

**Mystik als Kern der
Weltreligionen?
Eine protestantische
Perspektive**

**Studien zur christlichen
Religions- und Kulturgeschichte**

Herausgegeben von
Mariano Delgado | Universität Freiburg Schweiz
und Volker Leppin | Universität Tübingen

Band 23



Mystik als Kern der Weltreligionen?

Eine protestantische Perspektive

Herausgegeben von
Wolfgang Achtner



Academic Press Fribourg
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Bibliografische Information
der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek
verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Veröffentlicht mit Unterstützung von

- ♦ Hessische Staatskanzlei
- ♦ Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
- ♦ Gießener Hochschulgesellschaft
- ♦ Zur-Nieden-Stiftung

© 2017 by
Academic Press Fribourg Suisse /
Paulus Verlag Freiburg Schweiz
W. Kohlhammer Verlag GmbH Stuttgart

Abb. Umschlag
Alexej von Jawlensky
»Abstrakter Kopf (Abend)« | 1931
Museum Wiesbaden
(Autorenrechte bleiben vorbehalten)

Umschlag | Layout | Satz
GraphicDesign Sievernich & Rose

ISBN 978-3-7278-1809-7
Academic Press Fribourg
ISBN 978-3-17-033946-0
Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

9 **Vorwort**

12 **Einführung**

I

Mystik in interdisziplinärer Perspektive

Psychologie **Harald Walach**
19 Phänomenologie mystischer Erfahrungen
aus psychologischer Sicht

Neurowissenschaft **Ulrich Ott**
43 Phänomenologie mystischer Erfahrungen
aus neurowissenschaftlicher Sicht

Kulturwissenschaft **Joachim Faulstich**
58 Phänomenologie der mystischen Erfahrung
aus kulturphilosophischer Sicht

Evolutionsbiologie **Michael Blume**
76 Spiritualität neben Religiosität in der
interdisziplinären Evolutionsforschung

Philosophie **Christian Jung**
83 Meister Eckharts Mystik im Spannungsfeld
von Rhetorik, Philosophie und Spiritualität

Philosophie **Stefan Kunz**
108 Phänomenologie der Mystik bei Plotin

Mathematik **Mark van Atten und Robert Tragesser**
124 Mystik und Mathematik: Brouwer, Gödel
und die Common Core These

II
Mystik in interreligiöser Perspektive

- Ontologie* **Michael von Brück**
143 Mystik – gemeinsamer Kern der Weltreligionen?
- Hermeneutik* **Mariano Delgado**
160 Gesagtes und Gemeintes unterscheiden.
Zur interreligiösen Hermeneutik mystischer Texte
- Christentum* **Norbert Fischer**
175 Phänomenologie der ›mystischen Erfahrung‹
bei Augustinus und ihre Deutung
- Judentum* **Karl E. Grözinger**
188 Phänomenologie der Mystik im Judentum –
und ihre theologische Deutung
- Islam* **Erdal Toprakyan**
210 Sufismus zwischen Essentialität und Universalität.
Das Beispiel Maulana Dschalaluddin Rumis
(gest.1273)
- Buddhismus* **Steffen Döll**
232 Mystische Erfahrung im Buddhismus:
Vorüberlegungen und Diskursmomente
- Hinduismus* **Eckard Wolz-Gottwald**
251 Phänomenologie der mystischen Erfahrung
im Hinduismus

III Mystik in protestantischer Perspektive

- Neuprotestantismus* **Roderich Barth**
267 Ernst Tugendhats philosophisches
Mystikkonzept. Eine kritische Würdigung
aus neuprotestantischer Sicht
- Protestantismus* **Reinhold Bernhardt**
Kulturalismus Mystische Erfahrung als Weg der interreligiösen
Perennialismus Verständigung? Mystik in Bezug auf
284 Glaube, Religion und interreligiösen Dialog
- Mystik und Rechtfertigung* **Sven Grosse**
302 Martin Luther: Rechtfertigung und Mystik
- Mystik und Rechtfertigung* **Wolfgang Achtner**
318 Protestantismus und Mystik in interreligiöser
Perspektive.
Eine neue dogmatische Begründung für die
Akzeptanz der Mystik im Protestantismus
- Anhang**
350 Verzeichnis der Autoren

Spiritualität neben Religiosität in der interdisziplinären Evolutionsforschung

von Michael Blume

In seinem Buch »Jenseits von Gut und Böse« (2009) schilderte der deutsche Philosoph und Religionskritiker Michael Schmidt-Salomon auch, wie ihn einst eine »spirituelle Erfahrung« überfiel:

»Der 23. März 1995 war vielleicht der merkwürdigste Tag in meinem Leben. [...] Es war, als hätte sich auf einen Schlag die Welt verändert. Die Farben leuchteten kräftiger als je zuvor, die Düfte der Pflanzen, die auf dem Uni-Campus standen und die ich bis dahin kaum bewusst wahrgenommen hatte, stiegen betörend in meine Nase. Noch bemerkenswerter war, dass diese starken äußeren Sinneseindrücke begleitet wurden von einem Gefühl größter innerer Ruhe, das mich geradezu überwältigte. [...] Ich weiß nicht, wie lange ich dort saß, wie lange ich regungslos das Treiben auf dem Campus verfolgte, denn ich hatte in diesem Moment nicht nur jegliches Gefühl für die Zeit, sondern auch jegliches Gespür für mein eigenes Selbst verloren. Das ›ozeanische Gefühl‹ der ›Verschmelzung mit der Welt‹, das sich in mir ausbreitete, ging so weit, dass ich mich nicht mehr als ein von der Außenwelt abgegrenztes Subjekt wahrnahm. Die Grenze zwischen mir und der Außenwelt schien völlig aufgehoben zu sein. Ich war ›eins mit der Welt‹, auf eine eigenartige Weise ›entsebst‹, ›eigenschaftslos‹, leer, und doch übervoll an Eindrücken.«¹

Der bekennende Naturalist Schmidt-Salomon zögerte nach eigenem Bekunden lange, seinen humanistischen Mitstreiterinnen und Mitstreitern davon zu berichten; stand doch zu befürchten, dass sie ihn der Esoterik oder gar religiösen Konversion bezichtigten! Auch nichtreligiöse Ideologien kennen schließlich die Phänomene dogmatischer Erstarrung und Intoleranz, die sie gerne exklusiv den Religionen zuschreiben wollen. Interessanterweise waren es auch hier Fortschritte der Neurowissenschaften, die es ihm erlaubten, nach immerhin dreizehn Jahren über sein spirituelles Erlebnis zu berichten und es naturalistisch einzuordnen:

1 Michael Schmidt-Salomon, *Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*, München 2009, 239-240.

2 Michael Schmidt-Salomon, *Jenseits* (Anm. 1), 241.

»Ich bin sicher: Wäre ich damals ein religiöser oder auch nur leicht esoterisch angehauchter Mensch gewesen, hätte ich diese außergewöhnliche Episode des Frühjahrs 1995 als ›Gottese Erfahrung‹, ›Satori-Erlebnis‹ oder ›Erleuchtung‹ gedeutet. Als ausgewiesener Rationalist und Religionskritiker empfand (und empfinde) ich für solche metaphysischen Interpretationen allerdings keine Sympathien. Ich war selbstverständlich davon überzeugt, dass mein Erlebnis auf profanen, innerweltlichen Ursachen beruhte. Stoffwechselprozesse in meinem Körper, neuronale Aktivitäten in meinem Gehirn hatten diese Erfahrung hervorgerufen – daran gab es gar keinen Zweifel. Doch was, so fragte ich mich, hatte diese neuronalen Aktivitäten ausgelöst?«²

Aus der Perspektive der Hirn- und Evolutionsforschung lassen sich religiöse und spirituelle Phänomene – und ihre geradezu weltweite Vergleichbarkeit – inzwischen tatsächlich gut und schlüssig erklären.

Demnach baut Religiosität – verstanden als Glauben an höhere Wesen (Fachbegriffe: superempirical agents, überempirische Akteure) – auf den sozialen Wahrnehmungen (Kognitionen) des Menschen auf. Weil die Wahrnehmung von personalen Akteuren eine höhere Relevanz für Überleben und Fortpflanzung als die Wahrnehmung von Unbelebtem, entwickeln alle Säugetiere eine so genannte »Überwahrnehmung von Wesenhaftigkeit« (Hyper-Agency Detection, HAD). Ein Merkspruch der Evolutionspsychologie dazu lautet: Es ist evolutionär viel günstiger, häufiger mal einen Busch für einen Bären zu halten als ein einziges Mal einen Bären für einen Busch. Und so halten wir Menschen Bewegtes gerne für bewusst agierend, sehen Gesichter in Wolken, Bäumen und Bergen, fühlen uns – stärker noch vorbewusst als bewusst – schon durch die bloße Darstellung von Augen beobachtet und es genügen schon wenige Punkte und Striche, um uns ein Gesicht mit Gefühlen ins Gehirn zu vermitteln; längst ist eine ganze Emoticon-Kultur entstanden.

Indem über Erzählungen diese noch individuellen Wahrnehmungen und Erfahrungen zu Mythen verarbeitet und tradiert werden, an die zu glauben wir einander durch Rituale und kostspielige Signale (wie Gebete, Opfer, Speise-, Kleidungs- und Verhaltensgebote) signalisieren, entstehen auf der Basis von Religiosität kulturell tradierte Religionen: Netzwerke und Gemeinschaften aus (verschieden intensiv) Glaubenden, die untereinander intensiver kooperieren, sich aber auch gegenüber Anders- und Nichtglaubenden abgrenzen. Religionen sind also nicht automatisch »gut« – es können vielmehr auch zum Beispiel lebensverachtende, etwa extremistische oder gar terroristische Auslegungen entstehen –, doch auf Dauer bleiben selbstverständlich immer wieder nur jene Traditionen präsent, die auch das Leben fördern und an ausreichend Kinder weitergegeben werden. In einigen Traditionen – beispielsweise dem katholischen Christentum, Varianten des Buddhismus, aber auch zum Beispiel bei den lebenslang zölibatären Amish-Lehrerinnen – verzichten Einzelne sogar auf eigene Familien, um sich ganz in den Dienst der Religionsgemeinschaft

und deren oft kinderreicher Familien zu stellen. Daher korreliert religiöse Praxis weltweit – und auch nach Kontrolle anderer Variablen wie Bildung und Einkommen – mit einer durchschnittlich erhöhten Kinderzahl. Dagegen ist in Geschichte und Gegenwart keine nichtreligiöse Menschenpopulation bekannt, die auch nur ein Jahrhundert die Bestandserhaltungsgrenze von 2,1 Kindern pro Frau hätte halten können. Ohne die Motivations- und Bindungskraft religiöser Mythen vereinzeln und verebben sehr viel mehr Menschen. Evolutionär gesehen handelt es sich bei Religion also um eine biokulturelle Exaptation – ein biologisches Merkmal auf der Basis von kognitiven Nebenprodukten (wie HAD), das schließlich klare, evolutionäre Fitnessvorteile (wie intensivere In-Group-Kooperation und erhöhten Reproduktionserfolg) mit sich gebracht hat.³

Bei der »Spiritualität« stellt sich die Forschungs- und Diskussionslage noch unfertiger dar. So werden immer noch zahlreiche, sich häufig massiv widersprechende Definitionen von Spiritualität verwendet. Einige unterscheiden Spiritualität und Religiosität überhaupt nicht, oder verstehen Erstere als eine individuellere, weniger dogmatische und irgendwie »edlere« Variante der Zweiten. Und doch zeichnet sich – wiederum aufgrund von Impulsen aus der Hirnforschung, aber auch den Selbstaussagen »spiritueller« Menschen – ein entstehender Konsens ab, der Spiritualität als Fähigkeit zu Entgrenzungserfahrungen (auch: Verbundenheits-, Selbsttranszendenz-, und Resonanz-erfahrungen genannt) bezeichnet.⁴

Spiritualität kann demnach auch in religiösen Kontexten erfahren und gepflegt werden. Sie ist aber auch – wie obiger Bericht von Michael Schmidt-Salomon anzeigt – bei erklärt nichtreligiösen, sogar religionskritischen Menschen zu finden. Tatsächlich zeigen auch neurowissenschaftliche Studien, dass bei spirituellen Tätigkeiten wie der Meditation gerade nicht die sozialen (auf andere Akteure bezogenen) Gehirnregionen aktiviert werden wie beim religiösen Gebet. Stattdessen üben Meditierende, Gehirnfunktionen der Ich-Umwelt-Abgrenzung tatsächlich zu dämpfen und (meist, aber nicht immer beglückende) Einheitserfahrungen zu machen.⁵

Interessanterweise vermutet auch der nichtreligiöse Humanist Michael Schmidt-Salomon einen entsprechenden Zusammenhang: Nicht nur, weil er diese außerordentliche Erfahrung als selbst-entgrenzend erfahren habe, sondern weil sie ihm widerfahren sei, als er an der Universität einen Artikel

3 Rüdiger Vaas/Michael Blume, *Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität*, Stuttgart 2013 (3. überarb. Aufl.), Blume 2014.

4 Anton Bucher, *Psychologie der Spiritualität*. E-book, Beltz 2014.

5 Ulrich Ott, *Meditation für Skeptiker*, München 2015.

6 Michael Schmidt-Salomon, *Jenseits* (Anm. 1), 243.

7 Annemarie Schimmel, *Al-Halladsch. O Leute, rettet mich vor Gott*, Freiburg 1995.

8 Wolfgang Achtner, *Die mystische Anthropologie Meister Eckharts*, Sciebooks 2013.

9 Annemarie Schimmel, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2014.

zur Illusion der Ich-Erfahrung bearbeitet habe. Diese intensive Bestreitung der Ich-Umwelt-Abgrenzung habe ihn, so vermutet Schmidt-Salomon, neuronal und vorbewusst auf diese besondere Erfahrung vorbereitet:

»Während des Abfassens des Textes war mir nicht gegenwärtig gewesen, dass ich mit meiner nüchtern-rationalistischen, analytischen, sehr westlich erscheinenden Argumentationsweise letztlich zu Schlüssen gelangt war, die deutliche Parallelen zu diversen östlichen Weisheitslehren aufwiesen. [...] Lagen Rationalität und Mystik vielleicht doch nicht so weit auseinander, wie ich zuvor geglaubt hatte?«⁶

Eine Spannung zwischen religiösen und spirituellen Spitzenerfahrungen ist daher gut erklärlich und nahezu unausweichlich. So wurde der – von islamischen Mystikern bis heute gerühmte – Sufi Al-Halladsch im Jahre 922 hingerichtet, da er die Einheit von Mensch und Gott lust- wie auch angstvoll erfahren und verkündet hatte.⁷

In der christlichen Tradition zog beispielsweise Meister Eckhart (1260-1328) manch institutionellen Grimm auf sich, da er personalisierende Gottesbilder bis zum »Nicht-Gott« hinterfragte und die menschliche Erfahrung gegenüber dem Lehramt stärkte.⁸

Und buddhistische Zen-Lehren wie der Aufforderung: »Wenn du den Buddha siehst, so töte ihn!« machen nur im Rahmen einer spirituellen, nicht aber einer religiösen Tradition Sinn.

Tatsächlich lässt sich die Kultur- und Religionsgeschichte der Weltreligionen auch entlang der entsprechenden Grunderfahrungen und ihrer kulturellen Ausprägungen sehr gut beschreiben und entschlüsseln: So haben wir es beispielsweise beim Islam mit einer dominant religiösen Tradition zu tun, die Gott als absoluten Gesetzgeber vorstellt. Erst später treten – nicht zuletzt durch den beobachtbaren Einfluss christlicher und auch indischer Aspekte – mystisch-sufische Traditionen auf, die sich prompt und bis heute in einer manchmal sogar gewaltförmigen Spannung durch islamische Dogmatiker und Fundamentalisten befinden.⁹

Umgekehrt ist der frühe Buddhismus strikt apersonal, auch der Buddha selbst – der sich ja im Nirwana befinde, erloschen sei – darf weder angebetet, noch bildlich dargestellt werden. Doch unweigerlich traten hier zu den spirituellen Grundlagen wiederum religiöse Elemente hinzu und heute verehren Buddhistinnen und Buddhisten nicht nur Reliquien und Darstellungen des Buddha selbst, sondern auch eine Vielzahl weiterer, höherer Wesen wie Gottheiten, Geister, Ahnen und (auch wiedergeborene) Heilige. Der heutige Buddhismus ist klar als »Religion« erkennbar, auch wenn Schriftgelehrte immer wieder zu Recht darauf hinweisen, dass ihm »eigentlich« eine Anbetung höherer Wesen fremd sei.

Auch zu den Auswirkungen von Spiritualität sind gerade auch in den letzten Jahren und Jahrzehnten zahlreiche, empirische Studien erschienen. Was

sie wieder und wieder beobachten – und was zu einem eigenen Boom von Spiritualitäts-Studien und Anwendungen in den Gesundheitsbereichen beigetragen hat – sind positive Auswirkungen auf das Wohlbefinden: Spirituell aktive Menschen bekunden ein durchschnittlich erhöhtes Wohlbefinden und vermögen auch Stress und Widerfahrnisse durchschnittlich etwas besser zu ertragen als ihre weniger spirituellen Zeitgenossen. Diese Befunde scheinen individuell bezogen zu sein, gehen also nicht oder kaum auf Einflüsse der sozialen Umgebung zurück.¹⁰

Vergleichbare Effekte bei der Religiosität – etwa eine erhöhte Lebenserwartung – lassen sich dagegen fast vollständig über das stärkere Leben in Gemeinschaft erklären, also das Leben in religiös empfohlenen Ehen und Familien oder auch in Ordensgemeinschaften, deren Angehörige sich gegenseitig stabilisieren und auch kümmern.¹¹

Aus der Sicht des modernen Menschen ist also die anhaltende Popularität von Spiritualität sehr gut nachzuvollziehen: Spirituelle Erfahrungen fördern das Wohlergehen und die Leistungsfähigkeit, lassen sich durchaus trainieren (»üben«) und sind dabei noch nicht einmal zwangsläufig mit verpflichtenden Lehren und Gemeinschaftsdiensten verbunden. Sie lassen sich entsprechend gut in religiöse Traditionen integrieren, behalten jedoch schon aufgrund ihrer Verortung im Individuum ein gemeinschafts- und institutionenkritisches Element. Ebenso sind sie auch religiösen Skeptikern und Humanisten zugänglich – insbesondere, seitdem sie neurowissenschaftlich erforscht und damit aus dem Bereich der esoterischen Spekulationen geholt worden sind.

Aus Sicht der interdisziplinären Evolutionsforschung bleiben jedoch Fragen bestehen. Denn eine Steigerung von Wohlbefinden und Stressbewältigung alleine erfüllt noch nicht die Kriterien für evolutionäre Fitness – die Steigerung des Fortpflanzungserfolges, direkt oder durch Verwandte. Während dieser Effekt für Religiosität inzwischen vielfältig beobachtet und belegt ist (man denke auch an den enormen Kinderreichtum bestimmter religiöser Traditionen wie der Old Order Amish, Mormonen, Hutterer oder Haredim), gibt es für Spiritualität keine signifikant positiven oder sogar leicht negativen, demografischen Befunde. Spirituell aktive Menschen haben im Durchschnitt eher weniger Kinder als ihre weniger spirituellen Nachbarn und auch innerhalb der religiösen Traditionen finden wir die Pflege spiritueller Spitzenerfahrungen häufig an zölibatäre oder gar asketische Rollenerwartungen gebunden.

10 *Anton Bucher, Psychologie (Anm. 4);*

Ulrich Ott, Meditation (Anm. 5).

11 *Rüdiger Vaas / Michael Blume, Gott (Anm. 3).*

12 *Richard David Precht, Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?, München 2007.*

Evolutionswissenschaftlich naheliegend ist daher die Vermutung, dass wir es auch bei Spiritualität mit einem Nebenprodukt zu tun haben – und zwar mit der (auch kulturell lernbaren) Modulation der Ich-Umwelt-Abgrenzung. Der Aufbau eines gegenüber der Umwelt – den anderen Menschen, Tieren, aber auch Pflanzen und Dingen – abgegrenzten Ichs ist neurologisch hochkomplex und anstrengend und kann – nicht zuletzt in Stresszeiten, im Umgang mit Medien- und Informationsvielfalt usw. – durchaus als Überforderung erfahren werden. »Wer bin ich, und wenn ja, wie viele« war nicht zufällig ein populär-philosophischer Bestseller, der schon im Titel diese multiplen Herausforderungen von Homo sapiens thematisierte.¹²

In dieser Situation können beängstigende Erfahrungen der Überforderung und auch des Ich-Zusammenbruchs auftreten, aber ebenso auch befreiende Erfahrungen der Geborgenheit und Entgrenzung erlebt und auch eingeübt werden. Auch der Umstand, dass spirituelle Erfahrungen und Übungen quer durch die Kulturen und historisch fassbaren Zeiten hindurch große Überschneidungen aufweisen und dass schließlich auch bestimmte Aspekte wie Meditationsketten und Mantren über Religionsgrenzen hinaus Anwendung gefunden haben und finden, unterstreicht das Argument, dass wir es mit einem kulturellen Nebenprodukt der Ich-Umwelt-Modulation zu tun haben.

Dass ein Merkmal aber ein Nebenprodukt ist, bedeutet nicht, dass es keine adaptiven (= evolutionär nützlichen) Eigenschaften annehmen kann. Gerade auch ihre kulturelle Ausgestaltung erlaubt sehr viele – und teilweise sogar durchdachte – Varianten, von denen sich einige bewähren und ausbreiten können. Religiosität und Religionen haben dies gezeigt und damit ihre kognitiven Grundlagen zu einer erfolgreichen Exaptation hin gebündelt.

Ein großes Problem kulturell gewachsener Religionen und auch Weltanschauungen sind jedoch die immer wieder drohenden Erstarrungen – dabei werden Verhaltensgebote, Feindbilder, Geschlechter- und Familienrollen usw. –, die sich in einer bestimmten Situation durchaus bewährt haben, auf andere Lebenssituationen übertragen, in denen sie jedoch nicht mehr in gleicher Weise funktionieren, mitunter dem Leben ihrer Anhängerinnen und Anhänger sowie deren Umgebung direkt schaden können. Und hier, an dieser Stelle, können meines Erachtens spirituelle Traditionen helfen, indem sie auch religiösen Menschen neue Sichtweisen eröffnen, neue Lesarten und Auslegungen der Heiligen Schriften anbieten und auch neue Sozial- und Lebensformen entwerfen. Die – manchmal gar gewalttätige – Ablehnung spirituell-mystischer Bewegungen durch Traditionalisten und Fundamentalisten wäre damit ebenso schlüssig vereinbar wie die häufigere Hochschätzung liberaler und interreligiöser Kreise. Spiritualität vermag Religiosität zu ergänzen, lebendig und »flüssig« zu halten. Und auch religionskritische und humanistische Strömungen können durch die Wertschätzung von Spiritualität offener nicht nur für Transzendenzen, sondern letztlich für die Vielfalt des Menschseins werden.

Zusammenfassung

Die Evolutionsforschung zu Religiosität und Religionen hat während der letzten beiden Jahrzehnte enorme Fortschritte verzeichnet und unser Verständnis der Religion als einem biokulturellen Merkmal des »Homo religiosus« bedeutend erweitert. Doch während das Interesse am verwandten Feld der Spiritualität und der Ausstoß entsprechender Studien ebenfalls enormes Wachstum verzeichnet hat, bleiben evolutionäre Kernfragen zur Spiritualität noch ungeklärt. Ist Spiritualität – als Fähigkeit zu Einheitserfahrungen – ein Beiprodukt oder eine Exaptation? Wann evolvierte sie, und warum? Das folgende Kapitel stellt diese Schlüsselfragen aktueller Evolutionsforschung am Beispiel eines Textes des humanistischen Philosophen Michael Schmidt-Salomon vor.

Abstract

During the last two decades, evolutionary research on religiosity and religions has recorded tremendous progress, profoundly enhancing our understanding of religion as a biocultural trait of »homo religiosus.« But whereas interest in the related field of spirituality and the production of respective studies have also seen enormous growth, core evolutionary questions concerning spirituality still remain unsolved. Is spirituality – the ability to experience oneness – a byproduct or an exaptation? When did it evolve, and why? The following chapter addresses these key questions of contemporary evolutionary studies, using as an example a text by the humanist philosopher Michael Schmidt-Salomon.