

Ursprung und geschichtliche Entwicklung der Religionen – Ein Evolutionsgeschehen?

von Ina Wunn

1. Problemaufriss: Die megalithischen Tempel Maltas

In Sichtweite der sizilianischen Küste liegt im zentralen Mittelmeer eine kleine Inselgruppe, deren wichtigste und größte Insel Malta ist, die aber außerdem noch Gozo und die winzigen Inseln Comino, Cominotto und Filfla umfasst.¹ Bekannt ist Malta bis heute nicht nur als Sitz des Johanniter- bzw. Malteserordens, der nach seiner Vertreibung aus Palästina 1291 und Rhodos 1309 zuletzt auf Malta seinen Sitz nahm und das Gesicht der Insel und ihrer Hauptstadt La Valetta entscheidend prägte, sondern auch und vor allem durch die monumentalen Tempelanlagen, die ins Neolithikum datieren und mit ihren von allem Bekannten abweichenden architektonischen Formen und fettleibigen Idolen sowohl der religionswissenschaftlichen als auch der archäologischen Forschung Rätsel aufgegeben haben. So sind unter den Bauwerken des ausgehenden Neolithikums nicht nur die kleeblattförmigen Grundrisse dieser Tempel einzigartig und verlangen nach einer Erklärung, sondern auch ihre sonstigen architektonischen Details wie die häufig verwendeten Spiralmuster, altarähnliche Konstruktionen, Wandnischen und Tierfriese entziehen sich jeder unmittelbaren Deutung. Nur mit den fettleibigen Idolen meinte man etwas anfangen zu können, entsprachen sie doch in jeder Hinsicht dem, was man sich unter einer Fruchtbarkeitsgöttin vorstellen zu können glaubte.²

Wenn auch der archäologische Befund auf Malta und Gozo in seiner Art einzig ist, gilt das keineswegs für die diesbezügliche allgemeine wissenschaftliche Fragestellung: Immer wieder sehen sich die Vorgeschichtsforschung ebenso wie eine Religionswissenschaft, die nach den Ursprüngen von Religion fragt, mit einer großen Schwierigkeit konfrontiert: Glaubensvorstellung und

¹ Vgl. *Joachim von Freeden*, Malta und die Baukunst seiner Megalithtempel, Darmstadt 1993, 4.

² Vgl. z.B. Die Megalithischen Tempel von Tarxien. Mit einer kurzen Beschreibung der Præhistorischen Monumente von Hagar Qim, Mnajdra, Ggantija. Vor Ort verkaufter Führer zu den maltesischen Tempelanlagen, ohne Autorenangabe, Orts- und Jahresangabe (erworben 2003 auf Malta); vgl. auch *Marija Gimbutas* (edited and supplemented by *Miriam Dexter*), *The Living Goddesses*, Berkeley u.a. 1999, 93–97.

Gebete fossilisieren nicht. Es gilt also, aus den rein materiellen Hinterlassenschaften einer Kultur auf ihr Weltbild zu schließen; eine Problematik, der sich Religionswissenschaft und Vorgeschichtsforschung gleichermaßen und mit unterschiedlich befriedigendem Ergebnis gestellt haben.

2. Methodik

Zur Rekonstruktion vorgeschichtlicher Religionen bedient sich die Forschung idealer Weise einer Methodik, die aus einer Reihe konsekutiver Schritte besteht und die an anderer Stelle ausführlich erörtert wurde.³ Demnach hat Grundlage aller Deutungen der archäologische Befund zu sein. Dieses Statement mag banal klingen, ist es jedoch keineswegs, dokumentiert die Geschichte der Religionswissenschaft bis in die aktuelle Gegenwart doch immer wieder eine Vielzahl von Versuchen, früheste Religion in einer allgemeinen menschlichen Disposition zum Religiösen zu verorten.⁴ Aber auch der Rückgriff auf den archäologischen Befund ist nicht unproblematisch, weil in Ermangelung zielführender Ansätze nur zu häufig auf einen unkritisch angewandten ethnographischen Vergleich zurückgegriffen wurde, um unklare Befunde zu deuten. Hier hat in den letzten Jahrzehnten ein Zweig der Archäologie Abhilfe schaffen können, der zunächst unter dem Stichwort *New Archaeology* von sich reden machte, dann aber in die heute so genannte *Processual Archaeology* mündete. Quintessenz dieses Ansatzes ist, das Leben in rezenten Wildbeuter- oder unstratifizierten Ackerbaugesellschaften im Hinblick auf mögliche materielle Hinterlassenschaften zu untersuchen – anders ausgedrückt: welche Prozesse im Alltagsleben dieser Kulturen hinterlassen welche Spuren und geben so Aufschluss darüber, wie archäologische Befunde gelesen werden können?⁵

Erst wenn auf die oben geschilderte Weise archäologische Objekte der fraglichen Kultur einwandfrei identifiziert und hinsichtlich ihres Objektsinnes erkannt wurden, kann in einem zweiten Schritt nach der ideellen Bedeutung von Gegenständen oder Bildnissen jenseits ihres möglichen Zweckes oder Nutzens gefragt werden. Hier liefert die Verhaltensforschung die entscheidenden Anstöße: Ausgehend von der Prämisse, dass das menschliche Verhalten und seine physiologischen Grundlagen das Resultat einer stammesgeschichtlichen Entwicklung sind, haben sich auch beim Menschen eignungsrelevante Eigenschaften entwickelt, die sowohl ererbt als auch im sozialen Kontext erlernt sein

³ Vgl. Ina Wunn, Der ethnographische Vergleich in der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 153–167.

⁴ Oswald Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit, Wien 1931.

⁵ Michael Balter, The Goddess and the Bull: Catalhoyuk. An Archaeological Journey to the Dawn of Civilization, New York 2005; Amber L. Johnson (Hg.), Processual Archaeology, London 2004.

können. In diesem Zusammenhang hat vor allem der Verhaltensforscher Irenäus Eibl-Eibesfeldt auf die Bedeutung ethologischer Signale hingewiesen, die in erster Linie der Kommunikation und sekundär der Festigung von sozialen Bindungen dienen und die als anthropologische Konstanten kulturübergreifend verständlich sind. Etliche Objekte aus schriftlosen Kulturen sollten demnach als Träger von Informationen gesehen und entsprechend gelesen werden.

Von besonderer Relevanz sind in diesem Zusammenhang Droh- und Beschwichtigungsgesten wie das drohende Entblößen und Präsentieren der Genitalien, das Drohstarren, die Beißdrohung durch gebleckte Zähne oder das beschwichtigende Brustweisen. Alle diese Signale finden sich immer wieder gerade auch im religiösen Kontext in schriftlosen Kulturen, wenn nämlich ein Haus durch das den bösen Blick bannende Auge oder den drohend erigierten Phallus geschützt ist oder eine Ahnenfigur durch eine Kombination von Droh- und Beschwichtigungsgesten das Böse an sich in Schach hält.⁶

Ebenso wichtig wie religionsethologische sind bei der Rekonstruktion der Religion schriftloser Kulturen religionssoziologische Ansätze, macht doch die Religionssoziologie mit ihrer Typologie von Gesellschaften und den davon abhängigen Religionstypen deutlich, dass nicht jeder Gesellschaftstyp jede beliebige Religion haben kann. So kennen gerade die nicht arbeitsteilige Gesellschaften wie z.B. Wildbeuter oder frühe Ackerbauern sensu Adolf E. Jensen keine regelrechten Göttergestalten oder gar ein polytheistisches Pantheon mit kultischer Verehrung der Gottheiten, sondern vielmehr sind für den genannten Gesellschaftstyp so genannte Dema oder übermächtige mythische Ahnengestalten charakteristisch, deren Schicksal im Ritual wiederholt wird, um die kosmische Ordnung zu erhalten. Es ist daher unsinnig, in den frühesten Kulturen nach einer kultisch verehrten Göttin zu suchen, die diesem Religionstypus ebenso fremd wäre wie der christliche Hochgott.⁷

Religiöses Denken und Handeln wird im sozialen Kontext erlernt und von Generation zu Generation weitergegeben, ist also innerhalb des jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Rahmens das Ergebnis der historischen Überlieferung der jeweiligen Gemeinschaft. Genau diese geschichtliche Entwicklung der Religionen und ihre Dynamik spielt bei der Rekonstruktion der ältesten Religionen eine entscheidende Rolle, handelt es sich hierbei doch um nichts anderes als ein Evolutionsgeschehen, das es näher zu betrachten gilt.

⁶ Vgl. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Weyarn 1997; Ina Wunn, *Ethology of Religion*, in: *EncRel2*, Detroit 2005.

⁷ Vgl. Ina Wunn, *Die Entwicklung der Religionen aus evolutionstheoretischer Sicht*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 131–146; Robert N. Bellah, *Religious Evolution*, in: *ders.*, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-traditional World*, New York u.a. 1970, 20–50.

3. Die Evolutionstheorie und ihre Folgen

Dabei ist die Idee, auch nicht biologische Entwicklungen als Evolutionsgeschehen zu beschreiben, keineswegs neu, sondern kann vielmehr auf eine Tradition zurückblicken, die so alt ist wie die Evolutionstheorie oder, richtiger, die Darwin'sche Selektionstheorie selbst.

Bereits 1852, also noch vor Charles Darwins *Origin of Species*, hatte der britische Philosoph Herbert Spencer in seinem Essay *The Development Hypothesis*⁸ die menschliche Gesellschaft als ein organisches Gebilde beschrieben, das natürlichen Gesetzen von Wachstum, Entwicklung und Veränderung gehorchte, und dabei auf die aus der Biologie stammende Transformismushypothese des französischen Biologen Jean Baptiste de Lamarck (1744–1829) zurückgegriffen. Der Gedanke biologischer und gesellschaftlicher Entwicklung, der die gelehrten und gesellschaftlichen Kreise in dieser Zeit faszinierte, bekam noch einmal unerhörten Auftrieb, als Charles Darwin 1859 sein *The Origin of Species by Means of Natural Selection* veröffentlichte⁹ und damit nicht nur deutlich machte, dass die gegenwärtige Artenvielfalt das Ergebnis eines Jahrtausende währenden Entwicklungsvorganges war (das war in Kreisen der Biologen bereits als fast sicher angenommen worden), sondern darüber hinaus die bis dahin unbekanntenen Mechanismen des Artenwandels befriedigend und einleuchtend erklären konnte. Darwins Selektionstheorie hatte eine völlig neue Weltsicht zur Folge.

Die Idee einer naturgesetzlichen Entwicklung, wie sie Charles Darwin und sein kongenialer Zeitgenosse Alfred Russel Wallace (1823–1913) für die belebte Natur, Herbert Spencer und Auguste Comte für Gesellschaften erarbeitet hatten, bestimmte das neue Wissenschaftsparadigma und führte sowohl in den Natur- als auch in den Humanwissenschaften zu einer Konzentration des Interesses auf das Aufdecken von Entwicklungsprozessen. Vor allen Dingen in der sich formierenden Anthropologie herrschte die Überzeugung, dass die Entwicklung von Kulturen und Religionen Gesetzmäßigkeiten gehorchte, die sich in wissenschaftlicher Terminologie beschreiben und analysieren lassen mussten.¹⁰

Zu den großen Protagonisten dieser Idee gehörte neben anderen der Begründer der Anthropologie in Großbritannien, Edward Burnett Tylor (1832–1917), der nach einer für ihn entscheidenden Expedition nach Mexiko in seinem Hauptwerk *Primitive Culture* die Kulturen dieser Welt einer Analyse un-

⁸ Vgl. Herbert Spencer, *The Development Hypothesis*, in: *The Leader* 20.3 (1852) veröffentlicht in: *ders.*, *Essays: Scientific, Political and Speculative*, Bd. 1, London 1996 (1891) 1–7.

⁹ Vgl. Peter J. Bowler, *Life's Splendid Drama. Evolutionary Biology and the Reconstruction of Life's Ancestry 1860–1940*, Chicago/London 1996.

¹⁰ Vgl. Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 195; Gabriele Weiss, *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie*, Wien/New York 1987, 27.

terzog, deren Ergebnis letztlich in die Formulierung eines allgemeingültigen Entwicklungsgesetzes mündete.¹¹ In bewusster Anlehnung an die Forschungen Darwins und Spencers kam Tylor zu dem Ergebnis, dass auch die Entwicklung der menschlichen Kulturen als Evolutionsgeschehen charakterisiert werden könne, in dessen Verlauf verschiedene Entwicklungsstadien aufeinander folgten. Innerhalb dieser Stadien, die Tylor als Äquivalent zu den biologischen Spezies ansah, markierten die entsprechend der Höhe ihrer materiellen Entwicklung klassifizierten Kulturen dann Varietäten dieser Spezies. Im Ergebnis musste Tylor daher zu einer monolealen und aufsteigenden Entwicklung kommen, die sich von der graphischen Darstellung eines verzweigten Stammbaums in der Biologie deutlich unterschied und die statt stammesgeschichtlicher Verwandtschaft die Entwicklungshöhe dokumentierte.

4. Die Evolution der Religionen nach Pater Wilhelm Schmidt

Die Darwin'schen Ideen hatten auch im deutschsprachigen Raum vor allem durch die Vermittlung des großen deutschen Biologen Ernst Haeckel (1834–1919) sofort Fuß gefasst und das wissenschaftliche Denken ebenso beflügelt wie in Großbritannien. Hinsichtlich der Kulturen war es zunächst Friedrich Ratzel (1844–1904), der evolutionistische Vorstellungen auf die Kulturentwicklung übertrug, hier aber nicht den Vorstellungen einer Entwicklung in Stadien, also Comte, Spencer und Tylor folgte, sondern tatsächlich dezidiert biologisch vorging, indem er Kulturen nicht nur nach einer subjektiv empfundenen Entwicklungshöhe einteilte, sondern gezielt Merkmalskataloge aufstellte, anhand derer man Kulturen dann einer Verwandtschaftsgruppe zuordnen konnte.¹² Ansatz und Methoden Ratzels wurden vor allem von Leo Frobenius (1873–1938), dem bis heute bekanntesten Kulturanthropologen der deutschsprachigen Ethnologie, zur so genannten Kulturkreistheorie ausgebaut, die Kultur als eine einem Organismus vergleichbare Einheit ansah, die durch eine Gesamtheit von Werten, Normen, Verhaltensweisen und Sitten charakterisiert würde.¹³ Schlüssel zur Rekonstruktion kultureller Verwandtschaftsverhältnisse waren die „reinen Formen“, d.h. solche Kulturen, die am Ursprung der Entwicklung stehen sollten.¹⁴ Zu den prominentesten Theorien, die im Gefolge Ratzels entstanden, zählt das umfassende Lehrgebäude des Theologen, Sprach-

¹¹ Vgl. *Edward Burnett Tylor*, *The Origins of Culture*, Cloucester, Mass. 1970 (1958), ursprünglich veröffentlicht unter dem Titel *Primitive Culture*, Kapitel I–X, London 1871, 1.

¹² Vgl. *Friedrich Ratzel*, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart 1882.

¹³ Vgl. ebd., 17–19 und 21–35.

¹⁴ Vgl. *Bernhard Streck*, Art. *Diffusion*, in: *Bernhard Streck* (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*, 2. erw. Auflage, Wuppertal 2000, 43.

wissenschaftlers und Völkerkundlers Pater Wilhelm Schmidt (1868–1954), Angehöriger des Missionsordens *Gesellschaft des Göttlichen Wortes*, der auf dem Umweg über die Orientalistik und die Sprachwissenschaften auf ethnologische Fragestellungen und die so genannte kulturhistorische Methode stieß.¹⁵

Pater Wilhelm Schmidt, ursprünglich ein in den Sprachwissenschaften hochkarätig ausgebildeter Theologe, erhielt schon früh eine Professur im österreichischen Ausbildungshaus seines Ordens in St. Gabriel in Mödling bei Wien, wo er sich zunächst der Lehre, dann aber zunehmend seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmete, die sich bald vornehmlich auf die Völkerkunde verlagerten. Hier interessierten ihn vor allem wissenschaftstheoretische und methodische Fragen, die durch die Beschäftigung mit der Kulturkreislehre einerseits und dem Werk des britischen Romanciers und Anthropologen Andrew Lang und dessen Dekadenzmodell eine ganz eigene Richtung erhielten¹⁶ und letztlich ihren Niederschlag in seinem berühmten zwölfbändigen opus magnum *Der Ursprung der Gottesidee* fanden. In diesem Werk bemühte sich Schmidt, ausgehend von dem Postulat eines ursprünglichen Monotheismus, den Wandel dieser alten religiösen Vorstellung nachzuvollziehen und letztlich zu einem Bild der Verteilung der Religionen in Raum und Zeit sowie ihrer Bezüge untereinander zu gelangen – und dies ist nichts anderes als der Versuch, eine religionswissenschaftliche Systematik auf evolutionistischer Grundlage zu entwerfen.¹⁷ Schmidt wählte für sein Hauptwerk einen empirischen Ansatz¹⁸ – die Untersuchung orientierte sich am vorliegenden Material und dessen Analyse – den er aber insofern einschränkte, als er von der Gültigkeit der Urmonotheismus-Theorie überzeugt war,¹⁹ die seinen Forschungen eine ganz bestimmte Richtung verlieh und ihm nicht zu Unrecht den Vorwurf einer partiellen Unwissenschaftlichkeit eintrug.²⁰ Bereits in seiner Schrift *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes* vertrat er die Anschauung, dass Gott sich selbst in der Frühzeit des Menschen so offenbart habe, dass es zu einer fakti-

¹⁵ Vgl. Hans Waldenfels, Wilhelm Schmidt (1868–1954), in: Axel Michels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München 1997, 185–197, 185.

¹⁶ Vgl. Waldenfels, Schmidt (Anm. 15), 187.

¹⁷ Vgl. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Teil II. Die Religionen der Urvölker, Band II. Die Religionen der Urvölker Amerikas, Münster 1929, V; *ders.*, *Der Ursprung der Gottesidee*, Band I, 1. Abteilung: Historisch-kritischer Teil, Münster 1926, 756.

¹⁸ Vgl. Schmidt, *Urvölker* (Anm. 17), V.

¹⁹ Die Urmonotheismus-Theorie, das ist die Auffassung, dass bereits die älteste Menschheit den Glauben an den Einen Gott gekannt habe, wurde einem weiteren Kreis bekannt durch die Veröffentlichung Andrew Langs, geht aber auf den Jesuitenpater Joseph Lafitau (1670–1740) zurück. Lafitau verlegte den Glauben an ein „Être supérieur“ an den Anfang der religiösen Menschheitsentwicklung, wobei Gott selbst als Urheber seiner Offenbarung gilt (vgl. *Joseph-François Lafitau, Die Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit, nebst einer Vorrede von Siegmund Jacob Baumgarten*, Halle 1752, Faksimiledruck des 1. Teiles, Weinheim 1987, 57).

²⁰ Vgl. Wilhelm Emil Mühlmann, *Urmonotheismus*, in: RGG³, Band VI, Tübingen 1957, Sp. 1198.

schen Begegnung mit diesen frühen Menschen, konkret dem zu seiner Zeit gerade entdeckten *Homo erectus*, gekommen sei und dieser dann das Gotteswort tradiert habe.²¹ Es galt nun, möglichst alte und wenig veränderte Kulturen zu finden, die die ursprüngliche Offenbarung rein erhalten und überliefert haben sollten, um dann mit Hilfe eines allerdings sehr schematisch betriebenen Kulturvergleichs die weiteren Kulturen entsprechend ihrer Verwandtschaft den verschiedenen Kulturkreisen um die jeweilige Urkultur zuzuordnen. Mit Hilfe seiner Methodik gelang es Schmidt, ein räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander verschiedener Verwandtschaftsgruppen von Kulturen (und ihren Religionen) auszumachen: Es waren dies auf der Sammelstufe die folgenden Urkulturkreise: die zentrale Urkultur, die südliche Urkultur, die arktische Urkultur und die Mischform der Bumerangkultur. Darauf folgen die primären Kulturkreise der exogam-vaterrechtlichen Kulturen, der großfamilial-vaterrechtlichen Kulturen und der exogam-mutterrechtlichen Kulturen. Daran sollten sich dann die sekundären und tertiären Kulturkreise anschließen.²²

5. Kritik an Schmidt – Wege zu einer Evolutionstheorie der Religionen

Bei einer solchen, zwar bei der tendenziösen Anlage des Werkes voraussehbaren, aber in ihrer theologischen Eindeutigkeit doch überraschenden Schlussfolgerung eines als religionswissenschaftlich-ethnologisch deklarierten Werkes ist es kaum verwunderlich, dass sich Schmidt massiver Kritik stellen musste,²³ die sich vor allen Dingen an der einseitigen Gewichtung der Merkmale der verschiedenen Religionen festmachte, aber auch die teilweise unsichere Quellenlage thematisierte.²⁴ Mit der Kulturkreislehre, die in den 1950er Jahren wegen unüberwindbarer Widersprüche zu ethnologischen Befunden aufgegeben werden musste, geriet auch der evolutionistische Ansatz des Willhelm Schmidt in Vergessenheit, ohne dass seine eigentliche Brisanz für eine evolutionistische Religionswissenschaft erkannt oder gar gewürdigt worden wäre. Vielmehr wandte sich die Religionswissenschaft in Unkenntnis dessen, was Evolution eigentlich ist, wieder den alten Stufenmodellen zu, ohne zu grundsätzlich

²¹ Vgl. *Wilhelm Schmidt*, Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes, in: *Gerhard Esser / Johann Mausbach* (Hg.), Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete, 3 Bde., Kempten 1921, 481–636. Der Hinweis auf das frühe Entstehungsdatum dieser Schrift findet sich bei *Wilhelm Emil Mühlmann*, Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie, Wiesbaden 1962, 200.

²² Vgl. *Schmidt*, Historisch-kritischer Teil (Anm. 17), 760–766.

²³ Vgl. *Joseph Henninger*, Pater Wilhelm Schmidt S.V.D., Freiburg (Schweiz) 1956, 24.

²⁴ Vgl. *Wilhelm Emil Mühlmann*, Homo Creator. Abhandlungen zur Soziologie, Anthropologie und Ethnologie, Wiesbaden 1962, 185.

neuen Erkenntnissen zu gelangen.²⁵ Was aber macht die eigentliche, bis heute bedeutsame Leistung des Wilhelm Schmidt aus, und wo hatte seine Theorie Defizite?

Aus heutiger, religionsevolutionistischer Sicht machte der Theologe Schmidt den Fehler, den entscheidenden Unterschied zwischen Theologie und den übrigen Wissenschaften nicht zu beachten: Während alle Wissenschaften, ob sie sich hermeneutischer oder empirischer Methoden bedienen, ob sie induktive oder deduktive Ansätze bemühen, so arbeiten, dass ihre Ergebnisse intersubjektiv überprüfbar sein müssen, unterscheiden sich Theologie und alle anderen Wissenschaften dadurch, dass erstere die Existenz Gottes voraussetzt, während letztere voraussetzungslos arbeiten müssen. Das heißt aber, Gott als *agens* oder *prima causa* einzuführen, ist für die Theologie legitim, nicht aber für Ethnologie und Religionswissenschaft. Genau diese Unterscheidung traf der Theologe Schmidt nicht, was letztlich dazu führte, dass er sein ethnographisches Material in ein seinem theologischen Postulat entsprechendes Schema pressen musste, das diesem Material nicht gerecht wurde. Diese letztlich auch zu formalistische Sichtweise, nämlich systematische Verwandtschaften mit Hilfe eines solchen Religionsvergleichs zu rekonstruieren, der auf einem festen, für alle Religionen gültigen Merkmalskatalog basierte, ist unorganisch und führt keineswegs dazu, die Charakteristika der verschiedenen Religionen angemessen zu erfassen. Eine evolutionistisch arbeitende Systematik hat demgegenüber (genau wie die biologische Systematik) Merkmale zu bewerten und die für die entsprechende Religionsgruppe relevanten Kriterien aufzustellen; erst dann ist ein Merkmalsvergleich möglich und sinnvoll. Dieser Fehler, der im Übrigen auch heute immer wieder auch bei anspruchsvollen Untersuchungen gemacht wird,²⁶ ist jedoch in letzter Konsequenz nicht auf Schmidt zurückzuführen, sondern war Bestandteil der anerkannten Methodik der ursprünglichen Kulturkreislehre.²⁷

Trotz dieser berechtigten Kritik darf jedoch auch die große Leistung Schmidts nicht unter den Tisch fallen, die meines Wissens bislang in ihrer Reichweite noch nicht erkannt und dementsprechend noch nie gewürdigt worden ist, die aber eine evolutionistische Betrachtungsweise der Religionen (und Kulturen) überhaupt erst möglich macht: Eine der wesentlichen Schwierigkeiten bei der Entwicklung eines die Evolution der Religionen beschreibenden Modells ist nämlich die Frage nach der evolvierenden Einheit, an der letztlich

²⁵ Beispielsweise Robert N. Bellah, Religiöse Evolution, in: *Constans Seyfarth / Walter M. Sprodel* (Hg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt a. M. 1973, 267–302.

²⁶ Z. B. im Bertelsmann Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2008.

²⁷ Bereits die Ethnologen Fritz Graebner (1877–1934) und Bernhard Ankermann (1859–1943) hatten den Nachweis einer möglichen Kulturverwandtschaft als eine Art rechnerische Aufgabe verstanden, die in der Erfassung einer möglichst großen Zahl ähnlicher Kulturelemente bestand. Vgl. *Gerardus van der Leeuw*, Art. Religion III. Religionsgeschichtliche Entwicklung, in: RGG², Band IV, Tübingen 1930, Sp. 1876–1877.

nicht nur die alten Evolutionisten wie der hier erwähnte Tylor, sondern auch seine Nachfolger von Robert Bellah bis Niklas Luhmann gescheitert sind. Was evolviert im Bereich der Religionen, was ist die der biologischen Spezies analoge Entität?

Diese Frage konnte Schmidt souverän mit einem gekonnten Rückgriff auf Leo Frobenius beantworten; ihm wie Frobenius galten Religion und Kultur jeweils als eigenständige und sich organisch entwickelnde Entitäten, die sich von anderen vergleichbaren Größen abgrenzen ließen. Diese Entitäten konnte Schmidt dann nicht nur erfolgreich vergleichen, sondern auch ihren geschichtlichen Wandel verfolgen und sie dann in eine solche genetisch-systematische Ordnung bringen, die ihren Stammbaum wiedergab – nur eben behaftet mit den Fehlern, die einer zu starren Methodik und einer theologischen Prämisse geschuldet waren.

6. Ein Modell der Evolution der Religionen heute

Wie hat also ein Modell der religiösen Evolution auszusehen, das die Fehler der alten Stadienmodelle ebenso vermeidet wie eine unorganisch schematische Systematik der Kulturkreislehre?

Wie bereits oben erwähnt, wird das religiöse Vorwissen oder – konkret – werden die Elemente der Erscheinungsform des Religiösen im sozialen Kontext erlernt und weitergegeben, sind also innerhalb des jeweiligen konkreten gesellschaftlichen Rahmens das Ergebnis der historischen Überlieferung der jeweiligen Gemeinschaft. Genau diese geschichtliche Entwicklung der Religionen und ihre Dynamik ist Voraussetzung, um den Religionswandel, das Aussterben und die Entstehung neuer Religionen in evolutionistischer Terminologie beschreiben zu können. Als natürliche, evolvierende Einheit hat hier in Anlehnung an die richtige Entscheidung Schmidts die konkrete *Religion* angesprochen zu werden, hier dezidiert als Taxon entsprechend dem biologischen Taxon *Spezies* verstanden. Zum besseren Verständnis der Problematik soll an dieser Stelle noch einmal auf das Äquivalent in der Biologie, die Spezies eingegangen werden. Die Art oder Spezies ist eine in der Natur real existierende Einheit, die auf den ersten Anschein hin solche Individuen umfasst, die gleiche Merkmale aufweisen, also als zusammengehörig ins Auge fallen. Und tatsächlich wurde in der Biologie die Spezies auch lange in dieser Weise verstanden, nämlich als eine Einheit von Individuen, die sich untereinander fortpflanzen und sich durch ein bestimmtes Merkmalsset von anderen Gruppen von Individuen abgrenzen lassen. Dieses typologische Artkonzept gelangte aber schon bald an seine Grenzen, als man nämlich einerseits so genannte polytypische Arten entdeckte, deren Individuen höchst unterschiedliche Merkmale zeigten,

andererseits aber auch Arten identifizierte, die morphologisch von anderen Arten nicht zu unterscheiden sind, mit ihnen aber dennoch keine Fortpflanzungsgemeinschaft bilden.²⁸ Daher wird heute in der Biologie der Artbegriff anders, nämlich wie folgt definiert: Arten sind „Gruppen von wirklich oder potentiell sich fortpflanzenden natürlichen Populationen, die reproduktiv von anderen solchen Gruppen getrennt sind.“²⁹ Diese Definition fußt auf der biologischen Bedeutung der Art, die damit als „’Schutzmarke’ für einen wohlgefügten, einander angepassten Satz von Genkomplexen dient.“³⁰ Für die Frage nach der Abgrenzung von Religionen als Taxa von ähnlichen Religionen kann ganz ähnlich argumentiert werden. Während die Religionswissenschaft bislang mit einem typologischen Religionsbegriff operierte, der Religionen mit Hilfe eines Merkmalskatalogs voneinander abgrenzte, zeigt diese Methode seit geraumer Zeit deutlich ihre Unzulänglichkeit, sei es in Studien, die die Religiosität verschiedener Religionsgemeinschaften vergleichen möchte, sei es auch bei der Suche nach tragfähigen wissenschaftstheoretischen Ansätzen, bei denen bereits eine inhaltliche Definition von Religion auf Schwierigkeiten stößt.³¹ Ein naturalistischer Religionsbegriff, der Religion als Taxon versteht, geht von der empirisch beobachteten Realexistenz unterschiedlicher Religionen aus, die im Bewusstsein ihrer Anhänger/innen existieren, und zwar so, dass diese Anhänger/innen zweifelsfrei zwischen den Mitgliedern der eigenen Religionsgemeinschaft und den Mitgliedern einer fremden Religionsgemeinschaft differenzieren können, auch wenn die Merkmale der fraglichen Religionen sich noch so sehr ähneln. Es sind also die Anhänger/innen einer Religion, die bei aller äußerlichen Ähnlichkeit die Erscheinungsformen ihrer jeweiligen Religion als nicht kompatibel ansehen und zwischen sich und der konkurrierenden Gruppierung eine merkliche Distanz feststellen.

Im Gegensatz zu einem typologischen Religionsbegriff, der sich an Merkmalen orientiert, hat unser hier gefundener naturalistischer Religionsbegriff unter Religion als systematische, natürliche Einheit demnach einen wohlgefügten und aneinander angepassten Komplex von Glaubensvorstellungen und Handlungen zu verstehen. Religionen als systematische Einheiten werden also durch Schärfe der Abgrenzung zu anderen Religionen definiert und nicht durch Merkmalsunterschiede, d. h. durch ihre Beziehung zu nicht zur selben Religion

²⁸ Vgl. *Ernst Mayr*, *Artbegriff und Evolution*, Hamburg/Berlin 1967, 25.

²⁹ Ebd., 28.

³⁰ Ebd., 25. Mayrs Erkenntnisse zur Bedeutung der Art und der Populationen stellen einen Meilenstein in der Evolutionsbiologie dar und sind von entscheidender Bedeutung auch für die erfolgreiche Suche nach einer natürlichen Einheit in der Welt der Religionen. Die Ausführungen zum Artbegriff füllen ein mehr als 600 Seiten starkes Werk und können hier nur in ihren Ergebnissen wiedergegeben werden. Entsprechend stark verkürzt sind auch die Erörterungen zur natürlichen Einheit Religion, die nur so weit wiedergegeben werden können, wie zur Formulierung des Modells notwendig ist.

³¹ Vgl. *Peter Antes*, Religion, religionswissenschaftlich, in: EKL, Bd. 3, Sp. 1543–1545; dort auch die dem typologischen Religionskonzept zugrunde liegende Definition des Religionsbegriffs.

gehörigen Gruppierungen (Isolation), und nicht durch die Beziehungen, die Individuen gleicher Religionszugehörigkeit zueinander haben. Religionen sind damit nicht zufällige Aggregate von Individuen, deren religiöse Überzeugungen und Handlungen sich in äußerlich gleichen Symbolen zeigen, sondern Einheiten, bei denen sich die zugehörigen Individuen als zu einer Glaubensgemeinschaft gehörig erkennen.³²

Hierbei sind die innerhalb einer Religion vorhandenen und kommunizierten Informationseinheiten und ihre Symbole von größter Wichtigkeit, also diejenigen Glaubensvorstellungen oder Handlungsmuster, die als typisch für die fragliche Religion angesehen und über verbale und nonverbale Kommunikation ausgetauscht werden. Es dürfte unmittelbar einsichtig sein, dass nur bestimmte Informationseinheiten innerhalb einer spezifischen Religion kommuniziert, verstanden und damit akzeptiert werden; Begriffe, Zeichen und Handlungen aus konkurrierenden Religionen werden als nicht-meinig ausgeschieden. Die Angehörigen einer Religion bilden daher eine Kommunikationsgemeinschaft bezüglich eines Sets von Informationseinheiten. Die Anhänger/innen dieser Religion erkennen einander als Kommunikationspartner/innen. Die Religion ist daher eine Kommunikationseinheit, die aus einem großen Pool von Informationseinheiten mit wechselseitigen Beziehungen besteht. Damit ist die Religion als Kategorie nichts Willkürliches, sondern natürliches und intersubjektiv feststellbares Ergebnis eines Konsenses hinsichtlich religiöser Vorstellungen und Handlungen, die durch Diskontinuitäten von anderen Religionen getrennt ist.³³

Operationell kann sich die Religionsabgrenzung daher (parallel zum biologischen Verfahren der Speziesabgrenzung) nicht am Prinzip der Verschiedenheit orientieren – in der Biologie stehen einer solchen Verfahrensweise die Probleme der polytypischen Spezies oder der reproduktiven Isolation entgegen. Die Abgrenzung einzelner Taxa hat vielmehr neben der Merkmalsähnlichkeit weitere Faktoren wie mögliche Isolation oder eventuell unterschiedliche Beziehung zur Umwelt zu berücksichtigen, bevor endgültig über eine Abgrenzung entschieden werden kann.³⁴

So überzeugend diese Herleitung des Taxons Religion als systematische Einheit auch ist, wird dennoch an dieser Stelle gelegentlich ein kleiner Einwand laut, dem es hier zu begegnen gilt, und das ist die kritische Frage nach den Grenzen des Taxons. Während, so die Kritiker/innen, in der Biologie die Artgrenzen offensichtlich seien, verschwämmen sie bei den Religionen schon allein dadurch, dass die eine Religion vielleicht bei einer anderen Anleihen mache oder fremde Elemente aufnehme – kurz gesagt, es finde hier häufig eine Hybridisierung statt, die ja in der Biologie unter natürlichen Bedingungen ausgeschlossen sein sollte. Genau hier liegt jedoch ein Trugschluss vor. Gerade die

³² Diese Definition wurde formuliert in: *Wunn*, Entwicklung (Anm. 7), 131–146.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. ebd.

jüngere Biologie musste feststellen, dass Artgrenzen keineswegs stabil sind. Schon der Vater der *New Synthesis* in der Evolutionsbiologie, Ernst Mayr, beschrieb 1967 solche Vogelgruppen, in denen Hybridisierung häufig vorkommt;³⁵ ähnliche Vorgänge wurden in der Biologie immer wieder beschrieben.

Als Grund für die Hybridisierung werden unter anderem eine geringe Populationsdichte am Rande des Habitats oder Veränderungen des Lebensraumes angenommen.³⁶ Welche Faktoren zu einer Hybridisierung von Religionen führen, ist bislang unter einer dezidiert evolutionistischen Fragestellung noch nicht untersucht worden.

Wenn die evolvierende Einheit gefunden ist, kann in einem weiteren Schritt nach den Mechanismen des Religionswandels gefragt werden, denn Evolution ist nicht nur einfach der Wandel einer Entität in der Zeit, sondern das Ergebnis eines sehr spezifischen Prozesses, der je nach Objektbereich durch völlig unterschiedliche Evolutionsfaktoren bestimmt wird. In der Biologie waren es die kongenialen Biologen Alfred Russel Wallace und Charles Darwin, die in ihrem *Joint Paper* von 1858 als Ursachen des Artenwandels das Auftreten von Varietäten und die davon unabhängige Selektion ausmachten.³⁷ Demnach unterscheiden sich die Individuen einer Population in zahlreichen Merkmalen; Phänotypen vermehren sich in Abhängigkeit von den Bedingungen des jeweiligen Milieus unterschiedlich erfolgreich, und das Maß der Tauglichkeit ist erblich und wird von einer Generation auf die nachfolgende übertragen. Damit ist Evolution in der Biologie ein Zwei-Stufen-Prozess:

Der erste Schritt besteht in der Herstellung von Variation in jeder Generation, das heißt von zahllosen genetischen oder phänotypischen Varianten, die als Ausgangsmaterial der Selektion dienen können; diese variable Population wird dann dem Prozess der Auslese ausgesetzt. Dieser erste Schritt der Produktion von Variation ist vollkommen unabhängig vom tatsächlichen Ausleseprozess, und doch wäre Selektion ohne die kontinuierliche Wiederherstellung von Variabilität nicht möglich.³⁸

Gerade das voneinander unabhängige Greifen der Evolutionsmechanismen hat für die Evolution entscheidende Bedeutung, bedeutet sie doch, das Evolution blind ist und keine Richtung hat. Evolution kann demnach auch nicht, wie Tylor, Bellah und andere es versuchten, als aufsteigender Prozess verstanden werden.

³⁵ Vgl. Ernst Mayr / Lester L. Short, Species taxa of North American birds. A contribution to Comparative systematics, in: Nuttall Ornithological Club Publications 9 (1970).

³⁶ Vgl. Joe T. Marshall, Parallel variation in North and Middle-American Screech-Owls. – Monographs of the Western Foundation of Vertebrate Zoology 1: 1-72; Martin Brookes, The Species Enigma, in: New Scientist 111 (1998) 1–4.

³⁷ Vgl. Ina Wunn, Die Evolution der Religionen, Habilitationsschrift, Hannover 2004, 203–268.

³⁸ Ernst Mayr, Eine neue Philosophie der Biologie, München, Zürich 1991, 125.

Will man also den Wandel der Religionen als Evolutionsgeschehen beschreiben, müssen auch hier analog zur biologischen Evolutionstheorie die Evolutionsfaktoren bestimmt werden. Dies sind die natürliche Variabilität der Religionen, die Selektion durch die (soziale, politische, ökonomische und naturräumliche) Umwelt sowie die Adaptation. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang die Vererbung, die nicht, wie in der Biologie auf genetischem Wege über die regelgesteuerte Kombination elterlichen genetischen Materials erfolgt, sondern vielmehr über Kommunikation, die grundsätzlich keinerlei Beschränkungen unterliegt, in der Praxis jedoch ebenfalls Regulativen unterworfen ist. Allerdings ist die religiöse Evolution im Unterschied zu ihrem biologischen Gegenstück kein Zwei-Stufen-Prozess; vielmehr können im Objektbereich Religionen Varietäten gezielt erzeugt und diese Neuerungen ebenso gezielt kommuniziert werden, um auf einen wie auch immer gearteten Selektionsdruck zu reagieren.³⁹

Die religiöse Evolution kann demnach wie folgt charakterisiert werden: Die religiösen Auffassungen der einzelnen Anhänger einer Religion unterscheiden sich in zahlreichen Merkmalen, Erscheinungsformen der Religionen vermehren sich in Abhängigkeit von den Bedingungen des jeweiligen Milieus unterschiedlich erfolgreich, religiöse Überzeugungen und religiöses Handeln sind kommunizierbar und werden von einem Individuum auf das andere übertragen.

Die Evolution der Religionen ist damit ein Mehrfaktorenprozess. Die Veränderung, die Entstehung und das Aussterben von Religionen sind (im Unterschied zur biologischen Evolution) direkt umweltabhängig, indem die verschiedenen Faktoren der Umwelt die Entstehung von Varietäten selbst und deren Erscheinungsbild steuern. Diese so entstandenen Varietäten vermehren sich über regelhafte Kommunikationsprozesse in Abhängigkeit von der Umwelt unterschiedlich erfolgreich.

Damit ist ein Modell religiöser Evolution aufgestellt, die Entstehung neuer Religionen, das Aussterben anderer Religionen und die Verwandtschaftsverhältnisse der Religionen untereinander haben eine schlüssige Erklärung gefunden, die sich nun in einer auf tatsächlicher evolutionistischer Methodik fußenden Systematik vergleichbar dem Stammbaumentwurf eines Pater Wilhelm Schmitt niederschlagen könnte. Dabei dürfte eine Revision zeigen, dass Schmidts Systematik zeitgenössischer Religionen den hier aufgestellten Postulaten weitgehend genügen wird; lediglich, wo es sich um die von der Methodik der Kulturkreislehre und der Urmonotheismushypothese vorbelastete Rekonstruktion der rein fiktiven vorgeschichtlichen Religionen handelt, werden die Schwächen von Schmidts Ansatz offensichtlich.

³⁹ Ausführlich in *Wunn*, Entwicklung (Anm. 7), 131–146.

7. Geschichtliche Entwicklung der Religionen: ein Evolutionsgeschehen? Zurück nach Malta!

Wenn Religionen evolvieren, bedeutet dies, dass sich einerseits ihre Merkmale aus Vorläuferreligionen entwickelt haben und dass es andererseits verwandte Religionen mit zwar nicht gleichen, aber ähnlichen Merkmalen gibt, aus denen sich die fragliche Religion rekonstruieren lässt. Dies heißt für die Religion Maltas, die hier als Aufhänger und Fallbeispiel dient, dass sich etliche ihrer Rätsel lösen lassen, indem man einen Blick auf ihre geschichtliche Entwicklung wirft, d.h. die Vorläuferreligionen betrachtet, andererseits aber nach ähnlichen und hinsichtlich ihrer Bedeutung bekannten Merkmalen bei solchen Religionen sucht, die den gleichen Ursprung wie die maltesische Religion haben. Ein entsprechender Rekonstruktionsversuch sei hier gewagt:

Die frühe Religionsgeschichte Europas ist gekennzeichnet durch die Sorge um den Tod und die Toten sowie den Glauben an übermächtige Gestalten. Während Bestattungen einschließlich Manipulationen an den Verstorbenen bereits für das Paläolithikum und Mesolithikum charakteristisch waren, erreichten die Bemühungen um die Verstorbenen und ihr Schicksal im Neolithikum einen ersten Höhepunkt, der seinen Ausdruck in umfassenden Ritualen fand. Von Anatolien bis Mitteleuropa dominierten Sekundärbestattungen; d. h. die Toten wurden im Rahmen aufwändiger Übergansrituale in ihre neue Existenz überführt, während in der Frühzeit ein im Hause aufgestellter Schädel, anschließend eine Ahnenfigur den Verstorbenen im Hause vergegenwärtigte. Während diese Ahnenfiguren zunächst ihre Rolle vorwiegend während des Bestattungsrituals selbst und auch in einem nachfolgenden Zeitraum als Sitz der Seele des Verstorbenen eine Rolle spielten, entwickelte sich daraus nach und nach ein regelrechter Totenkult, der in der regelmäßigen kultischen Verehrung der Ahnen mündete. Während man in Südosteuropa vorwiegend einen Hauskult kannte, in dessen Rahmen man Ahnenstatuetten auf einem Hausaltar verehrte und versorgte, um sich gleichzeitig ihrer Hilfe zu versichern, entwickelte sich in Mitteleuropa ein Totenkult um die Megalithgräber der Trichterbecherkultur, in denen die Verstorbenen kollektiv bestattet und kultisch verehrt wurden. Dieser religiöse Kosmos, in dem die Verstorbenen als übermächtige Ahnen die entscheidende Rolle spielten, wurde zunächst von einer mythischen Urmutter regiert, die sich im Verlauf des Neolithikums in verschiedene weibliche Gottheiten ausdifferenzierte, von denen eine die so genannte Dolmengöttin darstellte. Kennzeichen dieser weiblichen Gottheit der Unterwelt und der Verstorbenen in Mittel- und Westeuropa ist es, dass sie im Gegensatz zu ihrer historischen Vorläuferin, der mythischen Urmutter Anatoliens, niemals als Idol dargestellt, sondern immer nur mit Hilfe von Symbolen angedeutet wird. Zu

diesen Symbolen und Zeichen zählen stilisierte Brüste, stilisierte drohstarrende Augen, ein Schamdreieck usw.⁴⁰

Aus gleichen religiösen Quellen schöpfend, ist die Religionsentwicklung auf der Mittelmeerinsel Malta und ihren Schwesterninseln zu ganz eigenen Formen gelangt, die sich ihrer zeitweiligen Isolation verdanken.⁴¹ Dementsprechend lassen sich für die Frühzeit der maltesischen Kultur Spuren einer Religion finden, wie sie für das zeitgleiche neolithische Festlandeuropa charakteristisch ist. Die Einwanderer brachten aus dem südlichen Italien die Sitte der Totenfürsorge und -verehrung mit. Während die Verstorbenen zunächst einzeln in natürlichen Höhlen beigesetzt wurden, erfuhren diese natürlichen Nischen und Spalten später eine Erweiterung, so dass sie auch für kollektive Bestattungen taugten, wobei man die runden Höhlenformen auch bei den künstlichen Erweiterungen beibehielt. Während der Blütezeit der maltesischen Kultur gestaltete man dann diese unterirdischen Grabstätten zu kunstvollen Gewölben, um den Verstorbenen eine würdige Heimstatt bieten und um den Tod in angemessener Weise rituell begleiten zu können. In dieser Unterwelt herrschte wie im übrigen neolithischen Europa eine Unterweltsgöttin, die jedoch auch hier nicht als Idol auftaucht, sondern auf deren Anwesenheit die oben beschriebenen Symbole hinweisen.

Die Sorge um die Verstorbenen betraf schon bald nicht mehr nur die religiös sensible Zeit des Übergangs im Sinne der van Gennepschen *passage*, sondern entwickelte sich zu einem regelrechten Ahnenkult, der allerdings nicht in den unterirdischen Begräbnisstätten selbst, sondern in überirdischen Tempelanlagen vollzogen wurde, die allerdings architektonisch die Kollektivgräber genau imitierten. So erklärt sich die eigenwillige Kleeblattform maltesischer Tempelanlagen als architektonische Anleihe an den unterirdischen, künstlich erweiterten Kavernen, in denen die Ahnen ihre letzte Wohnstatt gefunden haben. In den oberirdischen Tempeln finden nun die bildkünstlerischen Vergewärtigungen gerade eben jener Toten Platz, denen die Fürsorge und Verehrung der Nachlebenden gilt und die man sich durch regelmäßige Opfergaben im Sinne des Gabentausches verpflichten möchte. Die enorme Fettleibigkeit der Ahnenfiguren will in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, wie großzügig die Opfer der Nachkommen bemessen waren.⁴² Der Grund für einen solch ausufernden, Ressourcen verschlingenden Ahnenkult ist im Wandel der Umwelt der neolithischen Malteser zu suchen. Während die Insel den Einwanderern zunächst paradiesische Lebensbedingungen bot, wurde nach wenigen Jahrhunder-

⁴⁰ Zu den Regeln, nach denen die Entwicklung von der naturalistischen Darstellung zum Zeichen und letztlich zum Symbol stattfindet, vgl. *Otto Koenig*, Kultur- und Verhaltensforschung. Einführung in die Kulturethologie, München 1970.

⁴¹ Auch in der Biologie ist es die Isolation von Populationen, die zur Entstehung neuer Arten führt!

⁴² *Marcel Mauss*, Gabentausch, in: *ders.*, Soziologie und Anthropologie 2, Frankfurt a. M. 1997, 11–144.

ten die verfügbaren Ressourcen einschließlich Ackerland knapp; die Böden auf der dann überbevölkerten und verkarsteten Insel gaben kaum noch genug her, um die Bevölkerung zu versorgen. Opfer an die Ahnen sollten nun die Fruchtbarkeit von Feldern und Vieh fördern, während die großen und weithin sichtbaren Tempelbauten darüber hinaus den Anspruch eines Dorfes auf legitimen Landbesitz sinnfällig dokumentierten.

8. Fazit

Die geschichtliche Entwicklung von Religionen kann sinnvoll in evolutionistischer Terminologie beschrieben werden. Dabei ist Evolution kein beliebiger Entwicklungsvorgang und schon gar keine zielgerichtete oder aufsteigende Entwicklung, sondern eine bestimmten Regeln unterworfenen Veränderung der Religionen in der Geschichte. Als evolvierende Einheit kann die Religion als Kommunikationsgemeinschaft bezüglich eines Sets von Informationseinheiten ausgemacht werden, deren Veränderung von den Evolutionsfaktoren Variabilität, Selektion und Adaptation gesteuert wird. Im Unterschied zum Zwei-Stufen-Prozess der biologischen Evolution ist die religiöse Evolution ein Mehrfaktorenprozess, der über das gezielte Erzeugen von Varietäten direkt und aktiv auf Selektionsdruck reagieren kann. Ein Modell der religiösen Evolution ist die Voraussetzung für eine theoriegestützte Systematik der Religionen, die die Verteilung unterschiedlicher Religionen in Raum und Zeit sinnvoll beschreibt und erklärt. Die Rekonstruktion von Verwandtschaftsverhältnissen erlangt darüber hinaus methodische Brisanz, wenn es darum geht, die Religionen schriftloser Kulturen und letztlich auch den Ursprung von Religionen sinnvoll zu rekonstruieren.

Zusammenfassung: Keine Religion entstand aus dem Nichts. Im Gegenteil entwickelten und wandelten sich sowohl ethnische als auch Weltreligionen im Laufe der Menschheitsgeschichte in Anpassung an ihre jeweilige soziale, ökonomische, politische und naturräumliche Umwelt; auch indem sie neue oder fremde Symbole, Vorstellungen und Handlungen erfolgreich integrierten. Ein evolutionistischer – und das heißt, ein historisierender und naturalisierender Ansatz beschreibt den historischen Wandel der Religionen von einem genetischen Gesichtspunkt.

Abstract: No religion has come into being out of nothing. On the contrary, over the course of the history of humanity, ethnic religions and world religions have both developed and changed by adapting to their respective social, economic, political and natural environments and by successfully integrating new or alien symbols, ideas and ways of acting. An evolutionary, i.e. a historicizing and naturalizing approach describes the historical transformation of religions from a genetic point of view.