

EVOLUTION VON RELIGION – EVOLUTIONISTISCHE MODELLE UND IHRE BEDEUTUNG IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

von Ina Wunn

1. Einführung in die Thematik

Kaum eine wissenschaftliche Theorie hat das Denken des 19. und 20. Jh.s so entscheidend beeinflusst wie Darwins Evolutionstheorie. In seinem 1859 veröffentlichten Werk »On the Origin of Species« führte er den Nachweis, dass die Entstehung der Arten das Resultat eines Entwicklungsvorgangs ist, der sich über riesige Zeiträume erstreckte.¹ Die Wirkung dieser Arbeit war ungeheuer und schlug sich bald auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen nieder. Folgerichtig konzentrierte sich das Interesse im geistigen Klima des ausgehenden 19. Jh.s auf das Herausarbeiten evolutionärer Prozesse auch in den Geistes- und Sozialwissenschaften. So glaubten die Vertreter der sich neu formierenden britischen Sozialanthropologie, eine Religionsentwicklung feststellen zu können, die von rohen und primitiven Anfängen über Polytheismus zu Monotheismus führen sollte.² Heutige Modelle zur Evolution von Religion auf der Basis der Klassifizierung von Religionen nach soziologischen Gesichtspunkten sind zwar angeblich weniger ethnozentrisch als ihre Vorläufer, beschreiben aber weiterhin eine Religionsentwicklung von niedriger (primitive Religion) zu höherer Differenzierung (moderne Religion), was der biologischen Evolution entsprechen soll.³ Die Folgen einer solchen Klassifizierung, die den Großteil der noch heute praktizierten Religionen als primitiv einstuft, die großen Weltreligionen als historisch oder frühmodern und das Christentum in seiner heutigen Form als modern, sind sowohl in der Wissenschaft als auch in der politischen Umsetzung dieser Erkenntnisse unabsehbar. Nahezu klassisch geworden ist diese Auffassung in der Psychologie. Das Gleichsetzen bestimmter Denkmodi ursprünglich lebender Völker mit dem Denken geisteskranker Personen oder unreifen Kindern hat hier Tradition. Angefangen von Sigmund Freuds »Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker«, über Jean Piaget bis zu Ludwig Haesler wird

¹ DARWIN, CHARLES, *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859), Studio Editions Ltd, London 1995.

² FRAZER, JAMES GEORGE, *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker* (1922), Hamburg 1994.

³ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, in: SEYFARTH, CONSTANS / WALTER M. SPRONDEL (Hg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302 sowie DÖBERT, RAINER, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Frankfurt 1973 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 70.

bewusst oder unbewusst das Denken und religiöse Empfinden von Jäger- oder Pflanzervölkern als kindlich, krankhaft oder zurückgeblieben diskreditiert.⁴ Zum Verständnis der unterschiedlichen kulturellen Gegebenheiten, wie sie für menschliche Gemeinschaften charakteristisch sind, und deren Abhängigkeit von äußeren Faktoren wie Klima, Umwelt, sozialen und politischen Verhältnissen oder wirtschaftlichen Faktoren können evolutionistische Stufenmodelle nicht beitragen.

2. Evolutionstheorien

Ausgangspunkt dieser Studie ist der offenkundige Gegensatz zwischen biologischen und sozialwissenschaftlichen Vorstellungen von Evolution. Ein wissenschaftliches Modell soll eine komplexe Wirklichkeit widerspruchsfrei erklären. Diese Aufgabe erfüllt die biologische Evolutionstheorie, wie sie von Darwin erstmals formuliert und in den folgenden Jahrzehnten von Wissenschaftlern wie Ernst Mayr oder Franz Wuketits vertieft wurde, in perfekter Weise.⁵ Die Entstehung der Arten, ihre Vielfalt, ihre Anpassung an bestehende ökologische Nischen und ihr Aussterben werden von der biologischen Evolutionstheorie überzeugend erklärt; Widersprüche treten nicht auf. Die biologische Evolutionstheorie ist offensichtlich »richtig«, kein ernstzunehmender Biologe zweifelt an ihren Thesen oder stellt sie zur Disposition. Dies betrifft allerdings nur die biologische Evolutionstheorie. Von dem Bonus der Richtigkeit profitieren jedoch auch Entwicklungsmodelle, die nicht die biologische, sondern die Evolution anderer Systeme, z. B. Religion, beschreiben. Intuitiv wird der Schluss gezogen, wenn ein Evolutionsmodell die Veränderung der biologischen Arten in der Zeit überzeugend beschreibe und erkläre, gälte dies auch für die Veränderung der Religionen: Biologische und religiöse Evolution werden gleichgesetzt. Dabei wird nicht berücksichtigt, dass es sich bei Religion und Biologie um völlig verschiedene Systeme handelt – ob Prozesse wie Mutation und Selektion, die für ein System gelten, ohne weiteres auf ein anderes System übertragbar sind, bleibt im konkreten Falle Biologie und Religion noch nachzuweisen. Entscheidender für die fehlerhafte Modellbildung in den Geistes- und Sozialwissenschaften ist jedoch, dass deren Schöpfer wie z.B. Robert Bellah der Überzeugung sind, mit ihren Entwicklungsmodellen ein dem biologischen Evolutionsmodell genau entsprechendes Modell aufgestellt zu haben.⁶ Dass sich die geläufigen Definitionen von biologischer und religiöser Evolution deutlich unterscheiden, ist bisher nicht aufgefallen.

Keine noch so knappe Auflistung von Forschern, die sich mit dem Thema Evolution von

⁴ Vgl. FREUD, SIGMUND, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, S. Fischer, Frankfurt/Main 1984 sowie FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen*, Göttingen 1993, 61–65 und HAESLER, LUDWIG, *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Darmstadt 1995, 61.

⁵ Vgl. MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, München, Zürich 1991 (Cambridge Mass. 1988) sowie WUKETITS, FRANZ M., *Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik*, Darmstadt 1995.

⁶ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O.

Religion auseinandergesetzt haben, kann auf die Erwähnung Herbert Spencers verzichten.⁷ In seinem Werk »The Principles of Sociology« formulierte er seine Gedanken über die religiösen Vorstellungen ursprünglicher Kulturen. Von der sozialen Organisation segmentärer Gesellschaften ausgehend versuchte er, den Ursprung der Religion im Ahnenkult zu finden.⁸ Edward B. Tylor (1823–1917) gilt als der Begründer des so genannten »Animismus«. Seiner Ansicht nach beginnt Religion mit dem Animismus, dem Glauben an eine menschliche Geist-Seele, der später auf belebte und auch unbelebte Dinge übertragen wird. Ein weiterer Schritt wird mit dem Manenkult erreicht, es folgen der Fetischkult, die Idolatrie, der Polytheismus und der Monotheismus.⁹ Für James George Frazer galt Religion als eine defiziente Art und Weise, die Wirklichkeit zu erfassen. In seinem Hauptwerk »The Golden Bough« bringt er die Religion in eine Entwicklungsreihe, die von der Magie über Religion zur Wissenschaft führt.¹⁰ Das Werk Robert Ranulph Marets (1866–1943) markiert schließlich den Übergang vom Evolutionismus in der Religionswissenschaft und Anthropologie zum Funktionalismus.¹¹ Damit schien das Schicksal evolutionistischer Ideen zum Thema Religionsentwicklung besiegelt.

3. Klassifizierung von Gesellschafts- und Religionssystemen

Die heutigen Typologien von Gesellschafts- und Religionssystemen gehen auf den Begründer der Soziologie, Émile Durkheim, zurück. Er erkannte, dass alle wesentlichen sozialen Institutionen und Normen ihren Ursprung in der Religion haben. Nach Durkheim wird das soziale Verhalten, das für das Funktionieren einer jeden Gesellschaft unabdingbar ist, dessen Regeln aber im Alltag immer wieder gebrochen werden, durch die Religion gestützt und stabilisiert. Eine menschliche Gemeinschaft kann daher als Spiegel ihrer Religion betrachtet werden. Auf dieser Basis versuchte Émile Durkheim, Gesellschaftssysteme in verschiedene Grundtypen zu klassifizieren, welche je spezifische soziale und also auch religiöse Mechanismen aufweisen.¹² Ein Beispiel für eine mögliche Klassifizierung von Religionstypen im Hinblick auf den Grad ihrer inneren Gliederung, der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionen führt Fritz Stolz an:¹³ Demnach sind segmentäre Gesellschaften, die häufig auch als »primitiv« oder »archaisch« bezeichnet werden, Gesellschaften mit geringer Arbeitsteilung und einer wenig entwickelten Technologie.

⁷ Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München 1997, 41–59 und SPENCER, HERBERT, »Social Statics«, in: *Collected Writings* Bd. 2, Routledge (1851) 1996, 409–413.

⁸ Vgl. EVANS-PRITCHARD / EDWARD EVAN: *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965, 23 und 24.

⁹ Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, a.a.O., 41–59.

¹⁰ Vgl. WIBMANN, HANS, »James George Frazer«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 77–89.

¹¹ Vgl. RIESEBRODT, MARTIN, »Robert Ranulph Marett«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 170–184.

¹² Vgl. STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 46–51.

¹³ Vgl. ebd., 70–78.

Sämtliche Aufgaben innerhalb der Gesellschaft können von jedem ihrer Mitglieder wahrgenommen werden, höchstens gibt es eine Trennung der Aufgaben nach Geschlechtern. Die Gesamtgesellschaft ist in Personengruppen unterteilt, die auf verwandtschaftlichen Bindungen basieren, wie z. B. Clan, Subclan und Lineage. Eine große Rolle spielen die Vorfahren, von denen sich das einzelne Verwandtschaftsgefüge ableitet. Obwohl das auf verwandtschaftlichen Beziehungen basierende Sozialgefüge für die Orientierung in der Welt in wirtschaftlicher und religiöser Hinsicht von entscheidender Bedeutung ist, entspricht ihm kein Machtgefüge. Der geringen sozialen Differenzierung dieser Gesellschaften entspricht eine ebenso geringe Differenzierung im Bereich der Religion. Sie umfasst alle Lebensbereiche; es gibt keine Trennung in sakral und profan. Die Religion vermittelt Orientierung in sämtlichen Lebensbereichen, wie Natur, Geografie, Wetter, Gesellschaft usw. Alle diese Bereiche werden in einen Zusammenhang gebracht, aus dem sich eine Orientierung ergibt, die die Grundprobleme des Lebens angeht. Besonders wird immer wieder das Verhältnis zwischen Leben und Tod, zwischen Natur und Kultur und zwischen analogen Spannungen, die das Menschsein betreffen, geregelt. Im Konzept von der Person findet sich in segmentären Gesellschaften keine scharfe Unterscheidung zwischen ich und wir, innen und außen. Daher werden psychische Erfahrungen Außenerfahrungen gleichgestellt.¹⁴

Hierarchisch gegliederte Gesellschaftsformen entstehen dann, wenn komplexere Wirtschaftsformen Arbeitsteilung unabdingbar machen. Arbeitsteilung aber ist nur bei einem höheren Grad gesellschaftlicher Organisation möglich. Das Bedürfnis nach Verwaltung, Verteilung von Kompetenzen, Koordination und Organisation schafft spezialisierte Berufsstände, und es entstehen verschiedene Bevölkerungsklassen. Diese zunehmende Stratifizierung der Gesellschaft spiegelt sich in ihrer Religion wider. Einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft steht ein analog gegliedertes Pantheon gegenüber, dessen Götter deutlich von einander abgegrenzte Charaktere und Eigenschaften haben und dadurch zu Persönlichkeiten werden. Es entsteht ein Priestertum mit genauer Funktionsabgrenzung. Religiöse Spezialisten überarbeiten das überlieferte religiöse Traditionsgut; Mythen und Riten werden in einen stärkeren Zusammenhang gebracht. Innerhalb von Schriftkulturen kommt es zu priesterlicher Spekulation. An die Stelle fragmentarischen rituellen Handelns tritt das umfassende Ritual. Mit zunehmender Weiterdifferenzierung

¹⁴ Dass es keine tatsächlichen Unterschiede zwischen psychischer Erfahrung und Außenerfahrung gibt, konnte LUDWIG HAESLER zeigen. Kein Bild der Wirklichkeit ist ein getreues Abbild des »Außen«, sondern ist ein Konstrukt, das durch verschiedenste Prozesse der sinnlichen Wahrnehmung und des denkenden Verarbeitens dieser Eindrücke auf der Basis von bereits vorhandenen Modellen der Wirklichkeit zustande kommt. Eine Unterscheidung zwischen innen und außen, wie sie hier vorgenommen wird, ist also rein willkürlich und geht von einem naiv-eurozentrischen Weltbild aus, das der Ansicht ist, unsere Art der Wahrnehmung zeige uns die Welt, wie sie wirklich ist. Dementsprechend ist bei Naturvölkern offen oder unterschwellig stets von einem »noch-nicht«, also von einer noch nicht voll entwickelten Fähigkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, die Rede. Wäre das der Fall, hätten diese Völker, die aufgrund ihrer Abhängigkeit von der Natur auf Wirklichkeitserkenntnis in viel stärkerem Maße angewiesen sind als der Kulturmensch, bestimmt nicht bis heute überleben können. Dass der Begriff der Person und des »ich«, wie sie uns heute selbstverständlich sind, historisch gewachsen ist, so dass unsere heutige Vorstellung von der Person als apomorphes Merkmal gelten muss, konnte MARCEL MAUSS zeigen. Vgl. MAUSS, MARCEL, *Soziologie und Anthropologie 2. Eine Kategorie des menschlichen Geistes: Der Begriff der Person und des »ich«*, Frankfurt 1989, 221–252, und HAESLER, LUDWIG, *Auf der Suche nach einer erträglichen Welt. Über den Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit*, Darmstadt 1995.

solcher Gesellschafts- und Kultursysteme können sich Umschichtungen einstellen. Privatkulte, die vom Staatskult oft völlig getrennt sind, nehmen einen höheren Stellenwert ein. In dieser Phase der Entwicklung kommt es zu religiösen Revolutionen, bei denen Religionsstifter auftreten, die das Symbolsystem umbilden. Diese neue Religion wird entweder marginalisiert oder setzt sich durch und führt ihrerseits zu gesellschaftlichen Veränderungen.¹⁵

Zuletzt werden in der modernen Gesellschaft einzelne gesellschaftliche Bereiche ausdifferenziert und zu eigentlichen Teilbereichen ausgebaut; hier ist Religion ein System neben anderen Systemen. Sie wird zunehmend zur Privatsache, zu einem persönlichen Orientierungsrahmen.

4. Evolution von Religion

Nur ein kleiner Schritt führt von der Klassifizierung von Religionen nach soziologischen Gesichtspunkten über das ordnende Auflisten zur Feststellung einer Entwicklungsrichtung. Die oben kurz umrissene Gliederung in Religionen segmentärer Gesellschaften, stratifizierter Gesellschaften und moderner Gesellschaften erfasst sowohl alle rezenten Religionen als auch die Religionen erloschener Kulturen und beschreibt damit ebenfalls eine Religionsentwicklung von niederer zu höherer Differenzierung.¹⁶ Dies entspricht nach Fritz Stolz »der biologischen Evolutionstheorie: Höher organisierte Lebewesen mit spezifischerer Umweltanpassung sind im Evolutionsverlauf später angesiedelt als niederer organisierte.«¹⁷ Diese neuen Theorien sind angeblich weniger ethnozentrisch und berücksichtigen Variationen in der Entwicklung ebenso wie die Rolle exogener Faktoren.¹⁸ Die wesentlichen Eigenschaften der neueren evolutionistischen Theorien werden besonders bei dem häufig zitierten und diskutierten Modell Robert Bellahs deutlich.¹⁹ Er definiert zunächst den Evolutionsbegriff: »Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.«²⁰

¹⁵ Vgl. STOLZ, FRITZ: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 74–77.

¹⁶ Vgl. ebd., 70.

¹⁷ Ebd., 70.

¹⁸ Vgl. LAEYENDECKER, LEO, »Evolution«, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 1, Göttingen 1986, Spalte 1227–1228.

¹⁹ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 267–302. Nachfolgend wird hauptsächlich auf die Evolutionstheorie Bellahs Bezug genommen, nicht, weil es keine anderen Versuche gegeben hätte, Evolutionsmodelle zur Religion zu entwerfen, sondern weil das Modell Bellahs das meistzitierte Modell ist und weil sich andere Modelle wie beispielsweise das von RAINER DÖBERT in der Abgrenzung der einzelnen Entwicklungsstufen voneinander oder in der Anzahl der Stufen, nicht aber in ihrem prinzipiellen Aufbau von dem Bellah'schen Modell unterscheiden. Vgl. DÖBERT, RAINER, vgl. Anm. 3, 87–139.

²⁰ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

Religion, um deren Entwicklung und Differenzierung es hier geht, ist nach Bellah »eine Reihe symbolischer Formen und Handlungen, die den Menschen mit den letzten Bedingungen seiner Existenz in Beziehung setzen.«²¹ Religionen lassen sich anhand bestimmter Merkmale wie das »Phänomen der religiösen Weltablehnung«²² oder Fehlen des »Ziel(s) der Erlösung«²³ einer Reihe von Stufen zuordnen. Hier unterscheidet Bellah die primitive, die archaische, die historische, die frühmoderne und die moderne Stufe, in deren zeitlicher Abfolge ein Übergang von einem monistischen zu einem dualistischen Weltbild stattfindet.²⁴

Merkmale primitiver Religion sind einmal ein religiöses Symbolsystem, welches Robert Bellah in Anlehnung an Lucien Lévy-Bruhl als »le monde mythique« bezeichnet.²⁵ Kennzeichnend sind teils menschliche, teils animalische Ahnengestalten, deren Kräfte und Möglichkeiten das Maß menschlichen Vermögens überschreiten, die aber dennoch keine Götter sind.²⁶ Der Mythos verknüpft Menschen und Ahnengestalten mit der Welt. Die vielen Mythen sind noch unzusammenhängend, Eigenschaften der Gottheiten liegen nicht fest. Ebenso wie der Mythos Ausdruck des religiösen Symbolsystems in primitiven Religionen ist, entspricht primitivem religiösen Handeln das Ritual, in dem das Handeln der mythischen Gestalten wiederholt wird. Auf dieser Stufe gibt es keine getrennten religiösen Organisationen. Weder ist eine Kirche noch sind religiöse Spezialisten bekannt. Eine Differenzierung innerhalb der Gesellschaft erfolgt nach Alter, Geschlecht und Verwandtschaftsbeziehungen. Frauen sind vom religiösen Leben zwar nicht ausgeschlossen, aber spielen eine geringere Rolle.²⁷ In sozialer Hinsicht stärkt die Religion die Solidarität in der Gesellschaft und führt deren Angehörige in ihre Rechte und Pflichten ein.

Die archaische Religion dagegen kennt einen echten Kultus mit Göttern, Priestern, Verehrung, eventuellen Opfern und möglicherweise Gott- oder Priesterkönigtum.²⁸ Mythische Wesen werden nun bestimmter gefasst, ihnen werden Eigenschaften zugeordnet, sie haben Persönlichkeit. Der Mensch kann sich an sie wenden, mit ihnen interagieren, aber nicht mehr im Ritual mit ihnen eins werden. Die Beziehungen der Götter untereinander und ihre Zuständigkeit für einen bestimmten Bereich der Welt werden Inhalt religiöser Spekulation und Systematisierung. Wissen, Macht und Einsicht dieser Götter sind weitreichend. Die Beziehung der Menschen zu diesen Göttern wird mit Hilfe von Kommunikationssystemen geregelt, wie sie Verehrung, Opfer und Anbetung darstellen. Zur Aufrechterhaltung dieser Kommunikation ist ein besonderer Priesterstand notwendig. Diese religiöse Organisation ist aber noch immer eng mit anderen sozialen Strukturen verbunden. Die politische Elite beansprucht auch einen höheren religiösen Status. Die sozialen Implikationen der

²¹ Ebd., 268.

²² Ebd., 270.

²³ Ebd., 271.

²⁴ Vgl. ebd., 272.

²⁵ Vgl. ebd., 276.

²⁶ Es handelt sich hier offensichtlich um die Gestalten der Mythologie, die Jensen Dema-Gottheiten genannt hat.

Vgl. ADOLF E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948.

²⁷ Ob Frauen auch in den steinzeitlichen Religionen eine geringere Rolle spielten, ist zumindest sehr fraglich. Vgl. GIMBUTAS, MARIJA, *Die Zivilisation der Göttin*, Frankfurt 1996, und MELLAART, JAMES, *Çatal Hüyük, Stadt aus der Steinzeit*, Bergisch-Gladbach 1967, 95–155 und 211–240.

²⁸ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 280–283.

archaischen Religion bleibt denen in primitiven Gesellschaften ähnlich. Die göttliche Ordnung umfasst den geschaffenen Kosmos ebenso wie Götter, Mensch und Natur, so dass es kaum Unterschiede zwischen religiösen Geboten und sozialen Normen gibt. Soziale Konformität wird mit religiösen Sanktionen gesichert.

Die nächste Stufe nehmen die historischen Religionen ein. Sie unterscheiden sich von den bisher genannten dadurch, dass sie transzendental sind: neben die empirische Welt tritt eine gänzlich andere Welt religiöser Realität. Den religiösen Symbolsystemen, so verschieden sie auch sind, ist gemeinsam, dass sie alle eine dualistische Weltsicht haben. Das Interesse religiösen Lebens ist nicht mehr auf die diesseitige, sondern auf die jenseitige Welt, auf das Leben nach dem Tode gerichtet. Religiöses Handeln konzentriert sich dementsprechend konsequent auf Heilsgewinnung. Religiöse und politische Hierarchien sind nun getrennt. Das Zwei-Klassen-System der archaischen Periode geht in ein Vier-Klassen-System über, indem sich eine kulturell-religiöse und eine kulturell-militärische Elite sowie eine städtische und eine ländliche untere Schicht ausbilden.

Als typisches Beispiel für frühmoderne Religion nennt Robert Bellah die protestantische Reformation.²⁹ Kennzeichnend ist der Zusammenbruch der hierarchischen Strukturierung der religiösen wie der politischen Welt. Das Heil kann nicht mehr in der Weltflucht, sondern muss im Handeln in der diesseitigen Welt gefunden werden. Im frühmodernen Symbolismus geht es um die direkte Beziehung zwischen Individuum und transzendenter Realität. Religiöses Handeln ist nun nicht mehr auf besondere Akte und Kulte beschränkt, sondern ist eine Forderung, an der sich jedes Handeln im Alltag messen lassen muss. Auch in den religiösen Organisationsformen wurde die Hierarchie eliminiert. An die Stelle von zwei Ebenen religiöser Qualifikation trat die Unterscheidung zwischen Erwählten und Verworfenen. Das alte Vier-Klassen-System in der Gesellschaft löste sich auf und wurde durch einen multizentrierten Typus gesellschaftlicher Organisation ersetzt. Kirche wie Staat erhielten eigene Autoritätsbereiche, obwohl die Kirche noch lange eine Rolle als ethische Kontrollinstanz spielte und sie zahlreiche Entwicklungen in der öffentlichen Wohlfahrtspflege wie auch der Kultur initiierte.

Die moderne Religion ist eine Stufe der religiösen Entwicklung, die sich von den vorausgehenden eklatant unterscheidet. Über ein religiöses Symbolsystem kann nicht mehr gesprochen werden. Das Problem der Religion wird nicht mehr von einer Gruppe verwaltet, sondern es besteht eine Vielzahl von Möglichkeiten »die Welt neu zu gestalten, einschließlich der symbolischen Formen, mittels derer sie erfaßt und auch der Formen, die die unveränderlichen Bedingungen seiner eigenen Existenz ausdrücken.«³⁰ Religiöses Handeln ist noch weniger an den begrenzten Raum der Kirche gebunden als bei der frühmodernen Religion, sondern bedeutet die Suche nach persönlich reifem und verantwortungsbewusstem Handeln in der Welt. Religiöse Organisation findet im Rahmen privater religiöser Vereinigungen mit offener und flexibler Mitgliedschaft statt.³¹

²⁹ Vgl. ebd., 289–294.

³⁰ Ebd., 298.

³¹ Vgl. ebd., 294–301.

5. Kritik an den Modellen zur religiösen Evolution

Allen älteren Modellen zur Evolution von Religion ist gemeinsam, dass sie die Entwicklung von Religion von ihren primitivsten Anfängen in der Vorzeit bis heute beschreibend zu erklären versuchten. Dabei wurden die Religionen steinzeitlicher Jäger- und Sammlerkulturen oder früher Ackerbauern mit den Religionen rezenter Jäger und Sammler bzw. den Religionen primitiver Pflanzerkulturen gleichgesetzt; d.h. es wurde postuliert, dass es sich bei jenen Kulturen um eine Art lebender Fossilien handele, die den direkten Rückschluss auf nicht nur die Lebensweise, sondern auch die Glaubensvorstellungen unserer Vorfahren ermöglichen sollte. Diese Vorstellungen erwiesen sich jedoch als nicht haltbar.³²

Im Zusammenhang mit neueren Vorstellungen zur Evolution von Religion treten zwei verschiedene Evolutionsbegriffe auf: Während Fritz Stolz in seiner Typologie von Gesellschafts- und Religionssystemen die Entwicklung von Religionen als eine der biologischen Evolution entsprechende Weiterentwicklung ansieht,³³ definiert Robert Bellah den Evolutionsbegriff für seine Zwecke neu: »Ich definiere Evolution auf jeder Systemebene als einen Prozeß zunehmender Differenzierung und Komplexität der Organisation, die den Organismus, das Sozialsystem, oder welche Einheit auch immer zur Debatte steht, mit einer größeren Fähigkeit ausstattet, sich an seine Umwelt anzupassen, so daß diese Einheiten gegenüber ihrer Umgebung eine größere Autonomie besitzen als ihre weniger komplexen Vorläufer.«³⁴ Diese Definition von Evolution geht auf Herbert Spencer zurück,³⁵ der unter dem Einfluss Jean Baptiste de Lamarcks eine organozistische Evolutionstheorie noch vor Charles Darwin entwickelte. Spencer war der Ansicht, dass sich das Evolutionsprinzip auf alle Wissenschaften anwenden lasse. Er ermöglichte damit eine Betrachtungsweise, die Aspekte des sozialen Wandels mit Modernisierungs- und Differenzierungserscheinungen verbindet und so versucht, die Komplexität und die erhöhte Funktionalität moderner Gesellschaften zu erfassen. Auch Robert Bellah kommt zu dem Ergebnis, »daß der Freiheitsspielraum des Subjekts wie der Gesellschaft gegenüber den sie umgebenden Bedingungen auf jeder Stufe zugenommen hat ... weil auf jeder folgenden Stufe die Beziehung des Menschen zu den Bedingungen seiner Existenz komplexer, offener und geeignet zu Wandel und Entwicklung aufgefaßt wurde.«³⁶ Im Vergleich Bellah – Spencer wird also nicht ganz klar, was an Robert Bellahs Evolutionstheorie, abgesehen von ihrer systemtheoretischen Konzeptualisierung, so neu ist.³⁷

³² Eine zusammenfassende Kritik findet sich z. B. bei MÜHLMANN, WILHELM EMIL, »Urreligion«, in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. VI, 3. Ausg., Tübingen 1957, 1203–1204.

³³ Vgl. STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 70.

³⁴ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

³⁵ Vgl. RUDOLPH, W., »Kultureller Evolutionismus«, in: RITTER, JOACHIM (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 2, Darmstadt, Basel 1972, Spalte 835–836.

³⁶ BELLAH, ROBERT N.: »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301.

³⁷ Kritik am systemtheoretisch konzeptualisierten Phasenmodell Robert Bellahs übt u.a. auch RAINER DÖBERT.

Robert Bellah nimmt in seine Definition von Evolution ausdrücklich die Organisation von Organismen mit hinein, unterstellt also genau wie Fritz Stolz, dass bei der religiösen Evolution die gleichen Mechanismen wirksam werden wie bei der biologischen Evolution, wobei für ihn Evolution eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Entwicklung bedeutet. Dies ist aber zumindest für die Biologie nicht richtig. Es handelt sich bei der biologischen Evolution nicht um etwas, das man analog zu Entwicklungsprozessen in der Sozialwissenschaft definieren kann, sondern um eine Reihe empirisch ermittelter Fakten, die gewissen Gesetzmäßigkeiten gehorchen. Eine einfache Definition der Evolution in der Biologie gibt Franz Wuketits: »Mit Evolution bezeichnen wir ... einen Vorgang der Abänderung der Phänomene in der unbelebten und in der belebten Welt. In der Biologie ist mit Evolution jener Prozeß charakterisiert, der dazu führt, daß im Laufe langer Generationenfolgen Tier- und Pflanzenarten verglichen mit früheren Formen (ihren Vorfahren) ›andersartig‹ werden ... Evolution bedeutet also in der Biologie die Veränderung der Arten in der Zeit.«³⁸ Im Gegensatz zu Evolutionsvorstellungen in den Sozialwissenschaften, in denen bisher unter Evolution eine Entwicklung auf ein ganz bestimmtes Ziel hin – bei Bellah ist es zunehmende Differenzierung und Komplexität, bei Stolz zunehmende Umweltbeherrschung³⁹ – verstanden wird, beschreibt biologische Evolution keine zielgerichtete, also teleologische Entwicklung. Aus der Perspektive des Menschen als »Krone der Schöpfung« – so die menschliche Selbsteinschätzung – erscheint es dem nicht biologisch geschulten Beobachter, als hätten sich pflanzliche und tierische Organismen im Laufe der Erdgeschichte von einfachen zu komplizierten Formen entwickelt. Tatsache ist jedoch, dass es komplexe und hochspezialisierte Lebewesen in der Erdgeschichte schon sehr früh gegeben hat, ebenso, wie es immer noch einfache Organismen gibt.⁴⁰ Evolution im biologischen Sinne kommt nicht durch Höherentwicklung, sondern durch die Anpassung einer Population an einen bestimmten Lebensraum zustande. Dies kann unter Umständen auch bedeuten, dass Organismen im Laufe der Entwicklung ihres Taxons einfacher und weniger komplex werden, wenn es ihr Überleben in einer bestimmten Umwelt fordert.⁴¹ Die Vorstellung von einer zielgerichteten Entwicklung zählt zu den Dauerproblemen nicht nur der Sozialwissenschaften. »Es ist etwas überraschend, wie viele Philosophen, Physiker und gelegentlich sogar Biologen immer noch mit dem Konzept einer teleologischen Determinierung der Evolution liebäugeln. Teilhard de Chardins (1955) ganzes philosophisches Gebäude baut auf einer derartigen Teleologie auf, und das gleiche gilt ... für fast alle

Allerdings bezieht sich seine Kritik nicht darauf, ob Bellah den Evolutionsgedanken richtig auf die Entwicklung von Religion übertragen hat, sondern ob sich ein kulturelles System, speziell Religion, unter das systemtheoretische Entwicklungsmodell subsumieren lässt. Vgl. DÖBERT, RAINER, vgl. Anm. 3, 75–82.

³⁸ WUKETITS, FRANZ, *Evolutionstheorien*, Darmstadt 1995, 7.

³⁹ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 70.

⁴⁰ Mit Beginn des Kambriums, also vor etwa 570 Millionen Jahren, waren alle erhaltungsfähigen Tierstämme mit Ausnahme der Wirbeltiere bereits ausdifferenziert vorhanden. Vgl. ZIEGLER, BERNHARD, *Allgemeine Paläontologie*, Stuttgart 1975, 216.

⁴¹ Vgl. WUKETITS, FRANZ, *Evolutionstheorien*, a.a.O., 70–78.

bedeutenderen Ideologien der Vergangenheit wie auch der Gegenwart.«⁴² schreibt Ernst Mayr, und weiter heißt es: »Teleologische Auffassungen gehören zu den Haupthindernissen für die Theoriebildung in der Biologie.«⁴³ Dabei konnte bereits Charles Darwin die evolutionären Ursachen für die scheinbare Effizienz und Zweckmäßigkeit der lebenden Systeme erklären, deren Angepasstheit das Resultat von Millionen von Generationen der natürlichen Auslese ist.⁴⁴

Ein kurzer Vergleich der neueren evolutionistischen Klassifizierungen von Religionsystemen mit kognitiven Theorien zur Entwicklung von Religiosität im Rahmen biopsychischer Reifungsprozesse zeigt, dass zwischen diesen psychologischen Modellen auf der einen und den religionssoziologischen Modellen auf der anderen Seite Ähnlichkeiten bestehen. So entspricht die Stufe des symbolisch-vorbegrifflichen Denkens in der kognitiven Theorie Jean Piagets oder die Stufe intuitiv projektiven Glaubens in der Theorie J.W. Fowlers⁴⁵ der Stufe primitiver Religion, in der »die aktuelle Existenz auf die denkbar intimste Weise mit den paradigmatischen Mythen verquickt ist.«⁴⁶ Die Möglichkeit einer solchen Parallelisierung von Entwicklungspsychologie und Entwicklung von Religion birgt die Gefahr in sich, in den Angehörigen von Völkern auf ursprünglicher Wirtschaftsstufe Menschen zu sehen, die zu logisch-abstraktem Denken, der fünften Entwicklungsstufe bei Piaget, noch nicht fähig sind. Die Übereinstimmung der Vorstellungen der kognitiven Theorien mit der Evolutionstheorie Bellahs wird überdies dadurch deutlich, dass hier wie dort der Stufenbegriff auftaucht. Diesen Stufenbegriff kritisiert bereits Hans-Jürgen Fraas im Zusammenhang mit psychologischen Modellen; die Kritik trifft aber auch auf moderne Modelle zur religiösen Evolution zu: »Der Stufenbegriff legt die ... Vorstellung nahe, daß es sich um eine Wertung handelt. Hier ist nun aber offen, was gewertet werden soll: das Denkniveau hinsichtlich seiner Abstraktionshöhe bzw. die logische Urteilsfähigkeit oder aber die Religiosität selbst.«⁴⁷ Der Verdacht einer Wertung drängt sich auch darum auf, weil die beiden obersten Entwicklungsstufen, die frühmoderne und die moderne Religion, von Religionen Europas bzw. des modernen nordamerikanisch-europäischen Kulturraumes eingenommen werden, andere Kulturen also offensichtlich nicht in der Lage waren, eine derartige Entwicklungshöhe überhaupt zu erreichen.

Robert Bellah hat im Unterschied zu Edward B. Tylor oder James George Frazer die Frage nach einer ersten Religion nicht expressis verbis gestellt, sie vielleicht sogar bewusst ausgeklammert. Er beschreibt unter »primitive Religion« die Religionen noch heute lebender Völker wie die der Dinka, die viehzüchtende Nomaden und frühe Ackerbauern sind, und die australischer Völker, die auf der wirtschaftlichen Stufe von Jägern und

⁴² MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 7.

⁴³ LAGERSPETZ, K., »Teleological explanations and terms in biology«, in: *Ann. Zool. Soc. Vanamo* 19, 1-73, 1959, hier zitiert nach MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 55.

⁴⁴ Vgl. MAYR, ERNST, *Eine neue Philosophie der Biologie*, a.a.O., 73 und DARWIN, CHARLES, *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, Studio Editions, London 1995 (1859), 48-105.

⁴⁵ Vgl. FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1993, 62 und 68.

⁴⁶ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 277.

⁴⁷ FRAAS, HANS-JÜRGEN, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, a.a.O., 67.

Sammlern leben. In diesem Zusammenhang behauptet Bellah nicht, dass die ursprüngliche Religion der Menschen so ausgesehen haben könne wie die der so genannten Naturvölker. Allerdings gibt es einige Anzeichen, die dafür sprechen, dass mit der Beschreibung von Primitivreligionen auch eine solche Urreligion gemeint sei. Da ist einmal seine Vorstellung von Evolution als einer Weiterentwicklung von Komplexität und Differenzierung; d.h. am Anfang dieser Entwicklung standen seiner Ansicht nach Gesellschaften, deren Gesellschaftssystem und damit auch Religion einfacher waren – dies entspricht der von ihm beschriebenen primitiven Religion. Zum anderen orientiert sich die Beschreibung der weiteren »Stufen religiöser Evolution«⁴⁸ an der historischen Entwicklung: Auf die primitive Religion folgt die archaische Religion, die in der »antiken Welt«⁴⁹ und in »der frühen Geschichte Israels«⁵⁰ angesiedelt wird. Aus der archaischen Religion entwickelt sich die historische Religion, zu der der frühe Buddhismus ebenso gehört wie das frühe Christentum und der frühe Islam.⁵¹ Die historische Entwicklung setzt sich dann mit dem Entstehen der frühmodernen Religion zur Reformationszeit fort und endet mit der heutigen, modernen Religion. Offensichtlich beabsichtigte Bellah, mit seinem Stufenmodell eine zeitliche Abfolge von Religionen zu beschreiben, so dass sich die früheste Form von Religion unter den als primitive Religion klassifizierten Religionsformen finden lassen muss.

Sowohl Robert Bellahs Stufe der primitiven Religion als auch Fritz Stolz' Typus der primitiven Gesellschaft umfasst sämtliche Religionen von paläolithischen bis rezenten Völkern mit rein aneignender Wirtschaftsweise ebenso wie die Religionen früher Ackerbauern und Viehzüchter. Damit sind nicht nur dreißigtausend Jahre religiöser Entwicklung, sondern auch die Mehrzahl der rezenten Religionen auf einer Stufe untergebracht bzw. einem Typus zugeordnet, oder, salopp ausgedrückt, in einen Topf geworfen.

6. Anforderungen an ein Evolutionsmodell

Ein Modell zur Evolution von Religion muss erlauben, historische ebenso wie rezente Religionen nach bestimmten Gesichtspunkten zu klassifizieren, ohne dass auf eine hierarchische Anordnung in Stufen zurückgegriffen werden muss.

Nach ihrem großen Siegeszug im 19. Jahrhundert, als basierend auf der soziologisch-anthropologischen Evolutionslehre Herbert Spencers und der biologischen Evolutionslehre Charles Darwins evolutionistische Entwicklungsmodelle die Forschung auf fast allen Gebieten beeinflussten, wuchs im 20. Jahrhundert die Einsicht, dass wirkliche Entwicklungen sich kaum durch ein starres Schema erfassen lassen. Die Evolutionslehren gerieten in Konflikt mit der Geschichte. Während sich die Geschichte auf den tatsächlichen Verlauf beziehe und daher eher geeignet sei, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklungen

⁴⁸ BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 301.

⁴⁹ Ebd., 282.

⁵⁰ Ebd., 283.

⁵¹ Vgl. ebd., 284–286.

darzustellen, stelle die Evolutionslehre die Logik der Entwicklung in den Mittelpunkt.⁵² Beim Evolutionsbegriff in Geschichte und Kultur muss es sich zwangsläufig, so Wolfgang Wieland, um eine bestimmte Interpretation von Fakten handeln; darin liege der wesentliche Unterschied zum biologischen, auf den Fakten selbst fußenden Evolutionsbegriff.⁵³ Diese Unterscheidung ist jedoch nicht richtig. Sowohl biologische als auch sozial- und geisteswissenschaftliche Evolutionsmodelle versuchen, eine Fülle von Fakten sinnvoll zu ordnen. Wie in der Biologie die Menge der Arten ist auch die Mannigfaltigkeit der Religionen die Folge eines historischen Entwicklungsprozesses. In der Biologie ebenso wie in den Sozial- und Religionswissenschaften sind es bestimmte Merkmale, die dazu führen, dass Formen mit ähnlichen Merkmalen zusammengefasst werden.

Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zwischen biologischer und religiöser Evolution: Die biologische Evolution verändert im Laufe einer historischen Entwicklung die Art durch zufällige erbliche Veränderungen (Mutation) und Auslese (Selektion). Auch bei den Religionen lassen sich ähnliche Vorgänge beobachten: Eine sich ändernde Umwelt, eine neue Wirtschaftsweise stellen andere Anforderungen an die Menschen – ihre soziale Organisation und ihre Religion ändern sich. Aber: gerät eine fremde biologische Art in den Lebensraum einer dort heimischen Art, wird das zwar auf das Ökosystem und damit auf beide Arten einen Einfluss haben, sicherlich werden sich aber keine Mischformen zwischen diesen Arten ausbilden. Anders bei Religionen: Die Fülle der Beispiele, wie sich aus autochthonen und eingewanderten Religionen ganz eigene Formen entwickelten, ist fast unübersehbar. Der entscheidende Unterschied zwischen den heute anerkannten biologischen und nicht-biologischen evolutionistischen Entwicklungsmodellen ist der, dass die Biologie in der Evolution Veränderung in Anpassung an bestimmte Umweltparameter sieht, wohingegen nicht-biologische Entwicklungsmodelle immer noch von einer Höherentwicklung ausgehen.⁵⁴ Diese Vorstellung einer wie auch immer gearteten Höherentwicklung führt zu einer ganz bestimmten Wertung der Merkmale, die dann in die Merkmalskategorien primitiv – einfach – differenziert eingeordnet werden, so dass als Ergebnis dieser Klassifikationen letztlich nur immer wieder ein Stufenmodell herauskommen kann. Eine stärkere Berücksichtigung der historischen Sequenz von Religionen und ihrer geografischen Verbreitung könnte analog zur biologischen Evolution zum Herausarbeiten von Verwandtschaftsbeziehungen führen, an deren Ende nicht ein Stufenmodell, sondern ein Stammbaum stünde.

⁵² Wörtlich heißt es: »Die Evolutionstheorie formuliert... keine kausalgeseztlichen Aussagen für ›den‹ historischen Prozeß des gesellschaftlichen Wandels. Ihr Erkenntnisinteresse liegt primär in der Formulierung von Bedingungen und Folgen der Differenzierung evolutionärer Mechanismen.« LUHMANN, NIKLAS, »Entwicklung und Geschichte«, in: DERS., *Soziologische Aufklärung* Bd. II, Opladen 1975, 152.

⁵³ Vgl. WIELAND, WOLFGANG, »Entwicklung II. In Geschichte und Natur«, in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. II, vgl. Anm. 33, Spalte 510–516.

⁵⁴ Dass auch Evolution von Religion kein stetiges Aufwärtsschreiten bedeutet, hat bereits Tylor gewusst; wie stark das Verhalten des Einzelnen, sein persönliches Evolutionsniveau, von seiner Umwelt abhängt, beschreibt der Begründer der Evolutionslehre, Herbert Spencer. Vgl. KOHL, KARL-HEINZ, »Edward Burnett Tylor«, in: MICHAELS, AXEL (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, a.a.O., 41–59 und SPENCER, HERBERT, »Social Statics«, in: *Collected Writings* Bd. 2, Routledge (1851) 1996, 409–413.

Eine stärkere Anlehnung eines Modells zur Evolution von Religion an biologische Evolutionsmodelle ist aus dem Grunde vertretbar, da Religion über die Erkenntnisleistung des menschlichen Gehirns direkt mit der Biologie des Menschen verknüpft ist. Religion, verstanden als »Ergänzung der sinnlich erfassbaren Welt durch einen gedanklichen Überbau, der den empfundenen oder gedachten Mangel an Welterkenntnis mit Hilfe gedanklicher Konstrukte behebt«,⁵⁵ ist ein Produkt der menschlichen Umweltwahrnehmung, die Wahrnehmung aber eine Folge der menschlichen Gehirnstruktur und diese wiederum eine biologische Tatsache, die der Umwelt auf evolutivem Wege angepasst ist und vor allen Dingen auch deshalb so hoch entwickelt und spezialisiert ist, um auf Umweltänderungen durch neue Anpassungen rasch reagieren zu können. Im Unterschied zu den Auffassungen der bisherigen evolutionistischen Modelle kann mit religiöser Evolution weder eine Höher- noch eine Weiterentwicklung, keine zunehmende Differenzierung oder Unabhängigkeit von der Umwelt gemeint sein. Vielmehr wird im Folgenden unter religiöser Evolution in Anlehnung an den biologischen Evolutionsbegriff ein Vorgang der Veränderung von Religionen verstanden. Mit Evolution ist demnach jener Prozess charakterisiert, der dazu führt, dass im Laufe der Zeit eine bestimmte Religion andersartig wird. Evolution bedeutet in der Religionswissenschaft die Veränderung einer Religion in der Zeit.

7. Klassifikation von Religionen

Jeder, der sich mit Religionen beschäftigt, sieht sich einer verwirrenden Fülle von rezenten und historischen Religionen gegenüber. Ziel einer Klassifizierung ist es, in diese Vielzahl der Phänomene eine Ordnung zu bringen, die über das Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu einem besseren Verständnis sowohl der Einzelphänomene als auch ihrer Zusammenhänge führt.⁵⁶ Eine von mehreren Möglichkeiten des ordnenden Unterscheidens von einzelnen Religionen wird beispielsweise in der Religionsgeschichte beschritten. Die Religionsgeschichte behandelt »nacheinander die primitiven Religionen und die toten und lebenden Kulturreligionen des Ostens und Westens mitsamt den ihnen entsprossenen Weltreligionen«.⁵⁷ Eine andere Möglichkeit der Klassifizierung wird gewählt, wenn verschiedene Religionstypen herausgearbeitet werden. Je nachdem unter welchem Gesichtspunkt eine solche Typologie vorgenommen wird, können ganz verschiedene Religionen zu einer Gruppe zusammengefasst werden.⁵⁸ Solche Typologien von Religionen sind beispielsweise mit den Begriffen »Weltreligionen«, »Indische Religionen« oder »Archaische Religionen« beschrieben.

⁵⁵ Vgl. WUNN, INA, *Götter, Mütter, Ahnenkult – Neolithische Religion in Anatolien, Griechenland und Deutschland*, Dissertation, Hannover 2000, 9.

⁵⁶ Vgl. ANTES, PETER, »Religion«; in: FAHLBUSCH, ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 3, Göttingen 1992, Spalte 1543–1545.

⁵⁷ HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart u.a. 1979, 18.

⁵⁸ FRIEDRICH HEILER nennt folgende Möglichkeiten: Eine Typologie von Religionen nach dem soziologischen Charakter, nach dem Gottesbegriff, nach der Lebensart, nach der psychologischen Eigenart. Vgl. ebd., 19.

Wie alle empirischen Formen von Klassifikation gründet sich auch die evolutionistische auf die Tatsache, dass es offensichtlich leicht voneinander abgrenzbare natürliche Gruppen von Religionen gibt. Im Unterschied zu anderen empirischen Klassifikationsmethoden fordert ein evolutionistischer Ansatz, dass es eine Erklärung für die Ähnlichkeit der Religionen einer solchen Gruppe geben muss. Eine mögliche und einleuchtende Erklärung für diese Ähnlichkeit ist die kulturelle und historische Verwandtschaft bestimmter Religionen.

Eine Klassifikation im Rahmen eines Modelles zur Evolution von Religionen sollte also im Unterschied zu den oben genannten Möglichkeiten die Vielzahl von Religionen auf der Grundlage ihrer auf Verwandtschaft beruhenden Ähnlichkeit von Merkmalen bestimmten Gruppen zuordnen.⁵⁹

Evolutionistische Klassifikation führt demnach zur Rekonstruktion von historischen und kulturellen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Religionen. Ein solches Klassifizieren von Religionen muss geografische und historische Zusammenhänge berücksichtigen. Darüber hinaus ist ein Abwägen und Bewerten bestimmter Ähnlichkeiten auf der Basis des religionswissenschaftlichen Vergleichs notwendig. Als Merkmalskatalog kann beispielsweise die von der Religionsphänomenologie herausgearbeitete Menge derjenigen Merkmale dienen, die in ihrer Gesamtheit das »Wesen der Religion«⁶⁰ beschreiben, aber auch die von Döbert beschriebenen »Deskriptiven Gesichtspunkte für die Beschreibung von Religionen«.⁶¹ Schwierigkeiten bei der praktischen Anwendung dieser Methode ergeben sich dadurch, dass ein solcher Merkmalskatalog nicht Punkt für Punkt abgefragt und eine Verwandtschaft zwischen zwei oder mehreren Religionen bei Übereinstimmung in möglichst vielen Punkten postuliert werden kann.⁶² In diesem Falle käme man leicht wieder zu dem bekannten Ergebnis, dass sich primitive Religionen untereinander sehr stark ähneln, daß sie also auch miteinander verwandt sein müssen. Dieses Ergebnis kann aber offensichtlich nicht richtig sein; so sind sich beispielsweise die Religion der Wemale auf Ceram, der Marind-anim Neuguineas und der frühen Griechen in einigen Punkten ähnlich, wie Adolf E. Jensen deutlich herausarbeiten konnte.⁶³ Während eine Religionsverwandtschaft zwischen den Marind-Anim und Wemale durchaus denkbar sein könnte, ist die Religion Griechenlands sicher aus völlig anderen Wurzeln entstanden und hat mit den Religionen des pazifischen Raumes nichts gemeinsam, bis auf eben jene Primitivmerkmale, die alle Religionen der »Stufe der Primitiven Religion«⁶⁴ aufweisen. Dies bedeutet, dass

⁵⁹ Als verwandte Religionen gelten solche, die entweder aus einander entstanden sind oder sich gegenseitig entscheidend beeinflusst haben und/oder zeitlich und regional unmittelbar aufeinander folgen.

⁶⁰ HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, a.a.O., 561.

⁶¹ DÖBERT, RAINER, *Systemtheorie ...*, vgl. Anm. 3, 85–86.

⁶² Die Diskussion um die Wertigkeit bestimmter Merkmale zur Abgrenzung von Kulturen wurde im ethnologisch-anthropologischen Bereich schon einmal geführt, nämlich zwischen den Vertretern verschiedener Richtungen der von Leo Frobenius begründeten Kulturkreislehre. Allerdings stand hier die Gesamtheit der kulturellen Erscheinungen, nicht ausschließlich die Religion im Vordergrund des Interesses. Vgl. JENSEN, ADOLF E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948, 26–31.

⁶³ Vgl. ebd., 33–77.

⁶⁴ Mit Stufe der Primitiven Religion sind alle die Religionen gemeint, die Bellah und Stolz aufgrund ihrer

die Merkmale gewertet werden müssen, wenn als Ergebnis eines Merkmalsvergleichs ein Verwandtschaftsverhältnis von Religionen auf der Basis gleicher Abstammung herauskommen soll. Diejenigen Merkmale, die zur Zuordnung bestimmter Gruppen von Religionen zu bestimmten Stufen geführt haben, sind ungeeignet. Diese Primitivmerkmale beschreiben Eigenschaften, Praktiken und Symbole, die in direktem Zusammenhang mit der Sozialstruktur und der Wirtschaftsweise dieser Völker stehen, sie können sich also bei Völkern gleicher Wirtschaftsweise gar nicht unterscheiden.

Als Ergebnis dieser kurzen Erörterung kann festgehalten werden, dass zur Bewertung von Verwandtschaftsverhältnissen (meint: gleicher Ursprung dieser Religionen) zwischen Religionen nicht gemeinsame Primitivmerkmale herangezogen werden dürfen, sondern nur solche Merkmale, die als gemeinsame Sonderentwicklung aufgefasst werden können. Zur Erläuterung des Gemeinten mögen zwei Beispiele dienen:

Aus dem westeuropäischen Mesolithikum stammen Funde von Kieseln, die mit abstrakten Zeichen bemalt wurden: es handelt sich um Wellenbänder, Kreise, Punkte und Sonnen. Da ihre Bedeutung aus den Fundstücken selbst nicht abzuleiten ist, hofft Mircea Eliade, dieser Bedeutung durch den völkerkundlichen Vergleich näherzukommen. Er führt aus: »Überzeugender jedoch erscheint der Vergleich mit den australischen Tschuringas. Bekanntlich stellen diese zumeist aus Stein gefertigten und mit verschiedenen geometrischen Mustern verzierten rituellen Gegenstände den mystischen Leib der Ahnen dar.«⁶⁵ Ähnlich fühlt sich Michel Lorblanchet an die religiösen Praktiken der australischen Ureinwohner erinnert, wenn er zur möglichen Bedeutung der jungpaläolithischen Höhlenmalereien schreibt: »Wir sind der Ansicht, daß die Bilderhöhlen in Frankreich wie in Australien der ›Traumzeit‹ angehören.«⁶⁶ Wer die Berechtigung eines solchen Vergleichs anerkennt, der die Religionen von Völkern verschiedener Kontinente und verschiedener geologischer Zeiten in unmittelbarem Zusammenhang bringt, kann nur von zwei möglichen Voraussetzungen ausgehen: Eine Möglichkeit besteht in der Annahme, den Religionen der Australier und der steinzeitlichen Westeuropäer läge eine gemeinsame Urreligion zugrunde, aus der sich dann beide Religionen als Tochterreligionen entwickelt hätten, deren Ähnlichkeit aber immer noch groß genug ist, um die Inhalte der einen mit Hilfe der anderen erschließen zu können. Dies wird bei der großen räumlichen und zeitlichen Distanz und bei fehlenden fossilen und rezenten Zwischengliedern niemand mit Ernst annehmen. Die zweite Möglichkeit ist die, dass man Traumzeit und Tschuringa bzw. Tjurunga für ein Primitivmerkmal hält, also ein Merkmal, das einer jeden Religion auf der Stufe der »Primitiven Religion« eigen ist. Dies ist aber einerseits nicht richtig – wie Waldemar Stöhr ausführt, handelt es sich hierbei um eine während langer historischer Zeiträume entstandene Spezialentwicklung der australischen Religion⁶⁷ – andererseits wäre es dann für die Rekonstruktion der paläolithischen europäischen Religion eine unoriginelle

gemeinsamen Primitivmerkmale dieser Stufe zugeordnet haben. Vgl. BELLAH, ROBERT N.: »Religiöse Evolution«, a.a.O., 273–280 und STOLZ, FRITZ, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, a.a.O., 207.

⁶⁵ ELIADE, MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen* Bd. 1, Freiburg u.a. 1978, 40.

⁶⁶ LORBLANCHET, MICHEL, *Höhlenmalerei*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen 1997, 18.

⁶⁷ Vgl. STÖHR, WALDEMAR, »Totem, Traumzeit, Tjurunga – Die australischen Religionen«, in: ELIADE, MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen* Bd. 3/2, Freiburg u.a. 1991, 184–207.

Erkenntnis, da man ihr getrost sowieso alle typischen Primitivmerkmale der untersten Religionsstufe der Stufenmodelle zuordnen könnte, über die spezifischen Eigenheiten dieser Religion aber weiterhin nichts weiß. Also: Es gibt keine kulturgenetische Verwandtschaft der australischen Religion mit der europäisch-paläolithischen Religion, daher können Spezialmerkmale⁶⁸ der australischen Religion nicht herangezogen werden, um die frühe Jägerreligion Europas zu erklären.⁶⁹

Das zweite Beispiel entstammt der germanischen Religion. Die Quellenlage zur germanischen Kultur- und Religionsgeschichte ist schlecht. Wie Ake Ström schreibt, ist die Forschung für die ältesten Perioden auf die Auswertung nichtliterarischer Denkmäler angewiesen, während für die spätere Zeit einige wenige Texte vorliegen.⁷⁰ Diese spärlichen Quellen werden erschlossen und ergänzt mit Hilfe von Fakten, deren Kenntnis anderen indogermanischen Religionen entnommen ist.⁷¹ Die völlig legitime Begründung Ströms ist folgende: »Weil die Germanen indogermanischer Zunge sind, haben wir den Hintergrund der germanischen Religion in derjenigen der Indogermanen zu suchen.«⁷² Den Zusammenhang zwischen indogermanischer Sprachverwandtschaft und indogermanischer Kultur wurde von Ström an anderer Stelle erörtert.⁷³ Grundlage der germanischen Religion ist also eine historisch ältere indogermanische Religion, von der aus sich sowohl die germanische als auch die indische, die iranische, die baltische, die slawische, die griechische Religion und andere entwickelt haben. Diese gemeinsame indogermanische Religion hatte verschiedene Merkmale, die sich in leicht abgewandelter Form bei allen Tochterreligionen wiederfinden. Zu diesen Merkmalen zählen nach Ström: Der Gegensatz Mensch – Gott, das System der Götter, der Mythos vom Unsterblichkeitstrank, das Pferdeopfer, der Feuerkultus, das Fehlen von Tempeln und Götterbildern sowie mündliche Überlieferung der Tradition.⁷⁴ Dieser von Ström angeführte Merkmalskatalog entspricht den Forderungen nach einer Merkmalsgewichtung im Rahmen einer evolutionistischen Klassifikation. Er fußt auf der kulturellen Verwandtschaft der Religionen; er benutzt keine Primitivmerkmale, sondern gemeinsame Sonderentwicklungen der genannten Religionen, um sie als Gruppe von Religionen abzugrenzen. Mit Hilfe des Vergleichs gelingt es Ström, innerhalb der genannten Gruppe indogermanischer Religionen näher und weniger nah verwandte zu unterscheiden sowie mit Hilfe des sprachwissenschaftlichen Vergleichs den Zeitpunkt ihrer Trennung in etwa zu bestimmen.⁷⁵

⁶⁸ Spezialmerkmale können deshalb nicht herangezogen werden, da es sich hierbei um eine Sonderentwicklung handelt. Beispiele aus dem Bereich der australischen Religion können aber durchaus Phänomene steinzeitlicher Religion erklären, wenn es sich um sogenannte Primitivmerkmale handelt.

⁶⁹ Im Übrigen konnte eine paläolithische Religion bis heute nicht nachgewiesen werden. Alle angeblichen Belege für frühe religiöse Praktiken erwiesen sich als nicht haltbar. Vgl. WUNN, INA, *Die Religion steinzeitlicher Kulturen in Deutschland und angrenzenden Gebieten*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Hannover 1977, 89–106.

⁷⁰ Zur Quellenlage vgl. STRÖM, AKE V. / HARALD BIEZAIS: *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart u.a. 1975, 37–44.

⁷¹ Vgl. ebd., 51.

⁷² Ebd., 51.

⁷³ Vgl. ebd., 16.

⁷⁴ Vgl. ebd., 52–56.

⁷⁵ Vgl. ebd., 17–18.

8. Der Religionsbegriff als systematische Einheit

Eine Schwierigkeit bei der Durchführung der Klassifikation der Religionen unter evolutionistischen Gesichtspunkten ergibt sich dadurch, dass in der Religionswissenschaft eine natürliche systematische Einheit fehlt, wie sie in der Biologie mit dem Artbegriff gegeben ist, an der die Evolution gleich Veränderung ansetzt. Unter Religion wird in der Religionswissenschaft einmal ein Begriff verstanden, der sich auf inhaltliche Fragen bezieht. In diesem Sinne sind Definitionen des Religionsbegriffes zu verstehen, wie sie sich bei Autoren wie Robert Bellah⁷⁶, Friedrich Heiler⁷⁷ und auch in dieser Arbeit finden. Durchaus geläufig ist jedoch auch die Verwendung des Begriffs Religion als systematische Einheit. So schreibt Heinrich von Stietencron über die Religionen des indischen Subkontinents: »Der Begriff ›Hinduismus‹ faßt eine Gruppe miteinander verwandter, aber durchaus verschiedener Religionen, die im südasiatischen Raum ... entstanden sind, zu einer Einheit zusammen.«⁷⁸ An anderer Stelle heißt es: »Nun steht aber in nahezu allen Büchern über den Hinduismus, daß es sich bei den Kulturen des Vishnu, des Shiva und anderer Göttinnen und Götter um Sekten innerhalb des Hinduismus handele. Aber können wir den Begriff Sekte auf religiöse Gruppierungen anwenden, welche zwar einer gemeinsamen kulturellen Tradition angehören, sich aber in Bezug auf ihre Stifter, auf ihre heiligen Schriften, auf ihre Seher und Theologen und auf ihren Kult deutlich voneinander unterscheiden und die vor allem nicht den gleichen Gott als höchsten Gott anbeten?«⁷⁹ Aus dem Gesagten wird deutlich, dass unter Religion als systematische Einheit ein Glaubenssystem verstanden wird, das sich von anderen durch einen eigenen Stifter, eigene heilige Schriften und einen eigenen Kult unterscheidet. Nach dieser Definition sind Christentum, Islam, Judentum, der Buddhismus Religionen im systematischen Sinne.⁸⁰ Schwieriger wird es, wenn man den Religionsbegriff als systematische Einheit auf primitive oder archaische Religionen übertragen will. Hier fehlen zumindest einige der Kriterien, die oben als notwendig für die Einstufung eines Glaubenssystems in die Kategorie Religion angesehen wurden. Als Beispiel möge die Griechische Religion gelten. Offensichtlich handelt es sich um eine Gruppe verwandter symbolischer Formen und Handlungen, die untereinander ähnlich genug sind und eine immerhin so große historische und kulturelle Bedeutung haben, daß es gerechtfertigt scheint, den Begriff Religion auf sie anzuwenden. Dabei fehlen sowohl der gemeinsame Stifter wie die gemeinsamen heiligen Schriften. Selbst Kult und Götter waren zumindest in der griechischen Frühzeit verschieden. Ähnliche Probleme werden sich bei der Klassifikation der sogenannten primitiven oder früharchaischen Religionen ergeben: Meist wird nicht abzugrenzen sein, ob es sich um eine Religion im

⁷⁶ Vgl. BELLAH, ROBERT N., »Religiöse Evolution«, a.a.O., 268.

⁷⁷ Vgl. HEILER, FRIEDRICH, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, a.a.O., 1-5.

⁷⁸ STIETENCRON, HEINRICH VON, »Hinduismus«, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XV, Berlin, New York 1986, 346.

⁷⁹ STIETENCRON, HEINRICH VON, »Hinduistische Perspektiven«, in: KÜNG, HANS (Hg.), *Christentum und Weltreligionen*, München, Zürich 1984, 219.

⁸⁰ Vgl. ANTES, PETER (Hg.), *Große Religionsstifter*, München 1992.

systematischen Sinne oder um lediglich eine Variante von lokaler Bedeutung handelt, die passender mit einem anderen Begriff, der eine untergeordnete systematische Wertigkeit impliziert, zu bezeichnen wäre.

Um solche systematischen Einheiten oder Taxa, die hinsichtlich ihrer systematischen Wertigkeit dem Begriff Religion untergeordnet sind, handelt es sich bei den Begriffen Kirche, Konfession und Sekte. Diese Begriffe lassen sich anhand ihrer Definitionen durchaus unterscheiden,⁸¹ können aber nicht in eine eindeutige Stufenfolge abnehmender Wertigkeit gebracht werden. Da mit den genannten Begriffen einschließlich des Religionsbegriffes stets inhaltliche Vorstellungen und Wertungen verbunden sind, ist es unter Umständen günstiger, im Rahmen einer evolutionistischen Klassifizierung von Religionen für die Bezeichnung der Taxa unterschiedlicher Wertigkeit neue Begriffe zu finden.

9. Schluss

Religion ist Ausdruck der menschlichen Kultur. Indem sie im menschlichen Bewusstsein tatsächlich existiert und im täglichen Leben selbstverständlich praktiziert wird, ist sie so real und unverzichtbar wie Nahrungsaufnahme, Beschaffung von Unterkunft oder soziale Verhaltensweisen. Während das Gespräch zwischen Christentum und den großen Weltreligionen nicht zuletzt durch die Verdienste religionswissenschaftlicher Forschung in Gang gekommen ist, werden die Religionen sogenannter Naturvölker weiterhin im interreligiösen Dialog übergangen, nicht zuletzt, weil bestimmte angeblich evolutionistische Anschauungen ihnen einen Platz am unteren Ende einer religiösen Entwicklungsskala zuweisen.

Eine angemessene Einordnung der Religionen indigener Völker in ein natürliches evolutionistisches System, das die Vielfalt der Religionen als geglückte Anpassung in verschiedene religionsökologische Nischen versteht, kann zu einer Neubewertung der Vielfalt menschlicher Kulturen beitragen.

⁸¹ Vgl. HONIGSHEIM, PAUL, »Sekten«; in: CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON u.a. (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. V, 3. Aufl., Tübingen 1961, Spalte 1657–1658; MARHOLD, WOLFGANG, »Sekte«, in: FAHLBUSCH, ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 4, Göttingen 1996, Spalte 194–197 und FAHLBUSCH, ERWIN, »Konfession«, in: ebd., Spalte 1356–1365.