

Honnefelder / Lanzerath (Hg.)  
Bioethik im Kontext von Recht, Moral und Kultur

University Press  
Bonn 2008

Bioethik im Kontext von Recht, Moral und Kultur

Beiträge der internationalen Konferenz  
vom 14. – 15. September 2005  
in Berlin

Herausgegeben von  
Ludger Honnefelder und Dirk Lanzerath

*Kulturwissenschaftliche Perspektiven zur Bioethik.  
Übertragung von Leben und Genealogie*

Die Klärung von Fragen, die durch neue Verfahren in medizinischer Forschung, Gentechnologie und Reproduktionsmedizin aufgeworfen werden, ist durch Pathosformeln, Bilder und Assoziationen überlagert und wird durch Missverständnisse erschwert. Diese werden nicht zuletzt dadurch verstärkt, dass in bioethischen Debatten oft unvereinbare Begriffe aufeinander prallen, die aus unterschiedlichen Nomenklaturen, Fächern und Diskursen stammen.

*1. Ethische Pathosformeln – die Wirkung der Bilder*

So wird zum Beispiel der „geklonte Embryo“, von dem in der Stellungnahme des Ethikrats die Rede ist, sobald er den Expertendiskurs verlässt und in die Sphäre der allgemeinen Öffentlichkeit gelangt, dort von den meisten Menschen mit ihnen vertrauten Bildern assoziiert: entweder mit den Ultraschallbildern von Ungeborenen, die schwangere Frauen gern in ihrer Handtasche mit sich führen, oder mit den ästhetisch aufwendigen Hochglanzbildern von Föten aus Wissenschaftsmagazinen und Zeitschriften. Mit einer Aufklärung über die biomedizinische Sprachregelung, die zwischen Blastozyten bzw. pre-embryos (England), Embryonen (bis zur 8. Woche) und Föten unterscheidet, und mit Informationen darüber, dass das Verfahren des therapeutischen Klonens nichts mit der Herstellung eines Doppelgängers zu tun hat, scheint man der Macht derartiger visueller Assoziationen nicht beikommen zu können. Denn die Klonbilder im kollektiven Imaginären sind älter als die Klon-Techniken der Lebenswissenschaften, da auch in diesem Fall die Forschung die Phantasien der Künste und Massenmedien beerbt hat. Die *Mythen* geklonter Menschen aus Sciencefictionfilmen und -romanen – wie z.B. Ira Levins *The Boys from Brazil* (1976), C. W. Jermanns *Die geklonte Frau* (1998), Charlotte Kerners *Blueprint. Blaupause* (1999) oder Tilo Balliens *KlonFarm* (2000)<sup>1</sup> – ebenso wie die *Ikonographie* unendlicher Vervielfältigung, die populärwissenschaftliche Abhandlungen über Gentechnologie regelmäßig schmückt, und auch jene ubiquitäre *Rhetorik*, die Metaphern wie „zweite Schöpfung“, „Buch des Lebens“ oder „Entschlüsselung des menschlichen Erbguts“ verwendet –, sie alle sind resistent gegen Erklärungen von Wissenschaftlern, die mit ihrer jeweiligen Fachtermino-

logie operieren. Und man wird vielleicht auch nicht erwarten können, dass die Begriffe von Medizin und Biowissenschaft in den allgemeinen Sprachgebrauch übernommen werden.

Doch es wäre falsch, Wissenschaft und Massenmedien hinsichtlich der Bildproblematik als entgegengesetzt zu betrachten, denn gerade in den Bildern des Wissens begegnen sich beide: in den Metaphern ebenso wie in den farbigen Ikonen jener technischen Darstellungen, die durch bildgebende Verfahren, Computersimulationen, elektronische Mikroskopie und andere Techniken der Datenerhebung hergestellt werden und in Forschung und Öffentlichkeit gleichermaßen zirkulieren. Mit Hilfe der neuen Techniken ist die visuelle Vorstellungswelt weit in die Sphäre des „ungeborenen Lebens“ vorgedrungen. Die Figur des Ungeborenen, die zuvor nur den jeweils direkt Betroffenen, d.h. den werdenden Eltern und den behandelnden Ärzten, vor allem auf taktilen Wege zugänglich war, ist nicht nur in die Sphäre des Visuellen eingetreten, sondern damit auch zum Bestandteil der allgemeinen Kultur geworden.<sup>2</sup> Die bildgebenden Verfahren wirken wie Entdeckungsreisen in Regionen, die lange dem Auge entzogen waren. Sie markieren das Ende einer Ära, in der das Reich des Sichtbaren noch strikt von den geheimnisvollen Sphären der Schöpfung getrennt war und diese Demarkationslinie mit Hilfe ikonographischer Einbildungskraft überbrückt werden musste: mit jenen Zeichnungen, die wir in alten Medizinbüchern bewundern können.

Die permanente mediale Präsenz der Bilder von Embryonen und Föten besitzt dagegen eine ungemeine Suggestivkraft, durch die die Ungeborenen zu unseren Zeitgenossen geworden sind, zu Mitbürgern in Latenz. Auf diese Weise sind die Embryonen in allen Stadien ihrer Entwicklung – zurück bis zur gerade eben befruchteten Eizelle – virtuell in das soziale Gemeinwesen eingebürgert worden – ungeachtet der Differenzen etwa zwischen einem Embryo im Mutterleib, der sich in der Gebärmutter eingenistet hat und sich zu einem Neugeborenen entwickelt, und einem Embryo in der Petrischale. Denn die visuellen Darstellungen abstrahieren ihr Objekt von der Umwelt, indem sie die Abbildung von Zellen, Embryonen oder Föten aus ihrem jeweiligen Umfeld herauslösen.

Im Horizont derartiger Bildwelten ist es wenig verwunderlich, wenn ein unbestrittenes ethisches Postulat wie z.B. dasjenige, „dass im Urteil der praktischen Vernunft alle Menschen ‚Personen‘ sind und dementsprechend behandelt werden müssen“<sup>3</sup>, nahezu automatisch mit den genannten Bildern kurzgeschlossen wird, obwohl der Satz das Problem vom Begriff des „Menschen“ doch nur auf den der „Person“ verschiebt und damit letztlich auf eine Debatte über eine entsprechende Definition verweist. Die Bilder funktionieren hier als Medien im buchstäblichen Sinne, als Vermittlung zwischen weit entfernten Territorien: dort philosophische Begriffe in der Tradition Kants, hier die Labormedizin mit ihrer eigenen Terminologie. Die affektive Besetzung der Bilder erschwert aber die Verhandlungen über jene Fragen, die erst dadurch entstanden sind, dass sich im Zuge der medizinischen und biowissenschaftlichen Forschung – insbesondere durch die Techniken der Re-

produktionsmedizin, durch Reanimation, künstliche Beatmung etc. – Anfang und Ende des Lebens, die einmal als strikte und scheinbar natürliche *Grenze* erschienen, zu variablen *Zonen* differenziert beschreibbarer physiologischer, biochemischer und neurologischer Vorgänge ausgedehnt haben.<sup>4</sup> Im Effekt kommen damit Begriffe wie Leben, Mensch und Person nicht (mehr) mit einfachen und eindeutigen physiologischen Indizien zur Deckung. Die Tatsache aber, dass die Debatte über die Stammzellenforschung ungleich mehr Aufmerksamkeit und Emotionen auf sich zieht als etwa die komplizierten Fragen im Zusammenhang von Organpenden und die täglichen ärztlichen Entscheidungen an der Schwelle des Sterbens, ist m.E. eine Folge der Tatsache, dass die medizinischen Probleme im Umfeld von Tod und Sterben der Macht der Bilder weitgehend entzogen geblieben sind. Wenn aber solche Bilder doch einmal ins Rampenlicht geraten, wie z.B. die nur wenige Sekunden dauernde Sequenz mit Aufnahmen einer künstlich ernährten Komapatientin, die im Frühjahr 2005 in endloser Wiederholung mehrfach täglich über die amerikanischen Fernsehsender ging, dann haben sie eine vergleichbare affektive Resonanz wie die Farbphotos von Föten. Sie werden zu ethischen Pathosformeln, d.h. zu Bildformeln einer öffentlichen Erregungskultur.

## 2. Zur Inkompatibilität der Begriffe

Allerdings wäre eine Bildkritik im Bereich des öffentlichen Gebrauchs medizinischen Wissens müßig, wenn dieser nicht ein Symptom fundamentaler epistemischer und begrifflicher Probleme auch im bioethischen Diskurs von Experten und Politik wäre. Wenn in der Bioethik regelmäßig unvereinbare Maßstäbe und Konzepte aufeinander prallen, kommt darin ein grundlegendes Problem der Kompatibilität in den Verhandlungen zwischen wissenschaftlichen Definitionen, rechtsfähigen Titeln und konsensfähigen moralischen Begriffen zum Ausdruck. Dieses stellt sich in den betreffenden Handlungsfeldern in je unterschiedlicher Weise dar.

In den *politischen Verhandlungen* über rechtliche Regelungen und Konventionen (wie Ethikrat, Europarat, UNESCO) geht es fortwährend um Übersetzungen zwischen forschungspraktischen und gesundheitspolitischen Tatbeständen einerseits und politischen Rahmenvereinbarungen andererseits. Letztere müssen dabei kompatibel sein mit Titeln des (jeweiligen nationalen) positiven Rechts bzw. mit Grundrechten (wie Menschenwürde, Selbstbestimmung, Forschungsfreiheit) und müssen darüber hinaus so gestaltet sein, dass sie auf allgemeine Akzeptanz stoßen. Das schnelle Altern von Gesetzen, die sich einer fachwissenschaftlichen Terminologie bedienen – und sich somit auf das zum Zeitpunkt ihrer Formulierung geltende Fachwissen stützen (vgl. das deutsche Embryonenschutzgesetz) –, macht die problematische Rolle *biowissenschaftlicher Nomenklatur* im ethischen Diskurs deutlich. Insofern diese durch den wissenschaftlichen Fortschritt einer ständigen

Veränderung unterliegt, ist sie wenig tauglich für die Formulierung rechtsfähiger Regeln.

In der *akademischen Bioethik*, verstanden als „interdisziplinäre Klärung von Prämissen für die ethische und rechtliche Urteilsbildung“<sup>5</sup>, geht es schließlich um die Begründung und Ableitung der Voraussetzungen und Grundlagen für eine Urteilsbildung. Dabei übernimmt die wissenschaftliche Ethik einerseits die Funktion einer metajuristischen und metaethischen Normenebene, während sie doch zugleich auch die Prämissen dieser Metaebene, d.h. die Voraussetzungen des ethischen Urteilens selbst, klären muss. Sie gerät damit in die prekäre Position einer Ethik ethischer Entscheidungen. Die Hierarchie der fünf Ebenen, die Ludger Honnefelder unterscheidet – (1) Einzelfallentscheidung, (2) standesethische Richtlinien, (3) gesetzliche Regelungen, (4) Verständigung über Prinzipien und schließlich (5) wissenschaftliche Klärung der Prämissen – stellt sich als gestufter Abstraktionsvorgang dar, dessen Richtung mit einer zunehmenden Entfernung von der Entscheidungsebene korrespondiert.

Insofern die deutsche Bioethik sich gegenwärtig im Wesentlichen auf moral- und rechtsphilosophische sowie auf theologische Traditionen stützt, werden dabei jene Konflikte virulent, die den Verhandlungen zwischen Theologie, Ethik und Recht in der Geschichte des Abendlandes eingeschrieben sind.

### 3. Der Begriff des Lebens in der Dialektik der Säkularisierung

Da das besondere Verhältnis des Menschen zum Gesetz darin besteht, dass er zugleich dessen Subjekt *und* Gegenstand ist, steht die Formulierung von Prämissen oder Normen für das positive Recht stets vor dem Problem einer Ableitung, einer Instanz oder Letztbegründung – wofür traditionell die Idee Gottes einstand. Wenn in einer säkularen Demokratie nun stattdessen die Ethik zu Rate gezogen und die Begründung von Urteilen damit auf sie verschoben wird, taucht das Problem dort allerdings in anderer Gestalt wieder auf: als Prämisse ethischer Vernunft. In seiner umfassenden Abhandlung zur *Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat* hat der italienische Historiker Paolo Prodi herausgearbeitet, auf welche Weise sich in der Geschichte des Abendlandes ein Dualismus von göttlichem und menschlichem Recht – bzw. von kirchlichem und staatlichem Recht bzw. innerem und äußerem Forum – herausgebildet hat, der die Grundlage für die Entwicklung des modernen Rechtsstaats darstellt und diesen zugleich als Produkt christlicher Säkularisierung ausweist. Für die jüngste Etappe dieser Geschichte nun, in der verschiedene Bemühungen zur Formulierung universell gültiger moralischer Normen zu verzeichnen sind, diskutiert Prodi dagegen die problematische Tendenz zu einer „eindimensionalen Norm“, d.h. zu einer nicht mehr religiös legitimierten metajuristischen Normenebene, wie zum Beispiel im Fall der Moral-Charta von Hans Küng.<sup>6</sup> Diese erweist sich letztlich als eine säkularisierte Version

der Zehn Gebote, die ihre Ableitung aus den christlichen Geboten aber in der Figur der Universalisierung aufhebt.

Während die Ethik in der Moderne einerseits an die Stelle theologischer Begründung getreten ist, hat sie die christliche Tradition doch zugleich auch beerbt, so dass die ethische Begründung des Rechts eine säkularisierte Form der Legitimierung darstellt. Und während in der Moderne etwa die Zuständigkeit für die Begleitumstände von Sterben und Tod von den Priestern auf die Ärzte übergegangen ist<sup>7</sup>, wurde als eine Instanz, die für die Prämissen medizinischer Entscheidungen im Umfeld des Todes zuständig ist, die Ethik eingeführt. Wo der Platz, den früher Gott einnahm, leer ist, trat an seine Stelle entweder eine Art Gewissensforum und eine über dem Recht stehende Moral oder aber der Versuch einer rein rationalen Begründung ethischer Urteile. In jedem Fall ist die Ethik dabei in der Not, den Abstand zwischen Theologie und Forschung versöhnen und doch zugleich auch über die Forschung urteilen zu müssen.

Jeder Diskurs, der sich auf *den* Menschen beruft, führt dabei ein – wie auch immer vermitteltes – theologisches Erbe mit. Dessen Resonanz in der säkularen, modernen Kultur zu untersuchen, ist eines der Leitmotive in Walter Benjamins Schriften. So ist Benjamin in seinem Essay *Zur Kritik der Gewalt* davon ausgegangen, dass der Doppelsinn von Worten wie Leben, Dasein oder Mensch nur „aus ihrer Beziehung auf je zwei Sphären aufzulösen ist“<sup>8</sup> – auch dann noch, wenn der „Tod Gottes“ verkündet wurde. Denn der Versuch, den Menschen zu bestimmen, und zwar über dasjenige hinaus, was sein kreatürliches oder natürliches Leben ausmacht, beerbt das Konzept eines „übernatürlichen“ Lebens. Und eine solche Vorstellung geht – zumindest in Europa – auf die biblische Überlieferung und die Idee einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen zurück. Das heißt aber, dass das übernatürliche Leben nicht mit dem kreatürlichen Leben zur Deckung kommen kann. „Der Mensch“, so schreibt Benjamin in dem genannten Essay, „fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person“<sup>9</sup>. Dasjenige, was den Menschen über sein kreatürliches Leben hinaus ausmacht – nennen wir es mit Benjamin sein übernatürliches Leben –, ist das Ergebnis kultureller Überlieferungen und Verhandlungen. Was allerdings nicht heißt, dass es *beliebig* verhandelbar sei, denn die genannte Doppelreferenz menschlicher Kultur entspringt einer religiösen Überlieferung – auch wenn sie dieser längst entwachsen zu sein scheint.

Aus Benjamins Überlegungen folgt die Einsicht, dass auch die gegenwärtigen Versuche, einen Begriff vom Menschen – und vom Leben – zu bestimmen, notwendig über die Beschreibung des kreatürlichen Lebens hinausgehen müssen. Wenn also die medizinische Terminologie sich um eine – dem *state of the art* entsprechenden – Begriff von Leben bemüht, wird dieser sich strukturell von kulturellen, sozialen oder individuellen Begriffen unterscheiden. Die bioethische Debatte

betrifft damit ein unhintergebares Mehr zum medizinischen Wissen – und muss sich doch auf dieses beziehen und an es adressieren.

#### 4. Zur Isolierung enthistorisierter Begriffe im ethischen Diskurs

Die Normen des gegenwärtigen ethischen Diskurses entstammen (zumindest in Deutschland) weitgehend einer Moralphilosophie in der Folge Immanuel Kants bzw. einer Moralphilosophie der Moderne, die seit dem 18. Jahrhundert entwickelt wurde.<sup>10</sup> In ihr wurden Normen und Begriffe ausgebildet, die auch in die Menschenrechtskonventionen und in die Formulierung der Grundrechte eingegangen sind. Im Zentrum dieses Diskurses stehen die Begriffe „Mensch“ und „Menschenwürde“. Da deren Prämissen in einer Zeit gebildet wurden, in der die Lebenswissenschaften noch in den Kinderschuhen steckten, lässt sich die Unvereinbarkeit zwischen Forschungsobjekten wie Stammzellen und Blastozysten einerseits und Begriffen wie „Menschenwürde“, „Freiheit“ und „Selbstbestimmung“ auf der anderen Seite immer auch auf historische Ungleichzeitigkeiten im Wissen zurückführen.

In ihrer Abhandlung über die „Aporien der Menschenrechte“ im Kontext ihres Totalitarismusbuches hat Hannah Arendt – am Beispiel der Staatenlosen – zeigen können, dass der praktische Wert von Menschenrechten sich erst darin erweist, dass sie durch Bürgerrechte gedeckt werden, während letztere doch auch von ersteren abgeleitet werden.<sup>11</sup> Mit einer vergleichbaren Problematik ist die Bioethik heute konfrontiert. Am deutlichsten tritt sie in dem Widerspruch zutage, dass die Menschenwürde, die als Grundlage von Regelungen für Forschungen am Menschen beispielsweise im Prinzip des *informed consent* umgesetzt wird, vom Status des Betroffenen als informierbarer, entscheidungsfähiger Mensch abhängig ist, während ein Regelungsbedarf doch gerade für jene Fälle besteht, in denen diese Voraussetzungen *nicht* gegeben sind.

Eine andere Problematik betrifft die Bedeutungsverschiebung, die die Rede von der „Gleichheit aller Menschen“ im Horizont humangenetischer Phänomene ereilt. Und dies nicht nur, weil Menschen ohnehin nicht gleich geboren werden, weder im genetischen Sinne noch in sozialer Hinsicht. Vielmehr kehrt sich die Bedeutung von Gleichheit im Kontext der genetischen Matrix beinahe um, denn es ist gerade die Ungleichheit, nämlich jene zufällige, einzigartige Mischung von mütterlichen und väterlichen Chromosomen, durch die die genetische Individualität eines Neugeborenen zustande kommt. Und diese Ungleichheit ist es, die beim Klonen ausfallen würde. Damit käme es zum Entzug der Gewissheit, keinem anderen Wesen zu gleichen<sup>12</sup>, die, wie noch zu zeigen sein wird, ein wesentlicher Bestandteil der Bestimmung des Menschen aus seiner *Natalität* ist, wie Hannah Arendt sie entwickelt hat. Wenn nun Grundrechtstitel wie Gleichheit oder Menschenwürde, die mit konkreten physiologisch-medizinischen Phänomenen, wie bereits deutlich ge-

macht wurde, nicht kompatibel sind, dennoch in der ethischen Debatte verwendet werden, gerinnen sie tatsächlich zu Pathosformeln, d.h. zu abgegriffenen Münzen eines moralischen Diskurses, deren Währung sich damit selbst entwertet.

Noch grundsätzlicher ist das Konzept der Person von der Geschichtlichkeit von Begriffen betroffen. Dieses Konzept entstammt einer philosophischen Tradition, in deren Zentrum ein Subjekt steht, das einem anderen entgegengesetzt ist: sei es in der Konstellation Ich und Nicht-Ich (Fichte) oder Selbst und anderer (Kant). Einer solchen Konzeption folgend, unterteilt sich Kants „ethische Elementarlehre“ in der *Metaphysik der Sitten* auch in zwei Abteilungen, in die „Pflichten gegen sich selbst“ und die „Tugendpflichten gegen andere“<sup>13</sup>. Im praktischen ethischen Diskurs taucht heute diese Struktur in der Argumentationsfigur der Güterabwägung wieder auf, wenn beispielsweise zwischen dem „individuellen Gut des Subjekts“ und dem sozialen Gut der Gesellschaft im Sinne eines verbesserten medizinischen Wissens abgewogen wird<sup>14</sup>, wenn das individuelle Subjekt also durch seine Gegenstellung zur Gesellschaft definiert wird.

Obwohl die Begriffe des biowissenschaftlichen und des philosophischen Wissens unvereinbar sind – dort die medizinische Definition des Embryos, hier der philosophische Status der Person –, haben sie doch eines gemeinsam: Im Zentrum stehen jeweils Einheiten, die aus ihrer Umwelt herausgelöst sind und damit als isolierte Größen zum Gegenstand einer kontroversen Debatte werden. Auf diese Weise kommt es zu einer unversöhnlichen Gegenstellung von Blastozysten in der Petrischale und dem virtuellen Eigentümer von Menschenwürde. Diesen aus allen Zusammenhängen herausgelösten Einheiten entspricht ihre Visualisierung als isolierte ästhetische Objekte, womit die gegenwärtige Bildpolitik das Dilemma der herrschenden ethischen Debatte nur verstärkt. Sie wird strukturiert durch die *Inkompatibilität jeweils isolierter Entitäten*.

Mit Blick auf dieses Dilemma möchte ich eine andere Betrachtungsweise vorschlagen, um dieselben Fragen in einem kulturwissenschaftlichen Horizont zu beleuchten.

#### 5. Menschliche Kultur als Genealogie

In kulturwissenschaftlicher Perspektive betreffen die aktuellen bioethischen Fragen die Verfassung der menschlichen Kultur als Genealogie, d.h. als Übertragungs-, Überlieferungs- und Vererbungsgeschehen in der Abfolge der Generationen. Sie betreffen die heute Lebenden in ihrer Beziehung zu den Vorfahren bzw. Verstorbenen und zu den noch nicht Geborenen. Das Subjekt steht dabei nicht isoliert dem *anderen* oder der Gemeinschaft gegenüber, sondern ist Teil einer *Überlieferung, die durch die Körper hindurchgeht*. Als Voraussetzung des menschlichen Lebens bestimmt die Genealogie die Art und Weise, in der die Menschen ihr Angewiesen-

sein auf und ihre Verantwortung für andere Generationen gestalten, deuten und regulieren.

Eine solche Perspektive meint etwas anderes als die Berücksichtigung so genannter sozialer Faktoren oder kultureller Kontexte, denn als Moment der Genealogie ist der Einzelne nicht aus den Prozessen der leiblichen und kulturellen Übertragung herauszulösen oder von ihr zu abstrahieren. Vielmehr *wird* der Einzelne überhaupt erst durch die Genealogie, tritt durch sie erst ins Dasein. In genealogischer Perspektive ist die Kultur nicht Kontext des Biologischen und die Biologie nicht Grundlage der Kultur, sondern in der Genealogie *verschränken* sich Natur und Kultur, wird das Reproduktionsgeschehen mit der historisch spezifischen Verfasstheit einer Kultur vermittelt. Es gibt keine Genealogie, ohne dass aus der biologischen Reproduktion soziale Strukturen der Verwandtschaft gebildet werden und ohne dass kulturelle Formen die Abfolge und den Austausch der Generationen regeln. Sie bedarf der Zeugungen ebenso wie der Sorge um Vorfahren und Nachkommen und der Überlieferung des Vermögens – „Vermögen“ im doppelten Wortsinn von *Gütern* und *Wissen*. Insofern betrifft sie den leiblichen, materiellen und immateriellen Austausch zwischen den Generationen: sowohl die Sorge für die künftige Generation als auch umgekehrt die Sorge um die Toten.<sup>15</sup>

Aus einer solchen Perspektive lässt sich Arendts Buch *Human Condition* (1958) verstehen, in dem sie die „menschliche Bedingtheit“ einer „*Vita activa*“ erörtert. Ebenso wie ihre politische Theorie die Politik nicht als ein System beschreibt, sondern als Zwischenraum, als etwas, das zwischen den Menschen entsteht, heißt Leben in *Human Condition* „so viel wie ‚unter den Menschen weilen‘ (*inter homines esse*) und sterben so viel wie ‚aufhören unter Menschen zu weilen‘ (*desinere inter homines esse*)“<sup>16</sup>. Daraus folgt für sie, dass Natalität, d.h. Geborensein, die Voraussetzung menschlichen Handelns darstellt:

„Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“

Alle drei Grundtätigkeiten [Arbeiten, Herstellen, Handeln, S. W.] und die ihnen entsprechenden Bedingungen sind nun nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet.“

Natalität wird dabei keineswegs als ein vor jeder oder außerhalb der Kultur stehendes, quasi natürliches Ereignis gedacht, denn Arendt begreift Menschen als „bedingte Wesen, weil ein jegliches, womit sie in Berührung kommen, sich unmittelbar in eine Bedingung ihrer Existenz verwandelt“<sup>17</sup>. Insofern wird auch der wissenschaftliche Fortschritt zu einer Bedingung menschlicher Existenz.

Aus Arendts Konzept der Natalität folgt aber, dass dabei immer mehr und anderes im Blick sein muss als der biowissenschaftlich beschreibbare Zustand eines Organismus, denn Natalität ist ein Vorgang, der das „unter den Menschen weilen“ hervorbringt. Natalität betrifft niemals nur einen Embryo, auch nicht ein Subjekt

oder eine Person im Möglichkeitszustand, sondern sie betrifft einen intersubjektiven Vorgang, an dem immer schon mehrere beteiligt sind, d.h. einen sozialen und kulturellen Vorgang. Doch selbst im Hinblick auf die „bloß“ physische Entstehung und das leibliche Ende eines menschlichen Wesens macht eine genealogische Perspektive deutlich, dass beides Momente komplexerer Vorgänge sind. Denn es ist ja keineswegs so, dass Leben im Akt der Befruchtung „entsteht“, sondern Leben wird übertragen und entwickelt sich im Zustand einer leiblichen Koexistenz.<sup>18</sup> Wenn das Geborensein als Bedingung des Menschen begriffen wird, hat das Folgen auch für das Verständnis vom sogenannten ungeborenen Leben. In diesem Sinne lässt sich der Versuch von Barbara Duden verstehen, dem Begriff des Ungeborenen eine neue Bedeutung zu verleihen. So bezeichnet sie als „Ungeborene“ gerade jene, für die das Geborenwerden als ein intersubjektiver Vorgang ausfällt, insofern ihre Geburt das Produkt einer avancierten medizinischen Technik geworden ist.<sup>19</sup>

Arendts Begriff der Natalität korrespondiert mit dem Begriff der Sterblichkeit, dessen Reflexion in der Philosophie schon lange einen angestammten Ort hat. Die Erörterung dieser dem Geborensein entgegengesetzten, ebenso prekär gewordenen Zone menschlichen Lebens hat der amerikanische Philosoph Robert Harrison in seinem Buch *Die Herrschaft des Todes* jüngst ebenfalls unter eine genealogische Perspektive gestellt. D.h., „dass es ein Bündnis zwischen den Toten und den Ungeborenen gibt, zwischen denen wir, die Lebenden, lediglich das Bindeglied sind.“<sup>20</sup> Aus dem Bewusstsein, dass Tod und Sterblichkeit die menschliche Natur definieren, folgt für ihn die Überlegung, dass wir uns nicht selbst geschaffen hätten, sondern uns in den Fußstapfen der Toten bewegten. In seinem Buch untersucht Harrison die vielfältigen Formen, in denen die Toten in der menschlichen Kultur anwesend sind: im Kult wie in der Sprache, in unseren Behausungen, in den Dingen wie in den Bildern.

Dabei muss allerdings ergänzt werden, dass dieses Bewusstsein in der Moderne weitgehend verloren gegangen ist. Während die vormoderne Kultur durch eine Art Tauschökonomie zwischen Lebenden und Toten geprägt war – das materielle Erbe für die Nachkommen, eine ausgeprägte Memorialkultur für die Verstorbenen –, haben die Toten, wie der Historiker Otto Oexle gezeigt hat, in der Moderne ihre Präsenz im Alltag und ihren Status als Rechtssubjekt verloren: „An die Stelle des Toten als Person, als Rechtssubjekt und Subjekt von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft ist nun die Leiche getreten, ‚das Ding‘, wie man sagt, das übriggeblieben ist.“<sup>21</sup> Am Beginn einer Moderne, die zu einer solchen Entwertung der Toten geführt hat, steht jedoch nicht die Biowissenschaft, sondern der Satz eines Protagonisten der Proklamation der Menschenrechte, nämlich Thomas Jeffersons: „Aber die Toten haben keine Rechte. Sie sind nichts; und nichts kann nicht etwas besitzen.“<sup>22</sup>

## 6. Konsequenzen für die Bioethik: Zur Verschränkung von Kultur- und Wissenschaftsgeschichte

Aus einer genealogischen Perspektive für bioethische Fragen folgt nicht zuletzt, dass die auseinanderdriftenden „Ebenen“ der Ethik (s.o.) wieder enger verkoppelt werden können, weil sich im Blick auf ein intersubjektives Geschehen die Probleme im Kontext konkreter Einzelentscheidungen und die Reflexion ethischer Prämissen sehr viel näher sind. Das bedeutet aber selbstverständlich nicht, dass aus der Einführung einer genealogischen Betrachtungsweise automatisch einfache und eindeutige Antworten ableitbar wären – oder gar ethische Patentrezepte. Auch in einem solchen Horizont bleiben ethische Fragen Gegenstand von Verhandlungen und Auseinandersetzungen. Insofern können hier zunächst nur einige Verschiebungen erörtert werden, die sich aus einer Fokussierung bioethischer Probleme auf die Sorge um das Geborenwerden und das Sterben als intersubjektive Vorgänge im genealogischen Geschehen ableiten lassen.

Was also folgt aus einer genealogischen Betrachtungsweise für einzelne, derzeit brisante bioethische Fragen? Zunächst: Was etwa heißt das für jenes Dilemma der normativen Ethik in den Debatten über die Forschung an Embryonen, welches daraus resultiert, dass auf Seiten einer Argumentation mit Begriffen der Embryologie als Lösung für die experimentelle Praxis letztlich nur ein zeitlicher Schnitt bleibt bzw. eine zellbiologische Grenzziehung – beispielsweise durch eine Redefinition des Embryos oder die Einführung einer neuen Kategorie wie die des *pre-embryos* in England –, während von denjenigen, die mit Grundrechten argumentieren, welche nicht teilbar sein können, diese letztlich auch den Blastozysten zugebilligt werden müssen? Im Deutungszusammenhang der Natalität als eines Vorgangs leiblicher Koexistenz dagegen hat ein Embryo, der in einen Vorgang des Geborenwerdens integriert ist, auch wenn er ihm in zellbiologischer Hinsicht ähnlich sein mag, nur sehr wenig mit einem Embryo als experimentellem Objekt im Labor zu tun – jedenfalls dann, wenn letzterer nicht zur Herbeiführung einer Schwangerschaft genutzt werden soll. Wenn man in der Debatte über die Forschung an Embryonen diese nicht als epistemisches Objekt aus dem genealogischen Prozess herauslöst, nicht von der Natalität abstrahiert, kommt es nämlich zu einer weit reichenden Umbewertung der Unterscheidungen. Die Demarkationslinie zwischen unbefruchteter Eizelle und Befruchtung – sie kommt in der gegenwärtigen Debatte über den Zeitpunkt, zu dem „Leben“ beginnt, oft einem biologischen Urknall gleich – wird dann weit weniger relevant. Sehr viel brisanter wird dann aber die Unterscheidung zwischen *in vivo* und *in vitro*. Denn jede *in vitro*-Technik bedeutet eine Intervention in den Vorgang von Schwangerschaft und Natalität und bedürfte insofern einer besonders sensiblen Erörterung.

Aus einer solchen Perspektive ist das moralische Gewicht, mit dem die Debatte über das therapeutische Klonen belastet ist, wenig verständlich, weil sich die dabei zur Diskussion stehenden experimentellen Techniken diesseits der Natalität

bewegen. Viel wichtiger als die m.E. absurde Frage, ob embryonalen Stammzellen Menschenwürde zukommt, wäre allerdings die Frage nach der Menschenwürde bei der Gewinnung der Eizellen, die man für die Stammzellenforschung benötigt. Vor allem aber folgt aus der hier vorgeschlagenen Perspektive ein sehr viel kritischerer Blick auf die Praktiken der Reproduktionsmedizin. Der Isolierung des Embryos – in der Bioethik wie im reproduktionsmedizinischen Verfahren – entspricht die auffallend geringe Beachtung epigenetischer Prozesse in diesem Zusammenhang. Im Hinblick auf den Vorgang der Natalität können aber biologische Faktoren wie Mitochondrien und die Zytoplasmaumgebung des Embryos im Uterus nicht von der psycho-affektiven Umgebung des Geborenwerdens getrennt werden. Erst in jüngster Zeit allerdings beschäftigt sich die Forschung zu möglichen Risiken der künstlichen Befruchtung mit epigenetischen Phänomenen, dies vor allem unter dem Stichwort von Imprinting-Defekten. Ausgelöst dadurch, dass im Kontext der Assisted Reproduction Technology (ART) „kürzlich bei 3 Patienten erstmals eine nachweislich durch fehlerhafte Prägung verursachte Erkrankung, das Angelman-Syndrom, beschrieben“ worden ist, wurden nun Forderungen nach längerfristigen Studien laut: „Systematische Studien zur Abschätzung des epigenetischen Risikos liegen bis dato nicht vor, sind aber unbedingt erforderlich“, so Andreas Dufke und Olaf Rieß.<sup>23</sup> Die ersten Studien dieser Art, die bisher vorliegen, erfassen mit Hilfe von ART gezeugte Kinder lediglich bis zum fünften Lebensjahr.<sup>24</sup> In einer Publikation zur künstlichen Befruchtung in epigenetischer Perspektive haben Bernhard Horsthemke und Michael Ludwig jüngst untersucht, welche verschiedenen Faktoren beim Verlust epigenetischer Kontrolle in der embryonalen Entwicklung eine Rolle spielen können, und sind zu dem Resultat gekommen, dass hier noch viele Fragen offen sind.

Die Tatsache, dass diese Zusammenhänge erst heute eine stärkere Aufmerksamkeit erhalten, verweist auf wissenschaftsgeschichtliche Kontexte der Reproduktionsmedizin. Deren Techniken wurden nämlich in der Sattelzeit der Genetik entwickelt, die ihren Blick allein auf die so genannte Erbinformation richtete<sup>25</sup>, weil – zusammen mit dem Bannspruch über den „Lamarckismus“ und das Paradigma der Vererbung erworbener Eigenschaften – epigenetische Zusammenhänge über einen langen Zeitraum aus der Humangenetik ausgeschlossen waren.<sup>26</sup> Die Isolierung des Embryos auch aus seinen biowissenschaftlich beschreibbaren Zusammenhängen lässt sich u.a. als Effekt der langen fachwissenschaftlichen Aufspaltung in die drei getrennten Disziplinen Embryologie, Genetik und Evolutionstheorie erklären, wie sie im 20. Jahrhundert stattgefunden hat.<sup>27</sup> Insofern hat sich die beschriebene Isolierung auch im engeren Feld der Forschung abgespielt. Vor diesem Hintergrund steht der Erregungsaufwand in der Debatte über die Stammzellenforschung in einem bemerkenswerten Kontrast zur unbefragten Akzeptanz, die die Techniken der Reproduktionsmedizin allgemein genießen.

Dieselbe Diskrepanz betrifft die Welle der Empörung, die der schon erwähnte Fall der langjährig künstlich ernährten Komapatientin in den USA ausgelöst hat,

als diese Behandlung eingestellt werden sollte. Sie steht im Kontrast zu den offensichtlichen Berührungängsten der Öffentlichkeit, sich mit jenen Folgen auseinanderzusetzen, die das ärztliche Gebot zur Lebenserhaltung mit allen verfügbaren Mitteln für das ganz normale Sterben heutzutage zeitigt. Die Schieflage, in die die gegenwärtige bioethische Debatte geraten ist, durch die Pathosformeln der Menschenwürde von Embryonen einerseits und die Entwertung der Verstorbenen andererseits, kann an folgendem Statement verdeutlicht werden. Die Vertreterin eines strikten Verbots der Stammzellenforschung, eine führende Ethikerin, antwortete in einem Interview auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Stammzellenforschung und Organspende, der Hauptunterschied bestehe darin, „dass ich den Menschen mit der Organentnahme nicht töte, er ist schon vorher tot“<sup>28</sup>. Während sie für embryonale Stammzellen die rhetorische Frage stellt: „Wollen wir das menschliche Leben auch noch zur Sache machen, wie schon die übrige Natur?“, scheint dagegen ein Mensch im Augenblick des Todes problemlos zu einer solchen Sache zu werden. Beide Bewertungen sind in einer solchen Argumentationslinie komplementär: Genauso urplötzlich, wie eine Zelle sich im Moment der Befruchtung in „menschliches Leben“ verwandelt, kommt einer Person im Augenblick des Todes dieser Status abhanden.

Dabei geht es mir nicht darum, die Organspende an sich in Frage zu stellen, wohl aber den Umgang damit zu problematisieren. Denn genau wie bei der rein zeitlichen Definition des Lebensbeginns wird hier das Problem des Lebensendes auf den Moment der Todesfeststellung reduziert – wie auch an der Debatte, die im Vorfeld der Verabschiedung des Transplantationsgesetzes um die Bedeutung des Hirntodes geführt wurde, zu studieren ist.<sup>29</sup> Auf diese Weise ist – zusammen mit der Normalisierung von Organtransplantationen – die kulturelle Semantik der Gabe, die im Begriff der *Organspende* enthalten ist, vollständig in Vergessenheit geraten. Auch für diese Problematik eröffnet die Einführung einer genealogischen Perspektive eine gänzlich andere Betrachtungsweise. Mit ihr geht es weniger um *Tote* als um *Verstorbene*, mit denen sich für die so genannten Hinterbliebenen Bilder eines gelebten Lebens verbinden. Welche Bedeutung Trauer, Begräbniskulte und Gedenkrituale haben, um den Verlust des Verstorbenen zu bewältigen, weiß die Psychoanalyse seit langem. Und die aufwendigen Identifizierungsmaßnahmen nach Flugzeugabstürzen und Naturkatastrophen, die zu einem enormen Aufschwung der forensischen Medizin geführt haben, antworten auf die Erfahrung, dass es den Hinterbliebenen ohne Leichnam nicht möglich zu sein scheint, den Verlust zu realisieren. Auch der Eingriff in den Körper von Verstorbenen bei der Organtransplantation bedürfte einer Kultur spezifischer Rituale, die es erst zu entwickeln gilt.

Da unsere scheinbar natürlichen Vorstellungen von Geburt und Tod, von Verwandtschaft und Genealogie tatsächlich einer – in historischer Perspektive relativ kurzen – Phase der Moderne entspringen, ist es im Angesicht der Erosion dieser Vorstellungen durch den medizinischen Fortschritt hilfreich, einen Blick zurück

auf vormoderne Konzepte zu werfen. So ließe sich etwa mit Bezug auf die vormoderne Tradition der Jenseitsökonomie zwischen Lebenden und Toten eine Organspende durchaus in eine Kultur des Austausches zwischen den Generationen, zwischen Lebenden und Toten einfügen – unter der Voraussetzung allerdings, dass das Organ nicht als Material, sondern als Gabe verstanden würde, die in ganz anderer Münze entgolten wird. Memoria meinte, so Oexle, im Mittelalter nicht das bloße Andenken, sondern soziales Handeln, „das Lebende und Tote als Rechtssubjekte miteinander verband“<sup>30</sup>. Die Entwicklung einer Kultur der *Organgabe* könnte auch denjenigen zugute kommen, die mit einem transplantierten Organ leben. Denn die unheimlichen Imaginationen, die im Umfeld der Organtransplantation entstehen, sind Effekte einer Übertragungspraxis, die keinen Begriff der Gabe – als eines nicht-äquivalenten Tausches – entwickelt hat. Dies belegen die Vorstellungen von Personen, die mit einem transplantierten Herzen leben und sich in eine imaginäre Beziehung zum Spender setzen: sei es, dass sie die Gabe als eine Schuld erleben; sei es, dass sie eine verwandtschaftsähnliche Beziehung zum Spender entwickeln; sei es, dass das implantierte Organ ihnen fremd und unheimlich bleibt – buchstäblich ein Fremdkörper.<sup>31</sup> Denn auch bei der Transplantation eines Organs wird Leben übertragen.

### Anmerkungen

1 Zu Klon-Fiktionen vgl. Caduff 2005: 15–29.

2 Vgl. Duden 1991.

3 Lutz-Bachmann 2001.

4 Zur Geschichte der kulturbedingten Todesfeststellung vgl. Schlich/Wiesemann 2001.

5 Honnfelder 1996: 254.

6 Prodi 2004: 340 ff.

7 Vgl. Wiesemann 2001b.

8 Benjamin 1921: 201.

9 Benjamin 1921: 201.

10 Zu den philosophiegeschichtlichen Bezügen der gegenwärtigen Debatte vgl. Gerhardt 2001 und 2004.

11 Arendt 1986: 452–470.

12 Zur Bedeutung genetischer Individualität vgl. Atlan 2002.

13 Kant 1797: 549 ff. u. 584 ff.

14 Vgl. Ten Have 2003.

15 Vgl. dazu Weigel 2006.

16 Arendt 1960: 15.

- 17 Arendt 1960: 16.  
 18 Den Begriff der leiblichen Koexistenz verdanke ich Claudia Wiesemann; Wiesemann 2001.  
 19 Duden 1998; vgl. auch Duden/Schlumbohm/Veit 2002.  
 20 Harrison 2006: 9.  
 21 Oexle 1983: 76.  
 22 "But the dead have no rights. They are nothing; and nothing cannot own something." Lipscomb/Bergh 1903/04: 42–43.  
 23 Dufke/Rieß 2004.  
 24 Ludwig/Katalinic 2005.  
 25 Zur Relativität des genetischen Wissens vgl. Honnefelder/Propping 2001.  
 26 Zur Epigenetik s. grundlegend Jablonka/Lamb 2005.  
 27 Weigel 2002.  
 28 Baumann-Hölzle 2004: 14.  
 29 Schneider 2001.  
 30 Oexle 1983: 29.  
 31 Vgl. zu diesem Problem aus medizinischer Perspektive Bunzel 1993; Baureithel/Bergmann 1999. Und aus literaturwissenschaftlicher Perspektive Krüger-Fürhoff 2004.

### Literatur

- Arendt, Hannah (1960): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.  
 Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.  
 Atlan, Henri (2002): Zellkerntransfer und Klonen. Biologische und ethische Aspekte. In: Weigel, Sigrid (Hg.): *Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag, 141–154.  
 Baumann-Hölzle, Ruth (2004): Interview mit der Leiterin des interdisziplinären Instituts für Ethik im Gesundheitswesen. In: *Horizonte* 62, 14.  
 Baureithel, Ulrike/Bergmann, Anna (1999): *Herzloser Tod. Das Dilemma der Organspende*. Stuttgart: Klett-Cotta.  
 Benjamin, Walter (1921): Zur Kritik der Gewalt. In: Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (1980) (Hrsg.): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bunzel, Brigitte (1993): *Herztransplantation. Psychosoziale Grundlagen und Forschungsergebnisse zur Lebensqualität*. Stuttgart: Thieme.

Caduff, Corina (2005): *Reproduktion und Generation. Die Klone in der Literatur*. In: Weigel, Sigrid u.a. (2005) (Hrsg.): *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*. München: Fink, 15–29.

Duden, Barbara (1991): *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*. Hamburg: Luchterhand.

Duden, Barbara (1998): *Die Ungeborenen. Vom Untergang der Geburt im späten 20. Jahrhundert*. In: Schlumbohm, Jürgen (Hg.): *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*. München: Beck, 149–168.

Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (2002) (Hrsg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft. 17.–20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Dufke, Andreas/Rieß, Olaf (2004): *Genomisches Imprinting – Einfluss durch IVF und ICSI?* In: *Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie* 1, 28–32.

Gerhardt, Volker (2001): *Der Mensch wird geboren. Kleine Apologie der Humanität*. München: Beck.

Gerhardt, Volker (2004): *Die angeborene Würde des Menschen*. Berlin: Parerga.

Harrison, Robert (2006): *Die Herrschaft des Todes*. München: Hanser.

Honnefelder, Ludger (1996): *Expertenurteil und gesellschaftlicher Konsens – Zum Problem der Konsensfindung in der biomedizinischen Ethik im Zusammenhang mit dem Entwurf einer Bioethik-Konvention des Europarates*. In: Kerner, Max (Hg.): *Aufstand der Laien. Expertentum und Demokratie in der technisierten Welt (= Aachener Studien zu Technik und Gesellschaft 2)*. Aachen, 251–267.

Honnefelder, Ludger/Propping, Peter (2001) (Hrsg.): *Was wissen wir, wenn wir das menschliche Genom kennen?* Köln: DuMont.

Jablonka, Eva/Lamb, Marion (2005): *Evolution in Four Dimensions. Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge: MIT Press.

Kant, Immanuel (1797): Die Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, Wilhelm: Werke in sechs Bänden. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Krüger-Fürhoff, Irmela (2004): Vernetzte Körper. Zur Poetik der Transplantation. In: Barkhoff, Jürgen/Böhme, Hartmut/Riou, Jeanne (Hrsg.): Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne. Köln: Böhlau, 107–126.

Lipscomb, Andrew/Bergh, Albert (1903/04): The Writings of Thomas Jefferson. Vol. 15 (Thomas Jefferson Memorial Association of the United States). Washington D.C.

Ludwig, M./Katalinic, A. (2005): Die deutsche ICSI-Follow-up-Studie – Zusammenfassung der Ergebnisse publizierter Arbeiten und Einordnung in die aktuelle Studienlage. In: Journal für Reproduktionsmedizin und Endokrinologie 3, 151–162.

Lutz-Bachmann, Matthias (2001): Menschen sind Personen. Über einen Grundsatz der praktischen Vernunft. URL [www.information-philosophie.de](http://www.information-philosophie.de) [10. April 2007].

Oexle, Otto (1983): Die Gegenwart der Toten. In: Braet, Herman/Verbeke, Werner (Hrsg.): Death in the Middle Ages. Leuven: University Press.

Prodi, Paolo (2004): Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. München: Beck.

Schlich, Thomas/Wiesemann, Claudia (2001) (Hrsg.): Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schneider, Werner (2001): Vom schlechten Sterben und dem guten Tod – Die Neuordnung des Todes in der politischen Debatte um Hirntod und Organtransplantation. In: Schlich, Thomas/Wiesemann, Claudia (Hrsg.): Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 279–317.

Ten Have, Henk (2003). In: *Medicine, Health Care and Philosophy* 6 (1), 1.

Weigel, Sigrid (2002): Inkorporation der Genealogie durch die Genetik. Vererbung und Erbschaft an Schnittstellen zwischen Bio- und Kulturwissenschaften. In: Weigel, Sigrid (Hg.): Genealogie und Genetik. Schnittstellen zwischen Biologie und Kulturgeschichte. Berlin: Akademie-Verlag, 71–97.

Weigel, Sigrid (2006): Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München: Fink.

Wiesemann, Claudia (2001a): Die Debatte um den moralischen Status des Embryos. In: *Reproduktionsmedizin* 17, 289–290.

Wiesemann, Claudia (2001b): Individuelles Leiden, Sterben – Tod. In: Dülmen, Richard (Hg.): Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln: Böhlau, 541–556.