

„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-

these, etwa den Naturalismus, als durch den Theismus erklärt werden. Die Existenz übler Sachverhalte wird so als Beleg aufgefasst, der *gegen* den Theismus spricht; *ceteris paribus* muss der konkurrierenden Hypothese der Vorzug gegeben werden. Im Vergleich zu anderen Formulierungen des Problems des Übels haben explanatorische Argumente den Vorteil, dass sie nicht die *Sinnlosigkeit* eines bestimmten Übels behaupten müssen; dadurch sind sie von Einwänden im Sinne des *Skeptical Theism* nicht unmittelbar betroffen. Das erklärt auch ihre zunehmende Bedeutung: Neben einem historischen Vorläufer in Buch XI von Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* haben explanatorische Argumente besonders mit dem Aufkommen skeptischer Ansätze im Gefolge von S. Wykstra, M. Bergmann und D. Howard-Snyder an Beachtung gewonnen. Insbesondere Paul Draper hat teils sehr ausgefeilte Argumente präsentiert, deren Konklusion der Nachweis einer Erklärungsschwäche des Theismus gegenüber naturalistischen Theorien ist. D.s Veröffentlichung dürfte die erste ausführliche Arbeit sein, die explanatorische Argumente mit einer Theodizee zu kontern versucht. Während das erste Kapitel D.s Bekenntnis zum Evidentialismus enthält, sind das zweite und dritte Kapitel der genaueren Fassung des zu behandelnden Problems gewidmet. Diese Kapitel haben vorrangig das Ziel, die Leser mit den grundlegenden Mechanismen der Bestätigung und des Vergleichs konkurrierender Hypothesen vertraut zu machen, wobei das Augenmerk mehr auf der Verstehbarkeit als auf präzisen Formulierungen liegt (5–19).

Im vierten und fünften Kapitel geht D. auf den „Neokartesianismus“ ein. Mit diesem philosophiehistorisch irreführenden Etikett wird die These umschrieben, nach der das Leiden nicht-menschlicher Tiere moralisch irrelevant sei. In der bisher einzigen dem Leiden der Tiere gewidmeten Monographie, Mike Murrays *Nature Red in Tooth and Claw* (Oxford/New York 2008), wurde dieser Ansatz als in mancherlei Hinsicht problematischer, insgesamt aber nicht aussichtsloser Kandidat präsentiert. Die Vorzüge des neokartesianischen Ansatzes liegen auf der Hand: Wenn dem sichtbaren Schmerzverhalten von Tieren keine Erfahrung von Leid entspricht, dann handelt es sich gar nicht um Leiden im genuinen Sinne; insbesondere handelt es sich dann nicht um eine Form von Übel, aus der sich ein Rechtfertigungsproblem für den Theisten ergibt. Das Problem des Leidens der Tiere wäre einfach „wegerklärt“ oder zumindest zu einem aus theoretischer Sicht vernachlässigbarem Problem degradiert. Das Hauptargument für diese These setzt auf die Theorie höherer mentaler Repräsentationen und ihre postulierten neuroanatomischen Voraussetzungen, namentlich den evolutionär sehr spät entstandenen Neokortex. Wer über keinen Neocortex verfügt, der könne auch keine Schmerzen empfinden, so die These. Schmerzempfinden setze nämlich Bewusstsein voraus und dieses wiederum den Neokortex. Das ginge auch aus Tierversuchen mit spinalisierten Ratten sowie aus Erfahrungsberichten lobotomisierter Patienten hervor, die berichteten, Schmerzen zu verspüren, deren Wahrnehmung aber nicht negativ konnotiert sei. D. arbeitet heraus (76–82), dass diese Position nicht nur philosophisch problematisch, sondern auch empirisch überholt ist, wie er durch Verweis auf Gespräche mit Experten, Arbeiten von N. Nelkin und einem über 180-seitigen Report der *National Academies* zur Leidensfähigkeit von Labortieren (61–64) behauptet. Unter philosophischer Rücksicht wirft D. den Neokartesianern vor, ein übertrieben rationalistisches Verständnis von Schmerzempfindung und von Selbstwissen zu haben. Dagegen macht er eine Position stark, die Schmerzen nicht als Funktion höherer Bewusstseinszustände auffasst, sondern als „emotion-like“ im Sinne von D. Gustafson u. a. (78–85). Diese Auffassung wiederum hat auch empirische Relevanz, denn das anatomische Argument der Neokartesianer müsste sich nun nicht auf den Neokortex, sondern auf phylogenetisch viel ältere Systeme (etwa das limbische System) beziehen. Denn nun muss bestritten werden, dass den Tieren die anatomische Grundlage fehlt, um die emotionale Färbung von Situationen wahrzunehmen. „The Lobotomy Argument has no force against a theory of pain that is sufficiently emotion-based“ (82). Auch weit entfernt von Tierrechtsaktivisten hat der Neokartesianismus kaum Akzeptanz gefunden, doch eine eingehende philosophische Widerlegung dieser Position blieb bislang aus. Diese liefert D. nach, indem er die empirischen Grenzen und die Schwächen der vom Neokartesianismus vorausgesetzten Theorien mentaler Repräsentation und phänomenalen Bewusstseins aufzeigt. Überdies weist D. darauf hin, dass der Neokartesianismus innerhalb des vorgeschlagenen Rahmens einer

*Common-Sense-Epistemology* einen schlechten Stand hat, weil die Überzeugung, Tiere seien leidensfähig, aus dem sichtbaren Schmerzverhalten allein gerechtfertigt werden kann. Eine zentrale These dieses metaepistemologischen Rahmens ist nämlich der sog. *Phänomenale Konservatismus*, also die Auffassung, dass ein epistemisches Subjekt *S prima facie* gerechtfertigt ist, anzunehmen,  $x$  sei  $F$ , wenn ihm scheint,  $x$  sei  $F$ . Wenn uns (*er*)scheint, dass Tiere leidensfähig sind, dann ist bis auf Weiteres die Überzeugung, Tiere seien leidensfähig, epistemisch gerechtfertigt (57–61).

Welchen Weg schlägt D. also vor, um mit dem „problem of animal pain“ zu Rande zu kommen? Da er das Problem als explanatorisches/bayesianisches Argument formuliert hatte und er „for the sake of the argument“ von einer ähnlichen Anfangswahrscheinlichkeit des Theismus und der konkurrierenden Hypothesen, besonders des Naturalismus (= N), ausgeht, setzt sich D. zum Ziel, zu zeigen, dass der Theismus das Auftreten tierischen Leides erwarten lässt. An dieser Stelle sei erwähnt, dass D. unter „Theismus“ nicht die philosophische Minimalversion des „Bare Theism“ (= BT) versteht, also lediglich die Annahme, es gebe ein allmächtiges und moralisch vollkommenes Wesen, welches die Welt erschaffen hat, sondern eine nach dem Vorschlag von C. S. Lewis „Mere Christian Theism“ (= MCT) genannte Position. Hierunter versteht D. „the core of the Christian Gospel“ (8), dessen Wahrheit sich aus der Wahrheit des BT und der Berücksichtigung bestimmter historischer Belege zum Leben Jesu ergebe (weshalb D. auch behaupten kann, die Anfangswahrscheinlichkeit des MCT sei sehr nahe an jener von BT und N).

D. widmet das sechste Kapitel der Einführung bekannter Gedanken einer Irenäischen Theodizee, wobei er sich besonders auf den Aspekt der „Entkräftung des Leides“ konzentriert. In Anlehnung an R. Chisholm überträgt D. die aus der Erkenntnistheorie bekannte Unterscheidung zwischen einer *widerlegenden* und einer *unterminierenden* Entkräftung auf Leiderfahrungen. Diese Unterscheidung wird eingeführt, um dem Missverständnis vorzubeugen, das Leid werde dadurch aufgewogen, dass ein bestimmter (sittlicher) Wert realisiert wird, und die Kompensation des Leides gewissermaßen in der Nullsumme einer Kosten-Nutzen-Rechnung bestehe. Kennzeichnend für eine Irenäische Theodizee sei jedoch, dass dem erfahrenen Leid *ein Sinn gegeben* werden kann, weil es in eine höhere „organische Einheit“ überführt wird, deren Wert in nicht-proportionalem Verhältnis zu dem ihrer Teile steht (113). Das Leiden wird nicht durch ein höheres Gut kompensiert, vielmehr wird die Leiderfahrung nicht mehr als übler Sachverhalt erkannt. Entscheidend ist hierbei, dass sich die Rolle und der Wert der persönlichen Leiderfahrung im Gesamtgefüge der Welt dem *Betroffenen selbst* erschließen muss, sei es im irdischen Leben oder erst postmortal – im Jenseits werden Personen auf ihre Rolle im Drama der Erlösung zurückschauen, sich mit dieser identifizieren und in der Möglichkeit, diese Rolle zu ergreifen, die Liebe Gottes zu ihnen erkennen (134–138). Von vielen Autoren wurde diese Theodizee für nicht-menschliche Tiere verworfen, weil Tiere nicht über die nötigen kognitiven Fähigkeiten verfügten oder aber weil ihnen die Fähigkeit abginge, sich durch die Zeit hindurch als sich selbst wiederzuerkennen. Offenbar setzt diese Theodizee ausgeprägte „meaning-making powers“ voraus, ohne die eine solche Erkenntnis nicht möglich wäre. Mehr noch, sie scheint vorauszusetzen, dass die Leidenden im vollen Sinne über die Eigenschaft des Personseins verfügen (137). Die Übertragung auf nicht-menschliche Tiere gelingt D., weil auch für ihn J. Hicks Spruch „No theodicy without eschatology“ („D. Z. Phillips on God and Evil“, in: *RelSt* 43 [2007] 433–441, hier 437) gilt und er für Tiere im Jenseits neben der Auferstehung eine Reifung postuliert, die jener vom Kleinkind zum erwachsenen Menschen gleicht. Ebenso wie sich für Menschen die Bedeutung bestimmter Kindheitserlebnisse erst im Erwachsenenalter erschließt, wenn sie die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten entwickelt haben, könnten Tiere im Jenseits den Prozess der *theōsis* fortführen – genauso wie es Menschen auch tun werden, gewissermaßen ist nur der Ausgangspunkt ein anderer (142). D. postuliert für Tiere ein ähnliches eschatologisches Schicksal wie für Menschen, inklusive der leiblichen Auferstehung (3, 120).

D. legt Wert darauf, zu betonen, dass er in diesem Buch den Erfolg einer Theodizee wie der eben skizzierten weitestgehend voraussetzt; Ziel seiner Argumentation ist nämlich die bedingte Behauptung: Wenn eine Irenäische Theodizee für Menschen erfolgreich ist, dann ist sie es auch für nicht-menschliche Tiere. D.s Vorschlag einer Irenäischen

Theodizee für Tiere ist sicherlich als originell anzusehen, wenngleich D. hervorhebt, entscheidende Denkanstöße in diese Richtung aus Texten des östlichen Christentums erhalten zu haben (2). Ausschlaggebend für die Entwicklung seiner Theodizee für Tiere seien jedoch nicht die Lektüren, sondern eine Art mystischer Erfahrung gewesen (135). Insgesamt wird den persönlichen Erlebnissen des Autors weiter Raum gegeben, was u. a. auf den von D. vorgeschlagenen „narrative approach“ für die Vergabe epistemischer Wahrscheinlichkeiten zurückzuführen sein dürfte. Die Legitimität einer solchen Methode ist den explizit erwähnten Grundannahmen seiner Position hinzuzufügen. Hierzu gehören u. a. ein moderater Rationalismus, gepaart mit einem Realismus bezüglich religiöser und wissenschaftlicher Überzeugungen, sowie die Ablehnung des Fideismus (44). Dass auf all diese Punkte nicht ausführlich eingegangen werden kann und der kritische Leser häufiger fragend zurückgelassen wird, ist bei der Fülle an verarbeitetem Material nachvollziehbar und entspricht den Leitlinien der Herausgeber der Reihe Y. Nagasawa und E. Wielenberg: „Our hope with the *Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion* series is to contribute to the continued vitality of the philosophy of religion by producing works that truly break new ground in the field.“ (Series Editors’ Preface, X). Dieses Buch erfüllt diese Vorgaben allemal und liefert eine erstaunlich frische und originelle Antwort auf eine der wohl ältesten und hartnäckigsten religionsphilosophischen Fragen. M. BENASSO

ZOLL, PATRICK: *Perfektionistischer Liberalismus*. Warum Neutralität ein falsches Ideal in der Politikbegründung ist (Praktische Philosophie; 89). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 499 S., ISBN 978-3-495-48834-8 (Hardback); 978-3-495-81834-3 (PDF).

Können perfektionistische Argumente, die von kontroversen Annahmen darüber abhängig sind, was ein gutes Leben ist und ausmacht, im öffentlichen Raum der Gründe zur Rechtfertigung von Politik legitim vertreten werden? Diese Frage wird im Rahmen der sog. Neutralitätsdebatte in der Politischen Philosophie seit den 1980er Jahren intensiv diskutiert, zumeist als Auseinandersetzung zwischen den beiden miteinander konkurrierenden Theoriefamilien des Liberalismus und des Perfektionismus. In Deutschland erfährt die bisher überwiegend im angelsächsischen Sprachraum geführte Debatte in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit. Das zeigt sich u. a. in mehreren Dissertationen zu diesem Thema, darunter jene mit dem Karl Alber Preis 2016 ausgezeichnete Studie des Jesuiten Patrick Zoll (= Z.). Mit ihr liegt ein Ansatz vor, der entgegen der gängigen Zuordnung die Neutralitätsdebatte als eine Kontroverse innerhalb des Liberalismus, genauer des *public reason liberalism* begreift. Der Titel der Dissertation deutet dabei unmissverständlich die Richtung seiner Argumentation an. Z. plädiert für die Ablehnung des Neutralitätsprinzips bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung des Prinzips der öffentlichen Rechtfertigung. Mit dieser Positionierung macht er seinen Ansatz zu einer liberalen Theorie unter perfektionistischem Vorzeichen. In Z.s Worten klingt dies thesenartig zusammengefasst folgendermaßen: „(1) Der Gebrauch staatlicher Zwangsgewalt ist nur dann legitim, wenn er öffentlich gerechtfertigt ist. (2) Es gibt Fälle, in denen der Gebrauch staatlicher Zwangsgewalt öffentlich gerechtfertigt ist, auch wenn er ‚nur‘ mit Argumenten gerechtfertigt werden kann, die von kontroversen Annahmen darüber abhängig sind, was ein gutes Leben ist und ausmacht“ (26). In beeindruckend stringenter Argumentation entwickelt Z. diesen Ansatz eines Perfektionistischen Liberalismus. Seine große analytische Schärfe sowie sein ebenso großes Können, die komplexen Zusammenhänge unverkürzt, aber in gebotener Knappheit darzustellen, zeigt er in drei gleichgewichtigen, aufeinander aufbauenden Teilen mit insgesamt sieben Kapiteln, die von einer Einleitung und einer Konklusion abgerundet werden.

Teil I. Anti-Perfektionistische Liberale (Politische Liberale) und Perfektionistische Liberale bilden die beiden Pole der von Z. zu Beginn seiner Arbeit gezeichneten Kartographie der Neutralitätsdebatte, die auf einer nennenswerten Kenntnis der einschlägigen Literatur beruht (Kap. 1). Die Positionen ergeben sich aus der Ablehnung bzw. Akzeptanz des Neutralitätsprinzips und werden von Z. nochmals in einen je umfassend begründeten und einen politisch begründeten Teil differenziert. Er selbst argumentiert für einen umfassend begründeten Perfektionistischen Liberalismus, dessen grundsätzliche Struktur er in Kap. 2