

Robert N. Bellah

Der Ursprung der Religion

Vom Paläolithikum
bis zur Achsenzeit

Herausgegeben und
mit einer Einführung
von Hans Joas

Aus dem Englischen
von Christine Pries

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Die englische Originalausgabe „Religion in Human Evolution.
From the Paleolithic to the Axial Age“
ist bei Harvard University Press erschienen.
© 2011 by the President and Fellows of Harvard College

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Satz und Umschlaggestaltung: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: PBTisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38333-5

In Erinnerung an Melanie Bellah
und für unsere
sowie deren Enkel ...

Inhalt

Einführung zur deutschen Ausgabe von Hans Joas	IX
Vorwort	1
Kapitel 1 — <i>Religion und Wirklichkeit</i>	24
Kapitel 2 — <i>Religion und Evolution</i>	81
Kapitel 3 — <i>Stammesreligion: Die Erzeugung von Sinn</i>	178
Kapitel 4 — <i>Von der Stammesreligion zur archaischen Religion: Sinn und Macht</i>	255
Kapitel 5 — <i>Archaische Religion: Gott und König</i>	303
Kapitel 6 — <i>Die Achsenzeit I: Einleitung und das alte Israel</i>	376
Kapitel 7 — <i>Die Achsenzeit II: Das alte Griechenland</i>	454
Kapitel 8 — <i>Die Achsenzeit III: China im späten ersten Jahrtausend v. u. Z.</i>	561
Kapitel 9 — <i>Die Achsenzeit IV: Das alte Indien</i>	666
Kapitel 10 — <i>Schluss</i>	782
Dank	835
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	839
Personenregister	843
Sachregister	854

Hans Joas

Einführung

Der Verfasser des vorliegenden Buches, Robert N. Bellah, verstorben im Jahr 2013, war einer der bedeutendsten Religionssoziologen der Welt und einer der wichtigsten Zeitdiagnostiker der USA. Von ihm stammt ein Werk, das wie kein anderes den Grundstein für eine wahrhaft globalhistorische Religionstheorie gelegt hat. Um dieses zu verstehen, soll zunächst ein Blick auf seine Biographie geworfen werden. Dann geht es um eine Kennzeichnung der wichtigsten Züge seines Spätwerks.

Geboren 1927 in einer Kleinstadt in Oklahoma, entstammt Bellah einer presbyterianischen Familie schottischer Herkunft; sein Vater war Herausgeber der örtlichen Tageszeitung. Nach dessen frühem Tod wuchs Bellah in Los Angeles auf und kam dadurch weit über den südstaatlichen Protestantismus hinaus mit der progressiven Orientierung des „Social Gospel“ und mit einer Vielzahl religiöser Kulturen und Subkulturen in Berührung. Nach dem College-Besuch an der Harvard University und anderthalb Jahren Wehrdienst erwarb er 1950 seinen ersten akademischen Abschluss (B.A.) in Sozialanthropologie. Die Abschlussarbeit über die Verwandtschaftsstrukturen der Apachen wurde preisgekrönt und als Buch 1952 veröffentlicht.¹ An der Harvard University kam Bellah unter den bestimmenden Einfluss von Talcott Parsons, dem zu dieser Zeit unbestritten führenden Theoretiker der Soziologie, und der sich um diesen herum bildenden interdisziplinären Gruppe von Sozial- und Geisteswissenschaftlern.

Bellahs frühes ausgeprägtes Interesse an der Kultur der „native Americans“ zeigt sich im Rückblick als einer seiner Versuche, gegenüber der immer stärker als problematisch empfundenen Kultur der USA in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg auf Distanz zu gehen. Zwei weitere biographische Entwicklungen Bellahs ergaben sich aus diesem Erfahrungshintergrund und aus der Wahrnehmung einer starken Spannung zwischen amerikanischen Werten und amerikanischer Gesellschaft. Als College-Student schloss sich Bellah kurze Zeit einer kommunistischen Organisation an und wurde Marxist. Dies führte in der Zeit des McCarthyismus zu beträchtlichen Karriereschwierigkeiten. Als Parsons ihm eine Stelle am Department

¹ Robert N. Bellah, *Apache Kinship Systems. Harvard Phi Beta Kappa Prize Essay for 1950*, Cambridge, Mass. 1952.

anbot, machte die Universität die Denunziation anderer Kommunisten zur Bedingung für den Stellenantritt. Bellah entschied sich gegen die Erfüllung dieser Bedingung und verließ Harvard, um an die McGill University nach Montreal zu wechseln.²

Während die marxistische Phase Bellahs selbst sehr kurz war, blieb eine dritte kulturelle Suchbewegung lebensbestimmend. Bellah begann als Student, Japanisch und Chinesisch zu lernen und sich mit der Geschichte Ostasiens zu beschäftigen. In seiner Doktorarbeit (veröffentlicht 1957) verfolgte er das ehrgeizige Ziel, Max Webers Vorgehensweise in den vergleichenden Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen auf Japan anzuwenden. Dieses Buch, *Tokugawa Religion*, gilt als eines der wichtigsten jemals über Japan verfassten Bücher und als repräsentativ für die Leistungen der Modernisierungstheorie der 1950er Jahre.³ Es stellte in erster Linie eine bahnbrechende historische Untersuchung zu bestimmten Wertmustern in Japan dar, die es ermöglicht haben, dass sich dieses asiatische Land schon Ende des neunzehnten Jahrhunderts auf einem erfolgreichen Aufholweg gegenüber dem Westen befand. Bellah suchte in Japan, also außerhalb des europäisch-amerikanischen Kulturkreises, nach funktionalen Äquivalenten zur protestantischen Ethik mit ihren dynamischen, angeblich für den Aufstieg des Kapitalismus in Nordwesteuropa ausschlaggebenden Konsequenzen. Seine Studie war aber noch aus einem weiteren Grund bedeutsam. Sie zeigte nämlich, dass die in Japan abgelaufenen Industrialisierungsprozesse einen völlig andersartigen Charakter hatten als etwa in den USA. Während in der US-amerikanischen Industriegesellschaft der Primat der ökonomischen Werte galt, schien dies in der japanischen Modernisierung gerade nicht der Fall gewesen zu sein. Hier spielte die Politik eine entscheidende Rolle, und die ökonomischen Werte wurden kontinuierlich den politischen untergeordnet. Konkret hieß dies, dass der Industrialisierungs- und Modernisierungsprozess durch politische Eliten durchgesetzt wurde, und zwar auf eine Art und Weise, die den westlichen Betrachtern, insbesondere den angelsächsischen, fremd erscheinen musste: Der japanische Aufbruch in die Moderne fand statt auf der Basis einer engen par-

² Biographische Informationen finden sich in der Einleitung des Autors zu: Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York 1970, S. XI–XXI. Eine umfassende Biographie Bellahs wird demnächst Matteo Bortolini (Padua) vorlegen.

³ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe 1957. In der folgenden und einer weiteren Passage (zur Zeitdiagnose) greife ich auf Formulierungen zurück aus: Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Aktualisierte Ausgabe*, Frankfurt/M. 2011, S. 462f. bzw. S. 676ff.

tikularistischen Bindung aller gesellschaftlichen Eliten an die Kaiserfamilie sowie effizienzorientierter militaristischer Werte, die gerade im neunzehnten Jahrhundert eine starke gesellschaftliche Verbreitung erfahren hatten. Mit dieser Feststellung hinterfragte Bellah die Annahme fast aller Modernisierungstheoretiker, „traditionale“ und „moderne“ Werte seien säuberlich zu unterscheiden. Partikularistische Wertorientierungen lassen sich – wie dieses Beispiel zeigt – nicht ohne Weiteres nur der Tradition zuschlagen. Damit war gleichzeitig die These einer kulturunabhängigen, eindeutigen Richtung des Modernisierungsprozesses problematisch geworden. Modernisierung – so Bellah – führe nicht einfach zu einer unumstrittenen Dominanz rationaler oder säkularer Werte. Das heiße auch, dass beispielsweise Religion im Modernisierungsprozess nicht einfach verschwindet, sondern neue Formen und neue Orte finden könne. Bellah vertrat also von Anfang an keine einfache Säkularisierungsthese wie viele Modernisierungstheoretiker. Auch sein Lehrer Parsons hielt Distanz zu solchen Vorstellungen, aber schon der junge Bellah ging im Versuch einer Theorie der „religiösen Evolution“ über diesen hinaus.

Während seiner ganzen Karriere hat Bellah die Arbeit an einer soziologischen Analyse Japans fortgesetzt; seine Publikationen und seine Lehrtätigkeit in Japan lösten dort intensive Kontroversen aus. In dem Buch *Imagining Japan* aus dem Jahr 2003 blickt Bellah auf diese Auseinandersetzungen zurück und verknüpft meisterhaft die Analyse der institutionellen mit der der intellektuellen Spezifika der japanischen Geschichte.⁴

Biographische Entwicklungen verhinderten es aber, dass Bellah sich ausschließlich auf Ostasien konzentrieren konnte. Das Stipendium der kanadischen McGill University, das ihm die Fortsetzung seiner Karriere trotz der bedrückenden Erfahrung in Harvard ermöglichte, kam nämlich vom Institute for Islamic Studies, und dort begann Bellah zusätzlich mit dem Studium des Arabischen und des Korans. Seine sprachlichen Grundlagen für eine global umfassende, vergleichende Religions- und Kulturosoziologie wurden dadurch weiter verbessert. Nach dem Ende der McCarthy-Zeit konnte Bellah seine akademische Karriere in den USA fortsetzen, zuerst in Harvard, dann ab 1967 bis zu seiner Emeritierung in Berkeley, wo er in der Soziologie, in den Japanese and Korean Studies und in der Theologie aktiv war.

In den 1960er Jahren entstanden die Arbeiten Bellahs, die zu den am häufigsten zitierten Artikeln der Soziologie überhaupt gehören. Auf seine Überlegungen, die er in seinem wichtigen Artikel „Religious Evolution“ anstellt, werde ich weiter unten eingehen. Zunächst stellen der Aufsatz

⁴ Robert N. Bellah, *Imagining Japan. The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation*, Berkeley 2003.

„Civil Religion in America“ und das Echo darauf die Weichen für seine weitere Entwicklung.⁵ Dieser Text enthält einen Versuch, Émile Durkheims These, dass stabile soziale Ordnung in gemeinsam empfundenen Vorstellungen von Heiligkeit ihre Grundlage habe, auf die USA anzuwenden. Bellah behauptet, dass dort ein theistisches, aber keiner bestimmten Konfession zuzuordnendes Verständnis von Sakralität leitend sei, und demonstriert dies anhand von Ansprachen amerikanischer Präsidenten bei ihrem Amtsantritt. In den hitzigen politischen Auseinandersetzungen der späten 1960er Jahre wurde dieser Gedankengang oft missverstanden: als Verteidigung eines Kults der eigenen Nation und ihrer „manifesten Bestimmung“ („manifest destiny“), während Bellah in prophetischer Weise an die universalistische und kritische Dimension der amerikanischen Zivilreligion hatte erinnern wollen.⁶

Mit diesem Aufsatz und den heftigen Auseinandersetzungen, die er hervorrief, wurde Bellah zum „public intellectual“ und stark beachteten Zeitdiagnostiker. Seine brillanten rhetorischen und schriftstellerischen Fähigkeiten halfen mit, ihm diesen Weg zu bahnen. Stark beachtet wurde zunächst das Buch *The Broken Covenant* aus dem Jahr 1975, in dem Bellah weit mehr als eine Jeremiade über die Korruption der amerikanischen Zivilreligion in der Zeit des Vietnamkriegs lieferte.⁷ Das Buch stellt nämlich auch einen methodologisch innovativen Versuch dar, die inneren Spannungen kultureller Mythen zu analysieren. Während Bellahs Lehrer Talcott Parsons sich zwar einen Kulturdeterministen nannte, aber nie wirklich tiefgehende Analysen einer bestimmten Kultur vorlegte, diese vielmehr meist auf abstrakte Begriffe wie Norm und Wert hin reduzierte, zeigte sich Bellah von Anfang an viel sensibler für den Charakter von Symbolen und für die Dynamik von Symbolisierungsprozessen. Ausschlaggebend für diesen Schritt waren neben der frühen Beschäftigung mit der

⁵ Robert N. Bellah, „Civil Religion in America“, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21. Nach dieser Erstveröffentlichung an zahlreichen Orten nachgedruckt. Eine deutsche Übersetzung ist erschienen in: Heinz Kleger, Alois Müller (Hg.), *Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 19–41.

⁶ Bellah schildert rückblickend, wie ihn die Erfolge der Bürgerrechtsbewegung mit der politischen Ordnung versöhnten, der Vietnamkrieg ihn aber wieder entfremdete: Robert N. Bellah, „God, Nation, and Self in America. Some Tensions between Parsons and Bellah“, in: Renée C. Fox, Victor M. Lidz, Harold J. Bershad (Hg.), *After Parsons. A Theory of Social Action for the Twenty-First Century*, New York 2005, S. 137–147, hier S. 137. In Deutschland nahm die Auseinandersetzung mit Bellah in dieser Hinsicht auf: Rolf Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension politischer Kultur*, Gütersloh 1987.

⁷ Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975.

Kulturanthropologie die theologischen Schriften des deutschen Emigranten Paul Tillich, mit dem Bellah in Harvard durch von ihm besuchte Lehrveranstaltungen auch in persönlichen Kontakt gekommen war. Tillich hatte in seiner Theologie der Kultur zwischen „Symbolen“ und „Zeichen“ unterschieden. Für ihn können Zeichen arbiträr und konventionell sein; es ist sinnvoll, zwischen ihnen und der bezeichneten Wirklichkeit zu unterscheiden. Anders verhält es sich aber bei Symbolen; sie haben Anteil an der Bedeutung und der Kraft dessen, was sie symbolisieren. Sie entstehen oder vergehen – können aber nicht erfunden werden. Sie werden als adäquate Artikulationen des Sinns außeralltäglicher Erfahrungen erlebt, obgleich dieses Gefühl der Angemessenheit von der Einsicht begleitet sein kann, dass das zu Artikulierende notwendig über das Artikulierbare hinausgeht. Gott kann durch keine Rede von Gott ausgeschöpft werden; er transzendiert seinen eigenen Namen. Tillichs Programm war dementsprechend nicht das einer „Entmythologisierung“ (Rudolf Bultmann), sondern einer „Deliteralisierung“, einer Zurückweisung der Versuche, Mythen auf die Ebene wissenschaftlicher Aussagen und technischer Weltbewältigung zu reduzieren, das heißt „symbolische“ Artikulationen des Glaubens im Sinn quasikognitiver Sätze und Lehren aufzufassen. Tillichs Theologie, die dieser selbst meist „gläubigen Realismus“ nannte, führte Bellah zu seiner Position, die er als „symbolischen Realismus“ bezeichnete.⁸ Früher als der berühmte Kulturanthropologe Clifford Geertz und von großem Einfluss auf das Werk seines Schülers, des Kultursoziologen Jeffrey Alexander, entwickelte Bellah damit die Grundzüge einer Analyse mythischer Strukturen, bei der Mythen nicht als einheitlich behandelt werden, sondern als „komplexe und feingewobene mythische Strukturen voller innerer Spannungen“.⁹

In den 1970er Jahren unternahm Bellah mehrere Projekte, deren Ziel es war, die religiöse Dimension der kulturellen Umwälzungen der sechziger Jahre zu untersuchen.¹⁰ Die neue „counter culture“ deutete er als Folge der Unfähigkeit des utilitaristischen Individualismus, das heißt einer Kultur, in der die Mehrung des individuellen Nutzens zum Leitwert aufstieg, der persönlichen und gesellschaftlichen Existenz Sinn zu verleihen. Auch Parsons hatte schon interessante Ideen über die kulturellen Umwälzungen der

⁸ In Bellahs Aufsatzband *Beyond Belief* sind die Spuren von Tillich in Bellahs Denken nicht zu übersehen.

⁹ Bellah, *The Broken Covenant*, S. 4. Zur Diskussion der Bedeutung Bellahs für die Kultursoziologie: Jeffrey Alexander, Steven Sherwood, „Mythic Gestures“, Robert N. Bellah and Cultural Sociology“, in: Richard Madsen u. a. (Hg.), *Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self*, Berkeley 2002, S. 1–14.

¹⁰ Robert N. Bellah, Charles Glock (Hg.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976.

1960er Jahre als eine Revolution des expressiven Individualismus und als mögliche Geburtsstunde einer neuen Religion vorgetragen.¹¹ In dieser Hinsicht besteht ein starker Unterschied zwischen Europa und den USA. Während die kulturellen Umwälzungen dieser Zeit in Europa einen rapiden Säkularisierungsschub auslösten und die Rede von einer religiösen Dimension des Protests meist Teil konservativer Pathologisierungsversuche war, waren die Säkularisierungseffekte in den USA viel geringer. Dort kann man eher von verstärkter religiöser Individualisierung und einer neuen Welle der Rezeption asiatischer Spiritualität, etwa des Zen-Buddhismus, sprechen.

Robert Bellahs wissenschaftliche Leistungen und seine spektakulären Beiträge zu den öffentlichen Debatten in den USA brachten ihm 1973 das Angebot einer der begehrtesten und angesehensten Positionen im amerikanischen akademischen System ein: das einer Stelle als Permanent Fellow am Institute for Advanced Study in Princeton. Dieses Angebot wurde zum Auslöser der sogenannten „Bellah-Affäre“. Aus einer Reihe von Gründen leisteten einige Naturwissenschaftler und Historiker massiven Widerstand gegen seine Ernennung. Dabei spielte gewiss ein Ressentiment gegenüber dem Fach Soziologie eine Rolle; wichtiger noch aber war der Widerwille gegen Bellahs offenkundig religiöse, also christliche Überzeugungen und seine Weigerung, seine Persönlichkeit in einen rein wissenschaftlichen und einen nur privat religiösen Teil aufzuspalten. Natürlich war dies nicht im Sinn einer ideologischen Verzerrung empirischer oder theoretischer Forschungsarbeit zu verstehen, wohl aber im Sinn eines Widerstands gegen implizite säkularistische Annahmen des Wissenschaftsbetriebs.¹²

So blieb Bellah in Berkeley, wo er eine Gruppe exzellenter jüngerer Wissenschaftler (Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, Steven Tipton) um sich scharte.¹³ Mit diesen verfasste er einen der größten Bestseller in der Geschichte der Soziologie: *Habits of the Heart*.¹⁴

¹¹ Z. B. in Talcott Parsons, Gerard Platt, *The American University*, Cambridge, Mass. 1974. Dazu Hans Joas, „Universität und Rationalität. Über Talcott Parsons' Beitrag zur Soziologie der Universität“, in: Gerhard Grohs u. a. (Hg.), *Kulturelle Identität im Wandel*, Stuttgart 1980, S. 236–250.

¹² Vgl. die Darstellung von Matteo Bortolini, „The ‚Bellah Affair‘ at Princeton. Scholarly Excellence and Academic Freedom in America in the 1970s“, in: *The American Sociologist* 42 (2011), 1, S. 3–33.

¹³ Weitere wichtige soziologische Schüler Bellahs sind (in alphabetischer Reihenfolge) Jeffrey Alexander, John Coleman S.J., Nina Eliasoph, Philip Gorski, Paul Lichterman und (teilweise) Robert Wuthnow.

¹⁴ Robert N. Bellah u. a., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985; dt.: Robert N. Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft*, Düsseldorf 1987.

Gemeinschaft und Demokratie

Ausgangspunkt des Buches ist eine berühmte These von Alexis de Tocqueville, die dieser 1835 in seiner Schrift *Über die Demokratie in Amerika* formuliert hatte, nämlich die These, dass für das Überleben freier Institutionen eine intensive Beziehung zwischen privatem und öffentlichem Leben maßgeblich sei: Die Demokratie könne nur dann lebendig sein und bleiben, wenn die Bürger bereit seien, den unmittelbaren privaten Kontext (Familie und Verwandtschaft) zu überschreiten und sich als Personen in der Öffentlichkeit zu artikulieren, in Freundschaftszirkeln, in Vereinen, in Parteien usw. Der Rückzug ins Private beschwöre nur die Gefahr der Entstehung eines allmächtigen und alles regelnden Staates herauf und damit langfristig den Tod einer freien und demokratischen Gesellschaft.

Diese These machten sich Bellah und seine Mitarbeiter zu eigen und nutzten sie als Folie für ihre Zeitdiagnose und Gegenwartskritik. Dazu interviewten sie etwa 200 Erwachsene aus der weißen amerikanischen Mittelschicht, um sie sowohl nach bestimmten Aspekten ihres Privatlebens (nach dem Verhältnis dieser Personen zu Ehe, Liebe und Therapie) als auch ihres „öffentlichen“ Lebens (nach ihrer Beteiligung an Vereinen und Verbänden oder an der Kommunalpolitik) zu befragen. Die Ergebnisse bestätigten in gewisser Weise die Krisendiagnose anderer sogenannter Kommunitaristen und führten darüber hinaus zu neuen Einsichten hinsichtlich der höchst unterschiedlichen Formen des modernen Individualismus.

Während sich etwa der deutsche Soziologe Ulrich Beck in seinen zahlreichen Schriften zur Individualisierungsthese kaum die Mühe machte, verschiedene Formen des Individualismus zu unterscheiden, sahen Bellah und seine Mitarbeiter genau darin eine erste vordringliche Aufgabe. In ihren Interviews, aber auch in historischen Rückblicken zu geistesgeschichtlich bedeutsamen Figuren des amerikanischen Lebens konnten sie insgesamt vier Typen des Individualismus ausfindig machen: eine auf die religiös motivierte Besiedlungsphase Amerikas zurückgehende „biblische“ Tradition, eine auf die Revolutionszeit zurückgehende und am griechisch-römischen Politikverständnis orientierte republikanische Tradition und schließlich eine Tradition, bei der man zwei Unterströmungen auseinanderzuhalten hat, wie ich gleich erläutern werde, nämlich einen utilitaristischen und einen expressivistischen Individualismus.

Die Auswertung der Interviews allein freilich ergab eher ein Bild kultureller Verarmung. Während noch Tocqueville bei seiner Untersuchung in den 1830er Jahren überwiegend den religiösen und den republikanischen Individualismus beobachten konnte und seiner Auffassung nach gerade diese Formen des Individualismus die Stärke und Vitalität des ame-

rikanischen Gemeinwesens und der Demokratie begründet hatten, ist davon bei den für Bellahs Projekt Interviewten kaum mehr etwas zu spüren. Die zum Beispiel bei John Winthrop (1588–1649), dem „ersten Puritaner“ auf amerikanischem Boden, zu findende Vorstellung, wonach die Freiheit des Menschen ein Gut sei, das ihn zur Ehrfurcht gegenüber Gott und seinen Geboten verpflichte, hat inzwischen ebenso an Einfluss eingebüßt wie die Individualitätsvorstellung Thomas Jeffersons (1743–1826), der als Mitverfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung eine rein formale Freiheit für ungenügend erachtete und in Anlehnung an antike Politiktraditionen nur ein Gemeinwesen für achtenswert hielt, in dem die Bürger tatsächlich mitbestimmen und aktiv am politischen Geschehen teilnehmen. Den meisten der Interviewten stand die moralische Sprache eines Winthrop oder Jefferson überhaupt nicht mehr zur Verfügung, um die von diesen gemeinten Sachverhalte auszudrücken. Denn der Individualismus – so Bellah und seine Mitautoren – sei in seinen neueren Formen entweder utilitaristisch, das heißt überwiegend auf die Erfüllung kurzfristiger und zumeist materiell definierter Nutzenerwägungen ausgerichtet, oder expressivistisch, das heißt an der Befriedigung emotionaler Bedürfnisse und an der Kultivierung der eigenen Person orientiert. Nach Bellah lassen sich diesen beiden Typen des modernen Individualismus zwei Sozialcharaktere zuordnen, die auch die amerikanische moderne Kultur, aber nicht nur diese, stark dominieren: der Manager und der Therapeut. Sie verkörperten geradezu den dominant gewordenen utilitaristischen beziehungsweise expressivistischen Individualismus, und dadurch sei es schwer geworden, sich sogar im Fall einer Orientierung an den biblischen und republikanischen Formen in der Öffentlichkeit verständlich zu machen.

Bemerkenswert an diesen beiden radikal zu nennenden Formen des Individualismus ist laut Bellah nun Folgendes: Derart individualistisch handelnden Menschen fehle zumeist schlicht die Fähigkeit, Vorstellungen darüber auszubilden, wie sich ihre Interessen mit denen von anderen Menschen verbinden ließen. Sie litten häufig an Bindungs- und Beziehungslosigkeit und seien zudem nicht einmal in der Lage zu definieren, was sie unter einem „guten“ Leben verstehen. Die Interviewten artikulierten (bewusst oder unbewusst) ein Unbehagen an ihrem eigenen bindungslosen Leben, äußerten häufig sogar ihr Missfallen gegenüber der gesellschaftlichen Hegemonie der „Manager“ und „Therapeuten“, waren aber gleichzeitig nicht in der Lage, dieses Unbehagen und dieses Missfallen in einer moralischen Sprache zu formulieren, die diesen utilitaristischen und expressivistischen Individualismus überschritten hätte. Es gilt deshalb laut Bellah auch, „eine moralische Sprache zu finden, die den radikalen Indivi-

dualismus überwinden hilft“.¹⁵ Dies sei umso dringlicher, weil ganz offensichtlich weder die Verwirklichung im Beruf, wie es für die utilitaristischen Individualisten so typisch ist, noch die rein private Kultivierung persönlicher Vorlieben, wie dies die expressiven Individualisten kennzeichnet, echte Zufriedenheit verleiht, zumal sich in beiden Fällen für diese Personen das Problem einer fehlenden Tiefe und Dauerhaftigkeit sozialer Kontakte stellt.

Bellahs These lautet, dass diese Schwierigkeiten nur behoben werden können, wenn dieser radikale Individualismus ersetzt oder zumindest ergänzt wird durch kulturelle Orientierungen, die in der amerikanischen Geschichte ehemals eine große Rolle gespielt haben, aber auch heute noch nicht ganz verschwunden sind, und die eine Identifikation mit Gemeinschaften und lebendigen Traditionen ermöglichen. Nur eine Anknüpfung an die in den USA immer noch vorfindbaren biblischen und/oder republikanischen Traditionen – so Bellah – ermögliche auf Dauer eine Vitalisierung der amerikanischen Demokratie:

Wenn wir nicht vollständig eine Masse austauschbarer Bruchstücke in einer Gesamtheit sind, wenn wir in Teilen qualitativ verschiedene Mitglieder eines Ganzen sind, so deshalb, weil noch Traditionen – mit welchen Hindernissen auch immer – auf uns wirken, Traditionen, die uns über die Natur der Welt, über die Natur unserer Gesellschaft und darüber Auskunft geben, wer wir als Volk sind. In erster Linie sind, wie wir gesehen haben, die biblischen und republikanischen Traditionen für viele Amerikaner bedeutsam, bis zu einem gewissen Grad für fast alle. Familien, Kirchen, vielfältige kulturelle Vereinigungen und – wenn auch nur in gesellschaftlichen Nischen – Schulen und Universitäten vermitteln eine Lebensform, eine Paideia, die die einzelnen in einer moralisch und intellektuell verständlichen Welt aufwachsen läßt.¹⁶

Nur dadurch würde verhindert, dass sich das (amerikanische) Gemeinwesen in ein Konglomerat atomisierter Individuen auflöst oder zu einer Ansammlung von „Lebensstil-Enklaven“ wird, von denen jede einzelne nur mehr aus Gleichgesinnten besteht (die Gemeinschaft der Schwulen, diejenigen der weißen Mittelschicht, diejenige der New-Age-Begeisterten usw.) und die genau deshalb gar nicht mehr in der Lage sind, mit anderen Gemeinschaften zu kommunizieren, geschweige denn gemeinsam politisch zu handeln. Es bedarf eben – so wie dies Tocqueville gesehen hat – eines vernünftigen Ausgleichs zwischen dem privaten und dem öffentlichen Leben, um die Lebendigkeit und Stabilität der Demokratie zu sichern.¹⁷

¹⁵ Bellah u. a., *Gewohnheiten des Herzens*, S. 44.

¹⁶ Ebd., S. 319f.

¹⁷ In einer Reihe von Arbeiten habe ich mich darum bemüht, die Übertragbarkeit der Einsichten Bellahs auf Deutschland empirisch zu überprüfen. Vgl. Hans Joas, Frank

Bellahs Forderung nach einer gehaltvollen und an Traditionen reichen Gesellschaft ist nicht als ein reaktionärer Rückgriff auf längst vergangene Lebensformen zu verstehen. Ganz im Gegenteil: Er wünscht geradezu soziale Bewegungen herbei, die den kulturellen Wandel hin zu einer lebendigen demokratischen Kultur anleiten könnten, Bewegungen, die etwa an die Ideale der Bürgerrechtsbewegung der 1950er und 1960er Jahre anknüpfen. Diese hatte ja auch keine utilitaristische Interessenverfolgung oder die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse zum Ziel, sondern die Schaffung einer wahrhaft demokratischen politischen Kultur, auf deren Basis Schwarze und Weiße in einem politischen Gemeinwesen miteinander um die beste Gestalt dieser Gemeinschaft ringen sollten.

Die von Bellah und seinen Koautoren in *Habits of the Heart* geäußerte Kritik am Zustand der amerikanischen Gesellschaft und die diesbezügliche Zeitdiagnose wurden in einem weiteren Buch unter dem Titel *The Good Society*, erschienen 1991, in konkrete Vorschläge zur Revitalisierung des amerikanischen Gemeinwesens übersetzt. Diese reichen von der Forderung eines Abbaus militaristischer Staatsstrukturen¹⁸ bis hin zur Demokratisierung von Arbeitsplätzen.¹⁹ Der Hinweis auf derartige Programmatiken erscheint deshalb wichtig, weil die Gemeinschaftsrhetorik von Bellah und den Kommunitaristen in Deutschland häufig auf Widerstand stößt und als konservativ bis reaktionär eingestuft wird – zum Teil verständlich aufgrund des Missbrauchs des Begriffs der Gemeinschaft im Nationalsozialismus („Volksgemeinschaft“!). Es soll dabei nicht bestritten werden, dass es auch konservative Kommunitaristen gibt. Aber der Gemeinschaftsbegriff hat in der amerikanischen Geistesgeschichte einen völlig anderen Stellenwert als in der deutschen,²⁰ weshalb ihn sich auch amerikanische Progressive oder Linke problemlos zu eigen machen können, wie dies anhand der konkreten politischen Forderungen von Bellah und seinen Mitautoren deutlich wird.

Adloff, „Milieuwandel und Gemeinsinn“, in: Herfried Münkler, Harald Bluhm (Hg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Zwischen Normativität und Faktizität*, Bd. IV, Berlin 2002, S. 153–186, sowie (eher essayistisch) Hans Joas, „Was hält die Bundesrepublik zusammen? Alte und neue Formen sozialer Integration“, in: Friedhelm Hengsback, Matthias Möhring-Hesse (Hg.), *Eure Armut kotzt uns an. Solidarität in der Krise*, Frankfurt/M. 1995, S. 69–82.

¹⁸ Robert N. Bellah u. a., *The Good Society*, New York 1991, S. 78.

¹⁹ Ebd., S. 101.

²⁰ Dazu Hans Joas, „Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion“, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 49–62.

Die ingeniose Verknüpfung von soziologischer Forschung und Orientierung auf breite öffentliche Diskussion nennt Bellah „Sozialwissenschaft als öffentliche Philosophie“. Es wäre aber ganz falsch, die beiden Bücher *Habits of the Heart* und *The Good Society* als Schritte Bellahs weg von der professionellen Sozialwissenschaft in Richtung Publizistik zu deuten. Vielmehr hat Bellah in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens an einem voluminösen Werk gearbeitet, das man als eine soziologisch inspirierte Weltgeschichte der Religion bezeichnen könnte. Dabei handelt es sich um die komplette Revision und umfangreiche Ausarbeitung des bereits erwähnten frühen Artikels, mit dem schon der junge Bellah Spuren in der Wissenschaftsgeschichte hinterließ: „Religious Evolution“.²¹

Globalgeschichte der Religion

Theoretischer Ausgangspunkt dieser Arbeit war ebenfalls das Werk von Talcott Parsons, aber nicht im Sinne einer funktionalistischen Religionssoziologie, bei der Religion einfach auf die Funktionen bezogen wird, die sie (angeblich) für das soziale System erfüllt.²² Bellahs Interesse richtete sich vielmehr im selben Maß auf die Zusammenhänge der Religion mit Kultur, Körperlichkeit und Persönlichkeitsstruktur. Er ging hinter Parsons auf die soziologischen Klassiker Max Weber und Émile Durkheim zurück. Dabei las er auch Durkheim nicht einfach als Funktionalisten, sondern als einen Denker der religiösen „Erfahrung“, für den insbesondere kollektive Erfahrungen der Selbsttranszendenz („kollektive Effervescenz“) eine konstitutive Rolle für Religion spielten.

Der frühe Aufsatz skizziert Stufen der Religionsgeschichte der Menschheit, nicht aber einfach im Sinne Hegels und anderer Denker des neunzehnten Jahrhunderts, so als strebe die Religionsgeschichte hin zu ihrer Krönung im Christentum als der absoluten Religion. Schon in dieser skizzenhaften Darstellung wird vielmehr deutlich, dass Bellah die Stufen der Religionsgeschichte mit den Stufen der politischen Geschichte, das heißt der Geschichte der kollektiven Selbstorganisation der Menschheit, nicht nur parallelisiert, sondern zu integrieren versucht. Sein frühes Ent-

²¹ Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, in: *American Sociological Review* 29 (1964), 3, S. 358–374.

²² Eine interessante frühe soziologische Auseinandersetzung in Deutschland bei: Rainer Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus*, Frankfurt/M. 1973, S. 73–154. Auch Schieder, *Civil Religion*, S. 83–215, geht weit über sein unmittelbares theologisches Thema hinaus umfassend auf Bellahs Entwicklung ein.

wicklungsschema hat entsprechend fünf Stufen: primitive Religion, archaische Religion, historische Religion, frühmoderne und moderne Religion. Die Terminologie klingt heute gewiss veraltet, und auch die genaueren Bestimmungen der Religion auf diesen Stufen hätte Bellah später nicht durchgehend verteidigt. So ist der Ausdruck „primitiv“ aus guten Gründen außer Gebrauch gekommen. Bellah ersetzt ihn in seinen späteren Schriften durch die Bezeichnung „tribal“ (also stammesgesellschaftlich), wobei er sich durchaus bewusst ist, dass auch gegen diese Begriffswahl Einwände möglich sind. Gemeint sind mit diesem Begriff vorstaatliche politische Organisationsformen, die man auch nichtstaatlich oder sogar antistaatlich nennen kann, wenn man den leisesten Anklang an ein Schema notwendiger Entwicklung hin zum Staat vermeiden oder auf Widerstand gegen Staatsbildung verweisen will. Unter „archaisch“ werden die großen, meist imperialen Staaten der Antike verstanden. Im Übergang zum Staat wird damit ein fundamentales Datum der Religionsgeschichte gesehen, ein Übergang, wie ich sagen würde, von der Selbstsakralisierung eines Kollektivs zur Sakralisierung eines Herrschers. Irritierend klingt die Bezeichnung „historisch“ für den Bruch mit den zentralen Symbolsystemen der archaischen Ordnungen. Das Kriterium, das für Bellah die einen von den anderen zu unterscheiden erlaubt, ist die Entstehung und Verfügbarkeit von Transzendenzvorstellungen. Es geht damit um die Epoche des Wandels, die Karl Jaspers als „Achszeit“ bezeichnet hat.²³ Wenn ein Jenseits gedacht wird, das nicht einfach eine Fortsetzung des Diesseits darstellt, sondern einen Inbegriff des Wahren und Guten, dann ist die irdische Wirklichkeit einem durchgehenden Bewertungsmaßstab ganz anders unterworfen als zuvor. Dann kann die irdische Wirklichkeit zum Gegenstand fundamentaler Ablehnung oder von Verbesserungsbemühungen werden. Damit aber kommt die Veränderung auch der politischen und sozialen Verhältnisse in den Blick, und zwar nicht nur ihre Wandelbarkeit, sondern ihre Gestaltbarkeit und insofern Geschichtlichkeit in einem radikalen Sinn.²⁴ Die frühmoderne Religion wird von Bellah zu dieser Zeit noch mit der Reformationszeit identifiziert, einer Wende zum innerweltlichen, aber transzendenz-

²³ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Zum Überblick über den Forschungsstand zu dieser These: Hans Joas, *Was ist die Achszeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basel 2014.

²⁴ Unverkennbar ist hier der Einfluss Voegelins. Vgl. dessen Monumentalwerk: Eric Voegelin, *Ordnung und Geschichte* (1956–87), 10 Bde., München 2001–2005. Zum Verhältnis Bellahs zu Voegelin jetzt: Peter Brickey LeQuire, „Friends in History. Eric Voegelin and Robert Bellah“, in: Matteo Bortolini (Hg.), *The Anthem Companion to Robert Bellah*, London 2019, S. 165–190.

bezogenen individualistischen Aktivismus. Als „modern“ wird schließlich die unmittelbare Gegenwart – die Zeit der Abfassung von Bellahs Aufsatz – interpretiert. Diese sei von der frühmodernen Religion nur insofern zu unterscheiden, als die Tendenzen der Individualisierung und religiösen Pluralisierung, die schon seit der Reformation angelegt waren, immer mehr die Oberhand gewonnen hätten.

Es ist nicht nötig, diesen Aufsatz im Detail zu erörtern, da er ja nur eine Skizze für das spätere Großwerk darstellt. Ein Leben lang trug Bellah sich mit dem Plan, diese Skizze in ein wirklich ausgereiftes historisch-soziologisches Werk zur globalen Religionsgeschichte zu transformieren. Durch Lehre und Forschung fügte er in den vorbereiteten Rahmen immer mehr positives Wissen ein; durch theoretische Reflexion arbeitete er gleichzeitig, angestoßen von diesen Forschungen, den begrifflichen Rahmen immer weiter um. Als Bellah 1997 siebzigjährig in den Ruhestand trat, nahm er sich vor, die Ausarbeitung endlich zu leisten. Ein Inhaltsverzeichnis aus dem Sommer 1998, das mir vorliegt, zeigt noch eine starke Kontinuität mit dem ursprünglichen Aufsatz. Auch der Titel war noch derselbe. Auf ein einleitendes Kapitel zum Religionsverständnis sollten zwei Kapitel zur „social evolution“ folgen, eines vom Paläolithikum zur „historic society“, eines von dieser zur Gegenwart. Tribale und archaische Religion sollten in einem gemeinsamen Kapitel behandelt werden. Für die „historischen Religionen“ waren zwei Kapitel geplant, das erste über das Zeitalter der Entstehung von Transzendenzvorstellungen im antiken Judentum und in Griechenland („classical mediterranean“), in Indien und China und (mit einem Fragezeichen wegen der ungesicherten Quellenlage) im Iran Zarathustras. Ein zweites Kapitel sollte dann der Tatsache Rechnung tragen, dass die beiden größten Weltreligionen, nämlich Christentum und Islam, ja nicht in derselben Zeit, in der der Durchbruch zur Transzendenz erstmals stattfand, ihren Ursprung haben. Sie sind allerdings auch nicht ohne die „achsenzeitlichen“ Entwicklungen im antiken Judentum und in Griechenland vorstellbar. Deshalb spricht Bellah wie andere vor ihm im Schrifttum zur Staatsentstehung hier, bei leichter Bedeutungsverschiebung, von „sekundären Formationen“. Als Überschrift für dieses Kapitel aber wählte er den Begriff „organische Sozialethik“. Dieser Begriff geht auf Max Weber und Ernst Troeltsch zurück, bei Weber vor allem auf die Analyse des Hinduismus bezogen, bei Troeltsch auf die des mittelalterlichen Christentums. Gemeint ist damit nicht einfach die Übertragung von Organismusmetaphern auf die soziale und politische Ordnung, sondern die Verknüpfung von universaler Zugänglichkeit des Heils mit einer (ständischen) Ordnung starker sozialer Ungleichheit. In diesem Kapitel sollten also offensichtlich diese Verknüpfungen im Christentum und im Islam, in Indien und in

Ostasien behandelt werden. Dann war ein großes Kapitel über Religion und Moderne geplant mit Unterkapiteln zu Reformation, Aufklärung und Wissenschaft und der globalen Verbreitung dieser Neuerungen. Im Schlusskapitel sollte die Frage nach einem möglichen Jenseits der Moderne aufgeworfen werden, eine Frage, die im Zeichen der Postmoderne-Diskussionen damals von großer Aktualität war.

Im Jahr 2011 erschien schließlich ein erster Band, der den ursprünglichen Titel in bedeutsamer Weise modifizierte. Nicht mehr *Religious Evolution*, sondern *Religion in Human Evolution* hieß das bedeutende Werk nun.²⁵ Damit sollte endgültig das Missverständnis ausgeschlossen werden, es gehe um die Behauptung einer religionsimmanenten Stufenfolge. Es geht allerdings sehr wohl um eine Verknüpfung der Religionsgeschichte mit einer Theorie sozialen Wandels; und diese Theorie sozialen Wandels bedarf selbst einer Grundlegung in der kosmologischen und biologischen Evolution, die nun zu Beginn geliefert wird. Der vorgelegte Band endet mit dem ursprünglich geplanten fünften Kapitel. Die tribalen und die archaischen Religionen wurden nicht, wie anfangs geplant, in einem Kapitel behandelt, sondern in dreien, je eines zu den beiden großen Typen „tribal“ beziehungsweise „archaisch“ und eines zum Übergang zwischen ihnen. Jedem dieser Kapitel wurde auch eine systematische Fragestellung zugeordnet. Im Falle der Stammesreligionen betrifft dies die Entstehung von Sinn, beim Übergang zum archaischen Staat stehen die Wechselwirkungen der Konstitution von Sinn und von Macht, bei den archaischen Religionen die ineinander verwobenen Prozesse der Entwicklung von Gottes- und Herrscherkonzepten im sakralen Königtum im Zentrum. Von den ursprünglich geplanten fünf Fällen der Achsenzeit wurde der iranische, der von vornherein als fraglich galt, nicht behandelt. Ein Schluss fasst die Überlegungen zusammen. Angesichts des Lebensalters, das Bellah beim Erscheinen des Buches erreicht hatte, konnte er die Tatsache nicht verdrängen, dass die Zeit für eine ähnlich gründliche Ausarbeitung der restlichen Konzeption nicht reichen würde. Bellah beschloss deshalb, die gesamte Religionsgeschichte von der Achsenzeit zur Gegenwart nicht in einem ähnlich gelehrten Werk zu behandeln, sondern in einem kürzeren und mit weniger Belegen arbeitenden Buch. Er wollte auch den globalhistorischen Anspruch seines Werkes auf eine bloße Kontrastierung zwischen dem „Westen“ und China reduzieren. Von diesem Fortsetzungsband liegt ein

²⁵ Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Mass. 2011. In der vorliegenden deutschen Übersetzung wurde der Titel verändert.

Fragment von etwa 100 Seiten vor.²⁶ Der plötzliche Tod Bellahs im Sommer 2013 brach die Arbeit abrupt ab.

An dieser Stelle kann keine ins Einzelne gehende Darstellung des überaus reichen vorliegenden Bandes geboten werden, ebenso wenig eine der Anknüpfungen durch andere und der zahlreichen Auseinandersetzungen mit ihm.²⁷ Ich beschränke mich auf drei kurze Charakterisierungen der Spezifik von Bellahs Konzeption:

(1) Schon an einem frühen Punkt der Darstellung von Bellahs Entwicklung habe ich darauf hingewiesen, dass er über Parsons' schematische Kultursociologie mittels der Symboltheorie Tillichs hinausging. Entsprechend war schon der Aufsatz „Religious Evolution“ so aufgebaut, dass auf jeder Stufe der Geschichte der Herrschaftsordnungen Affinitäten zu bestimmten Symbolisierungen angedeutet wurden. Dies blieb damals noch etwas vage. Für sein großes Werk aber konnte sich Bellah auf einen ganz anderen Entwicklungsstand der evolutionären Kultur- und Kognitionspsychologie stützen, als er in den 1960er Jahren verfügbar gewesen war. Als wichtigste Inspiration fungiert dabei das Werk von Merlin Donald.²⁸ Durch die Einbeziehung dieser Forschungen war gleichzeitig die Brücke zwischen menschlicher Geschichte und Evolution der Primaten geschlagen. Donald grundiert seine Unterscheidung dreier Stufen kognitiver Evolution durch eine Darstellung des „episodischen Geistes“ und der „episodischen Kultur“ von Primaten, also der Verhaftetheit von Wahrnehmung und Gedächtnis an Gegenwartssituationen von relativ kurzer Dauer. Die drei Kulturstufen werden dann durch die Begriffe „Mimesis“, „Mythos“ und „Theorie“ gekennzeichnet. „Mimesis“ zielt auf körpernahe Ausdrucksformen, die Repräsentation von Sachverhalten in gestischer Kommunikation. Der Begriff „Mythos“ bezieht sich auf die Rolle des Erzählens, das auf ein stärker situationsunabhängiges Medium angewiesen ist als die „mimische“ Repräsentation, nämlich auf die Sprache. Der Begriff „Theorie“ schließlich entstammt derjenigen Handlungssituation von Menschen, in der nach der Wahrheit überlieferter Erzählungen gefragt werden kann. Diese Frage setzt die Fähigkeit zur Distanznahme gegenüber tradierten Erzählungen voraus; ihre Beantwortung erfordert ein noch stärker situa-

²⁶ Der Schülerkreis Bellahs unter Federführung von Richard Madsen (San Diego) plant jetzt eine Veröffentlichung.

²⁷ Zu Anknüpfungen: Robert N. Bellah, Hans Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Mass. 2012. Eine Auflistung der meisten wichtigen Rezensionen findet sich bei: Michael Stausberg, „Bellah's ‚Religion in Human Evolution‘. A Post-Review“, in: *Numen* 61 (2014), S. 281–299.

²⁸ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass. 1991.

tionsunabhängiges Medium als die mündliche Sprache, nämlich die Schrift. Durch die Schrift wird ein Rückgriff auf frühere Tatsachen und Darstellungen, wird die kritische Konfrontation von Vergangenheit und Gegenwart möglich.

(2) Bellah überträgt diese Theorie der Evolution von Kognition und Zeichengebrauch nun auf die Religionsgeschichte.²⁹ Auch hier sollen die Einzelheiten der daraus entstehenden Theorie von religiösen Ritualen, Mythen und Doktrinen am Rande bleiben. Ganz wichtig aber ist, dass Bellah zwar ein Evolutionstheoretiker, aber kein Evolutionist ist; er unterstellt nicht, dass die nächsthöhere Stufe der Entwicklung die frühere entwertet oder gar überflüssig macht. Ein Leitmotiv seines Buches ist vielmehr die Formel „Nichts geht jemals verloren“ („nothing is ever lost“). Dies soll selbstverständlich nicht bedeuten, dass religionsgeschichtlich alles in Erinnerung oder gar lebenskräftig bleibe. Das ist ja ganz offensichtlich nicht der Fall. Die Formel will aber besagen, dass keine der Evolutionsstufen jemals völlig verschwindet. Auch mit der Ausbildung sprachlicher Kommunikation und an Sprache gebundener Gedächtnisleistungen verschwindet die Mimesis nicht, bleiben Gestenkommunikation und spielerische Darstellung von Bedeutung. Auch mit der Ausbildung kritischer und reflexiver Fähigkeiten verschwindet die Bedeutung des Erzählens für individuelle und kollektive Sinnggebung nicht. Religionen existieren auf allen diesen Ebenen. Es kann in sie zwar eine stärker positive oder negative Einstellung zum Rituellen oder zum Mythischen eingebaut sein, doch wird sich keine Religion von diesen Ebenen völlig ablösen können. Religionen sind deshalb nie auf der Ebene ihrer „theoretischen“ Doktrinen und theologischen Systematisierungen ganz zu durchdringen. Für Bellah gilt selbst von säkularen Wertsystemen, dass sie diesem Sachverhalt nicht entinnen. Auch sie haben bei aller theoretischen Rationalität eine Basis in Erfahrungen, deren ritueller Verkörperung und mythischer Narration.

(3) Auch die Dimension von politischer Herrschaft beziehungsweise machtdurchsetzter Kooperation wird von Bellah in seinem Opus magnum auf den heutigen Kenntnisstand gebracht. Weit davon entfernt, einen ursprünglichen Egalitarismus von Stammesgesellschaften zu idyllisieren, geht er der Frage nach, wie deren relative Egalität aus den strikt hierarchischen Sozialordnungen der Primaten hervorgegangen sein kann und

²⁹ Donald hat darauf wiederum selbst konstruktiv reagiert. Vgl. Merlin Donald, „An Evolutionary Approach to Culture. Implications for the Study of the Axial Age“, in: Bellah, Joas (Hg.), *The Axial Age and Its Consequences*, S. 47–76. Vgl. im selben Band auch die originelle Weiterführung durch: Matthias Jung, „Embodiment, Transcendence, and Contingency. Anthropological Features of the Axial Age“, S. 77–101.

über welche Mechanismen sie aufrechterhalten wird.³⁰ Im Zentrum der folgenden Darstellungen steht dann, wie dieser relative, keineswegs idyllische, aber doch ausgeprägte Egalitarismus der Stammesgesellschaften in die extreme Hierarchisierung der archaischen Imperien mit ihrer Monopolisierung der Macht und Sakralisierung von Herrschern übergehen konnte. Mit den achsenzeitlichen Innovationen tritt dann nicht nur eine ethische Relativierung dieser Herrschaftsordnungen neu auf, sondern es kommt auch zu einer Wiederbelebung und Universalisierung des Egalitarismus zumindest in religiöser Hinsicht. Menschen sind dann nicht mehr nur Untertanen eines Herrschers, sondern stehen in einer eigenen individuellen Beziehung zum Göttlichen, und ihre moralischen Verpflichtungen gelten dann nicht nur gegenüber den Angehörigen des eigenen Volkes oder Staates, sondern gegenüber allen Menschen. Bellah weiß genau, dass die so entstehenden religiösen Vorstellungen von der universalen Menschheit und vom individuellen Bezug zu Gott, Göttern oder einem sakralen Kosmos dennoch immer wieder Teil der politischen Legitimationsstrategien von Staaten und Imperien werden konnten und auch wurden.

Die Entwicklung dieser globalhistorischen Religionstheorie ist eine der großen schöpferischen Leistungen eines Gelehrten in unserer Zeit. Sie hatte für Bellah selbst auch ganz offensichtlich und, wie er selbst gesagt hätte, unvermeidlich eine religiöse Dimension. Schon in einem Aufsatz über Liturgie und Erfahrung von 1973 interpretierte der Protestant Bellah die Sakramente im katholischen Sinn als intensive spirituelle Erfahrungen.³¹ Im Lauf seines Lebens wurde er immer kritischer gegenüber dem, was er als die „Fehler im protestantischen Code“ („flaws in the Protestant code“) empfand.³² Er versuchte immer mehr, die Radikalität prophetischer Kritik, die der Protestantismus stets wieder hervorgebracht hat, mit der klassischen katholischen Tradition sakramentaler Erfahrung zusammenzuführen. Wie Tillich schien ihm eine freischwebende Prophetie ohne sakramental-institutionelles Gegengewicht auf die Dauer unmöglich. Durch seine

³⁰ Zu meiner eigenen, von meiner Zusammenarbeit mit Bellah beeinflussten Darstellung der Geschichte von Sakralität und Macht in dieser Hinsicht vgl. die Skizze in: Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, S. 446–485.

³¹ Robert N. Bellah, „Liturgy and Experience“, in: James D. Shaughnessy (Hg.), *The Roots of Ritual*, Grand Rapids 1973, S. 217–234.

³² Robert N. Bellah, „Flaws in the Protestant Code. Some Religious Sources of America's Troubles“, in: *Ethical Perspectives* 7 (2000), S. 288–299. Er ging gelegentlich so weit, die Reformation als einen Fehler zu bezeichnen: „[...] a necessary mistake, to be sure – but one that needs to be rectified if we are to solve the crises of modernity“ (Bellah, „God, Nation, and Self“, S. 146).

Studien zum japanischen Militarismus und durch die Erfahrung mit Faschismus und Nationalsozialismus war er sich zudem der Gefahr eines Transzendenzverlusts in der Moderne mit seinen möglichen Folgen für die Lebbarkeit des moralischen Universalismus bewusst. Seine Untersuchungen der amerikanischen Kultur zielten eben darauf, die gegenwärtigen Chancen dieses moralischen Universalismus im Verhältnis zum utilitaristischen und expressiven Individualismus und in der Verwiesenheit auf die Partikularität von Gemeinschaftsbindungen zu eruieren. Nimmt man diese Motive zusammen in den Blick, lässt sich Robert Bellahs Lebenswerk als die gelungene Synthese von Talcott Parsons und Paul Tillich definieren.³³

³³ Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften von Robert Bellah bis einschließlich 2005 ist enthalten in: Robert N. Bellah, Steven M. Tipton (Hg.), *The Robert Bellah Reader*, Durham 2006, S. 523–542.

Vorwort

Tief ist der Brunnen der Vergangenheit.

THOMAS MANN, *Joseph und seine Brüder*

Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. Wie er in der Geschichte seine Momente durchlaufen hat, so hat er sie in der Gegenwart durchlaufen.

HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*

Der beste Mann auf Erden steigt empor in seinen Gedanken zu den Männern des Altertums, er rezitiert ihre Lieder, er liest ihre Schriften. Weiß er nicht, ob solch ein Mann des Altertums würdig ist, so beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Zeit. Das heißt emporsteigen mit seiner Freundschaft.

MENGZI, 5B:8

Dies ist ein ausladendes Buch über ein ausladendes Thema. Deshalb bin ich dem Leser nicht nur eine Erklärung schuldig, warum es so lang ist (es hätte noch sehr viel länger werden können), sondern auch eine Orientierungshilfe und eine Antwort auf bestimmte Einwände, die manchen Lesern in den Sinn kommen mögen. Zunächst werde ich anhand der obigen drei Mottos eine Vorstellung von dem vermitteln, was ich vorhabe.

Die Metapher von der Vergangenheit als einem Brunnen im Eröffnungssatz seines Buches ergänzt Mann umgehend um einen zweiten Satz: „Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ In der langen Vorrede, die mit diesen Sätzen beginnt, wird deutlich, dass Mann fürchtet, immer weiter in der Vergangenheit zu versinken, wenn er eine Geschichte in Angriff nimmt, die bis ins zweite Jahrtausend v. u. Z. zurückreicht, und an jeder Stufe, nach der er greift, um seinen Sturz aufzuhalten, weiter an Halt zu verlieren und immer tiefer in dem unterzugehen, was unergründlich zu sein scheint. Unter anderem schaudert ihm bei dem Gedanken, hinter das Menschliche überhaupt in die tiefe Schlucht der biologischen Evolution zurückzufallen. Und zum Ende der Vorrede hin treibt ihn noch eine andere Sorge um: Er fürchtet, dass die Vergangenheit tot sei und dass sterbe, wer in ihr versinke. Ganz am Ende der Vorrede gelangt er dann aber zu der Einsicht, die sein Vorhaben leitet: Er bedenkt den Zeitfaktor. „[D]ie Vergangenheit des Lebens, die gewesene, die verstorbene Welt“ sei zwar der Tod, doch in seiner ewigen Gegenwärtigkeit sei der Tod das Leben, weshalb Mann über das Vergangene schreibt: „Denn es ist, ist immer, möge

des Volkes Redeweise auch lauten: Es war.“¹ Gewappnet durch den Gedanken, dass das Vergangene *ist* und deshalb lebt, obwohl es tot zu sein scheint, ist er bereit, sein 16 Jahre währendes Schreibprojekt eines Buches in Angriff zu nehmen, das sogar in der einbändigen Ausgabe mehr als 1200 Seiten umfasst.

Hegel, so könnte man sagen, greift Manns Metapher vom Brunnen auf und nutzt sie auf andere Weise als Mann: Der Brunnen ist für ihn ein Lebensquell, der uns mit Wasser versorgt, ohne das wir sterben würden. Hegel ist unser moderner Aristoteles, der sich der Mühe unterzogen hat, über alles nachzudenken und es in seiner zeitlichen und historischen Entwicklung einzuordnen. In Hegels Augen können wir über den objektiven Geist – über das, was wir Kultur im eigentlichen Sinne nennen würden – nichts wissen, wenn wir nichts über seine Geschichte wissen, auch wenn wir fälschlicherweise der Ansicht sind, wir seien ihr entwachsen. Wenn wir nicht alle Momente der Geistesgeschichte in unserer Gegenwart durchlaufen, werden wir nicht wissen, wer wir sind, und uns des subjektiven Geistes – das heißt unserer gegenwärtigen kulturellen Möglichkeiten – nicht bewusst werden.

Mengzi schließlich legt nahe, dass wir in der Geschichte Freunde finden können, die uns, wenn wir uns die Mühe machen, sie zu verstehen, weiterzubringen vermögen.² Der Stelle mit dem Motto geht der Gedanke voraus, dass ein „Edler“ – mit diesem Begriff wird gemeinhin der altchinesische Begriff *junzi* für einen sozial höhergestellten Mann wiedergegeben, den Konfuzius in einen Begriff für einen ethisch höherstehenden Mann verwandelt hatte – danach streben würde, sich in seinem Dorf oder Land, ja sogar im ganzen Reich, aber auch in der Geschichte selbst mit anderen Edlen anzufreunden. Mengzi erinnert uns daran, dass wir bis in die tiefste Vergangenheit Freunde finden können, von denen wir zu lernen vermögen.

Eric Hobsbawm hat behauptet, die Beschleunigung des kulturellen Wandels in unserer jüngsten Vergangenheit laufe Gefahr, unsere Verbindung zur Geschichte im Ganzen zu kappen, weil sie die „Bindeglieder zwischen den Generationen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart also“, zum „Zerbersten“ bringe.³ Dies würde das gesamte Projekt gefährden, zu

¹ Thomas Mann, *Joseph und seine Brüder*, Bd. 1, Frankfurt: Fischer, 2018 [1933], lvii.

² Obwohl ich meinte, Mengzi gut zu kennen, merkte ich erst, als Yang Xiao mich auf diese Textstelle aufmerksam machte, dass sie in den Kontext der ersten beiden Mottos gehörte, die ich schon lange im Sinn gehabt hatte. Siehe Yang Xiao, „How Confucius Does Things with Words: Two Hermeneutic Paradigms in the *Analects* and Its Exegeses“, *Journal of Asian Studies* 66, 2007, 513.

³ Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*,

dem Mann, Hegel und Mengzi einen Beitrag leisten, wie ich gerade gezeigt habe, und in Frage stellen, wer wir als Menschen sind bzw. in welche Richtung wir uns entwickeln wollen. Keine Vergangenheit, keine Zukunft, so einfach ist das. Und auch keine Gegenwart, könnte man sagen. Ein kulturelles Vakuum, das nicht sehr wahrscheinlich ist, aber selbst die Gefahr von etwas Derartigem muss man ernst nehmen und in letzter Zeit ist ihr mit dem Ruf nach einer Deep History, also einer Tiefenhistorie, bzw. einer Big History, also einer Großgeschichtsschreibung, begegnet worden. David Christians *Maps of Time: An Introduction to Big History* und Daniel Lord Smail *On Deep History and the Brain* lassen sich diesbezüglich als Zeichen der Zeit betrachten.⁴ Christian und Smail stellen wieder eine Verbindung zwischen uns und der Geschichte unserer Spezies als einer Spezies unter vielen her, die alle mit uns verwandt sind – bis zurück zu den einzelligen Organismen vor 3,5 Milliarden Jahren. Christian geht sogar noch weiter zurück: Er beginnt mit dem Big Bang vor 13,5 Milliarden Jahren und endet mit einem Universum, das in Milliarden von Jahren in den Zustand eines „gesichtslosen Gleichgewichts“ zerfallen sein wird. Christian und Smail sind Historiker und sie geben beide zu, innerhalb ihrer Profession mit ziemlich starken Tabus zu brechen, wenn sie die etablierte Sichtweise zurückweisen, dass die Geschichte mit Texten beginnt und deshalb erst etwa 5000 Jahre alt ist, sodass alles, was davor liegt, Biologen und Anthropologen überlassen werden sollte. Ich knüpfe an sie an, wobei ich meine bescheidenen Bemühungen auf einen Themenbereich, nämlich auf die Religion – die allerdings in vormodernen Gesellschaften ziemlich viel beinhaltete –, und auf unsere eigene Spezies mit bloß einem flüchtigen Blick auf unsere biologische Abstammung beschränke und nicht mit der Gegenwart ende, sondern mit dem ersten Jahrtausend v. u. Z., warum, werde ich später erklären.

Sowohl Smail als auch Christian gehen selbstverständlich davon aus, und ich stimme dem in vollem Umfang zu, dass die Geschichte unendlich weit zurückreicht und jegliche Unterscheidung zwischen Geschichte und Vorgeschichte willkürlich ist. Das heißt, dass die biologische Geschichte – also die Evolution – von Anfang an Teil der Menschheitsgeschichte gewesen ist, auch wenn sie vor ziemlich langer Zeit zur Entstehung der Kul-

übers. v. Yvonne Badal, München: dtv, 2007 [1994], 31. Zitiert in: David Christian, *Maps of Time: An Introduction to Big History*, Berkeley: University of California Press, 2004.

⁴ Christian, *Maps of Time*; Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, Berkeley: University of California Press, 2008.

tur führte und sich seither koevolutionär mit ihr entwickelt hat.⁵ Dies wird unweigerlich Fragen aufwerfen, mit denen ich mich ausführlich erst in Kapitel 2 befassen kann, das der Religion im Rahmen der Evolution des Menschen gewidmet ist, die ich aber gleich zu Beginn kurz ansprechen muss. In seiner Vorrede zu *Joseph und seine Brüder* befürchtet Mann vor allem, in den „unergründlichen“ Brunnen des vormenschlichen Strudels der Evolution hineingerissen zu werden. Das wäre nicht nötig gewesen. Auch wenn er jenes Buch zwischen 1926 und 1942, also vor den großen Fortschritten der Evolutionstheorie geschrieben hat, die sich ab Mitte des 20. Jahrhunderts einstellten, hätte ihm, wenn er sich die Zeit genommen hätte, bereits genügend Material zur Verfügung gestanden, aus dem hervorging, dass er unter den nichtmenschlichen Organismen viele Freunde hatte. So war zum Beispiel damals bekannt, dass die Erdatmosphäre mit ihrem reichlichen Sauerstoffvorrat in der Anfangszeit unseres Sonnensystems noch nicht vorhanden war und sich nur entwickelte, weil einzellige Organismen im Urmeer entdeckt hatten, wie sie die Photosynthese für ihre Ernährung nutzen konnten, und dadurch einen Sauerstoffüberschuss erzeugten, aus dem im Verlauf von etwa einer Milliarde Jahren eine Atmosphäre entstand, in der mehrzellige Lebewesen – unter anderem Pflanzen und Tiere – erstmals die Landmassen bewohnen konnten, die bis dahin kahle Felsen gewesen waren. Ein paar Dankesworte an diese mikroskopisch kleinen Geschöpfe, ohne die nichts von dem existieren würde, was es gegenwärtig auf dem Festland gibt, hätten also bedenkenlos entboten werden können.

Am meisten Sorgen bereitet vielen, die ein Verschmelzen von Evolution und Geschichte fürchten, die Annahme, dass sie auf zwei unvereinbaren Methodologien beruhen: Als streng deterministisch und reduktionistisch sei die Evolution Sache der Naturwissenschaft, sie lasse weder Freiheit noch Kreativität zu, wohingegen die Geschichte eine Humanwissenschaft darstelle, in deren Zentrum die Freiheit sowohl in ihrer sagenhaften Kreativität als auch in ihrer erschreckenden Gewalttätigkeit stehe. In einigen Formen des Neodarwinismus, die ich fundamentalistisch nennen würde, fehlt es nicht an erbittertem Determinismus: Gegenstand der Evolution sind hier die Gene, noch dazu egoistische Gene, und die Organismen stellen lediglich Vehikel dar, die den blinden Kräften der Selektion, über die

⁵ Ein schlagendes Argument für eine solche Koevolution hat Clifford Geertz schon früh vorgelegt: Clifford Geertz, „The Growth of Culture and the Evolution of Mind“, in: ders., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973 [1962], 55–83. Es ist bedauerlich, dass die Biologen, die sich zur biologisch-kulturellen Koevolution äußern und sich dabei auf neuere Forschungen stützen, allesamt diesen wichtigen Aufsatz außer Acht lassen.

sich die Gene gnadenlos weiterverbreiten, auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind. Vor allem durch sein weithin bekanntes Buch *Das egoistische Gen* ist Richard Dawkins der bekannteste Verfechter dieser Sichtweise. In jenem Buch schreibt er: „Wir sind Überlebensmaschinen – Roboter, blind programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle, die Gene genannt werden. [...] Ich würde argumentieren, daß eine vorherrschende Eigenschaft, die wir bei einem erfolgreichen Gen erwarten müssen, ein skrupelloser Egoismus ist. Dieser Egoismus des Gens wird außergewöhnlich egoistisches Verhalten des Individuums hervorrufen.“⁶ Nach dem Erscheinen von *Das egoistische Gen* zogen Dawkins' Ansichten die Aufmerksamkeit auf breiter Front auf sich, doch seither haben konkurrierende Sichtweisen an Boden gutgemacht.⁷

Im Gegensatz zu Dawkins glauben die meisten Evolutionsforscher weiterhin, dass nicht nur die Gene sich evolutionär entwickeln, sondern auch die Organismen.⁸ So hebt Mary Jane West-Eberhard die Rolle hervor, die der Organismus (Phänotyp) für seine eigene Evolution spielt: „Bei der evolutionären Anpassung betrachte ich die Gene als Mitläufer, nicht als Anführer.“⁹ In ihrem bedeutenden Buch *Die Lösung von Darwins Dilemma* entwickeln Marc Kirschner und John Gerhart eine Konzeption der organismischen Steuerung von Variation: „Auf der Seite der Schaffung phänotypischer Variation glauben wir, dass der Organismus tatsächlich zu seiner eigenen Evolution beiträgt, und zwar mit einer Stoßrichtung, die auf seine

⁶ Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, übers. v. Karin de Sousa Ferreira, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2010 [1976], 30 und 37.

⁷ Siehe z. B. Stephen Jay Gould, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002, 618–619 und 638–641. Mary Midgley wendet in ihrem Buch *Evolution as a Religion*, New York: Routledge, 2006 [1985], ein, dass die Verwendung eines ethischen Begriffs wie „egoistisch“ zur Beschreibung biologischer Entitäten wie Genen ein Kategorienfehler erster Güte sei. Siehe auch Joan Roughgarden, *The Genial Gene: Deconstructing Darwinian Selfishness*, Berkeley: University of California Press, 2009.

⁸ Tatsächlich merkt Dawkins selbst in seinem Buch *Der erweiterte Phänotyp: Der lange Arm der Gene*, übers. v. Wolfgang Mayer, Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2010 [1982], dass er nach dem *Egoistischen Gen* schrieb, an, dass es eine Frage der Interpretation und nicht der Tatsachen sei, ob man Gene oder Organismen als grundlegende Einheit der Evolution begreife, weil sie für sich genommen beide stichhaltig seien.

⁹ Mary Jane West-Eberhard, „Developmental Plasticity and the Origin of Species Differences“, *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 102, Suppl. 1 (2005), 6547. Siehe auch Eva Jablonka und Marion J. Lamb, *Evolution in vier Dimensionen: Wie Genetik, Epigenetik, Verhalten und Symbole die Geschichte des Lebens prägen*, übers. v. Martin Battran und Sabine Grauer, Stuttgart: Hirzel, 2017 [2005].

lange Variations- und Selektionsgeschichte bezogen ist.“¹⁰ Von besonderer Bedeutung sind die verhaltensbezogenen und symbolischen Aspekte der Evolution, die auf genetischen Veranlagungen beruhen, selbst aber nicht genetisch gesteuert sind, weil wir wahrscheinlich an dieser Stelle die meisten Quellen für Religiosität finden werden – kulturelle Weiterentwicklungen biologischer Anfänge.¹¹ Der Evolutionslinguist Derek Bickerton deutet an, wie weit wir tatsächlich zurückgehen müssen, um auf diese Anfänge zu stoßen. Über Sprache, aber implizit auch über Kultur schreibt er: „Das Problem mit fast allen vorherigen Versuchen, die Ursprünge in den Blick zu bekommen, besteht darin, dass sie nicht weit genug zurückgehen. Wenn wir alle Voraussetzungen von Sprache vollständig verstehen sollen, müssen wir wahrscheinlich bis zur Geburt der niedersten belebten Geschöpfe zurückgehen, denn Sprache hängt wesentlich von einer Matrix aus Willensbildung und primitivem Bewusstsein ab, die vor Hunderten von Millionen Jahren erstmals festgeschrieben worden sein muss.“¹²

Ausgesprochen anregende Ausführungen über den Grad, in dem Organismen durch wichtige verhaltensbezogene Entwicklungsschritte zu ihrer eigenen Evolution beitragen, wurden von John Odling-Smee und seinen Kollegen in ihrem Buch *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution* vorgelegt. Odling-Smee et al. behaupten, dass wir die Evolution nicht verstehen können, wenn wir nicht zur Kenntnis nehmen, wie die Organismen aktiv an der Schaffung der Bedingungen ihrer eigenen Evolution beteiligt sind. Die natürliche Selektion ist zwar tatsächlich blind, führt aber paradoxerweise zu zweckgerichtetem Handeln: „Wenn die natürliche Selektion *blind*, die Nischenkonstruktion aber *semantisch geprägt* und *zielgerichtet* ist, muss die Evolution in einem völlig *zweckfreien* Prozess bestehen, nämlich der natürlichen Selektion, in deren Verlauf *zweckgerichtete* Organismen, nämlich Nischen konstruierende Organismen selektiert werden. Dies muss zumindest insofern stimmen, als die bei der natürlichen

¹⁰ Marc Kirschner und John Gerhart, *Die Lösung von Darwins Dilemma: Wie die Evolution komplexes Leben schafft*, übers. v. Monika Niehaus, Reinbek: Rowohlt, 2007 [2005], 342.

¹¹ Eine Denkrichtung innerhalb der Evolutionspsychologie geht davon aus, dass mehrere Merkmale der Religion genetisch bedingt sind, einschließlich gewisser „Module“ für Erscheinungen wie „übernatürliche Wesen“. Aber viele Forscher, die über die psychologische und kulturelle Evolution arbeiten, finden das nicht überzeugend. Die Existenz eines „Religionsgens“ oder „Gottesgens“ ist höchst unwahrscheinlich.

¹² Derek Bickerton, *Roots of Language*, Ann Arbor: Karoma, 1981, 216. Was eine ausführlichere Ausarbeitung dieses Gedankens anbelangt, siehe Bickertons *Language and Species*, Chicago: Chicago University Press, 1990, v. a. Kap. 4, „The Origins of Representational Systems“.

Selektion selegierten, Nischen konstruierenden Organismen so funktionieren, *dass* sie überleben und sich reproduzieren.“¹³ Deshalb geht Dawkins' Argument, dass Gene die Einheit der biologischen Selektion und Organismen „Wegwerf-Überlebensmaschinen“ seien, grundsätzlich in die Irre. Wenn Organismen lernen können und dieses Lernen ihre Umwelt und damit die Überlebenschancen ihrer Nachkommen verändern kann, dann sind die Organismen, in denen Gene selbstredend enthalten sind (und die Odling-Smee et al. als Phänotypen bezeichnen), die „Zentraleinheit“ der Evolution.¹⁴

Es gibt eine Reihe von Kontinuitäten zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Säugetieren und Vögeln, von denen einige genetisch eng verwandt sind und andere ziemlich weit auseinander liegen – in Kapitel 2 werde ich sie näher erörtern. Zu ihnen gehören Empathie, gelegentlich sogar Empathie mit Angehörigen anderer Arten, ein Sinn für Gerechtigkeit und die Fähigkeit zu vielerlei Formen der Kooperation.¹⁵ Das möglicherweise mit einigen Ausnahmen nur bei Säugetieren und Vögeln vorkommende Spiel stellt ein besonders signifikantes evolutionäres Erbe dar, wie wir sehen werden. Nicht alles ist rosig: Auch Aggressivität und Gewalttätigkeit entwickeln sich evolutionär und haben die besonders unangenehme Folge, dass Menschen und unsere nächsten Verwandten unter den Primaten, die Schimpansen, vorsätzlich Angehörige ihrer eigenen Art töten.

Was die Evolution im Ganzen bedeutet, verstrickt uns in weitreichende Fragen, die fast unweigerlich zu Fragen nach dem letzten Sinn werden, die sich mit Fragen der Religion überlappen. Manche Wissenschaftler haben gegenüber dem unermesslichen, sich über Milliarden von Jahren erstreckenden Evolutionsprozess „Ehrfurcht“ zum Ausdruck gebracht. Ob diese Ehrfurcht uns in ein ganz anderes Gebiet als die Wissenschaft versetzt,

¹³ F. John Odling-Smee, Keven N. Laland und Marcus W. Feldman, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton: Princeton University Press, 2003, 186; siehe auch 176, Tabelle 4.1. In diesem Buch wird natürliche Selektion mit Nischenkonstruktion verglichen. Terrence W. Deacon hebt in seinem Buch *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*, New York: Norton, 2011, die Unvermeidbarkeit teleologischen Denkens hervor, wenn es um Organismen geht.

¹⁴ Odling-Smee, Laland und Feldman, *Niche Construction*, 365–366, siehe auch 21 und 243.

¹⁵ Eine allgemein verständliche Erörterung dieser Fähigkeiten findet sich bei Marc Bekoff und Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, Chicago: University of Chicago Press, 2009. Siehe auch Frans de Waal, *Das Prinzip Empathie: Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können*, übers. v. Hainer Kober, Darmstadt: WBG, 2011 [2009].

müssen wir später überlegen. Selbst wenn die Evolution für bedeutungslos erklärt wird – wenn zum Beispiel Dawkins schreibt: „Das Universum, das wir beobachten, hat genau die Eigenschaften, mit denen man rechnet, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut oder Böse steht, nichts außer blinder, erbarmungsloser Gleichgültigkeit“¹⁶ –, ist das eine Art religiöse Haltung: Der letzte Sinn des Lebens besteht dann darin, dass es keine Bedeutung hat. Vielleicht hat auch Dawkins sich in eine andere Sphäre begeben.

Ich habe versucht anzudeuten, dass die Evolution erheblich komplexer ist, als manche Biologen und viele Humanisten denken, dass in ihr sehr wohl Platz für Sinn und Zwecke ist und dass Sinn und Zwecke sich tatsächlich evolutionär entwickeln. Mich interessiert an der Evolution besonders die Entwicklung von Fähigkeiten, die einen bemerkenswerten Anteil am Gesamtgeschehen hatten: die Entwicklung der Fähigkeit, Sauerstoff zu erzeugen; der Fähigkeit, umfassende, komplexe Organismen zu bilden, nachdem es einige Milliarden Jahre lang nur einzellige Organismen gegeben hatte; der Fähigkeit zur Endothermie als dem Vermögen von Vögeln und Säugetieren, eine gleichbleibende Körpertemperatur zu bewahren, was ihr Überleben bei extrem heißen oder kalten Temperaturen erlaubt; der Fähigkeit, Tage oder Wochen im Fall vieler Säugetiere und Vögel, Jahre im Fall von Schimpansen und anderen Menschenaffen oder Jahrzehnte im Fall von Menschen mit der Aufzucht von hilflosen Säuglingen und Kindern zuzubringen, die auf sich allein gestellt nicht zu überleben vermöchten; der Fähigkeit, Atombomben zu bauen. Die Evolution gibt uns keine Garantie, dass wir diese neuen Fähigkeiten sinnvoll oder richtig nutzen. Diese Art von Fähigkeiten können uns eine Hilfe sein oder uns zerstören, je nachdem, was wir mit ihnen anfangen.

Ich hoffe, dass dies eine gewisse Vorstellung davon vermittelt, was ich unter Evolution verstehe und warum ich sie für wichtig halte, wenn wir verstehen sollen, wer wir sind und in welche Richtung wir uns entwickeln wollen. Doch was verstehe ich unter Religion und worin besteht die Evo-

¹⁶ Richard Dawkins, *Und es entsprang ein Fluß in Eden: Das Uhrwerk der Evolution*, übers. v. Sebastian Vogel, München: Bertelsmann, 1996 [1995], 151. Ich fand dieses und eines der obigen Zitate aus *Das egoistische Gen* in Roughgarden, *The Genial Gene*, aber ohne Seitenangaben. Ich besorgte mir die Bücher (und einige andere von Dawkins, auf die sie verweist), um die Seitenzahlen zu finden, und las sie am Ende vollständig. Ich entwickelte beträchtlichen Respekt für Dawkins, gewann aber auch den Eindruck, dass seine Rhetorik allzu oft mit ihm durchgeht. Außerdem habe ich gelernt, dass Biologie ein umstrittenes Feld ist – den Sozialwissenschaften ähnlicher als ich gedacht hatte – und dass Dawkins' Ansichten nicht als repräsentativ für den gegenwärtigen Diskussionsstand in diesem Fach angesehen werden können.

lution von Religion? Auch wenn ich einen Großteil der ersten beiden Kapitel mit dem Versuch zubringen werde, sie zu definieren, ist Religion ein komplexes Phänomen, das sich nicht leicht definieren lässt. Für den Anfang möchte ich auf Clifford Geertz' bekannte Definition zurückgreifen.¹⁷ Mit Geertz gesagt, ist Religion ein Symbolsystem, das bei seinem Nachvollzug [*enactment*] durch Menschen starke, durchdringende und lang anhaltende Stimmungslagen und Motivationen erzeugt, die in Bezug auf die Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung Sinn ergeben.¹⁸ Bemerkenswert ist, was Geertz weglässt. Der „Glaube an übernatürliche Wesen“ oder der „Glaube an Götter (Gott)“, den viele gängige Definitionen als wesentlich voraussetzen, findet keine Erwähnung. Das soll nicht heißen, dass Geertz oder ich meinen, solche Glaubensvorstellungen gäbe es in der Religion nicht – auch wenn dies in manchen Fällen zutreffen mag –, sondern lediglich, dass sie für die Definition nicht ausschlaggebend sind.

Ich stimme mit Geertz darin überein, dass Symbole grundlegend für Religion sind (wie für viele andere Bereiche menschlichen Handelns auch, einschließlich der Wissenschaft); das heißt, dass Religion erst durch die Entstehung von Sprache möglich wird.¹⁹ Die Idee einer vorsprachlichen

¹⁷ Vor allem in Bezug auf seinen Aufsatz über die Religion als kulturelles System schwebt Clifford Geertz über dem Rest dieses Vorworts in einer Art und Weise, die ich nicht erwartet hatte, bevor ich seinen Aufsatz zur Vorbereitung dieses Vorworts noch einmal las. Ich finde es einfach unverzeihlich von Cliff, dass er im Alter von 80 Jahren gestorben ist und deshalb das, was ich geschrieben habe, nicht lesen und nicht darauf antworten kann.

¹⁸ Geertz' vollständige Definition lautet wie folgt: „Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ Clifford Geertz, „Religion als kulturelles System“, in: ders., *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, übers. v. Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt: Suhrkamp, 2007 [1966], 48.

¹⁹ Ursprünglich hatte ich geplant, über Talal Asads Aufsatz über Geertz und sein Religionsverständnis Stillschweigen zu bewahren und mein Schweigen für sich selbst sprechen zu lassen. Asads Aufsatz wurde zuerst veröffentlicht unter dem Titel „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz“, *Man*, o.A., 18 (1983), 237–259, und in überarbeiteter und etwas abgeschwächter Form nachgedruckt in seinem Buch *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993, 27–54. Doch erste Leser dieses Vorworts haben mich darauf hingewiesen, dass Asads Aufsatz die Ansichten einer ganzen Generation über Geertz geprägt hat. Obwohl ich Asads Aufsatz sorgfältig und mehr als einmal gelesen habe, kann ich mir hier nicht die Zeit nehmen, seine Behauptungen im Einzelnen zu widerlegen. Ernsthaft interessierten Lesern kann ich

Religion, wie in der Vorstellung, dass Schimpansen über „Spiritualität“ verfügen, ist in meinen Augen nicht plausibel, obwohl sich bei einigen nichtmenschlichen Tieren Entwicklungen beobachten lassen, welche Mittel bereitstellen, die zu dem beitragen könnten, was bei den Menschen Religion werden sollte. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass so etwas wie Religion sich unter früheren Arten der Gattung *Homo* entwickelt haben könnte, insbesondere beim *Homo erectus*, der über eine gewisse Form von Ursprache, aber nicht über eine syntaktisch voll ausgebildete Sprache im modernen Sinne verfügt haben könnte.

In seinem Aufsatz „Religion als kulturelles System“ hat Geertz versucht, näher zu bestimmen, was Religion im Verhältnis zu einer Reihe von anderen, durch andere Symbolsysteme strukturierten Lebensbereichen ist. Im Anschluss an Alfred Schütz stellt er diese verschiedenen kulturellen Sphären der Alltagswelt gegenüber, die für Schütz die „ausgezeichnete Wirklichkeit“ des Lebens ausmachte. Geertz hat das folgendermaßen ausgedrückt:

„Die – wie Schütz sagt – ausgezeichnete Wirklichkeit der menschlichen Erfahrung – ausgezeichnet in dem Sinne, daß sie die Welt ist, in der wir am festesten verwurzelt sind, deren eigentümliche Tatsächlichkeit wir kaum in Frage stellen können (wenn wir auch bestimmte Teile davon in Frage stellen mögen) und deren Zwängen und Erfordernissen wir nur schwer entkommen können –, ist die Alltagswelt der *Common sense*-Gegenstände und der praktischen Handlungen.“²⁰

„Der *Common sense* als Weise des ‚Sehens‘ ist, wie Schütz gezeigt hat, dadurch gekennzeichnet, daß sie die Welt, deren Gegenstände und Prozesse einfach als das nimmt, was sie zu sein scheinen – was bisweilen als naiv realistisch bezeichnet wird –, sowie durch ein pragmatisches Motiv, nämlich den Wunsch, diese Welt entsprechend den eigenen praktischen Zielsetzungen zu gestalten, sie sich untertan zu machen oder, falls das nicht geht, sich ihr anzupassen.“²¹

Für Schütz ist die Alltagswelt durch Streben, Wirken und Sorge gekennzeichnet. In dieser Welt geht es vorrangig ums Funktionieren, Anpassen

nur empfehlen, Geertz selbst zu lesen, um sich ein Bild davon zu machen, ob Asads Vorwürfe zutreffen. In Bezug auf den Unterschied zwischen Saids Sichtweise und Asads dürfte sich außerdem ein Blick auf die Bezugnahmen auf Geertz in Edward Saids *Orientalismus*, übers. v. Hans Günter Holl, Frankfurt: Fischer, 2009 [1978], lohnen.

²⁰ Geertz, *Dichte Beschreibung*, 86, zitiert Alfred Schütz, „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze 1: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, übers. v. Benita Luckmann und Richard Grathoff, Den Haag: Nijhoff, 1971 [1967], 260–263.

²¹ Geertz, *Dichte Beschreibung*, 76, zitiert Schütz, „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“, 238–239.

und Überleben, und manche Biologen und Historiker meinen, dies sei alles. Unter sprachverwendenden Menschen ist die Alltagswelt jedoch niemals alles, und die anderen Wirklichkeiten, welche die menschliche Kultur hervorbringt, überlappen sich zwangsläufig mit der Alltagswelt, deren unerbittlicher Utilitarismus nie ohne Einschränkungen bleiben wird.

Wir können jetzt also zwei weitere Dinge sagen, wobei wir uns eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Alltagswelt für später aufheben. Trotz ihrer „eigentümlichen Tatsächlichkeit“ ist die Alltagswelt eine kulturell und symbolisch konstruierte Welt und nicht die tatsächliche Welt. Als solche ist sie räumlichen und zeitlichen Schwankungen unterworfen und hat mit vielen Dingen in der historischen und kulturellen Landschaft große Gemeinsamkeiten, weist aber gelegentlich deutliche Unterschiede auf. Doch weil die Alltagswelt „natürlich“ wirkt, geht sie mit der Aufhebung des Zweifels an der Welt, wie sie erscheint, einher. In der von Schütz so genannten „natürlichen Einstellung“ wird der „Zweifel daran, daß die Welt und ihre Gegenstände anders sein könnten, als sie [...] erscheinen“, „in Klammern [ge]setzt“.²²

Wesentlich dabei ist, dass in den verschiedenen anderen Welten – kulturellen Sphären, Symbolsystemen –, für die Geertz sich sein ganzes Leben lang interessiert hat, die Klammern, mit denen die Alltagswelt des Common Sense den Gedanken versieht, dass alles anders sein könnte, als es erscheint, weggefallen sind. In diesen anderen Welten sind Selbstverständlichkeitsunterstellungen nicht mehr maßgeblich. Neben der des Common Sense vergleicht Geertz die religiöse Perspektive in „Religion als kulturelles System“ noch mit zwei weiteren Perspektiven, denen zufolge die Welt konstruiert sein kann: mit der wissenschaftlichen und mit der ästhetischen.²³ Aus wissenschaftlicher Perspektive, sagt Geertz, gehe die Gegebenheit der Alltagswelt verloren: „Wohlerwogener Zweifel und systematische Überprüfung, der Verzicht auf das pragmatische Motiv zugunsten objektiver Beobachtung, der Versuch, die Welt methodisch zu analysieren, wobei die Beziehung zu den informellen *Common sense*-Vorstellungen immer problematischer wird – all dies sind Merkmale des Bemühens, die Welt wis-

²² Schütz, „Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten“, 263.

²³ Stephen Jay Gould wollte vermutlich auf etwas Ähnliches wie Geertz' Vorstellung von kulturellen Sphären hinaus, wenn er von Wissenschaft und Religion als „nicht-überlappenden Gebieten“ sprach, nicht-überlappend, weil sie sich mit verschiedenen Dingen beschäftigen, das eine mit Fakten und deren Erklärung, das andere mit letzten Sinnfragen und moralischen Werten. Siehe Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York: Ballantine Books, 2002. Ob es sein kann, dass kulturelle Sphären sich überhaupt nicht überlappen, wenn sie in die Alltagswelt eindringen, sei dahingestellt.

senschaftlich zu fassen.“²⁴ Anstatt hier Geertz' in meinen Augen etwas verstiegener Sichtweise der ästhetischen Perspektive nachzugehen, werde ich gegen Ende dieses Vorworts noch einmal kurz auf ihre Besonderheiten zurückkommen.

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Ritualen führt Geertz uns am direktesten vor, was typisch für die Religion als kulturelles System ist und sie von anderen Lebensbereichen unterscheidet, denn Rituale sind nicht bloß religiöse Glaubensvorstellungen, sondern religiöses Handeln. Was ein Ritual ist, fasst Geertz auf eine Weise zusammen, wie ich es nicht besser könnte: „Im Ritual sind gelebte und vorgestellte Welt ein und dasselbe, sie sind in einem einzigen System symbolischer Formen verschmolzen und bewirken daher bei den Menschen jene eigentümliche Veränderung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit, von der Santayana im eingangs angeführten Zitat spricht. [...] [Es ist] die Befolgung religiöser Vorschriften in Gestalt konkreter Handlungen, die auf der menschlichen Ebene die religiösen Überzeugungen in Erscheinung treten läßt. [...] Die Menschen kommen in solchen schöpferischen Schaustellungen zu ihrem Glauben, während sie ihn darstellen.“²⁵ Der Teil des eingangs von ihm angeführten Zitats, auf den er sich bezieht, lautet: „Die Ausblicke, die sie eröffnet, wie auch die Rätsel, die sie aufgibt, bilden eine andere, bewohnbare Welt. Und eine solche andere, bewohnbare Welt meinen wir, wenn wir uns als religiös bezeichnen – unabhängig davon, ob wir nun daran glauben, einmal vollständig in sie einzugehen oder nicht.“ (George Santayana, *Reason in Religion*).

Wie es er immer tat, führt Geertz Beispiele dafür an, wie Rituale Welten erschaffen, um das anschaulich zu machen, worauf er hinauswill. Sein ausführlichstes Beispiel stammt aus Bali: Es handelt sich um den rituellen Kampf zwischen der bösen, furchterregenden Hexenkönigin Rangda, der Angst an sich, und Barong, einer Art lächerlichem hirtenhundähnlichem Drachen, der in einem unvermeidlich mit einem Patt endenden Ritual versucht, die Dorfbewohner gegen Rangda zu verteidigen. Im Laufe seiner Ausführungen beschreibt Geertz die vielen verschiedenen Weisen, wie der Kampf zwischen Rangda und Barong zum Sinnbild für die zentralen Anliegen der balinesischen Kultur wird, aber er schließt:

„Der Dorfbewohner lernt sie erst in der unmittelbaren Begegnung anlässlich der jeweiligen Aufführung als tatsächliche Realitäten kennen. Sie sind daher nicht irgendwelche Repräsentationen, sondern etwas gegenwärtig Präsenes. Und wenn die Dorfbewohner in Trance fallen, werden sie – *nadi* – Teil jenes Bereichs,

²⁴ Geertz, *Dichte Beschreibung*, 76.

²⁵ Ebd., 78–80; das Santayana-Zitat ist dem Aufsatz als Motto vorangestellt, 44.

in dem diese Erscheinungen existieren. Jemanden, der einmal Rangda *war*, zu fragen, ob es sie real gebe (wie ich es einmal tat), bringt einen leicht in den Verdacht, nicht ganz richtig im Kopf zu sein.“²⁶

Doch dann erinnert Geertz uns daran, dass unabhängig davon, wie wirklich die Welt der religiösen Symbole auch für diejenigen sein mag, die an ihr teilhaben, niemand, nicht einmal ein Heiliger, ununterbrochen in einer Welt religiöser Symbole lebt und dass die meisten von uns nur gelegentlich darin leben. Wenn das Ritual zu Ende ist, müssen Felder bestellt und Kinder versorgt werden. Die Alltagswelt mit ihren womöglich verbogenen, aber nicht komplett fehlenden Klammern kehrt zurück. Wenn aber genug Leute in jene andere Welt eingetaucht sind, dann ist die Alltagswelt, in die sie zurückkehren, nie wieder ganz dieselbe. Deshalb schreibt Geertz: „Religion ist nicht etwa deswegen soziologisch interessant, weil sie [...] die soziale Ordnung wiedergibt [...], sondern deshalb, weil die soziale Ordnung von ihr [...] geprägt wird.“²⁷

Wie Religion jene anderen Welten erschafft und wie jene Welten mit der Alltagswelt interagieren, ist Thema dieses Buches. Genauso wie Geertz kann ich mir nicht vorstellen, Argumente über symbolische Formen und ihren Nachvollzug [*enactment*] anzuführen, ohne sie zu veranschaulichen. Wenn es ausschließlich auf Argumente ankäme, könnte schon dieses Vorwort reichen, zumindest beinahe. Doch wenn man religiöse Symbolsysteme in ihrer Vielfältigkeit und Entwicklung verstehen möchte, darf das Anschauungsmaterial nicht zu knapp ausfallen. Schon in meinen ersten beiden allgemeinen Kapiteln finden sich viele kurze Veranschaulichungen, aber ab Kapitel 3 über Stammesreligion werde ich ausgiebigere Beschreibungen liefern, die zunehmend länger werden, wenn ich mich mit Religion in den vornehmlich archaischen und in den Gesellschaften der Achsenzeit beschäftige. Trotzdem kratzen die langen Kapitel über die vier Beispielfälle der Achsenzeit genauso wie die vorherigen nur ein wenig an der Oberfläche. Hoffentlich sind sie gerade aussagekräftig genug, um dazu beizutragen, dass der Leser wenigstens einen Moment lang tatsächlich erfährt, wie das Leben in jenen Welten gewesen sein mag.

Ich kann mir vorstellen, dass es Leser geben wird, welche die Beispielfälle mögen, meine Argumentation aber in den Wind schlagen. Mir ist das recht, und ich denke sogar, dass Cliff Geertz mein Buch möglicherweise auf

²⁶ Ebd., 85. Mary Midgley fasst Geertz' Standpunkt bündig zusammen – ohne seinen Namen zu erwähnen –, wenn sie sagt, dass eine Religion „die Macht [hat], einer bedrohlichen und chaotischen Welt Sinn zu verleihen, indem sie sie dramatisiert“. Midgley, *Evolution as a Religion*, 18.

²⁷ Geertz, *Dichte Beschreibung*, 87.

diese Weise gelesen hätte. Ohne das Anschauungsmaterial könnte ich die Argumente aber nicht anführen, die ich anführen will. Deshalb ist das Buch ziemlich lang geworden. Andererseits ist es nicht lang genug: Es lässt die letzten 2000 Jahre außer Acht. Doch wenn ich versuchen würde, den wichtigsten religiösen Entwicklungen der letzten 2000 Jahre denselben Grad an Aufmerksamkeit zu schenken wie den vorherigen Religionen, so unangemessen das auch sein mag, würden die zu bewältigenden Details mich überfordern. Ich würde ein weiteres Leben oder eine Phalanx an Mitarbeitern benötigen. Allerhöchstens kann ich hoffen, noch ein weiteres, nicht besonders umfangreiches Buch zu schreiben, in dem ich versuchen werde, einige Verbindungen zwischen Achsenzeit und Moderne vorzuführen und dabei nur mitunter tiefer in die Einzelheiten einzutauchen. Warten wir es ab.

Nachdem ich eine wenn auch vorläufige und unangemessene Vorstellung davon vermittelt habe, was ich unter Evolution und was ich unter Religion verstehe, werde ich jetzt, möglicherweise auf noch kryptischere Weise, kurz versuchen zu sagen, was beides miteinander verbindet. Mit dem Eröffnungssatz von Geertz' Santayana-Zitat bin ich einverstanden: „Der Versuch zu sprechen, ohne eine konkrete Sprache zu sprechen, ist ebenso zum Scheitern verurteilt wie der Versuch, ohne Bezug auf eine bestimmte Religion religiös zu sein.“ Meine Versuche, eine Vielzahl von Religionen in ihrer jeweiligen Bestimmtheit sorgfältig zu beschreiben, sollten dieses Einverständnis deutlich machen, aber davon abgesehen glaube ich, dass es verschiedene Arten von Religion gibt und man diese Arten nicht im Sinne von besser oder schlechter, sondern in Bezug auf die Fähigkeiten, auf die sie sich stützen, in eine evolutionäre Ordnung bringen kann.

Bei meinem Beschreibungsversuch einer solchen evolutionären Ordnung fand ich Merlin Donalds Abriss der kulturellen Evolution bzw. Entwicklung besonders überzeugend. Donald führt vor, wie sich im Rahmen der Koevolution von Biologie und Kultur während der letzten ein bis zwei Millionen Jahre drei Stadien menschlicher Kultur entwickelt haben: das mimetische, das mythische und das theoretische Stadium.²⁸ Der Evolutionsprozess nimmt seinen Ausgang von der episodischen Kultur, die wir mit anderen höheren Säugetieren teilen, das heißt von der Fähigkeit zu erkennen, in welcher Situation sich jeder Einzelne befindet, was vorher in

²⁸ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. In seinem Buch *Triumph des Bewusstseins: Die Evolution des menschlichen Geistes*, übers. v. Christoph Trunk, Stuttgart: Klett-Cotta, 2008 [1999], hat er diese These weiter ausgeführt.

ähnlichen Situationen geschah und Aufschluss darüber geben könnte, wie jetzt zu handeln sei, auch wenn ein im eigentlichen Sinne autobiographisches Gedächtnis, das die Situationen zu einer umfassenderen Geschichte aufreht, nicht vorhanden ist. Daraufhin schreiten wir möglicherweise vor mehr als zwei Millionen Jahren mit Arten wie dem *Homo erectus* zur mimetischen Kultur voran, in der wir unsere Körper für den Nachvollzug [enactment] vergangener und zukünftiger Ereignisse sowie Gesten für die Verständigung nutzen. Obwohl die mimetische Kultur vornehmlich aus Gesten bestand, war sie keineswegs stumm. Aller Wahrscheinlichkeit nach ging sie sowohl mit Musik als auch mit ersten, wenn auch sehr einfachen Ansätzen von Sprachvermögen einher. Tanzen könnte eine der frühesten Ausdrucksformen einer solchen mimetischen Kultur gewesen sein, und Tanzen bildet die Ritualgrundlage in fast allen Stammesgesellschaften, so dass in jener Frühzeit durchaus eine Art von Religion ihren Anfang genommen haben könnte, auch wenn wir lediglich vermuten können, wie sie ausgesehen haben mag. Auf keinen Fall vergessen werden sollte in Bezug auf Donalds Abriss, dass er zwar von Stadien spricht, frühere Stadien aber nicht verlorengelassen, sondern lediglich auf neue Bedingungen ausgerichtet werden. Deshalb bleibt sogar in unserer höchst verbalen und einigermaßen abstrakten Kultur die Verständigung durch Gesten nicht nur für das Intimleben grundlegend, was unübersehbar ist, sondern auch in der Öffentlichkeit, etwa bei großen Sportveranstaltungen oder politischen Spektakeln.

Irgendwann vor 250.000 bis 100.000 Jahren macht die Entwicklung einer voll ausgebildeten grammatischen Sprache komplexe Narrative möglich. Vielleicht ist ein voll entwickeltes autobiographisches Gedächtnis auf grammatische Sprache und Narrative angewiesen und entstand deshalb erst dann, vielleicht deutete es sich bereits im mimetischen Stadium an. Donald nennt das neue Stadium mythisch. Der Mythos erweitert die Möglichkeiten des mimetischen Rituals in Bezug auf das, was darin nachvollzogen [enact] werden kann, beträchtlich, aber er ersetzt es nicht. In allen uns bekannten Kulturen sind narrative Kultur und mimetische Kultur miteinander verflochten. Meinen Veranschaulichungsversuch vornehmlich mimetischer und mythischer Religionen habe ich unter der Rubrik Stammesreligion unternommen, wobei ich mir vollständig bewusst bin, wie irreführend das Wort „Stamm“ ist. Aber selbst wenn Religionen sich weiterentwickeln und eine theoretische Dimension einbeziehen, bleibt eine auf neue Weise formulierte mimetische und mythische Kultur weiter zentral; ohne sie wären Menschen nicht funktionsfähig.

Als die Gesellschaften komplexer wurden, taten die Religionen es ihnen gleich, indem sie auf ihre Weise die gewaltigen Unterschiede zwischen den sozialen Schichten erklärten, die an die Stelle des grundlegenden

Egalitarismus der Jäger-und-Sammler-Stämme getreten waren. Häuptlingstümer und im Anschluss daran archaische Königtümer machten neue Formen von Symbolisierung und rituellem Nachvollzug [*enactment*] erforderlich, um der zunehmenden hierarchischen Unterteilung der sozialen Klassen nach Wohlstand und Macht Sinn zu verleihen. Im ersten Jahrtausend v. u. Z. entstand an mehreren Orten in der alten Welt die theoretische Kultur. Im Zuge der Neuausrichtung der alten Narrative und ihrer mimetischen Grundlagen hinterfragt sie diese; im Zuge der Schaffung neuer Rituale und Mythen verwirft sie Rituale und Mythen; und im Namen eines ethischen und geistigen Universalismus stellt sie die alten Hierarchien in Frage. Die kulturelle Effervescenz dieser Epoche führte zu neuen Entwicklungen in Religion und Ethik, aber auch in Bezug auf das Verständnis der natürlichen Welt, zu den Ursprüngen der Wissenschaft. Aus diesem Grund nennen wir diese Epoche Achsenzeit.²⁹

In einer Hinsicht hält dieses knappe Bild der Evolution religiöser Symbolsysteme – dessen konkrete Ausgestaltung das ganze Buch in Anspruch nehmen wird – ein Trostpflaster dafür bereit, dass ich aufhöre, wo ich aufhöre. Ich ende mit der Achsenzeit, mit dem Entstehen der theoretischen Kultur und der Neuausrichtung des Verhältnisses der mimetischen, mythischen und theoretischen Elemente, die dafür erforderlich war. Die letzten 2000 Jahre haben eine gewaltige Weiterentwicklung aller Quellen mit sich gebracht, auf die Religion sich stützt. Dabei zeigt sich auch, wie das Theoretische sich – teilweise, nicht vollständig – vom Mimetischen und Mythischen löste. Die Geschichte dieser Loslösung kann ich zwar nicht erzählen und auch nicht die Errungenschaften und Zwangslagen betrachten, zu denen sie geführt hat, aber ich werde zumindest eine Vorstellung davon vermittelt haben, um welche Dimensionen es dabei ging. Es ist nahegelegt worden, dass wir uns mitten in einer zweiten Achsenzeit befinden, aber wenn das stimmt, müsste eine neue Form von Kultur entstanden sein. Vielleicht bin ich blind, aber ich sehe keine. Meiner Meinung nach erleben wir eine Krise aufgrund von Inkohärenz und müssen die Dimensionen, über die wir seit der Achsenzeit verfügen, auf neue Weisen integrieren. Ich werde im Schlusskapitel auf diese Frage zurückkommen.

Durch die Abfolge der evolutionären Entwicklungen, die zur Entstehung der theoretischen Kultur geführt haben, gewannen die verschiedenen Welten – die „kulturellen Systeme“, von denen Geertz spricht – klarere Konturen. Im Anschluss an seine Überlegungen können wir aber nach dem Verhältnis dieser neuen Entwicklungen und dieser neuen Fähigkeiten

²⁹ Der Begriff stammt von Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Basel: Schwabe, 2017 [1949], und wird am Anfang von Kapitel 6 näher erörtert.

zur Alltagswelt fragen. Wenn wir die Alltagswelt als Welt darwinistischen Überlebens betrachten – wozu wir teilweise gezwungen sind –, stellt sich nämlich die Frage, wie die Menschen angesichts von Hunger und Gefahren um sie herum sowie der Notwendigkeit, sich fortzupflanzen, damit ihre Stammeslinie überlebt, sich den Luxus „leisten“ konnten, ihre Zeit mit alternativen Welten, mit Tanz und Mythen, ja sogar mit Theorie zu verbringen.

Damit deutlich wird, auf welche Art von Luxus ich mich hier beziehe: Wie haben Menschen die ästhetische Sphäre, also die nichtutilitaristische Sphäre schlechthin schaffen können? Um das anschaulich zu machen, worauf ich hinauswill, möchte ich eine Textstelle aus einem Aufsatz des Dichters und Kritikers Mark Strand zitieren:

„Etwas jenseits des Wissens nötigt uns Interesse und das Vermögen ab, uns von einem Gedicht bewegen zu lassen [...] Das Gedicht ist an ein Schema gebunden, das abseits steht von dem, was die Wissenschaft als wahr bezeichnet, und dennoch wahr ist [...] Ein Gedicht ist ein Ort, an dem die Bedingungen von Jenseitigkeit und Innerlichkeit spürbar werden und sich in der Imagination ein Gefühl dafür einstellt, was es heißt zu sein. Es erlaubt uns das Leben, das uns verwehrt wird, weil wir zu beschäftigt mit dem Leben sind. Noch paradoxer gesagt, erlaubt uns ein Gedicht ein Leben in uns, als ob wir uns selbst gerade nicht erreichen könnten.“³⁰

Weil wir zu beschäftigt mit dem Leben sind? Genau. Wie ist uns jenes Leben möglich? Anscheinend gibt es eine Vielzahl von Weisen, auf welche die Evolution zugelassen hat, dass Lebewesen die darwinistischen Zwänge überlisten und doch noch über ein „Leben“ im eben genannten Sinne verfügen. Zumindest vielleicht. Wie wir sehen werden, kann jeder Versuch, der darwinistischen Selektion zu entgehen, vereinnahmt werden; alle Bemühungen, Funktionalität und Adaptation zu vermeiden, werden, wenn sie überhaupt erfolgreich sind, von dem zurückerobert, dem sie zu entkommen versuchten, wenn es gestattet ist, auf eine solch anthropomorphe Weise über großflächige evolutionäre Tendenzen zu sprechen. Doch vielleicht nicht vollständig. Es könnte sich sogar herausstellen, dass es „funktional“ ist, über Lebensbereiche zu verfügen, die nicht funktional sind.

Als ich eine Reihe neuerer Veröffentlichungen von Biologen las, die über mich interessierende Dinge arbeiten, fand ich es interessant, dass sie die Computersprache von „online“ und „offline“ verwendeten. Online ist die Alltagswelt, die mit ihren mächtigen darwinistischen Zwängen un-

³⁰ Mark Strand, „On Becoming a Poet“, in: *The Making of a Poem: A Norton Anthology of Poetic Forms*, hrsg. v. Mark Strand und Eaven Boland, New York: Norton, 2000, xxii, xxiii, xxiv.

mittelbar vor uns liegt. Online ist die Welt der Nahrungssuche, des Kampfes, der Flucht, der Fortpflanzung und der anderen Dinge, die alle Geschöpfe tun müssen, um zu überleben. Offline ist dann, wenn diese Zwänge wegfallen und andere Dinge geschehen. Ich habe häufig festgestellt, dass Aufsätze oder Bücher über Offline-Dinge wie Schlafen oder Spielen mit einschränkenden Äußerungen beginnen wie „Über das Schlafen wissen wir wenig“ oder „Über das Spielen wissen wir wenig, manche Leute behaupten sogar, es gäbe es nicht“. Niemand fängt eine Auseinandersetzung mit Nahrungsbeschaffungstechniken mit einem solchen Vorbehalt an. Wenn es dann um Einzelthemen geht, ist die Rede, dass man wenig über etwas weiß, natürlich sogar in der Welt erbitterten Überlebens weit verbreitet, was mich beruhigt. Doch wo ganze Forschungsfelder gemeint sind, werden überwiegend die Offline-Gebiete so beschrieben.

Nehmen wir zum Beispiel den Schlaf. Er scheint bei allen Organismen nahezu universell zu sein. In Organismen ohne Gehirn lassen sich keine Hirnströme finden, die auf Schlaf hindeuten, aber es lässt sich ein stilles Zurückziehen beobachten. Wir scheinen ihn also alle zu brauchen. Anscheinend ist er für das Überleben erforderlich: Ich habe gelesen, dass Ratten, die durchgehend wachgehalten werden, nach ungefähr zwei Wochen sterben. Doch was dabei genau vor sich geht, ist unklar. Außerdem ist Schlafen mit einem hohen Aufwand verbunden. Schlafende Tiere sind eine leichtere Beute für Raubtiere als hellwache Tiere. Während wir schlafen, können wir keine Nahrung suchen, keine Kinder versorgen oder zeugen. Trotzdem müssen wir schlafen und tun es auch.

Dann gibt es noch das Problem des erst in den 1950er Jahren entdeckten REM (Rapid Eye Movement)-Schlafs, welcher der Teil des Schlafs zu sein scheint, in dem wir träumen. Menschenbabys brauchen sehr viel davon. Etwa 80 Prozent ihres Schlafs ist REM-Schlaf, wohingegen dieser bei erwachsenen Menschen nur etwa 20 Prozent ausmacht. Doch worum geht es beim Träumen? Obwohl Träume in einer großen Zahl von Kulturen sehr ernst genommen werden und in manchen Fällen erheblichen Einfluss auf das Alltagsleben nehmen, habe ich darüber keine übereinstimmenden Angaben gefunden. REM-Schlaf scheint mit dem Lernen zusammenhängen; mit dem Festigen von Erinnerungen; mit dem Herausfiltern wichtiger und dem Löschen flüchtiger Erinnerungen; oder mit Kreativität. Er hat also durchaus Funktionen, aber welche Funktionen genau, ist nicht so klar. Schlafen ist ein Luxus, der sich als Notwendigkeit erweist, auch wenn wir immer noch relativ wenig über ihn wissen.

Und wie verhält es sich mit dem Spielen? Spielen ist der größtmögliche Luxus. Keine Alltagsorgen zugelassen. Man kann spielerisch kämpfen, aber wenn man es zu hart angeht, ist das Spiel zu Ende. Man kann beim

Geschlechtsakt (mit dem eigenen oder dem anderen Geschlecht) spielen, aber wenn man ihn tatsächlich vollziehen will, ist das Spiel zu Ende. Spielen ist nichts Universelles: Bei Säugetieren und Vögeln, zumal bei intelligenten und sozialen Säugetieren und Vögeln, ist es besonders weit entwickelt, es kommt aber auch bei Fischen sowie einigen Reptilien vor, und sogar Insekten verfügen über etwas, das als Spielen betrachtet werden könnte. Spielen ist zu weiten Teilen, aber nicht ausschließlich eine Aktivität der Jungen. Am verbreitetsten ist es bei Arten, die ihre Kinder über lange Zeit versorgen, sodass die Jungen der betreffenden Art nicht direkt in den Überlebenskampf einbezogen sind: Sie werden gefüttert und beschützt, sodass sie genug Energie besitzen, um es sich gut gehen zu lassen, zumindest wirkt es in unseren Augen so.

Natürlich ist das Spielen mit einem hohen Aufwand verbunden. Es macht die spielenden Tiere zu leichter Beute für Raubtiere und hält sie davon ab, bei der Nahrungssuche zu helfen. Über die Funktion des Spielens gibt es deshalb viele Theorien – besteht sie im Trainieren der Muskeln, im Erlernen von Geselligkeit, darin, die anderen Spieler zu überlisten, und so weiter? –, doch kaum ein Betrachter zweifelt daran, dass es ein Element reiner Freude enthält, das sich bei anderen Dingen, die Tiere tun, nur selten beobachten lässt. Johan Huizinga hat ein berühmtes Buch über den *Homo Ludens*, den „spielenden Menschen“ geschrieben, aus dem wir immer noch viel lernen können.³¹ Seiner Ansicht nach ist das Spielen sogar am Ursprung der Kultur beteiligt.

Ein letztes Beispiel: Der Evolutionslinguist Derek Bickerton hat behauptet, der Ursprung der Sprache sei offline erfolgt.³² Die Schreie der anderen Primaten sind keine Wörter; sie sind eindringliche vokale Gesten, die man mit „Achtung! Raubtier!“ oder „Komm her! Nahrung!“ übersetzen kann, doch es gibt keine Wörter für Achtung, Raubtier oder Nahrung.

³¹ Johan Huizinga, *Homo Ludens: Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, in engster Zusammenarbeit mit dem Verfasser aus dem Niederländischen übertragen von Hans Nachod, hrsg. v. Burghard König, Reinbek: Rowohlt, 1997 [1938]. Der englische Untertitel „A Study of the Play-Element in Culture“ benutzt eine Formulierung, mit der Huizinga selbst nicht einverstanden war. Nach eigenem Bekunden war er gegen jeden Versuch, „The Play Element of Culture“ durch „The Play Element in Culture“ zu ersetzen, weil „es sich für mich nicht darum [handelte], welchen Platz das Spielen mitten unter den übrigen Kulturerscheinungen einnimmt, sondern inwieweit die Kultur selbst Spielcharakter hat“, 7. Kann man Huizinga so interpretieren, dass er behauptet, „Kultur“ sei sozusagen *offline*? Jedes ernstzunehmende Buch über die Biologie des Spielens, das ich zu Rate zog, zitierte Huizinga mit großem Respekt und betrachtete seine These als evolutionär.

³² Derek Bickerton, *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans*, New York: Hill and Wang, 2009, 194.

Es ist kein anderer semantischer Gehalt vorhanden als ein Schreckenschrei auf der einen Seite oder ein Freudenschrei auf der anderen, keine Wörter, die man dazu benutzen könnte, um die Wahrscheinlichkeit, dass ein Raubtier auftaucht, oder die Aussicht auf Nahrung zu erörtern, wenn sich gerade kein Raubtier nähert oder keine Nahrungsquelle auftut, also sozusagen offline. Wie konnten wir jeweils offline genug für die Erfindung einer Sprache werden, mit der *über* Dinge gesprochen und nicht – zumindest nicht zwangsläufig – unmittelbar in die Welt eingegriffen wird? Bickerton hat eine Antwort auf diese Frage parat, aber fürs Erste übersteigt schon der Gedanke, dass so etwas „Funktionales“ und „Anpassungsfähiges“ wie die Sprache seinen Ursprung sozusagen offline genommen hat, unser Vorstellungsvermögen.

Was ich damit andeuten möchte, ist, dass die Fähigkeit, auf verschiedene Weisen offline zu gehen, die sogar bei einfachen Organismen, aber sehr viel ausgiebiger bei komplexen Organismen und besonders bei Menschen vorhanden ist, eine unserer allergrößten Fähigkeiten sein könnte und dass Religion gemeinsam mit Wissenschaft und Kunst eine Folge dieser Fähigkeit, offline zu gehen, sein könnte. Funktionalität und Anpassungsfähigkeit leugne ich nicht. Der Verhaltensforscher Gordon Burghardt vertritt die Theorie, dass es ein primäres Spielen gibt, das bloßes Spiel ist, und dass es darüber hinaus ein sekundäres Spielen gibt, das auf vielerlei Weisen die Anpassungsfähigkeit erhöht hat.³³ Vielleicht kann eine ähnliche Unterscheidung auch in anderen Lebensbereichen vorgenommen werden.

Für die Religion bedeutet all dies, dass in diesem Buch nicht nach den Hinsichten gesucht wird, in denen Religion anpassungsfähig und damit etwas Gutes ist, oder unangepasst und damit etwas Schlechtes oder auch nur etwas ist, das sich in einem Spandrel, also einer Art von leerem evolutionärem Raum entwickelt hat und sich in Bezug auf die Adaptation neutral verhält. Ich möchte verstehen, was Religion ist und tut, und mir dann Gedanken über ihre Folgen für die Alltagswelt machen. Die Folgen sind enorm wichtig, und der Frage, ob sie die Anpassungsfähigkeit erhöhen oder nicht, kann man letztendlich nicht aus dem Weg gehen. Aber Adaptationen können bei fast allen Phänomenen auftreten – Biologen nennen sie Genau-so-Geschichten. Sie sind kein guter Ausgangspunkt; ich möchte bei der religiösen Lebenswirklichkeit beginnen.

Es gibt noch einen weiteren Punkt, den ich zum Schluss hervorheben sollte, obwohl ich ihn weiter oben schon kurz angeschnitten habe: Religiöse Evolution bedeutet kein Fortschreiten vom Schlechteren zum Besseren.

³³ Gordon M. Burghardt, *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005, 118–121.

Wir haben uns nicht von der „primitiven Religion“ der Volksstämme zu den „höheren Religionen“ für Menschen wie uns vorwärtsbewegt. Ich glaube, dieses Problem hat Cliff Geertz bei meinem Vortrag über religiöse Evolution Sorgen bereitet, weil der Gedanke religiöser Evolution früher so häufig auf diese Weise formuliert wurde.³⁴ Durch die religiöse Evolution entstehen zwar neue Fähigkeiten, doch sie sagt nichts darüber aus, wie wir diese Fähigkeit nutzen werden. Nicht in Vergessenheit geraten sollte dabei Stephen J. Goulds Hinweis, dass Komplexität nicht das einzige Gut sei.³⁵ Auch Einfachheit hat ihre Vorzüge. Einige relativ einfache Organismen haben über Hunderte Millionen von Jahren in mehr oder weniger derselben Form überlebt. Je komplexer die Art, desto kürzer ihr Leben. In manchen Fällen liegt das daran, dass Arten noch komplexere Formen angenommen haben, es ist aber auch eine große Masse ausgestorben. Einst hat es mehrere Arten der Gattung *Homo* gegeben; heute gibt es nur noch eine. Die eine verbliebende Art mag teilweise für das Aussterben ihres letzten verbliebenden Verwandten, nämlich der Neandertaler, verantwortlich sein. Je komplexer, desto anfälliger. Komplexität läuft dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zuwider, dem zufolge alle komplexen Entitäten ihrer Auflösung zustreben und komplexe Systeme zum Funktionieren immer mehr Energie benötigen. Über all dies werde ich in Kapitel 2 mehr sagen können.

Der genetische Wandel verläuft langsam, der kulturelle Wandel schnell, zumindest nach der biologischen Zeit. Mittlerweile ist deutlich geworden, dass der kulturelle Wandel in jeder Art von Zeit schnell verlaufen kann. Sind die wissenschaftlichen Offline-Errungenschaften erst einmal technisch umgesetzt worden, ist der Teufel los, wie es so schön heißt. Die Technik greift die wissenschaftlichen Möglichkeiten auf und mit dramatischen Folgen sowohl für die Menschheit als auch für die Biosphäre

³⁴ Als ich das erste Mal an der University of Chicago mündlich das vortrug, woraus sich dann mein im Jahre 1964 veröffentlichter Aufsatz „Religious Evolution“ entwickelte, saß Geertz im Publikum. Nachdem ich meine Ausführungen beendet hatte, kam er zu mir und sagte: „Ihr Vortrag hat mir gut gefallen, obwohl ich ihm komplett widersprechen muss.“ Der Vortrag erschien als Robert N. Bellah, „Religious Evolution“, *American Sociological Review* 29, 1964, 358–374, und wurde erst kürzlich wieder abgedruckt in *The Robert Bellah Reader*, hrsg. v. Robert N. Bellah und Steven M. Tipton, Durham, N.C.: Duke University Press, 2006, 23–50. Auf Deutsch ist dieser Aufsatz unter dem Titel „Religiöse Evolution“ erschienen, in: *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, hrsg. v. Constans Seyfarth und Walter M. Sprondel, übers. v. Maya Luckmann, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, 267–302.

³⁵ Stephen Jay Gould, *Illusion Fortschritt: Die vielfältigen Wege der Evolution*, übers. v. Sebastian Vogel, Frankfurt: Fischer, 1998 [1996].

verschafft sie ihnen in der Alltagswelt Geltung. Zum Beispiel hat das schlagartige Anwachsen der Weltbevölkerung, das nur aufgrund von Technik möglich war, zu meinen Lebzeiten den Bevölkerungszuwachs in der gesamten bisherigen Geschichte – von der angenommenen Bevölkerung des „genetischen Flaschenhalses“ von vielleicht 10.000 Menschen am Ende der letzten Eiszeit bis zu den gut sechs Milliarden heute und zwölf Milliarden, bevor wir uns versehen – beinahe übertroffen. Der enorme, lange Zeit durch die Photosynthese direkt von der Sonne gelieferte, scheinbar unerschöpfliche Energiebedarf hat uns dazu veranlasst, die in den fossilen Brennstoffen gespeicherten, gewaltigen, aber begrenzten und nicht erneuerbaren Energiequellen der Sonne schon allein deshalb anzuzapfen, um unsere sich ständig erhöhende Komplexität aufrechtzuerhalten.

Was die Anpassung anbelangt, haben wir uns als enorm erfolgreich erwiesen. Wir sind mittlerweile so anpassungsfähig, dass wir kaum noch in der Lage sind, uns an unsere eigenen Adaptationen anzupassen. Unser technischer Fortschritt verläuft geometrisch, immer steil nach oben. Aber es fällt schwer, Argumente dafür zu finden, dass unser moralischer Fortschritt sich auch nur arithmetisch in Zahlen ausdrücken ließe. Als jemand, der 80 Jahre lang ein erschreckendes Jahrzehnt nach dem anderen erlebt hat, muss ich gestehen, dass ich nicht viel in Richtung eines moralischen Fortschreitens zu erkennen vermag. Darin liegt eine gewisse Ironie, denn das moralische Feingefühl ist in den letzten 100 Jahren beständig gewachsen. Wir sind sehr viel sensibler für die Bedürfnisse ganzer Volksgruppen geworden, die früher verachtet und unterdrückt wurden. Doch unser wachsendes moralisches Feingefühl hat sich anscheinend in einer Welt weit verbreiteter und ungeschmälerter moralischer Gräueltaten eingestellt. Natürlich sind daran die Bösewichte schuld, und Hitler, Stalin, Mao und so weiter waren tatsächlich böse. Aber nicht sie haben die Atombombe erfunden und eingesetzt, die Hunderttausende Zivilisten tötete, die meisten davon Frauen und Kinder. Wenn wir die Weltgeschichte der jüngeren Zeit ernsthaft unter die Lupe nehmen, kann niemand seine Hände in Unschuld waschen.

Die Religion ist ein Teil dieses Gesamtbildes, ein sehr komplexer Teil, der zuweilen zu großartigen moralischen Fortschritten geführt hat und zuweilen zu tiefem moralischem Versagen. Doch kaum etwas wäre weiter von der Wahrheit entfernt als die Behauptung, dass die religiöse Evolution bloß in der Vorwärts- und Aufwärtsbewegung von immer mitfühlenderen, redlicheren und aufgeklärteren Religionen bestehe. Kein ernsthafter Leser dieses Buches kann den Eindruck gewinnen, es sei ein Lobgesang auf irgendeine Art von religiösem Triumphalismus. Oder einem wie auch immer gearteten anderen Triumphalismus. In Verbindung mit der moralischen

Blindheit, was wir den Gesellschaften der Welt und der Biosphäre antun, ist der hochtourige technische Fortschritt ein Rezept für rasches Aussterben. Die Beweislast liegt bei allen, die behaupten, dies sei nicht der Fall. Wir können darauf hoffen und daran arbeiten, dass unser Kurs eine andere Richtung nimmt, aber selbstzufrieden dürfen wir nicht sein.

Dieses Buch fragt danach, was unsere ferne Vergangenheit uns über die Art von Leben zu sagen vermag, das die Menschheit sich als lebenswert ausgemalt hat. Es unternimmt den Versuch, jene in unserer gegenwärtigen Tiefe zu uns gehörenden Momente noch einmal zu durchleben, Leben spendendes Wasser aus dem Brunnen der Vergangenheit zu schöpfen, in der Geschichte Freunde zu finden, die uns dabei helfen zu begreifen, wo wir stehen. Es geht in diesem Buch nicht um die Moderne. Doch ganz sicher steht die Moderne vor Gericht, wie Leszek Kolakowski es wortgewandt ausgedrückt hat.³⁶ Das Gerichtsverfahren gegen sie kann ich in diesem Buch nicht wiedergeben. Ich kann lediglich einige sehr wichtige Zeugen aufrufen.

³⁶ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Kapitel 1

Religion und Wirklichkeit

Viele Gelehrte fragen sich, ob nicht schon das Wort „Religion“ zu kulturgebunden für seine Verwendung in heutigen historischen und kulturübergreifenden Vergleichen sei. Ich komme um diese Frage nicht herum, aber aus praktischen Gründen werde ich den Begriff trotzdem verwenden, weil die Idee der Religion für die philosophischen und soziologischen Traditionen zentral gewesen ist, auf die sich dieses Buch stützt. Ob sich seine Verwendung rechtfertigen lässt, hängt mehr von der Überzeugungskraft dieses Buches im Ganzen ab als von einer Definition. Für den Anfang sind Definitionen trotzdem hilfreich. Im Vorwort habe ich eine vereinfachte Version von Geertz' Definition zur Diskussion gestellt; hier werde ich nun mit einer Vereinfachung von Durkheims Definition beginnen, die nicht unvereinbar mit der von Geertz ist, aber etwas andere Dimensionen erschließt: Religion ist ein System sich auf das Heilige beziehender Überzeugungen und Praktiken, die alle diejenigen, die ihnen anhängen, zu einer moralischen Gemeinschaft vereint.¹ Sogar diese einfache Definition wirft unmittelbar eine zweite Definitionsfrage auf: Was ist das Heilige?

Durkheim hat das Heilige als etwas Abgesondertes bzw. Verbotenes definiert. Seine Definition ließe sich ausweiten zur Definition des Heiligen als eines Bereichs nicht-alltäglicher Wirklichkeit. Obwohl die Vorstellung einer nicht-alltäglichen Wirklichkeit unter einer Vielzahl von Völkern weit verbreitet ist, scheint sie für das moderne Bewusstsein nicht in Betracht zu kommen. Schließlich glauben wir, dass es keine nicht-alltägliche Wirklichkeit, sondern ausschließlich die alltägliche Wirklichkeit gibt. Wenn das so ist, lassen sich dann nicht sowohl das Heilige als auch die Religion in die historische Vergangenheit der falschen Überzeugungen früherer Kulturen verbannen? Wir können aber auch Alfred Schütz' Analyse mannigfaltiger Wirklichkeiten heranziehen und die im Vorwort angerissene Skizze weiter ausarbeiten, um darauf aufmerksam zu machen, dass wir heute ständig mit

¹ Siehe Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, übers. v. Ludwig Schmidts, Frankfurt: Suhrkamp, 1998 [1912], 75. Durkheims vollständige Definition lautet folgendermaßen: „Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ Im Original ist die gesamte Definition kursiviert.