

nach Böhr darin, dass er einen Mittelweg einschlägt zwischen einem gnoseologischen Optimismus, der keinen Zweifel hegt an der vollständigen Erkennbarkeit Gottes und der Welt, und einem gnoseologischen Pessimismus, der die Erkennbarkeit Gottes und der Welt für schlechterdings unmöglich hält. Auf der Linie Kants argumentierend, behauptet Schaeffler, dass die Wirklichkeit zwar immer größer sei als das, was wir in Raum und Zeit erkennen können, dass aber diese Einschränkung grundsätzlich missverstanden wäre, wenn man die menschliche Erkenntnis ausschließlich als „eine Aufbauleistung der Vernunft ohne Bezug zur erkannten Wirklichkeit“ (ebd.) verstehen würde. Keine Alternative ist es auch für Böhr, wenn man sich mit einem schwachen Denken begnügt und die Frage nach dem Sein und seiner Erkennbarkeit auf sich beruhen lässt und vielleicht sogar als grundsätzlich unbeantwortbar zurückweist. Für ihn gibt es „genügend Gründe, die in Verruf gekommene Vernunft nicht im Abseits stehen zu lassen, wenn nach gestaltungsleitenden Grundsätzen gesucht“ wird (327). Selbst wenn ihre Kraft begrenzt und ihre Schwäche offenkundig ist, muss uns das nach Böhr nicht davon abhalten, die Bedeutung zu erkennen, die sie hat als „das konstitutive Fundament des Humanen“ (ebd.). Deren Schwäche kann freilich nur schadlos bleiben „in der Anerkennung des Postulats eines Sinnes, der jede menschliche Vernunft übersteigt, von dem jedoch jede menschliche Vernunft ein ‚signum demonstrativum‘ ist“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

RELIGIONSPHILOSOPHIE UND RELIGIONSKRITIK: Ein Handbuch. Herausgegeben von *Michael Kühnlein*. Berlin: Suhrkamp 2018. 946 S., ISBN 978-3-518-29740-7 (Paperback); 978-3-518-74077-4 (EPUB).

In der Einleitung zu dem vorliegenden Handbuch betont der Herausgeber, die klassische Säkularisierungsthese könne mittlerweile als überholt gelten, denn „an die Stelle einer vernunftteleologischen Megastory der Entzauberung“ sei mittlerweile „die hermeneutische Einsicht in den historisch kontingenten Entstehungscharakter des säkularen Zeitalters getreten“ (11). Das Ziel des vorliegenden Handbuchs ist nach *Michael Kühnlein*, vor dem Hintergrund hermeneutisch unübersichtlicher Debatten einen Klärungsprozess in Gang zu setzen, bei dem es darum geht, die semantischen Ressourcen der Religion vernünftig einzuschätzen, „bevor man ihr argumentatives Erbe antritt oder sich gänzlich dazu entscheidet, jede Übersetzungsleiter wegzuworfen“ (ebd.). Das Buch ist so strukturiert, „dass in Übersichtsartikeln zu einzelnen prominenten Werken die interdisziplinäre Resonanzgeschichte der Religionsphilosophie und die der Religionskritik in Theologie, Politik und den Sozialwissenschaften chronologisch erfasst werden“ (11 f.). Bei der Auswahl der Autoren greift Kühnlein auf die folgenden Relevanzkriterien zurück: a) Prominenz der Urheberschaft, b) Relevanz der Schrift, c) esoterische Präsentation und d) Präsenz im Seminarbetrieb. Ausdrücklich betont er im Vorwort, das Handbuch wolle kein Kanon sein, die Entscheidung für die Aufnahme eines Werkes sei daher auch nicht als Abwertung anderer wichtiger Beiträge der Philosophiegeschichte zu verstehen, im Zweifelsfall habe er sich aber „stets für die religionsphilosophische Literatur der Gegenwart entschieden“ (12). Bei der Auswahl der insgesamt 80 Werke liegt der Schwerpunkt also auf religionsphilosophisch relevanten Publikationen in Neuzeit und Moderne.

Die antike Tradition ist mit vier Autoren, nämlich Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus, vertreten. Bei Platon wird seine Distanzierung von einem materialistisch-naturalistischen Weltbild hervorgehoben, bei Aristoteles dessen Entwicklung einer Vernunfttheologie, die Gott als denkende Substanz bestimmt, bei Plotin „die von ihm vorgenommene Grundeinteilung der Wirklichkeit in die drei Hypostasen Eines, Geist und Seele“ (63) und bei Augustinus die intellektuell äußerst anregende „neuplatonisch-katholische Interpretation der Heiligen Schrift“ (74). Bei den mittelalterlichen Autoren kommen drei Vertreter der christlichen Tradition zu Wort: Anselm von Canterbury, dessen philosophische Theologie „im ganzen Mittelalter wirksam“ (81) war, Thomas von Aquin, dem wir ein aristotelisch geprägtes „umfas-

sendes System der christlichen Lehre“ verdanken und mit dem wir „auch heute noch [...] als Klassiker rechnen müssen“ (124), und Meister Eckhart, der anstelle des thomistischen Kompromisses eines Nebeneinanders und Ineinanders von Gott und Welt einen „prozessualen Immanentismus und Transzendentalismus“ vertrat (134). Hinzu kommen als Vertreter der islamischen Tradition: Abi Hamut al Gazali, der sich als „Kritiker der Philosophie und Erneuerer des religiösen Denkens in der islamischen Welt“ (84) einen Namen gemacht hat, und Averroes, der „in der Tradition der arabischen Aristoteliker die Geistesfreiheit der Philosophen gegen religiös motivierte Angriffe zu verteidigen“ (101) suchte. Schließlich wird als Vertreter der jüdischen Tradition Maimonides genannt, dem es darum ging, „die prinzipielle Vereinbarkeit von jüdisch-religiöser Tradition und Vernunftkenntnis aufzuzeigen“ (111) und der „auch heute noch eine nahezu paradigmatische Stellung im jüdischen Denken einnimmt“ (103). Das 14. und 15. Jahrhundert ist in dem Handbuch durch Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Giordano Bruno vertreten. Der Cusaner, so wird betont, war um die „Klärung eines angemessenen Verständnisses der mystischen Theologie“ (139) bemüht, von Ficino stamme „die umfassendste systematische Diskussion des Seelen-Begriffs auf der Basis eines christlichen Platonismus in der Philosophie der Renaissance und des Humanismus“ (164), Bruno schließlich setzte „dem christlichen Offenbarungsglauben eine naturphilosophisch-begründete pantheistisch-animistische Religiosität entgegen“ (167).

Der Überblick über mit dem Religionsthema befasste Autoren in Neuzeit und Moderne beginnt mit Hobbes. Für ihn ist Theologie nicht mehr unabhängig von Politik zu denken. Ihre konfessionellen Wahrheitsregime müssen ihm zufolge „eingehengt und vom Willen des gesetzgebenden Souveräns her gedacht bzw. neutralisiert werden“ (178). In Pascals Apologie des Christentums erweist sich der christliche Glaube als die angemessene anthropologische Grundhaltung, da er „der Existenzsituation des Menschen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit gerecht wird“ und zugleich „die wahre Sinnerfüllung des menschlichen Daseins eröffnet“ (194). Spinoza nimmt durch seine Gleichstellung Gottes mit der lebendig wirkenden Natur eine Zwischenstellung ein „zwischen neuen kirchendistanzierten Frömmigkeitsbewegungen und einem atheistischen Naturalismus“ (205). Locke vertritt ein Toleranzkonzept, das eine religionspragmatisch begründete Trennung von Staat und Religion vorsieht, weil „ohne Toleranz in den Sphären von Politik und Kirche [...] ein Friede nicht denkbar“ (216) ist. Leibniz verteidigt die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens, indem er dafür argumentiert, dass die unleugbaren Übel in der Welt mit einem gütigen und gerechten Gott vereinbar sind, da sie „notwendige [...] Bestandteile einer Ökonomie des Bestmöglichen sind“ (228). Nach Rousseau braucht der Mensch zwar keine Religion, um vernünftig zu urteilen und moralisch zu handeln, aber er braucht „das Bewusstsein einer Allmacht außerhalb des menschlichen Handlungsradius, um menschliche Willkür und Ermächtigung gegenüber der Natur und allen Mitgeschöpfen zu begrenzen“ (240). Humes „Dialoge über die natürliche Religion“ stellen im Gegensatz zu den teils zum Atheismus tendierenden Schriften der Aufklärung und den bereits religionswissenschaftlich ausgerichteten Traktaten seiner Zeit „ein zutiefst von theologischen Fragestellungen geprägtes Dokument dar“ (253), das freilich eine eindeutige Positionsbestimmung seines Autors nicht erlaubt.

Kant begreift Religion als „Selbstdeutung der praktischen Vernunft im Hinblick auf deren Realisierung“ (293). In der Religionsschrift formuliert er auf dieser Grundlage „die Gehalte der christlichen Religion als Selbstdeutungen des sittlichen Bewusstseins“ (ebd.). Fichtes Philosophie geht nicht darin auf, als ‚subjektiver‘ Idealismus nur den Übergang zu Schellings ‚objektivem‘ und Hegels ‚absolutem‘ Idealismus zu bilden. Denn er verbindet später „mit seinem ausgeprägten Freiheitspathos [...] eine aufgeklärte Ethik-Theologie mit einer mystisch gefärbten Religionsphilosophie der Liebe“ (284). Schelling operiert mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes, der auf den prinzipientheoretischen Grundlagen seiner Freiheitsschrift basiert und die Funktion hat, „die Selbstoffenbarung Gottes sowie sein Verhältnis zu ihr als ein

freies [zu] konstruieren“ (326). Die Endabsicht der Schöpfung besteht für ihn in der Ausscheidung des Bösen und der Realisierung der Liebe. Hegel „als wirkmächtigster Philosoph des deutschen Idealismus“, erhebt in seinen Hauptwerken und Vorlesungen den Anspruch, „die gesamte Wirklichkeit durch die dialektische Entfaltung von Logik, Natur- und Geistesphilosophie systematisch zu begreifen, das heißt durch begriffliche Analyse und mittels der Ableitung der kategorialen Bestimmungen von Denken und Sein in ihrem logischen Zusammenhang umfassend zu erschließen“ (304).

Feuerbach negiert die theologische Lehre von einem Schöpfergott. „Anstelle eines auf übernatürlichen Vorstellungen beruhenden Glaubenssystems, welches in der spekulativen Philosophie Hegels seinen stärksten Verbündeten habe“, plädiert er „für eine Umwandlung von Theologie in Anthropologie“ bzw. für einen Übergang „von der abstrakten Systemphilosophie in eine Philosophie der Mitmenschlichkeit“ (338). Als Kritiker des Kapitalismus entwickelte Karl Marx „eine Metakritik der Religion“ (352), deren methodischer Ausgangspunkt nicht mehr zeitlose philosophisch-anthropologische Gattungs- und Denkkategorien bilden. Vielmehr geht er aus „von bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Menschen einer bestimmten Epoche ihr Leben produzieren und reproduzieren“ (ebd.). Von einer spezifisch Marx'schen Religionskritik kann, anders als gemeinhin angenommen, nicht gesprochen werden. Marxens Umgang mit der Religionskritik lässt sich vielmehr als Metakritik begreifen, weil er die vorgefundene Kritik kritisch unter die Lupe nimmt, ihren blinden Fleck sichtbar macht und sie überführt in eine Gesellschaftskritik in praktischer Perspektive. Zu Nietzsche merkt das Handbuch an, er habe mit seinem Buch „Antichrist“ „das wohl berühmteste und wirkungsvollste religionskritische Werk der europäischen Geistesgeschichte“ (405) verfasst. Allerdings habe er hier „an Religionskritik nur in bisher unerhörter Schärfe formuliert, was schon lange mehr oder weniger Gemeingut war“ (404). Trotz bestimmter Schwundprozesse sei aber die Religion in Europa ebenso wie die „alte Metaphysik und Moral“ (ebd.) nicht einfach von der Bildfläche verschwunden. Die „aggressiven Töne“, die von Nietzsche zu hören waren, hätten eher die Wirkung gehabt, ihn aufgrund seiner überzogenen Kritik „fragwürdig zu machen“ (ebd.).

Wilhelm James favorisiert in Abgrenzung von positivistischen und idealistischen Religionskonzepten ein pragmatistisches Religionskonzept, geht es ihm doch darum, „die konkrete Realität religiöser Erlebnisformationen am Ort ihres individuellen Auftretens zu untersuchen“ (419). Faktisch liefert er „eine reichhaltige, hermeneutisch orientierte Phänomenbeschreibung der vielfältigen Gestalten religiöser Lebensvollzüge“, deren Sinnansprüche von ihm „einer pragmatistisch ausgerichteten Kritik unterzogen werden“ (ebd.). Rudolf Ottos Schrift über „Das Heilige“ bildet „einen Markstein in der Geschichte der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts“ (477). Bei aller Kritik von theologischer Seite „ist das Erbe Ottos – vor allem seine Kategorien und seine Begrifflichkeit – immer lebendig geblieben“ (ebd.). Denn ohne Rekurs auf Ottos Schrift lässt sich seitdem nicht mehr über das Heilige sprechen. Sie übt zudem „überall dort, wo das Nicht-Rationale, sei es in Mythos oder Mystik, aber auch in der Religionspsychologie eine zentrale Rolle spielt, einen anhaltenden Einfluss aus“ (ebd.). Die von Hermann Cohen entwickelte Religionsphilosophie ist „in letzter Instanz intersubjektive Ethik“ (480), deren Ziel es ist, vom Mitmenschen her und auf den Mitmenschen hin zu denken. Ein solcher Schritt ist aber nur möglich durch eine Reflexion auf das Phänomen des Mitleids, das bereits in der prophetischen Predigt zugunsten der Armen zur Geltung kommt und „von dem aus sich das Wesen einer teilnehmenden Intersubjektivität verständlich machen lässt“ (ebd.). Max Scheler versucht, in kritischer Anknüpfung an Husserls Lehrstück vom emotionalen Erleben „die kategorialen Erlebnisfundamente von Religion aufzuweisen“, um auf dieser Grundlage „eine natürliche Theologie jenseits der Alternative zwischen kirchlichem Offenbarungspositivismus und autonomem Vernunftidealismus zu entfalten“ (510). Auf diesem Hintergrund entwickelt er „seine Lehre von den göttlichen Eigenschaften und den darauf bezogenen religiösen

Akten“ (ebd.). Als „Exponent der Dialogphilosophie“ bezeichnet Martin Buber mit dem „Grundwort Ich-Du den gegläckten, wahrhaften Dialog“, der „ein Proprium von Menschsein“ ist, hingegen „mit dem Grundwort Ich-Es [...] den fast alltäglich gewordenen Weg der Verdinglichung“ (ebd.) sowie der Entfremdung von sich und den anderen. Die Begegnung im Dialog läuft weder auf einen Prozess der Verschmelzung hinaus, noch impliziert er die Herrschaft des einen über den anderen. Der von Sigmund Freud in dem Essay „Die Zukunft einer Illusion“ geäußerten Religionskritik kommt im Blick auf sein Gesamtwerk nicht die Bedeutung zu, die ihr in der Öffentlichkeit oft zugeschrieben wird. Heute gilt es zu konstatieren, dass sich die mit diesem Essay verbundene „Erwartung, die Menschheitsneurose Religion werde sich wie eine Kindheitsneurose auswachsen und der wissenschaftlichen Vernunft weichen [...] nicht erfüllt“ (541) hat.

Martin Heidegger trennt nicht nur scharf zwischen der Phänomenologie als einer ontologischen und der christlichen Theologie als einer ontischen, auf Christus, den Gekreuzigten, bezogenen Wissenschaft, sondern betrachtet auch das Verhältnis von christlichem Glauben und Philosophie als „Verhältnis zweier absolut verschiedener ‚Existenzmöglichkeiten‘“ (549). Einerseits geht er davon aus, dass „die Philosophie eine für die Theologie korrektive, d. h. mitleitende Aufgabe übernehmen muss“ (552), andererseits bleibt es für ihn dabei, dass der Glaube für die Philosophie ein „Todfeind“ ist, insofern er im Widerspruch steht zu dem, was die Philosophie als freie Übernahme des ganzen Daseins ausmacht. Für John Dewey ist das Religiöse das ideale Moment des Lebens und der Kultur. Allerdings wird es durch den Begriff des Übernatürlichen und auch durch die historischen Religionen entstellt. Inkulturation bedeutet daher für ihn Befreiung von der historischen Religion. Die Grenzen von Deweys Ansatz liegen „in dem Focus auf eine bestimmte Form des Religiösen und der Unterbelichtung der Vielfalt von Religion [...] auch in ihren institutionalisierten Formen“ (562). Nach Gabriel Marcel ist Gegenstand des religiösen Glaubens eine tiefere Realität, die wir sorgfältig erfassen müssen. Der Glaubende öffne sich dem Anruf dieser Realität. Der Ungläubige dagegen verweigere eine solche Antwort. Das moderne Leben mit all seinen Ablenkungsmöglichkeiten lasse uns oft unaufmerksam an diesem Anruf vorbeigehen. Dennoch sei dieser Anruf eine Wirklichkeit, die es ernst zu nehmen gilt, ja „eine offensichtliche Spezifität der ‚condition humaine‘“ (573). Karl Rahner, der maßgeblich zur Öffnung der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert beigetragen hat, unternimmt in seinen Arbeiten den Versuch, die nachtridentinische, neuscholastisch geprägte katholische Schultheologie für Fragestellungen zu öffnen, die sich in der Philosophie der Moderne von Kant und Heidegger her stellen, und ist darum bemüht, die Theologie im Ausgang von deren Anfragen neu zu durchdenken. Albert Camus vertritt einen Humanismus, der einen schonungslosen Blick auf sinnlose Routine und unerträgliches Leiden verbindet mit einer „leidenschaftlichen Absage an jegliche Form von Nihilismus“ (596). Seines Erachtens kommt es darauf an, dass der Mensch im Streben nach Glück und in kreativer Selbstbehauptung seine Würde verteidigt „in einer Welt ohne metaphysische Absicherungen“ (ebd.). Jean-Paul Sartre bestreitet, obzwar konsequenter Atheist, die Existenz Gottes nicht direkt, geht aber davon aus, dass sie irrelevant sei für die menschliche Existenz. Wenn er auch kein Nihilist ist, vertritt er doch „insgesamt einen tief verwurzelten, radikalen Existenzpessimismus, der in seinem Freiheitsverständnis gründet, das er von der Fähigkeit zur Nichtung ableitet“ (605).

Charles Hartshorne nimmt aufgrund seines panentheistischen Gott-Welt-Verständnisses an, dass die Welt ein Teil Gottes ist. Gleichzeitig aber geht er davon aus, dass Gott mehr ist als die Welt. Gott und Welt sind für ihn weder unabhängige Gegenstände, noch sind sie miteinander identisch, sondern „Gott umfasst die Welt und geht gleichzeitig über sie hinaus“ (620). Da wir in diesem Sinne in Gott sind, partizipieren wir an der göttlichen Liebe. Paul Tillich unternimmt „eine modernere Reformulierung des überlieferten Glaubensbegriffs“ (643). Im Blick auf eine „Gesellschaft, in der das Individuum aus allen kosmischen und metaphysischen

Sinngarantien herausgelöst ist“ bestimmt er das Proprium des Glaubens als „Mut zum Sein“ (650). Mut versteht er dabei als eine Selbstbejahung des Seienden trotz der immer gegenwärtigen Drohung des Nichtseins. Die Aktualität des Religionsdenkens von Karl Jaspers liegt angesichts des religiösen Terrors der Gegenwart auf der Hand. Für das Verhältnis von Religion und Philosophie gilt nämlich, dass die Religion, um wahrhaftig zu bleiben, „das Gewissen der Philosophie“ braucht, andererseits aber auch die Philosophie, um gehaltvoll zu bleiben, der „Substanz der Religion“ (661) bedarf. Um der aktuellen Konflikte Herr zu werden, gilt es zu damit Ernst zu machen, „dass Religion und Philosophie nur gemeinsam den Weg in eine friedliche Zukunft weisen können“ (ebd.). Jürgen Moltmann wirkte mit seiner Theologie der Hoffnung „vorbildgebend für viele Richtungen emanzipatorischer kirchen- und gesellschaftskritischer Theologie und Frömmigkeit in aller Welt, vor allem für Theologien der Befreiung, für feministische, politische und postkoloniale Theologien“ (672).

Hans Blumenberg entwarf „mit Hilfe des Prinzips der Selbsterhaltung der Vernunft problem- und metaphernorientierte Deutungen der europäischen Geistesgeschichte als Abfolge humaner Selbsterhaltungen und Selbstbehauptungen“ (674). Gegen eine Interpretation der Säkularisierung als einer „Kategorie historischen Unrechts“ verteidigt er die Legitimität der Neuzeit. Ernst Bloch vollzog einen „Spagat zwischen marxistisch inspirierter, dekonstruktiver Religionskritik und aufhebender, konstruktiver Religionsbeerbung“ (700). Christentum und alttestamentliches Judentum interpretiert er aus der Perspektive „einer sozialistischen Hoffnungshermeneutik“ (ebd.). Emmanuel Levinas sucht angesichts der Katastrophen der Shoah und des Zweiten Weltkriegs „eine Antwort auf die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen“ und „der Möglichkeit eines Ausbrechens aus der Totalität des Seins“, die „so etwas wie Transzendenz unmöglich zu machen“ (702) scheint. Levinas erkundet daher, „wie Transzendenz in ihrer Unendlichkeit nicht nur behauptet, sondern wirklich erfahren und gerade in ihrer Undenkbarkeit gedacht werden kann“ (ebd.). Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz verfolgt das Ziel, die eschatologische Botschaft des Glaubens unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu reflektieren. Sie führt bei ihm zu einer „Rede von Gott mit dem Gesicht zur Welt, die unfähig ist, sich vom Leid der Anderen erfolgreich zu distanzieren“ (724). Mit Peter L. Bergers Publikation „Zwang zur Häresie“ ist „eine nachhaltige Umorientierung der Religionssoziologie“ (737) verbunden. Statt einer Orientierung am Säkularisierungsparadigma stehen nunmehr die „Pluralität und Optionalität von religiösen Überzeugungen, Einsichten und Praktiken im Mittelpunkt“ (ebd.). Richard Swineburne vertritt als Vertreter der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie die These, „dass die Rationalität religiösen Glaubens die Rationalität der Annahme (Überzeugung) des Werts der darin enthaltenen religiösen Ziele und der Wahrscheinlichkeit des entsprechenden Glaubensbekenntnisses auf Basis einer angemessenen Untersuchung der Gründe für und gegen dessen Wahrheit voraussetzt“ (747). John L. Mackie arbeitet bei der Entwicklung seines Religionskonzepts mit drei unterschiedlichen, einander ergänzenden Strategien. Er kritisiert erstens die Argumente für die Existenz Gottes, behauptet zweitens, dass die zentralen Aussagen des Theismus einander widersprechen, und entwickelt drittens „eine naturalistische, von der Wahrheit des Theismus unabhängige Erklärung der Religion“ (757). Vor dem Hintergrund der von Heidegger geübten „Kritik an der Seinsvergessenheit abendländisch metaphysischer Rationalität“ unterscheidet Jean-Luc Marion „zwischen der vom Menschen ausgehenden Logik des Idols und der von Gott ausgehenden Logik der Liebe“ (767) und verortet Gott „außerhalb menschlicher Seinskonzepte“ (ebd.). Hermann Lübke vertritt in seiner Religionstheorie einen „funktional-pragmatischen Theorieansatz“ (787). Das Proprium der Religion macht er daran fest, dass sie „Kontingenzbewältigungspraxis“ (782) ist, insofern wir uns in religiöser Praxis zu einer Kontingenz verhalten, welche sich „der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt“ (783). Nach Niklas Luhmann verliert die Religion als „Kommunikationsform über Sinn“ (840) in der Moderne durch die Beschränkung auf ihre Kernfunktion keineswegs an

gesellschaftlicher Bedeutung. Indiz hierfür sei „die aktuelle Vielfalt religiöser Formen“ (837). Luhmann vermutet freilich, dass die Funktion von Religion immer weniger bei großen Religionen wahrgenommen werde, sondern gerade bei „ausdifferenzierten religiösen Formen, die neue und angepasste Kommunikationen über Sinn etablieren“ (ebd.). Die Bedeutung von Jürgen Habermas für den aktuellen Religionsdiskurs liegt darin, dass er für die Religionsphilosophie im nachmetaphysischen Zeitalter wichtige Impulse gesetzt hat. Nicht mehr „die kommunikative Eliminierung des religiösen Erbes“ ist für Habermas angesagt, sondern dessen „Urbanisierung“ (871). Sie scheint für Habermas „die ultimative Antwort auf die Malaisen der Moderne zu sein“ (ebd.). Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, „dass hierfür nicht unbedingt die Resilienz der Religion, sondern vielmehr die drohende Perspektivlosigkeit der praktischen Vernunft verantwortlich zu machen ist“ (ebd.). Letztendlich sind es nämlich „die sozial-ökonomischen Kolonisierungsprozesse der Moderne, die Habermas zu einem Umdenken in der Sache zwingen“ (871 f.). Richard Dawkins beruft sich bei seiner Kritik des „Gotteswahns“ auf Kants gnadenlose Abrechnung mit dem Glauben an ein jenseitiges Wesen. Allerdings geht er über Kant hinaus. Denn bei ihm entfällt die von Kant noch als verbindlich angesehene Bedeutung der Religion für Ethik und Moralphilosophie. Der Gottesgedanke hat für ihn keinerlei Relevanz für ein ethisch-moralisches Bewusstsein. Zur Gruppe von angelsächsischen Philosophen, denen „die Attitüde eines gleichermaßen aggressiven wie missionarischen Atheismus gemeinsam ist“ (894) gehört auch Daniel Dennett. Immerhin räumt Dennett ein, so wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Fall der Gotteshypothese zum Scheitern verurteilt sei, sei es „auch die Hypothese eines schlechthin kontingenten, gleichwohl durch sich selbst existierenden und überdies komplexen, da vielfältige Regularitäten ausbildenden Universums“ (905). Bezogen auf das kosmologische Fundament des Naturalismus qua Darwinismus stehe dieser „nicht besser – ja genau genommen ebenso gut oder schlecht da wie der jeder Religion als solcher inhärente Supranaturalismus“ (ebd.).

Der Sammelband schließt mit einem vom Herausgeber verfassten Beitrag über Charles Taylors Opus „Ein säkulares Zeitalter“. Kühnlein betont dort, die Säkularität einer Gesellschaft zeichne sich für Taylor dadurch aus, „dass ihr die grundsätzliche Fragilität ihrer moralisch-spirituellen Optionen bewusst ist“ (941). Von daher sei auch Taylors Definition der Religion ganz zugeschnitten auf die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, die nun beide gleichermaßen „wählbare Optionen“ (ebd.) sind. Taylor erläutert diese dahingehend, These dahingehend, dass wir eine Welt verlassen hätten, in der man als selbstverständlich ansah, dass der Ort der Fülle außerhalb oder ‚jenseits‘ des menschlichen Lebens angesiedelt ist, und stattdessen in ein konfliktreiches Zeitalter eingetreten seien, „in dem einer solchen Deutung von anderen Deutungen widersprochen wird“ (ebd.). Charakteristisch für diese Deutungen ist, dass sie diesen Ort in unterschiedlicher Weise ins Innere des menschlichen Lebens verlagern. Kühnlein verhehlt nicht, dass Taylors Säkularisierungsnarrativ durchaus auch auf Kritik gestoßen ist, und geht daher davon aus, „dass ein abschließendes Urteil über das säkulare Zeitalter noch aussteht“ (943). Gleichzeitig meint er, unabhängig davon könne schon jetzt gesagt werden, dass Taylor hellsichtig habe zeigen können, „warum die angeblich säkulare Bastion des Westens so uneinnehmbar nun doch nicht ist“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

SEITSCHEK, HANS OTTO: *Religionsphilosophie als Perspektive*. Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit. Wiesbaden: Springer 2017. 432 S., ISBN 978-3-658-12243-0 (Hardback); 978-3-658-12244-7 (PDF).

Das Buch, gestützt auf die Habilitation des Autors (= S.), erscheint in der Reihe *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft* und „hat das Ziel, die Religionsphilosophie innerhalb der Philosophie systematisch neu zu bestimmen“. Dies geschieht auf einem Denkweg in sieben Schritten. Die philosophische Reflexion über