

Natalität und die Ethik von Elternschaft und Familie

CLAUDIA WIESEMANN, GÖTTINGEN

Zusammenfassung: Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Existenz von Menschen als geborene Wesen. Das Eltern-Kind-Verhältnis und in einem weiteren Schritt auch die Familie werden daraufhin untersucht, inwiefern sie ihre moralische Bedeutung aus der besonderen Situation des Kindes beziehen. Diese besondere Situation des Kindes ist gekennzeichnet durch das Faktum der ‚Natalität‘, d.h. durch ein radikales Vorherbestimmt-Sein und eine radikale Abhängigkeit der kindlichen Existenz. Vom Faktum der Natalität geht ein moralischer Appell aus, auf den die Eltern mit dem Versprechen antworten, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen.

Schlagwörter: Ethik, Kind, Eltern, Familie, Natalität, Vertrauen

Darf man Menschen klonen? Sollte es die moralische Pflicht von Eltern sein, die genetische Ausstattung ihres Kindes zu optimieren? Neue reprogenetische Techniken¹ lenken die Aufmerksamkeit der Ethik² auf die moralischen Bedingungen der Existenz von Menschen als geborene Wesen und rücken damit

1 Unter Reprogenetik versteht man die Kombination von Fortpflanzungstechniken mit genetischer Diagnostik oder Eingriffen am Genom.

2 Da die Begriffe ‚ethisch‘ und ‚moralisch‘ nicht immer einheitlich verwendet werden, soll hier klargestellt werden, dass ‚Ethik‘ im Folgenden verstanden wird als Theorie der Moral.

ins Zentrum, was sich bisher eher im Hintergrund befand: dass der Beginn des menschlichen Lebens im Zeichen von Fremdbestimmung steht. Menschen werden von anderen gezeugt und geboren, ohne auf die Umstände ihres Zur-Welt-Kommens in irgendeiner Weise Einfluss nehmen zu können. Wann, wo und unter welchen Umständen wir geboren werden, bestimmen andere, ob mit oder ohne Reprogenetik. Allerdings haben die neuen reproduktionsmedizinischen Techniken wesentlich dazu beigetragen, das Ausmaß dieser Fremdbestimmung sichtbar zu machen. Indem sie den potentiellen Eltern Instrumente in die Hand geben, die Existenzweise ihres Kindes, z.B. durch genetische Auswahl, noch mehr als bisher zu beeinflussen, führen sie uns vor Augen, wie sehr der Beginn menschlichen Lebens ganz allgemein von den Entscheidungen Dritter abhängt. Für alle reproduktionsmedizinischen Techniken – seien es Verhütungsmittel, präkonzeptionelle genetische Tests, die Präimplantations- oder Pränataldiagnostik, die Keimzellspende oder Leihmutterschaft – gilt: Sie bieten vielleicht den beteiligten Eltern größere Freiheiten, aber die radikale Unfreiheit des Kindes ändern sie nicht. Diese tritt im Kontrast zur elterlichen Freiheit nur umso deutlicher zu Tage. Diese Unfreiheit ist radikal, weil sie sämtliche Lebensbedingungen des Geborenen betrifft. Kinder haben schon immer die Bedingungen ihrer Existenz zu akzeptieren, seien sie ein erwünschter oder unerwünschter Nachkomme, mit oder ohne erbliche Erkrankungen, von armen oder reichen Eltern gezeugt, in Krieg oder Frieden aufwachsend.

Darum wurde an die Kritiker reprogenetischer Techniken³ auch die Frage gerichtet, warum im Konzert der vielfältigen Fremdbestimmungen, unter denen Kinder ohnehin zur Welt kommen, ausgerechnet die gezielte Veränderung und Ver-

3 Unter ihnen so prominente Philosophen wie Jürgen Habermas (2001).

besserung genetischer Anlagen moralisch problematisch sein solle. Warum solle es verwerflich sein, dass Eltern die Musikalität oder Intelligenz ihres Kindes beeinflussen wollen⁴, wenn es gleichzeitig hingenommen werde, dass Kinder als Erbe oder als Altersvorsorge gezeugt werden, in Armut aufwachsen müssen oder in Familien mit psychisch kranker Mutter oder krankem Vater geboren werden? Weil dies schon immer so war? Tatsächlich müsste man, wenn man den moralischen Gehalt von Elternschaft bestimmen will, alle Formen der Fremdbestimmung kritisch unter die Lupe nehmen.

Im Folgenden soll allerdings das, was von einem Standpunkt der Freiheit wie moralisch unerwünschte Fremdbestimmung aussieht, aus einer anderen Perspektive betrachtet werden. Denn wenngleich wir alle als Kinder unweigerlich den Entscheidungen Dritter ausgesetzt sind, bewerten wir diese existenzielle Erfahrung doch in der Regel als positiv, und manchen gilt gerade die Eltern-Kind-Beziehung als moralisches Vorbild für viele andere Formen menschlicher Abhängigkeit. Nicht wenige werden auf ihre Kindheit als eine besonders schöne Zeit zurückblicken, in der sie sich umsorgt und behütet fühlen, und im Vergleich dazu die Zeit der Freiheit des Erwachsenenalters als eine eher belastende Situation empfinden. Es lohnt sich also zu fragen, warum eine so große, geradezu existenzielle Fremdbestimmung als eine wunderbare Erfahrung und eine Beziehung der fundamentalsten Abhängigkeit als ein moralisch höchst geschätztes Verhältnis aufgefasst werden kann.

Dazu muss vor allen Dingen mehr als bisher die Sicht der Kinder auf dieses Verhältnis ernst genommen werden. Denn bislang wurden die ethischen Fragen aus der Perspektive von

4 Der Bioethiker Julian Savulescu (2001) postuliert beispielsweise eine Pflicht der Eltern zu „procreative beneficence“, also zu verbessernden genetischen Maßnahmen, wenn diese für das Kind förderlich sind.

Erwachsenen und im Rahmen einer Ethik für Erwachsene gestellt. Für das Neugeborene und das Kleinkind ist aber eine auf den Ideen der Freiheit und Selbstbestimmung fußende Ethik weitgehend sinnlos. Dennoch kann die moralische Perspektive des Kindes nicht einfach übergangen werden, so als ob die Phase der Kindheit nur ein Übergangsstadium sei und sich die ernst zu nehmenden Fragen der Ethik erst stellen, wenn das betroffene Individuum das Stadium der moralischen Autonomie erlangt habe. Die Rechte von Kindern ernst zu nehmen, heißt, auch das Kind als moralischen Akteur zu betrachten und seine Perspektive neben der des Erwachsenen in ethische Analysen einzubeziehen.⁵

Mit diesem Ziel soll hier also das Eltern-Kind-Verhältnis und in einem weiteren Schritt auch die Familie betrachtet werden, insofern nämlich beide ihre moralische Bedeutung aus der besonderen Situation des Kindes beziehen. Diese besondere Situation des Kindes ist gekennzeichnet durch das Faktum der ‚Natalität‘, d.h. durch ein radikales Vorherbestimmt-Sein und eine radikale Abhängigkeit der kindlichen Existenz. Untersucht werden soll, welche Konsequenzen Natalität für das moralische Eltern-Kind-Verhältnis hat und wie sie die moralische Rolle der Familie bestimmt. Die hier interessierende ethische Konzeption von Elternschaft ist also unabhängig davon, ob in einzelnen Fällen juristisch eher die biologischen oder die sozialen Eltern privilegiert werden. Ohnehin steht auch das Recht angesichts der möglichen Vervielfältigung von Elternrollen durch moderne Fortpflanzungstechniken vor dem Problem, den moralischen

5 Wenn im Folgenden von ‚Kind‘ die Rede ist, sind vor allen Dingen Neugeborene gemeint, weil die Situation des Geborenwerdens die moralische Rolle der Eltern grundlegend bestimmt. Das sich in dieser Situation manifestierende Eltern-Kind-Verhältnis bleibt aber prägend für alle weiteren Altersstufen des Kindes.

Gehalt von Elternschaft vor jeder rechtlichen Regelung näher zu bestimmen.

Phänomenologie der Natalität

Im französischen Dokumentarfilm ‚Babies‘ von 2010 schildert der Regisseur Thomas Balmès das Leben von vier Kindern von der Geburt bis zum Ende ihres ersten Lebensjahrs. Die beiden Buben Ponijao aus Namibia und Bayar aus der Mongolei und die beiden Mädchen Mari aus Japan und Hattie aus Kalifornien werden bei ihren ersten Entwicklungsschritten porträtiert, ihrem ersten Lachen, ihren ersten Gehversuchen, ihrem ersten Spiel.⁶ Beeindruckend ist, wie sehr sich die Kindheiten unterscheiden. Während Bayar in einer einsam gelegenen mongolischen Jurte aufwächst und meistens mit Ziegen spielt, lebt Mari in der Millionenstadt Tokyo und wird noch in ihrem ersten Lebensjahr zur musikalischen Früherziehung gebracht. Kind zu sein heißt auf dieser Welt, unter den unterschiedlichsten Bedingungen aufzuwachsen und mit einer unendlichen Vielfalt von Kulturen konfrontiert zu sein, Kind einer nomadischen Viehzüchterfamilie oder akademisch gebildeter Eltern zu sein, in der Wüste wie in einer Millionenmetropole groß zu werden.

Als die Philosophin Hannah Arendt den Begriff ‚Natalität‘ prägte, wollte sie auf das Wunder dieses Lebensanfang aufmerksam machen. Für Arendt bedeutet Natalität⁷ das ganz und gar Unerwartete, das sich in der Geburt eines jeden Menschen manifestiert (Arendt 1958; vgl. Schües 2000, 75f.). Der Mensch

6 Babies (2010), Regie: Thomas Balmès.

7 Arendt selbst übersetzte ihren Begriff ‚natality‘ mit ‚Gebürtlichkeit‘. Um zu zeigen, dass sich meine Konzeption von der ihren in Teilen absetzt, verwende ich den Begriff ‚Natalität‘.

wird nicht mit einer bestimmten ‚Natur‘ geboren, sondern ist gekennzeichnet durch „contingency and unpredictability“ (Birmingham 2006, 12) als Antwort auf eine ebenso kontingente umgebende Welt.⁸

Doch radikale Kontingenz und radikale Determiniertheit sind zwei Seiten derselben Medaille. Weil das Kind sich in Situationen absoluter Fremdbestimmung vorfindet, ist es gezwungen, mit radikaler Offenheit darauf zu reagieren. Das „Diktat der Geburt“ (Lütgehaus 2006, 66–79) betrifft Ort und Zeit, Herkunft und Ausstattung, Kultur und Religion. Nichts davon kann sich das Kind aussuchen – weder ob es in einer Kleinfamilie aufwächst noch in einem Nomadenstamm, in Krieg- oder Friedenszeiten, als erstes und einziges oder letztes von zehn Kindern, als lang ersehnter Erbe oder Folge eines Verhütungsunfalls. Für all das muss sich das Kind als offen erweisen, d.h. als fähig, auf unterschiedlichste Menschen, Situationen und Anforderungen zu reagieren und damit zurechtzukommen. Die modernen reproduktionsmedizinischen Techniken haben der Vielfalt noch einige weitere soziokulturell bedeutsame Varianten hinzugefügt. Das Kind einer thailändischen Leihmutter, das von einem schwedischen Elternpaar aufgezogen wird, kann mehr als zwei Eltern und Vorfahren in unterschiedlichen Kontinenten haben; das Kind, das dank Samenspende von einem lesbischen Paar aufgezogen wird, hat zwei Mütter und einen Vater. Dies alles ist eine Herausforderung für moderne Familienbeziehungen und scheint die traditionelle Rolle von Eltern in Frage zu stellen, doch es lenkt zunächst nur den Blick auf die eine, wiederkehrende, gleich bleibende Tatsache: Mit der

8 Hans Saner spricht sogar von einer „natürlichen Dissidenz“ gegen die Diktatur des Seienden (Saner 1979, 104), weil das Neugeborene dank seiner Offenheit das überschreiten wird, was ihm kulturell vorgegeben wurde.

Geburt verbindet sich „nie die Freiheit der Geborenen, nur die ihrer Verursacher“ (Lütgehaus 2006, 113).

Die Unfreiheit des Neugeborenen setzt sich in seinen ersten Lebensjahren fort. Es kann sich nicht selbst wärmen, sondern muss gewärmt werden. Es kann sich nicht selbst ernähren, sondern muss ernährt werden. Es kann sich nicht selbst bewegen, sondern muss getragen werden. Es wird in ein generatives Netzwerk menschlicher Beziehungen gestellt (Schües 2008, 13), die es selbst nicht gestalten kann. Es hat Eltern und Großeltern, Geschwister, Cousins und Cousinen; es erhält eine Staatsbürgerschaft und wird in einer Religion aufgezogen. Seine Identität, sein Platz in der Familie, so Hilde und James Lindemann Nelson, wird stets in vielerlei Hinsicht vorgeprägt sein: „the child has already come to have a place within the family’s story – a heritage, a role in the scheme of things“ (Lindemann Nelson 1995, 161).

Mit ‚Natalität‘ bezeichne ich diese existenzielle Situation des Kindes zwischen radikaler Vorher- und Fremdbestimmung einerseits und radikaler Offenheit andererseits. Sie stellt eine moralische Herausforderung für all jene Beteiligten dar, die sich die Freiheit herausnehmen, dem Kind eine solche Existenz zuzumuten. Dies wird umso deutlicher, je mehr wir Erwachsenen auf die Bedingungen des kindlichen Zur-Welt-Kommens direkten und gezielten Einfluss nehmen. Mit den praktischen Möglichkeiten, Ort und Zeit der Geburt, genetische Ausstattung und Verwandtschaftsverhältnisse des Geborenen zu bestimmen, tritt auch die moralische Verantwortung gegenüber dem so gezeugten Lebewesen umso deutlicher hervor.

Ethik der Natalität

Es fragt sich daher, was eine angemessene Antwort auf die moralisch prekäre Lage des Kindes ist. Aus der Perspektive des *ethischen Liberalismus* kann Natalität nur kompensiert werden, indem das Recht der zukünftigen Person auf Autonomie in den Mittelpunkt gerückt wird. Das leistet z.B. das sogenannte *Open-Future-Argument*, das von Joel Feinberg in die Debatte eingeführt wurde. Es besagt, Erziehung müsse so gestaltet werden, dass dem Kind alle wesentlichen zukünftigen Optionen offen gehalten werden. Feinberg argumentiert damit gegen bestimmte Formen fundamentaler religiöser Erziehung, wenn diese die schulische Bildung des Kindes kompromittieren. Dies beschränke wesentliche zukünftige Optionen der dereinst erwachsenen Person: „It is the adult he [the child, C.W.] is to become who must exercise the choice, more exactly, the adult he will become if his basic options are kept open and his growth kept ‚natural‘ or unforced“ (Feinberg 1980, 127). Auch Jürgen Habermas versucht, das moralische Problem vorgeburtlicher genetischer Fremdbestimmung zu lösen, indem er auf die Notwendigkeit einer Zustimmung der zukünftigen autonomen Person verweist. Eine Entscheidung sei nur dann zu rechtfertigen, wenn antizipiert werden könne, „dass die zukünftige Person das grundsätzlich anfechtbare Ziel der Behandlung bejahen würde“ (Habermas 2001, 92).⁹

9 Habermas bezieht sich ausschließlich auf vorgeburtliche genetische Eingriffe. Postnatale Sozialisationsentscheidungen sind in seinen Augen in ethischer Hinsicht weniger problematisch, weil sich das zukünftige Individuum dazu reflexiv und kritisch verhalten könne (Habermas 2001). Diese ungleiche Behandlung ist allerdings kaum nachzuvollziehen, bedenkt man, wie schwerwiegend sich Erziehungstraumata auf den zukünftigen Erwachsenen auswirken können. Vgl. dazu Beier, Wiesemann (2010).

Tatsächlich ist es außerordentlich wichtig, das Potential des Kindes zur Autonomie im Blick zu behalten und bei Entscheidungen zu berücksichtigen. Doch kann eine solche Strategie der offenen Zukunft oder des antizipierten Konsenses keine befriedigende Lösung für den ethisch angemessenen Umgang mit dem Kind bieten. Dies gilt zum einen schon aus rein praktischen Gründen. Aufgrund der extrem langen Zeit von bis zu zwanzig Jahren, die zwischen der Entscheidung auf der einen und deren Konsentierung auf der anderen Seite vergeht, ist kaum eine verlässliche und realistische Einschätzung über die zukünftige Willensbildung des Kindes zu gewinnen. Noch dazu wird diese zukünftige Willensbildung ganz grundlegend von den Ereignissen der Zwischenzeit, vor allen Dingen von den Erziehungsentscheidungen der Eltern, mitbestimmt worden sein.¹⁰ Und schließlich – dies ist ein meines Erachtens bisher zu wenig beachtetes Argument – zeitigt der Vorrang der Autonomie Probleme für das noch nicht autonome Kind. Das *Open-Future-Argument* zwingt uns beispielsweise, die Wünsche und Bedürfnisse des Kindes für weniger relevant zu erachten als die der autonomen Person, welche es einmal sein wird, weil die Entscheidungen der zukünftigen Person ausschlaggebendes Gewicht erhalten. Es ist aber keinesfalls selbstverständlich, dass die moralischen Bedürfnisse und Interessen des Kindes und die des zukünftigen Erwachsenen gleich oder auch nur ähnlich sind (Wiesemann, Peters 2014). Sie können in einer normativen Konkurrenz zueinander stehen, wie im Fall der 13-jährigen Laura Dekker, die allein die Welt umsegeln wollte, von einem niederländischen Gericht aber mit Verweis auf die Notwendigkeit einer Schulbildung und der Gefahr für ihr Leben zunächst daran gehindert wurde.

10 Für weitere Kritik am *Open-Future-Argument* s. Mills 2003 und Baines 2008, 143.

Jede Ethik, welche die Autonomie der zukünftigen Person in den Vordergrund rückt, läuft Gefahr, als neue Fassung der alten Sentenz „Dafür wirst Du mir noch einmal dankbar sein!“ aufzutreten. Doch damit wurden auch noch die gravierendsten Verstöße gegen die Würde des Kindes gerechtfertigt. Die Schlägen des Kindes war ja in den Augen vieler Pädagogen nicht Selbstzweck oder gar sadistisches Vergnügen, sondern sollte auf die Freiheit als Erwachsener vorbereiten, indem der kindliche Delinquent dazu anhalten wurde, anständig, fleißig oder selbstdiszipliniert zu werden, mithin später einmal eine Persönlichkeit zu entwickeln, der alle Türen offen stehen. Auf die existenziell abhängige Situation des Kindes nur mit einem Versprechen auf zukünftige Autonomie zu reagieren, ist also nicht nur unzureichend, sondern unter Umständen sogar schädlich. Natalität erfordert eine moralische Antwort, die das Kind nicht als zweitrangig hinter seiner zukünftigen, erwachsenen Person zurücktreten lässt.

Mit dem Faktum der Natalität als ethischer Herausforderung hat sich auch Immanuel Kant auseinandergesetzt. Dabei berücksichtigt Kant die Perspektive des Kindes. Man könne nicht anders, als „den Akt der Zeugung als einen solchen anzu- sehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben“. Die Heteronomie der Geburt erzeuge eine moralische Pflicht der Eltern, ihre Kinder für diesen Zustand zu kompensieren, da „auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen“ (Kant 1983/1797, 6:281). Die moralische Antwort der Eltern muss der existenziellen Situation des Kindes angemessen und so beschaffen sein, dass das Kind mit seinem fremdbestimmten Zustand zufrieden ist. Es muss seine Abhängigkeit als positiv erleben können. Dies ist Aufgabe und Ziel der moralischen Kompensationsleistung der Eltern.

Für deren konkrete Ausgestaltung gibt es allerdings angesichts der Tatsache, dass Kinder unter den unterschiedlichsten Bedingungen zur Welt kommen, keine einfachen Rezepte. Natürlich denkt man dabei zunächst an solche einfachen Handlungen wie Füttern oder Windeln, ohne die ein Kind nicht überleben kann. Aber satt sein und sauber sein allein genügt nicht, um den Menschen mit seinem „Zustande zufrieden zu machen“. Die Verantwortung der Eltern gegenüber ihrem Kind gilt nicht nur einem bedürftigen Wesen, das gewandelt und gefüttert werden muss, sondern der Person, die eigenmächtig „herüber gebracht“ wurde.

Auch Hans Jonas zufolge geht vom Sein des Neugeborenen ein elementarer moralischer Appell aus. Natalität impliziert ein elementares Sollen, ein „elemental ought“, dem man sich nicht entziehen könne. Das Neugeborene verpflichte die es umgebende Welt allein durch seine schiere Existenz:

[His] mere breathing uncontradictably addresses an ought to the world around, namely, to take care of him. Look and you know. I say ‚uncontradictably‘, not ‚irresistibly‘: for of course the force of this, as of any, ‚ought‘ can be resisted [...] I mean strictly just this: that here the plain being of a *de facto* existent immanently and evidently contains an ought for others, and would do so even if nature would not succor this ought with powerful instincts or assume its job alone. (Jonas 1984, 131)

Dieses existenzielle Ausgeliefert-Sein des Neugeborenen wird nicht ausreichend mit der Pflicht zu einzelnen Fürsorge-Leistungen beantwortet, denn sonst würden Eltern sich nicht von professionell Pflegenden unterscheiden. Das Wesen der Elternschaft besteht gerade darin, funktionale und instrumentelle Zwecke zu überschreiten, indem dem „elemental ought“ moralischer Respekt gezollt wird. Notwendig ist also eine andere Her-

leitung der moralischen Rolle von Eltern, die den elementaren moralischen Appell, der vom Neugeborenen ausgeht, als Ausgangspunkt nimmt. Die moralische Rolle leitet sich dann nicht primär aus der Zukunft der Person des Kindes her (im Sinne einer Erziehung zu einem selbständigen Menschen), sondern aus der schieren Gegenwart, und zwar aus dem umfassenden Angewiesen-Sein des Kindes auf sein Gegenüber, das sich als verantwortungsbewusst zu erweisen hat. Und es ist diesem Verständnis zufolge nicht primär die Erfüllung bestimmter Fürsorgepflichten, die das Gegenüber als moralisch verantwortungsbewusst kennzeichnen, sondern dessen Haltung angesichts des Faktums der Natalität. Elternschaft hat diesem Verständnis zufolge ganz und gar mit der existenziellen Situation des Neugeborenen zu korrespondieren: Universelles Angewiesen-Sein erfordert universelle Sorge, elementares Ausgeliefert-Sein erfordert umfassende Zuständigkeit, radikale Offenheit erfordert persönliche Zuwendung.

Elternschaft

Elternschaft ist die moralische Antwort auf das Faktum der Natalität. Sie ist gekennzeichnet durch das Telos umfassender Sorge und elementarer Zuständigkeit für das Kind sowie persönlicher Zuwendung zum Kind in seinem Zustand des Ausgeliefert-Seins. Diese ethische Konzeption ist zunächst unabhängig davon, ob dem Recht nach eher die biologische oder die soziale Elternschaft privilegiert wird; erst in einem zweiten Schritt kann dann geprüft werden, welche realen, an der Fortpflanzung beteiligten Personen diese Rolle auch in rechtlicher Hinsicht am besten ausfüllen. Wir haben damit ein sehr ungewöhnliches Modell einer moralischen Beziehung vor uns, denn wir sind es gewohnt, moralische Beziehungen nur dann als re-

ziprok zu verstehen, wenn sie von zwei autonomen Personen eingegangen werden. Für den Philosophen Hugh LaFollette beispielsweise müssen persönliche und insbesondere enge Beziehungen immer reziprok und freiwillig sein. Ein Kind kann deshalb seiner Meinung nach keine persönliche Beziehung zu seinen Eltern haben: „The child is incapable of having a personal relationship with her parent; certainly she cannot have a close relationship“ (LaFollette 1996, 11). Dies ist eine intuitiv höchst dubiose Schlussfolgerung, bei der auch LaFollette augenscheinlich unwohl ist. Deshalb charakterisiert er die Beziehung zwischen Eltern und Kindern als „non-standard case“ (ebd., 10). Doch anstatt eine moralisch, sozial und kulturell so bedeutsame menschliche Beziehung als Ausnahmesituation zu behandeln, sollte gefragt werden, ob Freiwilligkeit oder Autonomie tatsächlich notwendige Voraussetzung für reziproke Beziehungen sind. Gehen nicht auch Eltern eine moralisch relevante reziproke Beziehung ein, wenn sie sich in jenem Maße an ihr Kind binden, wie das Kind an sie gebunden ist? Indem sie für das Kind zum Garanten universeller und persönlicher Sorge werden, stellen sie reziproke Bedingungen her und erkennen das Kind als moralisch gleich an.

Für Reziprozität ist es nicht notwendig, dass die beteiligten Partner voneinander exakt gleiche Verhaltensweisen erwarten können. Die Eltern werden das Kind z.B. füttern oder in den Schlaf wiegen, aber das Kind kann das Gleiche naturgemäß nicht für die Eltern tun. Dies würde man allerdings auch nicht für die reziproke freundschaftliche Beziehung zweier Erwachsener erwarten. Der moralische Gehalt der Freundschaft besteht ja gerade nicht darin, einzelne Freundschaftshandlungen direkt gegeneinander aufzurechnen, so als ob ein freundschaftlicher Dienst stets in genau gleicher Münze zurückgezahlt werden müsste.

Reziprozität entsteht im Moment der Selbstverpflichtung, die auf die moralische Verletzlichkeit des Anderen antwortet. Es ist für die Ethik von großer Bedeutung, solche ungewöhnlichen Beziehungen besser zu verstehen, denn dies hat nicht nur Konsequenzen für die Situation des Kindes, sondern für alle menschlichen Beziehungen, in denen einer der Partner auf existenzielle Weise vom anderen abhängig ist.¹¹ Zu fragen ist, wie sich diese Verhältnisse als moralisch relevante, persönliche Beziehungen charakterisieren lassen, ohne dabei auf Selbstbestimmung oder Freiheit zurückgreifen zu können. Denn bezieht man sich dabei – wie zumeist üblich – auf die freie Entscheidung der Eltern für das Kind (bzw. der Sorgenden für einen Pflegebedürftigen), dann beschreibt man nur eine supererogatorische Leistung (vgl. O’Neill 1979, 27) und keine reziproke Beziehung. Problematisch ist, dass sich damit nicht die besondere persönliche Beziehung zum Kind erfassen lässt, sondern allenfalls die Verpflichtung zu bestimmten Pflegeakten. Das Kind, das nur als Objekt der Fürsorge erscheint, verbleibt dann in einer moralisch nachrangigen Position.

Das Wesen elterlicher Verantwortung wird üblicherweise als Schutz und Sorge für das Kind aufgefasst. Samantha Brennan und Robert Noggle charakterisieren beispielsweise die Rolle der Eltern als „stewardship“ (Brennan, Noggle 1997, 12), also als Verwalter der Rechte und Interessen des Kindes, und deren Aufgaben als „care, advocacy and protection“ (Brennan, Noggle 1997, 12). Tatsächlich wird es im Alltag oft auf solche Akte der Sorge, der Interessenvertretung oder des Schutzes hinauslaufen. Doch greift diese Charakterisierung, die auf das Instrumentelle elterlichen Handelns zielt, zu kurz und trifft nicht das Eigentliche. Umfassende Sorge und elementare Zuständigkeit

11 Ausführlich dazu: Wiesemann 2016 (im Erscheinen).

für das Kind sowie persönliche Zuwendung zum Kind implizieren mehr als Schutz und Sorge. Im Mittelpunkt steht nicht die Funktionalität bestimmter Handlungen (Wird das Kind gut ernährt? Wird es vor Gefahren geschützt?), sondern eine bestimmte Haltung, mit der das Kind in seiner Abhängigkeit und seinem Ausgeliefert-Sein als moralisch gleich anerkannt wird. Selbst wenn man zugesteht, dass es sich dabei um ein anspruchsvolles moralisches Ziel handelt, dem die allermeisten Menschen im Lebensalltag allenfalls nahe kommen, hat dieses Ideal doch ein hohe gesellschaftliche Bedeutung und erklärt das außerordentlich große Maß an Zuwendung, ja Selbstaufopferung, zu dem viele Eltern in der Lage sind. Dies lässt sich nur begreiflich machen, wenn wir die elterliche Selbstverpflichtung als Spiegelbild des kindlichen Ausgeliefert-Seins verstehen.

Vertrauen

Zutreffender ist deshalb Burckhard Liebschs Charakterisierung von Elternschaft als einem Versprechen, das Vertrauen des Kindes nicht zu enttäuschen. Auch Liebsch betont jenen moralischen Appell, der vom Neugeborenen ausgeht: „Hat nicht“, so fragt er, „der vom Anderen ausgehende Befehl, von dem Levinas spricht, im Gesicht des Neugeborenen sein erstes Paradigma?“¹² (Liebsch

12 Ich verdanke den Hinweis auf Burckhard Liebsch der Studie von Christina Schües „Philosophie des Geboreneins“. Auch Schües versteht im Anschluss an Liebsch Elternschaft als Versprechen: Die Angewiesenheit des Kindes äußert sich in grenzenlosem Vertrauen. Darauf antworten die Eltern mit einem Versprechen: „Dieses Versprechen ist kein Sprechakt, sondern ein sittliches und ein leibhaftiges elterliches Versprechen, das die Mutter als Mutter ist und der Vater als Vater, also ein doppeltes Versprechen, das in der Gegenwart eines Menschen selbst liegt und in dem auf den Neuankömmling mit Anerkennung geantwortet wird. Das sittliche Versprechen [...] ist ein Versprechen, das auf die Würde des Menschen abzielt.“ (Schües 2008, 468)

1996, 335) Dieser Appell manifestiert sich im unbegrenzten Vertrauen, das ein Kind jedem Menschen, von dem es versorgt wird, quasi als Vorschuss entgegenbringt – ein Vertrauen, das in seiner unverdienten Maßlosigkeit eine Entsprechung fordert.¹³ Das in der Elternschaft liegende Versprechen, so Liebsch,

„wird induziert durch ein gewährtes Vertrauen, das denjenigen, dem das Kind anvertraut ist, einsetzt als den, der dieses Vertrauen rechtfertigen wird. Durch jedes Kind kommt neues Vertrauen zur Welt, dessen die Anderen sich als würdig erweisen können, ohne es zuvor verdient zu haben.“ (ebd., 339)

Elternschaft wird dieser Auffassung zufolge also in normativer Hinsicht nicht durch Zeugung oder durch einen Entschluss der sorgenden Person begründet; zu Eltern wird man vielmehr „eingesetzt“ angesichts des im Übermaß vertrauenden Kindes. Dieses Vertrauen des Kindes ist „verschwenderisch“, denn es rechnet nicht mit einem ausgewogenen Geben und Nehmen. Gegen ein solches ökonomisches Verständnis von Reziprozität ist Liebsch zu Recht misstrauisch. Geschenkt wird „verschwendetes Vertrauen, das sich im ersten Angewiesensein auf den Anderen bereits verausgabt und jeglicher Ökonomie der Reziprozität spottet“ (ebd., 339). Dennoch entsteht eine Reziprozität in moralischer Hinsicht, indem jenes verschwenderische Vertrauen auf ein selbstloses, keinerlei Gegenleistung erwartendes Versprechen trifft:

„Was dem Anvertrauten gegenüber verpflichten kann, ist allenfalls das ohne Rücksicht auf Verdienst und Rückzahlung gewährte und als geschenkt empfundene Ver-

13 Liebsch interessiert sich zwar besonders für die Philosophie der Vaterschaft, aber in dem hier vorgestellten Aspekt des Eltern-Kind-Verhältnisses sind sich Vater und Mutter gleich.

trauen. Nicht einem ursprünglichen Verdacht, sondern diesem Gewähren entspricht das ebenso ‚selbstlose‘, keinerlei Gegenleistung erwartende und als solches für die Zukunft des Anderen bürgende Versprechen, welches das in die Vaterschaft gesetzte Vertrauen rechtfertigen wird.“ (Ebd., 339)

Tatsächlich ist der Begriff des Vertrauens hervorragend geeignet, moralische Beziehungen jenseits von freiwilligen Zusammenschlüssen von Menschen zu charakterisieren. Die Bedeutung von Vertrauen für förderliche zwischenmenschliche Beziehungen, sein Stellenwert als ein soziales Gut, seine Implikation der Verletzlichkeit des Menschen, der für Vertrauen notwendige Glaube an ein Gutes im Anderen – diese Eigenschaften haben Vertrauen zu einem gerade für Ethiker faszinierenden Begriff werden lassen (vgl. Steinfath, Wiesemann 2016). Annette Baier zufolge charakterisiert er vor allen Dingen menschliche Nahbeziehungen, die nicht in Form von (vertraglichen) Rechten und Pflichten geregelt sind und dennoch ein tragfähiges moralisches Fundament haben. Vertrauen bedeutet Baier zufolge, sich auf das Wohlwollen („*goodwill*“) einer anderen Person zu verlassen (Baier 1987). Dies ist nicht nur instrumentell gedacht, sondern zielt auf etwas intrinsisch Gutes: „The belief that their will is good is itself a good, not merely instrumentally but in itself, and the pleasure we take in that belief is no mere pleasure, but part of an important good.“ (Baier 1995, 132; vgl. a. Hartmann 2011, 231; Lahno 2001, 185) Andere Philosophen setzen zumindest voraus, dass Vertrauen die moralische Integrität des anderen unterstellt und auf der Erwartung geteilter Normen oder Werte beruht (Lahno 2001; McLeod 2011). All dies verweist auf die moralische Grundstruktur von Vertrauensverhältnissen.¹⁴

14 Ausführlich zu Vertrauen als moralischem Konzept: Wiesemann (2016).

Ein Vertrauensverhältnis ist ein Abhängigkeitsverhältnis, denn wer vertraut, überantwortet dem Vertrauten – jedenfalls in Teilen – die Verantwortung für das eigene Wohlergehen, ohne dessen Handlungen im Einzelnen kontrollieren zu können.¹⁵ Dennoch ist der Abhängige nicht ohnmächtig dem anderen ausgeliefert, denn indem er vertraut, verpflichtet er sein Gegenüber implizit zu einem förderlichen Verhalten. Wer Vertrauen leichtfertig enttäuscht, muss mit sozialen Sanktionen rechnen, beispielsweise mit dem Entzug der Freundschaft. Und mehr noch: Gegen Vertrauenspraxen zu verstoßen hat oft weitreichende gesellschaftliche Folgen, für die man ebenfalls zur Verantwortung gezogen werden kann.¹⁶ Ein Arzt, der professionelles Vertrauen verspielt, etwa weil er Operationen nur gegen Bestechungsgeld durchführt, kann der ganzen Profession Schaden zufügen und muss deshalb mit weitreichender Missbilligung rechnen.

Wenn man die Eltern-Kind-Beziehung als ein umfassendes Vertrauensverhältnis versteht, berücksichtigt man zum einen die existenzielle Abhängigkeit des Kindes, gesteht dem Kind zum anderen aber auch eine moralisch aktive Rolle zu (vgl. Wiesemann 2016). Denn indem das Kind Vertrauen schenkt, übernimmt es einen aktiven Part in der Beziehung. Man mag hier einwenden, dass ein sehr kleines Kind ja nicht anders könne, als den Eltern zu vertrauen. Doch auch ein sehr kleines Kind kann schon mit nachhaltigem Misstrauen auf grob ungeschickte oder gar böswillige elterliche Verhaltensweisen reagieren; dies äußert sich zumeist in abwehrendem Verhalten, Schreien oder emotionalem Rückzug. Kinder machen von dieser Möglichkeit,

15 Damit grenze ich mein Verständnis von Vertrauen von *rational choice theories* ab, denen zufolge Vertrauen ein rationales Kalkül zu Grunde liegt.

16 Den Begriff der „Vertrauenspraxis“ verdanke ich der Analyse von Martin Hartmann (2011).

Erwachsene in ihrem Verhalten zu beeinflussen, schon früh Gebrauch. Nach Erikson äußert sich das Urvertrauen („basic trust“) des Kindes in den ersten Monaten darin, dass das Kind die Abwesenheit der Mutter erträgt, ohne zu schreien (Erikson 1967, 239).¹⁷ Eltern wird diese Bereitschaft, ihnen auch in Abwesenheit zu vertrauen, motivieren, dem Kind zu Hilfe zu eilen, wenn es schreit. So induziert geschenktes Vertrauen weiteres vertrauenswürdiges Verhalten, und das wiederum ermöglicht neues Vertrauen. In dieser Interaktion sind beide Partner aktiv, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise. Jedes elterliche Spiel, jede Interaktion ist ein Werben um das Vertrauen des Kindes – die Reaktionen des Kindes wiederum zeigen, wann Vertrauen geschenkt wird und wann nicht. Wenn man das Kind in Höhe wirft, um ihm Vergnügen zu bereiten, wenn es das erste Mal allein laufen soll, wenn es zum Arzt gebracht wird, um sich untersuchen zu lassen, werden Eltern und Kind gemeinsam herausfinden müssen, was das Kind bereit ist, mitzumachen, und wann sich sein Vertrauen erschöpft.

Ethik der Familie

Betrachtet man die Eltern-Kind-Beziehung als Kristallisationskern von Familie, lassen sich diese Überlegungen auch auf größere Beziehungsnetzwerke ausdehnen. Geschwister, Großeltern oder Kindeskinde stehen in demselben Natalitäts-Verhältnis

¹⁷ Die Auffassung, kindliches Vertrauen sei als blind oder automatisch zu verstehen, wird z.B. von Manson und O'Neill vertreten: „Childish trust is indeed blind at first, a matter of attitude and affect rather than of judgement: children do not weigh up evidence in favour of trusting or decide to trust in the light of evidence.“ (Manson, O'Neill 2007, 161) Hier wird allerdings ein rationalistisches Modell von Vertrauen zugrunde gelegt, das man zu Recht anzweifeln kann (vgl. Hartmann 2003, 405). Mit Liebsch kann man entgegenhalten, dass kindliches Vertrauen nicht blind ist, sondern übermäßig (Liebsch 1996, 339).

zueinander, nicht weil sie genetisch voneinander abstammen, sondern weil die moralische Rolle der Erwachsenen bzw. der jeweils Älteren darin besteht, auf das fundamentale Ausgeliefert-, Fremdbestimmt- und Angewiesen-Sein der Kinder bzw. der jeweils Jüngeren eine moralisch angemessene Antwort zu geben. Damit wird auch klar, dass und warum es zu kurz gedacht ist, Familien auf genetische Beziehungen oder auf soziale Arrangements wie die Ehe zu reduzieren. Genetische Beziehungen bzw. Eheversprechen sind zwar in der Lage, dem Faktum der persönlichen Verbundenheit auch auf biologischer bzw. sozialer Ebene Ausdruck zu verleihen. Sie bekräftigen die Idee der umfassenden und unabweisbaren persönlichen Beziehung und tragen selbst wiederum zu Verhältnissen moralisch relevanter Reziprozität bei. Das hat sie zu wichtigen Indikatoren dieser besonderen menschlichen Beziehungen werden lassen. Sie begründen aber nicht notwendigerweise die Eltern-Kind-Beziehung und in der Folge auch nicht die Familie; das adoptierte Kind oder das ausgesetzte Kind, das anonym an einer Babyklappe abgegeben wurde, sind im gleichen Maße ein moralischer Appell, wie das gezeugte und geborene.

Iris Marion Young versteht unter Familie Menschen, die ihr Leben miteinander teilen und sich auf lange Sicht der Sorge füreinander verschrieben haben, gleich ob sie miteinander verwandt sind oder nicht, verheiratet sind oder nicht, Kinder haben oder nicht:

[...] people who live together and/or share resources necessary to the means of life and comfort; who are committed to taking care of one another's physical and emotional needs to the best of their ability; who conceive themselves in a relatively long-term, if not permanent relationship; and who recognize themselves as family. (Young 1997, 196)

Young verweist damit auf eine wichtige Eigenschaft von Familien: deren ernsthaftes, auf Dauer angelegtes Bekenntnis der Mitglieder zueinander und zur Familie als Ganzes. Familien sind aus der Perspektive einer liberalen Ethik ungewöhnliche, ja verdächtige Entitäten. Ihr Zusammenschluss beruht nicht auf einer freien Entscheidung, jedenfalls dann nicht, wenn sie Kinder beinhalten. Kinder können sich ihre Familien nicht aussuchen, sondern werden in ein generatives Netzwerk hineingeboren. Dieses Element der Unfreiheit macht sie für die Ethik zu einer problematischen Institution. Denn die Familie konnte und kann ein Hort der Unterdrückung sein, nicht nur für Kinder, sondern oft auch für Frauen, die früher, einmal verheiratet, oft in einer ähnlich unfreien Situation waren wie Kinder. Ehe und Familie wurden aus diesem Grund über eine lange Zeit von feministischen Autorinnen kritisiert. Als Antwort auf diese Gefahr wurde die Notwendigkeit der Freiheit des Einzelnen, sich einer Familie anzuschließen und enge familiäre Bindungen einzugehen, betont. Auch Youngs Definition von Familie geht in diese Richtung, betont sie doch den aktiven, selbstbestimmten Aspekt familiären Engagements: Man „bekennt sich“ zueinander, „verstehen sich“ als einander zugehörig und „erkennt sich“ als Teil einer Familie. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass das Wesen der Familie auch in den nicht-voluntaristischen Aspekten besteht. Vertrauen erlaubt es, diese Elemente der Abhängigkeit und des Angewiesen-Seins moralisch zu fassen und in normativer Hinsicht reziproke Beziehungen herzustellen.

Schluss

Ich habe eine moralische Konzeption von Elternschaft vorgestellt, die in der Natalität des Kindes ihren Ausgang nimmt. Natalität meint die existenzielle Situation des Kindes zwischen

radikaler Vorher- und Fremdbestimmung einerseits und radikaler Offenheit andererseits. Vom Faktum der Natalität geht dieser Auffassung zufolge ein moralischer Appell aus, auf den die Eltern mit dem Versprechen antworten, das in sie gesetzte Vertrauen nicht zu enttäuschen. Die moralische Beziehung zwischen Eltern und Kind wird dadurch reziprok: Dem umfassenden Ausgeliefert-Sein wird mit einem ebenso umfassenden Versprechen entgegnet. Nur so erscheint das Kind nicht wie ein Objekt der Fürsorge, sondern wie ein echtes Beziehungssubjekt.¹⁸ Das elterliche Versprechen zielt also hoch, nicht auf die Bedürfnisse des Kindes, sondern auf das Kind als Person. Ein solches Versprechen auf Vertrauen charakterisiert auch die Familie als jenes Netzwerk von Beziehungen, welches durch Natalität erzeugt wird.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Baier, Annette. C. 1987. The Need for More than Justice. *Canadian Journal of Philosophy* 13:41–56.
- Baier, Annette. C. 1995. Trust and Its Vulnerabilities. In: *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. 130–151. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baines, P. 2008. Medical ethics for children: applying the four principles to paediatrics. *Journal of medical ethics* 34:141–145.
- Beier, Katharina und Claudia Wiesemann. 2010. Zur Dialektik der Elternschaft im Zeitalter der Reprogenetik. Ein ethischer Dialog. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58:855–871.
- Birmingham, Peg. 2006. *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

18 Ein Problem, mit dem z.B. die Care-Ethik konfrontiert ist (vgl. Held 2006).

- Brennan, Samantha und Robert Noggle. 1997. The Moral Status of Children. *Children's Rights, Parents' Rights, and Family Justice. Social Theory and Practice* 23:1–26.
- Erikson, Erik H. 1967. *Childhood and Society*. Harmondsworth: Penguin.
- Feinberg, Joel. 1980. The Child's Right to an Open Future. In: *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority, and State Power*, hg. v. William Aiken und Hugh LaFollette, 124–153. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, and Co.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hartmann, Martin. 2011. *Die Praxis des Vertrauens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Held, Virginia. 2006. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press.
- Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation (1979)*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1983. *Metaphysik der Sitten*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LaFollette, Hugh. 1996. *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Lahno, Bernd. 2001. *On the Emotional Character of Trust. Ethical Theory and Moral Practice* 4:171–189.
- Liebsch, Burkhard. 1996. *Geschichte im Zeichen des Abschieds*. München: Fink.
- Lindemann Nelson, Hilde und James Lindemann Nelson. 1995. *The Patient in the Family. An Ethics of Medicine and Families*. New York: Routledge.
- Lütgehaus, Ludger. 2006. *Natalität: Philosophie der Geburt*. Kusterdingen: Die Graue Edition.
- Manson, Neil C. und Onora O'Neill. 2007. *Rethinking Informed Consent*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLeod, Carolyn. 2011. „Trust“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>>.

- Mills, Claudia. 2003. The child's right to an open future? *Journal of Social Philosophy* 34:499–599.
- O'Neill, Onora. 1979. Begetting, Bearing, and Rearing. In: *Having Children. Philosophical and Legal Reflections on Parenthood*, hg. v. Onora O'Neill und William Ruddick, 25–38. New York: Oxford University Press.
- Saner, Hans. 1979. *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*. Basel: Lenos Verlag.
- Savulescu, Julian. 2001. Procreative Beneficence. Why We Should Select the Best Children. *Bioethics* 15:413–426.
- Schües, Christina. 2000. Leben als Geborene – Handeln in Beziehung. In: *Tätiges Leben: Pluralität und Arbeit im politischen Denken Hannah Arendts*, hg. v. Elisabeth Conradi und Sabine Plonz, 67–93. Bochum: swi.
- Schües, Christina. 2008. *Philosophie des Geboreneins*. Freiburg: Karl Alber.
- Steinfath, Holmer, Wiesemann, Claudia et al. (Hgs.) 2016. *Autonomie und Vertrauen. Schlüsselbegriffe der modernen Medizin*, Heidelberg: Springer (im Druck).
- Wiesemann, Claudia. 2016. *Moral Equality, Bioethics and the Child*. (Im Erscheinen).
- Wiesemann, Claudia. 2016. Vertrauen als moralische Praxis – Bedeutung für Medizin und Ethik. In: *Autonomie und Vertrauen. Schlüsselbegriffe der modernen Medizin*, hg. v. Holmer Steinfath, Claudia Wiesemann et al., Heidelberg: Springer (im Druck)
- Wiesemann, Claudia und Sabine Peters. 2013. Kindeswohl und Kindeswille in der Medizin. Eine ethische Analyse. *frühe kindheit* 23(6):22–29.
- Young, Iris M. 1997. *Intersecting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.