

Den Bann brechen? Daniel Dennett über Religion

VON HEIKO SCHULZ

I.

Nach den vielerorts als spektakulär empfundenen Erfolgen der Evolutionsbiologie, der evolutionären Erkenntnistheorie und der Soziobiologie hat die Wirkungsgeschichte des Darwinismus inzwischen ein Stadium erreicht, das mit dem Projekt einer evolutionären Kulturtheorie den natur- wie humanwissenschaftlich weitest reichenden Erklärungsanspruch erhebt. Im Kontext dieses Projektes ist das neue Buch des Philosophen Daniel C. Dennett, Direktor am Center for Cognitive Studies/Tufts University, angesiedelt, das mit der Religion ein Kulturphänomen *sui generis* in den Blick nimmt.¹ Dennett will aufklären über Eigenart, Genese und Geltungsanspruch der Religion als ein System von Überzeugungen und Praktiken, die rein aus der Perspektive eines neodarwinistischen Naturalismus, d. h. als ‚natürliche Phänomene‘ beschrieben und beurteilt werden sollen. Nach den früheren bewusstseinstheoretischen Publikationen² knüpft der Autor damit an eine Reihe seiner jüngeren Arbeiten an, die den bereits zuvor vertretenen kognitionswissenschaftlichen Materialismus mit einem materialistischen Naturalismus qua Neodarwinismus verbinden.³ Auf dieser Basis hat Dennett in den letzten Jahren unter anderem zwei Arbeiten zur Anthropologie und Ethik vorgelegt.⁴ Ähnlich wie seine Vorgänger präsentiert auch das vorliegende Buch, von gelegentlichen Abschweifungen abgesehen, dem Leser eine Fülle anregender, überraschender und vielfach provozierender Pointen und Einsichten, deren stilistisch elegante, häufig witzige und durch zahlreiche Beispiele aufgelockerte Form die Lektüre über weite Strecken zu einem intellektuellen Vergnügen machen. Freilich verspricht die Auseinandersetzung mit Dennetts Studie auch in sachlicher Hinsicht Gewinn – nicht zuletzt wegen der mit ihr intendierten und durchaus wirkungsvoll in Szene gesetzten Herausforderung aller ‚Gebildeten unter den Verteidigern der Religion‘ (vgl. 409, Anm. 1). Ob, und wenn ja, inwieweit dieser Herausforderung begegnet werden kann, werde ich im Folgenden zeigen.

1. Hatte Darwins Genetik im Bereich der Naturgeschichte den religiösen Mythos der übernatürlichen Abstammung und Sonderstellung des Menschen gebrochen, so beabsichtigt Dennett, gewissermaßen als ‚Darwin der Memetik‘ (siehe weiter unten), einen kulturgeschichtlich dominierenden ‚Bann zu brechen‘: jenen Bann nämlich, der in der Religion ein nach Ursprung und Eigenart übernatürlich-mirakulöses und heiliges Phänomen sehen und respektieren zu müssen glaubt, zu dessen Aufklärung wissenschaftliche Analyse weder fähig noch berechtigt sei. Dennett zufolge bietet der Darwinismus im Gegenteil hinreichende Gründe für die Plausibilität der Annahme, „that religion is natural ... , that it is a human phenomenon composed of events, organisms, objects, structures, patterns and the like that all obey the laws of physics or biology, and hence do not involve miracles“ (25). Dennett schließt zwar nicht *a limine* aus, dass (ein liebender Schöpfer-)Gott existiert und somit prinzipiell denkbar ist, dass sich Eigenart und Genese der Religion auf keinen rein natürlichen Phänomenbestand reduzieren lassen (ebd. und 135). Der Argumentationsduktus des Buches lässt aber keinen Zweifel daran, dass er das Instantiiersein dieser Möglichkeit erstens für hoch unwahrscheinlich, die Behauptung des mindestens teilweise natürlichen Charakters der Religion hingegen für hinreichend plausibel hält, um den Rückzug in die Behauptung wissenschaftlicher Ineffabilität als ebenso vergeblichen wie unzulässigen Versuch religiöser Selbstimmunisie-

¹ Vgl. D. C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London 2006. Soweit nicht anders angegeben beziehen sich alle Seitenangaben im Folgenden auf diese Ausgabe.

² Z. B. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Montgomery 1969; *The Intentional Stance*, Cambridge 1987; *Consciousness Explained*, Boston 1991.

³ *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York 1995.

⁴ *Kinds of Minds*, New York 1996; *Freedom Evolves*, London 2003.

rung desavouieren zu können. Darüber hinaus tritt Dennett vehement für die Auffassung ein, dass die modernen Natur- und Humanwissenschaften nicht nur berechtigt, sondern zum Schutz eben jener demokratischen Grundprinzipien im globalen Miteinander der Völker und Kulturen, die durch religiösen Extremismus und Fanatismus derzeit stark bedroht würden, geradezu verpflichtet sei, die Religionen einer gründlichen Analyse zu unterziehen: „[W]e need to understand them better if we are to make informed and just political decisions“ (28). Hier liegen also Dennetts eigene „sacred values“ (24), die – neben dem bezeichneten Missstand – für die Plausibilität jener Verpflichtung eintreten sollen: „I want the resolution to the world’s problems to be as democratic and just as possible“ (ebd., vgl. 376).

2. Mit Aufriss und Programm seiner naturalistischen Religionstheorie tritt Dennett in die Fußstapfen David Humes (neben William James einer seiner erklärten ‚philosophischen Heroen‘: vgl. 20 und 27). Die genetisch- und die geltungstheoretisch-kritische Aspektierung der *Natural History of Religion* sowie der *Dialogues concerning Natural Religion* werden hier gewissermaßen in einem einzigen Band, und zwar in drei Teilen, geboten: Im Anschluss an die wissenschaftstheoretische, -ethische und -politische Einleitung (Teil I = Kapitel 1–3) stellen die Kapitel 4–7 (Teil II) eine Kritik der Religion unter genetischen Gesichtspunkten zur Debatte. Im Unterschied dazu zielt Kapitel 8 (besonders 8/6 und 8/7) auf die Widerlegung der geltungstheoretischen Ansprüche religiöser Überzeugungen. In Teil III schließlich wird die vermeintlich irreduzible und konstitutive Funktion der Religion in pragmatisch-physiologischer beziehungsweise -psychologischer (Kapitel 9) sowie vor allem in moralischer Hinsicht (Kapitel 10) diskutiert. Das abschließende Kapitel 11 skizziert Grundlagen einer sachgemäßen ‚Politik (im Umgang mit) der Religion‘. Abgesehen von einem ausführlichen Anmerkungsteil wird das Buch durch vier Anhänge (A–D) ergänzt, die Zusatz- und Spezialinformationen zu vereinzelt Kapiteln und Passagen des ersten Teils bereitstellen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die religionsgenetischen Abschnitte des Buches, denn diese bilden die Grundlage für Dennetts Religionskritik.

3. Die ältesten archäologischen Zeugnisse menschlicher Religiosität reichen nach Auskunft des Autors ca. 25 000 Jahre zurück (vgl. 102). Dennett bestreitet zwar nicht, dass auch vorher schon Religionen existiert haben mögen, wohl aber, dass Menschsein und Religion koextensive Begriffe sind: „There was a time before religious beliefs and practices had occurred to anyone“ (98). Religionen werden dabei als soziale Systeme definiert, deren „participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought“ (9). Jede Religion verfügt demnach erstens über Gemeinschaft stiftende beziehungsweise fördernde und durch Gemeinschaft bestimmte beziehungsweise bedingte Eigentümlichkeiten, schließt zweitens Glaubensannahmen und -bekenntnisse ein, die sich auf (eine) übernatürliche Instanz(en) beziehen, und tritt drittens im Sinne des Strebens nach göttlicher Gunst oder Anerkennung mit dieser/diesen Instanz(en) praktisch beziehungsweise kultisch-rituell in Beziehung. Ursprung und Entwicklung derartiger sozialer Systeme lassen sich am einfachsten in Korrespondenz zu den drei Kernfunktionen von Religion nachvollziehen, in denen sich ihrerseits die drei genannten Aufbaumomente der Religion widerspiegeln: Förderung sozialer Kooperation; Erklärung des ansonsten Unerklärlichen; Trost angesichts von Leid und Tod (vgl. 103).

Dennetts Extrapolation der religiösen Prähistorie mit Hilfe der Evolutionsbiologie führt, kaum überraschend, zum Animismus qua Ahnen- und Totenkult als Wurzel und ursprüngliche Form aller Religion. Evolutionsbiologisch ist dieser Zusammenhang aus der Sicht des Autors leicht einzusehen: Um überleben und sich fortpflanzen zu können, sind bereits Tiere genötigt, die Fähigkeit zu einer Grundunterscheidung in der Wahrnehmung und Deutung von bewegten Umweltreizen zu entwickeln, nämlich die zwischen nicht-biologischer und biologischer Bewegung oder zwischen Ereignis simpliciter und Handlung. Vor allem die ‚Agenten‘ sind von vitalem Interesse: als potentielle Beutetiere, Verfolger, Geschlechtsgenossen oder Rivalen. An sich zweideutig, aber evolutionär möglicherweise ebenfalls nützlich, ist die hypertrophe Variante jenes Vermögens, „a hyperactive agent detection device, or HADD“ (109) – hyperaktiv, insofern sie zu regelrechten Fehldeutungen des Wahrgenommenen führt (der Hund, der nach Schneeflocken schnappt). Diesen „Good Trick“ (ebd.) der Evolution hat der Mensch zur „intentional

stance“ (ebd.) verfeinert. Im Modus der intentionalen Einstellung nimmt das Subjekt zwecks Chancenerhöhung im Kampf um differentielle Reproduktion nicht nur ‚handelnde Objekte‘, sondern durchweg – bis in den Bereich des Anorganischen hinein – Subjekte wahr. Der Mensch ist von Natur aus Anthropomorphist und als solcher Experte in Sachen „folk psychology“ (111): Er unterstellt intentionale Handelnde, die als solche aufgrund von Glaubensannahmen, Bedürfnissen und begründeten Entscheidungen handeln, so wie er selbst – insbesondere in der evolutionsbiologisch ausgezeichneten Form der Intersubjektivität qua Reziprozität. Zwar hat sich auch die intentionale Einstellung als evolutionär erfolgreich erwiesen, aber mit der nicht minder zweideutigen Tendenz zu eben jener durch Bedürfnisintensität und überreizte Einbildungskraft bedingten und begünstigten ‚Hyperaktivität‘, die Intentionalität auch da unterstellt, wo sie nicht vorhanden ist (‚der Fluss will zum Meer‘).

Die religionsgenetisch paradigmatische Ur-Situation dieses Phänomens ist der Ahnenkult (vgl. 112 f.). Den Tod der Angehörigen erleben die Hinterbliebenen mit Furcht und Bestürzung: zum einen aufgrund der rätselhaften Vergeblichkeit des Versuchs, dem leblosen Leichnam weiter im Modus der *intentional stance* zu begegnen, ohne gleichwohl von diesem Versuch, dessen Erfolg sich ja als überlebensnotwendig erwiesen hat, ablassen zu können; zum anderen aufgrund der aus jener Vergeblichkeitserfahrung mitgespeisten Todesangst der Hinterbliebenen selbst. Diese schwer erträgliche innere Spannung wird gelöst, indem die Gemeinschaft den rätselhaften Leichnam, d. h. den leblosen Körper des Verstorbenen einerseits aus der alltäglichen Umgebung entfernt (z. B. qua Verbrennung), und indem sie andererseits die eigene Unfähigkeit, von der vertrauten Intentionalitätsunterstellung abzulassen, in ein Indiz für eine vermeintlich erhalten gebliebene, nunmehr aber körperlose und also unsichtbare „presence of the agent as a spirit“ (113) umdeutet. Ein solcher Animismus als Urform religiösen Lebens vereint bereits alle drei oben genannten Momente und Kernfunktionen von Religion auf rudimentärer Ebene: Trost durch kultisch-praktische Kommunikation mit den unsichtbaren Geistern und durch die Hoffnung auf eigene ‚geistige‘ Unsterblichkeit; Erklärung des ansonsten Unerklärlichen durch den Ahnenglauben, Gemeinschaftsbezug im Sinne von Kooperation im Bestattungsritual. Offensichtlich erscheint Dennett ferner, dass die Idee körperloser Geister keinem intelligenten ‚Design‘-Ingenium eines oder mehrerer menschlicher Individuen entspringt, sondern in einem „free-floating rationale“ (59) anonymer Evolutionsprozesse wurzelt, die erst im Nachhinein den Eindruck erwecken, „as if they were the intended brainchildren of intelligent designers“ (60). In diesem Sinne führen analoge Erfahrungen des Unerklärlichen und Furchterregenden in der Natur zum Ausbau eines animistisch-polytheistischen Dämonen- und Götterglaubens. Dessen inhaltliche Merkmale bilden sich aufgrund evolutionärer Verstärkungsmechanismen heraus, die primär auf der wiederholt erfahrenen und als kausal interpretierten, obschon an sich rein zufälligen Parallelität bestimmter Verhaltensweisen mit bestimmten Ereignisfolgen beruhen: Der Donner hört auf, wenn – und allem Anschein nach: weil – ein bestimmter kultischer Tanz aufgeführt wird (vgl. 118). Auf diese Weise kommt es schließlich zu jenem religionsgeschichtlich paradigmatischen ‚Urglauben‘, der die „ancestors or ... gods“ (131) als „full-access agent[s]“ (126), d. h. als allwissende und mit unbedingter, obschon väterlich motivierter (vgl. 131) Autorität ausgestattete Instanzen interpretiert, die die Geschehnisse der Glaubenden kennen und lenken.

4. Im Zusammenhang mit dieser „best current version of the story science can tell about how religions have become what they are“ (103) weist Dennett wiederholt darauf hin, dass die Genese der Religion mit der der Sprache allem Anschein nach parallel geht, ja dass der Entwicklungsprozess der ersteren mit dem der Sprache in vielen Punkten vergleichbar ist (vgl. 114 f.). Diese – empirisch nach wie vor strittige – Annahme ist für ihn von besonderem argumentationslogischen Gewicht, und zwar deshalb, weil er den ihr korrespondierenden Sachverhalt als Indiz für die Richtigkeit seiner These in Anspruch nehmen kann, dass die beiden Kernmechanismen der Evolution (Mutation und Selektion, vgl. 341) ihr singuläres Ziel (differentielle Reproduktion, vgl. 62) auf zwei verschiedenen, freilich interdependenten Wegen durchsetzen: biologisch-genetisch und kulturell-memetisch. ‚Mem‘ ist dabei die generische Bezeichnung „for any culturally based replicator“ (345) – die Beispiele reichen vom Nestbauwissen des Vogels über

Schokoladenrezepte bis hin zum Computervirus (vgl. 345f. und 350). Die Frage nach der ontologischen Eigenart des ‚Wirtes‘ oder Trägersubstrates, auf den oder das Meme ähnlich wie Gene angewiesen sind, lässt Dennett mit Absicht offen; er hält deren evolutionsgeschichtliche Funktion, die sie als kulturell tradierte „packages of information“ (350) beziehungsweise als handlungs- und verstehensleitende „cultural recipes“ (ebd.) ausweist, für erklärungsfunktional hinreichend. Analog zum Gen sind dabei auch Meme beziehungsweise deren Tradierung evolutionären Mechanismen unterworfen: Sie streben nach Fortpflanzung beziehungsweise Verbreitung und überleben nur nach Maßgabe ihrer Anpassungsfähigkeit an wechselnde kulturelle Lebensbedingungen.

Dass es überhaupt sinnvoll ist, über Darwins Vorgaben hinaus ein kulturspezifisches Evolutionsmedium zu postulieren, legt Dennett zufolge nicht nur, aber vor allem das Faktum Sprache nahe. Denn die These, dass sich über Jahrmillionen hinweg nicht nur die genetische Weitergabe von Erbinformationen nach bekanntem Muster vollzieht, sondern auch Ideen, Theorien, Institutionen etc. evolutionär tradiert, d. h. ‚memetisch‘ reproduziert, variiert und selektiert werden, leuchtet am ehesten dann ein, wenn man – NB: ebenfalls evolutionistisch (vgl. 341f.) – auf Eigenart, Funktion und Entwicklung des menschlichen Sprachvermögens reflektiert: Die Annahme, das ‚Material‘ der Sprache (Wörter) fungiere als eine, wenn nicht die wichtigste „species of memes“ (351), drängt sich in diesem Zusammenhang als *prima facie* plausibel auf.

5. Im Zuge des evolutionären Erfolges immer komplexerer, sprachlich differenzierterer und reflexiv reicherer memetischer Formen und Gehalte wandeln sich auch die Typen und Formen von Religiosität, die sich parallel zu beziehungsweise in Wechselbeziehung mit jenen entwickeln. So geht der animistisch-primitive Typ sukzessive in den organisierten Religionstyp über (vgl. 158–163). Für diesen Übergang ist in erster Linie die Entstehung von Priestertum beziehungsweise Amt (‚stewardship‘ laut Dennetts Ämterlehre) sowie Kirche beziehungsweise Institution (‚team spirit‘ laut Dennetts Ekklesiologie) charakteristisch. Abgesehen vom evolutionären Vorsprung priesterlich verwalteter Ideen-Bestände oder Meme („[they] are relieved of much of the burdens of keeping their own lineages going“, 170), verspricht deren kirchlich-institutionelle und damit immer auch kooperative Tradierung ebenfalls eine höhere Reproduktionswahrscheinlichkeit: „Ideas that encourage people to act together in groups ... will spread more effectively as a result of this groupishness than ideas that do a less effective job of uniting their hosts into armies“ (185). Kooperationsfördernd scheinen dabei vorzugsweise diejenigen Meme zu sein, die als Interpretament einer eschatologisch-energültigen Erfüllung universaler Bedürfnisse beziehungsweise einer Realisierung der diesen zugeordneten Güter fungieren können – z. B. die Idee der individuellen Unsterblichkeit oder die der ewigen Seligkeit (vgl. 189). Daraus ergibt sich folgender Argumentationszusammenhang: (a) Güter, die mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme (z. B. Unsterblichkeit oder ewige Seligkeit) interpretiert werden, fördern die Kooperation derer, die nach diesen genannten Gütern streben, nachhaltiger, als Güter, die ohne beziehungsweise unabhängig von diese(r) Interpretation angestrebt werden. (b) Diejenigen Ideen oder Meme, die die Kooperation ihrer Trägersubstrate nachhaltiger fördern als konkurrierende Meme, sind aufgrund dieser Kooperation reproduktionsfähiger als ihre Konkurrenten. (c) Organisierte Religionen streben nach Gütern, die mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme (im Sinne von a) interpretiert werden. Also sind (d) diejenigen Güter, nach denen organisierte Religionen streben, reproduktionsfähiger als die, die ohne oder unabhängig von eine(r) Interpretation mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme erstrebt werden.

II.

1. Der nahtlose Zusammenhang zwischen Kooperation, Mem und Reproduktionsfähigkeit gibt Dennett ein wichtiges Argument für die grundsätzliche Plausibilität der Memetik an die Hand – und bietet überdies Ansatzpunkte zum Verständnis und zur Begründung der untergründig leitenden Kernthese seiner Religionskritik.

Erfahrung lehrt, dass zahllose Anhänger religiöser Gemeinschaften bereit sind, Gott beziehungsweise den Göttern, der Menschheit im Allgemeinen, zumindest aber der Ge-

meinschaft, der sie angehören, enorme persönliche Opfer zu bringen. Zwar beabsichtigen und vermögen sie diese Bereitschaft durchaus auch rational, nämlich mit Hinweis auf die erhofften eschatologischen Güter zu begründen, an denen sie auf diese Weise Anteil zu gewinnen hoffen, wehren sich aber in der Regel vehement dagegen, einzuräumen, dass jene Opferbereitschaft mit Blick auf die in Aussicht stehenden Güter klugheitspragmatisch motiviert sei. Diesem Tatbestand trägt die memetische Religionstheorie in besonderer Weise Rechnung – so dass jener umgekehrt als Indiz für die Richtigkeit dieser Theorie eintreten kann. Erklärbar erscheint der genannte Umstand nämlich immer dann, wenn man annimmt, dass Meme beziehungsweise ihr Reproduktionsmechanismus eine vom entsprechenden Mechanismus ihrer ‚Wirte‘ (d. h. der Gläubigen) unabhängige Größe darstellen. Unter dieser Voraussetzung liegt es nahe zu vermuten, dass erstere zunächst und auf vorrationalem Wege die Loyalität der letzteren zu gewinnen suchen, um sich deren (sekundäre) Rationalität sodann zum Zwecke differentieller Selbstreproduktion dienstbar zu machen: „Once allegiance is captured, a host is turned into a rational servant, but the initial capture need not be – indeed, should not be – a rational choice by the host“ (186).

Diese zugegebenermaßen kraus anmutende Argumentation ist für Dennett deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie der Plausibilität der untergründig leitenden Kernthese seiner Religionskritik in die Hände spielt. Dieser zufolge ist aus naturalistischer Perspektive die Möglichkeit ernsthaft, mithin als einigermaßen wahrscheinlich in Betracht zu ziehen, dass der Mensch im Medium religiöser Lebensformen sowohl in individueller wie in sozialer Hinsicht potentiell selbstzerstörerisch tätig ist. Motivationshintergrund dieser provokanten These sind aufschlussreiche Parallelen aus dem Tierreich. So verweist Dennett auf eine Ameisenart, deren Exemplare bei dem wiederholten Versuch beobachtet wurden, Grashalme hinaufzuklettern – immer wieder stürzten sie herab, versuchten von neuem ihr Glück, fielen wieder usw., unaufhörlich und anscheinend ebenso müßig wie die Arbeit des Sisyphos. Ursache: Die Tiere waren von einer winzigen Parasitenart (*Dicrocoelium dendriticum*) befallen, deren Exemplare zwecks eigener Reproduktion in den Magen eines Schafes oder einer Kuh gelangen müssen und zu diesem Zweck ihre Wirte – natürlich ohne dass diese oder sie selbst sich dessen bewusst waren oder den genannten Effekt hätten herbeiführen wollen – dazu bringen, einen Platz aufzusuchen, der ihren sicheren Tod bedeutet (vgl. 3f.). Einen anderen Parasiten, *Toxoplasma gondii*, zwingt das eigene Reproduktionsziel, in einen Katzenmagen zu gelangen; er infiziert daher vorzugsweise Ratten, da diese unter seiner Einwirkung jede Furcht vor Katzen verlieren und somit – freilich um den Preis der Selbstvernichtung – die Wahrscheinlichkeit erheblich erhöhen, dass jener sein Ziel erreicht (vgl. 63). Die human-evolutionäre Analogie dieser blinden, obschon evolutionär zweckmäßigen Veranlassung zur Selbstvernichtung liegt auf der Hand: Ähnlich wie Ameisen oder Ratten von Parasiten oder Viren werden Menschen möglicherweise von religiösen Memen oder Ideen ‚befallen‘ – Ideen, die die Loyalität ihrer Wirte zum Zwecke differentieller Selbstreproduktion ausnutzen, wobei sie deren potentielle Selbstzerstörung billigend in Kauf nehmen, ja ‚beabsichtigen‘. Dennett ist sich der Disanalogien zwischen Parasit beziehungsweise Virus und Mem natürlich bewusst (vgl. 5f.). Da er indessen die Hypothese, Meme besäßen „their own fitness as replicators, independently of any contribution they may or may not make to the genetic fitness of their hosts, the human vectors“ (350), als wissenschaftstheoretisch und -historisch weitest reichende Innovation der Memetik aus gibt, liegt die Vermutung nahe, dass er lediglich aus Gründen religionspolitischer Korrektheit davon absieht, seine Provokation mit assertorischem Geltungsanspruch vorzutragen.

2. Die Einzelaspekte der Dennettischen Religionskritik sind diesem evolutionstheoretischen Generalverdacht funktional zu- und untergeordnet. Dabei bestimmt, wenn ich recht sehe, die dreifache Funktionsbestimmung der Religion (in Entsprechung zu ihren drei Aufbaumomenten, siehe oben) auch die dreigeteilte Stoßrichtung der Kritik: Religion als Derivat eines bedürfnis- und imaginationsgeleiteten, d. h. wahrheitsfunktional höchst zweifelhaften Instinktes zur Beseelung des Unbeseelten (genetische Kritik); Religion als falsche, zudem sich selbst immunisierende Weltauslegung (geltungstheoretische Kritik); Religion als illusionäres Moralkonstitutiv (ethische Kritik). Der erste Aspekt ist bereits bekannt: Die Wahrheitsfähigkeit religiöser Behauptungen ist zweifel-

haft, weil und insofern deren Genese einer bedürfnisgeleiteten ‚Hyperaktivität‘ der intentionalen Einstellung entspringt. Darüber hinaus und zweitens sind auch die zumeist in Gestalt einer natürlichen Theologie erhobenen Geltungsansprüche organisierter Religionen als unbegründet zurückzuweisen – de facto schmettert Dennett sie eher unwillig, en passant und im Rückgriff auf ältere Gewährsmänner (z. B. D. Hume und J. L. Mackie: vgl. 234, 407) ab. Dies gilt vor allem für die traditionellen Gottesbeweise (vgl. 240–245). Originell ist hier lediglich die Begründung für seinen in der Behauptung gipfelnden Unwillen, der Streit um Recht und Grenzen einer natürlichen Theologie sei „largely wasted effort“ (234). Nach Dennetts Auffassung hat die (organisierte) Religion zwei probate Mittel zur Selbstimmunisierung gegenüber argumentativen Angriffen unterschiedlichster Provenienz ersonnen – und als selbst immunisierende fungieren diese selbstverständlich als klare Indizien gegen die Wahrheitsfähigkeit derjenigen Religionen, die sich ihrer bedienen: zum einen das, was man „belief in belief“ (6 und passim) nennen kann. Danach glauben Anhänger einer Religion nicht nur, „dass p “, sondern sie glauben zugleich „an den Glauben, dass p “, d. h. an die kategorische Verpflichtung, gegen jeden fremden oder eigenen Impuls vernünftiger Skepsis an ihrem Primärglauben unerschütterlich festzuhalten und diesen weiterhin als wahr zu bekennen. Ein solcher Sekundär glaube fördert und begünstigt nach Dennett aber nicht nur eine (Un-)Kultur der Heuchelei, sondern auch ein ungutes wechselseitiges Unterstützungsverhältnis zwischen diesem und der zweiten Selbstimmunisierungsstrategie der Gläubigen: dem Versuch, „to ‚save‘ their beliefs by making them incomprehensible even to themselves“ (246). Zahlreiche Dogmen werden – mit Absicht? – inhaltlich so bestimmt, dass nicht nur und im Sinne des positivistischen Sinnkriteriums keinerlei falsifikatorische Sachverhalte benannt werden können, die immerhin Sinn und propositionalen Status jener Dogmen sicherstellen würden. Vielmehr sind auch die Gläubigen selbst aufgrund der systematischen Opakheit und intersubjektiven Unzugänglichkeit der Glaubensinhalte in der Außenperspektive auf die Privatheit innerer Erlebnisse zurückgeworfen, von denen sie selbst zwar bekennen, niemals aber gewiss sein beziehungsweise sich und anderen verständlich machen können, dass und inwiefern sie mit denen ihrer Glaubensgenossen/-innen identisch sind. Folge: „[E]ven the professors don’t really know what they are professing“ (246). Was daher abgesehen von jenen Privaterlebnissen bleibt, ist der pure, rein testimoniale Köhlerglaube (vgl. 218). Drittens stellt Dennett zwar nicht grundsätzlich in Abrede, dass die religiöse Lebensform positive Auswirkungen auf die körperliche und seelische Verfassung gläubiger Menschen haben kann; ob und inwieweit dies – im Vergleich zur nicht-religiösen Daseinsweise – der Fall ist, müsse jedenfalls empirisch und im Einzelfall geprüft werden (vgl. 272f.). Vehement bestritten wird aber das Recht der Behauptung, Religion müsse als unverzichtbare „foundation of morality“ (277) gelten: Weder im Blick auf die angeblich alternativlose Motivationskraft ‚himmlischer Güter‘ noch vermittelt über die Begriffe des religiösen Lebenssinns oder der vermeintlich unverzichtbaren göttlichen Autorisierung moralischer Gebote noch schließlich im Rückgang auf die angeblich intrinsische Verknüpfung von Spiritualität und Moralität vermag Dennett dieser Behauptung irgendeinen Grad von Plausibilität abzugewinnen (vgl. 307).

3. Fazit: Religiöse Lebensformen haben sich zwar bislang möglicherweise in allen drei genannten Hinsichten als evolutionsfunktional nützlich erwiesen – jedenfalls im Hinblick auf die differentielle Reproduktionsfähigkeit ihrer individuellen und sozialen Trägersubjekte. Gleichwohl bleibt im Blick auf die Wahrheitsfähigkeit der darin vorausgesetzten oder explizit zur Geltung gebrachten Vorstellungen und Überzeugungen berechtigter Anlass zum Zweifel. Religionskritisch entscheidend ist aber über diesen epistemisch dubiosen Grundzug religiöser Überzeugungen hinaus der evolutionstheoretisch gleichermaßen brisante wie ironische Umstand, dass die allen derartigen Vorstellungen und Überzeugungen korrespondierenden Meme ihre Trägersubstrate oder -subjekte zum Zwecke ihrer eigenen differentiellen Reproduktionsfähigkeit möglicherweise parasitär usurpieren, Religion bezogen auf jene Subjekte folglich potentiell (selbst-)zerstörerisch wirkt.

Eigenem Anspruch zufolge hat Dennetts Studie demnach zumindest dies geleistet: „a sketchy but nonmiraculous and matter-of-fact stroll, all the way from blind, mechan-

ical, robotic nature to the passionate defense and elaboration of the most exalted ideas known to humankind“ (188). Der evolutionäre Blick auf die Religion als eine der ‚exaltiertesten‘ menschlichen Ideenformationen hat deren ‚natürlichen‘ Charakter, freilich auch die mit diesem einhergehenden, im Blick auf ihre Trägersubjekte potentiell selbstzerstörerischen Tendenzen entlarvt: „Religion evolved, but it doesn't have to be good for us in order to evolve“ (309). Die quasi-eschatologische Durchsetzung dieser Tendenzen wird dabei nach Ansicht des Autors vor allem davon abhängen, ob es gelingt, Verteidiger wie potentielle Gegner der Religion weiterhin auf das Tabu ihrer wissenschaftlichen Unberührbarkeit einzuschwören. Hier kommt für Dennett alles darauf an, „den Bann zu brechen“. Kein Wunder also, dass er im Hinblick auf den ethisch, politisch und nicht zuletzt pädagogisch sachgemäßen Umgang mit dem Phänomen der Religion im Schlussabschnitt seines Buches just diejenige, vom Pathos des Aufklärers durchdrungene Doppelstrategie empfiehlt, von der er beansprucht, sie in eben diesem Buch, wenn auch erst in Ansätzen, überdies vielfach hypothetisch und empirisch noch ungesichert, selbst praktiziert, zumindest aber zu ihr angeregt zu haben. Erstens: „Do more research“ (311). Zweitens: „Let's get *more* education about religion into our schools, not less“ (327).

III.

Im Hinblick auf Dennetts frühere Veröffentlichungen ist in den letzten Jahren dessen so genannte *heterophenomenology* als Variante eines eliminativen Materialismus auf dem Gebiet der Bewusstseinstheorie nicht minder heftig kritisiert worden als sein materialistischer Naturalismus qua Neodarwinismus – letzterer vor allem im Blick auf dessen religionsphilosophische Konsequenzen.⁵ Ich konzentriere meine kritischen Anmerkungen im Folgenden auf diejenigen Aspekte, die im unmittelbaren Umfeld von Dennetts Religionskritik eine Rolle spielen. Zu unterscheiden ist dabei eine interne, rein konsequentialistische beziehungsweise indirekt reduktive (1.) von einer externen Kritik, die sich als solche auf einige tragende Prämissen von Dennetts Religionstheorie bezieht (2.).

1. Dennett kritisiert die Religion und liefert zugleich ein Plädoyer für den Naturalismus qua Neodarwinismus – beides auf theoretischer Ebene im Namen der Wahrheit, praktisch gesehen im Namen des moralisch Guten, das als solches im vorliegenden Kontext nicht ohne Einsicht in die Wahrheit über die Religion als ein natürliches Phänomen realisierbar sein soll. Indes, unter evolutionstheoretischen Vorzeichen ist weder ein ontologischer noch ein moralischer Realismus denkbar. Wahr-Sein und Gut-Sein werden hier jenseits ihrer evolutionstheoretisch funktionalen Restriktion zu sinnlosen und im Verwendungsfall widerrechtlich beanspruchten Begriffen. Schon deshalb scheint unmöglich, plausibel zu machen, wie Wahrheit möglich ist, weil unter den genannten Voraussetzungen unerfindlich bleiben muss, weshalb und inwiefern diese evolutionär nötig sein sollte. Es mag (NB: unter der Voraussetzung der Möglichkeit wahrer Aussagen!) denkbar sein zu erklären, weshalb und inwiefern der Glaube, etwas sei der Fall (unter anderem: der Glaube an die Möglichkeit der Wahrheit), einen guten evolutionären Sinn hat – und überdies auch der, und sei es partiell fehlbare, vorhersage- und verhaltensregulative Erfolg solchen Glaubens. Dass aber dessen Wahrheit, mithin unter anderem die Selbstdurchsichtigkeit des evolutionären Prozesses, seiner kausalen Gesetzmäßigkeiten sowie seines singulären Zieles, überlebens- beziehungsweise reproduktionsnotwendig (und eben deshalb im Kontext dieses Prozesses auch möglich) ist, müsste, kann aber hier nicht gezeigt werden, wenn anders evolutionär gesehen nur dasjenige sein beziehungsweise werden kann, wovon gilt, dass ihm eine überlebens- beziehungsweise reprodukti-

⁵ Vgl. z.B. D. Zahavi, Killing the Straw Man. Dennett and Phenomenology, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 6 (2007) [im Druck]; A. Plantinga: „Darwin, Mind and Meaning“; URL: www.veritas-ucsb.org/library/plantinga/Dennett.html [letzter Zugriff am 10.04.2007]. Zu Dennett im Kontext vgl. etwa die folgenden beiden Sammelbände: D. Ross [u.a.] (Hgg.), Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment, Cambridge 2000; A. Brook/D. Ross (Hgg.), Daniel Dennett, Cambridge 2002.

onsnotwendige und als solche auch erkennbare Funktion zukommt. Dies zeigen zu wollen ist aber unter darwinistischen Vorzeichen schlechterdings aussichtslos; denn hier kann (alles, aber auch) nur dasjenige wahr sein, was sich im Kampf konkurrierender Meme als wahr (= evolutionär erfolgreich) durchsetzt, indem es der differentiellen Selbstreproduktion eines Individuums beziehungsweise einer Gattung von Lebewesen dient. Auf diese Weise wird aus der Wahrheit als ontologisch irreduzibler und intrinsisch zweckhafter Entität eine auf den evolutionären Nutzen des jeweils als wahr behaupteten vollständig reduzierbare Funktion. Und dies mit argumentationslogisch fatalen Folgen, da Dennetts Darwinismus sich hiermit in wahrheitstheoretischer Hinsicht bereits durch seine eigene Selbstwidersprüchlichkeit erledigt: Immer (freilich nicht nur) dann, wenn der Darwinismus wahr ist, ist er falsch – denn nichts kann er recht verstanden so wenig brauchen beziehungsweise mit Recht beanspruchen wie (unter anderem: seine eigene) Wahrheit.

Entsprechendes gilt für den Begriff des moralisch Guten. Ich sehe für den konsequenten Evolutionstheoretiker keine Möglichkeit, Entscheidungen, äußere Handlungsvollzüge, handlungsunabhängige Ereignisse, Vorgänge oder Zustände als ‚gut‘ in einem ontologisch irreduziblen beziehungsweise intrinsisch-moralischen Sinne zu bezeichnen. ‚Gut‘ bezeichnet unter darwinistischen Vorzeichen eine rein instrumentale Eigenschaft der genannten Entitäten. Das Gute ist recht verstanden mit dem Mächtigen im Sinne dessen koextensiv, was dem Überleben des reproduktiv Stärkeren beziehungsweise Erfolgreicheren nützt (vgl. 269). Und jeder Stärkere, d. h. differentiell Reproduktionsfähigere, ist als solcher ‚gut‘ (und ebenso das von ihm Entschiedene beziehungsweise Vollzogene). Das gilt natürlich auch für die beziehungsweise jede beliebige Religion: ‚Gut‘ (und im Übrigen ‚wahr‘) ist diese, sofern, solange und in dem Maße, wie sie sich auf der Basis dessen, was sie als gut erstrebt und als wahr behauptet, im Kampf um differentielle Selbstreproduktion ihren Konkurrenten gegenüber zu bewähren vermag. Und zwar ist sie in diesem Sinne ‚gut‘ und ‚wahr‘ ganz unabhängig davon, ob sie dem, was sie als gut und wahr vertritt, mit der Gewaltbereitschaft des Fanatikers oder aber auf friedlich-kooperativem Wege Geltung zu verschaffen sucht. Und hieran ändert auch die Idee der potentiellen Selbstzerstörung einer Religion durch parasitäre, die eigenen Trägersubjekte zwecks Selbstreproduktion usurpierende Meme nichts; denn für diese gelten dieselben Prinzipien. Dennetts Selbstverpflichtung auf Grundwerte der Demokratie (Freiheit und Gerechtigkeit) als „sacred values“ (24) erscheint zwar durchaus nobel und stimmt den Leser sympathisch; sie muss aber gemessen an den darwinistischen Prämissen des Autors als bloßes ‚Fuchteln mit Worten‘ (Wittgenstein) betrachtet werden, als Beteuerung von etwas, das den Prämissen der eigenen Theorie widerstreitet. „Tobacco isn’t good for us, but it survives just fine“ (309). So Dennetts versteckter Seitenhieb auf die Religion, mit der es nach seiner Ansicht ähnlich bestellt ist (vgl. ebd.). Indes, *e concessis* müsste der Autor gänzlich offen lassen, ob und wie lange Tabak ‚überleben‘ wird. Und er müsste daher gleichfalls offenlassen, ob, inwiefern und für wen er sich möglicherweise als ‚gut‘, d. h. als evolutionär reproduktionsfördernd herausstellen wird – selbst wenn bereits als ausgemacht gelten kann, dass Menschen jedenfalls nicht zu seinen evolutionären Nutznießern gehören werden. Und ebenso auch im Falle der Religion: wenn denn Tabak als diesbezüglich schlüssige Analogie anzusehen ist.

Trifft aber zu, dass Dennetts Naturalismus das Prädikat ‚wahr‘ nur im extrinsisch-instrumentalen beziehungsweise radikal pragmatistischen Sinne verwenden kann (wahr = evolutionsfunktional nützlich), dann sind seine Thesen zweitens nicht aneignungsfähig, und überdies radikal revisionistisch. Evolutionär funktionabel kann nämlich unter den genannten Voraussetzungen allenfalls diejenige Religion sein, deren Anhänger ihre Kernaussagen für mehr als bloß evolutionär funktionabel, vielmehr schlicht für wahr halten. Die mögliche Funktionalität von X ist mit anderen Worten nicht ohne die Wahrheitsfähigkeit von X beziehungsweise nicht ohne den mindestens möglicherweise berechtigten Glauben an diese Wahrheitsfähigkeit zu haben: *You can’t have your cake (= Funktionalität der Religion) and eat it, too (= Wahrheitsunfähigkeit der Religion)*.

Ein konsequentialistisches Kuriosum am Rande: Wenn kooperationsfördernde Meme tatsächlich reproduktionsfähiger sind als nicht kooperationsfördernde oder eine Kooperation verhindernde, dann ist der Vermutung Dennetts, Religionen seien möglicher-

weise unfreiwillig selbstzerstörerische Erfüllungsgehilfen parasitärer Meme, aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine sehr begrenzte Überlebensdauer beschieden: Eine derartige Vermutung dürfte kaum kooperationsfördernd wirken – weder bezogen auf diejenigen, von denen sie handelt, noch im Blick auf deren Verhältnis zum Rest der Welt.

2. Eine extern umfassende Kritik müsste am Programm, an den Prämissen sowie an der Durchführung des Naturalismus in derjenigen Gestalt ansetzen, die Dennett sich mit der Unterstellung zu eigen macht, kein vernünftiger Mensch könne auf absehbare Zeit begründete Zweifel an deren wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit im Vergleich zu allen bekannten Alternativen hegen (vgl. 60–62). Eine derart umfassende und grundsätzliche Kritik muss hier aus Platzgründen unterbleiben. Ich möchte nur auf einen einzigen, nach meinem Eindruck allerdings wissenschaftstheoretisch nicht unerheblichen Punkt hinweisen. Dennett argumentiert durchgehend nach folgendem Muster: (1) Es liegt (hier: im Bereich der Religion) Sachverhalt X vor. (2) Der Darwinismus/die Memetik kann auf natürlichem Wege erklären/lässt vernünftigerweise erwarten/trägt dem Umstand problemlos Rechnung, dass X . (3) Also ist der Darwinismus/die Memetik mit einiger Wahrscheinlichkeit wahr, zumindest eher wahr als jede supranaturalistische Konkurrenzhypothese zur Erklärung von X .⁶ Formal gesehen handelt es sich hierbei, mit Richard Swinburne gesprochen,⁷ um so genannte C-induktive Argumente. Deren Spezifikum besteht im Unterschied zu gewöhnlichen induktiven Schlüssen nicht darin, eine als Prämisse fungierende Hypothese wahrscheinlich zu machen, sondern lediglich darin, zu deren Wahrscheinlichkeit in irgendeinem Maße beizutragen. Ein gutes, d. h. korrektes C-induktives Argument liegt genau dann vor, wenn ein Sachverhalt als Beweisgrund (b) für jene Hypothese (h), die sein Vorliegen erklärlich, erwartbar oder prognostizierbar macht, dienen kann, und dies wiederum ist dann der Fall, „wenn es wahrscheinlicher ist, dass b vorgefunden wird, wenn h wahr als wenn h falsch ist“⁸. Die starke Variante eines solchen Argumentes setzt voraus, dass keine alternative Hypothese denkbar ist und/oder faktisch vertreten wird, die das Auftreten des bezeichneten Sachverhaltes zumindest in gleich hohem Maße erwarten lässt wie die aktuell zur Diskussion stehende. In der schwachen Variante kommt der jeweiligen Hypothese lediglich ein im direkten Vergleich zu(r) Konkurrenzhypothese(n) höherer Erklärungs- oder Prognosewert zu.

Dennetts Argumente sind nun durchweg von dieser zweiten Art. Sie stehen ja, wie eingangs angedeutet, allesamt unter dem Vorzeichen des Versuchs, supranaturalistische Konkurrenzhypothesen (vor allem aus dem anti-darwinistischen *Intelligent-Design-Lager*) zur Erklärung innerweltlicher Regularitäten, aber auch zur Legitimation des übernatürlichen Ursprungs der Religion zu eliminieren. ‚Eliminieren‘ besagt dabei nicht: im Sinne des Nachweises innerer Widersprüchlichkeit regelrecht widerlegen, d. h. als logisch unmöglich erweisen. Es bedeutet lediglich, die erklärungslogische Überflüssigkeit der Konkurrenzhypothese(n) plausibel zu machen, indem getreu des ockhamschen Prinzips die darwinistisch-‚natürliche‘ Hypothese als die erklärungslogisch hinreichende und zugleich empirisch wahrscheinlichere erwiesen wird. Wenn daher laut Dennett der einzige Weg, die Wunderhypothese ernstzunehmen, darin besteht, „to eliminate the non-miraculous alternatives“ (57), dann würde er meines Erachtens der hier naheliegenden Entgegnung problemlos zustimmen können, dass unter dieser Voraussetzung auch das Umgekehrte gilt, mithin auch jede naturalistische Religionstheorie erst dann und nur so lange ernst genommen zu werden verdient, wie sie die supranaturalistischen Alternativen im oben genannten Sinne zu ‚eliminieren‘ vermag. Eben dies zu tun ist ja die erklärte Absicht des Autors, es faktisch getan zu haben seine feste Überzeugung.

Nun will ich mich an dieser Stelle keineswegs auf eine weitläufige Prüfung aller Einzelargumente einlassen, die Dennett präsentiert, um seine Absicht in die Tat umzusetzen. Ganz abgesehen davon halte ich die Weigerung, anzuerkennen, dass die derzeit höchstentwickelten Varianten des Darwinismus zumindest in genetisch-evolutionärer Hinsicht tatsächlich den relativ größten Erklärungswert im Vergleich zu allen verfügba-

⁶ Vgl. 121 f., 131, 135, 161, 186 u.ö.

⁷ Vgl. R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 13–16 und 84 f.

⁸ Ebd. 85.

ren Alternativen besitzen, für schlichten Obskurantismus – lasse mich aber gern eines Besseren belehren. Mir scheint ferner, dass man Dennetts Religions-Genetik und -Memetik in vielen Punkten zwar reduktionistisch lesen kann (und nach seiner Intention wohl auch soll), aber nicht muss, diese also an sich – *for better or for worse* – nach wie vor theologie-kompatibel sein mag. Entscheidend ist aber im vorliegenden Zusammenhang etwas ganz anderes. Dennetts Überzeugung nach besteht keinerlei Notwendigkeit, die Gotteshypothese zu bemühen, um Faktum und Beschaffenheit der vorfindlichen Welt zu erklären. Sehr viel naheliegender und erklärungslogisch im Übrigen völlig hinreichend sei vielmehr, diese auf bloßen Zufall (*accident, chance*) zurückzuführen – ein Zufall, der einen „process of mindless, algorithmic design-trying“ (243) in Gang gesetzt habe, der über Jahrmillionen hinweg eben jene Regularitäten ausbilden konnte, die wir heute vorfinden. Jede Evolutionstheorie müsse daher „begin with an element of chance“ (66) und könne sich als solche im Übrigen mit Humes rhetorischer Rückfrage an die Verteidiger der Hypothese Gottes als *causa sui* verbünden: „If something can be self-caused, why can't the universe as a whole be the thing that is self-caused“ (242)?

Mir geht es nun angesichts dieser kosmologischen Profilierung der darwinistischen Grundthese nicht so sehr um die Frage, ob der bloße Begriff eines *ens contingens* als *ens a se* irgendeinen klaren Sinn ergibt; auch nicht darum, ob der Zufall tatsächlich als mindestens hinreichende (wenn schon nicht als notwendige), und wenn ja, ob als im Vergleich zur Gotteshypothese oder anderer Alternativen *de facto* wahrscheinlichere – und nicht am Ende eben bloß: als rein zufällige Erklärungsbedingung für die Möglichkeit innerweltlicher Regularitäten und deren Genese gedacht werden kann. Vielmehr kommt es mir im vorliegenden Zusammenhang einzig und allein auf den Hinweis an, dass der Zufallshypothese derselbe argumentationslogisch grundsätzliche Mangel anhaftet, den J. L. Mackie bereits an Swinburnes Stützung des Gottesglaubens mit Hilfe C-induktiver Argumente bemerkt und mit aller wünschenswerten Klarheit beschrieben hat.⁹ Derartige Argumente sind nämlich (von anderen Voraussetzungen abgesehen, die ich hier übergehe) allenfalls dann triftig, wenn der jeweiligen Ausgangshypothese bereits an sich, d. h. noch vor und unabhängig von ihrer beabsichtigten Stützung durch entsprechende Beweisgründe, ein gewisser Wahrscheinlichkeitsgrad zukommt, der – wie immer spezifizierbar – jedenfalls größer ist als null. Indes, so wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Falle der Gotteshypothese zum Scheitern verurteilt ist, ebenso auch derjenige im Blick auf die Hypothese eines schlechthin kontingenten, gleichwohl durch sich selbst existierenden und überdies komplexen, da vielfältige Regularitäten ausbildenden Universums. Bezogen auf das kosmologische Fundament des Naturalismus qua Darwinismus steht dieser also nicht viel besser – ja genau genommen ebenso gut oder schlecht da wie der jeder Religion als solcher inhärente Supranaturalismus.

3. Ungeachtet dieser prinzipiellen, obschon hier nur in Umrissen skizzierten Kritik ist von Dennetts Studie viel zu lernen – nicht zuletzt bezogen auf die kognitionswissenschaftliche Unmaßgeblichkeit der neuronalen Isolierung eines vermeintlichen ‚Gottesgens‘ (vgl. 315–319). Ich bin daher nach wie vor der Überzeugung, dass sein Buch eine intensive Auseinandersetzung verdient und dass es abgesehen von einer Reihe interreligiös-ethischer beziehungsweise religionspolitischer Erwägungen, die ich ohne Bedenken unterschreiben kann,¹⁰ auch theologisch fruchtbare Anregungen bietet. Im Übrigen halte ich für durchaus möglich, dass das Buch mit Blick auf Art sowie Intensität und Extensität der zukünftigen Erforschung von Religion tatsächlich ‚einen Bann brechen‘ wird. Sollte dies der Fall sein, dann, so scheint mir jedenfalls, nicht so sehr trotz, sondern eher wegen seiner offenkundigen Schwächen. In diesem Sinne wünsche ich Dennett zahlreiche, freilich gleichermaßen vorurteilsfreie wie kritische Leser – Leser, die auch nach der Lektüre seines Buches zumindest in dem Punkt mit mir übereinstimmen, dass die Religion zu wichtig ist, um sie Naturalisten oder Neurotheologen zu überlassen.

⁹ Vgl. J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 155–158.

¹⁰ Vgl. z.B. 311, 313, 321 f., 327 f., 329 f., 338 f.