

A. Gegensatz Religion und Wissenschaft

Wir leben in einem aufgeklärten, säkularen Zeitalter, und doch glauben 88% der Amerikaner an Gott¹ und in jedem europäischen Land außer Schweden und Frankreich sind es über 60%, oft über 80%.² Über 75% der Deutschen glauben an Horoskope, 43% an glückbringende Kleeblätter.³ Es sieht deshalb entgegen vieler anders lautender Vorhersagen – vor allem im Lichte moderner Wissenschaft – nicht so aus, als sei Glauben oder Religion ein aussterbendes Phänomen.

Religiöse und naturwissenschaftliche Weltklärungen stehen sich oft unversöhnlich gegenüber. So gilt Religion als rückwärtsgerichtet und nicht mit modernem Wissen vereinbar, deshalb widersprüchlich. Naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen der Welt wird hingegen vorgeworfen, essentielle Teile der Welt nicht erklären zu können. Diese Lager geraten – nicht überraschend – auch lautstark aneinander. Bestes Beispiel ist die kürzlich in allen Medien geführte Debatte um Richard Dawkins' Buch „Der Gotteswahn“. Dawkins selbst wird von Fanatikern und Fundamentalisten zum Teufel in Menschengestalt erklärt.⁴ Wenn man diese Auseinandersetzung verstehen will, ist es nötig, die Rahmen zu sehen, in dem sich Erklärungsmuster für Religion bewegen. Auf der einen Seite stehen Naturalisten, die Religion mit diesseitigen, naturwissenschaftlichen, anthropologischen Methoden zu erklären versuchen. Auf der anderen Seite stehen Vertreter der Religionen, die behaupten, Phänomene wie Spiritualität oder Glaube sei-

en mit diesen Mitteln nicht erfassbar. Ein weiterer großer Streitpunkt innerhalb dieser Debatte ist die Frage nach dem Deutungsmodell des Menschen selbst: Lässt sich seine Entstehung und Geschichte besser mit der Evolutionstheorie erklären oder mit einem Schöpfungsmythos?

In den letzten Jahren ist nun sogar versucht worden, das Phänomen des religiösen Glaubens selbst naturwissenschaftlich – evolutionär – zu erklären. Ob dies gelingen kann, ist Thema dieses Beitrags.

Evolutionäre Religionswissenschaft ist ein vergleichsweise junges Forschungsgebiet – selbst eine einheitliche Bezeichnung existiert nicht. Aus Platzgründen kontrastiere ich alternative Interpretationen von Religion nicht, wie sie etwa aus der Religionsphilosophie, -soziologie und -psychologie bekannt sind.

B. Evolutionäre Religionswissenschaft *Geschichte*

Die ersten Versuche, evolutionäre Mechanismen auf Religion anzuwenden, stammen überraschenderweise schon aus der Zeit von Darwin selbst.⁵ Darwin selbst versuchte dies nie und empirisch belastbare Theorien sind eine Erscheinung der letzten beiden Jahrzehnte. Eine solche naturalistische, genauer evolutionäre Interpretation von Religion ist auch deshalb interessant, weil Religionen sich gegen solche Erklärungen seit Anbeginn gewehrt und immunisiert haben und sie in der Mehrzahl der Fälle als gänzlich untauglich abgelehnt haben.

Fragestellungen

Typischerweise fragt eine evolutionär orientierte Argumentation zunächst danach, ob das zu untersuchende Phänomen – hier Religion – eine *Anpassung* darstellt, ob sie also einen Zugewinn an Fitness bringt. Anpassungen müssen drei Kriterien erfüllen, um als solche zu gelten: Erstens, sie sind vererbt. Zweitens, sie sind ein Produkt des Selektionsprozesses und erfüllen eine mehr oder minder spezielle Funktion sehr gut. Drittens, sie lösen oder lösen zu ihrem Entstehungszeitpunkt ein Problem. Es gibt daneben zwei weitere Möglichkeiten: Ein Phänomen ist keine Anpassung, sondern ein *Nebenprodukt* einer Anpassung. Oder es handelt sich um eine *Umwidmung*. Eine zentrale Frage, der ich hier nachgehen will ist demnach die Frage nach der Funktion von Religion.

Begriffsklärungen

Bevor ein Überblick bezüglich dieser Fragen dargestellt wird, muss der zentrale Begriff dieses Forschungsfeldes geklärt werden. So ist Religiosität „die geistige Fähigkeit, religiös zu sein“, die sich in individuell variierenden religiösem Verhalten manifestiert. Religion schließlich ist die „kulturelle lokale symbolische Nische, in der sich Religiosität zu religiösem Verhalten entwickelt“. ⁶ Es existieren zahlreiche weitere Definitionen von Religion, aber keine, die allgemein anerkannt ist. ⁷

C. Reichweite naturalistischer Erklärungen von Religion

Jeder Versuch einer *naturalistischen* Erklärung von Religion muss sich darüber klar sein, dass er mindestens skeptisch aufgenommen, wenn nicht sogar verlacht werden wird:

„Jeder, der versucht einen Bereich menschlicher Kultur, nicht nur Religion, evolutionär zu erklären, muss Zurückweisungen von Literatur-, Kultur- und Geschichtsexperten aus den Geistes- und Sozialwissenschaften erwarten, die von Empörungsrufen bis hin zu hochmütiger Ablehnung reichen.“⁸

Da es sich bei der evolutionären Religionswissenschaft um einen Ansatz handelt, der innerhalb eines solchen Naturalismus einzuordnen ist, sollen die häufigsten Fragen und Missverständnisse angesprochen und eine Klärung unternommen werden.

1. Welche Fragen werden von der evolutionären Religionswissenschaft beantwortet, welche nicht?

Beispiele für zulässige Fragen sind: Welche kognitiven Leistungen beinhaltet religiöser Glaube? Wie entstehen Religionen? Beispiele für nicht-zulässige Fragen sind: Warum ist das Christentum so, und nicht anders? Ist es sinnvoll, an Transsubstantiation zu glauben?

Allgemein: Fragen, die einzelne, historisch kontingente Aspekte von Religionen betreffen, sind nicht Thema; Fragen, die Ursprung, Umfang, Gemeinsamkeiten und Funktion von Religionen und Religiosität betreffen, sind Thema. Allerdings ist es schwierig, hier eine sinnvolle Grenze zu ziehen. Das liegt daran, dass sich viele Fragen umformulieren lassen. So etwa obige Frage: Welche allgemeine Struktur liegt dem Glauben an Transsubstantiation zu Grunde? Gibt es dieses Konzept abgewandelt auch in anderen Religionen?

2. Beantworten naturalistische Ansätze genuin theologische Fragen und tun sie dies auf methodologisch angemessene Weise?

Aus theologischer Sicht nein, aus naturalistischer Sicht ja. Die Theologie reklamiert einen ausgezeichneten Erklärungsanspruch für Glaubensfragen für sich, da sie die Wissenschaft für den Glauben ist. Naturalisten bestreiten dies mit zwei Argumenten: Zum einen weisen sie darauf hin, dass die Entstehung der Welt, des Universums, und der Beginn des Lebens auf der Erde im Gegenteil *typisch wissenschaftliche* Fragen sind, auf die Theologen *gerade keinen* besonderen Erklärungsanspruch erheben können.⁹ Zum anderen lassen sich auch theologische Fragen wie „War Maria Jungfrau?“ streng empirisch mit Ja oder Nein beantworten (zumindest theoretisch biologisch, oder auch linguistisch, indem man belegt, dass es sich um einen Übersetzungsfehler aus dem Hebräischen von „junge Frau“ (alma) und „Jungfrau“ (betula) handelt). Gebiet und Deutungshoheit sind jedenfalls beide umstritten.

Unbestreitbar auch für Theologen ist, dass Gott in allen theistischen Religionen in einer Beziehung zur Welt steht. Das heißt, die Anwesenheit Gottes verändert das Verhalten der Menschen in dieser Welt, was sich etwa in moralischen Geboten zeigt. Das bedeutet aber auch, dass es sich um prinzipiell wissenschaftlich untersuchbare Fragen handelt.

3. Wie gehen naturalistische Ansätze mit Phänomenen um, die in ihrem Begriffs- und Deutungsrahmen gar nicht vorkommen?

Beispiele sind etwa Wunder oder Erweckungserlebnisse. Solche Phänomene werden von Naturalisten als Illusionen gekennzeichnet. Entscheidend ist, dass eine Er-

klärung gegeben wird, *warum* und *wie* es zu diesen Illusionen kommt.

4. Wie gehen naturalistische Ansätze mit Phänomenen um, die intersubjektiv nicht erfahrbar zu machen sind, zum Beispiel persönlichen spirituellen Erlebnissen?

Das berühmteste Beispiel hierfür ist sicherlich die Wandlung von Saulus in Paulus. Warum welches Individuum genau jenes spezielle spirituelle Erlebnis hat, kann die derzeitige Forschung noch nicht erklären. Was dagegen erklärt werden kann, sind die ermöglichenden strukturellen Rahmenbedingungen. So ist auffällig, dass es überproportional häufig kleine Mädchen in streng katholischen Gegenden sind, die Marienerscheinungen haben; diese Mädchen aber niemals über eine Erscheinung von Allah berichten. Dies lässt sich über deren soziales Umfeld, ihre Beeinflussbarkeit und weitere Faktoren erklären.

5. Wie werden ontologische oder metaphysische Probleme von Religionen behandelt? Wollen naturalistische Ansätze hier wirklich der Theologie Konkurrenz machen?

Solche Probleme werden nicht auf der Ebene der Theologie gelöst. Sie werden stattdessen innerhalb des naturalistischen Rahmens behandelt. Dieser verfügt über eine eigene Ontologie, Metaphysik und Methodologie. Diese Metaphysik und Ontologie ist meist weitaus sparsamer als theologische und aufs Diesseits beschränkt, die Methodologie ist wissenschaftlich.¹⁰

6. Unterminieren naturalistische Ansätze die Wahrheit, die Rationalität oder die Rechtfertigung religiösen Glaubens?

Eine kausale Erklärung reicht in der Tat nicht aus, um die *Wahrheit* oder den *Wert*

religiösen Glaubens bewerten zu können. Das ist auch nicht das Ziel solcher deskriptiven Erklärungen. Zudem ist noch keine evolutionsbiologische oder evolutionspsychologische Erklärung in der Lage, eine komplette kausale Kette für einen bestimmten individuellen Glauben aufzustellen. Die *Rationalität* und *Rechtfertigung* wird hingegen durch solche Analysen insofern in Frage gestellt, als eine neue (naturwissenschaftliche) Erklärung gegeben wird, die in Konkurrenz zu den bisherigen (theologischen) Interpretationen tritt.

7. Begehen naturalistische Ansätze nicht zwangsläufig den naturalistischen Fehlschluss, wenn sie z.B. moralische Glaubensfragen zu beantworten versuchen? Es findet kein Sprung von der deskriptiven Ebene zur normativen Ebene statt. Wenn ein bestimmtes Verhalten fitnessfördernd ist (etwa religiös zu sein), wird daraus keineswegs geschlossen dass es moralisch gut ist, so zu sein (etwa ein Christ zu sein).

Allerdings verwischt ein konsequent evolutionärer Ansatz die strikte Trennung von Normen und Fakten:

„Die Frage der Geltung stellt sich nicht mehr, weil emotive Präferenzen sind und nicht etwa gelten. Das ‘Sollen’ ist im Grunde ein ‘Wollen’. Das ‘Du sollst nicht töten’ wäre korrekter formuliert als ‘Ich will nicht, daß getötet wird, und ich will weiter, daß andere wollen, daß nicht getötet wird’.“¹¹

D. Wie entsteht Religiosität und Religion?

1. Anthropomorpher Ursprung von Religion

Gott schafft die Welt und will, dass wir Menschen an ihn glauben. Deshalb gibt es Religion und deshalb sind wir religiös. Das ist die Gegenthese zu den folgenden Ausführungen. Ein naturalistischer Ansatz kann allerdings einige Fakten anführen, die dafür sprechen, Religion als von Menschen gemacht zu betrachten:

1. Religiosität und Religionen sind stark anthropomorph

So wird Gott zwar als allmächtig und allwissend gedacht, bei Erzählungen überschreitet er jedoch keine menschliche Grenzen: Er ist immer nur an einem Platz im Raum und handelt linear in der Zeit.¹² Darüber hinaus tritt er (!) häufig als Person in Erscheinung und hat Eigenschaften und Gefühle. Erst dadurch wird eine Beziehung zu ihm möglich und Anbetung überhaupt sinnvoll.¹³ Diese Menschenähnlichkeit ist so offensichtlich, dass schon Xenophanes und Kritias in der griechischen Antike darüber spotteten, und Feuerbach dies ausgehend von der Kernaussage „Gott ist der Spiegel des Menschen“ bis in feinste Details nachweist.¹⁴

2. Entstehung aus einfachen Wurzeln

Von vielen Religionen ist bekannt, dass sie aus pragmatischen säkularen Überlegungen entstanden sind.¹⁵ Religionen passen sich überdies gesellschaftlichen Anforderungen an und ändern in diesem Prozess auch theologische Dogmen.¹⁶ Überdies sind Religionen keine durchdachten Systeme, sondern bestehen oft aus widersprüchlichen, unlogischen und zusammengewürfelten Anekdoten.¹⁷

3. Strukturelle Ähnlichkeit vieler Religionen

Auch Religionen, die nie in Kontakt miteinander gestanden haben, weisen oft erstaunliche Ähnlichkeiten auf. Das gilt beispielsweise für Cargo-Kulte und das Christentum.¹⁸ Darüber hinaus lassen sich alle Religionen in nur vier Grundmuster einordnen, die einfachen Intuitionen entspringen und deren Konzepte aus Alltagsbereichen stammen.¹⁹

4. Kinder sind „geborene Gläubige“; sie denken animistisch, dualistisch und teleologisch

Experimente zeigen, dass Kinder im Alter von 4 Jahren unbewegten Objekten Leben zuschreiben (Animismus). Die Sonne scheint, weil sie das so will (Intentionalität) und alles ist für einen bestimmten Zweck da, zum Beispiel Löwen für Zoobesuche (Teleologie). Kinder wissen ab dem Alter von 5 Jahren, dass die Natur nicht von Menschen stammt. Im Alter von 6-10 schreiben sie diesen Sachverhalt intentionaler, nicht-menschlicher Verursachung zu – sie sind intuitive Theisten.²⁰

5. Religionen sind auch aus nicht-theologischen Gründen attraktiv

Religionen sind für Menschen nicht nur aus Gründen des Glaubens attraktiv. So versprechen viele Religionen für das Jenseits das Wiedersehen mit geliebten Menschen und bieten im Diesseits eine große und starke soziale Gruppe mit all ihren Vorteilen.²¹

6. Existenz ökologischer Erklärungen für viele religiöse Ge- und Verbote

Es gibt für viele religiöse Gebote und Verbote (beispielsweise die Verbote bezüglich des Verzehrs von Schweinen im Is-

lam und von Kühen im Hinduismus) handfeste ökologische und ökonomische Gründe.²² Diese funktionellen Überlegungen (Regeln) bezüglich der Gruppenwohlfahrt wurden im Laufe der Zeit religiös überhöht.

7. Einige kognitive Mechanismen fördern religiöses Denken

Menschen neigen dazu, auch zufällige Ereignisse einem intentionalen Agenten zuzuschreiben. Darüber hinaus spielt das Ähnlichkeitsdenken eine starke Rolle: Große Ereignisse haben große Ursachen, und kleine Ereignisse kleine. Vorwissenschaftlich unerklärliche große Phänomene, wie z.B. Naturkatastrophen werden durch diese beiden Mechanismen leicht mit einer großen, intentional handelnden Ursache in Verbindung gebracht – Gott.

8. Hohe Erklärungskraft diesseitiger Erklärungen für religiöse Praktiken

Es ist auffällig, wie nachteilig es scheinbar sein kann, einer religiösen Gruppe anzugehören. Eltern müssen ihre Kinder opfern, man selbst kann ebenfalls als Opfer enden, und viele Rituale sind extrem gewalttätig: so hacken sich die Crow und andere Indianer sowie Religionen in Papua-Neuguinea Finger ab, um die Toten zu ehren.²³ Moslems, Juden, und Christen opfern ihr Leben um einen (beliebigen, nämlich Freitag, Samstag, Sonntag) Feiertag heilig zu halten. Bei Hindus und Inkas wurden Ehefrauen getötet, wenn der Ehemann stirbt; christliche und andere Priester müssen das Zölibat halten, usw. Die Reihe der Beispiele ist endlos. Warum sind diese Rituale so „teuer“? Die Evolutionsbiologie hält eine einleuchtende Antwort parat: das Handikap-Prinzip.²⁴ Nur *teure* Signale sind auch ehrlich, weil

fälschungssicher. Eine „teure“ Religionszugehörigkeit signalisiert also: Diese Gruppe kann mir trauen. Damit ist Überwachung innerhalb einer Gruppe nicht mehr nötig, weil alle Mitglieder ihre Treue und Zugehörigkeit bewiesen haben, zum Beispiel durch Initiationsriten. Fremde können damit die Gruppe nicht unterwandern und von deren Vorteilen profitieren.

Im Folgenden soll Punkt 2 stellvertretend für die anderen Punkte näher ausgeführt werden.

2. Strukturelle Ähnlichkeit von Religionen

Auf diesem Gebiet hat der Ehrenvorsitzende der Gesellschaft für kritische Philosophie, Ernst Topitsch, grundlegende Arbeit geleistet. Nach ihm lassen sich alle Religionen auf vier Grundmodelle zurückführen:

1. Biomorphe Modelle
2. Technomorphe Modelle
3. Ekstatisch-kathartische Modelle
4. Soziomorphe Modelle²⁵

Modelle bedeutet in diesem Fall, dass Religionen sich nahe liegender Quellen aus dem täglichen Leben bedienen. Ein Beispiel für *biomorphes Denken* sind etwa Götter und übernatürliche Wesen, die in Tiergestalt auftreten. Aus den unzähligen Beispielen sollen nur die Ägypter (Ra als Falke, Apophis als Schlange, usw.), und die Germanen (z.B. Fenriswolf und Midgardschlange) genannt werden. Das gilt natürlich insbesondere für alle animistischen Religionen. Auch die Welt selbst wird oft als Lebewesen begriffen, z.B. in der griechisch-römischen Welt, bei den Sumerern, den Maori und südamerikani-

schen sowie mexikanischen Religionen. Analog wird oft die Seele als Tier begriffen.²⁶

Oft liegt auch die *Technik* Schöpfungsmythen zu Grunde. Ein für die Region typisches Material, wie Lehm oder Bast dient als Stoff für das Leben. Im Mittelpunkt solcher Konzepte steht oft auch die Intention, die am Anfang eines jeden Konstruktionsprozesses steht. Heute zeigt sich das in unserer technologisch dominierten Welt etwa in der „intelligent design“-Bewegung, die Gott als Schöpfer und Handwerker denkt.

Ekstatisch-kathartische Modelle dagegen betonen das Jenseits. Tote Ahnen, Geister und Dämonen bevölkern diese andere Welt, und können nur durch wenige Personen mit außergewöhnlichen Fähigkeiten erreicht werden. Schamanen, Magier und schließlich später Priesterkasten können diesen Kontakt nur durch ihre Persönlichkeit, spezielle Schulung und oft durch Vermeidung des Kontaktes mit der realen Welt erreichen. Charakteristisch hierfür sind Reinigungszeremonien.²⁷

Das nächstliegende Konzept jedoch, das man auf Religionen übertragen kann, ist das eines *sozialen Systems*. Hier tritt das menschliche Element besonders deutlich hervor, was bereits Aristoteles gesehen hat (Politeia I 2, 1252 b, 24-27). Aus moderner, religionsvergleichender Perspektive ist das noch offensichtlicher: In einer landwirtschaftlich geprägten Gesellschaft wie Lettland wurde der Himmel wie ein großer Bauernhof modelliert. Bei den in vielen Stämmen organisierten Bantu hingegen ähnelte der Himmel einem Stammesystem. In den ersten komplexen Staaten wie Ägypten wird der Stolz auf dieses System direkt in den Himmel projiziert; die Götter dienen wie Beamte dem Schöpfer-

gott Ptah-Tatenen, der ihnen Einkünfte zuweist.²⁸

Fazit: Religionen sind in vielerlei Hinsicht stark anthropomorph geprägt. Sie sind von uns umgebenden, ins Auge fallenden Konzepten inspiriert und sie folgen unseren Intuitionen über die Welt.

Abgesehen von diesen konzeptuellen lassen sich auch konkrete strukturelle Ähnlichkeiten belegen. Ein besonders auffälliges Beispiel bieten Cargo-Kulte untereinander und mit dem Christentum:

„Jesus von Nazareth sagte den Sturz der Verderbten vorher, Gerechtigkeit für die Armen, das Ende allen Elends und Leidens, Wiederbegegnung mit den Toten und ein gänzlich neues, heiliges Königreich. Genau das sagte auch Yali voraus [ein Cargo-Kult-Prophet, UF].“²⁹

Cargo-Kulte sind Religionen, die im 19. und 20. Jahrhundert durch das Zusammentreffen von im Vergleich technologisch weit entwickelten Weißen und Einheimischen in Melanesien, Papua-Neuguinea und anderen abgelegenen Orten entstanden. Sie sind sich extrem ähnlich, obwohl viele von ihnen geographisch und kulturell getrennt sind.³⁰ Kern ist der Glaube, dass die „unsinnigen“ Rituale der Weißen (Funkmasten aufstellen, Landebahnen bauen) die sagenhaften Güter von Gott zu Wege bringen, die dann per Schiff und Flugzeug angeliefert werden.

Faszinierend und lehrreich für das Verständnis von Religion sind hierbei die folgenden Punkte: Erstens fällt die Entstehung der Kulte in unsere Zeit und verliert sich nicht im Nebel der Geschichte. Viele „historische“ Details sind bekannt. Zweitens lässt sich die Schnelligkeit beobachten, mit der diese Kulte über Nacht ent-

stehen. Drittens folgt die Legendenbildung durch die Propheten und beispielsweise deren Version des Tags des Jüngsten Gerichts bekannten (hier: christlichen) Mustern. Viertens stellen die Cargo-Kulte Versuche dar, ihnen unbegreifliche Vorgänge in ihr bisheriges Weltbild konsistent einzupassen, was historisch ähnlich gewesen sein dürfte. Fünftens existieren gläubige Anhänger, die den wahren Ursprung ihrer Religion bereits nicht mehr kennen, sich dies aber bereits über Legenden plausibel machen.³¹

Sich stark ähnelnde Religionen machen die zwei möglichen religiösen Gegenthesen unwahrscheinlich. Im ersten Fall wären *alle* Götter der verschiedenen Kulturen real und ihre Offenbarungen, Gebote und Jenseitsvorstellungen entsprechend unabhängig voneinander. Woher dann die frappierenden Ähnlichkeiten? Im zweiten Fall sind alle Götter und ihre zugehörigen Religionen Illusionen – bis auf die *eine, wahre* Religion. Warum ist dann aber kein offensichtlicher Unterschied zu allen anderen falschen Religionen zu erkennen?

E. Warum gibt es Religiosität und Religionen?

Alle bekannten Gesellschaften besitzen eine Religion. Aufgrund dieses universalen Charakters von Religion liegt aus Sicht der Evolutionstheorie die Vermutung nahe, dass sie in irgendeiner Form nützlich ist, also eine oder sogar mehrere Funktionen besitzt. Der einfachste Nachweis bestünde in einem direkten Fitnessvorteil. Und in der Tat zeigt ein Blick auf die Demographie, dass religiöse weltweit im Durchschnitt mehr Kinder zeugen als nicht-religiöse Menschen.³² Ist dies schon der gesuchte Beleg? Nein, denn ob dies gleichbedeutend mit höherer Fitness ist, bzw.

wie man diese positive Korrelation interpretieren muss, ist bislang unklar. Allerdings lassen sich diese Befunde als Indiz dafür werten, dass hier weitere Forschung weitere Anhaltspunkte nachweisen könnte.

Weitere Funktionen sind durch die evolutionäre Religionswissenschaft belegt und werden im Folgenden diskutiert. Diese Funktionen sind:

1. Religion dient der individuellen Krisenbewältigung
2. Religion dient der Welterklärung
3. Religion fördert die Kooperation

Religion wird in diesen Erklärungsansätzen als übergeordnetes System interpretiert, das seine funktionellen Komponenten wie Mystik, Ethik oder Rituale zusammenhält. Religion als Überbegriff ist zu unscharf, um einer Analyse hinsichtlich von Anpassung unterworfen zu werden.

1. Krisenbewältigung

Angenommen, religiöse Praxis bietet Trost bei Verlust von Angehörigen, motiviert in scheinbar ausweglosen Situationen oder ermutigt in schwierigen Lebenslagen, dann lässt sich diese Funktion testen. So sollten religiöse Menschen im Vergleich zu nicht-religiösen Menschen Krisen besser überstehen. Das wiederum sollte sich in einer erhöhten Gesundheit und vielleicht sogar einem längeren Leben niederschlagen, da Krisen oft auch körperliche Probleme mit sich bringen. Und das findet man in der Tat. Eine Metaanalyse untersucht 42 Studien mit insgesamt 125.000 Teilnehmern und kann nach Kontrolle auf soziale Schicht, Bildung, usw. als Befund feststellen: Stärkere Religiosität ist mit längeren Überleben robust korreliert.³³ Eine

andere Studie bestätigt den Effekt und weist darauf hin, dass *besonders* religiöse Menschen zur Vergleichsgruppe bis zu 7 Jahre länger leben.³⁴ Eine weitere, methodisch durchdachte Studie vergleicht 11 säkulare mit 11 religiösen Kibbutzim. 3.900 Personen werden über 16 Jahre beobachtet. Durchweg ergibt sich, dass religiöse Menschen gesünder sind und später sterben. Über zwei Zusatzstudien können sowohl soziale und ökonomische konfundierende Variablen sowie die Möglichkeit, dass es sich lediglich um andere, gesündere Lebensgewohnheiten handelt, ausgeschlossen werden. Die Effekte sind so stark, dass religiöse Männer länger als säkulare Frauen leben.³⁵ Die Scheidungsraten sind niedriger und das Suizidverhältnis der beiden Kibbutzim liegt bei 1 zu 5. Woran liegt das? Das Stresslevel scheint durchweg geringer zu sein, da sich die Leute in den religiösen Kibbutzim einfach wohler fühlen. Durch häufigere Rituale entsteht zudem eine engere Gemeinschaft. Daran lässt sich die Frage anschließen, wie es zur Entstehung dieser gesundheitsfördernden Effekte kommen konnte? Eine Hypothese sucht den Ursprung im Schamanismus. Schamanen kennt man bei allen Jägern und Sammlern. Schamanistische Rituale verändern das Bewusstsein, benutzen Placebo-Effekte und bedienen sich der Hypnose. Diejenigen Menschen, die darauf reagierten, besaßen einen Vorteil, da es bei Heilungen so zu geringeren Blutverlusten kam, Geburten sich leichter gestalteten und andere positive Effekte zu erwarten sind. Allgemein gesprochen: die Effizienz schamanistischer Rituale ist höher.³⁶ Der daraus folgende Überlebensvorteil führte möglicherweise zu einer Selektion religiöser Menschen.

2. Weltdeutung

Ein deutliches Merkmal vieler, wenn nicht aller Religionen ist die *Weltdeutung*. Religionen erklären auf intuitiv einleuchtende Weise Geschehnisse des alltäglichen Lebens. Sei es individuelles Glück oder Unglück, Krankheit oder Tod naher Angehöriger und geliebter Menschen oder das Schicksal allgemein, Religionen geben Antworten darauf. In allen Religionen ist es möglich, mit den Toten (den Ahnen) zu kommunizieren bzw. nach dem eigenen Tod wieder mit ihnen vereint zu werden. Alle Weltreligionen besitzen ein ausgefeiltes, äußerst komplexes Weltdeutungssystem, in das alle beliebigen Phänomene eingeordnet werden können. Überdies stehen sie als Ratgeber zur Verfügung, um bestimmte Problematiken im Diesseits zu überwinden. Dafür stellen sie Möglichkeiten vor allem sozialer Natur wie auch Techniken zur Bewältigung bereit.

Angenommen, die Funktion von Religion dient in erster Linie dieser Bereitstellung eines Deutungssystems für die Welt, dann sollten religiöse Menschen glücklicher und zufriedener, vielleicht auch weniger depressiv als nicht-religiöse Menschen sein. Über diese Fragestellung existieren unzählige Untersuchungen. Obwohl ohne Frage noch zahlreiche theoretische und methodische Probleme zu lösen sind³⁷, findet die Mehrzahl der Studien und Meta-Studien doch positive Korrelationen zwischen Religion und

- Wohlbefinden³⁸ (Religion gibt Hoffnung, Sicherheit, Optimismus und Sinn. – Das funktioniert möglicherweise über soziale Integration.), geistiger Gesundheit und Stabilität³⁹,
- stabileren Ehen⁴⁰,
- Glück⁴¹,
- geringerer Anzahl an Depressionen.⁴²

Fazit: Nach dem jetzigen Forschungsstand sind religiöse Menschen in aller Regel zufriedener und glücklicher als nicht-religiöse. An welchen Teilfaktoren dies nun genau liegt und wie diese Faktoren in Wechselwirkung miteinander treten, ist bislang ungeklärt. Es könnte sich beispielsweise herausstellen, dass religiöse Menschen vor allem besser in soziale Netzwerke eingebunden sind, was dann seinerseits viele der genannten positiven Effekte hervorruft. Religion kann in diesem Fall als ein wirkungsvoller Mechanismus interpretiert werden, der dies ermöglicht.

3. Lösung von Gruppenproblemen

Neben den beiden bereits genannten Vorteilen gibt es einen dritten: Religion scheint wie geschaffen dafür zu sein, *Gruppenprobleme* zu lösen. Es sind vor allem zwei Probleme, die es zu lösen gilt. Die Gruppe muss erstens ihre Auflösung verhindern, um die Vorteile aus der Gruppenbildung dauerhaft verwerten zu können. Und sie muss zweitens egoistische Bedürfnisse der einzelnen Mitglieder möglichst effizient in Gruppeninteressen umlenken. Kooperation in Gruppen, wie sie der Mensch in einem bei anderen Lebewesen unbekanntem Ausmaß zeigt, ist erklärungsbedürftig, da ein soziales Dilemma entsteht: Jedes Individuum profitiert dann maximal, wenn es egoistisch handelt, d.h., die Vorteile der Kooperation zwar in Anspruch nimmt (erarbeitet durch *andere* Gruppenmitglieder), selbst aber nichts dazu beiträgt und sich diese „Kosten“ spart. Wenn aber jeder so handelt, kommt *überhaupt kein Nutzen* durch Kooperation zustande.

Viele der einzelnen Komponenten von Religionen lösen nun diese Probleme. Der Fortbestand einer Gruppe hängt stark vom

Zusammengehörigkeitsgefühl ab, das die Gruppe erzeugen kann. Aus diesem Grunde findet man fast immer *Mythen*, die Entstehung und Geschichte sowie Tradition der Gruppe heroisieren. Zudem betonen alte Mythen durch ihre bloße Existenz das Alter der Gruppe. Hinzu kommen viele detaillierte Alltagsregeln, die das soziale Zusammenleben minutiös vorschreiben. Auffällig ist auch, wie viel Wert darauf gelegt wird, sich von anderen Gruppen zu unterscheiden. Dies geschieht nach außen hin sichtbar durch auffällige Kleidung, Schmuck (z.B. Kreuze), Tattoos oder andere Zeichen, und nach innen durch *Rituale*. Gerade Rituale sind dafür geeignet, selbst nicht miteinander in Verbindung stehende Gruppenmitglieder zu synchronisieren und das Wir-Gefühl zu stärken. Eine Untersuchung religiöser und säkularer Gruppen im 19. Jahrhundert kann zeigen, dass religiöse Gruppen im Durchschnitt länger bestehen.⁴³ Dies gilt insbesondere, wenn die Regeln besonders strikt sind und die „Kosten“, dieser Gruppe anzugehören, besonders hoch sind. Das sind etwa das Gebot des Zölibats oder die Übertragung der Erziehung eigener Kinder an die Gemeinschaft. Rituale werden oft dann benutzt, wenn es darum geht, die Gruppe auf besonders wichtige oder kostenträchtige Unternehmungen wie etwa Krieg vorzubereiten oder in Krisenzeiten wie Hungersnöten die Solidarität in der Gruppe zu bewahren. Bestrebungen jedes Einzelnen, egoistische Strategien zu verfolgen, werden so unterbunden und durch ein Gemeinschaftsgefühl und erhöhten Gruppenzusammenhalt ersetzt. Besonders lohnende Ziele, die eine funktionierende Gruppe voraussetzen, können so erreicht werden. Ein weiterer Mechanismus – Ethik – zielt vor allem auf die Regelbefolgung inner-

halb der religiösen Gruppe ab, denn es muss gelingen, Egoisten, die die Vorteile der Gemeinschaft in Anspruch nehmen, aber selbst nichts dazu beitragen, zu neutralisieren. Ebenso müssen Betrüger, also Nicht-Gläubige möglichst schnell identifiziert und ausgeschlossen werden. Beispielsweise lassen sich die 10 christlichen Gebote auf diese Weise interpretieren.⁴⁴ „Nicht töten“, „nicht stehlen“ und „nicht lügen“ sind unter anderem (nicht nur) Mittel zur Effizienzverbesserung in der Gruppe.

Ein unsichtbarer und allwissender Gott ist darüber hinaus die perfekte Lösung für eine stets präsente Überwachung ohne Kosten und Bestrafung (im Diesseits und Jenseits) bei der Übertretung von Regeln. Eine Studie kann belegen: je größer und anonymere die religiöse Gemeinschaft und desto schwieriger dem zu Folge die Überwachung, desto häufiger der Glaube an einen strafenden Gott.⁴⁵

4. Beitrag kognitiver Mechanismen

Diese drei genannten Punkte (Welterklärung, Krisenbewältigung, Förderung der Kooperation) deuten auf mögliche Funktionen von Religionen hin. Ein weiterer Erklärungsansatz aus der Kognitionspsychologie hat ebenfalls viele Anhänger. Demnach könnten Religionen das Beiprodukt psychologischer Mechanismen sein. So ist bekannt, wie menschliches Kausalitätsdenken strukturiert ist. Menschen stellen selbst dann eine kausale Beziehung her, wenn die Ursache unklar ist, wenn es sich nur um einen Zufall handelt oder es nur um einen Fall geht. Zudem nehmen wir an, dass sich Ursache und Wirkung ähneln⁴⁶ und dass (meist) ein intentionaler Agent dahinter steht.⁴⁷

Kombiniert man diese Denkmuster, so leuchtet ein, dass z.B. große und unerklärliche Effekte wie Erdbeben oder Stürme eine Suche nach einer „großen“ und intentionalen Ursache produzieren. Genau diese Muster zeigen animistische und pantheistische Religionen. Es ist kein Zufall, dass viele der mächtigsten Götter Blitz- und Donnergötter sind (z.B. Thor, Zeus, Schible). Ein weiterer kognitiver Mechanismus sorgt möglicherweise dafür, dass dieser Glaube bestätigt wird: Wir pflegen das zu sehen, was wir sehen wollen. Ein weiterer Effekt wird als „illusionäre Korrelationen“ bezeichnet, d.h. wir erkennen auch dort Muster, wo keine vorhanden sind.⁴⁸ In religiöser Hinsicht äußert sich das etwa in den unzähligen absurden Fälle, in denen Gläubige Mutter Maria oder Jesus in Waffeln, Sandwichs, Eis, Muscheln, Schildkröten, Wurzeln, Schatten oder Wolken zu erkennen glauben. Hier bietet sich eine evolutionäre Erklärung an: Die Kosten für verpasste Alarme (von intentionalen Agenten verursachte *übersehene* Muster) sind hoch, die Kosten für Fehlalarme (ein erkanntes Muster, wo es keines gibt) hingegen niedrig. Dies ist analog zur Funktionsweise eines Rauchmelders. Dieser Sachverhalt sollte zu einer Anpassung führen, die zu einer verschobenen Wahrnehmung hin zu vielen, aber „billigen“ Fehlalarmen führt. Das lässt sich in einer Vielzahl von Fällen nachweisen.⁴⁹ Mit anderen Worten: Menschen sind nicht nur wegen ihrer kognitiven Ausstattung besonders empfänglich dafür religiös zu sein, sondern auch dafür, religiös zu bleiben.

F. Fazit

Gedanken der evolutionären Religionswissenschaft existieren seit Darwin und zei-

gen seit etwa 1990 eine schnelle Entwicklung. Sowohl die Faktenlage durch empirische Untersuchungen als auch die Theorieentwicklung zeigt beeindruckende Fortschritte. Wie dargestellt, ist Reichweite und Erklärungskraft hoch. Viele religiöse Phänomene können mit Hilfe etablierter Theorien aus den Naturwissenschaften, vor allem der Evolutionsbiologie und der Kognitionspsychologie erklärt werden. Evolutionäre Religionswissenschaft ist damit eine wertvolle neue Bereicherung für Theorien über Religion. Wie fast jede Theorie tritt sie mit dem Anspruch an, alte Theorien zu ersetzen – ob ihr dies gelingt, wird sich zeigen.

Anmerkungen:

¹ <http://religions.pewforum.org/comparisons#>.

² Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press, p. 372.

³ Umfrage IFD Allensbach; Shell Jugendstudie 2006.

⁴ Beispiele auf: <http://richarddawkins.net/theUgly>.

⁵ Jaeger, G. (1869). *Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion*. Stuttgart: Hoffmann.

⁶ Voland, E. (2009): Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness. In Voland, E. & Schiefenhövel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 9-24). Heidelberg: Springer.

⁷ Söling, C. (2002). *Der Gottesinstinkt: Bausteine für eine Evolutionäre Religionstheorie*. Gießen: kein Verlag.

⁸ Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as natural phenomenon*. London: Penguin, S. 259, übersetzt UF.

⁹ Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.

¹⁰ Vollmer, G. (1995): Was ist Naturalismus? Eine Begriffsverschärfung in zwölf Thesen. In Vollmer, G. (Ed.), *Auf der Suche nach der Ordnung: Beiträge zu einem naturalistischen Welt- und Menschenbild* (pp. 21-42). Stuttgart: Hirzel.

¹¹ Voland, E. (2005): '... nur tierischer als jedes

Tier zu sein'. Vom 'sogenannten' zum 'wirklich Bösen' in der Evolution. In Elsner, N. & Lüer, G. (Eds.), '... sind eben alles Menschen' - Verhalten zwischen Zwang, Freiheit und Verantwortung (pp. 165-182). Göttingen: Wallstein.

¹² Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press; vgl. auch Barrett, J.L. & Keil, F.C. (1996): Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts. *Cognitive Psychology*, 31 (pp. 219-247).

¹³ Hume, D. (1779/1994). *Dialoge über natürliche Religion*; Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as natural phenomenon*. London: Penguin.

¹⁴ Feuerbach, L. (1849/1980). *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Reclam, S. 121.

¹⁵ Harris, M. (1974/1989). *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House; Rossano, M.J. (2010): Harnessing the Placebo Effect: Religion as a Cultural Adaptation. In Frey, U.J. (Ed.), *The Nature of God - Evolution and Religion* (pp. 109-126). Marburg: Tectum.

¹⁶ Lahti, D.C. (2009): The Correlated History of Social Organization, Morality and Religion. In Voland, E. & Schiefenhövel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 67-88). Heidelberg: Springer.

¹⁷ Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

¹⁸ Harris, a.a.O.

¹⁹ Topitsch, E. (1988). *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

²⁰ Kelemen, D. (2004): Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature. *Psychological Science*, 15(5) (pp. 295-301); Carey, S. (1987). *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press; Kälble, K. (1997). *Die Entwicklung der Kausalität im Kulturvergleich*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

²¹ Witter, R.A., Stock, W.A., Okun, M.A. & Haring, M.J. (1985): Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis. *Review of Religious Research*, 26(4) (pp. 332-342).

²² Harris, a.a.O.

²³ Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford

University Press

²⁴ Zahavi, A. & Zahavi, A. (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford: Oxford University Press.

²⁵ Topitsch, a.a.O.

²⁶ Topitsch, a.a.O.

²⁷ Topitsch, a.a.O.

²⁸ Topitsch, a.a.O.

²⁹ Harris, a.a.O., S. 155, übersetzt UF.

³⁰ Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.

³¹ Harris, a.a.O.

³² Zhang, L. (2008): Religious affiliation, religiosity, and male and female fertility. *Demographic Research*, 18(8) (pp. 233-262); Blume, M. (2009): The Reproductive Benefits of Religious Affiliation. In Voland, E. & Schiefenhövel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 117-126). Heidelberg: Springer; Frejka, T. & Westoff, C.F. (2008): Religion, Religiousness and Fertility in the US and in Europe. *European Journal of Population*, 24(1) (pp. 5-31); Adsera, A. (2006): Marital fertility and religion in Spain, 1985 and 1999. *Population Studies*, 60(2) (pp. 205-221).

³³ McCullough, M.E., Larson, D.B., Hoyt, W.T. & Koenig, H.G. (2000): Religious Involvement and Mortality: A Meta-Analytic Review. *Health Psychology*, 19(3) (pp. 211-222).

³⁴ Newberg, A.B. & Lee, B.Y. (2006): The Relationship between Religion and Health. In McNamara, P. (Ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume 3: The Psychology of Religious Experience* (pp. 35-65). Westport: Praeger.

³⁵ Kark, J.D., Shemi, G., Friedlander, Y. & Martin, O. (1996): Does Religious Observance Promote Health? Mortality in Secular vs Religious Kibbutzim in Israel. *American Journal of Public Health*, 86(3) (pp. 341-346).

³⁶ McClenon, J. (1997): Shamanic Healing, Human Evolution, and the Origin of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3) (pp. 345-354); Rossano, M.J. (2010): Harnessing the Placebo Effect: Religion as a Cultural Adaptation. In Frey, U.J. (Ed.), *The Nature of God - Evolution and Religion* (pp. 109-126). Marburg: Tectum.

³⁷ vgl. z.B. Lewis, C.A. & Cruise, S.M. (2006): Religion and happiness: Consensus, contradictions,

comments and concerns. *Mental Health, Religion & Culture*, 9(3) (pp. 213-225).

³⁸ Witter, R.A., Stock, W.A., Okun, M.A. & Haring, M.J. (1985): Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis. *Review of Religious Research*, 26(4) (pp. 332-342).

³⁹ Hackney, C.H. & Sanders, G.S. (2003): Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(1) (pp. 43-56).

⁴⁰ Mahoney, A., Pargament, K.I., Tarakeshwar, N. & Swank, A.B. (2001): Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting. *Journal of Family Psychology*, 15(4) (pp. 559-596).

⁴¹ Ferriss (2002): Religion and the Quality of Life. *Journal of Happiness Studies*, 3(3) (pp. 199-215).

⁴² Braam, A.W., Beekman, A.T.F., van Tilburg, T.G., Deeg, D.J.H. & van Tilburg, W. (1997): Religious involvement and depression in older Dutch citizens. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 32 (pp. 284-291); Newberg, A.B. & Lee, B.Y. (2006): The Relationship between Religion and Health. In McNamara, P. (Ed.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume 3: The Psychology of Religious Experience* (pp. 35-65). Westport: Praeger. Diese Studie findet allerdings keinen Effekt.

⁴³ Sosis, R. & Bressler, E.R. (2003): Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. *Cross-Cultural Research*, 37(2) (pp. 211-239).

⁴⁴ Blume, M. (2007): Die Bio-Logik der 10 Gebote – Warum verbindlicher Glaube nützt. In Gräb-Schmidt, E. & Achtner, W. (Eds.), *Was ist Religion? Über das Verständnis von Menschenbild und Religion* (pp. 40-70). Gießen: Gießener Hochschulgespräche und Hochschulpredigten der ESG.

⁴⁵ Roes, F.L. & Raymond, M. (2003): Belief in moralizing gods. *Evolution and Human Behavior*, 24(2) (pp. 126-135).

⁴⁶ Rozin, P. & Nemeroff, C. (2002): Sympathetic Magical Thinking: The Contagion and Similarity 'Heuristics'. In Gilovich, T., Griffin, D. & Kahneman, D. (Eds.), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment* (pp. 201-216). Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁷ Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evo-*

lutionary Landscape of Religion. Oxford: Oxford University Press; Dennett, D.C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as natural phenomenon*. London: Penguin; Barrett, J.L. (2000): Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1) (pp. 29-34).

⁴⁸ Fiedler, K. (1993): Kognitive Täuschungen bei der Erfassung von Ereigniskontingenzen. In Hell, W., Fiedler, K. & Gigerenzer, G. (Eds.), *Kognitive Täuschungen* (pp. 213-242). Heidelberg: Spektrum, Akademischer Verlag; Gilovich, T. (1991). *How we know what isn't so: The fallibility of human reason in everyday life*. New York: Macmillan.

⁴⁹ Haselton, M.G. & Nettle, D. (2006): The Paranoid Optimist: An Integrative Evolutionary Model of Cognitive Biases. *Personality and Social Psychology Review*, 10(1) (pp. 47-66); Frey, U.J. (2009): Cognitive Foundations of Religiosity. In Voland, E. & Schiefenhövel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior* (pp. 229-241). Heidelberg: Springer; Nesse, R.M. (2001): The Smoke Detector Principle Natural Selection and the Regulation of Defensive Responses. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 935 (pp. 75-85).