

Warum dürfen wir unsere Kinder nicht klonen?

Habermas und seine Kritiker in der bioethischen Debatte

von Anja Karnein

Mit Dollys Geburt am 27. Februar 1997 gelingt es Forschern erstmals, die ausdifferenzierte Körperzelle eines erwachsenen Schafes so zurückzuprogrammieren, dass aus ihr ein neuer Embryo und damit ein (fast) identischer Klon des Muttertieres entsteht. Das Ergebnis ist ein kleines Schäfchen und ein Sturm an moralischer Entrüstung. Menschen zu klonen, über lange Zeit als unmöglich postuliert, ist plötzlich in den Bereich des Machbaren gerückt. Auch Habermas lässt sich von diesen Neuigkeiten beunruhigen. In einem kurzen Artikel in der »Süddeutschen Zeitung« vom 17./18. Januar 1998 beschreibt er das Klonen von Menschen als eine neue Form der Sklaverei. Der Klon könnte der Möglichkeit beraubt werden, sich als freies und gleiches Mitglied der moralischen Gemeinschaft zu verstehen. »Für den Klon verstetigt sich nämlich in der Definition eines unwiderruflichen Kodes ein Urteil, das eine andere Person vor seiner Geburt über ihn verhängt hat.« (Habermas 1998, 245)

Anders als bei der Erziehung könne der Klon, der um seine Herkunft weiß und mit dieser hadert, sich nicht von seiner genetischen Festlegung durch eine andere Person lösen. Vielleicht bliebe es ihm daher für immer versagt, sich als alleiniger Autor seiner Lebensgeschichte zu verstehen und für diese die volle Verantwortung zu übernehmen. Auch die Gleichheit von Klon und demjenigen, der eingreift, sei gefährdet: Anders als in traditionellen Eltern-Kind-Beziehungen lassen sich die sozialen Rollen von Kloner und Geklonem niemals vertauschen. (Habermas 2002, 112)

Von Machern und Gemachten

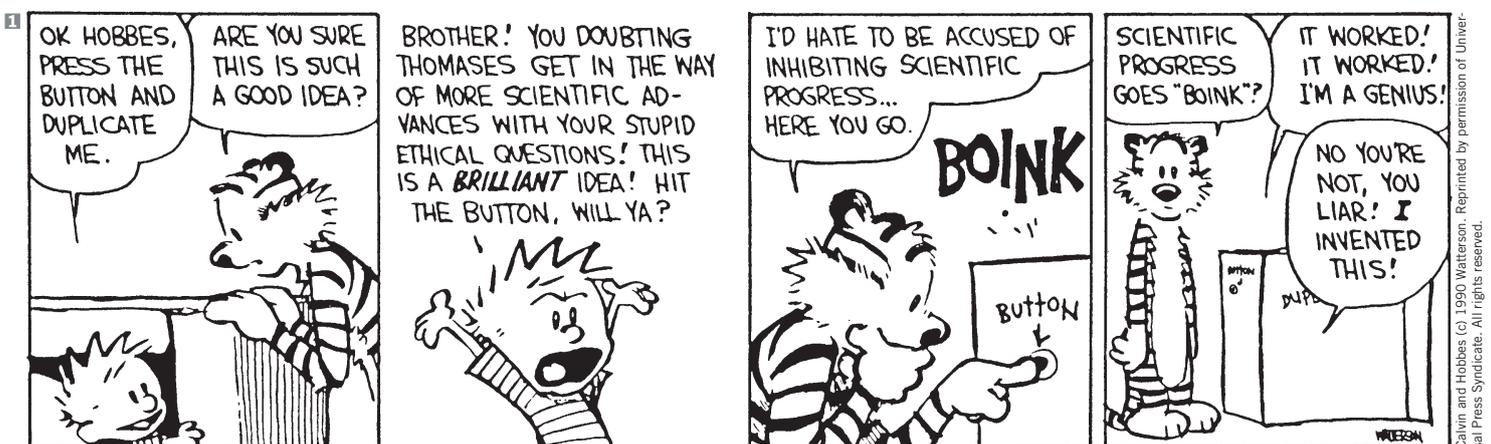
Das grundsätzliche Problem, das Habermas identifiziert, ist der problematische Perspektivenwechsel, der eintritt, wenn der Zufall der natürlichen Lotterie mit einem absichtlichen Eingriff ersetzt wird. Dies verwandelt solche, die sich heute noch als frei und gleich verstehen, zu solchen, die sich entweder als Macher oder als Gemachte begreifen. Die Macher könnten durch

den verdinglichenden Umgang mit menschlichem Leben ihre moralische Sensibilität verlieren. Die Gemachten wiederum, die um die instrumentelle Einstellung, die zu ihrer Manipulation geführt hat, wissen, könnten um ihr Selbstverständnis als freie und gleiche Mitglieder der moralischen Gemeinschaft gebracht werden.

Kontrovers an dieser Position ist zunächst nicht, dass Habermas dem Klon ein problematisches Selbstverständnis unterstellt. Es ist intuitiv nachvollziehbar, dass es für einen Klon, ähnlich einem eineiigen Zwilling, schwierig sein könnte, ein exaktes genetisches Replikat einer Person zu sein, die – das kommt beim Klon hinzu – bereits einen Teil ihrer Lebensgeschichte hinter sich hat. Es ist allerdings nicht primär die Ebenbildlichkeit oder die Ungleichzeitigkeit, die Habermas als unzumutbar empfindet. Es sind vielmehr der Narzissmus des Kloners, der sich im Klonen ausdrückt, sowie das Bewusstsein des Klons, dass andere Menschen absichtlich und selbstverliebt in sein Erbgut eingegriffen haben.

Gegen eine liberale Eugenik

Kaum hat die Diskussion um das Klonen die Gemüter erhitzt, kommt eine weitere Entwicklung hinzu. 1998 gelingt es zum ersten Mal, menschliche embryonale Stammzellen zu isolieren und zu erhalten. Stammzellen sind die Urzellen des menschlichen Organismus, aus denen sich jeder menschliche Zelltypus entwickelt. Ihnen wird das Potenzial zugeschrieben, bis dato unheilbare degenerative Krankheiten heilen zu können, wie etwa Parkinson, Alzheimer oder Diabetes. Dazu kommen die Entschlüsselung des menschlichen Genoms im Jahre 2001, das wachsende Wissen um die Bedeutung und Funktion einzelner Gene sowie Fortschritte sowohl in der künstlichen Reproduktion als auch in der Molekularbiologie. All dies führt zu einer Verbesserung frühembryonaler Diagnoseverfahren, die verschiedene Krankheitsbilder erkennen lassen und es erlauben, Embryonen mit einer potenziell krankheitserzeugenden genetischen Struktur durch

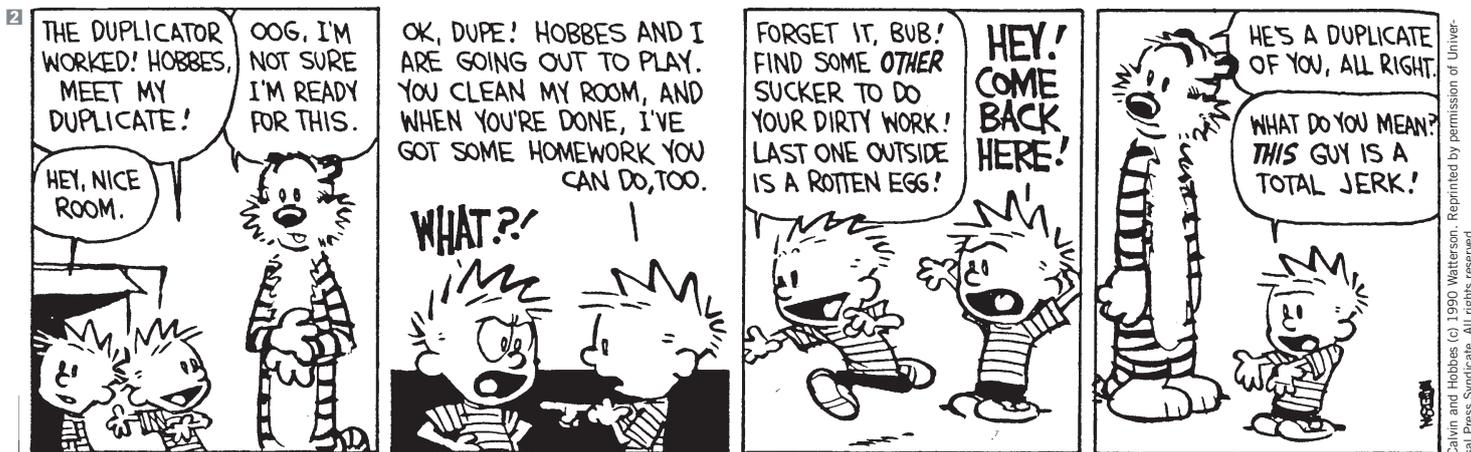


eine sogenannte Präimplantationsdiagnose (PID) »auszusortieren«. In Zukunft wird man nicht nur Pathologien früh erkennen, sondern auch mit modernsten technologischen Mitteln Genveränderungen vornehmen können.

In Anbetracht dieser biomedizinischen Entwicklungen, einer regen öffentlichen Diskussion und der be-

und im Kern liberalsten Gedanken innerhalb der heutigen bioethischen Diskussion darstellt.

In der »Zukunft der menschlichen Natur« nimmt Habermas auf die Stammzellendebatte und PID Bezug und weitet sein Argument gegen das Klonen auf die genetische Manipulation zukünftiger Individuen aus. Er warnt vor der schiefen Ebene, auf die uns alle



vorstehenden Bundestagsdebatte über den Import embryonaler Stammzellen vervollständigt Habermas sein Argument gegen das Klonen. 2001 erscheint seine politische Streitschrift über »Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?« Hier wendet er sich vehement gegen eine liberale Eugenik, die es Individuen erlaubt, weitgehende genetische Veränderungen an zukünftigen Menschen vorzunehmen. Gerade liberale Werte sollten uns davon abhalten, die neuen Reprotechnologien freizügig anzuwenden. Habermas liefert hiermit ein kontroverses Argument, dessen zentrale Intuition über die Unverfügbarkeit der menschlichen Natur allerdings einen der einsichtigsten

drei Praktiken zu führen drohen. Bei der Stammzellforschung soll dies der Fall sein, weil sie die kulturelle Wahrnehmung von ungeborenem menschlichem Leben so verschiebt, »dass das moralische Sensorium für die Grenzen von Kosten-Nutzen-Kalkülen überhaupt abstumpft«. (Habermas 2002, 41) Auch die PID sei problematisch, weil diese Praxis den Embryo dadurch instrumentalisiert, dass er hier nur unter Vorbehalt erzeugt wird und den Präferenzen und Wertorientierungen Dritter entsprechen muss. (Habermas 2002, 58) Ähnlich, wie Kant vor dem bestialisierenden Effekt der Tierquälerei auf den Menschen warnt, sorgt sich Habermas um die Verrohung und die moralische Ab-

Calvin und Hobbes – und der »Duplicator«

Bill Watterson erzählt in seinen berühmten Comicstrips von den Erlebnissen eines sechsjährigen Jungen namens Calvin (benannt nach dem Reformator) und seinem Stofftier Hobbes (benannt nach dem politischen Philosophen), der in seiner Fantasie zum Leben erweckt wird. In einigen ihrer zahlreichen Abenteuer spielt ein Pappkarton eine zentrale Rolle. Dieser ist vielfältig einsetzbar: auf seine rechte Seite gelegt, funktioniert er als Zeitmaschine, auf den Kopf gestellt, als »Transmogrieffler«, also als Verwandlungskasten, oder, wie hier zu sehen, als »Duplicator«, als Klonierungsmaschine. Calvin möchte von sich einen Klon herstellen, damit dieser an seiner Stelle zur Schule geht und seine Hausaufgaben erledigt. Das Comic geht auf mehrere Aspekte der Klonproblematik ein.

■ Am Anfang steht die Vorstellung, nur Wissenschaftler mit einem zutiefst kindlichen oder egomantischen Charakter, wie eben Calvin, kämen auf die

Idee zu klonen. Hobbes, der oftmals Calvins Aktionen abgeklärt kommentiert, sieht dem Geschehen erstaunt und skeptisch zu.

■ Calvin's Plan rechtfertigt durchaus die Furcht, Klone könnten hergestellt werden, um ausgebeutet beziehungsweise verklärt zu werden. Wie man sieht, irrt sich Calvin jedoch gewaltig. Der Klon stellt sich nämlich als autonomer heraus als gedacht – und fabriziert zum Erschrecken Calvins auch noch weitere Klone. So geht die Sache mit dem Klonen grundsätzlich schief. Calvin muss sich der Klone, diese Bilder sind hier nicht zu sehen, schließlich durch den »Transmogrieffler« entledigen.

■ Doch Calvin fasst bereits einen neuen Plan. Nun soll der optimierte Karton nur noch Calvins gute Seite kopieren, weil dieser stets brav und gehorsam ist. Letztlich stellt sich allerdings heraus, dass Calvins gute Seite zu instabil ist – und so verpufft dieser Klon beim ersten bösen Gedanken.

stumpfung, die eine verdinglichende Einstellung zum menschlichen Leben verursachen könnte.

An dieser Stelle wird von manchen seiner Kritiker eingewandt, die PID sei nicht grundsätzlich von der Abtreibung verschieden. Ludwig Siep macht etwa darauf aufmerksam, dass die embryopathische Indikation des Paragraphen 218a, die es erlaubt, Embryos mit einem genetischen Defekt abzutreiben, auf die grundsätzliche Ähnlichkeit der beiden Fälle bereits hinweist. (Siep 2002, 117) In einer Replik auf Einwände im Jahre 2002 insistiert Habermas jedoch darauf, dass Stammzellforschung und PID eine grundsätzlich andere, nämlich instrumentelle Einstellung zum menschlichen Leben darstelle. (Habermas 2002, 158) Im Gegensatz dazu sei eine Abtreibung das Ergebnis eines Konfliktes zwischen dem Selbstbestimmungsrecht der Frau und dem Recht auf Leben des Embryos, welcher zugunsten der Ersteren aufgelöst wird. (Habermas 2002, 58) Abtreibung ebnet dadurch eben gerade nicht, so wie Stammzellforschung und PID, den Weg zur positiven Eugenik.

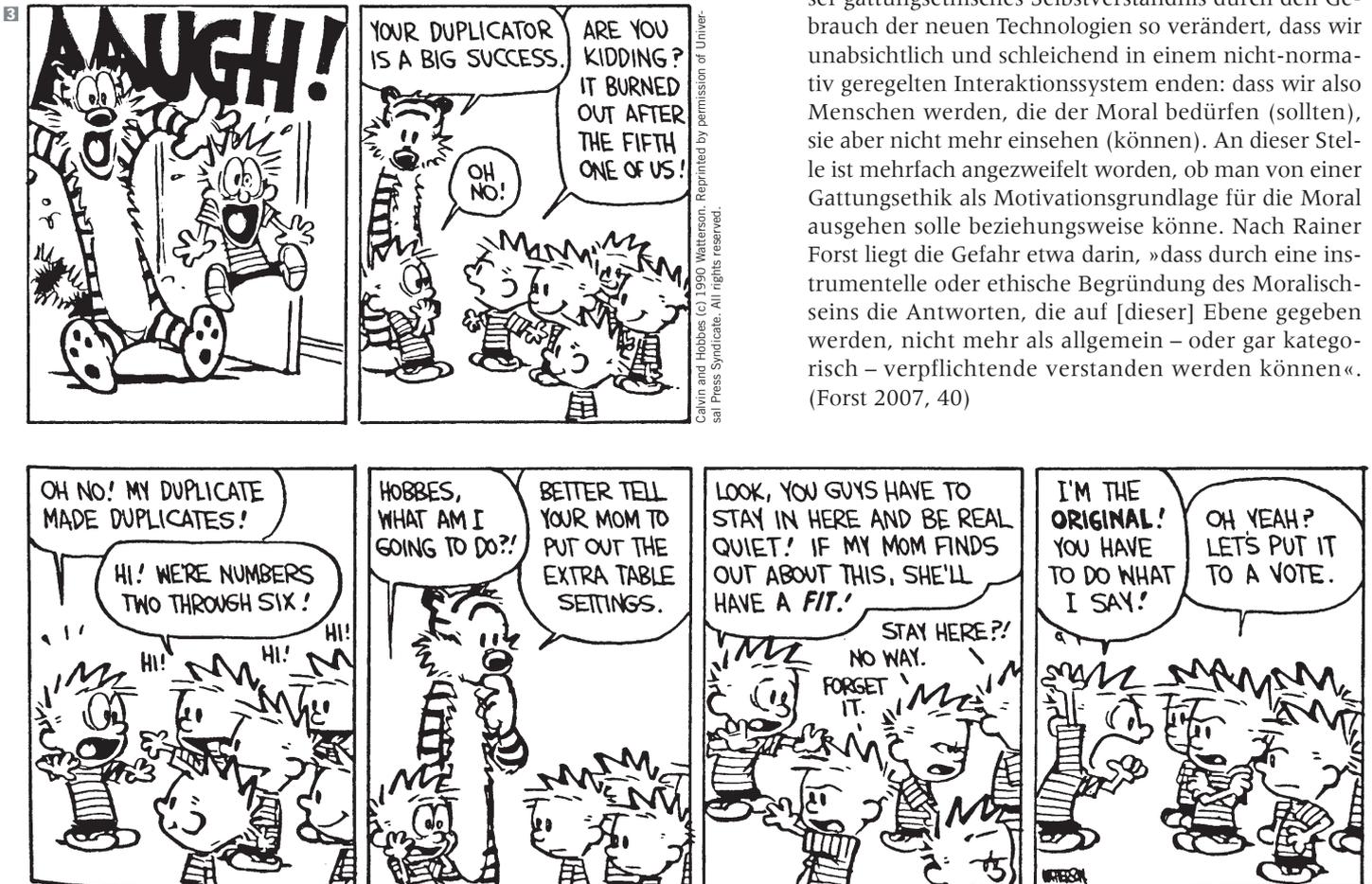
Nicht ganz so problematisch wie die letzteren beiden Technologien bewertet Habermas genetische Eingriffe als solche. So behauptet er etwa, dass die genetisch manipulierte Person tatsächlich nur dann ein Problem mit ihrer Manipulation entwickeln kann, wenn sie mit der Veränderung nicht übereinstimmt. Das setzt zum einen voraus, dass sie weiß, dass sie genetisch manipuliert wurde, und zum anderen, dass sie mit der Veränderung unglücklich ist. Die einfachste Lösung wäre, das Kind nichts über seinen Ursprung wissen zu lassen

(was sich im Falle eines Klons als schwierig herausstellen könnte). Schließlich werden auch »natürlich« geborene Kinder nicht über jedes, wenn auch wichtige, Detail ihres Ursprungs aufgeklärt. Habermas lehnt diese Möglichkeit ab. Kinder haben das Recht zu wissen, was mit ihrem Genom gemacht wurde.

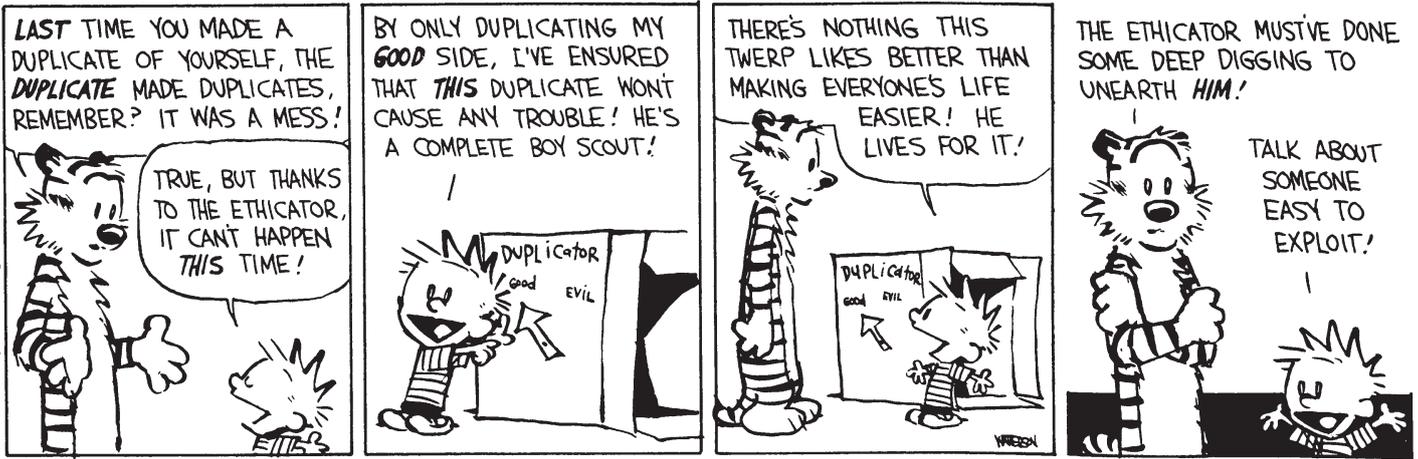
Schutz vor den Spekulationen der Eltern

Insgesamt meint Habermas allerdings, dass Eltern die Verantwortung für Entscheidungen über die genetische Ausstattung ihres Kindes nicht übernehmen können, solange dessen rückwirkendes Einverständnis nicht mit Sicherheit angenommen werden kann. Ein solches Einverständnis kann man nach Habermas nur in Fällen der Vermeidung extremen Übels mit Gewissheit voraussetzen. Habermas unterscheidet hier nicht konventionell zwischen Heilung und Optimierung, sondern zwischen einem extremen Übel und einem Übel, von dem man nicht sagen kann, ob dessen Vermeidung im Interesse des Kindes ist. Das mag zunächst kontraintuitiv erscheinen. Doch geht es Habermas nicht darum, Kinder mit Krankheiten auf die Welt zu bringen, sondern sie vor Spekulationen über ihr angelegliches Wohl seitens der Eltern zu beschützen.

Es ist aber nicht nur das moralische Selbstverständnis einzelner Personen, welches auf dem Spiel steht. Auch das ethische Selbstverständnis unserer Gattung sei bedroht. Damit meint Habermas den Kontext, in dem »die abstrakte Vernunftmoral der Menschenrechtssubjekte selber wieder in einem vorgängigen, von allen *moralischen Personen* geteilten *ethischen Selbstverständnis der Gattung* ihren Halt findet«. (Habermas 2002, 74 Herv. i. O.). Die Tragik bestünde darin, dass sich unser gattungsethisches Selbstverständnis durch den Gebrauch der neuen Technologien so verändert, dass wir unabsichtlich und schleichend in einem nicht-normativ geregelten Interaktionssystem enden: dass wir also Menschen werden, die der Moral bedürfen (sollten), sie aber nicht mehr einsehen (können). An dieser Stelle ist mehrfach angezweifelt worden, ob man von einer Gattungsethik als Motivationsgrundlage für die Moral ausgehen solle beziehungsweise könne. Nach Rainer Forst liegt die Gefahr etwa darin, »dass durch eine instrumentelle oder ethische Begründung des Moralischen die Antworten, die auf [dieser] Ebene gegeben werden, nicht mehr als allgemein – oder gar kategorisch – verpflichtende verstanden werden können«. (Forst 2007, 40)



4 Calvin and Hobbes (c) 1990 Watterson. Reprinted by permission of Universal Press Syndicate. All rights reserved.



Einwände der Kritiker

Aber auch auf anderen Ebenen bezweifeln Kritiker die Habermas'sche Position. Hinterfragt wird etwa, dass die neuen Reprotechnologien unser Selbstverständnis als freie und gleiche Mitglieder der moralischen Gemeinschaft unterminieren könnten. Erstens sei nicht klar, warum genetische Eingriffe für das moralische Selbstverständnis bedeutsamer sein sollten als soziale. Jede Person sieht sich mit Einflüssen konfrontiert, die sie sich nicht aussuchen konnte und zu der sie Stellung nehmen muss. Es sei erklärungsbedürftig, warum diese oder jene genetische Veränderung dem Kind mehr ausmachen sollte als die körperliche und geistige Beeinflussung, die aus jeder gewöhnlichen Erziehung durch die Eltern resultiert. Habermas zufolge unterscheiden sich genetische Veränderungen jedoch grundsätzlich von sozialisatorischen Prozessen, weil die Ersteren außerhalb der Sphäre der kommunikativen Interaktion stattfinden und somit prinzipiell nicht revidierbar sind. Man könne allerdings durchaus genetische Eingriffe mit einigen extremen Formen der Erziehung vergleichen, wie etwa mit solchen, bei denen ein Kind von klein auf so gedrillt wird, dass es irreversibel in eine gewisse Bahn gelenkt und andere vor ihm verschlossen werden. (Habermas 2002, 140)

Ein zweiter Einwand lässt sich so zusammenfassen: Habermas gehe fälschlicherweise davon aus, dass genetische Eingriffe immer nur Optionen einschränken, diese aber niemals erweitern können. Manche Kritiker der Habermas'schen Position können sich nicht vorstellen, dass irgendein Kind retrospektiv etwas gegen ein verbessertes Immunsystem oder eine erhöhte Intelligenz einzuwenden hätte (so etwa Buchanan et al.

2000). Dem widerspricht Habermas. Eltern können niemals wissen, was den Spielraum ihres Kindes erweitert. »Eltern können nicht einmal wissen, ob eine leichtere körperliche Behinderung ihrem Kinde nicht am Ende zum Vorteil ausschlagen wird.« (Habermas 2002, 142). Eine dritte Art von Kritik wird vor allem von Naturwissenschaftlern vorgebracht. Die Bioethik täte gut daran, sich an der Biologie zu orientieren. So sei der einzig relevante Grund, nicht zu klonen, in der Natur selbst zu suchen. Die nicht-geschlechtliche Fortpflanzung sei wider die menschliche Natur und daher evolutionär von Nachteil (Zimmer 1998). Eine solche Demonstration von Stärke seitens der Naturwissenschaftler irritiert Habermas. Er hält die Vorstellung, man könne Werte aus der Natur herauslesen, für gefährlich. Unwillkürlich denkt Habermas dabei an das Gedankengut der Nationalsozialisten, wie es etwa im Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses zum Ausdruck kam. Es verhalte sich genau anders herum: Wir sind es, die die Verantwortung haben, die richtigen Werte an die Natur heranzutragen.

Die Relevanz von Habermas' Beitrag zur bioethischen Diskussion liegt vor allem darin, dass er uns auf die moralische Bedeutung der (genetischen) Unverfügbarkeit von Personen aufmerksam macht. Damit wendet er sich gegen jene Gruppe von Liberalen, die die neuen Technologien primär als Zuwachs reproduktiver Freiheiten jetziger Personen verstehen. Habermas zeigt, dass es die zukünftigen Menschen sind, denen erlaubt sein muss, sich als frei und gleich gegenüber denen zu verstehen, deren neu erlangte reprotochologische Macht über sie nicht ohne Weiteres rechtfertigbar ist: also gegenüber uns. ♦

Literatur:

Buchanan Allen; Dan W Brock, Norman Daniels and Daniel Wikler 2000 <i>From Chance to Choice. Genetics and Justice</i> New York: Cambridge University Press.	am Main: Suhrkamp.	<i>Sklavenherrschaft? Moralische Grenzen reproduktionsmedizinischer Fortschritte.</i> In: ders. <i>Die postnationale Konstellation</i> Frankfurt am Main: Suhrkamp, 243–247.	schrift für Philosophie 50, 1:111–120.
Forst, Rainer 2007 <i>Das Recht auf Rechtfertigung</i> Frankfurt	Habermas, Jürgen 2002 <i>Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?</i> Frankfurt am Main: Suhrkamp.	Siep, Ludwig 2002 <i>Moral und Gattungsethik</i> Deutsche Zeit-	Zimmer, Dieter E. 1998 <i>Die Natur klonet nur aus Versehen. Lässt sich so ein Klonverbot begründen? Eine Antwort auf Jürgen Habermas</i> Die Zeit. 12. Januar 1998.

Die Autorin

Anja Karnein Ph.D., 31, hat 2005 an der Brandeis University in Waltham, Massachusetts, promoviert. Ihre Dissertation vergleicht die moralphilosophischen, politischen und juristischen Debatten um moderne biomedizinische Technologien in Deutschland und den USA. Danach war sie Post-doctoral-Fellow an der Harvard University sowie an der University of California, Los Angeles (UCLA). Seit 2008 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« und arbeitet dort zu den bioethischen Herausforderungen, mit denen sich normative Ordnungen konfrontiert sehen.

Karnein@em.uni-frankfurt.de