

### Zur religionssoziologischen Erfassung des Neuen Atheismus

Kaden, Tom

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

**Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:**

Kaden, T. (2009). Zur religionssoziologischen Erfassung des Neuen Atheismus. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 33(1/2), 47-66. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-385964>

**Nutzungsbedingungen:**

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

**Terms of use:**

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Tom Kaden

## Zur religionssoziologischen Erfassung des Neuen Atheismus

*In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, eine soziologische Perspektive auf den Neuen Atheismus zu gewinnen. Er kann als Partei in einem öffentlich ausgetragenen Konflikt verstanden werden, weswegen ein Erklärungsversuch an die gegenwärtige Säkularisierungsdebatte anknüpfen muss. José Casanovas Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion sowie Karl Gabriels Konzept der massenmedialen Öffentlichkeit werden genutzt, um den Neuen Atheismus sozial zu verorten. Mit Max Webers Typologie der Konfliktbereiche von Religion und Gesellschaft wird der entscheidende Konflikt verdeutlicht, bei dem Templeton-Preisträger versuchen, religiöse Rationalität mit wissenschaftlichen Fakten zu assoziieren, während der Neue Atheismus versucht, dies zu konterkarieren, indem er Religion selbst zum Objekt wissenschaftlicher Analyse macht.*

*Schlüsselwörter: Richard Dawkins, Säkularisierung, Rationalität, öffentliche Religion, Zivilgesellschaft*

### Einleitung

Das Phänomen des ›Neuen Atheismus‹ ist für die öffentliche Wahrnehmung von Religion in den letzten Jahren zunehmend relevant geworden. Die einschlägigen Bücher wie Richard Dawkins' *Der Gotteswahn*, auf das sich hier in der Hauptsache bezogen wird, erreichen einerseits sehr hohe Auflagen (ca. 1,5 Mio verkaufte Exemplare bis November 2007) und provozieren andererseits eine vielgestaltige publizistische (Gegen-) Reaktion: Eine auf Dawkins' Homepage geführte Liste umfasst bisher mehr als ein Dutzend explizit gegen seine Werke gerichtete Gegenpublikationen (vgl. <http://www.richarddawkins.net>).

Es kann deswegen lohnenswert sein, unter den bisher nur vorwissenschaftlich und diffus zum Begriff ›Neuer Atheismus‹ zusammengefassten Publikationen einmal eine Einheit vorauszusetzen und sie auf ihre Analy-

sierbarkeit in der aktuellen religionssoziologischen Debatte hin zu befragen. Im Ergebnis kann damit einerseits eine wissenschaftliche Definition und Integration des Neuen Atheismus erreicht werden, was andererseits auch Prüfstein der Theorien ist, mithilfe derer diese Integration angestrebt wird.

Zunächst gilt es deswegen, aus der vorwissenschaftlichen Betrachtung einige allgemeine Merkmale des mit der Bezeichnung ›Neuer Atheismus‹ Gemeinten zu gewinnen. Man kann ihn zunächst zwanglos bestimmen als eine Reihe teilweise stark rezipierter agnostischer bzw. atheistischer Schriften aus dem englischen Sprachraum, die in den letzten Jahren entstanden sind (vgl. v. a. Dawkins, 2007; Dennett, 2006; Harris, 2004). Im Unterschied zu früheren religionskritischen Schriften entstammen sie nicht vornehmlich dem theologischen Diskurs und sind auch nicht von (kritischen) Theologen verfasst. Ihnen eignet dagegen meistens ein naturwissenschaftliches Gepräge, die bekanntesten der Autoren sind selbst Naturwissenschaftler (Dawkins) oder Philosophen, die naturwissenschaftliche Forschung interpretieren (Dennett, Harris). Die bestehende Vielfalt der Argumentationsarten selbst innerhalb desselben Werkes kann man als typische Heterogenität oder Eklektizismus beschreiben.

Hier soll zunächst nach einem theoretischen Anknüpfungspunkt zur Erklärung des so umrissenen Phänomens in der gegenwärtigen religionssoziologischen Diskussion gesucht werden. Mangels dezidierter Forschungen zum Neuen Atheismus selbst wird ein Anschluss an jene neueren Theorieansätze gesucht, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Säkularisierungs-Paradigma ergeben haben. Genauer ist es die von José Casanova vorgenommene Analyse von Religion mithilfe der Dichotomie Privatheit/Öffentlichkeit, die sich für die Betrachtung des Neuen Atheismus anbietet. Sie muss jedoch in zweierlei Weise erweitert bzw. spezifiziert werden. Dies wird einerseits durch Rückgriff auf den Begriff der massenmedialen Öffentlichkeit bei Karl Gabriel, andererseits durch Anwendung einer von Max Weber in seiner bekannten *Zwischenbetrachtung der Wirtschaftsethik der Weltreligionen* entworfenen Gliederung zu erreichen versucht. Anhand dieses theoretischen Fundaments werden einige zeitgenössische christliche Versuche betrachtet, die auf die Schaffung

einer Einheit von religiöser und außerreligiöser Weltbetrachtung abzielen. Damit kann der Neue Atheismus schließlich zu Teilen bestimmt werden als Gegenbewegung gegen diese Assoziationsversuche. Abschließend wird auf einige offene Fragen und weitere Aufgaben, wie die psychologische und historische Erweiterung des Konzepts, eingegangen.

### Der Neue Atheismus in der Religionssoziologie

Will man den Neuen Atheismus religionssoziologisch bestimmen, ist zunächst die Möglichkeit augenfällig, ihn selbst als religiöses Phänomen zu analysieren. Tatsächlich bietet ein Abgleich mit Definitionsmerkmalen »neuer religiöser Bewegungen« einige Vergleichsmöglichkeiten. Volkhard Krech bestimmt solche Bewegungen folgendermaßen:

Eine (neue) religiöse Bewegung ist entweder ein Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und/oder Organisationen oder ein »mobilisierender kollektiver Akteur«. Sie konstituiert sich durch eine kollektive Identität nach innen (inklusive des Selbstverständnisses als einer religiösen Protestbewegung) und eine Abgrenzung nach außen (inklusive der Definition eines gemeinsamen »Gegners«). Sie verfolgt mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher religiös-symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel, auf der Grundlage einer (neu gewonnenen oder reaktivierten traditionellen) religiösen Überzeugung einschneidenden sozialen und kulturellen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen. Eine religiöse Bewegung konstituiert ein eigenes sozial-moralisches Milieu, da es ihren Trägern einen mehr oder weniger verbindlichen Lebensstil vorgibt (Krech, 1999, S. 57f.).

Die vielfältigen Verweise der einschlägigen Autoren des Neuen Atheismus aufeinander (z. B. Dawkins, 2007, S. 27, 99; Harris, 2004, S. 229; Dennett, 2006, S. 98, 131) legen die Beschreibung als »kollektiver Akteur« nahe, der appellative Tenor einiger seiner Kernaussagen, etwa zur

gegenseitigen Solidarität im Bekenntnis des Atheist-Seins (vgl. Dawkins, 2007, S. 16f.) zudem das Attribut »mobilisierend«. Der Protestcharakter des Neuen Atheismus zeigt sich am Einspruch gegen die ungerechtfertigte Schonung, die religiös motivierten Überzeugungen und Handlungen entgegengebracht wird (vgl. ebd., S. 34ff.). Selbstverständlich besteht auch eine »Abgrenzung nach außen« durch Bestimmung dieses Außen als die von religiösen Ideen bestimmte Umwelt. Die Aktionsformen variieren zumindest von Publikationen mit Argumentationen unterschiedlichster Bereiche (naturwissenschaftlich, theologisch, historisch-kritisch, philosophisch; vgl. auch Peterson, 2007) bis zu Promotion-Aktionen auf Londoner Stadtbussen, an denen die Aufschrift *There's probably no God, now stop worrying and enjoy your life* angebracht wurde. Dass mit der erstrebten Befreiung von religiösem Gedankengut ein fundamentaler sozialer und kultureller Wandel herbeigeführt werden soll, lässt sich ebenfalls nicht abstreiten. Doch diese Argumentation, so frappierend sie wirken mag, ist doch nur bedingt brauchbar, da sie auf ein wissenschaftlich letztlich fruchtloses Entlarven hinausläuft.

Die zunächst zu stellende Frage ist also, inwieweit das eingangs beschriebene Phänomen *explizit* Eingang in die religionssoziologische Forschung gefunden hat. Die knappe Antwort lautet: faktisch gar nicht. Es findet keine Erwähnung in den neuesten Einführungen (vgl. Davie, 2007; Furseth & Repstad, 2007). In aktuellen Handbüchern zur Religionssoziologie wird Atheismus entweder gar nicht (vgl. Dillon, 2003) oder nur in Gestalt eines staatlich verordneten Teils der kommunistischen Ideologie in der Sowjetunion erwähnt (vgl. Beckford, 2007, S. 258ff.) Auch in den letzten Jahrgängen religionswissenschaftlicher und religionsoziologischer Periodika sucht man Ansätze zu einer Beschäftigung mit dem Neuen Atheismus fast vergebens. Ins Auge sticht einzig ein kurzer Aufsatz Gregory Petersons, bezeichnenderweise mit dem Titel *Why the New Atheism Shouldn't be (Completely) Dismissed* (2007). Es lässt sich also schlussfolgern, dass ein Anknüpfungspunkt für Betrachtungen über den Neuen Atheismus in der religionssoziologischen Theorielandschaft erst gefunden werden muss.

## Die gegenwärtige Säkularisierungsdebatte

Diesen Anknüpfungspunkt bietet am ehesten die sich an die Säkularisierungsthese anschließende Debatte. Denn abgesehen von der prinzipiellen Brauchbarkeit einer Theorie des Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit (zunächst: Staatlichkeit) für die Analyse eines Phänomens wie dem Neuen Atheismus, der in ›missionarischer‹ Weise (vgl. Gray, 2008) dieses Verhältnis zu beeinflussen versucht – abgesehen von dieser grundsätzlichen Kompatibilität also –, ist die Religionssoziologie selbst in ihren neueren Grundlagen bestimmt von Theorien über die Relevanz von Religion für die Öffentlichkeit, den Staat, die Gesellschaft. Deutlich wird dies, wenn man sich die Ereignisse vor Augen hält, die nach José Casanovas Darstellung zur Revitalisierung der Religionssoziologie geführt haben: die islamische Revolution im Iran, der Aufstieg der polnischen Gewerkschaft Solidarnosc, die Ausbreitung des protestantischen Fundamentalismus in den USA und die Rolle des Katholizismus in politischen Entscheidungen in Lateinamerika (vgl. Casanova, 2000, S. 250) – alles Geschehnisse, bei denen Religion entscheidenden Einfluss auf nichtreligiöse Bereiche hatte und die deswegen in einem gewissen Spannungsverhältnis zu Theorien der in der Moderne stetig steigenden Säkularisierung stehen.

Tatsächlich scheinen heute solche Theorieansätze zu überwiegen, welche eine strikte Säkularisierungsthese zugunsten eines mehr oder weniger konträren Alternativbegriffs aufgeben. Matthias Sellmann (2007, S. 22ff.) nennt in seiner Zusammenfassung der wichtigsten theoretischen Versuche den Ansatz Detlef Pollacks (2003) als den einzigen, welcher das Säkularisierungsparadigma bewahren will und in den anders gearteten Theorien eine Überschätzung der herangezogenen Phänomene oder eine methodische Unsauberkeit im Sinne einer zu weiten Definition dessen, was als religiös gilt, sieht. Thomas Luckmanns Konzept der *unsichtbaren Religion* (1991) als bedeutendes Beispiel dieser angenommenen Fehldefinition steht an der Spitze der Beispiele, welche bei Sellmann Gegenpositionen gegen das strikte Säkularisierungsparadigma entwerfen. Daneben stehen gegen den Ansatz Pollacks noch vier weitere Theorieentwürfe, die steigende Relevanz des Religiösen in der Moderne diagnostizieren: Jür-

gen Habermas' Konzept der Post-Säkularität, womit er insbesondere auf die funktionale Einzigartigkeit der Religion, v. a. in ethischen Fragen, hinweisen will (vgl. Habermas, 2001); Hubert Knoblauchs Entwurf der Entdifferenzierung von Religion und Kultur, wofür er (in Anlehnung an Luckmann) vornehmlich auf den Begriff der religiösen Erfahrung rekurriert und (europäische) Okkultismen und (außereuropäische) Pfingst- und Charismareligiosität teilweise gleichsetzt (vgl. Knoblauch, 2002); Rodney Starks Argument der Pluralisierung von (institutionalisierten) Religionen zu deren Vorteil, da sie sich im Markt der Heilsangebote effizient bewerben und an Kundenbedürfnisse anpassen müssen (vgl. Stark, 1997) und schließlich Pippa Norris' Verbindung von Religion und Not: Beide stehen in positiver Korrelation, weswegen bei steigender gesellschaftlicher Notlage (vor allem: starker Zwang zur Binnenmigration in den USA) die Religion als hauptsächlicher Garant sozialen Anschlusses einen Aufschwung erfährt (vgl. Inglehart & Norris, 2004).

Insgesamt also wird deutlich, dass es nahe liegt, zur religionssoziologischen Erörterung des Neuen Atheismus auf solche Theorien zurückzugreifen, welche den Einfluss (und die Art des Einflusses) der Religion auf heutige Gesellschaften zu erfassen versuchen.

### **Casanova, Weber und Gabriel**

Die im Weiteren vorgenommene Beschreibung und Erklärung des Neuen Atheismus baut auf einigen Annahmen José Casanovas auf. Das liegt vor allem daran, dass seine Analysen ihren Schwerpunkt auf die Situation in den USA legen (also das hauptsächliche Entstehungs- und Einflussgebiet des Neuen Atheismus) und von dort aus einen vergleichenden Bezug auf Europa und andere Regionen zulassen.

#### *Möglichkeiten öffentlicher Religion bei José Casanova*

Casanova (2004, S. 278) unterscheidet, ausgehend vom Säkularisierungsbegriff, drei Ebenen der Öffentlichkeit, in denen *öffentliche Religion* sich theoretisch niederlassen könnte, den Staat, die politische Gesellschaft und die Zivilgesellschaft. Der Einschätzung Casanovas zufolge ist

Religion auf Staatsebene nicht mehr möglich; bestehende Staatskirchen wie in England und Skandinavien sind Anachronismen. Auch auf der Ebene der politischen Gesellschaft hat Religion stark an Relevanz verloren. So sind etwa bestehende christliche Parteien entweder fast nur nominell religiös geprägt und handeln der christlichen Lehre in vielen Fällen sogar entgegen oder sie befinden sich zwar im Einklang, etwa mit der katholischen Lehre, sind aber faktisch ohne politischen Einfluss. Die Zivilgesellschaft ist laut Casanova der Ort, an dem am ehesten (Re-)Etablierungsprozesse der Religion zu verzeichnen sein können. Der Begriff wird von ihm in den hier verwendeten Aufsätzen nicht positiv bestimmt, kann aber negativ definiert werden als der weder staatlich-politische noch der rein private Bereich. Der weitere Versuch der Situierung des Neuen Atheismus wird sich also zum größten Teil auf diesen Bereich richten müssen.

Um ein vielgestaltiges Phänomen wie den Neuen Atheismus mithilfe der Konzeption Casanovas erhellen zu können, muss die Frage gestellt werden, was genau in der Sphäre der Zivilgesellschaft geschieht. Der Fokus muss dazu geschärft und zugleich erweitert werden, um einerseits die von Casanova besonders betrachtete Sphäre der Politik in ihrem Verhältnis zur Religion zu betrachten (vgl. Casanova, 2000, S. 250), andererseits aber auch andere relevante Bereiche in den Blick zu bekommen, in denen die Religion ebenfalls neuartige Publizität erfährt. Im Kontext des hier angestrebten Zweckes ist dabei vor allem auf die Naturwissenschaft als Träger der prominentesten Argumentationen zu achten, aber es bestehen darüber hinaus auch Bezüge zur Geschichtswissenschaft, zum Recht und zur Philosophie.

### *Max Webers Typologie der religiösen Konfliktbereiche*

Im Folgenden wird die These vertreten, dass der Neue Atheismus verstanden werden kann als Gegenbewegung gegen Tendenzen, die religiöse Argumentationen in die genannten Bereiche der Zivilgesellschaft tragen, dort öffentlich vertreten und verteidigen. Um diesen Vorgang und die daraus entstehende Frontstellung theoretisch zu erfassen, bietet sich zur

Ergänzung von Casanovas Konzeption ein Rückgriff auf Max Webers bekanntes Theorem der Rationalisierung an. In der *Zwischenbetrachtung der Wirtschaftsethik der Weltreligionen* wendet er es auf die Religion an und gelangt zu drei Typen der Konfliktbildung von Religion und der sie umgebenden Welt (vgl. Weber, 1922, S. 546ff.): Erstens entstehen Konflikte zwischen Religion und *innerweltlichen Ordnungen* – vor allem Wirtschaft und Recht – sobald die religiöse Rationalisierung zu einem allgemeinen, nicht auf bestimmte Funktionen abgestellten Gottesbegriff geführt hat. Zweitens steht die Regulierung, die die Religion den *arationalen Mächten der Welt* – vor allem den ästhetischen und erotischen – angedeihen lässt, in zunehmendem Konflikt mit deren Eigenlogiken. Im größten Konflikt aber steht die Religiosität mit anderen *Formen systematischer Welterkenntnis* – vor allem der Naturwissenschaft, aber auch der Geschichtswissenschaft –, denn:

Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: dass die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor (ebd., S. 564).

Konflikte bestehen nach wie vor in allen drei Bereichen. Soziologisch am schwersten zu fassen ist sicherlich der zweite, da die vornehmlich ästhetischen und erotischen Gegenpositionen gegen die religiöse Anschauung selten zu Institutionen gerinnen, die empirisch fassbar sind. Einen solchen Fall bilden etwa die Interessenverbände Homosexueller. Entscheidend ist jedoch der dritte Konfliktbereich und Webers Diagnose, dass es eigenständige ›Teilrationalitäten‹ meist wissenschaftlicher Art sind, die hier der religiösen Eigenrationalität entgegenstehen.

Es ist nützlich, diese Grundannahme auch der Analyse des Neuen Atheismus zugrunde zu legen, da auf dieser Basis die Veränderung erkennbar wird, die zu seiner Entstehung geführt hat. Denn die Säkularisierungstheorie selbst hat mit Webers Analysen offenbar nicht viel gemein, da sie einen Konflikt nicht mehr zwischen Religion und außerreligiösen

Ordnungen sowie Formen der Welterklärung sieht, sondern allenfalls noch innerhalb organisierter Religionen, etwa als Kampf um die Loyalität der nominell Gläubigen (so z. B. Luhmann, 1977, S. 282). Die Säkularisierungstheorie ist deswegen in Bezug auf Weber zu verstehen als Theorie des schon erkalteten Bodens, auf dem sich die nunmehr autark gewordenen institutionalisierten Systeme der Welterklärung und innerweltliche Ordnungen (z. B. als funktional ausdifferenzierte Subsysteme) ungestört in ihrer Eigenrationalität entwickeln können. So z. B. wiederum Luhmann, der die (im Neuen Atheismus virulent gewordenen) Konflikte von Religion und Wissenschaft als evolutionären Anachronismus auswies: »In jedem Falle gehören Pauschalkonfrontationen von Religion und Wissenschaft zu den Überbleibseln einer Entwicklungsphase der Gesellschaft, in der um die Differenzierung von Religionssystem und Wissenschaftssystem noch gekämpft werden musste« (ebd., S. 71).

Da diese Sichtweise nun, wie oben beschrieben, kritisiert und zunehmend aufgelöst wird, müssen auch die von Weber angenommenen Konfliktbereiche wieder in den Blick genommen werden.<sup>1</sup> Der Neue Atheismus ist dann zu verstehen als diejenige Konfliktpartei, die im Namen der Autarkie der anderen Welterklärungssysteme in besonderer Weise auf Versuche der Okkupation dieser durch religiöse Erklärungsmuster *reagiert*. Okkupation wird, vor allem im Bereich der Naturwissenschaften, am besten als Versuch der *Assoziation* zu beschreiben sein. Dieser Begriff wird alternativ zu dem der Entdifferenzierung verwendet, wie ihn Hubert Knoblauch (2002) vorschlägt. Denn es wird sich zeigen, dass die für die Entstehung des Neuen Atheismus als relevant angesehenen Versuche der Okkupation nicht auf eine *Vermengung* von naturwissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis abzielen, sondern die religiöse Interpretation auf die wissenschaftlichen Fakten sozusagen *aufgepfropft* wird, wobei diese unverändert bestehen bleiben.

### *Die massenmediale Öffentlichkeit bei Karl Gabriel*

Zusätzlich zur thematischen Spezifizierung des Ansatzes Casanovas durch Weber ist zuletzt noch eine strukturelle Verfeinerung des Öffent-

lichkeitsbegriffs angebracht, um den Ort der Auseinandersetzung möglichst genau zu bestimmen, deren eine Partei der Neue Atheismus stellt. Dazu wird der Begriff der *massenmedialen Öffentlichkeit* gebraucht und auf entsprechende religiöse Phänomene angewandt (vgl. Gabriel, 2008, S. 66ff., 72f.). Massenmedium wird im Aufsatz Gabriels vornehmlich am Beispiel des Fernsehens illustriert, um Phänomene wie die Wirkung der Terroranschläge in den USA am 11. September 2001 oder die gegenwärtige Popularität des Papstes und von Fernsehpredigern in den Blick zu bekommen. Jedoch haben auch die in Großauflagen produzierten populärwissenschaftlichen Monographien, die das Hauptmedium des Neuen Atheismus bilden, den Charakter der massenmedialen Öffentlichkeit, was sich schon daran aufweisen lässt, dass die systemtheoretische Deklination des Fernsehens (Ausdifferenzierung, Systemcharakter, Code; vgl. ebd., S. 67) auch auf diesen Fall sinnvoll angewendet werden könnte.

In den folgenden beiden Abschnitten soll also zuerst eine institutionalisierte *Form der systematischen Welterkenntnis* – Naturwissenschaft – danach befragt werden, inwieweit sie in jüngerer Zeit Gegenstand religiöser Assoziationsversuche in der massenmedialen Öffentlichkeit geworden ist. Daraufhin sollen einige einschlägige Argumentationen des Neuen Atheismus als explizite (aber nicht im diskursiv-kausalen Sinn zu verstehende) Gegenentwürfe dazu ausgewiesen werden. In beiden Fällen liegt der Fokus auf der Beziehung zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Eigenrationalität. Wenn eine solche Betrachtung beobachtungsadäquat und konsistent durchgeführt werden kann, so ist damit sowohl die Richtung einer *Beschreibung* wie auch eines religionssoziologischen verstehenden *Erklärens* des Neuen Atheismus angegeben.

### Christliche Assoziationsversuche in der medialen Öffentlichkeit

Der Grad massenmedialer Öffentlichkeit wird von Gabriel (2008, S. 67) gemessen am Code von Aufmerksamkeit/Nicht-Aufmerksamkeit. Für die hier interessierenden Publikationen lässt sich ein provisorischer, nicht an empirische Erhebungen gebundener Indikator der Aufmerksamkeit in Be-

tracht ziehen: Autoren, deren Arbeiten besonders zur Konsensbildung zwischen religiöser und (natur)wissenschaftlicher Erkenntnis – also zur Assoziation in unserem Sinne – beitragen, werden seit 1973 mit dem Templeton-Preis ausgezeichnet.<sup>2</sup> Den Werken der Preisträger kann sowohl eine Assoziationsabsicht als auch hohe öffentliche Aufmerksamkeit, sei es als Voraussetzung oder infolge der Preisverleihung, attestiert werden. Diese Aufmerksamkeit schlägt sich, was für die weitere Betrachtung von einiger Bedeutung ist, auch in der direkten Rezeption durch Hauptvertreter des Neuen Atheismus nieder (vgl. die Verweise auf den Preis und einzelne Preisträger in Dawkins, 2007, S. 32, 89ff.).

Die Betrachtung christlicher Assoziationsversuche im bisher abgesteckten theoretischen Rahmen bedient sich im Folgenden also einiger Werke von Templeton-Preisträgern zur *Veranschaulichung* eines Prozesses der Wiedergewinnung öffentlicher Aufmerksamkeit durch religiöses Gedankengut. Es soll dabei gezeigt werden, wie genau die Assoziation zwischen religiöser und naturwissenschaftlicher Rationalität vorgenommen wird, um anschließend die Gegenentwürfe des Neuen Atheismus als solche verstehen zu können.

Die Naturwissenschaften, welche vor allem Gegenstand religiöser Assoziationsversuche werden, sind Biologie, insbesondere die Evolutionsbiologie, und Astronomie, hier vor allem die Kosmologie.

Zunächst kommt dabei natürlich der gegenwärtige Kreationismus fundamentalistischer protestantischer Sekten in den Sinn (vgl. Davie, 2007, S. 181-202, insb. 190ff.). Die Beziehung der beiden Eigenrationalitäten ist dabei deutlich exkludierend: beide Ansätze, Kreationismus und Evolutionslehre, schließen sich gegenseitig aus. Luhmanns Analyse der Unzeitgemäßheit des religiösen Weltbildes ist hier im Prinzip gültig und wird nur um die Betrachtung des politischen Einflusses der sogenannten *New Christian Right* (ebd.) zu ergänzen sein, um sowohl die Popularität als auch den Bezug des Neuen Atheismus (z. B. bei Dawkins, 2007, S. 391ff.) zu erhellen.

Anders nehmen die populären Versuche verschiedener Templeton-Preisträger die Assoziation von religiösem Gedankengut und naturwissenschaftlicher Erkenntnislage vor. Einige werden im Folgenden kurz

vorgestellt, beginnend bei dem im allgemeinsten Sinn als religiös oder religioid zu bezeichnenden Ansatz bis hin zu Versuchen der Assoziation dezidiert christlich-dogmatischer Aussagen.

Paul Davies' Untersuchung (Preisträger 1995) basiert auf der Annahme des weithin diskutierten *anthropischen Prinzips*, d. h. der Eigenart des Universums mit seinen Gesetzmäßigkeiten Leben zumindest zuzulassen, wenn nicht zu begünstigen oder gar notwendig hervorzubringen. Verbunden mit sog. *kontrafaktischen Analysen*, also der Berechnung, inwieweit Leben bei veränderten Naturkonstanten möglich wäre, wird geschlossen, dass dieses Universum tatsächlich das einzige ist, welches Leben erlaubt (vgl. Davies, 2008, S. 170ff: Beispielsweise müssen die Temperatur- und Druckverhältnisse in den ersten Minuten nach dem Urknall exakt so geartet sein, wie sie es gewesen sind, um einen kurzen Zeitraum zu erzeugen, in dem die Bildung von Kohlenstoff und schwereren Elementen möglich ist). Die Erklärung des anthropischen Prinzips ist in verschiedener Weise möglich; Davies (ebd., S. 328ff.) diskutiert sieben Möglichkeiten, die hier einfach aufgezählt werden können, um die Besonderheit dabei zu verdeutlichen: a) das Universum ist einfach absurd, hat grundlos und zufällig Leben hervorgebracht; b) es gibt nur ein einziges Universum, weswegen eine Weltformel möglich ist, welche auch das anthropische Prinzip erklären kann; c) es besteht ein Multiversum mit jeweils verschieden gearteten Naturkonstanten; d) dieses Universum wurde von Gott als der letzten Ursache teleologisch auf Leben hin geschaffen; e) es besteht ein allumfassendes Lebensprinzip, das das oder die Universen zwingt, Leben hervorzubringen; f) das Universum und das Leben können ohne Rückgriff auf irgend etwas außerhalb erklärt werden; g) alles ist lediglich Simulation.

Religion ist hier in zweifacher Hinsicht bedeutsam: Einerseits basiert Davies' Präferenz (Ansätze e und f) nach eigener Aussage auf einem Gefühl in seinem Herzen: »Mag sein, dass das eine Art religiöser Überzeugung darstellt« (2008, S. 337). Andererseits wird hier der Theismus (d) ganz zwanglos unter wissenschaftlichen Hypothesen genannt und als eine solche behandelt. Im Gegensatz zum Kreationismus erscheint er

nicht nur als diskutabel, sondern als den rein wissenschaftlichen Theorien gleichwertig.

In umgekehrter Denkrichtung zu Davies gelangt Arthur Peacocke (Preisträger 2001) zu spezielleren Assoziationen spezifisch christlicher Glaubensinhalte mit naturwissenschaftlicher Theorie, indem er »mögliche Implikationen der wissenschaftlichen Perspektiven« in Bezug auf die Gottesidee aufzeigen will (1998, S. 103). Dazu ist seiner Meinung nach eine Akkommodation christlicher Glaubensgehalte notwendig. Im Folgenden knapp einige Argumentationen: Für den Theismus im Allgemeinen spricht der fragliche ontologische Status der Materie im Quantenbereich sowie die bekannte Feststellung, dass innerhalb der Wissenschaft nach wie vor keine Letzterklärungen möglich sind, womit die Option des Theismus weiterhin besteht (vgl. ebd., S. 105f.). Dieser wird weiter plausibilisiert, indem auf die nachweisliche Entstehung kosmischer und biologischer Komplexität aus Einfacherem sowie die große Verbundenheit der jeweils einzelnen Elemente untereinander hingewiesen wird: Ein stets einfacherer Ursprung verweist auf ein Eines als Anfang (vgl. ebd., S. 106). Dieses letzte Eine muss als Schöpfer des komplexen Universums von »unerschöpflicher Fülle« (ebd., S. 107) sein, ein Attribut des christlichen Gottes. Die dem Universum inhärente Bestimmtheit von erfassbaren Gesetzen, also seine Rationalität, verweist auf Gott als die vollendete Vernunft (vgl. ebd., S. 107f.). Das stete Gelten der Naturgesetze lässt theistisch die Beschreibung Gottes als treu und bewahrend zu. Auch rekurriert Peacocke auf das anthropische Prinzip: selbstreproduzierendes Leben ist offenbar integraler Bestandteil des Universums, die Naturkonstanten lassen es zu und bringen es hervor. Deswegen muss das Leben bei Erklärungen des Universums mitgedacht werden. Doch mehr noch: dem menschlichen Leben eignet mit dem Selbstbewusstsein (Personalität) eine besondere Qualität, die sich nicht einfach auf physikalische Zustände reduzieren lässt. Personalität muss also stets einbezogen sein, will das Universum erklärt werden. Ein schöpferischer Gott muss also »mindestens« personal gedacht werden (ebd., S. 115). Peacocke versucht sogar eine Klärung theologischer Fragen mittels naturwissenschaftlicher Erkenntnis: Das Universum ist wesensmäßig bestimmt durch das Wechsel-

spiel von (Natur-)Gesetzen und Zufall, bspw. in Form der Quantenunschärfe. Auch das individuelle Böse, das Menschen geschieht, kann als ein Produkt dieses ansonsten notwendigen und schöpferischen Zusammenhangs gesehen werden, indem z. B. eine zufällige Ablenkung des regulären Zellwachstums zur Entstehung von Krebs führt. So ließe sich das Theodizee-Problem »entschärfen« (ebd., S. 129).

In strukturell ähnlicher Weise bringt John Polkinghorne (Preisträger 2002) einige Parallelen zwischen naturwissenschaftlicher und monotheistisch religiöser Erkenntnis an: so fanden in beiden Paradigmenwechseln statt, die sich aufgrund ihrer Vergleichbarkeit auch beide legitimieren lassen. In beiden Fällen führt fortschreitende Erkenntnis (durch Experiment auf der einen, Offenbarung auf der anderen Seite) zur Revision der jeweils vorherigen Ansichten (vgl. 2001, S. 136).

Es lassen sich allein aufgrund dieses knappen Überblicks – neben der kreationistischen Konfliktstellung, die einen auch politisch beeinflussten Sonderfall darstellt – vielfältige Assoziationsversuche von religiöser und wissenschaftlicher Rationalität feststellen: Neben einem Umrahmen des ansonsten unangetastet bleibenden Systems der naturwissenschaftlichen Erkenntnis durch Postulieren eines personalen Gottes als Urgrund findet sich auch die diffus religiöse Interpretation, wobei die Grenze von Glauben und Hypothese verschwimmt. Schließlich wird sogar die Nutzung genuin naturwissenschaftlicher Erkenntnis zur Klärung theologischer Streitpunkte versucht. In jedem dieser Fälle bleibt die naturwissenschaftliche Eigenrationalität aber gewahrt, ein Naturwissenschaftler kann lautere Forschung betreiben, ohne auf die religiöse Assoziation gezwungen zu sein. Dies zu konstatieren ist deswegen wichtig, weil dadurch die Möglichkeiten eingeschränkt werden, die Naturwissenschaft von der Besetzung mit solcherlei religiöser Interpretation zu befreien: denn es genügt hier nicht mehr, wie bspw. beim Streit zwischen ptolemäischem und kopernikanischem Weltbild, einfach die Evidenz der Fakten entscheiden zu lassen. Forscher mit dem Impetus, die Naturwissenschaft von ihrer Instrumentalisierung für positive religiöse Aussagen zu befreien, müssen also einen Schritt weiter gehen. Der Neue Atheismus stellt unter dieser Perspektive eine Gruppe mit solchem Impetus dar.

## Position des Neuen Atheismus

Diese Sichtweise wird unterstützt durch die teilweise Übereinstimmung beider Parteien in den Themen der Forschung; auch Dawkins (2007) befasst sich mit dem anthropischen Prinzip (vgl. S. 188ff.) und der Frage nach der Möglichkeit, einen wie immer gedachten Gott als Erklärung an den Anfang des Universums zu setzen (vgl. S. 103, 108ff.).

Doch diese Übereinstimmung besteht nur partiell; die Mehrzahl der Gedankengänge ist von anderer Art als die oben genannten Argumente der Templeton-Preisträger. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen, eine erklärende Beziehung zwischen beiden Argumentationsweisen herzustellen und damit die postulierte Verhältnisbestimmung von Neuem Atheismus und den Assoziationsversuchen von Religion und Naturwissenschaft zu plausibilisieren, ist wiederum der Bezug auf das entworfene Verhältnis von wissenschaftlicher und religiöser Rationalität vonnöten.

Zur inhaltlichen Verdeutlichung aber zunächst einige Beispiele. Daniel Dennett entwirft mannigfache Parallelen zwischen religiösem und nichtreligiösem Verhalten, z. B. zwischen religiöser Hingabe und den Gefühlen gegenüber geliebter Musik (vgl. 2006, S. 40ff.), Formen zwischenmenschlicher Liebe (ebd., S. 249ff.) oder der Beeinflussung durch parasitären Befall (ebd., S. 3ff.) – alles Versuche, Religion teilweise »as a natural phenomenon« zu verstehen. In derselben Weise unternimmt Dawkins die Ableitung erweiterter *ethischer* Prinzipien wie den Altruismus – auch gegenüber nicht Verwandten und Unbekannten – aus einem evolutionsbiologisch gewachsenen Egoismus. Er verweist z. B. darauf, dass altruistisches Verhalten in der Entwicklung von Spezies durch erwartbare Reziprozität des Fürsorge- oder Schutzverhaltens die Überlebenschance des genetischen Codes (Dawkins, 2007, S. 299) oder der eigenen oder fremden, aber nützlichen Spezies (ebd., S. 300) erhöht. Damit wird der Religion einerseits eine, wie auch Habermas (2001) betont, entscheidende Domäne genommen und andererseits einer der Haupteinwände gegen die Propagierung des Atheismus entkräftet, insofern Dawkins' Ausführungen alle auf die Beantwortung der Frage zielen: »Warum soll man gut sein, wenn es keinen Gott gibt?« (Dawkins, 2007, S. 315ff.). Auch für die Fra-

ge, warum es dann überhaupt Religion gibt, liefert Dawkins evolutions-theoretische Begründungen, bspw. dass im Überlebenskampf jene Mitglieder der Spezies begünstigt und damit selektiert wurden, die ihre Umwelt mit einer höheren Aufmerksamkeit nach (potenziell gefährlichen) Agenten absuchen. Das menschliche Gehirn stellt damit als Endprodukt dieser Entwicklung ein »hyperactive agent detection device« dar, das Mächte, Geister und Götter sieht, wo keine sind (ebd., S. 257). Auch das Hauptargument Dawkins' gegen einen Schöpfergott folgt der bisherigen Logik. Unter Zugrundelegung der Mechanismen der Evolution und der Anwendung dieser Mechanismen auf die Gottesvorstellung wird argumentiert, dass ein Schöpfer ein hochkomplexes Wesen sein muss, dass aber als solches selbst nur Produkt einer Evolution sein kann (vgl. ebd., S. 156f.). Die Universalisierung der evolutionsbiologischen Perspektive ist hier deutlich; Dennetts Ansatz dagegen kann als phänomenologisch bezeichnet werden: Spricht er von *religion*, meint er messbare Verhaltensweisen mit irgendeiner innerweltlichen Wirkung.

Den Unterschied zu den Argumentationen der zitierten Templeton-Preisträger markiert nun, dass hier vorrangig nicht religiöse Überzeugungen wie der Theismus quasi-hypothetisch als Explanans gebraucht werden, sondern als Explanandum, Objekt der Erforschung durch andere Wissenschaft (vgl. z. B. Dennett, 2006, S. 35, 39). Der Neue Atheismus tritt den Assoziationsversuchen, die Religion der wissenschaftlichen Erkenntnis als gleichwertig darstellen, entgegen, indem er die Religion einerseits durch Bezug auf ihren funktionalen (sozialgeschichtlichen, psychischen, moralischen) Aspekt begrenzt und sie andererseits selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher (z. B. evolutionsbiologischer) Erklärung macht und dadurch verhindert, dass die so gefasste Religion überhaupt in die Position kommt, sich auf der Ebene von Letztbegründungen mit Naturwissenschaften messen zu können. Schließlich werden auch theistische Interpretationsversuche der physikalischen Sachverhalte durch Transposition evolutionsbiologischer Argumentation zu entplausibilisieren versucht. In den oben genannten Weberschen Termini formuliert, wird die Religion durch diese Techniken des Neuen Atheismus vom *System rationaler Welterklärung* zum Gegenstand der Untersuchung *durch*

solche Systeme (d. h. vor allem durch die Naturwissenschaft) und damit als ein eigenständiges Welterklärungs-System disqualifiziert.

## Schluss

Eine erschöpfende Erklärung des Neuen Atheismus müsste über die hier geleistete Analyse hinaus noch weitere Aspekte berücksichtigen. Einerseits wäre der Nachweis von Parallelen in der Argumentation beider hier behandelte Parteien noch weiter ausführbar, so z. B. durch Betrachtung des Bezuges der christlichen Schriftsteller auf religiöse Aussagen berühmter Wissenschaftler wie Einstein (vgl. Peacocke, 1998, S. 88) und des Bestreitens ebendieses Zusammenhanges (vgl. Dawkins, 2007, S. 137ff.). Andererseits ist nach der Kontinuität des Neuen in der Geschichte des Atheismus überhaupt zu fragen. Dabei fällt auf, dass die individualpsychologischen Konsequenzen, die die hier behandelten Autoren aus dem von ihnen vertretenen Weltbild ableiten; nicht etwa in einem Nietzscheanischen Heroismus angesichts der tragischen Einsamkeit im Universum bestehen, das durch das Fehlen Gottes zum Ungeheuren wird (vgl. Sloterdijk, 1997), sondern es wird lediglich die trotz dieser Leere weiter bestehende Möglichkeit des Staunens über die Schönheit, also ein positiv konnotiertes Gefühl, betont und im Übrigen eine Art moderater Hedonismus propagiert (z. B. Dawkins schon im dem *Der Gotteswahn* vorangestellten Leitspruch, 2007, S. 5, sowie 21ff., 367). Mit Blick auf den hier ausgearbeiteten Impetus des Neuen Atheismus kann dieses Vorgehen erklärt werden als Notwendigkeit zur Wahrung der Popularität, d. h. Konkurrenzfähigkeit auf dem Boden der massenmedialen Öffentlichkeit.

Außerdem könnten zur vollständigen Erklärung des Neuen Atheismus noch weitere theoretische Ansätze herangezogen werden: Setzt man bspw. Habermas' Theorie des Fehlens eines funktionalen Äquivalentes für bestimmte religiös motivierte ethische Grundsätze voraus und akzeptiert damit die Religion als einzigen Legitimierungsfaktor vieler moralisch fundierter Entscheidungen von großer gesamtgesellschaftlicher Tragweite (Gentechnik, Abtreibung, Stammzelltherapie) – erst dann kann auch das vollkommene Schweigen der einschlägigen Publikationen

des Neuen Atheismus über die positiven ethisch-moralischen Qualitäten von Religionen in das bisher gewonnene Bild eingefügt werden als zwar negativer, aber unabdingbarer Teil des hier herausgearbeiteten Antriebes zur Verteidigung bzw. Neuabsteckung des naturwissenschaftlichen Hoheitsbereichs.

Zuletzt ist anzumerken, dass der hier vorgestellte Ansatz den Vorteil der Offenheit für diachrone Anknüpfungen bietet. Der Begriff der Assoziation ist prinzipiell historisch anschlussfähig, indem man ihn als Reassoziatio erweitert und damit das vormalige Auseinandertreten von religiöser und nichtreligiöser Rationalität in den Blick nimmt: Wollte man das hier vorgestellte Konzept auf die innerweltliche Ordnung des Rechts ausdehnen, kann man den Prozess der Dissoziation von Religion und rationaler Eigenbegründung gut lokalisieren (etwa in Cesare Beccarias *Von den Verbrechen und von den Strafen* [2005; Erstausgabe 1764]) und andererseits in der Gegenwart nach Versuchen Ausschau halten, bei denen irgendeine Assoziation von Recht und Religion versucht wird. So wird in Charles Fosters *Die Akte Jesus* (2008) versucht, durch Prozesscharakter der Debatte um die Authentizität christlicher Zeugnisse für Jesu Auferstehung mit der Legitimität von Gerichtsprozessen zu unterfüttern, wie sie Luhmann (*Legitimation durch Verfahren*, 1969) ausgearbeitet hat. Bezeichnenderweise wurde dasselbe zum vermuteten Zeitpunkt der Dissoziation versucht, etwa in Thomas Sherlocks *Trial of the Witnesses, of the Resurrection of Jesus* (1800, Erstausgabe 1729).

#### ► Anmerkungen

- 1 Das ›wieder‹ impliziert hier keine real-, sondern nur eine theoriegeschichtliche Wiederaufnahme. Der Analyse liegt kein irgendwie geschichtsphilosophisches Konzept, etwa einer zyklischen Wiederkehr von Religion, zugrunde, sie soll rein synchron funktionieren.
- 2 Seit Anfang der Neunzigerjahre hat sich der Schwerpunkt der Preisvergabe eindeutig zu den Naturwissenschaften hin verlagert. Unter den letzten zehn Preisträgern sind vier Physiker, zwei Mathematiker, ein Biologe und ein Chemiker, mit Charles Taylor (Preisträger 2007) aber auch ein Politologe (vgl. <http://www.templetonprize.org/purpose.html>, Stand: 15.12.2008).

► Literatur

- A Beccaria, Cesare (2005). *Von den Verbrechen und von den Strafen*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Beckford, James A. (2007). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE.
- Casanova, José (2000). Private und öffentliche Religionen. In Hans-Peter Müller & Steffen Sigmund (Hrsg.), *Zeitgenössische amerikanische Soziologie* (S. 249-280). Opladen: Leske + Buderich.
- Casanova, José (2004). Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost/West-Vergleich. In Karl Gabriel & Hans-Richard Reuter (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie* (269-294). Paderborn: Schöningh.
- Davie, Grace (2007). *The Sociology of Religion*. London: SAGE.
- Davies, Paul (2008). *Der kosmische Volltreffer. Warum wir hier sind und das Universum wie geschaffen für uns ist*. Frankfurt am Main: Campus.
- Dawkins, Richard (2007). *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein.
- Dennett, Daniel (2006). *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Penguin Books.
- Dillon, Michele (2003). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foster, Charles (2008). *Die Akte Jesus*. München: Pattloch.
- Furseth, Inger & Repstad, Pål (2007). *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Gabriel, Karl (2008). Phänomene öffentlicher Religion. In Karl Gabriel & Hans-Joachim Höhn (Hrsg.), *Religion heute, öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven* (S. 59-76). Paderborn: Schöningh.
- Gray, John (2008). Was führen die Atheisten im Schilde? *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 74, 29.03.2008, S. Z1.
- Habermas, Jürgen (2001). *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harris, Sam (2004). *The End of Faith*. London: Norton & Company.
- Inglehart, Ronald & Norris, Pippa (2004). *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knoblauch, Hubert (2002). Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrungen und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. *Berliner Journal für Soziologie*, 12 (3), 295-307.
- Krech, Volkhard (1999). *Religionssoziologie*. Bielefeld: transcript.

- Luckmann, Thomas (1991). *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1969). *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Peacocke, Arthur (1998). *Gottes Wirken in der Welt*. Mainz: Grünewald.
- Peterson, Gregory (2007). Why the New Atheism Shouldn't be (Completely) Dismissed. *Zygon*, 42 (4), 803-806.
- Pollack, Detlef (2003). *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Polkinghorne, John (2001). *Theologie und Naturwissenschaften. Eine Einführung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Sellmann, Matthias (2007). *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*. Frankfurt am Main: Campus.
- Sherlock, Thomas (1800). *Trial of the Witnesses, of the Resurrection of Jesus*. London: Bye and Law.
- Sloterdijk, Peter (1997). Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, im Anschluß an einige Motive bei William James. In William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (S. 11-34). Frankfurt am Main: Insel.
- Stark, Rodney (1997). *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Weber, Max (1922). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).