Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 58 (2002)
Heft: 2

Artikel: Die Soziobiologie als Anfrage an die Theologie
Autor: Bernhardt, Reinhold
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877939

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

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

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

Download PDF: 09.07.2025

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

Die Soziobiologie als Anfrage an die Theologie

Die Soziobiologie ist ein interdisziplinärer Forschungszweig, der das Sozialverhalten vergesellschafteter Lebewesen evolutionstheoretisch erklärt. Sie leitet die grundlegenden und immer wiederkehrenden Verhaltensprogramme von sozial lebenden Tieren und Menschen aus Anpassungserfordernissen ab, die in der Entwicklungsgeschichte der Arten bewältigt werden mussten.[1]

In immer weiterer Ausdehnung seiner Reichweite wird dieses Paradigma zunehmend auch auf ethische und religiöse Verhaltensweisen angewendet. Um genau diesen Ausschnitt aus dem interdisziplinären Forschungsprogramm der Soziobiologie, der mir für die Theologie eine enorme Herausforderung darzustellen scheint, soll es im folgenden gehen. Er artikuliert sich in der doppelten Hypothese, dass Religion – wie jede andere Kulturleistung des Menschengeschlechts – ein Produkt des Evolutionsprozesses sei und dass sie umgekehrt diesen Prozess durch eine ihr eigene Steuerungsleistung beeinflusst habe. Pointiert formuliert kann man diese beiden Aspekte so zusammenfassen, dass Religion als selektionsprämiertes und selektionsprämierendes Verhalten zu deuten sei.

Diese religionsfunktionale These lässt sich nicht einfach damit abweisen, dass man sie als Repristination der naturalistischen Religionskritik von Spencer und Haeckel etikettiert – das wird deutlich, wenn man sie einer genaueren Betrachtung unterzieht und sie in das Spektum jener Wissenschaftszweige einordnet, die das Evolutionsparadigma auf die Deutung von menschlichen Verhaltensweisen, emotionalen und kognitive Fähigkeiten sowie sozialen und kulturellen Phänomenen anwenden wollen. Dazu gehört vor allem die evolutionäre Erkenntnistheorie[2], aber auch die in den letzten Jahren vorgelegten Ansätze zu einer evolutionären Erklärung ethischer Einstellungen und Verhaltensweisen.[3] Die Anwendung des evolutionsgenetischen Ansatzes

[1] Zur Einführung in die Forschungsperspektiven der Soziobiologie siehe: Voland, Eckart: Grundriss der Soziobiologie, Stuttgart 1993, [2]2000; ders.: Fortpflanzung. Natur und Kultur im Wechselspiel. Versuch eines Dialogs zwischen Biologen und Sozialwissenschaftlern, Frankfurt 1992; Axel, Heinrich: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (ratio fidei 6), Regensburg 2001. – Weitere Literaturangaben finden sich in den folgenden Anmerkungen.

[2] Etwa: Riedl, Rupert (Hg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen, Berlin 1987.

[3] Siehe dazu: Bayertz, Kurt (Hg.): Evolution und Ethik, Stuttgart 1993; Nitecki, Matthew H. / Nitecki, Doris V. (Hgg.): Evolutionary Ethics (Suny Series in Philosophy and Biology), New York 1993; Gräfrath, Bernd: Evolutionäre Ethik? Philosophische Programme, Probleme und Perspektiven der Soziobiologie (Philosophie und Wissenschaft 14), Berlin / New York 1997; Waltl, Manfred: Eigennutz und Eigenwohl. Ein Beitrag zur Diskussion zwischen Soziobiologie und theologischer Ethik (Forum interdisziplinäre Ethik 18), Frankfurt 1997; Junker, Christiane: Zur immer tieferen Erschliessung des Men-

auf die Interpretation religiöser Phänomene bildet den folgerichtig nächsten Schritt in der Dynamik dieser Disziplin. Darin zeigt sich die Tendenz, das Evolutionsmodell zum Paradigma der gesamten Wirklichkeitsdeutung und zur Grundlage der Zusammenführung von Natur- und Geisteswissenschaften zu erheben.[4]

Als Grundlegung der modernen, von der älteren Verhaltensforschung und dem sog. Sozialdarwinismus zu unterscheidenden Soziobiologie kann man die seit Mitte der 70er Jahre von Edward O. Wilson (Biologe und Evolutionsforscher an der Harvard University) vorgelegten Arbeiten[5] ansehen. Dieser Ansatz wurde von Walter Burkert, der selbst kein Soziobiologe ist, sondern bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1996 Klassische Philologie an der Universität Zürich lehrte, aufgenommen und auf die Deutung der klassischen Kulte des Altertums angewendet. Vor allem in seinen 1989 gehaltenen, 1996 auf englisch und 1998 auf deutsch erschienenen Gifford-Lectures ist dieser Versuch einer evolutionsbiologischen Religionsdeutung dokumentiert.[6]

Nach einer knappen Skizzierung des von Wilson vertretenen soziobiologischen Programms soll im folgenden die darauf rekurrierende Religionsdeutung Burkerts vorgestellt werden, um dann im zweiten Teil die theologische Auseinandersetzung mit diesem Ansatz aufzunehmen.

1. Die Soziobiologie Wilsons und die darauf gegründete Religionsdeutung Burkerts

Im Vergleich mit der älteren Verhaltensforschung, wie sie etwa Konrad Lorenz[7] betrieben hatte, lassen sich die Konturen der von Edward Wilson propagierten modernen Soziobiologie in zwei Punkten zusammenfassen.

(a) Wilsons Forschungsinteresse richtet sich nicht auf die biologischen Grundlagen des Verhaltens im allgemeinen, sondern konzentriert sich auf das

schenmöglichen – Ethik und Soziobiologie im Dialog, Münster 1998, sowie die Artikel von Ernst Tugendhat und Ulrich Schnabel in: DIE ZEIT 39/99 und 43/99.

[4] Diese Ausrichtung kommt im Titel des Hauptwerks von Edward O. Wilson «The Unity of Knowledge (dt: Die Einheit des Wissens) zum Ausdruck (siehe Anm. 5).

[5] Wilson, Edward O.: Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge, Mass. 1975; ders.: On Human Nature, Cambridge, Mass 1978; dt.: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt, Berlin, Wien 1980; ders.: Consilience. The Unity of Knowledge, New York 1998, dt: Die Einheit des Wissens, Berlin [2]1998.

[6] Burkert, Walter: Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998; ders.: Exploring Religion in a Biological Landscape, in: Method and Theory in the Study of Religion 10, 1998, 129-132. – Eine Würdigung seines Werkes bietet der von Fritz Graf hg. Band: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für Walter Burkert, Stuttgart / Leipzig 1998.

[7] Lorenz, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963, München [21]1998.

Sozialverhalten gesellschaftlich organisierter Lebewesen. Dazu gehören soziale Insekten (Termiten- und Ameisenstämme, Bienenvölker), in Rudeln lebende Säugetiere (Löwen, Affen) ebenso wie der Mensch als *zoon politikon*. Hier stösst er auf elementare Verhaltensprogramme (wie die Inzestvermeidung oder die Hierarchiebildung), deren Entstehung und Weiterentwicklung sich evolutionsgenetisch erklären lassen. Dieses Konzept einer «Verhaltensgenetik» geht von der Verbindung von Vererbungs- und der Evolutionslehre aus, wie sie von Ernst Mayr u.a. in der sog. New Synthesis vollzogen worden ist, und wendet sie auf die grundlegenden überindividuellen Programme des Sozialverhaltens an: Nicht nur physiologische Eigenschaften und Steuerungsmechanismen in Reiz-Reaktions-Zusammenhängen unterliegen der natürlichen Selektion und der Vererbung im Evolutionsprozess, sondern auch diese festgelegten «patterns of behaviour».

(b) Während die ältere Verhaltensforschung den leitenden Impuls der biologisch konditionierten Verhaltensprogramme in der Selbst- und Arterhaltung und davon abgeleitet im Streben nach Fortpflanzung, in Nahrungsbeschaffung und -verteilung und im Schutz vor Bedrohungen sah, erfasst die moderne Soziobiologie darüber hinaus auch solche Verhaltensprogramme, die nicht unmittelbar den genannten biologischen Erfordernissen dienen, sondern Kulturleistungen oder Ansätze dazu darstellen. Dazu gehören Verhaltensweisen zur Selbstdarstellung, Kommunikationsprozesse und die Konstitution von Sinnsystemen. Sie dienen dem Aufbau tragfähiger und verlässlicher sozialer Beziehungsmuster sowie geistiger Ordnungs- und Orientierungsrahmen, die vor allem für die menschliche Lebensbewältigung und Weltdeutung unerlässlich sind, für den Kampf ums Dasein und für die Befriedigung biologischer Primärbedürfnisse aber nur eine mittelbare Bedeutung haben. Dazu ist auch die Religion zu rechnen.

Mit dieser Ausdehnung ihres Erklärungshorizonts auch auf (prae-)kulturelle Phänomene anerkennt die Soziobiologie die Tatsache, dass menschliches Verhalten nicht nur durch den egoistischen Impuls zur Selbstdurchsetzung im Konkurrenzkampf um Lebenschancen gesteuert ist, sondern auch durch soziale Kompetenz sowie kulturelle und religiöse Sinnwelten. Auch sie gehören zur Fitnessmaximierung.

Die im Evolutionsprozess hervorgebrachten kulturellen und religiösen Symbolsysteme begründen eine neue Art von Anpassung («fitness»), die im Selektionsprozess prämiert wird, weil sie zu einen Gewinn an Lebensvorteilen führt. Dabei kommt es nach Wilson zu einer Wechselwirkung zwischen der genetischen Ausstattung des Menschen und den von ihm als Reaktion auf bestimmte Anpassungserfordernisse gestalteten soziokulturellen Umwelten. Es kommt – und damit wird das Leitwort der modernen Soziobiologie genannt – zu einer «Ko-Evolution von Genen und Kultur» (wobei allerdings nicht an eine unabhängige Parallelentwicklung gedacht ist, sondern an «einen gewundenen Weg von den Genen durch Gehirn und Sinne bis zum Lern- und

Sozialverhalten»[8], dem umgekehrt ein Einfluss der Kultur auf die Gene gegenübersteht[9]). In ähnlicher Weise beschreibt Christian Vogel eine enge Wechselwirkung zwischen der biogenetischen und der von ihm sog. tradigenetischen Evolution.[10] Ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen beiden Entwicklungsdynamiken besteht in der Art der Informationsweitergabe: Während sie bei der biogenetischen Evolution einlinig von den Vorfahren auf die Nachkommen vererbt wird, ereignet sie sich bei der tradigenetischen Evolution als Lernprozess, bei dem Informationen im Zentralnervensystem gespeichert und verarbeitet und dann (vermittelt vor allem durch sprachliche und visuelle Medien) kommuniziert und auf diese Weise über vielfältige Rückkopplungsprozesse kulturell akkumuliert werden können.

Auf religiöse Verhaltensweisen angewendet heisst das: Als Anpassung an biologische Daseinsbedingungen und -notwendigkeiten sind diese zugleich Produkt und eine Triebfeder der biologisch-kulturellen Ko-Evolution. In «Biologie als Schicksal» postuliert Wilson, die Religionen entwickelten sich in dem Masse, «wie sie das Weiterleben und den Einfluss ihrer Anhängern fördern».[11] Sie beschreiben einen Komplex von selektionsprämierten und -prämierenden Geisteshaltungen und Handlungsorientierungen, die eine biokulturelle Fitnesssteigerung berwirken.

Die Ausweitung des biologischen Evolutionsparadigmas auf die Erklärung der Entstehung und Entwicklung der Kultur (einschliesslich der Religion) geht einher mit einer nicht-deterministischen Deutung der genetischen Verhaltenssteuerung.[12] Die genetische Ausstattung bestimmt nicht aus-

[8] Wilson, Edward O.: Die Einheit des Wissens (siehe Anm. 5), 201.

[9] Wilson, Edward O.: Die Einheit des Wissens (siehe Anm. 5), 222. Walter Burkert spricht von einer «andauernde(n) gegenseitige(n) Wechselwirkung» zwischen dem Natur- und dem Kulturprozess (Kulte des Altertums [siehe Anm. 6], 24). Diese Wechselwirkung ist allerdings nicht als eine symmetrische zu denken, denn die Kulturentwicklung stellt (nach Wilson und Burkert) letztlich eine Funktion der biologischen Ausgangs- und Rahmenbedingungen, sowie der fitnessfördernden Reaktion darauf dar. Die Kultur hat lediglich einen Einfluss auf die Selektion der Gene, auf die Entscheidung also, welche Gene weitergegeben werden. – Siehe dazu auch die Arbeiten von Lumsden, Charles J., etwa in: Sociobiology. God and Understanding, Zygon 24 (1989) 83-108.

[10] Vogel, Christian: Zur Wechselwirkung von biologischer und kultureller Evolution, in: May, Hans / Striegnitz, Meinfried / Hefner, Philip (Hgg.): Kooperation und Wettbewerb. Zu Ethik und Biologie menschlichen Sozialverhaltens, LoPr 75 (1988) 68-110. – Ganz ähnlich bei Richard Dawkins in der von ihm beschriebenen Interaktion von Genen und Memen (Das egoistische Gen, Berlin u.a. 1978; amerikan. 1976).

[11] Wilson, Edward O.: Biologie als Schicksal (siehe Anm. 5), 11. A.a.O. 174 schreibt er: «Wenn den Göttern gedient wird, ist letzten Endes, obwohl unerkannt, die biologische Tauglichkeit der Stammesangehörigen der Nutzniesser».

[12] Dies wird zu wenig in Rechnung gestellt von: Hemminger, Hansjürg: Der Mensch – eine Marionette der Evolution? Eine Kritik an der Soziobiologie, Frankfurt 1983. Hemminger hat sich (wie Meisinger zu recht vermutet [Meisinger, Hubert: Liebesgebot und Altruismusforschung, siehe Anm. 29, 223]) in seiner Interpretation und Kritik leiten las-

schliesslich und unmittelbar das Verhalten, sondern schafft lediglich Dispositionen, die sich in kulturspezifischer Unterschiedenheit ausprägen können und damit den Fortgang des Kulturprozesses (und damit auch der Religionsgeschichte) mitbestimmen. Wilson nennt sie «epigenetische Regeln» und versteht darunter ererbte Regelmässigkeiten in der Interaktion von biologischen Bedingungen und Umweltanpassung, welche die geistige und kulturelle Entwicklung beeinflussen und umgekehrt selbst davon beeinflusst werden.[13]

Diesen Ansatz wendet *Walter Burkert* auf die Kulte des Altertums, d.h. Mesopotamiens, Ägyptens, Altisraels, sowie Griechenlands und Roms an. Der Untertitel seines Buches «Kulte des Altertums» verrät sein eigentliches Erkenntnisinteresse: Er will in der Untersuchung dieser Kulte die «Biologische(n) Grundlagen der Religion» aufzeigen. Letzlich geht es ihm also nicht nur um eine Deutung der Altertumskulte, sondern um die evolutionsbiologische Erklärung der Ursprünge des Phänomenkomplexes «Religion» insgesamt. Damit nimmt er die im ausgehenden 19. Jh. unternommenen Versuche wieder auf, die Frage nach dem Wesen der Religion durch eine Rekonstruktion der religionsgeschichtlichen Anfänge zu bestimmen.

Methodisch geht er bei seiner Analyse von solchen Erscheinungen aus, die von religions- und kulturübergreifender Universalität sind, die sich also unabhängig voneinander in unterschiedlichen Zivilisationen entdecken lassen. Er führt sie zurück auf elementare Anpassungen an biologische Daseinsbedingungen und -erfordernisse, die ihm zufolge – wenn auch in unterschiedlicher kultureller Einfärbung – als allgemeinmenschheitliche anthropologische Konstanten gelten können. Religion ist demnach nicht primär ein von der jeweiligen Kultur (und schon gar nicht von übernatürlichen Offenbarungen) hervorgebrachter geistiger Überlieferungsstrom, sondern ein auf genetische Dispositionen und die von ihnen gesteuerten Umweltanpassungen zurückführbarer Phänomenkomplex, der aufgrund dieser biologischen Grundlegung in allen Kulturen auftritt und selbst kulturgenerativ wirkt. Pointiert formuliert: Religion stellt die Auskristallisierung jahrtausendealter und in vormenschliche Entwicklungsstufen hineinreichender Reaktionsmuster dar.

Aus den tief in der Menschheitsgeschichte verwurzelten biologisch-kulturellen-religiösen Verhaltensprogrammen haben sich nach Burkert vier Funktionen von Religion entwickelt, die sich in allen der von ihm untersuchten Kulte beobachten lassen, so dass sich von hier aus darauf schliessen lässt, dass es sich um universalreligiöse Charakteristika handelt:

sen vom Umschlagbild der deutschen Ausgabe von Dawkins «Das egoistische Gen» (siehe Anm. 10), das eine Marionette zeigt, die am Wort «Gen» aufgehängt ist.

[13] Eine Zusammenfassung solcher Regeln gibt Wilson in: Die Einheit des Wissens (siehe Anm. 5), 221f. Siehe auch die Unterscheidung zwischen primären und sekundären epigenetischen Regeln: a.a.O. 202. Vgl. 258f.

- Die Legitimation von Herrschaftsordnungen durch den Bezug auf das Göttliche. Diese Ordnungen spiegeln sich in politischen und sozialen Hierarchien, an deren Spitze in allen der von Burkert untersuchten Kulte ein Gott als absolute Autorität, als «König der Könige» steht.
- Die Garantie der Verlässlichkeit von Bündnissen, Verträgen, Eiden, Zeugenaussagen, Versprechen usw., indem Lüge und Betrug durch die Religion unter göttliche Strafandrohung gestellt wird.
- Die Sinnkonstitution angesichts von Unheilserfahrungen durch deren Integration in einen grösseren Heilszusammenhang. Die Religionen konstruieren nach Burkert einen globalen überempirischen Kausalzusammenhang und führen das Unheilsgeschehen auf eine Störung dieses Zusammenhangs durch menschliches Fehlverhalten zurück. Um ihn wiederherzustellen bedarf es ggf. einer Ursachenfeststellung durch ein Orakel oder eine Offenbarung und dann einer rituellen Wiedergutmachungshandlung, die in der Regel durch ein Opfer vollzogen wird. Diese Funktion der Religion entspricht der von Luhmann und Lübbe sog. Kontingenzbewältigungspraxis.
- Die Bestimmung der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Göttlichen als ein Geben und Nehmen, als Gabentausch (*do ut des*). Die Spende, das Opfer, der Dienst oder auch die Herzenshingabe ist mit der Hoffnung auf eine göttliche Gegengabe verbunden, die in innerweltlichem Segen (der sich in Nahrung, Gesundheit oder Erfolg manifestieren mag) oder überweltlichem Heil bestehen kann.

Diesen vier Punkten zufolge garantiert und stabilisiert Gott also die hierarchischen Herrschafts- und Machtstrukturen in der Welt und die Verlässlichkeit zwischenmenschlicher Vereinbarungen. Er erscheint als Garant eines überempirischen, Gerechtigkeit und Heil schaffenden Kausalzusammenhangs und als Geber aller guten Gaben.

Alle diese Punkte setzt Burkert in Beziehung zu menschheitlichen Urerfahrungen, die sich in der Konstitution von soziobiologisch erklärbaren Verhaltensprogrammen niedergeschlagen haben: So führt er z.B. das System des Gabentauschs mit der Gottheit auf eine allgemeinmenschliche Angstreaktion zurück: Der Bedrohte wirft auf der Flucht etwas Wertvolles von sich, gewissermassen als Lösegeld, um damit den Bedroher zu besänftigen und abzuwehren. Durch einen begrenzten Verlust wird ein grösserer Gewinn erzielt. Aus diesem Verhaltensprogramm lässt sich nach Burkert die Vorstellung und Praxis der religiösen Lösegeldzahlung ableiten, die in den klassischen Kulten (einschliesslich des alt-israelischen) begegnet. Damit legt sich die Deutung nahe, dass die religiöse Opferpraxis auf eine archaische, biologisch konditionierte Tiefenschicht verweist, deren Durchbrüche auch in allen höherentwickelten Religionen noch erkennbar sind – etwa bei der Kollekte im christlichen Sonntagsgottesdienst.[14]

Festzuhalten ist, dass Burkerts evolutionsgenetisch-funktionale Religionsdeutung nicht davon ausgeht, Religion sei eine abhängige Funktion rein naturhafter (biologisch-genetischer und durch Umweltanpassung konditionierter) Vorgegebenheiten. Sie kann und darf aber ihmzufolge auch nicht als eine von den biologischen Grundlagen weitgehend abgelöste kulturelle Grösse eigener Provenienz gedeutet werden, die dem Naturgeschehen vielleicht sogar entgegensteht – so wie Gerd Theißen die Weltreligionen im allgemeinen und das Christentum im besonderen als «Aufstand gegen das Selektionsprinzip»[15] verstanden hatte. Nach Burkert handelt es sich bei religiösen Verhaltensmustern vielmehr um die Weiterentwicklung von jahrtausendealten Reaktionsweisen, die sich im Prozess der biologisch-kulturellen Evolution aus elementaren Lebens- und Überlebensnotwendigkeiten herausgebildet haben.

Letztlich unklar bleibt, ob diese biologisch-genetisch und durch das akkumulierte Erfahrungswissen der Umweltanpassung konditionierten Reaktionsweisen die nur *notwendige* oder die *hinreichende* Bedingung für die Ausbildung religiöser Phänomene darstellen. Im letzteren Fall wäre die Kulturgeschichte lediglich die «Bühne» für die Entfaltung der aus biologischen Vorgegebenheiten und Erfordernissen zu erklärenden Religionsgeschichte. Burkert gebraucht das Bild einer biologisch vorgegebenen Landschaft, an die sich der Strom des Religiösen anpasst und favorisiert damit eine evolutionsbiologische Deutung der Religion im Kontext kultureller Milieus.[16] Der Kultur kommt nicht mehr eine *konstitutive*, sondern nur noch eine *formative* Rolle bei der Genese religiöser Vollzüge zu. Die Kulturgeschichte *konstituiert* nicht die sich darin entwickelnden religiösen Vollzüge, sie gibt ihnen lediglich eine spezifische *Ausdrucksgestalt*. Das führt zur Forderung, Ethik und Religi-

[14] Schon 1971 hatte der Verhaltensforscher Wolfgang Wickler den Versuch unternommen, religiös legitimierte moralische Setzungen auf biologische Notwendigkeiten der Selbst- und Arterhaltung zurückzuführen. In: Die Biologie der zehn Gebote. Warum die Natur für uns kein Vorbild ist (München 1971, [5]1981) stellte er Analogien zwischen solchen Notwendigkeiten und den Dekaloggeboten her: Das Tötungsverbot dämmt innerartliche Aggressionen ein. Das Verbot zu lügen sichert die Verlässlichkeit der Kommunikation. Das Diebstahlsverbot schützt das «Revier» als Lebensraum. Das Verbot des Ehebruchs schützt die Partnerschaft, verhindert Auseinandersetzungen zwischen Rivalen und schafft ein sozial vorteilhaftes Klima für die Aufzucht der Nachkommen. Das Gebot der Elternehrung sichert die Weitergabe ererbter Eigenschaften und erzeugt auf diese Weise historische Kontinuität. Siehe auch: Pugh, George E.: The Biological Origins of Human Values, London / Hanley 1977. – Dass es sich hier um reduktionistische Deutungen im Rahmen einer naturalistischen Anthropologie handelt, liegt auf der Hand. Die moderne soziobiologische Moraldeutung geht darüber hinaus, indem sie das moralische Verhalten nicht nur auf die «Moral der Gene» (Ruse, Michael: The Morality of the Gene, The Monist 67 [1984] 167-199), sondern auf die Interaktion genetischer Dispositionen und kultureller Traditionsbildungen zurückführt.

[15] Theißen, Gerd: Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht, München 1984, 71f.

[16] Burkert, Walter: Kulte des Altertums (siehe Anm. 6), 36.

on aus dem Referenzrahmen der Philosophie zu lösen und sie von biologischen Deuteansätzen her zu erschliessen.

2. Theologische Auseinandersetzung

Vor der kritischen Befragung der soziobiologischen Religionsdeutung soll im folgenden zunächst in umgekehrter Blickrichtung die zentrale Anfrage herausgearbeitet werden, die m.E. von diesem Ansatz aus an die Adresse der Theologie zu richten ist.

2.1. Eine Biblische Theologie, die sich (wie Gerhard von Rad es gefordert hatte) programmatisch auf die Nacherzählung der kerygmatischen Geschichtsdeutung Israels konzentriert oder die (wie von Oskar Cullmann konzeptualisiert) in Christus die Mitte der heilsgeschichtlichen Zeit sah, wird sich von Burkerts Ansatz her daraufhin befragen lassen müssen, ob sie die kosmische Universalität des göttlichen Handeln in ausreichendem Masse zur Geltung bringt. Denn wenn Gott der Schöpfer, Erhalter, Versöhner und Vollender des gesamten Kosmos ist und wenn er allen Zeiten der Entwicklung des Kosmos (abgesehen von den kairoi seiner besonders verdichteten Gegenwart) gleich nahe ist, dann muss seine Wirksamkeit über die sog. Heilsgeschichte hinaus auch die gesamte Religions-, Kultur- und Naturgeschichte unseres Planeten umfassen und auch in den frühen Phasen der Hominisation ihren Niederschlag gefunden haben.[17] Und wenn Gottes Wirken nach biblischer Überlieferung inhaltlich vor allem dadurch qualifiziert ist, dass es Leben schafft, erhält und zur Vollendung führt[18], warum sollte es dann nicht in Beziehung stehen zu jenen archaischen Verhaltensweisen, die der Selbst- und Arterhaltung dienen oder Grenzsituationen des Lebens existentiell und kultisch bewältigen helfen. Legt sich von daher nicht der Gedanke nahe, dass Gott seine lebensfördernde Aktivität im Prozess der creatio continua durch das Medium genau jener Verhaltensprogramme entfaltet, welche die Soziobiologie beschreibt? Warum sollte er sich nicht den von der Evolutionstheorie beschriebenen Mutations- und Selektionsmechanismen in Natur und Ge-

[17] Von Bedeutung waren und sind in diesem Zusammenhang neben dem Gesamtwerk Pierre Teilhard de Jardins die Arbeiten von Karl Rahner zur Frage der «Hominisation»; etwa: Rahner, Karl: Die Hominisation als theologische Frage, in: Overhage, Paul / Rahner, Karl (Hgg.): Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (QD 12/13), Freiburg u.a. 1961, 57-61. Vgl auch: Hardy, Alister: The Biology of God – A Scientist's Study of Man the Religious Animal, London 1975; dt. Der Mensch – das betende Tier. Religiosität als Faktor der Evolution, Stuttgart 1979.

[18] Dieses Kennzeichen des Geist-Wirkens Gottes ist in den pneumatologischen Entwürfen der 90er Jahren des 20. Jhs mit Nachdruck herausgearbeitet worden, von allem von: Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1992; Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie III, Göttingen 1993.

schichte, in Kultur und Religion bedient haben, um jene Formen des biologischen und geistigen Lebens hervorzubringen und zu befördern, die zur Erkenntnis, Verehrung und Verherrlichung seiner selbst fähig sind und gerade mit dieser Fähigkeit die Grausamkeiten von Mutation und Selektion beklagen und ethisch eindämmen?

Wo Fragen wie diese bejaht werden – wie es in jüngster Zeit vor allem Eugen Drewermann mit Nachdruck getan hat[19] –, da muss die christlich-theologische Bestimmung der Gott-Mensch-Beziehung mit ihrer Fokussierung auf die in Christus kulminierende Geschichte des Volkes Gottes in den grösseren Horizont der Religions- und Kulturgeschichte(n) der Menschheit, der Gattungsgeschichte des menschlichen Lebens und der Entwicklungsgeschichte des Lebens überhaupt gestellt werden. Dies darf nicht im Sinne einer «natürlichen Theologie» missverstanden werden, als ob dieser weite Horizont zum *Entdeckungs*zusammenhang der Selbstmitteilung Gottes erhoben würde, so dass aus Ordnungsmustern in den Strukturen und Prozessen des Naturgeschehens auf die Existenz, das Wesen oder das Handeln Gottes geschlossen werden könnte. Vielmehr gilt es, die Natur-, Kultur- und Religionsgeschichte als *Deute*zusammenhang dieser Offenbarung in den Blick zu nehmen und d.h. den gesamten Geschichtsprozess von der Selbsterschliessung Gottes in Christus her einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Umgekehrt eröffnet sich von hier aus aber auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, schöpfungstheologische Aussagen unter Bezugnahme auf naturwissenschaftliche Konzepte zu (re-)formulieren. Eine solche Interaktion zwischen der Theologie mit ihren eigenen Erkenntnisquellen und der naturwissenschaftlichen Theoriebildung führt zu Entwürfen einer «Theologie der Natur»[20]. Die Fokussierung auf die heilsgeschichtliche, auf das Volk Israel und Christus zentrierte Überlieferung der beiden biblischen Testamente wird dabei nicht ausser Kraft gesetzt.[21] Sie bildet den unhintergehbaren Erschliessungszusammenhang der Natur als auf Vollendung ausgerichtete Schöpfung Gottes, ohne dass damit das Naturgeschehen insgesamt sakralisiert würde.

Für eine solche Betrachtungsweise gibt es wohl auch Anknüpfungspunkte in der biblischen Überlieferung – etwa in den Schöpfungserzählungen der Ge-

[19] Drewermann, Eugen: «... und es geschah so». Die moderne Biologie und die Frage nach Gott, Zürich, Düsseldorf 1999. Siehe auch: Russell, Robert John, Stoeger / William S.J., / Ayala, Francisco (Hgg.): Evolution and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City State and Berkeley: Vatican Observatory and CTNS 1998; Fuchs, Gotthard / Kessler, Hans (Hgg.): Gott, der Kosmos und die Freiheit. Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch, Würzburg 1996.

[20] Siehe dazu: Hummel Gert (Hg.): Natural Theology versus Theology of Nature? / Natürliche Theologie versus Theologie der Natur? Berlin / New York 1994.

[21] Collin Gunton u.a. bezeichnen die sog. «theology of nature» (im Gegenüber zur «natural theology») ausdrücklich als Offenbarungstheologie (A Brief Theology of Revelation, Edinburgh 1995, 40ff.).

nesis, in den Schöpfungspsalmen, in Hiob 37f. (wie überhaupt in der Weisheitsliteratur) oder in den kosmischen Ausgriffen des Kolosserbriefes. Doch bieten all diese und andere Stellen nicht mehr als die Öffnung des Blicks in die Weite des Naturgeschehens. Sie verweisen auf die Unermesslichkeit, die Ordnung und Schönheit der Schöpfung und preisen den Schöpfer dafür. Der Gedanke einer naturgeschichtlichen Entwicklung als Matrix des Wirklichkeitsverständnisses liegt ihnen naturgemäss fern. Doch wie schon in die Komposition des priesterschriftlichen Schöpfungsberichts die besten der damals zur Verfügung stehenden naturkundlichen Einsichten eingearbeitet wurden, so gilt es auch heute, das naturwissenschaftliche Weltverständnis als Bezugsrahmen für die Explikation der Schöpfungstheologie heranzuziehen. So wie es sich der naturwissenschaftlichen Erforschung darstellt, wird es schöpfungstheologisch auf seinen sakramentalen Gehalt hin befragt, d.h. auf die sich der naturwissenschaftlichen Erklärbarkeit notwendigerweise entziehende Wahrnehmung des Geheimnisvollen und Wunderbaren, des Sinnhaften und Geordneten, aber auch des Kontingenten und des Nichtlinearen. Solche Wahrnehmungen werden in christlicher Deuteperspektive als Manifestation der Schöpfungsweisheit Gottes erschlossen. Aus diesem Ansatz einer «Theologie der Natur» ergibt sich einerseits «ein Mitspracherecht des Naturwissenschaftlers bei der Gottesfrage» und «eine Konsultationspflicht der Theologen bei den Naturwissenschaftlern» (Ulrich Lüke), andererseits aber auch die Freiheit der Theologie, die Begrenzungen des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbezugs (wie sie sich aus theologischer Perspektive darstellen) namhaft zu machen und in einer erkenntnistheoretisch reflektierten Weise zu überschreiten.

Doch so sehr die soziobiologische Religionsdeutung Impulse für eine Blickfelderweiterung der Schöpfungstheologie zu geben vermag und damit die Beschränkung auf einen offenbarungstheologischen ‹Verbalismus›, Existentialismus, Historismus und ‹Kulturismus› aufbricht, so wenig kann das die Kritik entkräften, die von seiten der Theologie an diesem Ansatz zu üben ist.

2.2. Zunächst gilt es aus philosophischer[22] wie theologischer[23] Perspektive festzuhalten, dass es sich beim soziobiologischen Religionsverständnis um

[22] Von philosophischer Seite haben sich mit der Soziobiologie vor allem auseinandergesetzt: Ruse, Michael: Sociobiology: Sense or Nonsense? (Episteme 8), Dordrecht u.a. 1979; Koslowski, Peter: Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie (Walter Eucken Institut, Vorträge und Aufsätze 98), Tübingen 1984, 1989[2]; Wuketits, Franz M.: Gene, Kultur und Moral. Soziobiologie – Pro und Contra (WB-Forum 51), Darmstadt 1990; ders.: Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse, München / Zürich 1993; ders.: Soziobiologie. Die Macht der Gene und die Evolution sozialen Verhaltens (Spektrum Evolution), Heidelberg 1997.

[23] Von den theologischen Stellungnahmen zur Soziobiologie sind zu nennen: Altner, Günter: Der Mensch als Produkt seiner Gene. Kritische Erwägungen zur Soziobiologie,

eine genetische und entwicklungsgeschichtliche und um eine funktionale Betrachtungsweise handelt. D.h. es geht ihr um eine Bestimmung von Religion durch Aufhellung ihrer evolutionsbiologischen Ursprünge und ihrer Funktionalität. Das ist ein legitimer, wenn auch in vielen Ableitungen eher natur*philosophischer* als natur*wissenschaftlicher* Interpretationsansatz. Aber er kann nicht beanspruchen, das Wesen der Religion adäquat und vollständig zu erfassen, denn er ignoriert deren jeweiliges Selbstverständnis. Dass es ein naturhaftes Fundament der Religion gibt, ist unbestreitbar. Die Religionsgeschichte ist nicht nur Teil der Kultur- und Geistesgeschichte, sondern auch Teil der biologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Das rechtfertigt aber nicht den Umkehrschluss, der mit dem abstrakten Sammelbegriff «Religion» bezeichnete Phänomenkomplex lasse sich durch eine genetisch-funktionale Rekonstruktion vollumfänglich erschliessen. Es können bestenfalls die evolutionsbiologischen Möglichkeitsbedingungen für die Konstitution der religiöser Geisteswelt namhaft gemacht werden, diese selbst aber entzieht sich notorisch dem soziobiologischen Deuteraster.

Einer Kompetenzbeschränkung, die religiöser Sinnkonstitution ein Eigenrecht belassen würde, aber tritt die Soziobiologie Wilson'scher Prägung[24] mit dem hochfahrenden Selbstbewusstsein eines jungen und erfolgreichen Wissenschaftszweiges entgegen. Sie dehnt die Grundprinzipien der Genetik und der Artenentwicklung auf andere Wirklichkeitsbereiche aus – einschliesslich des gesamten Geisteslebens und der Religionsgeschichte. Damit erhebt sie das Evolutionsparadigma zur Matrix der gesamten Wirklichkeitsdeutung und versieht es mit einem Universalitäts- und Monopolanspruch – darin vergleichbar dem expansiven evolutionistischen Positivismus des ausgehenden

(EK 14) 1981, 190-192; Peacocke, Arthur: Sociobiology and its Theological Implications, Zygon 19 (1984) 171-184; ders.: God and the New Biology, San Fransisco 1986; Knapp, Andreas: Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie (Acta humaniora), Weinheim 1989; Schmied, Gerhard: Religion – eine List der Gene. Soziobiologie contra Schöpfung (Texte und Thesen 219), Zürich 1989; Lüke, Ulrich: Religiosität – ein Produkt der Evolution? in: StZ 1992/2, 125-133; Schwarz, Hans: The Interplay between Science and Theology in Uncovering the Matrix of Human Morality, Zygon 28 (1993) 61-75; Hefner, Philip: The Human Factor. Evolution, Culture and Religion. Theology and the Sciences, Minneapolis 1993; Pope, Stephen J.: The Evolution of Altruism and the Ordering of Love. Moral Traditions and Moral Arguments, Washington D.C. 1994; Mortensen, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft, Gütersloh 1995 (dänisch: 1988); Lüke, Ulrich: «Als Anfang schuf Gott». Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997.

[24] Neben diesem (von Wilson vertretenen) sich zur Weltanschauung aufschwingenden Ansatz der Soziobiologie lässt sich mit Koslwoski ein stärker pragmatisch-hypothetisch gepägter Forschungszweig erkennen (Koslowski, Peter: Evolution und Gesellschaft [siehe Anm. 22], 17f.). So auch Wuketits, Franz M.: Gene, Kultur und Moral (siehe Anm. 22), 156ff.

19. Jhs, auch wenn sie dessen naturalistischen Materialismus und Determinismus durch das Prinzip der biologisch-kulturellen Koevolution überwindet.

Dem ist zunächst das geltungstheoretische Problem entgegenzuhalten, dass die von der soziobiologischen Religionsdeutung gegebene Antwort auf die Frage nach der *Genese* der Religion die Frage der *Geltung* religiöser Grundüberzeugungen prinzipiell nicht beantworten kann. Wo sie das versucht (und das scheint die unausgesprochene Tendenz bei Wilson und Burkert zu sein), begeht sie einen genetischen Fehlschluss[25]. Eine entwicklungsgeschichtliche Deutung vom angenommenen Ursprung her steht immer in der Gefahr, den Blick dafür zu verstellen, dass sich der Sinn religiöser Inhalte und Vollzüge in der Religionsgeschichte von solchen Prägungen weitgehend ablösen – und sich auch gegen sie stellen kann. Die Geschichte der Opfervorstellung ist ein Beispiel dafür. – Selbst wenn also die soziobiologische Theorie die Entstehung der Religionen im allgemeinen und des Christentums im besonderen zutreffend erklären würde, so wäre damit noch nichts ausgesagt über den Geltungswert und -grund christlicher Wahrheitsbehauptungen. Die Wilson'sche Soziobiologie beschreibt die biologischen Möglichkeitsbedingungen für die Ausbildung von religiösen Verhaltensprogrammen in neo-darwinistischer, reduktionistischer Weise und verschliesst sich dabei prinzipiell der Rückfrage nach einem göttlichen Grund als Möglichkeitsbedingung für den Evolutionsprozess im ganzen. Durch die prinzipielle Ausblendung dieser Realität setzt sie sich in einen Widerspruch zu dem von ihr selbst erhobenen Universalitätsanspruch.

Gegenüber der Monopolisierung und Universalisierung des biologischen Evolutionskonzepts zum Paradigma der gesamten Wirklichkeitsdeutung ist es geboten, genau zu unterscheiden zwischen: (a) der Evolution (als Sachverhalt), (b) der Evolutionstheorie (als modellhafter Rekonstruktion dieses Sachverhalts) und (c) einem weltanschaulichen Evolutionismus. Wo das Evolutionsparadigma in dieser zuletzt genannten Weise zum Grundprinzip allen Weltgeschehens und damit zum normativen Horizont der gesamten Weltdeutung erhoben wird, führt das zu einer höchst problematischen, weil reduktiven und kausalen Erklärung menschlicher Lebensäusserungen – einschliesslich kultureller und religiöser Manifestationen.[26] Wenn Wilson behauptet, «dass jedem geistigen Prozess eine physikalische Basis zugrunde liegt, die na-

[25] Auch Arthur Peacocke gebraucht diesen Begriff, allerdings im anderes ausgerichteten Zusammenhang der Aussage, dass ethische Normen nicht auf biologische Konditionen zurückführbar seien. Dies belegt er an der Erzählung vom Barmherzigen Samariter, die zur Darstellung bringe, dass Nächsteliebe nicht auf die genetischen Verwandten beschränkt werden dürfe (Peacocke, Arthur: God and the New Biology [siehe Anm. 23], 114.

[26] Hermann Häring formuliert die sich hier stellende Frage folgendermassen: «Wie können wir die Evolutionslehre als wissenschaftliche Theorie ernst nehmen und deren ideologische Grenzüberschreitungen zugleich entlarven?» (Häring, Hermann: Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens, in: Conc 1/2000, 15-25, Zitat: 23).

turwissenschaftlich erklärbar ist»[27], dann liegt hier ein weltanschaulicher Physikalismus und Biologismus vor, gegen den ein ideologiekritischer Einspruch zu erheben ist.

Gegenüber solchen (die Grenzen wissenschaftlicher Geltungsansprüche sprengenden) Selbstverabsolutierungen ist zunächst daran zu erinnern, dass es sich bei der soziobiologischen Evolutionsdeutung im allgemeinen und bei der soziobiologischen Religionsdeutung im besonderen selbst um *kulturelle* Konzepte handelt. Darin liegt keineswegs eine Bestreitung der auch von seiten der Theologie anzuerkennenden disziplinenübergreifenden Leistungsfähigkeit dieses Modells, sondern die Erinnerung an seine Interpretationsbedürftigkeit und an die Grenzen seiner wissenschaftstheoretischen Geltungsreichweite.

Wie sehr grundlegende Voraussetzungen der Soziobiologie selbst innerhalb der Naturwissenschaften umstritten sind, lässt sich am Beispiel der Darwin-Interpretation zeigen. Der Göttinger Neurobiologie Gerald Hüther wirft den tonangebenden Soziobiologen und Evolutionsforschern eine einseitige Ausdeutung der Darwinischen Lehre vor. Er knüpft an das Spätwerk «The Descent of Man» (1871) an und erkennt darin eine bedeutsame Erweitung der in «The Origin of Species» (1859) entfalteten Theorie. Während Darwin dort das Selektions- im Sinne eines Konkurrenzprinzip dargestellt hatte, arbeite er hier für die Partnerwahl, d.h. für die sexuelle Selektion, eine zweite Art von Zuchtwahl heraus, die nicht durch egoistische Selbstdurchsetzung, sondern durch die Anziehung der beiden Partner bestimmt sei. In der Partnerwahl seien aufwändige Selbstdarstellungen selektionsrelevant, die für den Kampf ums Dasein keinerlei Bedeutung haben (im Tierreich sind sie sogar kontraproduktiv, weil sie die Tarnung aufheben und damit den Selbstschutz gefährden): anziehende Farben, anregende Düfte, verschwenderischer Schmuck usw. Dies diene dazu, Partner für die Fortpflanzung anzuwerben. Doch die Fortpflanzung allein sichert nach Hüthers Deutung noch nicht eine erfolgreiche Aufzucht der Nachkommenschaft. Dazu bedarf es – besonders unter den Menschen der vorgeschichtlichen Zeit, die unter schwierigen Umweltbedingungen lebten – einer stabilen Beziehung zwischen den Partnern sowie die Einbindung in ein soziales Gefüge. Die Befähigung zum Aufbau und zur Pflege solcher Beziehungen gründe in der Anlage zu solidarisch-liebendem Verhalten. Von Natur aus eigne dem Menschen daher sowohl der egoistische Impuls zur Selbstdurchsetzung im Konkurrenzkampf um Lebenschancen als auch die soziale Kompetenz, dauerhafte Bindungen einzugehen und aufrechtzuerhalten. Dem zentrifugalen Prinzip des Wettbewerbs stehe das zentripetale Prinzip der Liebe gegenüber.[28]

[27] Wilson, Edward O.: Die Einheit des Wissens (siehe Anm. 5), 131.

[28] Gerald Hüther, Die Evolution der Liebe. Was Darwin bereits ahnte und die Darwinisten nicht wahrhaben wollen, Göttingen 1999.

Mit seinem bisher nur wenig rezipierten Gesprächsbeitrag eröffnet Hüther die Möglichkeit, altruistisches Verhalten (dessen Deutung der Evolutionstheorie stets grösste Schwierigkeit bereitete) zu erklären, ohne es doch wieder auf einen Egoismus höherer Ordnung zurückführen zu müssen, wie es in den evolutions- und soziobiologischen Theorien von ihren Voraussetzungen her unvermeidlich war (vor allem durch die Gruppenselektionstheorie, die Verwandtschaftsselektionstheorie von W. D. Hamilton und J. Maynard Smith und das Prinzip des reziproken Altruismus von R. L. Trivers). [29] Hüthers Konzept sprengt diese Voraussetzungen. Weiterführend ist in diesem Zusammenhang die von M. Ruse vorgenommene Unterscheidung zwischen «evolutionärem Altuismus» (der rein biologisch erklärbar ist und der dem sich uneigennützig verhaltenden Individuum oder seinem Sozialverband doch einen Vorteil bringt) und dem von Ruse sog. «wörtlichen Altruismus» (der auf eine Intention des Menschen zurückgeht und somit als Selbstbestimmung des Subjekts zu deuten ist).[30]

Die Schwierigkeit, nicht-eigennütziges, für den Genträger nachteiliges Verhalten gegenüber genetisch nicht verwandten Artgenossen soziobiologisch zu deuten, führt darüber hinaus zu einer weiteren und sehr grundsätzlichen Anfrage an diesen Ansatz. Denn ein solches Verhalten hängt – wie Koslowski zu recht festgestellt hat – eng mit der Ausbildung eines Differenzbewusstseins zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung (und damit mit der Geistesfähigkeit des Menschen insgesamt – im Gegenüber zum Tier) zusammen, die ebenfalls durch den soziobiologischen Erklärungsansatz nicht hinreichend zu erfassen ist. Begriffe wie Intention oder Motivation und damit auch die Vorstellung des «Handelns» (im Unterschied zum blossen Verhalten) spielen in ihren Erklärungsmodellen keine theorietragende Rolle. Durch die Dominanz des Kausalitätsprinzips (im Sinne der Wirkkausalität) bleibt kein Raum mehr für teleologische Interpretationsmuster. Nicht das Evolutionsparadigma als solches steht in Spannung zur theologischen Weltdeutung, sondern seine Abblendung der von biologischen Vorgaben relativ unabhängigen teleologischen Intentionalität des menschlichen Freiheitsbewusst-

[29] Siehe dazu: Meisinger, Hubert: Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft (NTOA 33), Freiburg/Ue / Göttingen 1996, 229-250. – Gegenüber der von Richard Dawkins öffentlichkeitswirksam vorgetragenen Behauptung, den Genen und ‹Memen› eigne eine ‹egoistische› Tendenz zur Selbst-Replikation, (Das egoistische Gen, siehe Anm. 10), postuliert Franz M. Wuketits, dass neben dem Egoismus auch der Altruismus als «fundamentales Evolutionsprinzip» gelten müsse. Doch interpretiert er den Altruismus im Blick auf seine biologische Funktion: Auch er diene den Fortpflanzungsinteressen des Indiviuums und/ oder seiner Gruppe (Wuketits, Franz M.: Verdammt zur Unmoral? [siehe Anm. 22], 77). Damit wird auch die Uneigennützigkeit zum Eigennutz erklärt.

[30] Siehe: Ruse, Michael: The New Evolutionary Ethics, in: Nitecki, Matthew H. / Nitecki, Doris V. (Hgg.): Evolutionary Ethics (siehe Anm. 3), 133-162.

seins.[31] Diese Kritik reicht aber über die Soziobiologie weit hinaus und betrifft ebenso viele Ansätze der Neurophysiologie, welche Freiheit zu einer menschlichen Illusion erklären.

Wenn sich die von der Wilson'schen Soziobiologie und der daran anknüpfenden Burkert'schen Religionsdeutung beschriebenen Verhaltensprogramme schon bei sozial lebenden Tieren beobachten und sich die am animalischen Sozialverhalten gewonnenen Einsichten auf das des Menschen übertragen lassen, wenn also zwischen tierischen und menschlichen Verhaltenssteuerungen eine grundlegende Kontinuität besteht, dann ist nur schwer erklärbar, warum es erst beim Menschen zur Ausbildung religiöser Sinnwelten und damit zur Sublimierung der biologisch konditionierten Verhaltensprogramme kommt. Von daher legt es sich nahe, die Fundierung der Religion in der Kultur stärker in Anschlag zu bringen als es Wilson und Burkert tun.

Auch aus religionsgeschichtlicher Perspektive muss man die Haltbarkeit der von Burkert vorgetragenen Ursprungserklärung der Religion bezweifeln: Sind die von ihm ausgewählten Phänomene wirklich zentral für die antiken Religionen oder gar für Religionen insgesamt? Und führt die dazu gegebene soziobiologische Erklärung wirklich auf die prähistorischen Ursprünge der Religion? Nicht nur elementare und universale Daseinsbewältigungsmuster können religionsgenerativ sein, sondern auch erschütternde singuläre Ereignisse wie Gewitter, Brände, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Himmelserscheinungen, aber auch die immer gleichen und daher ewig anmutenden Zyklen des Naturgeschehens: Der regelmässige Wechsel von Tag und Nacht, der Jahresrhythmus, die Bahnen der Gestirne, die Phasen des Mondes, die Gezeiten der Meere, die Zyklen des menschlichen Lebens.[32] Alle solche grundlegenden Naturerfahrungen haben in der Religionsgeschichte religiöse Empfindungen sowie symbolisierende und rituelle Verarbeitungen ausgelöst.

Das zentrale methodische Erklärungsprinzip der soziobiologischen Religionsdeutung von Wilson, Burkert und anderen besteht in der Zurückführung der elementaren (wenn nicht sogar aller) religiösen Verhaltensweisen

[31] Interessant sind in dieser Hinsicht die Versuche, das Evolutionsmodell im Sinne eines geistig-spirituellen Entwicklungsprozesses auszulegen, wie sie christlicherseits von Teilhard de Jardin und in seinem Gefolge von Karl Schmitz-Moormann (Materie – Leben – Geist. Evolution als Schöpfung Gottes, Mainz 1997) und im Hinduismus von Aurobindo vorgenommen wurden. Zu Aurobindo siehe: Aykara, Thomas: Sri Aurobindo: eine ostwestliche Begegnung, in: Conc 1/2000, 110-118.

[32] In dieser Aufzählung bin ich weitgehend Ulrich Lüke gefolgt (Lüke, Ulrich: «Als Anfang schuf Gott». Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 1997, 237). Auch Ulrich Kull stellt in der von ihm rekonstruierten religionsphänomenologischen Entwicklungsreihe eine numinos-magische Stufe an den Anfang, auf der faszinierende und/oder erschreckende Naturereignisse religiöse Reaktionen hervorgerufen haben (Kull, Ulrich: Evolution des Menschen. Biologische, soziale und kulturelle Evolution, Stuttgart 1979, 222ff.).

auf Reaktionen, welche die biologischen Überlebens- und Reproduktionschancen und die kulturellen Lebensentfaltungen steiger(te)n. Dabei ist vorausgesetzt, dass es sich bei den religiösen Vorstellungswelten und Handlungsorientierungen um illusionäre Ausflüsse von Imaginationen handelt, denen keine adaequatio rei eignet. Zugespitzt formuliert der Soziobiologe Volker Sommer (ehemaliger Student der evangelischen Theologie), Religion sei ein «archaischer Irrtum», der nur deshalb Bestand haben konnte, weil er einer populationsdynamisch vorteilhaften Arterhaltungsstrategie folgte.[33] Zu fragen ist demgegenüber, wie der Irrtümlichkeitscharakter der Religion erwiesen werden kann, ohne den bestrittenen Wahrheitsgrund zu kennen. Wo dies nicht gelingt, bleibt die Behauptung, Religion sei ein Irrtum, eine blosse ideologische Setzung. Zwischen dem vorausgesetzten Vorverständnis von Religion und der Deutung der Religion(en) (durch die von Burkert ausgewiesenen vier Grundfunktionen der Religion) besteht ganz offensichtlich ein Zirkelschluss. Zum anderen muss bezweifelt werden, dass eine pure Fiktion sich als so aufklärungsresistent erweisen und eine solche, die gesamte Menschheitsgeschichte übergreifende Wirkung entfalten kann. Allein mit ihrem biologisch bestimmbarem Nutzen scheint das nur schwer erklärbar zu sein, da (nach dem Modell der biologisch-kulturellen Ko-Evolution) die Einsicht in die Fiktionalität nicht ohne Auswirkungen auf die Nützlichkeit bleiben kann.

Aber auch inhaltlich steht die soziobiologische Deutung, die religiöse Erscheinungen zu funktionalen Äquivalenten für Lebens- und Überlebensvorteile erklärt, in Spannung zu Zentralaussagen und Lebensidealen der Religionen, welche die Fitnessmaximierung des Individuums und seiner Art (etwa den Fortpflanzungserfolg) oftmals konterkarieren. Mindestens die drei grossen Religionsfamilien der Welt (semitischen, indischen und chinesischen Ursprungs) propagieren oft den radikalen Verzicht auf Egozentrik, Selbstdurchsetzung, Sicherheitsstreben, Güterakkumulation usw. Zu ihren Vollkommenheitsvorstellungen gehört nicht selten die Ehelosigkeit bzw. sexuelle Enthaltsamkeit (und damit der Verzicht auf Fortpflanzung) und die Hochschätzung der Selbstaufopferung (vor allem im Märtyrertum). Man kann geradezu von einem Ausstieg aus dem Kampf ums Dasein sprechen.

Auch die ethischen Zentralinhalte der christlichen Religion stehen in deutlicher Spannung zur soziobiologischen Religionsdeutung: die Überzeugung etwa, dass Gottes besondere Zuwendung gerade der *leidenden* Kreatur gilt und nicht dem an die Bedingungen der Umwelt anpassungsfähigsten Sieger im Überlebenskampf. Die darauf gegründete Forderung nach Barmherzigkeit gegenüber den Schwachen steht in einem Gegensatz zum Prinzip des «survival of the fittest», der es nicht erlaubt, das Gebot der Nächstenliebe

[33] Sommer, Volker: Die Vergangenheit einer Illusion. Religion aus evolutionsbiologischer Sicht, in: Voland, Eckart (Hg.): Evolution und Anpassung – Warum die Vergangenheit die Gegenwart erklärt, FS Christian Vogel, Stuttgart 1993.

kausal auf biologische Funktionszusammenhänge zurückzuführen. Unverträglich mit der evolutionsbiologischen Religionsdeutung ist auch die theologische Bestimmung der Gottesbeziehung, die nach christlicher und besonders lutherischen Überzeugungen nicht eine Relation des konditionalen *do ut des* darstellt, sondern eine der freien, geschenkten Gerechtigkeit von seiten Gottes und der davon geweckten Dankbarkeit auf seiten des Beschenkten. Es handelt sich dabei also nicht um eine von Gott geforderte Entsprechung – etwa im Sinne eines tertius usus legis –, sondern um den Ausdruck der von der Gabe ausgelösten inneren Verwandlung.

Ein weiterer Einwand betrifft den Positivismus der soziobiologischen Religionsdeutung. Sie muss die gegenwärtig existierenden Religionskulturen als die z.Zt. besten Anpassungsleistungen an die bestehenden Lebensbedingungen würdigen. Damit wird eine theologische Religionskritik sinnlos, welche die faktischen Religionskulturen (einschliesslich der christlichen) von der göttlichen Selbstmitteilung aus einer kritischen Prüfung auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen faktischer Religion und Offenbarung unterzieht. Auch gibt sie keinen Impuls zu einer freien, intentionalen Weiterentwicklung bestehender Religionskulturen. Und schliesslich lässt sie keinen Raum für die Erwartung eines göttlichen Vollendungshandelns, das dem Selektionsprinzip zuwiderläuft.

So wird man nicht umhin können, eine gegenwärtig kaum überbrückbare Kluft zwischen der theologischen und der soziobiologischen Religionsdeutung zu konstatieren. Sie ist deshalb so tief, weil sie schon in den Voraussetzungen der beiden Ansätze wurzelt. Während die soziobiologische Religionsdeutung unterstellt, dass nicht Gott der Schöpfer der Evolution, sondern die Evolution die Schöpferin des Gottesglaubens ist, geht die theologische Interpretation davon aus, dass Gott nicht das illusionäre Objekt, sondern das reale Subjekt des Evolutionsprozesses ist, d.h. dass er sein schöpferisches Wirken durch, aber auch gegen den Evolutionsprozess vollzieht. Von dieser Vorentscheidung aus kann man den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Soziobiologie von seiten der Theologie bestenfalls ein begrenztes Recht zusprechen; ihr Universalanspruch aber ist mit Nachdruck zurückzuweisen. Und für ihre Religionsdeutung gilt, was Robert Spaemann einmal für funktionale Religionsdeutungen insgesamt formuliert hat: «Eine funktionale Interpretation der Gottesidee ist mit dem Festhalten an ihr unverträglich».[34] Dieses Argument gilt ebenso umgekehrt: Ein Festhalten an der Gottesidee schliesst eine rein genetisch-funktionale Erklärung dieser ‹Idee› aus.

Reinhold Bernhardt, Basel

[34] In: Riedl, Rupert / Wuketits, Franz: Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen, Berlin 1987, 180, vgl. 233.