

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	107 (2013)
Artikel:	Religiöse Phänomene und ihre Geschichte als Gegenstand anthropologischer, psychologischer und biologischer Forschung
Autor:	Besier, Gerhard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-390537

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religiöse Phänomene und ihre Geschichte als Gegenstand anthropologischer, psychologischer und biologischer Forschung

Gerhard Besier

1966 erschien erstmals das Buch von Peter L. Berger und Thomas Luckmann über *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.¹ In diesem Buch, inzwischen längst ein Klassiker der Wissenssoziologie, geht es darum, zu zeigen, wie sich eine intersubjektiv geteilte, gemeinsame Wirklichkeit herausbildet. Dieser Prozess zielt darauf, dass dem Einzelnen das Ganze seiner Existenz als sinnhaftes Ganzes im Rahmen jener Kultur, in der er lebt, vermittelt wird. Diese Legitimierung durch symbolische Sinnwelten transzendierte die Alltagserfahrung und integriert die Erfahrungen aus verschiedenen Wirklichkeitssphären in ein und dieselbe, in eine alles umfassende Sinn-Welt. «Nur dank dieser schützenden Umarmung behält die Wirklichkeit der Alltagswelt ihre oberste, absolute und, wenn man so will, ‹wirklichste› Wirklichkeitsqualität.» [...] So kann der Mensch «wissen, wer er ist», wenn er seine Identität in einer kosmischen Wirklichkeit verankert, die vor den Zufällen der Sozialisation und vor den bösen Selbsttransformationen durch Grenzsituationen geschützt ist.»² Er hat seinen unverwechselbaren Platz in einer absoluten Sinn-Welt, die durch Gottheiten, Parteien oder andere Institutionen absolut legitimiert ist. «In diese symbolische Sinn-Welt eingeschlossen ist natürlich auch die Geschichte. So entsteht aus den an sich kontingenten Ereignissen eine zusammenhängende Einheit, «die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschließt [...].»³ Für die Vergangenheit hält die symbolische Sinn-Welt «Erinnerung» bereit, deren alle teilhaftig sein können, die zu der betreffenden Gesellschaft gehören. Für die Zukunft garantiert sie ein gemeinsames Bezugssystem, einen Projektionsrahmen für individuelle Handlungen. So

¹ Vgl. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York 1966. Deutsch: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1980 (23. Aufl. 2010).

² Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion* (wie Anm. 1), 105, 107.

³ Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion* (wie Anm. 1), 110.

verbindet die symbolische Sinnwelt die Menschen mit ihren Vorfahren und Nachfahren zu einer sinnhaften Totalität, in der die Endlichkeit der individuellen Existenz transzendiert und dem Tod des Individuums Sinn verliehen wird.»⁴

Damit eine solcherart konstruierte Welt ihre Gewissheiten-Funktion erfüllen kann, ist es notwendig, dass die Sinnwelten im Bewusstsein der Menschen fest verankert sind; denn nur in diesem Fall können die institutionalisierten Sinnvermittlungsagenturen menschliche Aktivitäten auch «richtig» lenken.

Eine fundamentale Voraussetzung für die Bildung institutioneller Strukturen besteht darin, dass Menschen kommunizieren, d. h. zur kollektiven «Repräsentation von Objekten und Sachverhalten in der Welt in der einen oder anderen der möglichen Sprechaktformen»⁵ in der Lage sind. Mit den performativen Sprechakten, z. B. einem Versprechen, verfügen Menschen über ein Mittel, Dinge – Deklarativa – zu erschaffen, die nur existieren, weil sie es beschließen, die dann aber eine Macht gewinnen, die unabhängig von uns zu sein scheint. Solche kreativen Sprechakte repräsentieren eine Wirklichkeit, die erst durch den Menschen selbst geschaffen wird.⁶ Menschen besitzen so die Fähigkeit, Gegenständen oder Personen dauerhaft Funktionen zuzuweisen, wenn eine entsprechende kollektive Intentionalität besteht. Eine vollständige Naturgeschichte des Geistes, darauf weist Habermas hin, hat freilich nicht nur den sprachlich artikulierten Mythos einzubeziehen, sondern auch die vorsprachliche rituelle Praxis als der «in Kooperationszusammenhängen entstandenen Gestenkommunikation», weil sich im Ritus «der ursprüngliche Prozess der Erzeugung von Normativität» manifestiere und nach Zäsuren erneuere.⁷ Der Ritus, so Habermas, stelle in der Genealogie des Geistes eine neue Stufe symbolisch vermittelter Verständigung dar. Auf einer nichtsprachlichen, archaischen Kommunikationsstufe habe der Mensch – in der Spannung zwischen Vereinzelungserfahrung und Vergesellschaftungzwang – mithilfe des Ritus gemeinschaftliche Kulturpraktiken eingeübt. Mit dieser kühnen Hypothese, die freilich im Widerspruch zu maßgeblichen religionswissenschaftlichen wie soziologischen Konstruktionen steht,⁸ weist Habermas der Religion als einer «Gestalt des Geistes» einen eminent wichtigen Platz in der Geschichte des menschlichen Geistes zu: Die rituelle Gemeindepraxis war Bestandteil eines Lernprozesses, aus dem vernünftige Verständigungsverhältnisse hervorgegangen sind.

⁴ Berger/Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion (wie Anm. 1), 110f.

⁵ John R. Searle, Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Berlin 2011, 235.

⁶ Vgl. John R. Searle, Wie wir die soziale Welt machen, Berlin 2012.

⁷ Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 91, 93.

⁸ Vgl. z. B. Émile Durkheim, Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1912), Frankfurt a. M./Leipzig 2007, der umgekehrt Kulturpraktiken als kollektive Formen der Sakralisierung sozialer Ordnung versteht.

Wenn wir Religion als kulturelles System verstehen, als Produkt der Kulturgeschichte des Menschen⁹ – damit werden allerdings existentielle erfahrungs- bzw. offenbarungstheologische Interpretationen ausgeschlossen –¹⁰ dann müssen wir uns fragen, wie es zur Ausprägung religiöser Vorstellungen in der Menschheitsgeschichte gekommen sein könnte.¹¹ Es geht also nicht um Gott, sondern um Gottesvorstellungen und -gedanken. Theologische Brückebildungen zwischen beiden Perspektiven erfolgen neuerdings über eine Spaltung des Erfahrungsbegriffs in Empirie als beobachtende Erfahrung und in teilnehmende Erfahrung aus existenzieller Betroffenheit.¹² Auf die existenzielle Erfahrung, wenn auch aus der Beobachterperspektive, soll im Folgenden nicht verzichtet werden.

Religion als (Neben)produkt der menschlichen Evolution

Anthropologen, Religionswissenschaftler und Neurobiologen sind sich darin einig, dass das, was wir als Religion kennen, eng mit der Fortentwicklung des menschlichen Geistes – im Sinne des Sich-Seiner-Selbst-Bewusst-Werdens – zusammenhängt. Das Erwachen des sich und andere erkennenden Selbst, eine evolutionär späte Entwicklungsstufe, bewirkte einen gewaltigen kulturellen Schub, der zwischen 100.000 und 50.000 v. Chr. vonstattenging.¹³ In dieser Großepochen begannen Menschen, über Symbole, gegenständliche Bilder und Objekte, die keinen praktischen Nutzen besaßen, miteinander zu kommunizieren. Ihre Kreativität schuf neue kulturelle Ausdrucksformen, die sich etwa in Höhlenmalereien und komplizierten Bestattungspraktiken äußerten. Antonio Damasio spricht in diesem Zusammenhang von einer «biologischen Revolution namens Kultur»¹⁴, Pascal Boyer von einem «kognitiven Durchbruch»¹⁵. Dabei handelte es sich freilich um einen langsam, in unregelmäßigen Sprüngen vonstattengegangenen Prozess. Dieser beginnt mit Neuronen, neuartigen Körperzellen im Gehirn, die sich in immer größeren Schaltkreisen organisierten und Systeme mit raffinierten Funktionseigenschaften bildeten. Die neuronalen Netzwerke im Gehirn führten

⁹ Vgl. Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987, 44–95 (Religion als kulturelles System).

¹⁰ Vgl. dazu Ulrich H. J. Körtner, Gott und Gehirn – Neurophysiologische Herausforderungen für die Theologie, in: Christian Ammer/Andreas Lindemann (Hg.), Hirnforschung und Menschenbild, Leipzig 2012, 115–148, hier 119f.

¹¹ Vgl. Pascal Boyer, Religion: Bound to Believe?, in: *Nature*, 455 (2008), 1038f.

¹² Vgl. Christina Aus der Au, Im Horizont der Anrede. Das theologische Menschenbild und seine Herausforderung durch die Neurowissenschaften, Göttingen 2011, 72–117; 188ff; 247ff.

¹³ Vgl. Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004, 388ff; Antonio Damasio, Selbst ist der Mensch. Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins, München 2011, 302ff; Robert Leonard Carnero, The Evolution of Human Mind. From Supernaturalism to Naturalism – An Anthropological Perspective, New York 2010; Gerhard Besier, Weder Gut noch Böse. Warum sich Menschen wie verhalten, Berlin/Münster² 2013, 333ff.

¹⁴ Damasio, Selbst ist der Mensch (wie Anm. 13), 302.

¹⁵ Boyer, Und Mensch schuf Gott (wie Anm. 13), 389.

zu einer spektakulären Verbesserung der Lebenssteuerung, indem sie kontrollierend und optimierend in das Management der Körperfunktionen eingriffen – in ihrer eng verschalteten Gitterstruktur repräsentieren diese 100 Milliarden Nervenzellen den «Geist», der dem Menschen eine Erweiterung seines Verhaltensspielraums ermöglichte.¹⁶ Am Ende dieses Entwicklungsprozesses schuf sich das neuronale Geist-System ein Selbst, das sich die Umwelt in Bildern und Geschichten erschloss und so eine Erweiterung des mentalen Verarbeitungsraumes herstellte – mit der Entwicklung komplexer Emotionen sowie einem ausgefächerteren Erinnerungsvermögen und dem Arbeitsgedächtnis.¹⁷ Menschen sind davon überzeugt, dass ihr «Selbst» alle Entscheidungen trifft und ihre Handlungen auslöst. Aus den zahlreichen Impulsen, die wir ständig empfangen und verarbeiten, generiert unser Hirn einheitliche Erklärungen – es arbeitet als synthetisierender «Interpret» unserer disparaten Wahrnehmungen, Erinnerungen und Handlungen und webt sie zeitverzögert zu einer in sich kohärenten Geschichte, die wir als erlebte Wirklichkeit begreifen.¹⁸ In diesem Sinne sind Religionen, aber auch die Kunst, der dem Menschen innenwohnende Versuch zu großen Synthesen.¹⁹ Diese konstruktive Natur des Hirns ist eine zentrale Voraussetzung kreativer Arbeit. Das Entstehen des Selbstbewusstseins führte zu kulturellen Äußerungsformen – konkreten wie abstrakten Zeichnungen, künstlerischer Ausdrucksfähigkeit, Werkzeugherstellung, der Sprache, Informationstransfers und verschiedenen Bräuchen. Mit der Wahrnehmung seiner selbst, dem Unterscheidenkönnen zwischen Ähnlichen und Anderen sowie der Möglichkeit einer Perspektivenübernahme, also dem Erkennen der Absichten anderer, setzten erste Versuche ein, das Leben zu interpretieren, ihm einen Wert beizumessen und über sein Ende nachzudenken.²⁰

Unter den Bedingungen des reflexiven Selbst war es möglich, von den natürlichen Erfahrungen auf übernatürliche zu schließen und Phantasiewesen und -welten zu schaffen, die nicht wahrgenommen werden konnten, und die gegen die intuitive Erwartung verstießen.²¹ Aber nicht alle religiösen Ideen konnten die Menschen über einen längeren Zeitraum hinweg faszinieren, sondern nur solche, die mit einer «Mehrfachrelevanz»²² überzeugten, die also in der Lage waren, ganz verschiedene Lebensäußerungen so einzufangen und zu transzendifzieren, dass eine plausible Erklärungswelt entstand, die in einem holistischen Modell

¹⁶ Vgl. Sebastian Seung, *Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are*, Boston/New York 2012.

¹⁷ Vgl. Besier, *Weder Gut noch Böse* (wie Anm. 13), 203ff.

¹⁸ Vgl. Michael S. Gazzaniga, *Who's in Charge? Free Will and the Science of Brain*, New York 2011, 102ff.

¹⁹ Vgl. Eric Kandel, *Das Zeitalter der Erkenntnis – Die Erforschung des Unbewussten in Kunst, Geist und Gehirn von der Wiener Moderne bis heute*, München 2012.

²⁰ Vgl. Damasio, *Selbst ist der Mensch* (wie Anm. 13), 304.

²¹ Der Glaube an die Wirkmächtigkeit von Geistern ist bis heute in bestimmten Kulturen selbstverständlich. Vgl. Marie Pohl, *Geisterreise*, Frankfurt a. M. 2012.

²² Boyer, *Und Mensch schuf Gott* (wie Anm. 13), 392.

Natürliches mit Übernatürlichem verband. Da Menschen auch in dieser Hinsicht nur über ein begrenztes Repertoire verfügen, «weisen die Religionen in aller Welt gemeinsame Grundzüge auf»²³. Das gilt übrigens auch für unser Moralsystem, denn ohne einen Grundbestand von moralischen Verhaltensweisen wäre ein soziales Leben gar nicht möglich.²⁴ Allerdings müssen Moralsysteme nicht unbedingt auf religiösen Grundlagen aufruhen. Der Philosoph und Neurowissenschaftler Sam Harris etwa wirbt für die Entwicklung eines vernünftigen, universal gültigen Moral-, Werte- und Sinnraums aus den inzwischen gewonnenen naturwissenschaftlichen Einsichten heraus.²⁵ Dem steht entgegen, dass moralische Urteile auf Intuitionen beruhen, die im Nachhinein rationalisiert werden. Allerdings ist unser universales Moralsystem nicht beliebig, sondern orientiert sich an evolutionär entwickelten, kulturell nur leicht überformten «Tugenden», die das individuelle wie das soziale Leben befördern – Fürsorge, Fairness, Freiheit, Loyalität, Autorität und Reinheit.²⁶

Menschen denken nicht nur über das nach, was der Fall ist, sondern sie fabulieren auch ständig darüber, was sein könnte, was sie vermuten, fühlen und planen.²⁷ Auch religiöse Vorstellungen und Verhaltensweisen kleiden sie in Geschichten, erzählen von ihren Erlebnissen und Begegnungen mit Dingen und Akteuren, die kontraintuitive Eigenschaften besitzen, damit im Widerspruch zum Umwelt-Wissen stehen, und die mit ihren Fähigkeiten wie Botschaften beeindrucken. Besondere Akteure können bestimmte Dinge bewirken – etwa Unglück vermeiden helfen, indem sie in bestimmten Kontexten – zum Beispiel angesichts der schwer durchschaubaren Situation des Todes²⁸ – dazu auffordern, anscheinend sinnlose Handlungen ständig zu wiederholen. Aus der Angst heraus, man werde irgendwie in Gefahr geraten, wenn man sich nicht an die Instruktion

²³ Boyer, Und Mensch schuf Gott (wie Anm. 13), 392. Dies belegt auch Dawkins im Blick auf die strukturelle Ähnlichkeit von Schöpfungs- und anderen Erklärungsmythen. Vgl. Richard Dawkins, *Der Zauber der Wirklichkeit. Die faszinierende Wahrheit hinter den Rätseln der Natur*, Berlin 2012.

²⁴ «Moral systems are interlocking sets of values, virtues, norms, practices, identities, institutions, technologies, and evolved psychological mechanisms that work together to suppress or regulate selfishness and make social life possible.» Jonathan Haidt, *Morality*, in: S. T. Fiske/D.T. Gilbert/G. Lindzey (Hg.), *Handbook of Social Psychology*, Vol. 2, 5th edition, New York 2010, 797–832.

²⁵ Vgl. dazu Sam Harris, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, New York 2010.

²⁶ Vgl. dazu Jonathan Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, New York 2012.

²⁷ Vgl. hierzu und zum Folgenden Ilkka Pyysiäinen, *Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art*, in: *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1 (2012), 1–28; ders., *Supernatural agents: Why we believe in Souls, Gods, and Buddhas*, Oxford 2009.

²⁸ Vgl. Jesse M. Bering, *The folk psychology of souls*, in: *Behavioral & Brain Sciences*, 29 (2006), 453–462; Pascal Boyer, *Prosocial aspects of afterlife beliefs: Maybe another byproduct. A commentary on Bering*, in: *Behavioral & Brain Sciences*, 29 (2006), 466.

hält, wird man die empfohlenen Handlungen vollziehen.²⁹ So entstehen Rituale, die an einen bestimmten Adressaten gehen und damit Unheil vermeiden bzw. Heil herbeiführen sowie die Geängstigten beruhigen sollen. Solche Handlungen dienen dazu, der unberechenbaren Welt etwas entgegenzusetzen, den Lauf der Dinge vermeintlich zu kontrollieren und die Zukunft mitbestimmen zu können.³⁰ Dabei spielt der Grundmechanismus des Lernens, wonach nahe beieinander liegende Ereignisse kausal miteinander verknüpft werden, eine entscheidende Rolle.³¹

Folgte auf ein regelwidriges Verhalten, das im Widerspruch zu dem Willen der Gemeinschaft steht, eine Naturkatastrophe, dann führten die Menschen diese Katastrophe auf das Handeln der Regelverletzer zurück und interpretierten die Sturmflut als Strafe Gottes. Um die Gottheit zu besänftigen und weiteres Unglück zu vermeiden, mussten die Übeltäter hernach bestraft werden. Solche abergläubischen Interpretationen sind kaum zu falsifizieren, da sich – gerade im Zusammenhang mit der Bewältigung einer schwierigen Situation – immer Einzelne ausmachen lassen, die sich regelwidrig verhalten haben. Wird abergläubisches Verhalten in einer Gesellschaft wie selbstverständlich praktiziert, folgen die meisten Menschen dieser Verfügbarkeitsheuristik. So finden wir nichts dabei, dass es im Flugzeug keine Reihe 13 gibt, ein Talisman Glück bringt und bestimmte Rituale beim Verrichten einer Tätigkeit den Erfolg des Unternehmens günstig beeinflussen.³² Im Falle des Erfolges wird die Ritualhandlung in ähnlichen Situationen erneut vollzogen; sie kann auf andere Felder generalisieren

²⁹ Vgl. Pascal Boyer/Pierre Liénard, Why ritualized behavior? Precaution systems and action-parsing in developmental, pathological and cultural rituals, in: *Behavioral & Brain Sciences* 29 (2006), 595–650; Pierre Liénard/Pascal Boyer, Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior, in: *American Anthropologist*, 108 (2006), 814–827; Pascal Boyer/Pierre Liénard, Ritual Behavior in Obsessive and Normal Individuals. Modulating Anxiety and Reorganizing the Flow of Behavior, in: *Current Directions in Psychological Science*, 17 (2008), 291–294; Pascal Boyer/Brian Bergstrom, Threat-detection in child development: An evolutionary perspective, in: *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 35 (2011), 1034–1041; Quentin D. Atkinson/Harvey Whitehouse, The cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally, in: *Evolution & Human Behavior*, 32 (2011), 50–62.

³⁰ Vgl. Stuart Vyse, *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*, Oxford 1997. Siehe schon Burrhus Skinner, der 1948 einen Aufsatz mit dem Titel «Superstition in the Pigeon» (*Journal of Experimental Psychology*, 38 [1948], 168–172) veröffentlichte.

³¹ Schon etwa fünfjährige Kinder interpretieren die Natur in kausalen Zusammenhängen, wie Deborah Kelemen (Are Children «Intuitive Theists»? Reasoning About Purpose and Design in Nature, in: *Psychological Science*, 15 [2004], 295–301) gezeigt hat. Danach gibt es beispielsweise Flüsse, damit Tiere daraus trinken können. Solche Annahmen einer sinnvoll eingerichteten Welt legen die Frage nach dem Urheber nahe und verweisen auf einen gewissen Hang zum Schöpfungsglauben. Siehe auch Konika Banerjee/Paul Bloom, Would Tarzan believe in God? Conditions for the emergence of religious belief, in: *Trends in Cognitive Sciences*, 17 (2013), 7f; Cristine H. Legare/E. Margaret Evans/Karl S. Rosengren/Paul L. Harris, The coexistence of natural and supernatural explanations across cultures and development, in: *Child Development*, 83 (2012), 779–793.

³² Vgl. Eckart R. Straube, *Heilsamer Zauber. Psychologie eines neuen Trends*, Heidelberg 2005.

und schließlich zur Kulthandlung werden. Ein Amulett, in gefahrvollen Situationen getragen, gilt als Glücksbringer, dessen magische Kraft sogar auf andere übertragen werden kann.

Gelingt es den Akteuren solcher Regelbildungen und Rituale, mit ihren kontraintuitiven Botschaften eine größere Gruppe zu überzeugen, indem sie ein Ensemble von Vorstellungen – Imaginationen in Form von Geschichten – so geschickt zusammenkomponieren, dass es die Welt als Ganzes zu erklären vermag, dann bilden sie eine Art Gilde und übernehmen eine besondere Rolle im Vollzug der Rituale. Im Kontext einer entsprechend Hochkultur wird sich aus der Gruppe der Kundigen eine Elite herausschälen, die das überkommene kontraintuitive Wissen systematisiert und abstrahiert. Diese religiöse Elite nutzt ihr Wissen, ihre Stellung und den Glauben der großen Gruppe an die übernatürlichen Phänomene, um über deren Verhalten eine allerhöchste, nämlich von einem göttlichen Willen abgeleitete Kontrolle, auszuüben und sie damit tauglich für gemeinsame Großprojekte zu machen, für zivilisatorische Leistungen.³³ Insofern halten einige Wissenschaftler Religion für eine «nützliche Illusion»³⁴, weil sie die Gläubigen über eine supranatural konstruierte Aufsicht diszipliniert und auf diese Weise wichtige Bausteine für ein gedeihliches Sozialleben liefert.³⁵

Wie unser Hirn zahlreiche Wahrnehmungen zu religiösen Konzepten bündelt

Menschen wollen wohl nicht alle Phänomene, aber oftmals ihnen mysteriöse, sie beunruhigende Ereignisse und Prozesse verstehen; sie wollen sie erklären und ihr Eintreffen möglichst vorhersagen können. Aber dieses Bedürfnis wird nicht dadurch eingelöst, dass Menschen religiöse Konzepte kreieren, um sich die Ur-

³³ Eine religiös motivierte, kulturelle Leistung ist beispielsweise das steinzeitliche Bergheiligtum Göbekli Tepe südöstlich der Stadt Şanlıurfa. Vgl. dazu Klaus Schmidt, Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe, München 2007; ders., Göbekli Tepe. Eine Beschreibung der wichtigsten Befunde erstellt nach den Arbeiten der Grabungsteams der Jahre 1995–2007, in: Erste Tempel – Frühe Siedlungen. 12000 Jahre Kunst und Kultur. Ausgrabungen und Forschungen zwischen Donau und Euphrat, für ArchaeNova e.V. Heidelberg, hg. von Klaus Schmidt, Oldenburg 2009. Ein weiteres Beispiel für religiöse Vergemeinschaftung und Schaffenskraft ist Stonehenge, ein in der Jungsteinzeit begründetes Bauwerk, 13 Kilometer nördlich von Salisbury gelegen. Vgl. Bernhard Maier, Stonehenge. Archäologie, Geschichte, Mythos, München 2005; Julian Richards, Stonehenge. English Heritage, London 2005.

³⁴ Vgl. Jesse Bering, The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny and the Meaning of Life, London 2011; siehe auch ders., The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life, New York 2010; Pascal Boyer, The Fracture of an Illusion. Science and the Dissolution of Religion (Frankfurt Templeton Lectures 2008), Göttingen 2010.

³⁵ Vgl. Ilkka Pyysiäinen, Religion, Economy, and Cooperation, Berlin 2010; Jeffrey P. Schloss/ Michael J. Murray, Evolutionary accounts of belief in supernatural punishment: a critical Review, in: Religion, Brain & Behavior, 1 (2011), 46–99; Azim F. Shariff, Big Gods were made for big groups: Commentary on Schloss & Murray, in: Religion, Brain & Behavior, 1 (2011), 89–93; Scott Atran, Psychological origins and cultural evolution of religion, in: Ron Sun (Hg.), Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences, Cambridge (MA) 2012, 209–238.

sache aller rätselhaften Begebenheiten supranatural zu erklären. In diesem Fall hätten die Erklärungsansätze nur einen geringen Grad an Plausibilität, da ihre Funktionalität nur allzu durchsichtig wäre. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass religiöse Vorstellungen unabhängig von bestimmten Erklärungsbedürfnissen entstehen und in einer Art Verdichtung unseres unaufhörlich schlussfolgernden Gehirns zu einem «Aha-Erlebnis» führen, ohne dass uns der Vorgang, wie das Inferenz-System zustande gekommen ist, bewusst ist. Der Anthropologe Pascal Boyer hat gegen monokausale Rekonstruktionen zu Recht eingewandt, es gehöre zu den intellektuellen Fehlschlüssen *ex post*, ein Phänomen auf *eine* Ursache zurückzuführen – z. B. religiöse Konzepte auf das Todesbewusstsein. Er gibt zu bedenken, dass religiöse Konzepte in ihrem Ursprung wohl auf zahlreiche und disparate Erklärungsmuster – komplexe Inferenz-Systeme unseres Gehirns mit allen seinen affektiven und kognitiven Komponenten – zurückgehen, die schließlich vernetzt werden und dem Gläubigen erst in einem späteren, ganzheitlichen Stadium als «wahr» erscheinen. Erst wenn diese Stufe erreicht ist, kann man davon reden, dass religiöse Konzepte bestimmte Funktionen erfüllen, nicht zu Beginn des Prozesses.

Menschen sind wegen ihrer Fähigkeit zu komplexen Schlussfolgerungen in der Lage, aufbauend auf nur fragmentarischen Informationen, umfangreiche Konzepte zu entwickeln. Solche Schlussfolgerungen tragen jedoch keine zufällige Struktur, sondern sie orientieren sich an mentalen Dispositionen, an wenigen Mustern, wonach das fragmentarische Material gefiltert, geordnet und in spezifischer Weise zu einer Reihe von Konzepten verarbeitet wird. Wie auch immer unsere Wahrnehmungen beschaffen sein mögen – unser Gehirn organisiert die Erinnerungen an diese wie die daraus gezogenen Schlussfolgerungen in ganz ähnlicher Weise. Dies ist ein wichtiger Grund, warum Menschen, trotz ganz unterschiedlicher Erfahrungen, zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommen können. In einer Art «mentaler Epidemie»³⁶ entwickeln sie auf der Grundlage variabler Informationen ähnliche Formen religiöser Konzepte und Normen. Es gibt also so etwas wie mentale Grundmuster oder Schablonen für religiöse Konzepte, die viele Menschen veranlassen, auf der Grundlage einiger Informationen entsprechende Konzepte zu bilden. Ein weiterer Grund für die Bildung ähnlicher Konzepte liegt darin, dass Religion ein kulturelles Phänomen ist – ein Verhalten also, das die Menschen untereinander kommunizieren. Menschen bevorzugen *solche* Glaubensvorstellungen, die möglichst viele relevante Merkmale unseres mentalen Systems miteinander kombinieren – also emotionale, kognitive, soziale und direkte Verhaltensaspekte. Außerdem haben Menschen Intuitionen im Blick auf religiöse Ideen, «mentale Rezepte» gewissermaßen, wonach Bekanntes, uns Vertrautes mit etwas Überraschendem, uns Fremdem verbunden wird.

³⁶ Pascal Boyer, *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York 2001, 47.

Im Blick auf Boyers evolutionsbiologisch abgeleiteten «mentalnen Rezepte» könnte man, etwa durch einen Griff in Michel Foucaults «Werkzeugkiste»³⁷, auch einen Brückenschlag zur Diskursanalyse vornehmen und sagen, es handele sich um einen recht basalen sozio-kulturellen Code, «ein positives Unbewusstes des Wissens»³⁸, das eine gegebene Kultur gemeinschaftlich besitzt und jenen Subjekten das gemeinsame Denken, Sprechen und Handeln erlaubt, die mit diesem sozial eingebetteten Diskurs vertraut sind.³⁹ Solche Wissensordnungen umfassen alle Bereiche menschlicher Aktivität; ihre Hervorbringung soziokultureller Wirklichkeit mit einem entsprechenden Bedeutungsgehalt beschränkt sich nicht auf die Sprache.⁴⁰ Religiöse Ideen könnte man in diesem Sinne als «Schemata der Verallgemeinerung»,⁴¹ als «institutionalisierte bzw. institutionalisierbare Redeweisen» verstehen, «deren Regeln und Funktionenmechanismen gleichsam <positiv> zu ermitteln sind».⁴² Wie entscheidend dabei die institutionellen, sozialen und (macht)politischen Rahmenbedingungen sind, zeigt Foucault exemplarisch an der Funktion der kirchlichen Beichtpraxis im Diskurs über Sexualität.⁴³ Einmal geäußert, werden Diskurse zu einem Gegenstand von Geschichte.⁴⁴

Ein Alltagsgeschehen, das jedermann erlebt, taugt schlecht für ein religiöses Konzept. Es muss schon etwas Außergewöhnliches sein, das potentiell vielen Menschen widerfahren könnte, aber im konkreten Fall bezeugt sein sollte. Um in unserer religiösen Kultur zu bleiben: Von der Auferstehung eines Toten redeten damals viele Menschen; solche Wunder lagen förmlich in der Luft. Jesus vollbrachte das Heilungswunder an einem schon Verwesenden. Für seine eigene Auferstehung gab es eine Reihe von Zeugen, die eine direkte Begegnung mit ihm hatten oder meinten, eine solche mit ihm gehabt zu haben.

³⁷ Vgl. Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 2: 1970–1975, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a. M. 2002, 887f.

³⁸ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. ¹⁴1997, 11. Allerdings hält Foucault Konzepte, die mit Mentalität, Traditionen und Entwicklungen arbeiten, nicht für hilfreich. Vgl. ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M. ⁸1997, 33–41.

³⁹ Wer sich mit seinen Überlegungen nicht «im Wahren» des (religiösen) Diskurses seiner Zeit befindet, gehorcht dessen machtbasierter und -produzierter Regeln nicht und wird darum nicht gehört. Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M. 1991, 25.

⁴⁰ Vgl. Gilles Deleuze, *Was ist ein Dispositiv?*, in François Ewald/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M. 1991, 153–162.

⁴¹ Vgl. Foucault., *Archäologie des Wissens* (wie Anm. 38); ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1: 1954–1969, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a. M. 2001, 869.

⁴² So Peter Schöttler, *Wer hat Angst vor dem <linguistic turn>?*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 23 (1997), 134–151, hier 139.

⁴³ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M. 1992, bes. 28–31.

⁴⁴ Vgl. Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori*, Frankfurt a. M. ²1997, bes. 87.

Religiöse Konzepte können erklärt werden als eine Kombination aus einem begrenzten Technik-Reservoir und einer limitierten Anzahl von Materialien. Wir alle wissen, dass Menschen, also auch wir selbst, sterben müssen, und dennoch erwarten wir, dass mindestens jene, die wir lieben und auch wir selbst, möglichst lange leben und am besten gar nicht sterben.⁴⁵ Natürlich verletzen solche Vorstellungen unsere mentale Repräsentation von Tod, aber gleichzeitig bewahren sie eine andere Vorstellung, die uns bestens vertraut ist – nämlich die vom Leben. In dieser Kombination sind wir versucht, *eine* ontologische Kategorie im Interesse einer *anderen* zu verletzen. Möglich wird dies durch einen Menschen, der zwar einerseits so ist wie wir, andererseits aber auch nicht. Er kann das Besondere, von uns dringend Gewünschte vollbringen, und dafür, dass er das auch tatsächlich getan hat, gibt es glaubwürdige Zeugen, die uns diese Geschichte mit allen ihren Pointen erzählen. Das wundertätige Wesen erfüllt die uns vertraute Kategorie «Person», besitzt aber spezielle kognitive Kräfte, die wir für gewöhnlich nicht mit dieser Kategorie verbinden. Ähnlich ist es mit der Jungfrauengeburt. Diese Vorstellung enthält die uns vertrauten Kategorien «Frau» und «Geburt»; neu hinzu tritt aber ein spezielles biologisches Merkmal, das wir ansonsten nicht mit den uns geläufigen Kategorien verbinden – ja mehr noch: das gegen diese steht. Religiöse Konzepte widersprechen also in bestimmten Bereichen den ontologischen Kategorien, die uns wohl bekannt sind. Was uns zunächst fremd und überraschend anmutet, kann uns aber bald vertraut vorkommen, obwohl es nach wie vor gegen unsere ontologische Erfahrung, gegen unsere Intuition verstößt. So überrascht es Juden, Christen wie Moslems nicht, wenn man ihnen erzählt, dass es ein allwissendes, allmächtiges Wesen gibt, das sie auf ihren Wegen begleitet, sie beobachtet und beschützt, sie aber auch bestraft und belohnt. Wir können zu diesem omnipräsenen Wesen sprechen, es aber nicht sehen. Es gibt allerdings vermittelnde Instanzen, die uns näher sind – in der christlichen Kultur Jesus, die Gottesmutter oder auch Heilige. Aber diese sind ebenfalls seit langem nicht mehr unter uns. Darum ist es uns vertraut, vor Christus-, Marien- und Heiligenfiguren zu beten⁴⁶ – also leblosen Gegenständen, denen wir auf diese

⁴⁵ Vgl. John Gray, *Wir werden sein wie Gott. Die Wissenschaft und die bizarre Suche nach Unsterblichkeit*, Stuttgart 2012. Darin beschreibt der Verfasser, welche Wege Menschen gegangen sind, um den Tod auf «wissenschaftliche» Weise zu überwinden und die technologisch herbeigeführte Unsterblichkeit zu erfinden.

⁴⁶ Vgl. z. B. die Ausstellung *Seelenkind. Verehrt – Verwöhnt – Verklärt. Das Jesuskind in Bayerns Frauenklöstern*, hg. vom Diözesanmuseum Freising. Ausstellungskatalog, München 2012. Hier wird gezeigt, wie Klosterschwestern Jesus-Figuren zu ihren Bezugspersonen machten, sie bemutterten und vergötterten. Siehe auch Uffe Schjoedt/Hans Stødkilde-Jørgensen/Armin W. Geertz/Andreas Roepstorff, Rewarding prayers, in: *Neuroscience Letters*, 443 (2008), 165–168; dies., Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer, in: *Social Cognitive & Affective Neuroscience*, 4 (2009), 199–207; dies/Torben E. Lund, The power of charisma – perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer, in: *Social Cognitive & Affective Neuroscience*, 6 (2011), 119–127.

Weise Leben einhauchen.⁴⁷ Manchmal sprechen die höheren Wesen auch zu uns – etwa im Traum oder in einem Trancezustand. Obwohl solche Erlebnisse nicht unserem Erfahrungswissen entsprechen, meinen wir deutlich gehört zu haben, was von uns erwartet wird.

Entscheidend bleibt, dass unser ständig die ankommenden Reize kategorial verarbeitender Geist aufgrund von Erlebnissen zu bestimmten Wahrnehmungen gelangt. Als ein Ergebnis dieser Wahrnehmungen formt unser Geist dann Glau-benssysteme über das, was geschehen ist. Dabei zeigt er keine Mühe, begrenzte Verletzungen der bekannten ontologischen Kategorien und der sich aus diesen ergebenden Schlussfolgerungen in einer Art kultureller Transmission zu überwinden. Maria entspricht vollständig dem Muster Frau – mit einer einzigen biologischen Abweichung: Sie konnte ein Kind gebären, ohne dass zuvor ein Zeugungsakt stattgefunden hatte.⁴⁸ Unser Geist ist die ganze Zeit damit beschäftigt, aus fragmentarischen Informationen eine in sich plausible Geschichte zu rekonstruieren, die unseren intuitiven Erwartungen entspricht. Aus Marias biologischer Besonderheit ergibt sich, dass ihr Kind in bestimmter Hinsicht ebenfalls etwas Außergewöhnliches sein muss, allerdings nicht in seinen sonstigen Eigenschaften, die mit unserer Kategorie «Person» ganz übereinstimmen. Im Übrigen zeigt Maria Verhaltensweisen – etwa in ihrem Leid um den Gekreuzigten –, die über viele Jahrhunderte, und zwar kulturübergreifend, menschliches Mitgefühl und Miterleben, aber auch Bewunderung und gläubige Identifikation ermöglichten.⁴⁹ Sie bietet eine Projektionsfläche für nahezu alles Menschliche, das im Zusammenhang mit einer Frau nur gedacht und gefühlt werden kann.⁵⁰

Erfolgversprechende religiöse Konzepte beruhen auf ganz wenigen ontologischen Kategorien und einem sehr begrenzten Katalog supranaturaler Muster. So kann etwa die Kategorie «Person» mit folgenden nichtintuitiven Mustern repräsentiert werden: Sie besitzt besondere physische Eigenschaften (in Bezug auf Götter), sowie besondere biologische (Götter sterben nicht) und psychische (Götter hören, sehen und wissen alles). Tieren und Gegenständen (z. B. blutende Statuen) kann man ähnliche Muster attribuieren. Empirischen Untersuchungen zufolge behielten die Versuchspersonen jene Geschichten besonders gut, die Verletzungen der ontologischen Kategorie enthielten, weil diese – vor dem Hintergrund ihrer Erwartungen – Überraschungseffekte aufwiesen.⁵¹ In diesem Sin-

⁴⁷ Die profane Nachfolge klassischer Heiligenfiguren haben anthropomorphe Maschinen angetreten. Vgl. zu letzteren Jan Plamper, Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte, München 2012, 37f.

⁴⁸ Vgl. Lukas 1,31–35. Joseph Ratzinger schreibt in seinem dritten Jesusbuch: «So bleibt das Rätsel – oder sagen wir besser: das Geheimnis – dieses Satzes bestehen.» J. Ratzinger/Benedict XVI., Jesus von Nazareth, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2012, 40.

⁴⁹ Vgl. Miri Rubin, Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures, Budapest/New York 2009, bes. 37, 98f.

⁵⁰ Vgl. Johannes Stöhr (Hg.), Papst Johannes Paul II. Marianische Texte (1985–1987), Bamberg 1987.

⁵¹ Vgl. Boyer, Religion Explained (wie Anm. 36), 80f.

ne ist folgendes Beispiel für ein religiöses Repertoire bestens geeignet: Wir beten zu dieser Frau, weil sie die Einzige ist, die je ein so besonderes Kind gebar – und das, ohne zuvor sexuellen Kontakt gehabt zu haben. Die Kombination nur *einer* Verletzung der ontologischen Kategorie und mithin unserer Erwartungen scheint das kognitive Optimum zu sein.⁵² Sobald mehrere Verletzungen der ontologischen Kategorie riskiert werden, wächst die kognitive Irritation und führt zu einer Überdehnung des Überraschungseffekts. Überdies unterscheidet sich das mentale Konzept – etwa das über Gott – von dem, was die Leute sagen, wenn sie gefragt werden. So fand Justin Barret heraus, dass die Befragten «theologisch korrekt», aber kognitiv entgegen ihrer Erwartung erklärten, Gott könne mehrere Dinge zugleich tun. Wenn sie aber zwei Episoden nacherzählten, in denen Gott geholfen hatte, dann arrangierten sie ihre Erzählung so, dass Gott *zuerst* das eine und *dann* das andere getan habe.⁵³

«Meme», begrenzte kulturelle Entwicklungen, kostspielige Signale und spektakuläre Opfer

In seinem Buch *Das egoistische Gen* schlug Richard Dawkins vor, neben der genetischen auch die kulturelle Evolution als Replikationsphänomen zu berücksichtigen. Als Namen für die kulturelle Vererbung wählte er das Wort «Mem», eine Verkürzung des griechischen «Mimen», um eine Analogie zu dem Begriff «Gen» zu erhalten.⁵⁴ «So wie Gene sich im Genpool vermehren, indem sie sich mit Hilfe von Spermien oder Eiern von Körper zu Körper fortbewegen, so verbreiten sich Meme im Mempool, indem sie von Gehirn zu Gehirn überspringen mit Hilfe eines Prozesses, den man in einem allgemeinen Sinn als Imitation bezeichnen kann.»⁵⁵ Unter den Beispielen, die Dawkins anführt, befindet sich auch «die Idee «Gott»»⁵⁶, wie er sagt. Als Grund dafür, warum die Vorstellung von einem Gott von Generation zu Generation repliziert wurde, nennt er die «große psychologische Anziehungskraft», die in diesem Gedanken stecke. Sie bestehe darin, dass das «Gott-Mem» «eine auf den ersten Blick einleuchtende Antwort auf unergründliche und beunruhigende Fragen über das Dasein» gebe. Gegen Dawkins' Memtheorie sind gewichtige Einwände erhoben worden;⁵⁷ dass es Pro-

⁵² Vgl. dagegen Andrew Shtulman, Variation in the anthropomorphization of supernatural beings and its implications for cognitive theories of religion, in: *Journal of Experimental Psychology*, 34 (2008), 1123–1138.

⁵³ Vgl. Justin L. Barret, Exploring the Natural Foundations of Religion, in: *Trends in Cognitive Science*, 4 (2000), 29–34. Siehe auch ders., *Born Believers. The Science of Children's Religious Belief*, New York 2012 sowie Boyer, *Religion Explained* (wie Anm. 36), 89.

⁵⁴ Vgl. Richard Dawkins, *Das egoistische Gen* (1976), Berlin/Heidelberg/New York 1978, 226f.

⁵⁵ Dawkins, *Das egoistische Gen* (wie Anm. 54), 227.

⁵⁶ Dawkins, *Das egoistische Gen* (wie Anm. 54), 227.

⁵⁷ Vgl. z. B. Boyer, *Religion Explained* (wie Anm. 36), 37, 39f.

bleme gibt, hat er selbst eingeräumt, wenngleich er sie für übertrieben hält.⁵⁸ Religiöse Ideen, so argumentierte er 2006, gehörten zu einem Memplex, einer Gruppe von Memen, «die allein nicht unbedingt eine gute Überlebensfähigkeit besitzen, in Gegenwart der anderen Meme ihres Memplexes jedoch erhalten bleiben [...], weil sie sich mit anderen Memen vertragen, die im Mempool bereits in großer Zahl vorhanden sind [...].»⁵⁹ Als Beispiele führt er die Gedanken von einem Weiterleben nach dem Tod, die Belohnung des Märtyrers im Jenseits sowie umgekehrt die Bestrafung von Abtrünnigen im Diesseits wie im Jenseits an; weiterhin: den Glauben an Gott – entgegen aller rationalen Argumente – als eine Tugend zu verstehen, Gläubigen einen hohen Respekt zu zollen, Unverständliches nicht ergründen, sondern als Geheimnis bewahren zu wollen und kulturelle Leistungen auf einen religiösen Ursprung zurückzuführen. Ursprünglich überlebten solche Gedanken, weil sie auf die Psyche der Menschen einen eigenartigen Reiz ausübten, in späteren Phasen wurden sie zu einer Religion organisiert und dabei ständig weiterentwickelt. «Das Mem breitet sich wie ein Virus exponentiell aus»⁶⁰, meint Dawkins, und erklärt damit auch die rasche Verbreitung religiöser Gedanken auf dem Wege der Nachahmung.

Humanisten wie Christen könnten sich über die hier skizzierte Plastizität unseres Gehirns freuen – verheißt diese doch, dass ganz allmählich die Ideale der westlichen Kultur unsere natürlichen Anlagen überformen und am Ende der Entwicklung ein durch und durch kultiviertes Lebewesen steht – sozusagen die Verleiblichung des Kulturchristentums. Doch die Nobilitierung des Menschen als unvergleichliches Geschöpf stößt immer wieder an seine natürlichen Grenzen – nicht nur im Blick darauf, dass die Großen Menschenaffen ebenfalls denken können, sich ihrer selbst bewusst sind, Ansätze einer «Theory of Mind» zeigen, Werkzeuge herstellen und benutzen können, symbolisch miteinander kommunizieren und sich normativ-moralisch verhalten.⁶¹ Entscheidender noch ist die Falsifizierung der These, dass der Mensch während seiner Sozialisation – im Zuge sozial vermittelter Lernprozesse – «(fast) unbegrenzt formbar und anpassungsfähig erscheint», so dass schließlich die Kultur den Instinkt ersetze und sich «deshalb weitestgehend von biologischen Grenzen und Zwängen» emanzipiere.⁶² Auch das Lernen ist «ein biologisch detailliert geregelter und häufig eng gebahn-

⁵⁸ Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn* (2006), Berlin 2009, 268ff.

⁵⁹ Dawkins, Gotteswahn (wie Anm. 58), 278f.

⁶⁰ Vgl. Richard Dawkins, Geschichten vom Ursprung des Lebens. Eine Zeitreise auf Darwins Spuren (2004), Berlin 2008, 390. Siehe auch Daniel C. Dennet, Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, 109ff.

⁶¹ Vgl. Eckart Voland, Seine Kultur ist des Menschen Natur. Evolutionäre Perspektiven der Soziobiologie, in: Silke Meyer/Armin Owzar (Hg.), *Disziplinen der Anthropologie*, Münster/New York/München/Berlin 2011, 37–55, hier 38f; Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 13), 340ff; Darby Proctor/Rebecca A. Williamson/Frans B. M. de Waal/Sarah F. Brosnan, Chimpanzees Play the Ultimatum Game, in *PNAS*, January 14, 2013 <doi: 10.1073/pnas.1220806110> (28.1.2013).

⁶² Zitate: Voland, Seine Kultur ist des Menschen Natur (wie Anm. 61), 40f.

ter Vorgang. [...]. Man lernt nur das, wozu man in langen Selektionsprozessen eingerichtet ist. [...] Es sind immer wieder der alte Adam und die alte Eva, die uns begegnen, während der im Denken, Fühlen und Verhalten verbesserte Mensch trotz aller religiös oder weltlich motivierter Anstrengung in dieser Richtung einfach nicht aufscheinen will.»⁶³

Dabei kommt es in ruhigen, kollektiv abgesicherten Lebensphasen immer wieder zu erheblichen Selbsttäuschungen bis eine außergewöhnliche Grenzsituation – Ausnahmezustände wie Kriege, Hungersnöte oder Unfälle – uns schmerzlich daran erinnern, woher wir stammen. Denn in diesen Notlagen reagieren wir gemäß unserem biologischen Programm – wir täuschen, töten und verspeisen auch Artgenossen.⁶⁴ Aber auch abgesehen von solchen Extremvarianten sind es unsere neurobiologischen Grundlagen, die uns kulturelle Repräsentationen in charakteristischer Weise ermöglichen, aber eben auch begrenzen. «Die menschliche Natur manifestiert sich in Kultur, also in den vielfältigsten Lösungen für adaptive Probleme, aber umgekehrt schafft Kultur keinesfalls eine neuartige Natur des Menschen, indem sie etwa auf die genetische Ausstattung des Menschen nachhaltig Einfluss nähme.»⁶⁵

Viele kulturelle Errungenschaften lassen sich nicht unmittelbar auf Nützlichkeits-, sondern auf Signalevolution zurückführen. «Die menschliche Kulturgeschichte ist nicht zuletzt eine grandiose Geschichte der Übertreibung durch teure Signale.»⁶⁶ Das betrifft nicht zuletzt kirchliche Prachtentfaltung – man denke nur an den Dombau oder die Kleiderordnung des hohen Klerus. Der verschwendereiche Gebrauch von Ressourcen dokumentiert Macht und Prestige und lässt die Institution bis heute auf dem sozialen Markt interessant erscheinen. Im Unterschied zu profanen kulturellen Signalen – etwa dem Palastbau –, die nur irdische Herrschaft dokumentieren, verknüpft die Religion solche Signale der Macht mit dem Übernatürlichen und erscheint darum als besonders mächtig.⁶⁷ Überdies bindet die scheinbar verschwendete Zeit und Energie im Zusammenhang mit der Herstellung solcher Signale die Gläubigen nur umso enger an ihre Religion. Indem sie, meist öffentlich, eine Fülle mühevoller, schmerzlicher Prozeduren – Initiationsriten, Gebetsrituale, Fastengebote, Selbstkasteiungen – auf sich nehmen, demonstrieren sie sich selbst und anderen, wie wichtig ihnen ihr Glaubensgebäude ist. Mit ihren Investitionen vertiefen sie ihre eigene Gläubigkeit und wecken überdies bei Außenstehenden große Neugier. Denn wer sich so seltsam verhält, dabei aber große Selbstgewissheit zeigt, muss sich davon einen erheb-

⁶³ Voland, Seine Kultur ist des Menschen Natur (wie Anm. 61), 42f.

⁶⁴ Vgl. Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 13), 365–367.

⁶⁵ Voland, Seine Kultur ist des Menschen Natur (wie Anm. 61), 47.

⁶⁶ Voland, Seine Kultur ist des Menschen Natur (wie Anm. 61), 53. Siehe auch Joseph Bulbulia/Richard Sosis, Signaling Theory and the Evolution of Religious Cooperation, in: Religion, 41 (2012), 363–388.

⁶⁷ Vgl. Ara Norenzayan/Will M. Gervais, The Cultural Evolution of Religion, in: Edward Slingerland/Mark Collard (Hg.) Creating Consilience: Integrating Science and the Humanities, Oxford 2012, 243–265.

lichen Gewinn versprechen, der auch für einen selbst erstrebenswert sein könnte. Je kostspieliger eine Religion ist, desto attraktiver erscheint sie den Gläubigen wie den potentiellen Konvertiten.⁶⁸

«Neurotheologische»⁶⁹ und andere Effekte der experimentellen Religionspsychologie

Zahlreiche Forscher haben nach neuronalen Entsprechungen religiöser Erfahrungen gesucht und meinen, bei individuellen Gehirnen bestimmte Dispositionen für die Wahrnehmung übernatürlicher Phänomene entdeckt zu haben – Menschen, die eine größere Neigung als andere zeigen, außergewöhnliche Erlebnisse als transzendenten zu deuten, ohne dass klinische Auffälligkeiten zu registrieren wären.⁷⁰ Veränderte Bewusstseinszustände, während derer es zu religiösen, spirituellen und mystischen Erlebnissen kommt – meditative Trancezustände oder Halluzinationen –, können mithilfe bestimmter musikalischer bzw. sprachlicher Einwirkungen, körperlicher Bewegungen oder der Einnahme von psychoaktiven Drogen gezielt herbeigeführt werden. Im Kontext der Interventionen erleben die Nutzer ein Abweichen ihrer Gehirnfunktionen von der alltäglichen Wirklichkeit, das sie als religiöse Erfahrung deuten. In einigen Religionen gehören Trantänze und -gesänge und die Einnahme psychoaktiver Substanzen zum integralen Bestandteil der praktischen Religionsausübung.⁷¹

Obwohl in der europäisch-amerikanischen Christentums-Kultur das Anstreben veränderter Bewusstseinszustände durch die Einnahme von Drogen als moralische und gesundheitliche Bedrohung verpönt ist und deren Gebrauch fast überall unter Strafe gestellt wird, gehört – im Widerspruch zu diesem «pharmakologischen Calvinismus»⁷² – die Einnahme von Psychopharmaka in der west-

⁶⁸ Vgl. dazu Richard Sosis/Ulrich Schnabel, The Adjusted Belief: What Makes a Religion Successful?, in: Til Galrev (Hg.), *The Pope in the Crossfire: Extrapolate back to Pius or the Council?*, Berlin 2009, 165–167; Richard Sosis/Joseph Bulbulia, The Behavioral Ecology of Religion: The Benefits and Costs of one Evolutionary Approach, in: *Religion*, 41(2011), 341–362; Wesley J. Wildman/Richard Sosis, Stability of Groups with Costly Beliefs and Practices, in: *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 14 (2011), 6 <http://jasss.soc.surrey.ac.uk/14/3/6.html> (25.1.2013).

⁶⁹ Vgl. Michael Blume, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009. In Aldous Huxleys utopischem Buch «Island» (New York 1962, 94; 144) etablierten die Bewohner der Insel eine wissenschaftliche Disziplin mit dem Namen «Neurotheologie», um die Beziehungen zwischen Physiologie und Spiritualität zu erforschen.

⁷⁰ Vgl. Rüdiger Vaas/Michael Blume, Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2009, bes. 180ff.

⁷¹ Vgl. zu den rechtlichen Auseinandersetzungen in den USA Gerhard Besier, «The First of Our Liberties... A Lustre to Our Country.» Religionsfreiheit in Amerika und Europa – ein Vergleich, in: Philipp Gassert/Detlef Junker/Wilfried Mausbach/Martin Thunert (Hg.), Was Amerika ausmacht. Multidisziplinäre Perspektiven, Stuttgart 2009, 141–160, hier 149; 153f.

⁷² So Gerald Klerman, Psychotropic vs. Pharmacological Calvinism, in: *Hastings Center Report*, 3 (1972), 1–3.

lichen Welt zum alltäglichen Leben.⁷³ Nach Jahrzehntelanger Tabuisierung untersucht auch die Palliativmedizin die Wirkung von psychedelischen Drogen auf unheilbar kranke Patienten, um ihre Depressionen zu mildern und ihnen das Gefühl tiefer Einsamkeit zu nehmen.⁷⁴

Im religiösen Kontext finden wir ebenfalls noch Reste psychoaktiver (Drogen-)Techniken – etwa den Einsatz des Duftstoffs Weihrauch, die spezielle Gestaltung von Räumen und die Inszenierung von Gesang und Licht.⁷⁵ Jeder im römischen Katholizismus religiös Sozialisierte dürfte das emotionale Arousal kennen, das ihn angesichts des olfaktorischen Reizes erfasst, wenn er den Weihrauchgeruch in sich aufnimmt – eine der Angst nicht unähnliche Mischung aus «religiöser Ehrfurcht» und «heiliger Scheu»⁷⁶, das einen erfasst, sobald man den sakralen Kirchenraum betritt. Religionen nutzen die komplexen Reaktionen unseres Gehirns auf sensorische Reize – Sehen, Tasten, Riechen und Schmecken. Schauer der Erregung durchfahren einen Gläubigen, wenn er die Oblate sieht, sie anfasst und auf der Zunge spürt, oder beim Rot des Abendmahlweins, seinem Geruch und Geschmack; wohlige Wärme durchflutet ihn, wenn der Geistliche ihm die Hand auflegt⁷⁷ – von der sozialen Bindefunktion gemeinsamer Mahlzeiten bei Gemeindeveranstaltungen ganz zu schweigen. Auch die visuelle und haptische Materialisierung von Religion in Gestalt von Dingen wie Reliquien gehört in diesen Zusammenhang – ein Bedürfnis nach gegenständlicher Vergewisserung, dem auch der Protestantismus nicht entgehen konnte. Trotz *Sola Scriptura* entwickelte sich Martin Luther zu einer Art Kultfigur,⁷⁸ konnten Dinge und Orte nicht nur zu Trägern historischer Erinnerungen werden, sondern auch zu handfesten Zeichen spiritueller Erbauung, wie etwa die Sammlung der Franckeschen Kunst- und Wunderkammer in Halle veranschaulicht.⁷⁹

⁷³ Vgl. Nicolas Langlitz, Political Neurotheology: Emergence and Revival of a Psychedelic Alternative to Cosmetic Psychopharmacology, in: Francisco Ortega/Fernando Vidal (Hg.), *Neurocultures. Glimpses into an Expanding Universe*, Frankfurt a. M./Berlin 2011, 141–165.

⁷⁴ Vgl. Charles S. Grob/Alicia L. Danforth/Gurpreet S. Chopra/Marycie Hagerty/Charles R. McKay/Adam L. Halberstadt/G. R. Greer, Pilot Study of Psilocybin Treatment for Anxiety in Patients with Advanced-Stage Cancer, in: *Archives of General Psychiatry*, 68 (2011), 71–78.

⁷⁵ So Vaas/Blume, Gott, Gene und Gehirn (wie Anm. 70), 183.

⁷⁶ Vgl. Andrew Newberg/Eugene d'Aquili/Vince Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München 2008, 125f.

⁷⁷ Vgl. Marion Albrecht/Amanda Hahn/Carmen Lefevre/David Perrett, Ross D. Whitehead, Hot or Not? Thermal Reactions to Social Contact, in: *Biological Letters*, 30th May 2012 <doi:10.1098/rsbl.2012.0338> (28.1.2013).

⁷⁸ Vgl. Gerhard Besier, *Human Images, Myth creation and projections. From Luther myth to the Luther campaign*, in: KZG/CCH 2/2013 (im Druck). Im 20. Jahrhundert erhielt auch der reformierte Theologe Karl Barth in Kreisen der so genannten Bekennenden Kirche eine Art Kultstatus.

⁷⁹ Vgl. Stefan Laube, *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort – Wunderkammer – Museum*, Berlin 2011, bes. 460.

Erlebnisse, die als spirituell interpretiert werden, treten allerdings nicht nur unter der Wirkung externer Substanzen und Gegenstände auf.⁸⁰ Veränderte Bewusstseinszustände, etwa übersinnliche Visionen, können auch durch neuronal erzeugte Halluzinationen, wie Out-of-Body-Erfahrungen,⁸¹ entstehen. Etwa ein Drittel aller Kinder und einer von hundert Erwachsenen sehen Bilder, die das Gehirn aus sich selbst heraus konstruiert, den sog. *Pavor Nocturnus*, den Nachschreck – ein Traum, der mit dem Aufwachen nicht abbricht, sondern als Trugwahrheit eine vermeintliche Realität annimmt.⁸² Dabei handelt es sich um «Gesichter», unsichtbare Besucher im Sonnenlicht, rätselhafte Stimmen, die Illusion, dass etwa die verstorbene Mutter anwesend sei und mit einem spricht. Unsinnige Geräusche werden als Stimmen gehört und das vermeintlich Gesagte wird auch verstanden.⁸³ Besonders häufig lassen sich solche Phänomene bei Kindern nachweisen, die noch nicht in die Pubertät eingetreten sind.⁸⁴ Auch tagsüber erleben viele Kinder immer wieder imaginäre Begleiter, die ihnen Ratschläge geben, ihnen Geschichten erzählen oder mit ihnen spielen.⁸⁵ Wer unter den beobachteten Kindern solche Halluzinationserfahrungen besaß, erwies sich als besonders sensibel für die Wahrnehmung der Empfindungen und Gedanken anderer. Im Unterschied zu psychotischen Patienten nehmen die Kinder solche unsichtbaren Besucher und ihre Einflüsterungen aber nicht als etwas Bedrohliches wahr, sondern als willkommene Erscheinungen. Sobald die Kinder älter werden und die Pubertät eintritt, wird in einigen Fällen die Zahl der Halluzinierenden mit psychischer Auffälligkeit größer, bei der Mehrheit der Erwachsengewordenen treten Halluzinationen jedoch gar nicht mehr auf.

⁸⁰ Vgl. Nicolas Langlitz, The Persistence of the Subjective in Neuropsychopharmacology. Observations of Contemporary Hallucinogen Research, in: History of the Human Sciences, 23,1 (2010), 37–57; ders., Kultivierte Neurochemie und unkontrollierte Kultur. Über den Umgang mit Gefühlen in der psychopharmakologischen Halluzinogenforschung, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2 (2010), 61–88; ders., Delirious Brain Chemistry and Controlled Culture: Exploring the Contextual Mediation of Drug Effects, in: Suparna Choudhury/Jan Slaby [eds.]. Critical neuroscience: a Handbook of the Social and Cultural Contexts of Neuroscience, Chichester 2012, 253–262.

⁸¹ Vgl. Pim van Lommel/Bärbel Jänicke, Endloses Bewusstsein. Neue medizinische Fakten zur Nahtoderfahrung, Düsseldorf 2009; Besier, Weder Gut noch Böse (wie Anm. 13), 294–296.

⁸² Vgl. Erich Kasten, Die irreale Welt in unserem Kopf. Halluzinationen, Visionen, Träume, München 2008; siehe auch Manfred Engel, Der Traum zwischen Psychologie und Literatur, in: Schweizerische Monatshefte für Politik, Wirtschaft und Kultur, 80 (2000), 26–29.

⁸³ Vgl. Charles Fernyhough, Das Kind im Spiegel, München 2010; Charles Fernyhough Asks Does Neuroscience Change The Way We Understand Ourselves?, in: The School of Life. Ideas to live by <<http://www.theschooloflife.com>> (21.2.2013).

⁸⁴ Vgl. Annegien Anneke Bartels-Velthuis, Auditory Hallucinations in Childhood, Groningen 2011; Annegien Anneke Bartels-Velthuis/E.M.A. Blijd-Hoogewys, E.M.A./Jim van Os, Better Theory-of-Mind Skills in Children Hearing Voices Mitigate the Risk of Secondary Delusion Formation, in: Acta Psychiatrica Scandinavica 124 (2011), 1–5; Agna A. Bartels-Velthuis/Jack A. Jenner/Gerard van de Willige/Jim van Os/D. Wiersma, Prevalence and Correlates of Auditory Vocal Hallucinations in Middle Childhood, in: The British Journal of Psychiatry, 196 (2010), 41–46.

⁸⁵ Vgl. Fernyhough, Das Kind im Spiegel (wie Anm. 83).

Ein anderes Phänomen hängt mit sinnlicher Deprivation zusammen.⁸⁶ Menschen, die lange in Dunkelheit leben und daher keine sensorischen Impulse empfangen, beginnen Dinge zu sehen, die gar nicht da sind. Meditation bewirkt einen ähnlichen Effekt: Menschen lernen durch die Meditationstechniken, ihre Augen nicht mehr zu bewegen und dadurch den Bilderfluss zum Gehirn bewusst zu unterbrechen. Infolge dieser Unterbrechung von Signalen aus der Umwelt produziert das Gehirn ersatzweise Bilder, die von dem Meditierenden als wirklich erlebt werden. Solche «bewusstseinsverändernden» Phänomene, die unter Anleitung eingeübt und zuverlässig hervorgerufen werden können, mögen einer der Gründe dafür gewesen sein, warum sie seit Mitte der 1980er Jahre in einer als spirituell eher ausgedorrt erlebten Subkultur – ich meine den landeskirchlichen Protestantismus – eifrig evoziert wurden.⁸⁷ Schließlich ist in der Neurologie das sog. *Charles-Bonnet-Syndrom* bekannt – Halluzinationen Erblindeter, die plötzlich Szenen und Bilder von Personen sehen, so, als würden sie vor ihnen stehen.⁸⁸ Dabei handelt es sich um nach außen projizierte, innere Bilder, die in der optischen Erinnerung vorhanden sind und über visuelle Assoziationsareale aufgerufen werden.

Vor diesem Hintergrund lassen sich Marienerscheinungen – für Gläubige Wunder, für Ungläubige Scharlatanerie⁸⁹ – auch noch in anderer Hinsicht interpretieren als es der Sozialhistoriker David Blackburn getan hat, der sie vorwiegend als Ausdruck sozialer Nöte und Proteste innerhalb kirchlicher Milieus begriff.⁹⁰ Bei der Marienerscheinung von Fátima Mitte Mai 1917 waren es drei Kinder im Alter zwischen 7 und 10, denen die Jungfrau erstmals erschien und die ihnen bei der dritten Erscheinung drei Geheimnisse anvertraute. Auch im

⁸⁶ Vgl. Ronald K. Siegel/Louis Jolyon West (Ed.), *Hallucinations: Behavior, Experience, and Theory*, London/Sydney/Toronto 1975.

⁸⁷ Siehe die einschlägigen Kurse in der Evangelischen Akademie Loccum Mitte der 1980er Jahre und die Aktivitäten des Arbeitskreises für Meditation e.V. der Ev. Akademie. Vgl. zur unklaren neurophysiologischen Wirkung von Meditationstechniken B. Rael Cahn/John Polich, *Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies*, in: *Psychological Bulletin*, 132 (2006), 180–211.

⁸⁸ Vgl. M. Manford/F. Andermann, *Complex Visual Hallucinations, Clinical and Neurobiological Insights*, in: *Brain*, 121 (1998), 1819–1840; Vilaynur S. Ramachandran/Sandra Blakeslee, *Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*, Reinbek bei Hamburg 2009, 152ff.

⁸⁹ Vgl. Gottfried Hierzenberger/Otto Nedomansky, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende*, Augsburg 1993; Borelli Machado/Antonio Augusto, *Die Erscheinungen und die Botschaft von Fatima. Propheteiungen der Tragödie oder der Hoffnung?*, Frankfurt a. M. 1996; Michael Schmidt-Salomon, «Schaffen wir zwei, drei, viele Fatimas!» Marpingen '99 – ein Bericht aus dem marianischen Absurdistan, in: *KATZ-Jahrbuch* 1999/2000 und *MIZ* 4/99.

⁹⁰ Vgl. David Blackburn, «Wenn ihr sie wieder seht, fragt sie, wer sie sei». Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek bei Hamburg 1997. Siehe zum Folgenden auch Monique Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen: Marienerscheinungskulte im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006; dies., *Verspielte Frömmigkeit: Somatische Interaktionen beim Marienerscheinungskult von Heroldsbach-Thurn 1949/50*, in: *Historische Anthropologie*, 17 (2009), 386–405.

Härtelwald bei dem saarländischen Dorf Marpingen begegnete die Jungfrau Maria 1876/77 drei damals achtjährigen Mädchen. Bei anderen Marienerscheinungen, etwa denen vom September 1999 in Marpingen, waren es ebenfalls Kinder, denen die Jungfrau erschien. An den Berichten der Kinder fällt natürlich auf, dass in das Geschilderte Versatzstücke ihrer religiösen Sozialisation einflossen; diese machten sie erst sprachfähig.⁹¹ Auch die permanente Erwartung von Mirakeln erhöht natürlich die Wahrscheinlichkeit von deren Eintreten. Im Blick auf die Visionen biblischer Gestalten und des Rückzuges von Mönchen in der Frühphase des Christentums ist vor dem Hintergrund neurobiologischer Einsichten überdies darauf zu verweisen, dass diese Personen gezielt Orte (etwa die Wüste) aufsuchten, die extrem einsam und reizarm waren.

Schließlich deuten neuropsychologische Befunde bei manchen Epilepsie-Erkrankungen auf eine Hyperaktivität von bestimmten Schaltkreisen im menschlichen Gehirn – insbesondere Teilen der unteren Schläfenlappen wie des gesamten limbischen Systems –, die bei entsprechenden Umgebungsvariablen und Reizen zu religiösen Phantasien mit Wirklichkeits-Anmutung führen können.⁹³ Die infolge der Anfälle einsetzende emotionale Erregung in den genannten Hirnstrukturen führt zu bestimmten Erleuchtungserfahrungen – sehr ähnlich denen, die wir aus dem Schrifttum bekannter Religionen kennen. Darum galt die Epilepsie schon in der Antike als «heilige Krankheit»⁹⁴. Manche Neuropsychologen meinen, dass u. a. Mose, Ezechiel⁹⁵, Jesus, Paulus⁹⁶, Mohammed, Theresia von

⁹¹ So auch Matthias Petzoldt, Gehirn – Geist – Heiliger Geist. Muss der Glaube die Willensfreiheit verteidigen?, Hamburg 2008, 20.

⁹² Die Anfälle haben ihren Ursprung in definierten anatomischen Strukturen des Temporallappens, dem Hippocampus, der Windung um den Hippocampus herum und dem Mandelkern. Temporallappenepilepsie stellt mit etwa 27 Prozent die häufigste Form der anatomisch klassifizierbaren lokalisationsbezogenen Epilepsien dar. Vgl. dazu Ansgar Matthes/Hans-Jörg Schneble, Epilepsien – Diagnostik und Therapie für Klinik und Praxis, Stuttgart/New York 1999, 132ff; Hartmut Siemes/Blaise F. D. Bourgeois, Anfälle und Epilepsien bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart/New York 2001, 10ff, 108ff.

⁹³ Vgl. Ramachandran/Blakeslee, Die blinde Frau (wie Anm. 88), 283ff. Siehe auch M. R. Trimble/A. Freeman, An Investigation of Religiosity and the Gastaud-Geschwind Syndrome in Patients with Temporal Lobe Epilepsy, in: Epilepsy and Behavior, 9 (2006), 407–414. Siehe auch M. Atadzhanyan/E. Chomba/A. Haworth/E. Mbewe/G. L. Birbeck, Knowledge, Attitudes, Behaviors, and Practices Regarding Epilepsy among Zambian Clerics, in: Epilepsy & Behavior, 9 (2006), 83–88; Anne-Marie Landtblom, Case Report: The «Sensed Presence»: An Epileptic Aura with Religious Overtones, in: Epilepsy & Behavior, 9 (2006), 186–188; Katia Lin/Catherine Marx/Luis O. S. F. Caboclo/Ricardo S. Centeno/Américo C. Sakamoto/Elza M. T. Yacubian, Sign of the Cross (Signum Crucis): Observation of an Uncommon Ictal Manifestation of Mesial Temporal Lobe Epilepsy, in: Epilepsy & Behavior, 14 (2009), 400–403; Andrea Eugenio Cavanna/S. Cavanna/A. Cavanna, Epileptic and Spirit Possession in Haitian Culture: Report of Four Cases and Review of the Literature, in: Epilepsy & Behavior, 19 (2010), 89–91.

⁹⁴ Vgl. Oliver Sacks, Drachen, Doppelgänger und Dämonen. Über Menschen mit Halluzinationen, Reinbek bei Hamburg 2013, 155–186.

⁹⁵ Vgl. Karl Jaspers, Der Prophet Ezechiel. Eine pathographische Studie, in: H. Kranz (Hg.), Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten. FS K. Schneider, Heidelberg 1947, 77–85.

Ávila, Jakob Böhme und Jeanne d'Arc⁹⁷ an Schläfen-Epilepsie gelitten haben könnten.⁹⁸ Auch der «Geisterseher» Emanuel Swedenborg, die Mitbegründerin der Siebenten-Tags-Adventisten, Ellen G. White,⁹⁹ der Mormonen-Gründer Joseph Smith¹⁰⁰ und Fjodor Dostojewski, der während seiner epileptischen Anfälle meinte, Gott zu berühren,¹⁰¹ fallen in diese Kategorie. Vergleicht man die religiösen Erlebnisse dieses zeitlich wie örtlich weit verstreuten Personenkreises, dann springen vor allem die Parallelen ins Auge. Diese illustrieren nicht nur das begrenzte Human-Repertoire auf bestimmten Verhaltens-Feldern, sondern lassen auch eine Beschreibung des als religiös gedeuteten Phänomens zu. In einer Art Traum oder Trance stürzen die Betroffenen meist zu Boden; dann gibt ihnen eine lichtumflutete Gestalt, die sie als Boten (Engel) oder gar Gott selbst identifizieren und deren Stimme sie deutlich vernehmen, Anweisungen, etwas Bestimmtes zu tun. Diese Handlungen können vom Aufschreiben prophetischer Texte oder ganzer heiliger Bücher bis hin zu völlig neuen, nicht-intuitiven Einsichten und revolutionären Handlungen reichen und werden in den jeweiligen Gesellschaften von einer Mehrheit zunächst meist nicht verstanden bzw. sogar abgelehnt. In allen Fällen erscheint es – als Voraussetzung für das Eintreten solcher Erlebnisse – wichtig, dass die Seher vom religiösen Milieu ihres Kulturkreises geprägt waren.¹⁰² Auch der Komponist Frédéric Chopin, der ebenfalls an Scheitellappenepilepsie litt, hatte

⁹⁶ Vgl. Gal. 1,15f; Apg. 9,4. Siehe auch Colleen Shantz, *Paul in Ecstasy. The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, New York 2008.

⁹⁷ Vgl. Philippe Martin, *Jeanne d'Arc – Les métamorphoses d'une heroine*, Nancy 2009, 13.

⁹⁸ Vgl. Orrin Devinsky/George Lai, *Spirituality and Religion in Epilepsy*, in: *Epilepsy & Behavior*, 12 (2008), 636–643, bes. 637f.

⁹⁹ Vgl. Helmut Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen 2000; Floyd Greenleaf, *Seventh Day Adventists*, in: Hans J. Hillerbrand (Hg.), *The Encyclopedia of Protestantism*, New York/London 2004, Bd. 4, 1714–1719.

¹⁰⁰ Vgl. Albert Mössmer, *Die Mormonen. Die Heiligen der letzten Tage*, Düsseldorf 2004, 15ff. Smith berichtet, dass im «Augenblick des großen Schreckens», das den 15jährigen beim Beten in der Einsamkeit erfasst hatte, er «eine Säule aus Licht genau über meinem Kopf» sah, «heller als die Sonne; sie kam nach und nach herunter, bis sie auf mich fiel» (S. 18). Aus dem Licht traten zwei herrliche Personen, die ihm mitteilten, dass alle christlichen Lehren falsch und korrupt seien. «Als Joseph wieder zu sich kam, lag er mit dem Rücken auf dem Boden und sah durch die Wipfel der Bäume den Himmel. Es dauerte eine Zeitlang, bis er genug Kraft sammeln konnte, um aufzustehen und nach Hause zu gehen.» Aus der Darstellung Mössmers geht hervor, wie sehr Smith von der Second Great Awakening geprägt war, die auf Seiten der Gläubigen zu enthusiastischen, emotionalen Ausbrüchen führte. Auf die erste Vision Smith's folgten weitere.

¹⁰¹ Vgl. Horst-Jürgen Gerigk, *Ein Meister aus Russland. Beziehungsfelder der Wirkung Dostojewskijs*. Vierzehn Essays, Heidelberg 2010.

¹⁰² Vgl. Michael A. Persinger, «I would kill in God's name»: *Role of Sex, Weekly Church Attendance, Report of a Religious Experience, and Limbic Lability*, in: *Perceptual and Motor Skills*, 85 (1997), 128–130. Persingers Forschungsdesigns haben heftige Kritik erfahren. Vgl. dazu Pehr Granqvist et al., *Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Susceptibility, not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields*, in: *Neuroscience Letters*, 379 (2005), 1–6; Pehr Granqvist/M. Larsson, *Contribution of Religiousness in the Prediction and Interpretation of Mystical Experiences in a Sensory Deprivation Context: Activation and Religious Schemas*, in: *The Journal of Psychology*, 140 (2006), 319.

heftige optische Halluzinationen und hörte Stimmen; bei Konzerten sah er Kreaturen aus dem Klavier steigen und konnte daraufhin nicht mehr weiter spielen.¹⁰³ Aber er interpretierte seine Erscheinungen eben nicht religiös. Und umgekehrt gilt gewiss auch, dass nicht jeder religiöse Mensch ein Epileptiker ist.¹⁰⁴

Religiöse Erziehung als ein Weg zur Einübung in Religiosität

Im Unterschied zu kleinen, eher nicht etablierten Religionsgemeinschaften legen die gesellschaftlich meist privilegierten Großkirchen mit ihrer gesamten Organisationsmacht erheblichen Wert darauf, dass Kinder möglichst früh religiös sozialisiert werden.¹⁰⁵ Im Bereich der Kindertagesstätten besitzen die beiden großen Kirchen in Deutschland bis heute eine Monopolstellung.¹⁰⁶ Zu Beginn der Weimarer Republik wollte keine der beiden Religionsgesellschaften auf den schulischen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach verzichten. Darum unternahmen sie große Anstrengungen, um die Gläubigen für die Durchsetzung des schulischen Religionsunterrichts zu mobilisieren.¹⁰⁷ Übrigens: Mit ihrem Handeln gegen die sozialistische Kulturpolitik stellten sie ihre Wirkmacht als Organisation, auch unter republikanischen Bedingungen, noch einmal unter Beweis; sie demonstrierten, was sie in der deutschen Gesellschaft zählten und als was sie zählten.¹⁰⁸ Das Anliegen einer konfessionellen Sozialisation setzte sich in den 1960er Jahren im Streit um die katholische Konfessionsschule fort¹⁰⁹ und hat sich bis heute kaum verändert, wie das von den Kirchen mit betriebene, freilich gescheiterte Berliner Volksbegehren «Pro Reli» aus dem Jahr 2009 illustriert; dabei ging es um die Etablierung des Fachs Religion als eines ordentlichen Unterrichtsfachs im Status eines Wahlpflichtfachs.¹¹⁰

¹⁰³ Vgl. Manuel Vázquez Caruncho/Franciso Brañas Fernández, The Hallucinations of Frédéric Chopin, in: *Medical Humanities*, 37 (2011), 5–8; <doi:10.1136/jmh.2010.005405> (28.1.2013).

¹⁰⁴ So Ulrich Schnabel, *Die Vermessung des Glaubens. Forscher ergründen, wie Glaube entsteht und warum er Berge versetzt*, München 2008, 209.

¹⁰⁵ Vgl. «Die Religionsfreiheit und das Staat-Kirche – Verhältnis in Europa und den USA», Themenheft 1/2013 der Zeitschrift *Religion-Staat-Gesellschaft*.

¹⁰⁶ Vgl. dazu Gerhard Besier, Finanzierung kirchlicher Bildung, in: Heiner Barz (Hg.), *Handbuch Bildungsfinanzierung*, Wiesbaden 2010, 287–303, hier 292f.

¹⁰⁷ Vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934, Frankfurt a. M./Berlin 1986, 20ff; Gerhard Besier, Zwischen Waffenstillstand und Reichsverfassung. Die APU und das Ende des monarchischen Summepiskopats, in: J. F. Gerhard Goeters/Joachim Rogge (Hg.), *Die Geschichte der EKU. Ein Handbuch*, Bd. 3, Leipzig 1999, 35–75; hier 51ff.

¹⁰⁸ Vgl. Stephan Duschek/Michael Gaitanides/Wenzel Matiaske/Günther Ortmann (Hg.), *Organisationen regeln. Die Wirkmacht korporativer Akteure*, Wiesbaden 2012, bes. 8f.

¹⁰⁹ Vgl. Hermann Aenarius/Rainer Ilgner (Hg.), *Der Staat und die katholische Schule*, Köln 1992. Darin heißt es S. 14: «Früher galt die katholische Schule vor allem als Bollwerk gegen schädliche Einflüsse von außen, gegen weltliche Gefahren. Heute wird ihre positive Aufgabe hervorgehoben.» Siehe auch Kerstin Schmitz-Stuhlträger, *Das Recht auf christliche Erziehung im Kontext der Katholischen Schule*, Münster/Berlin 2009.

¹¹⁰ Vgl. den Artikel: Kirche gab 650.000 Euro für «Pro Reli» aus, in: *Tagesspiegel* vom 14. 11. 2009, 10. Siehe auch Wilhelm Gräß/Thomas Thieme, *Religion oder Ethik? Die Auseinandersetzung um den Ethik- und Religionsunterricht in Berlin*, Göttingen 2011.

Warum ist das Interesse an religiöser Sozialisation bereits im Kindesalter so groß? Der wichtigste Effekt solcher Sozialisationsprozesse besteht darin, dass uns ein Vorgang, nachdem wir ihn ein paar Mal mitgemacht haben, wohl vertraut erscheint.¹¹¹ Darin besteht, ganz unabhängig vom Inhalt des Gebotenen, der eigentliche Gewinn. Denn was uns vertraut ist, erscheint uns als gut. Wir haben gelernt, dass keine Gefahr von dem Vorgang ausgeht, wir uns also sicher fühlen dürfen.¹¹² Diese Art zu denken hat die Evolution tief in uns verwurzelt. Im Blick auf das, was wir kennen, haben wir eine bestimmte Erwartung, die während des Geschehens bestätigt oder falsifiziert wird. Im Rückblick wie im Vorblick auf ein immer wiederkehrendes Geschehen, etwa einen Gottesdienst, kennen wir dessen Ablauf ganz genau. Die Liturgie, die Rituale, die einzelnen Episoden sind uns völlig vertraut. Bei der Bewertung des Erlebten spielt es keine Rolle, wie langweilig oder unverständlich weite Teile etwa des Gottesdienstes waren, wenn nur die erwarteten Höhepunkte zu den emotional anrührenden Ereignissen eintreten – sagen wir die Eucharistie mit Transsubstantiation und der Schlusssegen. Unser «Erinnerndes Ich» hält diese Höhepunkte fest und überstrahlt alles andere – auch das «Erlebende Ich», das die ganze Prozedur, mit den vielleicht schwer erträglichen Längen, überstehen musste. Vergessen ist auch das mühsame Einüben disziplinierter Rituale, das dazu diente, unbewussten Handlungsabläufen bewusst getroffene Entscheidungen aufzuzwingen.¹¹³ Es zählen für das erlebte Wohlbefinden in der nachträglichen Bewertung also nur die Höhepunkte und das Ende einer Episode, nicht die Dauer der Veranstaltung und ihre Tiefpunkte.¹¹⁴ Dabei kann die Abwechslung von eher langweiligen Ruhe- und hohen Erregungsphasen letztere sogar noch angenehm steigern.¹¹⁵ Auch die Art der Beurteilung im Nachhinein ist evolutionär begründet, denn wichtig fürs Überleben ist nur der Gesichtspunkt, ob eine Geschichte am Ende gut ausgegangen ist. Diese Sicht der Dinge ist freilich auch kulturell geprägt, denn der Buddhismus betont beispielsweise, im Unterschied zum Christentum, stets die Gegenwart, das Leben im Augenblick.¹¹⁶ Von einer evolutionär-kulturellen Perspektive aus erscheint die Betonung des Gekreuzigten, wie sie in einigen protestantischen Theologenzirkeln üblich ist, wenig in Übereinstimmung mit den anthropologischen Gegebenheiten zu stehen. Der Höhepunkt der Geschichte ist nicht der Karfreitag, sondern die Auferstehung. Das wird in den Evangelien auch entsprechend reflektiert.

¹¹¹ Vgl. Paul Harris, *Trusting what you're told. How children learn from others*, Cambridge (MA) 2012.

¹¹² Vgl. Daniel Kahnemann, *Schnelles Denken, Langsames Denken*, München 2011, 83ff.

¹¹³ Vgl. Damasio, *Selbst ist der Mensch* (wie Anm. 13), 295.

¹¹⁴ Vgl. Kahnemann, *Schnelles Denken* (wie Anm. 112), 467ff.

¹¹⁵ Vgl. Besier, *Weder Gut noch Böse* (wie Anm. 13), 307f.

¹¹⁶ Vgl. Thubten Chodron, *Buddhismus. Antworten auf die häufigsten Fragen*, Freiburg i. Br. 2003. Siehe auch John Tresch, *Experimental Ethics and the Science of the Meditating Brain*, in: Ortega/Vidal (Hg.), *Neurocultures* (wie Anm. 66), 49–68.

Traditionsprozesse insgesamt folgen dem Grundsatz, an das Erfahrene, Erkannte und Geprüfte vertrauensvoll anzuknüpfen – nicht zuletzt, weil man weiß, was einen erwartet. Ob dies ohne Weiteres mit dem ursprünglichen Verständnis von Vernunft in Einklang zu bringen ist, wie der ehemalige Papst Benedikt XVI. meint, steht auf einem anderen Blatt – zumal er mit Hilfe dieses Vernunftverständnisses die Auswirkungen der Aufklärung einer Reinigung unterziehen möchte.¹¹⁷ Aus anthropologischer Perspektive kommt dieser Ansatz den menschlichen Dispositionen weit näher als die lockere Zuversicht oder der brennende Eifer, sich dem neu Entdeckten, Erdachten und Erträumten hinzugeben. Denn auf den neuen Wegen lauert das Unbekannte, das Risiko auch, sich in Gefahren zu begeben, aus denen es womöglich kein Entrinnen gibt. Andererseits ist kaum zu erkennen, dass die aktuelle Offenbarung gegenüber der überkommenen den Reiz des Frischen, des Unverbrauchten und Neuen hat. Sie ist noch frei von Verkrustungen und von den die Sache oft verdunkelnden, schwerfälligen Denkgebäuden wie von deren administrativer Verstetigung.¹¹⁸ Der Mensch schwankt zwischen den Paradoxien von Sicherheit und Aufbruch. Das gilt auch für den Bereich des Religiösen, und unter bestimmten Umständen entscheidet er sich nicht für die ruhige Gewissheit der etablierten Kirche, sondern für das religiöse Abenteuer. Gezieltes Lernen als Produkt von (religiöser) Erziehung enthält beide Elemente: Das seit jeher Bekannte zu erinnern und sich zu erschließen, aber auch für das Neue Wissbegier zu wecken.

Nach einem Bekehrungserlebnis wiedergeboren: Konversionserzählungen

Aus der Christentums-Geschichte kennen wir den Anspruch einer Erneuerung als Rückkehr zu den eigentlichen Wurzeln,¹¹⁹ aber auch einer Erneuerung aufgrund neuer Einsichten oder Offenbarungen. Die damit gegebene Problematik in Bezug auf die Bewertung der Tradition hat Andrea Strübind für die kongregationalistisch verfassten Kirchen so beschrieben: Sie täten «sich schwer, ihre eigene Geschichte und Tradition als einen substanzuellen Wert zu erkennen»; ihr «dynamisches Kirchenverständnis» hänge «in erster Linie vom «aktuellen Commitment» der einzelnen Mitglieder» ab. Damit gehe eine «mangelnde Identifizierbarkeit in Form klarer theologischer Signaturen» einher, «die in der Gewissheit einer die Gegenwart erschließenden Tradition» ruhten.¹²⁰ Andererseits kennen die Freikirchen wie evangelikale Bewegungen eine andere Form der Selbstvergewisse-

¹¹⁷ Vgl. Stefan Groß, Glaube und Wissen – Die kreatürliche Vernunft im Werk Joseph Ratzingers, in: *Tabula Rasa. Zeitung für Gesellschaft und Kultur* Nr. 66 (8/2011) <http://www.tabularasa-jena.de/artikel/artikel_3541> (25.1.2013).

¹¹⁸ Siehe dazu schon Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, Leiden/Köln 1961, bes. 86.

¹¹⁹ Vgl. z. B. Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, München 2012.

¹²⁰ Vgl. Andrea Strübind/Martin Rothkegel (Hg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, VIIf.

rung – das Konversionserlebnis. Besonders im Methodismus John Wesleys spielt die Idee der individuellen Bekehrung eine zentrale Rolle.¹²¹ In einer empirischen Untersuchung zeigte Sebastian Murken, dass die Zustimmung zur Frage nach einem solchen religiösen Wendepunkt «eine gewisse Abhängigkeit von der konfessionellen Zugehörigkeit»¹²² aufwies. «Die Frage wurde von 35% der Katholiken, 28% der Evangelischen, 50% der ev.-freikirchlich Orientierten bejaht.»¹²³ Den Antworten zufolge handelt es sich bei der Bekehrung um eine «intensivierte Gottesbeziehung infolge einer religiösen Neuorientierung»¹²⁴.

Bei dem, was der Gläubige im Bekehrungserlebnis erfährt, handelt es sich um kein Traditions-, sondern um ein «Gefühlswissen», das den Menschen ganzheitlich erfasst und nach einem festgelegten und in den Gemeindeversammlungen eingebüten Schema abläuft.¹²⁵ Bereit zum «Bußkampf», wissen die Bekehrungswilligen, was mit ihnen geschieht und durchlaufen alle psychosomatischen Komponenten dieses Prozesses, der von Zuckungen über Stöhnen, Schreien und Schmerzempfindungen zu einem glücklichen Erschöpfungszustand der schließlich angenommenen «Kinder Gottes» führt.¹²⁶ Dabei repräsentiert die Aufnahme in die Gemeinschaft der «Wiedergeborenen» das Ja Gottes zu dem Bekehrten. Aus den rituellen Handlungen erwachsen angenehme Einheitserfahrungen, die die Grenzen des Selbst allmählich verschwimmen lassen. Wir erleben das beglückende Gefühl, in einem größeren Ganzen aufzugehen.¹²⁷ Im Unterschied zu

¹²¹ Vgl. Ann Taves, *Fits, trances and visions. Experiencing religion and explaining experience from Wesley to James*, Princeton 1999; David Hempton, *Methodism. Empire of the Spirit*, New Haven 2005; Pascal Eitler/Monique Scheer, *Emotionsgeschichte als Körpersgeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: GuG, 35 (2009), 282–313; Monique Scheer, *Empfundener Glaube: Die kulturelle Praxis religiöser Emotionen im deutschen Methodismus des 19. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 105 (2009), 185–213; dies., *Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit*, in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*, 15 (2012), 179–193; dies., *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion*, in: *History and Theory*, 51 (2012), 193–220. Siehe auch die kritische Würdigung ihres Ansatzes bei Plamper, *Geschichte und Gefühl* (wie Anm. 47), 313–319.

¹²² Sebastian Murken, *Gottesbeziehung und Bekehrung. Empirische Anmerkungen zur Operationalisierung von Bekehrung*, in: C. Henning/E. Nestler (Hg.), *Konversion. Zur Aktualität eines Jahrhunderthemas*, Frankfurt a. M. 2002, 147–152, hier 148.

¹²³ Murken, *Gottesbeziehung* (wie Anm. 122), 148.

¹²⁴ Murken, *Gottesbeziehung* (wie Anm. 122), 151.

¹²⁵ Vgl. Bernd Ulmer, *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 17 (1988), 19–33. Siehe auch die «Digitale Edition: Konversionserzählungen 16. bis 20. Jahrhundert» von der Freien Universität Berlin <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/konversionen/index.html> (25.1.2013); H. Newton Malony/Samuel Southard (Ed.), *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham 1992; Chana Ullman, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York 1989.

¹²⁶ Vgl. Newberg et al., *Der gedachte Gott* (wie Anm. 76), 62ff; Besier, *Weder Gut noch Böse* (wie Anm. 13), 308f.

¹²⁷ Vgl. Newberg et al., *Der gedachte Gott* (wie Anm. 76), 122ff. Siehe auch Scheer, *Empfundener Glaube* (wie Anm. 121).

den Deutungen religiöser Erregung¹²⁸ von Schleiermacher¹²⁹ über William James¹³⁰ bis Rudolf Otto¹³¹, die davon ausgingen, dass Religion mehr oder weniger in spezifischen Gefühlen von Individuen wurzelte, nimmt man in der Emotionspsychologie heute eher an, dass Menschen aufgrund des religiösen Kontextes – der Frömmigkeitskultur, in welcher sie sich bewegen – ihre Erregungszustände auf Glaubens-Erlebnisse zurückführen.¹³²

Bekehrungserlebnisse sind Vorgänge, die meist eine entsprechende religiöse Sozialisation voraussetzen und den «Wendepunkt» von einer eher losen Zugehörigkeit zu einer Denomination hin zu brennender Gläubigkeit bezeichnen. Prominente Beispiele solcher religiösen Wenden sind die US-amerikanischen Präsidenten Jimmy Carter,¹³³ Ronald Reagan¹³⁴ und George W. Bush¹³⁵. Im Verständnis der Erweckungs- und Pfingstbewegungen befähigt die Bekehrung zu einem heiligen und sündenfreien Leben, das schließlich zu einem Heiligungserlebnis führt. Nach dieser Erfahrung engagiert sich der Gläubige in missionarischen Versammlungen und sucht möglichst viele Menschen für die Sache Jesu Christi zu gewinnen.

¹²⁸ Siehe Christoph Ribbat, *Religiöse Erregung. Protestantische Schwärmer im Kaiserreich*, Frankfurt a. M./New York 1996.

¹²⁹ Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), Hamburg 1958. Die «Anschauung des Universums» und das «Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit» sind für Schleiermacher die zentralen anthropologischen Kategorien, in denen Religion gründet und die daher auch Gegenstand der modernen Theologie sein müssen.

¹³⁰ Vgl. William James, *Über die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1902), Frankfurt a. M./Leipzig 1997, bes. 234ff. (Bekehrung). Für den Sohn eines strengen Presbyterians war es selbstverständlich, dass religiöse Erweckung mit tiefen persönlichen Erschütterungen einherging.

¹³¹ Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), Breslau²1918, 8ff. Für Otto stellen religiöse Gefühle eine eigenständige Gruppe von Emotionen dar.

¹³² Vgl. Besier, *Weder Gut noch Böse* (wie Anm. 13), 307f.

¹³³ Vgl. Bruce Mazlish/Edwin Diamond, *Die drei Geburten des Jimmy Carter*, in: *Der Spiegel* Nr. 3 vom 10. 1. 1977; Jimmy Carter, *Das Beste geben. Autobiographie*, Wuppertal/Kassel 2002, bes. 150ff; John Dumbrell, *The Carter Presidency*, Manchester 1993; Howard Norton/Bob Slosser, *Jimmy Carter. Eine Dokumentation über Amerikas 39. Präsidenten*, Schorndorf²1977, 110f; Gebhard Schweigler, *Jimmy Carter 1977–1981*, in: Jürgen Heideking/Christof Mauch (Hg.), *Die amerikanischen Präsidenten. 42 historische Porträts von George Washington bis George W. Bush*, München⁴2005, 387–394; bes. 389.

¹³⁴ Vgl. Peter Lösche, *Ronald W. Reagan 1981–1989*, in: Heideking/Mauch, *Die amerikanischen Präsidenten* (wie Anm. 133), 395–407; bes. 397; Edmund Morris, *Dutch. A Memoir of Ronald Reagan*, New York 1999, 42f; John Patrick Diggins, *Ronald Reagan: Fate, Freedom, and the Making of History*, New York 2007.

¹³⁵ Vgl. Steven Mansfield, *The Faith of George W. Bush*, New York 2003; D. Jason Berggren/Nicol C. Rae, *Jimmy Carter and George W. Bush: Faith Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style*, in: *Presidential Studies Quarterly*, 36 (2006), 606–632.

Obwohl die mit den Erweckungsbewegungen verbundene Naherwartung Christi «zum Motor der weltweiten Missionsbestrebungen» wurde,¹³⁶ ist davon doch die Praxis der klassischen Missionssituation unter Andersgläubigen bzw. «Heiden» zu unterscheiden. Nicht selten wurde die innere Widersprüchlichkeit der Religion des weißen Mannes erkannt und auch wahrgenommen, dass sein Verhalten durchaus nicht den Normen und Werten der von ihm gepredigten Liebes-Religion entsprach.¹³⁷ Aber es gehörte zum Überlebenswillen der Unterlegenen, sich der anscheinend übermächtigen imperialen Kolonialkultur zu beugen, um mithilfe der in den Missionsschulen vermittelten Kulturtechniken zu den weißen Herren aufzuschließen. So ist es kein Zufall, dass viele Führer der schwarzen Emancipationsbewegungen aus den Reihen der Missionsschüler kamen.¹³⁸ Das Überzeugungspotential christlicher Religionen beruhte jedenfalls nicht allein auf der christlichen Lehre und dem Glaubenseifer der Missionare, sondern auch auf der militärischen wie kulturellen Überlegenheit der Kolonialmächte. In abgeschwächter Form lassen sich solche Missionserfolge wirtschaftlich potenter Denominationen – meist aus dem Herkunftsland USA – bis in die Gegenwart verfolgen.¹³⁹

Religiöse Phänomene und ihre Geschichte als Gegenstand anthropologischer, psychologischer und biologischer Forschung

Seit der menschliche Geist sich seiner selbst bewusst wurde (zwischen 100.000 und 50.000 Jahren v. Chr.), konstruiert er sich Lebens- und Sinnwelten. Bei diesem Prozess leisten vorsprachliche wie sprachliche Repräsentationen wichtige Dienste. Unsere Welt-Wahrnehmungen werden zwar durch unseren Geist kulturell transformiert, aber solche Enkulturationen bleiben durch die Natur eigentlich begrenzt. Religiöse Vorstellungen sind als Teil der Kultur entstanden, wie diese insgesamt, in einer Art Verdichtung unseres unaufhörlich schlussfolgernden Gehirns, ohne dass uns ein Zusammenhang zwischen den so entstandenen Inferenz-Systemen und unseren Erklärungsbedürfnissen bewusst war. Erfolgversprechende religiöse Konzepte beruhen auf ganz wenigen ontologischen Kategorien und einem sehr begrenzten Katalog supranaturaler Muster. Menschen haben schließlich die Neigung, außergewöhnliche Erlebnisse, die zum Teil durch psychoaktive Drogen oder physische Dispositionen zustande kamen, als übernatürliche Phänomene zu deuten. Ist erst einmal eine religiöse Organisation entstanden, versuchen deren Akteure mit allen Mitteln der Beeinflussung ihr System zu konservieren.

¹³⁶ Vgl. Jörg Haustein, Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte, 51 (2011), 533–552, hier 534.

¹³⁷ Vgl. World Missionary Conference (2010: Edinburgh, Scotland), *The History and Record of the Conference; Together with Addresses Delivered at the Evening Meetings*, Edinburgh/New York 2010.

¹³⁸ Vgl. die Beiträge in Ulrich von der Heyden/Holger Stoecker (Hg.), *Mission und Macht im Wandel politischer Orientierungen. Europäische Missionsgesellschaften in politischen Spannungsfeldern in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945*, Stuttgart 2005; Hilary M. Carey, *God's Empire. Religion and Colonialism in the British World, c. 1801–1908*, Cambridge 2011.

¹³⁹ So etwa Baptisten und Methodisten in den 1920er Jahren und nach 1989 in Ostmitteleuropa. Viele der früheren Staaten der Sowjetunion fühlten sich in den 1990er Jahren durch die «amerikanischen» Religionen, darunter Jehovahs Zeugen, förmlich überrannt.

Konstruktion von Wirklichkeit und Sinn – Kommunikation über Symbole und Riten – Religion und Evolution – magische Vorstellungen – «Meme» und Gene – Emotion und Religion – Religion und Halluzination – Religiöse Sozialisation – Bekehrungserlebnisse und Konversionserzählungen – Missionierung.

Les phénomènes religieux et leur histoire en tant qu'objet de recherche anthropologique, psychologique et biologique

Depuis que l'esprit humain a pris conscience de soi (entre 100.000 et 50.000 ans av. J.-C.), il se construit des mondes de vécu et de sens. Au cours de ce processus, des représentations pré-linguistiques et linguistiques jouent un rôle majeur. Bien que nos conceptions du monde soient transformées culturellement par notre esprit, ces «enculturations» demeurent limitées dans leurs propriétés par la nature. Les conceptions religieuses se sont formées en tant qu'élément de la culture, tout comme celle-ci en général, par une sorte de densification de notre cerveau tirant sans cesse des conclusions, sans que l'on perçoive un rapport entre les systèmes d'inférence ainsi formés et nos besoins d'explication. Des concepts religieux prometteurs de succès reposent sur très peu de catégories ontologiques et un catalogue très étroit de modèles surnaturels. Les êtres humains sont finalement enclins à interpréter des expériences hors-normes, générées en partie par des drogues psychoactives ou des dispositions physiques, en tant que phénomènes surnaturels. Dès le moment où une organisation religieuse est constituée, ses acteurs tentent par tous les moyens d'exercer leur influence afin de conserver leur système.

Construction de réalité et de sens – communication sur symboles et rites – religion et évolution – représentations magiques – «mème» et gène – émotion et religion – religion et hallucination – socialisation religieuse – expériences et récits de conversion – évangélisation.

Fenomeni religiosi e la loro storia in quanto oggetti di ricerche antropologiche, psicologiche e biologiche

Da quando lo spirito umano ha preso coscienza di sé (tra i 100.000 e 50.000 anni a.C.), si costruisce ambiti di vita e di senso. In questo processo le rappresentazioni pre-linguistiche e linguistiche giocano un ruolo molto importante. Le rappresentazioni religiose come ambito della cultura sono nate da una sorta di condensazione del nostro cervello, incessante deduttore, senza che noi fossimo coscienti del legame tra il sistema d'inferenza così costituito e il nostro bisogno di spiegazioni. Concetti religiosi promettenti si basano su poche categorie ontologiche e su un catalogo di modelli soprannaturali limitato. In fondo, gli esseri umani hanno la tendenza a interpretare come fenomeni sovrannaturali avvenimenti insoliti originati in parte da droghe psicoattive o da particolari disposizioni fisiche. Una volta formata un'organizzazione religiosa, i suoi interpreti cercano di conservare il sistema con tutti i mezzi d'influenza possibili.

Costruzione di realtà e senso – comunicazione su simboli e riti – religione e evoluzione – rappresentazioni magiche – «Meme» e geni – emozioni e religione – religione e allucinazioni – socializzazione religiosa – esperienze e racconti di conversione – missionari.

Religious phenomena and their history as objects of anthropological, psychological and biological research

Once the human mind had become self-aware (100,000 to 50,000 years BC), it began to construct worlds of meaning to inhabit. Both linguistic and pre-linguistic representations made important contributions to this process. Religious beliefs, part of human culture, developed as the result of a heightening of the ongoing inferential processes in the brain but without humans consciously understanding the relationship between our need for explanations and the resultant inference systems. Religious concepts likely to enjoy success with humans are based on a very small number of ontological categories and a very limited catalogue of supranatural models. People quite simply have a tendency to interpret extraordinary experiences, some of which would have been caused by psycho-

active drugs or physical dispositions, as supernatural phenomena. Once a religious organization has been formed, its actors use all possible means of influence to try to keep their system in place.

Construction of reality and meaning-making – communication by symbols and rites – religion and evolution – magic beliefs – meme and gene – emotion und religion – religion and hallucination – religious socialization – narratives and experiences of conversions – missionization.

Gerhard Besier, Prof. Dr. theol. habil., Dr. phil., Dr. h. c., Inhaber des Lehrstuhls für Europastudien an der TU Dresden.