

# Religion als (Neben-)Produkt der Evolution?

## Die „Kognitive Religionswissenschaft“ im Gegenüber zur Offenbarungstheologie

von Reinhold Bernhardt

### 1. Die „Kognitive Religionswissenschaft“

Mit diesem Beitrag will ich in einen Forschungszweig eintauchen, der sich nicht mit der *biologischen* Evolution, d. h. mit der Entstehung und Entwicklung des Lebens, der Arten der Lebewesen und des Menschen beschäftigt, sondern mit der Entstehung, Entwicklung und der Funktion des *religiösen Bewusstseins* im Prozess der biologisch-kulturellen Evolution: die empirisch arbeitende „Kognitive Religionswissenschaft“. Für die Vertreter der „Kognitiven Religionswissenschaft“<sup>1</sup> ist Religion Produkt – manche sagen: Nebenprodukt – der Evolution. Sie stellt eine Form adaptiven Verhaltens dar, das sich mit der Kapazitätserweiterung des menschlichen Gehirns entwickelte und sich ausbreitete, weil es der Lebensbewältigung dienlich war. Paul Bloom konstatiert lapidar: „Religion is natural“<sup>2</sup> – angelegt in den vorbewussten kognitiven Strukturen, in deren Ausbildung sich elementare Erfahrungen niedergeschlagen haben, die in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gattung und ihrer Vorläufer zu verarbeiten waren. Nur so lässt sich nach Justin L. Barrett verstehen, dass Religion ein allgemeinemenschliches, kulturübergreifendes Phänomen ist, dessen Erscheinungsform zwar von seinem jeweiligen kulturellen Kontext geprägt wird, dessen Existenz aber nicht auf kulturelle Faktoren zurückgeführt werden kann. Um sich der „transkulturellen Universalie Religion“ (Eckhart Voland) kognitionspsychologisch zu nähern, operiert Barrett ganz bewusst mit einem unscharfen Religionsbegriff, der annäherungsweise umschrieben werden kann als Glaube an transzendente Wesenheiten, die Einfluss auf Natur, Geschichte und das menschliche Schicksal nehmen, und als Verhalten zu diesen Wesen. „Religion“ meint also „Religiosität“ in ihren empirisch beobachtbaren Formen von Verhaltensweisen und Vorstellungen.

---

<sup>1</sup> Eine knappe Einführung in diese Disziplin gibt Pyysiäinen (2002), 1–7.

<sup>2</sup> Bloom (2007), 147–151.

Genau genommen ist die „Kognitive Religionswissenschaft“ von der Evolutionspsychologie zu unterscheiden. Diese wird von der „Kognitiven Religionswissenschaft“ herangezogen, um die *Genese* der religiösen Kognitionen zu erklären. Das eigentliche Forschungsinteresse richtet sich aber weniger auf die Genese und mehr auf die *funktionale* Analyse des Kognitionsapparats.

Lawson nennt drei Zentralfragen, mit denen sich die „Kognitive Religionswissenschaft“ befasst: „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?“<sup>3</sup>

Barrett – einer der prominentesten Vertreter der „cognitive science of religion“ ist Senior-Researcher am „Centre for Anthropology and Mind“ und am „Institute for Cognitive and Evolutionary Anthropology“ an der Universität Oxford.<sup>4</sup> Er versteht den menschlichen Kognitionsapparat wie einen Computer, auf dessen Betriebssystem Programme laufen, die Daten verarbeiten – als mentalen Prozessor also. Sein Erkenntnisinteresse richtet sich auf das Zusammenspiel zweier Ebenen – dem vorreflexiv arbeitenden „Betriebssystem“ mit seinen „mental tools“<sup>5</sup> und den bewussten Vorstellungen, besonders solchen, die sich auf überempirische Instanzen beziehen. Die basalen mentalen Strukturen prädisponieren den Prozess der Informationsverarbeitung im Bewusstsein, indem sie Konzepte und Regeln zur Erfassung der Wahrnehmungen bereitstellen. Das „domain-specific inference system“<sup>6</sup> formiert, strukturiert und limitiert die auf der Ebene des Bewusstseins operierenden kulturell übermittelten Denkformen, auch die religiösen Konzepte und ihre Anwendung. Es gibt keinen spezifisch „religiösen“ Teil des Kognitionsapparates und keine spezifisch „religiösen“ Kognitionen. Religion stellt also keine „eigene Provinz im Gemüt“ (Friedrich Schleiermacher) des Menschen dar. Als „religiös“ zu qualifizierende Vorstellungen bilden sich vielmehr im „gewöhnlichen“ Funktionsbetrieb des mentalen Prozessors in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, verfestigen sich unter bestimmten Bedingungen in der Perzeptionsmatrix des menschlichen Kognitionsapparates; bringen Vorstellungen hervor, die – wiederum unter bestimmten Bedingungen – erfolgreich tradiert, in der Wahrnehmungsverarbeitung angewendet und dabei weiterentwickelt werden – bis hin zu elaborierten Lehrformen in den elabo-

---

<sup>3</sup> Lawson (2000), 338–349, Zitat 344.

<sup>4</sup> Barrett (2004), Barrett (2007a), 57–72.

<sup>5</sup> Barrett (2004), 3 u.ö.

<sup>6</sup> Barrett (2007b), 2.

rierten Religionssystemen. Es gibt also ein Kontinuum, das von vorbewussten Intuitionen bis hin zu hoch differenzierten theologischen Reflexionen reicht.

Im Folgenden sollen zwei grundlegende Charakteristika in der Struktur und der Funktionsweise des menschlichen Kognitionsapparates skizziert werden, die für die Ausbildung „religiöser“ Bewusstseinsformen relevant sind.

### *1.1. Die Tendenz zum Anthropomorphismus*

Schon 1980 hatte Steward Guthrie eine elementare Präferenz anthropomorpher bzw. sozialer Konzepte in der Wahrnehmungsverarbeitung aufgezeigt.<sup>7</sup> Sinneswahrnehmungen werden primär nach dem Konzept des Agenten, d. h. des intentionalen, fühlenden, denkenden Wesens aufgefasst und erklärt. *Intentionalität* legt sich als Muster zur Verarbeitung von Vorgängen näher als *Kausalität*. Das kognitive System, das für die Anwendung agentialer Konzepte verantwortlich ist, nennt Barrett „hypersensitive agency detection device“ (HADD). Dieser Sensor wird spontan aktiviert, wenn Überraschendes passiert. Wenn sich beim Gang durch den nächtlichen Wald plötzlich Äste bewegen, stellt sich spontan der Gedanke an einen absichtsvoll handelnden Agenten ein – sei es ein Tier oder ein Mensch. Mit der Frage nach dem „Wer“ ist sofort die nach dem „Warum“, also nach der Intention, verbunden: Was beabsichtigt der Agent? Dass es sich dabei um einen evolutionär ausgebildeten Schutzmechanismus handelt, der eine schnelle (Flucht- oder Abwehr-) Reaktion ermöglicht, liegt auf der Hand. So wie es auf der Hand liegt, dass der Mensch als Wesen, das nur im Sozialverband überlebensfähig ist, intentionale und aktuelle Konzepte den impersonalen, naturhaft-kausalen vorzieht. Anthropomorphe Konzepte, die intuitiv, spontan und unreflektiert angewendet werden, ermöglichen nach Barrett eine schnelle und effiziente Informationsverarbeitung im mentalen Prozessor. Das wiederum ermöglicht eine hohe Reaktionsgeschwindigkeit und erbringt auf diese Weise einen Überlebensvorteil.<sup>8</sup> Je effektiver und funktionaler ein Konzept aber ist, umso eher wird es im Prozess der biologisch-kulturellen Evolution weitergegeben.

Das Vorherrschen agentialer Konzepte lässt sich nicht nur phylogenetisch konstatieren, sondern auch ontogenetisch. In den ersten Lebensmonaten sieht ein Kind in einer bunten Scheibe ein Ge-

---

<sup>7</sup> Guthrie (1980), 181–194.

<sup>8</sup> Barrett (2007b), 3.

sicht und lächelt zurück. Die kognitiven Systeme von Kindern sind auf die Wahrnehmung von Personalität, Intentionalität und Agentialität in ihrer naturhaften Lebenswelt hin ausgerichtet.<sup>9</sup>

Aus dieser spontanen Bevorzugung *sozialer* Schemata auch in der Erfassung von Phänomenen in der *naturhaften* Umgebung folgt die „Kognitive Religionswissenschaft“ eine mentale Prädisposition für personale Gotteskonzepte.<sup>10</sup> Naturerscheinungen, deren Ursache nicht sofort erkennbar oder nicht bekannt und damit nicht auf „natürliche“ Weise erklärbar ist, wurden und werden in der biologisch-kulturellen Entwicklungsgeschichte der Menschheit nach dem Modell des überempirischen Agenten gedeutet, das heißt auf menschen- oder tiergestaltige, jedenfalls mit Bewusstsein und Intentionalität begabte Götter, Engel, Geister, Dämonen, Teufel zurückgeführt und mit Intentionen unterlegt: der Blitzeinschlag oder die Flut als Strafe Gottes, die unerwartete Heilung einer Krankheit als Gnade usw.

Barrett belegt die These von der Bevorzugung anthropomorpher religiöser Konzepte mit einer Reihe von empirischen, interkulturell angelegten Studien, die den Unterschied zwischen bewussten religiösen Vorstellungen und vorbewussten intuitiven Kognitionen – er spricht von „reflective“ und „nonreflective beliefs“ – herausarbeiten sollen. Wenn die Befragten abstrakt – d. h. ohne in aktuelle, durch Wahrnehmungstätigkeiten oder Handlungen bedingte Informationsverarbeitungsprozesse eingebunden zu sein – nach ihren religiösen Überzeugungen befragt wurden, rekurrten sie auf die Konzepte, die sie sich in ihrer religiösen Sozialisation angeeignet hatten und stellten die Gottheit eher als vergeistigte, raum- und zeitlose Wesenheit dar. Gott wurden dabei superhumane Eigenschaften zugeschrieben wie Allgegenwart, die multitasking-Fähigkeit, mehrere Dinge zugleich tun zu können, nicht sehen und hören zu müssen, um zu wissen, Gedanken lesen zu können usw. Wenn die gleichen Probanden hingegen *im Vollzug* von Wahrnehmungs- und Handlungsprozessen auf ihre diesbezüglichen Vorstellungen hin beobachtet und befragt wurden, dann zeigte sich ein viel stärker ausgeprägter Anthropomorphismus: Sie unterstellten, dass Gott in Zeit und Raum agiert, geht, spricht, hört, antwortet usw.

Barrett will nicht einen *Widerspruch* oder *Gegensatz* zwischen vorbewussten und reflektierten Konzepten behaupten. Die Zuschreibung der Allgegenwart verträgt sich durchaus mit der Erwartung, dass Gott an einem bestimmten Ort gegenwärtig ist. Er will

---

<sup>9</sup> Kelemen/DiYanni (2005), 3–31.

<sup>10</sup> Siehe dazu auch: Barrett/Richert (2003), 300–312; Richert/Barrett (2005), 283–295.

vielmehr zeigen, dass den elementaren vorbewussten, in der biologisch-kulturellen Evolution ausgebildeten Ebenen des Kognitionsapparates eine Bevorzugung anthropomorpher Verarbeitungsmuster eingeschrieben ist, die sich unmittelbar auf die religiösen Vorstellungen auswirken. Es gibt also eine Art „intuitiver Theologie“, die sich von der bewussten, reflektierten und expliziten unterscheidet, diese aber auch beeinflusst. Tief eingepägt im menschlichen Kognitionsapparat liegt eine Neigung zu theistischen Gotteskonzepten. Der Mensch ist auf Theismus hin konditioniert. Deborah Kelemen bezeichnet Kinder als „intuitive theists“.<sup>11</sup>

Die Geschichte des Buddhismus, dessen ursprüngliche Lehre die „Anhaftung“ an personale Gottesvorstellungen zurückweist, zeigt, wie sich selbst dort eine Verehrung personanaloger göttlicher Wesen Bahn gebrochen hat. In der Perspektive der „Kognitiven Religionswissenschaft“ kann dies als Beleg für die Durchsetzung der in den Kognitionsapparat eingeschriebenen Tendenz zur Bevorzugung anthropomorpher Transzendenzvorstellungen gedeutet werden.

### 1.2. Kontraintuitivität

Dieser Tendenz zum Anthropomorphismus im religiösen Kognitionsapparat steht nun aber eine in gewisser Weise entgegengesetzte Tendenz zum *Aufbrechen* einer vollkommenen Vermenschlichung der Gottesvorstellung gegenüber. Göttlichen Wesen werden *übermenschliche* Eigenschaften zugeschrieben, etwa die Fähigkeit, durch Wände zu gehen, ohne Zeugung ein Kind zu gebären, durch Zauberkräfte physische Zustände zu verändern. Dabei handelt es sich um eine kontraintuitive, die Schemata der regulären, „normalen“, also der intuitiven Wirklichkeitswahrnehmung durchbrechende Annahme. Der Begriff der Kontraintuitivität wurde von Pascal Boyer geprägt.<sup>12</sup>

Die Intelligibilität und Plausibilität, also die Überzeugungskraft und damit auch die erfolgreiche kulturelle Ausbreitung solcher Vorstellungen unterliegt der Einhaltung bestimmter Regeln. Die Kontraintuitivität darf ein bestimmtes, sehr begrenztes Maß nicht übersteigen, sonst verliert das Konzept des göttlichen Wesens seinen Sinn und damit seine Kommunikabilität, seine Operationalität und Funktionalität. Der Kognitionsapparat legt diesen Spielraum quantitativ und qualitativ fest: quantitativ hinsichtlich der Zahl

---

<sup>11</sup> Kelemen (2004), 295–301.

<sup>12</sup> Boyer (1993), 4–47; Boyer (1994); Boyer (1996), 83–97; Boyer (2001).

der features, die vom Erwartbaren abweichen, qualitativ hinsichtlich des Ausmaßes der Abweichung. Der Kohärenzrahmen des menschlichen Kognitionsapparates darf dabei nicht überfordert werden, sonst wird das Konzept nicht akzeptiert und narrativ transmittiert. Die Vorstellung eines Gottes etwa, der vergangene Ereignisse ändern könnte, würde das konzeptuelle System des kognitiven Apparats sprengen und hat keine Chance erfolgreich weitererzählt zu werden. Die Aufhebung der Objektpermanenz – die Annahme, dass ein Geistwesen plötzlich an einem anderen Ort erscheint – liegt dagegen noch innerhalb des Spielraums. Ebenso die blutende Statue, der sprechende Esel, die Jungfrauengeburt usw.

Pascal Boyer hat gezeigt, dass Ideen und Konzepte, die eine einzelne punktuelle Deviation vom intuitiv Erwartbaren enthalten, besondere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, sich deshalb erfolgreicher ausbreiten als vollkommen intuitionskonforme Konzepte. Das erklärt die weite Verbreitung von Wundergeschichten in der Kultur- und Religionsgeschichte der Menschheit. Indem diese durch ihre begrenzte Kontraintuitivität Staunen erregen und nach Narrationsmustern aufgebaut sind, die sich zum Weitererzählen eignen, erzielen sie hohe „Übertragungsraten“ und Ausbreitungsgeschwindigkeiten.

Ideen und Narrationen, die ein kontraintuitives Element enthalten, evozieren *Glauben*, denn nur in diesem Bewusstseinsmodus kann das kontraintuitive Element vom Bewusstsein verarbeitet werden. Der Modus des *Wissens* ist dafür ungeeignet.

### 1.3. Gott als „counterintuitive agent“

In Barretts Definition Gottes bzw. göttlicher Wesen als „a counterintuitive agent that motivates actions“<sup>13</sup> fließen beide Charakteristika der „religiösen“ Informationsverarbeitung im Kognitionsapparat des Menschen zusammen: die Tendenz zum Anthropomorphismus und die Tendenz zur begrenzten Kontraintuitivität. Eine evolutionsgeschichtlich vorteilhafte Gottesidee muss nach Barrett mindestens folgende Bedingungen erfüllen: Sie muss (1) kontraintuitiv sein, (2) Gott als intentionalen Agenten konzipieren, aus dessen Intentionen sich (3) Handlungsorientierungen ergeben, die (4) zu einem spezifischen Handeln führen, das (5) in seinem Vollzug immer wieder neue Bestärkungen und Motivationen frei setzt, sich also selbst stabilisiert.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Barrett (2007b), 5; siehe dazu auch Barrett (2008), 149–161.

<sup>14</sup> Barrett (2008).

Die Idee von Gott als einer handelnden Person ist für die Verarbeitung von Wahrnehmungsinformationen besser geeignet als die Idee eines dreieinigen Gottes, in dem drei personale Instanzen eine Einheit bilden. Deshalb hat die trinitarische Konzeption kaum Aussicht auf erfolgreiche Verbreitung als wirklich gebrauchsfähiges Konzept für die kognitive Erfahrungsverarbeitung. Sie bleibt ein kulturelles Reflexionsprodukt akademisch geschulter TheologInnen. Nicht nur die sog. Volksreligiosität mit ihrer Verehrung personaler göttlicher Wesen wie Heiligen und Engeln, sondern auch ein höher entwickelter Glaube präferiert dagegen personal-intentionale Vorstellungsformen, mit denen der mentale Prozessor effektiv arbeiten kann, wenn er hohe Verarbeitungsleistungen erbringen muss – man denke nur an den Inhalt spontaner Stoßgebete.

## *2. Auseinandersetzung mit Barretts „Kognitiver Religionswissenschaft“*

Barretts Forschungsinteresse richtet sich auf die vorbereusste Kognitionsmatrix in ihrem Zusammenspiel mit reflektierten religiösen Vorstellungen. Damit verbindet sich ein evolutionspsychologisches Erklärungsparadigma. Die vorreflexiven Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster sind phylogenetisch in der Bewältigung von Überlebens- und Fortpflanzungserfordernissen ausgeprägt worden. Zwischen den Steuerungen des menschlichen und des tierischen Kognitionssystems besteht kein grundlegender Unterschied.<sup>15</sup> Alle geistigen Operationen gründen in diesem System, auch wenn sie darüber hinausgehen.

Die „Kognitive Religionswissenschaft“ vermeidet weithin einen naturalistischen neurophysiologischen Reduktionismus, der mentale auf neuronale Prozesse zurückführt. Die Bedeutung sozialer und kultureller Faktoren für die kognitive Tätigkeit ist von den meisten Vertretern anerkannt. Ilkka Pyysiäinen spricht von „connectionist models of cognition rather than functionalism/cognitivism“<sup>16</sup>.

Doch die Gefahr des Reduktionismus besteht auf andere Weise auch hier, indem mit den vorbereuften kognitiven Erkennungsrasern die elementarste Ebene der Wahrnehmung zur primären Steuerungsinstanz erklärt wird. Dass es solche basalen Prägungen mit Steuerungsfunktion gibt, ist keine Frage. Aber wie weit ihr Einfluss reicht, wie sie durch kulturell erlernte Verhaltensmuster

---

<sup>15</sup> Guthrie (2002), 38–67.

<sup>16</sup> Pyysiäinen (2002), 2.

und die handelnde Selbstbestimmung des Subjekts ge- und überformt werden können, ist zu fragen. Sind in der Kulturgeschichte der Religionen die elementaren, aus Überlebensnotwendigkeiten erklärbaren Funktionen des „religiösen“ Kognitionsapparats nicht in Emergenzprozessen über sich hinausgewachsen, so dass neue Systemeigenschaften entstanden? Im Unterschied zur Soziobiologie herrscht in der „Kognitiven Religionswissenschaft“ durchaus Offenheit für solche Anfragen. Mit seinen Bewusstseinsfähigkeiten ist der Mensch mehr – wesentlich mehr – als das Produkt seines gattungsgeschichtlichen Gewordenseins. Religion ist nicht einfach eine Funktion des Kognitionsapparates, sie geht hervor aus dessen (relativ freiem) Gebrauch in Interaktion mit der naturhaften und kulturellen Umwelt.

Wichtiger als diese kritische Anfrage an eine Überbewertung der evolutionsgeschichtlichen Entstehung des religiösen Bewusstseins und an die Überbetonung der basalen Bewusstseins Ebenen ist mir die Frage, wie sich die kognitionspsychologischen Ansätze zu *theologischen* Deutungen des religiösen Glaubens verhalten. Barrett selbst führt vor diese Frage.

### 2.1. Barretts Glaube

Barrett ist überzeugter Christ. Er glaubt an einen „all-knowing, all-powerful, perfectly good God who brought the universe into being“<sup>17</sup>. Die Menschen seien von Gott geschaffen und mit der Bestimmung versehen, in einer von Liebe getragenen Beziehung zu Gott und zueinander zu stehen. Dazu seien sie mit einer kognitiven Architektur ausgestattet, die sie für diesen Glauben disponiere. Den Glauben als Bewusstseinsphänomen neuronal und evolutionsbiologisch zu erklären, bedeutet Barrett zufolge nicht, die Geltung seines Inhalts zu leugnen. Auch hier – wie im Blick auf alle Bewusstseinsinhalte, die mit einem Geltungsanspruch verbunden sind – gilt die Unterscheidung zwischen Genese und Geltung. Barrett vergleicht es mit der Liebe: Wenn sich wissenschaftlich erklären ließe, warum er glaube, dass seine Frau ihn liebt, so ändere das nichts an seinem Glauben.

Barrett weist die religionskritische, naturalistische bzw. atheistische Interpretation der „Kognitiven Religionswissenschaft“, wie sie bekanntermaßen von Daniel Dennett<sup>18</sup> und Richard Dawkins<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Barrett (2007c).

<sup>18</sup> Dennett (2006).

<sup>19</sup> Dawkins (2006).

vorgenommen worden ist, entschieden zurück. Bei einer solchen Interpretation handelt es sich um die Einbindung von empirischen Forschungsergebnissen in einen weltanschaulichen – atheistischen – Bezugsrahmen, wobei das ideologische Interesse leitend ist, die Religion zu bekämpfen. Die wissenschaftlichen Befunde sind nach Barrett aber deuteoffen und auch mit einer religiösen Weltsicht kompatibel. Aus der Untersuchung von Kognitionsmustern lasse sich nicht auf die Nicht-Existenz Gottes und einer göttlichen Offenbarung schließen.

Wenn Barrett auf Grund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis kommt, dass die vorbewussten Einstellungen des Kognitionsapparates mit dem Glauben an einen allwissenden, allmächtigen, unsterblichen Gott besser zusammenstimmen als mit anderen – impersonalen – Glaubensformen, dann ist damit die Wahrheitsfrage noch nicht berührt. Glaube ist nicht wahrer als Unglaube, Theismus nicht wahrer als andere Glaubensformen.

Barrett will lediglich erweisen, dass im menschlichen Kognitionsapparat die Disposition zu theistischen Glaubenshaltungen vorherrschend ist und er führt diesen Befund darauf zurück, dass diese dem Menschen in der Entwicklungsgeschichte seiner Gattung einen Vorteil gebracht haben. Evolution und Offenbarung sind demnach komplementär zuzuordnen. Im Evolutionsprozess hat sich der Kognitionsapparat ausgebildet, der dem Menschen religiöse Bewusstseinsformen ermöglicht. Damit ist die mental-kognitive Voraussetzung für religiösen Glauben geschaffen. Nur so können Transzendenzerfahrungen nach Barrett gemacht und verarbeitet werden. Gottes Offenbarung spricht diesen Apparat an, aktiviert ihn gewissermaßen und füllt ihn mit Inhalt. Offenbarung als (Selbst-)Mitteilung Gottes braucht den Rezeptionsapparat, um das menschliche Bewusstsein zu erreichen.

In den folgenden Überlegungen will ich mich mit dieser Verbindung von „Kognitiver Religionswissenschaft“ und Gottesglauben auseinandersetzen und dabei grundlegend nach der Beziehung der Schöpfungstheologie und der theologischen Anthropologie zu evolutionsbiologischen Deutungen des religiösen Glaubens fragen. Ich gehe dabei von Barretts Verständnis und Verwendung der für seine Untersuchungen zentralen Begriffe „Religion/religiös“ und „Glaube“ aus.

## 2.2. Barretts Verständnis von „Glaube“

Barretts Verwendung des Begriffs „*Religion*“ ist unscharf und eher dem Alltagssprachgebrauch entlehnt als dem Bemühen um wissenschaftliche Präzision verpflichtet. Von einem empirisch arbeitenden Ansatz, der auf der Schnittstelle von Kognitionsforschung, Evolutionsbiologie und Religionswissenschaft operiert, ist nicht zu erwarten, dass er von einer spezifisch theologischen Bestimmung dieses Begriffs ausgeht. Doch verzichtet Barrett weitgehend auf jegliche Klärung seines Bedeutungsumfangs und -inhalts. Er will bewusst ein breit angelegtes Suchraster und ein grob eingestelltes Beobachtungsinstrument anwenden, um die allgemeinemenschlichen Grundstrukturen der religiösen Kognitivität in den Blick zu bekommen. Wie alle Vertreter der „Kognitiven Religionswissenschaft“ geht er nicht von der Definition eines Religionsbegriffs aus, sondern sucht nach Strukturanalogien von Transzendenzbezügen, die sich auf Bewusstseinstätigkeiten zurückführen lassen.

Die Materialgrundlage seiner Suche bleibt dabei weitgehend unbestimmt. Es sind „religiöse Phänomene“. In dieses Suchraster ist ein Vorverständnis von Religion eingeschrieben, das aber nur schillernd benannt wird. Alle Phänomene, die über die empirische Wahrnehmung hinausgehen und diese in eine Beziehung zu supranaturalen Instanzen stellen, werden von Barrett in die Rubrik „religiös“ eingeordnet. Der Anwendungsspielraum eines solch ausgedehnten Verständnisses von „religiös“ ist denn auch entsprechend weit. Er reicht vom Glauben an den Einfluss bestimmter Sternkonstellationen auf den Lebenslauf bis hin zur Gottesverehrung in den Weltreligionen und vom dreimal-auf-Holz-Klopfen vor einer Prüfung bis zur Wallfahrt nach Mekka. Gehören auch Phänomene dazu, die nicht als supranatural, aber doch als religiös gedeutet werden können, wie etwa der Glaube an eine Seelenwanderung, der nicht mit einer supranaturalen Instanz in Verbindung gebracht werden muss? Zu wenig in Rechnung gestellt wird zudem die Kontextbedingtheit der Sinnerzeugung in der Wahrnehmung eines Phänomens. Anders als das Pferdeschnauben im Stall kann das gleiche Pferdeschnauben nachts auf einem einsamen Waldweg als „religiöses“ Ereignis erfahren werden.

Je weniger die Begriffe geklärt werden, umso mehr wird ihr Gebrauch vom unreflektierten, zeit- und kulturbedingten Vorverständnis bestimmt. Die Unterscheidung zwischen dem Naturalen und dem Supranaturalen hängt aufs engste mit dem jeweiligen Wirklichkeitsverständnis zusammen. In vielen afrikanischen Kulturen würde sie vermutlich gar nicht verstanden werden.

Von „*Glaube*“ spricht Barrett in einem noch weiteren und unschärferen, zunächst außerreligiösen Sinn. Der Begriff verweist bei ihm auf einen bestimmten Modus vorbewusster und bewusster Verarbeitungsmuster und -prozesse.

Im Bezug auf die *vorbewusste* Ebene des Kognitionsapparats stellt „Glaube“ eine selbstverständliche, intuitive Erwartungsgewissheit dar, die sich auf Sachverhalte und Vorgänge im naturhaften und sozialen Bereich bezieht. Ich „glaube“, dass ein Glas zu Boden fällt, wenn ich es loslasse; ich „glaube“, dass ein physisches Objekt nicht durch eine Wand gehen kann; ich „glaube“, dass eine Schwangerschaft durch Zeugung verursacht wird. „Glaube“ meint hier: Intuition, Erwartung, basale Annahme. „Ich glaube“ heißt: „Ich gehe (vorbewusst oder bewusst) davon aus.“

Auf der Ebene des *reflektierenden* Bewusstseins ist „Glaube“ auf religiöse wie nichtreligiöse Phänomene bezogen. Der Begriff meint hier das Für-wahr-Halten der Realität bestimmter, nicht (oder noch nicht) empirisch verifizierter Phänomene und deren Zurückführung auf eine vermutete Ursache. Ich „glaube“, dass sich in der verschlossenen Dose Plätzchen befinden; ich „glaube“ weiter, dass meine Mutter die Plätzchen in die Dose gelegt und die Dose fest verschlossen hat; ich „glaube“ schließlich, dass sie es getan hat, um mir die Plätzchen bis Weihnachten vorzuenthalten. „Glaube“ steht dabei für die Annahme eines Sachverhalts, für die Unterstellung einer Ursache für diesen Sachverhalt und für die Vermutung einer Absicht hinter dieser Verursachung.

In gleicher Weise wendet Barrett den Glaubensbegriff auf „religiös“ erfahrene Phänomene an. Ich „glaube“, dass bei meiner Heilung eine übernatürliche Kraft gewirkt hat; ich „glaube“ weiter, dass *Gott* diese Kraft geschickt hat; und ich „glaube“ schließlich, dass er es getan hat, um mich damit zu heilen. „Glaube“ versteht sich hier als Für-wahr-Halten, dass ein superhumanes Wesen existiert, dass es bestimmte Eigenschaften hat, aus denen sich bestimmte Wirkweisen ergeben und dass bestimmte Ereignisse dieser Wirkmacht zugeschrieben werden können. „Glaube“ meint die Unterstellung der Realität einer Annahme, einer Vorstellung und Idee. Als *kontra-intuitive* Vorstellung durchbricht diese Annahme den „Glauben“ an einen regulären, erwartbaren Verlauf der Dinge, wie er dem vorbewussten Kognitionsapparat eigen ist. Der religiöse „Glaube“ (an eine Jungfrauengeburt etwa) kann also in Spannung stehen zum vorbewussten intuitiven „Glauben“ (an die Notwendigkeit der Zeugung für die Entstehung einer Schwangerschaft). Er stellt einen Bewusstseinsmodus dar, in dem das intuitiv „Unglaubliche“, d. h. nicht Erwartbare als supranaturale Wirkung für wahr gehalten wird.

### 2.3. Theologisches Verständnis von „Glaube“

Das, was nach dem Selbstverständnis religiöser Subjekte und nach Auffassung der christlichen Theologie mit „Glauben“ gemeint ist, steht zu dem Verständnis der Kognitionsforscher in grundlegender Spannung, aber doch nicht gänzlich unvermittelbar gegenüber. Glaube erscheint dort als ein System von spezifischen Annahmen, Unterstellungen und Vermutungen, das in basalen kognitionspsychologisch beschreibbaren Reaktionsmustern angelegt ist. Nach theologischem Verständnis stellt Glaube demgegenüber nicht primär eine Leistung des mentalen Prozessors dar, sondern die von Gott empfangene Gewissheit, von Gott anerkannt zu sein. Der Begriff bezeichnet die von Gott hervorgerufene Vergewisserung der von Gott her konstituierten existenztragenden Beziehung zu Gott als dem Grund des Seins, die zum Grund und Bezugsrahmen des Existenzvollzugs wird. „Glaube“ beschreibt also eine grundlegende Lebenshaltung und Existenzverfassung.

Zwischen Glaube und Glauben ist zu unterscheiden. Noch präziser ist zu unterscheiden zwischen Glaube als vorbewusster Gottesbeziehung, dem Glaubensbewusstsein und dem inhaltlichen Glaubenswissen. Dass sich die Formen des Glaubensbewusstseins und die Inhalte des Glaubenswissens im Prozess der biologisch-kulturellen Evolution entwickelt und verändert haben, ist offensichtlich. Glaube als grundlegende Existenzverfassung und Lebenshaltung aber liegt dem – nicht zeitlich, sondern sachlich – voraus und bildet den Impuls zur Emergenz neuer Formen des religiösen Bewusstseins.

Wo die Berechtigung der theologischen Sicht anerkannt wird, stellt sich der religiöse „Glaube“ als ein komplexes und vielschichtiges Phänomen dar, das sowohl humanwissenschaftlich „von unten“ („bottom-up“), d. h. von seinen phylogenetischen und ontogenetischen Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen her, als auch theologisch-pneumatologisch „von oben“ („top-down“), d. h. als Vergewisserung der von Gott konstituierten Beziehung des Menschen zu Gott angesehen werden kann. Beide Sichtweisen stehen sich dialektisch gegenüber. Diese Dialektik begegnet aber nur im theologischen Verständnis des Glaubens, nicht im humanwissenschaftlichen, das die Erscheinungsformen des Glaubens zum Gegenstand der empirischen Religionsforschung macht. Diese kennt nur die Sicht „von unten“. Das Modell der Zuordnung beider Sichtweisen ist somit das einer einseitigen, asymmetrischen Integration.

## 2.4. *Asymmetrische Integration*

Es geht in der Theologie nicht um die Beschreibung kausaler Funktionszusammenhänge, sondern um die Dimension des Sinnverstehens in der Perspektive des christlichen Gottesglaubens. Von „Schöpfung“ kann nicht in der Beobachterperspektive des Forschers, der seinem Gegenstand in methodischer Distanz gegenübersteht, gesprochen werden, sondern nur in der Teilnehmendenperspektive dessen, der sich selbst als Geschöpf weiß, also immer nur in einer hermeneutischen Grundhaltung.

Die „Kognitive Religionswissenschaft“ versteht den Menschen als Naturwesen im Sinne der modernen Naturwissenschaft, besonders der Entwicklungsbiologie, die theologische Anthropologie versteht ihn als von Gott geschaffenes und mit Geist begabtes Wesen, was aber die Dimensionen des Naturhaften keineswegs ausschließt. Während die theologische Sicht des Menschen im Forschungsansatz der „Kognitiven Religionswissenschaft“ keine Rolle spielt, kann diese für die theologische Anthropologie als einer von vielen Beiträgen zu einer multiperspektivischen Betrachtung des Menschen von Bedeutung sein. Die Erkenntnisse zur Evolution des religiösen Bewusstseins lassen sich in der theologischen Anthropologie, in der Schöpfungstheologie und in der Pneumatologie rezipieren.

Ein religionstheoretisch aufgeklärtes Selbstverständnis des christlichen Glaubens kann durchaus die Resultate der „Kognitiven Religionswissenschaft“ mit einbeziehen, solange diese nicht die Transzendenzdimension der Glaubenskonstitution bestreitet und Glauben naturalistisch reduziert. Wo es zu solchen Reduktionen kommt, verlässt die „Kognitive Religionsforschung“ ihr wissenschaftliches Terrain und wird zur religionskritischen Ideologie. Barrett wehrt sich zu Recht gegen einen solchen Übergriff.

Von der „Kognitiven Religionsforschung“ ist also von Seiten der Theologie das alle ihre Forschungen begleitende Selbstbewusstsein zu erwarten, dass sie sich dem komplexen Phänomenbereich des Religiösen in einem bestimmten, eng begrenzten Forschungszugang nähert, indem sie nach kognitionspsychologischen Grundstrukturen des menschlichen Transzendenzbewusstseins fragt. Die Kultivierungen solcher Strukturen bis hin zu hoch komplexen Bewusstseinsformationen lassen sich mit diesem Instrumentarium nicht mehr erfassen. Dazu sind weitere – kulturanthropologische, philosophische und theologische – Erschließungsebenen erforderlich.

Dieser erkenntnistheoretischen Vielschichtigkeit der Lesarten korreliert auf ontologischer Ebene die von Werner Heisenberg so

genannte „Schichtentheorie der Wirklichkeit“<sup>20</sup>. Heisenberg hatte vorgeschlagen, die Wirklichkeit als ein stratifiziertes Kontinuum zu sehen, das von der Physik bis zur Transzendenz reicht. Auf der untersten Schicht der physikalisch erforschbaren kausalen Zusammenhänge können die Geschehnisse noch objektiviert werden. Auf der obersten Schicht dagegen öffnet sich der Blick auf „den letzten Grund der Wirklichkeit“.<sup>21</sup> Paul Tillich hatte im Blick auf die „vieldimensionale Einheit des Lebens“<sup>22</sup> ein ähnliches Wirklichkeitsverständnis vorgeschlagen, sich aber gegen den Begriff der „Schicht“ ausgesprochen, weil dieser zu sehr vom Prinzip der hierarchischen Ordnung bestimmt sei. Demgegenüber bevorzugt er die Metapher der „Dimension“. Grundlegend unterscheidet er die Dimensionen des Anorganischen, des Organischen und des Geistigen. Die Dimensionen durchdringen sich: „In allen sind alle Dimensionen potentiell gegenwärtig, und einige sind aktualisiert.“<sup>23</sup> In seinen schöpfungstheologischen Überlegungen schlägt auch Hans Kessler eine Schichtentheorie vor<sup>24</sup> und nennt als Schichten: die physikalische, die biologische, die psychische, die mentale, die ästhetischen, die ethischen und die religiösen.<sup>25</sup> Zu fragen ist, ob es sich hierbei um Schichten der *Wirklichkeit* oder der *Wirklichkeitserkenntnis* handelt, also um Lesbarkeiten der Wirklichkeit.

Nach der von Kessler genannten Aufzählung wäre die „Kognitive Religionswissenschaft“ primär auf der psychischen und mentalen Ebene angesiedelt. Nach „oben“ hin sind die „unteren“ Ebenen integrierbar, nicht aber umgekehrt. Darin gründet die Einseitigkeit und Asymmetrie der Beziehungsbestimmung zwischen Theologie und naturwissenschaftlichen Wirklichkeitszugängen. Der religiöse Wirklichkeitsbezug stellt eine *Erschließung* der Wirklichkeit dar, die naturwissenschaftliche und geistige (ethische, ästhetische) Zugänge in sich aufnehmen kann und diese in das Licht des Transzendenzhorizonts stellt, von der sie sich erleuchtet weiß und „über die nur im Gleichnis gesprochen werden kann“<sup>26</sup>.

Zu allen Zeiten – schon bei den Autoren der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung – konnte sich die Theologie für die Aufnahme naturkundlichen Wissens öffnen. Traditionell wurde die Vermitt-

---

<sup>21</sup> Ebd., 302.

<sup>22</sup> Tillich (1987), 21–41.

<sup>23</sup> Ebd., 27.

<sup>24</sup> Kessler (1996), 189–232, bes. 189–193; Kessler (2006), 52–89; Kessler (2009), 86ff.

<sup>25</sup> Kessler (2009), 88f.

<sup>26</sup> Heisenberg (1942), 294f.

<sup>0</sup> Heisenberg (1942), 294f.

lung zwischen dem „Weltwissen“ und der theologischen Überlieferung in der „natürlichen Theologie“ geleistet, die in den Prolegomena zur Dogmatik lokalisiert war. Calvin hat das dritte Kapitel des ersten Buches seiner „Institutio Christianae religionis“ unter den Titel gestellt: „Die Gotteserkenntnis ist dem Menschen innerlich von Natur eingepflanzt.“<sup>27</sup> Der menschliche Geist besitze „durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit“<sup>28</sup>, einen „samen religionis“<sup>29</sup>, der in sein Herz gleichsam eingemeißelt sei. Die Begründung für diese Aussagen liegt in der Schöpfungstheologie. Als Geschöpf trägt der Mensch „von Natur“ d. h. von seinem Konstitutionsgrund her ein Bewusstsein dieses Grundes in sich – wie rudimentär auch immer es ausgeprägt sein mag. Die „Natur des Menschen“ einschließlich seiner kognitiven Ausstattung ist hier schöpfungstheologisch gedeutet.

Gegenüber dem sich nahelegenden Versuch, den zitierten Satz Calvins auf die „Kognitive Religionsforschung“ zu beziehen und in ihr eine empirische Untermauerung für die Rede von der religiösen Anlage des Menschen zu sehen, ist jedoch Vorsicht geboten. Eine solche Form der Integration stellt die Unterschiedenheit der beiden Religionsauffassungen nicht ausreichend in Rechnung.

Mit dem zunehmendem Gewicht, das die naturwissenschaftliche Erforschung der „Natur des Menschen“ in der Neuzeit erlangt hat, physikalisierte und biologisierte sich auch der Naturbegriff. Als Naturwesen ist der Mensch demnach Produkt der gattungsgeschichtlichen Evolution. Diese Sicht kann in einen theologischen Bezugsrahmen gestellt werden, darf dabei aber nicht ihrer Eigenart und Andersheit gegenüber der philosophisch-theologischen Betrachtung beraubt werden. Das Modell der Integration kann nicht im Sinne einer inklusivistischen Vereinnahmung angewendet werden, sondern muss nach dem Beziehungsmuster des Dialogs praktiziert werden.

Nur so kann Ernst genommen werden, dass die „Kognitive Religionswissenschaft“ nicht einfach empirische Fakten aufdeckt, die dann theologisch interpretiert werden können. Sie operiert vielmehr mit einem bestimmten Vorverständnis der Natur des Menschen und entwickelt ihr Forschungsdesign in einem bestimmten Theorierahmen. In diesem Vorverständnis unterscheidet sich die theologische Perspektive auf den Menschen von der natur- und kulturwissenschaftlichen grundlegend.

---

<sup>28</sup> Ebd., I, 3, 1.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>0</sup> Ebd.

Aus theologischer Sicht leistet die „Kognitive Religionswissenschaft“ also einen wichtigen, aber begrenzten Beitrag zur Deutung des menschlichen religiösen Bewusstseins. Er besteht darin, eine Art Grammatik oder Klaviatur zu beschreiben, auf der sich religiöse Bewusstseinsinformationen bilden. Was auf dieser Klaviatur gespielt wird, vermag sie nur rudimentär zu erfassen. Je deutlicher sie sich dieser Begrenztheit bewusst wird, Raum für andere „höhere“ Perspektiven auf Religion lässt und sich zu diesen Perspektiven in eine konstruktive Beziehung setzt, umso wertvoller wird sie als Dialogpartnerin für die Theologie und für andere Ansätze der Religionswissenschaft sein.

### 2.5. Gebrochene Komplementarität

Die theologische Sicht steht dem kognitionspsychologischen Verständnis von „Religion“ und „Glaube“ nicht unvermittelbar gegenüber. Es handelt sich aber auch nicht um eine bruchlose und spannungsfreie Komplementarität oder um eine Zuordnung nach dem Erfüllungsmodell von Natur und der sie vervollkommnenden Gnade. Das theologische Verständnis des Glaubens geht nicht nur über das kognitionspsychologische hinaus (im Sinne der oben skizzierten Schichtentheorie), sondern steht ihm auch kritisch gegenüber, weshalb ich nur von einer *gebrochenen Komplementarität* zwischen den Perspektiven der Theologie und der Kognitionspsychologie, der Evolutionsbiologie, wie überhaupt der Naturwissenschaften und der empirischen Humanwissenschaften sprechen kann.

Nicht ohne guten Grund betont besonders die evangelische Theologie die Bindung der Schöpfungsoffenbarung an die Christusoffenbarung. Dort aber offenbart sich Gott „sub contrario“, wie Luther sagte, unter dem Gegenteil seiner selbst, in der Torheit des Kreuzes. Gott ist nicht nur der Nicht-Andere wie bei Nikolaus von Kues<sup>30</sup>, sondern auch der Ganz-Andere wie bei Kierkegaard und Barth. Evolution – wie das Naturgeschehen überhaupt – kann nicht mit Schöpfung identifiziert werden. So sehr Gottes schöpferische Kraft in ihr wirkt, so sehr stehen Natur und Geschichte doch nicht in bruchloser Beziehung zu Gott und zu Gottes Schöpfung. Sie sind ihrem Ursprung entfremdet, von Gott durch einen „Sund“ – theologisch: „Sünde“ – getrennt. „Sünde“ ist dabei in einem metamoralischen, nicht nur auf das Handeln des Menschen bezogenen Sinn, sondern als Entfremdung des Seienden (in Natur und Geschichte) vom Grund des Seins zu verstehen. Karl

<sup>0</sup> Siehe dazu den Beitrag von Ulrich Lüke in diesem Band.

Barth hatte vom „Nichtigen“ gesprochen. „Sünde“ in diesem ontischen Sinn verweist auf die tödlichen und das heißt: widergöttlichen Eigendynamiken, auf abgrundtief Böses und sinnloses Leiden im kosmischen Prozess, in der Entwicklungsgeschichte des Lebens und in der Lebenswelt des Menschen. Natur und Schöpfung stehen zueinander in der Beziehung einer Kontinuität in Diskontinuität. Daher kann es keine harmonisierende Verschränkung der theologischen und der evolutionsbiologischen Sicht der Natur geben.

Nicht ohne guten Grund betont besonders die evangelische Theologie auch die Unterschiedenheit von Religion und Glaube. Glaube ist aber *mehr* als die Summe religiöser Vorstellungen und auch mehr als die religiöse *Erfahrung* des Heiligen. Er kann sich auch in der Gewissheit manifestieren, dass Gott selbst dann nicht fern ist, wenn seine Gegenwart gerade *nicht* erfahren wird, und dass er sogar in der Erfahrung der Gottverlassenheit gegenwärtig ist. Glaube ist nicht einfach der Inhalt des evolutionsgeschichtlich ausgebildeten religiösen Bewusstseins, sondern auch (und gerade auch) dessen Irritation, dessen Krisis und Revolution. Diese Art kontraintuitiver Gewissheit kann den Kognitionsapparat des Menschen arg strapazieren.

### *Literatur*

- Barrett J.L. (2004), *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek CA 2004.
- Barrett J.L. (2007a), *Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief*, in *Theology and Science* 5/1, 2007.
- Barrett J.L. (2007b), *Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?*, in *Religion Compass* 1, 2007, [http://users.ox.ac.uk/~theo0038/pdf%20files/Religion%20Compass\\_Barrett%202007.pdf](http://users.ox.ac.uk/~theo0038/pdf%20files/Religion%20Compass_Barrett%202007.pdf) (Abruf am 23.09.10).
- Barrett J.L. (2007c), *Darwins God*, in *The New York Times Magazine*, 4.3.2007, 11, [http://www.nytimes.com/2007/03/04/magazine/04evolution.t.html?\\_r=1&pagewanted=11&ei=5087%0A&em&en=166dbd9e75680e73&ex=1173243600](http://www.nytimes.com/2007/03/04/magazine/04evolution.t.html?_r=1&pagewanted=11&ei=5087%0A&em&en=166dbd9e75680e73&ex=1173243600), (Abruf am 21.09.10).
- Barrett J.L. (2008), *Why Santa Claus Is Not a God*, in *Journal of Cognition and Culture* 8/1–2, 2008.
- Barrett J.L./ Richert R.A. (2003), *Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children’s God Concepts*, in *Review of Religious Research* 44, 2003.
- Bloom P. (2007), *Religion is Natural*, in *Developmental Science* 10, 2007.
- Boyer P. (1993), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, in ders. (Hg), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge UK 1993.

- Boyer P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley CA 1994.
- Boyer P. (1996), *What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations*, in *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 2, 1996.
- Boyer P. (2001), *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001.
- Calvin J. (2008), *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559, übers. und bearb. von Otto Weber*, Neukirchen 2008.
- Dawkins R. (2006), *The God Delusion*, London 2006.
- Dennett D. (2006), *Breaking the Spell, Religion as A Natural Phenomenon*, New York 2006.
- Guthrie S.E. (1980), „A Cognitive Theory of Religion“, *Current Anthropology*, vol. 21, 1980.
- Guthrie St. (2002), *Animal Animism. Evolutionary Roots of Religious Cognition*, in Pyysiäinen I./ Anttonen V. (Hg), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, London 2002.
- Heisenberg W. (1942), *Ordnung der Wirklichkeit* (1942), in ders., *Gesammelte Werke, Abt. C, Bd 1*, München 1984.
- Kelemen D. (2004), *Are Children „Intuitive Theists“? Reasoning About Purpose and Design in Nature*, in *Psychological Science* 15, 2004.
- Kelemen D./ DiYanni C. (2005), *Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children’s Reasoning About Nature*, in *Journal of Cognition and Development* 6, 2005.
- Kessler H. (1996), *Gott, der kosmische Prozess und die Freiheit. Vorentwurf einer transzendental-dialogischen Schöpfungstheologie*, in Kessler H./ Fuchs G. (Hg), *Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1996.
- Kessler H. (2006), *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*, Paderborn u. a. 2006.
- Kessler H. (2009), *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer 2009.
- Lawson E.Th. (2000), *Towards a Cognitive Science of Religion*, in *Numen* 47, 3, 2000.
- Pyysiäinen I. (2002), *Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion*, in Pyysiäinen I./ Anttonen V. (Hg), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, London 2002.
- Richert R.A./ Barrett J.L. (2005), *Do You See What I See? Young Children’s Assumptions About God’s Perceptual Abilities*, in *International Journal for the Psychology of Religion* 15, 2005.
- Tillich P. (1987), *Systematische Theologie III*, ND Berlin/New York 1987.