

bend stringenten Gliederung innerhalb der Kap. entlangbewegen. Dem Autor gelingt es, die schwierigen Theorieeinheiten durch Beispielerzählungen, wie die Berufswahl der jungen Wissenschaftlerin, das Zusammenlebens in einer Partnerschaft oder die Urlaubswahl, verständlich darzulegen. Unermüdlich versucht der Autor, mit Hilfe von zahlreichen Tabellen und vielen Graphiken anschaulich und geordnet vorzugehen.

Ebenso klar wie der Autor die Grundbedingungen der WE (89–98) thematisiert, so offen weist er auf ihre Defizite hin (118, 246/247) und markiert am Ende (308–310) Wege möglicher Fortentwicklung. Zwei solcher Wege würden auch zu Beginn der Arbeit abzuweichen. Dort beruft sich der Autor zum einen auf die Nikomachische Ethik (25). Mehrfach wird später erwähnt (26, Fußnote 7, 31, 73, 208, 266) und diskutiert (44/45), dass der Mensch als zielsetzendes Wesen immer auch die Verpflichtung zur Verhältnismäßigkeit der Mittelwahl übernimmt. Gelänge es, diese Anforderung in die Grundfesten der WE-Konzeption zu integrieren, dann könnte man auch die vom Autor immer wieder kritisch betrachtete „dünne Theorie des Rationalen“, auf der die WE basiert (27/28, 45, 73, Fußnote 34, 203/204, 305), zusätzlich mit einem wesentlichen Stützpfiler moralischer Urteilsbildung sichern. Zum anderen wird die Gültigkeit der Selbstzweckformel gefordert (31/32). Sie hat das Potenzial, eine fundamentale Anfrage an sämtliche vorgestellten Regeln zu richten, indem sie den subjektiv erwarteten Nutzenertrag durch das korrigieren lässt, was den legitimen Ansprüchen des anderen Menschen – der eben dann nicht mehr nur Spielpartner oder Gegner ist – aus moralischen Gründen geschuldet wird.

Solche Korrekturen können künftig jedoch nur deshalb geleistet werden, weil eine fundierte Analyse hierfür den Boden bereitet hat. Das außerordentliche Verdienst des Autors besteht darin, dass er aus dem mittlerweile sehr verzweigten System der *rational choice theory* sämtliche Entscheidungsregeln geortet bzw. ausgewertet hat und sie zudem so vorlegt, dass man sie bei der ersten Lektüre verstehen kann. B. BLEYER

ZUR BEDEUTUNG DER PHILOSOPHIE FÜR DIE THEOLOGISCHE ETHIK. Herausgegeben von *Josef Schuster* SJ (Studien zur theologischen Ethik; Band 128). Freiburg i. Br.: Herder 2010. 311 S., ISBN 3-7278-1662-7.

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine internationale Tagung zurück, die vom 6. bis 9. September 2009 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main veranstaltet wurde und sich mit einem Thema befasste, dessen Relevanz außer Frage steht. Gab es in früheren Zeiten von der Theologie eindeutig bevorzugte Referenzen wie den Thomismus oder die Neuscholastik, so sieht sich die Theologie seit geraumer Zeit einem pluralen Spektrum philosophischer Ansätze gegenüber, bei denen sich für sie jeweils die Frage ihrer Anschlussfähigkeit an den theologischen Diskurs stellt.

Für *O. Höffe* muss die Moralphilosophie in drei Schritten vorangehen. Erstens muss sie in einer metaethischen Überlegung den Standpunkt der Moral klären, zweitens muss sie Überlegungen anstellen zur Grundstruktur des menschlichen Handelns, und daran schließt sich drittens die Frage an, worin das Leitprinzip der Moral besteht. Fragt man, inwiefern die theologische Ethik einer so verstandenen Moralphilosophie bedarf, so fällt die Antwort für den ersten metaethischen Teil leicht. Selbst wenn die theologische Ethik sich vom Geist ihres autoritativen Textes inspirieren lässt, so kommt sie doch ohne eine Bestimmung des normativen Grundbegriffs der Moral, konkret des Begriffs des moralisch Guten, nicht aus. Für die Handlungstheorie und die darauf bezogenen Moralprinzipien verhält es sich nach Höffe kaum anders. Selbst wenn sie von ihren autoritativen Inspirationsquellen her noch nach anderen Handlungsmodellen Ausschau halten mag, so ist Höffe doch überzeugt, dass sich auch diese ohne philosophische Unterstützung nicht gründlich ausarbeiten lassen. Höffe ist der Überzeugung, dass es nicht leicht sein dürfte, auf die beiden Grundmodelle zu verzichten – einerseits auf den Gedanken des rundum geglückten Lebens und zum anderen auf den Gedanken eines schlechthinnigen Anfangs von Verantwortung.

*S. Müller* greift in ihrem Beitrag die Frage einer sachgerechten Beurteilung des Nominalismus auf, dem vor nicht allzu langer Zeit im Bereich des katholischen Denkens ein Negativimage anhaftete. Mit *J. B. Metz* unterscheidet sie zwischen einem primären und einem sekundären Nominalismus. Unter einem primären Nominalismus versteht Müller

die logisch-sprachphilosophischen Positionen, die im Rahmen des mittelalterlichen Universalienstreits relevant wurden. Als sekundären Nominalismus versteht sie hingegen den „Versuch ..., Elemente der Anthropologie und Ethik, die mit der philosophischen Strömung des mittelalterlichen Nominalismus verbunden waren oder werden, für ein aktuelles Anliegen fruchtbar zu machen“ (42). In normativer Perspektive können i. E. von einer kritischen Rezeption der nominalistischen Philosophie durchaus Anregungen für die theologisch-ethische Reflexion gewonnen werden. Die theologische Herausforderung stehe heute nämlich „in einer angemessenen Vermittlung von unhintergebar Individualität und einer erneut und näher zu bestimmenden Verbundenheit“ (61f.).

*H. J. Münk* geht in seinem Korreferat näher auf den amerikanischen Philosophen Richard Rorty ein, der als führender Vertreter eines zeitgenössischen Nominalismus gelten kann. Anknüpfend an S. Müller, die bei Rorty eine Antwort auf die Frage vermisst, „auf welche Weise eine intersubjektiv verbindliche Ethik überhaupt gedacht werden kann“ (52), konstatiert auch Münk: Für eine „genuine Aufgabe normativer Ethik, nämlich hinreichende, vernünftig überzeugende Gründe für die Verbindlichkeit moralischer Normen aufzuweisen“ (68), fehle bei Rorty der Rückhalt. Münk geht auch kritisch auf J. B. Metz ein.

Stellt S. Müller bei Metz einen „nominalistischen Fokus beim Individuum“ heraus sowie den Versuch, „auf radikale Weise einen Umgang mit dem Singulären zu finden, sich also von der Welt des Individuellen in die Pflicht nehmen zu lassen“ (59), so betont Münk, die von Metz begründete neue politische Theologie sei „unter dem Schreckenswort ‚Auschwitz‘ geradezu stigmatisiert von einem ‚Kontingenzschock‘“ (77). Als Maxime für ein globales Ethos werde hier formuliert: Fremdes Leid wahrzunehmen sei „die unerlässliche Bedingung aller universalen moralischen Ansprüche“ (ebd.). Münk hakt hier ein. Es fragt sich, so schreibt er, „wie Bedingung hier näherhin zu verstehen ist. Kommt der Leid-Wahrnehmung selbst ein normativer Status zu?“ (ebd.). Die Anteilnahme am Leiden habe zweifellos motivationale Kraft, bedürfe aber „eines normativen Bezugspunkts im Sinne einer Gerechtigkeits- oder Rechte-Theorie“, und mit dieser werde auch „einer möglichen paternalistischen Schlagseite begegnet und der Respekt in einer durch Asymmetrie geprägten Leidenssituation gewahrt“ (ebd.). Insofern der Gleichheits- und Gleichbehandlungsgrundsatz zum Kern des Gerechtigkeitspektrums gehört, stellt sich für Münk die Frage, „ob das Metzsche Compassionsverständnis nicht doch zu eng gefasst ist“ (ebd.).

*E.-J. Bormann* untersucht in seinem Beitrag ‚Naturrecht in neuem Gewand?‘ einige zeitgenössische Erscheinungsformen einer traditionellen Denkform. Als thematische Referenzpunkte wählt er hierfür die aktuellen Kontroversen um die öffentliche Vernunft, den moralischen Realismus und den sog. ‚capability approach‘. Abschließend fragt er, was sich aus diesen von ihm skizzierten Problemfeldern für die moraltheoretische Auseinandersetzung mit dem naturrechtlichen Erbe der katholischen Tradition ergibt und hält fest: Erstens gilt es s. E., von Seiten der Theologie der Gefahr zu wehren, „das Naturrecht zum argumentativen Allheilmittel insbesondere bei der Durchsetzung umstrittener lehramtlicher Forderungen zu stilisieren und damit heillos zu überfordern“ (100f.). Eng verbunden mit dem Problem einer präzisen Umfangsbestimmung naturrechtlicher Forderungen ist für Bormann die kritische Reflexion auf ihre erkenntnistheoretischen Grundlagen. Und schließlich ist es s. E. auch erforderlich, die „ontologischen Implikationen der traditionell starken Geltungsansprüche kognitivistischer Positionen zu reflektieren“ (101).

Auch *W. Wolbert* sieht in seiner Stellungnahme zum Beitrag von Bormann ebenso wie dieser die Notwendigkeit, den Begriff des Naturrechts in lehramtlichen Verlautbarungen, in denen dieser einen breiten Raum einnimmt, zu klären. Wenn Bormann sich für eine konsequent handlungstheoretische Interpretation der thomanischen Naturrechtslehre stark macht und die Kategorie der Handlungsfähigkeit ins Spiel bringt, die sich s. E. als materialer Kern einer zeitgemäßen Fähigkeitenethik reformulieren lässt, so ist nach Wolberts Meinung allerdings das Kriterium der Handlungsfähigkeit als Bezugsgröße durch das Kriterium der Leidensfähigkeit zu ergänzen, dass menschliche Abhängigkeit und Verletzbarkeit unumstrittene Charakteristika der ‚conditio humana‘ sind.

*R. Wimmer* erörtert die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Moral bei Kant und geht dabei davon aus, dass Kant seine Moralphilosophie nicht gegen die Moraltheo-

logie oder gar den Glauben an Gott in Stellung bringt: Kant sehe Gott als reines Vernunftwesen an, zähle auch den Menschen zur Gattung der Vernunftwesen und bahne schließlich einen Weg von der Vernunft zum Glauben. Andererseits mache Kant freilich auch keine Anleihen bei der Theologie, gehe vielmehr von der Unabhängigkeit der Moral und Ethik von Glaube und Religion aus, sodass das sittliche Handeln des Menschen ein Handeln aus radikaler Selbstverantwortung ist. Deutlich wird das in der auf Hugo Grotius zurückgehenden Formel, die auch Dietrich Bonhoeffer verwendet hat, der Mensch habe moralisch so zu leben, *etsi Deus non daretur*.

G. Höver geht in seinem Korreferat auf Wimmers Wertung der Religion als Schöpfung der moralisch-praktischen Vernunft ein.

Er rekurriert auf einen späten Text Kants, in dem sich folgendes Bekenntnis findet:

„Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; – Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so fern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; – Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt, zum höchsten in ihr möglichen Gut“ (A 116).

Höver ist der Meinung, ein solches Credo könne nicht als Derivat der Moral gelten, denn die Annahme und das Bekenntnis dieses Credo erlaube keinen Imperativ; es basiere vielmehr auf einem ‚freien Fürwahrhalten‘. Höver kommt daher zu dem Ergebnis, für den Ethiktheologen Kant sei die Gottesfrage weit zentraler, als wenn man Kant lediglich als ‚Deontologen‘ und ‚Pflichttheoretiker‘ in den Blick nehme. Deshalb wird aber, wie Höver betont, die Unabhängigkeit der Moral und der ethischen Religion keineswegs gelöst. Was Kants Rede von der Religion als Schöpfung der moralisch-praktischen Vernunft angeht, so ist Höver der Meinung, vielleicht lasse sich diese Rede „dahingehend näher interpretieren, dass Religion zur Selbstausslegung des Menschen als sittlich selbstverantwortliches Wesen gehört, – ethisch notwendig in dem Sinne, dass nur aus einem vernünftigen Glaubensbezug heraus, den Kant ‚Vertrauen‘ nennt, die Not der Freiheit im Hinblick auf den Sinn des Sittengesetzes gewendet werden kann“ (138).

Erhellend sind die Ausführungen von J.-C. Wolf zum Utilitarismusproblem. Für Wolf ist der Utilitarismus nicht zureichend charakterisiert durch ein einziges Strukturprinzip; vielmehr besteht seine Konfiguration ihm zufolge aus mindestens vier Elementen. Ersten nennt er hier den Konsequentialismus, der besagt: Moralische Urteile bzw. moralische Entscheidungen stützen sich in letzter Instanz nur auf Folgeüberlegungen. Der Vorteil des Konsequentialismus besteht für Wolf in einem Verantwortungshorizont, der jede ‚Vogel-Strauß-Politik‘ zurückweist. Allerdings hat der Konsequentialismus nach Wolf auch Schattenseiten. Verantwortung für alle Handlungsfolgen, so betont er, führe zu einer chronischen Überforderung des Einzelnen, wenn er die Verantwortung für alle Handlungsfolgen tragen soll, wo doch unser begrenztes Erkenntnisvermögen nur eine begrenzte Prognose über zukünftige Verläufe erlaubt. – Als zweites Element nennt Wolf die Tatsache, dass der Utilitarismus auf eine Maximierung von Lust ausgerichtet ist bzw. in seiner hedonistischen Version auf die Wohlfahrt aller wie auch jedes Einzelnen. Das Problem ist freilich der Entwurf einer schlüssigen Axiologie. Sowohl eine umfassende Werttheorie wie der Hedonismus als auch pluralistische Ansätze sind problematisch. Dem Hedonismus wird oft Engstirnigkeit vorgeworfen; am Wertpluralismus hingegen wird bemängelt, dass er, wie Wolf formuliert, vielleicht mehr Fragen aufwirft, als er beantworten kann. Als drittes Element des Utilitarismus nennt Wolf, dass dieser von der Unparteilichkeit als Grundnorm ausgeht. Grundsätzlich kann man unterscheiden zwischen einem gemäßigten Impartialismus, der partikuläre und egoistische Gründe akzeptiert, und einem radikalen Impartialismus. Der gemäßigte Impartialismus setzt zwar den radikalen Impartialismus voraus, hält ihn aber nach Wolf „nicht für direkt umsetzbar, weil es völlig kontraproduktiv wäre, die Menschen zu puren Kosmopoliten zu erziehen oder gar zu zwingen“ (144). Für den gemäßigten Impartialismus spricht eine Reihe von Gründen. Wolf spricht von einem Wissensvorteil, einem Motivationsvorteil, weiterhin von Kostengründen und einem Freiheitsvorteil.

Was die Grundannahme des gemäßigten Impartialismus angeht, dass eine Gesellschaft aus gemäßigten Egoisten mehr Gesamtnutzen erreicht als eine Gesellschaft aus perfekten Altruisten, möchte Wolf sicherlich aus gutem Grund dahingestellt sein lassen. Wolf sieht

beim gemäßigten Impartialismus die Gefahr einer moralischen Entfremdung. Es könne sein, so schreibt er, dass Menschen aus strikt egoistischen Motiven etwas tun, dessen Rechtfertigung sie darin sehen, dass es die Gesamtbilanz der Wohlfahrt vergrößert. In diesem Falle aber werden Menschen, die glauben, selbst zu entscheiden, „von einer Warte aus beurteilt, die von ihren eigenen Motiven und Gründen weit entfernt ist. Persönliche Sympathien und Antipathien, der Wert von Beziehungen und affektiver Beteiligung werden moralisch bedeutungslos“ und zählen allenfalls noch „als Mittel zum Zweck der Erreichung des Gesamtwohls“ (146). Als viertes Moment des Utilitarismus nennt Wolf schließlich das Maximierungsprinzip, das besagt: Je mehr, desto besser. Wolf spricht in diesem Zusammenhang von einer perfektionistischen Theorie, in der es wenig Sinn mache, sich mit dem Zweitbesten zu begnügen, erinnert aber daran, dass man in Philosophie und Ökonomie durchaus auch bescheidenere Formen der Maximierung kenne.

In seinem Kommentar zu den Ausführungen Wolfs betont *W. Lesch*, dass sich im Vergleich zu den harten Konfrontationen vergangener Jahrzehnte heutige Präsentationen des Utilitarismus in der philosophischen Ethik verständlicher präsentieren, da sie auf die Formulierung eines geschlossenen Theoriegebäudes verzichteten. Als Beispiel hierfür nennt er neben Birnbacher auch den Beitrag von Wolf, in dem die Binnenpluralität in der utilitaristischen Theoriefamilie betont werde, unter deren Dach „sehr unterschiedliche, teilweise sogar einander widersprechende Richtungen Platz gefunden“ (153) hätten. Generell bescheinigt Lesch der utilitaristischen Ethik, diese habe „seit der europäischen Aufklärung der Verständigung über bessere Regeln des Zusammenlebens kreative Impulse verliehen“ (157). Als Beispiele hierfür nennt er etwa die Unterstützung sozialstaatlicher und strafrechtlicher Reformen sowie das Eintreten für eine Gleichstellung der Geschlechter und wendet sich generell gegen eine „polemische Reduzierung [des Utilitarismus] auf ein zynisches Nützlichkeitsdenken“ (158).

*G. Keil* diskutiert das strafrechtliche Problem der Schuld vor dem Hintergrund der aktuellen Freiheitsdiskussion. Während man in der Tradition davon ausging, dass Freiheit und Determinismus sich ausschließen, herrscht heute nach Keil die Ansicht vor, dass erstens auch unter der Voraussetzung, dass der Determinismus bewiesen ist, dennoch Willensfreiheit gegeben ist, so der deterministische Kompatibilismus, oder aber, dass dies zweitens auch in dem Falle gilt, wenn die Wahrheit des Determinismus offenbleibt, so der agnostische Determinismus. Gegenüber solchen kompatibilistischen Positionen vertritt der Libertarismus die These, dass von Willensfreiheit sinnvollerweise nur dann die Rede sein könne, wenn ein Akteur unter gegebenen Umständen so oder anders hätte handeln können. Für Keil ist es keine Frage, dass nach dem Prinzip ‚Keine Schuld ohne freien Willen‘ jeder Schuldvorwurf sinnlos wäre, wenn eine Person unter gegebenen Umständen nicht anders hätte handeln können. Keil findet es bedauerlich, dass man sich mittlerweile in der Strafrechtsdogmatik mit einem prinzipiellen Agnostizismus in der Freiheitsfrage ‚ehrgeizlos arrangiert‘ habe. Den Abschied vom Schuldprinzip, den einige Hirnforscher propagieren, hält er für problematisch und stellt abschließend fest, dass der Gesetzgeber gut daran tue, „die Schuldminderung an strenge Voraussetzungen zu binden, nämlich an das Vorliegen schwerer psychischer Störungen“ (172). Er tue weiterhin auch gut daran, am Prinzip ‚Keine Strafe ohne Schuld‘ festzuhalten.

*M. Rosenberger* signalisiert in seinem Korreferat zwar grundsätzliche Zustimmung zu Keil, bemängelt aber, dass dieser die Theorie des Aspekt- und Perspektivendualismus fast völlig ausblende. Rosenberger moniert, dass Keils Ansatz im Bezug auf die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Verortung „relativ verwachsen“ (181) sei. Eine solche Feststellung erscheint dem Rez. nicht sonderlich erhellend. Auch ob man gut daran tut, den perspektivendualistischen Ansatz als „katholisches ‚et – et‘“ (ebd.) zu verkaufen und gegenüber Keils Alternative ‚entweder Determinismus oder Libertarismus‘ in Stellung zu bringen, scheint dem Rez. fraglich, vor allem, wenn Rosenberger als Begründung hierfür angibt, es gebe ja auch kein ‚Entweder-oder‘ zwischen heliozentrischem Weltbild und Glauben an den Schöpfergott sowie zwischen Evolutionstheorie und dem Glauben an die Würde des Menschen.

*F. Ricken* befasst sich mit einem Thema, das zwar in der moralphilosophischen und moraltheologischen Diskussion der letzten drei Jahrzehnte keine große Rolle spielte, aber gleichwohl Beachtung verdient. Im Rückgriff auf Aristoteles und Thomas von

Aquin erörtert er die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der sittlichen Erkenntnis. Auf zwei Fragen sucht Ricken dabei bei diesen klassischen Autoren eine Antwort, erstens auf die Frage: Warum moralisch sein?, und zweitens auf die Frage: Was ist sittliche Erkenntnis? Aristoteles antwortet auf die erste Frage: „Moral ist nicht ein dem Menschen von außen auferlegtes Gesetz, das er erfüllen soll, sondern das, was er in Wahrheit will. Das sittlich gute Leben ist die eigentliche und höchste Form des menschlichen Lebens. Im sittlich schlechten Handeln ... verfehle ich mich selbst“ (188). Was die zweite Frage angeht, so betont Aristoteles bezüglich des Strebevermögens, dieses sei zwar selbst nicht vernünftig, habe aber eine potenzielle Ausrichtung auf die Vernunft. Kognition und Emotion sind also insofern aufeinander bezogen und komplementär. Thomas von Aquin greift hingegen bei seiner Explikation der kognitiven Leistung des Strebevermögens auf den Begriff ‚amor‘ zurück. Den Strebevorgang interpretiert er so, dass der vom Denken erfasste Gegenstand das Streben bewegt. Erkennt wird eine ontologische Vollkommenheit, und diese ist die Ursache des Affekts der Liebe. Ethische Tugend ist *rebus sic stantibus* die Verfassung des Strebevermögens, die es in stand setzt, auf ontologische Vollkommenheit mit dem Affekt der Liebe zu reagieren.

Der Sammelbd. enthält auch die Beiträge jener Kollegen, die unter dem Titel ‚Call for Papers‘ Ergebnisse ihrer Forschungsprojekte in Arbeitsgruppen vorgestellt haben. Auch wenn diese Beiträge hier nicht im Einzelnen referiert werden können, seien deren Themen wenigstens genannt. Alexis Fritz befasst sich mit Humes Konzept praktischer Rationalität, Ralf Lutz mit dem Hoffnungsdenker Kant, Christoph Krauß mit der von Peter Stemmer entwickelten Spielart des Kontraktualismus. Dominik Bertrand-Pfaff entwickelt unter dem Titel ‚ars inquirens conjunctionem‘ eine Kombinatorik von Sozialphilosophie und christlicher Sozialethik. Michele Tomasi geht unter dem Titel ‚Menschliche Erkenntnis, Selbsttranszendenz und Liebe‘ dem Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Bernard Lonergan nach. Christof Mandry analysiert unter den Stichworten ‚Moralische Identität, Gabe und Anerkennung‘ die Bedeutung von Paul Ricoeurs Philosophie für die christliche Ethik. Elmar Kos schließlich geht in seinem Beitrag der Frage nach, „ob die Theologische Ethik auf eine theologisch verantwortbare Weise den neuzeitlichen Autonomiebegriff und von daher das Subjekt als Geltungsgrund für unbedingtes moralisches Sollen übernehmen kann“ (295).

Im Ganzen dokumentiert dieser Sammelbd., dass die gegenwärtige Moralthologie in vielfacher Weise auf den aktuellen moralphilosophischen Diskurs Bezug nimmt, und zwar nicht aus einer polemischen Frontstellung gegen das Denken der Moderne heraus, sondern durchaus in dem Bemühen, die Anschlussfähigkeit bestimmter philosophischer Ansätze für das moraltheologische Denken zu eruieren, wobei freilich nicht alle aktuellen moralphilosophischen Strömungen in gleicher Weise hierfür in Frage kommen. Der Herausgeber verweist in diesem Zusammenhang auf reduktionistische bzw. naturalistische Positionen, die heute erheblich an Bedeutung und Einfluss gewonnen haben, aber für eine fruchtbare Rezeption durch die Moralthologie kaum Raum lassen und daher auch nicht berücksichtigt wurden.

H.-L. OLLIG S.J.

BISCHOF, PAUL, *Legitimität ärztlicher Sterbehilfe* (Philosophische Praxis; Band 3). Konstanz: Hartung-Gorre 2011. 135 S., ISBN 978-3-86628-377-0.

Paul Bischof (= B.) widmet sein Buch „Legitimität ärztlicher Sterbehilfe“ einem Thema, das vor ihm zum Stoff einer kaum mehr überschaubaren Anzahl von Veröffentlichungen geworden ist. Einzelne Autoren, Kirchen, Ethikkommissionen, Standesorganisationen, wissenschaftliche Gesellschaften, Stiftungen u. v. A. haben sich seit Jahrzehnten immer wieder in Tagungen und Publikationen zur „Sterbehilfe“ geäußert, ohne dass bis heute ein brauchbarer Konsens in dieser schwierigen Thematik erzielt werden konnte. Die einzige Gemeinsamkeit in der Literatur bestand bisher in der Übernahme einer in sich nicht schlüssigen Terminologie, die der wesentliche Grund für die Verschiedenheit der geäußerten Meinungen ist. Obwohl der Autor des Buches zugibt, diesbezügliche Heterogenität der Begrifflichkeiten zu erkennen, übernimmt auch er in seinen Ausführungen den geläufigen und zugleich fragwürdigen Terminus „Sterbehilfe“. Mit der Hinzufügung des Wortes „ärztliche“ verfängt sich B. in der Problematik einer Debatte, de-