

fassung Legitimation und Geltung verschaffe (47). Er verneint dies. Eine solche Formel würde zur Überlegitimation der Verfassung beitragen. Die Volkssouveränität legitimiere in ausreichender Weise den Staat; sie sei zudem den Grundrechten unterworfen, womit einem Relativismus und Gesetzespositivismus entsagt und vorgebeugt sei (48). Eine profane Moral gründe und begrenze Staat und Gesetz und Politik.

Ich nenne einige problematische Punkte dieser von E. vorgelegten Denkanstöße. E. schreibt als katholischer Theologe und tritt als solcher in den Ring (18); eine solche Stimme ist wertvoll und ernstzunehmen. Daß E. in den entscheidenden Passagen jedoch philosophisch argumentiert (81: eine Argumentation, „die in der Instanz der autonomen Vernunft durchgeführt wird“), wirft sicherlich Fragen auf, denen sich E. hätte stellen müssen. – Zweitens meint E., wenn er von Religion spricht, beharrlich die christliche (18, 19, 29, 76, 80, 84); er weist selbstverständlich darauf hin, daß der Staat sich mit keiner Religion und mit keinem Gottesverständnis identifizieren dürfe (35, 52). Einerseits ist also dieser „Deus“ Ziel der Sinnsuche aller Menschen, andererseits definiert er sich geradezu als „der, der mit dem Gott keiner Religionsgemeinschaft identisch ist“. Was oder wer wird hier mehr abgewertet, der Begriff „Gott“ der „nominatio“ oder eine jede Religionsgemeinschaft? – E. schafft drittens die Voraussetzung, daß jene Mitglieder des Gemeinwesens, die an Gott glauben, nichts gegen eine „nominatio Dei“ haben (75). Man könnte dies als eine paternalistische, zumindest als eine nicht sehr faire Annahme bezeichnen. – Was die Nicht-an-Gott-Glaubenden betrifft, so betont E., daß er sie durch die Trennung von Sinn und Moral mit der „nominatio Dei“ nicht vereinnahmen wolle. Doch nimmt er kühn an, daß die „nominatio Dei“, die den Sinngrund der Verfassung bilde, dem Sinnbedürfnis aller Menschen entspreche und darum einem jeden Menschen auch zugemutet werden dürfe (83 und 94). E. führt somit an den entscheidenden Stellen (83, 94, 100) schlichtweg als Faktum ein, daß jeder Mensch ein anthropologisches Interesse an Religion habe und diese Ausrichtung im Staat und daher auch in seiner Verfassung zu berücksichtigen sei. – Eine letzte Beobachtung: Das im Untertitel angesprochene Thema kann man von zwei Seiten angehen. Man kann nach der Bedeutung und Herausforderung des pluralen Rechtsstaates für die Religionsgemeinschaften fragen, und man kann untersuchen, welche Bedeutung die Religionsgemeinschaften für den pluralen säkularen Verfassungsstaat haben. J. Habermas hat die erste Frage gestellt, nicht nur, aber nachdrücklich in der Paulskirchenrede 2001, E.-W. Böckenförde die zweite Frage formuliert, die ich eingangs erwähnt habe, wobei weder Böckenförde noch E. mit den „Voraussetzungen“ einen unmittelbaren Einsatz der Religionsgemeinschaften verbinden (56f.). Es ist das Verdienst dieses anregenden und herausfordernden Bändchens, beiden Fragen nachgegangen zu sein, wenn auch der zweiten mit mehr Nachdruck.

N. BRIESKORN S. J.

SCHLINK, BERNHARD, *Aktuelle Fragen des pränatalen Lebensschutzes* (Schriftenreihe der Juristischen Gesellschaft zu Berlin; Heft 172). Berlin: de Gruyter 2002. 21 S., ISBN 3-89949-001-0.

Die Forschung mit Embryonen, die bei der In-vitro-Fertilisation anfallen, aber nicht eingepflanzt werden, ist kein Verstoß gegen den grundrechtlich gebotenen Lebens- und Würdeschutz, ebensowenig wie die Präimplantationsdiagnostik und die Forschung mit überzähligen Embryonen in der Weise des therapeutischen Klonens. Aufmerksamkeit verdienen die beiden philosophischen Argumente, mit denen Schlink (= Sch.), Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin, diese seine These begründet.

(a) Das erste Argument ist ein negatives Argument; es wendet sich gegen das in der Debatte wiederholt vorgetragene Slippery-Slope-Argument, die Gefährdung von Embryonen führe zu Gefährdungen anderen menschlichen Lebens. Unsere Vorstellungen von Menschenwürde, so erwidert Sch., leben von unserer Fähigkeit, andere zu erleben und uns in sie zu versetzen. „Aber in eine befruchtete Eizelle können wir uns schlechterdings nicht einfühlen [...] Die Schwelle zwischen dem Umgang mit befruchteten Eizellen und allem, was nicht nur menschliches Leben ist, sondern auch menschliches Antlitz trägt, ist nichts Schlüpfriges, über das man hinwegrutscht. Sie ist hoch und fest.“ Sch.

spricht von einem „kategorialen Unterschied zwischen dem, was nachföhlbar und -erlebbar ist, und dem, was es nicht ist“ (16). Aber nicht nur die befruchtete Eizelle ist menschliches Leben, das noch kein menschliches Antlitz trät. Wie sollen wir mit den vielen, durch keine hohe und feste Schwelle voneinander getrennten Stadien des menschlichen Lebens umgehen, die zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind, das menschliches Antlitz trät, liegen? Leben unsere Vorstellungen von Menschenwürde nur von unserer Fähigkeit, andere zu erleben, oder leben sie auch von dem Wissen, daß ohne unsere Fürsorge und Verantwortung ein Wesen, das wir erleben und in das wir uns einföhlen können, niemals ins Dasein treten wird?

(b) „Dem anderen helfen, zugunsten des anderen verzichten, sich für den anderen aufopfern sind Grundformen solidarischen Handelns und Grundbedingungen solidarischer Gemeinschaft. Es geht nicht ohne sie. Zugleich gilt, daß man sich mit ihnen [...] nichts vergibt – schon gar nicht die Würde“ (12). Die Logik „des solidarischen Einsatzes bis zum äußersten und letzten, nicht nur des freiwilligen, sondern auch des unfreiwilligen, [ist] Teil wenn nicht der *conditio humana*, dann jedenfalls eines unvordenklichen usus humanus“. Daraus folgert Sch., „daß bei werdendem Leben, das ohnehin absterben wird, die Entfaltung dieses solidarischen Potentials nicht gegen den grundrechtlich gebotenen Lebens- und Würdeschutz verstößt“ (19f.). Problematisch ist hier der Begriff des unfreiwilligen solidarischen Einsatzes. Gibt es ein Recht, einen anderen Menschen auf dessen Kosten zu solidarischen Handlungen zu zwingen? Die Tradition antwortet darauf mit der Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten und dem Vorrang der Rechtspflichten, welche die Handlungsfreiheit des einzelnen sichern, vor den Tugendpflichten. Erzwungen werden können nur Rechtspflichten. Wenn der Staat Steuern verlangt, dann erzwingt er damit keine Solidarität, sondern die Erfüllung einer Rechtspflicht: Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß alle in dem ihnen möglichen Ausmaß zum gemeinsamen Gut, dessen Nutznießer sie alle sind, beitragen. Entsprechend ließe sich eine allgemeine Wehrpflicht begründen. Wenn ein Feuerwehrmann oder eine Ärztin ihr Leben einsetzen, dann tun sie es aufgrund einer Verpflichtung, die sie mit ihrer Berufswahl freiwillig übernommen haben. Mit Sch.s Argument der unfreiwilligen Solidarität lassen sich ebenso Experimente an Sterbenden ohne deren Einwilligung oder gegen deren Willen rechtfertigen. Der Begriff einer unfreiwilligen Solidarität führt in letzter Konsequenz zu einem diktatorischen Bio-Sozialismus. Warum sollte man, wenn dieses Prinzip gilt, nicht die Organspende eines Lebenden erzwingen?

F. RICKEN S. J.

RÖTTGER-RÖSSLER, BIRGITT/ENGELN, EVA-MARIA (HGG.), „*Tell me about love*“. Kultur und Natur der Liebe. Paderborn: mentis 2006. 280 S., ISBN 3-89785-556-9.

So etwas wie Sexualphilosophie mutet auf den ersten Blick exotisch und spannend an. Auf den zweiten Blick erscheint sie überflüssig. Was sollte eine solche Disziplin auszeichnen? Was ist ihr eigener Materialgegenstand? Der vorliegende Bd., mit dem – nebst Einleitung und einer Nachlese der Herausgeberinnen – anhand von zwölf Beiträgen die Perspektiven verschiedenster Fachrichtungen zum Phänomen der Liebe dargelegt werden, läßt nur eine Antwort auf diese Fragen zu: Es ist die Liebe. Eine Position, der ich durchaus zustimmen kann.

Sowohl der Workshop als auch der daraus erwachsene, hier vorliegende Sammelbd. dürften einen Meilenstein in der gegenwärtigen Philosophielandschaft markieren, da der philosophische Leser in unvergleichbarer Weise zu einer ernsthaften philosophischen Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex menschlicher Sexualität herausgefordert wird. Als ernsthaft erachte ich die Auseinandersetzung dann, wenn (a) keinem plumpen Naturalismus gefolgt wird, (b) die Grundausrichtung interdisziplinär orientiert ist, und (c) damit Fragen einer philosophischen Disziplin wieder aufgeworfen werden dürfen, die von vielen bereits totgeredet wurde, nämlich die der philosophischen Anthropologie. Was ich damit meine, läßt sich sehr gut mit dem Problem der Willensfreiheit illustrieren: Es wird fortwährend nur verkürzt zunächst als ein metaphysisches Problem der Verhältnisbestimmung von physischer und mentaler Wirklichkeit aufgeworfen. Ausgeblendet wird, daß es hier um den Menschen in seinem wesentlichen Selbstver-