

Auswahl der Themen ist aber gelungen; es sind keine „Nebenthemen“, sondern einige zentrale Problemstellungen der Gegenwart, die zudem die inhaltliche Bandbreite der Friedensethik andeuten.

Insgesamt bietet das Buch die von den Herausgeber/inne/n angekündigten „Einblicke in die ‚Werkstatt‘ der gegenwärtigen christlich-theologischen Friedensethik“. (16) Diese „Werkstatt“ beweist sich hier als wissenschaftlicher Ort anregender und kompetenter Reflexionen. Vorbehaltlos sei der Band den Leser/inne/n empfohlen – Interessierten an der Friedensethik, friedenspolitisch Engagierten, insbesondere aber allen theologischen Ethiker/inne/n: als Einladung und Anregung zur Beschäftigung mit der Friedensethik und zu ihrer stärkeren systematischen Integration in die eigene Disziplin. E. KOLLER

LANGTHALER, RUDOLF, *Warum Dawkins Unrecht hat*. Eine Streitschrift. Freiburg i. Br.: Alber 2015. 581 S., ISBN 978–3–495–48749–5.

Als wortgewaltiger und streitbarer Vertreter des „Neuen Atheismus“ hat der Oxforder Evolutionsbiologe Richard Dawkins weit über ein wissenschaftliches Fachpublikum hinaus mediale Aufmerksamkeit für seine provokanten Thesen zu Religion, Gott und Schöpfung erhalten. Die im Anschluss an evangelikale Werbekampagnen konzipierte *Atheist Bus Campaign* (London, 2008) dürfte die bisher aufsehenerregendste Inszenierung dieser militanten Form eines sich selbst als humanistisch bezeichnenden Atheismus gewesen sein. Wie Langthaler (= L) aufzeigt, entwickelt Dawkins als Wortführer der *brighs* dabei durchaus auch prophetisches Sendungsbewusstsein, sodass der Slogan der Kampagne in freier Form auf ihn selbst umgedeutet werden könnte: „There’s probably no god“, but certainly: „Dawkins is his prophet“ (vgl. 292; 21–23). Man mag als Leser noch so sehr von der suggestiven Kraft und der zuweilen schrillen Tonlage von Dawkins Empörungsrhetorik irritiert sein (vgl. 27) oder sich gar abgestoßen fühlen – naturwissenschaftliche Kompetenz wird ihm niemand absprechen wollen (vgl. 27). Zwar haben neben Theologen – wie K. Ward oder A. McGrath – auch prominente Fachkollegen – wie D. S. Wilson, St. J. Gould oder S. Atran –, die aus ihrer radikal skeptischen Grundeinstellung kein Geheimnis machen (vgl. 486), teils scharfe Kritik an seiner Mem-Theorie geübt und das Verhältnis von Naturwissenschaften zu Religion nach dem Modell von *Nonoverlapping Magisteria* (NOMA) bestimmt; dennoch dürfte Dawkins mit seiner militant atheistischen Position eine insbesondere in akademischen Kreisen weit verbreitete geistige Grundatmosphäre unserer Zeit treffen (vgl. 29; 40). Genau aus diesem Grund darf es sich auch die Theologie nicht zu einfach machen und hat eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Argumenten von Dawkins, wie unzureichend und krude diese immer sein mögen, aktiv zu führen. Sie muss sich mit L. der undankbaren Mühe unterziehen, fundiert und kritisch zu den Ansammlungen philosophisch oft unausgeglichener Halbwahrheiten oder suggestiver Vorurteile Stellung beziehen (vgl. 41–45).

Im ersten Hauptteil (53–265) diskutiert L. Dawkins Version eines evolutionsbiologischen Naturalismus. Letzterer „liegt nicht nur seinem Verständnis des Organischen als ‚Überlebensmaschine‘ zugrunde, sondern gewinnt als ‚naturalistische Anthropologie‘ noch besonderes Profil“ (53). Damit, dass die naturwissenschaftliche Methode als einzig maßgebliche für das Verständnis der menschlichen Wirklichkeit in Anschlag gebracht wird, nimmt Dawkins eine für die menschliche Selbstdeutung folgenreiche Weichenstellung vor, die auch für unser Handeln und den praktischen Weltumgang insgesamt nicht ohne Folgen bleiben kann. Wer sich als Überlebensmaschine für Gene versteht, nimmt mit der Naturalisierung des Geistes auch eine radikale Entsubjektivierung und damit einhergehend eine Nivellierung der Freiheit des Menschen, ja letztlich eine Negierung seiner Würde in Kauf (vgl. 88; 242). Dass trotz dieser engen Verflechtungen zwischen dem modernen Atheismus in seiner heroischen Bescheidenheit und einem naturalistischen Menschenbild nicht jeder Form von Erbaulichkeit entsagt werden muss, wäre den analog zu Genen konzipierten Memen als Replikatoren der kulturellen Evolution (vgl. 132) zu verdanken.

Um Dawkins’ „ernüchternde[.] und schockierende[.] Zumutung“ (79), sich selbst völlig illusionslos als Überlebensmaschine begreifen zu sollen, wirksam begegnen zu können, stellt L. dessen Bekenntnis zu einem konsequenten Monismus (vgl. 59) in den

breiteren Traditionsstrom eines philosophischen Materialismus. Ähnlich wie andere Formen einer scientistischen Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Methode gerät dabei auch ein Desillusionierungsprogramm, das den menschlichen Geist mit Hilfe evolutionsbiologischer und neurowissenschaftlicher Erklärungen zu naturalisieren sucht, unweigerlich in Selbstwidersprüche. Dort, wo sich Dawkins geradezu genussvoll von Vernunft, Gewissen und Autonomie (vgl. 154) verabschiedet, muss er auf Grund seines Wahrheitsanspruches just das, was er als Illusion erweisen wollte, voraussetzen (vgl. 85; 88). Wie problematisch sein Monismus und die darauf aufbauende Mem-Theorie (vgl. 130–144) sind, lässt sich nach L nicht zuletzt anhand der aristotelischen Bestimmung der Seele als Prinzip des Lebendigen (vgl. 90–110), mit Verweis auf das klassische Universalienproblem (vgl. 110–118) und der besonderen Weltstellung des Menschen (vgl. 118–128) als *animal rationale* weiter verdeutlichen.

Dawkins' energischer Kampf gegen jegliche Sonderstellung des *homo sapiens* und die Diffamierung von Wahrheit als evolutionsfremdes Kriterium (vgl. 161) bleibt auch für die Frage der Moral nicht ohne Konsequenzen. Selbst dann, wenn moralische Leitbilder einem erbarmungslosen Nützlichkeitsstreben folgen würden und insofern evolutionsbiologisch als funktional anzusehen wären, würde ihre Entlarvung als Illusion doch letztlich destabilisierend wirken oder schlicht wiederum vorteilsorientiert zu deuten – also insgesamt selbstwidersprüchlich sein (vgl. 162–164). Mit Blick auf die von Thomas Nagel in *Mind and Kosmos* (2012) vorgetragenen Kritik einer neodarwinistischen Konzeption der Natur wird die Diskussion weiter vertieft. Unter Verweis auf eine naturphilosophische Reformulierung des Modells von *causa efficiens* / *causa finalis* (vgl. 180–182) und auf eine schwache Form des anthropischen Prinzips (vgl. 183–204; vgl. 209–212) versucht L., eine kritisch erweiterte Spielart von Teleologie zu stützen – ohne deshalb eine natürliche Evolution oder neuronale Prozesse im Gehirn leugnen zu wollen (vgl. 236).

Der zweite Hauptteil (267–384) thematisiert die schonungslose Abrechnung von Dawkins mit Religion und Theologie. Im Kontext der Frage nach den Wurzeln des radikalen Atheismus geht L. auf die von Dawkins konsequent „verweigerter Reflexion auf methodische Grenzen“ (269) und die sich davon herleitende Problemblindheit ein. Wer die kantische Unterscheidung von Grenze und Schranke (vgl. 294; 316) verwischt, läuft Gefahr, die Unterschiede zwischen naturwissenschaftlicher Theoriebildung und metaphysischen Weltdeutungen (vgl. 281) ebenso zu nivellieren, wie umgekehrt bibelfundamentalistische Kreationisten die Komplexität der Natur als Aufweis für *intelligent design* verstehen und damit letztlich den Schöpfergott auf eine erste Ursache reduzieren (vgl. 287; 393 f.). Dass mit diesen beiden Verweisen auf jüngere, durchaus differenzierte kirchlich-theologische Stellungnahmen – wie etwa von J. Ratzinger oder Chr. Schönborn – noch nicht alles gesagt ist, wird deutlich, wenn man mit L. die von beiden angemahnte Weite der Vernunft kritisch unter die Lupe nimmt. So führt die Frage nach dem *Woher?* des evidenten Designs der Natur „unversehens auf eine Denkbahn mit Begründungsansprüchen“ (374), die einer ähnlichen Kritik verfällt wie die klassischen Gottesbeweise. Ähnliches wäre über die Verkennung des Unterschieds von Erkennen und Denken (vgl. 377) oder über eine unzulässige Gleichsetzung der Mathematisierbarkeit der Welt mit ihrer Vernünftigkeit (vgl. 382) zu sagen. Eine derartige Argumentation, wie sie nach L. tendenziell bei J. Ratzinger anzutreffen ist, hätte massive Folgen für eine Theodizee und wäre damit jedenfalls erklärungsbedürftig.

Auf dieser Basis kann nun auch das naturalistisch-aufgeklärte Weltbild der *brights* mit Kants Anforderungen an eine aufgeklärte Denkungsart (vgl. 320) konfrontiert werden. Sollte es, wie L. in einem zweiten Schritt zu zeigen versucht, gute Gründe für einen moralischen Theismus geben und sich die Gottesfrage bei aller Gebrochenheit (vgl. 358) im Zuge der von ihm angestrebten umgreifenden vernünftigen Daseinsorientierung als unabweisbares Vernunftthema (vgl. 323 f.) erweisen, hätte auch das Credo eines Vernunftglaubens gegen die Entlarvungsstrategie von Dawkins Bestand (vgl. 340). Freiheit und Seele wären angesichts von Leiden, Schuld und Tod als den Menschen bedrängende Fragen zu formulieren und könnten nach L. mit Blick auf ein bewusstes Leben, das kein bloßes Spiel ist, auch nicht einfach verabschiedet werden (vgl. 320; 328–331). Auf

dieser Linie rückt schließlich die Frage nach dem Menschen in unmittelbare Nähe zur Gottesfrage selbst (vgl. 329).

Der abschließende dritte Hauptteil (385–559) greift den Vorwurf der Schöpfungslüge, der sich auf einen elementaren Kategorienfehler zurückführen lässt, auf. Anders als Dawkins unterstellt, beschreiben eine theologische Schöpfungslehre und eine physikalische Kosmologie gerade keinen Vorgang. Schöpfungstheologische Aussagen sind schon allein deshalb von evolutionstheoretischen Konzepten zu unterscheiden, weil erstere auf die Kontingenz alles Geschaffenen abstellen und letzteren eine Kausalität formulieren (vgl. 387–389). Dass Schöpfung kein innerzeitlicher Vorgang ist und daher weder datier- noch messbar sein kann, galt in der klassischen Theologie nach L. als unumstritten (vgl. 409). Wer diesen Unterschied in „hermeneutische[r] Unbekümmertheit“ (393) einebnet, wird auch die biblischen Schöpfungserzählungen ohne weitere Prüfung für sinnleer und abstrus halten.

Eine „auf den Geist moderner Wissenschaften gestützte Verwerfung des Gottesglaubens“ (385) muss sich schon allein deshalb mit den klassischen Gottesbeweisen auseinandersetzen, weil diese im Sinne des *fides quaerens intellectum* Gott als Menschheitsthema auszuweisen versuchen (vgl. 442 f.). Die klassischen fünf Wege des Thomas, die sich auch an Ungläubige oder Andersgläubige richten, wollen mit ihren Fragen den Dingen auf den Grund gehen (vgl. 449) – weshalb ihnen auch Dawkins in seinem wohl bekanntesten Buch *The God Delusion* (2006) ein eigenes Kapitel widmet. Mit Blick auf Thomas und Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt L. auf, wie philosophisch unbekümmert und zugleich suggestiv Dawkins argumentiert. Nicht nur, dass absolute und relative Notwendigkeit ineinander verschwimmen (vgl. 457): Gott wird nach L. auch auf eine der Empirie abgeschaut und damit unzulässige Weise als *komplexes* Wesen bestimmt (vgl. 457). Zudem werden metaphysische Vollkommenheiten zu bloßen Vergleichsgrößen degradiert (vgl. 476), und das zugegebenermaßen problematische ontologische Argument erscheint in „Dawkins' Spielplatz-Version“ (516) nur noch als kindisch. Dass die Lehre der Theologie angesichts all dieser Anschuldigungen nur als Leere erscheinen kann (vgl. 527) und Offenbarung als Übertragung von Mem-Viren (vgl. 528) erklärbar sein soll, wird nicht weiter verwundern.

Die vorliegende Streitschrift, die auf ein breiteres philosophisch interessiertes Publikum zielt, bietet einen umfassenden Überblick über die Schriften von Dawkins und sein Argumentationsarsenal. Im Anschluss an eine kurze Skizze des modernen Atheismus als Geisteshaltung stellt L. die wichtigsten Argumente von Dawkins anhand ausführlicher Zitate vor und macht dabei auch Querverbindungen zwischen einzelnen Werken sichtbar. Der Leser erhält damit nicht nur einen fundierten Einblick in die grundlegenden Anliegen und Kritikpunkte des naturalistischen Atheismus, er wird auch mit der gleichermaßen suggestiven und polemischen Sprache von Dawkins konfrontiert. Dennoch entzieht sich L. nicht der ob des polemischen Tons oft undankbaren Mühe, die vorgebrachte Kritik mit Argumenten zu entkräften. Er nimmt Dawkins bewusst ernst, setzt ihm dabei aber als streitbarer Philosoph Argumente aus der Tradition entgegen und weist gezielt auf Widersprüche oder suggestive Ungenauigkeiten hin. Dass dabei immer wieder Spannungen zwischen dem nüchternen philosophischen Argument und der in einer Streitschrift geforderten prägnanten sprachlichen Schärfe auftreten, lässt sich nicht vermeiden. Die kenntnisreiche Kritik ist zudem nur der negative Teil des Geschäfts (vgl. 564), deren positiver Teil – nämlich die sinnstiftende Kraft des christlichen Glaubens aufzuweisen – der Theologie selbst obliegt. Dass es darum nicht zum Besten steht, lässt schon ein kurzer Blick auf die philosophisch wesentlich niveauvolleren Reflexionen eines problemsensiblen und kulturkritischen Diagnostikers des Formates von H. Schnädelbach erahnen. L.s Streitschrift fordert in letzter Konsequenz umgekehrt auch die Theologie dazu heraus, sich konstruktiv auf unsere naturwissenschaftlich geprägte Weltwahrnehmung einzulassen und die sinnstiftende Kraft des Glaubens für die Menschen von heute auf kreative Weise neu zu erschließen – eine Aufgabe, der sich Theologie um ihres Auftrags willen weder verweigern kann noch darf.

P. SCHROFFNER SJ