

nach Alternativen („innovativen chirurgischen Verfahren, künstlichen Prothesen und Maßnahmen zur Wiedergewinnung der Funktionsfähigkeit versagender Organe“ [171]). – So mündet das Buch, vor den Anmerkungen, in einen vierseitigen „Epilog: Ich sage ‚nein zur Organspende‘, weil“.

Angesichts der hier ausgebreiteten Fakten und Argumente wie auch der genannten Motive darf man sich fragen, warum immer noch die große Mehrheit der deutschen Moraltheologen, anscheinend unbeeindruckt, an der Hirntod-Definition festhält und wir weder aus Rom noch von unserer Bischofskonferenz etwas zu ihrem seinerzeitigen Einverständnis vernehmen. Sollte es sich wirklich um eine Spätfolge des Falles Galilei handeln? Oder lässt die Fixierung auf das Leid der Opfer die Frage nach dem Wohl der Spender vergessen? (Wie vor dem Leid vergewaltigter Frauen die nach dem Lebensrecht des schuldlosen Kindes – ohne [im Licht von Salomos Weisheitsurteil] Gedanken an den Ausweg Adoption.) – Der Buchtitel allerdings spricht gar nicht vom Hirntod, sondern vom Spenden. Da hier Hilfe für den Empfänger nicht ohne Schaden für den Spender und seine Angehörigen möglich ist, kommt nur die enge Zustimmungslösung infrage; und selbstverständlich besteht keine Pflicht zur Spende (sie ist ein Werk der Übergabebühr). Muss man sie indes, weil die Organe nicht „ex cadavere“, sondern „[...] Sterbenden“ entnommen werden, grundsätzlich für verboten erklären? Der Rez. hat andernorts den Vorschlag gemacht, die Tötung des Spenders durch die Explantation nicht als unerlaubte Lebensverkürzung aufzufassen, sondern als Beendigung der eigens vorgenommenen (darum zustimmungspflichtigen) Verlängerung seines Sterbens. J. SPLETT

WOLF, URSULA, *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung* (Klostermann Rote Reihe; 49). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. 188 S., ISBN 978-3-465-04161-0.

1990 erschien von Ursula Wolf (= W.) das Buch „Das Tier in der Moral“; damals befand sich die Tierethikdebatte im deutschsprachigen Raum noch in den Anfängen. Aufgrund der moralphilosophischen Entwicklungen hat W. sich entschieden, das frühere Buch in wesentlichen Teilen neu zu schreiben. Die ethische Konzeption hat sich geändert; anstelle der einfachen Mitleidsmoral wird eine Position vertreten, „welche der Unterschiedlichkeit zwischen Mensch und Tier Rechnung trägt und die Menschenpflichten gegenüber Tieren gerade aus der Struktur dieser Beziehungen heraus zu entwickeln versucht“ (9 f.). Trotz der Fortschritte in Recht und Moral werden Tiere nach wie vor für menschliche Interessen genutzt und dabei häufig schwerem Leiden ausgesetzt. Den größten Anteil nimmt die Intensiv- oder Massentierhaltung ein, gefolgt von Tierversuchen. W. gibt einen ausführlichen Überblick über die seit den 1970er-Jahren vertretenen moralphilosophischen Positionen: Utilitarismus, kantische Theorien, Theorien moralischer Rechte, Kontraktualismus, Mitleidsmoral, Tugendethik. Die meisten dieser Positionen seien einseitig und höben nur *einen* Aspekt hervor. Das spreche für multikriterielle Ansätze, die mehrere Dimensionen der Moral annehmen. Für eine kohärente Theorie sei es jedoch unbefriedigend, dass man mehrere Dimensionen nebeneinander stehen lasse, ohne ihren Zusammenhang zu klären. Die stärkste Position, so das Fazit, sei die Konzeption von Tierrechten, wie sie etwa von Leonard Nelson vertreten wird: Tiere haben Interessen „und besitzen als Träger von Interessen moralische Rechte“ (47).

W. vertritt eine Moral der universalen Rücksicht. Objekte der Moral sind alle Wesen, die „von menschlichen Handlungen affiziert werden, [...] dieses Affiziertwerden *subjektiv* erfahren und darunter leiden können“ (80). Tiere haben Interessen, aber in welchem Sinn kann man ihnen ein moralisches Recht auf Anerkennung ihrer Interessen zuschreiben? W. möchte den Rechtsbegriff „ohne Rückgriff auf Naturrecht oder metaphysische Werte“ verstehen. „Ein moralisches Recht ist das, was die Moral Individuen verleiht: Der Rechtsbegriff ist eine Abkürzung dafür, dass ein Wesen einen durch unser Normensystem begründeten Anspruch hat, also aufgrund der moralischen Normen durch die moralischen Akteure so und so behandelt werden muss bzw. so und so nicht behandelt werden darf. Ein moralisches Recht konstituiert sich demnach durch das, was Moral ist, nämlich Rücksicht auf Individuen, die subjektive Interessen und Bedürfnisse haben, die nach ihrem Guten streben“ (82 f.). Theorien moralischer Rechte, wie etwa die von Nelson, kommen darin überein, „die Moral nicht wie

Kant auf dem Pflichtbegriff, sondern auf dem Begriff eines Rechts aufzubauen“. Darin sieht W. einen Vorteil; sie verweist auf die Argumentation John Mackies: „Es lässt sich verstehen, dass Rechte etwas sind, was man haben möchte, während die Annahme einer Pflicht um der Pflicht willen absurd erscheint“ (47). – Diese Argumentation ist schwer verständlich. Das Recht beruht auf dem Normensystem; das Normensystem schreibt vor, die Interessen eines Wesens zu berücksichtigen. Das moralische Recht beruht also auf der Pflicht. Wird das Recht durch das Normensystem begründet oder das Normensystem durch das Recht? Wird das Recht durch die Rücksicht konstituiert, oder ist die Rücksicht geboten, weil das von der Handlung betroffene Wesen ein Recht hat?

Wie lässt der Begriff des moralischen Rechts sich auf Tiere anwenden? Ein Moralsystem ist nur dadurch möglich, dass uns am anderen und an der Gemeinschaft liegen kann. Der Kern dafür ist die Freundschaft, und ein Freund ist nach Aristoteles jemand, dem man wünscht, dass es ihm in seinem Leben gutgeht, und zwar in allen Aspekten des Lebens. Auf den Menschen bezieht die moralische Rücksicht sich nicht nur, insofern er Subjekt der Moral ist; sie bezieht sich vielmehr auf alle Bereiche seines Lebens. Diese anderen Lebensbereiche finden sich teilweise auch bei Tieren, sodass die moralische Rücksicht sich auch auf sie erstreckt. Um den Inhalt der moralischen Rechte der Tiere zu klären, sind deshalb zunächst die Grundbedingungen des Wohlbefindens zu bestimmen. W. unterscheidet zwischen Vorbedingungen (Leben und Gesundheit) und unverzichtbaren Bestandteilen (positive Erfahrungen, Betätigungsmöglichkeit, soziale Beziehungen). In einem zweiten Schritt fragt W., welche Verpflichtungen sich aus den verschiedenartigen Beziehungen zwischen Menschen und Tieren ergeben. W. unterscheidet zwei Grundformen der Mensch-Tier-Beziehung: Tiere in der menschlichen Gemeinschaft – Mensch und Tier in der Natur. Tiere in der menschlichen Gemeinschaft sind entweder Gefährten, wie etwa der Hund, oder Nutztiere (Tiere zur Nahrungsgewinnung oder Versuchstiere). Gegenüber den Tiergefährten haben wir die negative Pflicht, ihr Wohlbefinden nicht zu verhindern, die positive Pflicht der Fürsorge und spezielle Verpflichtungen, „die in persönlichen Bindungen als Folge einer engen Interaktion bestehen“ (96). Auch gegenüber Nutztieren haben wir nicht nur negative Pflichten; wir haben für sie Verantwortung, denn sie sind unserer Obhut anvertraut und können nicht selbst für sich sorgen. – Auch das Verhältnis Mensch und Tier in der Natur ist nochmals differenziert. Da auch die Menschheit eine Tierspezies neben anderen ist, gibt es dieselben Beziehungsformen, die zwischen zwei Spezies denkbar sind: (a) einseitige Beziehungen, in denen die eine Spezies die andere nutzt bzw. für sie eine Bedrohung darstellt; (b) wechselseitige Beziehungen der Konkurrenz oder Kooperation; (c) bloßes Zusammenexistieren. Jeder dieser Beziehungsformen entspricht eine jeweils eigene Form der Pflicht.

Der Inhalt der Moral besteht darin, das individuelle Wohlbefinden nicht zu verhindern bzw. es zu ermöglichen. Als Objekte der Moral haben Mensch und Tier denselben Status. „Objekte der Moral sind alle Wesen, die überhaupt ein subjektives Wohlbefinden haben, und sie sind das alle gleichermaßen.“ „Unterschiede ergeben sich aus der Verschiedenheit der Fähigkeiten [...] und der Beziehungen der Individuen. Insofern dies keine Werteigenschaften, sondern gewöhnliche empirische Eigenschaften und Relationen sind, erscheint es nicht sinnvoll, einen unterschiedlichen moralischen Status [...] verschieden ausgestatteter Wesen anzunehmen“ (107). Sind Beziehungen, so ist zu fragen, immer nur empirische Relationen, oder können sie nicht auch (wie W. bei den Tieren als Gefährten gezeigt hat) moralisch relevant sein und Verpflichtungen schaffen? Und können Beziehungen nicht wiederum auf Fähigkeiten beruhen? Das klassische Beispiel ist die Sprache, die Beziehungen zwischen den Menschen schafft, zu denen die anderen Lebewesen nicht fähig sind. – Wie ist ein Konflikt zwischen den Ansprüchen von Tieren und von Menschen, wie er sich bei den Tierversuchen ergibt, zu entscheiden? Welche Kriterien haben wir, um hier eine Gewichtung vorzunehmen? Wenn wir den Tieren „mit Bezug auf das Verbot der Leidenszufügung einen schwächeren Status zuweisen, dann betrachten wir sie nicht im vollen Sinn als Objekte der Moral“ (108). Der Bezugspunkt der Abwägung kann „nur das Wohlbefinden der von einer Situation oder Handlung betroffenen Wesen sein“ (109).

Was folgt aus diesen Überlegungen für die beiden wichtigsten Anwendungsprobleme, die Massentierhaltung und die Tierversuche? Dürfen wir Tiere töten, wenn das ohne Verursachung von Leiden möglich ist? Die Antwort, das sei erlaubt, weil die Tiere im Unterschied zum Menschen keinen Zukunftsbezug haben, lehnt W. ab; alle höher entwickelten Tiere besäßen die entsprechenden Fähigkeiten. Die Vorstellung von einem Töten ohne Leidenzufügung enthält „eine Idealisierung, die nur selten der Realität entspricht“ (123); W. verweist auf die Transportbedingungen, die Zustände auf dem Schlachthof, die oft ungenügende Betäubung, die Angst, Stress und Schmerzen kaum vermeidbar machen. Dennoch gibt es keine Gründe, Tiernutzung prinzipiell abzulehnen. Abzulehnen ist die Massentierhaltung, die immer mit erheblichen Leiden für die Tiere verbunden ist. Eine traditionelle Tierhaltung kann unbedenklich sein, wenn sie den Tieren genügend Raum lässt, ihre Fähigkeiten zu entfalten; Bedenken bestehen jedoch wegen der Leidfreiheit des Tötens. Tierversuche sind nur dann ethisch vertretbar, wenn sie kein nennenswertes Leiden verursachen.

W. unterscheidet zwischen Fragen der Moral und Fragen der politischen Gerechtigkeit. Aus dem Recht auf hinreichende Nahrung ergibt sich ein Anspruch an die Allgemeinheit; der Einzelne ist nicht imstande, alle Hungernden in der Welt mit Nahrung zu versorgen; das Problem des Hungers kann nur durch eine Veränderung der weltweiten ökonomischen Strukturen gelöst werden. Haben wir es auch bei der Massentierhaltung mit einem strukturellen Gerechtigkeitsproblem zu tun? Es scheint eher „um die Quantität und Qualität einer existierenden Nutzungspraxis zu gehen, und hierauf hat anders als auf Strukturen der Verteilung jede Person direkten Einfluss“ (158). Der Tierschutz hat Verfassungsrang; müsste der Staat also nicht die landwirtschaftliche Produktion und die Tierversuche so regulieren, dass die Verletzung des Wohlbefindens der Tiere vermieden wird? „Vorschriften einzuführen, die von einer großen Mehrheit nicht akzeptiert werden und ihr gegenüber nicht durchsetzungsfähig sind, hilft nicht weiter“ (161).

Worin der wichtige Beitrag dieses Buches zur Tierethik besteht, ist im Titel formuliert. Die vielfältigen Formen der „Mensch-Tier-Beziehung“ werden unterschieden, und es werden die moralischen Folgerungen gezogen, die sich aus ihnen ergeben. F. RICKEN S.J.

FRANK, SIMON L., *Der Sinn des Lebens*. Herausgegeben und übersetzt von *Dietrich Kegl*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2009. 158 S., ISBN 978-3-89665-488-5.

Die vorliegende Ausgabe beinhaltet neben der Abhandlung „Der Sinn des Lebens“ zusätzlich den Aufsatz „Religion und Wissenschaft“. Beide Schriften sind in der achtbändigen und mittlerweile vollständig erschienenen Werkausgabe nicht enthalten. Simon Franks Hauptwerk „Das Unergründliche“ ist in deutscher Übersetzung ebenfalls als eigenständige Ausgabe erschienen.

Der russische Philosophiehistoriker Vasilij Zenkovskij hat Simon Ludevič Frank (= F.) als den „bedeutendsten der russischen Philosophen“ bezeichnet. Ohne Zweifel nimmt F.s philosophisches Schaffen auch heute noch einen bedeutenden Platz in jener Sphäre russischen Denker ein, die im 20. Jhd. als Religionsphilosophen eine zuweilen recht eigenwillige Formation gebildet hatten. Freilich waren ebendiese idealistischen Denker gerade in der Sowjetunion nicht nur einem weltanschaulich begründeten Atheismus ausgesetzt, sondern mit der vollen Wucht eines militanten Antitheismus konfrontiert. Als „wissenschaftliche Weltanschauung“ sah der Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung bereits die Voraussetzungen eines philosophischen Dialogs als nicht gegeben an. Eine besondere Tragik liegt in der Tatsache begründet, dass diese Denker russischer Religionsphilosophie ebenso wenig im westlichen Exil wahrgenommen wurden. Auch der sogenannten freien Welt erschienen denkerische Wege abseits von Vorstellungen, in welchen der Mensch und seine Leistungsfähigkeit als das Maß aller Dinge zu zählen hat, wie Fremdkörper.

Dabei sind F.s originelle Denkanstöße keineswegs veraltet, sondern bestehen neben ihrer angenehmen Sprache durch eine ungebrochene Aktualität. Die intellektuell reflektiert geführte Auseinandersetzung mit totalitären Ideologemen wie Bolschewismus und Nationalsozialismus haben F.s Denken gleichsam einem Härtetest ausgesetzt, dessen Ertrag auch im 21. Jhd. in Anspruch genommen werden kann. In einem knappen Kommentar macht der Herausgeber und Übersetzer dieser Ausgabe auf F.s Begriff der „reli-