

Religionswissenschaft / Theologie der Religionen:

Die Deutung der Religionsgeschichte

in der Spannung von theologischem, philosophischem und soziobiologischem Paradigma

Reinhold Bernhardt

Wenn Gott der Schöpfer, Erhalter und Versöhner des ganzen Kosmos ist, dann muss seine Wirksamkeit auch die gesamte Naturgeschichte unseres Planeten umfassen und auch in frühen Phasen der Hominisation ihren Niederschlag gefunden haben. Und wenn Gottes Wirken nach biblischer Überlieferung inhaltlich vor allem dadurch qualifiziert ist, dass es *Leben* schafft und erhält, warum sollte es dann nicht in Beziehung stehen zu jenen archaischen Verhaltensweisen, die der Selbst- und Arterhaltung dienen oder Grenzsituationen des Lebens existentiell und kultisch bewältigen helfen? Legt sich von daher nicht der Gedanke nahe, dass Gott seine lebensfördernde Aktivität durch das Medium jener Verhaltensprogramme entfaltet, welche die Soziobiologie beschreibt?

Sollte sich dieser Gedanke erhärten lassen, dann wäre eine enorme Erweiterung der traditionellen theologischen Perspektiven gewonnen: Die Bestimmung der Gott-Mensch-Beziehung würde die Verengungen aufbrechen, die sich durch ihre Fokussierung auf die Geschichte des Volkes Gottes (d.h. auf die Geschichte der Juden und Christen von ca. 1000 v.Chr. bis zur Gegenwart) immer wieder ergeben haben. Sie würde zeitlich und räumlich über das Judentum und Christentum hinaus in die Gattungsgeschichte des menschlichen Lebens und sogar noch weiter in die Entwicklungsgeschichte des vor-menschlichen Lebens hinein ausgedehnt.

Für eine solche Betrachtungsweise gibt es wohl auch Anknüpfungspunkte in der biblischen Überlieferung – etwa in den Schöpfungserzählungen der Genesis, in den Schöpfungspsalmen, in Hiob 37f. (wie überhaupt in der Weisheitsliteratur) oder in den kosmischen Ausgriffen des Kolosserbriefes. Doch bieten all diese und andere Stellen nicht mehr als die Öffnung des Blicks in die Weite des Naturgeschehens. Sie verweisen auf die Unermesslichkeit, die Ordnung und Schönheit der Schöpfung und preisen den Schöpfer dafür. Der Gedanke einer naturgeschichtlichen Entwicklung als Matrix des Wirklichkeitsverständnisses liegt ihnen jedoch vollkommen fern.

Wenn wir die Mensch-Gott-Beziehung im evolutionären Prozess thematisieren wollen, müssen wir über eine Biblische Theologie also weit hinausgreifen. Nach Analogie konzentrischer Kreise ist die biblisch be-

zeugte Bundesgeschichte zur Geschichte der außerbiblichen Religionen in Beziehung zu setzen. Diese wiederum muss im Kontext der jeweiligen Kulturgeschichte(n) interpretiert und schließlich in den größeren Rahmen der Naturgeschichte gestellt werden.

Andererseits kann diese Blickfelderweiterung aber für die Perspektive des christlichen Glaubens nicht dazu führen, die Fokussierung auf die Überlieferung der Bibel außer Kraft zu setzen. Darin liegt das unhintergehbare Spezifikum der *christlichen* Wirklichkeitsdeutung.

Durch den Versuch, das Naturgeschehen und die Naturgeschichte als Feld des Wirkens Gottes aufzufassen, lässt sich die Wirksamkeit Gottes demzufolge umfassender denken, ohne die tradierten theologischen Denkmuster mit ihrer Zentrierung auf das Christusgeschehen verabschieden zu müssen: So wie das *Buch der Heiligen Schrift* davon erzählt, wie Gott mit seinem Volk durch die Geschichte geht, so enthüllt uns das theologisch gelesene *Buch der Natur* immer ausführlicher, wie Gott die Entstehung und Entwicklung des Lebens evoziert, begleitet und gefördert hat. In beiden Dimensionen erschließt sich die Schöpfungsfreundlichkeit Gottes.

Durch eine solche Universalisierung des Gesichtskreises gewinnt die theologische Binnenperspektive an Realismus. Die platonische Tendenz zur Vergeistigung trifft hier auf ein Korrektiv, das helfen kann, die Leiblichkeit, die Naturhaftigkeit und geschichtliche Konkretetheit des Handelns Gottes stärker hervorzuheben.

Eröffnet sich damit nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit, die soziobiologische Deutung des religiösen Verhaltens aus der Konkurrenz zu theologischen Bestimmungen zu befreien und in sie einzuholen (was bei den Verfechtern dieses Ansatzes allerdings wohl kaum auf begeisterte Zustimmung stoßen dürfte)? Kann und muss die Theologie diesen naturwissenschaftlichen Zugang aus theologischen Gründen rezipieren und ihn dabei „taufen“? Denn warum sollte Gott sich nicht der Evolution in Natur und Geschichte, in Kultur und Religion bedient haben, um jene Formen des biologischen und geistigen Lebens hervorzu- bringen und zu befördern, die zur Erkenntnis, Verehrung und Verherrlichung Gottes fähig sind?

In diesem Beitrag will ich versuchen, die angezeigten Fragen aus der Perspektive der Religionswissenschaft und der Systematischen Theologie zu beleuchten. Religionswissenschaftlich führen sie unmittelbar auf den Begriff und den Sachverhalt der *Religionsgeschichte*. Dokumentiert sich darin die „Evolution der Religion“? Und: Kann man Gott als treibende Kraft hinter der Entwicklung der Religion(en) postulieren oder gar erkennen? Konzepte der Religionsgeschichte waren in aller Regel verbunden mit einer Bestimmung des Ursprungs von Religion. In der aka-

demischen Religionsphilosophie, -phänomenologie und -geschichte des 19. Jahrhunderts sah man diesen Ursprung in den sog. *Naturreligionen*. Führt uns das Studium der damit bezeichneten Religionskulturen an die 'Natur', d.h. das Wesen von Religion heran? Führt sie uns vielleicht sogar zu den 'natürlichen' – im Sinne von: biologischen – Grundlagen der Religion, so wie sie die Soziobiologie beschreibt?

Aus diesen Fragestellungen und Vorüberlegungen ergibt sich der folgende Denkweg: Nach einer skizzenhaften Analyse der von Walter Burkert u.a. vorgelegten soziobiologischen Religionsdeutung wende ich mich den für die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts zentralen Begriffen der „Religionsgeschichte“ und der „Naturreligion“ zu. Liegen in diesen Begriffsbildungen Ansätze für eine evolutionäre Interpretation der Religion? Die Antwort auf diese Frage wird negativ ausfallen und zudem die Kontextualität der genannten Begriffe enthüllen. Mit diesem Resultat lenke ich den Gedankengang an seinen Ausgangspunkt zurück und unterziehe die evolutionstheoretischen und soziobiologischen Deutemuster einer kritischen Betrachtung.

1. Walter Burkerts soziobiologische Religionsdeutung

Dass es ein naturhaftes Fundament der Religion gibt, ist unbestreitbar.¹ Die Religionsgeschichte ist nicht nur Teil der Kultur- und Geistesgeschichte, sondern auch Teil der biologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Wie diese Teilhabe aber näherhin zu bestimmen ist – darum geht der Streit. Ist die Kulturgeschichte und mit ihr die Religion eine *Funktion* physiologischer Gegebenheiten?² Oder gibt es eine „Koevo-

¹ So wie es auch eine physiologische Basis für Erkenntnis (siehe dazu die Arbeiten zur evolutionären Erkenntnistheorie, wie etwa: Rupert *Riedl* [Hg], *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen*, Berlin 1987) und für ethisches Empfinden gibt (siehe dazu u.a.: Kurt *Bayertz* [Hg], *Evolution und Ethik*, Stuttgart 1993, und die Artikel von Ernst *Tugendhat* und Ulrich *Schnabel* in: *DIE ZEIT* 39/99 und 43/99). – Aus dem Kreis der neueren Arbeiten zum Dialog zwischen Biologie und Theologie seien – neben den in den folgenden Anmerkungen erwähnten Titeln – vor allem zwei Bücher genannt: Gotthard *Fuchs*, Hans *Kessler* (Hg), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1996; Eugen *Drewermann*, ... und es geschah so. *Die moderne Biologie und die Frage nach Gott*, Zürich, Düsseldorf 1999.

² Wie es die Verfechter eines naturalistischen Materialismus im ausgehenden 19. Jh. behaupteten. In der Gegenwart kommt Volker Sommer dieser Auffassung sehr nahe, wenn er schreibt, Religion sei ein „archaischer Irrtum“, der nur deshalb Bestand haben konnte, weil er einer populationsdynamisch vorteilhaften Arterhaltungsstrategie folgte (Die Vergangenheit einer Illusion. Religion aus evolutionsbiologischer Sicht, in: Eckart *Voland* [Hg], *Evolution und Anpassung – Warum die Vergangenheit die Gegenwart erklärt* [FS Christian Vogel], Stuttgart 1993). – Zu fragen ist dabei, wie der Irrtümlichkeitscharakter der Religion erwiesen werden kann, ohne den bestrittenen Wahrheitsgrund zu kennen. Wo dies nicht gelingt, bleibt die Behauptung, Religion sei ein Irrtum, eine bloße ideologische Setzung. Außerdem muss bezweifelt werden, dass eine pure Fiktion sich als so aufklärungsresistent er-

lution von Genen und Kultur“³, oder hat sich die einst aus naturhaften Ursprüngen entwickelte Religion im Laufe der Religionsgeschichte so weit von diesen Anfängen *entfernt*, dass sie sogar als „Aufstand gegen das Selektionsprinzip“⁴ verstanden werden kann? Naturphilosophisch betrachtet liegt das eine Extrem der Interpretationsskala in einem verabsolutierten Evolutionismus, der Religion monolinear (und zumeist deterministisch) aus biologischen Vorgaben und Anpassungserfordernissen ableitet, und das andere in einem Idealismus, der das Wesen der Religion als Selbstabscheidung von den natürlichen Einbindungen bestimmt.

weisen und eine solche, die gesamte Menschheitsgeschichte übergreifende Wirkung entfalten kann.

³ So dass von einer „andauernde(n) gegenseitige(n) Wechselwirkung“ zwischen dem Natur- und dem Kulturprozess zu reden wäre (Walter *Burkert*, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998, 24). Es ist dies das Programm der modernen Soziobiologie, wie sie u.a. von Edward O. *Wilson* vertreten wird – etwa in: *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens*, Frankfurt, Berlin, Wien 1980. Oder in: *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998, engl: New York 1998, bes. Kap.7. – In „Die Einheit des Wissens“ entfaltet er die Hypothese, „dass jedem geistigen Prozess eine physikalische Basis zugrunde liegt, die naturwissenschaftlich erklärbar ist“, und entwickelt daraus das Programm einer allumfassenden Synthese wissenschaftlicher Erkenntnisse. Damit knüpft er (ohne ihn zu erwähnen) an den Versuch *Spencers* an, eine Verbindung zwischen biologischer und kultureller Evolution herzustellen. Vor allem in seinem Hauptwerk „*A System of Synthetic Philosophy*“ (1862-1896) hatte der englische Philosoph seine Philosophie als Einheitsband aller einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse dargestellt. Anders als *Spencer* bestimmt *Wilson* die Beziehung zwischen genetischen Faktoren und kulturellen Erscheinungen jedoch nicht als einseitige Determination, sondern als „genetisch-kulturelle Koevolution“ (Einheit des Wissens, 185 u.ö., zu diesem Leitwort der neueren soziobiologischen Ansätze siehe bes. a.a.O., Anm. auf S. 408). Es ist dabei jedoch nicht an eine unabhängige Parallelentwicklung gedacht, sondern an „einen gewundenen Weg von den Genen durch Gehirn und Sinne bis zum Lern- und Sozialverhalten“ (a.a.O., 201), dem umgekehrt ein Einfluss der Kultur auf die Gene gegenübersteht (a.a.O., 222).

Zur Einführung in die Forschungsperspektiven der Soziobiologie siehe die Arbeiten von *Eckart Voland*, wie etwa: *Grundriss der Soziobiologie* (Stuttgart 1993), und: *Fortpflanzung. Natur und Kultur im Wechselspiel. Versuch eines Dialogs zwischen Biologen und Sozialwissenschaftlern* (Frankfurt 1992).

⁴ *Gerd Theißen*, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984, 71f. Religion – so *Theißen* – öffne den Menschen für eine größere Realität, vor der jeder Mensch unendlichen Wert habe und absolut gleich sei. Damit stelle sie sich den Prinzipien des Naturgeschehens entgegen. – In einer gewissen sachlichen Nähe dazu stehen *Eugen Drewermanns* aktuelle Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft. Er destruiert zunächst alle theologischen Versuche, von der Wirklichkeit Gottes an sich zu sprechen und die Wirklichkeit dieser Welt von dorthier zu deuten. Aller dieser theo-ontologischen Metaphysik stellt er seine existentialistische Anthropologie entgegen, welche die Angst als ‚natürliche‘ Grundbefindlichkeit des Menschen ausmacht. Jesus habe diese Mauer durchbrochen und dem Menschen den Weg in die Freiheit eröffnet, indem er Gottes unbedingte Annahme bis zur letzten Konsequenz verkörperte. Das in Christus eröffnete neue Sein stelle sich den Dispositionen der menschlichen Natur entgegen (*Eugen Drewermann*, *Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott [Glauben in Freiheit, Bd. 3, Religion und Naturwissenschaft 1. Teil]*, Zürich, Düsseldorf, 1998, 370ff., 398ff.). Diese ‚Metaphysik der Liebe‘ legt das neutestamentliche Jesusbild jedoch einseitig nach Maßgabe eines theologischen Existentialismus aus und blendet dabei weite Teile der alttestamentlichen Überlieferung als Auslegungshintergrund ab.

Walter Burkerts Suche nach Spuren von „‘natürlich’ entstandenen und funktionierenden Prozessen, die zu ‘Religion’ auskristallisieren“⁵, schlägt einen interessanten Mittelweg zwischen diesen Extremen ein. Das Bild einer biologisch vorgegebenen Landschaft, an die sich der Strom des Religiösen anpasst, favorisiert eine evolutionsbiologische Deutung der Religion im Kontext kultureller Milieus.⁶ Damit grenzt er sich auf der einen Seite von einer theologischen und einer kulturgeschichtlichen Wesensbestimmung der Religion ab, ohne dabei auf der anderen Seite in einen materialistischen Determinismus oder einen biologistischen Reduktionismus zu verfallen. Religion ist weder eine abhängige Funktion *natürlicher* Vorgegebenheiten noch eine davon abgelöste eigenständige *kulturell* bedingte Größe eigener Provenienz, die dem Naturgeschehen entgegensteht. Gegenüber einer kulturgenetischen Deutung der Religion (wie sie in der Religionswissenschaft vorherrschend ist) weist Burkert der Kultur nicht mehr eine *konstitutive*, sondern nur noch eine *formative* Rolle bei der Genese religiöser Vollzüge zu. Die Kulturgeschichte *konstituiert* nicht die sich daraus ergebenden religiösen Vollzüge, sie gibt ihnen lediglich eine spezifische *Ausdrucksgestalt*.

Die von ihm dargestellten religiösen Phänomene deutet Burkert als unmittelbaren Niederschlag von Herausforderungen, die in der Gattungsgeschichte der Menschheit (aber auch schon bei den höheren Tierarten) bewältigt werden mussten, vor allem im Rahmen der Nahrungsmittelbeschaffung und -verteilung, der Fortpflanzung, in Bedrohungssituationen usw. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass sich religiöse Erscheinungen von ihren natur- und stammesgeschichtlichen Wurzeln auch weit entfernen, sie übersteigen und ihnen mit dem Potential kritischer Geisteskraft entgegentreten können – etwa in ihren ethischen Weisungen.

Offen bleibt zunächst die Frage, wie weit dieser Deuteansatz reichen soll: Beschränkt er sich darauf, einzelne religiöse Erscheinungen zu erfassen und in ihnen eine soziobiologische Verwurzelung aufzuzeigen;⁷

⁵ Walter Burkert (siehe Anm. 3), 11 – In Frageform vorgetragen.

⁶ Walter Burkert (siehe Anm. 3), 36. Dem stehen andere Metaphern zur Verhältnisbestimmung von naturhaften Vorgaben und religiösen Erscheinungen zur Seite: Die Beziehung zwischen (natürlicher) „hardware“ und (kultureller) „software“ (ebd.), das Bild von biologischen „Spuren“ oder die Vorstellung eines biologischen Hintergrunds, der als „Attraktor“ wirkt (37). Ich füge dem das Bild eines Palimpsests hinzu: Wie die mehrfachen Überschreibungen auf einem Pergament, so überlagern sich im Laufe der Religionsgeschichte – nach Burkerts Ansatz – ständig neue Kulturschichten auf einer Folie, deren Grundierung aus den soziobiologischen Verhaltensprogrammen besteht, die sich im Laufe der Menschheitsentwicklung ausgebildet haben. – Alle diese metaphorischen Annäherungen sind jedoch stets als Analogien, niemals als Homologien zu verstehen.

⁷ Darauf deutet etwa eine Thesenformulierung wie die folgende hin: „... gewisse Einzelheiten und Sequenzen in Ritualen, in Erzählungen und Phantasien sind Wiederhall von ursprüng-

oder beansprucht er, anhand dieser Erscheinungen eine exemplarische Gesamtdeutung des Wesens von Religion und damit auch der gegenwärtigen Religionskulturen zu geben?

Die Antwort auf diese Frage scheint mir Burkerts Erkenntnisinteresse zu enthüllen:

Zum einen setzt er in seiner Spurensuche bei den frühen Formen der Religion an; „möglichst die frühesten der bezeugten Religionen“⁸ will er in den Blick nehmen. Da er offensichtlich nicht von einer einzigen Urform der Religion ausgeht, sondern von unterschiedlichen, parallel verlaufenden und z.T. interagierenden Religionsgeschichten mit ihren je eigenen Ursprüngen, wendet er sich den nahöstlichen und mediterranen Zivilisationen als dem Wurzelboden der abendländischen Geistes- und Religionskultur zu.

Zum anderen geht er in seiner Deutung von religiösen Erscheinungen aus, die von religionsübergreifender Universalität sind. Er führt sie zurück auf elementare Anpassungen an biologische Daseinsbedingungen und -notwendigkeiten, die – wenn auch in unterschiedlicher kultureller Einfärbung – als menscheitsübergreifende anthropologische Konstanten gelten können.

Nimmt man beides zusammen, dann scheint sich darin folgendes Erkenntnisinteresse abzuzeichnen: Burkert will nicht allein Erscheinungen der antiken Religionswelt deuten, sondern auch religiöse Gegebenheiten unserer Gegenwart. Letztlich zielt er auf eine Deutung des Ursprungs von Religion überhaupt. Damit nimmt er die im ausgehenden 19. Jahrhundert unternommenen Versuche wieder auf, die Frage nach dem Wesen der Religion durch eine Rekonstruktion der religionsgeschichtlichen Anfänge zu bestimmen.

Ich fasse in vier Punkten zusammen:

- Burkert will *universale* religiöse Phänomene erklären – Phänomene also, die sich in verschiedenen Stadien der Religionsgeschichte und in unterschiedlichen Religionskulturen antreffen lassen.
- Er setzt dazu weder beim Selbstverständnis der jeweiligen Religion – also bei der religiösen Innenperspektive – an, noch bezieht er eine kulturgeschichtliche Außenperspektive. Vielmehr gibt er eine *soziobiologisch-funktionale Erklärung* aus der Gattungsgeschichte der Menschheit mit Rückgriffen auf ihre tierischen Vorläufer.
- Er deutet das Wesen der jeweiligen Phänomene *genealogisch*, d.h. in der Rekonstruktion ihrer Entstehung und Entwicklung aus naturhaften Lebens- und Überlebensnotwendigkeiten. Genealogische Deutungen

licheren Prozessen in der Entwicklung des Lebens“ (Walter Burkert [siehe Anm. 3], 37 – Hervorheb. R.B.).

⁸ Walter Burkert (siehe Anm. 3), 11.

folgen aber in der Regel einem ideologiekritischen Interesse – so auch hier.

- Religion stellt demnach nicht primär eine kulturell generierte Bewusstseinsinformation dar, sondern einen *biologisch generierten Verhaltenskomplex*, der sich in der natürlichen Gattungsgeschichte der Menschheit entwickelt hat und in dem sich Jahrtausende alte Reaktionsweisen tradieren und reproduzieren.

Mit dieser religionskritischen Deutung, die nicht vom Selbstverständnis des Gedeuteten ausgeht, sondern von einer dazu in Spannung stehenden Interpretationsperspektive,⁹ bekommt der Begriff „natürliche Religion“ oder „Naturreligion“ eine neue Bedeutung – er bezeichnet hier nicht einen eigenen Typus von Religion, sondern religiöse Phänomene, die soziobiologisch generiert oder doch wenigstens konditioniert sind. Er verweist auf eine biologische Tiefenschicht, deren Durchbrüche in allen höherentwickelten Religionen noch erkennbar sind.

Im folgenden möchte ich dieses Verständnis von „Naturreligion“ zu dem klassischen Begriff der „Naturreligion“ in Beziehung setzen, wie er in der Religionswissenschaft vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelt und verwendet wurde.¹⁰ Aus dieser Skizze, die zunächst nicht als direkte Auseinandersetzung mit dem Programm Burkerts verstanden werden will, könnten sich – so hoffe ich – Impulse für eine weiterführende Diskussion dieses Programms ergeben.

Systematisch betrachtet verspricht der Begriff der „Naturreligion“ auf einen Kristallisationspunkt zu führen, in dem sich die Fragen nach dem Verhältnis von Natur und Religion verdichten. Kulturhistorisch kann man an diesem Begriff die Versuche studieren, religionsgeschichtliche Entwicklungsmodelle zu entwerfen und zu plausibili-

⁹ Es ist dies allerdings nicht eine religionskritische Argumentation, die religiöse Hervorbringungen auf Dispositionen und Aktivitäten ihrer Anhänger zurückführt und sie auf diese Weise immanentistisch erklärt. Demgegenüber ist Burkert überzeugt davon, „that the factual impact of religions ... is much stronger than any arguments consciously pronounced by their adherents. This prompts the presumption that there must be additional, hidden forces of gravitation to explain the attachment, or antecedent structures that determine strong reactions, forces not directly described in the various creeds“ (Walter Burkert, *Exploring Religion in a Biological Landscape*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 10, 1998, 130).

¹⁰ Nach: Karl-Heinz Kohl (Art. „Naturreligion“, in: Hubert Cancik [Hg.], *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* IV, 1998, 230-233) lassen sich mindestens drei Bedeutungen des Begriffs „Naturreligion“ unterscheiden: Er wurde verwendet 1. als Synonym für „natürliche“, d.h. dem Menschen angeborene und damit von geschichtlichen Offenbarungen unabhängige Religion; in der Aufklärung interpretierte man diesen Ansatz, der sich bis in die jüngere Stoa zurückverfolgen lässt, durch eine Gleichsetzung der Natur- mit der Vernunftreligion; 2. zur Bezeichnung von Religionen, in denen Naturgegenstände (Gestirne, Berge, Bäume usw.) bzw. die in ihnen wirkenden Mächte verehrt wurden bzw. werden; 3. zur Benennung der Religionen der sog. Naturvölker. – Siehe auch: Karl-Heinz Kohl, *Naturreligion. Zur Transformationsgeschichte eines Begriffs*, in: Richard Faber, Renate Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, 198-214.

sieren. Und schließlich lässt sich in der kritischen Rückschau auf die Begriffsgeschichte auch zeigen, wie die Religionswissenschaft ein Kind ihrer Zeit ist, wie sie herrschende Denkmuster aufnimmt und von kontextuellen Erkenntnisinteressen gesteuert ist. Das enthüllt sich besonders an ihrem Bemühen um eine wertende Unterscheidung der sog. höheren Religionsformen von jenen, die man für weniger entwickelt erachtete.

2. Das Konzept der „Naturreligion“ und seine religionsphilosophischen Implikationen

Die Ausdeutung des Begriffs „Naturreligion“ – und damit die Deutung der unter ihn subsumierten Phänomene – vollzog sich im 19. Jahrhundert im Spannungsfeld zweier religionsphilosophischer Polaritäten: zum einen (2.1) in der Beziehungsbestimmung von Natur und Geist, zum anderen (2.2) in der Alternative zwischen einem Fortschritts- und einem Verfallsmodell.

2.1 Polarität von Natur und Geist

Zu verstehen sind der Begriff und die Wertung von „Naturreligion“ nur vor dem Hintergrund der *Polarität von Geist (bzw. Kultur) und Natur*, wie sie für das abendländische Denken der gesamten Neuzeit prägend war.¹¹

Während für die Romantik im ausgehenden 18. Jahrhundert die höchste Stufe der Kulturentwicklung und das zu erstrebende Ideal der Bewusstseinsgeschichte in der *Einheit* von Geist und Natur lagen¹² und dementsprechend die Naturreligion eine hohe Wertschätzung erfuhr, sah Hegel die entscheidende kulturbildende Leistung des Bewusstseins in der *Erhebung* des Geistes *über* die Natur. In seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ postulierte er: „Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche; das Bewusstsein ist aber Erheben über die Natur... Die Religion aber ist das Verhalten von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit.“¹³ Das Wahre liegt nicht mehr wie in der Romantik in der Einheit mit der Natur, sondern in der Unterscheidung von ihr. Je weiter sich eine Religion von ihren Verhaftungen an natürliche Einbindungen abhebt, je mehr sie die Natur zu beherrschen lernt, um so reiner manifestiert sich der Geist in ihr. Der Weltgeist löst sich aus den naturreligiösen Anfängen – d.h. aus der Bindung an das Sinnliche – und strebt in den höheren Religionen dem zunehmend reineren Bewusstsein seiner selbst entgegen.

¹¹ Ihre Wurzeln lassen sich bis zu Plato zurückverfolgen (Walter Burkert [siehe Anm. 9], 130).

¹² So etwa bei Schlegel, der diese Synthese in der indischen Religionswelt verwirklicht fand.

¹³ Hegel Werke (Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp), Bd. 16, 253; im Kontext von 253-258.

Damit war den als Naturreligionen bezeichneten Erscheinungen der niedrigste Platz auf der Stufenleiter der Religionsentwicklung zugewiesen.¹⁴

Hegels Konzept einer geschichtlich-dynamischen Beziehungsbestimmung zwischen Natur und Geist übte einen großen Einfluss auf die Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus: von Hartmann, Siebeck, Tiele, Chantepie de la Saussaye, Troeltsch u.a folgen ihm mit ihren Religionsklassifikationen.

Die dabei entworfenen Entwicklungsmodelle einer aufsteigenden Religionsgeschichte gingen zumeist davon aus, dass die späteren Religionsformen stets Elemente ihrer Vorgängerreligionen in sich aufgenommen haben. Man bezeichnete diese Residuen, die sich in den unteren Schichten der höheren Religionen erhalten hätten, als „survivals“ (Überbleibsel). Der Aufweis solcher survivals wurde dann umgekehrt wieder herangezogen, um die entwicklungsgeschichtliche Deutung zu erhärten.¹⁵ Burkers Analyse erinnert an ein solches Aufsuchen von archaischen Restbeständen – nur dass diese nicht primär religionsgeschichtlich, sondern naturgeschichtlich bestimmt sind.

Zusammenfassend kann man sagen: Die entscheidende philosophische Voraussetzung zur Bildung des Begriffs „Naturreligion“ lag in der Entgegensetzung des Naturhaften gegen das Geistige und Kulturbildende und in der Deutung der darunter gefassten Phänomene als das Ursprüngliche, d.h. als Anfang der geistes-, kultur- und religionsgeschichtlichen Entwicklungslinie.

- Gegenüber den kulturellen, wissenschaftlichen und technischen Hervorbringungen der abendländischen Zivilisation galten die Naturreligionen damit als *vorkulturelle* Erscheinungen, die von den Formkräften der Kulturgeschichte noch unberührt waren.
- Gegenüber dem Prozess der Religionsgeschichte hielt man das Naturhafte für *vorgeschichtlich* und selbst *geschichtslos*, weshalb man die Naturreligionen auch mit dem Prädikat prähistorisch belegen konnte.
- Und gegenüber der Komplexität der „höheren“ Religionen galten sie als *einfach* strukturiert.

2.2 Fortschritts- und Verfallsmodell

Ebenso bedeutsam für die Interpretation des Begriffs „Naturreligion“ und der von ihm anvisierten Phänomene war die *Auseinandersetzung zwischen einem Fortschritts- und einem Degenerationsmodell der Religionsgeschichte*, die sich mindestens bis in die Aufklärung zurückverfolgen lässt. So postulierten die englischen Deisten die Ursprünglichkeit

¹⁴ Hegel entfaltet seine Lehre von der Naturreligion in: Hegel Werke (siehe Anm. 13), Bd. 16, 259-442.

¹⁵ So etwa Edward B. Tylor – siehe dazu: Kippenberg (siehe Anm. 22), 86f., 96.

der natürlichen Religion als einer allgemeinmenschlichen Vernunftreligion. Die späteren historischen Offenbarungsreligionen seien geschichtlich verderbte „Abfallprodukte“ dieses reinen Anfangszustandes.

In seinem Buch „The Natural History of Religion“ (1755) stellte David Hume dieser Degenerationstheorie sein entwicklungsgeschichtliches Modell entgegen. Ihm zufolge geht die Geschichte der Religionen als eine in zyklischen Phasen verlaufende Aufwärtsbewegung von den rohen naturreligiösen Polytheismen aus und steigt zum geistigen Monotheismus auf. Die Naturreligionen speisen sich – seiner Auffassung nach – aus dem begrenzten Erfahrungshorizont und einer überzogenen Einbildungskraft der frühen Menschheit.

Rousseau und die deutsche Romantik favorisierten wieder eine Verfallstheorie – verbunden mit einer positiven Wertung der natürlichen Religion. Darin stimmten sie mit dem deistischen Verständnis der natürlichen Religion überein. Von der rationalistischen Deutung der Deisten, die natürliche Religion als Vernunftreligion verstanden wissen wollten, verabschiedeten sie sich allerdings programmatisch. Statt dessen idealisierten sie die Religion der (von Herder¹⁶ erstmals so genannten) Naturvölker als die vorkulturelle, noch nicht von gesellschaftlichen Konventionen überformte ursprüngliche Stufe der Menschheitsgeschichte und sahen darin einen Ausdruck unverbrauchter Ursprünglichkeit, Vitalität und Reinheit. Aus ihr seien durch Verbildungen der natürlichen Anfänge die positiven Religionen hervorgegangen.

Eine Verfallstheorie mit umgekehrtem Linienverlauf herrschte demgegenüber in der englischsprachigen Religionswissenschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor: Die Naturreligionen galten als Degenerationen früherer Hochkulturen. Damit waren sie für die Forschung relativ uninteressant. Das änderte sich in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts, als im Zuge der rasch voranschreitenden ethnologischen und religionswissenschaftlichen Forschung die genauere Untersuchung stammesgesellschaftlicher Religionen einsetzte. Besonders der in Oxford lehrende Edward Burnett Tylor (1832-1917) trieb sie voran. Er widersprach der Deutung der Naturreligionen als Degenerationsformen früherer Hochkulturen und betrachtete sie – ähnlich wie es die Romantiker getan hatten – als den unverfälschten Ursprung der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Sie bildeten in seinen Augen den Anfangszustand der menschlichen Kultur insgesamt und damit auch der europäischen Kultur. Um diesen historischen Primat auszudrücken, nannte er sie „primitive“ Religionen. Anders als die damals geläufigen Begriffe „wild“ oder „barbarisch“ implizierte der Ausdruck „primitiv“ keine Minderwertigkeit. Vielmehr sollte er die Ursprünglichkeit der Lebensform der damit

¹⁶ In: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 1774-1776.

bezeichneten Völker zum Ausdruck bringen.¹⁷ Tylor vertrat also eine Fortschrittstheorie. Doch legte er sie nicht mehr – wie die Aufklärer – im Sinne eines linearen, gesetzmäßigen Fortschritts aus, sondern als Bewegungsgang, der auch Phasen der Diffusion und der Degeneration kennt.¹⁸ Die Deutung der Religionsgeschichte vollzog sich also in der Oszillation zwischen Degenerations- und Fortschrittsmodell. Das erstere ist kennzeichnend für den Deismus und die Romantik, das zweite für den Deutschen Idealismus und die sich daran anschließende Religionswissenschaft sowie für die englischsprachige Religionsforschung seit Tylor. In beiden Theorierahmen konnten die Naturreligionen als das Ursprüngliche gewürdigt und damit positiv gewertet werden; in beiden konnten sie aber ebenso als minderwertig disqualifiziert werden.¹⁹

Beide Sichtweisen – die Idealisierung und die Herabsetzung des Natürlichen – konstituieren sich auf der Grundlage des Entwicklungsgedankens, und zwar sowohl historisch (als Weiterentwicklung in der Zeit) als auch werthaft (als Höherentwicklung zu immer differenzierteren Formen, in denen sich das unterstellte Vollendungsziel des Kulturprozesses immer reiner realisiert). Mit der Wertung des Naturhaften fällt die Entscheidung über die Deutung der weiteren Entwicklungslinie und damit die Entscheidung zwischen dem Fortschritts- und dem Dekadenzmodell.

Die beiden beschriebenen Polaritäten (2.1) und (2.2) überlagern und durchdringen sich. Während der Fortschrittsgedanke im Bezugsrahmen der idealistischen Philosophie als Aufstieg des Geistes gedeutet wird, erfährt er im Kontext einer naturalistischen Interpretation jene Gestalt, die man mit dem Begriff „Evolution“ belegt hat. Triebkraft ist dabei nicht das Selbstverwirklichungsstreben des Geistes, sondern „die beiden großen Konstrukteure des Artenwandels“ (K. Lorenz), Mutation und Selektion. Der Begriff „Evolution“ ist also von geringerer Reichweite (Extension) als der Begriff „Entwicklung“, denn er bezeichnet ein bestimmtes – nämlich das von Darwin u.a. im Blick auf die Entstehung der Arten postulierte – Konzept von Entwicklung. Wird die im Begriff „Religionsgeschichte“ zusammengefasste Entwicklung der Religionen

¹⁷ Ausführlich dazu: Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London / New York 1988.

¹⁸ Nach Kippenberg (siehe Anm. 22), 87-89. Anders als im rationalen Fortschrittsglauben der Aufklärung sei man sich im victorianischen England in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus bewusst gewesen, dass auch Irrationales zur Geschichte der Menschheit gehöre.

¹⁹ So wie man auch die seit dem 15. Jahrhundert entdeckten amerikanischen und afrikanischen Völker einerseits als halbtierische „Wilde“ und andererseits als vom Sündenfall unberührte Menschen im paradiesischen Urzustand darstellen konnte. Thomas Hobbes folgte der ersten Deutung und bestimmte den Naturzustand der Menschheit als Kampf aller gegen alle. Rousseau schloss sich der zweiten Linie an und betrachtete die Entwicklung vom autarken „homme naturel“ zum abhängigen „homme civil“ als Verfall.

als „Evolution der Religion“ beschrieben, dann ist darin schon ein bestimmter Bezugsrahmen der Interpretation impliziert. In diesem Sinne steht die soziobiologische Unterstellung einer Evolution der Religion in eklatanter Spannung zu einem idealistisch oder theologisch ausgedeuteten Verständnis von Religionsgeschichte.²⁰

Die Kontroverse zwischen Degenerations- und Fortschrittsthese steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Thema dieses Bandes. Geht man erstens mit Walter Burkert davon aus, dass Religionen – zumindest elementare Schichten des Religiösen – biologisch konditioniert sind, geht man zweitens mit Tylor davon aus, dass es sich bei indigenen Religionen um ursprüngliche, elementare Religionsformen handelt, dann sollte man erwarten, nicht nur in den Hochkulturen des Altertums, sondern auch in gegenwärtigen Stammesgesellschaften (evtl. sogar in den archaischen Residuen der gegenwärtigen Universalreligionen – etwa in Formen des Aberglaubens) verstärkt auf solche urwüchsigen biologischen Reflexe zu stoßen.²¹ Was mich zögern lässt, diese Spuren nun aufzusuchen, möchte ich in den beiden nächsten Teilen dieses Beitrages darstellen. Der erste nimmt die von Tylor gemachten Voraussetzungen kritisch auf und kreist um den Begriff der Naturreligion. Der zweite kehrt zu Burkerts Deutung zurück.

3. Zur Kritik des Sammelbegriffs „Naturreligion“

Betrachtet man die religionsgeschichtlichen Kategorien und Konzepte, mit denen Religionswissenschaftler in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Entstehung und Entwicklung der Religionen zu deuten unternahmen, dann wird handgreiflich, wie sehr sie den geistigen Voraussetzungen der jeweiligen Gegenwart verhaftet waren. In die Deutung der Geschichte floss unausgesprochen die Deutung der jeweiligen Gegenwart mit ein.

Das trifft auch für die Beschreibung und Interpretation stammesgesellschaftlicher Religionsphänomene zu. Der Begriff „Naturreligion“ war (und ist) ein zeit- und kulturbedingtes Konstrukt, das sich vor dem Hintergrund der Unterscheidung von Natur und Geist mit den Extrempositi-

²⁰ Wenn Charles Darwin sich mit Emphase für ein Fortschrittsmodell der Religionsgeschichte entschieden und die konkurrierende Degenerationsthese verworfen hat (Charles Darwin, *Die Abstammung des Menschen* ²1874, Wiesbaden 1992, 159), dann doch nicht deswegen, weil er seine Abstammungslehre auf religionsgeschichtliche Entwicklungen angewandt hätte, sondern, weil er von einer *Analogie* (d.h. von strukturellen Ähnlichkeiten) zwischen biologischem und kulturellem Progress ausging.

²¹ Schon 1893 hatte Andrew Lang gegen Max Müllers Versuch protestiert, die religionsgeschichtlichen Ursprünge aus vereinzelt klassischen Texten der altindischen Religion(en) abzuleiten. Statt dessen wollte er sich den Stammesgesellschaften seiner Zeit zuwenden (Andrew Lang, *Fetishism and the Infinite*, in: *Custom and Myth*, 212-242).

onen des naturwissenschaftlichen Positivismus und des philosophischen Idealismus versteht. Solche religionswissenschaftlichen Typisierungen sagen mehr über die Denkweisen und Erkenntnisinteressen bestimmter Religionsforscher und ihrer Zeit aus als über die von ihnen anvisierten Wirklichkeitsbereiche. Es sind durch und durch kontextuelle, religions-*philosophisch* eingefärbte Beschreibungen, die im Kontrast zur eigenen Religionskultur entwickelt worden sind.²²

Das Gleiche gilt auch für die Rekonstruktion religionsgeschichtlicher Verlaufsmo-
delles – für die Fortschrittstheorie ebenso wie für die Verfallstheorie. Auch die Vorstellung einer religionsgeschichtlichen Evolution von naturnahen, einfach strukturierten, stammesgesellschaftlich verfassten Elementarreligionen bis hin zu hochkomplexen, vergeistigten Universalreligionen gründet nicht allein in der Evidenz religionswissenschaftlicher Fakten, sondern auch in einer zeitbedingten Geisteshaltung und in bestimmten Interessenlagen des jeweiligen Interpreten und seiner Zukunft.

Das Interesse, das die Religionswissenschaft im vorigen Jahrhundert mit der Erforschung indigener Religionen verband, bestand darin, Einblicke in den vorkomplexen Urzustand und die Grundstruktur der eigenen, abendländischen Religionskultur zu gewinnen.²³ Diese Ausrichtung impliziert,

(1) dass die Religionsgeschichte *einen* Ursprung hat, und

(2) dass dieser Ursprung in den zeitgenössischen Naturreligionen erhalten geblieben ist.

Diese doppelte Voraussetzung eröffnete die Möglichkeit, aus einer religionsphänomenologischen Querschnittsbetrachtung stammesreligiöser Phänomene eine Urreligion als Anfang eines religionsgeschichtlichen Längsschnitts zu rekonstruieren, und die Religionen der Gegenwart an das Kopfende dieser Entwicklungslinie zu platzieren.

Die (nach Vorgabe der angelegten religionswissenschaftlichen Kategorien gedeutete) empirische Betrachtung der sog. Naturreligionen wurde also zu einer relativ einheitlichen Urreligion synthetisiert, die man dann an den angenommenen Beginn der religionsgeschichtlichen Entwick-

²² In seinem Buch „Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne“ (München 1997) arbeitet Hans G. Kippenberg heraus, wie sehr die von ihm untersuchten religionsgeschichtlichen Rekonstruktionen aus der Zeit von 1850 bis 1920 auf religions-*philosophischen* Konstruktionen aufuhten.

²³ So schreibt Tylor: „Den groben Animismus niederer Rassen zu verstehen und zu verfolgen, ... ist für ein volles Verständnis nicht nur der historischen, sondern auch der gegenwärtigen Lage von Philosophie und Theologie unerlässlich“ (Edward Burnett Tylor, *The Philosophy of Religion among the Lower Races of Mankind*, in: *The Journal of the Ethnological Society*, N.S.2, 1869/70, 369-379; zit. nach der Übersetzung von: H. G. Kippenberg (siehe Anm. 22), 83.

lungslinie zurückprojizierte, um von daher das Wesen der Religion zu erhellen.

Unverkennbar spiegelt sich in dem dabei zugrundegelegten Geschichtsdenken auch der Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts mit seiner Hoffnung, durch zunehmende technische Naturbeherrschung die Lebensverhältnisse der Menschen entscheidend verbessern zu können. Die Geschichtsmächtigkeit einer Gesellschaft erweist sich – diesem Paradigma zufolge – an ihrer zivilisatorischen Macht über die Natur, und zwar sowohl über die äußere Natur als auch über die innere Natur des Menschen.

Aus heutiger Sicht lässt sich religionshistorisch und -phänomenologisch nachweisen, dass das Motiv der Naturabhängigkeit ein weitverbreiteter Stereotyp zur Abwertung fremder Kulturen und Religionen ist.²⁴ Die zur Norm erhobene eigene Kultur belegt die von dieser Norm abweichenden Spezifika fremder Kulturen mit dem Prädikat des Naturhaften und Naturverhafteten; die vermeintliche Verehrung von Naturgegenständen dient als handgreiflicher Beleg dafür. Diese auto- oder ethnozentristische Haltung findet sich nicht nur im Verhältnis der sog. Hochkulturen zu den Stammesgesellschaften, sondern auch in der Beziehung der Hochkulturen untereinander, aber auch in der gegenseitigen Beurteilung der indigenen Gesellschaften.

Herrscht in der jeweiligen Gesellschaft eine romantisierende Geisteshaltung vor, kann das Naturhafte der anderen Kultur eine positive Wertung erfahren; es steht dann im Zusammenhang einer Kulturkritik an der eigenen Gesellschaft, die als überentwickelt und dekadent erscheint. In der Regel aber ist es negativ besetzt und wird als Zeichen der Rückständigkeit und Unterentwicklung der anderen Kultur gewertet.

Kritisch gegenüber dem Konstrukt der Naturreligion ist einzuwenden:

- Die darunter gefassten Phänomene sind höchst heterogen; nur hinsichtlich ihrer Verschiedenheit von den sog. Hochkulturen und nur durch eine grandiose Abstraktion können sie unter einen vereinheitlichenden Begriff subsumiert werden.
- Das, was aus einer eurozentrischen Perspektive als Naturnähe im Gegenüber zur Kultur (verstanden als zivilisatorischer Entwicklungsstand) erscheinen mag, muss als *kulturell* gedeutetes Naturverhältnis interpretiert werden. D.h. an die Stelle des Gegensatzes von Natur- und Kulturreligion muss die Einsicht treten, dass sich verschiedene Kulturwelten gegenüberstehen.²⁵ Daraus ergibt sich, dass die Beschäf-

²⁴ Nach: Karl-Heinz Kohl, Art. „Naturvölker“ (siehe Anm. 10), 234.

²⁵ Die für die abendländische Geisteskultur fundamentalen Unterscheidungen zwischen Diesseitigem und Jenseitigem, Personen und Dingen, Lebendigem und Leblosem, Geistigem und Materiellem, Substanzen und Qualitäten, Konkretem und Abstraktem usw. können in der Deutung der Naturreligionen nicht vorausgesetzt werden, woraus eine paradigmatisch unterschiedliche Wirklichkeitswahrnehmung resultiert.

tigung mit den sog. „Naturreligionen“ keineswegs näher an die naturhaften Grundlagen der Religion heranführt als die Beschäftigung mit den sog. Hochreligionen. Man begegnet dort lediglich einer kulturell anders codierten Bewältigung der natürlichen Lebenserfordernisse und -bedingungen.

- Damit einhergehend ist festzuhalten, dass die indigenen Religionskulturen nicht weniger komplex sind als die Universalreligionen. Die Identifizierung des Naturhaften mit dem Ursprünglichen und dem Einfachen lebt – sowohl was die einzelnen dieser Vorstellungen anbelangt, als auch hinsichtlich der zwischen ihnen hergestellten Sinnlichkeit – von religionsphilosophischen Vorentscheidungen, die ihre kontextuelle Verwurzelung in der abendländischen Geistesgeschichte leicht zu erkennen geben.
- Wie sehr auch zeitgeistige Vorlieben in solche Deutungen einfließen, zeigt die gegenwärtige Hochschätzung der Naturreligiosität als Vorläufer einer ökologischen Haltung. In genau dieser Anpassung an die natürliche Umwelt, die heute als Stärke erscheint, wurde im ausgehenden 19. Jahrhundert die zivilisatorische Schwäche der „primitiven“ Religionskulturen gesehen.²⁶
- Dass es sich bei der Verehrung von natürlichen Gegebenheiten um eine Vergötzung des Endlichen handele, ist ein rein apologetisch-religionskritisches Motiv; es übersieht, dass die Gegenstände der Verehrung in der Regel nicht für sich selbst stehen, sondern als Repräsentation der kosmischen Wirklichkeit aufgefasst werden.

Zutreffender als die Bezeichnung „Stammesreligionen“, die nur auf die soziogeographische Reichweite der jeweiligen Religionsform, d.h. auf ihre Bindung an eine bestimmte lokal-begrenzte Gesellschaft abzielt, zutreffender auch als der Begriff „schriftlose Religionen“, der nur einen einzelnen – wenn auch zentralen – Aspekt des anvisierten Phänomenbereichs erfasst, ist daher der Ausdruck „kosmische Religionen“. Er bringt das Wesen und das Selbstverständnis dieser Religionsformen adäquat zum Ausdruck:

Sie beschreiben die Lebenswelt des Stammes monistisch als einen von überempirischen Kräften und Wesenheiten durchwirkten und beherrschten Kosmos, der die Lebenden und die Ahnen umgreift und verbindet. Es herrscht ein dynamisches Gleichgewicht der Mächte, die durch magische

²⁶ Noch 1959 konstatierte Kurt Goldammer „die innere Auflösung des ursprünglichen Lebens- und Kulturgefüges der Naturvölker unter dem übermächtigen Druck der europäischen Zivilisationen. Die Religionen der schriftlosen Völker sind heute – gleich ihren Kulturen – sterbende Religionen“ (Kurt Goldammer, *Die Religionen der schriftlosen Völker der Neuzeit*, in: Friedrich Heiler u.a., *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1959, 70).

Interventionen entweder positiv (durch Rituale) oder aber negativ (etwa durch Hexerei) beeinflusst werden können.

Ihnen stehen diejenigen Religionen gegenüber, die das Göttliche als personale Macht auffassen, die der Welt gegenüber steht und Verantwortung für das eigene Handeln fordert. Darin gründet die zentrale Bedeutung der Ethik, so dass man diesen Typus von Religion – in einem wertfreien, deskriptiven Sinn – als ethische Religionen bezeichnen kann.

In den kosmischen Religionen lautet das Paradigma dagegen nicht: Verantwortung vor der transzendenten, als Wille sich offenbarenden Gottheit, sondern Harmonie in Polaritäten. Es kommt darauf an, Spannungsfelder in eine Harmonie zu bringen und Störungen des kosmischen Kraftkreislaufs kultisch (etwa durch Beschwörungen) zu beheben.

Kritisch gegenüber dem (mit dem Konzept der „Naturreligion“ sachlich eng verbundenen) Konstrukt eines religionsgeschichtlichen Entwicklungsschemas ist einzuwenden, dass sich ebenso viele religionswissenschaftliche Belege *für* globale Verlaufsmodelle der Religionsgeschichte anführen lassen wie *dagegen* – das gilt ebenso für das Modell des linearen Fortschritts wie für das Modell des stufenweisen Aufstiegs, wie auch für die Degenerationstheorien.

Es sind religionsphilosophische Entwürfe, die das Fremde auf das Eigene hin deuten und damit seiner Eigenheit nicht gerecht werden. Das trifft auch für die Deutemuster zu, mit denen man vor allem im 19. Jahrhundert das Wesen der menschheitlichen Urreligion erfassen zu können meinte.²⁷

So hat sich die zeitgenössische Religionswissenschaft denn auch weithin verabschiedet von den globalen Interpretationen: von der Aufstellung von wertenden Religionshierarchien ebenso wie von der Rekonstruktion von religionsgeschichtlichen Gesamtschauen. Sie untersucht einzelne Phänomene in ihrem jeweiligen Kontext und sie fragt nach Beeinflussungen und Wechselwirkungen.

Auch der Aufweis naturnaher archaischer Schichten in den Religionen gehört nicht auf die Ebene der Beschreibung und der historischen und kontextuellen Erklärung, sondern auf die Ebene der Deutung. Leitend ist dabei ein bestimmtes Naturverständnis, eine bestimmte Sicht der *conditio humana*, ihrer Genese und ihrer Entwicklung.

Das führt mich zum letzten Teil dieses Beitrags, einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Programm einer soziobiologischen Religionsdeutung, die bei solchen archaischen Religionsschichten ansetzt.

²⁷ Fetischismus, Animismus, Präanimismus, Ahnenkult, Magie, Dynamismus, Urmonotheismus.

4. Zur Kritik evolutionstheoretischer und soziobiologischer Deutemuster

4.1 Das Evolutionskonzept als Paradigma der gesamten Wirklichkeitsdeutung?

Meine erste Anfrage betrifft ganz grundlegend die Anwendung der biologischen Evolutionstheorie auf das Verständnis der Religionsgeschichte – es ist eine Frage nach der Reichweite dieser Theorie. Weit über den evolutionistischen Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts hinaus hat sie eine Tendenz entfaltet, die Grundprinzipien der Artenentwicklung auch auf andere Wirklichkeitsbereiche – einschließlich des gesamten Geisteslebens – auszudehnen (so schon bei den „Klassikern“ wie Herbert Spencer oder Ernst Haeckel).

Für *diesen* soziobiologistischen Monismus gilt, was Viggo Mortensen kritisch angemerkt hat: „Die Soziobiologie kann jedoch diesen Frieden (sc.: zwischen Theologie und Naturwissenschaft) nicht einhalten, weil sie das expansionistische Programm der modernen Naturwissenschaft in sich birgt, das sie ständig dazu treibt, Grenzen zu überschreiten. Und sie belässt es nicht – um das Bild etwas zu erweitern – bei zufälligen Kommandounternehmen in neues und unerforschtes Gebiet, sondern hat die erklärte Absicht, sich das Territorium zu unterwerfen. Die alte Religion soll durch einen neuen wissenschaftlichen und humanistischen Materialismus und Naturalismus abgelöst werden.“²⁸

Burkert ist – wie eingangs gezeigt – hier sehr viel vorsichtiger, doch lässt auch sein Ansatz ein Gefälle hin zu einem „archäologischen Reduktionismus“ erkennen, d.h. zur Zurückführung komplexer kultureller und religiöser Entwicklungsformen auf ihre vermeintlichen genetisch und soziobiologisch konditionierten Urformen. Eine genealogische Deutung vom angenommenen Ursprung her steht aber immer in der Gefahr, den Blick dafür zu verstellen, dass sich der Sinn religiöser Inhalte und Vollzüge in der Religionsgeschichte von solchen Prägungen weitgehend ablösen – und sich auch gegen sie stellen – kann. Die Geschichte der Opfervorstellung ist ein Beispiel dafür. – In anderem Zusammenhang hatte schon G. van der Leeuw geltend gemacht, „dass die Besinnung auf die Ursachen der Naturerscheinungen nicht an und für sich Religion konstituieren kann.“²⁹

²⁸ Viggo Mortensen, *Theologie und Naturwissenschaft*, Gütersloh 1995, 111.

²⁹ Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen ²1956, 38. – Selbst da, wo Naturgegenstände verehrt würden, sei doch „die Natur nicht das Einzige in der Religion und nicht einmal die Hauptsache“ (ebd.).

Gegenüber einer Monopolisierung des biologischen Evolutionskonzepts zum Paradigma der gesamten Wirklichkeitsdeutung scheint es mir geboten, genau zu unterscheiden zwischen: (a) der Evolution (als Sachverhalt), (b) der Evolutionstheorie (als modellhafter Rekonstruktion dieses Sachverhalts) und (c) einem weltanschaulichen Evolutionismus. Wo das Evolutionsparadigma in dieser zuletzt genannten Weise zum Grundprinzip allen Weltgeschehens und damit zum normativen Horizont der gesamten Weltdeutung erhoben wird, führt das zu einer höchst problematischen, weil reduktiven Erklärung menschlicher Lebensäußerungen – einschließlich kultureller und religiöser Manifestationen. Das zentrale methodische Erklärungsprinzip besteht in der Zurückführung dieser Lebensäußerungen auf Reaktionen, welche die Überlebens- und Reproduktionschancen steiger(te)n. Mit einer solchen funktionalistischen Deutung, die religiöse Erscheinungen zu funktionalen Äquivalenten für Überlebensvorteile depotenziert, kann deren Selbstverständnis und damit auch das fundamentum in re ihres Wahrheitsanspruches jedoch nicht erreicht werden. Die gegebene Antwort auf die Frage nach der *Genese* kann die Frage der *Geltung* nicht beantworten (das wäre ein genealogischer Fehlschluss). Selbst wenn die soziobiologische Theorie die Entstehung der Religion zutreffend erklären würde, so wäre damit noch nichts ausgesagt über den Realitätsgehalt ihrer Wahrheitsbehauptungen, d.h. über ihren Geltungswert und -grund. Ob und mit welchem Grad an Authentizität sich die ihr vorausliegende transzendente Realität in der jeweiligen Religion erschließt – das lässt sich soziobiologisch nicht bestimmen.

Entscheidend scheint mir die Frage zu sein, wie das Evolutionsparadigma selbst verstanden wird: Fasst man es im Sinne des erkenntnistheoretischen *Realismus* als wissenschaftliche Beschreibung der tatsächlich ablaufenden Entwicklungsprozesse auf oder im Sinne eines erkenntnistheoretischen *Konzeptualismus* als das kulturell konditionierte Deutemuster unserer Wahrnehmung dieser Prozesse? Ich tendiere zur zweiten Antwort und bin nicht zuletzt deshalb auch kritisch gegenüber den Versuchen, das naturwissenschaftliche Evolutionsmodell auf Entwicklungen der Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte anzuwenden – obwohl das von Religionswissenschaftlern selbst zuweilen getan worden ist.

Zudem leidet dieses Modell an mindestens zwei gravierenden Unbestimmtheiten: Zum einen lässt es die Frage nach der Steuerungsinstanz (dem Subjekt) des Evolutionsprozesses notorisch offen oder beantwortet sie vage mit dem Zufallsprinzip. „Zufall“ ist aber keine Wirkkraft, sondern nur die Beschreibung der Unerklärlichkeit eines Vorgangs. Wird dieser Begriff als Wirkursache ausgegeben, widerfährt ihm eine Metaphysizierung. Zum anderen bleibt die damit eng verbundene Frage nach dem Richtungssinn (bzw. der „Logik“) des Entwicklungsprozesses offen. Wird ein Fort-

schrittsgedanke eingetragen und damit eine *Höher-* oder *Weiterentwicklung* postuliert, stellt sich wiederum die Frage nach dem Subjekt einer solchen Teleologie.

Ein anderer gravierender Einspruch kommt nicht wie die oben genannten aus den Geisteswissenschaften, sondern aus der Naturwissenschaft selbst. Der Göttinger Neurobiologe Gerald Hüther wirft den tonangebenden Soziobiologen und Evolutionsforschern eine einseitige Ausdeutung der Darwinischen Lehre vor. Er knüpft an das Spätwerk „*The Descent of Man*“ (1871) an und erkennt darin eine bedeutsame Erweiterung der in „*The Origin of Species*“ (1859) entfaltenen Theorie. Während dort mit dem Selektions- das Konkurrenzprinzip als die Triebkraft der Artenentwicklung dargestellt worden war, arbeite Darwin hier für die Partnerwahl, d.h. für die sexuelle Selektion, eine zweite Art von Zuchtwahl heraus, die nicht durch egoistische Selbstdurchsetzung, sondern durch die Anziehung der beiden Partner bestimmt sei. In der Partnerwahl seien aufwendige Selbstdarstellungen selektionsrelevant, die für den Kampf ums Dasein keinerlei Bedeutung haben (im Tierreich sind sie sogar kontra-produktiv, weil sie die Tarnung aufheben und damit den Selbstschutz gefährden): anziehende Farben, anregende Düfte, verschwenderischer Schmuck usw. Dies diene dazu, Partner für die Fortpflanzung anzuwerben. Doch die Fortpflanzung allein sicherte noch nicht eine erfolgreiche Aufzucht der Nachkommenschaft. Dazu bedurfte es – besonders unter den Menschen der vorgeschichtlichen Zeit, die unter schwierigen Umweltbedingungen lebten – einer stabilen Beziehung zwischen den Partnern sowie die Einbindung in ein soziales Gefüge. Die Befähigung zum Aufbau und zur Pflege solcher Beziehungen gründe in der Anlage zu solidarisch-liebendem Verhalten. Von Natur aus eigne dem Menschen daher sowohl der egoistische Impuls zur Selbstdurchsetzung im Konkurrenzkampf um Lebenschancen als auch die soziale Kompetenz, dauerhafte Bindungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Dem zentrifugalen Prinzip des Wettbewerbs stehe das zentripetale Prinzip der Liebe gegenüber.³⁰

4.2 Sind theologische und soziobiologische Religionsdeutungen vereinbar?

Meine zweite Anfrage richtet sich speziell an den Burkertschen Ansatz und fragt nach seiner inneren Plausibilität: Sind die von ihm ausgewählten Phänomene wirklich zentral für die antiken Religionen oder gar für Religionen insgesamt? Und führt die dazu gegebene soziobiologische Erklärung wirklich auf die prähistorischen Ursprünge der Religion? Nicht nur elementare und universale Daseinsbewältigungsmuster können religionsgenerativ sein, sondern auch erschütternde singuläre Ereignisse wie Gewitter, Brände, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Himmelserscheinungen, aber auch die immer gleichen und daher ewig anmutenden Zyklen des Naturgeschehens: Der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht, der Jahresrhythmus, die Bahnen der Gestirne, die Phasen des Mondes, die Gezeiten der Meere, die Zyklen des menschlichen Lebens.³¹

³⁰ Gerald Hüther, *Die Evolution der Liebe. Was Darwin bereits ahnte und die Darwinisten nicht wahrhaben wollen*, Göttingen 1999. – Siehe auch das in Publik Forum 18/99 (19-21) veröffentlichte Interview mit Hüther.

³¹ In dieser Aufzählung bin ich weitgehend Ulrich Lüke, „Als Anfang schuf Gott“. *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn 1997, 237, gefolgt. Auch Ulrich Kull stellt in der von ihm rekonstruierten religionsphänomenologischen Entwicklungsreihe eine numinoso-magische Stufe an den Anfang, auf der faszinierende und/oder erschreckende Na-

Alle solche grundlegenden Naturerfahrungen haben (nicht nur in den sog. Naturreligionen) religiöse Empfindungen sowie symbolisierende und rituelle Verarbeitungen ausgelöst.

Die letztlich entscheidende Frage an Burkerts Ansatz scheint mir aber die zu sein, ob er im Sinne eines Monismus aufzufassen ist, der in der biologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit die eigentliche Triebkraft der kulturellen Hervorbringungen sieht, oder ob er von einem Dualismus von Natur und Kultur ausgeht. Im ersten Fall wäre Religion als Funktion der Biologie zu erklären, im zweiten Fall ließe sich höchstens eine Analogie zwischen der biologischen Entwicklungsgeschichte und der Religionsgeschichte herstellen. Dann aber wäre an Burkert die Frage zu richten, aus welchen Quellen der Strom der Religion entspringt. Und: welche Mechanismen steuern die Koevolution von Genen und Kultur?

Nicht nur diese offenen Fragen, sondern die grundlegende Spannung zwischen theologischer und soziobiologischer Religionsdeutung insgesamt führt mich dazu, eine gegenwärtig (noch) nicht überbrückbare Kluft zwischen diesen beiden Interpretationsrahmen zu konstatieren. Für welche Deutung der Mensch-Gott-Beziehung im evolutionären Prozess man sich entscheidet, hängt davon ab, in welchen dieser Bezugsrahmen man sie stellt. Geht man davon aus, dass der evolutionäre Prozess, so wie ihn die Biologie beschreibt, auch die Religion hervorgebracht hat, dann wird man zu einer soziobiologischen Erklärung der Mensch-Gott-Beziehung kommen (in die man dann evtl. auch theologische Einsichten integrieren kann). Geht man umgekehrt davon aus, dass Gott durch den evolutionären Prozess sein schöpferisches Wirken in der Welt vollzieht, dann wird man zu einer theologischen Deutung der Mensch-Gott-Beziehung wie des gesamten Naturgeschehens kommen (in die man dann evtl. auch soziobiologische Einsichten integrieren kann). Es ist eine Grundentscheidung, für die es gute Gründe geben mag, für die es aber keinen zwingenden Grund geben kann.

Doch ist mit dieser Feststellung der Unvereinbarkeit auf gleicher Ebene die Herausforderung für die Theologie noch keineswegs erledigt. Es bleibt die Aufgabe, nun theologisch und im Dialog mit naturwissenschaftlicher Wirklichkeitsdeutung die Universalität des Wirkens Gottes im gesamten Prozess des Naturgeschehens einschließlich der sog. Hominisation zu plausibilisieren – durch erklärungskräftige Modelle und Anschauungen. Die Ansätze einer Geschichtstheologie sind über den Bereich der Bundesgeschichte und auch über den Bereich der Geistes- und Kulturgeschichte in die Naturgeschichte hinein auszudehnen. Und klas-

turereignisse religiöse Reaktionen hervorgerufen haben (Ulrich Kull, *Evolution des Menschen. Biologische, soziale und kulturelle Evolution*, Stuttgart 1979, 222ff.).

sisch zu nennende Themen wie „Offenbarung und Geschichte“ sind vor diesem Hintergrund neu zu bedenken. Die zentrale Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt steht auf der Tagesordnung.³²

Die Provokation der soziobiologischen Religionsdeutung kann der deutschsprachigen Theologie dazu verhelfen, die erforderliche Horizont-erweiterung engagierter als bisher zu vollziehen.

³² Vgl. dazu meine Überlegungen in: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999.