

Sebastian Schüler

Zwischen Naturalismus und Sozialkonstruktivismus

Kognitive, körperliche, emotionale und soziale Dimensionen von Religion

Zusammenfassung: Naturalistische Religionstheorien basieren auf der grundlegenden Annahme, dass sich Religionen aus den evolutionären und biologischen Merkmalen des Menschen entwickelt haben und somit zur ‚Natur‘ des Menschen gehören. In den letzten Jahren wurden solche Theorien durch den Einfluss der Kognitionswissenschaften weiterentwickelt und stellen mittlerweile ein neues Paradigma in der Religionsforschung dar. Demgegenüber steht das Verständnis einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Religionswissenschaft, die davon ausgeht, dass Religionen soziale Konstrukte beziehungsweise kulturelle Symbolsysteme sind. Der Beitrag stellt neben der klassischen Religionstheorie von Walter Burkert auch neuere Theorien vor und diskutiert, inwiefern solche naturalistischen Ansätze mit einem kulturwissenschaftlichen Verständnis von Religion kompatibel sind und worin deren Mehrwert für die Religionswissenschaft liegen kann.

Abstract: Naturalistic theories of religion stem from the assumption that religions have developed on the basis of humans' biological and evolutionary features and therefore are part of human ‚nature‘. Under the influence of modern cognitive sciences such theories have been developed further in recent years, which now represent a new paradigm within the broader study of religions. This stands in contrast to cultural approaches to religion, which take religions primarily as social constructs and cultural symbolsystems. In this article I introduce both the more classical naturalistic approach by Walter Burkert and some of the newer approaches from the so-called *Cognitive Science of Religion* in order to discuss how these theories relate to a cultural understanding of religion in general and whether they offer additional benefits for the study of religion in particular.

Sebastian Schüler: Religionswissenschaftliches Institut Universität Leipzig, Schillerstr. 6, 04109 Leipzig, Email: sebastian.schueler@uni-leipzig.de

„Man kann es zum Sinn der Anthropologie machen, die Unterschiede zum sogenannten Tier herauszuarbeiten. Man kann aber auch die Chance nutzen, menschliches Verhalten und Erleben von einfacheren und deutlicheren Erscheinungsformen her zu erklären, die im ‚Tierischen‘ zu fassen sind. Dies bedeutet nicht Reduktion im Sinne einer unstatthaften Vereinfachung. Aber es macht aufmerksam auf Charakteristika im Kontext des Erlebens, die man sonst übersehen würde.“ (W. Burkert 2010a, 46)

1 Einführung

Das hier vorangestellte Zitat des Klassischen Philologen und Religionswissenschaftlers Walter Burkert stellt sicherlich für einige Religionswissenschaftler eine ‚Horror Story‘ dar, wenngleich Burkerts Aufsatztitel keineswegs diese Absicht oder Bedeutung hatte.¹ Der ‚Horror‘ entsteht für die meisten Religionswissenschaftler meist dann, wenn sich Biologen und andere Naturwissenschaftler daran machen, ‚Religion‘ erklären zu wollen.

Der hier vorliegende Beitrag widmet sich aus religionswissenschaftlicher Perspektive eben diesem Verhältnis von naturalistischen und sozial- bzw. kulturwissenschaftlichen Ansätzen in der Religionsforschung. Des Weiteren wird gefragt, worin die Vor- und Nachteile naturalistischer Ansätze für die Religionswissenschaft liegen und ob diese per se eine kulturwissenschaftliche Erforschung von Religion ausschließen. Denn naturalistische Zugänge scheinen zunächst einmal einem kulturwissenschaftlichen Zugang zu Religion diametral entgegen zu stehen (Burkert 1997, 14). Ich möchte aus diesem Grund einige der älteren und jüngeren Entwicklungen zu naturalistischen Ansätzen in der Religionsforschung vorstellen und daran kritisch bis konstruktiv deren Mehrwert für die Religionswissenschaft diskutieren. Der Beitrag schlägt dabei einen Mittelweg vor, der biologische und kognitionswissenschaftliche Theorien für die Religionswissenschaft fruchtbar machen will, ohne aber die kulturwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft durch einen naturalistischen Reduktionismus zu überformen. Vielmehr soll der Weg für eine wissenschaftstheoretische Position in der Religionswissenschaft geebnet werden, die einen ‚nicht-reduktionistischen Naturalismus‘ zumindest mitdenken kann.

Der vorliegende Beitrag setzt sich – mit einem kurzen Rückblick auf bereits klassische naturalistische Religionstheorien – mit einem neuen Feld naturalisti-

¹ Walter Burkert behandelt hier im Anschluss an Konrad Lorenz' Arbeit zum „sogenannten Bösen“ die Rolle von Angst, Furcht und Schrecken in den Religionen und deren biologische Grundlagen.

scher Religionstheorien auseinander, das sich mit dem Siegeszug der Kognitions- und Neurowissenschaften in den letzten beiden Jahrzehnten außerhalb der (deutschsprachigen) Religionswissenschaft etabliert hat. Der enormen Breite und Vielfalt dieses neuen Forschungsfeldes ist es geschuldet, dass dieser Aufsatz einzelne Aspekte der Theorien nicht vertiefend vorstellen und diskutieren kann (siehe dazu etwa Echtler in diesem Band), sondern von einem generellen Interesse an den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten naturalistischer Religionstheorien geleitet wird.

Anhand der hier vorgestellten naturalistischen Ansätze soll zudem gezeigt werden, dass ihr grundlegendes Problem vorwiegend darin besteht, ‚Religion‘ zum Explanandum zu machen. Sie setzen dabei nicht an den jeweiligen Prämissen – das sind die sozialen, kognitiven, körperlichen und emotionalen Gesetzmäßigkeiten, Bedingungen und Strukturen – an, die in vielen religiösen aber auch anderen Verhaltensweisen vorkommen. Derartige kognitive Religionstheorien stehen damit einem doppelten Problem gegenüber, weil sowohl Religion als auch Kognition (zumindest aus religionswissenschaftlicher Sicht) kaum greifbare und zugleich erklärungsbedürftige Gegenstände sind. Es soll gezeigt werden, dass dieses Problem gelöst werden kann, indem nicht Religion erklärt werden soll, sondern die den ‚religiösen‘ und anderen kulturellen Verhaltensweisen zugrunde liegenden kognitiven, emotionalen, sozialen und körperlichen ‚Mechanismen‘. Durch diesen Zugang kann der Gegenstand Religion erhellt werden, wird aber nicht zwingend auf diese Mechanismen reduziert.

Der Beitrag beginnt mit einigen wissenschaftstheoretischen Überlegungen zu den Begriffen *Naturalismus*, *Sozialkonstruktivismus* und *Reduktionismus*, die hier als zentrale Termini in das Thema einführen sollen. Im Anschluss daran werden bereits klassische naturalistische Ansätze in der Religionswissenschaft wie etwa von Walter Burkert besprochen, die noch vorwiegend von der Verhaltensforschung beeinflusst waren. Danach widmet sich der Beitrag den neueren kognitiven Religionstheorien, die ebenfalls in eine frühe und eine spätere Phase eingeteilt werden können. Der Beitrag stellt somit drei markante Phasen naturalistischer Religionstheorien vor und diskutiert deren Mehrwert für die Religionswissenschaft.

2 Sozialer (De-)Konstruktivismus in der Religionswissenschaft

Die (deutschsprachige) Religionswissenschaft wird von vielen ihrer Vertreter als eine Kultur- und Sozialwissenschaft verstanden. Implizit wird so häufig eine

Unterscheidung zur Theologie und eine Emanzipation von der klassischen Religionsphänomenologie vorgenommen. Ohne an dieser Stelle die alte Debatte zur Unterscheidung von Theologie und Religionswissenschaft aufleben lassen zu wollen, kann zumindest festgehalten werden, dass es heute weniger die konkreten Theorien oder Methoden sind, die diesen Unterschied ausmachen, sondern vielmehr die Positionierung gegenüber dem Gegenstand und damit das Selbstverständnis als einer Kulturwissenschaft.² Mit dieser kulturwissenschaftlichen³ Wende öffnete sich die Religionswissenschaft nicht nur gegenüber den „Sozialwissenschaften und der Kulturanthropologie, sondern bestimmte auch ihren Gegenstand neu, indem sie ein offenbarungstheologisches, an der Innenwelt orientiertes oder institutionelles Religionsverständnis durch ein konstruktivistisches, semiotisches und diskursives ersetzte und empirische Überprüfbarkeit einforderte.“ (Wilke 2012, 293).

Kurz gesagt, basiert dieses religionswissenschaftliche Selbstverständnis auf der Position eines Sozialkonstruktivismus, wie ihn Peter Berger und Thomas Luckmann (1980) als Metatheorie für die Soziologie formulierten und wonach religiöse Phänomene als historisch geronnene, soziale Konstrukte untersucht und deren Bausteine (Begriffe, Traditionen, Diskurse, Symbole und Normen) analytisch dekonstruiert werden können. Diese Analysen geschehen jedoch vor dem Hintergrund eines methodologischen Agnostizismus, sodass die Dekonstruktion religiöser Vorstellungen und Handlungen in der Regel nicht in Religionskritik mündet. Ein weit gefasster Sozialkonstruktivismus⁴ kann somit als wissenschaftstheoretische Grundlage der Religionswissenschaft angenommen werden, die – ungeachtet der Problematik des Religionsbegriffes – Religion als sozial geschaffenes, über bedeutungsvolle Symbole aufgeladenes und diskursiv vermitteltes, kommunikatives Feld versteht. Insofern lässt sich kaum mehr hinter eine sozialkonstruktivistische Perspektive zurücktreten, auch wenn deren genauen theoretischen Positionen und Nuancen immer wieder in wissenschaftlichen Debatten ausgehandelt werden müssen.

Diese kulturwissenschaftliche Wende bleibt unbestritten eine der wichtigsten Errungenschaften der modernen Religionswissenschaft. Sie hat einerseits dazu

² Inwiefern sich die Theologie durch die Kulturwissenschaften verändert und ob diese selbst eine Kulturwissenschaft sein kann, wird jüngst von Theologen diskutiert (Gruber 2013).

³ Die Rede von einer kulturwissenschaftlichen Wende in der Religionswissenschaft seit den 1960er Jahren markiert zwar die Emanzipation von der Religionsphänomenologie, übersieht jedoch auch manchmal die religionssoziologische Tradition, die es schon zuvor in der Religionswissenschaft gegeben hat, auch wenn diese nicht immer forschungsdominant war.

⁴ Zu den unterschiedlichen konstruktivistischen Ansätzen in den Kultur- und Sozialwissenschaften siehe Reich 2001.

geführt, dass ontologisch-metaphysische Vorannahmen der Religionsphänomenologie überwunden wurden und Religion nicht mehr als ein Phänomen sui generis, sondern als ein kulturelles Phänomen wie jedes andere betrachtet werden konnte. Andererseits wurden kultur- und sozialwissenschaftliche Prämissen und insbesondere Verständnisse von Religion als Symbolsystem (Geertz), als Kommunikationssystem (Luckmann, Assmann, Foucault), oder als soziales Teilsystem (Luhmann) übernommen, ohne nach deren wissenschaftstheoretischen Implikationen beziehungsweise Grenzen zu fragen. Dies wäre nicht weiter tragisch, würde nicht Kultur (und damit auch Religion) als rein semiotische und semantische Kategorie verstanden und würden damit nicht implizit naturalistische Zugänge ausgeklammert. Der Sozialkonstruktivismus kann dann Gefahr laufen, relativistisch zu wirken, weil alles als sozial konstruiert gilt (auch der Sozialkonstruktivismus). Die den sozialen Konstrukten zugrunde liegenden (biologischen und psychologischen) Strukturen werden meist nicht berücksichtigt. Religiöse Bedeutungen sowie der subjektive und soziale Sinn werden aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive nur mit hermeneutisch-interpretativen Mitteln erschlossen und mithilfe kultur- und sozialwissenschaftlicher Theorien erklärt. Anthropologische, das heißt biologische und psychologische Universalien⁵, die gegebenenfalls Bedingungen für das Zustandekommen religiöser Bedeutungen sein könnten, bleiben hier größtenteils unberücksichtigt.

Sicherlich ist jede/r Religionswissenschaftler/in gut beraten, sich einen Teil dieser bereits unüberschaubaren kultur- und sozialwissenschaftlichen Zugänge anzueignen und wenigstens einige der Theorien und Methoden (in Ergänzung mit den jeweiligen Philologien) soweit zu beherrschen, dass damit vernünftig Religionsforschung betrieben werden kann. Dabei spielt es zumindest an dieser Stelle keine Rolle, ob der religionswissenschaftliche Zugang nun mehr als Religionsgeschichte oder als religiöse Gegenwartsforschung erfolgt und ob dabei eher soziologische, diskurstheoretische, systemtheoretische, medientheoretische, ästhetische oder andere Ansätze gewählt werden. Der Gegenstand Religion wird vornehmlich als ein kulturelles Phänomen verstanden, an dessen Konstruktion und Erhalt religiöse Akteure auf unterschiedliche Art beteiligt sind und deren (inter-)subjektive Deutungen und Identitäten sozial ausgehandelt werden.

⁵ Mit dem Begriff Universalien ist hier nicht der Universalienstreit (auch Nominalismusstreit) gemeint, der sich ausschließlich auf die Frage konzentriert, ob es Allgemeinbegriffe gibt (wie ‚Mensch‘), die eine universelle Realität wiedergeben und die daher nicht nominal gebildet werden, also nur als Abstraktionen beziehungsweise soziale Konstrukte vorliegen. Mit Universalien sind hier vielmehr biologische und psychologische Merkmale menschlichen Verhaltens gemeint, die kulturunabhängig beziehungsweise kulturübergreifend beobachtbar sind, also bei allen Menschen gleich vorkommen.

Bestimmte Kommunikationsstile, Diskurse, soziale Milieus und deren Dynamiken, Machtkonstellationen, Weltbilder, Alltagshandlungen, Außeralltäglichkeiten, Normativitätsbehauptungen, Transzendenzkonstruktionen, Erfahrungsebenen, subjektive Sinndeutungen sowie religiöse Plausibilisierungen können dann untersucht werden. Entsprechend erforscht Religionswissenschaft religiöse Vielfalt und erkundet die Komplexität ihres Forschungsgegenstandes. Das unterscheidet sie dann auch von einem strukturalistischen Ansatz, welcher – ähnlich wie der Naturalismus – eher an anthropologischen Konstanten interessiert ist. Die Frage, die hier aufkommt, ist, inwiefern eine so verstandene Religionswissenschaft sich naturalistischen Positionen gegenüber öffnen kann und sollte, ohne ihre wissenschaftstheoretischen Prämissen aufzugeben. Wie passen also naturalistische und sozialkonstruktivistische Positionen zusammen?

3 Naturalismus und Anthropologie

Der Begriff des Naturalismus wird oft als Gegensatz zum Kulturalismus⁶ verstanden, wobei aus philosophischer Sicht Naturalismus meist abwertend als ein Sammelbegriff für reduktionistische Ansätze Verwendung findet (Goebel et al. 2005). Umgekehrt wird mit dem Begriff des Kulturalismus oft eine Überbetonung der kulturellen Merkmale des Menschen markiert. Diese Dichotomie zwischen Natur und Kultur wird oft auch unter dem Stichwort der ‚ersten‘ und ‚zweiten‘ Natur des Menschen verhandelt, wobei Kultur diese ‚zweite Natur‘ darstellt und daran die Frage diskutiert wird, welche der beiden Naturen den Menschen stärker beeinflusst beziehungsweise wo Übergänge erkennbar sind (Honnfelder 2007). Jenseits der philosophischen Debatten dazu ist für die Religionswissenschaft zunächst wichtig festzuhalten, dass sie als Kulturwissenschaft prinzipiell einem Kulturalismus folgt und naturalistische Positionen meist ausschließt. Naturalistische Ansätze sind jedoch für die Religionswissenschaft in zweifacher Hinsicht relevant, sowohl als Forschungsgegenstand als auch als wissenschaftlicher Zugang zum Gegenstand ‚Religion‘. Im ersten Fall werden in der Regel naturalistische Diskurse über Religion untersucht, im letzteren sollte die Religionswissen-

⁶ Der Begriff des Kulturalismus findet in den einzelnen Disziplinen teilweise unterschiedliche Anwendungen. Die Verwendung hier als Gegensatz zum Naturalismus ist insofern strikt zu unterscheiden von Verwendungen, wie sie jüngst in den Diskussionen um den Neorassismus vorgenommen wurden. Dort bezeichnet Kulturalismus den Gebrauch des Kulturbegriffs als Äquivalent zum Rassebegriff, womit insbesondere in rechtsextremistischen Kreisen versucht wird, den unpopulären Rassebegriff zu umgehen. Dabei wird der Kulturbegriff entsprechend essentialisiert und teilweise biologistisch aufgeladen (Fredrickson 2004).

schaft die theoretischen Argumente bezüglich Religion in Betracht ziehen. Und Letzteres scheint gerade vor dem Hintergrund einer ausschließlich als Kulturwissenschaft verstandenen Religionswissenschaft von besonderer Dringlichkeit.

Clifford Geertz, dessen kulturwissenschaftliches Verständnis von Religion als kulturellem Symbolsystem für die Religionswissenschaft einflussreich war, sah ganz im Sinne des zuvor beschriebenen Sozialkonstruktivismus Kultur als die eigentliche ‚Natur‘ des Menschen: „There is no human nature apart from culture.“ (Geertz 1973, 35–36) Diese aristotelische Trennung des Menschen als Kulturwesen vom Tier als Naturwesen hat lange Zeit das Menschenbild der westlichen Welt bestimmt. Selten wurde sie in Frage gestellt und mit der Dichotomisierung von Natur- und Geisteswissenschaften seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert noch weiter zementiert, sogar soweit, dass es wie ein „neuer Dualismus“ die Wissenschaften und das Alltagsdenken teilt (Burkert 1997, 20). Bekannt wurde diese Debatte auch als Dichotomie der zwei Kulturen, wie es zuerst von dem Physiker und Schriftsteller Charles Percy Snow 1959 formuliert wurde. Snow ging davon aus, dass sich die Natur- und Geisteswissenschaften wie zwei inkommensurable Kulturen verhalten, die zwar prinzipiell Gelegenheit böten, an ihren Grenzen neue Erkenntnisse zu generieren, aber auch dazu führten, dass kein akademischer Austausch mehr möglich sei (Snow [1959] 1967).

Seit einigen Jahren wird dieser anthropologische Dualismus zunehmend hinterfragt. Zugleich rücken die Grenzen zwischen Natur und Kultur des Menschen immer weiter in den Fokus der unterschiedlichen Wissenschaften, wobei gerade die Evolutionstheorie die Schnittstellen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften immer wieder herausfordert. Bereits mit ihrer Formulierung durch Charles Darwin erschütterte die Evolutionstheorie das Menschenbild. Damals rüttelte jedoch die Vorstellung, dass der Mensch vom Affen abstamme, noch an einem eher christlich geprägten Menschenbild und der Frage nach Gottes Schöpfung. Es war weniger die Vernunft oder die Willensfreiheit in Gefahr, denn diese wurde oft als die Krone der als teleologisch gedachten Evolution betrachtet. Die Infragestellung des Menschen als Kulturwesen wird heute jedoch weniger durch die biologische Evolutionstheorie als vielmehr durch die Kognitionswissenschaften und besonders durch die evolutionäre Psychologie und den psychologischen Nativismus geprägt, demnach viele Verhaltensweisen als angeboren und nicht als erlernt gelten (Pinker 2003). Besonders populärwissenschaftliche, evolutionspsychologisch begründete Aussagen wie etwa „warum Frauen nicht einparken und Männer nicht zuhören können“ (Pease und Pease ⁷2011) erzeugen ebenso ein deterministisches Menschenbild wie die Metapher des Gehirns als Computer, dessen Festplatte gegebenenfalls mit neuer Software bestückt werden kann. Ein solches Menschenbild, das von einem harten Szientismus geprägt ist und teilweise ethisch fragwürdige Schlussfolgerungen der Determiniertheit mensch-

lichen Verhaltens evoziert (im Sinne von: der Mensch ist so, er kann nicht anders), kann und sollte diskursanalytisch als Gegenstand der Religionswissenschaft erfasst werden. Eine derartige Dekonstruktion von wissenschaftlichen Begriffen und Denkstilen sowie popularisierten Metaphern, insofern diese den Gegenstandsbereich Religion betreffen, gehört unweigerlich zu den ideologiekritischen Aufgaben der Religionswissenschaft, allein um den kulturellen Kontext bestimmter Argumente inner- und außerhalb des religiösen Feldes zu verstehen. Damit lassen sich jedoch die Biologie des Körpers und des Gehirns nicht vollständig dekonstruieren.

Der heutige Naturalismus zeigt sich vorwiegend in der Biologisierung der Psychologie und setzte mit der sogenannten kognitiven Wende seit den 1950er Jahren ein. Die ‚Bedrohung‘ durch diesen neuen Naturalismus liegt eher darin, dass nicht das Metaphysische, sondern das Kulturelle und das Soziale in Frage gestellt werden. Wieviel Tier steckt im Menschen beziehungsweise wieviel Natur in der Kultur? Diese Auseinandersetzungen zeigten sich beispielsweise in den philosophischen und öffentlichen Debatten um die Willensfreiheit, wie sie in der sogenannten Neurophilosophie vor allem seit den 1990er Jahren geführt wurden (Walter 1999). Im Bereich der Religionsforschung wurden zunächst Ansätze der sogenannten Neurotheologie bekannt und breit diskutiert (Blume 2009). Neben solchen von den Neurowissenschaften ausgehenden Ansätzen, die eher dem Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft zugerechnet werden können, sind es vor allem die kognitions- und evolutionspsychologischen Religionstheorien, die für die Religionswissenschaft auch auf theoretischer Ebene von Interesse sind.

Naturalistische Religionstheorien fragen im Unterschied zu kulturwissenschaftlichen Religionstheorien nicht nach den Bedingungen und Auswirkungen kultureller und religiöser Vielfalt, sondern nach den Universalien und wiederkehrenden Mustern menschlichen Verhaltens und Denkens, die sich in der kulturellen und religiösen Vielfalt wiederfinden lassen. Dies steht in einem starken Kontrast zu aktuellen kulturwissenschaftlichen Zugängen zu Religion, die – schon wegen des Definitionsproblems von Religion – es lieber anderen überlassen von Religion zu sprechen und oftmals nur noch die öffentlichen Diskurse dazu als ihren Forschungsgegenstand akzeptieren (Kippenberg und Stuckrad 2003). Die Suche nach anthropologischen Universalien von ‚Religion‘ oder von biologischen Bedingungen, die zu religiösem Verhalten führen, kann daher als wesentliches Kriterium für eine naturalistische Perspektive gelten, wobei das Biologische durchaus weit gedacht wird und nicht allein auf das Genetische reduziert bleibt, wie noch zu zeigen ist.

Eine naturalistische Sicht auf Religion kann die sozialkonstruktivistische Perspektive ergänzen, solange die jeweiligen erkenntnistheoretischen Grenzen mitreflektiert werden. Problematisch wird der Naturalismus dann, wenn er als

Religionskritik benutzt wird, wie etwa im Fall der neuen Atheisten (Dennett 2006; Dawkins 2006) und des evolutionären Humanismus (Schmidt-Salomon 2006) oder, wenn er religionsaffirmativ eingesetzt wird, wie im Fall der neurowissenschaftlichen Erforschung buddhistischer Meditationspraxis (Ott 2010). In diesem Fall entwickelt sich nicht nur ein eigenständiger Intellektuellendiskurs gleich einer Intellektuellenreligiosität, die insbesondere von meditationspraktizierenden Neurowissenschaftlern vertreten wird, sondern wird außerdem auch eine Verwissenschaftlichung des Buddhismus von buddhistischer Seite teilweise begrüßt (Dalai Lama 2005). Eine naturalistische Perspektive auf Religion sollte jedoch kein Beitrag zu einem ‚Dialog‘ zwischen Religion und Wissenschaft sein, deren Gegenüberstellung ohnehin selbst ein (‚abendländisches‘) Kulturprodukt repräsentiert. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit naturalistischen Religionstheorien sollte sich diesen gegenüber jedoch auch nicht ganz verschließen, indem nur noch dekonstruktivistische und postkoloniale Argumente ins Feld geführt werden. Somit gilt es, zwischen naiven und teils normativen Naturalismustheorien und durchaus brauchbaren naturalistischen Ansätzen für das Theoretisieren von Religion zu unterscheiden.

4 Das Problem des Reduktionismus

Der Begriff des Reduktionismus meint das Zurückführen komplexer Gefüge oder Systeme auf ihre einzelnen Elemente, aus denen die Komplexität eines Systems deterministisch erklärt werden soll. Reduktionistische Positionen können damit zwischen verschiedenen wissenschaftlichen Teilbereichen angeführt werden, etwa wenn das Soziale auf das Psychische, das Psychische auf neuronale Prozesse oder neuronale Prozesse auf deren physikalische Elemente reduziert werden. Dagegen stehen oft antireduktionistische Positionen, die entweder einen starken Dualismus (etwa zwischen Körper und Geist) propagieren oder eine monistische Position vertreten (alles hängt mit allem zusammen). In den Theologien wird hingegen häufig von Reduktionismus in Bezug auf die Metaphysik gesprochen, etwa dann, wenn in einem naturalistischen Weltbild kein Platz mehr für Gott oder das Transzendente gelassen wird (Haught 2002; Losch 2011).

Das Problem des Reduktionismus in der Religionswissenschaft ist zwar nicht grundlegend, wird aber dennoch immer wieder aus ganz unterschiedlichen Gründen angesprochen. Noch im Jahr 1994 wurden in dem Sammelband *Religion and Reductionism* die Sozialwissenschaften als Herausforderung für die Religionswissenschaft diskutiert. Aufhänger der Diskussion war die Position Robert A. Segals, der für einen sozialwissenschaftlichen Zugang in der Religionswissenschaft plädierte und damit zugleich den phänomenologischen Ansatz von Mircea Eliade

kritisierte, der wiederum jeglichen Zugang zu Religion aus sozialwissenschaftlicher, anthropologischer oder psychologischer Perspektive als Reduktionismus verstand (Segal 1994, 5). Diejenigen Wissenschaftler, die Religion als ein Phänomen sui generis betrachten, sehen in dieser Art des Reduktionismus ein Problem. In der Regel betrifft dieses Problem die heutige Religionswissenschaft nicht mehr, denn sie bezieht sich lediglich auf Aussagen, die sich nicht auf den Wahrheitsgehalt einer Religion beziehen, und pflegt hier, wie oben bereits erwähnt, einen methodologischen Agnostizismus.

Für eine sozial- und kulturwissenschaftlich ausgerichtete Religionswissenschaft (und für jede andere Form von Wissenschaft auch) muss dennoch eingeräumt werden, dass jegliche Theoriebildung und jegliche Analyse von bestimmten religiösen Funktionen oder Phänomenen im Grunde reduktionistisch ist, zumindest in dem Sinne, dass komplexe Sachverhalte in und durch Theorien (meist zugunsten eines Arguments) reduziert werden müssen. Auch der oben beschriebene Sozialkonstruktivismus ist eine reduktionistische Wissenschaftstheorie, der es darum geht, die sozialen Konstruktionen von Wirklichkeit und deren Wirkmacht analytisch zu dekonstruieren. Dies ist auch insofern nicht weiter problematisch, solange deutlich bleibt, dass die gewonnene Theorie eine Abstraktion und kein Abbild der empirischen Wirklichkeit darstellt. Eine (Religions-)Theorie kann daher auch im Popperschen Sinne nicht durch Empirie verifiziert, sondern lediglich falsifiziert werden. Problematisch werden soziologische oder psychologische Analysen von Religion aber dann, wenn komplexe religiöse Sachverhalte auf nur noch einen ausschließlichen Nenner gebracht werden sollen und ‚Religion‘ auf eine einzelne Funktion oder Ursache (Kontingenzbewältigung, Epilepsie) hin reduziert wird. In diesem Fall ist es auch angebracht von einem ‚problematischen‘ Reduktionismus zu sprechen.

Wenn sich Religionswissenschaftler den Naturwissenschaften annähern beziehungsweise deren Theorien ernst nehmen, dann heißt das nicht unweigerlich, dass danach gefragt werden soll, was etwa ‚wirklich‘ im Körper oder im Gehirn während eines Rituals oder einer religiösen Erfahrung passiert. Die Komplexität sozialer und kultureller Deutungen und Bedeutungszuschreibungen kann nicht auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse etwa über Endorphinausschüttungen während der Trance reduziert werden. Dementsprechend haben Religionswissenschaftler oft eine gewisse begründete Skepsis bezüglich der Interpretationen von Kognitionswissenschaftlern, die mit ihren Methoden und Forschungsdesigns zeigen wollen, was ‚wirklich‘ im Gehirn passiert – sozusagen jenseits kultureller Deutungen. Kognitionswissenschaftler hingegen, die meinen, diese Deutungshoheit zu besitzen, glauben zwar oft, sagen zu können, was wirklich passiert, übersehen dabei jedoch auch, dass sie selbst vorbelastete Begriffe benutzen und sich auf tradierte Interpretationen verlassen. Die naturalistische Perspektive –

und hierin liegt eine Chance – liefert jedoch Theorien und Beschreibungsvokabular für Vorgänge, die im weitesten Sinne menschliches Verhalten zum Gegenstand haben. Diese Zugänge sind genauso legitim und nicht mehr oder weniger wissenschaftlich als semiotische oder semantische Perspektiven. Denn letztere leiden ja selbst an den Kontingenzen und Tautologien ihrer Beschreibungskategorien und ihrer Erklärungskraft.

Das Problem des Reduktionismus wird vor allem dann deutlich, wenn es darum geht, ob kulturellen oder sozialen Phänomenen ein ontologischer Status zugeschrieben werden kann, wie es etwa bei Émile Durkheim der Fall ist, wenn er Religion als soziale Tatsache bestimmt. Oder ob solche Phänomene zwar berücksichtigt, deren Ursachen aber dann auf allein kognitive und evolutionäre Dispositionen zurückgeführt werden. Der Religionswissenschaftler Edward Slingerland etwa fragt in einem Artikel „Who’s Afraid of Reductionism“ und plädiert für eine Adaption naturalistischer Ansätze in der Religionswissenschaft, die helfen sollen, „to get beyond the unhelpful, and intellectually paralyzing, social constructivist dogma that continues to inform most of the work in our field“ (Slingerland 2008a, 375). Slingerland versucht zwar einerseits, einen gemäßigten Reduktionismus zu vertreten, „one that recognizes the reality of complex, emergent human-level structures of meaning“, geht jedoch andererseits davon aus, „that these human-level structures of meaning should not be seen as possessing special ontological status, but rather must be understood as grounded in the lower levels of meaning studied by the natural sciences, instead of hovering magically above them.“ (Slingerland 2008a, 375) Slingerland und Collard (2012) sprechen daher auch von einer möglichen ‚Übereinstimmung‘ (consilience) von Geistes- und Naturwissenschaften und plädieren für eine ‚vertikale Integration‘ kultureller Entitäten auf kognitive Dispositionen, eine Idee, die vor allem der evolutionären Psychologie entstammt. Diese Überlegungen könnten durchaus fruchtbar sein, würde den kulturellen Phänomenen damit nicht ihre Eigenständigkeit geraubt. Aus einer sozialkonstruktivistischen Sicht besitzen soziale Konstruktionen von Wirklichkeit durchaus eine Ontologie, zumindest in der Wahrnehmung der sozialen Akteure (Searle 1997).

Auch wenn Slingerland und andere hier für einen naturalistischen Reduktionismus eintreten, der den sozialen Phänomenen ihr Eigenleben zu nehmen scheint, sollte dennoch der Versuch gewürdigt werden, eine Brücke zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften zu schlagen und damit das Vorurteil hinter sich zu lassen, dass Geisteswissenschaftler nur Texte und Naturwissenschaftler nur Dinge erforschen. Auch die gegenseitigen Vorwürfe, dass Naturwissenschaftler nicht die Interpretationsschemata und die vorbelastete Sprache erkennen, mit denen sie ihre Dinge erklären, oder dass Geisteswissenschaftler zwar viel über ihre Texte reden und ‚ruminterpretieren‘, nichts davon aber irgendwie messbar wäre, sollten inzwischen der Vergangenheit angehören (Slingerland und Collard

2012, 3). Den Körper-Geist-Dualismus oder auch den Dualismus zwischen Materialismus und Idealismus zu überwinden beziehungsweise konstruktiv anzugehen, scheint meines Erachtens auch für die Religionswissenschaft eine Herausforderung darzustellen. Dieses Problem lässt sich jedoch nicht durch eine Reduktion sozialer Tatbestände auf kognitive Mechanismen lösen. Manche dieser Theorien gehen sogar davon aus, dass der Dualismus, der immer wieder zu gegenseitigen Reduktionismuskritiken führe, selbst der kognitiven Architektur entspringe (Fiala et al. 2012). Der Mensch könne entsprechend gar nicht anders als dualistisch zu denken, was unweigerlich dazu führe, dass einer der beiden Entitäten Priorität eingeräumt wird.

Die Zusammenhänge von Natur und Kultur genauer zu bestimmen, beschäftigt die Anthropologie und ihre angrenzenden Fächer, zu der auch die Religionswissenschaft gehört, schon lange und wird auch zukünftig eine Aufgabe der anthropologischen Wissenschaften bleiben. Im Folgenden sollen nun einige Religionstheorien vorgestellt werden, die sich an die Grenzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften gewagt haben und deren Ergebnisse die Religionsforschung in jedem Fall bereichert haben.

5 Naturalistische Religionstheorien

5.1 Ältere naturalistische Ansätze

Naturalistische beziehungsweise biologische Ansätze in der Religionswissenschaft sind nicht neu und auch nicht erst mit den Kognitions- und Neurowissenschaften entstanden. Der Einfluss der Evolutionstheorie Darwins etwa auf frühe evolutionistische Modelle von Religion wie von J. G. Frazer oder E. B. Tylor sind hinlänglich bekannt. Etwas weniger bekannt ist allerdings der Einfluss verhaltensbiologischer Ansätze seit den 1960er Jahren auf die Religionsforschung wie etwa bei Walter Burkert oder Gerhard Baudy (für einen Überblick und Diskussion siehe: Stolz 1997; siehe auch den Beitrag von Ina Wunn et al. in diesem Heft).

Walter Burkert war einer der ersten Religionswissenschaftler, der sich gezielt dem Verhältnis von Religionsgeschichte und Biologie widmete (1972; 1998). Burkert beruft sich vor allem auf den Verhaltensbiologen und Zoologen Konrad Lorenz, der wiederum den Ritualbegriff in der Verhaltensbiologie prominent machte.⁷ Lorenz zieht darin eine Analogie zwischen bestimmtem tierischen und

⁷ Laut Gladigow hat schon 1914 Julian S. Huxley den Ritualbegriff in die Verhaltensforschung eingeführt. Vgl. Gladigow 1983, 94.

rituellen Verhalten und betrachtet Rituale als kulturelles Verhalten, das biologische Funktionen erfülle. Zentral ist hierbei die Analogie von genetischer Vererbung von Verhalten bei Tieren und Gewohnheitsverhalten als bio-kulturelles Äquivalent bei Menschen. Bei Tieren erzeuge die Abweichung von Gewohnheitsverhalten genauso wie bei Menschen Angst und Unsicherheit. Bei Tieren seien diese Gewohnheiten genetisch, bei Menschen kulturell verankert. Rituale besitzen laut Lorenz die Funktion, Verhaltensgewohnheiten zu tradieren und damit Sicherheit für Gruppen zu erzeugen. Burkert übernimmt nun diese Analogien von Lorenz und fragt nach den biologischen Bedingungen, die der menschlichen Erfahrung zugrunde liege und den biologischen Programmen für Angst und Flucht, die sich in Ritualen wiederfinden ließen.

Bereits Burkhard Gladigow wies auf den Umstand hin, dass Biologen sich religiöser Sprache bedienen, um tierisches Verhalten zu deuten (Gladigow 1983). So scheute sich auch Lorenz nicht, neben der Verwendung des Ritualbegriffs von einem „heiligen Schauer“ zu sprechen, der bei Tieren wie bei Menschen die Armbehaarung aufstelle. Bei Tieren erfülle dies die Funktion, größer und imposanter zu wirken, bei Menschen, so Burkert, zeige sich darin „Gute‘ Begeisterung und ‚böse‘ Aggression“ vereint, „samt der merkwürdigen Tatsache, dass dies in besonderer Weise mit dem ‚Heiligen‘ verbunden wird“ (2010a, 46). Zwar setzt Burkert solche Begriffe wie ‚das Heilige‘ in Anführungsstriche und benutzt sie mit mehr Vorsicht als Lorenz, doch interessieren Burkert eben solche Analogien zwischen Natur und Kultur, und aus der Beobachtung von Lorenz schließt er: „‚Heilige Schauer‘ – dies verknüpft Äußerliches und Innerliches, Körperliches und ‚Höheres‘. Angst und potentielle Aggression übersteigen das Alltägliche“ (Burkert 2010a, 47). Neben der Angst ist es vor allem die Gewalt, die Burkert als biologische Konstante in den kulturellen Verhaltensweisen ausmacht. Im Anschluss an Lorenz hätten Gewalt und Aggression durchaus positive Wirkungen; sie transformierten sich in religiösen Opferritualen zu einer kulturellen Variante des Umgangs mit Gewalt und milderten diese ab. Überhaupt sieht Burkert in der Erforschung von Ritualen nicht nur die zentrale Aufgabe der Religionswissenschaft (und darin den Unterschied zur Theologie und deren Beschäftigung mit Glaubensvorstellungen), sondern auch eine Anschlussstelle zur Biologie: „Dass Rituale ältere, vorsprachliche Weisen der Verständigung fortsetzen, ist eine naheliegende Vermutung“ (Burkert 2010b, 58). Dennoch relativiert Burkert diesen latenten Biologismus, indem er einerseits erkennt, dass der Behaviorismus von Lorenz in der gegenwärtigen Biologie kaum mehr Verwendung findet. Und andererseits, wenn er betont, dass Rituale nur schwerlich als Verlängerung der Biologie verstanden werden können, da die „offenbare Buntheit“ von Ritualen eine „neue Stufe“ der menschlichen Natur markiere. Entsprechend negiert er auch eine evolutionistische Lesart: „Die Versuche der ‚Soziobiologie‘, soziale Regeln

und Bräuche auf ihren Wert für biologische Fitness, d. h. für den Fortpflanzungserfolg zu prüfen und quasi-darwinistisch daraus zu begründen, haben nicht weit geführt“ (Burkert 2010b, 61).

Die frühen Versuche biologischer Religionstheorien wie bei Burkert sind noch stark von der Verhaltensforschung und laut Burkerts Schrift *Homo necans* (1972) auch von der Freudschen Psychoanalyse geprägt, die vor allem mit Analogien (und im letzteren Fall Mythen) zwischen Biologie und Kultur arbeiteten, anstatt kausale Erklärungen zu liefern (Burkert 2010b, 63). Auch Burkert sucht primär nach analogen Verhaltensprogrammen, die in Kultur symbolisch und funktional fortgeführt werden. Der Anthropologe Benson Saler merkt dazu würdigend bis kritisch an: „In any case, while one cannot say that Burkert’s work clearly marks a significant ‚biological turn‘ in the humanities, his efforts to discern biological substrates underlying various religious phenomena are noteworthy“ (Saler 1999, 388).

Aus der Perspektive einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft bilden gerade die Übernahmen religiöser Begriffe und Deutungen durch Biologen einen eigenen Forschungsgegenstand, wie Gladigow bereits 1983 hervorhob:

„[D]as theologische Konstrukt des *homo religiosus* und sein *sensus numinis* finden Eingang in einen Teil der biologischen Diskussion – ohne erkennbaren Einspruch der Religionswissenschaftler. Aus einer fast grenzenlosen Unschärfe der Begriffe, dem unreflektierten Wechsel zwischen metaphorischer Verwendung und *verbum proprium*, einer beliebigen Aufwertung von Worten der Objektsprache zu Begriffen der Metasprache, resultieren seit einigen Jahren Aussagen von Biologen über ‚Religion‘, Aussagen, deren Konsequenzen weit in das Feld der historischen Religionswissenschaft hineinreichen“ (Gladigow 1983, 97).

Die akademischen wie auch populärwissenschaftlichen Begriffsanalogien und Debatten im Themenfeld Religion und Biologie ließen sich mit einer *diskursiven Religionswissenschaft* als eigenes Forschungsobjekt betrachten, und man käme so sicherlich zu beachtlichen Einsichten in die gegenwärtige naturwissenschaftliche Deutungshoheit auch als eine Form ‚religiöser‘ Sinnstiftung in der Öffentlichkeit. Ein theoretischer Erkenntnisgewinn über mögliche evolutionäre und biologische Mechanismen kultureller und eventuell auch religiöser Verhaltensweisen lässt sich jedoch nicht diskursiv bestimmen. Der metaphorische, teils pragmatische Umgang mit den Begriffen *Ritus* und *Religion* beziehungsweise *Religiosität* von Seiten der Biologen zeigt einerseits die Gefahren undifferenzierten Theoretisierens, andererseits eröffnet er neue Möglichkeiten interdisziplinärer Religionsforschung, wenn über die Metaphorik reflektiert und nach tatsächlichen Kausalitäten und nicht nur Analogien gefragt wird. Der Frage nach dem Erkenntnisgewinn von naturalistischen Theorien zur Deutung der sozialen, kulturellen und gegebene

nenfalls religiösen Entwicklung des Menschen darf sich die Religionswissenschaft nicht verwehren, wenn sie sich nicht einer gewissen Betriebsblindheit aussetzen möchte. Denn neben der Kritik an biologischen Religionstheorien kommt Gladigow dann auch zu dem Schluss: „Kulturwissenschaftler, die ihrerseits versuchen, diesen Ansatz für sich fruchtbar zu machen, finden sich kaum“ (Gladigow 1983, 98f.). Wichtig für eine Zusammenführung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und religionswissenschaftlicher Theorien ist einerseits dabei nicht hinter die frühen naturalistischen Ansätze in der Religionswissenschaft zurückzufallen und andererseits – ähnlich der Soziologie – gezielter nach religiösem Verhalten zugrunde liegenden Mechanismen zu fragen. Diesen Punkt kritisiert auch Saler an Burkert:

„He is vague about how we might productively conceptualize a problematic for relating biology and religion. He is reticent, moreover, when it comes to hypothesizing specific mechanisms that might have explanatory worth respecting the origin(s) and/or persistence of religion. And in substitution for the clear specification of a problematic and the adumbration of mechanisms, Burkert offers us an analogous program approach that is mistakenly presented as if it were a continued program approach for relating biology and religion“ (Saler 1999, 389f.).

Ein weiteres Problem bei Burkert ergibt sich aus seinem Verständnis von ‚Religion‘ als universellem Phänomen. Ähnlich wie Roy Rappaport und andere Ethnologen geht Burkert davon aus, dass Religion in allen Kulturen vorkommt und entsprechend nach den biologischen Universalien gefragt werden kann, die Religionen entstehen lassen (Burkert 1997, 14). Daraus ergibt sich einerseits das Problem, dass der Religionsbegriff ganz eurozentristisch auf andere Phänomene angewandt wird; ein Problem allerdings, das auch kultur- und sozialwissenschaftliche Zugänge zu Religion oftmals teilen. Andererseits sieht Burkert in religiösem Verhalten eine Verlängerung oder Übertragung von biologischem Verhalten, ohne genau zu klären, ob religiöses Verhalten entsprechend biologische, also evolutionäre Vorteile aufweist und wie sich ‚religiöses‘ Verhalten von anderen (biologisch bedingten) kulturellen Verhaltensformen unterscheidet. Ist religiöses Verhalten demnach genetisch bedingt? Oder besitzt es als biologisches Relikt eine adaptive kulturelle Funktion?

Im Weiteren werde ich mich mit einigen neueren naturalistischen Religionstheorien auseinandersetzen und zeigen, dass diese zwar versuchen kausale biologische Bedingungen für die Entstehung von religiösen Vorstellungen aufzuzeigen, darin aber äußerst reduktionistisch vorgehen.

5.2 Neuere naturalistische Ansätze

Unter ‚neuem‘ Naturalismus sollen hier solche Theorien verstanden werden, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten aus einer kognitionspsychologischen und evolutionspsychologischen Beschäftigung mit Religion entwickelten und sich am deutlichsten in dem Programm der sogenannten *Cognitive Science of Religion* (CSR) niederschlugen. Diese Forschungsrichtung tritt zwar für Unbeteiligte recht homogen in Erscheinung, etwa durch die Gründung der *International Association for the Cognitive Science of Religion* (IACSR) 2006, stellt jedoch bei genauerer Betrachtung ein mittlerweile recht heterogenes beziehungsweise plurales Gebilde dar, sowohl in den theoretischen Ausrichtungen als auch in den Methoden und den untersuchten Gegenständen. So lässt sich von einer ersten oder frühen und einer zweiten Phase der CSR sprechen. Zur ersten Phase gehören Vertreter wie Pascal Boyer, Justin Barrett, Scott Atran, Stewart Guthrie, David Sloan Wilson, Robert McCauley und E. Thomas Lawson sowie Harvey Whitehouse. Zu der zweiten oder jüngeren Phase zählen Personen wie Armin Geertz, Ann Taves, Edward Slingerland oder Dimitris Xygalatas. Grob unterscheiden sich diese beiden Abschnitte dadurch, dass in der ersten Phase Religionstheorien produziert wurden, die einen deterministischen Naturalismus stark machen, auch um sich gegen bestehende sozial- und kulturwissenschaftliche Ansätze abzusetzen und eventuell auch zu emanzipieren. Hier wurde in diesem Zuge des Öfteren betont, echte ‚science‘ zu betreiben. Die zweite Phase ist hingegen eher durch ein Interesse an der Vermittlung zwischen Kognitions- und Kulturwissenschaften gekennzeichnet und weist gegenüber der ersten Phase einen deutlich höheren Hang zum Empirismus aus; anstatt neue Theorien zu generieren setzen viele Vertreter auf experimentalpsychologische Methoden, um Hypothesen zu falsifizieren, was aber nicht selten neue Probleme schafft. Ohne all diese Theoretiker hier ausführlich besprechen zu können (zu Whitehouse siehe den Beitrag von Magnus Echtler in diesem Band; für einen Überblick und Kritik an der CSR siehe Schüler 2012a), soll ein kleiner Überblick folgen, der insbesondere den Fokus auf die naturalistischen und reduktionistischen Implikationen legt.

Die CSR kann als ein interdisziplinäres Feld naturalistischer Religionstheorien verstanden werden, die sich vor allem mit zwei zentralen Fragen beschäftigen: 1) Der Frage nach den kognitiven Mechanismen, die für wiederkehrende kulturelle Verhaltensweisen und weit verbreitete kulturelle Vorstellungen verantwortlich sind, und 2) die damit eng verbundene Frage nach den evolutionären Bedingungen dieser kognitiven Mechanismen und den möglichen evolutionären Vorteilen religiöser Repräsentationen. Der Ausgangspunkt dieser Forschungsrichtung liegt in der kognitiven Wende der 1950er Jahre und besonders in den Ansätzen von Noam Chomsky, der nach einer kognitiven Grammatik sucht, die

allen Sprachen zugrunde liegen solle. Die Idee der Suche nach kognitiven Universalien, die den variablen kulturellen Erscheinungsformen zugrunde liegen, wurde mit dem Erfolg der Kognitions- und Neurowissenschaften weiter angefacht. Das Modell über die Funktionsweisen des Gehirns, das hier vorwiegend Verwendung findet, geht davon aus, dass unbewusst ablaufende mentale Operationen durch kognitive Module gesteuert werden. Module seien durch evolutionäre Prozesse entstandene mentale Operatoren, die die wahrgenommenen Informationen selektieren und entsprechende mentale Repräsentationen erzeugen. Bestimmte unbewusste Schlussfolgerungen oder das Denken in Zusätzen können laut Pascal Boyer durch solche Module gesteuert werden (Boyer 2001). Dieses kognitive Modell wird meist mit der Funktionsweise eines Computers verglichen, wobei die Hardware das Gehirn und die Software die Programme für das Denken repräsentieren. Innerhalb der Kognitionswissenschaften ist dieses Modell jedoch umstritten (Schüler 2012a, 85–110). In den Fachdebatten wird daher die Frage diskutiert, ob unbewusste Gehirnprozesse modular verankert sind oder ob die neuronalen Verschaltungen flexibel auf Veränderungen reagieren können (Plastizität des Gehirns) (Buller 2006, 63–69). Vor allem aber wird darüber debattiert, welche dieser beiden Prozesse unser alltägliches Denken und Handeln stärker beeinflussen. Diese Debatte ist auch daher von Bedeutung, weil die jeweiligen hier zugrunde liegenden Modelle des Geistes die Prämissen der kognitiven Religionstheorien bestimmen. Vor allem die älteren Theorien der CSR bezogen sich auf Modelle harter Modularität des Geistes (McCauley 2011, 44–61).

Die Theorien der noch jungen evolutionären Psychologie sind weiterhin maßgeblich für das modularistische Verständnis vom Gehirn. In dieser neuen Teildisziplin der Psychologie wird davon ausgegangen, dass bestimmte unbewusst ablaufende kognitive Prozesse durch neuronale Module gesteuert werden, welche die Wahrnehmung selektieren und mentale Repräsentationen generieren. Solche Module sind demnach das Ergebnis evolutionärer Prozesse der Selektion und Adaption. Der Religionsphilosoph Robert N. McCauley übernimmt den Ansatz der evolutionären Psychologie und betont, „that the human mind is composed of dozens, perhaps hundreds, of specialized mental modules each of which evolved to handle some distinct challenge to our ancestors’ survival“ (McCauley 2011, 52). Diese Module sollen solche Funktionen wie Partnerwahl, das Benutzen von Werkzeugen bis hin zur Erkennung von Emotionen regeln und steuern. Das methodische Vorgehen der evolutionären Psychologie besteht meist darin, bestimmte kognitive Mechanismen des heutigen Menschen zu bestimmen und danach zu fragen, welchen ursprünglichen Zweck diese gehabt haben. Dieser Vorgang wird oft als „reverse-engineering“ bezeichnet: „In forward-engineering, one designs a machine to do something; in reverse-engineering one figures out what a machine was designed to do“ (Pinker 1997, 21). Das Gehirn wird hier als Computer mit

unterschiedlichen Spezialprogrammen verstanden, die durch die Lebens- und Umweltbedingungen der Steinzeit programmiert wurden. Kritiker werfen diesen Ansätzen nicht selten post-hoc Erklärungen vor (Buller 2006), wonach das Ergebnis bereits vorliege und dann erst nach dessen Ursachen gefragt werde, die sich allerdings empirisch kaum überprüfen ließen.

Die CSR geht nun davon aus, dass solche Programme, die Adaptionen für steinzeitliche Probleme waren, teilweise ihre ursprüngliche Funktion mit der Veränderung der Umwelt- und Lebensbedingungen verloren hätten und daher mentale Repräsentationen erzeugten, die keine Funktion mehr für das Überleben besitzen. Ein solches kognitives Nebenprodukt seien demnach auch religiöse Vorstellungen. Pascal Boyer geht beispielsweise davon aus, dass das menschliche Gehirn unbewusst und intuitiv die Umwelt in fünf Grundkategorien wahrnimmt, und zwar als Menschen, Tiere, Pflanzen, unbelebte natürliche Objekte und Artefakte (Boyer 2001). Wenn die Eigenschaften dieser Kategorien vermischt oder übertragen werden, dann können in der bewussten Wahrnehmung sogenannte kontraintuitive Repräsentationen entstehen, die für die Erklärung religiöser Phänomene relevant werden. Das wäre dann der Fall, wenn etwa ein Merkmal aus der Kategorie Mensch (Bewusstsein) auf die Kategorie Artefakt übertragen würde (weinende Madonnafigur). Laut Boyer sind solche mentalen Repräsentationen kognitiv attraktiver als andere kulturelle Repräsentationen: sie werden besonders gut erinnert und können sich entsprechend gut verbreiten. Für Boyer sind nun alle religiösen Vorstellungen kontraintuitiv, nicht aber alle kontraintuitiven Vorstellungen werden zu Religionen. Im Zentrum der Argumentation steht, dass Menschen eine natürliche Neigung zur Generierung und Verbreitung kontraintuitiver Vorstellungen haben, weshalb ‚religiöses‘ Denken natürlich sei. Wissenschaftliche Reflexion (dazu gehören auch Theologien) sei dagegen nicht natürlich, sondern ein Kulturprodukt, das entsprechend kulturelle Ressourcen wie Zeit, Institutionen und Spezialisten benötigt (McCauley 2011).

Aus Sicht einer kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft kann eine solche Theorie provokant wirken, und Kritiken liegen auf der Hand. So könnte hier – neben anderen Einwänden – zumindest kritisch angemerkt werden, dass selbst wenn Boyer mit seiner Theorie Recht behielte, daraus wenig Erkenntnis hervorginge, wie religiöses Alltagsleben aussieht und welche Bedeutung religiöse Vorstellungen und religiöses Handeln für Akteure hat. Religion als ein Nebenprodukt der Evolution zu erklären sagt demnach nichts darüber aus, was Menschen mit diesem ‚Nebenprodukt‘ machen. Die Erforschung des religiösen Alltags wäre dann die Aufgabe der Religionswissenschaft und wohl auch die spannendere Frage. Der religionswissenschaftliche Mehrwert einer solchen naturalistischen Religionstheorie wäre – wenn sie stimmte – begrenzt und allenfalls auf rein theoretischer Ebene von wissenschaftlichem Interesse.

Naturalistische Religionstheorien wie die eben vorgestellte werden zudem besonders wenig von Religionswissenschaftlern und dagegen besonders häufig von Atheisten und von Theologen rezipiert. Die beiden letzten Positionen nehmen kognitive Religionstheorien als ontologischen Reduktionismus wahr, was ihnen dazu Anlass gibt, entweder ihr atheистisches Weltbild zu bestätigen (Dennett 2006; Dawkins 2006) oder ihr theistisches Weltbild zu verteidigen (Haight 2002; Griffiths 2002). Dies liegt jedoch auch an viel rezipierten Autoren wie dem Archäologen Steven Mithen (2009), der keine vordergründige Absicht zu besitzen scheint, ein atheistisches Weltbild zu kolportieren (so wie dies von Dennett 2006 oder Dawkins 2006 durchaus behauptet werden kann). In seinen Darstellungen zu den prähistorischen Ursprüngen von Religion stellt er jedoch den Gegenstand Religion in das Spannungsverhältnis von Biologie und dem Übernatürlichen, anstatt von Biologie und Kultur. Eine solche Verortung der Anfänge von Religion entweder in Natur oder in Metaphysik spiegelt einen typisch amerikanischen Diskurs zu ‚Science and Religion‘ wider, wobei unter ‚Science‘ immer Naturwissenschaften und unter ‚Religion‘ meist das Christentum verstanden wird. Dies zeigt zudem, dass der Reduktionismusvorwurf immer auch in Relation zum Naturalismusverständnis steht, also in bestimmte Wissenschaftsdiskurse eingebettet ist.

Wie bereits gezeigt wurde, ist es vor allem die evolutionäre Psychologie, die die Grundlage für die ersten Theorien der CSR bildete. Es entfachte sich nicht nur eine Debatte um die kognitiven Grundlagen von Religion, sondern auch um die Frage, ob Religion als ein Nebenprodukt oder eine Adaption in der Evolution des Menschen betrachtet werden kann. Diese Debatte hat die Vertreter der CSR bisweilen in zwei Lager gespalten (Schüler 2012a). Während Vertreter der CSR wie Pascal Boyer davon ausgehen, dass religiöse Vorstellungen kognitive Nebenprodukte der Evolution seien, heben andere, die hier nicht ausgeführt wurden, hervor, dass die kognitiven Module zwar Nebenprodukte erzeugten, diese aber einen adaptiven Vorteil etwa im Gruppenverhalten zeitigten (Wilson 2002; Sosis und Kiper 2014). Auch wenn auf diese Entwicklungen hier nicht gesondert eingegangen werden kann, verdeutlicht dies den Stellenwert von Theorien aus der evolutionären Psychologie für die CSR und deren Einfluss auf das kognitive Verständnis, mit dem der Gegenstand ‚Religion‘ erklärt werden soll.

Dass es jedoch auch andere Möglichkeiten gibt, die Schnittstellen zwischen Natur und Kultur für die Religionswissenschaft auszuloten und fruchtbar zu machen, soll der letzte Abschnitt zeigen. Auf die zweite Phase der CSR wird daher nicht gesondert eingegangen, und einige der im Folgenden vorgestellten Theorien (besonders Theorien der ‚embodied cognition‘) werden auch von Vertretern der zweiten Phase der CSR dezidiert herangezogen (Geertz 2010), dann aber teilweise auch wieder evolutionistisch gedeutet (Slingerland 2008b). Diese zweite

Phase zeichnet sich ansonsten auch dadurch aus, dass sie einen stärkeren Fokus auf die empirische Erforschung von Ritualen mit experimentalpsychologischen Methoden legt und beispielsweise gezielt spieltheoretische Ansätze verwendet, um die Kooperationsbereitschaft von religiösen und nichtreligiösen Akteuren zu untersuchen (Xygalatas 2013). Auf institutioneller Ebene ist hier vor allem das sogenannte *Laboratory for the Experimental Research of Religion* (LEVYNA) an der Masaryk Universität in Brno zu nennen.⁸ Die Schwierigkeiten, die mit experimentalpsychologischen Methoden für die Religionswissenschaft einhergehen, aber auch deren Chancen, wären ein eigenes Thema, das gesondert zu behandeln wäre.

6 Kognitionen, Körper, Emotionen und das Soziale: Versuch einer religionswissenschaftlichen Heuristik

Ein zentrales Problem der frühen Phase der CSR lag sicherlich darin ‚Religion‘ als einen gesonderten Gegenstand aus kognitiven Dispositionen heraus erklären zu wollen. Mittlerweile wird jedoch stärker betont, dass die kognitionswissenschaftlichen Erkenntnisse als Bausteine („building-blocks“, Taves 2009) zu verstehen sind, die kausale und emergente Zusammenhänge von den Neuronen bis hin zu den kulturellen und religiösen Verhaltensweisen in den Blick nehmen (Geertz 2010). Eine naturalistische Religionstheorie, die zudem mit einem kulturwissenschaftlichen Verständnis von Religion kompatibel sein soll, sollte daher eher die den spezifisch religiösen Praktiken und Vorstellungen zugrunde liegenden körperlichen, kognitiven, emotionalen und sozialen Mechanismen in den Blick nehmen, die auch die alltäglichen sozialen und kulturellen Denkweisen und Handlungen beeinflussen. Ein Beispiel wäre, wenn etwa kognitive und körperliche Implikationen von Gruppendynamiken sowohl auf Fußball als auch auf charismatische Gottesdienste angewendet werden. Dabei gilt es nicht zwingend ‚Religion‘ als eigenständiges Phänomen zu erklären (dieses wird wie sonst auch einfach stillschweigend vorausgesetzt), sondern der Fokus richtet sich auf kognitive, körperliche und emotionale Faktoren, die in vielen sozialen Interaktionen eine instruktive Rolle spielen.

Die Untersuchung des Körpers, der Emotionen und des Sozialen aus kognitionswissenschaftlicher Sicht soll hier als heuristischer Vorstoß für die Religions-

⁸ Siehe auch die Homepage: www.levyna.cz/, 07.01.2014.

wissenschaft verstanden werden. In den letzten Jahren sind zu allen diesen Forschungsgegenständen zunehmend naturalistische Perspektiven hinzugekommen, die im Austausch mit bestehenden kultur- und sozialwissenschaftlichen Theorien fruchtbare Ergebnisse hervorbrachten. Für den Bereich der Emotionen sei hier beispielsweise auf das interdisziplinäre Forschungszentrum *Languages of Emotions* in Berlin hingewiesen und besonders auf die sich entwickelnde Emotionssoziologie, die nach den affektiven Grundlagen sozialer Ordnungen fragt (von Scheve 2009). Weiterhin erfährt neben dem Denken auch der Körper als physischer (und nicht nur kulturell geprägter) Körper eine Renaissance in den Kognitionswissenschaften (Gallagher 2005), in der Anthropologie (Mascia-Lees 2011) und auch in der Soziologie (Gugutzer 2004). Und das Soziale ist zwar nach wie vor das Terrain der Soziologie, aber auch hier finden sich zunehmend Anschlussstellen aus den Kognitionswissenschaften (social cognition) und den Neurowissenschaften (social neurosciences) (Fiske und Taylor 2013). Abschließend wird im Folgenden daher kurz auf aktuelle Zugänge aus diesen Bereichen eingegangen, die als Ansätze für eine kognitive Kultur- und Sozialtheorie verstanden und die ebenfalls auf den Gegenstandsbereich Religion fruchtbar angewendet werden können.

6.1 Verkörperte und soziale Kognitionen

Die Kognitions- und Neurowissenschaften haben ihren Fokus lange Zeit fast ausschließlich auf die Prozesse im Gehirn gelegt, weswegen ihnen oftmals auch Mentalismus und Individualismus vorgeworfen wurde (Schüler 2012a). Kritiker betonten dabei besonders, dass kognitive Prozesse nicht isoliert von den körperlichen Handlungen und den sozialen Interaktionen verstanden werden könnten. Der Psychologe und Kognitionswissenschaftler Raymond Gibbs und andere gehen sogar davon aus, dass Kognitionen überhaupt erst durch körperliche Handlungen und Interaktionen entstehen (Gibbs 2006). Diese Ansätze teilen die grundlegende Idee, dass Kognitionen nicht wie Computerprogramme statisch Informationen verarbeiten, sondern kognitive Prozesse als dynamische neuronale Vernetzungen verstanden werden können, die durch soziale Interaktionen, körperliche Bewegungen und situative Kontexte konstituiert werden. Diese Modelle des Geistes sehen das Gehirn weniger als Maschine, sondern als ein Organ, das sich durch seine kognitive Flexibilität und neuronale Plastizität auszeichnet und sich permanent an seine Umwelt anpasst. Die Dynamik sozialer Interaktionen wird somit zu dem Ausgangspunkt der Analyse von Kognitionen. Kognitionen zählen hier als ein Teil von Körpersprache; sie sind sozusagen die Verkörperung des Sozialen, weshalb hier auch von ‚embodied cognition‘ die Rede ist.

Das Konzept verkörperter Kognitionen benötigt in der Regel keine evolutionäre Erklärung, außer etwa, dass Verkörperungen generell eine evolutionäre Anpassung darstellen, da sich kognitive Verkörperungsprozesse während der Sozialisation und in alltäglichen Handlungen vollziehen. Jeder Lernprozess wie etwa das Fahrradfahren ist im Grunde eine Form kognitiver Verkörperung. Besonders deutlich wird dies am Beispiel des Vokabellernens, welches bei körperlichen Aktivitäten leichter fällt (Macedonia und Knösche 2011). Dennoch findet sich die Rede von verkörperter Kognition auch zunehmend in der evolutionären Psychologie und damit auch in der CSR. Hier wird meist von ‚embodied cognition‘ in dem Sinn gesprochen, dass damit die verkörperten kognitiven Module gemeint sind, die sich während der Steinzeit herausgebildet haben sollen (Slingerland 2008b; McCauley 2011). Davon ist strikt die Prägung kognitionswissenschaftlicher Forschung zu unterscheiden, die ‚embodied cognition‘ in dem oben genannten Sinn als eine dynamische Interaktion zwischen Gehirn, Körper und sozialer Umwelt versteht.

Einen ersten Zugang zu verkörperten Kognitionen legten George Lakoff und Mark Johnson mit ihrem Werk „Leben in Metaphern“, in dem sie darauf aufmerksam machten, dass Metaphern nicht nur einen rhetorischen Zweck erfüllen, sondern kognitive Muster des Denkens und Handelns widerspiegeln. Diese kognitiven Muster können als verkörpert verstanden werden. Metaphern richten sich demnach nicht selten am Körper und der Körperstruktur aus und beeinflussen auf diese Weise wiederum das Denken. So werden viele Metaphern mit Hilfe von und entlang von Konzeptpaaren wie ‚innen-außen, vorne-hinten oder oben-unten‘ gebildet, die sich laut Lakoff und Johnson an den eigenen Körpererfahrungen orientieren. Dieser Ansatz wird jüngst auch in den Sozialwissenschaften fruchtbar gemacht und bietet in Form der Metaphernanalyse ein nützliches Mittel für die empirische Sozialwissenschaft. Lakoff, der selbst Schüler von Noam Chomsky war, mit diesem aber brach, wird von Seiten evolutionärer Psychologen wie Steven Pinker ein kognitiver Relativismus vorgeworfen, da er nicht primär von kognitiven Universalien ausgehe. Hieran wird der Unterschied zwischen Konzepten verkörperter Kognitionen und evolutionärer Psychologie besonders deutlich, die mit je unterschiedlichen Theorien des Geistes arbeiten. Mithilfe der Theorie verkörperter Kognitionen lassen sich auch in einem kulturwissenschaftlichen Sinn religiöse Handlungen und Kommunikation untersuchen, ohne damit gleich ‚Religion‘ kausal erklären zu wollen (Harrison 2007).

Auf neurowissenschaftlicher Ebene wurde die Theorie verkörperter Kognitionen von dem Neurowissenschaftler Vittorio Gallese untermauert, der herausfand, dass „sensory pathways that [...] receive information from the so-called ‚external world‘, share the same code with motor pathways that [...] activate neuro-muscular junctions that, in turn, determine our movements“ (Gallese 2000, 25). Gallese

konnte also zeigen, dass die wahrgenommenen Bewegungen einer anderen Person durch sogenannte Spiegelneuronen im Gehirn des Beobachters gespiegelt werden. Während der Beobachtung der Bewegung werden die gleichen Neuronen beim Beobachter aktiviert, die bei ihm für die gleichen Bewegungen verantwortlich sind, ohne dass dieser die Bewegung selbst ausführt. Dies führt dazu, dass der Beobachter sich zum einen empathisch in die Situation des anderen versetzen kann. Zum anderen zeigt sich, dass die gespiegelten Bewegungen als Intentionen im Körper vorliegen, so dass deren motorische Ausführung wahrscheinlicher wird. Damit lassen sich empathische Handlungen und soziale Interaktionen sowie körperliche Synchronisationseffekte in Ritualen besonders gut erklären (Schüler 2012b).

An kognitiven Körpertheorien war jedoch lange problematisch, dass sie fast ausschließlich individuelle Verkörperungsprozesse untersuchten. Eliot Smith hat dies kritisch hervorgehoben:

„Research regarding embodiment in psychology and cognitive science has generally focused on implications of embodiment for individual-level functioning – for example, on the role of sensory-motor systems in mental representations. But embodied cues also contribute to relational functioning – linking the perceiver to other people – and thereby influence a broad array of social/relational processes, such as liking, interpersonal coordination, and prosocial behaviour“ (Smith 2007, 1).

So versuchen Betrachtungsweisen zu verkörperten Kognitionen nun vermehrt die soziale und kulturelle Situiertheit sowie die interaktiven sozialen Dynamiken in den Blick zu nehmen.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für den Forschungsbereich der sozialen Kognitionen (social cognition), der eine Subdisziplin der Sozialpsychologie darstellt. In der Erforschung sozialer Kognitionen geht es zum einen darum, wie Personen Informationen über andere Personen memorieren und verarbeiten und welche Handlungen sie daraus ableiten. Zum anderen geht es verstärkt auch um die kognitiven Mechanismen und Prozesse, die sozialen Interaktionen zugrunde liegen. Ähnlich wie im Gebiet der verkörperten Kognitionen wird auch für die sozialen Kognitionen der Ruf nach den dynamischen und situierten Bedingungen für Kognitionen laut:

„Currently, research and theory in social cognition are driven by an overwhelming individualistic orientation which forgets that the contents of cognition originate in social life, in human interaction and communication. Unfortunately, the information processing models central to social cognition focus on cognitive processes at the expense of content and context. As such, societal, collective, shared, interactive, and symbolic features of human thought, experience, and interaction are often ignored and forgotten“ (Augoustinos u.a. 2006, 7).

Kognitionen, so sollte hier in aller Kürze verdeutlicht werden, entstehen in sozialen Interaktionen, sind kontextuell situiert und werden verkörpert. Auch dies ist lediglich eine gewisse Lesart von kognitiven Prozessen, welche jedoch in eine deutlich andere Richtung weist als die statischen Konzepte kognitiver Informationsverarbeitung wie in der evolutionären Psychologie. Darüber hinaus ermöglicht ein solcher Zugang jene Prozesse menschlichen Denkens und Handelns in den Blick zu nehmen, die in alltäglichen und damit auch in religiösen Kontexten zum Tragen kommen, ohne gleich von den kognitiven Dispositionen auf die Ursprünge religiöser Vorstellungen zu schließen. Religiöse Vorstellungen würden damit aus kognitionswissenschaftlicher Sicht nicht als besondere oder fehlgeleitete Kognitionen verstanden (Nebenproduktthese), sondern unterlägen den gleichen kognitiven Verarbeitungsprozessen wie andere kulturelle Phänomene auch. Inwiefern religiöse Vorstellungen dann als außeralltägliche Phänomene verstanden werden können, wäre wiederum eine kultur- und sozialwissenschaftliche Frage. Auf diese Weise können kognitionswissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien auch tieferen Einblick in die Funktions- und Wirkweisen von religiösen Vorstellungen, religiösen Praktiken oder religiöser Kommunikation geben, ohne dabei die kulturellen Deutungen und Bedeutungszuschreibungen zu negieren. Im Gegenteil, ermöglichen verkörperte und soziale Kognitionen doch einen weiteren Blick auf kulturelle Systeme, ohne diese auf kognitive Prozesse zu reduzieren.

6.2 Auf dem Weg zu einer kognitiven Kultur-, Sozial- und Religionstheorie

Anders als manche kulturwissenschaftliche Ansätze, welche die Natur des Menschen durchaus im Auge behalten haben, auch wenn sie der Kultur den Primat in den menschlichen Handlungen einräumen, scheint die Soziologie sich fast ausschließlich der Frage nach der Sozialität, also den sozialen Bedingungen und Einbettungen des Menschen gewidmet zu haben und eine besondere Scheu vor naturalistischen Ansätzen zu besitzen. Der Soziologe Heinz-Günter Vester stellt in diesem Zusammenhang kritisch fest, dass „[d]iese soziale Situiertheit des Individuums ihrerseits wiederum in einem biologischen Rahmen [erfolgt] – wobei dieser von der Soziologie oft ausgeblendet, mitunter gar negiert wird“ (2009, 26–27). Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Mensch und Tier, insbesondere Primaten, beschäftigen etwa die Soziobiologie schon lange, auch wenn diese Erkenntnisse kaum von Soziologen oder Kulturwissenschaftlern aufgegriffen wurden, was allzu oft an voreilig gezogenen Schlüssen gelegen haben mag, die zu vereinfachten Assoziationen oder gar zu rassistischen Vorurteilen führten

(Vester 2009, 27). Und auch die Soziobiologie versucht jüngst dem Phänomen Religion auf die Spur zu kommen, was zu mit der CSR vergleichbaren Ergebnissen führt (Volland 2010).

Einen anderen Ansatz zur Verbindung von Biologie und Soziologie sowie Kulturwissenschaft bieten hingegen kognitionswissenschaftliche Kultur- und Sozialtheorien, die sich nicht explizit mit Religion beschäftigen, jedoch für die Religionswissenschaft fruchtbar gemacht werden können. Als ein prominentes Beispiel kann hier die Kulturtheorie des Psychologen Michael Tomasello angeführt werden, der insbesondere die Fähigkeit des Sprechens und der Kooperation (als zentrale Unterschiede zwischen Mensch und Tier), aber auch die (damit verbundene) Ausbildung einer Theorie des Geistes (Theory of Mind) näher untersucht (Tomasello 2006).

Sprache und soziale Kooperation sind laut Tomasello die eigentlichen Merkmale menschlichen Verhaltens. Die menschliche sprachliche Kommunikation hat sich aus der gestischen Kommunikation entwickelt. Die sogenannte Theorie des Geistes meint hingegen die Fähigkeit des Menschen, die Intentionen (von Gesten) anderer Menschen zu verstehen. Während Primaten Schwierigkeiten haben, Zeigegesten zu verstehen, können Menschen schon mit einem Jahr eine Beziehung zwischen sich selbst, einer anderen Person und einem Gegenstand durch Zeigegesten mental repräsentieren. Tomasello spricht hier auch von ‚geteilter Intentionalität‘. Diese Fähigkeit Intentionen anderer Menschen zu verstehen und durch Zeichen und Sprache zu teilen, ermöglichte die Weitergabe und damit das Sichern von kulturellen Innovationen. Weiterhin habe laut Tomasello diese Fähigkeit einerseits zu erhöhtem Gruppenzusammenhalt unter Menschen geführt. Andererseits führte der Selektionsdruck zwischen den Gruppen zur Ausbildung von Gruppennormen.

Die Ausgangsfrage bei Tomasello setzt entsprechend an dem bekannten Problem zwischen Natur und Kultur an: Wie konnte sich in relativ kurzer Zeit der Mensch mit seinen kulturellen Fähigkeiten im Unterschied zu seinen nächsten Verwandten, den Primaten, entwickeln? Nach Tomasello bedurfte es dazu nur einer kleinen Adaption, die er kumulative kulturelle Evolution oder den „Wagenhebereffekt“ nennt. Die Frage ist also nicht allein, welche kognitiven Fähigkeiten den Menschen vom Primaten unterscheiden, sondern wie diese Fähigkeiten so weitergegeben werden konnten, dass sie sich zu kulturellen Systemen und sozialen Normen entwickelt haben, welche wiederum auf die kognitiven Abläufe während der Sozialisation zurückwirken (Nungesser 2011, 673).

Die konkreten Entstehungszusammenhänge, Dynamiken und Veränderungen solcher Gruppennormen und deren Einfluss auf Gesellschaften und Individuen zu erforschen, ist eigentlich Aufgabe der Soziologie. Dennoch zeichnet sich mit den Annahmen Tomasellos ab, dass die Bedingungen und Strukturen solcher

sozialen Prozesse ebenfalls biologische und kognitive Dispositionen aufweisen, die in den sozialen Mechanismen nicht unberücksichtigt bleiben sollten. Das Argument, dass in ‚modernen‘ oder ‚postmodernen‘ Gesellschaften soziale Strukturen sich zunehmend auflösten, wurde von vielen Seiten bereits kritisiert und widerspricht nicht der Tatsache, dass auch in hochgradig pluralisierten Gesellschaften Menschen ein gewisses Maß an Sozialverhalten an den Tag legen und Formen der Vergemeinschaftung beibehalten werden. Zudem bedeutet eine naturalistische Perspektive auf Gemeinschaft und Individuum natürlich nicht, dass die sozialen Ebenen allein auf die biologischen Dispositionen reduziert werden könnten. Eine kognitive Kulturtheorie, wie sie Tomasello letztendlich vorlegt, kann weitere Erkenntnisse über menschliches Verhalten und Handeln bereitstellen und somit die Beschreibungsmöglichkeiten und die Erklärungskraft auch für religiöse Gruppen bereichern.

Wichtig erscheint zudem zu erwähnen, dass sich Tomasello deutlich von modularistischen Ansätzen in den Kognitionswissenschaften (wie die der evolutionären Psychologie) distanziert. Für ihn existieren sowohl spezifisch kulturelle als auch universelle Kognitionen, und es gilt deren jeweilige Spezifika und Interaktionen herauszuarbeiten. Die Betrachtung der kognitiven Dispositionen für Sprache an sich und konkreten kulturellen Sprachen mag zu einem besseren Verständnis von Funktion und Organisation des alltäglichen Denkens verhelfen. Außerdem kann sie die Verbindung zwischen Denken und Sprechen und der Einrichtung, Aushandlung und Wahrnehmung sozialer Interaktionen und kultureller Einrichtungen ausleuchten. Forschungen über die Rolle von kulturell spezifischer ‚religiöser‘ Sprache könnten hier insbesondere Erkenntnis darüber liefern, inwiefern diese kognitive Prozesse rahmt und steuert. Sprache dient daher als geeignete Schnittstelle um biologische und kulturelle Faktoren religiöser Kommunikation (und damit auch Handlungen) in den Blick zu nehmen (Keane 1997; Wuthnow 2008).

Im Zusammenhang von Sprache und Kognitionen sieht auch der Religionssoziologe Robert Wuthnow eine Möglichkeit, kognitive Theorien auf Religion anzuwenden und insbesondere Kognitionswissenschaft und Soziologie stärker zu verbinden (Wuthnow 2007, 2008). Auch er fokussiert stärker die Funktion von Metaphern, Narrationen und kognitiven Schemata, die in religiöser Sprache zur Anwendung kommen und damit religiöse Denk- und Handlungsweisen konfigurieren. Wuthnow sieht die kognitionswissenschaftlichen Kultur- und Religions-theorien als Anregungen, die die sozialwissenschaftlichen Forschungen über Religion bereichern können:

„For sociology of religion, recent developments in cognitive studies underscore the importance of studying religion as cultural practice and point toward a new way of thinking about

culture. Schemas, metaphors, narratives, identities, practices, and experiences become culture the moment they are observed by someone else. At that moment, they are no longer private ruminations or mental images but public. They reflect cognitive processes. Yet they do not require sociology to become psychology any more than the physical properties of DNA require neuroscientists to become physicists. As greater knowledge of cognition is gained, the manner in which culture is investigated nevertheless changes“ (2007, 355).

Einen weiteren instruktiven Versuch Kognitionswissenschaft und Religionswissenschaft über die Paramater Körper und Sprache zu verbinden, liefert der Religionswissenschaftler Manuel Vasquez in seinem Werk „More than Belief: A Materialist Theory of Religion“ (2011). Vasquez vertritt dort eine wissenschaftstheoretische Position, die er einen ‚nicht-reduktionistischen Materialismus‘ nennt, wie ich dies in ähnlicher Weise und an anderer Stelle mit dem Begriff des methodologischen Holismus getan habe.⁹ Er versteht darunter die Berücksichtigung der materiellen, das heißt auch naturalistischen Grundlagen von Religion, ohne letztere auf erstere zu reduzieren. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist ein empirisches Fallbeispiel zu Religion und Migration und die Frage nach den fluiden und kreativen Prozessen zur Herstellung und zum Umgang mit hybrider Identität, Praktiken und Orten (Räumen). Seine Religionstheorie entfaltet er entsprechend an den drei Eckpunkten von „*embodiment, practices, and emplacement*“, die er als zentrale theoretische Merkmale betrachtet, an denen die materiellen Grundlagen religiösen Handelns sichtbar werden.

Den Materialismus, den Vasquez vorschlägt, erarbeitet er an und teilweise in Abgrenzung zu den gängigen Körpertheorien insbesondere in der Anthropologie des Körpers. Vasquez bemängelt, dass die Rede von ‚*embodiment*‘ in diesen Theorien zwar prinzipiell die Rolle des Körpers in sozialen Kontexten beschreibe, aber nicht über eine phänomenologische Beschreibung hinausgehe. Er fordert

⁹ Für den Versuch der Überbrückung von Kultur und Natur beziehungsweise von Soziologie/ Kulturwissenschaft und Biologie habe ich an anderer Stelle den Begriff des methodologischen Holismus gebraucht (Schüler 2012a). Der Begriff des Holismus wird dort emergenztheoretisch verstanden und richtet sich daher gegen einen Monismus, wonach alles eins sei. Holistische Konzepte gehen eher davon aus, dass es unterschiedliche komplexe Entitäten gibt, die sich gegenseitig bedingen, jedoch nicht aufeinander reduzierbar sind. Holismus meint jedoch nicht, dass damit alles erklärt sei oder erklärbar wäre, sondern soll eher als Heuristik verstanden werden, wonach der Dualismus zwischen Natur und Kultur zwar nicht aufgelöst, aber relativiert wird, indem auf Abhängigkeiten und Interaktionen hingewiesen wird. Der Begriff des Holismus hat allerdings seine Schwächen, die vielleicht weniger in dessen theoretischer Konzeption liegen, als vielmehr in dessen zunehmend alltagsprachlichem Gebrauch insbesondere im sogenannten holistischen Milieu (Höllinger und Tripold 2012). Zwar handelt es sich hierbei um ein ganz anderes Feld als das der Wissenschaftssprache, die Vermischung beziehungsweise ein Missverständnis auch bei Wissenschaftlern kann jedoch nicht ausgeschlossen werden.

daher einen stärkeren Fokus auf die „material constraints and possibilities entailed by our being-in-the-world through our physical bodies“ (2011, 6). Diesen Gedanken, dass der Körper als materielle Grundlage von Kultur diene, untermauert er mit Ansätzen aus den Kognitions- und Neurowissenschaften, wobei er auch auf die CSR eingeht und diese für ihre Überbetonung mentaler Repräsentationen kritisiert, anstatt Kognitionen als verkörpert zu betrachten. Stattdessen hebt Vasquez einen neuro-phänomenologischen Zugang hervor, der konnektionistische Ansätze und die dynamischen Konzepte der ‚embodied‘ und ‚enacted cognition‘ stark macht. Seinen nicht-reduktiven Materialismus verteidigt er gegen einen überzogenen Sozialkonstruktivismus, der zwar notwendig gewesen, jedoch auch zu einer totalitären Theorie geworden sei (2011, 169f.). Somit öffnet er eine konstruktive Perspektive auf bio-sozio-kulturelle Zusammenhänge auf Religion.

7 Fazit

Walter Burkert, der hier zu Recht als Pionier einer naturalistischen Annäherung an Religion gewürdigt wurde, stellt fest, dass mit der Biologisierung der Psychologie eine neue Ära der Bewusstseins- und Kulturforschung angefangen hat, die neben ihren erstaunlichen Erkenntnissen auch das Problem mit sich bringt, kaum mehr von einem Kultur- und Religionswissenschaftler überschaut und eingeschätzt werden zu können: „Das Ergebnis ist vorderhand eine neue Unübersichtlichkeit, die in Unverständlichkeit mündet“ (2010b, 62). Er fragt daher: „Wie also kann der Kulturwissenschaftler die Psychologie noch nutzen?“ (2010b, 63). Und stellt weiterhin fest: „Die Kulturwissenschaften, traditionell Geisteswissenschaften genannt, sind seit langem in der Reaktion auf den Erfolg der Naturwissenschaften befangen. Sie suchen die eigene Autonomie zu sichern durch Loslösung von der sogenannten ‚Natur‘; und so insistiert man auf der scheinbar freien Vielfalt kultureller Konfigurationen“ (2010b, 64). Etwas resigniert wirkt Burkert, wenn er als Ergebnis der Globalisierung einen „Zivilisationsbrei“ ausmacht, in dem „[k]eine unberührte Insel [...] geblieben“ ist (65), und er kritisch feststellt: „So bleibt vor allem Selbstkritik innerhalb der Wissenschaft, samt der Kritik an bedeutenden Vorgängern, deren Interpretationen auf ideologische Einfärbung geprüft werden.“ (65) Was bleibt, sind „Interpretationen von Interpretationen“ und „kein Finden, nur Erfinden und Weitergeben“. Wofür hier Burkert, trotz gewisser persönlicher Skepsis gegenüber modernen wissenschaftlichen Trends, plädiert, ist, den Versuch beizubehalten, nach objektiven Sachverhalten zur Erklärung und zum Verstehen von Religion Ausschau zu halten und durchaus nach der Natur in der Kultur, also nach der Anthropologie und ihrer Geschichte zu fragen, die uns erst den Rahmen unserer Selbstwahrnehmung und Interpreta-

tionen bereitet. „Creation of Sense‘ inmitten biologischer Tatbestände war in der Entwicklung von Religionen intendiert“ (2010b, 67).

Ich habe in diesem Beitrag versucht, naturalistische Zugänge in der Religionsforschung vorzustellen, die mit Burkert begannen und mittlerweile weit darüber hinausgehen. Dieses neu entstandene Feld ist sicherlich nicht nur wegen seines rapiden Voranschreitens kaum mehr zu überblicken, sondern auch wegen seines hochspezialisierten Vokabulars immer schwieriger nachzuvollziehen. Mein zentrales Argument war, dass die Religionswissenschaft dennoch – mit all der ihr gebotenen Skepsis – den Anschluss daran nicht verpassen sollte.

Literaturverzeichnis

- Augoustinos, Martha, Iain Walker und Ngaire Donaghue. 2006. *Social Cognition: An Integrated Introduction*. London, u. a.: Sage Publications.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann. 1980. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt: Fischer.
- Blume, Michael. 2009. *Neurotheologie: Hirnforscher erkunden den Glauben*. Marburg: Tectum.
- Buller, David J. 2006. *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Burkert, Walter. 1972. *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin: De Gruyter.
- Burkert, Walter 1997. „Fitness oder Opium? Die Fragestellung der Soziobiologie im Bereich alter Religionen.“ In *Homo naturaliter religiosus: Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, hg. v. Fritz Stolz, 13–38. Bern: Peter Lang.
- Burkert, Walter 1998. *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burkert, Walter 2010a. „Horror Stories. Zur Begegnung von Biologie, Philologie und Religion.“ In *Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert*, hg. v. Anton Bierl und Wolfgang Braungart, 45–55. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Burkert, Walter. 2010b. „Zwischen Biologie und Geisteswissenschaft. Probleme einer interdisziplinären Anthropologie.“ In *Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert*, hg. v. Anton Bierl und Wolfgang Braungart, 57–70. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Dalai Lama. 2005. *Die Welt in einem einzigen Atom: Meine Reise durch Wissenschaft und Buddhismus*. Stuttgart: Theseus.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. London: Transworld Publishers, A Black Swan Book.
- Dennett, Daniel. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York, u. a.: Penguin Books.
- Fiala, Brian, Adam Arico und Shaun Nichols. 2012. „On the Psychological Origins of Dualism: Dual-Process Cognition and the Explanatory Gap.“ In *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, hg. v. Edward Slingerland und Mark Collard, 88–110. Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Fiske, Susan T. und Shelley E. Taylor. 2013. *Social Cognition: From Brains to Culture*. London: Sage.

- Fredrickson, George M. 2004. *Rassismus. Ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Gallagher, Shaun. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Armin. 2010. „Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 304–321.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gladigow, Burkhard. 1998. „Religion im Rahmen der theoretischen Biologie.“ In *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, hg. v. Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg, 97–112. München: Kösel.
- Goebel, Bernd, Anna Maria Hauk und Gerhard Kruij, Hg. 2005. *Probleme des Naturalismus*. Paderborn: Mentis.
- Griffiths, Paul J. 2002. „Faith Seeking Explanation. Review of Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought, by Pascal Boyer.“ *First Things* 119: 53–57.
- Gruber, Judith, Hg. 2013. *Theologie im Cultural Turn: Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Frankfurt a. M., u. a.: Peter Lang.
- Gugutzer, Robert. 2004. *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.
- Harrison, Victoria S. 2007. „Metaphor, Religious Language and Religious Experience.“ *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion* 46/2: 127–145.
- Haight, John. 2002. „The Darwinian Universe: Isn't There Room for God?“ *Commonweal: a review of public affairs, literature and the arts* 129/2: 12–15.
- Höllinger, Franz und Thomas Tripold. 2012. *Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript.
- Honnfelder, Ludger. 2007. „Erste und zweite Natur: Woran orientieren wir uns?“ In *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, hg. v. Ludger Honnfelder und Matthias C. Schmidt, 34–48. Berlin: Berlin University Press.
- Keane, Webb. 1997. „Religious Language.“ *Annual Review of Anthropology* 26: 47–71.
- Kippenberg, Hans G. und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft*. München: C.H. Beck.
- Losch, Andreas. 2011. *Jenseits der Konflikte: Eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Macedonia, Manuela, und Thomas R. Knösche. 2011. „Body in Mind: How Gestures Empower Foreign Language Learning.“ *Mind, Brain, and Education* 5/4: 196–211.
- Mascia-Lees, Frances E., Hg. 2011. *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Malden, MA, Oxford: Wiley-Blackwell.
- McCauley, Robert N. 2011. *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Oxford, u. a.: Oxford University Press.
- Mithen, Steven. 2009. „The Prehistory of the Religious Mind.“ In *Theology, Evolution and the Mind*, hg. v. Neil Spurway, 10–30. Newcastle: CSP.
- Nungesser, Frithjof. 2011. „Michael Tomasello: Auf experimentalpsychologischem Wege zu einer kognitiven Kulturtheorie.“ In *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2. erweiterte und aktualisierte Auflage, hg. v. Stephan Moebius und Dirk Quadflieg, 671–682. Wiesbaden: VS.
- Ott, Ulrich. 2010. *Meditation für Skeptiker. Ein Neurowissenschaftler erklärt den Weg zum Selbst*. München: O.W. Barth.
- Pease, Allan und Barbara Pease. 2011. *Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken*. Berlin: Ullstein.
- Pinker, Steven. 1997. *How the Mind Works*. New York: W. W. Norton & Company.
- Pinker, Steven. 2003. *Das unbeschriebene Blatt: Die moderne Leugnung der menschlichen Natur*. Berlin: Berlin Verlag.

- Reich, Kersten. 2001. „Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften.“ In *Die Wissenschaft und ihr Wissen, Bd. 4.*, hg. v. Theo Hug, 356–376. Baltmannsweiler: Schneider Verlag Hohengehren.
- Saler, Benson. 1999. „Biology and Religion. On Establishing a Problematic.“, *Method and Theory in the Study of Religion* 11/4: 386–394.
- Schmidt-Salomon, Michael. 2006. *Manifest des evolutionären Humanismus: Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri.
- Schüler, Sebastian. 2012a. *Religion, Cognition, Evolution: Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schüler, Sebastian. 2012b. „Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment.“ In *The Body and Religion: Modern Science and the Construction of Religious Meaning*, hg. v. David Cave und Rebecca Sachs Norris, 81–101. Leiden: Brill.
- Searle, John R. 1997. *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Segal, Robert A. 1994. „Reductionism in the Study of Religion.“ In *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, hg. v. Thomas A. Idinopulos und Edward A. Yonan, 4–14. New York/Köln/Leiden: Brill.
- Slingerland, Edward. 2008a. „Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science.“ *Journal of the American Academy of Religion* 76/2: 375–411.
- Slingerland, Edward. 2008b. *What Science Offers the Humanities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slingerland, Edward und Mark Collard. 2012. „Introduction: Creating Consilience: Toward a Second Wave.“ In *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, hg. v. Edward Slingerland und Mark Collard, 3–41. Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Smith, Eliot R. 2007. „Social Relationships and Groups: New Insights on Embodied and Distributed Cognition.“ *Cognitive Systems Research*, doi: 10.1016/j.cogsys.2007.06.011
- Snow, Charles P. 1967 [1959]. *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sosis, Richard und Jordan Kiper. 2014. „Religion is More Than Belief: What Evolutionary Theories of Religion Tell us About Religious Commitment.“ In *Challenges to Religion and Morality: Disagreements and Evolution*, hg. v. M. Bergmann und P. Kain, 256–276. New York: Oxford University Press.
- Stolz, Fritz, Hg. 1997. *Homo naturaliter religiosus: Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* Bern: Peter Lang.
- Taves, Ann. 2009. *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton: Princeton University Press.
- Tomasello, Michael. 2006. *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Van Slyke, James A. 2011. *The Cognitive Science of Religion*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Vasquez, Manuel. 2011. *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford/New York, u. a.: Oxford University Press.
- Vester, Heinz-Günter. 2009. *Kompendium der Soziologie I: Grundbegriffe*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Visala, Aku. 2011. *Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion*. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Voland, Eckart. 2010. „Homo naturaliter religiosus. Umriss des soziobiologischen Arguments.“ In *Gewalt und Opfer: Im Dialog mit Walter Burkert*, hg. v. Anton Bierl und Wolfgang Braungart, 293–315. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- von Scheve, Christian. 2009. *Emotionen und soziale Strukturen: Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung*. Frankfurt/New York: Campus.
- Wilke, Annette: „Einführung in die Religionswissenschaft.“ In: *Systematische Theologie*, hg. v. Karlheinz Ruhstorfer, 287–358. Paderborn: Schöningh.
- Wilson, David Sloan. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Wuthnow, Robert. 2007. „Cognition and Religion.“ *Sociology of Religion* 68/4: 341–360.
- Wuthnow, Robert. 2008. „Prayer, Cognition, and Culture.“ *Poetics* 36: 333–337.
- Xygalatas, Dimitris. 2013. „Effects of Religious Setting on Cooperative Behavior: a Case Study from Mauritius.“ *Religion, Brain & Behavior* 3/2: 91–102.