

DIE MENSCHLICHE LEIBLICHKEIT ALS GEGENSTAND BIOETHISCHER KONTROVERSE

Marian Machinek, MSF *

Die seit mehr als zwei hundert Jahren andauernde Kontroverse zwischen, wie man zu sagen pflegt, „Wissenschaft“ und „Glauben“, wird zunehmend auch im Bereich der Bioethik sichtbar. Dieser Wissenschaftszweig, der als „die ethische Reflexion jener Sachverhalte, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit Leben betreffen“¹ definiert wird, bildet einen weder methodologisch und thematisch, noch weltanschaulich geschlossenen und eindeutig beschriebenen Reflexionsbereich. Mit Recht wird gefragt, ob man überhaupt sinnvoll von „Bioethik“ im Singular sprechen kann, oder ob es nicht besser wäre, von vornherein die Pluralität der Ansätze und philosophischen Voraussetzungen anzunehmen. Es wird zwar auf die notwendige Objektivität hingewiesen, welche die Einheitlichkeit der bioethischen Reflexion garantieren und partikuläre, nicht objektive Ansätze als solche markieren und aussondern soll. Aber schon diese auf dem ersten Blick klare, methodische Regel muss kritisch hinterfragt werden. Denn nach welchen Kriterien sollte man diese Objektivität definieren? Schon an dieser Stelle zeigt sich die grundsätzliche Schwierigkeit, die dann bei der ethischen Beurteilung der einzelnen Prozeduren und Sachverhal-

* *The author is an extraordinary professor at the The Faculty of Theology, University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland.*

El autor es profesor extraordinario en la Facultad de Teología de la Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn, Polonia.

¹ W. KORFF, *Einführung in das Projekt Bioethik*, in: W. KORFF, L. BECK, P. MIKAT (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, S. 7.

te verstärkt auftritt. Denn hinter dem Wort *objektiv* verbirgt sich allzu oft nur die naturwissenschaftliche Weltsicht, die dann unberechtigterweise auf den Bereich der ethischen Reflexion übertragen wird. Hier wird deutlich, dass die für den Bereich der bioethischen Reflexion postulierte weltanschauliche Neutralität praktisch schwer eingehalten werden kann. Bei jedem Versuch, eine konkrete moralische Weisung zu formulieren, wird man von der grundlegenden ethischen Problematik eingeholt: jede Ethik gründet in der Anthropologie und die hängt wesentlich von der gesamten Weltsicht ab.

Diese an die Adresse der gegenwärtigen bioethischen Reflexion gerichtete Skepsis will keineswegs deren Sinnlosigkeit suggerieren. Im Gegenteil: bioethische Reflexion ist angesichts der Herausforderungen der Gegenwart absolut notwendig. Es geht nur darum, verschiedene, auch weltanschaulich geprägte Ansätze, nicht allzu schnell auszugrenzen, unter dem Vorwand ihrer Partikularität bzw. ihres angeblichen Mangels an Objektivität.

In der folgenden Abhandlung wird versucht, einen Bereich zu umreißen, dem in der bioethischen Kontroverse eine fundamentale Bedeutung beigemessen werden muss: es geht um die normative Dimension der menschlichen Leiblichkeit. Man kann im Bereich der theologischen Ethik ein zunehmendes Interesse an diesem Fragenkomplex beobachten, wobei sich die einzelnen Ansätze manchmal sehr unterschieden. Das Spektrum reicht von Neuformulierungen der naturgesetzlichen Argumentation, über die Vorschläge einer Theologie des Leibes bis hin zur Skepsis und zu Warnungen vor Biologismus und Naturalismus.

Im Folgenden wird versucht, zunächst den breiten ideengeschichtlichen Hintergrund dieser Problematik stichwortartig zu skizzieren. In der Tat lässt sich die Art und Weise des Verstehens der menschlichen Leiblichkeit als eine Folge der einflussreichen anthropologischen Konzepte verstehen, deren Wurzel weit in die vergangenen Jahrhunderte zurückreichen. Der Versuch einer Banalisierung des Leibes, hängt mit einem neuen Selbstverständnis des Menschen zusammen und es lohnt sich, dieses wenigstens skizzenhaft zu analysieren. Des Weiteren werden einige Aspekte der normativen Dimension der Leiblichkeit behandelt.

1. Das moderne Selbstverständnis

Sollte man jene Aspekte des Selbstverständnisses des modernen Menschen nennen, die für das Thema der Leiblichkeit von Bedeutung sind, könnte man auf drei hinweisen. Zweifellos hängt das Selbstverständnis des modernen Menschen mit dem *wissenschaftlichen Fortschritt* zusammen. Der durchschnittliche Weltbürger identifiziert sich gewissermaßen mit der ganzen Menschheit, die heute mehr weiß und kann, die sich die Welt samt ihren Kräften in einem noch nie gekannten Maße untertan gemacht hat. Paradoxiertweise wird dadurch – gewissermaßen parallel zu Versuchen, den Menschen als eine in der Welt des Animalischen vollkommen aufgehende Spezies darzustellen – die Vorrangstellung der menschlichen Gattung und ihre Herrschaft über die anderen Lebewesen erkennbar. Die vollkommene Beherrschung der Natur, in der sich die kartesianische Vision des Menschen als *maître et possesseur de la nature* erfüllen sollte, scheint nur eine Frage der Zeit zu sein. Die weithin geteilte Losung lautet: was in diesem Bereich gemacht werden kann, darf, ja soll und muss gemacht werden um des Fortschritts der Wissenschaft und des Wohlstands der Menschheit willen. Was noch nicht gemacht werden kann, wird sicher, wie man zuversichtlich zu glauben scheint, in einer absehbaren Zukunft möglich. Diese Einstellung zeigt sich zunehmend im Bereich der Medizin. Die letzten Jahrzehnte waren Zeugen eines wirklich atemberaubenden medizinischen Fortschritts. Was an Wissen und Können im Bereich der Medizin erreicht wurde, verdient großen Respekt. Inwieweit das damit verbundene Fortschrittpathos berechtigt ist, bleibt eine andere Frage.

Der zweite Aspekt des Selbstverständnisses des modernen Menschen, der genannt zu werden verdient, hängt mit der Deutung dieses Zuwachses an Wissen zusammen. Es geht um ein Phänomen, das als die fortschreitende *Säkularisierung* bezeichnet werden kann. Wesentlich ist dabei, dass es nicht nur um den Bereich des öffentlichen Lebens geht, sondern auch und vor allem um die Denkweise des modernen Menschen. Ungeschadet der religiösen Dimension der persönlichen Lebensführung, die in vielen, zunehmend nicht nur christlichen, sondern auch magischen bzw. esoterischen Facetten sichtbar wird, zeigt sich sehr oft in der Praxis als eine materialistisch-agnosti-

sche Einstellung. Die Säkularisierung verdrängt **mehr und mehr** die religiöse Perspektive, die ganze Jahrhunderte **hindurch** die Sicht des Wesens des Menschen und die Vision des **guten Lebens** prägte. Nicht mehr als Geschöpf sieht sich selber der **moderne Mensch**, sondern als Produkt der blinden Evolution, als ein an die **Spitze** der Entwicklung gelangtes Wesen, in dem die bioelektrische **Aktivität** des Gehirns zu einem Sprung, zur Erwachung des **Selbstbewusstseins**, führte. Dieser Sprung wird aber nur noch quantitativ, **nicht qualitativ** verstanden. Der Mensch bleibt lediglich Teil des **lebendigen Universums**. Die Naturwissenschaften scheinen hier **plausible und erschöpfende** Erklärungen liefern zu können, welche die **Annahme** eines Schöpfers überflüssig machen, wenigstens in **wesentlichen Bereichen**, die den Einzelmenschen betreffen. Dazu gehört **vor allem** der Bereich der Gesundheit und medizinischen Pflege.

Schließlich soll noch der dritte Aspekt genannt werden, die **Individualisierung**. Der moderne Mensch sieht sich einerseits als **Weltbürger**, der dank der Kommunikationsmittel am Leben des **globalen Dorfes** rege teilnehmen kann. Gleichzeitig aber wird sein **Leben** zunehmend individualistisch gesehen. Er versteht sich **nicht mehr im** Kontext gemeinsamer für alle Menschen personalen Natur. Seine Identität wird nicht mehr im Zusammenhang der **gesellschaftlichen Gemeinschaften und Gruppen** oder der Nation entwickelt, sondern als ein **selbstständiges Lebensprojekt** gesehen, das er kraft seiner Autonomie und Kreativität entwerfen soll. Je mehr gerät der Einzelne ins weltweite Netz von Beziehungen, Abhängigkeiten und unausweichlichen Zwängen, desto mehr versucht er seinen Selbststand und seine Selbstverfügung zu demonstrieren. Dabei scheut er sich nicht, eine Illusion der vollständigen und voraussetzungslose Verfügbarkeit über sich selbst zu entwickeln.

Das Zusammenspiel dieser drei Faktoren: des Zuwachses an Wissen, der Säkularisierung und der Individualisierung müsste **eigentlich** – so könnte man vielleicht meinen – zu einem **nüchternen Blick** auf die menschliche Kondition führen, zu einer **Kultur der Schlichtheit und Sachlichkeit**, die von jeglichen Illusionen befreit und den Menschen in seiner Endlichkeit belässt. Die Entwicklung scheint jedoch in eine andere Richtung zu gehen.

2. Der neue Glaube

Auch wenn das Gegenteil deklariert wird, bleibt der mit einem ungeheueren Wissen ausgestattete, vom überflüssigen Ballast der Religion befreite und in seiner Lebensführung völlig autonome Mensch, unheilbar religiös und betrachtet entweder sich selbst als Maßstab aller Dinge oder richtet seine Heilshoffnungen auf die Instanzen, die für ihn die Verkörperung der Allmacht darstellen. Diese Rolle übernimmt zunehmend *die* Wissenschaft. Dabei muss betont werden, dass es sich dabei weder um die wissenschaftliche Tätigkeit als solche, noch um die Gesamtheit der Forscher und Fachleute handelt. Es geht um eine ätherische Argumentationsfigur, die in den öffentlichen bioethischen Debatten herangezogen wird, um eine naturalistische Sicht der Wirklichkeit letztgültig zu begründen. Es handelt sich im Wesentlichen um eine Abwandlung des alten Argumentes *ex autoritate: scientia locuta, causa finita!*

Es lohnt sich, diese Entwicklung etwas näher zu betrachten. Selbstverständlich kann es hier von keiner Infragestellung der wissenschaftlichen Arbeit als solcher die Rede sein. Es bleibt immer die Gefahr, von der Wissenschaft verkürzend wie von einem geschlossenen System zu sprechen und so mehrdimensionale Prozesse zu verflachen und dadurch zu verfälschen. Trotzdem lässt sich nicht leugnen, dass man eine bedenkliche Tendenz diagnostizieren kann. Mehr und mehr beschränkt sich die Wissenschaft nicht darauf, Daten zu liefern und so das Wissen zu vergrößern. Sie beansprucht für sich auch die Aufgabe, Deutung, Sinn und moralische Maßstäbe zu liefern, eine Aufgabe, die bisher Philosophie bzw. Theologie zu erfüllen hatte. Es geht zunehmend nicht nur um die *Erklärung* der wissenschaftlichen Zusammenhänge – was eine legitime Aufgabe der Wissenschaft wäre – sondern um die *Totaldeutung* des Menschen und der Welt. Sie wird zwar anhand der empirischen Daten geliefert, aber nicht selten mit einer quasi-sakralen Dignität versehen. In Bezug auf die sich an keine ethischen Grundsätze gebunden fühlende wissenschaftliche Entwicklung, vor allem im Bereich des angewandten Wissens, wurde das Wort von der menschlichen Hybris geprägt. Eine weit verbreitete Überzeugung besagt, dass das immer mehr de-

taillierte Wissen dem Menschen eine uneingeschränkte, beinahe demiurgische, aber doch legitime Macht verleihen kann. Die bisherige Scheu vor der Manipulation erscheint lediglich als ein Überbleibsel der aus Unwissen und Urangeborenen Selbstbeschränkung, die überwunden werden darf. Ja, sie *muss* überwunden werden, wie man deklariert, sonst würde der Mensch der Selbstentfremdung schuldig. Eine Kultur, die aus dem Drang zur dauernden Selbstüberschreitung erwächst, wird als Mandat gesehen, sich aus dem Zwang der Natur zu befreien und die Evolution der menschlichen Gattung selbst in die Hand zu nehmen². Wir können Gott die Evolution unserer Gattung nicht überlassen – deklariert einer der führenden Genetiker, der Nobelpreisträger, James Watson³. Hört man solche Deklarationen, kann man sich der Frage nicht erwehren: Ist dieses „Wir“, dass die Kräfte der menschlichen Vernunft beinahe personifiziert und auffallend an das „Wir“ Gottes aus dem Buch Genesis erinnert, mächtig genug und befugt, über das Schicksal der Menschheit entscheiden zu dürfen?

Interessanterweise machen auf diese Gefahr nicht nur Philosophen und Theologen aufmerksam, sondern zur Wort melden sich auch einige Vertreter der *scientific community*. Man könnte hier etwa den „Vater“ des ersten französischen Retortenbabys, Jacques Testart, erwähnen, der vor einer Substitution des religiösen Glaubens in Ge-

² H. MARKL, *Von Caesar lernen heißt forschen lernen*, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Juni 2001, S. 52. Einem starken moralischen Druck, der aus den wissenschaftlichen Errungenschaften erwächst, fühlen sich auch nicht wenige Philosophen ausgesetzt. Da, wie es Peter Sloterdijk betont, der Versuch, Menschen zu zähmen und durch Erziehung sittlich zu vervollkommen, kläglich scheiterte, muss man ihn mit Hilfe der modernsten Biotechnologie züchten. Man sollte es wagen, selbst, wenn das bedeuten sollte, dass einige Exemplare der menschlichen Gattung für die anderen zu *force majeure* werden. Vgl. P. SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, w: DERS., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp Verlag. Sonderdruck, Frankfurt/Main 2001, s. 302-337.

³ Vgl. J. WATSON, *Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ von 26 IX 2000, S. 55.

stalt eines Fortschrittsglaubens warnt⁴. Testart zögert nicht, die anlässlich der Präsentation neuer biotechnologischen Entdeckungen formulierten therapeutischen Perspektiven als eine Antwort auf die beinahe religiöse Wundererwartung zu bezeichnen. Manche Heilungsversprechen werden beinahe zu Heilversprechen⁵. Es ist nur allzu verständlich, dass unter dieser Perspektive jegliche von Gegnern eines solchen Fortschrittsglaubens formulierte Bedenken als zutiefst unethisch bezeichnet werden. Testart verweist darauf, dass jede Kritik der Fortschrittsideologie von Protagonisten dieses wissenschaftlich drapierten Glaubens als Obskurantismus und Wissenschaftsfeindlichkeit abgelehnt wird. Gerade der Vorwurf des Obskurantismus und der Technophobie ist nach Testart ein Beweis, dass wir hier mit einem ideologischen Konflikt zu tun haben. Statt der rationalen Argumente wird eine Art Zukunftsprophetie herbeigeredet, was die mystisch-magische Dimension der Fortschrittsideologie noch unterstreicht. Die Schlussfolgerungen, die Testart aus diesem Befund zieht, verweisen freilich keineswegs in Richtung der Rehabilitierung der religiösen Dimension. Er verlangt lediglich eine neue Aufklärung, die diesmal die Wissenschaft betreffen und sie von jeglicher Mythologie, wie er sagt, befreien sollte.

Die Kritik an dem im wissenschaftlichen Bereich verbreiteten „Glaubens“ diskreditiert freilich weder die Wissenschaft als solche, noch den menschlichen Drang nach Erweiterung des Wissens und Könnens. Sie wirft aber unausweichlich die berechtigte Frage nach dem Maß des menschlichen Handelns auf. Die Frage wird akut dort, wo der Drang danach, alles in den Griff zu bekommen, den Menschen selbst betrifft.

⁴ J. TESTART, *Une foi aveugle dans le progrès scientifique*, „Le monde diplomatique“ 12 (2005), S. 26-27.

⁵ D. MIETH, *Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 2002, s. 95-96

3. Das Objekt der Manipulation: der menschliche Leib

Einem kritischen Beobachter der bioethischen Diskussion muss ein vielschichtiges Phänomen auffallen, das man als „Verlust des Leibes“ bezeichnen könnte. Die von einer ausgeprägten Distanz zur Leiblichkeit geprägte Denkweise wird in fast jeder bioethischen Diskussion sichtbar. Sie betrifft das Ausmaß der Eingriffe in die leiblich-seelische Integrität des Menschen, die heute nicht nur für medizinisch möglich, sondern auch für ethisch vertretbar gehalten werden. Die bloße Tatsache des Eingreifens in den Bereich des Leibes bereitet selbstverständlich keine größeren ethischen Probleme. Betrachtet man jedoch die Art und das Ausmaß der Eingriffe, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass wir es hier mit einer echten Störung des Verhältnisses des Menschen zu seiner eigenen Leiblichkeit zu tun haben.

Wollte man die anthropologischen Wurzeln⁶ dieser Einstellung zu Leiblichkeit identifizieren, würde man einen latenten Dualismus feststellen. Mit Rudolf Spaemann lässt sich von einem „Spiritualismus der technischen Zivilisation“⁷ sprechen. Er gründe – so Spaemann – in einer Sicht des Menschen als „ein reiner Geist, [...] weltlose Subjektivität, die über ihren Leib wie über ein bloßes Instrument verfügen könnte“⁸. Konsequenterweise wird dort, wo sich die geistigen Fähigkeiten noch nicht oder nicht mehr manifestieren, von reiner entpersonalisierter Biologie gesprochen, die der Verfügung durch andere ausgesetzt ist und sein darf. Es war der Abgeordnete

⁶ In seiner für das „biologische Zeitalter“ konzipierten philosophischen Anthropologie beklagt Christian Illies sowohl die dualistische als auch idealistische und naturalistische Ansätze und postuliert eine Konvergenzanthropologie, welche die alle Dimensionen des Menschen würdigt. Vgl. CH. ILLIES, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2006, S. 29-49.

⁷ R. SPAEMANN, *Kommentar*, in: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zu ethischen Fragen der Biomedizin*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1987, s. 90.

⁸ Ebd.

Peter Hinze, der im deutschen Bundestag im Bezug auf die Embryonen von dem „Bisschen Biologie in der Petrischale“⁹ gesprochen hat. Die Verantwortung der Politik für den wissenschaftlichen Fortschritt und das Recht zukünftiger Generationen auf Leben und Gesundheit seien gewichtiger als der Embryonenschutz. Menschliche Embryonen, aber auch unheilbar komatöse Patienten können hier nicht anders als kleine oder größere Zellklumpen gesehen werden, deren Status sich von dem jedes anderen menschlichen Gewebes nicht unterscheidet. Einem irreversibel bewusstlosen, aber noch lebendigen Menschen dürfen die Organe zur Transplantation entnommen werden, bzw. sein Leben darf beendet werden, weil wir hier, wie behauptet wird, bloß mit einem Körper zu tun haben. Konsequenterweise wird dann der Tag, an dem die sich in einem permanenten vegetativen Syndrom (PSV) befindenden Personen ihre Verletzungen erlitten haben, als ihr Todestag betrachtet¹⁰. Wie am Anfang in der materiellen Hülle, also im Körper erst nachträglich das zu sich erwacht, was den Menschen ausmacht – die Vernunft, so kann am Ende diese auch lange vor dem endgültigen Zusammenbruch aller Lebensfunktionen erlischen.

Die nachkartesianische Betrachtung des menschlichen Leibes als Körper¹¹, als eine Art lebendige Maschine, die nach den Gesetzen an-

⁹ *Im Labyrinth der Moral. Auszüge aus der Bundestagsdebatte über die Zulässigkeit des Imports embryonaler Stammzellen*, Süddeutsche Zeitung vom 31 Januar 2002, S. 6.

¹⁰ In der 2009 in Italien geführten heftigen Diskussion um die Zulässigkeit des Abbruchs der künstlichen Ernährung von Eluana Englaro hat ihr Vater erklärt, seine Tochter sei schon vor Jahren gestorben, nämlich an dem Tag, als sie irreversibel ihr Bewusstsein verlor. Was jetzt noch, seiner Meinung nach, unnötig und würdelos gepflegt würde, sei nur ihr lebendiger Körper.

¹¹ Auch wenn man den sprachlichen Unterschied zwischen *Leib* und *Körper* nicht überstrapazieren darf und beide Termini ihre Bedeutung in bestimmten Kontexten und im Bereich der einzelnen Wissenschaftszweigen behalten (vgl. J. KÜCHENHOFF / K. WIEGERLING, *Leib und Körper. Philosophie und Psychologie im Dialog*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2008), ist ihre Verwendung in der bioethischen Diskussion dennoch symptomatisch. Vereinfachend lässt sich sagen dass vom *Körper* dort gesprochen wird, wo man der materiellen Kompo-

derer belebter Körper funktioniert und mit dem, was den Menschen wirklich ausmacht, mit seiner sich in der Vernunft manifestierenden *anima*, nicht wesentlich verbunden ist, feiert hier ihre Renaissance. Eine distanzierte Einstellung zur Leiblichkeit ermöglichte zwar die Entwicklung der Medizin, vor allem der Chirurgie und Pharmakologie, und behält somit ihre Berechtigung in diesem bestimmten Kontext. Zunehmend wurde sie aber zu einer anthropologischen These. Nicht selten wurde die Sicht des Leibes als Maschine auf die ganze Person erweitert und in Richtung des materialistischen Monismus umgedeutet¹². Wo die geistige Dimension des Menschen ausschließlich als ein Effekt der Entwicklung von Gehirnstrukturen gesehen wird, erscheint der menschliche Körper endgültig zum Komplex biologischer Strukturen zu gehören, vergleichbar mit Bausteinen, die man beinahe beliebig gestalten kann. Der Leib ist nicht mehr ein Wesenselement des Ichs, sondern wird zum Rohmaterial.

Die Popularisierung einer solchen Sicht hat ihre Konsequenzen auch außerhalb der Kontroversen um Anfang und Ende des menschlichen Lebens, z.B. in der Diskussion um ethische Aspekte der plastischen (nicht regenerativen) Chirurgie oder der sexuellen Identität¹³.

nente der Person keinen besonderen Status und keine normative Bedeutung beizumessen bereit ist. Diese Redeweise charakterisiert eine gedankliche Distanz zur materiellen Dimension des Personalen. Demgegenüber hat die Rede vom *Leib* ihren Ort in Ansätzen, welche die Einheit von Materiellen und Geistigen und ihre gegenseitige Abhängigkeit in der menschlichen Person betonen und die normative Dimension der Leiblichkeit annehmen.

¹² Das geschah schon bei der Rezeption und Umdeutung des kartesianischen Konzeptes bei Julien Offray de La Mettrie, vor allem in seinem Werk mit dem programmatischen Titel *L'homme – Machine* (1747).

¹³ Nach einer der führenden Vertreterinnen der Gender-Theorie, Judith Butler, ist die Geschlechtzugehörigkeit kein Faktum, sondern wird erst durch eine „ritualisierte Wiederholung von Konventionen erzeugt“ (J. BUTLER, *Psyche der macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001, S. 136). Der Körper wird somit als solcher erst konstruiert und zwar – wegen der gesellschaftlichen Vorgaben – nach einem erzwungenen, binären Code, „heterosexuellen Matrix“ (DERS., *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, S. 21). Diese, auf einer – so Butler – un-

Es ist hier oft von einem Neu-Entwurf, Neugestaltung des Körpers die Rede. Die Ansichten, die eine radikale Autokreation des Menschen proklamieren, betrachten die menschliche Natur zwar als einen Ausgangs-, aber nicht mehr als den Bezugspunkt der ethischen Betrachtung. Die leiblich-seelische Natur der menschlichen Person bildet keine verpflichtende Vorgabe mehr. Wonach wird also der neue Mensch konstruiert? Es bleibt nur das individuelle Lebensprojekt, das allerdings nie unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext entworfen wird. Es wird wesentlich von Vorstellungen jener Modedesigner und Gesellschaftsingenieure beeinflusst, welche die Vision des optimal Menschlichen vorgeben. Die Frage der Einstellung zum Leib wird somit nicht nur eine individualethische, sondern eine gesellschaftspolitische Frage, wobei der totalitäre Zug kaum zu übersehen ist. Das Nachbessern des Menschen, also das Vollbringen von dem, was in der Tierwelt die natürliche Selektion tut, zeigt sich einigen Protagonisten einer solchen Sicht als ein Gebot der Stunde, eine moralische Pflicht.

Bemüht man sich um eine adäquate, ganzheitliche Anthropologie, welche die einzelnen Dimensionen des menschlichen Wesens nicht einander gegenüberstellt, sondern sie zu integrieren versucht, wird man einer solchen Banalisierung des Leiblichen nicht beipflichten können. An dieser Stelle muss – neben der bisher betonten ontologischen – die ethisch-normative Perspektive noch stärker betont werden. Fragt man jedoch nach der Bedeutung der Leiblichkeit für die normative Ethik, sieht man sich sofort mit verstärkt der alten Kontroverse um die normative Dimension der Natur konfrontiert. Es wird kritisch gefragt, ob nach dem laut verkündeten Ende der Metaphysik ein Verweis auf die menschliche Natur im Kontext der normativen Ethik überhaupt noch sinnvoll und legitim ist? Er zieht doch

zulässigen Ontologisierung basierende Vorgabe, muss aufgebrochen werden durch das Demonstrieren andere Konfigurationen und die dadurch entstandene Geschlechter-Verwirrung (*gender confusion*). Dadurch, wie Butler erhofft, wird der Weg zur „Ent-Naturalisierung“ also auch zur beliebigen Gestaltung (bzw. mehrmaliger Modifizierung und Veränderung) eigener Geschlechtsidentität, jenseits jeglicher, auch biologischer Vorgaben, frei (DERS., *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 218).

nach sich die unheilvolle Problematik, die mit dem Stichwort „naturalistischer Fehlschluss“ verbunden ist.

4. Der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses

In der klassischen Reflexion der Moralthologie verdichtete sich die Überzeugung von der moralisch relevanten Dimension der menschlichen Natur (samt der Leiblichkeit) in der Argumentationsfigur des natürlichen Sittengesetzes. Danach bildet die Natur nicht nur eine notwendige *Voraussetzung* des sittlichen Handelns, sondern auch seine verbindliche *Vorgabe*. Die von der antiken Reflexion übernommene und im Lichte des christlichen Glaubens – in klassischer Weise von Augustinus und Thomas – entfaltete Vorstellung eines sich in der menschlichen Natur widerspiegelten Sittengesetzes, war Jahrhunderte hindurch eine Art „Wirbelsäule“ der Reflexion über den Menschen. Anthropologien verschiedener Prägung, aber auch religiöse Vorstellungen unterschiedlicher Kulturen, waren sich darin einig, dass durch die Natur (auch und vorwiegend die menschliche), das Göttliche durchleuchtet. Deswegen war man überzeugt, das beim Bemühen um die richtige Ordnung der Welt, aber auch um die Ordnung des menschlichen Handelns, von der Berücksichtigung der menschlichen Natur nicht abgesehen werden darf. Da dieser Vorstellung eng mit dem damaligen Wissenstand verknüpft war und in der praktischen Durchführung nicht selten unmittelbar mit biologischen Abläufen und Gesetzmäßigkeiten verbunden wurde, musste sie unter dem Druck des empirischen Wissenszuwachses weichen, bis sie schließlich für völlig inakzeptabel und mit dem modernen Welt- und Menschenbild nicht kompatibel erklärt wurde.

Die tiefe Skepsis gegenüber der Argumentationsfigur des natürlichen Sittengesetzes wird heute nicht selten von Moralthologen geteilt. Wo immer bei der Begründung ethischer Normen auf die menschliche Natur verwiesen wird, sieht man sich sofort dem Vorwurf des sog. naturalistischen Fehlschlusses (*naturalistic fallacy*) ausgesetzt sehen. Es geht um den logisch unzulässigen Schluss, gezogen beim Versuch, auf Grund von Tatsachenbeschreibungen normative

Sollensätze zu formulieren. Es gebe keinen logischen Übergang von der präskriptiven auf die deskriptive Ebene: was sein soll, darf nicht anhand dessen formuliert werden, was ist. Eine fehlerhafte Argumentation, die auf diese, schon von David Hume und George E. Moore kritisierte Weise vorgeht, sollte Bestandteil zahlreicher Theorien sein. Aus diesem Grund seien diese auch in der gegenwärtigen ethischen Diskussionen kaum relevant¹⁴.

Es steht außer Frage, dass man in der ethischen und moraltheologischen Literatur der Vergangenheit nicht wenige Beispiele des naturalistischen Fehlschlusses finden kann. Ist aber der Vorwurf in seiner Totalität wirklich begründet? Ist der Verweis auf die Normativität der menschlichen Natur in lehramtlichen Verlautbarungen wirklich reiner „Biologismus“, der beinahe den physiozentrischen Positionen der radikalen Ökologen nahe steht?¹⁵ Gehören die sich im Leib manifestierenden Dynamismen (und somit auch die gesamte Leiblichkeit) lediglich zu den sog. vorsittlichen Gütern, die zwar für die Realisierung der Freiheit zwingend vorausgesetzt werden müssen, für die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten aber bedeutungslos sind? Schon der bloße Hinweis auf diese vorsittlichen Güter stünde sofort im Verdacht, die Grenze zur biologistischen Argumentation bereits überschritten zu haben. Würde man jedoch einen unüberbrückbaren Graben annehmen zwischen der leiblichen Dimension einerseits, und der moralische Normen formulierenden Vernunft andererseits, wäre dann nicht ein erneuter Dualismus die Folge?

Es darf auch diese Frage gestellt werden: Wurde nicht all zu schnell die metaphysische Perspektive als für das ethisch-normative Nachdenken unbrauchbar und inadäquat verabschiedet? Es mag sein, dass das Instrument einer im Rahmen der naturgesetzlichen Perspektive von der Vernunft hervorgebrachten Lebens – und Gesellschaftsordnung, stumpf geworden ist, wie es Joseph Ratzinger in dem berühmten

¹⁴ Eine summarische Präsentation dieses Vorwurfs sowie eine Diskussion mit ihm findet man bei E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 2007, S. 333-337.

¹⁵ Vgl. D. MIETH, *Was wollen wir können?*, s. 425.

Streitgespräch mit Jürgen Habermas formuliert hat¹⁶. Es scheint jedoch, dass im Zusammenhang mit den bioethischen Kontroversen der Gegenwart der Gedanke des wesentlich Menschlichen eine neue Aktualität gewonnen hat und neu belebt zu werden verdient.

Freilich kann es nicht um eine Rückkehr zur neuscholastischen Naturrechtsethik gehen. Wenn hier für die Neubewertung der normativen Bedeutung der leiblichen Dimension des Menschen plädiert wird, soll das keineswegs als ein Postulat des unmittelbaren Ablesens von moralisch Gesolltem aus biologischen Strukturen missverstanden werden. Es geht eher darum, dass die menschliche Vernunft und die an sie gebundene menschliche Freiheit nie abstrakt, sondern immer schon leibgebunden, inkarniert vorkommen. In seiner Kritik des präferenzutilitaristischen Ansatzes, der in der gegenwärtigen bioethische Diskussion zunehmend an Bedeutung gewinnt, betont Eberhard Schockenhoff, dass „der Leib und das physische Leben keiner dem personalen Selbstvollzug des Menschen äußerlichen Sphäre zugehören, die in einer rein instrumenteller Beziehung zu seiner Bestimmung als moralischem Subjekt steht“¹⁷. Die menschliche Person existiert schon immer als eine leib-seelische Einheit und gerade in Bezug auf diese Einheit kann man von der *Natur* des Menschen reden. Allzu oft wird in der bioethischen Diskussion der Begriff der Natur lediglich mit der materiellen Dimension des Menschen, mit seinem bloß empirisch betrachteten Körper gleichgesetzt¹⁸. So ver-

¹⁶ Por. JOSEPH KARDINAL RATZINGER, Stellungnahme, „zur debatte“ 1 (2004), S. 6.

¹⁷ E. SCHOCKENHOFF, *Der vergessene Körper. Über die Einheit von Person und menschlicher Natur*, „Zeitschrift für medizinische Ethik“ 48 (2002), S. 279

¹⁸ In diesem Zusammenhang betonte Papst Benedikt XVI, dass die Konzentration auf die empirische Perspektive es verhindere, die moralische Signifikanz, die sich aus empirischen Tatsachen im Rahmen eines personalen Deutungshorizontes [sic!] ergibt, zu erkennen. Der Papst spricht von der im Sein enthaltenen ethischen Botschaft. Vgl. BENEDIKT XVI, *Ansprache an die Teilnehmer am dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz*, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html (18 II 2010).

standene „Natur“ wird ein Gegenbegriff zu „Vernunft“, als ob die beiden Dimensionen der Person getrennt werden könnten. Die Vernunft erwacht zu sich jedoch nie anders, als ins Zusammenspiel der leiblich-sinnliche Kräfte eingebunden. Keiner der leiblichen Dynamismen, sobald er vom Menschen bewusst wahrgenommen wird, bleibt nur materiell, animalisch, sondern er wird als typisch menschlich erfahren und ist so auf die Integration in das ganze der personalen Verantwortung angewiesen. Bei der recht verstandenen theologischen Sicht der Normativität der Natur geht es nicht um eine mit anderen Lebewesen gemeinsame, animalische Ebene, sondern, um das spezifisch Menschliche, dass ohne Vernunft nicht definiert werden kann.

Der Gedanke der metaphysischen Wesensnatur des Menschen müsste freilich neu konzipiert werden, nicht mehr im Sinne einer statischen Seinsordnung, sondern z.B. „als ein Ensemble dynamischer Entwicklungsmöglichkeiten, die ihr innewohnen und im menschlichen Handeln aktualisiert werden sollen“¹⁹. Die Bedeutung der Vernunft und damit der sittlichen Autonomie des Menschen braucht nicht bestritten zu werden; moralische Normen werden jedoch von ihm, dem Menschen, nie einfach erfunden, sondern unter Berücksichtigung und Deutung des menschlich Natürlichen gefunden. Das sittliche Naturgesetz wäre dann nicht mehr als ein sich aus der Natur des Menschen ergebender Katalog von richtigen Handlungsweisen verstanden, sondern es würde die unerlässlichen Bedingungen des Menschseins markieren²⁰. Die theologische Tradition

¹⁹ Por. E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik*, S. 352.

²⁰ Ein interessanter Versuch, die normative Dimension der Leiblichkeit zwischen simpler Deduktion der Normen aus der Natur einerseits und dem dualistischen Parallelismus von Natur und Vernunft andererseits, zu verdeutlichen, hat David Crawford unternommen. Vgl. D. S. CRAWFORD, *Natural Law and the Body: Between Deductivism and Parallelism*, „*Communio. International Catholic Review*“ 35 (2008), S. 327-353. Vgl. Auch R. Spaemann, *Die Aktualität des naturrechtes*, in: Ders., *Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart 1994, S. 78: „Naturrecht kann heute nicht mehr als ein Normenkatalog, eine Art Metaverfassung, aufgefaßt werden. Es ist eher eine Denkweise [...]. Ihr liegt als funda-

hat in den grundlegenden, sich im Leib manifestierenden Dynamismen, Bedürfnissen und Impulsen nie bloß animalische Instinkte gesehen, sondern sie als richtungweisende Faktoren für die normierende Aktivität der Vernunft gedeutet. Den Ertrag der theologischen Tradition hat Papst Johannes Paul II in seiner Enzyklika *Veritatis splendor* auf den Punkt gebracht, in dem er feststellt, dass das sittlich Gesollte nicht ohne Berücksichtigung der – wie der Papst sagt – „vorwegnehmenden Zeichen“ formuliert werden darf, die „[der] Ausdruck und das Versprechen der Selbsthingabe in Übereinstimmung mit dem weisen Plan des Schöpfers“²¹ sind.

Schluss

Starke Auseinandersetzungen um die die ethische Vertretbarkeit der medizinischen Eingriffe in die personale Integrität des Menschen stellen erneut fundamentale anthropologische, aber auch ethische Fragen auf. Im Mittelpunkt steht dabei immer wieder die leibliche Dimension des Menschen. Je mehr der Leib auf der ontologischen Ebene ernst genommen und aufgewertet wird, desto mehr wird er relevant auf der ethischen Ebene, bei der Suche nach der Lösung moralischer Dilemmata im Bereich der Bioethik. Die in manchen Äußerungen führender Wissenschaftler und Politiker durchscheinende Banalisierung der Leiblichkeit verrät meistens eine reduktionistische Anthropologie, die nicht imstande ist, die menschliche Person in ihrer leib-seelischen Identität wahr und ernst zu nehmen. Diese Situation muss als eine Herausforderung, aber auch eine Chance für die anthropologische Reflexion im Rahmen der christlichen

mentale Prämisse zugrunde, dass totale, aller Natur unvermittelt sich entgegensehende Freiheit illusionär und also selbst naturwüchsig ist. Wir können vernunftigerweise nicht annehmen, der Natur entkommen zu können. Wir können nur wählen, ob wir sie als einnerte gegenwärtig halten oder der vergessenen anheim fallen wollen“.

²¹ JOHANNES PAUL II, Enzyklika „*Veritatis splendor*“ über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, Nr. 48.

Ethik gewertet werden. Eine Perspektive, welche in der menschlichen Natur nicht nur ein Zusammenspiel von Kräften, Energien, bioelektrischen Aktivitäten und chemischen Prozessen, sondern einen verbindlichen Appell an die Freiheit des Menschen sieht, birgt ein noch längst nichtausgeschöpftes Potential in sich. Auf der einen Seite ist es der für viele moderne Menschen wichtig gewordene ökologische Gedanke, auf der anderen Seite – eine theologische, für viele an Gott glaubende Zeitgenossen grundlegende Sicht: zwei Sichtweisen, die hier divergieren können. Auch wenn auf einer so allgemeinen Ebene die konkreten ethischen Kontroversen nicht gelöst werden können, ist die grundlegende Reflexion über die menschliche Person absolut notwendig, damit wichtige, über die Zukunft bestimmende Entscheidungen nicht allzu schnell unter dem Druck der wirtschaftlichen Interessen, der politischen Einflussnahme und der wissenschaftlich anmutenden „Durchbrecherfuturologien“²² zu Ungunsten vieler Einzelnen, aber auch der ganzen menschlichen Gattung getroffen werden.

²² Vgl. D. MIETH, *Was wollen wir können?*, s. 95.