

zeit-Geistes“, dem einige neue kognitive Module durch evolutionären Anpassung hinzugefügt worden seien, wie es anhand der einschlägigen Beispiele von Partnerwahl und altruistischem Verhalten oftmals illustriert wird. V.S. zeigt die Grenzen dieses Modells auf, das der Plastizität und Flexibilität unseres Geistes nicht genug Rechnung trägt. Anhand der Entwicklung von mimetischer, mythischer und symbolischer Kultur verdeutlicht er, dass entscheidende koevolutionäre Prozesse den Kognitionsapparat geprägt haben, die z. B. für die Sprachentwicklung oder den Erwerb einer Theorie des Geistes, d. h. die Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen, entscheidend sind.

Das abschließende fünfte Kap. bemüht sich um eine fruchtbare Aufnahme des kognitionswissenschaftlichen Ansatzes für die Untersuchung der Bildung religiöser Überzeugungen, ohne in die reduktiven Muster des Standardmodells zu verfallen. So greift V.S. die These der kontraintuitiven Konzepte wieder auf, stellt aber deren notwendige Einbettung in intuitive Konzepte, in die natürliche Lebenswelt, heraus. Exemplarisch wird die Verbindung der Annahme übernatürlicher Akteure mit der kognitiven Vorprägung zur Identifikation von Akteuren in der Umwelt (*Hyperactive Agency Detection*), die überlebenswichtig in einer feindlichen Umwelt ist, dargestellt. Dieser Zuschreibungsmechanismus ist jedoch zu trennen von der tatsächlichen Annahme von Akteuren, die erst nach einer Bewertung stattfindet. Für die Postulierung eines übernatürlichen Wesens ist dieser Mechanismus daher nicht explanatorisch erschöpfend. Weiterhin zeigt Verf. den möglichen selektiven Vorteil religiöser Überzeugungen auf der Ebene sozialer Gruppen auf, etwa bezüglich Zusammenhalt der Gruppe und Verhaltenskontrolle (insbesondere Sexualmoral).

Letztlich bleibt der positive Beitrag zu einer nichtreduktiven kognitionswissenschaftlichen Perspektive auf die Entstehung religiöser Überzeugung in den Kinderschuhen. Diese anspruchsvolle Explikation muss noch geleistet werden. V.S. s Verdienst ist es, eine detailreiche Kritik des Standardmodells kognitionswissenschaftlicher Erklärung zu erarbeiten, die dessen vor allem methodischen Unzulänglichkeiten offenlegt. Dies dürfte nicht nur für die Theologie von höchster Relevanz sein, sondern für sämtliche Disziplinen, die kognitionswissenschaftliche Ansätze integrieren wollen, ohne sich jedoch deren Reduktionismus einzukaufen, zumindest aber sich zu ihnen und den in ihnen oftmals transportierten Deutungsansprüchen verhalten können wollen. A. HONNACKER

SCHRÖDER, WINFRIED, *Ursprünge des Atheismus*. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Quaestiones; 11). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012. 645 S., ISBN 978-3-7728-2608-5.

Die inflationäre Rede von der Wiederkehr des Religiösen hat – zumindest im deutschen Sprachraum – das gegenläufige Phänomen der Rückkehr eines *new atheism* lange Zeit verdeckt. Im Folge der Debatten um *intelligent design* wurde der Religion, insbesondere dem Christentum, nicht nur die Vereinbarkeit mit den modernen Wissenschaften, sondern auch das Potenzial zur Humanisierung abgesprochen. Der Streit um den Wahrheitsanspruch von Religion, seine skeptische Infragestellung oder militante Negation hat in den Feuilletons und auf dem Buchmarkt erneut Einzug gehalten. Dass die Begriffe dabei sehr weit gefasst und oft in polemischer Absicht gebraucht werden, kann kaum überraschen. In deutlichem Kontrast zu den publikumswirksamen Einlassungen von Sozial-, Kultur- und Naturwissenschaftlern, aber auch von Verteidigern der Religion halten sich Fachphilosophen auffällig im Hintergrund. Dass ausgerechnet eine philosophiegeschichtliche Arbeit zum Atheismus derart engagierte, teils heftige Reaktionen und Debatten hervorrufen konnte (vgl. 621–636), ist angesichts der öffentlichen Diskussionslage nur auf den ersten Blick verwunderlich. Schröders (= Sch.s) monumentale, auf umfangreiches Quellenstudium gestützte Untersuchungen liegen nicht nur quer zu den Ergebnissen ideen- und sozialgeschichtlicher Forschungen, sie treffen auch den Nerv aktueller Debatten und stellen manch lieb gewordenen Mythos kritisch in Frage.

Schon „der trennscharfe, metaphysische Atheismusbegriff“ (623), der zugegebenermaßen nur einen kleinen Ausschnitt des Problemfeldes in den Blick bekommt und etwa zu der Frage, wann und warum sich der Atheismus zu einer weitverbreiteten Option im

Sinne Ch. Taylors entwickelte, keine Auskunft geben kann, hat heftige Kritik hervorgeufen. Dabei könnte gerade eine rationale Rekonstruktion der Entstehung des Atheismus als philosophische Theorie der Wirklichkeit und ihrer Gründe interessante Aufschlüsse über einschneidende Verschiebungen im Selbst- und Weltverhältnis der Menschen geben. Um nicht selbst einer Verdächtigungshermeneutik im Stil „der frühneuzeitlichen theologischen Apologetik und der modernen säkularistisch-interessierten Geschichtsschreibung des Atheismus“ (38) zu erliegen, kann sich der Philosophiehistoriker nur auf theoretisch ausformulierte und manifeste Positionen stützen, wie sie erstmals in der *littérature clandestine* des 17. und 18. Jhdts. greifbar werden. Da diese Dokumente überwiegend anonym sind, sich also faktisch nicht kontextualisieren lassen und zudem eine wechselvolle Textgeschichte durchlaufen haben – siehe dazu im Einzelnen den dokumentarisch sorgfältig aufbereiteten „Anhang: Die Hauptquellen. Datierung, Zuschreibung, Überlieferung“ (395–526) –, scheint die Kritik an einer streng philosophischen Herangehensweise schon aus rein praktischen Gründen weithin ins Leere zu laufen. Ohne politische und gesellschaftliche Auswirkungen der Metaphysik herunterspielen zu wollen, lassen sich auf Basis dieses großteils nur in Handschriften zugänglichen Korpus die Anfänge eines „beweistheoretisch reflektierte[n] Atheismus“ (19) nachzeichnen. Durch ihren philosophischen Zugriff unterscheiden sich die von Sch. herangezogenen Texte nicht nur deutlich von den „weichen Formen weltanschaulich-religiöser Devianz“ (629); sie sind auch „den allgemein bekannten, meist frankophonen Quellen [...] mit ihrer oft einfältigen Radikalität“ (19) überlegen, ohne sich dabei dem Spannungsfeld zwischen „Atheismus und Heterodoxie“ (21–44) einfach entziehen zu können.

Zwar kennen bereits die Psalmen (Ps 13,1 u. 52,2) ebenso wie die griechische Philosophie den Gedanken, dass es keinen Gott bzw. keine Götter gibt, ja selbst „die metaphysisch-prinzipientheoretische Position des Atheismus“ (57) gehört, wie Platons *Nomoi* eindrücklich belegen, zum Denkhorizont der Antike; dennoch hält Sch. entschieden an der These der Exzeptionalität des Atheismus (45–87) fest. Weder im Mittelalter noch in der Renaissance ließen sich Belege für eine explizite Bestreitung des Daseins Gottes finden. Entgegen dem „ideologischen Bedürfnis nach einer Ahnenreihe des modernen Säkularismus“ (63) falle der Atheismus bis zur frühen Neuzeit mit Heterodoxie zusammen. Atheismus als apologetischer Kampfbegriff umfasst zudem mehrere Ebenen, die vom unmoralischen Leben über falsche Vorstellungen von Gott und in seltenen Extremfällen bis hin zur Bestreitung seiner Existenz reichen. Die Philosophie galt, anders als später bei Jacobi, „fast einhellig als Bollwerk gegen den Atheismus und nicht als dessen Einfallstor“ (70). Erst ab der Mitte des 17. Jhdts. wird die Bestreitung der Existenz Gottes als Welturheber oder Weltursache in philosophischen Schriften konkret fassbar. Dennoch gilt den meisten Denkern „die theistische Schöpfungslehre [...] angesichts der unüberbrückbaren Kluft zwischen der belebten und der unbelebten Natur“ (83) bis weit in das 18. Jhd. hinein als dem Atheismus intellektuell überlegen.

Da der Atheismus auch in den frühen Dokumenten nicht ausschließlich als Gegenstand von rein theoretischem Interesse, sondern im Zusammenhang mit praktischen Fragen behandelt wird, muss in einem ersten Durchgang „*Semina impietatis*“ (89–178) geklärt werden, ob die Kritik der Offenbarungsreligion eine „Erosionsdynamik freizusetzen [vermochte], die schließlich die Grundsäulen der Rationaltheologie“ (93) selbst erschüttern konnte. Ohne hier auf Einzelheiten der weit verzweigten Untersuchungen eingehen zu können, verwirft Sch. einen entwicklungslogischen Zusammenhang zwischen Religionskritik, Deismus und Atheismus. Dabei lässt sich anhand des Textkorpus klar belegen, dass Bibel- und Offenbarungskritik in besonderen Fällen – etwa gegen einen skeptischen Fideismus – als „strategisch gefordertes Supplement der philosophischen Widerlegung des Theismus“ (134) in Anschlag gebracht werden. Insgesamt scheint die Religionskritik wie auch „die [konstruktiv-]kritische Zielrichtung des Deismus die natürliche Theologie [eher] stabilisiert“ (176; vgl. 123) zu haben. Selbst dort, wo die natürliche Religion abzüglich ihrer theoretischen Elemente mit Moral gleichgesetzt wird und damit auch radikale Formen der Religionskritik vom Vorwurf der Aushöhlung der Normen bzw. des Moralverfalls grundsätzlich entlastet, lassen sich keine eindeutigen Übergänge zum Atheismus nachweisen. Es bleibt fraglich, ob „eine Rational-

theologie [...], deren Gottesbeweise unangefochten waren“ (178), durch diese Umbrüche ernsthaft ins Wanken gebracht werden konnte. Anders als eine Kritik der philosophischen Theologie (179–262) erwarten lassen würde, stehen aber nicht die Gottesbeweise der Schulmetaphysik und insbesondere das ontologische Argument samt seiner Weiterentwicklungen im Mittelpunkt der Interessen von Apologeten und Kritikern der Religion, sondern das kosmologische und das teleologische Argument sowie das bereits in der Antike wegen seiner Schwäche bemängelte *argumentum e consensu omnium*. Als alternative, über die Kritik hinausgehende Strategie bemühen sich die frühen Atheisten um den Nachweis der Widersprüchlichkeit des Gottesbegriffes. Sie können dafür auf das Problem der *causa universalis* und auf die Theodizee zurückgreifen. Meist bleibt es aber „bei dem negativen Resultat, dass der Begriff eines mit den geläufigen Prädikaten ausgestatteten Gottes in sich widersprüchlich und also leer“ (262) wäre, ohne – wie in einer materialistischen Weltanschauung – eigene Entwürfe zu einer „nichttheologischen Sinnstiftung“ (261) zu entwickeln. Selbst in der „anti-theistischen Metaphysik“ (244) im Gefolge Spinozas schlägt das klassische Erbe noch durch – was an den Begriffspaaren *Providenz / Notwendigkeit* und *ordo / perfectio* deutlich sichtbar wird.

Die von Sch. vorgenommene Frühdatierung des philosophischen Atheismus hat auch Folgen für die beiden geläufigen Genealogien (263–320) und für die Rekonstruktion der beiden Gestalten des frühen Atheismus (312–388). Als epochentypisches Phänomen der frühen Neuzeit, das entweder auf die Entstehung der modernen Naturwissenschaften oder auf den Begriff des neuzeitlichen Rationalismus zurückgeführt wird, scheint er geradezu zu einem *praejudicium saeculi moderni* zu werden. Beide Hypothesen lassen sich auf Basis einer eingehenden Analyse der Quellen aber nicht weiter halten. Während diejenigen, die sich als Bundesgenossen des Fortschritts stilisierten, vielfach gezwungen waren, Annahmen zu treffen, die den wissenschaftlichen Kenntnisstand unterliefen oder ihm gar widersprachen (vgl. 320), erweist sich der unterstellte Zusammenhang zwischen Atheismus und neuzeitlichem Rationalismus als „vage[s] Lamento [...] theologische[r] Apologetik“ (312) und damit als philosophisch leer. Auf die materialistische Weltanschauung als Gegenpol zur Metaphysik und ihre theoretischen Defizite muss hier nicht näher eingegangen werden. Zudem lässt sich nach Sch. auch nicht zeigen, wie sich der dogmatisch-materialistische Atheismus, der trotz seines Gewichts in den analysierten Dokumenten wie eine verfrühte Erscheinung wirkt, „in eine rational rekonstruierte Entwicklungslogik der Metaphysikgeschichte integrieren ließe“ (391). Interessanter und vielversprechender ist die Beobachtung, dass der fideistische Skeptizismus entgegen seiner Absicht nicht nur Argumente zur Schwächung der *theologia rationalis* bereitgestellt, sondern auch als Katalysator für eine neue, diesmal radikal religionskritische Rückbesinnung auf die antike Skepsis gewirkt hat. Nicht die dogmatisch-materialistische Variante, die ihren eigenen theoretischen Ansprüchen nicht genügen kann, sondern der agnostische Atheismus stellt nach Sch. „die eigentlich philosophische Gestalt des frühen Atheismus dar“ (313; vgl. 383 und 387). Das Prinzip der Irrtumsvermeidung und der Verzicht auf metaphysische Letztbegründungen werden durch einen methodischen Rückgriff auf die juristische Figur der *praesumptio*, mit deren Hilfe eine „den Atheismus begünstigende Beweislastverteilung ins Spiel gebracht“ (383) wird, noch zusätzlich gestützt.

Zwar räumt auch Sch. ein, dass das Votum für den Atheismus nach dem Zeugnis seiner frühen Dokumente unbestreitbar durch theorieexterne Elemente, antireligiöse oder antiklerikale Affekte bestimmt war. Der trennscharfe, rein philosophische Atheismusbegriff führt aber keineswegs, wie manche Kritiker meinen, zu einer Dekonstruktion oder auch nur zu einer Schwächung des Atheismus; er ermöglicht es vielmehr, die Komplexität des Phänomens, die Kontinuitäten und Brüche sowie die manchmal verworrenen Verbindungen und Parallelen zwischen Kritikern und Apologeten der Religion herauszuarbeiten. Gerade darin liegt aber eine der wesentlichen Stärken dieser bis in die kleinsten Verästelungen mit viel Engagement und auch gegen den breiten Mainstream der Atheismusforschung vorangetriebenen Frageperspektive. Ein solches Vorhaben setzt, darin liegt eine zweite Stärke der vorliegenden Untersuchung, sorgfältiges und systematisches Quellenstudium voraus. Der ausführliche bibliographische Apparat zu den einschlägigen, oft nur schwer greifbaren Quellen und zur Forschungsliteratur so-

wie die verschiedenen Register machen den Band zu einer reichhaltigen Fundgrube für alle am Thema Interessierten. Selbst wenn eine historische Herleitung des Atheismus im strengen Sinn nicht möglich ist, gelingt es Sch., die wesentlichen Konturen des frühen Atheismus so darzustellen, dass ihre Relevanz für und ihr Einfluss auf das Selbst- und Weltverständnis des modernen Menschen erahnbar wird. Ohne die konkreten Ergebnisse vereinnahmen zu wollen, ließe sich aus den komplexen Gemengelagen zumindest lernen, dass Religions- und Vernunftkritik nicht unverbunden nebeneinander stehen müssen, sondern einander (heraus)fordern könnten – eine Perspektive, die in den hitzigen Debatten der Gegenwart allzu oft unter unfruchtbarer Polemik verdeckt wird. Auch oder vielleicht gerade deshalb kann die Lektüre einer nüchtern und kompetent vorgetragenen historischen Analyse sehr anregend wirken.

P. SCHROFFNER S. J.

KATHER, REGINE, *Die Wiederentdeckung der Natur*. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise. Leipzig: Primus Verlag 2012. 283 S., ISBN 978-3-534-22356-5.

Im Buch „Die Wiederentdeckung der Natur“ behandelt Regine Kather (= K.) die geschichtliche Entwicklung des abendländischen Naturverständnisses. Sie beschreibt, in welcher Hinsicht sich der Mensch der Antike und des Mittelalters als Teil eines kosmischen Ganzen begriff und warum der Mensch der Neuzeit aus einem psychophysischen Gesamtzusammenhang der Natur heraustrat und diese dann als ein ihm Fremdes empfand. Davon ausgehend entwirft die Autorin die notwendigen Voraussetzungen für ein neues Naturverständnis, mit dem der Mensch nicht mehr in Widerspruch zu seiner eigenen Natur gerät und seine eigene Lebensgrundlagen potenziell zerstört. Damit begründet K. eine Ökoethik, die es dem Menschen der Moderne ermöglicht, die Entfremdung von seiner natürlichen Basis zu überwinden, indem er einen respektvollen Umgang mit allen Lebewesen anstrebt und auch das Naturschöne bei der Gestaltung seiner Umwelt angemessen berücksichtigt.

Das Buch „Die Wiederentdeckung der Natur“ sollte von jedem gelesen werden, der an einem tiefer gehenden Verständnis des Verhältnisses des Menschen zur Natur und der Beziehung zwischen Organismen und ihrer Umwelt interessiert ist. Das Werk enthält eine naturphilosophisch gut fundierte Kritik am mechanistischen Weltbild, das die gegenwärtige Biologie noch immer dominiert, und erlaubt alternative Denkmöglichkeiten über Lebewesen, mit denen sich eine Ethik der Natur rational begründen lässt.

Das Buch besteht aus einem geschichtsphilosophischen ersten Teil, auf den ein ökologisch orientierter zweiter Teil aufbaut. Im ersten Teil erläutert K. zunächst Platons Ideen über einen unaufhörlich werdenden Kosmos, in dem ständig von Neuem strukturierte Ordnung aus Chaos hervorgeht. Jedes Lebewesen spiegelt in diesem Kosmos die Dynamik des Ganzen aus der ihm eigenen Perspektive wider; der Mensch kann jedoch nur dann einen Teil der in der Welt herrschenden Unordnung in Ordnung verwandeln, wenn er sich an der idealen Ordnung des Ganzen orientiert, das im Auf- und Abbau der Teile erhalten bleibt. Daraus resultierte für Platon die Forderung nach einem maßvollen Leben, einem angemessenen Umgang mit den natürlichen Ressourcen und einer Regulierung der Bevölkerungszahl. Nicht weniger aktuell ist die im Buch ausführlich beschriebene Naturkonzeption des Neuplatonikers Plotin, für den Organismen nicht nur – wie in einer mechanistischen Biologie – durch Wirkursachen bestimmt waren, sondern auch eine schöpferische Dynamik aufwiesen, die sich in kohärenten organismischen Formen ausdrückt. Diese Idee leitet über zu Hildegard von Bingen, die von der Vorstellung, dass der gesamte Kosmos von der schöpferischen Macht Gottes durchdrungen sei, eine Art Ökotheologie herleitete, die die wechselseitige Angewiesenheit aller Organismen zum Inhalt hatte. Als weiterer wichtiger Schritt in der Entwicklung des neuzeitlichen Naturverständnisses werden anschließend die Ideen von Cusanus beschrieben. Für ihn repräsentierten Organismen zwar immer noch die kosmische Einheit in einer jeweils spezifischen und selbstreferentiellen Perspektive; aber er separierte schon das Messbare methodisch von den subjektiven Aspekten der Erfahrung, was dazu führte, dass Zahlen ihren symbolischen Charakter bei harmonischen Proportionen verloren und die Reproduzierbarkeit zu einem Maßstab für die Verlässlichkeit einer Messung wurde. Damit war der Weg frei für die von Descartes vorgenommene Trennung der Welt in eine geis-