

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

SEITSCHKE, 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

Religion nennt S. „die Grundlage der christlichen Glaubenslehre und ihrer wissenschaftlichen Untersuchung, der Theologie“ (in Unterscheidung zwischen religiösem Wissen und Wissen über Religion – während bei Platon noch religiöse Philosophie begegnet).

1. (9–74) Systematik: Klare Trennung zwischen Religion und Ideologie sowie Definitionen zu Theologie (vernünftige Erklärung und Übersetzung des Offenbarungsguts), religiöser Philosophie (Denken innerhalb der Religion), Religionsphilosophie (Frage nach deren Wesen und Wahrheit, in Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive), Philosophie der Religion (als Spezialgebiet) und Religionswissenschaft (strenge Außenperspektive ohne Wesens- und Wahrheitsfrage).

2. (75–97) Philosophische Lebensform und christlicher Logos. Zunächst Platon, über das Gute, jenseits der Seiendheit. Das gibt Religionskritik, doch ist er „noch vorsichtig, die Religion zu einem eigenen Reflexionsfeld“ zu machen. Auch für Aristoteles „gründet die richtige Lebensform in der Philosophie“: „Leben nach der Vernunft.“ (Religiös wieder klingt der Titel „Göttlicher Mann“.) Für das Christliche tritt Augustinus auf, mit „Religion als Reflexionsgegenstand der Philosophie“.

3. (99–121) Innen- und Außenperspektive: Religionsphilosophie bei Thomas v. Aquin. Erst mit *De ente et essentia* zeigt S. seine Reflexion nichtchristlicher Religionen im Abschnitt über Islam in der *Summa contra Gentiles* und dem Brief an eine Fürstin über den Umgang mit jüdischen Untertanen.

4. (123–147) Religion in Philosophie: Hegel. Er verschmilzt die Disziplinen zu einer religiösen Philosophie. Zentralbegriff: „Geist“, in der Phänomenologie zu studieren, mit dem „buddhistischen absoluten Nichts“ (Kyoto-Schule) konfrontiert. Hegel nennt sein Philosophieren Gottesdienst. Dagegen wendet sich der Folge-Schritt.

5. (149–198) Philosophieren jenseits von Religion: F. Nietzsche. Paradoxerweise gerät bei ihm die Religion in die zentrale Position. S. nennt diese Religionsphilosophie eine ex-negativo-Perspektive. Zentral ist: Nietzsches Blick auf Jesus und die Verbindung von christlich grundierter Erlösung und *Décadence* in seiner Kulturphilosophie. Nach einem Blick auf Religionskritik im 19. Jhd sein Urteil über das Christentum: Im Kern schwach, nennt es die Schwäche Stärke und erhebt sie zur moralischen Norm. „Seitenblick auf Sokrates“; dann: Nietzsches Blick auf Jesus. Fazit: Gottsucher und Antichrist. Seine „Verkündigungsfigur“ wird Zarathustra. „*Décadence* und Erlösung“ ist der Titel zum Thema Wagner. Doch im Zarathustra zeigt der Kritiker einen „verkündigenden Stil im Sinne religiöser Philosophie“. Wie, wenn die Überwindung der verhassten Religion(en) ihn zu einem positiven Ansatz hätte bringen können?

6. (199–275) Perspektive und Methode: Neue Wege der Religions-Sicht im 20. Jhd. Sie erscheint als Inneres. Wichtig: S. Kierkegaard. Andere: W. James, M. Heidegger, K. Jaspers, das Verhältnis des Atheismus zum Theismus in der analytischen Religionsphilosophie, das kosmologische Argument analytisch, bei J. L. Mackie, R. Swinburne und J. Hick; Pluralistische Theologie als Philosophie der Religion. Wegen dessen Kant-Bezugs geht S. selbst auf ihn ein. Das führt zu Argumenten wie gegen eine pluralistische Religionen-Theologie. Geboten sei besonders argumentative Stützung der Existenz Gottes, womit Religion „steht und fällt“.

7. (277–351) Arbeitsfelder der Religionsphilosophie im 21. Jhd. Neue Argumente für Gottes Existenz, im Rückblick auf J. Duns Scotus und den Aquinaten. Gefühl reicht so wenig wie G. Vattimos „pensiero debole“ (281). Gott erweist sich als starker und letzter Grund der Wirklichkeit, was ihn nicht instrumentalisiert. Er bleibt (J. Böhme, W. J. Schelling) „der selbst nicht zu ergründende ‚Urgrund‘ oder ‚Ungrund‘ des Seins“. „Die Welt ist selbst nichts Göttliches, kann aber auf einen göttlichen Ursprung verweisen.“ „Gott erweist sich (Swinburne) als guter, starker und letzter Grund der Wirklichkeit“

S. nennt Philosophen, die Argumente für Gott bieten, und geht vor allem auf das „epistemische Argument“ ein: aus gleichzeitiger Wahrnehmung, göttlicher und menschlicher, in Analogie. Menschen nehmen in unterschiedlicher Weise Zeiten,

Zeitabschnitte und Räume wahr. Gleichzeitige Vorgänge werden wahrgenommen, und lassen „auf einen universal Wahrnehmenden schließen. Dies Erfassen ist nötig, um die Wahrheit der Wahrnehmungen zu sichern. Nicht jeder muss dies Argument so lieben wie S.; neu jedenfalls ist es, auch für den Rezensenten.

S. tritt für Religion als Wirklichkeits-Deutung ein. Gegen J. Assmann diskutiert er die Frage von Monotheismus und Gewalt, dann die Rolle von Naturrecht und Anthropologie, behandelt verschiedene Humanismen bis zur Kernbestimmung „Menschenwürde“. Schließlich blickt er voraus: Religion und Öffentlichkeit in Europa zu Beginn des 21. Jhdts.: Zwei Arten von Säkularisierung, bis zu dem Urteil: Religionsphilosophie ist in den Debatten des 20. und 21. Jhdts. noch zu wenig anzutreffen.

8. Dreieinhalb Seiten (353–356) beansprucht der Schluss. Dessen Schluss-Satz: „Religion und Philosophie sind aufeinander verwiesen und benötigen einander als kontrovers konstruktives Gegenüber, um sinnvoll ein Mehr an Wirklichkeitsdeutung zu erreichen, in wachem Bewusstsein der höchsten Realität – Gott.“

Dem Niveau des Buchs entspricht der Apparat: Abkürzungsverzeichnis, gegliederte Bibliographie; zweiseitig Personenregister und Sachverzeichnis. Zudem stellt der Verfasser sich selbst vor (431 f.). – Dankbare Empfehlung. J. SPLETT

NUSSER, KARL-HEINZ: *Der blinde Fleck der Evolutionstheorie*. Ansätze zu einem gewandelten Naturverständnis. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 284 [288] S., ISBN 978-3-495-48957-4 (Paperback); 978-3-495-81714-8 (PDF).

Wie so manche naturwissenschaftlichen Theorien, wird auch die Evolutionstheorie von ihren Vertretern oft dazu benutzt, bestimmte philosophische Positionen zu begründen oder in Frage zu stellen. Solche Infragestellungen werden dann gerne von den Medien aufgegriffen und als neuester Stand der Wissenschaft dargestellt. Aus diesem Grund ist es sehr verdienstvoll, dass der Verf. in seinem Buch ausführlich den verschiedenen Positionen der Evolutionstheorie nachgeht und ihre vermeintlichen philosophischen Implikationen kritisch beleuchtet. Dabei zeigt sich, dass Darwin selbst in seiner ursprünglichen Position viel vorsichtiger war, als es dann seine Anhänger in Bezug auf weitergehende Folgerungen aus der Evolutionstheorie gewesen sind. Am Ende der meisten Kapitel werden die Resultate noch einmal kurz zusammengefasst.

In einer ausführlichen Einleitung stellt der Verf. den Zweck seines Buches dar und gibt eine detaillierte Übersicht über die verschiedenen Kapitel. Er beginnt mit der Darstellung problematischer heutiger Theorien über die Genmanipulation, die sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Evolutionstheorie berufen. Nun bedeutet aber die von der Aufklärung verteidigte Freiheit jedes einzelnen Menschen, dass man ihm nicht zumuten kann, sich „als Produkt genomischer Manipulationen durch andere ansehen“ zu müssen (16). Schon 1989 vermerkte Georg Picht, dass die Naturwissenschaft „deshalb, weil sie nach dem Wesen von Natur nicht fragt, die Natur zerstört“ (17). Dieser Zerstörung der Natur durch neodarwinistische Strömungen gilt es, Einhalt zu gebieten. Die Evolutionsbiologie „enthält nur Behauptungen über die Entstehung des Lebens, aber kann nichts über dessen Zielcharakter sagen. Damit sprengt die Evolutionstheorie die Grenzen der Biologie; denn diese muss immer von zielgerichteten Abläufen ausgehen“ (22). Der Darwinismus enthält verschiedene Elemente, die nicht notwendigerweise miteinander verknüpft werden können.

Im ersten Kapitel zeigt der Verf. nicht nur, dass von der Physik her das Leben nicht erklärt werden kann, sondern zeigt auch an Hand der Argumentation von Hans Jonas, dass die Subjektivität des Forschers immer als grundlegend vorausgesetzt werden muss, auch wenn der Forscher sie in seinen Theorien ausdrücklich leugnet. Der menschliche Ausgangspunkt aller Naturwissenschaft, zu dem auch das alltägliche Verständnis der Natur und der Umgang mit ihr gehören, ist unhintergebar. Wer dies bestreitet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt. Im zweiten Kapitel setzt sich der Verf. kritisch mit der seit Descartes herrschenden Auffassung auseinander, das