

Religionswissenschaft heute



Sebastian Schüler

Religion, Kognition, Evolution

Eine religionswissenschaftliche
Auseinandersetzung mit
der Cognitive Science of Religion

Kohlhammer

Kohlhammer

Religionswissenschaft heute

Herausgegeben von
Christoph Bochinger und Jörg Rüpke

Band 9

Die Reihe »Religionswissenschaft heute« bildet einen methodischen Bezugspunkt für das Fach in der Verbindung systematischer und historischer Fragestellungen.

Mit der Publikation neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sowie religionswissenschaftlicher Lehr- und Studienbücher schärft sie das wissenschaftliche Profil des Fachs.

Damit bietet die Reihe zugleich einen Anknüpfungspunkt für andere Disziplinen, die sich ebenfalls mit dem Gegenstand Religion beschäftigen; sie zielt darauf ab, Teil- und Nachbardisziplinen, wie die Religionssoziologie, empirische Religionspsychologie oder Ritualwissenschaft, stärker mit der Religionswissenschaft zu vernetzen.

Die Reihe umfasst

- systematisch und methodologisch orientierte Monographien,
- religionsgeschichtliche Arbeiten, die systematische Ergebnisse oder Anknüpfungspunkte für andere Disziplinen bieten, insbesondere
- Darstellungen zur Religionsgeschichte Europas und zu Entwicklungen, die das religiöse Gesicht der Welt in der Gegenwart prägen,
- Lehr- und Studienbücher, die das Spektrum religionswissenschaftlicher Teildisziplinen widerspiegeln.

Sebastian Schüler

Religion, Kognition, Evolution

Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung
mit der Cognitive Science of Religion

Verlag W. Kohlhammer

Für Jeannine

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Westfälische Wilhelms-Universität Münster – Philosophische Fakultät: D 6

Alle Rechte vorbehalten

© 2012 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Andrea Siebert, Neuendettelsau

Umschlag: Gestaltungskonzept Peter Horlacher

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. KG, Stuttgart

Printed in Germany

ISBN 978-3-17-021833-8

Danksagung

Ich danke meiner Doktormutter Professorin Dr. Annette Wilke (Münster) für die Betreuung, Unterstützung und den mir teuren Gedankenaustausch, den wir über die Jahre hinweg bei vielen Gelegenheiten gepflegt haben und der uns von indischen Klangkühen, über transnationale Netzwerke bis zu den Kognitionen führte. Mit ihr habe ich nicht nur eine verständnisvolle und inspirierende Gesprächspartnerin, sondern auch wertvolle Lehrerin gefunden. Ein nicht minderer Dank gebührt meinem Zweitgutachter Professor Dr. Hubert Seiwert (Leipzig), in dessen Doktorandenkolloquium ich nicht nur ein tieferes Verständnis der Religionstheorie Émile Durkheims erhalten habe, sondern – durch dessen kritische, meist messerscharfe Fragen – ein ebenso klareres Bild von Wissenschaft. Des Weiteren danke ich Bernadette Bigalke, Steffen Ritzmann, Alexander van der Haven, Dirk Johannsen sowie Anne Koch und Alexandra Grieser für ihre Ratschläge, Einwände und die wertvollen Gespräche. Claudia Wustmann danke ich für die Korrektur des Textes und die kostbaren Hinweise. Meinen Eltern danke ich, dass sie mich auf meinem Weg unterstützt haben.

Besonders bedanken möchte ich mich zudem bei Christoph Bochinger und Jörg Rüpke für die Aufnahme dieser Arbeit in die von ihnen herausgegebene Buchreihe „Religionswissenschaft heute“ sowie bei Jürgen Schneider und Sigrid Holdschik vom Kohlhammer Verlag für die gute Betreuung. Der DFG danke ich für ihren großzügigen Druckkostenzuschuss.

Mein größter Dank aber gehört meiner Frau Jeannine Kunert, die mich mit ihrer liebevollen Unterstützung, ihren kritischen Fragen, geradlinigen Anmerkungen, ihrer Geduld und Hilfsbereitschaft immer wieder motivierte, einen Schritt weiter zu gehen und ohne deren Liebe, Freundschaft und Zuversicht ich diese Arbeit wohl nicht geschrieben hätte.

Gebt uns Theorien,
Theorien, immer mehr Theorien.
Möge jedermann, der eine Theorie hat,
sie verkünden.

(James Mark Baldwin, 1861–1934)

Inhalt

1	Einleitung	13
1.1	Prolog: Zur Dynamik ritueller Interaktion	13
1.2	Ritueller Dynamik zwischen Körper und Kognition	14
1.3	Einführung in den Forschungsgegenstand	18
1.4	Religionswissenschaftliche Relevanz	21
1.5	Fragestellung und Ausblick	22
Teil I		25
2	Auf dem Weg zu einer kognitiven und evolutionären Wissenschaft von Religion?	25
2.1	Ein neues Paradigma (in) der Religionswissenschaft?	25
2.2	Biologie und Religion im Diskurs	29
2.3	Die kognitive Wende in der Religionsforschung	33
2.4	Eine religionswissenschaftliche Analyse von Was?	36
2.5	Religionen sind sozial! – Kognitionen auch?	38
2.6	Rituale zwischen Kognition und Körper	40
2.7	Zusammenfassung	42
3	Theoretische Implikationen für eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion	44
3.1	Methodologische Vorüberlegungen	44
3.2	Die Cognitive Science of Religion und der neue Naturalismus	47
3.3	Naturalismus und Individualismus	49
3.4	Individualismus, Kollektivismus und die Dynamik der Interaktion	52
3.5	Kollektivismus und Holismus	58
3.6	Holismus in der Cognitive Science of Religion	63
3.7	Biologie und Soziologie: Émile Durkheim Revisited	70
3.8	Kollektive Dynamik und die dynamogene Wirksamkeit von Religion	77
3.9	Effervescenz und Reduktionismus	79
3.10	Zusammenfassung	82

4	Die Kognitionswissenschaften und ihre Modelle des Geistes	85
4.1	Was ist Kognitionswissenschaft?	85
4.2	Kognitivismus und Modularismus	87
4.3	Konnektionismus und Holismus	91
4.4	Die Theorien des Geistes und der Fals-Belief Task	94
4.5	Die Theorie-Theorie	96
4.6	Die Simulationstheorie	98
4.7	Auf dem Weg zu einer Theorie verkörperter Kognitionen?	103
4.8	Zusammenfassung	108
Teil II		111
5	Die Religionstheorie der Cognitive Science of Religion	111
5.1	Forschungsprogramm und Methoden der evolutionären Psychologie	111
5.2	Intuitive Ontologien und naive Theorien	118
5.3	Die Konstraintuitivität religiöser Vorstellungen	125
5.4	Anthropomorphismus und die hyperaktive Akteurs-Erkennung ..	130
5.5	Kognitives Optimum, strategische Götter und das Micky Maus-Problem	142
5.6	Rituale als Form und Frequenz	150
5.7	Zusammenfassung und Kritik	155
6	Religion und Adaption	162
6.1	Spandrelisten und Adaptionisten	162
6.2	Teure Signale	163
6.3	Religiöse Kooperation und Gefangenendilemma	168
6.4	Religiöse Koalition und Gruppenselektion	174
6.5	Religionen als adaptive Einheiten	177
6.6	Koalitionssignale und kollektive Synchronizität	181
6.7	Zusammenfassung	187

Teil III	189
7 Soziale Kognition, Verkörperung und Synchronisation	189
7.1 Zur Soziogenese und Evolution kultureller Vererbung	189
7.2 Gibt es eine Koevolution von Religion und Musik?	193
7.3 Gibt es eine Evolution sozialer Kognitionen?	198
7.4 Simulation, Spiegelneuronen und Verkörperung	203
7.5 Soziale und verkörperte Kognitionen	210
7.6 Verkörperungsprozesse als adaptive Systeme	216
7.7 Dynamiken kognitiver Synchronisation	222
7.8 Zusammenfassung	231
8 Die Dynamik ritueller Synchronisation als bio-soziale Koevolution	233
8.1 Der Körper in Religion und Ritual	233
8.2 Religion, Kognition und Verkörperungsprozesse	238
8.3 Religion, Kognition und Emotion	244
8.4 Die Rolle des Rituals für die kulturelle Evolution	249
8.5 Synchronisation als Mechanismus von Vergemeinschaftung	252
8.6 Warum Religion und Ritual als Formen der Synchronisation wichtig sind	254
8.7 Kollektive Synchronisation als bio-soziale Koevolution	260
8.8 Ritueller Synchronisation und die Inkorporation des Sakralen	263
8.9 Zusammenfassung	267
9 Schlussbetrachtung	269
Literaturverzeichnis	273

1 Einleitung

„Überall, wo Leute zusammen sind, passiert es mit größter Regelmäßigkeit: Menschen steigen auf Stimmungen und Situationen, in denen sich andere befinden, emotional ein und lassen dies durch verschiedene Formen der Körpersprache auch sichtbar werden.“ (Joachim Bauer)¹

1.1 Prolog: Zur Dynamik ritueller Interaktion

Ich betrat die christliche Freikirche ein wenig vor Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes, als der Gottesdienstraum sich schnell zu füllen begann und die Anwesenden bereits mit dem „Freibeten“ beschäftigt waren. Das Freibeten soll bewirken, dass der Gottesdienstraum sowie die verantwortlichen Organisatoren und Lobpreismusiker mit dem Geist Gottes erfüllt werden, keine dämonischen Mächte anwesend sind und auch der weitere Verlauf des Gottesdienstes vom Heiligen Geist gesegnet wird. Diese „Aufwärmphase“ ging ohne einen Einschnitt durch Begrüßungen oder andere Reden des Pastors direkt in den Lobpreis über, der von einer Lobpreisband angeleitet wurde. Die Gemeinde sang, klatschte und tanzte teils im Sitzen, teils im Stehen zu den poppig-rockigen Hymnen, deren Texte via Overhead-Projektor an eine Wand geworfen wurden. Der Gesang wurde zudem von schwingenden Fahnen begleitet, die von einigen Besuchern mitgebracht worden waren und Symbole wie einen Kelch trugen oder einfach ganz weiß waren. Nachträglich eintreffende Besucher suchten sich einen Platz in den Stuhlreihen. Viele von ihnen stiegen unmittelbar in das Geschehen ein und klatschten, beteten, streckten die Hände über ihre Köpfe oder hielten sie vor ihrem Körper mit den Handflächen nach oben. Während des Lobpreises hörte man immer wieder Rufe aus der Gemeinde wie „Jesus“, „Vater“, „Oh Herr“ oder „Amen“. Vereinzelt wurden Stimmen vernehmbar, die keine verständlichen Worte artikulierten, sondern „in Zungen“ sprachen. Einige Zungenredner begannen unter ihren brabbelnden, vokallastigen „ohschambaaloaafaalato“–Lauten, mit ihrem ganzen Körper zu zucken. Einige knieten sich hin und weinten, anderen wurden von Umstehenden die Hände aufgelegt. Für sie wurde laut in Worten und in Zungen gebetet, bis sie rückwärts umkippten und danach eine Weile, teilweise zuckend, auf dem Boden liegen blieben. Immer mehr Gemeindebesucher fingen an, in Zungen zu reden, und die Musik sowie die Gebete des Pastors waren durch das Mikrofon

¹ Bauer, Joachim: Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. München 2005, S. 11.

zu hören und schienen die Stimmung noch weiter anzuheizen. Die Gemeinde hüpfte, tanzte und bewegte sich im Rhythmus der Musik. Das Zungenreden ergriff immer mehr Gottesdienstbesucher und ein Stimmengewirr aus Gebeten, Zungenrede und Gesang erfüllte den ganzen Raum. Es schien, als befänden sich alle Anwesenden in einem ekstatischen Gleichklang. Langsam ließ der Gesang nach und die Musik untermalte nur noch instrumental die Gebete. Die Besucher, nun tief ins Gebet versunken, wippten mit den melodischen Gitarrenklängen hin und her und der Pastor, jetzt deutlich hörbar, rief Gott dankend an und betete für die Gemeinde. Nach einer kurzen Weile des Verharrens in dieser Stimmung fanden alle Besucher wieder auf ihre Stühle zurück und der Pastor begrüßte die Gemeinde mit einer andächtigen Stimme. Nach der anschließenden Predigt und einigen Ankündigungen und Segnungen schloss der Gottesdienst mit einem ebenso intensiven Lobpreis, wie er begonnen hatte.

1.2 Rituelle Dynamik zwischen Körper und Kognition

Dieses einführende Beispiel² beschreibt einen typischen Gottesdienst in einer pfingstlich-charismatischen Gemeinde und soll einen kleinen Eindruck davon vermitteln, wie kollektive Dynamiken in religiösen Ritualen entstehen und welche Auswirkungen diese auf das Individuum haben können. Dass hier von einer rituellen Dynamik gesprochen werden kann, setzt voraus, dass unter dem Begriff des Rituals nicht ausschließlich klar definierbare Ritualhandlungen zu verstehen sind, die in einem Ritualskript aufgeschrieben und dadurch wiederholbar gemacht werden können.³ Rituale bestehen auch aus kollektiven Handlungen, emotionalen Erregungen und körperlichen Interaktionen, die eher affektiv verlaufen und die für manche Rituale typischen kollektiven Dynamiken erzeugen. Rituelle Dynamik meint daher auch etwas anderes als Ritualdynamik: Während letztere eher die soziohistorischen Prozesse von Ritualen, also deren Entstehen, Vergehen und kulturellen Transformationen in den Blick nimmt, fragt der Begriff der rituellen Dynamik nach den für bestimmte Rituale inhärenten kollektiven Dynamiken und deren Einfluss auf individuelle körperliche Zustände und konstitutive Gruppenprozesse.⁴ Von einer solchen Betrachtung der Mikroebene aus lassen sich

² Die Beschreibung ist idealtypisch wiedergegeben und entstammt diversen Feldbeobachtungen, die ich in unterschiedlichen charismatischen und pfingstlichen Freikirchen vorgenommen habe.

³ Im Unterschied dazu definiert etwa Walter Burkert Ritual als klar definierbare und wiederholbare Handlungssequenz. Siehe dazu Burkert, Walter: Ritual zwischen Ethologie und Postmoderne, in: Diskussionsbeiträge des SFB 619 Ritualdynamik, hrsg. von Dietrich Harth und Axel Michaels, Heidelberg, Nr. 2, Dezember 2003, Onlinepublikation.

⁴ Siehe dazu etwa die Diskussionsbeiträge des Sonderforschungsbereichs Ritualdynamik (SFB 619) in Heidelberg. Zum Begriff des Rituals und dessen Uneindeutigkeit siehe auch Michaels, Axel:

dann auch weitere Fragen nach der Rolle ritueller Dynamiken in gesamtgesellschaftlichen Prozessen und kulturellen Entwicklungen stellen.

Ein besonderes Merkmal solch ritueller Dynamiken ist, dass diese sowohl Ergebnis körperlicher Interaktionen sind als auch selbst auf die Physiologie des Individuums zurück wirken. In der pfingstlich-charismatischen Bewegung im Christentum äußert sich dies beispielsweise in den so genannten Geistesgaben, wobei eine besondere Ausprägung dabei das Zungenreden (Glossolie) darstellt, das neben den Sprechlauten oft auch mit intensiven körperlichen Zuständen wie Zittern, Trance und Ohnmacht einhergeht. Bisher wurde die Entstehung solcher körperlichen Erregungen in Ritualen nur wenig mit Blick auf die kollektive Dynamik untersucht. Wie kommt es also zu solchen geradezu *ansteckenden* Ergriffenheiten? Welche Rolle spielen die Körperbewegungen der Gottesdienstbesucher dabei? Und welche Wirkung hat ein solches Verhalten auf die Dynamik und körperliche Interaktion in der Gruppe?

Der Körper und der Begriff der Verkörperung (*Embodiment*) sind in den letzten Jahren zu *Critical Terms* der Religionswissenschaft geworden,⁵ die – im Gegensatz zu einer eher symbolischen Betrachtungsweise⁶ von Religion – auch physische Gesichtspunkte berücksichtigen. Der Körper spielt daher nicht nur semiotisch, sondern auch somatisch eine wichtige Rolle in der Beschreibung und Erklärung von Religionen und Ritualen. Die Rolle des Körpers, die sich als Gegenstand zumindest der deutschsprachigen Religionswissenschaft momentan noch als Nischenforschung etabliert⁷, hat hingegen in anderen Disziplinen wie der Anthropologie, Kulturwissenschaft, Gender-Studies, Linguistik oder Psychologie mehr Aufmerksamkeit erfahren. Ebenso liefern immer mehr disziplinenübergreifende Forschungen neue Erkenntnisse, indem sie die Rolle des Körpers als Schnittstelle zwischen Natur und Kultur auszuloten versuchen.

Eine erste Stoßrichtung dazu gaben der Linguist George Lakoff und der

Zur Dynamik von Ritualkomplexen, in: Diskussionsbeiträge des SFB Ritualdynamik, hrsg. von Dietrich Harth und Axel Michaels, Heidelberg, Nr. 3, Dezember 2003, S. 7.

⁵ Vgl. LaFleur, William: Body, in: Mark C. Taylor (Hg.): *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago 1998. Es sei darauf hingewiesen, dass in der frühen französischen Religionssoziologie etwa bei Marcel Mauss oder Robert Hertz der Körper ebenfalls eine entscheidende Rolle gespielt hat. Darauf wird an späterer Stelle noch ausführlicher eingegangen.

⁶ Vgl. Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt 1987.

⁷ In der deutschen Religionswissenschaft wurde der Körper in den letzten Jahrzehnten unter religionsästhetischen und vor allem religionsästhetischen Gesichtspunkten verhandelt und allmählich wiederentdeckt. Vgl. Mohr, Hubert und Hubert Cancik: *Religionsästhetik*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I*. Hrsg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher. Stuttgart 1988. Für eine neuere Auseinandersetzung siehe: Koch, Anne: *Körperwissen. Grundlegung einer Religionsästhetik*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift, München 2007.

Philosoph Mark Johnson mit ihrem 1980 erschienen Werk „Leben in Metaphern“. Darin verdeutlichen sie, dass unser Sprachgebrauch vorwiegend aus Metaphern besteht, die sich am Körper selbst orientieren und daher *verkörpert* sind.⁸ Darüber hinaus konnten sie – mit Blick auf neuere Erkenntnisse der Kognitionspsychologie – zeigen, dass nicht nur unsere Sprache, sondern das gesamte Denken als verkörpert verstanden werden kann (siehe dazu auch Kapitel 4.7).

Das neu erwachte Interesse am Körper muss wohl nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Popularität der Gehirn- und Kognitionsforschung betrachtet werden, die seit einigen Jahren ihren Siegeszug in unterschiedlichen Disziplinen angetreten hat. Es scheint geradezu, als ob durch die Erkenntnisse der Gehirnforscher manche Disziplin neu erfunden werde: Neuro-Philosophie, Neuro-Theologie, Neuro-Pädagogik, Neuro-Linguistik, Neuro-Ökonomie u.a. stellen neue theoretische und methodische Herausforderungen für die Geistes- und Sozialwissenschaften dar. Das Interesse am Gehirn und den genetisch bedingten menschlichen Verhaltensweisen wird auch gelegentlich kritisch als Siegeszug der Biowissenschaften verstanden, der – nach der Ökonomisierung – nun zu einer Biologisierung der Sozial- und Geisteswissenschaften führe.⁹ Das Interesse an Gehirn und Körper ist dabei jedoch nicht immer ausgewogen. Die Vorsilbe *Neuro* der neuen Bindestrichwissenschaften verrät bereits, dass menschliches Verhalten und dessen evolutionäre Ursprünge vorzugsweise von den Funktionsweisen des Gehirns her erklärt werden sollen, wobei der Körper – im Gegensatz zu den Ansätzen von Lakoff und Johnson – wieder an Aufmerksamkeit verliert. In einigen kognitionswissenschaftlich orientierten Ansätzen zur Erklärung von Religion (wie der *Cognitive Science of Religion*) fällt die Rolle des Körpers sogar ganz weg. Doch sollte kritisch gefragt werden, inwieweit es sinnvoll ist, für die Erklärung religiösen Verhaltens alles auf den Geist beziehungsweise das Gehirn zu reduzieren. Die Betrachtung des Körpers kann nicht mehr von den Funktionsweisen des Gehirns getrennt werden und umgekehrt. Inwiefern spielt also der Körper in den modernen kognitionswissenschaftlichen Erklärungen zu Religion eine Rolle? Und muss nicht umgekehrt der Körper als *Critical Term* der Religionswissenschaft genauso das Gehirn und seine Funktionsweisen mitberücksichtigen?

Mit der einleitenden Beschreibung eines charismatischen Gottesdienstes sollte darauf hingewiesen werden, dass gerade in der Untersuchung religiö-

⁸ Vgl. Lakoff, George und Mark Johnson: *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. [Original erschienen 1980] Heidelberg 2004.

⁹ Vgl. Schäfer, Hans-Bernd und Klaus Wehrt (Hrsg.): *Die Ökonomisierung der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., New York 1998. Rose, Steven: *Darwins gefährliche Erben. Biologie jenseits der egoistischen Gene*. München 2000.

sen Verhaltens und ritueller Interaktion körperliche Aspekte einen zentralen Stellenwert einnehmen. Im Gegensatz zu den symbolischen Ausdrucksformen, die dem Körper zuteil werden, sind es auch die bisher weniger beachteten affektiven, somatischen und emotionalen Dimensionen, die der rituellen Interaktion zugrunde liegen und diese bedingen.¹⁰ Es sind eben jene körperlichen und kognitiven Dispositionen, die den symbolischen Gehalten und somit der bewussten Interaktion vorgelagert sind. Die Gehirnforschung kann hierbei neue Erkenntnisse liefern.

Der Körper gehört zwar schon seit längerem zum Gegenstand sozial- und religionswissenschaftlicher Theoriebildungen wie etwa bei Marcel Mauss, Robert Hertz, George Bataille, Mary Douglas oder Pierre Bourdieu. In diesen Ansätzen wurde jedoch der Körper oft nur als Ort kultureller und sozialer Einschreibungen dargestellt (Habitus), ohne zu erklären, wie solche Einschreibungen möglich sind und was dabei im Körper (oder im Gehirn) tatsächlich passiert. Eine eingehende Untersuchung zum Verhältnis von Kognition und Körper könnte hingegen neue Aufschlüsse zum Prozess der Verkörperung in Religion und Ritual bereitstellen.

Neben den körperlichen und verkörperten Aspekten in der Untersuchung rituellen Verhaltens sind es vor allem die kollektiv-sozialen Aspekte, die in den kognitionswissenschaftlichen Religionstheorien oftmals nur wenig bis gar keine Berücksichtigung finden. Wie an dem genannten Fallbeispiel der Glossolie deutlich wird, sind die ekstatischen körperlichen Zustände nicht Ergebnis individueller Ritualpraktiken, sondern Teil und Ergebnis kollektiver Ekstase. Die glossolale Eruption scheint regelrecht eine Art Kulminationspunkt der charismatischen Dynamik kollektiver Erregtheit darzustellen. Die Musik, der Gesang, das Klatschen, das Tanzen, die rhythmischen Körperbewegungen sind alles die kollektive Dynamik und Interaktion fördernde Mittel, wie sie in vielen Religionen und Ritualen eingesetzt werden. Der Religionssoziologe R. Stephen Warner spitzt dies sogar noch zu, wenn er schreibt: „Music is one of the rituals that *constitute* religious life.“¹¹ Auch wenn diese Aussage in besonderem Maße zu dem hier gewählten Beispiel des christlichen Protestantismus passt (und eventuell weniger gut zu Meditationsritualen im Zen-Buddhismus), lässt sich doch behaupten, dass es solche kollektiven Dynamiken sind, die in Ritualen Gemeinschaftsgefühle erzeugen und die Ekstase steigern. Der Soziologe Randall Collins hat den *Effekt* solcher kollektiven Dynamiken in Ritualen so beschrieben: „Part of the collective effervescence of a highly focused, emotionally entrained interaction is apportioned to the individuals, who come away from the situation carrying

¹⁰ Riis, Ole und Linda Woodhead: A Sociology of Religious Emotion. Oxford 2010.

¹¹ Warner, R. Stephen: 2007 Presidential Address: Singing and Solidarity, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 47, Nr. 2, June 2008, S. 185 (Hervorhebung im Original).

the group-aroused emotion for a time in their bodies.“¹² Die kollektive „Effervescenz“¹³ – der Begriff geht auf den französischen Religionssoziologen Émile Durkheim (1858–1917) zurück – wird im Ritual durch Gruppendynamiken erzeugt und äußert sich dadurch, dass sie in die Körper der Ritualteilnehmer inkorporiert wird und dort nachwirkt.

Auch bei dem Fallbeispiel des charismatischen Gottesdienstes und der Glossolie entsteht die kollektive Effervescenz durch ein körperlich dynamisches Miteinander. Durch rhythmische Musik und Körperbewegungen wird eine hochgradig ekstatische Gruppendynamik erzeugt, die als emotionale, kognitive und körperliche Synchronisation der Teilnehmer beschrieben werden kann. Unter dem Begriff der Synchronisation sind daher nicht nur die unmittelbaren, taktgleichen Bewegungen gemeint, wie sie etwa beim Synchronschwimmen erzeugt werden sollen. Diese stellen eher eine idealtypische Synchronisation zwischen Körpern dar. Als rituelle Synchronisation kann hingegen jede Annäherung an diese idealtypischen Bewegungen verstanden werden, die vor allem unbewusst in kollektiven Interaktionen entsteht und die Gruppendynamik mit antreibt.

Die körperliche Präsenz der Gottesdienstbesucher und die unterschwellige Wahrnehmung der körperlichen Bewegungen der gesamten Gruppe sowie einzelner ekstatischer Bewegungen bilden wichtige Voraussetzungen für kollektive Effervescenzen sowie rituelle Synchronisationen und ihre Dynamiken. Die wissenschaftliche Beschreibung rituellen Verhaltens, wie etwa der Glossolie, sollte daher sowohl körperliche als auch kollektive Aspekte beinhalten, um eben jene Dynamik in den Blick zu bekommen. Es handelt sich dabei gerade um das Zusammenspiel dieser beiden Aspekte, das eine solche kollektive Synchronisation bewirkt und rituelles Verhalten konstituiert.

1.3 Einführung in den Forschungsgegenstand

Die bisher vorgenommene Betonung körperlicher und kollektiver Aspekte zur Erklärung rituellen Verhaltens und ihrer Dynamiken geschieht vor dem Hintergrund neuester kognitiver Religionstheorien, die sich seit einigen Jahren erfolgreich in der Forschungslandschaft unter dem Namen *Cognitive*

¹² Collins, Randall: *Interaction Ritual Chains*. Princeton, Woodstock 2004, S.xii.

¹³ Der Begriff der kollektiven Effervescenz (*effervescence collective*) findet sich bei Durkheim in seinem Werk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* von 1912 im 7. Kapitel des dritten Buches. Der Begriff wurde in der deutschen Fassung mit *Erregung* übersetzt. Ich bevorzuge jedoch den eingedeutschten Begriff der *Effervescenz*, der meines Erachtens das zu beschreibende Phänomen vor allem in seiner dynamischen Wirkung besser zum Ausdruck bringt. Für das französische Original vgl.: Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. [1912] Paris 1968. Für die deutsche Ausgabe, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehe, vgl.: Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt, Leipzig 2007.

Science of Religion etabliert haben.¹⁴ Ein besonderes Merkmal dieser Theorien ist, dass sie – neben ihrem naturalistischen Programm, auf das ich noch ausführlicher zu sprechen komme – Kognitionen als scheinbar verkörpert verstehen und auch Emotionen mit einbeziehen, ohne dies jedoch explizit zu machen.¹⁵ Überdies gehen die Vertreter der *Cognitive Science of Religion* davon aus, dass die Entstehung, Aneignung und Weitergabe von Religion – meist definiert als Glaube an übernatürliche Wesen – sich aus der Evolution des menschlichen Gehirns ableiten lassen.¹⁶ Aus Sicht der *Cognitive Science of Religion* fallen somit sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze unter ein veraltetes und ungenügendes Wissenschaftsmodell, welches mit der *kognitiven Wende* zunächst in der Psychologie, dann auch in anderen Disziplinen überholt und damit geradezu hinfällig geworden sei. Der Anspruch der *Cognitive Science of Religion* liegt hingegen darin, die empirischen Befunde zu religiösem Verhalten naturwissenschaftlich, also biologisch, kognitionspsychologisch und evolutionstheoretisch zu erklären. Besonders beachtenswert an den Theorien ist, dass Religion beziehungsweise religiöse Vorstellungen durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse nicht zwingend ad absurdum geführt und dadurch als irrational abgeschrieben werden sollen. Im Gegenteil, religiöse Vorstellungen, so der Ausgangspunkt der *Cognitive Science of Religion*, entspringen dem natürlichen Denken des Menschen und seien gerade deshalb Teil einer jeden Kultur in Geschichte und Gegenwart.

Der rezente Erfolg der Kognitions- und Biowissenschaften hat den Austausch zwischen den Natur- und Sozialwissenschaften neu entfacht. Die triviale Feststellung, dass der Mensch genauso sehr Naturwesen wie Kulturwesen ist, scheint auf einen neuen Prüfstand gekommen zu sein. Und auch wenn sich die Aufteilung des Menschen in diese beiden Bereiche ohnehin nur synthetisch aufrechterhalten lässt, stellen die exponentiell fortschreitenden Erkenntnisse der Kognitionsforschung eine neue Herausforderung für die Theoretisierung menschlichen Verhaltens und insbesondere religiösen Verhaltens dar. Weder Natur noch Kultur können Vorrechte eingeräumt werden, wenn es um die wissenschaftliche Untersuchung menschlicher Eigenschaften und Verhaltensweisen geht. Gerade die Beschreibung der Evolution des Menschen als Sozialwesen kann weder allein durch Genetik noch allein durch Kulturgeschichte vorgenommen werden.¹⁷ Die Erklärung

¹⁴ Für einen Überblick siehe Slone, D. Jason (Hg.): *Religion and Cognition – A Reader*. London 2006.

¹⁵ Vgl. Slingerland, Edward: *Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76, Nr. 2, Juni 2008, S. 375–411.

¹⁶ Vgl. Barrett, Justin L.: *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek 2004a. Boyer, Pascal: *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart 2004.

¹⁷ Siehe dazu etwa: Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. [1999] Frankfurt 2006.

sozio-kulturellen Verhaltens – inklusive religiösem und rituellem – durch evolutionspsychologische und kognitionswissenschaftliche Theorien kann durchaus als eine Bereicherung für die Sozialwissenschaften angesehen werden. Umgekehrt ist es vor allem das Soziale, das unser alltägliches Leben prägt und sich bis in unsere Körper(-zustände, -haltungen) hinein festgesetzt hat.¹⁸ Eine kognitionswissenschaftliche Erklärung von Religion sollte dies mit berücksichtigen. Die religionswissenschaftliche Untersuchung religiösen und rituellen Verhaltens¹⁹ kann sich nicht allein von einem einzigen Forschungsparadigma leiten lassen. Weder Naturalismus noch Sozialkonstruktivismus ergeben, für sich allein genommen, ein differenziertes Bild von Religion, insbesondere dann nicht, wenn nach den universellen evolutionären Faktoren für deren Entstehung und Ausbreitung gefragt wird. Es sind jedoch gerade jene Fragen zu den evolutionären biologischen Dispositionen von Religion, die auch die Religionswissenschaft nicht mehr ignorieren kann. Die kognitionswissenschaftlichen Erkenntnisse zur Entstehung des menschlichen Denkens und Verhaltens können viel zum Verständnis religiöser Vorstellungen und religiösen Verhaltens beitragen. George Lakoff und Mark Johnson haben den Zusammenhang zwischen den sozialen, kulturellen und biologischen Merkmalen des Menschen treffend formuliert, wenn sie davon ausgehen, dass menschliches Denken „is shaped crucially by the peculiarities of our human bodies, by the remarkable details of the neural structure of our brains, and by the specifics of our everyday functioning in the world“.²⁰

Die vorliegende religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der *Cognitive Science of Religion* verfolgt daher das Ziel, eben diese theoretischen Ansätze kritisch zu hinterfragen und zu analysieren und darüber hinaus alternative Ansätze aus den Kognitionswissenschaften, die – wie bei Lakoff und Johnson – sowohl soziale wie auch körperliche Aspekte berücksichtigen, für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen. In Bezug auf das anfangs geschilderte Beispiel geht es daher nicht darum zu erklären, wie Glossolalie entsteht. Vielmehr soll der Frage nachgegangen werden, wie sich die an dem Beispiel der Glossolalie dargestellten Verkörperungen, interaktiven Dynamiken sowie kollektiven Koordinations- und Synchronisationsprozesse adäquat beschreiben und analysieren lassen und welche Rolle derartiges rituelles Verhalten womöglich in der Evolution des Menschen spielt. Dabei stehen zu-

¹⁸ Wie etwa das Habitus-Konzept bei Pierre Bourdieu deutlich macht. Vgl.: Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. [1979] Frankfurt 1987.

¹⁹ Die Rede ist hier bewusst von rituellem Verhalten im Gegensatz zu rituellen Handlungen, da in dieser Arbeit vor allem die teils unbewusst ablaufenden Interaktionen der Ritualteilnehmer von Interesse sind und weniger die für ein (bestimmtes) Ritual notwendigen Handlungsabläufe. Siehe dazu auch Burkert 2003.

²⁰ Lakoff, George und Mark Johnson: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York 1999, S. 4.

nächst die kognitiven und evolutionären Religionstheorien der *Cognitive Science of Religion* im Mittelpunkt der Untersuchung. Im Anschluss daran sollen alternative Theorien kognitiver Funktionsweisen herangezogen werden, mit denen das Zusammenspiel kognitiver, körperlicher und sozialer Aspekte besser in den Blick genommen werden kann. Auf das Beispiel der Glossolie wird mit einem Ausblick auf eine soziokognitive *Theorie ritueller Synchronisation* zum Schluss noch einmal eingegangen.

1.4 Religionswissenschaftliche Relevanz

Die Religionswissenschaftler Carlos Marroquín und Hubert Seiwert diagnostizierten für die Religionswissenschaft einen Theoriemangel, den die postphänomenologische Kritik hinterlassen habe und „dem nur durch die Transfusion von theoretischen Ansätzen benachbarter Wissenschaften begegnet werden konnte“.²¹ Solche Theorieimporte, insbesondere aus der Soziologie, führten demnach zu einer religionswissenschaftlichen Auszehrung, da der Kompensation durch vermeintlich interdisziplinäre Ansätze auf Dauer die Plausibilität verloren ginge. Es solle daher weniger auf neue „Theorienspende“ als auf „Impulse“ gehofft werden, „die uns in die Lage versetzen, neue Fragen zu stellen und damit Dinge wahrzunehmen, die durch die bestehenden Theorieansätze ausgeblendet werden“.²²

Nun ergeben sich im Bezug auf die *Cognitive Science of Religion* zweierlei Blickwinkel: 1) Die *Cognitive Science of Religion* ist ein typisches Beispiel einer solchen theoretischen Transfusion. Eine direkte Auseinandersetzung der *Cognitive Science of Religion* mit bestehenden religionswissenschaftlichen Theorien fand oftmals nur statt, um den vermeintlich neuen naturalistisch-scientistischen Ansatz von angeblich überholten Erklärungen abzugrenzen. Es ließe sich also fragen, inwiefern es sich hier tatsächlich um einen neuen wissenschaftlichen Zugang in der Religionswissenschaft handelt. Eine solche Fragestellung muss ebenso in Auseinandersetzung mit dem durch die *Cognitive Science of Religion* gegebenen interdisziplinären Ansatz erfolgen, indem nicht nur religionswissenschaftliche Fragen, Kritiken und Theorien ins Feld geführt, sondern gleichfalls die von der *Cognitive Science of Religion* adaptierten kognitionswissenschaftlichen Theorien kritisch durchleuchtet werden. 2) Dieses zweigleisige Vorgehen soll der oben genannten Forderung nach neuen Impulsen nachkommen, indem vor dem Hintergrund bestehender religionswissenschaftlicher Theorien neue Fragen gestellt werden. Insbe-

²¹ Seiwert, Hubert und Carlos Marroquín: Das Collège de Sociologie: Skizze einer Religionstheorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Vol. 4, Nr. 2, 1996, S. 135.

²² Ebd. S. 136.

sondere in der Religionssoziologie Émile Durkheims lassen sich bereits jene Fragen und Ansätze zur Evolution von Religion und zur rituellen Dynamik finden, die auch die hier zu entwickelnde kritische Auseinandersetzung um die neuen kognitiven und evolutionären Theorien von Religion begleiten.

Die Konsequenz solcher Fragen muss dabei nicht zwangsweise eine komplette Transfusion von Theorien zur Folge haben. Vielmehr kann die Auseinandersetzung mit einem interdisziplinären Spektrum theoretischer Ansätze den genuin religionswissenschaftlichen Blick schärfen und neue religionswissenschaftliche Theoriebildung zulassen. Die dabei vielleicht nicht ganz unvermeidliche Transfusion von Theorien könnte dann aber auch in einer umgekehrten Richtung erfolgen: Indem sich die Religionswissenschaft zunächst den neuen Theorien öffnet, kann sie selbst auf diese rückwirken und eine dezidiert religionswissenschaftliche Perspektive korrigierend einbringen. Somit würde die religionswissenschaftliche Theoriebildung nicht nur die Chance einer effektiven Adaption fremder Theorien wahrnehmen, sondern zugleich ihr eigenes Profil behalten und geradezu dialektisch schärfen. So lautet ein weiteres Problem: Inwiefern lassen sich religionswissenschaftliche Fragestellungen (etwa zur religiösen Vergemeinschaftung und rituellen Dynamik) mit Mitteln anderer Disziplinen neu stellen?

Durch diese beiden skizzierten Perspektiven im Umgang mit neuen Religionstheorien sollte verdeutlicht werden, dass eine neue Disziplin wie die *Cognitive Science of Religion* weder als bedrohlich wahrgenommen werden muss noch gänzlich ignoriert werden kann. Weiter wird dafür plädiert, dass die gegenwärtige Religionswissenschaft sich den Herausforderungen einer sich verändernden Wissenschaftslandschaft zu stellen vermag, indem sie herkunftsbewusst und disziplinenübergreifend zugleich arbeitet, immer in dem Bewusstsein, ihre spezifische Perspektive einzubringen und ihre art-eigenen Fragen zu stellen. Eine Besinnung auf die eigene Disziplingeschichte und ihre Theorien ist vor allem sinnvoll, wenn dies in Auseinandersetzung mit neuen, fächerübergreifenden Theorien geschieht. Erst dann können neue religionswissenschaftliche Theoriebildungen erfolgen.

1.5 Fragestellung und Ausblick

Ivan Strenski hat mit Bezug auf Karl Popper in seinem Artikel „Why it is better to know some of the questions than all of the answers“²³ hervorgehoben, dass das Profil der Religionswissenschaft sich vor allem durch „prob-

²³ Vgl. Strenski, Ivan: Why it is better to know some of the questions than all of the answers, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, Vol. 15, Nr. 2, 2003, S. 169–186.

lems of religion“ auszeichnen sollte. Das eingangs skizzierte Fallbeispiel hat ein dem eher traditionellen Gegenstandsverständnis entsprechendes *Problem mit Religion* bereits angedeutet.

Daraus ergeben sich folgende Fragestellungen, die grob in Makro- und Mikroebene unterteilt werden können. Von einer Makroebene aus betrachtet, stellt sich die Frage, warum Religion trotz angenommener Säkularisierungstendenzen²⁴ nicht verschwindet? Warum scheinen religiöse Lebensstile bis hin zu ekstatischen Ritualen für viele Menschen nach wie vor attraktiv (und dies nicht nur in Form von individualisierter Religiosität)? Warum also werden Religionen im Laufe der Menschheitsgeschichte immer weiter tradiert und angeeignet, und zwar so beharrlich, dass sie scheinbar eine kulturelle (vielleicht sogar anthropologische) Konstante darstellen? Kurz: Hat Religion einen adaptiven Vorteil in der Evolution des Menschen?

Von der Perspektive der Mikroebene aus lassen sich ähnliche Fragen stellen, wenngleich diese dort ein wenig anders formuliert werden müssen: Wieso scheinen Rituale ein fester Bestandteil von Religionen zu sein? Durch was zeichnet sich rituelles Veralten aus? Welche Wirkungen haben Rituale auf die Ritualteilnehmer? Wieso scheinen Rituale, bei denen ganze Gruppen beteiligt sind, eine besonders dynamische Wirkung zu entfalten, so dass einzelne Individuen regelrecht mitgerissen werden und sogar ekstatische Bewusstseinszustände erleben? Kurz: Wie entstehen und wirken rituelle Dynamiken?

Die meisten der hier auf der Makroebene formulierten Fragen gehören selbst zum Kanon der *Cognitive Science of Religion*, die sie nicht immer ganz unbescheiden mit Mitteln naturwissenschaftlicher Hypothesen und Methoden zu beantworten versucht. Dabei kommt nicht selten der Verdacht auf, dass in diesem neuen Paradigma der Religionsforschung der Versuch unternommen wird, möglichst viele letztgültige Antworten zu geben. Die vorliegende Arbeit versucht nun aber nicht, diese Theorien zu adaptieren oder gar selbst in Anwendung zu bringen. Daraus ergibt sich, dass sich das *Problem mit Religion* verschiebt, weil nicht solche Probleme bearbeitet werden, die mit bestimmten Religionen zu tun haben, sondern vorwiegend mit Religionstheorien. Da aber Theorien oft selbst einen normativen Charakter besitzen beziehungsweise bestimmten wissenschaftstheoretischen Prämissen folgen, gehören Religionstheorien mit zum Gegenstandsbereich von Religionswissenschaft und können somit als ein *Problem mit Religion* im weiteren Sinn

²⁴ Zur Säkularisierungsdebatte siehe beispielsweise: Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003. Von Braun, Christina, Wilhelm Gräß, Johannes Zachhuber (Hrsg): Säkularisierung: Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Münster, u.a. 2007. Joas, Hans und Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt 2007.

angesehen werden. In der vorliegenden Arbeit wird daher der Versuch unternommen, sowohl religionswissenschaftliche systematische als auch relevante wissenschaftstheoretische Prämissen immer wieder offen zu legen.

Ich habe mir daher zur Aufgabe gemacht, unter I.) die Herausforderungen der kognitiven Religionstheorien für die Religionswissenschaft darzustellen und die methodologischen Bedingungen für ein adäquates Verständnis von Religion als auch von Kognition zu klären, II.) einen allgemeinen Überblick zum Forschungsstand der *Cognitive Science of Religion* zu geben und deren Religionstheorie kritisch zu hinterfragen, und III.) mit der Frage nach sozialen und verkörperten kognitiven Prozessen einen kognitionswissenschaftlichen Ansatz für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen, mit dem rituelle Dynamiken und ihre Rolle für die kulturelle Evolution herausgearbeitet werden können.

Diese stark interdisziplinär ausgerichtete Arbeit greift auf Forschungen aus unterschiedlichen Disziplinen wie der Religionswissenschaft, Anthropologie, Soziologie, Evolutionsbiologie, Kognitionspsychologie, Neurobiologie, evolutionäre Psychologie, Soziobiologie, Verhaltensökonomie und anderen zurück. Es ist sicherlich vorstellbar, dass jedes dieser Forschungsgebiete einen eigenen kleinen Kosmos ausmacht und es daher kaum möglich ist, als Spezialist all dieser Gebiete aufzutreten. Eine intensive Auseinandersetzung mit den jeweiligen Forschungsfeldern zeitigt jedoch innovative Erkenntnisse, die nicht zuletzt darin zu suchen sind, dass die Erklärung religiösen und rituellen Verhaltens nicht an den eigenen disziplinären Grenzen stehen bleiben sollte. Darüber hinaus werden viele Forschungsfelder und Theorien berührt, von denen nur ein Teilausschnitt wiedergegeben werden kann, zumal einige Bereiche selbst noch in den Kinderschuhen ihrer wissenschaftlichen Entwicklung stecken. Einige dieser Ansätze, die heute viel versprechend wirken, werden vielleicht erst in der Zukunft ihre Validität unter Beweis stellen können. Somit werfen die vorliegenden Kapitel im Sinne Strenskis letztendlich mehr Fragen auf, als sie zu beantworten im Stande sind. Trotzdem hoffe ich, dem Leser damit eine brauchbare Orientierungshilfe für diese noch junge Forschungslandschaft zu geben.

Teil I

2 Auf dem Weg zu einer kognitiven und evolutionären Wissenschaft von Religion?

*„Die Evolution ist heute so selbstverständlich, so sehr Teil einer Weltanschauung, der geistigen Welt, wie etwa die Theorie des Kopernikus.“
(Jan Christiaan Smuts)²⁵*

2.1 Ein neues Paradigma (in) der Religionswissenschaft?

Es existiert eine gewisse Skepsis gegenüber *großen Theorien* innerhalb der Religionswissenschaft. Religionstheorien gehören zum Teil selbst zum Gegenstandsbereich des Faches und scheitern in den Augen der Kritiker nicht selten an ihren simplifizierenden Religionsbegriffen. Diese Theorienskepsis führte jedoch dazu, dass kaum mehr große Theorien – dies gilt insbesondere für die deutschsprachige Religionswissenschaft – vorgelegt werden. Die Förderung des wissenschaftlichen Spezialistentums, so notwendig dieses sein mag, birgt auch die Gefahr der Diskursimmanenz, in der sich einzelne Forschungszeige und Wissenschaftler einkapseln und in theoretischen Parallelwelten verweilen. Der Mut zu großen Theorien und zum Theoretisieren kann jedoch helfen, spezialisierte Forschungszeige miteinander zu verbinden und eventuell neue disziplinäre Strukturen zu schaffen.

Der Vorteil der Evolutionstheorie als einer Großtheorie liegt in ihrem breiten Anwendungsspektrum. Die Prinzipien der Evolution umfassen das gesamte irdische Leben und somit den Menschen samt seiner kulturell geschaffenen Umwelt. Evolutionstheorien geben zudem die Möglichkeit, ein theoretisches Gerüst zu liefern, mit dem einzelne Aspekte des Lebens wie etwa Religion in ein größeres Gesamtbild eingeordnet werden können. Sie bieten somit einen theoretischen Rahmen, der weiteres Theoretisieren ermöglichen kann, ohne dass diese Perspektive jedoch zum methodischen Im-

²⁵ Smuts, Jan Christiaan: Die holistische Welt. Berlin 1938, S. 9.

perativ erhoben werden muss. Neueste evolutionäre Religionstheorien unterscheiden sich vom klassischen Evolutionismus in der Religionswissenschaft schon dadurch, dass keine Genealogie der Religionen entworfen werden soll, wobei meistens entweder die eigene Religion oder die Wissenschaft zur höchsten evolutionären Entwicklungsstufe verklärt wurde.²⁶ Das moderne biologische Evolutionsverständnis kennt keine aufsteigende Entwicklung in der Evolution. Die Evolution des Lebens zeichnet sich hingegen viel mehr durch unterschiedliche Phasen der Entwicklung und Degeneration aus. Die folgenden Ausführungen werden jedoch zeigen, dass bei den neuen kognitiven und evolutionären Ansätzen der zu erklärende Gegenstand *Religion* als ein zentrales Problem bestehen bleibt. Auch stellt die paradigmatische EINFORDERUNG evolutionstheoretischer Programme in der Religionswissenschaft oft ein Hindernis für interdisziplinäre Theoriebildung dar.

Dennoch können moderne Evolutionstheorien Bedingungen und Strukturen kultureller Entwicklung und menschlichen Verhaltens aufzeigen, die für das Verständnis von Religion und Ritual von großem Interesse sind. Evolutionäre Ansätze und neueste Erkenntnisse über die Funktionsweisen des menschlichen Denkens könnten sogar einen neuen Weg für die Religionswissenschaft aufweisen. Ob es sich bei der *Cognitive Science of Religion* daher um eine neue Teildisziplin der Religionswissenschaft handelt oder ob hier der Versuch eines neuen paradigmatischen Programms vorliegt, dass sich mit religionswissenschaftlichen Ansätzen nicht vereinen lässt, soll die vorliegende Arbeit diskutieren.

Der Religionswissenschaftler Hubert Seiwert fragt mit Blick auf den wachsenden Erfolg der *Cognitive Science of Religion* zu Recht, ob es sich dabei um einen neuen *dritten Weg* in der Religionswissenschaft neben Geschichtswissenschaft und Sozialwissenschaft handelt.²⁷ Eine fachliche Unterscheidung zwischen einer kultur- beziehungsweise sozialwissenschaftlich orientierten *Religionswissenschaft* und der *Cognitive Science of Religion* muss schon aufgrund des präjudizierten Wissenschaftsbegriffs vorgenommen werden, der sich im Programm der *Cognitive Science of Religion* einem naturwissenschaftlichen Verständnis anschließt. Daher wäre eine Übersetzung als *kognitive Religionswissenschaft* eher missverständlich, handelt es sich doch viel eher um eine kognitionswissenschaftlich orientierte Religionsforschung.²⁸

In der Geschichte der Religionswissenschaft hat es immer wieder Versuche

²⁶ Vgl. Wunn, Ina: The Evolution of Religions, in: Numen, Vol. 50, Nr. 4, 2003, S. 387–415. Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft. 2. Auflage, Darmstadt 2002, S. 38ff.

²⁷ Vgl. Seiwert, Hubert: Religionswissenschaft zwischen Kognitionswissenschaften, Sozialwissenschaften und Geschichtswissenschaften. Im Erscheinen.

²⁸ Die Bezeichnung *Cognitive Science of Religion* sowie andere ihr eigentümliche Fachtermini, die sich meist nur ungenau aus dem Englischen übersetzen lassen, werden im Folgenden vorwiegend im Original beibehalten beziehungsweise möglichst genau umschrieben.

gegeben, Religion mit Hilfe naturwissenschaftlicher Theorien und Erkenntnis als Teil der biologischen Natur des Menschen zu erklären.²⁹ Seit den 1990er Jahren lässt sich jedoch unter Einfluss der sehr erfolgreichen Bio- und Neurowissenschaften eine Trendwende feststellen, in der nicht zuletzt Biologen und Psychologen selbst Erklärungsmodelle über Religion bereitstellen.³⁰ Dabei werden vor allem klassische religionswissenschaftliche Aspekte wie die Frage nach dem Ursprung von Religion, den Funktionsweisen rituellen Verhaltens und deren Tradierung sowie den kognitiven Grundlagen religiöser Vorstellungen thematisiert. Eine der zentralen Ideen der *Cognitive Science of Religion* ist daher, dass religiöse Vorstellungen und religiöses Verhalten auf der Grundlage evolutionär entwickelter mentaler Funktionsweisen und kognitiver Prozesse erklärt werden können. Der Ethnologe und Psychologe Pascal Boyer schreibt dazu programmatisch: „Die Erklärung religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen ist in der Art und Weise zu suchen, wie der Geist des Menschen funktioniert.“³¹ Der Anspruch der *Cognitive Science of Religion* liegt demnach darin, die der Vielzahl religiöser Vorstellungen zugrunde liegenden universalen kognitiven Strukturen und Funktionsweisen herauszuarbeiten. Religion besteht aus Sicht der *Cognitive Science of Religion* primär aus religiösen Vorstellungen (mentalenen Repräsentationen) und kann entsprechend auf die Funktionsweisen der evolutionär entwickelten kognitiven Architektur zurückgeführt werden. Damit ist nicht gemeint, dass eine bestimmte Gehirnregion, ein einzelnes kognitives Modul oder gar ein bestimmtes Gen für religiöse Vorstellungen verantwortlich wäre. Vielmehr stellt die *Cognitive Science of Religion* die Frage, wie das Gehirn mit seinen neuronalen Funktionsweisen für das alltägliche Denken religiöse Repräsentationen generiert und verarbeitet. E. Thomas Lawson, einer der Gründerväter der *Cognitive Science of Religion*, skizziert diesen Ansatz wie folgt: „The emerging cognitive science of religion has focused on three problems: 1) How do human minds *represent* religious ideas? 2) How do human minds *acquire* religious ideas? 3) What forms of *action* do such ideas precipitate?“³² Der Psychologe Justin L. Barrett vergleicht diesen Ansatz zur Erklärung von Religionen mit dem zur Erklärung von Sprache. Das Erlernen der Muttersprachen ist der jeweiligen kulturellen und linguistischen Umwelt angepasst. Dennoch erklärt sich die Fähigkeit zum Erlernen einer Sprache nicht aus-

²⁹ Vgl. Burkert, Walter: *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*. München 1998.

³⁰ Vgl. Voland, Eckart und Wulf Schiefenhövel (Hrsg): *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*. Berlin, u.a. 2009. Vgl. Barrett 2004a. Vgl. dazu kritisch: Herrnstein-Smith, Barbara: *Natural Reflections: Human Cognition at the Nexus of Science and Religion*. New Haven and London 2009.

³¹ Boyer 2004, S. 11.

³² Lawson, E. Thomas: *Towards a Cognitive Science of Religion*, in: *Numen*, Vol. 47, Nr. 3, 2000, S. 344 (Hervorhebungen im Original).

schließlich aus den kulturellen Einflüssen, denen das Kind ausgesetzt ist. Natürliche Dispositionen (kognitive Module) des menschlichen Gehirns und seiner Organisation ermöglichen die schnelle Aneignung von Sprache im infantilen Alter und begrenzen zugleich die Variationsvielfalt natürlicher Sprachen. Ähnliches gilt nach Barrett genauso für Religion: „[T]he range of potential religious concepts, how readily they are acquired, how successfully they are transmitted, and the sorts of inferences and actions that would be generated from these religious concepts may be highly constrained and informed by natural, general properties of human cognition.“³³

Wie jeder neuen Religionstheorie, die mit universalistischen Ambitionen auftritt und – wie in diesem Fall – von sich behauptet, einem *harten* naturwissenschaftlichen Erklärungsanspruch gerecht zu werden, wird auch die *Cognitive Science of Religion* kontrovers diskutiert³⁴ und bisweilen ignoriert.³⁵ Es soll gerade das Anliegen dieser Arbeit sein, in einige grundlegende Theorieansätze der *Cognitive Science of Religion* einzuführen und diese von einer religionswissenschaftlichen Warte aus zu diskutieren. Dabei wird die Frage gestellt, welchen Nutzen kognitionswissenschaftliche und evolutionstheoretische Ansätze für die Religionswissenschaft haben können. Soviel sei vorweggenommen: Die Aufgabe einer kognitionswissenschaftlich orientierten *Religionswissenschaft* sollte nicht sein, Religion unter reduktionistischen Prämissen zu erklären, wie es etwa der provokante Titel „Religion Explained“³⁶ von Pascal Boyer prognostiziert. Sie sollte weiterhin nicht den Anspruch hegen, *Religion* zu erklären, als handele es sich um einen natürlich vorkommenden Gegenstand. Vielmehr sollte sie Theorien bereitstellen, die als heuristische Instrumente eingesetzt werden können, um unterschiedliche Aspekte von Religion und Religiosität zu erforschen. Sie kann also nur ein nominales Verständnis unseres Forschungsgegenstands vor dem Hintergrund interdisziplinärer Arbeitsweisen liefern und keine Realdefinition von Religion voraussetzen. Der Ansatz einer kognitionswissenschaftlich interessierten und

³³ Barrett, Justin L.: The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion, in: Peter Antes, u.a. (Hg.): *New Approaches to the Study of Religion*. Band II. Berlin 2004b, S. 402.

³⁴ Vgl. Reich, K. Helmut: A Critical View of Cognitive Science's Attempt to Explain Religion and its Development, in: Clarke, Peter B. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford, u.a. 2009.

³⁵ Bisher finden sich kaum religionswissenschaftliche Kommentare zur *Cognitive Science of Religion*.

³⁶ Boyer, Pascal: *Religion Explained – The evolutionary origins of religious thought*. New York 2001. Das Buch erschien in den USA und Großbritannien bei unterschiedlichen Verlagen und mit teilweise geändertem Titel. Alternativ findet man das Buch daher auch unter dem Titel: *Religion Explained – The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London 2002. Die unterschiedlichen Ausgaben unterscheiden sich vor allem in der Paginierung, was die Zitation manchmal etwas unübersichtlich macht. Die erstgenannte Fassung ist jedoch am meisten verbreitet. Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart 2004. Ich halte mich der Einfachheit halber an die deutsche Fassung.

informierten Religionswissenschaft kann sich zudem nicht auf einen bloßen Kognitivismus versteifen, der allein religiöse Vorstellungen untersucht, sondern muss das Gesamtgefüge Religion in den Blick nehmen, das als gelebte Religiosität neben religiösen Vorstellungen auch materielle, soziale, körperliche, kollektive und mediale Dimensionen einschließt.³⁷ Gerade eine kritische Auseinandersetzung mit der *Cognitive Science of Religion* darf nicht bei der Kritik stehen bleiben, sondern sollte Interesse haben, kognitionswissenschaftliche Ansätze für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen.

Ich vertrete daher den Standpunkt, dass – um den Mehrwert dieser Theorien für die Religionswissenschaft zu analysieren – der Blick sowohl auf die entlehnten kognitionswissenschaftlichen Theorien als auch auf den Gegenstand Religion gerichtet werden muss. Eine einseitige Kritik dieser Theorien wäre nicht ausreichend und brächte vor allem keinen Erkenntnisgewinn für die Möglichkeit zukünftiger Theoriebildung in der Religionswissenschaft. Gerade in Hinblick auf eine mögliche Öffnung der religionswissenschaftlichen Theoriebildung gegenüber kognitionswissenschaftlichen und evolutionären Ansätzen werde ich den Schwerpunkt der Betrachtung auf die Verbindung von kognitiven, körperlichen und sozialen Elementen legen, die alle eine wesentliche Rolle für religiöses Verhalten spielen. Mit der Bezeichnung *religiöses Verhalten* wird bereits angedeutet, dass der hier gewählte wissenschaftliche Fokus nach den körperlichen und biologischen Bedingungen, also nach dem materiellen Substrat fragt, das religiösem und rituellem Verhalten zugrunde liegt. Dass diese Frage aber nicht unmittelbar auf einen naturalistischen Reduktionismus hinauslaufen muss, wie er sich in der *Cognitive Science of Religion* abzeichnet, wird an späterer Stelle noch verdeutlicht (Kapitel 3).

2.2 Biologie und Religion im Diskurs

Im Januar 2008 titelte das ZEIT-Magazin „ZEIT Wissen“ mit dem Satz: „Waarum wir glauben müssen“³⁸, im Hintergrund illustriert durch eine betende Person, durch deren transparentes Äußeres die farblich hervorgehobene Aktivität von Gehirn und Herz zu sehen war. Solche und ähnliche populärwissenschaftlichen Beiträge lassen sich seit einigen Jahren in unterschiedlichen Magazinen, Tages- und Wochenzeitungen gehäuft finden. Die Erkenntnisse der Neuro- und Kognitionswissenschaften wurden zur Herausforderung klassischer geisteswissenschaftlicher Forschungsgegenstände wie etwa

³⁷ Vgl. Vásquez, Manuel A.: *More Than Belief. A Materialist Theory of Religion*. Oxford, New York 2011.

³⁸ ZEIT Magazin: ZEIT Wissen, Ausgabe Nr. 1, Januar 2008.