

selbst (263). Wissenschaft geht analytisch und konzeptualisierend vor, während Mystik das analytisch-begriffliche Denken überwindet, so dass wir es mit zwei grundsätzlich verschiedenen Formen des Wissens zu tun haben. Ganz so radikal will J. die Trennung beider Bereiche allerdings doch nicht gestalten, denn auch die Mystik kann potenziell mit Wissenschaft in Konflikt geraten, insofern sie bestimmte metaphysische Hintergrundannahmen, etwa über die Natur der Person oder des Bewusstseins voraussetzt, die von der Wissenschaft bestätigt oder kritisiert werden können. Dennoch beharrt J. am Ende darauf, dass Wissenschaft und Mystik „basically irrelevant to each other“ (286) sind. Zuletzt betrachtet J. Mystik und Moral. Seiner Meinung nach gibt es hier kein simples Verhältnis (293): Weder wird der Mystiker durch seine Erfahrungen automatisch moralisch, noch schließen Mystik und Moral einander aus. Ziel der Mystik ist zwar die Überwindung der Selbstzentriertheit, was allein jedoch nicht zu einer Hinwendung zum Anderen führen muss. J. hält es ebenso für möglich, dass der Mystiker, der die Illusion des Selbst zurückgelassen hat, amoralisch oder sogar unmoralisch ist. Gegen Stace argumentiert J., dass nicht die mystische Erfahrung der Ichlosigkeit die Quelle des Altruismus und damit der Moral ist, indem er seitenweise Beispiele von Mystikern präsentiert, die vermeintlich unmoralisches Verhalten an den Tag gelegt haben (wobei J. den Begriff der Mystik sehr weit fasst: Stellenweise scheint es, als seien Daoismus oder Buddhismus generell mit Mystik gleichzusetzen, denn seine Beispiele aus dem Zhuangzi oder von Mahayana-Bodhisattvas haben gar keinen Bezug mehr zu mystischen Erfahrungen). Ebenso wendet er sich aber auch gegen die Behauptung, dass Mystik und Moral unvereinbar sind, da die Existenz des Anderen für ein erleuchtetes Bewusstsein, das in allem eine Einheit sieht, zur Illusion wird. Das Ergebnis lautet ähnlich wie in den vorherigen Kapiteln, dass Mystik in keiner klaren Beziehung zur Moral steht: „One need not be a mystic to be moral or vice versa“ (304). Diese Schlussfolgerung ergibt sich allerdings nicht aus einer Untersuchung der begrifflichen Relation von Mystik und Moral (J. definiert Moral nur vage als „other-regarding“, 289), sondern aus einer Aneinanderreihung von Beispielen für moralisches und unmoralisches Verhalten von Mystikern. Leider versäumt es J., zu fragen, anhand welcher Begriffe von Moral eigentlich diese Beispiele beurteilt werden. So erweist sich J.’ großangelegte, systematische Untersuchung der Mystik letztlich als oberflächlich, wenig reflektiert und paradoxerweise sowohl zu lang als auch zu kurz: zu lang, insofern J. sich oft wiederholt und die immer gleichen Gedanken breittreibt, zu kurz, insofern er seine zentralen Begriffe im Vagen lässt und jede tiefere Analyse und kritische Diskussion übergeht. S. GÄB

SÄKULARITÄT UND MODERNE. Herausgegeben von *Karl Gabriel* und *Christoph Horn* (Grenzfragen; 42). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 300 S., ISBN 978-3-495-48833-1 (Hardback); 978-3-495-84833-3 (PDF).

Im Einleitungskapitel des vorliegenden Sammelbands, der auf eine Jahrestagung des Instituts für Interdisziplinäre Forschung der Görres-Gesellschaft im Jahre 2013 zurückgeht, betonen die Herausgeber, die Diagnose, es gebe in jüngerer Zeit eine spürbare Renaissance des Religiösen, könne „längst als die Mehrheitsmeinung innerhalb der empirischen Religionssoziologie“ (9) betrachtet werden. Entsprechend halten sie die ältere Säkularisierungsthese für obsolet und verwerfen auch Kants Versuch, Religion auf Metaphysik und Moral zu reduzieren. Konkret erinnern sie an Schleiermacher, der in seinen „Reden über die Religion“ andere Akzente gesetzt habe, in dem er betonte, Religion „habe ein besonderes Objekt, das ‚Universum‘, beinhalte ein besonderes Gefühl, das der ‚schlechthinigen Abhängigkeit‘, und sei mit einem besonderen Wahrnehmungsvermögen verbunden, dem ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (10). Gleichgültig, wie man das komplexe Phänomen Religion nun näher bestimmen mag, ob im Sinne einer substantialistischen oder einer funktionalistischen Definition, in jedem Fall geben die Herausgeber Schleiermacher darin recht, dass die Kantische Reduktionsbestimmung den unterschiedlichen Anteilen des Religionsphänomens „nicht gerecht wird“ (ebd.). Zu solchen Anteilen rechnen sie im Einzelnen Mystik, Moral, Metaphysik, Gemeinschaftsbezug, Ritualismus und Traditionspflege sowie Aspekte der Kontingenzbewältigung und der sozialen Stabilisierung und halten daher fest: Die Isolierung einiger dieser Teilaspekte

„scheint illegitim und mithin ist auch keine Auflösung der Religion in ihre Teile zu erwarten“ (ebd.). Es mag zwar „stark säkularisierte Bevölkerungsteile und gesellschaftliche Gruppen geben, aber aufs Ganze gesehen sind die Religionen nicht im Rückzug begriffen“ (ebd.). Ebenso halten die Herausgeber es für „illusorisch, die Religionen radikal rationalisieren und domestizieren zu wollen“, vielmehr sind sie der Meinung, dass wir in der Moderne weiterhin mit den Religionen werden leben müssen und „vielleicht sogar in einem höheren Ausmaß als in früheren Zeiten“ (ebd.).

1. Säkularität, Moderne und Religion im philosophischen und soziologischen Diskurs. *Ludger Honnfelder* rückt in seinem Beitrag das 13. Jhdt. in den Blick, das seiner Meinung nach eine zentrale Rolle spielte für die „Genealogie moderner Säkularität“ (17). In diesem Jahrhundert wurden ihm zufolge nämlich die Voraussetzungen für dreierlei gelegt, zum einen „für das Verständnis von modernen Menschenrechten und Verfassungen“, zum anderen „für die wissenschaftliche Weltsicht mit perspektivischer Pluralität und methodische Fallibilität“ und schließlich „für das moderne Welt- und Wirklichkeitsverständnis mit Kontingenz und personaler Identität“ (ebd.). *Gregor Maria Hoff* macht die Bedeutung von Charles Taylors Opus „Ein säkulares Zeitalter“ daran fest, dass es diesem um „die Genealogie einer bestimmten Ausprägung von Säkularität in Gestalt des säkularen Rahmens“ gehe, „der die Selbstverständlichkeiten des Gottesglaubens im Jahr 1500 für das Jahr 2000 in eine Option unter anderen transformiert“ habe (19). Taylor möchte nach Hoff über alle genealogischen Details hinweg den Säkularisierungsprozess in seiner Konstruktivität und in seiner Kontingenz offenlegen. Für entscheidend hält er die Verschiebung, die sich auf dem Weg von der Vormoderne zur Moderne ereignete. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „Transformation des Orts und der Bezugsgröße der Lebensfülle von Gott in Richtung des Inneren des Individuums“ (ebd.). Auf diese Weise überwinde er „die herkömmliche Subtraktionsgeschichte der Säkularisierung“ (ebd.), die auf eine Beschädigung des Religiösen und dessen endgültige Auflösung hinausläuft. Für ihn bleibt vielmehr die Moderne in ihrer Gebrochenheit „auf einen religiösen Tiefengrund bezogen“ (ebd.). Nach *Karl Gabriel* lassen sich aus den gegenwärtigen Absetzbewegungen von der klassischen Modernisierungstheorie sowie von der Säkularisierungstheorie „die Umrisse einer Alternative gewinnen, die in der Tradition von Smuel N. Eisenstadt von multiplen Modernen und Säkularitäten spricht“ (20). Aus dieser veränderten Perspektive ergibt sich: „Religion wie Säkularität sind als Teil der Moderne zu betrachten“ (95). Religion kommt auf diese Weise „als aktiver, unabhängiger Faktor in den Blick“ (ebd.), sie wird nicht allein betrachtet „als negativ Betroffene von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen wie Industrialisierung, Urbanisierung oder Verwissenschaftlichung“ (ebd.). Den Vorteil dieses Konzepts sieht Gabriel darin, dass es „unterschiedliche Verhältnisbestimmungen von Religion und Wissenschaft, wie auch von Wissenschaft und Politik und Religion und Wirtschaft in der Moderne zu[lässt]“ (ebd.). Westeuropa und seinen Eliten biete ein solches Konzept zudem die Chance, sich von einem folgenreichen Säkularisierungsbewusstsein zu lösen, „das die Tendenz hat, die durch die Theorie erzeugten Erwartungen auch gesellschaftliche Realität werden zu lassen“ (96). *Rudolf Stichweh* verweist in seinem Beitrag auf „Zusammenhänge zwischen den Strukturmustern der gegenwärtigen Gesellschaft und der globalen Kategorie der Religion“ (21). Religiosität verliert ihm zufolge heute „ihren primären Bezug zur Gemeinschaft“ und erhält stattdessen „eine enge Koppelung an Individualität“ (ebd.). Er spricht auch von einer kulturellen Affinität, die sich bei dem Konnex von Individualität und Religion einstellt. Gleichzeitig führt der Vorgang der Individualisierung und Subjektivierung der Religion seiner Meinung nach zu einer „entschiedenere[n] Trennung von Wissenschaft und Religion“ (ebd.). Religion und Wissenschaft bilden schließlich als ausdifferenzierte Funktionssysteme Eigenkulturen aus, welche „die Konsequenz haben, Milieus mit hoher Homogenität zu etablieren“ (ebd.). Als Folge dieser Entwicklung beobachtet Stichweh, dass die wachsende Trennung von Wissenschaft und Religion „eher den Charakter wechselseitiger Ignoranz als kämpferischer Auseinandersetzung annimmt“ (ebd.).

2. Erscheinungsformen und Konfliktkonstellationen von Säkularität. Säkularisierung und Säkularität haben nach *Claus Beisbart* „in der Gegenwart einen spezifischen Ort im philosophischen System des Naturalismus“ (21). Deshalb geht er in seinem Beitrag näher

auf den Naturalismus ein und hält Folgendes fest: 1) Der Kernsatz des Naturalismus lautet: „Alles, was ist, kann vollständig Gegenstand naturwissenschaftlichen Wissens sein“ (22). 2) Der Naturalismus lässt sich „als erkenntnistheoretische wie als metaphysische These betrachten“ (ebd.). 3) Erkenntnistheoretisch bestreitet der Naturalismus die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, metaphysisch reduziert er die Welt auf das naturwissenschaftlich Erkennbare. 4) Daraus folgt, dass nicht nur Gott, sondern auch menschliche Handlungen, Pflichten und Werte sowie normative und wissenschaftliche Texte für den Naturalismus „aus der wissenschaftlichen Wirklichkeit heraus[fallen]“ (ebd.). 5) Der Naturalismus sieht sich heute allerdings durch die Tatsache herausgefordert, „dass gerade die Naturwissenschaften selbst auf verschiedenen Feldern auf systematische Grenzen des Wissens und der Vorhersagbarkeit stoßen“ (ebd.). 6) Als problematisch bewertet er am heutigen Naturalismus die Tendenz, die Naturwissenschaften ihres Charakters „als historisch und kulturell geprägte und im Wandel befindliche menschliche Tätigkeit zu entkleiden und damit misszuverstehen“ (ebd.). 7) Vom Naturalismus sind der Materialismus und der Physikalismus zu unterscheiden. 8) Ersterer vertritt die These, „dass alles letztlich nur Materie ist“, und sich alles, was ist, auf dieser Basis beschreiben und erklären lasse. 9) Letzterer betont dagegen, dass einem Materialismus, der von atomaren Grundbausteinen ausgeht, „durch die moderne Physik die Grundlage entglitten ist“ (154 f.). 10) Unter Verzicht auf den Materiebegriff behauptet er daher nur noch, dass sich alles, was wir erkennen können, zurückführen lässt „auf die Grundlage der modernen Elementarteilchenphysik [...], was immer diese über die kleinsten Skalen lehrt“ (155).

*Thomas Schmidt-Lux* bringt in seinem Beitrag die „forcierte Säkularität“ (23), die in der Gesellschaft der DDR herrschte und noch heute in Ostdeutschland nachwirkt, in Zusammenhang mit einer spezifischen Ausprägung des Szientismus als wissenschaftlicher Weltanschauung. Die nachhaltige Wirkung der anti-religiösen Polemik lässt sich ihm zufolge nicht allein mit den Repressionen des Regimes gegenüber den Christen erklären, sondern auch mit der von der DDR betriebenen Religionspolitik, die „einen sich ausschließenden Gegensatz“ konstruierte „zwischen einer wissenschaftlichen Weltanschauung auf der einen und dem Christentum auf der anderen Seite“ (ebd.). Über die breitgefächerten Institutionen zur Verbreitung des atheistischen Szientismus sei es dem DDR-Regime, so meint er, gelungen, „der mit Licht, Fortschritt und Zukunft assoziierten wissenschaftlichen Weltanschauung eine als dunkel, abergläubig und gestrig karikierte Religion gegenüber zu stellen“ (ebd.). Eine dritte Variante expliziter Säkularität stellt nach *Florian Baab* der säkulare Humanismus dar, der neben der 2004 gegründeten Giordano-Bruno-Stiftung vor allem durch den 1993 gegründeten Humanistischen Verband Deutschlands (HVD) vertreten wird. Neben „einer teleologischen Deutung der jüngsten Menschheitsgeschichte“ insistiert dieser auf „gleichzeitige[...] Ablehnung übersinnlicher Erklärungsmuster“ (193). Sein Ziel ist eine „organisierte Repräsentanz des auf ein Drittel der Deutschen angewachsenen, sehr heterogenen konfessionsfreien Bevölkerungsteils“ (24). Konkret ist er bestrebt, „eine selbst bestimmte Lebensführung ohne Unterwerfung unter religiöse Glaubensvorstellungen zu propagieren und zu fördern“ (ebd.). Einen harten Atheismus möchte er zwar nicht vertreten. So nimmt er für sich in Anspruch, alle religiösen und weltanschaulichen Orientierungen zu achten und zu respektieren, „vorausgesetzt, diese vertreten keinen Standpunkt der ‚Intoleranz‘“ (193). Allerdings wird nach Baab letztlich nicht deutlich, „wieso man [...] selbst keinen Glauben an übersinnliche Mächte teilt und auch keine religiösen Menschen im Kreis des eigenen Verbandes tolerieren will“ (ebd.). Die im Umfeld des HVD und der Giordano-Bruno-Stiftung publizierten Arbeiten von Frieder Otto Wolf, Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon weisen „eine große Bandbreite und Heterogenität“ auf (24). Jeder dieser drei Entwürfe tritt nach Baab mit einem Geltungsanspruch auf, der „laut der neuen Fassung eines toleranten, ‚weichen‘ Humanismus eigentlich gar nicht mehr vertreten werden darf“ (197). Wo es nämlich „keine ‚große Erzählung‘ mehr gibt“ stehe man „Ansprüchen auf universale Geltung äußerst kritisch gegenüber“ (ebd.). Das Motto laute hier „im Zweifelsfall Analyse und Destruktion statt Schülerschaft und Affirmation“ (ebd.). Letztlich sei damit auch „der säkulare Humanismus bereits in einzelne Konfessionen zerfallen, die ihr gemeinsames Absolutum, den rein immanent gedachte Menschen, auf je unterschiedlich Weise ausdeuten“ (ebd.). Nach *Christian Walter* ist das Religionsrecht

„in den letzten Jahren unerwartet zu einem zentralen gesellschaftlichen Spannungsfeld geworden“ (24). Im Blick auf die Gegenüberstellung von liberalem Staat und illiberalen Religionsgemeinschaften macht er „auf die zentrale Spannung zwischen Freiheitsgewähr und Sicherheitsbedürfnis aufmerksam“, welche „freiheitlich-demokratische Rechtsordnungen immer wieder austarieren, aber auch immer aushalten müssen“ (221). Was die Kommunikationsfreiheiten angeht, zu denen neben der Meinungsäußerung und den politischen Mitwirkungsrechten eben auch die Religionsfreiheit gehört, „muss ein der Freiheit verpflichteter Staat auch Formen des Freiheitsgebrauchs hinnehmen, die für eine Mehrheit der Bürger und auch aus der Sicht der Staatsorgane unerwünscht sind“ (222). Grenzen des Freiheitsgebrauchs ergeben sich nach Walter „aus den sonst anwendbaren allgemeinen Grundsätzen der wehrhaften Demokratie“ (ebd.). Wenn diese überschritten sind, greift ihm zufolge „die gefahrenabwehrende Dimension des Religionsrechts“ ein (ebd.). Bestrebungen hingegen, deren Intention eine Abschaffung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung ist, „müssen auch dann nicht hingenommen werden, wenn sie religiös motiviert sind“ (ebd.). Wenn diese Grenzen aber nicht überschritten werden, fehlt dem Staat „das Instrumentarium, um eine Religionsgemeinschaft als ‚illiberal‘ zu qualifizieren“ (ebd.). Stattdessen ist in diesem Falle „mit den allgemeinen Grundsätzen der Religionsfreiheit und des Verbots der Diskriminierung aus religiösen Gründen zu arbeiten“ (ebd.).

3. Antimodernismus und theologisches Freiheitsdenken. Im ersten Beitrag thematisiert *Peter Neuner* die Tradition und den historisch singulären Höhepunkt des Kampfes, den die katholische Kirche gegen alles führte, was sie als Modernismus definierte und zu unterdrücken suchte. Schon in der Mitte des 19. Jhdts. wurden alle liberalen Irrtümer kirchlicherseits verurteilt. Wie Neuner betont, gab es freilich über das ganze 19. Jhd. hinweg auch Aufbrüche der Theologie innerhalb Europas und der USA, die sich für eine Öffnung von Kirche und Theologie gegenüber den modernen Denkströmungen aussprachen. Papst Pius X. sah sich schließlich um die Jahrhundertwende, wie Neuner formuliert, „in einer Entscheidungsschlacht gegen ein einheitliches System moderner Irrtümer, die er und seine Theologen als ‚Modernismus‘ bezeichneten“ (26). Er erneuerte im Jahr 1907 nicht nur die Irrtümerliste des Syllabus, sondern betrachtete die als Modernismus zusammengefassten Lehren als „eine Verschwörung gegen die katholische Lehre, die es mit allen auch disziplinären Mitteln zu zerschlagen gelte“ (ebd.). Wie Neuner deutlich macht, bot die unklare und vage Definition dessen, was der Papst mit dem Begriff Modernismus verband, „die Möglichkeit, jede neue Idee als Modernismus zu denunzieren und zu verurteilen“ (26 f.). Gleichzeitig aber verstand sich keiner der attackierten Theologen selbst als Modernist. Das Verdienst des Zweiten Vatikanums besteht nach Neuner darin, dass es sich in zentralen Dokumenten das Ziel setzte, den Antimodernismus des 19. und beginnenden 20. Jhdts. zu überwinden. Neuner erinnert freilich auch daran, „dass mit der 1970 [...] gegründeten Pius-Bruderschaft und den ambivalenten Versöhnungsversuchen Papst Benedikts mit den erklärten Gegnern des II. Vatikanums der Modernismusstreit bis in die unmittelbare Gegenwart hineinreicht“ (27). *Eberhard Schockenhoff* stellt dagegen in einem zweiten Beitrag „die Wertidee der Freiheit ins Zentrum moderner Säkularität“ (27) und stellt fest, „die als individuelle Autonomie gedachte Freiheit habe allen anderen Wertbezügen der Moderne wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität den Rang abgelaufen und bestimme als gesellschaftlicher Höchstwert deren Ausprägung“ (ebd.). Dem katholischen Christentum bescheinigt er zugleich nach wie vor „eine gewisse Fremdheit und Distanz gegenüber der modernen Freiheitskultur, die ihre Legitimität aus dem Anspruch humaner Selbstbehauptung beziehe“ (ebd.). Ihm selbst aber geht es „um nichts weniger als eine neue Wesensbestimmung des Christlichen“ (ebd.). Schockenhoff verdeutlicht diese Blickveränderung an der Neukonzeption des Offenbarungsverständnisses im Zweiten Vatikanum. Im Vordergrund stehe hier, so betont er, nicht mehr ein satzhaftes Verständnis einzelner Glaubenswahrheiten durch das gläubige Subjekt, sondern die Offenbarung werde verstanden als personal-kommunikatives Geschehen, als „Austausch zweier Freiheiten“ (ebd.). In dieser Perspektive werde Gnade „nicht mehr mit der absoluten Übermacht Gottes gleichgesetzt“, sondern lasse sich begreifen „als Ermöglichungsgrund geschöpflicher Autonomie“ (27 f.). In eine ähnliche Richtung weist auch der dritte Beitrag von *Magnus Striet*, der im Autonomiedenken

„eine spezifische Realisierungsgestalt des Christlichen“ (28) erblickt. Gleichzeitig verweigert er aber auch nicht die Kritik, die am neuzeitlichen Freiheitsdenken geübt wird wegen seiner selbstzerstörerischen Züge oder seines Umschlags in einen schrankenlosen Individualismus. Striet verwirft eine solche Kritik, die nicht selten auch kirchlicherseits geübt wird. Wichtig für ihn ist vielmehr, dass man versteht, dass zu den konstituierenden Merkmalen der modernen Gesellschaft „die Ausdifferenzierung von Teilsystemen und die Verselbständigung von Systemlogiken“ gehört (28 f.). Notwendig sei weiterhin, die Autonomiefreiheit „als Gabe Gottes schlechthin [zu] begreifen, die den Menschen dazu herausfordert, nach selbstgenerierten Maßstäben das eigene Leben, Kultur und Gesellschaft zu gestalten“ (29). Striet ist überzeugt: Wird die neuzeitliche Freiheitsphilosophie so verstanden, dann sei sie in der Lage, „die Theologie auf die Spur dessen [zu] bringen, was Glauben im Horizont der Säkularität bedeuten könne“ (ebd.).

Fragt man nach dem Ertrag des vorliegenden Sammelbandes, dann legt sich ein Blick auf das Finale nahe, mit dem die Einleitung schließt. Auf fünf Punkte wird hier hingewiesen, die in diesem Sammelband thematisiert werden – erstens auf „Bewegungen und Umstellungen vielfältiger Art“, die „in den Diskursen um Säkularität, Moderne und Religion“ (29) heute zu beobachten sind; zweitens auf „tiefgreifende Veränderungen in der Wahrnehmung von Säkularität, die deren Genealogie wie deren gegenwärtige Ausprägung betreffen“ (ebd.); drittens auf die Auseinandersetzung mit Strömungen, „die heute mit Berufung auf die (Natur-)Wissenschaft einem säkularen Selbstverständnis anhängen und ihm Geltung in der Öffentlichkeit verschaffen möchten“ (ebd.); viertens auf „die Spannungsfelder, die zwischen traditionellen religiösen Positionen und der Säkularität des modernen Staates nach wie vor bestehen“ (ebd.); fünftens auf Formen innerkatholischer Selbstverständigung, die deutlich machen, zu welchen Lernprozessen religiöse Traditionen unter bestimmten Prämissen fähig sind, „um für Konfliktfelder mit einer langen Tradition neue Bewertungen und Lösungen zu finden“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

DOUGHERTY, TRENT: *The Problem of Animal Pain. A Theodicy for All Creatures Great and Small* (Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion). Basingstoke: Palgrave Macmillan 2014 [2015]. XIII/197 S., ISBN 978-0-230-35443-2 (Hardback); 978-0-230-36848-4, 978-1-349-34995-1 (Paperback); 978-1-137-44317-5 (E-Book).

Trent Dougherty (= D.) greift in diesem Buch einen etwas vernachlässigten Aspekt des intellektuellen Problems des Übels auf, der in den letzten Jahren jedoch zunehmend Interesse erfahren hat: das Leiden nicht-menschlicher Tiere. Die mangelnde Auseinandersetzung mit diesem Problem dürfte einerseits auf die existenzielle Präeminenz anderer Formen von Leid zurückzuführen sein, andererseits aber auch auf dessen philosophische Hartnäckigkeit. Wenn bereits die Rechtfertigung menschlichen Leides ein äußerst anspruchsvolles, auf rein philosophischem Wege vielleicht gar nicht lösbares Problem darstellt, so bringt die Rechtfertigung tierischen Leides zusätzliche Schwierigkeiten mit sich. Eine Übertragung gängiger Rechtfertigungen für menschliches Leid auf Tiere galt vielen als aussichtslos; in diesem Buch arbeitet D. einen Vorschlag aus, den er als *theodicy* bezeichnet und der gleichermaßen auf Menschen wie auf Tiere anwendbar sein soll. Im Kern handelt es sich dabei um eine erweiterte Version einer Seelen- oder Charakterbildungstheodizee, wie sie aus den Arbeiten J. Hicks, M. McCord Adams oder W. Haskers bekannt ist, die aber um Elemente der Tradition des östlichen Christentums, besonders von Irenäus von Lyon und Maximus Confessor, angereichert wird. Aus der östlichen Tradition entnimmt D. die herausragende Bedeutung der *theōsis*, der Vergöttlichung der Geschöpfe. Alle (gefallenen) Geschöpfe seien Ebenbilder Gottes, die dazu bestimmt sind, zunehmend gottähnlich zu werden (8, 134).

Die ersten drei Kapitel dienen als Hinführung zu dem, was D. als „The Problem of Animal Pain“ bezeichnet und als explanatorisches Argument aus dem Übel formuliert. Das sowohl im wissenschaftlichen wie auch im alltäglichen Bereich häufig gebrauchte Muster zur Evaluierung von Hypothesen wird bei explanatorischen Argumenten auf die Existenz übler Sachverhalte als zu erklärendes Faktum angewandt. Solche Argumente beruhen auf der Feststellung, dass die vorliegenden Daten – sei es ein bestimmtes Übel, die Verteilung oder das Ausmaß von Leid – besser durch eine konkurrierende Hypo-