

Körperpolitik, (staatstragender) Katholizismus und (De-)Säkularisierung im 20. Jahrhundert. Auseinandersetzungen um Reproduktionsrechte in Irland und Polen

Michael Zok

English abstract: The article deals with the question of bio-politics in Catholic states in the 20th century. At its centre, it looks at the differences in the developments of two of these countries (Ireland and Poland) that have historically and culturally a lot in common. The author argues that a decrease in authority of the Catholic Church can be observed in the Irish case that has enabled far-reaching changes in law and attitudes in recent years. Its origins can be traced back to the 1960s when the modernization of Ireland began. The anti-climax took place in the years from 1990s onwards, when scandals about paedophilia in the Church's ranks became a main issue. It was also the time when different pro-choice-pressure groups came forward to question the ban on abortion that was introduced after a referendum in 1983. This ban caused deaths of women and was therefore lifted after a newly referendum in 2018, allowing women for the first time in Irish history to get an abortion on request. Irish scholars interpret these developments as a proof of society's trust in Irish women. The developments in Poland evolved into the opposite direction. While abortions were legal during Communist reign, they became widely restricted after its fall. This was the result of a long-term development. Catholic pressure groups had been trying to restrict the law since its introduction in 1956 and succeeded finally in 1993. But the theme of abortion remained a main cleavage in Polish society in the 1990s, when pro-choice groups demanded a nationwide referendum. This demand was ignored, and therefore, this can be interpreted as a sign of distrust in (women's) decision-making as the decisive body – the Polish Parliament – was and is dominated by men putting restrictive body politics into law. Since the election of the national-conservative party Law and Justice in 2015, body politics have become an ideological battlefield once again.

Menschliche Körper und ihre Reproduktionsfähigkeit sind in den vergangenen Dekaden immer wieder Gegenstand gesellschaftlicher Debatten geworden, insbesondere betrifft dies (auch) in Europa Länder, die in der Mehrzahl als „konservativ“ (lies: katholisch) gelten. Die Wahlen zum polnischen Parlament (Sejm) im Jahre 2019 waren gekennzeichnet von heftigen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern einer

liberalen Sexualmoral und -politik, die unter anderem die Rechtsgleichheit von nichtheterosexuellen Personen sowie eine Liberalisierung des Abtreibungsrechts forderten, sowie ihren konservativen Gegnern, die von der seit 2015 regierenden Partei *Recht und Gerechtigkeit* (Prawo i Sprawiedliwość, PiS) sowie von der katholischen Kirche unterstützt wurden. Einen ersten Höhepunkt erlebten die Auseinandersetzungen während des sogenannten *Gleichheitsmarsches* (Marsz Równości) in Białystok, als es zu gewaltsamen Ausschreitungen vonseiten der Gegner des Marsches kam. Stein des Anstoßes war eine bereits seit Wochen zunehmende verbale Verrohung im Diskurs, welche sich dann in Gewalt entlud und von katholischen Geistlichen wie den Krakauer Erzbischof Marek Jędraszewski, der die „LBGT-Ideologie“ als „neomarxistisch“ und „Regenbogenseuche“ (tęczowa zaraza) bezeichnete, verstärkt wurde. Unmittelbar nach den Parlamentswahlen am 13. Oktober 2019 erhitzte eine Gesetzesvorlage, die von der PiS unterstützt wurde, die Gemüter. Diese sah vor, dass die „falsche“ Durchführung von Sexualerziehung an Schulen mit bis zu fünf Jahren Haft bestraft werden sollte, was zu Protesten führte.¹

Mit Blick auf die andere Seite des europäischen Kontinents könnten die Kontraste im Bereich von Sexual- und Körperpolitik nicht krasser ausfallen. Nicht nur, dass die irische Bevölkerung in einem Referendum im Jahre 2015 zugunsten der Einführung der sogenannten „Ehe für alle“ stimmte, drei Jahre später – im mittlerweile dritten Referendum – fiel das Votum zugunsten der Streichung des Artikels in der irischen Verfassung aus, welcher Abtreibung bisher verboten hatte und Frauen nur in absoluten Notsituationen erlaubte, einen Eingriff vornehmen zu lassen. Diese Entscheidungen deuten auf einen Autoritätsverlust der katholischen Kirche hin, die sowohl hinsichtlich der Abtreibungen als auch nichtheteronormativer Partnerschaften konservative Standpunkte vertrat bzw. vertritt.

Anders hingegen in Polen. Die oben erwähnte, im Oktober 2019 initiierte Gesetzesnovelle bezüglich der Strafbarkeit von Sexualerziehung war nicht der erste sexual- und körperpolitische Coup der rechtskonservativen Regierung. Bereits kurz nach den Parlamentswahlen 2015, als die PiS erstmals mit einer absoluten Mehrheit aus den Wahlen hervorging, plante sie die Einführung einer weiteren Verschärfung der ohnehin bereits restriktiven Regelung zum Schwangerschaftsabbruch. Nur durch den Widerstand zahlreicher Frauen, die im sogenannten „Schwarzen Protest“

1 <https://www.polsatnews.pl/wiadomosc/2019-10-16/protesty-w-calej-polsce-ws-edukacji-seksualnej-krewnarekach-jesiensredniowiecza/?ref=series>, Zugriff am 16. Oktober 2019.

(Czarny protest) in Schwarz gehüllt und mit Kleiderbügel als Symbol für illegale Eingriffe bewaffnet auf die Straßen gingen, konnte eine weitere Verschärfung verhindert werden.² Diese beiden Beispiele zeigen, wie unterschiedlich sich zwei katholisch geprägte europäische Gesellschaften hinsichtlich der Frage der Selbstbestimmung der Frau über ihren Körper und über das damit verbundene Reproduktionspotential entwickeln können.

Die Kontrolle über den (weiblichen) Körper als Kennzeichen von Bio-Macht

Michel Foucault prägte den Begriff der „Bio-Politik“ bzw. „Bio-Macht“ (bio-pouvoir) als Machtinstrument moderner (männlich dominierter) Staaten. In seiner *Geschichte der Sexualität* betonte er insbesondere die Bedeutung des Sex:

„Er [der Sex] bildet ein Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen. Er fügt sich gleichzeitig in beide Register ein: er gibt Anlaß zu unendlich kleinlichen Überwachungen, zu Kontrollen aller Augenblicke, zu äußerst gewissenhaften Raumordnungen, zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen: zu einer ganzen Mikro-Macht über den Körper. Er gibt aber auch Anlaß zu umfassenden Maßnahmen, zu statistischen Schätzungen, zu Eingriffen in ganze Gruppen oder in den gesamten Gesellschaftskörper.“³

Hier finden sich zwei zentrale Begriffe, die sich in den Überlegungen immer wieder gegenseitig beeinflussen: der individuelle Körper und der Gesellschaftskörper.⁴ Folgt man Foucault, ist es somit gerade der

2 MAŁGORZATA DRUCIAREK: „Schwarzer Protest“ – in Richtung eines neuen „Kompromisses“ beim Abtreibungsrecht?, in: Polen-Analysen 191 (2016), S. 2–6.

3 MICHEL FOUCAULT: Der Wille zum Wissen, in: DERS.: Die Hauptwerke, Frankfurt am Main 2016 (Suhrkamp Quarto), S. 1021–1150, hier S. 1139.

4 Einige Autoren bezeichnen diesen auch als „Gattungskörper“, so etwa Ute Planert: „Spezifisch für den Begriff des ‚Gattungskörpers‘ ist dabei seine doppelte, von Foucault nicht explizit unterschiedene Verwendung, die sich sowohl auf den Beitrag männlicher oder weiblicher Individuen zur Kindererzeugung beziehen kann als auch die Fortpflanzung einer gesellschaftlichen Entität (etwa eines ‚Volkes‘, einer

Versuch der Disziplinierung der Gesamtheit der individuellen Körper durch verschiedene Maßnahmen, der auf der Makroebene die Herrschaft über den Gesellschaftskörper ermögliche.

Im Zentrum stehen somit die individuellen Reproduktionsrechte, die der Bonner Professor für Sozialethik Helmut Kress als „das Grundrecht auf reproduktive Selbstbestimmung und reproduktive Gesundheit [...]“ definiert. Weiter führt er aus: „Die reproduktive Selbstbestimmung umschließt das ‚Recht, positiv oder negativ über die eigene Fortpflanzung‘ und ‚über das ›Ob‹ und das ›Wie‹ der Fortpflanzung‘ eigenständig zu beschließen“.⁵ Dies läge zu den von Foucault ausgearbeiteten Mechaniken der Disziplinierung von Körpern durch die Gesellschaft bzw. den Staat quer, da – so Foucault – „die *Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens* sich als ökonomische Sozialisierung über ‚soziale‘ oder steuerliche Maßnahmen [vollzieht], die die Fruchtbarkeit der Paare fördern oder zügeln; als politische Sozialisierung durch Weckung der Verantwortlichkeit gegenüber dem gesamten Gesellschaftskörper (der ausgeweitet oder eingeschränkt werden muß); als medizinische Sozialisierung, die den Praktiken der Geburtenkontrolle krankheitserregende Wirkungen für Individuum und Art zuschreibt.“⁶ Somit sind gemäß Foucault weder die männlichen noch die weiblichen Körper in ihrer Entscheidung gänzlich frei. Stattdessen werden sie durch verschiedene Mechanismen – etwa mittels Ritualen (oder durch eine *Körperpolitik*) – durch die Gesellschaft diszipliniert, und sie verinnerlichen auf diese Weise bestimmte gesellschaftliche Normen. Zu diesen Normen zählt die Historikerin Maren Lorenz etwa „Essenstechniken, Kleidung, Sport und sogar Körpersprache“ und begreift diese unter anderem als schichtspezifische Phänomene. Dabei seien diese Normen jedoch auch hinsichtlich von Geschlechtern unterschiedlich ritualisiert worden und hätten somit unterschiedliche Folgen für Männer und Frauen: In Foucaults *Geschichte*

‚Rasse‘ oder einer ‚Nation‘) durch die Körper der einzelnen Gesellschaftsmitglieder meint. Auf diese Weise wird der individuelle und der kollektive Körper durch die reproduktive Tätigkeit miteinander verklammert.“ UTE PLANERT: Der dreifache Körper des Volkes. Sexualität, Biopolitik und die Wissenschaften vom Leben, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), 4, S. 539–576, hier S. 546. Vgl. auch: ULRIKE BUSCH: Vom individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit dem Thema Abtreibung, in: *Abtreibung. Diskurse und Tendenzen*, hrsg. von ULRIKE BUSCH und DAPHNE HAHN, Bielefeld 2015 (KörperKulturen), S. 13–40, hier S. 13.

5 GASSNER, Ulrich/KERSTEN, Jens u.a.: Fortpflanzungsmedizingesetz. Augsburg-Münchner-Entwurf, Tübingen 2013, S. 31, zitiert nach: HARTMUT KRESS: Schwangerschaftsabbrüche im Kontext von Reproduktionsmedizin und Präimplantationsdiagnostik, in: *Abtreibung. Diskurse und Tendenzen*, hrsg. von ULRIKE BUSCH und DAPHNE HAHN, Bielefeld 2015 (KörperKulturen), S. 139–162, hier S. 150.

6 FOUCAULT (wie Anm. 3), S. 1107.

der Sexualität nimmt der Körper der Frau eine besondere Stellung ein, denn – wie Lorenz weiter ausführt – während sich die männlichen Körper selbst diszipliniert haben (und somit als Norm dienen), seien weibliche Körper von außen unterworfen und geformt worden, sodass ihnen der Freiheitsschub des männlichen Pendants fehle.⁷ Das Kernelement der Kontrolle des weiblichen Körpers sei nach Foucault im 19. Jahrhundert die Hysterisierung gewesen: „Die *Hysterisierung des weiblichen Körpers* ist ein dreifacher Prozeß: der Körper der Frau wurde als ein gänzlich von Sexualität durchdrungener Körper analysiert — qualifiziert und disqualifiziert; aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie wurde dieser Körper in das Feld der medizinischen Praktiken integriert; und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muß) und mit dem Leben der Kinder (das er hervorbringt und das er dank einer die ganze Erziehung währenden biologisch-moralischen Verantwortlichkeit schützen muß) [...]“⁸

Den Gedanken Foucaults folgend resümiert die Kulturwissenschaftlerin Margrit E. Kaufmann in diesem Zusammenhang, dass sich die „Bio-Macht [...] sowohl mit biologisierenden Rassismen als auch mit weiteren Formen gesellschaftlicher Ungleichheit [verbindet]“, denn „*Bevölkerungspolitik* beinhaltet immer Selektion. Sie erhält die Vorstellung einer Optimierung des verordneten idealen Lebens der ‚Eigenen‘, ‚Zugehörigen‘, ‚Erwünschten‘ und einer Dezimierung oder Schädigung des Lebens der ‚Anderen‘, ‚Nicht-Zugehörigen‘, ‚Unerwünschten.“⁹ Den Frauenkörpern komme hierbei eine zentrale Rolle zu, denn „‚Frauenkörper‘ können demnach als offen und von daher gefährliche und gefährdete Symbole für ‚gesellschaftliche Körper‘ gedacht werden. Dies kann für ‚Frauen‘ zur Konsequenz haben, dass sie auf ihre Sexualität und Gebärfähigkeit reduziert werden, die – analog der Ein- und Ausgänge des Gesellschaftskörpers – gesellschaftlichen und politischen Kontrollen unterstellt sind.“¹⁰ Basierend auf diesen Gedanken wird im Beitrag der Begriff Körperpolitik analog zum Verständnis etwa von Ute Scheub verstanden: Es geht um „jene Anteile staatlicher Politik, denen es um die Kontrolle über menschliche Körper und Reproduktion geht [...]“. Daher folgt der Beitrag Margrit E. Kaufmann, die feststellt: „[Z]ur Körper-Politik – als Teil der Bio-Politik – gehören generell Macht- und Gewaltverhältnisse, die auf den menschlichen Körper

7 MAREN LORENZ: *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Tübingen 2000 (Historische Einführungen, 4), S. 88, 96.

8 FOUCAULT (wie Anm. 3), S. 1106f.

9 MARGRIT E. KAUFMANN: *KulturPolitik – KörperPolitik – Gebären*, Wiesbaden 2002 (Forschung Soziologie, 143), S. 170.

10 Ebenda, S. 136f.

einwirken. Dies sind zum einen Formen der Bemächtigung und Gewaltanwendung, die direkt an den Leib gehen – wie Folter, Vergewaltigung, Missbrauch, medizintechnologische Eingriffe und bevölkerungspolitische Maßnahmen. Zum andern zählen dazu auf den Körper bezogene diskursive Praktiken und Repräsentationen – wie Körperbilder, Diskurse über ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, ‚Geschlechterdiskurse‘ und deren Herstellung einer zweigeschlechtlichen, heterosexuellen Norm.“¹¹

Inhaltliche Vorüberlegungen sowie Eingrenzung

Da eine umfassende Betrachtung aller Aspekte, die in den Bereich der Bio-Macht fallen, den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde, wird sich auf einen zentralen Gegenstand konzentriert: Reproduktionsfähigkeit weiblicher Körper sowie deren Kontrolle (mittels Abtreibungen und Verhütung). Besondere Ausprägung erhält diese Auseinandersetzung durch die religiöse Komponente, die mitunter auch auf die Rechtsprechung des jeweiligen Staates einen Einfluss ausüben kann, abhängig von der (vermeintlich) starken Position der katholischen Kirche innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses. Daher werden im Beitrag auch vor allem die Vertreter der katholischen Kirche und ihrer Laienorganisationen in beiden Ländern als Diskursteilnehmer im Fokus stehen, auch wenn es in beiden – jedenfalls in der Zwischenkriegszeit – nichtkatholische Gruppierungen gab.

Die Wahrnehmung einer Abnahme der Wirkungsmacht religiöser Normen wird häufig mit dem Begriff der „Säkularisierung“ gedeutet, die nach dem Zweiten Weltkrieg in der Religionssoziologie einen Siegeszug antrat.¹² Doch inzwischen haben selbst die früheren Verfechter der Säkularisierungsthese von ihr Abstand genommen,¹³ auch in der Geschichtswissenschaft wird „Säkularisierung“ als ein historisch wirkungsmächtiges Narrativ hinterfragt.¹⁴ Die Ergebnisse von religionssoziologischen Studien sind heute daher nicht mehr so eindeutig, und die beobachteten Phänomene in (westlichen) Gesellschaften werden

11 Ebenda, S. 120f.

12 Wegweisend: PETER L. BERGER: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973 (Conditio humana).

13 The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics, hrsg. von PETER L. BERGER, Washington (D.C.), Grand Rapids (Mich.) 1999.

14 MANUEL BORUTTA: Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne, in: Geschichte und Gesellschaft 36 (2010), 3, S. 347–376.

mitunter als (De-)Säkularisierung oder auch als (De-)Privatisierung von Religion betrachtet.¹⁵

Vor diesem Hintergrund wählt der Beitrag zwei Gesellschaften, die historisch wie kulturell Parallelen aufweisen und doch zugleich derzeit – wie oben beschrieben – in Hinblick auf Sexualität, Reproduktion und Körperpolitik unterschiedlicher nicht sein können: Irland und Polen. Religionssoziologen und Historiker verweisen auf den katholischen Charakter beider Länder, der sich über weite Strecken – teilweise bis heute – erhalten hat,¹⁶ und in denen – abgesehen von Malta – hinsichtlich von Abtreibungen die restriktivste Politik in Europa vorherrscht (Polen) bzw. bis vor Kurzem vorherrschte (Irland).¹⁷ Es gibt noch weitere Parallelen, die für die Wahl der beiden Gesellschaften sprechen: So bildete sich in beiden im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Zugehörigkeit zu einem bzw. im polnischen Fall sogar zweier nichtkatholischer Imperien eine verbindende Zuschreibung zwischen Konfession und Nation heraus (Polak – Katolik / Irish – Catholic).¹⁸ Ferner mussten sich beide nach der Erlangung der staatlichen Eigenständigkeit (Polen 1918) bzw. Autonomie (Irland 1922/23) ähnlichen politischen sowie sozioökonomischen Problemlagen

15 Grundlegend zum Verständnis der Privatisierungsthese: JOSÉ CASANOVA: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

16 GERT PICKEL: Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien, in: *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*, hrsg. von MICHAEL HAINZ, GERT PICKEL, DETLEF POLLACK, MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTOWSKA und ELŻBIETA FIRLIT, Wiesbaden 2014 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), S. 95–108, hier S. 95; HUGH MCLEOD: *Being a Christian at the End of the Twentieth Century*, in: *World Christianities c.1914–c.2000*, hrsg. von HUGH MCLEOD, Cambridge 2006 (Cambridge History of Christianity, 9), S. 636–647, hier S. 639; NOEL BARBER SJ: *Religion in Ireland. Its State and Prospects*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the Story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 287–297, hier S. 294.

17 DRUCIAREK (wie Anm. 2), S. 2.

18 JAMES E. BJORK: *Beyond the „Polak-Katolik“*. Catholicism, Nationalism, and Particularism in Modern Poland, in: *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von URS ALTERMATT, Stuttgart 2007 (Religionsforum, 3), S. 97–117; BRIAN PORTER-SZÜCS: *Faith and Fatherland. Catholicism, Modernity, and Poland*, Oxford, New York 2011; KENNETH MILNE: *The Church of Ireland since Partition*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 220–230, hier S. 223; JAMES S. DONNELLY JR.: *The Troubled Contemporary Irish Catholic Church*, in: *Christianity in Ireland. Revisiting the story*, hrsg. von BRENDAN BRADSHAW und DÁIRE KEOGH, Blackrock, Co. Dublin 2002, S. 271–286, hier S. 271; LOUISE FULLER, JOHN LITTLETON, EAMON MAHER: *Irish and Catholic? Towards an Understanding of Identity*, hrsg. von DIES., Blackrock, Co. Dublin 2006.

annehmen, etwa konfessionelle Minderheiten in einem mehrheitlich katholischen Staat. Sozioökonomisch waren beide Gesellschaften bis weit ins 20. Jahrhundert hinein agrarisch geprägt.¹⁹ Perspektivlosigkeit und Emigration²⁰ wirkten sich negativ auf die demografische Entwicklung aus, sodass sich beide Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg – im polnischen Fall spielten die Bevölkerungsverluste durch Krieg und Besatzung eine gewichtige Rolle²¹ – mit einem historischen Tiefstand in ihrer Bevölkerungsentwicklung auseinandersetzen mussten. Auch zeichneten sich beide Gesellschaften in den Jahren unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg durch einen „Frauenüberschuss“ aus, wenngleich dieser auch unterschiedliche Gründe aufwies.²² Schlussendlich entzündeten sich heftige Auseinandersetzungen zwischen den staatlichen Behörden und der katholischen Hierarchie um die Hegemonie in den Diskursen über Körper und deren Reproduktionspotential.²³

Trotz dieser Gemeinsamkeiten gibt es auch auffällige Unterschiede. So waren die Ausgangsbedingungen in beiden Ländern während und nach dem Krieg verschieden: In Polen wurde nach sowjetischem Vorbild eine „Volksdemokratie“ mit der Vormachtstellung der kommunistischen Partei errichtet; 1949 wurde die Republik Irland vom Vereinigten Königreich

19 LOUISE FULLER: *Irish Catholicism since 1950*, Dublin 2002, S. xiv; WŁODZIMIERZ BORODZIEJ: *Geschichte Polens im 20. Jahrhundert*, München 2010. Vgl. auch BARBARA KLICH-KLUCZEWSKA: *Rodzina, tabu i komunizm w Polsce. 1956–1989*, Kraków 2015, S. 236.

20 John Blechem und Klaus Tenfelde verweisen auf parallele Erfahrungen. Vgl. JOHN BELCHEM, KLAUS TENFELDE: *Irish and Polish Migration in Comparative Perspective*, Essen 2003 (Veröffentlichungen des Instituts für Soziale Bewegungen. Schriftenreihe A, Darstellungen, 22).

21 KLAUS-PETER FRIEDRICH: Erinnerungspolitische Legitimierungen des Opferstatus. Zur Instrumentalisierung fragwürdiger Opferzahlen in Geschichtsbildern vom Zweiten Weltkrieg in Polen und Deutschland, in: *Die Destruktion des Dialogs. Zur innenpolitischen Instrumentalisierung negativer Fremd- und Feindbilder. Polen, Tschechien, Deutschland und die Niederlande im Vergleich, 1900 bis heute*, hrsg. von DIETER BINGEN, Wiesbaden 2007 (Veröffentlichungen des Deutschen Polen Instituts Darmstadt), S. 176–191; vgl. BORODZIEJ (wie Anm. 19).

22 Die Zahlen für Polen schwanken, sind jedoch ungefähr auf dem Niveau von Irland (117 Frauen auf 100 Männer) zu verorten. MAŁGORZATA FIDELIS: *Czy „nowy matriarchat“? Kobiety bez mężczyzn w Polsce po II wojnie światowej*, in: *Kobieta i rewolucja obyczajowa. Społeczno-kulturowe aspekty seksualności wiek XIX i XX zbiór studiów*, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA und ANDRZEJ SZWARC, Warszawa 2006, S. 421–438; MARY DALY: *The Slow Failure. Population Decline and Independent Ireland, 1922–1973*, Madison, Wis. 2006, S. 22.

23 FIDELIS (wie Anm. 22); NATALI STEGMANN: Die Aufwertung der Familie in der Volkrepublik Polen der siebziger Jahre, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. N.F. 53 (2005), S. 526–544; FULLER (wie Anm. 19); JOHN COONEY: *John Charles McQuaid, Ruler of Catholic Ireland*, Syracuse, NY 2000.

unabhängig und blieb – wie der Freistaat – eine liberale parlamentarische Demokratie westlichen Typus. Dies hatte Auswirkungen auf die öffentlichen Auseinandersetzungen, vor allem für die Kirche als Diskursträger. Und nicht zuletzt begann in den 1990er Jahren die Transformation Polens und genau in diese Zeit fällt eine der bedeutendsten körperpolitischen Auseinandersetzungen. Auch in Irland war diese Dekade von Debatten geprägt, die sich jedoch in eine andere Richtung als in Polen entwickelten.

Die Inanspruchnahme des Körpers durch die neu entstandenen Staaten Irland und Polen in der Zwischenkriegszeit

Die Auseinandersetzungen um Körper(politik) lassen sich bis in die Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg zurückverfolgen, als für beide Gesellschaften ein neuer Abschnitt ihrer Geschichte begann: einerseits die Wiedererrichtung des polnischen Staates (1918), andererseits die Gründung des Irischen Freistaates (Saorstát Éireann 1923) nach dem Ende des Anglo-Irischen sowie des irischen Bürgerkrieges. In beiden Ländern wurden – insbesondere weibliche – Körper mit ihrem Reproduktionspotential einer „nationalen Aufgabe“ verpflichtet;²⁴ d.h. des Erhaltens der Nation durch Fortpflanzung. Der Frage der Reproduktionsrechte und der Körperpolitik kam dabei eine problematische Rolle zu, insbesondere betrifft dies den Irischen Freistaat, in dem etwa über das Recht auf Scheidung diskutiert wurde. Besonders die protestantische Minderheit fühlte sich hierbei nicht ausreichend repräsentiert.²⁵

Nach den stürmischen Anfangsjahren der Zweiten Polnischen Republik, die in einem Putsch durch Marschall Józef Piłsudski und in der Errichtung einer semiautoritären Diktatur gipfelten, die die Gesundung (*sanacja*) von Staat und Gesellschaft herbeiführen sollte, stand im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Diskurse das „[s]chwammig[e] und damit dehnbar[e]“ Konzept eines „stärker inklusiven und staatsbürgerlichen polnischen Nationalismus [...]“. Die *Sanacja* führte eine Ideologie der moralischen Nation ein. Die polnischen Frauen, die aufgrund ihrer Wesensart und

24 Vgl. zu Irland: KATHRYN A. CONRAD: *Locked in the Family Cell. Gender, Sexuality, and Political Agency in Irish National Discourse*, Madison 2004; MICHAEL CRONIN: *Impure Thoughts. Sexuality, Catholicism and Literature in Twentieth-Century Ireland*, Manchester 2012, S. 52.

25 COONEY (wie Anm. 23), S. 62.

ihrer erzieherischen Eigenschaften als moralisch überlegen betrachtet wurden, galten als ‚moralisches Geschlecht.‘“²⁶

In beiden Gesellschaften herrschte eine konservative Grundhaltung gegenüber Körperlichkeit vor, die durch die katholische Kirche gestützt wurde. Der Irische Freistaat verbot beispielsweise 1929 mittels des *Censorships of Publications Act* Informationen über Kontrazeptiva. Diese galten als „moralisch anstößig“ und somit als indizierungswürdig,²⁷ womit auf eine Kontrolle der weiblichen Sexualität abgezielt wurde, damit der Körper einzig der Reproduktion (und diese ausschließlich in der Ehe) dienen sollte.²⁸ 1935 wurden durch den *Criminal Law Amendment Act* gar der Verkauf und Import von Kontrazeptiva verboten.²⁹ Auch mögliche Orte, an denen es zu „unzüchtigen Begegnungen“ kommen konnte, standen im Fokus der Gesetzgebung. 1935 verabschiedete das irische Parlament (Oireachtas) auf Druck der katholischen Kirche und katholischer Abgeordneter den sogenannten *Dance Hall Act*, durch den sich die Betreiber solcher Lokalitäten registrieren lassen mussten. Grund hierfür waren Berichte, wonach es in den *Dance Halls* zu sexuellen Exzessen gekommen sei.³⁰ Wie in Irland wurde auch in Polen darauf geachtet, dass es zu keinen „unzüchtigen Begegnungen“ zwischen den Geschlechtern kam, etwa am Strand. Daher waren diese nach Geschlechtern getrennt, einzig an „Familienstränden“ durften sich beide aufhalten. Voraussetzung war, dass eines ihrer Kinder zugegen war.³¹

Eugenische Ideen wurden im Polen der Zwischenkriegszeit vor allem von Liberalen und Sozialreformern getragen, welche mehr Bildung u.a. in der

26 JOLANTA MICKUTÉ: Der Zionismus der Frauen und seine Übertragung in institutionelle Macht. Polen WIZO-Frauen in der Zwischenkriegszeit, in: *Zwischen Geschlecht und Nation. Interdependenzen und Interaktionen in der multiethnischen Gesellschaft Polens im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von MATTHIAS BARELKOWSKI, CLAUDIA KRAFT und ISABEL RÖSKAU-RYDEL, Osnabrück 2016 (Polono-Germanica, 10), S. 187–195, hier S. 188. Hervorhebung im Original.

27 DIARMAID FERRITER: *Occasions of Sin. Sex and Society in Modern Ireland*, London 2009, S. 341; Cronin (wie Anm. 24), S. 49.

28 Maryann Gialanella Valiulis: *Virtuous Mothers and Dutiful Wives: The Politics of Sexuality in the Irish Free State*, in: *Gender and Power in Irish History*, hrsg. von Maryann G. Valiulis, Dublin 2009, S. 100–114, hier S. 113, zitiert nach: CRONIN (wie Anm. 24), S. 51.

29 LINDSEY EARNER-BYRNE, DIANE URQUHART: *The Irish Abortion Journey, 1920–2018*, Cham 2019 (Genders and sexualities in history), S. 22.

30 FERRITER (wie Anm. 27), S. 409f.

31 MAGDALENA GAWIN: *Kobieta na plaży. Przemiany modelu seksualności kobiecej w latach międzywojennych*, in: *Kobieta i kultura czasu wolnego*, hrsg. von Anna Żarnowska, Warszawa 2001 (Kobieta i ..., 7), S. 357–372, hier S. 359.

Geburtenkontrolle forderten.³² Bereits während des Krieges waren deren Befürworter und Gegner aneinandergeraten, denn zahlreiche Mitglieder der polnischen Eugenikervereinigung *Gesellschaft für Sozialmedizin (Towarzystwo Medycyny Społecznej)* befürchteten ein Aussterben der polnischen Nation. Daher waren sie in der Mehrzahl bis zur Mitte der 1920er Jahre gegen Geburtenkontrolle, da sie die ‚Stärke‘ eines Staates mit seiner Bevölkerungszahl gleichsetzten,³³ was im Endeffekt bedeutete, dass menschliche Körper vor allem der Produktion von Nachwuchs dienen sollten. Besonders innerhalb der Armee wurden Ideen zur Geburtenkontrolle kritisch gesehen, da diese auf möglichst viel männlichen Nachwuchs als potentielle zukünftige Soldaten angewiesen war.³⁴

Hinsichtlich der gesetzlichen Regelung von Abtreibungen entwickelten sich in diesem Zeitraum klare Veränderungen. Während diese in Irland kein Thema in der Zwischenkriegszeit waren – sie waren gemäß des 1861 eingeführten *Offences against the Person Act* verboten³⁵ –, wurde insbesondere innerhalb der polnischen Vertreter der Eugenik heftig darüber gestritten, ob diese im Zuge der „Aufwertung der biologischen Grundlagen der eigenen Nation“ zulässig seien. Damit standen sie den konservativen Kräften und insbesondere der katholischen Kirche diametral gegenüber, da die Befürworter insbesondere bei Gefahr für die Mutter sowie bei genetischen Fehlbildungen des Fötus einen Eingriff zulassen wollten. Zudem sahen es Teile der polnischen Eugeniker als problematisch an, dass Ehen immer später geschlossen wurden. Es wurde angenommen, dass mit dem zunehmenden Alter des Vaters auch eine (körperliche und/oder geistige) Degeneration der Kinder als Folge auftreten würde.³⁶

Die Befürworter konnten sich im Wesentlichen durchsetzen. Im Jahre 1932 kam es zu einer Reform des Strafgesetzbuches, das in Teilen noch aus der Zeit der Staatslosigkeit stammte und somit in den Rechtstraditionen der drei ehemaligen Teilungsmächte Polens stand. Durch die Novellierung wurden Ausnahmen eingeführt, und Abtreibungen waren in den folgenden Fällen zulässig: einerseits wenn eine medizinische Indikation vorläge; andererseits wenn die Schwangerschaft das Ergeb-

32 KATRIN STEFFEN: Who Belongs to the Health Body of the Nation? Health and National Integration in Poland and the Polish Army after the First World War, in: From the Midwife's Bag to the Patient's File. Public Health in Eastern Europe, hrsg. von HEIKE KARGE, FRIEDERIKE KIND-KOVÁCS und SARAH BERNASCONI, Budapest, New York 2017 (CEU Press Studies in the History of Medicine, 9), S. 119–144, hier S. 131.

33 MAGDALENA GAWIN: Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego (1880–1952), Warszawa 2003, S. 140.

34 STEFFEN (wie Anm. 32), S. 131.

35 EARNER-BYRNE/URQUHART (wie Anm. 29), S. 3.

36 GAWIN (wie Anm. 33), S. 141.

nis einer Vergewaltigung oder von Inzest oder Beischlafs mit einer Minderjährigen (hier definiert als jünger als 15 Jahre) sei.³⁷ Diese Regelung blieb bis nach dem Zweiten Weltkrieg bestehen. Während des Krieges und der Okkupation war es polnischen Frauen hingegen durch die deutsche Besatzungsmacht erlaubt worden, Abtreibungen straffrei durchzuführen, da das nationalsozialistische Besatzungsregime die polnischen Bevölkerungszahlen niedrighalten wollte, um deren Deportation nach einem erfolgreichen ‚Endsieg‘ garantieren zu können.³⁸ Dennoch galten auch während der Besatzung weibliche polnische Körper den deutschen, meist männlichen, Besatzern als suspekt und gefährlich, sodass Liebschaften zwischen Vertretern beider Nationalitäten (anders als etwa in Frankreich) aufgrund der NS-Rassenpolitik verboten waren.³⁹

Im Polen der Zwischenkriegszeit kam es immer wieder zu Vorfällen, in denen Frauen unerlaubt abtreiben ließen.⁴⁰ Trotz des Stellenwertes der katholischen Kirche als größte staatstragende christliche Gemeinschaft lässt sich auch für „konservative“, d.h. ländliche Gegenden nachweisen, dass die Wirkungsmacht ihrer Normen schwächer wurde.⁴¹ Auch wenn keine verlässlichen Zahlen vorliegen, da die Eingriffe illegal stattfanden, und somit meist unentdeckt blieben, gingen die meisten Stimmen im ärztlichen Diskurs davon aus, dass deren Zahl zunahm, abhängig von der Anzahl der bisher geborenen Kinder. Dabei vertraten die Ärzte die Ansicht, dass Abtreibungen als Mittel zur Begrenzung der Kinderzahlen ein alltägliches Mittel seien, wobei sie alle – vor allem jedoch die unteren – Schichten betrafen. In Warschau etwa waren in den Jahren 1918 bis 1924 vor allem Arbeiterinnen, Frauen von Arbeitern, sowie Hausmädchen von

37 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19320600571/O/D19320571.pdf>, Zugriff: 08.12.2018. Vgl. AGATA IGNACIUK: *Abortion Debate in Poland and its Representation in Press*, Łódź 2007, S. 36; ANDRZEJ KULCZYCKI: *Abortion Policy in Postcommunist Europe. The Conflict in Poland*, in: *Population and Development Review* 21 (1995), 3, S. 471–505, hier S. 474.

38 WIEBKE LISNER: *Hebammen im ‚Reichsgau Wartheland‘ 1939–1945. Geburtshilfe im Spannungsfeld von Germanisierung, Biopolitik und individueller biographischer Umbruchssituation*, in: *Zwischen Geschlecht und Nation. Interdependenzen und Interaktionen in der multiethnischen Gesellschaft Polens im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von MATTHIAS BARELKOWSKI, CLAUDIA KRAFT und ISABEL RÖSKAU-RYDEL, Osnabrück 2016 (*Polono-Germanica*, 10), S. 237–263, hier S. 242.

39 MAREN RÖGER: *Kriegsbeziehungen. Intimität, Gewalt und Prostitution im besetzten Polen 1939 bis 1945*, Frankfurt, M. 2015 (*Die Zeit des Nationalsozialismus*).

40 EDWARD CIUPAK: *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965, S. 248.

41 REGINA RENZ: *Wzorce społeczno-obyczajowe a realia współżycia kobiet i mężczyzn w międzywojennym środowisku prowincjonalnym (w świetle dokumentów kościelnych)*, in: *Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturalne aspekty seksualności. Wiek XIX i XX*, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA, Warszawa 2004, S. 329–340, hier S. 340.

den Eingriffen betroffen, soweit dies festgestellt werden konnte. Zudem bildete sich ein „Abtreibungstourismus“ vom Land in die Städte heraus, wo die Eingriffe durchgeführt wurden.⁴²

In Irland weitete sich mit zunehmender Dauer der Existenz des Freistaates die Dominanz der katholischen Kirche aus. So wurde in der neuen Verfassung von 1937 der katholischen Kirche eine besondere verfassungsrechtliche Rolle eingeräumt (trotz gewährleisteter Religionsfreiheit), und ihr wurde quasi die Hoheit über das Bildungssystem übertragen, die sie bis in die 1970er Jahre innehielt.⁴³ Katholisches Ethos und konservative Geschlechterrollen wurden u.a. in der Schule vermittelt: Jungen wurden zu ‚bread-winners‘ erzogen, Mädchen hingegen auf ihre Rolle als Mutter vorbereitet,⁴⁴ ohne dass es eine entsprechende Sexualerziehung gab. Die Folge war, dass noch in den 1960er Jahren soziologische Studien die irische Bevölkerung als sexuell unwissend bewerteten.⁴⁵

Dies korreliert mit anderen Bestimmungen der Verfassung von 1937. Diese sah nicht nur die Festschreibung von Geschlechterrollen vor, in der (verheirateten) Frauen die Domäne der Hausarbeit zugeordnet wurde – dies ging so weit, dass ein Beschäftigungsverbot für verheiratete Frauen im öffentlichen Dienst eingeführt wurde⁴⁶ –, sondern legitimierte zudem den Rückzug des Staates aus der Erziehung der Kinder. Zudem wurde das Recht auf Scheidungen aufgehoben.⁴⁷ All diese Maßnahmen sollten eine ungehinderte Reproduktion und die Zunahme der Bevölkerung garantieren, da in Irland (wie auch in Polen) von einer demographischen Katastrophe die Rede war.

Beginnende Konflikte mit der katholischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg

Ein gemeinsames Merkmal der 1940er und 1950er Jahre waren in beiden Ländern verstärkte Diskurse um Reproduktion, da beide trotz unterschiedlicher Gründe vor ähnlichen Problemen standen: Polen hatte durch den Krieg bis zu sechs Millionen seiner Staatsbürger verloren – etwa die

42 GAWIN (wie Anm. 33), S. 220f.

43 THOMAS A. O'DONOGHUE: *The Catholic Church and the Secondary School Curriculum in Ireland, 1922–1962*, New York 1999 (Irish studies, 5), S. 19.

44 Ebenda, S. 6.

45 TOM INGLIS: *Lessons in Irish Sexuality*, Dublin 1998, S. 31.

46 COONEY (wie Anm. 23), S. 323.

47 FULLER (wie Anm. 19), S. 7.

Hälfte davon polnische Juden im Holocaust.⁴⁸ Zugleich wirkte sich der Krieg massiv auf die gesellschaftliche Zusammensetzung aus; es entstand ein deutlicher Frauenüberschuss.⁴⁹ Wenn auch aus anderen Gründen (z.B. Migration), so war die irische Gesellschaft hiervon ebenfalls betroffen: Nach Zahlen aus dem Jahre 1946 entfielen auf 100 Männer 117 Frauen.⁵⁰

Die massiven Bevölkerungsverluste durch den Zweiten Weltkrieg prägten den polnischen Diskurs in der Nachkriegszeit, und trotz ideologischer Gegensätze herrschte ein pro-natalistischer Konsens zwischen der katholischen Kirche und der herrschenden *Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei* (Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, PZPR).⁵¹ In diese Zeit fielen Versuche des Ausbaus der Kontrolle über das weibliche Reproduktionspotential. Es wurde versucht, illegale Eingriffe in die Reproduktionsfähigkeit des weiblichen Körpers insbesondere in den ländlichen Gegenden zu verhindern. Das sogenannte „Königreich der ‚Großmütterchen‘ und Quacksalber [królestwo ‚babek‘ i znachorów] auf dem polnischen Lande“, wie die Frauenabteilung beim ZK der PZPR die Behandlung von Frauen durch nichtprofessionelles Personal nannte, sollte beendet werden. Dazu diente der Ausbau von staatlichen Geburtshäusern (izby porodowe), der das Ziel hatte – neben der Verhinderung von illegalen Abtreibungen –, die hohe Kindersterblichkeit nach dem Krieg einzudämmen.⁵² Jedoch zeigte sich in den folgenden Jahren, dass dies im ersten Fall nicht von Erfolg gekrönt war: Allein 1955 behandelten die staatlichen Krankenhäuser mehr als 80.000 Frauen wegen Nachwirkungen von Aborten. Mit hundertprozentiger Sicherheit

48 FRIEDRICH (wie Anm. 21).

49 FIDELIS (wie Anm. 22).

50 DALY (wie Anm. 22), S. 22.

51 MALGORZATA FIDELIS: Women, Communism, and Industrialization in Postwar Poland, New York u.a. 2010, S. 270f. JANUSZ ŻARNOWSKI: Rodzina w czasach cywilizacyjnego przyspieszenia: Europa i Polska 1918–1989, in: Rodzina – prywatność – intymność. Dzieje rodziny polskiej w kontekście europejskim, hrsg. von Dobrochna Kałwa, Warszawa 2005, S. 37–58, hier S. 52. Noch bis zum zweiten Vatikanischen Konzil war die katholische Kirche davon überzeugt, dass eine durchschnittliche polnische Familie – sofern es die sozioökonomischen Zustände zuließen – fünf bis sieben Kinder haben sollte. KATARZYNA JARKIEWICZ: „W obronie życia nienarodzonych“. Głos Kościoła i środowisk katolickich w debacie okołaborcyjnej w okresie Wielkiej Nowenny (1956–1966), in: Pamięć i Sprawiedliwość (2017), 1(29), S. 137–176, hier S. 155.

52 Archiwum Akt Nowych (künftig: AAN), Komitet Centralny Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (künftig: KC PZPR), Sign. 237/XV/37, Bl. 47, zitiert nach: Aleksandra Czajkowska: O dopuszczalności przerywania ciąży. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. i towarzyszące jej dyskusje, in: Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności, hrsg. von Piotr Barański, Warszawa 2012, S. 99–186, hier S. 119.

lässt sich hierbei nicht sagen, ob es sich immer um einen illegalen Eingriff handelte, denn auch spontane Aborte wurden hierunter subsumiert. Im Jahre 1956 schätzte das Gesundheitsministerium die Zahl illegaler Eingriffe auf 300.000 pro Jahr.⁵³

Die schnelle Industrialisierung und die Migration bäuerlicher Schichten in die neu entstandenen Industriekomplexe führten zu weitreichenden Veränderungen in Bereichen der zwischenmenschlichen Beziehungen, die unter anderem mit dem Verlust der bisher vorherrschenden dörflichen sozialen Kontrolle einhergingen.⁵⁴ Trotz der Unterteilung der Arbeiterunterkünfte in männliche und weibliche⁵⁵ kam es zu vielfältigen Kontakten zwischen beiden Geschlechtern, sodass innerhalb der PZPR missbilligend geurteilt wurde, dass sich die jungen Arbeiterinnen in ihrer Freizeit vor allem sexuell (insbesondere verbunden mit Alkoholkonsum) betätigen würden.⁵⁶ Konsequenz hiervon war eine Generation junger Frauen, die nicht dem alten Rollenmodell entsprach und häufig ihre Sexualität auslebte, was mitunter zu ungewollten Schwangerschaften führte. Die kommunistische Partei stand diesem Verhalten – trotz ihres Anspruches, Geschlechtergerechtigkeit eingeführt zu haben – skeptisch gegenüber.⁵⁷ Insbesondere in den von der Partei kontrollierten Medien zeigte sich diese Ambivalenz: Zur Zeit des Hochstalinismus wurde die „Eroberung neuer Berufe“, d.h. traditioneller Männerberufe, durch Frauen gefeiert. Jedoch stellte diese Entwicklung mehr Wunschdenken denn reale Egalität dar, da Frauen immer wieder vor dem Problem standen, dass ein Mutterschaftsurlaub den Verlust der Arbeitsstelle bedeuten konnte.⁵⁸ In den folgenden Dekaden gab es eine Abkehr von diesen emanzipatorischen Geschlechterbildern: So kam es unter anderem in den 1970er Jahren während der Regierungszeit Edward Giereks zu einer Aufwertung der Familie und einer Abwertung weiblicher Berufstätigkeit.⁵⁹

53 FIDELIS (wie Anm. 51), S. 192.

54 DARIUSZ JAROSZ: Wybrane problemy kultury życia codziennego kobiet pracujących w Nowej Hucie w latach pięćdziesiątych XX wieku, in: Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA und ANDRZEJ SZWARC, Warszawa 1997 (Kobieta i ..., 5), S. 405–420, hier S. 409.

55 Ebenda, S. 410.

56 MAŁGORZATA FIDELIS: Młode robotnice w mieście: percepcja kobiecej seksualności w Polsce w latach pięćdziesiątych, in: Kobieta i małżeństwo. Społeczno-kulturalne aspekty seksualności. Wiek XIX i XX, hrsg. von ANNA ŻARNOWSKA, Warszawa 2004, S. 453–475, hier S. 461f.

57 FIDELIS (wie Anm. 51), S. 180ff.

58 NATALIA JARSKA: Kobiety z marmuru. Robotnice w Polsce w latach 1945–1960, Warszawa 2015 (Monografie / Instytut Pamięci Narodowej, Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 102).

59 STEGMANN (wie Anm. 23).

Auch wenn der Irische Freistaat während des Zweiten Weltkriegs neutral geblieben war und demnach nicht durch Kriegstote Einschnitte in seine Bevölkerungszahlen hinnehmen musste, war die Situation aus Sicht der staatlichen wie der kirchlichen Stellen ebenso bedrohlich wie in Polen: Zwischen 1851 und 1961 stellte jeder staatliche Zensus eine Abnahme der Bevölkerung in dem Gebiet fest, das nach 1922 den Irischen Freistaat und nach 1949 die Republik Irland umfasste.⁶⁰ Insgesamt machte die Bevölkerung 1956 knapp 2,894 Millionen Menschen aus.⁶¹ Seit einer verheerenden Hungerkatastrophe Mitte des 19. Jahrhunderts⁶² sank die Bevölkerungszahl kontinuierlich, da zahlreiche Menschen aufgrund von Perspektivlosigkeit emigrierten.⁶³ Die Auswirkungen wurden als so gravierend wahrgenommen, dass Kritiker ein Verbot der Ausreise von Frauen unter 22 Jahren forderten, da sie einen Verlust des weiblichen Reproduktionspotentials und somit eine weitere Abnahme der Bevölkerung fürchteten. Dies konnte jedoch aufgrund von Widerstand von staatlicher wie auch kirchlicher Stelle nicht umgesetzt werden.⁶⁴

Dennoch blieb das Problem des „Vanishing Irish“ – so der Titel einer bekannten Publikation aus dieser Zeit⁶⁵ – virulent. Auch die katholische Kirche sah die Abnahme der Bevölkerung als ein massives Problem an und ließ Analysen erarbeiten, in denen von „Ireland’s supreme problem – the life-blood of the nation that is being drained away“ gesprochen wurde.⁶⁶ Sie wandte sich daher vehement gegen Verhütung, etwa mit Kondomen, später dann auch gegen die „Pille“. Die Kirche und die katholische Soziallehre hatten, wie beschrieben, seit der Errichtung des Irischen Freistaates einen massiven Einfluss auf die öffentliche Meinung sowie auf die Regierungspolitik.⁶⁷

Ein erster zunächst verdeckter, später dann öffentlicher Konflikt mit Vertretern der katholischen Kirche fand Ende der 1940er Jahre statt. In dessen Mittelpunkt standen der Primas von Irland und Erzbischof von Dublin, John McQuaid, und der junge Gesundheitsminister Noël Browne. Bereits vor der Ernennung von Browne hatte es im Jahr 1947 einen Versuch der *Fianna Fáil*-Regierung gegeben, Mütter und ihre Kinder in ein

60 DALY (wie Anm. 22), S. 4.

61 COONEY (wie Anm. 23), S. 314.

62 MARY KENNY: *Goodbye to Catholic Ireland*, Dublin 2000, S. 222.

63 DALY (wie Anm. 22), S. 6.

64 FERRITER (wie Anm. 27), S. 474.

65 *The Vanishing Irish*, hrsg. von JOHN A. O'BRIEN, London 1955; DALY (wie Anm. 22), S. 131

66 Zitiert nach: KENNY (wie Anm. 62), S. 222.

67 DALY (wie Anm. 22), S. 18.

staatliches Gesundheitssystem einzubinden, welches auch gynäkologische Untersuchungen vorsah. Die katholische Hierarchie lief gegen dieses Vorhaben Sturm, und der Schlagabtausch endete mit dem Scheitern der Regierung. Eine neue Koalitionsregierung, zu der auch Browne gehörte, versuchte daraufhin, das sogenannte *Mother and Child Scheme* noch einmal durchzusetzen, was wiederum zu erbittertem Widerstand der katholischen Kirche führte.⁶⁸ Die Vertreter der Kirche standen der Idee, dass lokale Ärzte den Kindern Sexualaufklärung erteilen sollten, negativ gegenüber, da die Vertreter der Kirche ihnen nicht trauten, und sie aus eigener Sicht nicht davon ausgehen konnten, dass die Ärzte gemäß der katholischen Lehrmeinung aufklären würden.⁶⁹ Die Regierung gab schließlich nach und zog den Gesetzesvorschlag zurück – der damalige Premierminister (Taoiseach) John A. Costello stellte gegenüber Primas McQuaid klar, dass das Gesetz aufgrund seiner Unvereinbarkeit mit der katholischen Soziallehre zurückgezogen werde –, ersetzte ihn durch einen konservativen Vorschlag und legte Browne den Rücktritt nahe. Diesen vollzog er am 11. April 1951.⁷⁰

Diese Auseinandersetzung verdeutlicht die Möglichkeiten, die die katholische Kirche in Irland zu dieser Zeit hatte, um ihre Agenda durchzusetzen. Zugleich zeigte die Affäre jedoch auch, dass die Autorität der Kirche in der Folgezeit litt.⁷¹ So hatte sich Browne im Nachhinein entschieden, seine Korrespondenz mit dem Premierminister in verschiedenen Zeitungen zu veröffentlichen und so einen Skandal auszulösen.⁷² Die *Irish Times* kommentierte daraufhin, dass man sich nicht mehr dem Eindruck erwehren könne, dass die Bischöfe über Irland regierten.⁷³

Über solch eine starke Position verfügte die katholische Kirche in Polen zu diesem Zeitpunkt (noch) nicht. Trotz des oben beschriebenen bevölkerungspolitischen Konsenses mit den Kommunisten war sie in der Zeit des Hochstalinismus (1948–1953) Repressionen ausgesetzt und in die Defensive gedrängt worden. Dies äußerte sich etwa in der Verhaftung

68 Für die Details vgl. ebenda, S. 74ff.; COONEY (wie Anm. 23), S. 254ff.; O'DONOGHUE (wie Anm. 43), S. 49.

69 O'DONOGHUE (wie Anm. 43), S. 49f.

70 Louise Fuller geht davon aus, dass dieses Ereignis eine Zeitenwende war, da erstmals die Macht der Kirche herausgefordert worden war, und zudem die Umstände der breiten Bevölkerung bekannt wurden. FULLER (wie Anm. 19), S. 77f.

71 COONEY (wie Anm. 23), S. 315.

72 FULLER (wie Anm. 19), S. 77f.

73 FULLER (wie Anm. 19), S. 71f. Eine Umfrage des Jahres 1962 verdeutlichte den zunehmenden Autoritätsverlust der Kirche. In ihr äußerten 83% der Befragten mit höherer Bildung, dass ihrer Ansicht nach die katholische Kirche nicht eine Institution sei, die Gutes für Irland leiste. COONEY (wie Anm. 23), S. 349.

des polnischen Primas und Erzbischofs von Gnesen und Warschau, Stefan Wyszyński, der erst 1956, im Zuge des „politischen Tauwetters“ wieder entlassen wurde. Die Zeit nach 1956 bedeutete für die Kirche eine Zunahme ihrer Bedeutung als oppositionelle Kraft in der Volksrepublik, was sich insbesondere in den Debatten um die Liberalisierung der Abtreibungen zeigte.⁷⁴

Wider „die angeborene und nationale Mission“ der Frau. Diskussionen um Abtreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Gerade das Recht auf den legalen Eingriff zur Terminierung einer ungewollten Schwangerschaft ist ein körperpolitisch hochsensibles Thema. Hier stehen einerseits das sogenannte Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper (s. o. die Definition von Reproduktionsrechten von Kreß) und das Existenzrecht des Fötus im Konflikt. Von Bedeutung ist im polnischen Fall (für Irland gilt das weniger, s.u.) ferner, dass es während des Kommunismus und zu Beginn der Transformationsphase nahezu ausnahmslos Männer – in ihrer Funktion als Ärzte, Politiker, Publizisten, Kleriker – waren, die den Streit führten.⁷⁵

Die Abkehr von der der pro-natalistischen Politik der unmittelbaren Nachkriegszeit und die Idee einer Liberalisierung der Bestimmungen,⁷⁶ die einen Schwangerschaftsabbruch regelten, führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den kommunistischen Machthabern und der katholischen Kirche sowie deren Laienorganisationen. Das zentrale Argument der Befürworter der Neuregelung – die Ausarbeitung des Gesetzesvorhabens wurde dem Gesundheitsministerium anvertraut, welches die Meinungen von wissenschaftlichen Instituten und Frauenor-

74 Zum Verhältnis zwischen kommunistischem Staat und katholischer Kirche vgl. MARKUS KRZOSKA: Ein Land unterwegs. Kulturgeschichte Polens seit 1945, Paderborn 2015, S. 127ff.

75 Problematisch ist, dass die Akten der Frauenabteilung beim ZK der PZPR, die in dieser Angelegenheit sicherlich Einfluss nahm, für die Zeit nach 1952 nicht erhalten sind.

76 Im Nachhinein begründet wurde dies unter anderem auf dem V. Plenum der PZPR 1958, als der damalige Parteichef Władysław Gomułka davon sprach, dass der Zuwachs der Bevölkerung die vorhandenen Ressourcen aufbrauche und somit den Aufbau des Sozialismus verzögere. ALEKSANDRA CZAJKOWSKA: O dopuszczalności przerywania ciąży. Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. i towarzyszące jej dyskusje, in: Kłopoty z seksem w PRL. Rodzenie nie całkiem po ludzku, aborcja, choroby, odmienności, hrsg. von PIOTR BARAŃSKI, Warszawa 2012, S. 99–186, hier S. 177.

ganisationen einholte⁷⁷ – waren die Verweise auf die Effekte von illegalen Eingriffen, die zu Unfruchtbarkeit – also dem dauerhaften Verlust der Reproduktionsfähigkeit – oder gar zum Tod führen konnten.⁷⁸ Andere Befürworter betonten das Selbstbestimmungsrecht der Frau und ihre freie Entscheidung, während etwa Zofia Tomczyk, die während der Debatten im Sejm die weibliche Landbevölkerung vertrat, von einem Schritt zur Gleichberechtigung sprach.⁷⁹ Somit wurde der weibliche Körper vonseiten der Befürworter der Liberalisierung nicht nur auf sein Reproduktionspotential und dessen Gefährdung reduziert.⁸⁰

Die katholischen Stimmen lehnten unisono eine Liberalisierung ab, da in ihrem Verständnis der Eingriff einem Mord gleiche. Publizisten wie Edward Bury warnten vor einer Krise der Institution Ehe, da seiner Ansicht nach eine Liberalisierung zu leichtfertigeren sexuellen Kontakte – insbesondere unter jungen Menschen sowie außerhalb der Ehe – führen werde.⁸¹ Der Sejm-Abgeordnete Jan Dobraczyński, der die staatsloyale katholische Opposition im Parlament im Rahmen der Gruppierung PAX vertrat, argumentierte, dass die Liberalisierung nicht zu einer Verminderung der Anzahl von Frauen, die im Zusammenhang mit einer Abtreibung stürben, führen werde, sondern dass sie im Gegenteil zu mehr Eingriffen und somit auch zu mehr geschädigten Frauen führen werde, deren Reproduktionsfähigkeit unwiderruflich zerstört werde. Diese Aussage verknüpfte er mit einem Angriff auf den „Neomalthusianismus“ der Befürworter der Liberalisierung. Implizit warf er den Autoren des Gesetzes vor, einer „genozidalen Ideologie“ anzuhängen.⁸²

Dieser Argumentation folgte die Sejm-Mehrheit jedoch nicht, sodass im April 1956 eine Liberalisierung der Gesetzeslage beschlossen wurde. Sie sah vor, dass neben den bereits seit 1932 gültigen Indikatoren

77 Ebenda, S. 146.

78 Ebenda, S. 149.

79 Ebenda, S. 147, 152.

80 Aufgrund der Unfähigkeit männlicher Körper, schwanger zu werden, waren diese – trotz ihrer Notwendigkeit für die Fortpflanzung – nicht Gegenstand der Auseinandersetzungen. In den Diskursen finden sich kaum Hinweise auf gewollte (z.B. mittels Vasektomie) oder durch Unfälle bzw. Umwelteinflüsse verursachte Unfruchtbarkeit von Männern. Bisher sind diese Fragen nicht erforscht und stellen ein Desiderat dar.

81 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 137ff.

82 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 147, 152ff. Insgesamt äußerten sich während der Debatte im Sejm zehn Personen zum Gesetzesvorschlag (drei Frauen (Maria Jaszczukowa, Zofia Tomczyk und Wanda Gościmińska)), sieben Männer, wovon sich bei den zweien um die Vertreter der katholischen Organisation PAX handelte. Aleksandra Czajkowska verdeutlicht, dass der offene und konfrontative Charakter der Debatte ein ungewöhnliches Phänomen im Alltag des Sejms im Hochstalinismus darstellte, und betont die Emotionalität der Debatte. Ebenda, S. 150f.

für einen Eingriff auch soziale Faktoren aufgenommen wurden.⁸³ Der Gesetzestext war dabei sehr allgemein gehalten: In ihm findet sich die Formulierung von „schwierigen Lebensverhältnissen der Schwangeren“, ohne dass diese konkret benannt oder eingegrenzt wurden. Auch war keine Fristenregelung vorgesehen.⁸⁴ Die betroffenen Frauen mussten ihre Lebensumstände durch verschiedene Dokumente, so etwa durch Schreiben der Blockkomitees, von Ärzten, oder Beamten, belegen. Die Entscheidung über den Eingriff lag dabei zunächst ausschließlich bei den Ärzten. Wurde ein Eingriff abgelehnt, konnte sich die betreffende Frau an eine Ärztekommision beim Gesundheitsausschuss der Nationalräte wenden, die die Angelegenheit nochmals betrachtete.⁸⁵

Die katholische Hierarchie war nach der Entscheidung des Parlaments außer sich. So schrieb etwa Primas Wyszyński an den Sekretär des Episkopats, Bronisław Dąbrowski, mit dem Verweis auf die seiner Ansicht nach „natürliche Rolle von Frauen“: „Das, was in der letzten [Sitzung des] Sejm[s] geschah, ist eine Ungeheuerlichkeit. Frauen, berufen, um Polen [neues] Leben zu geben, sprachen sich in den Kommissionen und im Plenum gegen die eigene angeborene und nationale Mission aus.“⁸⁶ Wyszyński reduzierte Frauen somit auf ihre Gebärfähigkeit, die er unbegrenzt wissen wollte, wobei der Geschlechtsakt in der Ehe ausschließlich der Zeugung von Nachkommen dienen sollte.⁸⁷ Er nutzte in der Folgezeit seine Position als höchster polnischer Würdenträger, um auf die Belegschaften von Krankenhäusern moralischen Druck auszuüben. So kam es dazu, dass Frauen der Eingriff – trotz Zustimmung durch die zuständige Kommission – verweigert, das geltende Recht der Frauen somit ausgehebelt wurde. Ein Fall beschreibt etwa, dass die behandelnde Ärztin, anstatt den Eingriff durchzuführen, die betroffene Frau (schwanger mit dem achten (!) Kind) zu einem Priester schickte, der versuchte, durch die Androhung von Hölle und Fegefeuer auf deren Entscheidung Einfluss zu nehmen. Die Presseberichterstattung, Leserbriefe sowie verschiedene Artikel in Publikationen des Gesundheitsministeriums zeugten davon,

83 Vgl. unter anderem FIDELIS (wie Anm. 51), S. 190.

84 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19560120061/O/D19560061.pdf>, Zugriff am 11.10.2019. Auch die Verordnung des Gesundheitsministers vom 11. Mai 1956, die diesen Umstand eigentlich klären sollte, tat dies nicht. CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 159.

85 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 159, 164.

86 Zitiert nach: Ebenda, S. 161.

87 So wie es die Enzyklika Casti Cannubi von 1932 definierte. Vgl. https://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-cannubii.html, Zugriff am 16. Oktober 2019.

dass die Umsetzung der Vorschriften nicht ohne Konflikte funktionierte, wobei die Schwangeren die Leidtragenden waren.⁸⁸

Erst 1959 sorgte eine Verfügung des Gesundheitsministers dafür, dass die Betroffene bei der Entscheidung eine deutlich aufgewertete Position erlangte: Nun reichte es, dass sie dem Arzt mündlich ihre Gründe für den Eingriff vortrug. Der Arzt war angehalten, diese zu notieren, und bei der Frau den Eingriff durchzuführen, oder aber sie an eine entsprechende Einrichtung zu verweisen. Sollte der Arzt diesen Eingriff aus medizinischen Gründen ablehnen, konnte sich die Frau an die Ärztekommision der Nationalräte wenden, die innerhalb von drei Tagen eine Entscheidung fällen musste.⁸⁹

Trotz des scharfen Tons in der Auseinandersetzung gab es jedoch auch Gemeinsamkeiten zwischen den Positionen der Kirche und der staatlichen Stellen: So urteilten auch die Verantwortlichen in der Administrativen Abteilung der PZPR, dass die künstlichen Abbrüche nicht die beste Lösung für die dringenden Probleme des Familienlebens sowie der Demografie seien, sondern die massive Anwendung des Eingriffes schädlich sei. Auch hierbei hatten die Verantwortlichen die Reproduktionsfähigkeit der Frauen im Sinn. Der bessere Weg sei aus ihrer Sicht die Anhebung des Niveaus der Sexualaufklärung und die Bereitstellung von Kontrazeptiva. Jedoch merkten sie an, dass man mit den „Realien der [gesellschaftlichen] Wirklichkeit“ umgehen müsse: dem niedrigen Kenntnisstand weiter Teile der Gesellschaft und den „Mängeln in der Kultur des Sexuallebens“. Anders als die Vertreter der katholischen Seite resümierten die Verantwortlichen innerhalb der Partei, dass Verbote und Strafen keine geeigneten Mittel seien, um der Situation Herr zu werden, denn „eine Frau, die ein Kind nicht möchte, wird die Schwangerschaft abbrechen“; Verbote würden sie nur in die Illegalität treiben.⁹⁰

Der katholische Parlamentskreis Znak (Zeichen), der im Zuge der politischen Tauwetterperiode nach 1956 gegründet wurde, reichte Ende der 1960er Jahre eine Anfrage an die Regierung und an das Gesundheitsministerium ein und thematisierte die Frage einer Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs. Skeptisch betrachteten die Mitglieder von Znak die „völlige Freiheit der Frau“ bei der Entscheidung zum Eingriff, was ihrer Ansicht nach zwangsläufig zu Missbrauch führe. Daher schlugen sie eine Einschränkung der Faktoren vor, die einen Abbruch erlaubten.⁹¹ An

88 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 162f., 166.

89 Ebenda, S. 177.

90 AAN, KC PZPR, Sign. 237/VIII-614, Bl. 80.

91 Vgl. AAN, KC PZPR, Sign. 237/XIV-372, Bl. 36ff. Wichtig sei zu betonen, dass alle Unterzeichnenden Männer waren.

dieser Stelle wird einmal mehr deutlich, dass die Mitglieder der katholischen Gruppen und der Kirche Frauen einen verantwortungsvollen Umgang mit ihrem Körper und dessen Reproduktionspotential nicht zutrauten.

Der Gesundheitsminister widersprach den Argumenten des katholischen Parlamentsklubs auf das Heftigste und betonte, dass „eine der grundlegenden Bestimmungen des Gesetzes die Einräumung des Selbstbestimmungsrechtes der Frau“ sei. Er verteidigte die Gesetzeslage und argumentierte, dass „[wie] die Erfahrung lehrt, die Anwendung von Verboten und Zwang zur Herausbildung von illegalen Verfahrensweisen und moralischen wie biologischen Schäden [führt]. Die Aberkennung des Selbstbestimmungsrechts der Frau würde zu Konflikten führen, die den Sinn des Gesetzes verzerren würden.“⁹² Dies ist eine der wenigen Stellen in den Auseinandersetzungen, an denen dem Recht der Frauen Priorität eingeräumt wurde.

Die rechtliche Praxis blieb in der Folgezeit in der Volksrepublik Polen weiterhin erhalten und die Bestimmungen – auch verglichen mit westlichen Staaten wie der BRD – sehr liberal. Anders sah es hingegen in der Republik Irland aus, wo der Diskurs bis in die 1960er Jahre überwiegend von Konservativität gekennzeichnet war. Körperpolitische Fragestellungen standen bis zu diesem Zeitpunkt nicht im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Debatten, auch wenn sie latent vorhanden waren und schlussendlich zum Vorschein kamen. Hierbei spielte das irische Fernsehen als Akteur mithilfe seiner Fähigkeit des *agenda-setting* eine wichtige Rolle. So zeigte es in den 1960er Jahren z.B. Berichte über das Leben unverheirateter Mütter oder aber auch über Prostitution in Cork City.⁹³ Im Jahre 1966 vollführte es mit der Reportage *Too Many Children* einen weiteren Tabubruch: Inhalt der Reportage waren Interviews mit Dubliner Frauen, die offen über Reproduktion und Verhütung sprachen. Die Reportage löste Kontroversen aus, und bereits Zeitgenossen war klar, dass sie Zeugen eines historischen Ereignisses geworden waren.⁹⁴ Hier zeigten sich erste Vorboten der heftigen Debatten, die in den folgenden Dekaden folgen sollten.

92 Ebenda, Bl. 33f.

93 ROBERT SAVAGE: *A Loss of Innocence? Television and Irish society, 1960–72*, Manchester 2010, S. 138f.

94 Ebenda, S. 210.

Debatten über das Lebensrecht des „ungeborenen Kindes“ in Polen und Irland in den 1970er Jahren

Die Entwicklungen in Polen in den 1970er Jahren könnten gar nicht ambivalenter sein: Wenn man in Polen von einer ‚sexuellen Revolution‘ sprechen kann, dann waren dies die zweite Hälfte der 1970er und die 1980er Jahre, als Nacktheit massenmedial inszeniert wurde, und in den 1980er Jahren einen Höhepunkt erlebte, als insbesondere Zeitschriften die Idee vom ‚guten Sex‘ aufnahmen, der nicht nur der Reproduktion dienen sollte, sondern vor allem lustvoll (für beide Partner) sein sollte.⁹⁵ Zugleich lassen sich im Diskurs um Schwangerschaft und Reproduktion Veränderungen beobachten. So gründete sich zu Beginn der 1970er Jahre das *Polnische Komitee zum Schutz des Lebens und der Familie* (Polski Komitet Obrony Życia i Rodziny),⁹⁶ dessen Mitglieder sich vor allem aus großstädtischen katholischen Milieus rekrutierten. Auch wenn das Komitee aus nur einigen Hundert Mitgliedern bestand und sich seine Wirkung zunächst nicht gesamtgesellschaftlich entfaltete, ist es ein sprechendes Beispiel für die Veränderungen, denn gerade im Komitee (aber auch in anderen katholischen Kreisen) wurde der Ausdruck „empfangenes Kind“ (poczęte dziecko) gebräuchlich – anstelle des in der Gesetzgebung und Wissenschaft gebräuchlichen Begriffs der „Leibesfrucht“ (płód).⁹⁷ Hier wurde eine Neubestimmung der Sagbarkeitsregeln vorgenommen, wobei die Wortwahl eine besondere Rolle spielt, wie Ulrike Busch allgemeingültig über die Diskurse über Abtreibung beschreibt: „Leibesfrucht‘ fokussiert auf die existenzielle Verbindung des Embryos mit dem Körper der Frau, ‚das ungeborene Leben‘ wird eine scheinbar selbstständige Wesenheit.“⁹⁸ Dies ist im polnischen Diskurs der Fall, denn das „Existenzrecht des ungeborenen Lebens“ wurde mithilfe dieser diskursiven Verschiebung aufgewertet. Die Folge davon war, dass der Fötus somit nicht mehr als Teil des weiblichen Körpers wahrgenommen wurde, sondern von Abtreibungsgegnern als selbstständiges (Rechts-)Subjekt konstruiert wurde. Dies führte dazu, dass – so die Gegner – die Frau damit nicht mehr über diesen „ehemaligen Teil ihres Körpers“ verfügen konnte,

95 BEATA ŁACIAK: *Obyczajowość polska czasu transformacji, czyli Wojna postu z karnawalem*, Warszawa 2005 (Obyczaje – prawo i polityka – życie codzienne), S. 37.

96 In seinen Veröffentlichungen sprach das Komitee unter anderem davon, dass es eine „neomalthusische Internationale“ gäbe, zu der unter anderem die *International Family Planning Association* gezählt wurde, die sich für eine Ausbreitung von Abtreibungen ausspräche. Gemeinsam mit dem *Club of Rome* würde es eine „internationale Abtreibungs-Mafia“ bilden. AAN, Urząd do spraw Wyznań (künftig: UdsW), Sign. AAN, UdsW, 1587/127/271, Bl. 8.

97 Ebenda, Bl. 1f.

98 BUSCH (wie Anm. 4), S. 28.

und das Recht auf Selbstbestimmung über den weiblichen Körper somit – wenn auch zu diesem Zeitpunkt nur diskursiv und noch nicht gesetzlich – vonseiten der Gegner des Eingriffes eingeschränkt wurde. Zugleich kam es zu einer Gleichsetzung von Abtreibungen mit Mord, da der Fötus als menschliches Wesen ein Recht auf körperliche Unversehrtheit genieße.⁹⁹

Das Komitee, das sich eng an führende Vertreter der Kirche wie insbesondere Primas Wyszyński anlehnte,¹⁰⁰ verurteilte in seinen Flugblättern und Publikationen die damals aktuelle Gesetzgebung als „genozidales Gesetz“ (ludobójcze prawo). Auch bezogen die (überwiegend männlichen) Autoren der Aufrufe des Komitees die besondere „Aufgabe des weiblichen Körpers“ mit ein: Sie verkehrten dabei die Argumentation der (meist männlichen) Befürworter der Liberalisierung in ihr Gegenteil, indem sie behaupteten, dass „in Wirklichkeit der Effekt des Abbruches das Unglücklichmachen von Tausenden, Millionen Frauen“ sei, „die keine Kinder bekommen können und die Gewissensbisse plagten, es gibt eine Demoralisierung der Gesellschaft und ein Auseinanderbrechen der Nation.“¹⁰¹ Im Gleichklang mit den Laien wandte sich in den 1970er Jahren auch die Polnische Bischofskonferenz an die Regierung und verwies in zwei Memoranden auf die „biologische und moralische Gefährdung der Nation“ durch die liberale Gesetzgebung.¹⁰²

Weibliche Körperlichkeit wurde wiederum auf die Reproduktion und die „nationale Aufgabe“ reduziert (ähnlich wie in der Zwischenkriegszeit). Generell gab es in den verschiedenen Diskursen keine Akzeptanz für die Vorstellung, dass ein weiblicher Körper im Laufe seines Lebens zu etwas Anderem berufen sei, als Nachwuchs zu gebären. Die freiwillige Entscheidung zur Kinderlosigkeit fand keinen Eingang in die Diskurse – von der religiös motivierten Entscheidung katholischer Priester und Nonnen ausgenommen, die jedoch nicht in Frage gestellt wurde.

In der Republik Irland führten die Auseinandersetzungen um Körperpolitik und Reproduktionsrechte zu mitunter widersprüchlichen Situationen: So wurde trotz des seit der Zwischenkriegszeit gültigen Verbotes von Verhütungsmitteln und der Verbreitung von Informationen über diese im Jahre 1969 die *Irish Family Planning Association* gegründet. Primas McQuaid reagierte verärgert auf Versuche, das Scheidungs- und

99 SŁAWOMIRA WALCZEWSKA: Damen, Ritter und Feministinnen. Zum Frauenrechtsdiskurs in Polen, Wiesbaden 2015 (Polnische Profile, 2), S. 34.

100 AAN, UdsW, 1587/127/271, AAN, Bl. 21.

101 Ebenda, Bl. 4.

102 AAN, UdsW, 1587/125/119; AAN, UdsW, 1587/125/120. Vgl. dazu auch: MIROSŁAW KOSEK: Troska o małżeństwo i rodzinę w memoriałach Episkopatu Polski do rządu w latach 1970–1978, in: Studia Płockie (2010), 38, S. 259–269.

Abtreibungsverbot zu lockern, und bezeichnete Scheidung und Verhütungsmittel als „böse“. Eine Änderung der Gesetzeslage würde nach seiner Ansicht einen Fluch auf Irland legen.¹⁰³ Wie der polnische war auch der irische Diskurs nach wie vor auch in dieser Dekade von einer Verquickung des weiblichen Körpers mit der Nation geprägt.¹⁰⁴

Insbesondere um die Legalisierung von Kontrazeptiva wurde in dieser Dekade in der Republik Irland heftig gestritten, wobei die Medien eine bedeutende Rolle spielten: Mithilfe des sogenannten *contraceptive train* verstieß eine Gruppe von Frauenaktivistinnen gezielt gegen die Gesetzeslage, indem sie Verhütungsmittel aus Nordirland importierte, die während der Ankunft konfisziert werden sollte. Die Ankunft in Dublin wurde zu einem Medienereignis. In der Folge zeigte sich, dass es keine weiteren strafrechtlichen Konsequenzen für die Aktivistinnen gab, was als Beleg gesehen wurde, dass selbst die ausführenden Beamten und die Staatsorgane das Gesetz von 1935 als obsolet betrachteten.¹⁰⁵ Schlussendlich deutete sich in den 1970er Jahren eine Zeitenwende an: Das Oberste Gericht entschied im Prozess von Mary McGee, die selber Verhütungsmittel nach Irland eingeführt hatte, dass die Gesetzeslage von 1935 nicht mit der Verfassung in Einklang sei. Bestärkt durch die Gerichtssentscheidung versuchte die Regierung, ein Gesetz zu verabschieden, das die kontrollierte Abgabe von Antikontrazeptiva an verheiratete Paare erlaubte, wobei das Gesetz im europäischen Vergleich verhältnismäßig restriktiv war. Selbst dieses restriktive Gesetzesvorhaben wurde im Parlament abgelehnt.¹⁰⁶

Die Formulierungen von Forderungen nach einer Liberalisierung körperpolitischer Aspekte wie Verhütung und Abtreibung führten zu Widerstand der irischen Bischöfe, die etwa 1975 den Kirchenbrief *Life is Sacred* veröffentlichten, in dem sie feststellten, dass die ‚traditionellen irischen Werte‘ bedroht seien, und dass die Menschen in Irland das absolute Recht des ungeborenen Lebens anerkennen müssten. Damit reagierten die Bischöfe einerseits auf interne Entwicklungen wie die sich anbahnende Relegalisierung von Verhütungsmitteln und die aufkommenden Debatten über eine Legalisierung von Scheidungen (per Referendum 1995 beschlossen¹⁰⁷) und Abtreibungen, sowie andererseits auf externe

103 COONEY (wie Anm. 23), S. 16.

104 CARA DELAY: Wrong for Womankind and the Nation: Anti-abortion Discourses in 20th-century Ireland, in: *Journal of Modern European History* 17 (2019), 3, S. 312–325, hier S. 313.

105 FULLER (wie Anm. 19), S. 207.

106 FULLER (wie Anm. 19), S. 208ff.

107 KENNY (wie Anm. 62), S. 392.

Entwicklungen im angelsächsischen Raum, die durch die Medien auch in die Republik hineingetragen wurden. Dazu zählt die Liberalisierung der Abtreibungsregelungen in Großbritannien (mit der Ausnahme von Nordirland) 1967 sowie die Entscheidung des US-amerikanischen Supreme Court von 1973, die Abtreibungen in den USA erlaubte.¹⁰⁸ Unterstützung erhielten die Vertreter der katholischen Kirche in Irland von ihrem Oberhaupt: Als Johannes Paul II. Ende der 1970er Jahre in Irland zu Besuch kam, warnte er: „May Ireland never weaken in her witness, before Europe and before the whole world, to the dignity and sacredness of all human life, from conception until death“ und bezog sich damit explizit auf die Debatten um Abtreibungen.¹⁰⁹

Folgt man J.H. Whyte, so verzichtete die katholische Kirche nach dem Abtritt des als besonders konservativ und autoritär geltenden Primas John McQuaid im Jahre 1971 zunehmend auf einen Teil ihrer Macht und konstituierte sich als „Gewissen der Gesellschaft“ neu. Anzeichen hierfür sind einerseits die Streichung der besonderen Stellung der katholischen Kirche aus der Verfassung (1973), sowie andererseits der Rückzug von Klerikern aus dem Bereich Bildung.¹¹⁰ Das Ende der 1970er Jahre brachte der irischen Gesellschaft schließlich die Verabschiedung des *Family Planning Act*. Nun wurde erstmals in der irischen Geschichte der Erwerb von Verhütungsmitteln legal. Obwohl sie nur in Apotheken erworben werden konnten und verschreibungspflichtig waren, bedeutete die Verabschiedung dieses Gesetzes durch das irische Parlament eine Zeitenwende: Damit wurde quasi die Selbstbestimmung und Eigenverantwortung von Paaren bei der Zeugung von Nachwuchs vom Gesetzgeber anerkannt. Zugleich zeigte sich hier deutlich, dass die katholische Hierarchie ihre kulturelle Hegemonie über die Gesellschaft und die Diskurse verloren hatte, und nun eine von vielen Interessengruppen war, die auf eine Zusammenarbeit mit ihrem Gegenüber angewiesen war.¹¹¹

‚Conservative backlash‘ im ‚Osten‘ und im ‚Westen‘ in den 1980er und 1990er Jahren

Trotz des anscheinenden Rückgangs der Autorität der katholischen Kirche in Irland lässt sich körperpolitisch nicht einfach auf eine Minderung der Wirkungsmacht katholischer Wertvorstellungen in Gesellschaft und

108 DELAY (wie Anm. 108), S. 313, 322.

109 Ebenda, S. 322.

110 KENNY (wie Anm. 62), S. 349.

111 FULLER (wie Anm. 19), S. 210f. Vgl. FERRITER (wie Anm. 27), S. 573.

Politik schließen. Während Verhütungsmittel legalisiert wurden, wurde weiterhin heftig über die Zulassung von Abtreibungen gestritten. 1983 kam es schlussendlich zu einem (vorläufigen) Höhepunkt, als die Bevölkerung der Republik Irland in einem Referendum über einen Verfassungszusatz abstimmte, der dem ‚Existenzrecht des ungeborenen Kindes‘ Verfassungsrang erteilte und somit Abtreibungen deutlich einschränkte.¹¹² Realpolitisch gesehen verdeutlicht dies, dass in Irland konservative Laienorganisation in der Lage waren, ihre Unterstützer zu mobilisieren und ihre Agenda in die politische und juristische Realität umzusetzen. Dabei kann dies auch als Reaktion auf den *Family Planning Act* gelesen werden, der, wie andere körperpolitische Liberalisierungsbestrebungen, von den Abtreibungsgegnern als ‚fremdes‘, nicht-irisches Gedankengut konstruiert wurde. Hier zeigte sich, dass die Auseinandersetzungen in den 1970er und 1980er Jahren von kolonialen (im Sinne von postbritischen) und nationalen Argumenten geprägt waren, welche sich auch auf die Ergebnisse des Referendums auswirkten.¹¹³ Gerade diese Debatten um die ‚richtige‘ Körperpolitik zeigen die Verschränkung von nationaler und religiöser Identität. Auf der anderen Seite verdeutlichten die Ergebnisse des Referendums die Spaltung der irischen Gesellschaft (51,6% für die Aufnahme des Existenzrechts in die Verfassung, 48,3% dagegen).¹¹⁴ Das Thema blieb auch weiterhin umstritten, zumal es immer wieder zu Vorfällen kam, die neue Debatten anfachten (s.u.).

In Polen führte die Erosion des kommunistischen Machtmonopols Ende der 1980er Jahre und der Beginn der Transformation in den 1990er Jahren zu weitreichenden Veränderungen im Bereich der Körperpolitik. Im Februar 1989 setzten sich katholische Sejm-Abgeordnete für eine Neuregelung ein. Die halbfreien Wahlen im Juni 1989 sorgten für eine massive Machtverschiebung, da im wiedererrichteten Oberhaus (Senat) die Senatoren aus der *Solidarność* dominierten und im September 1989 mit Tadeusz Mazowiecki der erste nichtkommunistische Ministerpräsident in der Geschichte der Volksrepublik vorstand, der zudem aus den Reihen des Parlamentskreises *Znak* sowie des *Klubs der Katholischen Intelligenz* (Klub Inteligencji Katolickiej, KIK) stammte.

Die verschiedenen Dependancen des KIK beteiligten sich intensiv an den Beratungen über eine Verschärfung der Bestimmungen. Die Danziger

112 SHERIDAN GILLEY: Catholicism in Ireland, in: *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, hrsg. von Hugh McLeod und Werner Ustorf, Cambridge 2003, S. 99–112, hier S. 109.

113 DELAY (wie Anm. 104), S. 313.

114 FULLER (wie Anm. 19), S. 241; KENNY (wie Anm. 62), S. 360. Diese Spaltung bestätigte auch das zweite Referendum im Jahr 2002. FULLER (wie Anm. 19), S. 245, 248f.

Dependance war etwa der Ansicht, dass das Recht, „das es jedermann ermöglicht, über das menschliche Leben zu verfügen, ein Unrecht ist“. Wie bereits zuvor argumentierten die Mitglieder mit dem Existenzrecht des Fötus als menschliches Rechtssubjekt. Um seine Überlegungen in geltende Politik umzuwandeln, überlegte der (überwiegend männliche) Danziger KIK daher, mithilfe des Bischofs von Danzig Druck auf die Abgeordneten auszuüben.¹¹⁵ Im September 1990 beschloss der Senat einen Gesetzesentwurf, der als einzige Ausnahme die Gefährdung des Lebens der Mutter vorsah; eine Schwangerschaft, die durch Verletzungen der körperlichen (und seelischen) Integrität weiblicher Körper durch Vergewaltigung entstand, sollte keinen Eingriff rechtfertigen. Zusätzlich sollten Verhütungsmittel wie Pille und Spirale verboten werden.¹¹⁶

In einem Beschluss vom 21. März 1991 erklärte der Warschauer KIK, dass seiner Ansicht nach das Recht auf Leben das grundlegendste Menschenrecht sei, und zwar „auf allen Etappen seines Lebens: vom Moment der Empfängnis bis zum Augenblick des natürlichen Todes. Von diesem Prinzip gibt und darf es keine Ausnahmen geben.“ Daher erklärte der Klub, dass auch das Kind, das durch ein Verbrechen (Vergewaltigung, Inzest) entstanden sei, das gleiche Recht auf Leben wie andere Kinder habe. Der Klub zielte nicht nur wegen des vermeintlich veralteten Gesetzes auf eine Neuregelung, sondern erachtete es zudem als schwerwiegend, dass das Gesetz von 1956 „zum Herausbilden von Einstellungen und Meinungen in der Gesellschaft geführt hat, die ernsthaft das Leben des empfangenen Kindes gefährden“. Zwar begrüßte der Klub, dass der Gesetzesentwurf es nicht vorsah, dass die Frau für einen Eingriff bestraft werde,¹¹⁷ die Beschränkung der Selbstbestimmung der Frauen nahm er jedoch billigend in Kauf, selbst wenn der Grund für die Empfängnis ein Verbrechen gegen die körperliche Integrität der Betroffenen gewesen sei. Deutlich wird an diesen Aussagen, dass sich der Fokus vom Körper der Frau auf das Existenzrecht des Fötus verschoben hatte – Veränderungen, die sich im Diskurs bereits in den 1970er Jahren herausgebildet hatten und immer mehr Wirkungsmacht entfalteten.

Die Initiativen zur Einschränkung blieben nicht unbeantwortet. Die postkommunistische *Sozialdemokratie der Republik Polen* (Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polskiej, SdRP), die aus der PZPR entstanden war und sich seit 1990 in der Opposition befand, kritisierte in einer Stellungnahme im September des Jahres die Senatoren für ihre „unrealistischen Versprechen, die niemand im Stande ist, umzusetzen, und

115 AAN, Klub Inteligencji Katolickiej (künftig: KIK), Sign. 2212/11, unpag.

116 KULCZYCKI (wie Anm. 37), S. 483f.

117 AAN, KIK, Sign. 2212/11, unpag.

die aus den Frauen willenslose Geburtsmaschinen“ machen würden.¹¹⁸ Ähnlich wie die (überwiegend männlichen) Verteidiger des ‚ungeborenen Lebens‘ in den 1970er Jahren nutzten auch die Autoren des Beschlusses der SdRP das Argument, dass es sich bei der „Beschränkung des Rechts zur Familienplanung“ um die Einschränkung „eines der grundlegenden Menschenrechte“ handle. Die SdRP sah in der Prophylaxe (Bildung, Kontrazeptiva) und nicht in der Kriminalisierung des Eingriffes die Lösung: „Die dramatische Entscheidung, vor der die Frau steht, sollte anhand moralischer und nicht anhand juristischer Kategorien entschieden werden.“ Die SdRP griff daher zu einem neuen politischen Instrument und rief zu einem Referendum über die Gesetzgebung auf.¹¹⁹

Im Gegensatz zu Irland (1983, 2002 und zuletzt 2018) kam bzw. ist es bisher nicht zu einem Referendum über die Liberalisierung der Zulassung von Abtreibungen gekommen. Zwar konnte ein Komitee, das für die Organisation des Referendums eintrat und von linken wie auch feministischen Gruppierungen gestützt wurde, bis Januar 1993 1,3 Millionen Unterschriften für dessen Durchführung sammeln. Die konservative Regierung von Hanna Suchocka und Staatspräsident Lech Wałęsa lehnte dessen Durchführung jedoch mit dem Verweis auf die dadurch entstehenden hohen Kosten ab.¹²⁰ Stattdessen wurden 1993 die Bestimmungen verschärft und ähneln seitdem denjenigen aus der Zwischenkriegszeit, d.h. es sind nur Eingriffe aufgrund von medizinischer Indikation (Gefährdung der Mutter oder Fehlbildungen des Fötus) oder als Folge von Verbrechen (Inzest, Vergewaltigung, Schwangerschaft von Minderjährigen) erlaubt. Die soziale Indikation, wie sie nach 1956 existiert hatte, wurde ersatzlos gestrichen.¹²¹ Feministische Gruppen liefen Sturm gegen die Entscheidung des Parlaments und kritisierten insbesondere, dass ein Gremium, das zu 90% aus Männern bestünde, über die Reproduktionsfähigkeit des weiblichen Körpers entscheide.¹²² Ändern konnten sie jedoch an den in Kraft getretenen Gesetzesbestimmungen nichts.

Anders hingegen die Entwicklung in der Republik Irland. Besonders durch die Kontroversen in den 1990er Jahren änderte sich die gesellschaftliche Grundstimmung: Einerseits kam es zur Aufdeckung von sexuellem Miss-

118 AAN, Socjaldemokracja Rzeczypospolitej Polski (künftig: SdRP), Sign. 1994/3/98, Bl. 104.

119 Ebenda, Bl. 63. Diese Forderung schaffte es auch in den Entwurf des gesellschaftspolitischen Programms der SdRP. Ebenda, Bl. 174.

120 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 42.

121 <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19930170078/O/D19930078.pdf>, Zugriff am 19.10.2019.

122 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 35.

brauch in der katholischen Kirche.¹²³ Andererseits gab es Fälle, in denen Abtreibungen verweigert wurden und öffentliche Auseinandersetzungen nach sich zogen: Beim sogenannten *X Case* wurde einem 14-jährigen Opfer sexueller Gewalt, welches schwanger geworden war, durch einen Gerichtsbeschluss die Ausreise ins Vereinigte Königreich zur Durchführung des Eingriffs verboten. Der folgende Prozess endete schließlich mit der Erlaubnis, das Land für den Eingriff verlassen zu dürfen — doch erst nachdem das Mädchen suizidale Absichten bekundet hatte,¹²⁴ also mit der endgültigen Zerstörung seiner körperlichen Integrität gedroht hatte. Ein ähnlicher Fall (*C Case*) geschah nur wenige Jahre später, und die Auseinandersetzung wurde breit in den Medien ausgetragen.¹²⁵ 2012 wurde einer Schwangeren – trotz lebensbedrohlicher Komplikationen – der Eingriff verweigert, was zu deren Tod führte. Die Reaktionen hierauf waren die Einforderung eines neuen Referendums über die Zulässigkeit von Abtreibungen.¹²⁶

Dieses fand schließlich 2018 statt und endete mit einem Sieg der Befürworter der Liberalisierung. Lindsey Earner-Byrne und Diane Urquhart sehen das Abstimmungsergebnis als Äußerung des Vertrauens gegenüber den irischen Frauen: „That evening the exit polls began to hint at an extraordinary event—the Irish people had voted to trust women by a two-thirds majority.“¹²⁷ Auf der anderen Seite deutet das Abstimmungsergebnis darauf hin, dass in einer verhältnismäßig kurzen Zeit von 20 Jahren die Wirkungsmacht der katholischen Kirche als „moralischer Kompass“ abgenommen hat und katholische *pressure groups* – anders als 1983 oder 2002 – nicht mehr die Mehrheit der irischen Bevölkerung mobilisieren können.

Es wäre an dieser Stelle jedoch zu voreilig, die Ergebnisse des Referendums als Hinweis auf einen ‚Säkularisierungsschub‘ zu deuten. Religionssoziologen haben seit den 1960er Jahren – nach der Verkündung der päpstlichen Enzyklika *Humanae Vitae*¹²⁸ – auf die Verwerfungen

123 KENNY (wie Anm. 62), S. 254.

124 FULLER (wie Anm. 19), S. 246; KENNY (wie Anm. 62), S. 362.

125 EVELYN MAHON: Abortion Debates in Ireland: An Ongoing Issue, in: Abortion Politics, Women’s Movements, and the Democratic State. A Comparative Study of State Feminism, hrsg. von DOROTHY E. McBRIDE, Oxford u.a 2001 (Gender and politics), S. 157–179, hier S. 175. Zugleich beauftragte der irische Gesundheitsminister im Jahre 1995 eine Studie über Abtreibungen und Risikoschwangerschaften, die 1998 veröffentlicht wurde. Ebenda.

126 EARNER-BYRNE/URQUHART (wie Anm. 29), S. 121.

127 Ebenda, S. 128.

128 The Schism of ’68. Catholicism, Contraception and ‚*Humanae Vitae*‘ in Europe, 1945–1975, hrsg. von ALANA HARRIS, Cham 2018 (Genders and sexualities in history).

unter Katholiken verwiesen, wenn es um körperbezogene Fragen geht. In religionssoziologischen Studien wird dieses Phänomen als das Auftreten ‚neuer (bzw. ‚selektiver‘) Katholiken‘ (New Catholics) bezeichnet. Diese lehnen etwa die kirchlichen Lehren im Bereich der Sexualmoral ab und nutzen – trotz des kirchlichen Verbots – Verhütungsmittel.¹²⁹ Die ‚New Catholics‘ sind auch in Polen nach dem Ende des Kommunismus vorzufinden.¹³⁰ Hinsichtlich der im Artikel behandelten Fragestellung ist diese Erscheinung von Bedeutung, da die „neuen Katholiken“ auch eine differenziertere Sichtweise auf die Reproduktionsrechte besitzen, als die politische Elite: Nach Umfragen aus den 1990er und 2000er Jahre erachteten 73% der befragten Polen (die sich in der überwiegenden Mehrzahl als Katholiken bezeichneten) Abtreibungen zwar als Sünde, jedoch waren 22% der Ansicht, dass der Eingriff die alleinige Entscheidung der Frau sei. Zwei Drittel vertraten die Überzeugung, dass sie unter gewissen Umständen (etwa Vergewaltigung, *sozioökonomische* Umstände oder auch Gefahr für die Frau [meine Hervorhebung – MZ]) zulässig seien.¹³¹ 1993, als das verschärfte Gesetz Gültigkeit erhielt, waren laut Umfragen 70% der Befragten dagegen.¹³² Umfragen aus den späten 1990er und den frühen 2000er Jahren zeigen einen graduellen Wandel in den Einstellungen: So lasse sich zwar ein leichter Anstieg der Gegner einer Liberalisierung (von 30% auf 36%) nachweisen, nach wie vor war jedoch die Mehrheit (65% bzw. 67%) zu diesem Zeitpunkt für das Recht, dass die Frau über einen Eingriff entscheiden dürfe.¹³³

In geltendes Recht sind diese Einstellungen nicht umgewandelt worden. Hier zeigt sich der Unterschied im Vorgehen der politischen Elite. So haben sich auch die in den späten 1990er Jahren regierenden Postkommunis-

129 FULLER (wie Anm. 19), S. 251.

130 JANUSZ MARIAŃSKI: Entwicklungstendenzen der katholischen Religiosität in Polen, in: Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich, hrsg. von MICHAEL HAINZ, GERT PICKEL, DETLEF POLLACK, MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTOWSKA UND ELŻBIETA FIRLIT, Wiesbaden 2014 (Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie), S. 31–44, hier S. 35.

131 BEATA LACIAK: Sex, Gender and Body in Polish Democracy in the Making, in: International Journal of Law, Policy and Family 10 (1996), S. 37–51, hier S. 46f. Erhebungen aus dem Jahre 2013 zeigen, dass 33% der Frauen im Alter von 45 bis 54 Jahren sowie 42% der Frauen zwischen 55 und 64 mindestens einmal in ihrem Leben eine Abtreibung hatten durchführen lassen. AGATA IGNACIUK: „Ten szkodliwy zabieg“. Dyskursy na temat aborcji w publikacjach Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa/ Towarzystwa Planowania Rodziny (1956–1980), in: Zeszyty Etnologii Wrocławskiej 20 (2014), 1, S. 75–97, hier S. 83.

132 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 43.

133 CZAJKOWSKA (wie Anm. 76), S. 183.

ten nicht dazu durchringen können, ein Referendum oder eine gesetzliche Neuregelung durchzuführen, zumal die Regierung die Unterstützung der katholischen Kirche für den EU-Beitritt 2004 suchte;¹³⁴ Konflikte sollten vermieden werden. Virulent wurden die Auseinandersetzungen wieder ab 2015, als, wie oben beschrieben, die PiS die Parlamentswahl gewann und seitdem mit einer absoluten Mehrheit regiert. Die Auseinandersetzungen begannen von Neuem.¹³⁵

Was bleibt? Vertrauen, Misstrauen, Körperreduktionismus und Entfremdung

Retrospektiv betrachtet sind die mäandrierenden Entwicklungen in diesem Bereich sowohl in Polen als auch in Irland zu erkennen: von den konservativen Vorschriften der Zwischenkriegszeit in beiden Staaten bis hin zur umstrittenen und von der katholischen Seite bekämpften Liberalisierung in Polen in den 1950er Jahren. Das letzte Drittel des Untersuchungszeitraums war geprägt von der Rücknahme dieser Regelung in den 1990er Jahren, in Irland von der Aufnahme des Schutzes des ungeborenen Lebens in die irische Verfassung (1983), was 35 Jahre später modifiziert wurde. Auffällig ist auch die Verknüpfung der weiblichen Körper und ihres Reproduktionspotentials und dem ‚Bestehen der Nation‘ bzw. der Furcht vor einem Aussterben ebenjener.

Doch gerade in den 2010er Jahren zeigten sich deutliche Unterschiede zwischen diesen beiden strukturell und kulturell lange Zeit ähnlichen Gesellschaften. Folgt man der Interpretation der Ergebnisse des Referendums von 2018 durch Lindsay Earner-Byrne und Diane Urquhardt und sieht in ihnen einen Beleg dafür, dass die irische Bevölkerung ihren weiblichen Mitgliedern das Vertrauen hinsichtlich eines verantwortungsvollen Umgangs mit ihren Körpern und deren Reproduktionspotential ausspricht, so muss für Polen konstatiert werden, dass dort den Frauen in dieser Hinsicht misstraut wird. Im Wesentlichen lässt sich diese Skepsis vor weiblicher Selbstbestimmung durch die polnische Geschichte des 20. Jahrhunderts hindurch verfolgen. Selbst in der Zeit des Hochstalinismus, als sich die regierende kommunistische Partei rühmte, Gleichberechtigung eingeführt zu haben, blieb dieses Misstrauen bestehen. Die Liberalisierung 1956 war vonseiten der kommunistischen Politik eine pragmatische Entscheidung, um die Folgen illegaler Abtreibungen zu minimieren und so die Reproduktionsfähigkeit der weiblichen Körper

134 IGNACIUK (wie Anm. 37), S. 47f.

135 DRUCIAREK (wie Anm. 2).

aufrechtzuerhalten und eben keine primär emanzipatorische Körperpolitik umzusetzen. Bei der Betrachtung der Diskurse wird deutlich, dass das Selbstbestimmungsrecht der Frau über ihren Körper – selbst vonseiten männlicher Befürworter der Liberalisierung – eine sekundäre Bedeutung hatte.

Zugleich lassen sich die Ergebnisse des irischen Referendums auch als Hinweis auf die schwindende Wirkungsmacht der körperreduktionistischen¹³⁶ Einstellung der katholischen Kirche interpretieren. Mit dem Auftreten der sogenannten selektiven Katholiken scheint es plausibel, dass in Irland gerade diejenigen, die sich als Katholiken identifizieren, jedoch die Lehren der Kirche im Bereich Reproduktion und Verhütung ablehnen, beim Referendum für die Liberalisierung gestimmt haben.

Anders hingegen in Polen. Hier muss konstatiert werden, dass die körperreduktionistische Einstellung der katholischen Kirche von konservativen Politikern getragen wird. Das Misstrauen katholischer *pressure groups* wie des *Klubs der Katholischen Intelligenz* oder des *Polnischen Komitees zum Schutz des Lebens und der Familie*, die sich eng an die Lehre der katholischen Kirche in Polen anlehn(t)en, zeigt(e) sich hinsichtlich weiblicher Verfügungsmacht über ihre Körper durch die Jahrzehnte hinweg und ist kaum schwächer geworden. Stattdessen konnte diese Einstellung während der beginnenden Transformation in geltendes Recht und in eine restriktive Körperpolitik gewandelt werden.¹³⁷

Die Auseinandersetzungen um den Schwangerschaftsabbruch sind dabei nur eines der Konfliktfelder, wie man bei einer Ausweitung des Problemfeldes erkennen kann: Ein weiterer Bereich, der stark umstritten ist, ist die eingangs erwähnte Sexualerziehung. Bereits Ende der 1980er Jahre wurde die Einführung eines Standardwerks für diesen Unterrichtsgegenstand vonseiten der katholischen Kirche verhindert.¹³⁸ Daher scheint es auch nicht verwunderlich, dass in den 1990er Jahren die Jugendlichen vor allem durch die Massenmedien denn im Unterricht aufgeklärt wurden, so eine Umfrage aus dem Jahre 2001.¹³⁹ Der Gesetzesvorschlag zur Kriminal-

136 Verstanden als Tabuisierung körperlicher Lust bei gleichzeitiger alleiniger Fixierung der körperlichen Funktionen auf die Reproduktionsfähigkeit, vorzugsweise in der Ehe.

137 Einen Grund für die Durchsetzung konservativer Muster und für die Marginalisierung des Feminismus in Polen nach 1989 sieht Walczewska in den Transformationsprozessen und der Suche nach (familiärer, gesellschaftlicher und sexueller) Stabilität in diesen unruhigen Zeiten. WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 187f.

138 AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA: *Zobaczyć łośia. Historia polskiej edukacji seksualnej od pierwszej lekcji do internetu*, Wołowiec 2017. Die Widerstände, die in Irland noch bis in die 1990er Jahre vorherrschten, beschreibt Tom Inglis. INGLIS (wie Anm. 45).

139 ŁACIAK (wie Anm. 95), S. 45.

isierung von Sexualerziehung, der von konservativen katholischen Gruppen eingebracht wurde und derzeit¹⁴⁰, unterstützt von der PiS, im Parlament und deren Kommissionen diskutiert wird, scheint daher nur eine logische Fortentwicklung dieser Tendenzen.

Andererseits ist die rechtskonservative Regierung darum bemüht, stimulierend auf die Reproduktion Einfluss zu nehmen. Durch die Einführung des „500 plus“ genannten Kindergeldes, dessen Anspruch 2019 sogar noch erweitert wurde, scheint es ihr gelungen zu sein, die polnische Geburtenrate, die noch 2016 eine der niedrigsten in Europa gewesen war,¹⁴¹ zu steigern.¹⁴² Die Einführung des Kindergeldes wäre dabei eine der Maßnahmen, die Foucault als „ökonomische Sozialisierung“ im Rahmen der „Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens“¹⁴³ bezeichnen würde. Somit ist die Politik nicht genuin körperfeindlich, jedoch hochgradig körperreduktionistisch. Dies äußert sich auch in der Ablehnung alternativer Familienmodelle und sexueller Orientierungen. Zudem ist (gewollte) Kinderlosigkeit kaum Gegenstand der Debatten.¹⁴⁴

Durch die Reduktion des weiblichen Körpers auf seine Funktion als „Gefäß für das ‚ungeborene Leben‘“ sowie die Fixierung des Geschlechtsakts auf die Ehe (definiert als Verbindung zwischen Mann und Frau) kommt es schlussendlich zu einer Entfremdung des Menschen von seinem Körper. Diese Entwicklungen sind jedoch nicht neu; sie lassen sich auch in den polnischen Diskursen des 19. Jahrhunderts nachweisen: So wurde bereits damals der Körper als Quelle weiblicher Lust bei gleichzeitiger Idealisierung der „Matka Polka“ (der Mutter-Polin)¹⁴⁵ tabuisiert¹⁴⁶.

140 Stand Oktober 2019.

141 WKO Statistik: Geburten- und Sterberaten, Stand: 2016, <http://wko.at/statistik/eu/europa-geburtenrate.pdf>, Zugriff am 15.10.2019. Demnach lag die Geburtenrate pro Frau in Polen bei 1,32 und bildete neben Portugal (1,31) und Zypern (1,32) den niedrigsten Wert in Europa.

142 2018 lag der Wert hingegen bei 1,48. [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932017_\(live_births_per_woman\).png](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932017_(live_births_per_woman).png), Zugriff: 20. Oktober 2019.

143 Foucault (wie Anm. 3), S. 1107.

144 Dies spiegelt sich auch in der Gesellschaft wider. In einer Umfrage des Meinungsforschungsinstituts OBOP aus dem Jahre 2001 erklärten 85% der Befragten, dass sie sich nur im Falle von Nachwuchs erfüllt fühlen würden. ŁACIAK (wie Anm. 95), S. 81.

145 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 28. Dies lässt sich auch für die Diskurse in Irland nachweisen. LINDSEY EARNER-BYRNE, DIANE URQUHART: Gender Roles in Ireland since 1740, in: *The Cambridge Social History of Modern Ireland*, hrsg. von EUGENIO F. BIAGINI und MARY E. DALY 2018, S. 312–326.

146 WALCZEWSKA (wie Anm. 99), S. 11, 18.

Somit bleibt festzuhalten, dass die Unterschiede in den Körperpolitiken in Polen wie in Irland sich auf verschiedene Faktoren zurückführen lassen: Die katholische Kirche in Irland gab seit den 1960er Jahren einen Teil ihres Einflusses ab, da sie unter anderem mit den Massenmedien in Konkurrenz stand, die ihre Möglichkeit des *agenda-settings* nutzten, um körperrelevante Thematiken auf die Tagesordnung zu setzen (Prostitution, Verhütung etc.). Ein bedeutender Einschnitt war hierbei auch die Säkularisierung des Bildungssystems. Dennoch zeigte sich noch in den 1980er und 1990er Jahren, dass katholische Gruppen immer wieder für die ‚Verteidigung irischer Werte gegen äußere Einflüsse‘ mobilisieren konnten. Jedoch scheinen der Wandel Irlands von einem Emigrations- zu einem Immigrationsland (unter anderem durch den Beitritt Polens zur EU 2004, die eine der größten Zuwanderergruppen bilden) und die zahlreichen Skandale, die in der katholischen Kirche in den 1990er Jahren aufgedeckt wurden, dazu beigetragen zu haben, dass sich ein Großteil der irischen Bevölkerung – jedenfalls hinsichtlich der Körperpolitik – von der katholischen Kirche entfernt hat.

In Polen entwickelte sich die Körperpolitik, wie beschrieben, umgekehrt: Mit dem steigenden Einfluss der katholischen Kirche kam es zu einer konservativen Kehrtwende. Getragen von ihrem Nimbus als wichtigster Bestandteil der antikommunistischen Opposition und durch ihre Rolle als (parteiischer) Mediator zwischen dem kommunistischen Regime und der Opposition in den letzten Jahren der Volksrepublik Polen, die die Transformation erst ermöglichte, war es der katholischen Kirche möglich, ihren Einfluss auf die Politik des Landes auszubauen. Auch darf nicht übersehen werden, dass aus ihren Reihen eine der zentralen Autoritäten des globalen Katholizismus im 20. Jahrhundert stammte: Papst Johannes Paul II.¹⁴⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die in der Säkularisierungsthese vertretende Linearität der Entwicklung hin zu einem Verschwinden der sozialen Bedeutung religiöser Normen in modernen Gesellschaften in dem untersuchten Bereich so nicht bestätigen lässt. Stattdessen ist an den beiden Beispielen deutlich geworden, dass die Entwicklungen einer durch die körperreduktionistische Haltung der katholischen Kirche beeinflussten Körperpolitik mäandrieren, und es daher eventuell sinnvoll wäre, in Anlehnung an José Casanova von Phase der Privatisierung

147 Zur Rolle des Papstes in den 1990er Jahren vgl. KULCZYCKI (wie Anm. 37); PHILIP WALTERS: The Revolutions in Eastern Europe and the Beginnings of the Post-communist Era, in: World Christianities c.1914–c.2000, hrsg. von HUGH MCLEOD, Cambridge 2006 (Cambridge History of Christianity, 9), S. 348–365; STANISŁAW OBIREK: The Many Faces of John Paul II, in: Religion, Politics, and Values in Poland. Community and Change since 1989, hrsg. von SABRINA P. RAMET und IRENA BOROWIK, New York 2017, S. 41–60.

und De-Privatisierung (von Religion und Körpern) zu sprechen. Für ein abschließendes Fazit ist es hingegen noch zu früh, da insbesondere die aktuellen Entwicklungen in Polen ergebnisoffen betrachtet werden müssen und daher nicht prognostiziert werden kann, ob die von der PiS angestrebte Körperpolitik zur Entfremdung der polnischen Bevölkerung von der Politik, von der Kirche, oder von ihren Körpern führen wird.

Dr. Michael Zok, Kontakt: zok (at) dhi.waw.pl. Studium der Osteuropäischen Geschichte und Politikwissenschaft an den Universitäten Marburg und Gießen. 2013 Promotion an der Letztgenannten. Zurzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Historischen Institut Warschau im Forschungsbereich „Gewalt und Fremdherrschaft im ‚Zeitalter der Extreme‘“ zum Thema „No Sex Please, We are Catholic: Reproduktion und Partnerschaft im Spannungsfeld zwischen (De-)Säkularisierung und (De-)Privatisierung von Religion in Irland und Polen“, gefördert von der DFG, Projektnummer 42190062.