

Religion und Moral – die Urszene

Religion und Moral werden oft in einem Atemzuge genannt; religiöse Würdenträger gelten mancherorts noch immer als Experten für Moral; in vielen Bundesländern ist ›Ethik‹ das sogenannte Ersatzfach für den Religionsunterricht. Solche Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Moral sind aus meiner Sicht der Aufklärung bedürftig. Das möchte ich in dieser philosophischen Skizze mittels *dreier Thesen* begründen.

Erstens, so behaupte ich, sind Moral und Religion tief in der menschlichen Lebensform verankert; in beiden Fällen handelt es sich um anthropologische Universalien wie Sprache und Technik. Nicht jeder Mensch ist auf die gleiche Weise moralisch oder im besonderen Maße religiös musikalisch, aber Dispositionen für beide Eigenschaften finden sich bei Mitgliedern menschlicher Gemeinschaften in jeder Epoche und in jedem Kulturkreis. Die konkrete Gestalt von Moral und erst recht von Religion ist immer soziokulturell bedingt; teilweise aber lassen sich sogar genetische Vorprogrammierungen finden. Für diese *Verankerungsthese* spricht auch, dass es proto-religiöse und proto-moralische Phänomene bei hoch entwickelten Tieren gibt, vor allem bei den Affen als unseren nächsten Verwandten. Zweitens haben Moral und Religion unterschiedliche Quellen. Am Beginn der Menschheitsgeschichte hatten sie eigentlich gar nichts miteinander zu tun; sie entspringen, um im Bild zu bleiben, in voneinander weit entfernten Regionen. Erst in späteren Epochen (was ich in diesem Artikel nicht mehr ausführen kann) konvergieren die beiden Sphären und verschmelzen sogar, so dass für lange Zeit die unterschiedliche Herkunft beider unsichtbar wurde. Einige Implikationen dieser *Unabhängigkeitsthese*, wie auch der anderen beiden Behauptungen, werde ich am Ende des Textes darstellen.

Die dritte These lautet, dass sowohl Moral als auch Religion nicht aus einer einzelnen, sondern aus mehreren Quellen entsprungen sind. Nach meiner Auffassung gibt es derer jeweils vier. Mit dieser *Pluralismusthese* verdoppele ich also das Angebot, das uns Henri Bergson auf ganz andere Weise 1932 unterbreitete. Die religiösen und moralischen Phänomene können selbstverständlich auf mehrfache Weise miteinander verwoben sein. Zudem mag es weitere Quellen geben, die erst in späteren Epochen zu sprudeln begannen. Den weiteren Verlauf der acht Ströme möchte ich an einigen Stellen wenigstens andeuten.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ich hier *keine normativen Überlegungen* anstelle. Die zentralen Fragen der Ethik (›Was sollen wir tun?‹, ›An welchen moralischen Prinzipien sollten wir uns orientieren?‹) bleiben ausgeklammert. Es ist jedoch einzuräumen, dass grundlegende normative Differenzierungen, vor allem die zwischen Gut und Böse, vorausgesetzt sind. Stattdessen bleibe ich im Felde einer

philosophischen Anthropologie, die sich konstruktiv auf die ganze Vielfalt empirisch-humanwissenschaftlicher Erkenntnisse bezieht.¹ Für die Fragestellung dieses Beitrags sind vor allem soziobiologische, neurobiologische, paläoanthropologische, ethnologische und religionshistorische Forschungsergebnisse wichtig.²

Die metaphorische Redeweise von den Quellen (oder Wurzeln) bedarf ebenso der Konkretisierung wie die sonst üblichen pauschalen Hinweise auf eine ›Urgesellschaft‹, auf ›Stammesgemeinschaften‹ oder auf ›archaische Kulturen‹. Die Indizien für meine Thesen beziehen sich größtenteils auf die jüngere Altsteinzeit, das *Jungpaläolithikum*. Nach allgemeinem Verständnis begann diese Epoche vor über 40.000 Jahren und endete vor ca. 15.000 Jahren. Mit einer Dauer von 25.000 Jahren ist sie also erheblich länger als die gesamte folgende Menschheitsgeschichte! Dass wir alle ein Erbe dieser Zeit in uns tragen, kann man insofern schwerlich bestreiten. Im Jungpaläolithikum lebten die Menschen als Jäger und Sammler, mancherorts auch als Fischer. Mit Landbau und Tierhaltung begannen unsere Vorfahren erst einige Jahrtausende später in der Jungsteinzeit; deshalb wird dieser wichtige Übergang auch als neolithische Revolution bezeichnet. Sicher änderten sich in den einfachen Agrargesellschaften die moralischen und religiösen Vorstellungen in ähnlicher Weise, wie es auch nach der industriellen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts geschehen ist. Ich möchte mich hier aber auf das Jungpaläolithikum konzentrieren, in dem ich die Urszene des Verhältnisses von Religion und Moral zeitlich verorte. Zusätzlich könnte man, obschon mit Vorsicht, auch Beobachtungen heranziehen, die Ethnologen in den letzten Jahrzehnten bei rezenten Wildbeutern machten.³

1. Die vier Quellen der Moral

Beim ersten Phänomenbereich kann ich mich relativ kurz fassen, weil ich meine diesbezüglichen Überlegungen bereits mehrfach publiziert habe.⁴

1 Vgl. allgemein Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013) sowie Bohlken/Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie* (2009).

2 Für Überblicksdarstellungen vgl. Voland, *Soziobiologie* (42013); Voland/Voland, *Evolution des Gewissens* (2014); Vaas/Blume, Gott, *Gene und Gehirn* (32012); Schrenk, *Die Frühzeit des Menschen* (32001); Bosinski, *Die Steinzeit* (2006); Harris, *Kulturanthropologie* (1989); Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (22000); Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (2002); Antes, *Grundriss der Religionsgeschichte* (2006).

3 Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (22013).

4 Vgl. hier *Die Wurzeln der menschlichen Moral* (Text 5) sowie Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), Kap. 3.2.

Ich stütze mich dabei auf eine breite Literaturbasis aus unterschiedlichen Wissenschaften.⁵ Die Abfolge der vier ›Bausteine‹ spiegelt deren Stärke wider; die erste Quelle ist die stärkste, die letzte wohl die schwächste.

(1) Die erste Wurzel der Moral ist die *Gegenseitigkeit*. In unterschiedlichen Formen ist sie weltweit verbreitet, zwischen Individuen und Gruppen, im Austausch von Gütern und Dienstleistungen, von Informationen und Menschen. Dabei ist nicht nur positive, sondern auch negative Gegenseitigkeit möglich, wofür Strafen und Racheaktionen als Beispiele stehen. Wenn es funktioniert, dann ist das ›do ut des‹, ›tit-for-tat‹ und ›Auge um Auge‹ wohl die stabilste Grundlage für unser Zusammenleben. In dieser Annahme konvergieren Soziobiologie, Ethnologie und Sozialwissenschaften. Vorstufen finden sich bei vielen Tieren. In Schimpansenhorden spielen etwa Systeme wechselseitiger Hilfe eine große Rolle. Allerdings vergrößert sich beim Menschen wegen der höheren kognitiven Fähigkeiten der zeitliche Abstand, der zwischen der Gabe und der Gegengabe liegen kann. Dies kann von Stunden bis zu Jahren dauern. Noch indirekter sind Ringtausch-Formen der Gegenseitigkeit: A gibt B etwas, weil dieser C etwas gegeben hat, der wiederum A etwas geben wird. Das berühmteste Beispiel ist der rituelle Kula-Handel zwischen den Trobriand-Inseln vor der Küste Papua-Neuguineas. In allen diesen Fällen kann man von einem *reziproken Altruismus* sprechen.

Noch grundlegender ist die Gegenseitigkeit in kooperativen Interaktionen, genannt *Mutualismus*. Dieser Ausdruck wurde in der Biologie früher nur auf das Zusammenwirken von Angehörigen verschiedener Arten bezogen; ein Musterbeispiel wäre die Symbiose. Inzwischen steht er für Kooperationen mit simultanem Nutzen für alle beteiligten Parteien, etwa bei einer arbeitsteilig organisierten Jagd mehrerer Affen, bei der alle etwas von der Beute abbekommen. Höchstwahrscheinlich müssen sich zunächst einmal mutualistische Interaktionsformen entwickeln, um Vertrauen zu schaffen. Erst auf diesem Fundament ist dann reziproker Altruismus möglich. Für den Mutualismus wiederum (so lautet Tomasellos grundlegende Überzeugung) sei ein wechselseitiges Verstehen notwendig, eine gemeinsame Intentionalität.⁶

Es kann keinen Zweifel geben, dass sich die Menschen im Jungpaläolithikum mutualistisch-kooperativ und reziprok-altruistisch verhalten haben. Insbesondere die Jagd auf größere Tiere ist nur in komplexer Zusammenarbeit möglich; im alltäglichen Leben war man in extremer

- 5 Grundlegend Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969). Vgl. zum Stand der Forschung Bischof, *Moral* (2012); Haidt, *The Righteous Mind* (2012); Pinker, *Gewalt* (2011); de Waal, *Primates und Philosophen* (2008); de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011).
- 6 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010).

Weise aufeinander angewiesen. Störrische Kooperationsverweigerer wird man ausgeschlossen haben. Für die Existenz reziprok-altruistischer Handlungsformen sprechen Tauschbeziehungen: mit Muscheln und Bernstein, gewiss auch mit Ideen und Liedern, vor allem aber (wegen der instinktiv verankerten Inzestscheu) mit jungen Frauen. Austauschbeziehungen gab es wahrscheinlich sogar zwischen dem *Homo sapiens* und dem *Homo neanderthalensis*, die bis vor ca. 27.000 Jahren in Europa und im Vorderen Orient noch nebeneinander lebten.

Diese Quelle der Moral lässt sich kontinuierlich erweitern: Bei günstigen Rahmenbedingungen und der Unterstützung durch Kommunikationstechnologien, angefangen bei der Schrift, können wir mit immer mehr Menschen immer öfter interagieren. Der weltweite Handel und das globale multi-mediale Kommunikationsnetz (Internet) sind dafür gute Beispiele. Insgesamt handelt es sich bei den aus der Gegenseitigkeit entspringenden Verhaltensweisen um einen *schwachen Altruismus*: Man tut dem Anderen etwas Gutes, weiß aber, dass dieser es erwidern wird.

(2) Hingegen ist der zweite Baustein ein *starker Altruismus*, der von einer einfachen Hilfeleistung bis zur Selbstaufopferung gehen kann und der nach Ansicht der meisten Soziobiologen nur unter genetisch verwandten Organismen funktioniert: Daher rührt der Ausdruck »nepotischer Altruismus«. Wenn Jane Goodall Recht hat, setzen sich allerdings Schimpansen uneigennützig für nicht-verwandte Artgenossen ein.⁷ Beim Menschen hat sich diese Moral-Wurzel von verwandtschaftlichen Beziehungen abgelöst und ist generell auf Zugehörigkeitsgruppen übertragbar. Aus dieser Quelle der Moral entspringen die Gefühle der Gruppenzugehörigkeit und Loyalität, die eher egalitär oder eher hierarchisch ausgerichtet sein können. Auf der einen Seite gibt es einen Sinn für Gleichberechtigung innerhalb der eigenen Gruppe, auf der anderen Seite die Neigung zur Unterordnung unter die anerkannten Autoritäten, die wir als proto-egalitäre und proto-hierarchische Tendenzen schon im Tierreich finden. Die Kehrseite unseres gruppenbezogenen Verhaltens, gleichsam die dunkle Seite des Guten, sind negative Gefühle gegenüber Außenstehenden und strenge Strafen gegen gruppeninterne Abweichler, die es unter Tieren nicht gibt.

Dass die Menschen des Jungpaläolithikums in Gruppen lebten und nur gemeinsam überleben konnten, ist offensichtlich. Deshalb wurden wohl interne Konflikte eher vermieden. Vor allem aber wurde schwächeren Gruppenmitgliedern geholfen. Einen Beleg dafür liefert der Zustand vieler der aufgefundenen Skelette. Beispielsweise konnte der im Neandertal 1856 gefundene ca. 60jährige Mann viele Jahre seinen gebrochenen linken Arm nicht bewegen; er war also auf Unterstützung durch Gruppenangehörige angewiesen, die er offensichtlich erhalten hat.

7 Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 243f.

Allerdings finden sich selten Knochenbrüche an den Beinen: Wer nicht mehr gehen konnte, wurde wahrscheinlich einfach zurückgelassen – so weit ging die Unterstützungsbereitschaft nun doch nicht.

Der aus dieser Quelle entspringende Strom hat sich im Laufe der Menschheitsgeschichte diskontinuierlich erweitert: Innerhalb weniger Jahrtausende erstreckte er sich von der Familie und der Horde über die Siedlungseinheit und den Stadtstaat bis zu den Imperien der alten Welt. In der Neuzeit können vor allem Nationen auf Loyalität rechnen. Dafür waren aber besondere Integrations- und Legitimationsideologien erforderlich, zu denen man auch die Volks- und Universalreligionen zählen muss. Im 21. Jahrhundert stellt sich die Frage, ob der »expanding circle« (Peter Singer) sich bereits auf die Menschheit insgesamt bezieht, um globale Herausforderungen bewältigen zu können.

(3) Der dritte Baustein sind unsere *sozialen Gefühle*. Diese können negativ oder positiv sein; im Sinne eines normativen Moralbegriffs sind vor allem die positiven Emotionen wichtig. Diese beginnen mit einfacher Sympathie und steigern sich bis zu bedingungsloser Liebe. Die Kehrseite sind Antipathie und Hass. Das Paradebeispiel für ein moralisches Gefühl ist das Mitleid. Wer Mitleid empfindet, sorgt sich um andere, wenn diese leiden. Das bezieht sich keineswegs nur auf Angehörige unserer eigenen Gruppe oder auf Personen, mit denen wir in einem wechselseitigen Austausch stehen. Mitleid empfinden wir auch für ein fremdes Kind; sogar das Mitglied einer feindlichen Gruppe kann uns sympathisch sein.

Grundlage der sozialen Gefühle ist die Einfühlung beziehungsweise die *Empathie*. Eine ihrer Bedingungen sind möglicherweise die jüngst entdeckten Spiegelneuronen. Wie Studien an kleinen Kindern zeigen, ist Empathie an ein Bewusstsein der eigenen Identität gekoppelt, das bei uns Menschen in der Mitte des zweiten Lebensjahres erworben wird. Auf dieser Grundlage ist ein affektives Betroffensein von der Situation anderer möglich. Leistungsfähiger ist aber die kognitive Empathie, das heißt die Kompetenz zu einem Perspektivenwechsel. Diese ermöglicht es, dass man sich Konzepte davon macht, wie die anderen die Welt wahrnehmen, strukturieren und bewerten (theory of mind). Kinder sind dazu im vierten Lebensjahr in der Lage. Es ist jedoch umstritten, ob auch Affen diese Entwicklungsstufe erklimmen können. Wir Menschen können uns jedenfalls durch diese Fähigkeit in andere hineinversetzen und insofern eine »exzentrische Position« (Plessner) einnehmen. Empathie ist aber nicht nur die Grundlage der positiven, sondern auch die der negativen sozialen Gefühle, etwa von Schadenfreude und Missgunst. Insbesondere der grausame Sadist muss genau wissen, was dem Anderen Leid zufügt: Er muss sich also in sein Opfer einfühlen können.

Die Erweiterungsmöglichkeiten dieser Wurzel der Moral sind gering. Mitleid empfinden wir eigentlich nur für einzelne Lebewesen, deren

Schmerz uns klar vor Augen steht. Immerhin lassen sich Gefühle kultivieren. Man kann sich daran gewöhnen, sein Mitleid zu verdrängen oder zu einem passiven Bedauern zu degradieren. Man kann es aber auch von einer emotionalen Anteilnahme über aktiv werdende Einzelfallhilfe zur habitualisierten Großzügigkeit weiterentwickeln.

(4) Der vierte Baustein ist die *praktische Vernunft*. Wenn wir diesen Begriff heute alltagssprachlich für den Bereich unseres Handelns verwenden, ist in der Regel Zweckrationalität oder einfach Effizienz gemeint, also die Wahl der besten Mittel für geeignete Ziele. Auch diese Kompetenz kann moralisch wichtig sein, etwa um die eigenen Gruppenmitglieder erfolgreich zu schützen oder ihnen in Not wirksam zu helfen. Drei Spielarten der Vernunft kommen aber hinzu. Zunächst ist die praktische Vernunft als sozial-kognitive Urteilkraft zu nennen, mit der wir komplexe intersubjektive Beziehungen angemessen analysieren und deuten können. Schon die Affen sind, im Vergleich mit anderen Säugetieren, insofern sehr soziale Wesen, als sie den größten Teil ihrer kognitiven Fähigkeiten für die Beobachtung der anderen Hordenmitglieder und die Analyse ihrer Beziehungen untereinander einsetzen.⁸ Mit seinem ›sozialen Hirn‹ ist der Mensch aber sogar ein super-soziales Wesen.⁹ Sodann ist die praktische Vernunft die Kompetenz, im normativen Bereich rational zu denken und zu argumentieren. Schließlich gibt es noch Vernunft als rationales Wollen, das sich autonom moralische Zwecke setzt und diese mit seinen Handlungen zu verwirklichen sucht. Insbesondere zur Lösung schwieriger Probleme sozialer Gerechtigkeit wird man sich nicht allein auf Gegenseitigkeit, Wohlwollen und Empathie stützen können. Dazu brauchen wir unsere praktische Vernunft.

Da der Homo sapiens im Jungpaläolithikum fast dieselbe genetische Ausstattung besaß wie wir, kann man auch ihn als vernunftbegabtes Tier (*animal rationabile*) oder, noch besser, als vernunft- und sprachbegabtes Tier (*zoon logon echon*) ansprechen. Es wird sogar darüber spekuliert, ob sein Gehirn nicht größer war als das unsrige. Aber wie dem auch sei, wer einmal anfängt, kritisch und systematisch nachzudenken, kann damit nicht aufhören und wird seine Reflexionen immer weiter ausdehnen. Das nennt Peter Singer die »Rolltreppe der Vernunft«. Oder handelt es sich doch um eine ganz normale Treppe mit einer begrenzten Zahl von Stufen? Das ist die These derjenigen, die die Stadienmodelle der Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg) von der Ontogenese auf die Phylogenese (die Menschheitsgeschichte) übertragen wollen.

8 Fischer, *Affengesellschaft* (2012), 10f., 28ff., 136ff., 162, 249ff.; vgl. meine Rezension Thies (2013).

9 Dunbar, *The Social Brain Hypothesis* (1998) sowie Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan* (2013).

Nun könnte man einwenden: Wenn es immer und überall diese vier »Bausteine« gibt, warum bietet die Menschheitsgeschichte so ein grauenhaftes Bild von Krieg, Mord, Raub, Betrug und so weiter? Woher kommt *das Böse*? Dazu ist als erstes auf die schon erwähnten negativen Aspekte der vier Bausteine zu verweisen: Gegenseitigkeit führt zu fortdauernden Racheaktionen; Wohlwollen bezieht sich nur auf die Angehörigen der eigenen Gruppe; Empathie ist auch Voraussetzung negativer sozialer Gefühle; Vernunft lässt sich missbrauchen. Darüber hinaus gibt es neben den Quellen des Guten auch die des Bösen. Auch hier muss man sich vor zu simplen Schemata hüten; wie das Gute ist auch das Böse ein Plural. Man kann sogar *sechs Formen* unterscheiden.

Bereits Aristoteles nennt gleich drei Phänomene, die wir heute zum Bösen rechnen würden. Das erste ist die tierische Rohheit, gleichsam die Barbarei, aus der sich eine soziale Gruppe noch gar nicht herausentwickelt hat. Das zweite ist die Unbeherrschtheit, also der momentane, aber immer wieder auftretende Verlust der Kontrolle über die aggressiven und destruktiven Affekte, die jeder Mensch in sich trägt. Das dritte ist die Lasterhaftigkeit, also die Habitualisierung schlechter Gewohnheiten wie etwa Feigheit, Geiz oder Unfreundlichkeit.¹⁰ Drei weitere Spielarten des Bösen hat uns spätestens das 20. Jahrhundert gelehrt. Zunächst gibt es das von Kant so bezeichnete radikale Böse, das darin besteht, die moralischen Maximen bewusst zu verkehren, das Böse also um des Bösen willen zu wollen. In den Dienst des radikal Bösen kann sich sodann die kalte Grausamkeit stellen, die höchst bedacht und kontrolliert zu Werke geht: Die Vorgehensweise von Folterknechten und KZ-Schergen müsste man hier einordnen. Letztlich gibt es noch das banale Böse, ein Handeln ohne Urteilskraft und Mitgefühl, mit dem man seinen vermeintlichen Pflichten nachkommt, ohne zu bedenken, was man damit anderen antut.

2. Religion im Jungpaläolithikum

Kommen wir jetzt zur Religion. Wenn wir nach deren Quellen suchen, können wir nicht einfach die heutigen Formen bis zu ihren Ursprüngen zurückverfolgen. Irgendwann reißt nämlich der Faden der Überlieferungen: Religion entsteht im Dunkel der Geschichte. Wir müssen den Sprung in fernste Zeiten (und Räume) wagen und dort religiöse Phänomene identifizieren. Manche meinen, dass dies in vorhochkulturellen Zeiten gar nicht möglich sei und dass der Begriff der Religion lediglich ein europäisches Konstrukt darstelle. Andere wollen das Religiöse vollständig auf andere Phänomene (etwa Sexualität, Ökonomie oder Politik)

10 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1145a 15ff.

reduzieren. Wer jedoch nach den Ursprüngen sucht (was zumindest die Philosophie nicht aufgeben darf), wird am Religionsbegriff auch für die Anfänge der Menschheitsgeschichte festhalten wollen. Die generelle Skepsis, wir wüssten viel zu wenig über frühere Epochen, hilft uns nicht weiter.¹¹ Richtig ist jedoch, dass zwei scheinbar konstitutive Merkmale von Religionen im Jungpaläolithikum nicht zu finden sind.

Zum einen gibt es *keine Götter*. Erst recht steht am Anfang der Menschheitsgeschichte kein Urmonotheismus; der entsprechende Nachweis ist jedenfalls Wilhelm Schmidt mit seiner Wiener Schule nicht gelungen. Der Monotheismus tritt offensichtlich, wie schon Hume vermutete, historisch später als der Polytheismus auf, ohne dass hier eine unausweichliche Evolution vorliegen muss. Nicht jedes Ensemble von Göttern wird im Laufe der Zeit durch den Einen ersetzt. Aber auch die Verehrung einer Vielzahl von Gottheiten hat sich wohl erst nach der neolithischen Revolution entwickelt. Insofern spricht vieles für die Ansicht der älteren Religionsgeschichte (vor allem von Tylor), dass alles mit dem Animismus oder anderen nicht-theistischen Formen der Religiosität begann. Immerhin kennen die meisten Wildbeutergesellschaften mehrere ›Übergeistmächte‹ männlichen oder weiblichen Geschlechts, die über bestimmte Tierarten herrschen und für diese sorgen. Ein Beispiel ist Sedna, in der die Inuit die auf dem Meeresboden lebende Herrin ihrer Jagdtiere sahen.¹²

Zum anderen kann man Religionen auch nicht durch ihren Bezug auf *Transzendenz* definieren. Zwar wird in den Weltbildern archaischer Gesellschaften zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen unterschieden. Oft findet man auch Dreiteilungen: beim Menschen in seine physischen, vitalen und psychischen Bestandteile; für den gesamten Kosmos in drei ›Stockwerke‹: in der Mitte die eigene Lebenswelt, umgeben von einer Oberwelt und einer Unterwelt. Dennoch sind alle Sphären prinzipiell mit denselben Kategorien erfassbar; es gibt Übergänge und Zwischenzonen, die vor allem von guten und bösen Geistern sowie den Schamanen genutzt werden. Zwischen Transzendenz und Immanenz wird also nicht klar getrennt; zudem dient die Oberwelt nicht als normative Orientierung. Noch die Götter der Griechen, Römer und Germanen waren ja keineswegs moralische Vorbilder. Eine ideale transzendente Welt (man denke an Platons ›Ideenhimmel‹) ist wahrscheinlich eine Errungenschaft der sogenannten Achsenzeit vom achten bis dritten vorchristlichen Jahrhundert.

11 Zu einer solchen Skepsis tendiert beispielsweise Leroi-Gourhan, *Hand und Wort* (1988).

12 Duerr, *Sedna oder die Liebe zum Leben* (1984); vgl. auch Müller, *Schamanismus* (1997), 18, 23, 55f., 116f.

Den besten Zugriff auf das Religiöse bietet, zumindest für meine Fragestellung, der Begriff des *Heiligen*. Dabei ist zu bedenken, dass das Heilige in der Urgesellschaft sicherlich ein Plural, ja ein Sammelsurium war – vieles und sogar sehr Unterschiedliches war heilig. Es gab heilige Räume und heilige Zeiten, heilige Lebewesen und heilige Dinge, heilige Zustände und heilige Eigenschaften.¹³

Was aber ist das Heilige? *Zwei Begriffsmerkmale* sollen hier ausreichen. Erstens tritt es nie ohne seinen Gegensatz auf. Wenn es das Heilige gibt, muss auch das Profane existieren; neben heiligen Räumen muss es beispielsweise immer auch profane Örtlichkeiten geben. Dies ist bei den frankokantabrischen Höhlen tatsächlich gegeben. Denn die wunderbaren Malereien, die etwa Altamira, Lascaux oder die Grotte Chauvet berühmt machten, finden sich fast immer in schwer zugänglichen Abschnitten der oft verzweigten Höhlen. Es wird ersichtlich zwischen zwei Arten von Räumen unterschieden, eben den profanen (für das alltägliche Leben) und den sakralen (für religiöse Verrichtungen). Zweitens ist das Heilige auf besondere Weise verehrungswürdig. Das bedeutet keineswegs, dass es ausschließlich positiv besetzt ist: Wie Rudolf Otto 1917 überzeugend beschrieb, kann es ambivalente Gefühle auslösen, anziehend und abstoßend, faszinierend und erschreckend sein. Das Heilige ist nämlich nicht in erster Linie gut, sondern vor allem mächtig. Seine bezwingende Kraft übersteigt die von uns Menschen. Das Heilige ist also nicht übernatürlich, aber doch übermenschlich. Inwiefern dies für die vier Wurzeln des Religiösen zutrifft, wird gleich deutlich werden.

3. Vier Quellen der Religion

(1) Die *erste Quelle* der Religion sind kognitive Mechanismen, die uns dazu verleiten, in natürlichen Vorgängen mehr zu sehen, als sie wirklich sind. Vor allem neigen wir dazu, in der belebten, aber auch in der unbelebten Natur ›Subjekte‹ zu vermuten, die analog zu uns Menschen gedacht sind. Der Hintergrund ist die schon erwähnte ultra-soziale Struktur der menschlichen Lebensform. Das führt beispielsweise zur Pareidolie, also der fälschlichen Wahrnehmung von Gesichtern in Wolken, Bäumen und Felsformationen. Noch wichtiger ist aber, dass wir dazu neigen, verborgene Mächte für empirische Prozesse verantwortlich zu machen. Dieses Phänomen gibt es schon bei Tieren: Darwin schildert in seinem zweiten Hauptwerk anschaulich, wie sein Hund auf die durch einen leichten Windzug ausgelösten Bewegungen eines Sonnenschirms mit einem Knurren und Bellen so reagierte, als ob er annehme, dass eine

13 Eliade, *Das Heilige und das Profane* (1957/1998) sowie Colpe, *Über das Heilige* (1990).

unbekannte Wesenheit dieses Geschehen bewusst herbeigeführt habe. Dies sei vergleichbar mit dem »Glauben an unsichtbare oder geistige Kräfte«¹⁴, für den Tylor im selben Jahr den Ausdruck *Animismus* einführte. Aus der Sicht einer funktionalistisch, nämlich evolutionstheoretisch argumentierenden Biologie ist ein kognitives Phänomen dieser Art zweckmäßig: Für eine Gazelle ist es besser, zwanzigmal fälschlicherweise im Rauschen des Laubwerks einen Löwen zu vermuten, als dies einmal nicht zu tun, wenn dort wirklich einer lauert. Auch unsere Sprache mit ihrer Subjekt-Prädikat-Struktur ist davon geprägt: Wo es einen Prozess gibt, ausgedrückt durch ein Verb, erwarten wir auch ein Subjekt.

Solche »subjektivistische[n] Deutungen«¹⁵ sind zunächst einmal völlig unabhängig von religiösen Gehalten. Dies gilt auch dann, wenn unpersönliche Kräfte postuliert werden (Dynamismus). Bedeutsam für das, was wir heute »Religion« nennen, wird eine solche »Außenwelt-Beseelung«¹⁶ erst, wenn die überempirischen Wirkkräfte immer weiter aus unserer Lebenswelt herausgerückt, vergrößert und idealisiert werden – bis es zur Annahme anthropomorpher Gottheiten kommt, die die Welt regieren und mit denen wir in Interaktion treten können. Da diese Mächte Gutes und Böses bewirken, besteht zu ihnen die oben angesprochene ambivalente Haltung.

Wenn der Animismus die einzige Quelle der Religion wäre, stünde es heute schlecht um diese. Die Wissenschaften liefern so überzeugende Erklärungen fast aller Naturvorgänge (und deren Anwendung in der Technik einen so guten Schutz), dass diese Strömung religiösen Lebens nahezu ausgetrocknet ist. Was früher unerklärlich war, wird nun schon in der Schule gelernt. Keiner glaubt mehr an einen Gott, der Blitze schleudert, oder an Geister, die die Jagd (oder heutige Arbeitsvorgänge) beeinflussen. Der Animismus ist nichts weiter als eine frühe Stufe unserer kognitiven Entwicklung. Piaget ordnete ihn dem prä-operationalen Stadium von zwei- bis siebenjährigen Kindern zu, die glauben, dass Kugeln rollen wollen und dass der Mond sie auf ihren Nachspaziergängen begleitet. Zu Recht wurde das von ihm auch als eine Form des Egozentrismus gedeutet.¹⁷ Schon im konkret-operationalen Stadium wird dies alles überwunden.

(2) Die *zweite Quelle* ist der ambivalente Eindruck außerordentlicher Naturphänomene. Jane Goodall hat beobachtet, dass Schimpansen angesichts eines überwältigenden Wasserfalls Gefühle wie ehrfurchtsvolles Erstaunen zeigen und bei einsetzendem Gewitter manchmal in eine Art

14 Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (21992), 103.

15 Mirow, *Weltgeschichte* (2009), 105.

16 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 34.

17 Piaget, *Die geistige Entwicklung des Kindes* (1940), 171ff.

kollektiven Regentanzes verfallen.¹⁸ Wenn sich diese Beobachtungen bestätigen lassen, hat Goodall tatsächlich eine Vorstufe unserer Religiosität entdeckt. Denn die unwahrscheinlichen und überraschenden, rätselhaften und faszinierenden Naturphänomene, die auch den dritten Schimpansen (nämlich uns Menschen) beeindrucken, sind ein Paradebeispiel für das von Rudolf Otto analysierte *Numinose*. Außer Gewittern und Wasserfällen können auch Erdbeben und Stürme solche Phänomene sein. Eine besondere Rolle in der menschlichen Religionsgeschichte haben wahrscheinlich Vulkane gespielt, denn der spätere jüdische Gott Jahwe war wohl ursprünglich ein Vulkan-Gott.¹⁹ Weniger bedeutsam sind statische Phänomene derselben Art wie große Wasserflächen, hohe Berge, weite Landschaften oder der bestirnte Nachthimmel.

Im Unterschied zum Animismus geht es hier nicht um die unsichtbare Welt, sondern explizit um die sichtbare. Nicht eine verborgene Kraft löst die ambivalenten Gefühle aus, sondern das offen zu Tage liegende Phänomen selbst. Dessen Dimensionen überragen alles Menschliche so weit, dass man gar nicht anders kann, als sich klein und ohnmächtig zu fühlen, ohne jedoch direkt bedroht zu sein. Eine Naturkatastrophe, die alles zerstört, wird nur als schrecklich empfunden, nicht als schrecklich *und* faszinierend zugleich. Insofern sind numinose Gefühle deutlich von den emotionalen Erschütterungen abzugrenzen, die unsere leiblichen Grenzen gänzlich auflösen und auf die man nur mit Weinen reagieren kann (Plessner).

Numinose Erfahrungen erzeugen einen Handlungsdruck, für den es keine genetischen Vorprogrammierungen gibt. Auf die »Appellqualität« des Numinosen reagiere man als Gruppe, so die plausible Spekulation Gehlens, mit rhythmisierten Bewegungen, zum Beispiel solchen Tänzen wie Goodalls Schimpansen.²⁰ Beim Menschen komme es jedoch zu einer Ritualisierung dieser Akte, die die momentane Erfahrung auf Dauer stellen und als Nachahmung (Mimesis) des Naturereignisses verstanden werden. Die sekundäre objektive Zweckmäßigkeit solcher Riten ist wahrscheinlich die Stärkung der Gemeinschaftsgefühle gewesen. Für Durkheims These aber, dass ohne Riten ein sozialer Zusammenhalt gar nicht möglich sei, gibt es für die frühen Zeiten der Menschheitsgeschichte keine Belege. Erst in den späteren Hochkulturen dienten Religionen auch als sozialer Kitt. Zudem hatten Religionen wohl immer mehrere Funktionen, deren jeweiliges Gewicht sich im Verlauf der Geschichte immer wieder erheblich verschoben hat.²¹

18 Goodall, *Wilde Schimpansen* (1971), 69ff. sowie Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 16, 277f.

19 Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), 484.

20 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), 136f.

21 Diamond, *Vermächtnis* (2012), Kap. 9.

Auf die Darstellung des Numinosen durch Tänze könnte die durch Bilder gefolgt sein. Bei den berühmten Höhlenmalereien des Cro-Magnon-Menschen werden jedoch andere Naturphänomene dargestellt, nämlich vorwiegend große Tiere in hinreißender Dynamik.²² Könnten diese auch in vergleichbarer Weise ambivalente Gefühle ausgelöst haben? Erst die dritte Stufe sind Mythen, durch die der Mensch als animal symbolicum den numinosen Situationen einen Sinn verleiht. Die Abfolge vom Mimetischen über das Ikonische zum Mythischen darf man jedoch nicht, ähnlich wie den Weg des Animismus über den Polytheismus zum Monotheismus, als unausweichliche Entwicklung verstehen; zudem ist es nur ein Strang der Religionsgeschichte.²³ Darüber hinaus gibt es in der Moderne eine Sublimierungsform numinoser Gefühle, die sich von der Sphäre des Religiösen gelöst hat, nämlich die ästhetische Erfahrung des Erhabenen.

(3) Die *dritte Quelle* liegt nicht in der Außenwelt, sondern in den Möglichkeiten, unser Inneres zu manipulieren, zu intensivieren und sogar zu verlassen. Erinnerungen an nächtliche Träume, in denen die Seele scheinbar ihren Körper und die gewohnte Umgebung hinter sich lässt, mögen am Anfang gestanden haben. Eine andere Erfahrung sind die kollektiven Ekstasen bei den eben erwähnten Tänzen. Noch wichtiger sind aber die Séancen, die von Schamanen abgehalten wurden und bei denen diese in Trance-Zustände gerieten, sich in Tiere verwandelten und fliegen konnten.

Schamanismus wird heute für ein weltweites Phänomen gehalten.²⁴ Wurde dieser Begriff zunächst nur für sibirische Nomadenvölker verwendet, so wurden bald ähnliche Erscheinungen bei vielen Indianerstämmen, bei den archaischen Jägern Südwestafrikas und in Südostasien beobachtet. Besonders wichtig für unsere Fragestellung ist, dass es Schamanismus auch bei den Cro-Magnon-Menschen gegeben haben soll.²⁵ Als Beleg dafür gelten jungpaläolithische Darstellungen von Männern mit Tierköpfen, Tiermasken oder Tierkostümen, oft mit erigiertem Penis, also einer sexuellen Erregung, die mit schamanistischen Trance-Zuständen verbunden sein konnte. Berühmte Beispiele sind der Löwenmensch von Hohlenstein-Stadel und die Höhlenmalerei in Trois Frères, aus etwas späterer Zeit der Ziegendämon vom Göbekli Tepe.²⁶

Der Schamanismus wird oft mit dem Animismus zusammengebracht oder sogar als dessen notwendige Ergänzung betrachtet: Wenn

22 Bataille, *Die Höhlenbilder von Lascaux oder Die Geburt der Kunst* (1955).

23 Gegen Bellah, *Religion in Human Evolution* (2012).

24 Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1951) sowie Müller, *Schamanismus* (1997).

25 Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* (1997).

26 Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel* (2006), 216.

es unsichtbare geistige Wesenheiten gibt, braucht man jemanden, der mit diesen in Kontakt treten kann, einen Mittler zwischen dem Normalen und dem Transnormalen. Diese Aufgabe übernahmen die Schamanen, die insofern (als Ergebnis sozialer Arbeitsteilung) auch die ersten religiösen Spezialisten waren. Eine politische oder militärische Funktion in ihren sozialen Gruppen besaßen sie nicht. Oft waren sie sogar Außenseiter in ihrer Gemeinschaft, eben Verrückte, auf die man jedoch in besonderen Situationen, vor allem bei schweren physischen oder psychischen Krankheiten, Unglücksfällen oder vor Beginn der Jagdzeit, angewiesen war. Zumindest standen die meisten Gemeinschaftsmitglieder zu den Schamanen in einer spannungsvollen Beziehung, einer Mischung von Bewunderung und Scheu – wie zu allen Phänomenen des Heiligen.

Wichtiger sind die oben erwähnten psychischen Zustände der Schamanen. Halluzinationen und trance-ähnliche Zustände mag es schon bei Säugetieren geben. Inzwischen wird auch über die neurobiologischen Grundlagen dieser Prozesse geforscht.²⁷ Entscheidend aber ist, dass die Schamanen als Meister der Ekstase solche psychischen Zustände willentlich herstellen konnten. Tanz und Musik unterstützten dies; zur Ausstattung der Schamanen gehörte fast immer eine Trommel.

Die archaische Ekstase ließ sich in zwei Richtungen weiterentwickeln.²⁸ Der eine Weg führt in den durch Drogen erzeugten Rausch. Dabei konnte man sich halluzinogener Pflanzen bedienen, die sicher von den Altpflanzer-Kulturen nach der neolithischen Revolution entdeckt und gezüchtet wurden. Für religiöse Erfahrungen war jedoch der andere Weg wichtiger, nämlich die psychische Disziplinierung und mentale Konzentration ohne weitere Hilfsmittel, die zu religiösen Praktiken wie Gebet und Meditation weiterentwickelt wurden. Das Heilige wird nicht in der Außenwelt gesucht, sondern in den unheimlichen Tiefen unserer Innenwelt. In allen Kulturkreisen entwickelten sich daraus mystische Strömungen, die die Selbstversenkung bis zur Selbstauflösung ins Nichts weiterentwickelten. Mystik ist also gewissermaßen das Resultat einer Rationalisierung der schamanistischen Ekstase.

(4) Es bleibt noch eine *vierte Quelle*. Diese entspringt aus der Begegnung mit dem *Tod* und den menschlichen Bemühungen, diesen zu verstehen und zu überwinden. Die Vorstufen bei den Tieren sind hier ganz spärlich. Die großen Affen scheinen ein ambivalentes Verhältnis zu Leichnamen von Artgenossen zu haben; Trauer lässt sich aber kaum feststellen. Ein schwer ausrottbarer Mythos sind zudem die sogenannten Elefantenfriedhöfe. Zwar verfügen Elefanten über erstaunliche Fähigkeiten, ein gutes Erinnerungsvermögen und eine bemerkenswerte Intelligenz. Dass

27 Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* (1997), 12ff., 81ff.

28 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 44.

es jedoch ausgewählte Orte gäbe, an denen sich die Mitglieder einer Herde zum Sterben hinbegeben, ist nur in Tarzan-Filmen der Fall. Tatsächlich ist es wohl so, dass bei älteren Elefanten das Gebiss stark abgenutzt ist und sie daher auf weichere Nahrung angewiesen sind, die sich eher in sumpfigem Gelände abseits der üblichen Routen einer Herde findet. Dort verenden alte und schwache Elefanten dann überproportional oft, so dass der Mythos entstehen konnte, dort befände sich ein ›Friedhof‹, der von den Tieren bewusst aufgesucht worden sei.²⁹

Bereits die Neandertaler haben hingegen ihre Toten nicht einfach entsorgt, sondern gewissenhaft bestattet, oft in kleinen Höhlen, die mit rotem Ocker (vielleicht als Symbol für Blut) sowie mit Grabbeigaben wie Tierknochen, bearbeiteten Steinen und Perlen ausgestattet wurden. Die anrührende Geschichte, dass die Leichname in ein Blumenbett gelegt wurden, stellt man heute wieder in Frage; es könnte sein, dass die gefundenen Blütenpollen eher zufällig von Wühlmäusen hineingetragen wurden.³⁰ Dass es sich aber um geplante Grabanlagen handelt, wird nicht bezweifelt. Möglicherweise haben die Neandertaler ihre Bestattungsbräuche sogar vom *Homo sapiens*, unseren direkten Vorfahren, übernommen, von denen wir sogar die älteren Gräber kennen. Signifikante Unterschiede in den Bestattungsbräuchen beider Arten gibt es jedenfalls nicht. Bemerkenswert ist zunächst einmal, dass tote Mitglieder der eigenen Gemeinschaft nicht einfach liegen gelassen oder beseitigt, sondern mit bemerkenswerter Sorgfalt bestattet wurden, und zwar in eigens dafür angelegten Grabstätten innerhalb des Siedlungsgebietes, oft sogar sehr nahe bei zeitweiligen Lagerstätten. Das ist zunächst einmal ein Akt der Pietät, abkünftig vom moralischen Phänomen des Wohlwollens (des starken Altruismus), der hier nicht nur die lebenden, sondern sogar die toten Mitglieder der eigenen Gemeinschaft einbezieht.

Lässt sich aus den Grabanlagen auch auf religiöse Auffassungen schließen? Man kann nur interpretieren und spekulieren. Zunächst einmal ist es wichtig, dass keineswegs alle Verstorbenen bestattet wurden, höchstwahrscheinlich auch nicht nur herausragende Individuen. Es gibt nämlich relativ viele Grabstätten mit den Leichnamen von Kindern, Neugeborenen oder sogar Föten. Insofern handelt es sich gewiss nicht um eine Vorstufe des späteren Ahnenkults. Wurden nur wenige Menschen stellvertretend für alle beigesetzt? Sodann ist auffällig, dass viele Skelette in eine Art Embryonalstellung gebracht wurden und entsprechend dem Sonnenlauf in einer Ost-West-Richtung liegen. Es liegt nahe, dies als Verbundenheit mit dem zyklischen Geschehen der Natur und als eine Hoffnung auf Wiedergeburt zu deuten.

29 *Elefantenfriedhof* (2014).

30 Schrenk/Müller, *Die Neandertaler* (2005), 80, 98.

In diesen Zusammenhang ist ein weiteres Phänomen des Jungpaläolithikums zu stellen: die vielen kleinen Skulpturen (Figurinen) aus Stein, Knochen, Elfenbein oder gebranntem Ton, die man inzwischen gefunden hat. Dargestellt sind immer Frauen mit ausladendem Gesäß, dickem Bauch und großen Brüsten. Berühmte Beispiele sind die Venus von Willendorf und die Venus von Hohle Fels. Sind das Darstellungen einer Schwangerschaft? Auffällig ist, dass die Frauenstatuetten kein Gesicht haben. Daraus kann man wohl schließen, dass es nicht um konkrete Individuen geht, sondern um das Weibliche überhaupt. An Höhlenwände und auf frei stehende Felsplatten wurden oft Vulven gezeichnet. Dabei handelt es sich wohl kaum um das Geschmäre eines pubertierenden Steinzeitmenschen. Auch die feministische These, die sogenannten Venusfigurinen seien ein Beleg für ein steinzeitliches Matriarchat, gilt als widerlegt.³¹ Am weitesten verbreitet ist die Meinung, es handle sich um einen Fruchtbarkeitskult. Allerdings war Fruchtbarkeit im Sinne einer hohen Kinderzahl bei nomadisierenden Gruppen keineswegs ein hoher Wert. Zu viele kreischende Babys, die noch nicht einmal laufen konnten, waren für Horden, die von Ort zu Ort ziehen mussten, eine Gefahr; deshalb regulierte man die Geburtenzahl und brachte unerwünschte Säuglinge gnadenlos um. Das könnte uns zurückbringen zu der Idee, dass es sich um die symbolische Darstellung der *kosmischen Regeneration* handelt.³²

Die Grabstätten und die Frauenstatuetten wären dann separate, aber zusammengehörige religiöse Symbole zum Tod und zur Geburt, den beiden Endpunkten des Lebenszyklus. Die Venusfigurinen verkörpern die »Liebe zum Leben« (Duerr). Der Schrecken des Todes wird gedämpft oder überwunden durch die Hoffnung auf eine Wiederentstehung, die allerdings nicht im Sinne einer individuellen Wiedergeburt vorgestellt wurde, weil es Individualismus in unserem Sinne im Paläolithikum noch gar nicht gab. Für die Vorstellung einer zyklischen Erneuerung des Lebens spricht auch die oft zu findende Mond-Symbolik, die nach der neolithischen Revolution durch die Sonnen-Symbolik abgelöst wird. Das jungpaläolithische Weltbild wäre somit ein zyklischer Ur-Vitalismus, dessen wirkungsvollste Macht eine sich permanent regenerierende Lebenskraft ist. Eine solche wird in vielen späteren Hochkulturen postuliert: Qi in China, prana in Indien, mana in Polynesien, orenda bei den Irokesen, muntu in Afrika. Diese Lebenskraft ist für Geburt und Tod verantwortlich. Ihr zyklisches Wirken gibt eine erste unklare Antwort auf die noch gar nicht explizit formulierte Frage nach dem Sinn des Lebens. Später, nach der Geburt der Götter, wird daraus das Theodizee-Problem.

31 Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros* (1980).

32 Vierzig, *Mythen der Steinzeit* (2009), 40, 88, 155, 178f.

4. Was folgt aus alledem?

Sicher bleiben noch viele Fragen offen; einiges ist kontrollierte Spekulation; manches wird man wohl niemals klären können. Dennoch, so meine ich, ist deutlich geworden, *dass sich Religion und Moral in unterschiedlichen Lebenszusammenhängen entwickelt haben*. Während Moral immer ein konstitutives Moment sozialer Gruppen war, wird mit Religion eher auf die Natur reagiert, auf die Übermacht, Rätselhaftigkeit und Kontingenz der Außenwelt sowie auf die geheimnisvollen Tiefen unserer Innenwelt. Moral regelt das alltägliche Zusammenleben, Religion hingegen ist unsere Antwort auf das Außeralltägliche. Je stärker aber das Außeralltägliche ins Alltägliche eindringt, umso wichtiger wird wahrscheinlich die Rolle der Religion. Das sind alles kaum mehr als Stichworte, vielleicht ein anthropologisches Forschungsprogramm. Sollten meine Überlegungen jedoch zutreffen, dann hätten sie massive Implikationen für Themenkomplexe, die immer wieder diskutiert werden. Dazu gehe ich die drei Hauptthesen noch einmal in umgekehrter Reihenfolge durch.

(1) Zwei *Konsequenzen der Pluralismusthese* liegen auf der Hand. Zum einen verfehlen alle uni-linearen Geschichten der Moral und der Religion die Komplexität ihrer Gegenstandsbereiche. Es wurde oben angedeutet, wie unterschiedlich die Fließgeschwindigkeit in den vier moralischen Strömen ist; im Bereich der Religion scheint die Geschichte noch komplexer zu sein; zudem wären die wechselhaften Beziehungen der beiden Sphären einzubeziehen. Zum anderen kann man auf sehr unterschiedliche Weise moralisch und religiös sein. Darauf lassen sich gewiss manche moralischen Dilemmata und religiösen Konversionen zurückführen: Im Extremfall versteht man die Moralität oder Religiosität des anderen gar nicht, so dass es zu starken Konflikten in den beiden Bereichen kommt. Ein Beispiel aus der religiösen Sphäre sind die Mystiker, die oft von denjenigen angefeindet werden, die Religion als große Welt-erklärung oder als Glauben an Gott definieren. Man denke heutzutage an die Sufis in der islamischen Welt. Im Bereich der Moral kann es zu Spannungen zwischen Mitleid und Gerechtigkeit oder zwischen Loyalität und Vernunft kommen. Aufgabe der Ethik und der Religionsphilosophie ist es, solche Auseinandersetzungen in einen rationalen Diskurs zu überführen und nach den besseren Argumenten zu suchen.

(2) Was sind die *Implikationen der Unabhängigkeitsthese*? Wenn Kernelemente unserer Moral wie Gegenseitigkeit, Altruismus und Mitleid älter als alle großen Religionen der Menschheit (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam und so weiter) sind, dann ist es falsch, genau diese moralischen Haltungen im Nachhinein wieder aus den Religionen als deren Quintessenz herauszulösen. Das scheint mir ein Fehler des ansonsten noblen und gelehrten Weltethos-Projekts von Hans Küng zu sein. Auch die Rede von den ›jüdisch-christlichen Wurzeln‹

unserer Moral trifft nicht zu. Die Wurzeln liegen viel tiefer. Man kann bestenfalls sagen, dass unsere moralischen Vorstellungen durch Judentum und Christentum in einer bestimmten Weise gestützt, gefördert und weiterentwickelt wurden. Ein Beispiel ist die Idee der Menschenwürde, die es ganz sicher im Jungpaläolithikum noch nicht gab. Allerdings hat diese Idee auch säkulare Wurzeln, etwa im Stoizismus. Ganz falsch ist schließlich der Satz »Falls Gott nicht existiert, ist alles erlaubt«. Nicht nur achsenzeitliche Ethiken wie die von Aristoteles und Konfuzius, sondern auch alle Ansätze einer neuzeitlichen Moral- und Rechtsphilosophie, von Hobbes über Kant bis zu Rawls, sind säkular. Das bedeutet nicht, dass religiöse Menschen, Gemeinschaften oder Institutionen nicht viel zu moralischen Diskussionen beitragen könnten. Eine eigene Betrachtung wären unsere Kirchen wert. Als moderne Institutionen sind diese überdeterminiert, das heißt auf eine Vielzahl von Zwecken ausgerichtet, eben nicht nur auf religiöse, sondern auch moralische und politische. Insofern betrachte ich die Kirchen in Deutschland nicht als heilige Institutionen, sondern als hierokratische Verbände und zivilgesellschaftliche Akteure.

(3) Zum Schluss komme ich zu den *Folgerungen aus der Verankerungsthese*. Entgegen aller kulturpessimistischen Unkenrufe muss man sich um die menschliche Moralität keine großen Sorgen machen. Sie ist viel älter als andere anthropologische Universalien. Der Mensch ist zwar auch das grausamste, aber auch das sozialste Tier, was auf Erden lebt. Und ohne verbindliche soziale Normen, das heißt ohne Moral, hätten die kleinen Horden unserer Vorfahren schon vor dem Jungpaläolithikum nicht überleben können. Auch in Zukunft werden eine funktionale Marktintegration und ein strafbewehrtes Rechtssystem allein den sozialen Zusammenhalt nicht sichern können: Deshalb werden wir Menschen weiterhin auf Moral angewiesen sein.³³ Zudem bleiben alle Wurzeln der Moral lebendig.

Bei der Religion sieht es etwas anders aus. Wie ich gezeigt habe, ist sie jünger als die Moral, zumindest vor dem Jungpaläolithikum noch nicht stark entwickelt. Dennoch aber scheint das Ende der Religion unwahrscheinlich zu sein. Sie beruht auf der Endlichkeit des Menschen, vor allem angesichts der überwältigenden Größe der Natur, der Tiefe seines Innenlebens und seiner Suche nach dem Sinn des Negativen. Allerdings sind die Ströme, die aus den Quellen der Religion sprudelten, teilweise in andere Richtungen gelenkt worden. Die kognitiven Mechanismen, die zum Animismus führten, spielen in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation keine Rolle mehr. Erfahrungen des Numinosen wird es immer geben, aber sie werden heute eher als ästhetische denn als religiöse gedeutet. Erhalten geblieben ist ohne Frage die dritte Quelle, der Weg

33 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

ins Innere. Aber der schmale Pfad der Mystik ist wohl nur eine Sache für Minderheiten.³⁴ Ebenso wird die vierte Quelle weiter sprudeln, als Frage nach dem Sinn des Todes und dem Sinn des Lebens. Ob die Religionen darauf überzeugende Antworten haben, steht jedoch auf einem anderen Blatt.³⁵

34 Thies, *Die philosophische Relevanz der Mystik* (2009).

35 Thies, *Der Sinn der Sinnfrage* (2008).