

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

Normsetzung die Frage des „von Natur Rechten“. Gibt es Normen, die veränderlichen Setzungen demokratischer Mehrheiten oder auch der von Richtern und „herrschenden Rechtsauffassungen“ beeinflussten Gerichte entzogen sind? Naturrechtskonzeptionen, vor allem der europäischen Neuzeit, die auf den Begriff einer wertvollen, zweckmäßigen und „handlungsorientierenden“ äußeren Natur verzichten und sich stattdessen am Wesen („Natur“) der menschlichen Vernunft orientieren, haben an solchen unveränderlichen Normen bekanntlich festgehalten.

Ein Naturrecht in *beiden* Bedeutungen ist auch heute noch vor allem in christlichen Traditionen vertreten – im katholischen Naturrecht oder im protestantischen Schöpfungsethos („Schöpfung bewahren“). Dabei reagieren auch scheinbar „orthodoxe“ Positionen, die oft als unveränderte Fortschreibung der vorneuzzeitlichen Metaphysik dargestellt werden, durchaus auf Veränderungen im naturwissenschaftlichen Weltbild (etwa der Evolutionstheorie) und im historischen Bewusstsein (Wertewandel). So schrieb der derzeitige Papst und damalige Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Vortragssammlung *Werte in Zeiten des Umbruchs* (2005): „Man kann etwas vereinfacht sagen, dass sich zwei Grundpositionen gegenüberstehen, die in verschiedenen Varianten auftreten und dabei auch zum Teil einander begegnen. Auf der einen Seite finden wir die radikal relativistische Position, die den Begriff des Guten (und damit erst recht des Wahren) aus der Politik ganz ausscheiden will, weil freiheitsgefährdend. ‚Naturrecht‘ wird als metaphysikverdächtig abgelehnt, um den Relativismus konsequent durchzuhalten: Es gibt danach kein anderes Prinzip des Politischen als die Entscheidung der Mehrheit“ (51f).² Als philosophische und rechtswissenschaftliche Vertreter dieses Relativismus nennt der heutige Papst Richard Rorty und Hans Kelsen. Die Gefahr dieser Position liege darin, dass „die Mehrheit zu einer Art von Gottheit“ werde, gegen die es „keine Appellation mehr geben kann“ (58). Auf der anderen Seite stehe das Naturrecht, nach dem es vernünftig erkennbare absolute moralische und rechtliche Wahrheiten gebe, die der Demokratie voraus liegen. Als dessen Vertreter nennt Ratzinger zunächst Platon und den thomistischen Philosophen Jacques Maritain. Gegen die platonische Annahme einer zeitlosen Vernunft wendet er aber ein: „Praktisch aber gibt es eine reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftvidenz nicht“ (63). Zur Geschichte zählt für ihn vor allem auch die Offenbarungs- und Religionsgeschichte. In dieser ist wiederum das Christentum nicht nur durch die höhere bzw. wahrere Offenbarung, sondern vor allem auch durch „Vernunftoffenheit“ gekennzeichnet. Diese habe es zu Erfahrungen befähigt, die wie die notwendige Trennung von Staat und Religion und der Verzicht auf politische, gar gewaltsame Durchsetzung der religiösen Wahrheiten, anderen Religionen teilweise noch bevorstünden.

In einem anderen Beitrag desselben Bandes äußert Ratzinger aber auch Skepsis gegenüber dem Naturrecht: „Die Idee des Naturrechts setzt einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinandergreifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit der Evolutionstheorie zu Bruche (sic!) gegangen [...] Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein

Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben.“ (35f) Diese müssten aber durch eine Lehre von den „Menschenpflichten“ und durch die Frage ergänzt werden, „ob es nicht eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne. Ein solches Gespräch müsste interkulturell ausgelegt und angelegt werden.“ (36)

Ich vermute, dass der größte Teil der modernen Bioethik für den Papst ein Ausdruck von demokratischem Relativismus ist. In der Tat geht eine große Zahl der Positionen ziemlich vorbehaltlos auf die sich wandelnden Wünsche der Menschen ein. Solche Ansätze verstehen die Ethik und das Recht auf der Grundlage der Maximierung individueller Präferenzenerfüllung bzw. eines veränderlichen Vertrages, nach dem möglichst viele individuelle Wünsche erfüllt und möglichst wenige frustriert werden. Die Autonomie individueller Interessen und die Vermeidung von Schaden für die Betroffenen sind der oberste Maßstab. Eine Natur, die eigene Maßstäbe des Handelns vorgäbe oder einen Wertcharakter besäße, den der Mensch realisieren oder verspielen kann, gibt es für solche Positionen nicht. Das gilt auch für die körperliche Natur des Menschen, die ebenso den Wünschen nach Selbstverbesserung oder gar „transhumanistischer“ Steigerung unterworfen werden kann wie die äußere Natur.

Dass einem solchen Individualismus nicht schlicht ein Naturrecht gegenübergestellt werden kann, das aus einer platonisch verstandenen zeitlosen Vernunft entstammt, scheint offenkundig. Auch der Papst räumt ein, dass es zwischen den beiden von ihm selbst als „vereinfachend“ dargestellt bezeichneten Alternativen auch „Mittelpositionen“ geben könnte. Er selbst erwähnt die Konzeption Karl Poppers. Mein Interesse ist im Folgenden die Frage, ob sich eine Position entwickeln lässt, die der Erfahrung mit dem Naturrecht *und* der Autonomie des Individuums im technischen Zeitalter in einer anderen Weise Rechnung trägt als in den heute dominierenden Positionen. Es erscheint mir möglich, der gewachsenen technischen Handlungsfreiheit, der Befreiung des Individuums von überflüssigen Leiden und den historischen Erfahrungen mit Werten und Normen Rechnung zu tragen, und doch einer völligen Instrumentalisierung der Natur und einem völligen Normrelativismus zu entgehen. Meine Argumentation umfasst vier Schritte. Im ersten gehe ich auf drei Grundzüge des klassischen Naturrechts ein (I.), im zweiten erörtere ich wichtige Aspekte des Wandels dieser Auffassungen in der Neuzeit (II.), im dritten skizziere ich das Verhältnis von Naturerbe und Handlungsmacht in der von mir anvisierten Form der Ethik (III.) und im letzten Teil ziehe ich einige Konsequenzen für konkrete Themen der Bioethik (IV.).

I.

Wenn ich im Folgenden vom Naturrecht spreche, denke ich weniger an die platonische als an die aristotelische Tradition und ihre Transformation in der Neuzeit. Auf die mittelalterlichen Formen des Naturrechts gehe ich mangels

Kompetenz nur ganz am Rande ein. Es geht mir im Folgenden auch nicht um exakte philosophiehistorische Überlegungen, sondern um die Charakterisierung eines Typs und einer Tradition ethischen und rechtsphilosophischen Denkens. Ob man die klassische griechische Grundlegung von Ethik und Politik „Naturrecht“ nennen soll, ist sicher schon diskussionswürdig. Gleichwohl waren Platon, Aristoteles und die Stoa davon überzeugt, dass es etwas *physei dikaion*, von Natur Gerechtes gebe, an dem die positiven Gesetze und die Sitten gemessen werden können. Gemeinsame Überzeugung ist auch, dass das Gerechte oder Richtige sowohl in der Erklärung der äußeren Natur wie im Nachdenken über die Verfassung der menschlichen Seele und über die ihren Fähigkeiten entsprechende Sozialordnung gefunden werden kann. Eine solche muss vor allem der Vernunftnatur des Menschen gerecht werden. Die Naturordnung ist bei allen drei Philosophenschulen eine teleologische, d.h. die natürlichen, seelischen und sozialen Prozesse können bei günstigen Bedingungen und sorgfältiger innerer Steuerung einen Reifezustand erreichen, der von außen als Gedeihen und „Blühen“, von innen als Erfüllung, als *eudaimonia* erfahren wird.

Diese teleologische Verfassung der natürlichen, seelischen und sozialen Prozesse macht den ersten der drei Grundzüge dieser Konzeption aus, die für die gesamte Entwicklung des Naturrechts maßgeblich sind. Der zweite, vor allem bei Aristoteles ausgeprägte, besteht in der Bestimmung des Menschen zum Leben in der Bürgergemeinschaft der Polis. Der dritte, den mit Unterschieden die genannten Schulen ebenfalls teilen, besteht in der inneren Vernunft des Menschen, seiner Reflexions- oder Gewissenseinsicht, die ihm sowohl persönlich überzeugende wie allgemein gültige Handlungsmaßstäbe zugänglich macht.

Ich möchte diese drei Grundzüge noch etwas erläutern. Denn in ihnen ist schon eine Spannung angelegt, die sich in der Neuzeit verschärft.

(1) Ohne genauer die Art und den Umfang der aristotelischen Naturteleologie zu diskutieren, bleibt festzuhalten, dass zumindest Lebewesen für ihn über ein, wie man heute sagen würde, inneres Programm verfügen, das ihren Wachstums- und Reifungsprozess steuert und sie zur Erfüllung ihrer artgemäßen Funktionen befähigt. Artgemäßes Leben ist für die empfindungsfähigen Lebewesen immer von einem angenehmen Gefühl begleitet. Man hat sich also für den richtigen Umgang mit Lebewesen daran zu halten, sie in dieser Entwicklung zu fördern. Allerdings können die Zwecke der jeweils höheren Lebewesen durchaus in die Zweckbestimmungen der niederen eingreifen und sie sich zunutze machen. So spricht Aristoteles wie selbstverständlich von dem *ergon*, der spezifischen Lebensform und Leistung des Reitpferdes oder des Lasttiers. Ein gutes Reitpferd wird es aber auch für ihn nicht ohne Zucht und frühzeitige Ausbildung, bis hin zum gezielten Muskelaufbau, gegeben haben. Dazu greift der Mensch auf Potentiale in der Natur des Lebewesens zurück, die er sich selber nutzbar machen kann, wenn er sie in einer bestimmten Richtung entwickelt. Allerdings muss auch ein Zuchttier sich noch seiner artgemäßen Lebensweise erfreuen können, sonst nützte es auch dem Menschen nichts. Als eine solche Symbiose zu gegenseitigem Vorteil hat Aristoteles bekanntlich auch das Verhältnis zwischen Hausherren

und Sklaven, d.h. bloß zum Befolgen vernünftiger Anweisungen fähigen Wesen, betrachtet.

Eine Überformung niederer durch höhere Ziele gibt es auch in natürlichen Wachstumsprozessen selber, wie sich der Beseelungstheorie entnehmen lässt. Auch bei der menschlichen Embryonalentwicklung geht Aristoteles von einer Art „Aufstufung“ der Form- und Zweckelemente der Seele von der Pflanzen- über die Tier- bis zur eigentlichen Menschenseele aus, die erst nach geraumer Zeit die menschliche Entwicklung zu steuern beginnt. Thomas von Aquin hat bekanntlich diese Stufenkonzeption der Beseelung für vereinbar mit der biblischen Lehre gehalten.³

Dass die immanente Teleologie des Aristoteles, die allerdings auch durch „liebende Anziehung“ eines sich selber denkenden unbewegten Bewegers in Gang gehalten wird, im christlichen Naturrecht durch die Schöpfungslehre einen anderen übernatürlichen Ursprung erhält, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. An der Vorbildlichkeit und Nachahmungswürdigkeit natürlich-zweckmäßiger Prozesse änderte das wenig. Erst im spätmittelalterlichen Voluntarismus konnte, wenn Hans Blumenberg Recht hat⁴, statt der Ideen des Schöpfers und ihrer naturgesetzlichen Verwirklichung die unendliche Schöpferkraft Gottes als das eigentlich Nachahmungswürdige erscheinen – mit Folgen für das Kreativitäts- und Innovationsideal, die uns im technischen Zeitalter erst recht in Atem halten. Das wird später (s. u. II.) noch zu erörtern sein.

(2) Der zweite Grundzug vor allem des aristotelischen Naturrechts liegt darin, dass der Mensch von seiner Natur bzw. seinem Wesen her ein *zoon politikon* ist, ein zum Leben in der Polis bestimmtes Wesen.⁵ Inwieweit der durch eine befestigte Stadt beherrschte griechische Kleinstaat – was das „Kernterritorium“ angeht – dem heutigen Staats- und Politikbegriff vergleichbar ist, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wesentlich ist die Spannung in diesem Begriff des *zoon (physei) politikon* selber. Er besagt nämlich *zum einen*, dass nur in einer bestimmten Gemeinschaftsform sich die spezifisch menschlichen Kräfte zweckmäßig entfalten können; und dass sich das politische Gemeinwesen durch einen natürlich-zweckmäßigen Prozess der Gemeinschaftsbildung über Haus und Dorf als abschließende Vollendungsgestalt ergeben kann – natürlich wieder, wenn keine Störungen oder Fehler das verhindern.

Zum anderen ist das wesentliche Element der politischen Sprach- und Vernunftnatur des Menschen der in öffentlicher Rede, vor allem vor Volksversammlung und Gericht, ausgetragene Streit über Fragen des Gerechten und Ungerechten,

Ludwig Siep, geb. 1942, ist seit 1986 Professor für Philosophie an der Universität Münster und Vorstand des dortigen Centrums für Bioethik. Mitglied der nordrhein-westfälischen und (korrespondierend) der bayerischen Akademie der Wissenschaften sowie Vorsitzender der Zentralen Ethik-Kommission für Stammzellenforschung. Veröffentlichungen u.a.: Der Weg der Phänomenologie des Geistes (Frankfurt 2001); Konkrete Ethik (Frankfurt 2004); John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung. Kommentar von Ludwig Siep (Frankfurt 2007). Anschrift: Philosophisches Seminar, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Domplatz 23, 48143 Münster. E-Mail: munder@uni-muenster.de.

Nützlichen oder Schädlichen.⁶ Entschieden wurde dieser Streit durch verschiedene Verfahren, darunter auch Mehrheitsbeschlüsse. Dass dieser Streit um Gerechtigkeit eine offene, historische Dimension hat, ist auch Aristoteles nicht entgangen. Er hat ja in der Ethik einem abschließenden Gesetzeswissen in Normfragen eine Absage erteilt. Es geht vielmehr um kluges, der Situation und den Betroffenen angepasstes Entscheiden nach reiflicher Überlegung und aus bestimmten vernünftig-emotionalen Grundeinstellungen, den Tugenden. Und es geht in der Politik um Anpassung an je verschiedene Umstände der Lage, des Klimas, der hauptsächlichen Erwerbstätigkeiten, der sich wandelnden Konstellationen unter den Völkern usw. Daher können verschiedene Verfassungen der menschlichen Natur angemessen sein, und das wesensmäßig Richtige kann unterschiedliche gesetzliche Ausgestaltungen erfahren. Nicht nur die Demokratie, sondern alle gemeinwohlförderlichen Verfassungen können für Aristoteles gerecht sein.

Mit anderen Worten: Das von Natur vernünftige und gerade darum politische Lebewesen muss das Gerechte auch in Beratungs- und Entscheidungsprozessen über sich wandelnde Situationen und Gebräuche finden. Dabei kann es nicht einfach eine vorgegebene äußere oder innere Natur „nachahmen“. Es muss das dem menschlichen Wesen Angemessene auch unter sich wandelnden Umständen finden.

(3) Berücksichtigt man das dritte Moment des klassischen Naturrechts, dann wird die Spannung zwischen einer vorgegebenen Ordnung und dem offenen Suchen nach dem Richtigen noch verschärft. Die sokratische Entdeckung der inneren Stimme, die später zur Konzeption des sich selbst prüfenden Gewissens wird, bringt einen individuellen Zug der möglichen Abweichung von vorgegebenen Ordnungen - unter Umständen bis zum tragischen oder revolutionären Konflikt - in die Konzeption des von Natur Gerechten. Diese innere Reflexion hat allerdings von vornherein eine doppelte Richtung: Zum einen prüft sie die vorgegebene Ordnung und alles das, was der *common sense* für sittlich ausgibt, an dem Kriterium der individuellen Nachvollziehbarkeit. Zum anderen zieht sie die eigenen Interessen, Wünsche und Meinungen vor das Gericht einer Vernunft, die allen Vernunftwesen in gleicher Weise unterstellt wird.

Daraus ist in der Neuzeit die Entwicklung eines Vernunftrechts geworden, das eben nicht mehr in der Nachahmung der Naturordnung oder der sich wandelnden Polis-Sittlichkeit das Rechte sucht, sondern primär in der durch Reflexion und subjektives Denken zugänglichen Vernunft. Damit ergeben sich allerdings die möglichen Konflikte zwischen den vernünftigen Gesetzen des allgemeinen Willens und dem Protest des individuellen Gewissens, die etwa Hegel in der Phänomenologie und der Rechtsphilosophie so ausführlich zur Diskussion stellt - allerdings mit einer etwas „hellenischen“ Lösung des Problems.⁷

Über die unterschiedlichen Gewichtungen der drei genannten Komponenten des klassischen Naturrechts braucht hier nicht weiter gehandelt zu werden. Dass die Rolle des Gewissens in der sokratisch-stoischen Tradition bedeutender ist als bei Aristoteles, kann man einräumen - obwohl es auch bei Aristoteles ein inneres

Überlegen gibt, das sowohl Momente der Allgemeinheit und Regelbezogenheit wie der Person- und Situationsgebundenheit hat.⁸

Natürliche Teleologie, politische, auf eine konkrete Gemeinschaft und ihre Erfahrungen bezogene Klugheit, und allgemeine, in innerer Überlegung und Gewissenseinsicht zugängliche Vernunft bilden im klassischen Naturrecht eine spannungsvolle, aber für ausbalancierbar gehaltene Einheit. In der neuzeitlichen Entwicklung des Naturrechts vom 16. bis 19. Jahrhundert gerät sie immer mehr unter Druck. Und zwar wiederum hauptsächlich von drei Seiten: *Erstens* weicht die teleologische Naturerklärung der mechanisch-technischen und schließlich der dem Zufall offenen Theorie der Evolution. *Zweitens* werden die historischen Erfahrungsprozesse gewissermaßen entgrenzt, und *drittens* stößt sich die Autonomie des Individuums an jeder Art von vorgegebener natürlicher oder gesetzlich-vernünftiger Ordnung.

II.

Noch im Jahre 1821 nennt Hegel seine Berliner Grundlinien der Philosophie des Rechts im Untertitel „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“. Das Naturrecht ist also noch lebendig, auch wenn Hegel sich von einigen der klassischen Voraussetzungen schon verabschiedet hat: Die äußere Natur hat für ihn kein eigenes Recht, keine normative Struktur, die dem vernünftigen Willen vorgegeben ist. Die Normen des Verhältnisses von Personen zu Sachen und zu anderen Personen ergeben sich, wie bei Kant, aus einer dem vernünftigen Willen immanenten Ordnung.⁹ Die Bestimmung der Natur ist, vom Menschen angeeignet zu werden und höhere, geistige Zwecksetzungen zu ermöglichen. Das Naturrecht muss also als Vernunftrecht verstanden werden. Aber die Vernunft ist keine zeitlose Ordnung platonischer Ideen, sondern entwickelt und begreift sich in einem historischen Lernprozess. Die Richtung dieses Prozesses ist ein Zuwachs an Bewusstsein und Institutionen der Freiheit, sowohl der Individuen wie der Völker.

So viel an Wandlungen des Naturrechts findet sich bei Hegel, obwohl seine gesamte Philosophie einen „klassizistischen“ Zug hat und er bestimmten Bereichen der Natur noch ziel- und gleichgewichtsorientierte Prozesse zuschreibt, die den Mechanisten ganz fern lagen.¹⁰ Diese hatten seit Hobbes eine Erklärung von Naturvorgängen mittels immanenter Zweckbestimmungen völlig abgelehnt. Zur Erklärung von Lebewesen und Naturprozessen darf man nur auf Wirkursachen zurückgreifen und muss alle Gebilde, um sie zu verstehen, zumindest theoretisch in kleinste Teile auseinandernehmen und wieder zusammensetzen. Diese Verknüpfung von technischer Reproduzierbarkeit, später auch Perfektionierbarkeit, und biologischer Erklärung hat sich bis heute gehalten, auch wenn die Extreme mechanistischen Denkens vom 17. bis zum 19. Jahrhundert als überwunden gelten können.

Wie stark die neuzeitliche Naturerklärung an der Erweiterung menschlicher

Handlungsmöglichkeiten und Naturnutzung orientiert ist, zeigt sich auch bei Philosophen, die nach wie vor an einem Naturrecht festhalten, das sich an der Gestalt und ungestörten Entwicklung von Lebewesen noch teilweise ablesen lässt. Dazu gehört John Locke, in dessen Denken es um einen Ausgleich zwischen dem auf Gottes Willen beruhenden Naturrecht einerseits und individueller Autonomie sowie experimenteller und technischer Naturbeherrschung auf der anderen Seite geht.¹¹ Der Grund für sein Festhalten am Naturrecht ist vor allem die Erfahrung mit der Willkür des über jedes Gesetz erhabenen absoluten Monarchen. Gegen diesen setzt Locke auf Gewaltenteilung und Mehrheitsprinzip in der Legislative. Aber dieser Mehrheit wollte er durchaus nicht jede rechtliche und moralische Grenze zur Disposition stellen. Sonst verdiente sie ebenso den gewaltsamen Gewissensaufstand wegen verletzter Grundrechte wie der absolute Monarch.

Trotzdem haben Locke und mit ihm eine der Keimzellen moderner Wissenschaft und Technologie, die Royal Society, die Vorstellung einer zweckmäßig und notwendig geordneten Natur aufgegeben. Die göttliche „Bestimmung“ der Natur lag nicht in ihrer immanent zweckmäßigen Entwicklung, sondern in ihrer Unfertigkeit und Verbesserbarkeit. Sie gab dem Menschen einen Fingerzeig auf den Auftrag zur Arbeit an der unfertigen Schöpfung. Erfahrung und technische Eingriffe - Locke war an der ersten Leberoperation beteiligt - zeigen zugleich die Regelmäßigkeit der Naturprozesse wie deren Beeinflussbarkeit zur Hebung des Lebensstandards der Menschen. Auch das menschliche Zusammenleben ist nicht durch angeborene Regeln der Moral zu ordnen, sondern mit Hilfe der Reflexion der kulturgeschichtlichen Erfahrungen, für die auch Zufälle - etwa die Einführung der Geldwirtschaft - eine bedeutsame Rolle spielen.

Dass Locke das Naturrecht für vereinbar hielt mit den Erfahrungswissenschaften, der technischen Instrumentalisierung der Natur und der individuellen Autonomie, lag an seinem für die Neuzeit überaus einflussreichen Erfahrungsbegriff. Methodisch angeleitetes Erfahrungswissen ist die Quelle aller Erkenntnis der Natur wie der Moralgesetze. Aber diese Erfahrungen bringen doch noch eine Natur der Sache zu Bewusstsein und nicht die jeweils konfliktärmste Vereinbarung menschlicher Wünsche. Von den erwähnten drei Momenten des Naturrechts war es zunächst nur die Teleologie der äußeren Natur, die aufgegeben wurde; damit allerdings bei Locke auch die Begriffe von Substanz und Art sowie ihre festen Grenzen. Für Locke ist daher auch die biologische Zugehörigkeit zur Menschengattung nicht eindeutig erkennbar. Deshalb ersetzt der an Gedächtnis und Zurechenbarkeit orientierte *Person*begriff in Moral und Recht bei ihm den Begriff des Menschen - mit Folgen bis in die moderne angelsächsische Bioethik. Allerdings kennt Locke, wie sein entwickeltes Recht der Kinder zeigt, auch den Begriff einer werdenden Person.

Was die Teleologie des klassischen Naturrechts in Misskredit brachte, war natürlich nicht nur die geringe theoretische Erklärungskraft im Vergleich zur neuzeitlichen Erforschung natürlicher Kausalprozesse aufgrund der voraufgehenden Wirkursachen und bedingenden Ereignisse. Es war auch der Zerfall der

Legitimation einer hierarchischen Gesellschaftsordnung durch Berufung auf ihre angebliche Entsprechung zur teleologischen Naturordnung und die Hierarchie der Lebewesen. Die protestantische Revolution des Gewissens, die Erringung von Religionsfreiheit, Eigentums- und Vertragsfreiheit und anderer Grundrechte ließ von dieser sozialen Zweck- und Rangordnung zumindest in der normativen Theorie immer weniger übrig. Dass auch das technische Handeln der bürgerlichen Eigentümer und Unternehmer zur Emanzipation des Individuums entscheidend beitrug, ist seit Locke, Hegel und Marx theoretisches Gemeingut. Was *nach* den „bürgerlichen Revolutionen“ zur Diskreditierung des Naturrechts hinzukam, ist vor allem die Historisierung der Natur und des Normbewusstseins im 19. Jahrhundert.

Dass die Evolutionstheorie der Vorstellung einer nach dem kosmischen Logos oder dem Schöpferwillen endgültig zweckmäßig und vorbildlich geordneten Natur ihre Überzeugungskraft geraubt hat, bestreitet auch der gegenwärtige Papst nicht. Wesentlich kritischer würde er wohl dem Wertewandel und Werteppluralismus gegenüberstehen, der mit dem historischen Bewusstsein und der Entwicklung von Ethnologie und historischen Kulturwissenschaften erkennbar wurde.

Wenn zum klassischen Naturrecht wesentlich die Vorstellung einer unveränderlichen, zweckmäßigen und der Vernunft zugänglichen Ordnung der äußeren Natur und des menschlichen Handelns gehört, dann haben Evolutionstheorie und historisches Bewusstsein seit dem 19. Jahrhundert *beide* Komponenten fraglich gemacht: die zweckmäßige und notwendige Ordnung der sinnlich erfahrbaren Natur und die Erfahrungsenthobenheit der normgebenden oder -erkennenden Vernunft. Die *erste* wurde durch einen Prozess ersetzt, in dem kosmische und erdgeschichtliche Prozesse sowie die Mutationen und Mischungen des Erbmaterials einen unvermeidlichen Zufallsfaktor enthalten. Er betrifft auch die biologischen Arten und ihre Reproduktion.

Aber auch die *zweite* Seite oder Form des Naturrechts, die Behauptung einer überpositiven, erfahrungsunabhängigen Vernunft als Quelle der Normgebung oder -erkenntnis, ist betroffen. Sicher hat sich das Naturrecht als Vernunftrecht in der Neuzeit¹² zunehmend von der Ansicht der Vorbildlichkeit oder Werthaftigkeit der Natur zu lösen versucht – auf die Frage, ob es sich damit nicht auch der Maßstäbe für „biotechnisches“ Handeln begeben hat, werde ich zurückkommen (s.u. S. 294ff). Aber es hat festgehalten an dem Begriff zeitlos vernünftiger Normen. *Diese* Position wird vom historischen Bewusstsein und der historischen Forschung seit dem 19. Jahrhundert infrage gestellt. Man kann heute etwa als kulturgeschichtlichen Hintergrund der Zehn Gebote die „kommunitäre Solidarität freier Bauern“ identifizieren.¹³ Was natürlich nicht heißen muss, dass der Gehalt der Gebote und ihre Verbindlichkeit gänzlich an solchen Voraussetzungen hängen. Aber die Zeit- und Kulturgebundenheit vieler Wertvorstellungen ist zunehmend deutlicher geworden. Es fällt uns heute ja schon schwer, etwa die Skrupel zu verstehen, die noch vor 70 Jahren deutsche Widerstandskämpfer vor dem Bruch ihres Gehorsamseides auf den „Führer“ zurückschrecken ließen.

III.

Statt diese Entwicklung weiter zu verfolgen, frage ich jetzt, wohin sie die heutige philosophische Ethik, und speziell die Bioethik gebracht hat.

Ich vereinfache im Folgenden ebenfalls etwas, um die Grundoptionen deutlich zu machen. Unverkennbar ist, dass für einen großen Teil der modernen Ethik die Realität der Natur dem entspricht, was die Naturwissenschaften zeigen. In dieser Natur gibt es, wie schon bei Locke, Kausalprozesse und ihre Beeinflussbarkeit. Das Zusammenwirken von Technik und Erklärung ist in der modernen Naturwissenschaft noch viel enger geworden. Das gilt nicht nur für die wissenschaftlichen Verfahrensweisen, die weitgehend von den technischen Geräten des Beobachtens, der Messung, vielfach auch der Veränderung von Naturprozessen abhängen. In der modernen Biologie hat ja die Biotechnologie selber neue Horizonte der Forschung geöffnet. Es gilt auch für die Ziele der Wissenschaft, die immer stärker an den Wünschen der Gesellschaft ausgerichtet sind. Die aber folgen wiederum den Mitteln, die für die Erfüllung der meisten privaten Wünsche als Bedingung gelten: der Gesundheit, der Schaffung von Erwerbsmöglichkeiten sowie der Kommunikations- und Bewegungstechniken.

Diese Zielsetzungen sind das Resultat zumindest vermuteter Übereinstimmungen individueller Wünsche. Von diesen Wünschen, nicht von irgendeiner Natur oder einer Sache selbst, kommen die Wertungen. Die Natur gilt als gänzlich wertfrei, sie ist, mit dem zum Jargon gewordenen Wort Max Webers, „entzaubert“.¹⁴ Was der Ethik und dem Recht dann zu tun übrig bleibt, ist, diejenigen Regeln zu finden und zu rechtfertigen, die möglichst viele private Wünsche zu erfüllen erlauben und möglichst wenige frustrieren. Dazu gehören vielfach auch die Wünsche zur Verbesserung des Körpers, des eigenen wie desjenigen der Nachkommen. Wenn man für diese Wünsche außer allgemeinen Bedingungen der Rechtsgleichheit und der Selbstbestimmung keine weiteren Normen mehr angeben kann, muss man die Maße der technischen Veränderung des menschlichen Körpers am Ende tatsächlich den Mehrheitsentscheidungen demokratischer Abstimmungen überlassen oder der Nachfrage für „marktgängige“ *enhancement*-Angebote.

Auf der anderen Seite kann man am Naturrecht mehr oder weniger festzuhalten versuchen - entweder am klassischen, noch an der Teleologie der natürlichen Strebungen und Entwicklungen orientierten Naturrecht oder zumindest an einem auf die Menschenrechte reduzierten, wie im Zitat von Joseph Ratzinger (s.o. S. 280f). Man kann, wie er es ebenfalls andeutete, auch versuchen, auf religiöse Traditionen verschiedener Kulturen zurückzugreifen, um die Stellung des Menschen in der Natur von einem anderen als dem naturwissenschaftlichen Verständnis her zu orientieren. Dann muss man sich aber fragen, wie weit dieses mit naturwissenschaftlich gut gesicherten Theorien wie der Evolutionstheorie vereinbar ist. Und man muss sich hüten, solche normativen Theorien wieder mit biologischen Aussagen zu verknüpfen. Biologisch-naturwissenschaftlich liegt eben in einer befruchteten Eizelle, egal welcher Spezies, nicht die Bestimmung bzw. das *telos*, sich zu einem ganzen Lebewesen zu entwickeln. Biologisch enthält

sie nur das unter bestimmten Bedingungen realisierbare Potential. Zu dessen Realisierung bedarf es beim Menschen, wenn die Befruchtung außerhalb des Körpers stattfindet, bewusster Handlungen. Seine technischen Möglichkeiten versetzen ihn auch zunehmend in die Lage, solche Potentiale durch biotechnische Prozeduren erst hervorzubringen – man denke an die neuesten Erfolge der Reprogrammierung differenzierter Zellen.

Auch das Naturrecht als Vernunftrecht – also unabhängig von einer zweckmäßigen oder wertvollen Natur – ist weiter eine theoretische Option. Auch hier ist allerdings ein Dilemma sichtbar. Entweder versteht man das Vernunftrecht substantiell. Dann muss man zum einen behaupten, dass konkrete Gebote, in etwa analog zu den Zehn Geboten, oder Rechte wie die Menschenrechte aus einer allen Menschen zu allen Zeiten zugänglichen reinen Vernunft ableitbar sind. Gegen eine solche Vernunft außerhalb der Geschichte als Quelle konkreter Normen bin ich ebenso skeptisch wie Kardinal Ratzinger in dem zitierten Text (s.o. S. 280). Oder man versteht die Vernunft als *Verfahren*, in der Ethik also vor allem nach dem Modell von Vertrag oder Diskurs. Solche Verfahren generieren aber einen konkreten Inhalt auch nicht ohne Voraussetzungen. Entweder rekurren sie, wie bei John Rawls, auf eine politische Kultur, nämlich die grundrechtsbasierte soziale Demokratie, die sie mit guten Rechtfertigungsgründen rekonstruieren.¹⁵ Oder sie nehmen die Wünsche und die Normvorschläge der Beteiligten als Ausgangspunkt, wie in der Diskursethik. Dann steht man aber wieder vor dem Problem, entweder nur Normen zur Vermeidung von Wunschkonflikten zu rechtfertigen oder auf gemeinsame Wertvorstellungen zurückzugreifen, die partikularen Traditionen angehören. Nach meiner Auffassung basieren sogar die Verfahren selber auf historisch „erlernten“ Werten wie Gleichheit, individuelle Autonomie, Fairness usw.¹⁶

Bevor die Frage nach einer dritten Möglichkeit erörtert wird, vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die moderne Situation hinsichtlich der drei Grundzüge des klassischen Naturrechts.

(1) Die teleologische Auffassung der Natur ist als wissenschaftliche Erklärungsweise mittels der Zweckursache jedenfalls auf der physikalischen und biochemischen Ebene aufgegeben. Auch in der Entwicklungsbiologie und in Teilen der Verhaltensbiologie werden zielgerichtete Verhaltensweisen auf der Basis genetischer Wirkursachen sozusagen rekonstruiert.¹⁷ Prozesse natürlicher Selbstregulierung etwa auf dem Gebiet von Selbsterhaltung, Wachstum, Gesundheit mögen zwar immanente Norm- bzw. Sollzustände enthalten. Aber eine kybernetische oder teleonome Erklärung geht nicht von der Bestimmung natürlicher Prozesse und Bewegungen aus, ihre „natürlichen“ Ziele zu erreichen.

Die Indienstnahme natürlicher Prozesse durch menschliche Zwecksetzungen hat eine neue Qualität erhalten. Diese Prozesse waren ja schon bei Aristoteles keine in sich geschlossenen, sie waren menschlichen Zwecksetzungen und Nutzbar-machungen zugänglich. Im frühneuzeitlichen Naturrecht hatte sich das Verhältnis verschoben zugunsten der technischen Weiterentwicklung einer als unfertig verstandenen Natur. In der Moderne ist die technische Fähigkeit, durch

Kontrolle und Veränderung natürlicher Prozesse zu Mühsalentlastung und Befreiung von Leid, Erweiterung von Handlungsspielräumen und Erlebnismöglichkeiten zu gelangen, dramatisch gewachsen. In der Medizin erreicht sie jetzt auch natürliche Belastungen, die nicht im traditionellen Sinne als Krankheit verstanden wurden: das Leiden unter Unfruchtbarkeit, die Risiken der Geburt und der Belastung durch genetisch beeinträchtigten Nachwuchs, die Alterungs- und Degenerationsprozesse etc. Die Legitimität, auch diese Leiden medizinisch zu bekämpfen, steht im Zentrum der modernen medizinethischen Diskussionen.

(2) Das von Natur aus politische Lebewesen ist in vielen Hinsichten in der modernen Gesellschaft entpolitisiert. Es versteht sich eher als Urheber von individuellen Rechten auf Freiheiten und Güter. Zwar wird in der modernen Demokratie die politische Mitwirkung niemandem streitig gemacht, aber nur von wenigen über das Wahlrecht hinaus auch ausgeübt. Nur zu erinnern braucht man an die Frage, wie weit auch das Verhältnis der Menschen zum Staat von einem politischen zu einem technischen geworden ist.¹⁸ An staatliche Leistungen werden ebenso technische Erwartungen gestellt wie an das „Führungspersonal“. Gleichwohl zeigen die Erfahrungen mit der Staatslenkung durch technokratische Eliten, dass sich auch in der modernen „Daseinsvorsorgegesellschaft“ die Menschen ihre politische Mitbestimmung nicht dauerhaft nehmen lassen. Das Bewusstsein der Freiheit, mit Hegel gesprochen, vergisst sich nicht so leicht.

Erschwert wird der vernünftige Konsens über gerecht und ungerecht, nützlich und schädlich auch durch den weltanschaulichen Pluralismus. Für diesen Pluralismus ist das dritte Moment, die Emanzipation des individuellen Gewissens eine der Ursachen, nämlich das Recht, nach persönlichen Überzeugungen Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaften zu wechseln, aber auch seine religiösen Überzeugungen aktiv und öffentlich zu realisieren. Andere Gründe sind die gesteigerte Mobilität und gewaltlose Migration. Das gemeinsame Fundament für öffentliche moralische und rechtliche Entscheidungen besteht unter solchen Bedingungen im Wesentlichen in einem (mit Rawls gesprochen) überlappenden Konsens über Grundrechte und Verfassungsprinzipien. „Überlappend“, weil jeder dafür aus seiner Weltanschauung eine andere Begründung geben kann.¹⁹ Man muss allerdings diese Begründungsmöglichkeit auch jedem zugestehen und darf nicht behaupten, dass etwa Atheisten sich an die Prinzipien der Menschenwürde und Menschenrechte zwar halten, sie aber nicht begründen könnten.²⁰ Wer seine Handlungen nicht begründen kann, wird schwerlich als rationaler Mitbürger ernst genommen.

(3) Der dritte Zug des klassischen Naturrechts, die Prüfung der positiven Normen nach allgemeinen Rechtfertigungsgründen der Vernunft im individuellen Gewissen, ist sicher in der normativen Ordnung moderner Demokratien gewahrt. Die Rechte der Verweigerung aus Gewissensgründen sind in den meisten modernen Rechtsstaaten gestärkt, das Widerstandsrecht ist aus der angelsächsischen auch in die deutsche Verfassungstradition übernommen worden, und die Möglichkeiten der grundrechtlichen Prüfung von positiven Gesetzen sind gestärkt.

Fraglich ist aber, wie weit der Anspruch vernünftiger Universalität geht und

worauf er sich stützt. Wenn die Konzeption einer erfahrungsfreien und geschichtslosen Vernunft problematisch ist, dann kommt es darauf an, aus der Erfahrung mit Normen, Gesetzen, Verfassungen und Herrschaftsordnungen vernünftige, nämlich für alle nachvollziehbare und überzeugende Konsequenzen zu ziehen. Dazu muss aber ein gemeinsames kulturelles Gedächtnis erhalten bleiben, wie es in Europa vor allem aus den Erfahrungen mit den religiösen Bürgerkriegen, dem Absolutismus, der Industrialisierung und den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gewachsen ist. Es fragt sich sogar, ob ein hypothetischer Gottesstandpunkt der Moral, der auch die Perspektive der Menschheit und ihrer Interessen gegenüber dem Naturganzen relativieren kann, nicht noch möglich und gerade in der Bioethik fruchtbar wäre. Ich komme am Schluss darauf zurück.

Zunächst aber muss festgehalten werden, dass die Überwindung einer starken metaphysischen Teleologie, natürlich auch ihrer Übertragung auf die soziale Hierarchie, ebenso zur Freiheit der Individuen beigetragen hat wie die technische Erleichterung der Produktion von Lebensmitteln, die medizinische Bekämpfung von Krankheiten und die Verlängerung der durchschnittlichen Lebensspanne. Dass sich das Individuum und die Gesellschaft der technischen Mittel zu diesen Zielen bedienen, ist ein unbestreitbarer Wert, weitgehend auch ein Recht des Einzelnen und eine Pflicht des Staates. Fraglich ist in der modernen Bioethik nur, ob dieser technischen Naturbeherrschung Grenzen zu ziehen sind und wo sie liegen. *Wer* sie zieht, jedenfalls mit Sanktionsgewalt, ist in der modernen Demokratie hingegen klar: der Gesetzgeber. Aber der hat sich zur Vermeidung des „demokratischen Totalitarismus“ ja selber Grenzen gezogen, etwa in der Menschenwürde und dem Wesensgehalt der Grundrechte. Über deren Deutung und Konsequenzen allerdings kann das „politische Lebewesen“ mitreden. An diesem Dialog können sich auch die Religionsgemeinschaften und die philosophischen Ethiken beteiligen.

Kann bei dieser Debatte ein Naturrecht überhaupt noch eine Rolle spielen? Die Antwort auf diese Frage muss nach beiden Momenten des Begriffes „Naturrecht“ differenziert werden: Erstens, wie weit können Ordnungen bzw. Prozesse der Natur noch orientierend für das menschliche Handeln sein? Zweitens, kann es noch zeitlose, vom Wandel der Meinungen und subjektiven Wünsche unabhängige Normen geben? Wie das neuzeitliche Naturrecht bzw. Vernunftrecht zeigt, können die beiden Momente natürlich getrennt werden. Man kann eine zeitlose Rechtsbasis auch ohne Orientierung an der (äußeren und inneren) Natur behaupten. Für die moderne Bioethik ist allerdings die Frage von besonderer Bedeutung, ob und inwieweit von evaluativen und normativen Aspekten der Natur noch gesprochen werden kann. Ich gehe daher hier auf beide Arten des Naturrechts noch einmal ein und versuche eine allgemeine Antwort, bevor ich auf konkretere bioethische Konsequenzen eingehe.

(a) Die Frage nach einer Transformation des naturrechtlichen Erbes in Bezug auf die Strukturen der inneren und äußeren *Natur* scheint mir die zu sein, ob der technische Umgang mit der Natur noch eine – metaphorisch gesprochen – dialogi-

sche Form haben kann oder ob eine gänzliche Reduzierung der Natur auf das Material beliebiger menschlicher Wünsche der einzige Weg ist, der zu Autonomie und Interessen der Menschen passt. Wie sollten sich die menschlichen Zwecksetzungen zum Potential natürlicher Prozesse und Gegenstände verhalten? Besitzen die Prozesse der Evolution und die darin entstandene Konstitution des menschlichen Körpers sowie der Prozess seiner natürlichen Reproduktion nicht auch Wertaspekte, deren sich die moderne biotechnische Medizin bewusst sein sollte? Und zwar auch dann, wenn man sich mit ihrer Hilfe gegen die negativen Eigenschaften der Krankheit, der Fehlbildung, der Degeneration und des unzeitigen Endes zu Recht wehrt? Oder was die außermenschliche Natur angeht: Soll sie sozusagen stromlinienförmig beliebigen Wünschen dienen oder hat die spontane Veränderung des Erbmaterials in der Evolution der Arten, die Behauptung ihres Lebensraumes auch gegen menschliche Konkurrenz, die genetische Individualisierung der Lebewesen in der sexuellen Reproduktion usw. einen eigenen Wert, der gegen menschliche Interessen abzuwägen ist? Wenn das Letztere der Fall wäre, könnte man noch von einem Erbe des Naturrechts im modernen technischen Umgang mit der Natur reden.

(b) Was das zweite Anliegen des Naturrechts, nämlich die *zeitlose Gültigkeit* von Normen angeht, so fragt es sich, ob die Alternative einer außergeschichtlichen Geltung einerseits und eines historischen Relativismus des ständigen Wertewandels andererseits eine vollständige ist. Gibt es nicht auch die Möglichkeit einer historisch belehrten Vernunft, die ihre Geltungsansprüche bei grundlegenden Normen auf die Zukunft beschränkt? Bei den frühen Normentdeckungen, etwa der Goldenen Regel in der frühen chinesischen Weisheitslehre, den Zehn Geboten in Israel oder grundlegender Institutionen der frühen Rechtsentwicklungen (wie die Einführung des unparteiischen Dritten oder des „audiatur et altera pars“), wird man von der Entstehung eines moralischen Standpunktes überhaupt sprechen können.

Das, was den Religionen als Offenbarungen oder Visionen der Propheten gilt, kann auch der religiöse Skeptiker als Wertentdeckungen verstehen, die beigetragen haben zur Entwicklung der moralischen und rechtlichen Kultur. Konzepte und Modelle guten oder richtigen Lebens können entweder als Visionen und Postulate der sozialen Wirklichkeit vorausgehen oder auf Schlüssen aus kollektiven Leidenserfahrungen beruhen. Hier bestehen Analogien zum Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Modellbildung (bzw. nachträglicher Erklärung) und Erfahrung, die zu einem nicht-nivellierenden Vergleich Anlass geben könnten.

Es gibt aber in der moralischen Kultur keine lineare Entwicklung: Spätere Erfahrungen lassen sich auch als Verengungen und Radikalisierung von moralischen Werten verstehen - etwa von Übersteigerungen kriegerischer Tapferkeit oder Treue und Loyalität zu weltlichen und geistlichen Obrigkeiten. Lockerungen in den ethischen und rechtlichen Normen - bezüglich der sozialen Hierarchien oder der Geschlechterbeziehungen - hängen gewiss auch mit der Abnahme von Knappheit zusammen. Aber neue Ideale des Zusammenlebens oder bewunderns-

werter Lebensführung können auch in geringer Abhängigkeit von äußeren Bedingungen entstehen.²¹

Man kann nicht bestreiten, dass in der Weiterentwicklung des moralischen Standpunkts scharf gegensätzliche moralische Traditionen entstanden sind, wie etwa die frühgriechische Kultur der Rache und des heroischen Kampfes gegenüber der christlichen Lehre der Bergpredigt. Aber in den großen interkulturellen Annäherungen, wie sie heute etwa die Menschenrechte darstellen²², lässt sich die Entstehung gemeinsamer Maßstäbe der Interpretation und Beurteilung kollektiver Erfahrungen beobachten. Mit der zunehmenden Gemeinsamkeit von Erfahrungen in einer globalisierten und medialisierten Welt werden sie, so steht zu hoffen, sich verbreiten und verfestigen.

Einsichten in immer wieder unterdrückte menschliche Fähigkeiten oder in ein möglich gewordenes würdevolles Leben ohne persönliche oder ideologische Herrschaft, die diese Maßstäbe begründen, können durchaus historische Irreversibilität beanspruchen. Es sind schlicht keine Gründe mehr denkbar, die eine grundsätzliche Revision der Menschenrechte rechtfertigen würden. Der Wesensgehalt dieser Rechte kann vernünftigerweise niemandem mehr zur Disposition stehen.

Nach diesen Überlegungen könnte in der neuzeitlichen Ethik vom Erbe des Naturrechts noch in allen drei Hinsichten die Rede sein: nicht nur im Festhalten am politischen Wesen des Menschen und an seiner Gewissensfreiheit, sondern auch hinsichtlich der Anpassung an Strukturen und Potentiale natürlicher Prozesse und schließlich im Anspruch auf irreversible Gültigkeit von Grundnormen – zumindest für *die* Zukunft, in der es den moralischen Standpunkt noch gibt. Was allerdings voraussetzt, dass es sich auch noch um eine vergleichbare biologische Spezies „Mensch“ handelt. Würde sich die Gattung durch radikale *enhancement*-Maßnahmen tiefgreifend verändern, etwa durch Entstehung neuer Subspezies mit erheblichem „Fähigkeitsgefälle“, könnte den bisherigen Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen – auch den Voraussetzungen der „politischen“ Kommunikation über gemeinsame Güter – der Boden entzogen werden.

Dass die Menschenrechte zum Gehalt eines Naturrechts gehören, die sich einer historischen Entwicklung der Vernunft verdanken, lässt sich mit guten Argumenten verteidigen. Allerdings scheint mir auch da der Anteil verschiedener Kulturen und Denkweisen – vor allem auch die Resultate der europäischen Aufklärung – möglicherweise bedeutsamer als dem heutigen Papst. Dieser möchte auf den interkulturellen Dialog offenbar vor allem für den anderen Aspekt des Naturrechts zurückgreifen, die Stellung des Menschen in der Natur. So einleuchtend das ist, so gewiss bleibt aber auch die moderne Naturwissenschaft und Technik ein wichtiger Bezugspunkt dieses Dialogs. Nicht nur ihre weitgehend voraussetzungsfreie Erklärung von Naturprozessen, sondern auch ihr Beitrag zur Emanzipation des Individuums von natürlichen Zwängen und Lasten ist schwer zu bestreiten. Die kritischen Fragen der modernen Bioethik betreffen ja gerade das Ausmaß, in dem sich die technische Befreiung von natürlichen Schranken noch vereinbaren lässt mit einer Übernahme von Wertaspekten der

bisherigen Natur und zugleich mit Ergebnissen der moralischen und rechtlichen Lernprozesse.

IV.

Wenn wir die großen bioethischen Kontroversen der letzten Jahrzehnte betrachten, haben sie es noch immer mit den Spannungen zu tun, die im Naturrecht von Anfang an angelegt waren. Es geht um das Verhältnis zwischen natürlichen Strukturen, technischer Befreiung von Naturzwängen, individueller Autonomie und überindividueller Vernunft. Der letzte Schritt der technischen Entwicklung, die Biotechnologie, hat diese Spannungen deutlich verschärft. Die Gentechnik etwa versucht, die menschliche Ernährung von den unberechenbaren Schwankungen natürlicher Prozesse wie Missernten, Insektenbefall, Transportschäden usw. freizuhalten. Sie zielt natürlich auch auf Genusssteigerungen und ästhetische Wirkungen. Im Bereich der Tierzucht soll mit ihrer Hilfe das Ergebnis von Züchtungen, idealerweise das für menschliche Interessen optimale Nutztier, vor den Zufällen künftiger Mutationen bewahren.

Was dabei aber auf dem Spiel steht, sind nicht nur schwer antizipierbare Wechselwirkungen und Langzeitfolgen, sondern auch eine Veränderung der Struktur von natürlichem Leben. Denn dazu gehörte bisher die spontane und zufällige Mischung von Genen, die Veränderung in Generationsfolgen und Populationen, die Individualisierung in der Reproduktion. Mannigfaltigkeit, Individualität und ein artgemäßes Leben sind nicht einfach wertneutrale Eigenschaften der lebendigen Natur, sondern gehören zum wertvollen natürlichen Erbe. Neue Entwicklungen sowohl innerhalb der biomimetischen Technik wie im Bereich von Normen zum Umgang mit der Natur zeigen, dass es noch immer als wertvoll angesehen wird, in der Technik und der Naturbeherrschung auf natürliche Prozesse sowie auf nicht-menschliche Arten und Lebewesen Rücksicht zu nehmen. Das ist auch zunehmend Inhalt weltweiter Konventionen zur Nachhaltigkeit, zur Biodiversität, zum Menschheitserbe an Landschaften und Naturdenkmälern usw. Wie die Ablehnung von Chimärenbildungen und der Auflösung von Artgrenzen zeigt, wird auch die *scala naturae* immer noch als eine wertvolle natürliche Orientierung für menschliches Handeln betrachtet.

In der Natur- und Umweltethik stellt sich also die Frage, ob sich der biotechnische Umgang mit der äußeren Natur statt allein an den individuellen Wünschen und ihrer Umsetzung in Markt- und Mehrheitsprozessen auch an einer Vermittlung zwischen menschlicher Leidensbefreiung und Aneignung des Naturerbes orientieren kann. Dieses Erbe besteht offenbar in einer vielgestaltigen, gegenüber menschlichen Wünschen teilweise selbständigen Natur und einem gedeihlichen Leben individualisierter Lebewesen „je nach ihrer Art“ - was sicher nicht heißen muss, dass jeder natürliche Feind des Menschen bis hin zum Krankheitserreger zu schonen ist oder dass auf Züchtung von Nutztieren, auch mit biotechnischen Methoden, ganz verzichtet werden müsste.

Schärfere Spannungen in der bioethischen Diskussion sind aber im Bereich des technischen Umganges mit dem menschlichen Körper und seiner Fortpflanzung entstanden. Zwar bestreitet heute kaum eine ethische Position mehr die Berechtigung des Einsatzes medizinisch-technischer Mittel zur Verhinderung, Bekämpfung oder Milderung von Krankheiten. Aber umstritten ist die Frage, ob eine Grenze einzuhalten ist zwischen Prävention und Therapie einerseits und andererseits Verbesserung oder Optimierung als aktivem Vorantreiben der menschlichen Evolution, wie manche „Transhumanisten“ fordern.²³ Kontrovers ist auch das Maß der Technisierung der menschlichen Reproduktion. Und da die moderne Medizin ihre Hoffnungen weitgehend auf die Regeneration von Organen und Geweben aus lebendigem Material setzt, nämlich entweder aus transplantierten intakten Organen und Geweben oder aus sich selber vermehrenden und differenzierenden Zellen, ergeben sich auch da ethische Probleme der Verwendung lebendigen menschlichen Körpermaterials.

Am Umgang mit der menschlichen Reproduktion lässt sich vielleicht am leichtesten in Erinnerung rufen, wie die Technisierung die Handlungs- und Erlebensspielräume der Menschen erweitert und dadurch auch tiefgreifende soziale Veränderungen schafft. Die im klassischen Naturrecht, ansatzweise in Aristoteles' *oikos*-Lehre, deutlicher aber in der scholastischen Lehre von den *inclinationes naturales*, etwa der natürlich-vernünftigen Ausrichtung des Sexualtriebes auf die Reproduktion der Art als *participatio creationis divinae*, kann im Zeitalter der biochemischen Verhütungsmittel nicht mehr allgemein verbindlich sein. Die körperliche Liebe ist primär zu einem Bestandteil partnerschaftlicher Zuneigung und zu einem zweckfreien Genuss geworden - dass darin ein Wert zu sehen ist, bestreiten eigentlich nur noch Misanthropen. Durch die folgenlose Sexualität und die möglich gewordene Familienplanung haben sich der Handlungsspielraum der Frau und das Verhältnis der Geschlechter erheblich verändert.

Ein weiterer Schritt der Kontrolle über den Reproduktionsvorgang war die künstliche oder assistierte Befruchtung, die Menschen mit dem dringenden Wunsch nach Kindern von einigen Bedingungen und Hindernissen natürlicher Befruchtung unabhängig machte. Diese Technik beinhaltet aber auch die Möglichkeit, zwischen genetisch normalen Embryonen und solchen zu unterscheiden, bei denen schwere Beeinträchtigungen normaler Lebensvollzüge oder schwere Krankheiten zu erwarten sind, und nur die ersteren auf den Weg zur Geburt zu bringen. Die natürliche Selektion der Nidation und Schwangerschaft kann also zunehmend durch eine gesteuerte zugunsten eines nicht genetisch geschädigten Kindes ersetzt werden. Dass Mütter, vor allem wenn sie ein hohes Risiko zur Vererbung erheblicher genetischer Defekte haben, diese Möglichkeiten ergreifen wollen, ist verständlich.²⁴ Es setzt nur die technische Emanzipation von den Leiden unter natürlichen Zufällen fort.

Genau hier wird nun der Einwand erhoben: Eine Technik, die das alles dem Menschen anbiete, benutze die biologischen Potentiale des menschlichen Körpers nur noch als Material für beliebige Wünsche. Von einer Rücksichtnahme auf wertvolle Strukturen und Prozesse der menschlichen Natur könne keine Rede

mehr sein. Das scheint mir aber keine zwingende Folgerung zu sein. Es ist unbestreitbar, dass schwer genetisch geschädigte Kinder für viele Menschen eine enorme Belastung darstellen, auch wenn diejenigen, die sie meistern, oft wertvolle Freuden erleben oder Opfer bringen, die Hochschätzung verdienen.²⁵ Trotzdem ist es keine beliebige Laune, dass Menschen, die bei der Reproduktion immer weniger von den Zufällen der natürlichen Befruchtung abhängen, ein solches Risiko nicht eingehen wollen. Es ist auch meines Erachtens ganz anders zu bewerten als die Erzeugung eines „Wunschkindes“ durch Methoden der Selektion, der genetischen Manipulation oder des Klonierens. Bei solchen Methoden wäre in viel radikalerer Weise das natürliche Potential nur noch „Wunschmaterial“.

Aber ist der menschliche Embryo nicht vom ersten Augenblick der Entstehung eines neuen individuellen Genoms an eine menschliche Person, die Menschenwürde und Lebensschutz verdient? Das ist in der Tat die normative Grundlage der jüngeren deutschen Gesetze zum Embryonenschutz. Es gibt sicher gute Gründe dafür. Ob es zwingende sind, ist eine andere Frage. Zweifelhaft ist auch, ob die Gesetzgebungen anderer Länder, die von einer stufenweisen Entwicklung zum Menschen und einer Zunahme an Würde und Rechten ausgehen, evident „barbarisch“ und natur- und vernunftrechtswidrig sind. Solche Positionen können vielmehr Gegenstand wissenschaftlicher, aber auch öffentlich-politischer Debatten und Entscheidungen über das Gerechte und Ungerechte sein, wie sie seit Aristoteles zur Natur des Menschen gehören.

Nach meiner Auffassung liegt hier eine Frage der Grenzziehung zwischen Technik und natürlichen Strukturen vor, die weder der Autonomie noch den moralischen Grundsätzen widerspricht. Wie gesagt, das biologische Potential einer Zelle, sich unter günstigen, in diesem Fall von menschlichen Handlungen abhängigen, Umständen zu einem ganzen Menschen zu entwickeln, enthält keine normative Bestimmung, eine solche Entwicklung unbedingt zu befördern. Das zu behaupten wäre entweder Teleologie im vorneuzeitlichen Sinne oder setzte sich der Kritik an einem naturalistischen Fehlschluss von entwicklungsbiologischen Fakten auf Normen aus.²⁶

Ein weiteres Argument lautet, dass eine Graduierung der Würde und Lebensrechte zu einem Dammbbruch hinsichtlich der gleichen Schutzrechte aller geborenen Menschen führen würde. „Führen würde“, ist eine unhaltbare Behauptung, denn Dammbüche sind immer nur mehr oder weniger wahrscheinlich.²⁷ „Führen könnte“ ist eine vor allem rechtspraktisch sicher bedenkenwerte Hypothese. Aber evident ist es nicht, dass nicht eine andere Grenze, etwa die Nidation bzw. Implantation und das ihr entsprechende Entwicklungsstadium, als eine stabile normiert und sanktioniert werden könnte. Normen werden immer mit natürlichen Entwicklungsstufen korreliert. Embryonen haben in der Tat weniger Rechte als weit entwickelte Föten, diese weniger als Geborene und Kinder weniger als Erwachsene.

Aber heißt das nicht, Menschenwürde und Menschenrechte willkürlich zu verleihen und sie damit von demokratischen Mehrheiten abhängig zu machen, statt sie

als dem Menschen vorgegebene Grenze seiner Willkür zu entziehen? Auch dies scheint mir *kein* zwingender Schluss. Sowohl die Geschichte unserer Moral- und Rechtsordnungen wie die Gesetzgebungsakte eines demokratischen Rechtsstaates können als der Versuch verstanden werden herauszufinden, was zu bestimmten natürlichen Strukturen und Entwicklungsstufen, vor allem aber zu menschlichen Fähigkeiten, gehört, was ihnen normativ gerecht wird. Vorgegeben sind die Rechte der menschlichen Person, nicht das Entwicklungsstadium, in dem Personalität anfängt oder dem frühen Embryo subjektive Rechte zustehen.

Die Schwierigkeit, die wir beim frühen menschlichen Leben haben, ist auch dadurch bedingt, dass wir es bei den ständig wachsenden Möglichkeiten der Biotechnologie immer weniger mit Natürlichem im Sinne von Gegenständen und Prozessen zu tun haben, die vom menschlichen Wollen und Handeln unabhängig wären. Wenn die Fortschritte in der Beeinflussung des genetischen Potentials der Zellen so weitergehen wie bisher, dann kann man eines Tages vielleicht jeder Zelle jedes Potential verleihen bzw. wiedergeben.²⁸ Würden wir von einer durch höchst künstliche Maßnahmen „totipotent“ gemachten Körperzelle noch behaupten wollen, sie sei eine Person mit Menschenwürde oder ein neuer Bürger, dem alle staatlichen Schutzrechte zustehen? Oder fängt diese Entwicklung erst an, wenn durch bewusstes Handeln die Nidation herbeigeführt und der Weg zur Geburt beabsichtigt und begonnen wird?

Angesichts dieser Konstellationen von Technik und natürlichen Potentialen fragt es sich, ob eine andere Grenzziehung zwischen menschlichem Wollen, technischer Möglichkeit und natürlichem Potential wirklich schon einer völligen Beliebigkeit von Wünschen und ihrer Erfüllung den Weg bereitet. Würde eine bewusste Trennung von Sexualität, Reproduktion mit erweiterten Handlungsmöglichkeiten und medizinischer Verwendung totipotenter Zellen *vor* der Implantation wirklich den Rubikon überschreiten? Oder bleibt sie im Rahmen des moralischen Standpunktes und eines Umganges mit natürlichen Potentialen, die sich der Mensch zunutze macht, ohne sie auf das Material beliebiger Wünsche zu reduzieren?

Wir werden die Grenzen zwischen Natur, Technik und Autonomie nie endgültig ziehen, sondern auch hier für Lernprozesse offen sein müssen, ohne die Rücksicht auf natürliche Strukturen und moralische Prinzipien aufzugeben. Daher sollte das naturrechtliche Erbe in der Bioethik lebendig bleiben. Nach meiner Auffassung, die ich hier nicht mehr darlegen kann, sollte dieses Erbe einer „kosmischen Vernunft“ sogar in der Hinsicht lebendig bleiben, dass wir noch immer den Standpunkt wohlwollender Distanz zu den Interessen des Menschen selber einnehmen können.²⁹ Ein solcher naturrechtlicher Standpunkt verlangte, den Menschen im Ganzen eines „Kosmos“ im Sinne einer denkbaren Wohlordnung der Natur zu lokalisieren, die zugleich Ermöglichung und Aufgabe seines kultivierenden und technischen Handelns ist.

¹ Der folgende Text geht auf einen Vortrag bei der Katholischen Akademie „Haus am Dom“ in Frankfurt am Main im Dezember 2007 zurück.

² Joseph Kardinal Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Basel/Wien 2005 (Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf diese Ausgabe).

³ Im Gegensatz zu seinem Lehrer Albertus Magnus. Vgl. Thomas v. Aquin, *Commentarium in Sententis Magistri Petri Lombardi*, Lib. III, Dist. III, quaest. 5, art. 2 sowie Horst Seidl, *Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin*, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 1986, 51f.

⁴ Hans Blumenberg, *Nachahmung der Natur*, in: ders., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 55-103.

⁵ Zum Folgenden vgl. Aristoteles, *Politik* 1253 a, 1-20.

⁶ Ebd. u. ders., *Rhetorik*, 1358 b.

⁷ Hegel möchte ja die griechische „Sittlichkeit“ der unbefragt gelebten Normen und Gebräuche einer politisch-religiösen Gemeinschaft auf der Reflexionsstufe subjektiver moralischer Überzeugungen und individueller rechtlicher Freiheit erneuern. Vgl. Ludwig Siep, *Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie*, in: Wolfgang Welsch/Klaus Vieweg (Hg.), *200 Jahre Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2008 (im Erscheinen).

⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch III, Kap. 5 und Buch VI, Kap. 5, 8 u. 9. Aristoteles sieht aber noch keine grundsätzliche Spannung zwischen persönlicher moralischer Einsicht und politischer Tätigkeit wie die hellenistischen Philosophen.

⁹ Vgl. Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 42, 52.

¹⁰ Hegel versteht sie als unentwickelte Vorformen des Geistes. „Vorbild“ der Natur ist also der Geist, nicht umgekehrt. Vgl. dazu auch Barbara Merker, *Jenseits des Hirns. Zu Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, in: dies./Georg Mohr/Michael Quante (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn, 140-166.

¹¹ Zum Naturrecht bei Locke vgl. Rainer Specht, *John Locke*, München ²2007, 148-158. Zum Folgenden vgl. auch Ludwig Siep, *Kommentar zu John Locke, Zweite Abhandlung über die Regierung*, Frankfurt am Main 2007.

¹² Allerdings geht noch das kantische Vernunftrecht von der Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur aus, wie etwa die Ableitung des Suizidverbotes zeigt.

¹³ Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München ²2006, 46

¹⁴ Fragwürdig ist an diesem Jargon die Unterstellung einer historischen Kontinuität und sachlichen Untrennbarkeit zwischen der magischen und allen späteren Formen wertender Naturauffassungen.

¹⁵ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975.

¹⁶ Vgl. dazu Ludwig Siep, *Konkrete Ethik*, Frankfurt am Main 2004, 179 ff.

¹⁷ Auch wenn fraglich ist, wie weit komplexe Verhaltensweisen lernfähiger Lebewesen genetisch erklärbar sind.

¹⁸ Man denke an die Schriften von Herbert Marcuse und Jürgen Habermas (seit der Aufsatzsammlung *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main 1968).

¹⁹ Vgl. John Rawls, *Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses*, in: ders., *Die Idee des politischen Liberalismus*, hg. v. W. Hirsch, Frankfurt am Main 1992, 293-332.

²⁰ So etwa R. Spaemann: „Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit allerdings nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation.“ (Robert Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in:

Ernst-Wolfgang Böckenförde/ders. (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 295-316, hier 313).

²¹ Vgl. dazu Ludwig Siep, *Virtues, Values, and Moral Objectivity*, in: Christopher Gill (Hg.), *Virtue, Norms, and Objectivity*, Oxford 2005, 83-98.

²² Aber auch etwa die „common morality“, von der Tom L. Beauchamp und James F. Childress in ihren *Principles of Bioethics* (Oxford 2001) ausgehen. Als Schnittmenge der meisten ethischen Systeme der Gegenwart enthalte sie die Prinzipien des Nicht-Schadens, der Wohltätigkeit oder der wechselseitigen Hilfe, der Autonomie und der Gerechtigkeit.

²³ Vgl. dazu Ludwig Siep, *Die biotechnische Neuerfindung des Menschen*, in: J. S. Ach/A. Pollmann (Hg.), *no body is perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper - Bioethische und ästhetische Aufrisse*, Bielefeld 2006, 21-42.

²⁴ Zumal wenn sie, wie in Deutschland, eine entwickelte Schwangerschaft rechtskonform beenden dürfen, wenn sie sich psychisch nicht in der Lage sehen, genetisch beeinträchtigte Kinder auszutragen und großzuziehen - eine allerdings in ihrer zeitlichen Unbegrenztheit problematische Regelung.

²⁵ In der modernen Bioethik wird auch die Position vertreten, es gebe eine Pflicht, die Leiden eines genetisch schwer geschädigten Kindes zu verhindern. Vgl. Allen Buchanan/Dan W. Brock/Norman Daniels/Daniel Wikler, *From Chance to Choice*, Cambridge 2000.

²⁶ Einen Versuch jenseits dieser Alternative unternimmt L. Honnefelder, der anschließend an Aristoteles das „allen Individuen der betreffenden natürlichen Art“ zukommende „Sortalprädikat“ Mensch mit einem (lebensweltlichen) Wertprädikat verknüpfen will, das normative Orientierung enthält. Vgl. Ludger Honnefelder, *Bioethik und die Frage nach der Natur des Menschen*, in: Günter Abel (Hg.), *Kreativität (XX. Deutscher Kongreß für Philosophie, 2005, Kolloquienbeiträge)*, Hamburg 2006, 324-338, bes. 330 f.

²⁷ Ich unterscheide hier nicht zwischen Dambruch- und Schiefe-Ebenen-Argumenten („slippery slope“). Zu letzteren vgl. Barbara Guckes, *Das Argument der Schiefen Ebene*, Frankfurt am Main 1997.

²⁸ Zum derzeitigen Stand der Forschung mit reprogrammierten Zellen und den Konsequenzen für den Begriff der Totipotenz vgl. Anna M. Wobus, *Reversibilität des Entwicklungsstadiums menschlicher Zellen. Stammzellforschung, Potentialitätsprinzip und ethisch-rechtliche Konsequenzen*, in: *Naturwissenschaftliche Rundschau* 61 (2008/5), 221-225.

²⁹ Vgl. Siep, *Konkrete Ethik*, aaO.