

Reproduktionstechnologien und Bionormative Familienkonzeptionen

Ezio Di Nucci, 13.08.2018

Die neuen Reproduktionstechnologien in der heutigen Zeit sind dabei Familien zu verändern – sowohl in der Theorie als auch in der Praxis (Alghrani 2016, Balayla 2016, Cavaliere et al 2018, Cutas 2011). Das wirft wichtige und interessante philosophische Fragen auf, wie zum Beispiel:

1. Was ist die Natur von Familienbeziehungen? (Di Nucci forthcoming, Di Nucci 2018, Haslanger 2009, Murray 1996, Velleman 2005);
2. Worin besteht die Rolle der biologischen Verbindungen zwischen Mitgliedern innerhalb einer Familie? (Di Nucci 2016, Di Nucci 2016b, Di Nucci 2016c, Roache 2016).

Das sind Beispiele allgemeiner philosophischen Fragen; Es gibt aber auch konkretere ethische Fragen, die beantwortet werden müssen; zum Beispiel, welche Reproduktionstechnologien erlaubt und welche verboten werden sollten; hieraus ergeben sich dann eine Menge spezifischer Fragen über unterschiedliche Technologien.

Der Einführungscharakter dieses Beitrages erlaubt es uns nicht, allen relevanten Fragen nachzugehen. Unser Fokus liegt daher auf der Beantwortung der folgenden Frage:

Was können wir von den neuen Reproduktionstechnologien über die Natur der Familienbeziehungen lernen und inwieweit sind die entsprechenden Erkenntnisse moralisch relevant?

Wir fangen mit ein paar Begrifflichkeiten an: um neutral zu bleiben werden wir als „Reproduktionstechnologien“ alle mögliche Methoden verstehen, die Elternschaft ermöglichen. Das hat folgende Konsequenzen: Sex und Adoption werden, hinsichtlich folgender Bedingungen, auch als Reproduktionstechnologien zählen müssen.

Auf wie viele verschiedene Arten kann man dann, heutzutage, Mutter oder Vater werden?

- 1) **Sex** - entweder mit dem anderen zukünftigen Elternteil - immer noch die häufigste Methode – oder mit jemanden, der oder die nicht erziehungsberechtigt sein wird;
- 2) **Leihmutterschaft**; zum Beispiel, wenn eine Frau ihren Uterus spendet oder gegen Bezahlung verleiht, damit ein gleichgeschlechtliches Paar ein Kind bekommen kann;
- 3) **Samenspende**; zum Beispiel, wenn ein Mann sein genetisches Erbgut spendet oder gegen Bezahlung verkauft, damit eine Frau oder eine unfruchtbare Paar ein Kind bekommen kann;
- 4) **Eizellspende**; ähnlich wie (3), zum Beispiel, wenn eine Frau ihr genetisches Erbgut spendet oder gegen Bezahlung verkauft, damit ein unfruchtbares Paar ein Kind bekommen kann;
- 5) **Künstliche Befruchtung**; kann zusammen mit (2), (3), oder (4) stattfinden; es ist auch möglich, dass eine Frau mit dem genetischen Gut ihres Partners befruchtet wird;

- 6) **Adoption**; hier ist – wichtig für unsere Diskussion - das Kind nicht mit den Eltern biologisch verwandt;
- 7) Es gibt eine Reihe experimenteller Möglichkeiten, die wir hier vernachlässigen müssen, wie zum Beispiel sogenannte *mitochondrial replacements* (**Mitochondrien-Austauschtherapie**) oder **Uterustransplantationen** (Lotz 2016, Wilkinson et al 2016).

Zwei weitere Bemerkungen sind hier notwendig:

- (i) Erstens ist es so, dass sich diese verschiedenen Methoden nicht notwendigerweise wechselseitig ausschließen, so dass zum Beispiel Samenspende und Künstliche Befruchtung oft zusammen verwendet werden; Das Gleiche gilt auch für Leihmutterschaft zusammen mit (3) und (4): das kann, muss aber nicht der Fall sein; diese Unterschiede könnten auch moralisch relevant werden.
- (ii) Es könnte gegen die oben gemachten Differenzierungen eingewendet werden, dass Sex keine Technologie ist. Dieser Einwand ist plausibel aber nicht selbstverständlich: erstens, müssten wir dann uns auf eine Definition von Technologie festlegen, die Sex als nicht-technologische Methode verstehen würde, was wir jedoch im Folgenden aus Platzgründen unterlassen. Auch wenn wir für eine solche Definition argumentieren könnten, hätten wir das Problem, dass man sehr vorsichtig sein muss, zwischen natürlichen und nicht natürlichen Methoden zu unterscheiden, da man sonst auf normativer Ebene recht schnell nicht mehr neutral wäre.

Was bedeuten alle diese verschiedenen Möglichkeiten und Methoden für Familien? Hier müssen wir zwischen der empirischen Analyse von Änderungen in der Praxis des Familienlebens und den philosophischen Fragen, die solche neuen Möglichkeiten aufwerfen, unterscheiden. Nur zweiteres ist Gegenstand dieses Beitrages. Die Frage ist also nicht, was diese verschiedenen Methoden für Familien bedeuten; die Frage ist viel mehr – hier – was das alles für unseren Familienbegriff bedeutet.

Was können wir also über bestehende und sich verändernde Familienkonzeptionen lernen, wenn wir Reproduktionstechnologien untersuchen? In der wissenschaftlichen Debatte über diese Fragen spielt ein Aspekt sicherlich eine zentrale Rolle: die Bedeutung der *biologischen* Verwandtschaft.

Hier sollte man zwischen einer stärkeren und schwächeren These unterscheiden:

(A) Ist biologische Verwandtschaft notwendig? Müssen also die Mitglieder ein und derselben Familie auch biologisch mit einander verbunden sein?

(B) Ist biologische Verwandtschaft der nicht-biologischen Verwandtschaft vorzuziehen? Ein Beispiel dieses zweiten Falles ist die letztlich empirisch zu beantwortende Frage, ob es für Kinder besser ist, mit ihren biologischen Eltern aufzuwachsen.

Da (B) eine empirische und nicht eür primör philosophische Fragestellung zu Grunde liegt, ist dessen Beantwortung nicht etwas, das wir hier leisten können. Gleichzeitig könnte man denken, dass die Beantwortung von (A) sehr einfach ist: Nein, biologische Verwandtschaft ist klarerweise nicht notwendig, da es genügend Beispiele glücklicher und erfolgreicher nicht biologischer Familien gibt.

Das ist aber zu kurz gegriffen. Erstens weil die Tatsache, dass es viele glückliche nicht biologische Familien gibt, eher ein Argument für eine negative Antwort zu (B) wäre, aber nicht (A), weil (A) eine begriffliche Frage ist – so das man einfach antworten könnte, dass eine nicht-biologische Familie glücklich und erfolgreich sein mag, es aber trotzdem keine richtige Familie wäre, da eben die biologische Verwandtschaft fehlen würde. Kurz gesagt: Begriffliche Auseinandersetzungen lassen sich nicht allein durch Rekurs auf die relevante Empirie belegen.

Eine positive Antwort auf Frage (A) liefe auf eine sog. “Bionormative Familienkonzeption“ hinaus. Da die wissenschaftliche Auseinandersetzung hier etwas komplexer wird, werden wir damit anfangen, in dem wir vier verschiedene Möglichkeiten festlegen. Das hat auch damit zu tun, dass in der Debatte zwei unterschiedliche Arten biologische Verwandtschaft identifiziert worden sind:

- Genetische Verwandtschaft; und
- *gestationale* Verwandtschaft (wer die Schwangerschaft austrägt).

In den meisten Fällen ist die genetische Mutter auch die, die die Schwangerschaft austrägt; aber das ist nicht immer der Fall; und dann darf man auch die Väter nicht vergessen: Sie sind oft die genetischen, jedoch nie gestationale Eltern. Deswegen ist diese weitere Unterscheidung hier notwendig.

Also gibt es vier Möglichkeiten, um (A) auszupacken:

- A1) genetische Verwandtschaft ist notwendig;
- A2) genetische Verwandtschaft ist hinreichend;
- A3) gestationale Verwandtschaft ist notwendig;
- A4) gestationale Verwandtschaft ist hinreichend;

Wir werden jetzt die Plausibilität dieser vier Möglichkeiten prüfen. Davor ist aber noch ein weiterer Schritt notwendig: Es ist wichtig zu verstehen, in wie vielen verschiedenen Rollen Menschen Reproduktionstechnologien erleben können; damit wir danach besser beurteilen können, ob und inwiefern Elternschaft oder Verwandtschaft zugeschrieben werden kann.

- i) Es gibt den Fall des **heterosexuellen Paares**, das miteinander Sex hat; hier würden wir dann normalerweise von Mutter und Vater sprechen; wobei es nicht selten der Fall ist, dass **Männer** schon nach der Befruchtung verschwinden – und dann stellt sich die Frage, in wie weit man von `Vätern´ in solchen Fällen sprechen kann – möglicherweise gar nicht. Wichtig ist hier auch anzumerken, dass, auch wenn die Männer nicht verschwinden, Ihnen kaum *gestationale* Verwandtschaft zugeschrieben werden kann – auf jeden Fall nicht in engerem biologischen oder körperlichen Sinn (Di Nucci 2014);
- ii) Es gibt das **unfruchtbare heterosexuelle Paar**, welches männliches oder weibliches genetisches Erbgut kauft oder sich spenden lässt, um durch künstliche Befruchtung ein Kind zu bekommen;
- iii) Es gibt die **alleinstehende Frau** – homosexuell oder heterosexuell – welche männliches genetisches Erbgut kauft oder sich spenden lässt, um durch künstliche Befruchtung schwanger zu werden;
- iv) Es gibt den **alleinstehenden Mann** – homosexuell oder heterosexuell – der eine **Leihmutter** befruchtet oder künstlich befruchten lässt, um Vater zu werden;

- v) Es gibt das **männliche oder weibliche gleichgeschlechtliche Paar**, welches durch verschiedene Kombinationen der schon erwähnten Methoden versucht, Eltern zu werden; in der Tat können hier alle Methoden von (1) bis zu (7) in unterschiedlichen Konstellationen zur Anwendung kommen; hier ist es zum Beispiel häufig der Fall, dass nur einer der beiden gleichgeschlechtlichen Partner genetisch mit dem Kind verbunden sein wird, wenn überhaupt. Eine Ausnahme ist das sogenannte **ROPA**, wo eine lesbische Frau mit dem genetischen Gut ihrer Partnerin befruchtet wird, so dass man möglicherweise sagen kann, dass beide Frauen mit dem Kind biologisch verwandt sind, die eine durch Genetik und die andere durch die Schwangerschaft (Macedo 2015, Machin 2014, Marina et al 2010, Pelka 2009, Pennings 2016, Yeshua et al 2015, Zeiler 2014);

Jetzt ist hoffentlich klar, warum wir die vier Möglichkeiten A1 bis A4 eingeführt haben: die verschiedenen Reproduktionstechnologien resultieren in sehr vielen unterschiedlichen möglichen Verwandtschaften, bei denen sich die Frage stellt, ob und was für Elternschaft notwendig und hinreichend ist.

Was sollen wir zum Beispiel über Männer sagen, die schon nach der Befruchtung verschwinden? Sind es überhaupt Väter? Sind es zwar genetische Väter aber keine *richtigen* Väter? Auf der einen Seite würde man Ihnen gerne die Vaterschaft aberkennen – weil sie sowohl Frau als auch Kind im Stich gelassen haben – aber sollte man sie nicht auch durch Anerkennung der (genetischen) Vaterschaft zur Verantwortung ziehen – zum Beispiel den Unterhalt betreffend?

Die schwierigere Frage hätten wir trotzdem nicht beantwortet: wenn das keine richtigen Väter sind, was sind die notwendigen Bedingungen für Elternschaft, die diese Männer nicht erfüllt haben?

Wenn wir uns A1 bis A4 anschauen, wird schnell offensichtlich, dass Männer als solche A3 und A4 einfach als Männer nicht erfüllen können; genetische Verwandtschaft ist andererseits erfüllt; wenn wir aber sagen, dass solche Männer keine richtigen Väter sind, bedeutet das wohl, dass **A2 falsch** ist, sonst wären solche Männer doch richtige `Väter`.

Nehmen wir aber die optimistischere Version von Fall (i) – in der Männer nach der Befruchtung nicht verschwinden – und es wird schnell klar, dass auch **A3 falsch** sein muss; auch diese Männer können nicht – als Männer – A3 erfüllen. Das darf jedoch kein Grund sein, Ihnen ihre Vaterschaft abzuerkennen. Hier ist es nun vielleicht interessant anzumerken, dass A3 der ursprüngliche Grund sein könnte, warum Müttern seit jeher eine besondere Beziehung zu ihren Kindern zugesprochen worden ist – welcher gleichzeitig sicherlich auch vom Patriarchat instrumentalisiert wurde, um Frauen zu unterdrücken (Di Nucci 2016, Di Nucci 2016b, Di Nucci 2016c, Sherwin 1987).

Wir machen endlich Fortschritte: gerade haben wir gezeigt, dass beide, A2 und A3, falsch sind. Ein weiteres Argument gegen A2 könnte übrigens das Spenden oder Verkaufen biologischen Gutes sein: die Spender oder Verkäufer können kaum als Eltern betrachtet werden.

Was ist aber mit A1 und A4? A1 ist auch schnell erledigt: man möge einfach nur an Adoptiveltern denken – oder an ein homosexuelles Paar, welches fremdes genetisches Erbgut verwendet; wenn wir an A1 festhalten würden, wären solche Menschen keine richtige Eltern – und das ist wohl unplausibel.

Die einzige bionormative Familienkonzeption, die übrig bleibt, ist A4; und das ist auch der schwierigere Fall. Wie können wir einer Frau die Mutterschaft aberkennen, die eine Schwangerschaft ausgetragen hat?

Jetzt ist vielleicht eine gute Gelegenheit um zu erklären, dass eine Kritik an bionormativen Familienkonzeptionen nicht bedeutet, dass die meisten Eltern – die durchaus biologische Eltern sind

– keine richtigen Eltern sind. Der Punkt ist viel mehr, dass eine solche Kritik in Frage stellt, *warum* die meisten Eltern richtige Eltern sind; nämlich nicht, weil sie biologische Eltern sind. Es ist wichtig diesen Punkt hier nicht zu vergessen, um nicht den Eindruck zu erwecken, es ginge hier nur um Minderheiten und Ausnahmefälle: Tatsächlich geht es hier aber um alle Eltern und um Elternschaft als Ganzes.

Zurück zu A4: der relevante Fall ist hier wohl Leihmutterschaft. Wenn A4 wahr ist, sind Leihmütter richtige Mütter; wenn A4 falsch ist, dann sind Leihmütter nicht allein durch ihre Leihmutterschaft richtige Mütter. Diese Frage ist nicht so schnell zu beantworten: es hängt zum Beispiel mit den moralischen oder ethischen Bedingungen für Leihmutterschaftsverträge zusammen. Soll es zum Beispiel für die Leihmutter immer möglich sein, das Kind doch zu behalten?

Wenn wir bereit wären, eine solche Bedingung zu akzeptieren, würden wir möglicherweise von einer bionormativen Familienkonzeption ähnlich wie A4 motiviert sein. Aber wäre ein solches Vetorecht gegenüber den Paaren fair oder gerecht, welche Leihmutterschaft benutzen und – oft – benötigen? Und wie sähen dann die Gründe aus, die Leihmütter berechtigt, einen solchen Anspruch geltend zu machen? Anders gesagt, was spricht überhaupt für A4?

Die körperliche Unversehrtheit der Frau wäre ein möglicher Grund: während der Schwangerschaft ist das Kind ein Teil des Körpers der Frau, die das Kind austrägt: daher kann es nicht legitim sein, dass andere Menschen Ansprüche oder Rechte auf den Körper einer anderen Person zugeschrieben werden, mit oder ohne Vertrag.

Das hat aber mit Elternschaft wenig zu tun und würde als Konsequenz haben, dass eine Leihmutter diesen besonderen Anspruch nur bis zur Geburt und nicht mehr danach haben würde: aber wenn A4 stimmt und die Leihmutter die richtige Mutter ist, dann gäbe es keinen Grund, den Anspruch nur bis zur Geburt anzuerkennen.

Das sind sehr schwierige Fragen: glücklicherweise müssen wir hier nur die Fragen stellen und die möglichen Antworten und Alternativen skizzieren; es ist nicht unsere Aufgabe, uns auf eine Antwort festzulegen. Wichtig war die Implikationen von A4 zu verstehen und die Relevanz von Leihmutterschaft für bionormative Familienkonzeptionen zu erklären.

Zusammenfassend können wir sagen, dass wir vier verschiedene bionormative Familienkonzeptionen dargestellt und analysiert haben: wir haben gesehen, dass drei davon wenig plausibel sind; aber auch, dass die Idee, die so genannte *gestationale* Verwandtschaft könnte hinreichend sein, nicht so schnell von der Hand zu weisen ist.

Eine Frage bleibt: wenn bionormative Familienkonzeptionen wenig plausibel sind, welche – bessere – Alternativen haben wir? Ausführlicher gesagt: welche nicht-bionormativen notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Elternschaft sind plausibler als die verschiedenen bionormativen Varianten, die wir hier analysiert haben?

Eine Möglichkeit ist die sogenannte ultra-liberale oder voluntaristische Familienkonzeption: wir brauchen keine genau notwendige und hinreichende Bedingungen, weil nach diese Auffassung Eltern zu sein eine rein freie Entscheidung sein soll. Das scheint jedoch wenig plausibel zu sein; weil Elternschaft nicht nur eine Frage von Rechten, sondern auch von Pflichten ist; und auch weil ultra-liberale Familienkonzeptionen das Problem haben, dass man sich nicht bei einem Elternwunsch freizügig das Kind aussuchen darf – auch Adoption ist streng reglementiert.

Also haben wir auf der einen Seite wenig plausible bionormative Konzeptionen und auf der anderen Seite möglicherweise noch weniger plausible ultra-liberale oder voluntaristische Konzeptionen: gibt es etwas Überzeugenderes dazwischen?

Hier müssen wir zwischen der Elternschaft und den Pflichten von Erzeugern unterscheiden: als Erzeuger verursachen wir etwas – ein Leben – und wir sind dafür – normalerweise – auch

verantwortlich. Diese Verantwortung muss aber nicht als Elternschaft verstanden werden: das ist das Problem sowohl der bionormativen als auch ultra-liberalen Familienkonzeptionen. Wenn wir aber die Unterscheidung zwischen unserer Verantwortung als Erzeuger menschlichen Lebens und Elternschaft richtig verstehen, lässt das Spielraum zwischen diesen zwei extremen Positionen.

Um Erzeuger verantwortlich zu machen müssen wir Ihnen nicht notwendigerweise die Elternschaft zuerkennen. Somit müsste ein Mann, der sofort nach der Befruchtung verschwindet, Unterhalt zahlen, ohne dass ihn das Geld automatisch zum Vater macht.

Wenn wir ein System haben, welches Erzeuger in die Verantwortung nimmt, dann erscheint eine voluntaristische Familienkonzeption auch plausibler: Das, was uns zu Eltern macht, ist dann also nicht die Genetik und auch nicht die Biologie, sondern unser gelebter Einsatz (Engagement, Selbstverpflichtung, Bekenntnis, *commitment*) für die Kinder.

Bibliographie

Alghrani A. Yes, uterus transplants should be publicly funded! *J Med Ethics* 2016;42:566-67.

Balayla J. Public funding of uterine transplantation. *J Med Ethics* 2016;42:568-69.

Cavaliere G, Palacios-González C. Lesbian motherhood and mitochondrial replacement techniques: reproductive freedom and genetic kinship. *J Med Ethics* 2018:1–8

Cutas D. On triparenting. Is having three committed parents better than having only two? *J Med Ethics* 2011;37:735-738.

Di Nucci E. Fathers and abortion. *J Med Philos* 2014;**39**:444–58.

Di Nucci E. IVF, same-sex couples and the value of biological ties. *J Med Ethics* 2016 42: 784-787.

Di Nucci E. La Fecondazione Assistita tra Eguaglianza e Patriarcato. *I castelli di Yale* 2016b;**IV**:67–77.

Di Nucci E. Sharing Motherhood and Patriarchal Prejudices. *Journal of Medical Ethics blog* 2016c. <http://blogs.bmj.com/medical-ethics/2016/09/10/sharing-motherhood-and-patriarchal-prejudices/>

Di Nucci E. Biological children: an innocent wish? *Journal of Medical Ethics blog* 2018 <https://blogs.bmj.com/medical-ethics/2018/06/11/guest-post-biological-children-an-innocent-wish/>

Di Nucci E. I love my children: am I racist? On the wish to be biologically related to one's children. *Journal of Medical Ethics* (forthcoming).

Haslanger S. Family, Ancestry and Self: What is the Moral Significance of Biological Ties? *Adoption & Culture* 2009;2.1.

Lotz M. Commentary on Nicola Williams and Stephen Wilkinson: 'Should Uterus Transplants Be Publicly Funded?' *J Med Ethics* 2016;42:570-71.

Macedo S. *Just Married*. Princeton University Press 2015.

Machin R. Sharing motherhood in lesbian reproductive practices. *Biosocieties* 2014;9:42–59.

Marina S, Marina D, Marina F, et al. Sharing motherhood: biological lesbian co-mothers, a new IVF indication. *Hum Reprod* 2010;25:938–41.

Murray TH. *The Worth of a Child*. Berkeley: University of California Press, 1996.

Pelka S. Sharing motherhood: maternal jealousy among lesbian co-mothers. *J Homosex* 2009;56:195–217.

Pennings G. Having a child together in lesbian families: combining gestation and genetics *J Med Ethics* 2016 doi:10.1136/medethics-2015-103007

Roache R. The value of being biologically related to one's family. *J Med Ethics* 2016;42:755-756.

Sherwin S. Feminist Ethics and In Vitro Fertilization. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 1987;13:276–284.

Velleman JD. Family History. *Philosophical Papers* 2005;34:357-378.

Wilkinson S, Williams NJ. Should uterus transplants be publicly funded? *J Med Ethics* 2016;42:559-565.

Yeshua A, Lee JA, Witkin G, et al. Female couples undergoing IVF with partner eggs (co-IVF): pathways to parenthood. *LGBT Health* 2015;2:135–9.

Zeiler K, Malmquist A. Lesbian shared biological motherhood: the ethics of IVF with reception of oocytes from partner. *Med Health Care Philos* 2014;17:347–55.