

Die Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik

Ein ethischer Dialog

Von KATHARINA BEIER und CLAUDIA WIESEMANN (Göttingen)

Die Fortpflanzung des Menschen im Zeitalter der Reprogenetik wirft gravierende ethische wie politische Fragen auf. Kombiniert man Reproduktionsmedizin und Entwicklungsgenetik, so scheinen sich ganz neuartige Manipulationswege der Entstehungsbedingungen des Menschen aufzutun. In Antwort auf die von Jürgen Habermas angestoßene Kritik an der „liberalen Eugenik“ kreisten die ethischen Debatten bisher vor allem um die Frage, ob gezielte Eingriffe in die leibliche Ausstattung des Menschen dessen Selbstverständnis und Autonomie gefährden könnten. Aus Sicht der beiden Autorinnen dieses Beitrags sind die moralischen Probleme der Geburtlichkeit des Menschen jedoch dialektischer Natur: Freiheit und Abhängigkeit, Sozialität und Leiblichkeit, Autonomie und In-Beziehung-Sein bestimmen gleichermaßen die Existenz des Menschen als moralisches Wesen. Das Ethos der Elternschaft antwortet auf diese Grundbedingung menschlichen Daseins. In der Form eines Dialogs nehmen sich die beiden Autorinnen methodisch wie inhaltlich der damit verbundenen Probleme an und entwerfen eine Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik, die über die bisherige Debatte der modernen Fortpflanzungsmedizin hinausweist.

Über zwei Zukunftsszenarien sind weltweit heftige gesellschaftliche Diskussionen entbrannt: das reproduktive Klonen des Menschen und das genetische Enhancement. Unter letzterem Begriff fasst man jene Anthropotechniken zusammen, die darauf zielen, die genetische Ausstattung des Menschen schon im Keimzell- oder Embryonalstadium zu dessen Gunsten zu verändern. Tut sich hier nicht die ebenso atemberaubende wie beängstigende Aussicht auf, dass der Mensch sich selbst neu erschafft?

Es nimmt nicht wunder, dass sich renommierte politische Philosophen wie Ronald Dworkin (2000) oder Jürgen Habermas (2001) des Themas angenommen haben. In einem 2001 erschienenen Essay *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik* setzt Jürgen Habermas sich kritisch mit den Verfahren der modernen Reprogenetik auseinander. Darin lehnt er nicht nur das Klonen ab, sondern stellt auch die Präimplantationsdiagnostik als weitere Form einer liberalen Eugenik¹ unter Vorbehalt. Seiner Kritik liegt

¹ Unter den Begriff der ‚liberalen Eugenik‘ fasst Habermas (2002, 285) die individualisierte Nutzung gentechnischer Optionen, die subjektiven Präferenzen folgt, das heißt nicht von staatlicher Seite befördert wird. Während er diesen Begriff in kritischer Absicht verwendet, trägt dieser im Rahmen der angloamerikanischen Debatte überwiegend positive Konnotationen.

die Annahme zu Grunde, dass die genetische „Herstellung“ nach einem „Plan“ das Selbstverständnis und Autonomiebewusstsein derart manipulierter Personen stören könnte: Während Personen sich gegenüber ihrem „Bildungsschicksal“ reflexiv und damit kritisch-distanzierend verhalten könnten, werde mit vorgeblichen genetischen Manipulationen ein irreversibles „Urteil“ über sie gefällt. Doch damit nicht genug: „Die Genmanipulation“, so Habermas’ weitergehende Befürchtung, „könnte unser Selbstverständnis als Gattungswesen so verändern, dass mit dem Angriff auf moderne Rechts- und Moralvorstellungen zugleich nicht hintergehbare normative Grundlagen der gesellschaftlichen Integration getroffen würden.“² Nicht nur hänge es von der genetischen Unverfügbarkeit der Geburt ab, „ob wir uns auch weiterhin als ungeteilte Autoren unserer Lebensgeschichte verstehen werden“³, es gehe auch um den Erhalt der symmetrisch-egalitären Struktur unserer Moralbeziehungen im Ganzen.

Habermas’ Thesen zu den Folgen einer liberalen Eugenik sind nicht unwidersprochen geblieben.⁴ Die Einwände seiner Kritiker setzen sowohl auf empirischer als auch auf theoretischer Ebene an. Zur ersteren Kategorie zählen Argumente, die an einer gentechnisch induzierten Unterwanderung des individuellen Autonomiebewusstseins zweifeln. Dies geschieht zum einen durch den Verweis auf psychologische Argumente. So überschätzt Habermas laut Gertrud Nunner-Winkler „die objektiv persönlichkeitsprägende Kraft der Gene“ und unterschätzt damit die Rolle, die subjektive Faktoren bei der Identitätsausbildung von Menschen spielen.⁵ Dieter Birnbacher hält „Steuerungsfantasien“ schon allein deshalb für unrealistisch, weil Eltern auf Grund des besonderen Eltern-Kind-Beziehungsverhältnisses gar kein Interesse an einer „kompletten Steuerung des Genoms“ haben dürften. Zudem seien heutige Retortenkinder keinesfalls diskriminierenden Einstellungen ausgesetzt, weshalb realistischerweise auch für geklonte beziehungsweise gentechnisch manipulierte Individuen keine Ausgrenzung zu befürchten sei.⁶

Jürgen Habermas hat sich gegen diesen empirischen Kritikstrang vor allem mit dem Hinweis verwahrt, dass es ihm in Hinblick auf die von genetischen Eingriffen betroffene Person „nicht auf eine Diskriminierung [...] aus ihrer Umgebung, sondern auf eine vor der Geburt induzierte Selbstentwertung, eine Beeinträchtigung ihres moralischen Selbstverständnisses“ ankomme.⁷ Als Schutzschild für dieses spezifische moralische Selbstverständnis diene die Gattungsethik, sie solle die genetische Unverfügbarkeit des lebensgeschichtlichen Anfangs garantieren.

Dagegen haben wiederum andere Kritiker gewichtige Einwände vorgebracht, die stärker auf theoretischer Ebene ansetzen. Ausgehend von der Annahme, dass der Mensch in seinem Wollen immer schon seine eigene Existenz mitdenke beziehungsweise voraussetze, bezweifelt zum Beispiel Volker Gerhardt, dass es überhaupt möglich sei, die moralischen Bedingungen menschlichen Lebens abzuschaffen. Freiheit könne auch durch reprogenetische Eingriffe nicht verloren gehen, sondern beginne vielmehr „mit jedem Menschen neu“.⁸ Auch dem Rechtsphilosophen Thomas Gutmann zufolge vermag die fehlende Naturwüchsigkeit

² Habermas (2001), 51.

³ Ebd., 49.

⁴ Vgl. dazu insbesondere die in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* abgedruckte Debatte sowie den 2005 von Kaufmann und Sosoe herausgegebenen Band. Für eine umfassende Auseinandersetzung mit den gegen Habermas erhobenen Einwänden vgl. Beier (2009), 244 ff.

⁵ Vgl. Nunner-Winkler (2005), 274.

⁶ Vgl. Birnbacher (2002), 123.

⁷ Habermas (2002), 287.

⁸ Vgl. Gerhardt (2004).

von Personen nichts an ihrem Rechtsstatus zu verändern. Habermas laufe vielmehr Gefahr, die „verbürgten subjektiven Freiheitsrechte der Betroffenen klein zu reden und klandestin aus dem Prozess der Abwägung zu entfernen, bevor dieser begonnen habe“.⁹

Aus Sicht der Autorinnen dieses Beitrags kreist die hier in aller Kürze referierte Debatte der Konsequenzen reprogenetischer Eingriffe letztlich um eine paradox anmutende Grundfrage: Ermöglicht die Geburtlichkeit des Menschen dessen Existenz als moralisches Wesen oder stellt sie eine Bedrohung dar? Die bisherige Debatte stellt sich dieser Grundfrage lediglich halbherzig, indem sie das Individuum in einem Diskurs über Freiheit und Unfreiheit, Reversibilität und Irreversibilität, Kultur und Natur verortet und dabei den Akzent auf jeweils eine Seite des Spektrums legt.

Bei genauerer Betrachtung springt einem jedoch gerade am Beginn des menschlichen Lebens die dialektische Natur der Probleme ins Auge. Denn die Geburt ist der ‚angefangene Anfang‘, die erzwungene Freiheit, der Beginn vom Selbst-sein-Können und Selbst-sein-Müssen.¹⁰ Dies anzuerkennen heißt, sich von der Entweder-oder-Sichtweise zu verabschieden und sich einer Sowohl-als-auch-Sichtweise anzunähern. Im Folgenden wollen wir daher die moralischen Probleme der Geburtlichkeit des Menschen dialektisch auffassen. Dies macht es erforderlich, sie in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander zu betrachten, in ihrer Gegensätzlichkeit eine produktive Kraft zu erkennen und ihre Oppositionen als Teile eines dynamischen Ganzen zu beschreiben. In der Ethik darf dies unserer Ansicht nach jedoch nicht unter Preisgabe eines moralischen Standpunkts geschehen; dazu sind die hier verhandelten Fragen von zu großer gesellschaftlicher Bedeutung. Die Herausforderung besteht somit darin, die dialektische Natur des Problems anzuerkennen, ohne sich auf den Meta-Standpunkt einer rein deskriptiven Ethik zurückzuziehen. Der vorliegende Beitrag bezweckt, sich diesem Ziel sowohl methodisch als auch inhaltlich zu nähern.

Als Methode haben die Autorinnen den Dialog gewählt. Auf diese Weise soll die Dynamik der Perspektivwechsel, die Interdependenz der Positionen und deren wechselseitige Beeinflussung und Veränderung, mithin der für eine epistemologische Dialektik typische „spiraling change“¹¹, abgebildet werden. Darunter versteht man eine wechselseitige Beeinflussung und Verfeinerung der Positionen, bei der sich Veränderung nicht linear vollzieht, sondern indem jeweils neue Stadien der Entgegensetzung durchlaufen werden. Der Dialog scheint ein angemessenes Medium, diesem Prozess eine intellektuell nachvollziehbare Gestalt zu verleihen. Deshalb ist dieser Aufsatz in Form von jeweils drei aufeinander folgenden und sich aufeinander beziehenden Dialogbeiträgen der beiden Autorinnen verfasst. Er endet mit einem Résumé der gemeinsamen Überzeugungen, der neu erworbenen Einsichten sowie der verbleibenden, nicht auflösbaren kontrastierenden Positionen und Schlussfolgerungen.

Katharina Beier wird dabei als eine der Dialogpartnerinnen die Position der Sorge um die Grundlagen des moralischen Selbstverständnisses des Menschen stark machen. Diese Sorge hat auch zu Beginn des dritten Jahrtausends angesichts der wachsenden Anstrengungen der Biologen und Genetiker, Leben technisch herzustellen, nichts von ihrem Gewicht verloren. Ihr dialogisches Gegenüber Claudia Wiesemann wird dagegen die festgezurrten Gegensätze von Individuum und Gesellschaft, Freiheit und Fremdbestimmung in Frage stellen und dieses binäre Denken zu Gunsten einer anderen Betrachtungsweise hintanstellen. Das Augenmerk wird vielmehr auf die Eltern-Kind-Beziehung beziehungsweise die Familie gerichtet. Dies

⁹ Vgl. Gutmann (2005), 259.

¹⁰ Vgl. Lütgehaus (2006).

¹¹ Vgl. Baxter (1996) 12.

soll es möglich machen, die dynamische und interaktive Gestalt der verhandelten Probleme sichtbar werden zu lassen.

Es wird sich zeigen, dass sich die Positionen der Autorinnen im Laufe des Gesprächs jeweils verändern. Sie selbst werden einen Prozess des „spiraling change“ vollziehen, der die Perspektivität und die wechselseitige Abhängigkeit ihrer Analysen deutlich werden lässt. Am Schluss fassen sie zusammen, inwiefern sie gelernt haben, in der Position der jeweils Anderen Bedenkenswertes zu erkennen, und ihre Sichtweise geändert haben, ohne ihrer Position untreu zu werden.

I. Der Dialog

1. Claudia Wiesemann: Geburtlichkeit und das Ethos der Elternschaft. Jürgen Habermas hat mit Blick auf die modernen Anthropotechniken der Reprogenetik eine Auseinandersetzung über das moralische Selbstverständnis von Menschen und die Bedingung der Möglichkeit von Moral im reziproken Diskurs zwischen Gleichen angestoßen. Wie er verortet auch seine Kritiker die menschliche Existenz zwischen Freiheit und Unfreiheit, Zukunft und Herkunft, Kultur und Natur. Habermas betont vor allem die Dichotomie von „natürlich“, „zufällig“, „nicht revidierbar“ auf der einen, „zivilisatorisch“, „selbstbestimmt“, „revidierbar“ auf der anderen Seite. Dem liegt die Idee der Individuation als Emanzipation von Fremdbestimmung und physischen Zwängen zu Grunde.

Aber Fortpflanzung kann mit ebenso viel Recht in einem ganz anderen Kontext betrachtet werden. Wenn Menschen sich fortpflanzen, gehen sie die engste Bindung ein, die im Leben möglich ist. Geboren-Sein heißt auch Geboren-Werden, einer Mutter, einer Familie, einem Ort, einer Geschichte zuzugehören. Fortpflanzung verortet den Menschen in einer Genealogie, welche erst die Bedingung der Möglichkeit von Identität schafft. Aus dieser Perspektive sind auch die ethischen Fragen der modernen Fortpflanzungsmedizin nicht so neu, wie es heute manchmal scheint. Fragen nach der menschlichen Natur, nach unserer leiblichen Herkunft und deren moralischer Bedeutung gehören zu den ältesten ethischen Fragen schlechthin.

Wenn bisher die Geburtlichkeit des Menschen in der Auseinandersetzung mit Habermas und seinen Thesen in den Blick genommen wurde, dann aus der Perspektive des Gezeugten als Erleidendem, des sich von seiner Leiblichkeit, seiner Physis, seiner Herkunft befreienden Menschen. Das ist eine einseitige Sichtweise. Moralisch relevant ist ebenso die Perspektive jener Handelnden, die zeugen und gebären, die einem Menschen ins Leben verhelfen, und zwar mittels ihres Leibes. Diese Perspektive wird üblicherweise im Begriff der Fortpflanzungsfreiheit konzeptualisiert. Sie hat aber eine weit darüber hinausreichende moralische Dimension. Im Wunsch nach Fortpflanzung ist Freiheit und höchste Unfreiheit zugleich begriffen, denn die Zeugenden verpflichten sich selbst – als Eltern – zu einer lebenslangen Verantwortung und den/die Gezeugte/n – als Tochter oder Sohn – zu einer lebenslangen Bindung. Diese radikale Form der Unterwerfung eines Menschen unter ein zugleich leibliches und soziales Schicksal wird seitens der Eltern durch ein Höchstmaß an menschlicher Zuwendung und Verantwortung moralisch kompensiert. Das ist das Ethos der Elternschaft. Seine wesentlichen Eigenschaften sind Zugehörigkeit, umfassende lebenslange Verantwortung für einen anderen Menschen, Fürsorge und liebende Akzeptanz.¹² Das Ethos der Elternschaft ist auf eine unkündbare, nicht reziproke und radikal ungleiche Beziehung ausgerichtet. Seine beson-

¹² Vgl. Wiesemann (2006).

dere Leistung ist es, der leiblichen und sozialen Fremdbestimmung des Menschen durch das Gezeugt- und Geboren-Werden eine moralische Dimension zu verleihen. Dies gilt keinesfalls nur für genetisch-biologische Eltern. Der sozialen Elternschaft – in Form der Adoption oder Stiefelternschaft – eignet gleichermaßen ein Moment der Verfügung über das Leben eines Kindes. Aus der Perspektive eines Kindes ist die Herkunft – verstanden als leiblich-soziale Verortung – immer zugleich ungewählt und irreversibel, ob es sich nun um ein von den Eltern selbst gezeugtes oder adoptiertes Kind handelt. Elternschaft antwortet auf die besondere Art der sozialen und leiblichen Fremdbestimmung, die zum Beispiel ein thailändisches Baby erfährt, das von deutschen Eltern an Kindes statt angenommen wurde. In ihrer moralischen Dimension orientiert sich die Adoption am Modell der leiblichen Elternschaft.¹³

Jürgen Habermas differenziert hingegen zwischen dem genetischen Schicksal eines Menschen und dessen Sozialisationsschicksal: Während der Mensch das erstere als unveränderlich hinzunehmen habe, sei das letztere prinzipiell durch das Individuum revidierbar. Nur die nicht-revidierbaren Entscheidungen seien überhaupt ein Thema für die Ethik, und als nicht revidierbar gelten ihm Eingriffe in das menschliche Genom. Diese könnten nur in Ausnahmefällen gerechtfertigt werden, da sie das moralische Selbstverständnis des Menschen unterminierten. Meine These dagegen ist, dass nicht-revidierbare Entscheidungen das Wesen unserer Geburtlichkeit ausmachen und schon heute in einer Moral der Elternschaft gefasst und erfasst werden. Aus dieser Perspektive wird der Mensch nicht als ein sich allmählich aus der Fremdbestimmung durch Natur und Sozialisation emanzipierendes Wesen wahrgenommen, sondern als zugleich Zeugender und Gezeugter, als zugleich frei und gebunden, als ein Wesen, dessen moralisches Selbstverständnis sich im Kontext einer Genealogie konstituiert, dessen Identität also von Anbeginn an relational und dialektisch bestimmt ist.

2. *Katharina Beier: Sozialisation versus genetische Manipulation: Zur besonderen Herausforderung der modernen Reprogenetik.* Die von Claudia Wiesemann im Bereich der Eltern-Kind-Beziehung aufgezeigten Grenzen der Autonomie sind für sich genommen überzeugend. Allerdings gehen die spezifischen moralischen Herausforderungen der modernen Reproduktionsmedizin in Wiesemanns Beschreibung der menschlichen Geburt als Ursprung einer prinzipiell dialektischen Beziehung nicht auf. So mag die Ethik der Elternschaft zwar geeignet sein, die Dialektik der menschlichen Existenz an sich zu erfassen. Aus dieser Perspektive gerät jedoch das grundsätzlichere Problem aus dem Blick, dass mit der gezielten Gestaltung menschlicher Erbanlagen die Voraussetzungen unserer moralischen Beziehungen – und damit auch das Ethos der Elternschaft – selbst reflexionsbedürftig werden.

Dies erkannt zu haben, ist das besondere Verdienst der Habermasschen Kritik an einer liberalen Eugenik. Mit dieser Sorge um die spezifischen Konsequenzen von gestaltenden Eingriffen in das menschliche Genom ist dabei keineswegs eine Beschränkung von Ethik auf nicht-revidierbare Entscheidungen impliziert. Auch geht es aus dieser Perspektive besehen weiterhin um die von Claudia Wiesemann betonte Relationalität menschlicher Beziehungen. Um es vor auszuschicken: Es gibt gute Gründe, den Unterschied zwischen Sozialisation und genetischer Manipulation nicht zu überzeichnen, da kategorische Grenzziehungsversuche unweigerlich in Grauzonen münden. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, an der *kategorialen Unterscheidung von sozialisatorischer Einflussnahme und menschlich verfügbarer genetischer Ausstattung des eigenen Nachwuchses* und damit auch an einem qualitativen Unterschied dieser beiden Quellen von Abhängigkeit festzuhalten. Im interpretativen Nachvollzug der

¹³ Vgl. dies. (2010).

Habermaschen Argumentation werde ich diesen Gedanken daher im Folgenden gegen die Kritik von Claudia Wiesemann verteidigen:

Jürgen Habermas beschreibt die Sozialisation und Individualitätsausbildung als einen sich interaktiv und über einen längeren Zeitraum vollziehenden *Prozess*. Auch wenn das Aufwachsen eines Menschenkindes von Entscheidungen seiner Eltern und deren sozialer Situierung etc. entscheidend und in vielerlei Hinsicht irreversibel geprägt wird, bleibt dies doch ein Vorgang, der sein Schicksal nicht letztinstanzlich zu besiegeln vermag. Im Unterschied zur sozialisatorischen Determination handelt es sich bei der genetischen Einflussnahme um eine *punktueller, einmalige* Entscheidung, die mit Blick auf das daraus entstehende „Produkt“ wesentlich größere „Ergebnissicherheit“ garantiert. (Dass sich die genetischen Absichten der Eltern tatsächlich verwirklichen lassen, sei hier dem technischen Entwicklungsstand vorausgreifend unterstellt.) Dass eine Selbstdistanzierung vom genetischen Schicksal beziehungsweise dessen kommunikative Aufarbeitung ungleich schwerer fällt, begründet Habermas mit der unterschiedlichen Art und Weise, in der sich gezeugte beziehungsweise gemachte Kinder ihre Lebensgeschichte jeweils anzueignen vermögen. Während ein gezeugtes Kind, das einen ungünstigen Sozialisationsprozess durchläuft, nichtsdestotrotz eine *eigene*, in Interaktion mit den Eltern erworbene Lebensgeschichte besitzt, die Raum zur Distanzierung von elterlichen Projektionen lässt, ist der genetisch manipulierte Nachwuchs von Beginn an auf eine Art und Weise Objekt fremder Bestimmungen, die auf Grund ihrer somatischen vorgeburtlichen Manifestation nicht kommunikativ aufarbeitbar sind. Dabei sorgt Habermas sich weniger um die Tatsache der elterlichen Einflussnahme an sich (denn diese wäre auch im Zuge der Sozialisation gegeben), sondern ihm geht es um die sich aus genetischer Determination ergebende Störung der sozialen Beziehungsgefüge im Ganzen, in deren Folge sich die *Regeln* des moralischen Sprachspiels selbst grundlegend verändern.

Claudia Wiesemanns Vermutung, dass Habermas allein nicht-revidierbare Entscheidungen als einer ethischen Thematisierung würdig erachtet, wäre somit dahingehend zu modifizieren, dass er diese allein deshalb ins Zentrum seiner Überlegungen rückt, weil er befürchtet, dass eine positive Eugenik die Bedingungen der Möglichkeit diskursiver Verständigung *an sich* unterminiert und damit über den persönlichen Bereich hinausreichende sozial-pathologische Konsequenzen haben könnte. Mit seinem Anspruch, einen solchen „moral free-fall“ zu verhindern, bewegt sich Habermas' Ablehnung einer liberalen Eugenik nicht zuletzt im Einklang mit dem sein *Œuvre* durchziehenden Ziel, die Ermöglichungsbedingungen freier und gleicher Diskurse zu klären, ohne dass damit eine Missachtung oder gar Negation der die persönlichen Nahbeziehungen prägenden Asymmetrien impliziert wäre.

3. *Claudia Wiesemann: Zur Dialektik von Freiheit und leiblicher Abhängigkeit.* Katharina Beier ist beizupflichten, dass nicht die Folgen der genetischen Manipulation an sich im Vordergrund stehen, sondern die Gefahr für die Regeln eines moralischen (Sprach)spiels, deren Änderung weitreichende Folgen für die moralische Person hätte. Wenn sich die Regeln des moralischen Sprachspiels selbst grundlegend verändern, hat dies gravierendere Konsequenzen als eine „lediglich“ gestörte Kommunikation zwischen Eltern und Kindern, die selbst ja wiederum im Gespräch thematisiert werden könnte. Zudem eignet einer solchen intentionalen leiblichen Fremdbestimmung gerade deshalb ein subversiver Charakter, als es dem Menschen natürlich erscheint, seine Leiblichkeit *qua* Geburtlichkeit als gegeben hinzunehmen. Dass prinzipiell wohlmeinende private Entscheidungen einzelner Individuen solcherart soziale Sprengkraft entwickeln können, muss vorausschauender Weise mit bedacht werden.

Doch ist Jürgen Habermas' Perspektive insofern verzerrt, als er seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf Herrschafts- und Machtfragen in sozialen und leiblichen Beziehungen richtet. Dabei marginalisiert er ein in unserem Leben alltägliches Phänomen: dass wir Teil eines irreversiblen leiblichen Beziehungsgeflechts sind, das unsere Identität als moralische Person im positiven Sinn bestimmt. Weil ich Kind meiner Eltern bin (und nur deswegen), erwerbe ich eine moralische Verantwortung ihnen gegenüber. Weil ich Elternteil eines Kindes bin, erwerbe ich moralische Verantwortung ihm gegenüber. Dieser Verantwortung zu genügen, kennzeichnet mich als moralisches Wesen in einem fundamentalen Sinn. Das moralische Sprachspiel, dem wir folgen und das uns als moralische Wesen konstituiert, enthält also von Anbeginn an Elemente der Unfreiwilligkeit, Abhängigkeit und Irreversibilität. Es stellt eine den Menschen als moralisches Wesen konstituierende Aufgabe dar, das Wissen, jemand anderem sein Leben zu verdanken, mit der Idee individueller Freiheit produktiv und konstruktiv zu verbinden. Konstruktiv heißt: nicht im Sinne einer Abhängigkeit, von der es sich zu emanzipieren gilt, sondern als Abhängigkeit, die Identität stiftet. Es geht also nicht um Abhängigkeit als negative Bestimmung unserer moralischen Freiheit, sondern um Abhängigkeit im Sinne einer positiven Verortung unserer moralischen Existenz in konkreten menschlichen Kontexten, um Abhängigkeit als Verantwortung für Beziehungen.

Diese Abhängigkeit ist grundsätzlich leiblicher Natur – auch ohne die Möglichkeit der Klonierung oder genetischen Enhancements. Wir sind geborene Menschen. Das Geboren-Sein macht uns zu Menschen, denen ein Ort, ein Leib, eine Zeit und ein In-Beziehung-Sein zugeordnet wurde, von denen wir uns nicht emanzipieren können, ohne unsere Existenz aufzuheben, und die unsere moralische Existenz als Verantwortung in Beziehung bestimmen. Es ist kein moralisches Sprachspiel denkbar, dass diese Bedingung des Seins nicht berücksichtigte. Wenn eine Ethik also ausschließlich auf die versklavenden Elemente von Reproduktionstechniken fokussiert, ohne diese in den allgemeinen Kontext der Verdanktheit menschlicher Existenz einzuordnen, dann muss sie zwangsläufig ein verzerrtes Bild sowohl von Freiheit als auch von Abhängigkeit erhalten.

Katharina Beier zufolge beabsichtigt Habermas, „Ermöglichungsbedingungen freier und gleicher Diskurse zu klären, ohne dass damit eine Missachtung oder gar Negation der die persönlichen Nahbeziehungen prägenden Asymmetrien impliziert wäre“. Doch eignet Habermas' Differenzierung von persönlichen und privaten Beziehungen auf der einen und freien und gleichen (unpersönlichen) Beziehungen auf der anderen Seite sowie seiner Fokussierung auf die letzteren eine irreführende Tendenz. Denn bei der Reproduktionsmedizin steht nun gerade die technische Manipulation persönlicher und privater Beziehungen im Mittelpunkt. Deren moralische Implikationen diskursiv zu marginalisieren, stellt das Problem nicht nur auf den Kopf, es lenkt auch von der Tatsache ab, dass wir es in diesem Bereich keinesfalls mit einem völlig neuen Phänomen zu tun haben. Unsere Kulturgeschichte ist reich an symbolischen Formen, die es erlauben, mit der aus der Natalität resultierenden Abhängigkeit menschlicher Existenz auch im moralischen Sinne produktiv umzugehen.¹⁴ Das Ethos der Elternschaft ist eine solche Form symbolischer Interaktion. Das wird ausgeblendet, wenn nur freie und gleiche Diskurse als relevant betrachtet werden.

4. Katharina Beier: *Die Reprogenetik als Ursprung einer neuen Abhängigkeitsform*. Claudia Wiesemanns zentraler Einwand gilt dem Umstand, dass Habermas das Faktum der Abhängigkeit *an sich*, wie es bereits die Geburt konstituiert, nicht hinreichend durchdrungen habe.

¹⁴ Vgl. dies. (2007).

Daher gelange er zu einem „verzerrten Bild sowohl von Freiheit als auch von Abhängigkeit“, in dessen Folge auch seine Kritik an einer liberalen Eugenik fehlgeleitet erscheinen müsse. Im Folgenden möchte ich nicht gegen Claudia Wiesemanns Appell, dem Umstand der Abhängigkeit *qua* Geburt mehr Beachtung zu schenken, argumentieren, sondern die These vertreten, dass es – gerade vor dem Hintergrund ihres Plädoyers für eine „positive Verortung“ der mit der Geburt gegebenen Abhängigkeit, die es dem Menschen als moralisches Wesen zur Aufgabe macht, „das Wissen, jemand anderem sein Leben zu verdanken, mit der Idee individueller Freiheit produktiv und konstruktiv zu verbinden“ – erforderlich ist, *die spezifischen Umstände und Bedingungen* dieser moralkonstitutiven Abhängigkeit nicht aus dem Blick zu verlieren.

Gerade weil mit der Geburt zwischen Eltern und Kindern eine ganz bestimmte moralische Interaktionsform entsteht, hat die Geburt auch für Habermas – in Abgrenzung zum Gemacht-Werden – eine spezifische, „moralkonstituierende“ Funktion. Dass nur der Umstand des Geboren-Werdens Raum für eine *produktive* Auseinandersetzung mit der *per se* gegebenen Abhängigkeit – von „Ort, Leib, Zeit und In-Beziehung-Sein“ – zu eröffnen verspricht, lässt sich, Habermas folgend, auf die Tatsache zurückführen, dass es keine der Geburt vorausliegende planvolle Gestaltung dieser Abhängigkeitsmomente gibt. Vielmehr treten diese überhaupt erst mit einer natürlichen Kontingenzen unterworfenen Geburt ins Leben, sodass Eltern wie Kinder gleichermaßen gezwungen sind, auf diese Umstände *spontan* zu reagieren.¹⁵ Von diesem Raum der Freiheit, den die Auseinandersetzung mit dem geburtlichen Schicksal prinzipiell eröffnet, unterscheidet sich das Gemacht-Werden insofern, als das Kind hier als „Produkt“ eines vor die Geburt zurückreichenden, planvollen Determinationsprozesses, den die Eltern an ihm in der Rolle von genetischen Designern „exekutiert“ haben, in die Welt tritt, „[d]enn in ihrer Rolle als Programmierer konnten die Eltern die Dimension der Lebensgeschichte, innerhalb deren sie *dann erst* dem Kind als die Autoren von Aufforderungen begegnen werden, noch gar nicht betreten“.¹⁶ Im Unterschied dazu resultiert aus der natürlichen Kontingenzen unterworfenen Geburt ein gleichsam „anonymes“ Schicksal, das, jenseits eines konkreten menschlichen Willens liegend, zumindest die Chance dafür erhöht, dass das Kind sein „irreversibles leibliches Beziehungsgeflecht“ mit den eigenen Eltern als positive Erfahrungsgrundlage für die Entwicklung einer eigenen moralischen Identität zu nutzen vermag.

Selbstverständlich bleiben Kinder unwiderruflich Kinder ihrer Eltern. Der Gedanke des Rollentausches, wie Habermas ihn für das prä-reprogenetische Zeitalter unterstellt, ist daher komplexerer Natur. Konkret bezieht er sich auf die Tatsache, dass die von Claudia Wiesemann zu Recht als symbolische Interaktionsform gewürdigte elterliche Haltung der Fürsorge, der Unterstützung und auch der Erwartung nicht einseitig und vonseiten des Nachwuchses nicht unbeantwortet bleibt. So richtet sich die Einflussnahme der Eltern immer schon auf ein existierendes Gegenüber, das sich zu diesen sozialisatorischen Einflüssen in irgendeiner Weise *verhält*. Als genetische Designer befinden Eltern sich hingegen außerhalb dieses Moral konstituierenden *Interaktionsraumes* und sind für das Kind in dieser Rolle auch nicht als moralisches Gegenüber „ansprechbar“. Wenn es laut Claudia Wiesemann die unvermeidliche Aufgabe des Kindes als moralisches Wesen ist, sich seiner Abhängigkeiten in positivem Sinne bewusst zu werden, dann – so meine These – entspricht dem aufseiten der Eltern die Verantwortung, sich dieser interaktiven, dialogischen Beziehung nicht durch „monologische“ Handlungen im vorgeburtlichen Bereich zu entziehen.

¹⁵ Mit Habermas sehe ich daher gute Gründe, die geburtlich gegebene Beziehung der Abhängigkeit nicht in vorgeburtliche Stadien hinein zu verlängern und auch die Verdanktheit der eigenen Existenz *qua* Geburt nicht mit der Abhängigkeit von einem genetisch verfügbaren Schicksal gleichzusetzen.

¹⁶ Habermas (2001), 90 (Herv. v. KB).

Im Gegensatz zu Claudia Wiesemann glaube ich im Übrigen nicht, dass Jürgen Habermas eine kategorische Differenz „zwischen persönlichen und privaten Beziehungen auf der einen und freien und gleichen (unpersönlichen) Beziehungen auf der anderen Seite“ aufzumachen versucht. Vielmehr geht seine Überlegung von einem kontinuierlichen Verhältnis zwischen privaten „lebensweltlichen“ Beziehungsstrukturen und öffentlichen „systemischen“ Bereichen im Sinne der „Gleichursprünglichkeitsthese“ von privater und öffentlicher Autonomie aus¹⁷: Wenn die moderne Reprogenetik die Möglichkeit intersubjektiver, reziproker Verständigung stört und damit eine pathologische Form der bislang natürlicherweise *qua* Geburt gegebenen Abhängigkeit zu Tage befördert, bringt dies auch Verzerrungen für die öffentlichen Anerkennungsverhältnisse mit sich. Mit der Möglichkeit zur genetischen Manipulation entsteht eine Beziehungsstruktur, die sich nicht allein durch Asymmetrie auszeichnet, sondern welche die – allem Ungleichgewicht zwischen Eltern und Kindern zum Trotz bestehende – *Wechselseitigkeit und Intersubjektivität menschlicher Beziehungen an sich* (und damit das, was die Struktur des moralischen Sprachspiels ausmacht) durchbricht. Mit anderen Worten: Während Habermas' Denken bislang vor allem darauf ausgerichtet war, die Lebenswelt von aus dem System herüberreichenden Zwängen freizuhalten, droht im Kontext der modernen Reprogenetik nunmehr umgekehrt die Entstehung eines neuen Abhängigkeitsgefüges innerhalb der privaten, lebensweltlichen Beziehungen den Charakter der *öffentlichen* Moralbeziehungen nachhaltig zu verändern.

Tatsächlich ist es eine Sache, anzunehmen, dass Eltern an ihrem Wunsch, das Beste für ihre Kinder zu erreichen, auch dann festhalten, wenn ihnen dafür genetische Mittel zur Verfügung stehen. Etwas anderes ist es jedoch, wenn man in Betracht zieht, dass reprogenetische Praktiken dazu beitragen könnten, die bisherigen Beziehungsgefüge selbst – und dazu zählt insbesondere die Familie samt des sie kennzeichnenden „In-Beziehung-Seins“ – aufzulösen. Mit Blick auf die Existenz heutiger Patchworkfamilien scheint dies zunächst kein ernst zu nehmender Einwand gegen eine „liberale Eugenik“ zu sein. Diese Einschätzung ändert sich jedoch dann, wenn man – jenseits des mit einem Vorschuss an Wohlwollen und Vertrauen versehenen Familienkontextes – reprogenetische Praktiken für Kontexte antizipiert, in denen diese wohlwollende, verantwortungsvolle Einstellung nicht (mehr) natürlicherweise vorausgesetzt werden kann. Dies ist keineswegs ein utopischer Gedanke, denn mithilfe moderner Techniken – man denke nur an Präimplantationsdiagnostik oder Leihmutterchaft – lässt sich die Reproduktion immer weiter vom Körper der biologischen „Zeuger“-Eltern distanzieren. Über die Praxis der *In-vitro*-Fertilisation hinaus wäre es zudem zumindest theoretisch denkbar, dass Menschen nicht nur im Labor gezeugt, sondern auch vonseiten Dritter mit Absichten, die sich jenseits der durch Verantwortung gekennzeichneten Elternrolle bewegen, selektiert und genetisch manipuliert werden könnten.¹⁸ Aus meiner Sicht geht es Habermas daher nicht allein um die Gefahr der Fremdbestimmung in persönlichen Nahbeziehungen. Darüber hinaus befürchtet er, dass die in der Unverfügbarkeit der leiblichen Verfasstheit des Menschen kondensierte Grundlage unserer egalitären Anerkennungsstrukturen *insgesamt* auf dem Wege einer „liberalen Eugenik“ aufgehoben würde. Denn wer sich „als Ergebnis eines gezielten Eingriffs erkennen muss [...] der ist in einem denkbar basalen Sinne einer fremden Bestimmung von seinesgleichen unterworfen, mit der möglichen Folge, dass dieses ‚seines-

¹⁷ Vgl. Habermas (1992), 151 ff.

¹⁸ In der Logik des Habermasschen Dammbrechargumentes weitergedacht, wäre die Familie somit die „Keimzelle“ für eine Praxis, die den Bereich menschlicher Nahbeziehungen nur allzu leicht überschreiten könnte. Denkbar wäre es zum Beispiel, dass in Zukunft eingefrorene, überzählige Embryonen durch Leihmütter ausgetragen und an adoptionswillige Paare abgegeben werden könnten.

gleichen‘ eben in diesem Akt hinfällig wird“.¹⁹ Die genetische Unverfügbarkeit des Embryos gerät damit zu einer augenfälligen Versinnbildlichung der natürlichen Gleichheitsbasis menschlichen Lebens, die das Entstehen neuer, über familiäre und andere soziale Bindungsverhältnisse hinausreichender Abhängigkeitsbeziehungen unterbinden soll. Nach meinem Verständnis marginalisiert Habermas daher gerade nicht die moralischen Implikationen privater Beziehungen, sondern stellt vielmehr deren konstitutive Funktion für die Existenz fairer, gleicher Verständigungsverhältnisse heraus. Dieses auf gleicher Anerkennung als moralische Subjekte basierende Moralgefüge bildet überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit, um mit den durch Geburt, Sympathie, Mitmenschlichkeit, Liebe etc. vorhandenen Asymmetrien und Abhängigkeiten der menschlichen Existenz tatsächlich produktiv umgehen zu können.

5. *Claudia Wiesemann: Die diskursive Ausgrenzung als ‚Self-fulfilling Prophecy‘.* Katharina Beier unterscheidet, Habermas folgend, sehr anschaulich auf der einen Seite zwischen der Abhängigkeit des Menschen als Folge des Geboren-Seins, die vom Individuum eine Antwort, ein Sich-Auseinandersetzen fordert, und auf der anderen Seite einem Gemacht-Sein des Menschen, dem Ergebnis eines „planvollen Determinationsprozesses“, „den die Eltern an ihm in der Rolle von genetischen Designern ‚exekutiert‘ haben“. Als Macher, Designer oder Produzenten agierten Eltern durch „monologische“ Handlungen im vorgeburtlichen Bereich. Diese Möglichkeit werde den Eltern durch entsprechend eingreifende genetische Manipulationsmöglichkeiten eröffnet, zum Beispiel durch das reproduktive Klonen. Nur dieses habe Jürgen Habermas kritisiert.

Ich bezweifle jedoch, erstens, dass es in der menschlichen Fortpflanzung möglich ist, diese zwei Formen der Abhängigkeit hinreichend voneinander zu unterscheiden, und, zweitens, dass Eingriffe in die genetische Ausstattung eines Kindes eine „pathologische Form der bislang nur *qua* Geburt bestehenden Abhängigkeit zu Tage befördern“ und somit „Verzerrungen für die öffentlichen Anerkennungsverhältnisse mit sich bringen“.

Ich möchte dies zunächst an einigen Beispielen deutlich machen, die meines Erachtens als Varianten des „monologischen Produzierens“ in Frage kommen:

1. Ein Königshaus arrangiert die Ehe des Thronfolgers mit einer Frau aus einem verwandten Adelshaus, in der Absicht, die Thronfolge zu sichern und die Häuser – Ländereien, sonstige Besitztümer – zusammenzuführen. Es ist bekannt, dass in beiden Familien die Bluterkrankheit gehäuft auftritt.
2. Eine Frau in Deutschland hat den Traum, ein farbiges Kind zu bekommen, und realisiert ihn.
3. Eine Frau in Deutschland wünscht sich ein blondes, blauäugiges Kind. Dunkle Typen kommen für sie deshalb als Partner nicht in Frage.
4. Ein kleinwüchsiges Paar bekommt ein Kind, das – wie von beiden gewünscht – auch kleinwüchsig ist.
5. Ein Paar erfährt durch Pränataldiagnostik, dass ihr Kind eine schwere geistige Behinderung haben wird, lehnt aber einen Schwangerschaftsabbruch ab.
6. Ein Paar hat sechs Jungen und wünscht sich noch ein Mädchen. Die Frau unterzieht sich dazu IVF und Präimplantationsdiagnostik. Der einzige weibliche Embryo weist eine

¹⁹ Stein (2002), 860.

Trisomie 21 (Morbus Down) auf. Das Paar wünscht aber dennoch, dass die befruchtete Eizelle implantiert wird.

7. Ein Paar hat ein Kind, das im Alter von sechs Monaten schwer erkrankt und stirbt. Aus Verzweiflung lassen sie Körperzellen des Kindes einfrieren, um es klonen zu lassen.

In all diesen Beispielen konfrontieren die Eltern ihr Kind mit einer unabänderlichen, von ihnen gezielt herbeigeführten und die Existenzweise des Kindes determinierenden leiblichen Verfasstheit. Das farbige Kind in einer Gesellschaft von fast ausschließlich Weißen oder das kleinwüchsige Kind in einer Gesellschaft von großen Menschen ist kaum weniger abhängig von der monologischen Entscheidung der Eltern über seine leibliche Verfasstheit als das geklonte Kind, das eine Ähnlichkeit mit einem längst verstorbenen, ohnehin nur sechs Monate alt gewordenen Säugling hat.

Katharina Beiers Sorge, die neuen, reprogenetischen Technologien könnten die bekannten familiären Abhängigkeitsverhältnisse derart zuspitzen, dass dem geborenen Individuum keine Möglichkeit bleibe, sich als frei zu verstehen, ist nachzuvollziehen. Doch kann die so postulierte Sonderstellung der Reprogenetik nicht allein mit dem Verweis auf den moralischen Diskurs unter Gleichen begründet werden. Die Gründe müssen sich vielmehr auf das kulturelle Faktum einer an sich positiven moralischen Bewertung menschlichen familiären Eingebundenseins beziehen und im Kontext des Ethos der Elternschaft geprüft werden. Denn die oben genannten Beispiele legen zunächst eine andere Schlussfolgerung nahe: Es gibt das von Habermas postulierte „Gemacht-Sein“ in der menschlichen Fortpflanzung nicht. Eltern haben vielfältige Motive, die leibliche Verfasstheit ihres Nachwuchses zu beeinflussen, und dennoch sind die so geborenen Menschen nie Produkte, wie Roboter Produkt ihrer Hersteller und Programmierer sind.²⁰ Das Kind, das als prinzipiell vernunftfähiges Wesen am Sprachspiel teilnehmen kann – und dies gilt für das neugeborene geklonte Kind genauso wie für das neugeborene kleinwüchsige oder das neugeborene geistig behinderte Kind –, ist kein Produkt.²¹ Unabhängig davon, wie man die oben geschilderten Weisen, ein Kind zu zeugen, moralisch bewertet. Die Unterstellung des Gemacht-Seins führt nur zu einer Tautologie: Sie setzt voraus, was sie kritisieren will.

Sie ist deshalb höchst gefährlich, denn sie ist eine *diskursive Ausgrenzung*, die nun womöglich gerade zu jenem Ziel führt, welches als Konsequenz des genetischen Handelns befürchtet wird. Nicht das Verhalten der Eltern gegenüber ihrem Kind, sondern *der Diskurs über sie* erzeugt eine Klasse von als illegitim angesehenen Menschen, die aus dem System menschlicher Genealogie ausgeschlossen werden. Denn das von Habermas beschworene Szenario kann kein kleineres Vergehen sein, sondern muss als eine höchst verwerfliche Manipulation des Menschen gelten. Entsprechend drastisch müsste ein solches Vergehen der Eltern sanktioniert werden. Familien, die von solchen Sanktionen betroffen sind, würden sozial isoliert.

²⁰ Aus diesem Grund erscheint auch heute Robert Spaemanns Charakterisierung der moralischen Folgen der Technik der *In-vitro*-Fertilisation aus dem Jahr 1987 unangemessen: „Die Retortenproduktion [...] verletzt die fundamentale Gleichheit der Menschen, die darin ihren Ausdruck findet, dass jeder Mensch – ebenso wie seine Eltern – sich der Natur verdankt. Die Zeugung ist die natürliche Folge eines Aktes, den wir als Eltern nicht erfunden haben. [...] Sie haben das Kind eben nicht ‚gemacht‘. [...] Anders das ‚Retortenbaby‘. Es ist ins Leben gezwungen worden. Es wurde ‚gemacht‘. Es ist Produkt nicht nur des Wunsches seiner Eltern, sondern des Willens, die Erfüllung dieses Wunsches auf Biegen und Brechen durchzusetzen.“

²¹ Ein weiteres Beispiel: Noch vor 50 Jahren genügte das rein soziale Faktum der nicht-ehelichen Geburt, um die Teilnahme eines Menschen am moralischen Sprachspiel zu behindern.

Der Diskurs über das reproduktive Klonen ist eine *self-fulfilling prophecy*. Wussten wir nicht schon längst: Um Menschen wie Nicht-Menschen oder wie Produkte zu behandeln und damit aus dem moralischen Sprachspiel auszuschließen, braucht es kein genetisches Design. Es reicht eine Vereinbarung, um den Menschen zu einem Objekt zu machen, auszugrenzen und zu dehumanisieren. Schon aus diesem Grund erschreckt es mich zutiefst, mit wie viel Überzeugung sich viele Menschen für ein weltweites Verbot des reproduktiven Klonens einsetzen. Was wären die Konsequenzen eines Verbots? Im besten Fall bleibt dies ein rein symbolischer Akt, im schlechtesten Fall führt es zu einer besorgniserregenden Beschränkung der Rechte von einigen geborenen Kindern. Denn sollten etwa die geklonten Kinder – so sie dereinst einmal trotz Verbot geboren werden – als illegal anzusehen sein? Sollen sie Kinder von Eltern²² sein, die sich allein durch die Tatsache ihres Gezeugt- und Geboren-Werdens strafbar gemacht haben? Sollen sie etwa deshalb ihren Eltern weggenommen werden, da diese so verwerflich gehandelt haben? Sollen sie nie erfahren, dass sie geklont wurden, weil dies ihren Objektstatus enthüllen würde, der ansonsten ja – wie wir Habermas glauben sollen – zu ihrem Ausschluss aus dem moralischen Sprachspiel führen würde? Soll deshalb ihre Herkunft immer im Dunkeln bleiben, sollen sie darüber getäuscht werden etc.? Die Gefahr scheint mir groß zu sein, dass die „Verzerrungen für die öffentlichen Anerkennungsverhältnisse“ eher der Sanktion als der Form der Fortpflanzung anzulasten wären.

Jürgen Habermas' Argument muss konsequenterweise umgekehrt lauten: Wer von Menschen geboren ist, ist gleichberechtigter Teilnehmer des moralischen Sprachspiels, gleichgültig ob Klon, IvF-Kind, Down-Kind, uneheliches Kind oder Frucht gleich welcher Variation der Fortpflanzung, die Menschen für angemessen oder schlichtweg für unvermeidlich halten. Dies bedeutet zwar nicht, dass all die oben geschilderten Szenarien moralisch unproblematisch sind. Mit Katharina Beier bin ich der Meinung, dass man die Auswirkungen von reprogenetischen Einzelentscheidungen auf das Ethos der Elternschaft sorgfältig abwägen sollte. Doch sollte man nicht so große Geschütze auffahren wie Jürgen Habermas. Um besser einzuschätzen, welche Vorgehensweisen wir nicht billigen sollen, müssen wir uns auf eine andere Art und Weise mit der Dialektik von Abhängigkeit und Freiheit, Leiblichkeit und Personalität auseinandersetzen. Dies ist die Voraussetzung dafür, unsere von den monologischen Entscheidungen von Eltern geprägte Identität besser verstehen zu lernen.

6. Katharina Beier: *Zur Notwendigkeit einer Begrenzung elterlicher Verantwortung im Zeitalter der modernen Reprogenetik*. Die von Claudia Wiesemann angeführten Beispiele verbindet, dass es sich dabei fast ausschließlich um Szenarien handelt, die innerhalb von Familien stattfinden. Sie sind darauf angelegt, die Schwierigkeit, eine Abgrenzung zwischen Formen sozialisatorischer Einflussnahme, Praktiken reproduktiver Freiheit sowie genetischen Eingriffen vorzunehmen, zu verdeutlichen. Um es vor auszuschicken: Ich teile den mit diesen Beispielen illustrierten Grundgedanken Claudia Wiesemanns, denn auch ich bezweifle, dass es ein konsistentes Kriterium für eine kategorische Differenzierung zwischen genetischen und sozialisatorischen Interventionen gibt.²³ Daher will ich für diese Beispiele gar nicht den Versuch einer Bewertung im Hinblick auf einen mehr oder weniger großen Freiheitsverlust wagen (was ebenfalls nicht heißt, dass ich diese Szenarien als gleichermaßen beachtens-

²² Ich unterscheide auch hier nicht zwischen genetischen, biologischen und sozialen Eltern.

²³ Dass auch Habermas' an der „Einstellung“ des „Therapeuten“ beziehungsweise „Designers“ festgemachte Grenzziehung diesem Anspruch nicht genügt, habe ich bereits an anderer Stelle dargelegt; vgl. Beier (2009), 287 ff.

würdige Anliegen einstuft). Allerdings möchte ich mit Habermas an der Einsicht festhalten, dass diese Unterscheidung trotz aller Abgrenzungsschwierigkeiten im Einzelfall eine für die moralische Perspektive insgesamt (und damit auch für die Ethik der Elternschaft) relevante Differenz verkörpert. Die von Claudia Wiesemann vorgetragene Befürchtung, dass Habermas' Warnung vor einer liberalen Eugenik etwas „Gefährliches“ in Gestalt einer *self-fulfilling prophecy* anhafte, indem er auf diese Weise die Abgrenzung oder Diskriminierung genetisch manipulierter Individuen letztlich selbst befördere, wird dieser Intuition meines Erachtens nicht gerecht. Zwar begründet er seine Sorge *auch* mit dem Verdacht, dass „gemachte“ Kinder einer stärker objektivierenden beziehungsweise instrumentellen Einstellung ihrer Erzeuger ausgesetzt wären. Jürgen Habermas spricht hier von „Kosten-Nutzen-Kalkülen“, die letzten Endes die Gefühle und Bedeutung verantwortlicher Elternschaft „abstumpfen“ lassen könnten. Wesentlich grundlegender ist nach meinem Verständnis jedoch seine Sorge um die Art des Beziehungsgefüges, das entsteht, wenn einige Menschen sich als genetische Designer für andere verstehen könnten. In einer Gesellschaft, die über die genetische Ausstattung kommender Generationen planvoll verfügt, wären die Anerkennungsverhältnisse für „Designer“ und „Produkt“ nämlich gleichermaßen gefährdet, insofern von den gentechnisch optimierten Individuen gleichsam ein Druck zur Anpassung an diese Standards ausgehen könnte. Mit anderen Worten: Eltern beziehungsweise die Gesellschaft im Ganzen könnten gezwungen sein, ihre Nachkommen jeweils auf dem neuesten Stand der Technik „herzustellen“. Für die Szenarien 4 und 6 in Claudia Wiesemanns Beispielliste gäbe es dann eventuell gar keinen Raum mehr. Aus diesem Grund spricht aus meiner Sicht Vieles dafür zu verhindern, dass das Bewusstsein für die Differenz zwischen genetischer und sozialisatorischer Intervention samt der an sie geknüpften moralischen Implikationen einge ebnet wird.

Meine Überlegungen zielen gleichwohl nicht darauf, die von Claudia Wiesemann eingeforderte Berücksichtigung der moralischen Aspekte der Eltern-Kind-Beziehung selbst in Frage zu stellen. So räume ich ein, dass diese eine sinnvolle und notwendige Ergänzung zu dem auf Rechte fokussierten liberalen Diskurs bieten kann. Allerdings glaube ich nicht, dass die Herausforderungen der modernen Reprogenetik aus einer solchen Perspektive vollständig greifbar werden. Daher sollten bestimmte Fragen der modernen Reproduktionsmedizin auch weiterhin im Rahmen liberaler Rechte verhandelt werden.

Tatsächlich scheint eine Ethik, die die Verantwortung für andere, insbesondere die eigenen Nachkommen/die eigene Familie, mit einem hohen Wert versieht, der elterlichen Verantwortung angesichts von genetischen Manipulationsmöglichkeiten kaum noch eine Grenze setzen zu können. Auf der Basis einer liberalen Theorie der Rechte lässt sich eine solche Grenzziehung hingegen leichter vornehmen: Die hohe Wahrscheinlichkeit, dass Praktiken einer „positiven Eugenik“ nicht allen gleichermaßen offen stehen, macht die Verteilung beziehungsweise den Zugang zu „genetischer Fürsorge“ zu einer Frage der Gerechtigkeit. Angesichts der ohnehin bestehenden Quellen sozialer Ungleichheit, die nach der Geburt ansetzen, scheint es daher sinnvoll zu sein, die Verantwortung der Elternschaft nicht auf merkmalsmanipulierende Eingriffe in den vorgeburtlichen Bereich hinein auszudehnen.²⁴ Die vorgeburtliche Unverfügbarkeit behält somit einen symbolischen Wert, insofern sie einen gleichsam archimedischen Ankerpunkt markiert, vor den elterliche Bemühungen nicht zurückreichen dürfen. Auch wenn, wie Claudia Wiesemann betont, Eltern und Kinder beziehungsweise Menschen

²⁴ Selbst wer für genetische Eingriffe einen qualitativen Unterschied zu sozialisatorischer Beeinflussung verneint, wird zugeben müssen, dass eine positive Eugenik zumindest quantitativ das Spektrum der elterlichen Einflussmöglichkeiten, mit denen sich der Nachwuchs auseinandersetzen muss, erheblich erweitert.

an sich immer schon „in besonderen leiblichen Beziehungen zueinander“ stehen, geht es hier meines Erachtens doch nach wie vor um die Ausbalancierung von verschiedenen Ansprüchen auf Freiheiten der Lebensführung (beziehungsweise um eine Abwägung der sich aus individuellen Entscheidungen womöglich für die Gesellschaft insgesamt ergebenden Schäden einer „liberalen Eugenik“), für die das liberale Theorieparadigma nach wie vor einen probaten Rahmen darstellt.

II. Schlussfolgerungen

Im Dialog haben sich einige gemeinsame Überzeugungen herausgestellt. Beide Autorinnen sind der Meinung, das Thema der reprogenetischen Veränderung des Menschen fordere eine Auseinandersetzung auf moralphilosophischer Ebene, da grundsätzliche Fragen moralischer Identität betroffen sind. Es ist plausibel, dass von Keimbahneingriffen die Regeln des moralischen Sprachspiels betroffen sein werden, da Themen wie die Frage nach der Natur und Identität des Menschen, seiner Freiheit und seinem Selbst-sein-Können angeschnitten werden. Sie teilen auch die Ansicht, dass diese Fragen auf Grund ihrer fundamentalen Auswirkungen sorgsam geprüft werden müssen und Eingriffe mit weitreichenden Auswirkungen auf das menschliche Genom mit allergrößter Vorsicht zu behandeln sind. Bedenkenswert scheint ihnen vor allem, dass die Art der Rechtfertigung selbst Rückwirkungen auf unser moralisches Selbstverständnis hat.

Claudia Wiesemann überzeugt an Katharina Beiers Position besonders die Aufmerksamkeit für die zerstörerische Kraft privater Beziehungen für die öffentlichen Moralbeziehungen. Mit ihr ist sie der Meinung, dass aus dieser Perspektive der „Designer“ ebenso gefährdet ist wie sein Produkt. Sie anerkennt, dass eine Reihe von Gerechtigkeitsfragen in einer Ethik der Eltern-Kind-Beziehung auf der Mikroebene nicht beantwortet werden können.²⁵

Katharina Beier überzeugt an Claudia Wiesemanns Position die Beschreibung der Eltern-Kind-Beziehung, die sich nicht in das klassisch liberale Autonomie-Modell fügt. Ihr leuchtet ein, dass der Übergang von sozialisatorischer zu genetischer Prägung fließend ist, und sie schließt sich der Forderung nach einer dialektischen Ethik an, um die Herausforderungen der Reproduktionsmedizin differenziert zu erfassen.

Dennoch bleibt eine Reihe grundlegender Differenzen in den beiden Positionen bestehen. Sie werden hier in ihrer Gegensätzlichkeit gleichberechtigt nebeneinander aufgeführt. Aber auch darin verbindet die Autorinnen noch eine Überzeugung: Jede ethische Debatte der Zukunft muss sich zumindest den hier angeschnittenen Themen stellen, um den von der Reprogenetik aufgeworfenen ethischen Fragen gerecht zu werden.

²⁵ Vgl. auch Honneth (2000).

Schlussfolgerung: Claudia Wiesemann	Schlussfolgerung: Katharina Beier
<p>Es reicht nicht aus, Geburtlichkeit nur aus der Perspektive der „Erleidenden“ zu betrachten und nur diese Sichtweise als moralisch relevant anzusehen. Die moralische Perspektive der Handelnden, also der (prospektiven) Eltern, ist ebenso von Bedeutung. Wir müssen uns des moralischen Reichtums bedienen, den die Kultur für das elterliche Ethos bereithält. Nicht-revidierbare Entscheidungen machen das Wesen unserer Geburtlichkeit aus und werden schon seit langem in einer Moral der Elternschaft gefasst und erfasst. Zeugen und Gebären sind – mit oder ohne Gentechnologie – keine Ereignisse der Natur oder des Zufalls, sondern moralische Handlungen, die vom Ethos der Elternschaft geprägt werden.</p> <p>Die Geburtlichkeit des Menschen ist eine radikale Form der leiblichen Abhängigkeit, die diesen als Wesen in Beziehung konstituiert und seine moralische Identität prägt. Eine ethische Perspektive, die nur in der Auseinandersetzung um Freiheit oder Abhängigkeit den Kern des moralischen Disputs erkennt, muss das Thema verfehlen. Wir benötigen eine dialektische Ethik der menschlichen Geburtlichkeit, die Freiheit und Fremdbestimmung, Fortpflanzung und Verantwortung aus beiden Perspektiven betrachten und moralphilosophisch fundieren kann.</p>	<p>Das Ethos der Elternschaft mag zwar eine eigene moralische Dimension besitzen, die in der Logik freier und gleicher Individuen nicht vollständig aufgeht. Dennoch lässt sich dieses besondere moralische Beziehungsverhältnis nicht unabhängig von der die öffentliche Moral konstituierenden Beziehungsstruktur denken. Beide stehen vielmehr in einem dialektischen Verhältnis. Zum einen zehrt das besondere Beziehungsgefüge von Eltern und Kindern von den Voraussetzungen freier und gleicher Bürgerschaft. Andererseits bildet das Ethos elterlicher Verantwortung zugleich eine Voraussetzung für das Gelingen dieser höchst anspruchsvollen Moral. In Habermasscher Terminologie gesprochen geht es im Angesicht der Manipulierbarkeit zukünftiger Erdenbürger somit um den Erhalt von der öffentlichen Moral entgegenkommenden Lebens- und Sozialisationsformen, von denen die Elternschaft eine, wenn nicht sogar die wichtigste darstellt.</p> <p>Zwar bleibt die Abgrenzung von sozialisatorischen und genetischen Eingriffen im individuellen Fall schwierig; mit Blick auf die Bedingung der Möglichkeit freier und gleicher interpersonaler Beziehungsverhältnisse unter Bürgern hat diese Differenzierung jedoch einen hohen Wert, den uns die Aussicht auf eine genetische Herstellbarkeit von Menschen überhaupt erst zu Bewusstsein bringt.</p>

Dr. Katharina Beier, Universitätsmedizin Göttingen, Ethik und Geschichte der Medizin, Humboldtallee 36, 37073 Göttingen

Prof. Dr. Claudia Wiesemann, Universitätsmedizin Göttingen, Ethik und Geschichte der Medizin, Humboldtallee 36, 37073 Göttingen

Literatur

- Baxter, L. A. u. Montgomery, B. M. (1996), *Relating: Dialogues and Dialectics*, New York.
- Beier, K. (2009), *Zwischen Beharren und Umdenken. Zur Herausforderung des politischen Liberalismus durch die moderne Biomedizin*, Frankfurt/M.
- Buchanan, A. (2009), *Human Nature and Enhancement*, in: *Bioethics*, Jg. 23, Heft 3, 141–150.
- Ders. u. a. (2000), *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge.
- Birnbacher, D. (2002), *Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 50, Heft 1, 121–126.
- Dworkin, R. (2000), *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, in: ders., *Sovereign Virtue*. Cambridge/Mass., 427–452.
- Gerhardt, V. (2001), *Biopolitik*, in: *Merkur*, Jg. 55, Heft 9–10, 859–873.
- Ders. (2004), *Geworden oder Gemacht? Jürgen Habermas und die Gentechnologie*, in: ders. (2004), *Die angeborene Würde des Menschen. Aufsätze zur Biopolitik*, Berlin, 61–82.
- Gutmann, Th. (2005), *„Gattungsethik“ als Grenze der Verfügung des Menschen über sich selbst?*, in: W. van den Daele (Hg.) (2005), *Biopolitik, Leviathan, Sonderheft 23*, Wiesbaden, 265–294.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.
- Ders. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt/M.
- Ders. (2002), *Replik auf Einwände*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 50, Heft 1, 283–298.
- Honneth, A. (2000), *Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., 193–215.
- Kaufmann, M. u. Sosoe, L. (Hg.) (2005), *Gattungsethik – Schutz für das Menschengeschlecht?*, Frankfurt/M.
- Lütgehaus, L. (2006), *Natalität: Philosophie der Geburt*, Kusterdingen.
- Nunner-Winkler, G. (2005), *Können Klone eine Identität ausbilden?*, in: W. van den Daele (Hg.) (2005), *Biopolitik, Leviathan, Sonderheft 23*, Wiesbaden, 265–294.
- Spaemann, R. (1987), *Kommentar*, in: J. C. Ratzinger u. A. Bovone (1987), *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Freiburg, 67–95.
- Stein, T. (2002), *Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 50, Heft 6, 855–870.
- Wiesemann, C. (2006), *Von der Verantwortung ein Kind zu bekommen. Eine Ethik der Elternschaft*, München.
- Dies. (2007), *Grenzfälle der Bioethik oder: Was haben Jürgen Habermas und Shulamith Firestone gemein?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Jg. 15, 67–80.
- Dies. (2010), *The Moral Challenge of Natalty: Towards a Post-traditional Concept of Family and Privacy in Reprogenetics*, in: *New Genetics and Society*, Jg. 29, Heft 1, 61–71

Abstract

Human reproduction in the age of reprogenetics raises fundamental ethical and political questions. Critics of so-called liberal eugenics like Jürgen Habermas have sparked an ethical debate on whether selective genetic manipulation might undermine the natural basis of the moral self-conception and autonomy of future generations. Contrary to this perception, the authors of this article argue for a dialectic understanding of the moral challenges arising from human natality: Freedom and dependency, sociality and human embodiment, autonomy and relatedness likewise determine our human existence as moral beings. As an answer to these challenges, the authors develop a dialectic understanding of parenthood in the age of reprogenetics, thereby transcending present debates of modern reproductive medicine.