

religi3n. *De la moral religiosa a la visi3n religiosa de la moral*, in: *Selecciones de Teologfa 44* [2005], 83–92).

¹¹ Das trifft bereits auf die ethische Intentionalitat zu. Die Vorstellung von der Sch3pfung als freier Entscheidung Gottes zum Wohl der Menschen macht deutlich, dass die Wirklichkeit *an sich selbst* zur ethischen Verwirklichung berufen ist. Damit steht sie im Widerspruch zur positivistischen Auffassung einer „axiologischen Neutralitat“, welche nur mittels des naturalistischen Fehlschlusses zum Ethischen gelangen w3rde.

¹² Dies bringt wundersch3n der Theonomie-Begriff im Verst3ndnis von Paul Tillich zum Ausdruck: F3r ihn ist sie die „autonome Vernunft, die mit ihrer eigenen Tiefe verbunden ist“: Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 103. Wenn man die Wirklichkeit als Sch3pfung aus Liebe versteht, dann ist die Theonomie die Synthese von Autonomie und Heteronomie, sodass ein und dasselbe moralische Handeln in zwei unterschiedlichen Sprachspielen zum Ausdruck gebracht werden kann: als Gutes f3r den Menschen im s3kularen Sprachspiel und als Wille Gottes im religi3sen.

¹³ Brief an James J. Putnam vom 8. Juli 1915, in: Sigmund Freud, *Briefe 1873–1939*, ausgew. u. hg. von Ernst und Lucie Freud, Frankfurt am Main 1968, 321.

¹⁴ Er zeigt auf, dass der Kernbestand der Moral letztlich auf einer theologischen Basis aufr3hrt. Vgl. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vortr3gen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt 1974, passim, z.B. im Beitrag „Religion und Philosophie“, 235f.

¹⁵ J3rgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 110–126, hier 125.

¹⁶ Marcel Gauchet/Luc Ferry, *Le religieux apr3s la religion*, Paris 2004.

¹⁷ J3rgen Habermas, *Philosophische Texte*, Bd. 5, Frankfurt am Main 2009, 32.

¹⁸ Habermas, *Philosophische Texte*, aaO., 433.

¹⁹ Vgl. Andr3s Torres Queiruga, *3tica y religi3n: “v3stago parricida” o hija emancipada?*, in: *Raz3n y Fe* 249/1266 (2004), 295–314.

Aus dem Spanischen 3bersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Ein transzendentalphilosophischer Zugang zur Naturrechtslehre des Thomas von Aquin

Eberhard Schockenhoff

In der Tradition der katholischen Moraltheologie bezeichnet der Begriff einer „Naturrechtsethik“ eine kognitive Moraltheorie, die an der Wahrheitsf3higkeit und universalen Geltung sittlicher Urteile festh3lt. Ihre normativen Aussagen

gründen sich weder auf die emotionalen Stellungnahmen (Emotivismus) oder ein intentionales Wertfühlen (Wertphilosophie) der Menschen, noch auf rein prozedurale Verfahren einer intersubjektiven Vernunft (Diskursethik). Vielmehr bezieht sich die Theorie der *lex naturalis* auf ein objektives Fundament, das ihr in der Natur des Menschen und in dessen wesensgemäßen Lebenszielen vorgegeben ist. Diese Basisannahme zieht in der modernen Ethik jedoch eine Fülle kritischer Einwände auf sich, die der Versuch einer transzendentalen Neubegründung der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz zu beachten hat.

Einer Argumentation, die nach der Relevanz des Natürlichen für die individuelle Lebensführung des Menschen und die normative Ordnung seiner gemeinschaftlichen Existenz fragt, liegt die Idee zugrunde, die Prinzipien des ethischen Lebens und der Rechtsordnung auf die spezifische Eigenart einer allen Menschen gemeinsamen Natur zu beziehen. Die neuscholastischen Naturrechtslehren setzten dabei voraus, dass die gemeinsame Natur des Menschen eine feststehende, in ihrem Umfang, ihrem Inhalt und ihrer normativen Relevanz klar bestimmbare Erkenntnisgröße ist. Diese Annahme benennt ein grundlegendes Problem naturrechtlicher Ethikentwürfe, denn der Begriff „Natur“ ist von sich aus keineswegs eindeutig. Es bedarf vielmehr einer durchgängigen Unterscheidung zwischen den unhintergehbaren Mindestbedingungen, die als transzendente Voraussetzungen moralischen Subjektseins anzusehen sind, und den anspruchsvolleren Konzeptionen des guten Lebens, die ein unverzichtbarer Teil der personalen Identität des Einzelnen sind.

I. Die Vorstellung des „naturgemäßen Lebens“

Aus dem etymologischen Hinweis auf den Ursprung, der in der Grundbedeutung des Wortes (von *nasci* = geboren werden) anklingt, geht zunächst noch nichts über die bleibende, dem Menschen wesensgemäße Ordnung seines Daseins hervor. Selbst dort, wo man den Naturbegriff von dem paradiesischen Mythos des Ursprünglichen und Unverbrauchten her versteht, kann die Formel des „naturgemäßen Lebens“ entgegengesetzten Absichten dienen. Sie reichen von einer pessimistischen, rückwärtsgewandten Gegenwartsanalyse bis zu den nach vorne weisenden Gesellschaftsutopien, die das Spektrum der politisch-sozialen Ideengeschichte der Neuzeit geprägt haben. Als Beispiel für die erste Möglichkeit mag der antike Philosoph Seneca stehen, der alle zivilisatorischen Errungenschaften seiner Zeit, angefangen von Häuserbau, Landwirtschaft und Viehzucht über Handwerk und Kunst bis zu Grundbesitz und Privateigentum zu den „unnatürlichen“ Lebensweisen zählte, in die das römische Volk durch die Abkehr von den glücklichen Zuständen der Vorzeit gefallen ist.¹ Die utopische Variante findet sich am Ende des Ancien Régime in Rousseaus *Du contrat social* (1762). Die arkadische Idylle der Natur versinnbildlicht darin die heitere, gelöste Stimmung, in der freie Citoyens nach der Fiktion des Gesellschaftsvertrags in einem die bürgerliche Gesellschaft konstituierenden Grundakt ihre individuellen Rechte,

darunter vor allem das auf persönliche Sicherheit und privaten Besitz, für alle künftigen Zeiten festschreiben.²

Ein ähnlicher Widerspruch zeigt sich innerhalb der antiken Ethik, wenn die Stoiker im Namen der Natur eben das zurückweisen, was die epikureischen Philosophen als naturgemäße, dem körperlichen und seelischen Wohlbefinden förderliche Lebensweise empfehlen. Während diese den Menschen in seiner empirischen Natur als Bedürfniswesen in den Blick nehmen, will die stoische Ethik durch ihre geistlichen Exerzitien den Menschen dazu anleiten, die Herrschaft seiner Vernunft über die Welt seiner Triebe und Leidenschaften aufzurichten und darin seine eigentliche Bestimmung als Mensch zu erkennen.³ Dieser Widerspruch zwischen dem Menschen als empirischer Bedürfnisnatur und als idealer Vernunftnatur, der in der Neuzeit in Kants Ethik als radikale Dichotomie wiederkehrt, benennt eine erste grundsätzliche Alternative, vor der alle Naturrechtslehren stehen.

II. Die teleologische Deutung der Natur

Eine *dritte* Möglichkeit, die vor allem in der aristotelisch-thomanischen Tradition Bedeutung erlangte, sieht den Menschen in seiner leib-seelischen Existenz und deutet ihn so als eine psycho-physische Lebenseinheit unter dem Primat der Vernunft. Diese Konzeption eröffnet sich dem philosophischen Denken, nachdem Aristoteles die apriorische Wesensschau der platonischen Ideenlehre zu einer teleologischen Metaphysik umgebildet hatte. Der Naturrechtsgedanke kann so in eine Weltdeutung eingebettet werden, aus der ihm materiale Inhalte für alle Wirklichkeitsbereiche zufließen. Jedes Lebewesen hat nach dem Grundsatz der aristotelischen Naturbetrachtung eine ihm wesensgemäße Form, die in ihrem materiellen Substrat der Möglichkeit nach angelegt ist und durch einen zielgerichteten Werdepotezess aktualisiert wird. Für die Tiere und Pflanzen fällt dieser Prozess mit ihrem organischen Wachstum ineins, durch das sie ihre eigene Entelechie, also die Vollendung ihrer zweckmäßigen Gestalt erreichen. Beim Menschen schließt die artgemäße Bestimmung seiner Natur, d.h. sein spezifisches *telos*, darüber hinaus die Entfaltung seiner Vernunft ein, die zur wesensgemäßen Bestimmung des Menschseins gehört. Der „Zweck“ eines Seienden bezeichnet nämlich immer die Entwicklung seiner Natur in ihrer höchsten Möglichkeit, wobei das Naturgemäße von Aristoteles nicht mehr als das Ursprüngliche, sondern als das Vollendete im Sinne des bestmöglichen Zustands eines Dinges oder Lebewesens gesehen wird.

Thomas folgert daraus für die Bestimmung des Menschen: „Das Gut des Menschen liegt im *secundum rationem esse*, in einem Leben nach Maßstäben der Vernunft, während das Schlechte *praeter rationem*, außerhalb der Vernunft, liegt.“⁴ Das Natürliche ist somit das Vernunftgemäße, eine in den naturhaften Strebenzielen, den *inclinationes naturales* angelegte Vollendung, die von der praktischen Vernunft als wesensgemäße Entfaltung des Menschlichen erkannt

wird. Gemäß dem Axiom *bonum habet rationem finis* (= das Gute hat den Charakter eines Zieles) erfasst die praktische Vernunft das Gute als eine dem Menschsein und seinen natürlichen Strebungen innewohnende Vollendungsmöglichkeit, die auf die Identität von Humanität, Sinnlichkeit und Vernunft zielt.⁵ Die praktische Vernunft befiehlt den natürlichen Neigungen nicht von außen, indem sie diese unterdrückt, wie es beim Beherrschten der Fall ist, der seine Affekte der Vernunftkontrolle unterwirft. Vielmehr entfaltet sie sich *in* den natürlichen Strebungen, *in* dem Verlangen nach Selbsterhaltung und Fortpflanzung, nach Anerkennung und Liebe, nach Freundschaft und Gemeinschaft und schließlich *im* Streben nach Erkenntnis der Wahrheit, um diese naturhaften Tendenzen dem *optimum potentiae*, dem äußersten Sein-Können menschlicher Fähigkeiten entgegenzuführen. Nur als von der Vernunft durchformtes Streben gehören die *inclinationes naturales* zum natürlichen Gesetz, so wie umgekehrt moralisches Fehlverhalten daraus hervorgeht, dass sich die Leidenschaften der Integration durch die Vernunft widersetzen.⁶

III. Das für den Menschen Gute

Der Standardvorwurf gegen das Naturrecht trifft auf eine Ethik nicht zu, die das Gute als das Vernunftgemäße und als das äußerste Seinkönnen menschlicher Grundfähigkeiten bestimmt. Die „Natur“ des Menschen wird dabei nämlich nicht mehr im Sinne einer statischen Wesensordnung gedacht, wie sie die neuscholastische Naturrechtsethik voraussetzte. Vielmehr ist die wesensgemäße Natur des Menschen als ein Ensemble dynamischer Entwicklungsmöglichkeiten interpretiert, die dieser innewohnen und durch das eigenverantwortliche Handeln des Menschen aktualisiert werden sollen. Wenn auf diese Weise das moralisch Gute als Zielbestimmung eines Entwicklungsprozesses gedacht wird, der die in der menschlichen Lebensform bereitliegenden Möglichkeiten verwirklicht, geht der Vorwurf der *naturalistic fallacy* ins Leere. Unter dieser Voraussetzung gibt es nämlich keine Dichotomie zwischen *facts* und *values*, zwischen bloßen Tatsachen und der Eigenschaft des moralisch Wertvollen, die ihnen von außen zugesprochen würde. Denn das Gute und Wertvolle - das Erreichen des Zieles - ist in der Natur eines Seienden selbst angelegt. Das Gute ist jeweils der Vollendungsstatus eines Seienden. Im Fall des Menschen bedeutet dies: Das für den Menschen Gute meint eine vernunftgemäße Existenz, die die höchsten Möglichkeiten der menschlichen Lebensform verwirklicht. In der gegenwärtigen Thomasauslegung

Eberhard Schockenhoff, geb. 1953, ist Professor der Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er ist Herausgeber der Zeitschrift für Medizinische Ethik und Mitglied im Deutschen Ethikrat. Zahlreiche Publikationen zu Grundfragen der Ethik und konkreten Problemen der medizinischen Ethik. Zuletzt erschien: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen* (2009). Anschrift: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Institut für Systematische Theologie, AB Moraltheologie, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg.
E-Mail: Eberhard.Schockenhoff@theol.uni-freiburg.de.

wird dies durch die Idee des *human fulfillment* ausgedrückt, das in der Verwirklichung irreduzibler Basisgüter erreicht wird, die den natürlichen Strebezwecken des Menschen entsprechen.⁷

IV. Thomas und Kant

Der Ansatz einer transzendentalen, an Kants kritischer Moralthorie geschulten Interpretation der thomanischen Naturrechtslehre geht von zwei Voraussetzungen aus. Er anerkennt *erstens* die Eigenständigkeit der praktischen Vernunft, die gegenüber der spekulativen über eigene Prinzipien und Urteilsformen verfügt, die nicht aus dieser ableitbar sind. Moralische Werte und praktische Güter werden nicht zuerst von der theoretischen Vernunft auf spekulativem oder empirischem Weg erkannt, um dann sekundär wie ein technisches Wissen von der praktischen Vernunft „angewandt“ oder „umgesetzt“ zu werden. Vielmehr erfasst die praktische Vernunft moralische Werte und grundlegende Güter aus ihrer eigenen Erkenntnislogik, die von der einer theoretisch-spekulativen Metaphysik und der wissenschaftlich-empirischen Vorgehensweise der Naturwissenschaften spezifisch verschieden ist.

Die *zweite* Prämisse, die eine transzendente *relecture* der thomanischen Naturrechtslehre von Kant übernimmt, liegt in ihrem Ausgangspunkt beim Menschen als dem handelnden Subjekt. Sie fragt nach den unhintergehbaren Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um das freie Handeln des Menschen als eines eigenverantwortlichen moralischen Subjektes zu ermöglichen. Dieser Ansatz bei der moralischen Handlungsfähigkeit des Menschen entspricht der Perspektive, die von Thomas selbst im Prolog zum zweiten Hauptteil der *Summa theologiae* gewählt wird, der der Entfaltung der Ethik gewidmet ist. Der Mensch soll in ihr – so skizziert Thomas sein theologisches Programm in diesem Prolog – entsprechend dem Umstand, dass er selbst der Ursprung seiner Handlungen ist, als Bild Gottes betrachtet werden, sofern er nämlich einen freien Willen und Macht über sein Handeln hat.⁸ Sowohl die Betonung der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft wie auch der Ansatz bei der sittlichen Freiheit des Menschen und seiner moralischen Handlungsfähigkeit benennen innere Anknüpfungspunkte der thomanischen Ethik für eine transzendente Interpretation, die nach den unhintergehbaren Voraussetzungen fragt, unter denen der Mensch im eigenverantwortlichen Handeln seine wesensgemäße Vollendung finden kann. Kurz: Die thomanische Naturrechtsethik, wie sie sich aus kantischer Perspektive deuten lässt, fragt nach den unhintergehbaren Bedingungen der Möglichkeit freien sittlichen Handelns. Da der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, sondern seine Bestimmung zum vernunftgemäßen Dasein unter den Bedingungen einer körpergebundenen Existenzweise führen muss, gehören die grundlegenden Güter, die seine sittliche Freiheit bedingen, sowohl der Sphäre des geistigen wie der des leiblichen Lebens an. Sie umfassen zunächst das physische Leben als das schlechthin fundamentale Gut, das auch die geistigen Akte der Person trägt und ermöglicht wie auch die

Freiheit von Zwang, Unterdrückung und Nötigung, die eine indispensable Vorbedingung für das ungehinderte Streben nach Wahrheit ist. Beide Voraussetzungen moralischer Handlungsfähigkeit - der Schutz der leiblichen Güter der menschlichen Person wie die Anerkennung ihrer Freiheitsrechte - werden von Kant im Begriff der Menschenwürde zusammengefasst. Dieser zentrale Terminus weist einen sachlichen Berührungspunkt mit der thomanischen Ethik auf, auch wenn er in dieser nicht die beherrschende Stellung einnimmt, die ihm bei Kant zukommt.

V. Grundlegende Güter und moralische Werte

Die beiden genannten Voraussetzungen einer transzendentalen *relecture* der thomanischen Naturrechtslehre erscheinen im Horizont der zeitgenössischen Philosophie wohlbegründet. Zugleich markieren sie deutliche Unterschiede sowohl zu einer rein empirisch-pragmatischen Ethikauffassung wie auch zu dem Versuch einer umfassenden Moralbegründung aus den spezifischen Erkenntnisquellen des christlichen Glaubens (biblische Offenbarung, Tradition, kirchliches Lehramt). Das szientistische Weltbild der modernen Naturwissenschaften erfordert einen distanzierten Betrachter, der den von ihm untersuchten Gegenständen teilnahmslos gegenübersteht. Der Anspruch der naturwissenschaftlichen Methode verlangt geradezu, dass der Beobachter sich selbst und sein Wahrnehmungsvermögen von den beobachteten Gegenständen abzieht. Die Welt erscheint diesem „Blick von Nirgendwo“ (*Thomas Nagel*) als eine *tabula rasa*, als leere Leinwand, auf die die menschliche Subjektivität ihre Einstellungen projiziert.⁹ Von der empirischen Beobachtung reiner Tatsachen, die als *facta bruta* gelten, führt unter dieser Voraussetzung kein Weg zur Erkenntnis objektiver moralischer Werte oder grundlegender praktischer Güter, die normativ bedeutsam sind. Ein genuin praktisches Weltverhältnis ist dagegen nicht aus einer reinen Beobachterperspektive möglich. Es öffnet sich erst durch die Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenspraxis, deren notwendige Implikationen transzendente Argumentationsmuster in der Ethik aufdecken können. Aus dieser Teilnehmerperspektive erscheinen praktische Güter und die naturhaften Strebenziele des Menschen - oder mit einem außerhalb des akademischen Ethikdiskurses populären Begriff: moralische Werte - als Bestandteile der gemeinsamen Welt. Als solche werden sie von der praktischen Vernunft erfasst, die zu ihrer Verwirklichung motiviert, ohne dass man zu ihrer Erklärung zu dubiosen ontologischen Entitäten nach Art platonischer Ideen Zuflucht nehmen müsste.

Moralische Güter oder Werte sind real als von der praktischen Vernunft erkannte Gegenstände menschlichen Strebens, sie gehören einem eigenständigen Wirklichkeitsbereich an, der die Sphäre des gemeinsamen moralischen Handelns darstellt. Wie es unter den menschlichen Tätigkeitsformen die Praxis als ausgezeichnete Weise kommunikativen Handelns neben dem reinen technischen Herstellen gibt, so kennt die ontologische Landkarte neben der Welt der natürlichen

Dinge und der gegenständlichen Produkte den Bereich praktischer Güter, deren Verwirklichung das Ziel menschlichen Handelns ist. Das praktisch-ethische Weltverhältnis, das sich im kommunikativen Handeln erschließt, setzt somit eine reichhaltigere Ontologie voraus, als dies im naturwissenschaftlichen Weltbild der Fall ist.¹⁰ Die Erkenntnis praktischer Güter und wahrhaft erstrebenswerter Lebensziele, die dem Menschen naturgemäß sind, erfolgt durch eine spezifische Erkenntnishaltung, wie sie der praktischen Vernunft eigen ist. Wenn eine von Thomas und Kant her gedachte *natural-law-theory* auf dem Unterschied besteht, der zwischen praktischen Urteilen über unser Handeln in der Welt und empirischen Erkenntnissen über die Welt besteht, tut dies der Bedeutung der letzten keinen Abbruch; die Relevanz der naturwissenschaftlichen Erkenntnismethode für das moderne Weltbild ist unbestreitbar. Ein szientistischer Rationalitätstypus kommt allerdings an seine Grenzen, wo es um die Erkenntnis von Gut und Böse und die Bewertung moralischer Handlungsgründe geht. Sollen Fragen der praktischen Lebensorientierung nach den Methoden empirischer Naturerkenntnis beantwortet werden, liegt einem solchen Versuch ein logischer Fehlschluss zugrunde, der auf einen fundamentalen Kategorienfehler hinausläuft. In Anlehnung an den umgekehrten Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses kann man diese Verwechslung zweier Wirklichkeitssphären und Rationalitätstypen die *fallacy of naturalism*, den Irrtum einer naturalistischen Weltanschauung nennen.

VI. Grundbedingungen einer spezifisch menschlichen Existenz

Auch die zweite Voraussetzung einer transzendentalen *natural-law-theory* im Ausgang von Thomas und Kant, der Ansatz bei der moralischen Handlungsfähigkeit des Menschen, der den normativen Gehalt der jedem Menschen eigenen Würde ausmacht, erfordert eine Unterscheidung. Diese grenzt sie von einem essentialistischen, ungeschichtlichen Naturrechtsdenken ab, das aus einer statisch gedachten Natur des Menschen verpflichtende Folgerungen für die persönliche Lebensgestaltung und die gesellschaftliche Ordnung ableiten möchte.

Der Gedanke der Menschenwürde wird vielmehr im Sinne eines Minimalbegriffs ausgelegt, der nur die indispensable Voraussetzungen einer spezifisch humanen Existenzweise schützt. Er benennt die initialen Bedingungen, die dem Menschen ein eigenverantwortliches Leben gemäß der Vernunft ermöglichen, indem er ungehindert nach den grundlegenden praktischen Gütern (Leben, Freundschaft, Sexualität, Fortpflanzung, Spiel, Muße, wissenschaftliche Erkenntnis und Suche nach Wahrheit) strebt, in denen sich sein Dasein vollenden kann. Eine transzendental interpretierte Naturrechtslehre enthält jedoch kein umfassendes Konzept des guten Lebens, sondern gibt den Raum für anspruchsvollere anthropologische Gesamtdeutungen frei, wie sie einer christlichen Ethik durch das biblische Menschenbild und seine Sinndeutung menschlicher Grunderfahrungen (Zweigeschlechtlichkeit, Sexualität, Gesundheit, Krankheit, Zusammenleben zwischen

Armen und Reichen, Umgang mit Fremden, Einstellung zu Macht und Besitz usw.) vorgegeben sind.

¹ Vgl. vor allem die Schilderungen in Senecas 90. Brief (vgl. *Epistulae morales* 90,4; 90,44ff.) und dazu Felix Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, 1. Bd.: Altertum und Frühmittelalter, Zürich 1954, 215–218.

² Vgl. dazu Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main 1977, 76–79.

³ Vgl. dazu Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991 (franz. Original: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981).

⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 18,5.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *De Veritate* 21,1 und dazu Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford 1996, 182–189.

⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, 94,2 et ad 2.

⁷ Zur Kritik des neuscholastischen Verständnisses der *lex naturalis* vgl. Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung autonomer und theologischer Ethik*, Innsbruck/Wien 1985, 36–42; zum dynamischen Charakter der thomanischen Ethik vgl. Henry B. Veatch, *Natural is-ought-question*, in: ders., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy. Occasional Essays and Papers*, Washington 1990, 293–311, bes. 302ff.; René Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris 1958, 47f. und Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, aaO., 196ff.

⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, Prologus und I, 21,1 ad 2.

⁹ Vgl. John H. McDowell, *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Frankfurt am Main 2002, 39ff.

¹⁰ Vgl. McDowell, *Wert und Wirklichkeit*, aaO., 70 und 139ff.

Naturrecht und Bioethik¹

Ludwig Siep

In der modernen bioethischen Diskussion sind die Fragen des klassischen und neuzeitlichen Naturrechts in mehrfacher Weise präsent. Zum einen geht es ja um tiefgreifende Veränderungen der „Natur“, d.h. der vom menschlichen Willen bisher noch unabhängigen Eigenschaften und Prozesse der unbelebten und vor allem der belebten Welt, einschließlich der Konstitution des menschlichen Körpers und der Reproduktion der Gattung. Es stellt sich also die Frage, ob es sich dabei um beliebiges Material oder um wertvolle Eigenschaften und Strukturen handelt, die moralisch und rechtlich Berücksichtigung verdienen. Zum anderen erhebt sich im Zeitalter zunehmender technischer Verfügung und demokratischer