

### Atheismus als Bestseller: Der neue Szientismus

Alister E. McGrath

Der „neue Atheismus“ hatte seinen dramatischen Auftritt in den Jahren 2006 und 2007, als er die Bestsellerlisten anführte und eine breite und nicht selten hochbrisante öffentliche Debatte über die rationalen Grundlagen des Glaubens und den Stellenwert der Religion im modernen Leben auslöste. Die „vier apokalyptischen Reiter“ – Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett und Christopher Hitchens – eröffneten einen aggressiven, stürmischen Angriff auf die Religion. Während der „neue Atheismus“ die strenge Sachanalyse eher auf die leichte Schulter nimmt, brilliert er im Einsatz von Rhetorik. Die Religion wird als in sich und genuin gefährlich, giftig und böse dargestellt. Es sei völlig ausgeschlossen, dass Religion auch nur ein oder zwei erlösende Merkmale haben könnte. Dieser aggressive und geringschätzigste Ansatz deckt sich auf einer tiefen, vielleicht sogar unterbewussten Ebene mit den Ängsten vieler Säkularisten in der westlichen Zivilisation. In jedem religiösen Menschen schlummert ein potentieller Terrorist. Schaffen wir die Religion ab, und die Welt wird ein sichererer Ort sein.

Woher kommt dieser erbitterte Zorn? Zumindest teilweise ist er wohl damit zu erklären, dass sich die Religion im Westen nach wie vor hartnäckig weigert auszusterben, obwohl die großen Säkularisten der jüngeren Vergangenheit ihr ebendieses Schicksal prophezeit haben. Ich bin in den 1960er Jahren aufgewachsen, und damals gehörte es zum tradierten Wissen der Epoche, dass die Religion keine Zukunft hatte. Die Tage ihres gesellschaftlichen Einflusses waren gezählt; und als glaubwürdige Weltanschauung war sie „der geplatzte Traum einer toten Zeit“ (Matthew Arnold). Dass sie neuerdings und vor allem in den Vereinigten

Staaten wieder auflebt, hat Atheisten und Säkularisten alarmiert. Ein gutes Beispiel für diese Besorgnis findet sich in einer kurzen Ansprache des antireligiösen Schriftstellers Ian McEwan zum 30. Jahrestag der Veröffentlichung von Richard Dawkins' *Das egoistische Gen* (*The Selfish Gene*, 1976).<sup>1</sup> McEwan spricht über seine Verwunderung angesichts des Wiederauflebens der Religion und die dringende Notwendigkeit, sie wieder an den ihr gebührenden Platz zu befördern - das heißt für McEwan in die private Gedankenwelt rückwärtsgewandter Individuen, die geflissentlich von allen öffentlichen Plätzen fernzuhalten sind.

Es ist schon viel geschrieben worden über den „neuen Atheismus“, seine philosophischen Irrtümer, seinen voreingenommenen Blick auf die Geschichte, seinen überaus selektiven und tendenziösen Umgang mit den Fakten, seine verzerrte Wahrnehmung der Religion und die Unstimmigkeiten seiner Argumentation.<sup>2</sup> Im vorliegenden Beitrag möchte ich einen Aspekt des „neuen Atheismus“ untersuchen, der noch nicht die verdiente Aufmerksamkeit erhalten hat: nämlich die Tatsache, dass er sich auf die Naturwissenschaften als einzig tragfähige Wahrheitsgrundlage beruft - eine Haltung, die weithin als „Szientismus“ bekannt ist<sup>3</sup> -, und die damit einhergehende Ablehnung des religiösen Glaubens als eines Aberglaubens ohne jegliche Evidenz. Demnach verlange die Wissenschaft keinerlei Glaubensbekenntnis; ihre Betonung der Wahrheit sei vielmehr der Feind des Glaubens. Wie entscheidend wichtig Treu und Glauben bei der wissenschaftlichen Urteilsfindung sind, wird einfach aus dem Gesamtbild wegetuschelt.<sup>4</sup> Obwohl dieses Thema auch in den Büchern von Harris und Hitchens ein rhetorisches Echo findet, wird es doch vor allem bei Dawkins und Dennett am ausführlichsten diskutiert. Im Folgenden werde ich einige Aspekte dieses verblüffenden Phänomens - dass nämlich die Wissenschaft als Waffe gegen die Religion eingesetzt wird - einer näheren Untersuchung unterziehen und auf ihre intellektuelle Legitimität hin überprüfen.

## Religion und wissenschaftliche Erklärung

Für die neuen Atheisten stellt das Christentum einen antiquierten Erklärungsansatz dar, den man im modernen Wissenschaftszeitalter getrost in Rente schicken kann. In einer dieser so herrlich unbedarften Aussagen, die einen großen Teil seiner Argumentation gegen die Religion ausmachen, erzählt uns Christopher Hitchens, die Religion habe seit der Erfindung des Fernrohrs und des Mikroskops „keinerlei wichtige Erklärungen mehr zu bieten.“<sup>5</sup> Ein netter kleiner Satz, der, wenn er von einer entsprechenden Anzahl anderer ebenso unhaltbarer kleiner Sätze begleitet wird, sogar fast den Anschein eines bewiesenen Arguments zu erwecken vermag. Aber ist es mehr als das?

In seiner brillant begründeten Kritik am neuen Atheismus amüsiert sich der britische Kulturkritiker Terry Eagleton darüber, dass es Leute gibt, die die Religion für eine altmodische Erklärungstheorie halten. „Das Christentum war

nie in erster Linie als Erklärung für irgendetwas gedacht. Das ist ungefähr so, als wollte man sagen, dass wir dank der Erfindung des elektrischen Toasters auf die Lektüre von Tschechow verzichten könnten.“ Wer glaubt, die Religion sei ein „stümperhafter Versuch, die Welt zu erklären“, steht auf derselben intellektuellen Ebene wie jemand, der glaubt, Ballett sei „ein stümperhafter Versuch, den Bus zu erwischen.“<sup>6</sup>

Dawkins stellt die Religion als etwas Irrationales dar, das überhaupt keine Erklärungsfunktion erfüllt. Ihre Hauptfunktion bestehe darin, den wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt zu behindern. Allerdings hat es Dawkins versäumt, sich mit den detaillierten Diskussionen über die Eigenart der wissenschaftlichen Erklärung vertraut zu machen, die in der jüngeren wissenschaftsphilosophischen Debatte so wichtig geworden sind. Er scheint mit einem rein kausalen Erklärungskonzept zu arbeiten und übersieht dabei zwei weitere wichtige Modelle der wissenschaftlichen Erklärung – nämlich den „Schluss auf die beste Erklärung“ und die „vereinheitlichende Erklärung“.<sup>7</sup> Beiden liegt, wenn auch mit leichten Unterschieden, die Auffassung zugrunde, dass „Erklärung“ als etwas gedacht werden kann, das einen Kontext liefert, in den die Beobachtung sich einordnen lässt.

Man kann sagen, dass eine Theorie Beobachtungen „erklärt“, wenn sie die Möglichkeit bietet, sie zueinander in Beziehung zu setzen oder in einen größeren Kontext einzuordnen, der sie als aufeinander bezogen erkennbar macht. Die reiche Ontologie der christlichen Tradition bietet fraglos einen solchen Erklärungsrahmen, das heißt ein theoretisches Gerüst, innerhalb dessen Beobachtung und Erklärung der Welt in einen Zusammenhang gebracht werden können. Wie Bernard Lonergan einst deutlich gemacht hat: „Gott ist der uneingeschränkte Akt des Verstehens, die ewige Verzückung, die in jedem archimedischen Heureka-Schrei aufblitzt.“<sup>8</sup> In deutlichem Kontrast hierzu scheint Dawkins hingegen einen wissenschaftlichen Positivismus zu vertreten, wie man ihn eigentlich eher aus dem späten 19. denn aus dem 21. Jahrhundert kennt, indem er den Begriff der religiösen Erklärung nicht auf argumentativem, sondern auf definitivem Wege ausschließt.<sup>9</sup>

## Universaler Darwinismus

Eines der zentralen Themen, das bei Dawkins wie auch bei Dennett entfaltet wird, ist die Auffassung, der Darwinismus sei eine universale Theorie, die weit mehr als nur Entwicklungen innerhalb des biologischen Bereichs zu erklären vermag. Religion, so argumentieren beide, könne innerhalb eines darwinistischen Kontexts abgehandelt werden. Sie lasse sich leicht als „Nebenprodukt“ oder „Fehlfunktion eines eigentlich nützlichen Mechanismus“ verstehen.<sup>10</sup> Warum aber glaubt Dawkins, dass die Religion nach den Vorgaben eines darwinistischen Modells erklärt werden kann? Seine Analyse stützt sich auf „allgemeine Prinzipien“ der Religion<sup>11</sup>, die er Sir James Frazers *Der goldene Zweig*, einem höchst

impressionistischen Frühwerk der Anthropologie, entnimmt, das 1890 erstmals erschienen ist.<sup>12</sup> Auf den ersten Blick wirkt diese Strategie überaus rätselhaft. Warum stützt Dawkins seine Theorie über die Ursprünge der Religion auf die Kernaussagen eines Buchs, das inzwischen gut über hundert Jahre alt und weitgehend überholt ist? Wollte er sich nicht eigentlich zum aktuellen Stand der Dinge äußern?

Doch schon recht bald stellt sich heraus, dass Dawkins Frazers Religionstheorie unbedingt benötigt, um seinen Stich zu machen. Frazers Auffassung, die Religion lasse sich auf ein einzelnes, allgemeines Merkmal zurückführen, bietet Dawkins die Möglichkeit, eine darwinistische Erklärung zu präsentieren. Dadurch, dass er die Religion als etwas darstellt, das allgemeine Merkmale aufweist, macht er sie zu einem Phänomen, das darwinistisch analysiert und mithin verkürzt erklärt werden kann. „Allgemeine Eigenschaften einer Spezies verlangen nach einer darwinistischen Erklärung.“<sup>13</sup>

Viele Anthropologen führen Frazer heute jedoch als ein Beispiel dafür an, wie man die Religion nicht erforschen soll. Religion weist eben nicht jene „allgemeinen Merkmale“ auf, die für Dawkins' bevorzugten Ansatz erforderlich wären und die in den Werken spätviktorianischer Anthropologen irrtümlich für axiomatisch gehalten wurden. Frazers strategische Annahme von der „wesentlichen Gleichheit der Hauptbedürfnisse des Menschen überall und zu allen Zeiten“ mag zwar gut in Dawkins antireligiöse Agenda passen, passt aber nicht zu den Fakten. Man kann sich nur wundern, dass *Der Gotteswahn* überholte Annahmen aus dem 19. Jahrhundert anführt, um im 21. Jahrhundert einen Stich gegen die Religion zu machen.

## Das Mem

Die Idee des „Mems“ hat Richard Dawkins zum ersten Mal 1976 ausgeführt. Gegen Ende seines Buchs *Das egoistische Gen* legt er dar, es bestehe eine grundlegende Analogie zwischen biologischer und kultureller Evolution: Beide erfordern einen Replikator. Im Fall der biologischen Evolution ist dieser Replikator das Gen; im Fall der kulturellen Evolution ist es eine hypothetische Entität, die Dawkins als „Mem“ bezeichnet.<sup>14</sup>

Für Dawkins ist die Vorstellung von Gott vielleicht das beste Beispiel für ein solches Mem. Die Menschen glauben nicht an Gott, weil sie lange und gründlich

*Alister E. McGrath, geb. 1953 in Belfast, Nordirland, ist ein einstiger Atheist, der zunächst Naturwissenschaften an der Universität Oxford studierte, aber dann zum Studium der christlichen Theologie wechselte. Er war lange Jahre Professor für Historische Theologie, bevor er am King's College in London einen theologischen Lehrstuhl übernahm, der es ihm ermöglichte, über den Platz der Theologie im Leben der Kirche nachzudenken. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher über Fragen der christlichen Theologie, darunter auch vielverwendete Lehrbücher.*

*Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung (1997/2007); Naturwissenschaft und Religion (2001); Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus (2008); Theologie – was man wissen muss (2010). Anschrift: Department of Education & Professional Studies, King's College London, Franklin-Wilkins Building (Waterloo Bridge Wing), Waterloo Road, London SE1 9NH, Großbritannien. E-Mail: Alister.mcgrath@kcl.ac.uk.*

über dieses Thema nachgedacht haben, sondern weil sie von einem mächtigen Mem infiziert worden sind, das ihnen irgendwie ins Hirn „gesprungen“ ist. Das Gott-Mem funktioniert besonders gut, weil es „in der von der menschlichen Kultur geschaffenen Umwelt einen hohen Überlebenswert oder eine hohe Ansteckungsfähigkeit besitzt“<sup>15</sup>. Später wird diese Idee im Rahmen einer Bildlichkeit weiterentwickelt, die Gott als „Virus“ darstellt. Beabsichtigt und erreicht wird in beiden Fällen, dass die intellektuelle Legitimität des Gottglaubens als Wahnvorstellung diskreditiert wird. Das Gott-Mem oder Gott-Virus ist einfach nur in hohem Maße ansteckend. Sein Überleben hat nichts mit seinem Wahrheitsgehalt zu tun.

Der eigentliche Streitpunkt ist hier gar nicht die Religion, sondern die Frage, ob das Mem tatsächlich eine brauchbare wissenschaftliche Hypothese ist, solange es (um nur die offensichtlichsten Probleme zu nennen) gar keine klare operative Definition eines Mem und kein überprüfbares Modell dafür gibt, wie Meme die Kultur beeinflussen und warum die üblichen Selektionsmodelle nicht greifen, solange eine generelle Tendenz besteht, die bereits etablierten, ausgeklügelten sozialwissenschaftlichen Modelle für den Informationstransfer zu ignorieren und solange die Erklärung der Kraft der Meme in so hohem Maße aus Zirkelschlüssen besteht.

Später dann haben sowohl Dennett als auch Dawkins die Idee der Meme wieder aufgegriffen, als handle es sich hierbei bereits um eine fest etablierte wissenschaftliche Erkenntnis, und die unbequeme Tatsache, dass der Mainstream der Wissenschaftsgemeinde diese Idee als eher unseriöse Randerscheinung betrachtet, ganz einfach unerwähnt gelassen. Das „Mem“ wird dargestellt, als wäre es eine tatsächlich existente Größe mit gewaltigem Erklärungspotential im Hinblick auf die Ursprünge der Religion. Dawkins ist sogar in der Lage, auf der Grundlage seiner persönlichen Überzeugungen eine eigene Terminologie mit Wörtern wie „Memplex“ zu entwickeln. Die intellektuelle Grundlegung des neuen Atheismus ist stark von der fragwürdigen Idee des Mem abhängig geworden, was im Hinblick auf diesen vermeintlich „wissenschaftlichen“ Zugang zum Atheismus fatale Konsequenzen hat.

Warum dieser Zugang so problematisch ist, lässt sich an einem Zitat aus *Der Gotteswahn* gut veranschaulichen. Mit der für ihn typischen Kühnheit spricht Dawkins hier von der „Tatsache, dass Meme [...] manchmal sehr originalgetreu weitergegeben werden“.<sup>16</sup> Was hier als wissenschaftliche Tatsache daherkommt, ist in Wirklichkeit eine Glaubensaussage. Dawkins formuliert eine Beobachtung in seiner eigenen theoretischen Sprache, die in der Wissenschaftsgemeinde sonst nirgends gesprochen wird. Besagte Beobachtung ist die, dass Ideen von einem Individuum, einer Gruppe oder einer Generation zur nächsten weitergegeben werden können; in seiner theoretischen Interpretation dieser Beobachtung - die hier einfach als Tatsache dargestellt wird - schreibt Dawkins einer Entität Originaltreue zu, die von den meisten für gar nicht existent gehalten wird. Wir sehen hier ein Beispiel für das, was die meisten ihrer Kritiker für eine der größten Schwächen der Memetik halten: Ihre „Errungenschaften“ bestehen einfach darin,

dass eine Reihe bekannter Phänomene mit einer memetischen Terminologie neu beschrieben werden.

Überdies kann man weder von Ideen noch von kulturellen Artefakten vernünftigerweise sagen, dass sie ein Code zum Selbstzusammenbau sind oder einen solchen beinhalten. Sie sind keine „Replikatoren“, wie es die von Dawkins und Dennett vorgestellten Deutungen der kulturellen Weitergabe und Entwicklung voraussetzen.<sup>17</sup> Da es für diese Entitäten keinen zwingenden wissenschaftlichen Beweis gibt, haben manche scherzhaft – wenn auch nicht ohne guten Grund – vermutet, dass es vielleicht sogar ein Mem für den Glauben an Meme geben könnte.

Als einen bezeichnenden Hinweis dafür, dass es dem „Mem“ nicht gelungen ist, akademische Unterstützung zu finden, ließe sich die Geschichte des Online-Magazins *Journal of Memetics* anführen, das 1997 – als die kulturelle Plausibilität des Mems wohl ihren Zenit erreicht hatte – gegründet wurde. 2005 stellte das Journal sein Erscheinen ein. Warum? Die Antwort liegt in der verheerenden Kritik am Begriff des Mems, die im letzten Band dieser glücklosen Zeitschrift veröffentlicht wurde.<sup>18</sup> Dr. Bruce Edmonds kritisierte den Begriff der Memetik in zwei grundlegenden Punkten und machte damit ihre Ansprüche auf Plausibilität in der Wissenschaftsgemeinde zunichte:

1. Der fundamentale Grund für das Scheitern der Memetik liegt in der Tatsache, dass sie „kein Erklärungs- oder Vorhersagepotential eingebracht hat, das nicht auch ohne die Gen-Mem-Analogie verfügbar gewesen wäre.“ Mit anderen Worten, die Memetik hat keinen „Mehrwert“ im Sinne einer wirklich *neuen* Deutung von Phänomenen beige-steuert.
2. Die memetische Forschung ist als eine „extrem abstrakte und überambitionierte theoretische Diskussion“ charakterisiert worden. Edmonds greift in seiner Einzelkritik bestimmte unrealistische und überambitionierte Ansätze heraus, die häufig bereits im Vorfeld der eigentlichen Beweisführung entwickelt werden, „um einige unendlich komplexe Phänomene wie etwa die Religion zu ‚erklären‘.“ Für viele der eher fanatischen Memetik-Befürworter ist aber genau das ihre Daseinsberechtigung – das Ziel, den Glauben an Gott einfach wegzuerklären.

Edmonds scharfsinnige Abrechnung mit dem Mem endet mit einer Art Todesanzeige: Die Memetik „war ein kurzlebiger Trend, dessen Wirkung eher verdunkelnd als erhellend gewesen ist. Ich fürchte, dass man die Memetik als eigenständige Disziplin nicht sehr vermissen wird.“

Die Bedeutung dieser Beobachtung liegt auf der Hand. Wie wir schon früher erwähnt haben, berufen sich zwei der maßgeblichen Werke des neuen Atheismus auf das „Mem“ als wesentlichen Bestandteil ihres Versuchs, den Glauben an Gott mit wissenschaftlichen Argumenten wegzuerklären (die meisten Wissenschaftler würden von einer „reduktiven Erklärung“ sprechen). Doch der Begriff des Mems erweist sich als in hohem Maße spekulativ und, was die Evidenz betrifft, als signifikant unterdeterminiert. Es bleibt abzuwarten, welche Konsequenzen es langfristig haben wird, dass die atheistischen Apologeten alles auf die eine Karte

eines „kurzlebigen Trends“ setzen (Edmonds). Für den Moment wollen wir einfach nur festhalten, dass der Begriff des Mems ein intellektuelles Kuriosum zu sein scheint, das nur innerhalb des „neuen Atheismus“ ernst genommen wird.

## Die Metaphysik der Wissenschaft

Sowohl Dawkins als auch Dennett vertreten die Ansicht, dass die Naturwissenschaften metaphysische und insbesondere religiöse Verbindlichkeiten ausschließen. Hier haben wir natürlich ein Problem. Korrekt und legitim angewandt, ist die wissenschaftliche Methode in religiöser Hinsicht neutral – das heißt, dass sie religiöse Glaubensinhalte weder stützt noch kritisiert. Das bedeutet, dass wissenschaftliche Atheisten die Wissenschaft in eine bestimmte Richtung drängen müssen, um ihr Kerndogma von der Widerlegung der Religion durch die Wissenschaft aufrechtzuerhalten. Und da die wissenschaftliche Methode ganz eindeutig nicht zum Atheismus führt, müssen diejenigen, die die Wissenschaft zur Verteidigung des Atheismus heranziehen wollen, eine ganze Reihe nicht-empirischer metaphysischer Vorstellungen in ihre Deutung der Wissenschaft hineinschmuggeln und hoffen, dass niemand diesen intellektuellen Taschenspielertrick bemerkt.

Wir können diesen Punkt mithilfe der vor wenigen Jahren erschienenen Studie *The Music of Life* (2006) des bekannten Oxforder Systembiologen Denis Noble veranschaulichen.<sup>19</sup> Noble lädt uns ein, die metaphysischen Implikationen eines Abschnitts aus Dawkins' *Das egoistische Gen* (1976) zu betrachten. Die Gene werden hier als eigenständige Akteure dargestellt, die sowohl ihr als auch unser Schicksal kontrollieren.<sup>20</sup>

*„[Gene] drängen [...] sich in riesigen Kolonien, sicher im Innern gigantischer, schwerfälliger Roboter, hermetisch abgeschlossen von der Außenwelt; sie verständigen sich mit ihr auf gewundenen, indirekten Wegen, manipulieren sie durch Fernsteuerung. Sie sind in dir und in mir, sie schufen uns, Körper und Geist, und ihr Fortbestehen ist der letzte Grund unserer Existenz.“*

Was in diesem Absatz lässt sich anhand von Beobachtungen beweisen, und was ist metaphysische Spekulation? Noble weist darauf hin, dass die empirisch überprüften Fakten in dieser Aussage sich auf die kurze Erklärung beschränken, die Gene seien „in dir und in mir“. Der Rest ist reine Spekulation. Metaphysische Annahmen werden dem Leser als wissenschaftlich überprüfte Fakten untergeschoben. Die Wissenschaft wird unmerklich zur Ideologie. Noble schreibt Dawkins Prosa sodann auf spielerische Weise um und schmuggelt diesmal einen komplett anderen Satz an metaphysischen Annahmen hinein.<sup>21</sup>

*„[Gene] drängen [...] sich in riesigen Kolonien, im Innern hochintelligenter Wesen eingeschlossen, geformt von der Außenwelt; sie verständigen sich durch komplexe Prozesse, durch die blindlings, wie von Zauberhand, Funktion entsteht. Sie sind in dir und in mir; wir sind das System, das ihren Code lesbar macht; und ihr Fortbestehen*

*hängt ganz und gar von der Freude ab, die wir empfinden, wenn wir uns reproduzieren. Wir sind der letzte Grund ihrer Existenz.“*

So gelesen sind die Menschen Herren der Situation. Wir sind aktiv, die Gene sind passiv. Dawkins' Standpunkt wurde metaphysisch auf den Kopf gestellt. Was aber ist an Nobles Diskussion wissenschaftlich? Wie in der ersten Version ist das Einzige, das sich durch Evidenz bestätigen lässt, die Aussage, Gene seien „in dir und in mir“. Der Rest ist Spekulation und entzieht sich der empirischen Überprüfung. Dawkins und Noble sehen die Dinge ganz und gar unterschiedlich. Sie können nicht beide recht haben. Beide schmuggeln eine Reihe ganz unterschiedlicher metaphysischer Annahmen in ihren Text hinein. Doch ihre Aussagen sind „in empirischer Hinsicht gleichwertig“. Mit anderen Worten, was die Begründbarkeit ihrer Aussage durch Beobachtung und experimentelle Beweise angeht, sind sie gleichauf. Wer von beiden hat also recht? Wie können wir entscheiden, welche Aussage unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten vorzuziehen ist? „Niemand“, so Noble, „scheint in der Lage, sich ein Experiment vorzustellen, das einen empirischen Unterschied zwischen ihnen nachweisen könnte.“ Das eigentliche Problem im Bereich von Wissenschaft und Religion sind die eingeschmuggelten metaphysischen Annahmen der Atheisten, die die Wissenschaften selbst weder fordern noch legitimieren. Das ist keine Wissenschaft; das ist eine subversive Manipulation der Wissenschaft.

## Schlussfolgerung

Über den Gebrauch der Wissenschaft als einer Waffe gegen die Religion in den kanonischen Schriften des „neuen Atheismus“ wäre noch viel mehr zu sagen. Dawkins und Dennett sind noch ganz und gar der überholten Vorstellung verhaftet, dass Wissenschaft und Religion in einem permanenten Konflikt liegen – eine Denkweise, die häufig als „Konfliktthese“ bezeichnet und inzwischen von Wissenschaftshistorikern weitgehend als inakzeptabel betrachtet wird.<sup>22</sup> Dawkins allerdings hält so hartnäckig an diesem veralteten Konfliktmodell fest, dass er sich davon zu einigen sehr unklugen und unhaltbaren Urteilen hinreißen lässt – einschließlich der lächerlichen Vorstellung, dass das Verhalten von Wissenschaftlern, die an ein positives Arbeitsverhältnis zwischen Wissenschaft und Religion glauben oder sich um ein solches bemühen, mit der Appeasement-Politik verglichen werden könne, die der britische Premierminister Neville Chamberlain gegenüber Adolf Hitler in Anwendung brachte.<sup>23</sup> Eine lächerliche Behauptung, ähnlich wie Dawkins' jüngere Aussage, wonach der Kreationismus in seiner intellektuellen und moralischen Verderbtheit mit der Leugnung des Holocaust verglichen werden könne.<sup>24</sup> Das Gelächter, das diese Behauptung ausgelöst hat, legt den Gedanken nahe, dass der „neue Atheismus“ manchmal in einer Phantasiwelt zu leben scheint, die von der wirklichen Welt ringsum isoliert ist.

Trotz der eingeschränkten Möglichkeiten hoffe ich, dass diese kurze Auseinandersetzung mit der absurden Idee, die Wissenschaft als Waffe gegen die Religion ins Feld zu führen, von Nutzen sein wird. Es ist wichtig, die philosophischen,

historischen und – darf ich es sagen? – *wissenschaftlichen* Fehler zu identifizieren und zu verstehen. Die „neue atheistische“ Rhetorik hängt in nicht geringem Ausmaß davon ab, dass ihr Publikum nicht aus erster Hand mit religiösen Überzeugungen und Praktiken vertraut ist und dass es an Berufskollegen fehlt, die ihren Glauben artikulieren. Eine der wichtigsten Lektionen, die wir aus dem „neuen Atheismus“ lernen müssen, ist vielleicht die, dass wir religiöse Wissenschaftler brauchen, die bereit und in der Lage sind, ihren Glauben im Austausch mit ihren Kollegen zu verteidigen und vor allem zu erklären.

<sup>1</sup> Ian McEwan, *A Parallel Tradition*, in: *The Guardian*, 1. April 2006.

<sup>2</sup> Einige hervorragende aktuelle Beispiele nennt Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven, CT 2009; vgl. auch Karen Armstrong, *The Case for God*, New York 2009. Meine eigene Kritik an Dawkins findet sich in Alister E. McGrath/Joanna C. McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, London 2007 (dt.: *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, Asslar 2008).

<sup>3</sup> Eine gute Untersuchung bietet Mikael Stenmark, *Scientism: Science, Ethics and Religion*, Aldershot 2001.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, New York 1964.

<sup>5</sup> Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007, 337.

<sup>6</sup> Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution*, aaO., 7.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Thomas Bartelborth, *Explanatory Unification*, in: *Synthese* 130 (2002), 91–108; Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation*, London 2004.

<sup>8</sup> Bernard Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, New York 1958, 684 (dt.: *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Cuxhaven 1995).

<sup>9</sup> Auf diesen Punkt bin ich 2009 in meinen Gifford-Vorlesungen eingegangen, vgl. Alister E. McGrath, *A Fine Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*, Louisville, KY 2009.

<sup>10</sup> Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 263. Eine detailliertere Auseinandersetzung mit diesem Aspekt bei Dawkins und Dennett findet sich in meinem Beitrag *The ideological uses of evolutionary biology in recent atheist apologetics*, in: Denis R. Alexander/Ronald L. Numbers (Hg.), *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, Chicago 2010, 329–352.

<sup>11</sup> Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 263.

<sup>12</sup> Vgl. Eric Csapo, *Theories of Mythology*, Oxford 2005, 36–43.

<sup>13</sup> Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 230.

<sup>14</sup> Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, ergänzte und überarb. Neuaufl., Heidelberg u.a. 1994, 308f. Eine detaillierte Diskussion bietet Alister E. McGrath, *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Oxford 2004, 119–138.

<sup>15</sup> Dawkins, *Das egoistische Gen*, aaO., 310.

<sup>16</sup> Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 274.

<sup>17</sup> Eine detaillierte Analyse der Schwierigkeiten bietet Liane M. Gabora, *Ideas are not replicators but minds are*, in: *Biology and Philosophy* 19 (2004), 127–143.

<sup>18</sup> Bruce Edmonds, *The revealed poverty of the gene-meme analogy – why memetics per se has failed to produce substantive results*, Januar 2005, Internet: [www.cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds\\_b.html](http://www.cfpm.org/jom-emit/2005/vol9/edmonds_b.html) (abgerufen am 10. Februar 2009).

<sup>19</sup> Denis Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford 2006.

<sup>20</sup> Dawkins, *Das egoistische Gen*, aaO., 51.

<sup>21</sup> Noble, *Music of Life*, aaO., 13.

<sup>22</sup> Systematisch entlarvt wird dieses Modell bei Ronald L. Numbers (Hg.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths About Science and Religion*, Cambridge, MA 2009.

<sup>23</sup> Dawkins, *Der Gotteswahn*, aaO., 95ff.

<sup>24</sup> Vgl. Richard Dawkins, *The Greatest Show on Earth*, London 2009.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

# Warum sich der Theismus im Zeitalter der Wissenschaft weiterentwickeln muss

Philip Clayton

Niemand scheint zu bemerken, dass sich der Kontext für das Sprechen über den Gottesglauben völlig verändert hat.

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich das menschliche Dasein in der Welt grundlegend gewandelt hat. Fast wöchentlich präsentiert die Wissenschaft uns neue Erkenntnisse über den Kosmos, die Biosphäre, den menschlichen Körper und das menschliche Gehirn. Die Technologie, der berühmteste Sprössling der Wissenschaft, beeinflusst praktisch jede Dimension der menschlichen Existenz, und die explosionsartige Entwicklung des Internets hat - auf Gedeih und Verderb - damit begonnen, die erste wirklich globale Gemeinschaft zu schaffen. De facto bleibt kein Teil der Erdoberfläche, der Ozeane oder der Atmosphäre von der Hand des Menschen unberührt.

Es sollte mithin nicht überraschen, dass sich auch der Deutungshorizont für den Glauben an Gott radikal verändert hat.<sup>1</sup> Doch die Theologen begreifen erst nach und nach, wie tief diese Veränderungen gehen. Vielleicht ist es an der Zeit, sich den Tatsachen zu stellen: Die alten Schlachtlinien und viele der durch diese Schlachtlinien bedingten Abgrenzungen interessieren die meisten Menschen nicht mehr wirklich. In diesem Sinne *sollte* der neue Atheismus uns wachrütteln. Mag sein, dass die neuen Atheisten an sich gar nicht interessanter sind als die verschiedenen Fundamentalismen, die den Anspruch erheben, nur sie könnten die „wahre Religion“ heute noch retten. Doch das, was sich da aus der jüngsten Debatte herauschält, ist ein radikal veränderter Kontext des Nachdenkens über den Glauben an Gott.

Jahrelang habe ich mich gegen diese Schlussfolgerung gewehrt. Von Wolfhart