

bringt M. den Einwand von „den geteilten Treuepflichten“ (divided loyalties): „Wenn der orthodoxe Theismus wahr ist, dann darf man seine Treue nicht zwischen Gott und etwas anderem teilen; wenn die standard natural law theory wahr ist, dann muss man seine Treue zwischen Gott und etwas anderem teilen; wenn also der orthodoxe Theismus wahr ist, dann ist die standard natural law theory falsch“ (165). Trifft dieser Einwand die Lehre des Thomas von der *lex naturalis*, was auch immer die „Standard-Interpretation“ sein mag? Hier wäre vor allem die Lehre des Thomas zu beachten, dass alle Gesetze, also auch die *lex naturalis*, sich von der *lex aeterna* herleiten (S.th. I-II q.93a.3); wer also die *lex naturalis* erfüllt, drückt damit seine Treue zu Gott aus, denn er hält das Gesetz Gottes.

M.s entscheidender Einwand gegen den theologischen Voluntarismus ist, dass dieser die „vollständige moralische Kontingenz“ (wholesale moral contingency) impliziert. Danach ist es von allen Tatsachen in der Welt unabhängig, ob eine moralische Norm gilt oder nicht gilt. Ein Beispiel: Die geltende moralische Forderung, dieses Kind nicht zu foltern, kann auch nicht gelten, „selbst dann, wenn die Welt in jedem nicht-moralischen, nicht-göttlichem Detail genau dieselbe wäre“ (122).

Der grundlegende Gedanke des moral concurrentism ist, dass die „moralische Nötigung, und so das moralische Gesetz, unmittelbar sowohl durch Gott als auch durch die kreatürlichen Naturen erklärt werden“ (148). Mit den Vertretern der Lehre vom natürlichen Sittengesetz stimmt M. darin überein, dass das Sittengesetz zu erklären ist mit Hilfe des Begriffs von Gütern, die bestimmte Formen einer Antwort erfordern. Er wendet sich jedoch gegen deren Charakterisierung der Güter, welche die moralische Nötigung ausüben; sie werden, so sein Einwand, in der standard natural law theory entweder überhaupt nicht theistisch oder nur „vermittelt theistisch“ (mediately theistically) (149) erklärt. Dagegen ist der moral concurrentism eine natural law theory, in der die moralische Nötigung der Handlung durch die Güter *unmittelbar* theistisch erklärt wird. It „would be an account of the good in which facts about God and facts about the creaturely nature cooperate in fixing the character of creaturely goodness“ (149).

Die entscheidende Frage lautet: Was ist eine unmittelbar theistische Erklärung? „[T]heistic immediacy requires that for obtaining every moral law, there is a fact about God that brings about it's obtaining, and it is not true that God's bringing about the obtaining of any moral law is exhausted by God's bringing about the obtaining of some distinct state(s) of affairs that bring about the obtaining of that moral law“ (62). Hier ist die Rede vom moralischen Gesetz, oben war die Rede von Gütern. Aber sehen wir von diesem Unterschied einmal ab und betrachten wir nur das Gemeinsame: Eine unmittelbar theistische Erklärung muss ein „fact about God“ als unmittelbare Ursache für den nötigen Charakter eines Gutes und den verpflichtenden Charakter eines moralischen Gesetzes anführen. Aber was ist ein „fact about God“? Ich habe nur eine Antwort gefunden: „[O]n this moral concurrentist view, what morally necessitates are goods, and to be good is (in part) to be a resemblance to God“ (164). Danach würde „fact about God“ bedeuten: Teilhabe an Gott, der das subsistierende Gute ist. Aber hätte dann die Rede von der Unmittelbarkeit noch einen Sinn? Ist nicht jede Teilhabe am Guten durch Zweitursachen vermittelt? Und kann man dann noch von einem „fact about God“ sprechen? Oder wäre hier nicht zu bedenken, dass alles, was am absoluten Guten teilhat, nicht das Gute selbst ist, sondern nur am Guten teilhat und folglich nur in einem analogen Sinn gut ist? Worin würde dann noch der Unterschied zwischen dem moral concurrentism und der Naturrechtslehre des Thomas von Aquin bestehen? F. RICKEN S.J.

RUNGALDIER, EDMUND / SCHICK, BENEDIKT (HGG.), *Letztbegründungen und Gott*. Berlin: de Gruyter 2011. 167 S., ISBN 978-3-11-022680-5.

Der vorliegende Sammelbd. geht auf eine Berliner Ringvorlesung zurück, die im Wintersemester 2008/2009 veranstaltet wurde und sich mit Fragen einer Begründung der Existenz Gottes befasste. Der Sammelbd. beginnt mit Überlegungen von *Notger Slenczka* zum Thema „Gottesbeweis und Gotteserfahrung“. Slenczka geht von der Basisensicht der phänomenologischen Tradition aus, dass wissenschaftliche ebenso wie philosophische und theologische Begriffe eine vortheoretische lebensweltliche Erfah-

rung zusammenfassen. Darauf machen s. E. die von ihm herangezogenen Referenzautoren Thomas von Aquin und Martin Luther in gleicher Weise aufmerksam, „Thomas mit seiner Wendung ‚dies nennen alle Gott‘, und Luther mit seinem Verweis auf die Erfahrung der Unfreiheit, die der Begriff des allmächtigen und allwirksamen Gottes zusammenfasst“ (30). Daraus ergibt sich für Slenczka, „dass der Begriff ‚Gott‘ näherhin eine *Selbsterfahrung* zusammenfasst und zur Sprache bringt“ (ebd.). Entscheidend ist also, eine solche Erfahrung aufzusuchen, wenn man Klarheit über den Sinn des Begriffs ‚Gott‘ gewinnen will. Die Nagelprobe für den Wahrheitsgehalt der Theologie liegt für Slenczka daher darin, ob sich die semantischen Gehalte des Begriffs ‚Gott‘ „in eine Erfahrung übersetzen lassen, der sie entsprungen sind und die sie reflektieren“ (ebd.). Reine Begriffe wären nämlich auch im Bereich der Theologie sinnlos.

*William Craig* versucht in seinem Beitrag im Ausgang vom Problem des Weltursprungs Anhaltspunkte zu finden, die für die Existenz Gottes sprechen. Er konzentriert sich dabei auf die Frage, „ob eine anfanglose Welt denkbar ist, d. h. ob die Vergangenheit unendlich sein kann“ (2). Wenn man von der Annahme ausgeht, dass die einzelnen Weltzustände zeitlich aufeinander folgen, dann käme der unendlichen Vergangenheit aktuelle Unendlichkeit zu. Craig zeigt freilich auf, dass die Schwierigkeiten, die eine solche Vorstellung mit sich bringt, unlösbar sind. Daraus folgt aber, dass das Universum nicht notwendig existiert, sondern entstanden ist. Diese Folgerung stützt, wie er betont, nicht nur Leibniz' Behauptung, dass der hinreichende Grund für die Existenz der Welt in einem außerweltlichen Seienden liegen muss, das mit einer in seiner Natur liegenden Notwendigkeit existiert; sie bildet auch die Grundlage eines kosmologischen Arguments für die Existenz Gottes, da in Verbindung mit dem Prinzip, dass alles, was entsteht, eine Ursache hat, folgt, dass auch das Universum eine Ursache hat. Mit Hilfe einer begrifflichen Untersuchung, was es heißt, Ursache des Universums zu sein, ist weiterhin auch möglich, einige markante und auch theologisch bedeutsame Eigenschaften aufzudecken, die eine außerweltliche Ursache haben muss. Konkret ergibt sich für Craig aus dem von ihm entwickelten kosmologischen Argument, „dass ein unverursachter, personaler Schöpfer des Universums existiert, der ohne das Universum anfanglos, unveränderlich, immateriell, zeitlos, unräumlich und sehr mächtig ist“ (48).

Mit dem Theodizeeproblem als „dem schwerwiegendsten Einwand gegen den Theismus“ (2) setzt sich *Friedrich Hermanni* in seinem Beitrag auseinander und kommt dabei zu folgendem Resultat: „Aus der Annahme, dass ein allmächtiger und allgütiger Schöpfergott existiert, folgt, dass die von ihm geschaffene Welt unübertrefflich gut ist und dass es unter den Übeln der Welt keines gibt, ohne das sie besser wäre. Diese Annahme löst das logische Theodizeeproblem. Empirisch ist sie nicht widerlegbar, aber auch nicht beweisbar. Das empirische Theodizeeproblem lässt sich weder in theismusfreundlichem noch in theismuskritischem Sinn entscheiden und muss deshalb offenbleiben“ (65). Dem Theisten bleibt hier nur die leidenschaftliche Rückfrage an Gott übrig, die etwa den todkranken Romano Guardini bewegte und die er in die Worte gekleidet hat: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld“ (ebd.)?

*Winfried Löffler* setzt sich mit Alvin Plantingas ‚Reformierter Erkenntnistheorie‘ auseinander, deren Kernthese lautet: „[R]eligöse Meinungen können akzeptable Basismeinungen im Meinungs- und Überzeugungssystem einer Person sein“ (67). Religiöse Gläubige müssen also nach Plantinga „nicht auf die übliche Dialogkonzeption einsteigen, wonach der Gläubige dem Skeptiker oder Religionskritiker *in dessen Verständnisrahmen* erklären“ muss, „warum seine religiösen Überzeugungen vernünftig sind“ (ebd.). Plantinga will vielmehr „den Spieß umdrehen und die Beweislast dem Religionskritiker zuweisen“ (ebd.). Solange dieser keinen Beweis erbracht hat, dass es keine akzeptablen religiösen Erfahrungsmeinungen geben kann, kann der Gläubige ihm zufolge bei seinen Meinungen bleiben. Zur Einordnung des Procedere der ‚Reformierten Erkenntnistheorie‘ merkt Löffler an, diese sei „offenkundig nicht dem Argumentationsmuster der traditionellen Gottesbeweise (etwa bei Thomas von Aquin oder Leibniz) zuzuordnen“ (82). Weiterhin sei sie „kein Schluss auf die Existenz Gottes als die beste Erklärung für die Phänomene in der Welt“ und folge auch „nicht dem Muster der Religionsbegründung und -verteidigung durch Verweis auf religiöse Erfahrung“ (ebd.). Im Ganzen wird man

nach Löffler davon ausgehen müssen, dass die Reformierte Erkenntnistheorie „als Begründung der Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen gegenüber weltanschaulich neutralen oder andersdenkenden Personen nicht sonderlich erfolgreich sein dürfte“ (ebd.). Ihre beste Wirkung dürfte sie im Rahmen einer homogenen religiösen Gemeinschaft, die von bestimmten theologischen Prämissen ausgeht, entfalten. Für eine Letztbegründung der Religion gegenüber Andersdenkenden eignet sie sich hingegen nicht.

*Friedo Ricken* verdeutlicht in seinem Beitrag mit Blick auf Peirce und James das religionsphilosophische Anliegen des amerikanischen Pragmatismus. Sowohl Peirce als auch James geht es Ricken zufolge um eine „Ehe von Religion und Wissenschaft“. Bei Peirce geht Ricken auf dessen „Neglected Argument“ ein und analysiert dessen drei Teilargumente, das sog. Bescheidene Argument, das theologische Argument und das wissenschaftstheoretische Argument. Beim ersten Teilargument handelt es sich nach Ricken um „eine Anleitung zur Meditation“, welche „die Grundlage aller weiteren Überlegungen“ (88) bildet. Indem Peirce dem Bescheidenen Argument diesen Platz zuweise, betone er, so Ricken, „die Unentbehrlichkeit der phänomenalen, meditativen, gelebten, erfahrungsmäßigen Grundlage als Ausgangspunkt für jede Reflexion über die Religion“ (ebd.). Nur das Bescheidene Argument könne „den vollen phänomenalen Gehalt der Religion sichern: die Anbetungswürdigkeit Gottes, das Bewusstsein seiner Nähe, die Bestimmung des gesamten Lebens des Glaubenden“ (ebd.). Freilich ist es damit noch nicht getan. Denn das Bescheidene Argument ist, wie Ricken deutlich macht, einer Reihe von Einwänden ausgesetzt. Wo bleibt hier beispielsweise die von der Tradition immer wieder betonte Rationalität der Religion? Wird Religion nicht auf diese Weise zu einer Sache des Gefühls? Kann man in diesem Fall noch von einer Erkenntnis Gottes reden? Wichtig ist also, den Wissensbegriff, mit dem das Bescheidene Argument operiert, aus seiner Isolierung zu befreien. Dies geschieht in den beiden anderen Teilargumenten, dem theologischen und dem wissenschaftstheoretischen Argument.

Was James angeht, so sieht dieser in der Religion „die totale Reaktion eines Menschen auf das Leben“ (93). Um zu solchen Reaktionen zu gelangen, die sich von zufälligen Reaktionen unterscheiden, muss man, wie James sich ausdrückt, „hinter den Vordergrund der Existenz gehen und hinabreichen zu jenem seltsamen Sinn für den gesamten übrigen Kosmos als einer immerwährenden Gegenwart, vertraut oder fremd, furchtbar oder komisch, liebens- oder hassenswert, den in einem gewissen Grad jeder besitzt“ (ebd.). Auf diesem Hintergrund vergleicht James nun, wie Ricken zeigt, die beiden philosophischen Positionen des Mystizismus und des Rationalismus. Den Mystizismus bezeichnet James als eine „Philosophie, die einen Realitätssinn annimmt“, für den Rationalismus hingegen ist s. E. die Forderung charakteristisch, „dass alle unsere Überzeugungen letztlich auf sprachlich formulierbaren Gründen beruhen müssen“ (ebd.). Wichtig ist nun nach Ricken, dass für James der Realitätssinn das tiefere Vermögen ist. Rationale Argumente können nämlich nicht überzeugen, wenn ihnen die Intuitionen des Realitätssinns entgegenstehen. Als Fazit bleibt: „Die philosophische Theologie allein kann nicht zum religiösen Glauben führen; ihre Argumente sind nur dann zwingend, wenn unsere unartikulierten Gefühle der Realität schon zugunsten derselben Konklusion geprägt worden sind“. [...] Das bedeutet nicht, dass die Vernunft keinerlei positive Funktion für den religiösen Glauben hat; sie artikuliert und interpretiert die Intuitionen des Realitätssinns“ (94).

Um eine Klärung des Sinns von Unbedingtheit bemüht sich *Thomas M. Schmidt*. In der metaphysischen Tradition wird, wie Schmidt zeigt, „[d]ie Unbedingtheit des Denkens [...] verbürgt durch die Existenz eines Unbedingten, das alle Gott nennen“ (101). Die Metaphysik bietet mithin „eine Letztbegründung des vernünftigen Denkens und eine vernünftige Rechtfertigung des Gottesgedankens“ (ebd.). Gott und Letztbegründung sind also untrennbar miteinander verbunden und verschränkt. In der Moderne hat sich das grundlegend geändert. Denn der philosophische Diskurs der Moderne ist „geprägt durch die proklamierte Verabschiedung des metaphysischen Gedankens einer Letztbegründung der Vernunft durch ein unbedingt Seiendes“ (ebd.). Gleichwohl kommt nach Schmidt das religiöse Bewusstsein auch unter nachmetaphysischen Bedingungen nicht ohne den Begriff des Unbedingten aus. Dieser Begriff der Unbedingtheit kann ihm zufolge „als formaler Gottesbegriff Kants verstanden werden“ (106). Die Be-

deutung dieses Begriffs sieht Schmidt darin, dass er „als sinnvolles Thema einer nachmetaphysischen Philosophie im Ausgang von der Rekonstruktion der allgemeinen subjektiven Sinnbedingungen menschlichen Sprechens und Handelns eingeführt werden“ (ebd.) kann. Gleichzeitig verweist Schmidt aber auch auf Hegel, der deutlich gemacht habe, „dass auch unter ‚nachmetaphysischen‘ Bedingungen [...] das problematische Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nicht dauerhaft zu einer gleichgültigen Koexistenz entspannt, noch in einem traditionellen metaphysischen Sinn vermittelt oder aufgehoben werden kann“ (113). Der Gedanke der Einheit des Absoluten und des Prozesses philosophischer Begründung muss vielmehr „als negativer Gedanke innerhalb dieses Prozesses selbst durchgehalten werden“ (ebd.). Schmidt beruft sich hier auf Adorno, der in diesem bleibenden Widerspruch ein Element originären Philosophierens gesehen hat und betont, wenn diese Einheit nicht zu einem opaken Geheimnis stilisiert werden soll, könne dieser Widerspruch „nur als organisierendes Prinzip eines offenen Prozesses verstanden werden, der den Gedanken der Unbedingtheit mit dem der experimentellen Fallibilität und des offenen Erfahrungsbezugs sowohl in wissenschaftlicher als auch politischer Hinsicht verbindet“ (ebd.).

Thomas Rentsch greift in seinem Beitrag Überlegungen auf, die er in seiner Monographie „Gott“ breiter entfaltet hat. Er diagnostiziert ein neuerliches Interesse an einer systematischen Behandlung der Gottesfrage und bemüht als Beleg hierfür auch Habermas' Hinweis auf das „Phänomen des Postsäkularismus“ (115). Habermas habe, so meint er, mit seiner Rede vom Postsäkularismus ein treffendes Schlagwort gefunden „für die Tatsache, dass sich auf Dauer die existentiellen, ehemals metaphysischen Grundfragen nach dem Sinn des Lebens und nach Gott nicht abweisen und verdrängen lassen“ (ebd.). Als problematisch sieht er hingegen Habermas' Rede von einem ‚nachmetaphysischen‘ Zeitalter an, weil hierbei verkannt werde, „dass es von den metaphysischen Grundfragen und ihrer Bedeutung für die Praxis keinen Abschied in der Reflexion geben kann, werden sie nun ontologisch, bewusstseinsphilosophisch oder sprachanalytisch behandelt, versuchsweise gelöst oder theoretisch für unsinnig erklärt“ (ebd.). Rentsch zufolge haben sich im 20. Jhd. auch säkulare Gesamtdeutungssysteme weder weltpolitisch noch ideologepolitisch an die Stelle der Weltreligionen setzen können, obwohl sie das mit allen Mitteln versucht haben. Zudem blieb, wie Rentsch betont, auch in befriedeten rechtsstaatlichen Demokratien bei vielen Menschen „ein Bewusstsein davon erhalten, dass über letzte Fragen des Sinns und des Lebensverständnisses auch nach wissenschaftlicher und politischer Aufklärung noch eigener Klärungsbedarf besteht“ (116). Ohne Zweifel müsse man auch konstatieren, „dass die säkulare Moderne mannigfaltige Formen von Ersatzreligionen, von Kulturen und quasi-mythischen Projektionen auf allen Ebenen: der Kulturindustrie, des Konsums, des Sports und der Lebensführung hervorgebracht hat, deren irrationale Tendenz religiösen Fettschismen und Entfremdungsphänomenen nicht nachsteht“ (ebd.). Zu den Prolegomena einer Erneuerung kritischer philosophisch-theologischer Reflexion zählt Rentsch auch „Substitute und Surrogate des Absoluten“ die „bei den wichtigsten Philosophen der Moderne auftreten“ (ebd.). Konkret nennt er in diesem Zusammenhang das ‚Sein‘ Heideggers, das ‚Mystische‘ Wittgensteins, das ‚Nicht-Identische‘ Adornos, die ‚ideale Kommunikationsgemeinschaft‘ bei Habermas und Apel und die ‚Differenz‘ und ‚Spur‘ bei Derrida. Rentsch ist überzeugt, dass sich an Basisbegriffen der philosophischen Reflexion zeigen lasse, wie sie theologische und metaphysische Traditionen beerben und weiterdenken, ohne diese Kontinuität freilich selbst kritisch in ihrer Reflexion einzuholen.

Positiv geht Rentsch davon aus: „Der einzigartige Name ‚Gott‘ bezieht sich auf *das unfassbare, authentische Wunder des Seins und des Seins des Sinns*, welches den Ursprung des gesamten Universums ebenso einbegrift wie jeden konkreten, gelebten Augenblick in unseren je einzigartigen Lebensvollzügen“ (131). Rentsch ist der Überzeugung, indem wir „Gott“ als Eigennamen des einzigartigen Dass des Seins des Sinns explizieren, sei es möglich, neben den negativ-theologischen Explikationstraditionen auch die Eminenztraditionen in ihrer Bedeutung zu verstehen. Insbesondere die Überstiegs- und Hyperformeln des Neuplatonismus artikulieren s. E. die erkenntniskritische Einsicht in die Grenze unseres Erkennens, die wir als Grenze und in eins als sinnermög-

lichenden Grund unserer Welt, unserer Existenz und unserer eigenen Entwürfe begreifen müssen.

Für *Hans Julius Schneider*, der sich in seinem Beitrag mit dem Charakter religiöser Rede beschäftigt, gibt es in Wittgensteins später Sprachphilosophie „eine ausdrückliche Behandlung des Themas der *Ungegenständlichkeit* mancher *sachhaltiger* Redeweisen“ (149). Darin könne man einen entscheidenden Fortschritt sehen gegenüber Wittgensteins „Tractatus“ und seinem „Vortrag über Ethik“. Denn nicht die Erfahrung von Gespenstern, an die wir mit unseren schwachen Spracharmen kaum heranreichen, mache das Religiöse aus, sondern „eine nicht darstellende [...] Verwendung der Sprache, in der die Bedeutung der Ausdrücke nicht an der Funktion hängt, einen Gegenstand namhaft zu machen“ (ebd.). Religiöse Erfahrung kann also „die Rede von Gott begründen, und man kann sagen, dass es sich um wirkliche Erfahrung handelt, ohne dass man annehmen müsste, dass das Wort ‚Gott‘ sich auf ein Referenzobjekt bezieht“ (5).

Auch der Beitrag von *Edmund Runggaldier*, mit dem der Sammelbd. schließt, beschäftigt sich mit dem Problem der Rede von Gott. Allerdings setzt Runggaldier andere Akzente als Schneider. Runggaldier zufolge genügt für die Rekonstruktion der Bedeutung der Rede von Gott nicht die Untersuchung ihrer Funktionen. Bemühe man sich nämlich um eine adäquate Rekonstruktion religiöser Redehandlungen, so komme man nicht umhin, „auch den von den Sprechern intendierten Bezug auf das jeweilige intentionale Objekt mit zu berücksichtigen“, und diese Berücksichtigung müsse auch „unabhängig davon gegeben sein, ob man glaubt, dass das intentionale Objekt real oder fiktiv ist“ (165). Runggaldier hält daher fest: „Spricht der Theist von Gott, so beabsichtigt er, auf ein Wesen Bezug zu nehmen, das nicht identisch mit seinen Erfahrungen ist, auch nicht mit seinen religiösen Erfahrungen. Ohne bestimmte Erfahrungen wäre der Theist zwar nicht religiös und würde somit auch nicht von Gott reden – aus dem folgt allerdings nicht, dass er nur über seine Erfahrungen bzw. ihre Deutungen sprechen könnte, wenn er religiöse Sprechakte vollzieht“ (ebd.). Entscheidend für Runggaldier ist die Tatsache, dass für „die Gläubigen der großen abendländischen Religionen [...] der Ausdruck ‚Gott‘ eine referentielle Rolle“ (166) hat. Der Atheist unterscheidet sich nach Runggaldier nicht durch die Leugnung der „referentiellen Rolle, sondern durch die ontologische Deutung des Referenzobjekts des Ausdrucks ‚Gott‘“ (ebd.). Für den Theisten ist der intendierte Gegenstand real, für den Atheisten dagegen fiktiv.

Im Ganzen geben die Beiträge des vorliegenden Sammelbd.s einen guten Einblick in die aktuelle religionsphilosophische Diskussion über die Gottesfrage. Die Herausgeber haben Recht, wenn sie darauf verweisen, dass sich in den letzten Jahren Verschiebungen im religionsphilosophischen Diskurs ergeben haben. Waren die religionsphilosophischen Diskussionen lange Zeit dominiert von Fragen einer Interpretation religiöser Rede, so lässt sich in der letzten Zeit ein unmittelbares Interesse an der Frage feststellen: „Gibt es Gott? Was sind die Gründe, die für oder gegen seine Existenz sprechen?“ (1)

H.-L. OLLIG S. J.

BORASIO, GIAN DOMENICO, *Über das Sterben*. Was wir wissen – Was wir tun können – Wie wir uns darauf einstellen. München: C. H. Beck 2011. 207 S./11 Abbildungen/5 Tabellen, ISBN 978-3-406-61708-9.

Keine wissenschaftliche Publikation, weder medizinisch noch philosophisch, sondern eine praktische Handreichung des bekannten Palliativmediziners (= B.). Offenbar ist sie nötig und mit Dank angenommen; denn schon im Erscheinungsjahr hat das Buch die dritte Auflage erlebt. Es sollte indes auch von Ärzten und Ethikern zur Kenntnis genommen werden. Ausgangsthese ist die Naturgegebenheit von Geburt und Tod, obwohl zu diesem „immer noch eine Tabuisierung in unserer Gesellschaft zu beobachten“ sei (10). Überhaupt begegnet im Angesicht des Todes ein erstaunlich irrationales Verhalten gerade hochgebildeter Menschen, auch unter den Professionellen. Die Ursache dafür sei „fast immer Angst“ (9). Vom programmierten Zelltod in der Embryonalentwicklung führt B. über den „Organtod“ [wo wir allerdings bezeichnenderweise von „absterben“ sprechen (so auch hier – 14 – bzgl. der Gliedmaßen)] zum „Gesamtod des Organismus“ (wobei das zumeist bescheinigte Herz-Kreislauf-Versagen selten die Ur-