

Subjektivische Paradigmen und Religiosität – eine soziologische Ergänzung des paläogenetischen Ansatzes

Markus Vosteen

Zusammenfassung – Der 2014 in dieser Zeitschrift vorgestellten biologischen Erklärung des Ursprungs der Religiosität wird hier eine soziologische Ergänzung an die Seite gestellt. Als Selektionsvorteil, der sich durch eine genetische Veranlagung ergibt, wird die Instinktreduktion menschlicher Neonaten vorgeschlagen. Diese könnte zusammen mit einer in der nachgeburtlichen Ontogenese jedes Individuums entstehenden subjektivischen Weltansicht (sog. historisch-genetische Theorie) zur Entstehung von Religionen führen. Daraus wird gefolgert, dass es unwahrscheinlich ist, dass frühe Arten der Religiosität an Wirtschaftsweisen gekoppelt sind – eine evolutionäre Trennung in Auftreten des Animismus bei Wildbeutern und Götterglaube in Bauernkulturen lässt sich nicht vornehmen. Ethnologische Befunde stützen diese Interpretation.

Schlüsselwörter – Religion; Religiosität; Soziologie; historisch-genetische Theorie; Evolutionismus; Paläolithikum

Abstract – The biological explanation for the origin of religiosity presented in this journal in 2014 is here supplemented by a sociological approach. It is proposed that the reduction of instincts in human neonates provides a selective advantage resulting from a genetic predisposition. This reduction of instincts, combined with a subjective world-view which develops in the postnatal ontogenesis of every individual (the so-called historico-genetic theory), could lead to the origin of religions. This leads to the conclusion that it is unlikely that early forms of religiosity are dependent on economic systems – an evolutionary separation into the occurrence of animism in hunter-gatherer societies and the belief in gods in agricultural societies is not possible. This interpretation is supported by ethnographic evidence.

Key words – religion; religiosity; sociology; historico-genetic theory; evolutionism; Palaeolithic

Einleitung

Der Bereich der Religion wird in der archäologischen Forschung gern zur Erklärung ansonsten unerklärlicher Befunde herangezogen und dient oftmals in der eher unwissenschaftlichen Interpretation des Faches – gelinde gesagt – als aufgebauschte Verkaufshilfe. Eher esoterisch zu nennende Schriften verweisen gerne schon im Titel auf das Geheimwissen der Kelten oder preisen Kraftorte an, die ja solche sein müssen, weil hier schon die alten [beliebige Kultur einzusetzen] ihre Riten abhielten. Umso verdienstvoller ist jeder wissenschaftliche Ansatz, der sich bemüht, Licht ins Dunkel der urgeschichtlichen Religionsausübung zu bringen.

Der Beitrag von T. Junker (2014) in dieser Zeitschrift ist ein solcher – der zudem eine sehr alte Frage, nämlich die nach dem Ursprung der Religion, durch den relativ neuen Blickwinkel der Paläogenetik zu bereichern sucht. Kurz zusammengefasst, sieht Junker (2014, 67-76) das universelle Auftreten von religiösen Phänomenen darin begründet, dass wir Menschen eine genetisch bedingte Veranlagung aufweisen, die einen Selektionsvorteil darstellt, indem sie soziale Probleme zu lösen hilft: nämlich die Veranlagung, die eigene Umwelt als von Geistern belebte Natur (und Gegenständen) wahrzunehmen. Diese animistische Denkweise wird von Junker als eine evolutionäre Stufe gesehen, die in wildbeuterischen Kulturen mit einer egalitären Sozialstruktur, also unter pa-

läolithischen Bedingungen, auftritt. Sobald dann, ab dem Neolithikum, eine produzierende Wirtschaftsweise aufkommt und über den Bedarf hinausgehende Überschüsse erwirtschaftet werden, können arbeitsteilige Gesellschaften mit hierarchischer Struktur entstehen – Zivilisationen. Frühe Zivilisationen haben unter anderem zur Folge, dass hier Menschen erstmals die soziale Erfahrung übermächtiger Wesen machen (nämlich die der Herrschenden in der jetzt stratifizierten Gesellschaft) und diese Erfahrung in ihr mythisches Weltbild einbauen – Götterglaube und damit die Entstehung von Religion sind die Folge. Laut Junker (2014, 71-74) gibt es „zahlreiche Indizien“ dafür, dass der Animismus als „instinktive Tendenz“ entsteht, ergo sind Animismus und – damit verbunden – Aberglaube sowie magisches Denken biologisch angelegt. Und da seiner Meinung nach (2014, 74) die sozialen Erfahrungen das religiöse Weltbild formen, schlägt er vor, dass eine differenzierte Religiosität (mit Götter- und nicht nur Geisterglaube) erst ab dem Neolithikum auftreten kann.

Leider lässt sich diese These nicht so ohne weiteres aufrecht erhalten, da aus der Völkerkunde viele Beispiele für eine andere Abfolge bekannt sind – einige Ethnien aus den unterschiedlichsten Habitaten lassen sich z. B. vom amerikanischen Kontinent anführen: so die wildbeuterisch lebenden Indianer der Nordwestküste Amerikas (Tlingit, Kwakiutl, Küsten-Salisch, Chinook, u. a.), die jeweils eine komplexe hierarchische Gesellschaft

aufbauten, aber nie einen Götterglauben entwickelten, sondern lieber weiterhin an ihren Tiergeistern und Schamanen festhielten (LINDIG, 1985, 48-67). Ein weiteres, sehr bekanntes Beispiel sind sesshafte Pueblo-Indianer wie z. B. die Hopi oder die Zuni im Südwesten der heutigen USA (und im Nordwesten Mexikos), die trotz ihrer neolithischen Lebensweise weiterhin an die Kräfte der Natur glaubten und diese mit magischen Zeremonien zu beeinflussen suchten (LINDIG, 1985, 209-216). Die Talamanca (in Costa Rica und Nicaragua) kennen zwar einen Schöpfergott und einen Herrn der Tiere, aber ebenso parallel dazu eine Welt der Tiergeister und einen Ort der bösen Geister (MÜNDEL, 1985, 78), auch am Ostrand der Anden lebende Bauern wie die Aruak kennen die Parallelität von Götterglaube und Schamanismus (MÜNDEL, 1985, 196-201). Die Beispiele ließen sich beliebig fortsetzen – hier soll nur gezeigt werden, dass eine evolutionäre Abfolge religiöser Praktiken von paläolithischem Animismus hin zu neolithischem Hochgottglauben aus der Sicht der Völkerkunde nicht zwingend gegeben sein muss. Das eben Angeführte könnten natürlich auch alles die Ausnahmen, welche die Regel bestätigen, oder synkretistische Zwischenstufen sein – aber es könnte auch ein bisher ungenannter Aspekt eine Rolle spielen. Wechseln wir daher einmal den Blickwinkel.

Einigkeit dürfte darüber bestehen, dass Religion grundsätzlich als ein soziales Phänomen menschlicher Gesellschaften angesehen werden muss. Sie ist eine Ergänzung des empirisch-rationalen Denkens und Teil des komplexen Systems, mit dem Menschen ihre sozialen Beziehungen untereinander und ihre Beziehungen zu der sie umgebenden Umwelt ordnen. In diesem Sinne interpretiert Religion die Umwelt der Gesellschaft und transformiert als unerklärlich oder als transzendent angesehene Phänomene in erklärliche. Die Entwicklung solcher Deutungsschemata ist durchgängig in allen menschlichen Gesellschaften zu beobachten und ist von Gesellschaft zu Gesellschaft nach deren jeweiliger Kultur unterschiedlich ausgeprägt (VOSTEEN, 1999, 131-136). Was wäre aber, wenn das weltweite Auftreten religiöser Phänomene keine genetisch bedingte Veranlagung, keine 'instinktive Tendenz', sondern eine grundlegende soziale Prägung darstellt? Im Sinne einer sozialanthropologischen Konstante?

Die Idee grundsätzlicher sozialanthropologischer Bedingungen

In der Soziologie näherte man sich bereits um die Mitte des letzten Jahrhunderts dieser Möglichkeit an – u. a. als A. Gehlen im Rahmen einer Untersuchung über Magie die universelle Verbreitung religiöser Ausdrucksformen konstatierte, daraus auf eine anthropologische Gesetzmäßigkeit schloss und diese in vorgeschichtlichen Zeiten erstmals auftreten ließ: „*Entscheidend ist nun die Einsicht, daß alle diese Schichten der Zauberei, des Aberglaubens und des gelenkten, manipulierbaren Betriebs offenbar selbst Verfalls- und Spätformen sind. Das Funktionalisierte, Entleerte und Abgeleitete in ihnen kann nicht zweifelhaft sein. Andererseits sind diese Formen von universeller Verbreitung, es muß ihnen also eine tiefere und allgemein anthropologische Gesetzmäßigkeit zugrunde gelegen haben, wenn uns auch die ältesten Quellen ebenso wie die primitivsten heute lebenden, aber schon 'verholzten' Wilden kaum etwas anderes zeigen als diese Spätformen. Der Versuch, hinter sie zurückzufragen, kommt also auf eine Rekonstruktion prähistorischer Bewußtseinszustände hinaus [...].*“ (GEHLEN, 1963, 81-82).

Gehlen unternahm im Folgenden den konkreten Versuch, mittels der Biologie eine Rekonstruktion der anthropologischen Bedingungen der Menschwerdung vorzunehmen und dadurch auf die Ebene 'prähistorischer Bewußtseinszustände' zurückzuschließen: Die in der menschlichen Entwicklungsgeschichte feststellbare Instinktreduktion, so Gehlen (1963, 82-85), stelle dem frühen Menschen zur Reaktion auf die Eindrücke der Umwelt keinerlei angeborene Verhaltensformen mehr zur Verfügung. Erhalten geblieben sei lediglich ein innerer, quasi-automatischer und nur noch erlebter Reaktionsdruck, „*das Bedürfnis irgendetwas zu tun, und diese Eindrücke irgendwie aktiv zu beantworten*“, die von Gehlen so benannte „*unbestimmte Verpflichtung*“ (1963, 85). Dieser Rest des instinktiven Reaktionszwangs könne beim „Primitiven“ durch außergewöhnliche Geschehnisse hervorgerufen werden (z. B. eine Sonnenfinsternis oder der Tod) und darauf beruhe letztendlich das Aufkommen religiöser Phänomene (1963, 85-87).

Die von Gehlen hier postulierte These einer 'unbestimmten Verpflichtung' beruht bei genauerer Betrachtung lediglich auf dem Argument des universellen Auftretens religiös erklärter Phänomene wie dem Tod und kann daher nicht zur Begründung derselben herangezogen werden, da sonst die Gefahr eines Kreisschlusses besteht: Weil als religiös gedeutete Phänomene universell

auftreten, muss es eine im Menschen anthropologisch angelegte 'unbestimmte Verpflichtung' zu dieser Deutung gegeben haben. Da diese 'unbestimmte Verpflichtung' in allen Menschen angelegt ist, lassen sich in allen Gesellschaften als religiös gedeutete Phänomene finden. Eine spezifische Konkretisierung des Terminus 'unbestimmte Verpflichtung' wurde von Gehlen nicht vorgenommen, ebenso wenig eine Verifizierung anhand anthropologischer Daten, so dass aus heutiger Sicht kein Weg aus diesem Kreisschluss offensteht. Dieser frühe Versuch der Einbeziehung anthropologischer Bedingungen in die Religionsforschung lässt sich demnach als unbefriedigend zurückweisen – bemerkenswert und immer noch gültig sind allerdings die Fragestellung und der anthropologische Ansatz zur Beantwortung.

In einer Untersuchung über die Dialektik von Religion und Gesellschaft wurde diese Fragestellung 1973 von P. L. Berger wieder aufgegriffen und die anthropologischen Aspekte differenzierter ausgearbeitet. Ausgehend von der gleichen Prämisse, dass es für den instinktreduzierten Mensch anthropologisch notwendig und biologisch vorgegeben sei, sich seine Lebenswelt aufzubauen, kommt er zu dem Schluss, dass dabei Religion eine besondere Rolle spiele (BERGER 1973, 3-42). Seine Argumentation gliedert sich dabei in zwei Teile. Im ersten Teil konstatiert er eine grundlegend notwendige Funktion, die sich aus der anthropologischen Ausstattung des Menschen ergibt: „Durch seine eigene biologische Verfassung ist die Welt des Menschen unvollkommen programmiert. Sie ist offen, d. h. sie muss erst durch sein eigenes Handeln gebildet werden. [...] Der Mensch muss sich seine Welt machen. [...] Der Mensch hat kein vorgegebenes Welt-Verhältnis. Er muss fortwährend ein Verhältnis zur Welt herstellen. [...] Diese seine menschliche Welt ist natürlich seine Kultur. Die fundamentale Aufgabe der Kultur ist die Sorge für feste Strukturen des menschlichen Lebens.“ (1973, 6). Dabei sei die „Gesellschaft [...] jener Aspekt der Kultur, welcher den immer in Gang befindlichen Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen Struktur verleiht“ (1973, 7), denn „das welterrichtende Handeln des Menschen ist immer ein Kollektiuunternehmen“ (1973, 17). Berger sah „die gesellschaftlich konstruierte Welt vor allem [als] eine Ordnung von Erfahrungen“, wobei „über den verstreuten Erlebnissen und Meinungen der Individuen [...] eine Sinnordnung, ein Nomos“ walte (1973, 20). Denn es sei „die wichtigste Funktion der Gesellschaft [...] Nomisierung, das Setzen verbindlichen Sinns. Die anthropologische Voraussetzung dafür ist das Verlangen des Menschen nach Sinnhaftigkeit, das offenbar die Kraft eines Instinktes besitzt.“

(1973, 22-23).

Berger begründete seine Meinung damit zwar ähnlich wie Gehlen, umging durch seine differenziertere Darstellung jedoch den Kreisschluss. Seine Argumentation begann nicht mit dem Phänomen, das er erklären wollte, sondern mit den von ihm gesehenen tatsächlichen anthropologischen Bedingungen, die er zudem nicht als 'unbestimmt' charakterisierte, sondern ihnen einen konkreten Zweck zuwies. Erst nachdem dieser Schritt geklärt war, zog er im zweiten Teil seiner Argumentation eine Verbindung zur Religion. Diese sei „das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten“ (BERGER, 1973, 26). Dieser „heilige Kosmos, der [auf] den Menschen übergreift und in seine Wirklichkeitsordnung einschließt, bietet ihm so den Schutz des Absoluten vor dem Grauen der Anomie“ (1973, 27). Letztendlich seien „alle nomischen Konstruktionen [...] dazu bestimmt, dieses Grauen in Schach zu halten. Aber erst der heilige Kosmos ist der absolute Höhepunkt dieser menschlichen Konstruktionen. Er ist im wortwörtlichen Sinne deren Apotheose. [...] Religion hat demnach eine strategische Rolle bei der Welterrichtung des Menschen gespielt. In ihr greift die Externalisierung, d. h. die Selbstentäußerung des Menschen, so weit über ihn hinaus, dass er der Wirklichkeit seine eigenen Sinnsetzungen auferlegt. Religion impliziert die Projektion menschlicher Ordnung in die Totalität des Seienden. Anders ausgedrückt: Religion ist der kühne Versuch, das gesamte Universum auf den Menschen zu beziehen und für ihn zu beanspruchen.“ (1973, 28). So erhalte der „menschlich konstruierte Nomos [...] kraft religiöser Legitimation einen kosmischen Status“ (1973, 35) und letztendlich habe die legitimatorische Kraft der Religion „noch eine weitere Dimension – jene Grenzsituationen, die die Wirklichkeit der Alltagswelt in Frage stellen, in einen sinnvollen Nomos zu integrieren.“ (1973, 42).

Damit wurde von Berger ein in sich logisches Modell zur Entstehung von Religionen vorgelegt, das die in den Sozialwissenschaften gewonnenen Ergebnisse zur Funktion der Religion mit den anthropologischen Bedingungen der Menschwerdung verband. Die Gewährleistung einer Sinnhaftigkeit innerhalb kultureller Bezugsrahmen ließe sich zwar schon für urgeschichtliche Gesellschaften werten – aber zuvor soll noch eine weitere soziologische These angeführt werden, die diesen Ansatz nochmals differenzierter ausarbeitet.

Die sozialanthropologische Konstante des 'subjektiven Paradigmas'

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts stellte sich der Soziologe G. Dux erneut die Frage, wie sich auf der Grundlage eines vorgeschichtlichen Naturverständnisses soziokulturelle Lebensformen entwickeln konnten, zu denen er auch die Religion zählt: „Die biologische Organisationsform des Menschen, so wie sie sich naturgeschichtlich gebildet hat, ist daraufhin zu befragen, wie sich aus ihr die geistigen Lebensformen als Anschlussorganisation der Lebensführung haben bilden können.“ (DUX 1993, 65). Zur Beantwortung dieser Frage wollte Dux „aus der Geschichte heraus vor die Geschichte zurück [denken], um sie hernach aus ihrer prozessualen Entwicklung zu rekonstruieren. Das Verfahren einer historisch-genetischen Theorie der Sozialwelt, und mit ihr das der Bestimmung der Religion, ist deshalb das Verfahren einer Rekonstruktion.“ (1993, 68). „Rekonstruieren“ hieß für ihn dabei „den Entwicklungsprozeß aus seinen Bedingungen zu verfolgen“ (1993, 69), denn nach ihm reiche „die Einsicht in den Entwicklungsprozeß der sozialen Organisation sowie ihrer einzelnen Lebensformen (Religion) [...] genau so weit, wie es gelingt, diese Organisation mitsamt ihren einzelnen Lebensformen über die Bedingungen, die sie haben entstehen lassen, verständlich zu machen“ (1993, 70). Ausgehend von der Prämisse, dass heute wie in der Vergangenheit der Prozess der Enkulturation in der frühen Phase der Ontogenese eines jeden Menschen beginnt, widmete Dux seine weiteren Betrachtungen der frühen Kindheit des Menschen: „Jedes Kind beginnt mit der Geburt sofort den Lern- und Entwicklungsprozeß der strukturellen Lebensformen, in denen es später sein Leben führt“ (1993, 77); vom Anbeginn der Menschheit an „mußte [das Kind] diesen Prozeß strukturell so weit vorantreiben, daß es auf der Erwachsenenenebene lebensfähig war“, denn „jedes Gattungsglied muß vom Start weg den Mangel der naturalen Lebensformen durch die Entwicklung der geistigen ersetzen.“ (1993, 78). Für ihn war es „ganz unumgänglich festzustellen, daß alle Menschen immer und in allen Gesellschaften den Entwicklungsprozeß soziokultureller Lebensformen aus einer kulturellen Nulllage beginnen, die für alle gleich ist. Kulturelle Nulllage heißt: Jeder verfügt über die naturalen Bedingungen, soziokulturelle als geistige Lebensformen zu entwickeln: über eine Motorik, Sensorik sowie ein leistungsfähiges Gehirn.“ (1993, 78-79.). Die für die Existenz benötigten „kulturellen Lebensformen müssen von dem nachwachsenden Gattungsglied über Erfahrungen im Umgang mit der Außenwelt gebildet werden.“ (1993, 79). Bei genauerer Betrachtung dieses Vorganges kam er zu

dem Schluss, dass „sozio-kulturelle Lebensformen im Prozeß der ontogenetischen Enkulturation entwickelt [werden], in dem Erfahrungen im Umgang mit einem immer schon kompetenteren anderen genutzt werden, um daraus eine Handlungsorganisation und eine Außenwelt zu konstruieren. [...] Dieser Prozeß steht, das kann man an seinem Resultat erkennen, unter zwei herausragenden Anforderungen: Erstens muß der Mensch ein Objektschema ausbilden, um die Dinge der Außenwelt überhaupt als permanente Dinge, die unabhängig von ihm existieren, erfassen zu können. Kinder bringen ein derartiges Objektschema für die einzelnen Gegenstände, so wie sie es später handhaben, nicht schon mit; erst im Laufe der ersten beiden Lebensjahre wird dieses Schema ausgebildet. Am Ende des zweiten Lebensjahres hat das Kind so etwas wie Objektpermanenz entwickelt. Das wissen wir seit den Untersuchungen von Piaget. Zweitens muß das Kind ein Ereignisschema ausbilden. Die Welt, sowohl die Natur- wie auch die Sozialwelt, sind dynamisch, und auch es selbst ist ein dynamisches System. Es muß also ein Schema dafür bilden, wie Ereignisse beschaffen sind, wie sie begrenzt werden, woher sie kommen, wohin sie gehen.“ (1993, 80).

Nach Dux würden die dazu notwendigen Erfahrungen erstmals mittels der sorgenden Bezugsperson gemacht. Meist ist dies die Mutter, sie wäre damit das dominierende Objekt in jeder kindlichen Ontogenese. „Der Umstand, daß die Erfahrungen mit einem sozialen anderen [der Mutter] gemacht werden, ist von exorbitanter Bedeutung. Denn diese Erfahrungen bestimmen das Resultat: die Struktur der Wirklichkeit, um deren Aufbau es uns geht.“ (1993, 81). Die kognitiven Grundstrukturen dessen, was wir Welt nennen, würden infolge als 'subjektives Paradigma' ausgebildet. Das heißt: „Alle Objekte werden so konstruiert, als wären sie handlungskompetent – wie das Objekt, an dem die Erfahrungen gemacht werden, nämlich der kompetente andere.“ (1993, 81). Das habe zur Folge, dass „alles, was in der Welt geschieht, in der Frühzeit unter diese Formgebung [gerät]. [...] Die Struktur, in der die Menschen die Dinge in der Frühzeit sehen und in der sie die Ereignisse wahrnehmen, ist subjektivisch. Die Weiterung liegt auf der Hand: Die subjektivische Struktur ist eine über den Sinn bestimmte Struktur. Die Folge ist, daß die Welt in allem, was in ihr geschieht, eine in sich sinnhaft organisierte Welt ist.“ (1993, 82).

Daran schloss Dux seinen Kernsatz zur Entstehung religiöser Phänomene an: „Es gibt Religion, weil es Götter gibt, und es gibt Götter, weil die Welt in subjektivischen Kategorien aufgebaut ist.“ Diese Logik habe die Konsequenz, „daß eine ganz spezifische Abhängigkeit des Menschen in dieser Welt gegeben ist, nämlich die von jenen subjektivischen Mächten, die

die Welt bestimmen.“ Religion sei dahingehend die „Thematisierung der Weltwahrnehmung, den Menschen eingeschlossen, in Bezügen zu subjektivischen Mächten, Götter oder Gott.“ (alle Zitate: 1993, 83). Denn „die Religion bildet die [...] Verkehrsformen, die den Verkehr mit den subjektivischen Mächten regulieren, aus. [...] Der Sinnbedarf des Handelns wird [...] angeschlossen an die Sinnhaftigkeit einer Welt, die immer die Sinnhaftigkeit dieser subjektivischen Mächte, Götter insbesondere ist.“ (DUX, 1993, 84).

Dux argumentierte hier zunächst auf derselben Ebene wie Berger (1973), nur dass er die bei Berger genannte These, die Sinnggebung habe die Kraft eines Instinktes, mittels der konkreten Bedingungen der Sozialisation von Säuglingen in menschlichen Gesellschaften begründete. Das von Dux postulierte 'subjektivische Paradigma' im Aufbau der zum Leben jedes Gattungsgliedes notwendigen Wirklichkeit bekommt bei der konkreten Betrachtung der nicht vorhandenen Handlungskompetenz menschlicher Säuglinge, die universell feststellbar und damit die gesuchte anthropologische Konstante ist, eine Dimension, mittels derer sich das universelle Auftreten von religiösen Phänomenen erklären lässt. Dux konnte weiterhin zeigen, dass seine These besonders für den historischen und den prähistorischen Menschen Gültigkeit bekommt, da sich das interpretative Paradigma erst mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Naturerkenntnis vom subjektivisch-sinnhaften zu einem funktional-relationalen Paradigma wandelte. Diesen Wandel sah Dux sich erst am Beginn der Neuzeit vollziehen (1990, 281-283). Damit könnte die von Junker (2014) angeführte genetische Veranlagung sogar konkret benannt werden – eben in einer genetisch festgelegten Instinktreduktion in der frühen Ontogenese: bis auf die frühkindlichen Reflexe müssen menschliche Säuglinge alles lernen. Allerdings wäre diese Veranlagung – da sie quasi eine unbeschriftete Tafel bereitstellt – auch ohne Probleme als Begründung für jedes andere welterklärende Verhaltensmuster heranzuziehen. Also auch für Agnostiker und Atheisten, deren kulturelles Umfeld letztlich für ihren Umgang mit der Religion verantwortlich zu machen wäre. Aber letztendlich bleibt die unbeschriftete Tafel die Voraussetzung dafür, dass sie je nach dem kulturellen (und wissenschaftlichen) Einfluss auf das Individuum zu verschiedenen Ausprägungen von Religiosität führen kann.

Fazit

Daraus ergibt sich folgende These: Spätestens seit der Entstehung des Homo Sapiens müssen dessen Kinder aus einer kulturellen Nulllage heraus ihre Lebenswelt aufbauen, strukturieren und mit Sinn füllen. Diese Sinnstrukturen werden – bedingt durch die naturalen Voraussetzungen – unter einem subjektivischen Paradigma ausgebildet. Sämtliche erfahrene Wirklichkeit vor dem Beginn der Neuzeit unterliegt diesem Deutungsschema und wird demgemäß als subjektivisch begründet erfahren und in einen alle Phänomene des Lebens umfassenden Sinnzusammenhang integriert. Die so konstituierte Sinnhaftigkeit der erlebten Welt muss eine entsprechende subjektive Ursache haben, sonst wäre sie nicht sinnhaft. Subjektivische Begründungen für Grenzerfahrungen wie das Phänomen des Sterbens oder für die Frage nach der Existenz der Welt können nicht auf einer menschlichen Ebene gesucht werden – das diesen Erscheinungen zugrundeliegende Subjekt wird daher auf einer anderen, einer transzendenten Ebene gedacht. Damit ist eine Erklärung für den Glauben an das Vorhandensein agierender transzendentaler Mächte und damit für das Entstehen von Religionen gegeben. Diese Mächte wiederum erfüllen für die beteiligten Menschen die grundlegenden Funktionen, die heute der Religion zugeschrieben werden.

Die hinter dieser der Anthropologie verhafteten These stehende Logik erscheint aus der Sicht des funktional-relationalen Vorgeschichtlers nachvollziehbar und auf prähistorische Gesellschaften anwendbar. Das, was über die sinngebende Funktionalität der Religion gesagt werden konnte, lässt sich so über die Analyse der anthropologischen Grundlagen der Menschwerdung theoretisch herleiten und begründen. Somit steht dem Prähistoriker eine abgerundete soziologische Theorie zur Funktion religiöser Phänomene und deren Entstehung zur Verfügung, die sogar mit dem paläogenetischen Ansatz der genetisch bedingten Veranlagung in Einklang steht – wenn man diese Veranlagung als Bestandteil einer Kombination genetischer und sozialer Faktoren betrachtet.

Insofern bleibt die zu Anfang dieses Beitrags vorgestellte These von Junker zur Entstehung von Religion zu ergänzen: Es gibt tatsächlich eine genetische Veranlagung, die die Religiosität fördert. Diese äußert sich in der Instinktreduktion menschlicher Neugeborener – die diese dazu zwingt, die Welt unter einem subjektivischen Paradigma wahrzunehmen. Und auch die von Jun-

ker angeführten Beispiele aus der heutigen Zeit, der beschimpfte Stuhl und die Enttäuschung über das nichtfahrende Automobil (JUNKER, 2014, 69), lassen sich dadurch erklären – da die geschilderten Umstände selbstverständlich auch in unserer eigenen Ontogenese zum Tragen kamen. Bei jedem und jeder von uns. Etwas, von dem wir auch als Erwachsene nicht vollkommen frei sind.

Die hingegen von Junker (2014) vorgeschlagene These einer evolutionären Abfolge religiöser Glaubensformen vom paläolithischen Animismus hin zum neolithischen Götterglauben lässt sich mit völkerkundlichen Befunden nicht zweifelsfrei belegen – und sie gilt ebenso wenig unter der Prämisse der Gültigkeit der hier vorgestellten historisch-genetischen Theorie. Sobald urgeschichtliche Menschen beginnen, ihre Wirklichkeit zu konstruieren, kann eben auch die Sinnfrage nach dem großen Ganzen gestellt werden: woher kommen wir und unsere Umwelt? Eine oder mehrere übermächtige Schöpfer-Wesen könnten daher bereits im Paläolithikum gedacht werden und neben 'einfacheren' Tiergeistern existiert haben. Die Kommunikation mit diesen Mächten kann demnach ebenfalls schon lange vor den erhaltenen materiellen Zeugnissen sowohl der stratifizierten Gesellschaften ab dem Neolithikum als auch der Eiszeitkünstler des Magdaléniens stattgefunden haben.

Es stellt sich allerdings immer noch die Frage, inwieweit mit den Methoden der Prähistorie pristinelye Religiosität aufgearbeitet werden kann; d. h. vor allem, ob aus dem heutigen, säkularisierten Blickwinkel heraus überhaupt sakral beeinflusste Sinnkategorien vergangener Kultursysteme und Gesellschaften erkannt werden können. Es wird immer nur eine Annäherung sein können – aber diese bleibt ein spannendes Thema.

Literatur

Berger, P. L. (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft: Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Dux, G. (1990). *Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. 3. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Dux, G. (1993). Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie. In W. Kerber (Hrsg.), *Der Begriff der Religion: Ein Symposium. Fragen einer neuen Weltkultur*. Veröffentlichungen des Forschungs- und Studienprojekts der Rottendorfstiftung an der

Hochschule für Philosophie München, Band 9 (S. 47-110). München: Kindt.

Gehlen, A. (1963). Über die Verstehbarkeit der Magie. In A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Soziologische Texte 17 (S. 79-92). Neuwied: Luchterhand.

Junker, T. (2014). Warum sind Menschen religiös? Die evolutionäre Perspektive. *Archäologische Informationen*, 37, 67-76.

Lindig, W. (1985). Nordamerika (4. Auflage). In W. Lindig & M. Münzel, *Die Indianer*. Band 1. München: dtv wissenschaft.

Münzel, M. (1985). Mittel- und Südamerika (4. Auflage). In W. Lindig & M. Münzel, *Die Indianer*. Band 2. München: dtv wissenschaft.

Vosteen, M. (1999). *Urgeschichtliche Wagen in Mitteleuropa: Eine archäologische und religionswissenschaftliche Untersuchung neolithischer bis hallstattzeitlicher Befunde*. Freiburger Archäologische Studien 3. Rahden: Marie Leidorf.

Danksagung:

An Dagmar Bronner für die Übersetzung der Zusammenfassung und an Wolfram Lutterer für die Durchsicht des Manuskripts.

Über den Autor:

Dr. Markus Vosteen wurde 1998 in Freiburg i.Br. in Urgeschichtlicher Archäologie promoviert und konnte aufgrund der damals schon desolaten Stellensituation nicht dauerhaft im Fach unterkommen. Aktuell arbeitet er als Wissensmanager und Technischer Redakteur für einen mittelständischen Betrieb in der Kurpfalz. Sein Interesse an prähistorischen und religionsgeschichtlichen Fragen ist allerdings ungebrochen und wirft einen einseitigen Schatten auf seine Freizeitgestaltung.

Dr. Markus Vosteen
Mittlere Mühlstr. 7
68766 Hockenheim
mvosteen@gmx.de