

Lebensbeginn zwischen Biologie und Biographie*

I. Was heisst es, nach dem Anfang zu fragen?

Mit dem Anfang anfangen. Die Redensart klingt plausibel und erfolgversprechend. Es geht darum, die Angelegenheiten in einer komplexen Welt, die dicken Wollknäulen gleichen, so abzurollen, dass der gesamte Faden mit seinem Anfang und Ende sichtbar wird. Im Alltag wird die Methode ganz selbstverständlich angewandt, um die verknäulten Rätsel und Probleme zu ordnen und zu entknoten. Das Bild vom Faden passt auch zu unserem linearen Zeitverständnis: der Tag beginnt chronologisch nach Mitternacht und reicht bis zur nächsten Mitternacht und dieser Vortrag beginnt zu einem bestimmten Zeitpunkt und hört – hoffentlich – eine knappe drei Viertel Stunde später auf. Natürlich beginnt der Vortrag nicht mit dem ersten gesprochenen Wort, sondern bereits lange vorher, mit der Zusage, ihn zu halten, den ersten Überlegungen zum Thema etc. etc. Und auch damit ist noch nicht der Anfang erreicht, denn es gab im Vorfeld Gründe für die Anfrage etwa, weil die NEK eine Vortragsreihe geplant hat, oder weil alle zuvor angefragten Kandidatinnen oder Kandidaten abgesagt haben oder, oder ... Wie und was auch immer im Vorfeld gewesen sein mag, es zeigt sich, dass die Frage nach dem Anfang sehr schnell ziemlich komplex und unübersichtlich wird. Das simple Faden-Modell stösst recht bald an seine Grenzen. Je genauer man über den Anfang nachdenkt, desto länger wird der Faden und je länger ein Faden ist, desto eher neigt er dazu, sich heillos zu verknoten.

Gegen überlange Fäden und wachsende Verknötungsrisiken hilft nur ein Mittel: abschneiden! Nur ein mutiger Schnitt lässt den Anfang und das Ende in den Blick kommen. Der Rest des Fadens fällt unter den Tisch oder wird versorgt. Das Verfahren, Fäden auf übersichtliche Längen zu kürzen, heisst systemtheoretisch «Komplexitätsreduktion». Dahinter steckt die Idee, menschliche Institutionen – etwa Wissenschaft, Politik, Religion, Kultur, Geld, Liebe – als Schnittmuster zu beschreiben, die eine überkomplexe Welt auf handliche Grösse zurechtschneiden. Je nach Schere, wird ein anderes Stück vom ganzen Faden abgetrennt. Im Alltag übernehmen soziale Normen und Definitionen die Funktion solcher Scheren: Ein Fussballspiel fängt an, wenn der Schiedsrichter das Spiel anpfeift und eine Ehe beginnt mit der entsprechenden Erklärung der Standesbeamtin. Aller Anfang ist Konvention, also die schlichte Übereinkunft, es mit dem Anfang so zu halten. Wir haben keine Probleme damit, weil wir wissen, wie der Ausdruck sprachlich verwendet wird. Interessant ist dabei in der Regel nicht der Anfang der Sache selbst, sondern der Punkt, an dem diese Sache für uns relevant wird. Damit wäre bereits ein wichtiger – und häufig übersehener Punkt – markiert. Die Schere ist kein Gerät, mit dem irgendwelche Dinge in der Wirklichkeit tatsächlich zerschnitten würden, sondern sie steckt in unseren Köpfen und bestimmt, wie wir über die Welt nachdenken. Erst die Folgen der Schnitt- oder besser gesagt: Denkmuster haben Auswirkungen auf die Gegenstände in der Welt. Angenommen wir wollen einem spektakulären Gletscherabbruch zusehen, der sich seit Tagen ankündigt, aber als wir eintreffen, ist das Schauspiel schon in vollem Gange. Wir fragen die Person neben uns, wann der Abbruch angefangen habe und erwarten von ihr eine konkrete Zeitangabe. Die Person stellt sich als Glaziologe heraus und beginnt mit

* Vortrag anlässlich der 109. NEK-Plenarsitzung, Bern, 9. Dezember 2016.

einem längeren Vortrag über die Erosionsgeschichte des fraglichen Gletschers. Zwar wissen wir dann nicht, was wir wissen wollten, aber seine Antwort wäre zweifellos nicht falsch.

Die Frage nach dem Anfang lässt sich offensichtlich in zwei Weisen verstehen: einerseits als Frage nach dem *Anfang* eines konkreten Ereignisses (wann begann der angekündigte Gletscherabbruch) und andererseits – in einem weiteren Sinne – als Frage nach seinem *Ursprung* (der Ausgangspunkt der Erosionsgeschichte dieses Gletschers). Ursprung und Anfang stehen – sehr grob gesagt – für zwei Formen menschlicher *Beziehungen zur Welt*. Die Rede vom Anfang ist auf die menschliche Praxis, also das Urteilen, Entscheiden und Handeln gerichtet. Die Rede vom Ursprung gehört in die Ontologie und Metaphysik, die sich mit erkenntnistheoretischen Fragen nach dem Sein und seinen Bedingungen befasst. Weil die Ontologie und Metaphysik unter dem Einfluss des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denkens aus der Mode gekommen sind, konzentriert sich auch die gegenwärtige Ethik ganz auf die eine Frage nach dem Anfang. Das ist solange kein Problem, wie der garstige Graben zwischen Anfang und Ursprung durch Definitionen, Normen und Konventionen übersprungen werden kann. Solche Hilfskonstruktionen sind aus der alltagspraktischen Handlungsperspektive unverzichtbar. Allerdings verhält sich die Ethik – jedenfalls von ihrem ursprünglichen Selbstverständnis her – wie jenes berühmte Kamel, das das gerade über die Sache gewachsene Gras immer wieder abfrisst, weil es sich vom Anblick der glatten grünen Wiese nicht täuschen lässt. Die Ethik wird ihre Neugier nach dem Ursprung nicht los. In der Folge wird dann die Frage nach dem Anfang zu einer echten Herausforderung.

II. Der Anfang des Lebens und der Beginn der Biographie

Der Anfang des menschlichen Lebens erscheint auf den ersten Blick sonnenklar – er ist mehr oder weniger präzise auf der Geburtsurkunde vermerkt. Natürlich fängt nicht erst dann das Leben an – wer wüsste das besser als wir Kinder des biotechnologischen Zeitalters! Nun liesse sich dieses Problem leicht lösen, indem wir unsere Feierkonvention ändern und mit der Geburt nicht bei null, sondern bei neun Monaten anfangen würden zu zählen. Allerdings wären wir damit dem Problem des Lebensanfangs nicht wirklich nähergekommen, wie Christoph Rehmann-Sutter deutlich macht: «Am Beginn der Embryonalentwicklung geschieht etwas, das man eigentlich nicht als Beginn des Lebens bezeichnen kann. Denn das <Leben> entsteht nicht bei der Befruchtung. Es war schon da. Die Frage, wann <das Leben beginne>, ist eigentlich irreführend. Die Eizelle, die Spermien, die Frau, in deren Körper Eizellen reifen und ein Embryo sich entwickeln kann, sind alle lebendig. Sonst käme keine Entwicklung in Gang. Das Leben des Embryos bezieht sich aus dem Leben. Leben ist ein Prozess, der sich weitergibt.»¹ Auch bei der Frage nach dem Lebensanfang geht es also darum herauszufinden, an welcher Stelle der Faden relevant wird und entsprechend vom Rest abgeschnitten werden kann. Und wie beim Gletscherbeispiel hängt es von der Perspektive ab, wo der Schnittpunkt gesetzt wird. Allerdings unterscheiden sich beide Fälle in einer entscheidenden Hinsicht: Bei dem Naturschauspiel ging es um die Fokussierung auf eine Sequenz aus der kontingenten Geschichte dieses Gletschers, der vor dem Abbruch derselbe war, der er danach sein wird. Die Sichtweise

¹ Christoph Rehmann-Sutter, Würde am Lebensbeginn. Der Embryo als Grenzwesen: Bundesgesundheitsbl – Gesundheitsforsch – Gesundheitsschutz 8/2008, 835–841 (835).

auf das Leben will aber auf etwas fundamental Anderes hinaus. Im Kern dreht sich beim Leben alles darum, wie aus dem ungebremst sich fortsetzenden Leben, dieses *neue, eine* Leben wird, das spätestens mit der Geburt einen Namen erhält und als dieser eine und einzigartige Mensch identifiziert und angesprochen werden kann. Kurz: Wie wird aus dem sozusagen anonymen Leben *dieser neue* Mensch?

Die Frage klingt einigermaßen ungewöhnlich, weil sie unsere – nach wie vor – alltäglichen Gewohnheiten, auf Menschen, Kinder oder die Geburt zu schauen, auf den Kopf stellt. Wir rollen ganz selbstverständlich den Faden von hinten ab. Wir fangen gerade nicht mit dem Anfang an, sondern irgendwo mittendrin in unserer Biographie und spulen die eigene Lebensgeschichte dann zurück, nach dem Motto der unbeliebten Karte des bekannten Brettspiels: «Gehe zurück auf Los ...» Weil wir mit unserem Lebensanfang nichts zu tun haben, können wir nur – sofern uns überhaupt danach ist – rückblickend über unseren Lebensanfang spekulieren. Aber wann geht unser Leben eigentlich los? Wie und wann wird aus dem Leben *an sich*, mein *eigenes* Leben?

An dieser Stelle ist eine kurze Zwischenbemerkung angebracht.² Unsere Schwierigkeiten mit der Frage verdanken wir auch einer sprachlichen Vereinheitlichung, die in der jüngeren Stoa im 1. Jahrhundert stattfand. Zu dieser Zeit wurde der Begriff *vita* geprägt, auf den der heutige Lebensbegriff zurückgeht. Davor verwendeten die Griechen zwei Ausdrücke, um über das Leben zu sprechen: einerseits *zoë* für das Leben an sich und andererseits *bíos* für das konkrete Leben. Vom ersten Ausdruck ist unser Begriff «Zoologie» abgeleitet, vom zweiten Ausdruck unsere Begriffe «Biographie» und sachlich eigentlich unpassend «Biologie». Die Vorstellungen in der griechischen Antike waren alles andere als einheitlich. Einige Deutungen sind dabei erstaunlich aktuell geblieben. Bei den Vorsokratikern wird der allgemeine Lebensbegriff *zoë* häufig mit *aiōn*, der homerischen Vorstellung von einer ewigen Lebendigkeit zusammengedacht, sozusagen eine Version des gesamten Lebensfadens. Ein Stück von diesem ganzen Faden nimmt Heraklit mit einem Wortspiel in den Blick. Er verbindet das Leben *bíos* mit dem Ausdruck für den gespannten Bogen (*bíos*) und betont damit die Lebensspanne eines Menschenlebens und zugleich das rechte Lebensmass im Sinne der ethisch angemessenen Fadenspannung. Aristoteles nimmt dann eine für unser Denken befremdliche Zuordnung vor: *Zoë* – das «nackte Leben» (Giorgio Agamben) gehört in die Privatsphäre der blossen physischen Lebensbewältigung. *Bíos* als das gute Leben verortet er dagegen in der politischen Sphäre und dem Gegenstandsbereich der Ethik. Der gesamte Faden repräsentiert bei Aristoteles das normative Ziel (*telos*) allen Lebens, der Fadenausschnitt das tugendhafte Leben in der politischen Gemeinschaft (*polis*). Die antike Philosophie verfügte über unterschiedliche begriffliche Möglichkeiten und vor allem über ungleich mehr Phantasie, dem Leben auf die Spur zu kommen, als ein biologistisches Weltbild zu bieten hat. Und obwohl unsere wissenschaftlich-rationalen Weltbilder die ontologischen, teleologischen und metaphysischen Annahmen der antiken Welt gestrichen haben, begegnen sie in abgewandelter Form auch in den aktuellen Debatten.

² Zum Folgenden vgl. den instruktiven Überblick von Nicole Karafyllis, *Bios und Zoe* [Version 1.0], 2012: Thomas Kirchhoff, *Naturphilosophische Grundbegriffe*; www.naturphilosophie.org. (08.12.2016); Martin G. Weiss (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

Nun zurück zur der Frage, wann unser Leben eigentlich losgeht bzw. wie und wann aus dem Leben *an sich*, mein *eigenes* Leben wird. Das Thema hat einen langen, kaum zu überblickenden Vorlauf, der sich durch die gesamte Philosophie-, Theologie- und Kulturgeschichte zieht. Aber es kommt an dieser Stelle nicht auf die Antworten an, sondern darauf, die Frage zu verstehen. Zu diesem Zweck soll die Fragestellung mit der Wissenschaftshistorikerin Barbara Orland etwas umformuliert werden: «Vom Embryo ist ständig die Rede. [...] Das früheste und im Vergleich kürzeste Entwicklungsstadium eines menschlichen Lebens ist zu einem Politikum geworden, der Embryo zur Alltagsfigur. Doch wie lebt es sich eigentlich als Embryo? Wie sieht der Alltag des Menschen im Embryonalstadium aus?»³ Das ist eine komische Frage und entsprechend dünn gesät sind die Antworten. Zwei etwas in die Jahre gekommene Vorschläge sind aber sehr aufschlussreich. Sie stammen aus dem 18. Jahrhundert und haben den Vorteil, ohne komplizierte bioethische Theorien auszukommen. Zudem sind sie genderkorrekt und beantworten die Frage je aus der Sicht einer Ei- und einer Samenzelle.

Der französische Aufklärungsphilosoph und Enzyklopädist Denis Diderot (1713–1784) führt ein fiktives Gespräch mit seinem Kollegen D’Alembert über die Materie und die Eigenschaften des Lebendigen. Diderot rekonstruiert dabei die Entwicklung seines Kollegen von der Zeugung durch seine Eltern bis zu seiner gegenwärtigen Persönlichkeit als berühmter Mathematiker und Physiker und gibt zu bedenken: «Sehen Sie das Ei hier? Damit kann man alle theologischen Schulen und alle Gotteshäuser auf der Erde aus den Angeln heben. Was ist dieses Ei? Ehe der Keim hineingebracht wird: eine empfindungslose Masse. Und was ist es nach dem Hineinbringen des Keims noch immer? Eine empfindungslose Masse; denn dieser Keim ist selbst nur ein inaktiver flüssiger Rohstoff. Wie aber kommt diese Masse zu einem anderen Bau, zu Empfindungsvermögen, zu Leben? Durch die Wärme. Wodurch wird die Wärme erzeugt? Durch die Bewegung.»⁴ Diderot argumentiert hier für die erst im 18. Jahrhundert aufkommende Vorstellung von der Fortpflanzung gegen die bis dahin gültige Auffassung von der unteilbaren Individualität von Lebewesen. Weil Leben nicht selbständig aus Leben hervorgehen kann, war die Zeugung notwendig auf einen initialen göttlichen Schöpfungsakt angewiesen. Dagegen richtet der Aufklärer seine vitalistische Hypothese einer dynamischen Materie, der eine belebende Energie eigen ist. Danach entsteht Leben ohne äussere Impulse vollständig aus sich heraus.

Eine ganz andere Vorstellung entwickelt der englische Schriftsteller und Pfarrer Laurence Sterne (1713–1768) in seinem Roman «Leben und Ansichten von Tristram Shandy, Gentleman». Der Protagonist hadert mit seinem Schicksal, dass er lebenslang die Folgen einer kurzen Ablenkung des Vaters zu tragen habe (Tristrams Mutter hatte seinen Vater just im alles entscheidenden Augenblick des Geschlechtsaktes daran erinnert, das Aufziehen der Uhr nicht zu vergessen). Tristram sorgt sich auf seiner Reise als väterlicher Samen in die mütterliche Eizelle: «Was aber nun, werter Sir, wenn ihm auf seinem einsamen Weg ein Unfall zugestossen wäre? – oder sei es, dass davon erschreckt, was ganz natürlich ist für einen Reisenden

³ Barbara Orland, Labor-Reproduktion: Die Identität des Embryos zwischen Natur, Technik und Politik: Nicolas Pethes/Silke Schicktanz (Hg.), Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction, Frankfurt/M. 2008, 307–326 (307).

⁴ Denis Diderot, Gespräche mit D’Alembert: ders., Philosophische Schriften, Bd. I, Westberlin 1984, 509–524 (518).

so jungen Alters, mein kleiner Gentleman ganz jämmerlich erschöpft ans Ende seiner Fahrt gelangt wäre; – seine Muskelkraft und Mannheit zur Stärke eines Fädchens abgezehrt; – seine eigenen Lebensgeister über alle Beschreibung zerzaust, – und dass er sich in diesem betrüblich-wirren Nervenzustand niedergelegt hätte, für neun lange, lange Monate die Beute plötzlicher Zuckungen oder einer Reihe melancholischer Träume und Einbildungen.»⁵ Tristram ist erbost über die Fahrlässigkeit des Vaters und dieser pflichtet seinem Sohn bei: «Meines Tristram's Unglück begann ja neun Monate bevor er überhaupt zur Welt kam.»⁶ Nach damaligem Verständnis spielte die moralische Einstellung während der Zeugung, die vor allem durch den Vater an das Kind weitergegeben wurde, ungefähr die Rolle, die heute die elterlichen Gene für die Anlagen des Kindes spielen.⁷ Vor allem gilt: «Der Beginn des Lebens einer Person ist immer und zwangsläufig auch der Beginn ihres Glück und Unglücks.»⁸

Bei allen Unterschieden verschieben Diderot und Sterne den Lebensanfang weit in die Vorgeschichte der Biographien ihrer Protagonisten. Die Konsequenzen, die beide Aufklärer daraus ziehen, sind aber grundverschieden. Während für den Franzosen das neue Leben aus der Materie selbst hervorgeht, rückt es bei dem Engländer in den Handlungsbereich der Eltern. Die elterliche Verantwortung bezieht sich aber nicht nur auf irgendwelche äusserlichen Bedingungen für die kindliche Entwicklung, sondern auf die Entwicklungsmöglichkeiten des kindlichen Lebens selbst. Denn der Embryo *ist* Tristram und Tristram *ist* mit seinem Embryo identisch. Während Diderot eine wissenschaftlich-biologische Sichtweise vertritt, rückt Sterne den gleichen Sachverhalt in einen handlungstheoretischen Zusammenhang. Die Eltern verhalten sich nicht gegenüber einem Embryo, sondern gegenüber ihrem Sohn. Die beiden kontroversen Positionen lassen sich etwa so zusammenfassen: Von Diderot ist zu lernen, dass eine Antwort auf die Frage nach dem Lebensanfang nicht in den biologischen Vorgängen selbst gefunden werden kann, weil der Biologie jede *normative* Ordnungsstruktur *per se* fremd ist. Nach Sterne müssen die selbstlaufenden biologischen Prozesse so betrachtet werden, *als wären* sie die Entwicklung einer Person, selbst wenn sie zu diesem Zeitpunkt natürlich noch keine ist. Es sind keine übergeordneten moralischen Verpflichtungen Dritter, die zu einer solchen personalen Sicht nötigen, sondern die schlichte Tatsache, dass mit der Zeugung das Glück und Unglück des gezeugten Wesens seinen Lauf nimmt. Und von Glück- und Unglückserfahrungen können wir nur im Blick auf Personen sinnvoll sprechen. Natürlich läuft das Kurzschliessen von biologischen Prozessen mit subjektiven Erlebnisgehalten mentaler Zustände auf einen Zirkel hinaus, weil letztere *per definitionem* Personen voraussetzen. In anderer Hinsicht nimmt Sterne damit – lange vor jeder wissenschaftlichen Beschäftigung – die heute unbestrittene Korrelation zwischen den emotionalen Aspekten der Schwangerschaft und der kindlichen Entwicklung vorweg. Kurz und knapp: Während Diderot darauf verzichtet, den biologischen Faden

⁵ Laurence Sterne, *Leben und Ansichten von Tristram Shandy, Gentleman*, Frankfurt/M. o.J., I,13; vgl. dazu Anja Karnein, *Zukünftige Personen. Eine Theorie des ungeborenen Lebens von der künstlichen Befruchtung bis zur genetischen Manipulation*, Berlin 2013, 10f.; Frank Mathwig, *Das Kind beim Namen nennen?! Zur metaphorischen Sprache in der Bioethik: Marco Hofheinz/Michael Coors (Hg.), Die Moral von der Geschich' ... Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege*, Leipzig 2016, 127–147 (127–129).

⁶ Sterne, *Leben*, a.a.O., I,15.

⁷ Vgl. Caroline Arni, *Reproduktion und Genealogie: Zum Diskurs über die biologische Substanz: Nicolas Pethes/Silke Schick Tanz (Hg.), Sexualität als Experiment. Identität, Lust und Reproduktion zwischen Science und Fiction*, Frankfurt/M., New York 2008, 293–309.

⁸ Karnein, *Personen*, a.a.O., 11.

an irgendeiner Stelle zu kappen, färbt Sterne ihn subjektivitäts- und identitätstheoretisch ein. Für den französischen Aufklärer gibt es keinen definitiven *Anfang*, für den englischen Kollegen liegt der *Ursprung* des Lebens in der subjektiven Empfänglichkeit für Glück und Unglück.

Zurück in der Gegenwart hat Anja Karnein aus Tristrams Dilemma zwei Thesen abgeleitet: «Erstens ist es für Personen relevant, was mit den Embryonen geschah, aus denen sie sich entwickelt haben, und zweitens ist es für niemanden aus der Perspektive der ersten Person relevant, was mit Embryonen geschieht, die sich nicht zu Personen entwickeln.»⁹ Die Philosophin rückt die embryonale Phase in eine enge Beziehung zum personalen Leben eines Menschen nach dessen Geburt. Gleichzeitig schränkt sie die Perspektive auf solche Fälle ein, in denen ein Mensch tatsächlich geboren wird. Die Berücksichtigung des embryonalen Lebens wird zur moralischen Verpflichtung nur unter der Bedingung, dass es tatsächlich eine spätere Person gibt, die in die Rolle von Tristram schlüpfen kann. Diese Differenzierung erscheint auf den ersten Blick plausibel, hat aber einen praktischen Haken. Denn die vorgeschlagene Unterscheidung kann erst dann getroffen werden, wenn klar ist, dass das Kind geboren wurde oder nicht. Für alle Situationen Richtung Fadenanfang, in der eine Frau entscheiden muss, ob sie das Kind austragen will oder nicht bzw. ein Paar sich entschliessen muss, das Kind zu bekommen oder nicht, taugt die Unterscheidung Karneins nicht.

III. Warum nach dem Anfang fragen?

Angesichts der zuvor skizzierten Schwierigkeiten, den Lebensanfang ausfindig zu machen, weil er sich offensichtlich mühelos verschieben lässt, kann es hilfreich sein, an einem anderen Punkt anzusetzen und einen Augenblick darüber nachzudenken, warum die Frage nach dem Lebensanfang überhaupt wichtig sein sollte.

Dazu noch einmal Christoph Rehmann-Sutter: «Intuitiv erschliesst sich ohne Weiteres, was mit der Frage gemeint ist, wann das Leben *beginne*. Es geht dabei um die moralische Anerkennung. Man kann es auch anders ausdrücken. Es geht um die Differenz zwischen dem Leben an sich und dem Beginn eines individuellen menschlichen Lebens, das Gegenstand bestimmter ethischer Fürsorgepflichten ist. Das Ethische hängt dabei nicht direkt vom Biologischen ab, ist aber auch nicht völlig von ihm losgelöst, sondern steht, wie ich es ausdrücken möchte, in einem reflexiven Verhältnis zum Biologischen.»¹⁰ Zunächst nähert sich der Schweizer Bioethiker der Position Sterne's an. Dabei ersetzt er dessen Behauptung von der personalen Evidenz (aufgrund der Glücks- und Unglücksempfindungen) durch die Forderung nach bestimmten ethischen Fürsorgepflichten. Von den Thesen Karneins streicht er die zweite einschränkende Bedingung und generalisiert somit – grob gesprochen – die erste These, dass die embryonale Phase prinzipiell als Beginn eines individuellen menschlichen Lebens zu betrachten sei. Daraus leitet er aber ausdrücklich nicht die Forderung ab, Embryonen gleich zu behandeln, wie geborene Menschen.

Rehmann-Sutter lenkt den Blick auf die Bedeutung der Frage nach dem Lebensanfang in der Bioethik. Es geht nicht um ein prinzipielles oder spekulatives Nachdenken darüber, wo und

⁹ Karnein, Personen, a.a.O., 11.

¹⁰ Rehmann-Sutter, Würde, a.a.O., 835.

wann Leben anfängt, sondern um die detailliertere Frage, wann *menschliches* Leben beginnt. Von der Antwort auf diese Frage hängt am Ende ab, was mit Embryos getan werden darf und was unterlassen bleiben muss. Die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens kann nur dann sinnvoll gestellt und diskutiert werden, wenn mindestens einer der beiden folgenden Bedingungen zugestimmt wird: 1. Die embryonale Phase der menschlichen Entwicklung ist noch kein *Leben* in dem Sinne, wie wir von einem menschlichen Leben sprechen und 2. Die embryonale Phase der menschlichen Entwicklung ist zwar *Leben* aber nicht *menschliches* *Leben* in dem Sinne, wie wir von einem menschlichen Leben sprechen. Eine Ablehnung beider Bedingungen läuft auf die Position Sterne's hinaus und macht die Embryonendebatten überflüssig.

Die bioethischen Kontroversen um den Embryo kreisen im Kern um die Frage, wie menschliches Leben, gegenüber dem bestimmte moralische Pflichten bestehen, in den Embryo kommt bzw. umgekehrt, worin die kategoriale *ethische* – nicht biologische! – Differenz zwischen der embryonalen Entwicklung und dem menschlichen Leben besteht. Je nachdem welche Absicht verfolgt wird, geht es entweder darum, den Embryo an dem Schutz, den menschliches Leben genießt, teilhaben zu lassen. Oder es soll umgekehrt ethisch plausibel gemacht werden, dass keine Verbindung vorliegt, aus der solche Schutzpflichten für den Embryo abgeleitet werden können. Sehr zugespitzt laufen die komplexen Diskussionen auf die Fragen hinaus: Ist der Embryo schon Mensch genug, um unter den moralischen und rechtlichen Schutzbereich menschlichen Lebens zu fallen? Oder umgekehrt: Gibt es ethisch überzeugende Gründe, Embryos von diesem Schutz auszunehmen? Breite Zustimmung erhalten in dem Zusammenhang Konzepte, die parallel zur biologischen Entwicklung von einer graduell zunehmenden Schutzwürdigkeit der vorgeburtlichen menschlichen Entwicklung ausgehen. Die methodische Hürde, aus einem biologischen Sein nicht auf ein moralisches Sollen schliessen zu können, umgehen entsprechende ethische Positionen, indem sie auf den gestuften Schutz ungeborenen Lebens im Recht verweisen. Das ist natürlich eine Verlegenheitslösung, bei der sich die moralische Katze in den eigenen Schwanz beisst. Denn rechtliche Regelungen sind entweder selbst gesetzlich geronnene Moralvorstellungen bzw. daraus abgeleitete operationalisierte Normen oder sie bedienen sich in Normierungsverfahren und Begründungsdiskursen selbst ethischer Argumente. Was aus pragmatischen Erwägungen durchaus Sinn macht, ersetzt nicht die ethische Selbstverpflichtung einer plausiblen und kohärenten Begründung.

In einer auch bioethisch schnelllebigen Zeit sollte zwischendurch immer wieder an die besonderen Herausforderungen ethischer Embryonendebatten erinnert werden. Ich nenne lediglich vier Aspekte: 1. Embryos bilden einen ethischen Gegenstand, für den es keine Vergleichsgröße in der gesamten Ethikgeschichte gibt. 2. Die ethische Kategorie «Embryo» sprengt die traditionelle binäre Kategoriendifferenz zwischen Personen und Sachen. Viele bioethische Debatten über den Status von Embryos sind an dieser unterkomplexen Unterscheidung gescheitert und wegen des fehlenden Übergangs von einem embryonalen «Etwas» zum geborenen «Jemand» in den Graben dazwischen gefallen. 3. Der Embryo ist zunächst ein mit feiner biologischer Schere abgetrenntes Entwicklungskonstrukt, von dem nicht klar ist, ob und wie es auf einen ethischen Begriff gebracht werden kann. Und 4. Der Embryo ist eine hybride Kategorie, die es ohne Biotechnologien allenfalls als Phänomen, nicht aber als eindeutig definierten und hergestellten technologischen Gegenstand gäbe. Diese und weitere Aspekte schlagen

unmittelbar auf die Frage nach dem Lebensanfang zurück. Wird der Faden überhaupt erst gesponnen, stellt sich die Frage nach dem Anfang nicht mehr. Der Herstellung des Fadens entspricht die aus Mythos, Religion und Philosophie bekannte Ursprungsmetapher, die der fundamentalen Unterscheidung aufruft: Artefakte haben einen Ursprung, (nicht hergestelltes) Leben hat einen Anfang.

Die biotechnologische Erzeugung von Embryos kappt nicht nur den Faden, sondern lässt darüber hinaus die Frage nach dem Lebensanfang selbst fraglich erscheinen. Natürlich könnte entgegnet werden, dass es gleichgültig sei, wie eine Sache genannt wird – «Anfang» oder «Ursprung» – solange sie unter dem Strich aufgeht. Aber genau das ist nicht der Fall, jedenfalls dann nicht, wenn den sich an dieser Stelle aufdrängenden Fragen nicht ausgewichen wird. Dazu einige abschliessende aber in der Sache nur einleitende Bemerkungen.

IV. Anfang versus Ursprung – Plädoyer für eine unverzichtbare Differenz

Der Ausdruck Embryo gehört – wie kommunikations- und literaturwissenschaftliche Untersuchungen zeigen – längst zum festen Bestandteil mündlicher und schriftlicher Kommunikation. Wer oder was ist mit dem grammatikalischen Subjekt «Embryo» gemeint? Und wie wird aus dem biowissenschaftlichen Referenzobjekt «Embryo» das ersehnte «Kind», für das seine Eltern oder Mutter die Strapazen fortpflanzungsmedizinischer Behandlungen auf sich nehmen? Durch welchen Transformationsriemen sind die biotechnologischen und bioethischen Sprachspiele mit einer Eltern- bzw. Muttergrammatik verbunden? Entweder hat das eine mit dem anderen nichts zu tun – was eine einigermaßen irritierende Behauptung wäre – oder beide Perspektiven sind – in welcher Weise auch immer – aufeinander bezogen, was wiederum neue Fragen aufwirft. Etwa: Haben *Embryonen* Mütter und Väter? Oder umgekehrt: Können *Paare* oder *Frauen* die Eltern bzw. Mütter von Embryonen werden? Natürlich nicht! Aber wie wird aus dem einen das Andere? Das ist alles andere als klar. Die Philosophin und Soziologin Christine Hauskeller fasst die Konfusionen zusammen: «Der frühe Embryo ist ein wissenschaftliches und gesellschaftliches Konstrukt, dessen Status ausgehandelt werden muss. [...] Der technisch vermittelte Blick auf dieses Konstrukt lässt sich ganz offenbar je nach Zugang ausgesprochen unterschiedlich deuten und gibt also keine Richtschnur für eine Statusbestimmung.»¹¹

Von dieser auszuhandelnden Statusbestimmung hängen logisch und sachlich auch die Antworten auf die Frage nach dem Lebensanfang ab. Unter den modernen Biotechnologien wird er selbst zu einer prekären Kategorie. Zumindest hat die Vorstellung, den Anfang des menschlichen Lebens einem Aushandlungsprozess – und am Ende dem Mehrheitsvotum bei einer Volksabstimmung – zu überlassen, etwas arg Gewöhnungsbedürftiges. Allerdings ginge es dann – wie schon erwähnt – nicht mehr um den *Lebensanfang*, sondern um seinen *Ursprung*, im Sinne von Leben als Ergebnis einer kausalen Verursachung. Aber kann es einer Person

¹¹ Christine Hauskeller, Stammzellenforschung und Menschenwürde. Plädoyer für einen Blickwechsel: Matthias Kettner (Hg.), Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt/M. 2004, 145–171 (159).

nicht egal sein, was seine Existenz verursacht hat oder wann ihr Leben angefangen hat, angesichts der Tatsache, dass – wie Peter Sloterdijk bemerkt hat – der Mensch «das Wesen ist, das seinen Anfang nicht hat»?¹²

Das ist natürlich eine spekulative Frage, die auf sich beruhen lassen werden könnte, solange feststeht, dass das eigene Leben angefangen hat und nicht von Dritten durch einen technologischen Vorgang kausal verursacht wurde. Der Grund, warum die Bioethik kaum Aufmerksamkeit für diese Differenz aufbringt, hängt wesentlich damit zusammen, dass sie selbst eine technologische Schere im Kopf hat. Zwar wird intensiv über die ethischen Rahmenbedingungen biotechnologischen Handelns nachgedacht, aber die fundamentale Differenz zwischen Ursprung und Anfang des Lebens bleibt dabei mehr oder weniger ausblendet. Warum ist es dennoch wichtig, über diese Unterscheidung nachzudenken?

Die Antwort ist einfach und gleichzeitig verblüffend: Es geht um die Freiheit derer, die entscheiden und die Freiheit derjenigen, die einmal im Bewusstsein leben, das Produkt solcher Entscheidungen gewesen zu sein. Hannah Arendt hat in diesem Zusammenhang den seltsam klingenden Begriff «Gebürtlichkeit» geprägt. Der Philosophin geht es weder um Fortpflanzungsmedizin noch Bioethik, sondern um die Frage nach den Bedingungen politischen Handelns. Was macht das Handeln eines Menschen zu einem freien Handeln? Ihre Kernthese lautet: «Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.»¹³ Aufgrund ihrer Natalität sind Menschen selbst das «Prinzip des Anfangs» und «aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit» entzogen.¹⁴ Arendt versteht die Geburt als kategorischen Einschnitt in die Welt, der den neuen Menschen – als kausalen Verursacher seiner Handlungen – von allem Vorangegangenen radikal abtrennt. Natürlich ändert dieser Beschluss nichts an dem völligen Angewiesensein des Neugeborenen. Wie schon bei Sterne handelt es sich auch hier um eine kontrafaktische Denkfigur, die ungefähr auf den Imperativ hinausläuft: *Handele so an und gegenüber zukünftigen Menschen, dass ihre Fähigkeit, ihren eigenen Anfang zu machen, nicht beeinträchtigt wird.* Etwas salopper formuliert: Knote einen zukünftigen Menschen nicht am Faden deiner Absichten, Interessen und Vorentscheidungen, die seiner Existenz vorausgingen, fest.

Wichtig ist nicht, *wann* ein Menschenleben angefangen hat, sondern, *dass* es einen Anfang hatte – im Gegensatz zu einem abgesehenen und berechneten Ursprung. Das Insistieren auf den Lebensanfang ist nichts anderes als das Einfordern der eigenen Freiheit. Als die Philosophin 1958 «The Human Condition» veröffentlichte, waren Biotechnologien und Embryos noch kein Thema. Ihre Überzeugung, dass die Freiheit des Anfangs durch die Tatsache der Natalität garantiert wird, ist längst überholt. Trotzdem werden weiterhin Menschen geboren, die allein, weil sie geboren werden, das moralische Recht auf einen eigenen Anfang besitzen. Weil dieses moralische Recht nicht quasi natürlich gesichert ist, muss es normativ garantiert werden, auch gegen alle damit verbundenen Unbequemlichkeiten für die bereits Geborenen.

¹² Peter Sloterdijk, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt/M. 1988, 39.

¹³ Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München ⁶1989, 14.

¹⁴ Arendt, Vita, a.a.O., 166f.

Weil es an dieser Stelle im Kern um die menschliche Freiheit geht, ist die Frage des Lebensanfangs notwendig auch eine politische Frage. Anja Karnein hat in diesem Zusammenhang auf eine bemerkenswerte Ironie in den liberalen Bioethikdiskursen hingewiesen. Sie besteht darin, «dass Liberale klassischerweise danach verlangen, von Einmischungen durch ihre Mitmenschen oder Regierungen frei zu sein, insbesondere dann, wenn es um ihre Intimsphäre geht. Doch auf einmal, mit dem Auftauchen der neuen reprogenetischen Technologien, treten viele von ihnen dafür ein, dass gegenwärtig lebende Personen das Recht besitzen, ausgesprochen invasive Eingriffe in die Genome zukünftiger Personen vorzunehmen.»¹⁵ In Tristram's Welt wäre es völlig unverständlich, «weshalb es uns, falls wir es als falsch ansehen, Personen der willkürlichen Herrschaft ihrer Zeitgenossen auszusetzen, gestattet sein sollte, zukünftige Personen der willkürlichen Herrschaft ihrer Vorfahren zu unterwerfen».¹⁶ Deshalb ist es unverzichtbar, über den Lebensanfang zu diskutieren und mehr noch, den Anfang des Lebens als Ermöglichungsbedingung von Freiheit zu schützen.

Bern, 08.12.2016
frank.mathwig@sek.ch

¹⁵ Karnein, Zukünftige Personen, a.a.O., 211.

¹⁶ Ebd.