

Religion funktionalisiert

Evolutionäre Erklärungen für den Glauben an Gott?

Zur Basis des Neuen Atheismus gehört die Überzeugung, dass der Mensch, sein Glaube und letztlich das ganze Universum naturwissenschaftlich-funktional erklärt werden können. Diese evolutionsbiologische Fundierung ist aber zu hinterfragen: und zwar mit Blick auf den Entwicklungsgedanken, das Zufallsprinzip, den Stellenwert des Menschen, das Kulturverständnis und die daraus folgende Verinnerlichung von religiösen Vorstellungen.

Noch im 19. Jahrhundert konnte der anglikanische Theologe *William Paley* ein starkes Argument für die Existenz Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Natur gewinnen: So komplex und gut aufeinander abgestimmt erscheinen sie, dass man kaum

ernsthaft an einem intelligenten Planer zweifeln könne. Dieses traditionsreiche Gottesargument besaß eine so hohe Plausibilität und intuitive Überzeugungskraft, dass man, so behauptet zumindest der Evolutionsbiologe *Richard Dawkins*, erst seit

Charles Darwin intellektuell redlich Atheist sein könne. Denn erst seit Darwin sei eine Erklärung der Natur möglich, die nicht auf eine kunstvolle Gestaltung von außen, sondern alleine auf innerweltliche Gesetze rekurriere.

Mit Dawkins kann man die Evolutionstheorie also als Widerlegung klassischer religiöser Argumentation sehen. Daher erklärt sich die Verbissenheit, mit der bestimmte evangelikale Kreise die Evolutionstheorie insgesamt ablehnen (Kreationismus) oder in ihr Lücken auszumachen und mit göttlichen Eingriffen zu schließen versuchen (Intelligent Design). Derartige religiös motivierte Auseinandersetzungen halten den Verdacht wach, dass sich der Schöpfungsgedanke der monotheistischen Religionen nicht mit der Evolutionstheorie vertragen.

Wie Veränderungen denken?

Doch damit ist noch nicht die eigentliche Herausforderung benannt, denn das Problem wurde zwischenzeitlich deutlich verschärft. Wer die Welt evolutiv erklärt, kann den Menschen wie der Molekulargenetiker *Jacques Monod* als Zufallstreffer in einem kosmischen Lottospiel verstehen. Auch Richard Dawkins ist nicht dabei stehen geblieben, mittels der Evolutionstheorie das teleologische

Patrick Becker (geb. 1976) ist promovierter Fundamentaltheologe und arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Systematische Theologie der RWTH Aachen am Dialog zwischen Naturwissenschaften und der Theologie. Zu seinen Veröffentlichungen gehört: *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg 2009.

Argument für den Glauben an Gott zu entkräften. Er holt vielmehr zum Rundumschlag aus: „Das Universum, das wir beobachten“, behauptet er, „hat genau die Eigenschaften, die man erwarten kann, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut oder Böse steht, sondern nichts als blinde, erbarungslose Gleichgültigkeit“ (River out of Eden. A Darwinian View of Life, New York 1995, 133). Damit macht er eine klare Programmansage: Mittels empirischer Analyse lasse sich zeigen, dass nicht nur der Glaube an einen Schöpfergott, sondern sogar grundsätzlich an die Sinnhaftigkeit des Universums und an eine ihm inhärente Ethik falsch sei.

Dieses Programm basiert auf der Überzeugung, dass der Mensch, sein Glaube und letztlich das ganze Universum naturwissenschaftlich-funktional erklärt werden könnten. Die Auflagenhöhe der Bücher, die diese Stoßrichtung teilen, macht deutlich, dass unsere Gesellschaft nicht nur vom naturwissenschaftlichen Denken geprägt ist, sondern dass sich dieses bereits in ihrer Weltanschauung niederschlägt. Nicht umsonst stellt es auch den wirkmächtigsten Pfeiler des „Neuen Atheismus“ dar. Hier soll nun seine evolutionsbiologische Fundierung hinterfragt werden, und zwar mit Blick auf den Entwicklungsgedanken, das Zufallsprinzip, den Stellenwert

des Menschen, das Kulturverständnis und die daraus folgende Verinnerweltlichung von religiösen Vorstellungen.

Das vorherrschende Ordnungsverständnis wurde im 19. Jahrhundert auf vielen Ebenen hinterfragt: Die umfassenden politischen Veränderungen führten zur Ablösung der bisherigen, religiös fundierten feudalen Herrschaftsstrukturen, die Säkularisierung implizierte einen fortschreitenden Machtverlust der Kirchen, das historische Denken relativierte bestehende Traditionen und Überzeugungen und in der Philosophie gewannen das Subjekt und die Vernunft des Menschen an Wert gegenüber allgemeinen, unhinterfragbaren Glaubensgrundsätzen.

Die Gesellschaften, ihre Institutionen und das Lebensgefühl des Einzelnen befanden sich daher in einem massiven Wandlungsprozess. „Veränderung“ war also eine gefühlte Realität wie auch vorherrschende Programmatik, die sich nicht zuletzt in philosophischer beziehungsweise insgesamt geisteswissenschaftlicher Reflexion niederschlug. Die – insbesondere: katholische – Kirche konnte sich diesem Wandlungsprozess in Teilen entziehen, gerade ihr Selbstverständnis wurde wenig angetastet und sogar in der Ablehnung der Veränderungen geschärft.

Die gewalttätigen und meist kirchenfeindlichen Exzesse, wie sie sich bereits am Vorabend des Jahrhunderts in der Französischen Revolution zeigten, und aufbrechende soziale Missstände lieferten gute Gründe dafür, dass sich die kirchliche Hierarchie mit dem Papst an der Spitze als Bewahrerin der alten Ordnung profilierte: Als junger Mönch erklärte der spätere Papst *Gregor XVI.* die Kirche in ihrer zeitlosen, unveränderlichen Gestalt zur Bastion der von Gott gestifteten ewigen Ordnung geworden.

Indem sich die katholische Kirche so im Gegenüber zu den Wandlungsprozessen positionierte, stellte sie sich außerhalb der gesellschaftlichen Entwicklungen und gegen die neuen Machtverhältnisse. Zu dem machtpolitisch kalten Wind, der der Kirche daher von außen entgegen blies, kamen in der Theologie inhaltliche Debatten, die an den Fundamenten des Glaubens rüttelten. Besonders vehement wurden diese um die historisch-kritische Exegese geführt, die die biblischen Texte historisch einordnete und hinterfragte. Auch die philosophischen Umbrüche seit Kant gingen nicht spurlos an der Theologie vorbei und stellten mit ihrer Ausrichtung am autonomen Subjekt, seiner Vernunft und Freiheit die Neuscholastik mit ihrer objektiv gefassten Weltordnung in Frage. Dies wurde begleitet von einer stärker mystisch ausgerichteten Religiosität, die die religiöse Erfahrung des Einzelnen heranzog, und mit einer lebensbezogenen Theologie, die den Gläubigen und die konkrete Kirchengestalt in den Blick bekam.

Alle genannten modernen Ansätze können im Geschichtsverständnis gebündelt werden. Wird die Ewigkeit Gottes und damit die der Welt zugrundeliegende unveränderliche Ordnung betont, geht der Blick eher auf das Bleibende, und das Veränderliche verliert an Wert; im Extremfall wird wie bei *Augustinus* der Lauf der Geschichte negativ abgeurteilt. Diese Blick-

richtung drehte sich nun im 19. Jahrhundert: Nun kam verstärkt der Einzelne, seine konkrete Lebenssituation und Geschichte in den Fokus. In diesem Denken verliert die Ewigkeit an Wert, und die Geschichte wird zur Aufgabe.

Das Denken in Veränderung schlug sich nicht nur in den Geisteswissenschaften nieder, sondern prägte auch die Naturwissenschaften. Dass Charles Darwin 1859 in seinem Hauptwerk „On the Origin of Species“ (dt. 1860 „Über die Entstehung der Arten“) die Entfaltung der biologischen Arten als eine lange Entwicklungsgeschichte darstellt, verdankt sich nicht nur seiner Beobachtungsgabe und analytischen Schärfe, sondern auch dem Zeitgeist. Von Anfang an betrat Darwin daher eine emotional aufgeladene Debatte um das Weltbild. Er demontierte nicht nur das teleologische Argument William Paleys für eine zweckmäßig eingerichtete göttliche Ordnung, das in seinem eigenen Theologiestudium eine wichtige Rolle eingenommen haben dürfte, sondern stellte auch ein empirisches Schwert gegen die Vertreter der alten Gesellschaftsordnung zur Verfügung.

Auch wenn Darwin selbst mäßigend auf die Streitigkeiten einwirkte, konnte das der Sprengkraft seines Befundes nichts nehmen. Die Auseinandersetzung verlief allerdings nicht trennscharf zwischen Verteidigern des Christentums und freidenkenden Atheisten; mit *John Henry Newman* nahm ein prominenter Katholik Partei für die Evolutionstheorie, während mit *Rudolf Virchow* ein renommierter Biologe gegen Darwin antrat. In ihren offiziellen Dokumenten lehnte die katholische Kirche die Evolutionstheorie allerdings eindeutig ab.

Dies liegt nicht nur daran, dass sich ihre hierarchischen Vertreter grundsätzlich gegen alle gesellschaftlichen Neuerungen positionierten, sondern es zeigte sich, dass mit der Evolutionstheorie eine neue Herangehensweise an die Natur Einzug erhielt, die als religionsfeindlich verstanden wurde. Darwin baute auf den beiden Prinzipien Variation und Selektion auf, die, darauf wies Jacques Monod in seinem viel zitierten Werk „Zufall und Notwendigkeit“ hin, einen gesetzesmäßigen Vorgang (Selektion als Durchsetzen des Überlegenen) mit dem Zufall (der Variation beziehungsweise Mutation) kombinieren. Wenn aber die Entwicklung der Arten nur auf Gesetzmäßigkeit und Zufall basiert, dann, so stand zu befürchten, kann intentionales Handeln als bewusst gewollte Steuerung keinen Platz mehr haben. Gott wäre also aus der Entwicklung der Arten verabschiedet.

Bezeichnenderweise gab es schon recht früh Überlegungen, die einen Ausweg aus diesem für den monotheistischen Glauben verhängnisvollen Schluss boten. Prominenter Vordenker war der französische Jesuit *Teilhard de Chardin*, der in der Evolution auch einen spirituellen Weg sah, nämlich die Entwicklung des Geistes, die die Liebe (und damit Gott) als Ziel hatte. Teilhard verknüpfte so die horizontale Denkweise der Naturwissenschaften, die eine innerweltliche Entwicklung ausmacht, mit der vertikalen Betrachtung der damaligen Neuscholastik, die den Blick auf eine außerweltliche Sinngebung in Gott richtete. Gleichwohl stieß seine Synthese in seiner Kirche auf keine Gegenliebe, weil sie den Entwicklungsgedanken positiv aufgriff.

Teilhard's System funktioniert nur dann, wenn der Zufall als nicht ganz so blind angesehen wird, wie es Richard Dawkins und Jacques Monod tun. Entsprechend weist der Biologe und Theologe *Ulrich Lüke* darauf hin, dass Zufall keineswegs im Sinne Dawkins interpretiert werden müsse, sondern bedeutungslos sei (Das Säugetier von Gottes Gnaden, Freiburg 2006). Der Zufall im evolutiven Prozess nehme sehr wohl eine konstruktive Rolle ein, die eine Mutation nach ihrer Bewährung in der Lebensrealität als Innovationselement erscheinen lasse. In dieser Betrachtung sei die Mutation gerade kein Beleg für Planlosigkeit und Ziellosigkeit, sondern könne als ein via Versuch und Irrtum regulierendes Element im Zielerreichungsprozess gesehen werden.

Lüke verdeutlicht dies am Beispiel der Lotterie, die zentral auf dem Zufall bei der Ziehung der Zahlen basiert, aber dennoch ein klares Gesamtziel verfolgt, unter anderem den Gewinn der Lottogesellschaft. Der Einschluss von Zufall taue also nicht zum Ausschluss von Plan und Ziel aus dem Gesamtprozess; schon gar nicht führe er zum zwangsläufigen Ausschluss eines umfassenden Planers und Zielsetzers. Denn um diesen vollziehen zu können, müsste der Mensch den Gesamtprozess übersehen und sich dazu außerhalb dieses Prozesses stellen, was ihm als Teil der Evolution prinzipbedingt nicht möglich sei.

Ethik kann nicht biologistisch begründet werden

Die Evolutionstheorie, die Zufalls- und deterministische Elemente vereint, stellt also nicht per se ein Argument gegen den religiösen Glauben an eine Sinnerspektive und damit gegen einen überweltlichen Schöpfer dar. Sie zwingt allerdings dazu, den ihr zugrunde liegenden Entwicklungsgedanken aufzugreifen. Das führt zu Verschiebungen im Verständnis von Schöpfung wie auch der Begründung innerweltlicher (Kirchen-)Strukturen; der Einzelne wie auch Geschichte allgemein gewinnen darin an Wert.

Diese Verschiebungen scheinen zunächst anschlussfähig an jüdenchristliches und damit biblisches Denken zu sein, das ebenso historisch ausgerichtet ist und daher zentral von einer Heilsgeschichte ausgeht. Problematisch bleibt jedoch, dass die Evolutionstheorie keine Wertung impliziert. Die Biologie kennt also keinen Entwicklungspfeil hin zu einem bestimmten, qualitativ überlegenen Ziel; gerade das stellt die Basis der Argumentation von Richard Dawkins dar.

Es mag nahe liegen, die biologischen „Reiche“ so zu sortieren, dass Tiere über Pilzen, Pflanzen und Bakterien stehen, doch sollte damit eine Höherwertung impliziert werden, kann diese nicht aus der Biologie abgeleitet werden. Die Biologie kennt lediglich das Kriterium, dass eine bestimmte Art „zufällig“ eine ökologische Nische gefunden und besetzt hat; sie kann also allenfalls fragen, wie lange sie ihre Nische behalten kann. Demnach wären Amöben den Menschen weitaus überlegen, da sie schon viel länger existieren und die Menschen wohl auch überleben werden.

Es muss daher nicht überraschen, dass inzwischen in philosophischen Büchern die Menschenwürde diskutiert und als veraltetes Konzept dargestellt wird (Stefan Lorenz Sorgner, Menschenwürde nach Nietzsche, Darmstadt 2010). Wenn im Evolutionismus das Menschenbild alleine auf eine biologische Basis gestellt wird, kann keine Würde begründet und aufrechterhalten werden. Die biologische – wie insgesamt naturwissenschaftliche – Herangehensweise besteht in der funktionalen Analyse von Vorgängen (vgl. HKSpezial, Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven, 2–2011, 15ff.). Damit kann sie die gerade im Gegensatz zur Funktion definierte Würde nicht einholen. Auch die Ethik, die sich nicht aus dem Faktischen erschließt und genauso wenig in funktionalen Abhängigkeiten erschöpft, kann nicht biologistisch begründet werden. Ganz im Gegenteil lehrt die Evolutionstheorie, dass sich das ökologisch besser Angepasste („Fittere“) durchsetzt; Sozialsysteme, Behinderteneinrichtungen und Obdachlosenküchen passen nicht in diese Logik.

Vom Nutzen religiöser Praktiken

Gleichwohl gibt es ein empirisch feststellbares Kriterium, das anschlussfähig für eine Bewertung ist: So kann zwischen den Arten eine unterschiedliche Komplexität etwa des Nervensystems festgestellt werden; es fällt zudem auf, dass die Komplexität im evolutiven Prozess tendenziell zunimmt. Damit lässt sich Teilhards Gedanke einer Gesamtentwicklungslinie des Universums zwar schon alleine deshalb nicht belegen, weil dem Menschen nur ein minimaler zeitlicher Einblick in einen winzigen Teilbereich der Universumsgeschichte möglich ist. Immerhin erweist sich die biologische Komplexitätszunahme jedoch als mögliches Bindeglied für eine Reflexion, die die Sinnperspektive, die Ethik und die Menschenwürde aufnimmt. Denn auch wenn „Komplexität“ aus biologischer Sicht keine Wertung beinhaltet, kann aus philosophischer und theologischer Sicht argumentiert werden, dass ein Zugewinn an Würde mit ihrer Zunahme Hand in Hand geht. In dieser Logik wäre jedoch (an anderer Stelle) zu fragen, ob die Würde weiterhin als Alles-oder-nichts-Alternative verstanden werden sollte.

Damit kann ein weiterer Gedanke festgehalten werden: Wer die Welt alleine biologisch beziehungsweise naturwissenschaftlich zu erklären versucht, muss die Ethik und die Menschenwürde (zumindest im aktuell vorherrschendem Verständnis) aufgeben. Wem dieser Preis zu hoch ist, der muss eine andere Quelle zu ihrer Begründung suchen. Dagegen kann wiederum nicht die Biologie ins Feld geführt werden; über das Komplexitätskriterium erweist sie sich als zumindest anschlussfähig.

In Dawkins Argumentation genügt also nicht der Verweis darauf, dass die Sinnperspektive biologisch nicht eingeholt werden kann, denn das wäre ein Zirkelschluss. Deshalb wollen Vertreter des Neuen Atheismus zeigen, dass die religiöse Interpretation innerhalb des evolutiven Paradigmas integriert wer-

den kann und daher keinen eigenen Wert besitzt. Der Sinn der Sinnstiftung sei also wiederum rein funktional-naturwissenschaftlich bestimmbar. Der US-amerikanische Philosoph Daniel Dennett setzt daher in seinem Werk „Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen“ (Frankfurt 2009) dazu an, Religion in ihre innerweltliche Nützlichkeit zu zerlegen.

Dahinter steht die Logik, dass nicht nur biologische Arten, sondern auch die (menschliche) Kultur den Evolutionsprinzipien eingeordnet werden können. Demnach hätten sich über das (mutative) Versuchs-Prinzip und das (selektive) Bewährungskriterium auch kulturell die Merkmale durchgesetzt, die sich in der Praxis als erfolgreich erwiesen hätten. Die Frage sei demnach allein, welchen Nutzen religiöse Praktiken, Institutionen und der Glaube an das Übersinnliche überhaupt hatten oder auch noch haben. Am Anfang des religiösen Glaubens steht nach Dennett „ein sehr leicht auszulösender Instinkt: der Hang, allem, was kompliziert ist und sich bewegt, Akteurschaft – Annahmen, Wünsche und andere psychische Zustände – zuzuschreiben“ (151).

Dennett erklärt dies an einem einfachen Beispiel: Es ist ein Gebot des Überlebens, dass der Urzeitmensch, wenn er ein Rascheln im Wald hört, im Zweifelsfall davon ausgeht, dass es sich um ein Lebewesen handelt. Sollte es sich nach genauerem Blick als windverursacht und damit harmlos erweisen, ist nichts verloren; sollte er es aber ignorieren, könnte es sein, dass ihm ein Beutetier entgeht oder er Opfer eines gefährlichen Jägers wird.

Im kulturgeschichtlichen Prozess der Horizonterweiterung des Menschen sei dieser Urinstinkt mitge- und übertragen worden. Entwicklungsschritte sieht Dennett im Animismus, Aber- und Ahnenglauben. Alle diese religiösen Phänomene zeichnen sich dadurch aus, dass einem physischen Vorgang ein mentaler Akteur mit einer gewissen Verfügungsmacht unterstellt wird. Am Ende habe der Mensch hinter dem Universum selbst einen Akteur gesehen; indem er diesen mit uneingeschränkter Verfügung ausgestattet habe, habe er den monotheistischen Gott erschaffen. Allen Einzelschritten lassen sich wiederum einzelne Nützlichkeitsaspekte zuordnen, so böte etwa die Ahnenbefragung wie viele der frühen religiösen Riten eine Entscheidungshilfe; rituelle Hypnose-Rituale unterstützten die menschliche Psyche und damit Heilungsprozesse.

Somit sieht Dennett genug Anhaltspunkte, der Volksreligion evolutiven Wert zuzuschreiben. Auch der nächste große Schritt zur organisierten Religion sei unter dem Blickwinkel der Nützlichkeit umfänglich nachvollziehbar; organisierte Religion ermögliche beispielsweise Identifikation und damit Vertrauen zwischen ihren Mitgliedern, was wiederum die Gruppenfitness erhöhe; das Motiv der Auserwählung etwa bewirke Entschlossenheit und Zuversicht. Religion werde „nach und nach ‚kunstvoller‘ oder ausgefeilter, elaborierter und produktmäßiger (...), besser in ihrer Fähigkeit, auf die zunehmend komplizierter werdenden Bedürfnisse einer Bevölkerung zu reagieren“ (195).

Dennett behauptet nicht, mit den hier und darüber hinaus in seinem Buch genannten Faktoren „Religion“ vollständig biologisch erklärt zu haben. Er gibt im Gegenteil zu, dass die entsprechende Forschung erst am Anfang stehe und noch geleistet werden müsse. Er plädiert daher für weitergehende empirische Arbeit, auch um zu eruieren, inwieweit Religion heute noch für den Menschen nützlich ist oder inzwischen nicht doch die negativen Faktoren überwiegen. Damit zeigt er Religion gegenüber einerseits noch eine gewisse Offenheit, die andere aggressivere Vertreter des Neuen Atheismus wie Richard Dawkins weit hinter sich gelassen haben. Andererseits liegt eine Programmatik zugrunde, die für ihre Nützlichkeitsabwägung *voraussetzt*, dass Religion lediglich einen innerevolutionären Faktor darstellt und keinen jenseitigen (Erfahrungs-)Bezug besitzt.

Wir erhalten so die entscheidende Diskrepanz: Religionen gewinnen ihr Selbstverständnis nicht aus einem konkreten lebenspraktischen Nutzen. Sie gehen davon aus, dass sie erstens auf einer Erfahrung und zweitens auf einer Sinnperspektive basieren, die den Menschen gerade über die innerweltlichen Verstrickungen erheben. Dass die naturwissenschaftliche Analyse und die religiöse Interpretation in einer gewissen Spannung stehen, kann daher nicht geleugnet werden. Immerhin zeigt die Evolutionsbiologie Anknüpfungspunkte für eine ethische und religiöse Weltdeutung, daher taugt sie nicht als Totschlagargument. Voraussetzung für die Anschlussfähigkeit des religiösen Denkens an die Evolutionstheorie ist die positive Rezeption des Entwicklungsgedankens. In Teilhards Logik hat Gott kein statisches Fertigprodukt erschaffen, sondern eine Werdewelt, also

eine Welt, die sich innerhalb des evolutiven Prozesses selbst macht und so Gott entgegenkommt. Gottes Schöpfung besteht dementsprechend nicht nur aus einem Akt am Anfang, sondern aus einem Prozess, in dem auch Neues geschieht; biologisch meint das etwa die Entstehung neuer Arten. Theologisch bedeutet das, dass auch der Einzelne etwas bewirken kann.

Die Analyse von Religion in Hinblick auf ihre innerweltliche Nützlichkeit ist deshalb durchaus spannend und fraglos hilfreich, kann sie nicht zuletzt menschenfeindliche Praktiken aufdecken. Wenn umgekehrt *Rüdiger Vaas* und *Michael Blume* empirisch ermitteln, dass religiöser Glaube der Gesundheit und Entlastung des Einzelnen dient, die Gesellschaft stabilisiert und Moral und Altruismus fördert, sollte das von den Religionen positiv aufgenommen und weiterverarbeitet werden (Gott, Gene und Gehirn, Stuttgart 2009).

Der Neue Atheismus zeichnet sich jedoch dadurch aus, dass er Religion auf diese innerweltliche Nützlichkeit beschränkt und somit die biologische Betrachtung verabsolutiert. Die Pointe von Religion und damit ihr Selbstverständnis wird so jedoch gerade nicht erfasst. Es bleibt der persönlichen (Glaubens-)Erfahrung und damit Interpretation überlassen, ob man sich der biologistischen Weltdeutung anschließt. Der zu zahlende Preis liegt nicht nur in der Abschaffung von Religion und den Glaubensgemeinschaften, der man vielleicht sogar noch Positives abzugewinnen vermag. Die biologistische Sichtweise eliminiert neben dem transzendenten Gott auch alle anderen überempirischen Kategorien, darunter die Sinnperspektive insgesamt wie auch die Ethik und die Menschenwürde. *Patrick Becker*