

# Was ist Religiosität?

von

Hans-Ferdinand Angel

## 1. Schillernder Bedeutungsgehalt des Wortes Religiosität

Ein Nachmittag im Spätsommer letzten Jahres. Die Sonne war noch warm genug, um an langen Bänken im Freien das Brautpaar feiern zu können. Ich kannte bei weitem nicht alle Gesichter, schon gleich gar nicht die jüngeren unter ihnen. In Erinnerung geblieben ist mir eine Szene jenes Abends. Ich stand an dem Tisch, auf dem das Buffet aufgebaut war. In allernächster Nähe zu den kulinarischen Köstlichkeiten gab es eine lebhafte Diskussion einer kleinen Gruppe jugendlicher Festgäste, deren Alter um die achtzehn Jahre gewesen sein dürfte. Es schien sie nicht im geringsten zu beeinträchtigen, dass verschiedene Gäste am Buffettisch ihnen zuzuhören begannen. Dabei drehte sich ihre nicht gerade leise Diskussion um Fragen der ersten Liebe, der Intensität von Partnerschaften und Beziehungen und erstaunlicherweise darum, dass man christliche Moralvorstellungen ablehnen und dennoch religiös sein könne. "Meine Religiosität hat nichts, aber auch gar nichts mit diesem Christentum zu tun!" war einer der lautstarken Sätze, der mir in nachhaltiger Erinnerung ist.

Was ist gemeint, wenn man in unserer Gesellschaft über Religiosität spricht? Auffällig ist, dass in jüngster Zeit zwar nicht das Wort "Religiosität", wohl aber das Wort "religiös" häufig zu hören und in Zeitschriften zu lesen ist. Das hängt deutlich mit den Ereignissen des 11. September 2001 zusammen. Der Angriff auf die Türme des World Trade Centers scheint immerhin in engem Zusammenhang mit religiösen Motiven gestanden zu haben. Wenn das Wort "religiös" verwendet wird, steht nicht nur eine Religion, sondern implizit immer auch das Phänomen menschlicher Religiosität zur Diskussion<sup>1</sup>.

Bei genauerem Hinsehen fällt auf, dass es offensichtlich nicht einfach ist, das Phänomen "Religiosität" genauer zu fassen. Selbst in wissenschaftlicher Literatur entsteht häufig der Eindruck, als seien die Begriffe Religion, Religiosität und religiös austauschbar oder gar synonym<sup>2</sup>. So kann *Friedrich Schweitzer* problemlos von einer "Religion des Kindes- und Jugendalters" reden<sup>3</sup>. Von *Werner Tzscheetzsch* und *Hans-Georg Ziebertz* werden "Religionsstile Jugendlicher" thematisiert<sup>4</sup>. Daneben gibt es Versuche, Religion und Religiosität deutlich zu unterscheiden, so etwa wenn *Werner H. Ritter* von "verborgenen Gestalten von Religion und Religiosität" spricht und zwischen "Säkularreligion" und "Säkularreligiosität" differenziert<sup>5</sup>. Schließlich findet man eine dezidierte Betonung des Phänomens Religiosität, etwa im Beitrag von *Georg Hilger* und *Martin Rothgangel* zur "Wahrnehmungskompetenz für die Re-

---

<sup>1</sup> Vgl. Angel 1998.

<sup>2</sup> Diese These kann für die Religionspädagogik mit vielen Beispielen erhärtet werden; vgl. Angel 1999. Auch in nicht-religionspädagogischen Publikationen findet sich die gleiche Unschärfe, so etwa in Gerber 1998 oder in Schmidinger 1999.

<sup>3</sup> Schweitzer 1987, 37. Es sei nur am Rande darauf hingewiesen, dass die Formulierung auch in der deutschen Übersetzung von A. Vergotes Religionspsychologie immer wieder auftaucht; Vergote 1970, 350-386.

<sup>4</sup> Tzscheetzsch/Ziebertz 1996. Kursiv von HFA.

<sup>5</sup> Ritter 1999, 311. Kursiv von HFA.

ligiosität von SchülerInnen"<sup>6</sup>. Religiosität scheint ein Begriff zu sein, der sowohl Nähe wie Distanz zu Begriffen wie `Spiritualität`, `Christentum`, `Glaube`, `Frömmigkeit` signalisieren will. Der Bedeutungsgehalt von Religiosität wird durch Begriffe wie die genannten angereichert, er muss aber auch einen Mehrwert haben, durch den er sich von ihnen unterscheidet. Will man dem Phänomen Religiosität näherkommen, so hilft es, wenn man klärt, auf welche Wissenschaften man sich hierbei stützen kann.

## 2. Welche wissenschaftliche Disziplin ist für die Erforschung von Religiosität zuständig?

In wissenschaftlichem Jargon ist dies die Frage, welche Disziplinen "Religiosität" als ihren Gegenstand ansehen.

Ohne größere Schwierigkeiten können einige Disziplinen als primäre Bezugswissenschaften ausgeschlossen (!) werden. Hierzu gehören die PHILOSOPHIE und die RELIGIONSWISSENSCHAFT, obwohl in beiden Wissenschaften Fragen des *Religiösen* einen Stellenwert haben. Das Gewicht liegt allerdings deutlich beim Pol *Religion*.

Obwohl das Religiöse und menschliche Religiosität bei vielen theologischen Fragestellungen selbstverständlich eine Rolle spielen, trägt auch die (christliche) THEOLOGIE nur bedingt zur Erhellung des Phänomens Religiosität bei. Das liegt zum einen daran, dass sie das Religiöse und menschliche Religiosität in einer spezifischen Ausprägung - eben der christlichen - thematisiert. Darüber hinaus richtet sich das Augenmerk der Theologie auf den *Glauben* von Individuen wie der (christlichen) Glaubensgemeinschaft. Auch für die RELIGIONSPÄDAGOGIK gehört das Phänomen menschlicher Religiosität nicht primär zum Gegenstand; hieran zeigt sich u.a. ihr Eingebettetsein in einen umfassenderen theologischen Rahmen. In der jüngeren Geschichte der Religionspädagogik gewann jedoch die Frage des Verhältnisses von "religiös" und "christlich" zunehmend Bedeutung. So wurde es infolge der Turbulenzen der späten 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts notwendig, verstärkt eine Grundlagendebatte zu beginnen und sich auf Fragen der wissenschaftlichen Fundierung des Faches zu konzentrieren. Zunächst rückte hier der Religionsbegriff in den Mittelpunkt des Interesses. Dessen Problematik wurde jedoch schon bald deutlich gesehen, wozu auch die zunehmende religionspädagogische Bedeutung<sup>7</sup> der Entwicklungsthematik (Glaubensentwicklung, Moralentwicklung) beitrug. Die wissenschaftliche Erhellung religiöser Entwicklungszusammenhänge kann sich nur bedingt am Religionsbegriff orientieren, sie muss vielmehr auch auf den Religiositätsbegriff zurückgreifen. "Entwicklungspsychologisch wächst zwar jedes Kind in einem vorgegebenen kulturellen und religiösen Kontext auf. Dennoch ist es nicht hilfreich, Formen von Religiosität immer schon auf eine bestimmte Religion zu beziehen"<sup>8</sup>. In gewisser Weise kann man eine derartige Umorientierung auch tatsächlich beobachten und mir scheint, als hätte „ein Wechsel in der Gewichtung von Grundkategorien stattgefunden: *Neben die Religionsorientierung trat eine Religiositätsorientierung*"<sup>9</sup>. Allerdings scheint bislang die Forderung, Religiosität als zentralen Bereich des religi-

---

<sup>6</sup> Hilger/Rothgangel 1997, 276-282.

<sup>7</sup> Die Bedeutung der Entwicklungspsychologie für die Religionspädagogik ist allerdings umgekehrt proportional zur Bedeutung des Themas Religiosität für die Entwicklungspsychologie. "Während Moralität und soziale Kognition zu den fraglos anerkannten Domänen der Entwicklungspsychologie gehört, fristet Religiosität in ihr ein Randdasein"; Bucher 2001, 411-417.

<sup>8</sup> Hemel 2001, 1841.

<sup>9</sup> Angel 1999, 14. Indiz hierfür ist etwa auch die Aufnahme des Begriffs "Religiosität" in neuere Grundlagenwerke: Fraas 1992; Hemel 2001.

onspädagogischen Gegenstandsbereichs zu reklamieren<sup>10</sup>, noch kaum Resonanz zu zeigen.

Mit einiger Berechtigung könnte die RELIGIONSSOZIOLOGIE als die Wissenschaft gesehen werden, in der das Thema Religiosität beheimatet ist. Für sie stellt die äußere Erkennbarkeit menschlicher Religiosität eine empirisch relevante Herausforderung dar. Sie versucht daher Kriterien dafür zu finden, wann Religiosität vorliegt. Es mag genügen, etwa an die vielzitierte Einteilung in Dimensionen zu erinnern, mit der *Charles Y. Glock* die Komplexität von Religiosität transparent zu machen suchte. In einem mehrfach überarbeiteten Konzept unterscheidet er zwischen ritualistic dimension, ideological dimension, intellectual dimension, experiential dimension und consequential dimension<sup>11</sup>. Allerdings ist die Trennschärfe der *Glock*'schen Dimensionen nicht befriedigend. So können einzelne "religiöse" Äußerungen bzw. Handlungen verschiedenen Dimensionen zugeordnet sein. Auch gelingt es auf der Basis seines Modells nicht, klar zwischen Religiosität und Glaube zu unterscheiden<sup>12</sup>.

In erster Linie ist jedoch bei der Suche nach der für Religiosität zuständigen Wissenschaft auf die RELIGIONSPSYCHOLOGIE zu verweisen. "Gegenstand der Religionspsychologie im herkömmlichen Sinn ist die Religiosität des Menschen"<sup>13</sup>. Die Orientierung an der Religionspsychologie bringt allerdings ein anderes Problem mit sich, da diese bedauerlicherweise zu jenen Wissenschaftszweigen gehört, denen es in Europa kaum und innerhalb des deutschen Sprachraums überhaupt nicht gelungen ist, zu einer akademischen Institutionalisierung zu gelangen<sup>14</sup>. Die Gründe hierfür können hier nicht erörtert werden. Nur in begrenztem Ausmaß dürfte dies auch daran liegen, dass ihr Gegenstand schwer zu umreißen ist. Schon *William James*, einer der einflussreichsten Väter der amerikanischen Religionspsychologie, war skeptisch, den Gegenstand des Faches adäquat erfassen zu können<sup>15</sup>. Indirekt wird über die Religionspsychologie auch die PSYCHOLOGIE insgesamt zu einer für die Erforschung menschlicher Religiosität relevanten Wissenschaft<sup>16</sup>. Die in der Psychologie des deutschen Sprachraums lange verbreitete Scheu<sup>17</sup>, sich mit dem Phänomen Religiosität zu beschäftigen, scheint in jüngster Zeit durch eine größere Unbefangenheit, vielleicht sogar steigendes Interesse abgelöst zu werden<sup>18</sup>.

Weniger im Blick theologischer oder religionspädagogischer Wahrnehmung ist, dass das Phänomen Religiosität, wie alle anderen menschlichen Ausstattungsmerkmale auch, potentiell in den Kontext EVOLUTIONSTHEORETISCHER Überlegungen gestellt werden kann. Die Frage ist dann: Welchen evolutiven Vorteil hatte es für die Homini-

---

<sup>10</sup> "Mir scheint das ein deutliches Indiz dafür zu sein, dass die Religionspädagogik ohne die Grundkategorie 'Religiosität' nicht mehr auskommt"; Angel 1999, 14.

<sup>11</sup> Glock 1969, 150-168.

<sup>12</sup> Ursula Boos-Nünning kam aufgrund des Ergebnisses einer empirischen Untersuchung, die sie auf der Basis der *Glock*'schen Dimensionen durchgeführt hat, zu dem Schluss, dass seine theoretische Konzeption sich nicht mit der empirischen Wirklichkeit decke; vgl. Boos-Nünning 1972.

<sup>13</sup> Fraas 1990, 9. Zurückhaltender fragt Bernhard Grom: "Ist Religiosität ein Thema der Psychologie?"; Grom 1992, 12.

<sup>14</sup> Vgl. Holm 1990, 11-18.

<sup>15</sup> Nach einer umfangreichen Erörterung problematischer Implikationen formuliert er als Grundlage, auf die sich seine Überlegungen beziehen sollten, jene "Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen, in ihrer Abgeschlossenheit, die von sich glauben, daß sie in Beziehung zum Göttlichen stehen"; James 1997, 64.

<sup>16</sup> Bedeutung und Einfluss der ENTWICKLUNGSPSYCHOLOGIE auf die Religionspädagogik wurden schon angesprochen.

<sup>17</sup> Für die amerikanische Psychologie gehört das Religiöse - sogar bis hinein in die psychotherapeutische Arbeit - zu den bedeutsamen Parametern. Vgl. Richards/Bergin 1999; Shafranske 1996.

<sup>18</sup> Vgl. den Überblick bei Huber 1999, 93-123.

den, dass sich bei ihnen allmählich die Fähigkeit entwickelte, religiös zu sein? Wozu dient die Ausstattung mit Religiosität? Welchen Vorteil brachte es den Hominiden in grauer Vorzeit gegenüber anderen Primaten oder gegenüber einer feindlichen Umwelt, wenn sie in der Lage waren, "Gott zu denken" oder "zu Gott in Beziehung zu treten"? Eines ist sicher: wenn es sich nicht irgendwie als Vorteil im Überlebenskampf erwiesen hätte, hätte sich der homo sapiens sapiens nicht so entwickelt, dass er beim gegenwärtigen Stand seiner Entwicklung in einer Weise ausgestattet ist, die es ihm ermöglicht "religiös" zu sein. Ohne auf das Phänomen menschlicher Religiosität abzuheben stellt *Colin McGinn* die Frage: "Warum sind alle geistigen Veränderungen von Veränderungen des Gehirns begleitet"<sup>19</sup>. Unabhängig davon, was es den Hominiden im Einzelnen brachte, muss sich ihr Gehirn so entwickelt haben, dass dies möglich wurde. Damit wird zum Thema, in welcher Weise die kulturelle und neuronale Höherentwicklung der Hominiden miteinander gekoppelt sind. Für den anscheinend zielgerichteten Prozess der Evolution der Hominiden ist - so zumindest vermutet *Christopher Wills* - "eine Kraft neuer Art, nämlich der Prozess der kulturellen Evolution" verantwortlich: "Mit zunehmender Komplexität unserer Kulturen nahm die Komplexität unseres Gehirns zu, was wiederum eine Steigerung der Ansprechbarkeit des Körpers für Außenweltreize (physiologisch gesprochen: seiner 'Empfindlichkeit') und - eine Rückkoppelungsschleife vollendend - eine weitere Steigerung der kulturellen Komplexität bedingte. Große und intelligente Gehirne zogen komplexere Kulturen nach sich und dazu Körper, die besser gerüstet waren, die Vorteile dieser Kulturen zu nutzen, was wiederum noch größere und intelligentere Gehirne nach sich zog"<sup>20</sup>. Welche Rolle spielte dabei das "Religiöse"? Steht die Entwicklung dieser eigenartigen menschlichen Ausstattung mit den wachsenden Bewältigungspotentialen in Zusammenhang, die es den Hominiden erlaubten, mit schwierigen Situationen besser fertig zu werden? Daran denkt zumindest *Michael Persinger*: "They appear to have emerged within the human species as a means of dealing with the expanded capacity to anticipate aversive events"<sup>21</sup>. Doch ist die Höherentwicklung des Menschen infolge besserer Coping-Strategien ausreichend, so komplexe Leistungen des menschlichen Organismus zu erklären, wie sie in einer im Glauben möglichen Entfaltung von Religiosität erkennbar werden? Wie entwickelten sich die Fähigkeiten, glauben zu können, Hoffnung haben oder lieben<sup>22</sup> zu können? Die Fragen sind gegenwärtig sicher zu komplex, um von Seiten der evolutiven Hirnforschung oder evolutiven Neuropsychologie eine befriedigende Antwort zu bekommen. Aber sie sind nicht weniger komplex als andere Phänomene, denen sich die neurobiologisch und neuropsychologisch fundierte Bewusstseinsforschung heute zuwendet. Das Phänomen menschlicher Religiosität kann - auch wenn es bislang in evolutionsbiologischen Überlegungen noch kaum eine Rolle spielt - zu jener Gruppe komplexer Phänomene wie Musikalität, Intelligenz<sup>23</sup>, Sprachlichkeit<sup>24</sup> oder Sexualität<sup>25</sup> gezählt werden, die momentan im Interessensbereich neurobiologischer Forschung stehen<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> McGinn 2001, 41.

<sup>20</sup> Wills 1996, 19.

<sup>21</sup> Persinger 1987, X.

<sup>22</sup> Hüther 1999. Leider verläßt Hüther bei diesem Versuch sein neurobiologisches Forschungsgebiet zugunsten einer wenig klaren und polemischen Auseinandersetzung mit sozialdarwinistischen Konzepten.

<sup>23</sup> Cruse/Dean/Ritter 1998.

<sup>24</sup> Pinker 1996.

<sup>25</sup> Miller 2001.

<sup>26</sup> Wenn man die spekulative Kraft dieser Forschungsrichtungen veranschlagt, die angesichts der Komplexität der Fragestellungen unumgänglich und nicht verwunderlich ist, so braucht man sich auch

Während die Frage nach der Entwicklung menschlicher Religiosität aus EVOLUTIONSTHEORETISCHER Sicht grundsätzlich eher unspektakulär ist, könnte sie aus THEOLOGISCHER Sicht auf Widerstand stoßen<sup>27</sup>. Theologische und naturwissenschaftliche Fragen haben nicht deckungsgleiche Erkenntnisinteressen, dies gilt auch für die Frage der Herkunft des Menschen<sup>28</sup>. So ist etwa der einem philosophisch-theologischen Reflexionshorizont entstammende Begriff "Seele" nicht ohne weiteres auf die biologische Basis bzw. die Ebene der biologischen Korrelate "psychischen" Verfasstseins zu transponieren<sup>29</sup>. Demgegenüber wäre die Frage nach der Entstehung von Religiosität in die Linie der vor etwas über 30.000 Jahren ausgestorbenen Neanderthaler mit einzubeziehen, selbst wenn höchst spekulativ bleibt, inwieweit sie schon religiöse Erfahrungen gekannt hatten<sup>30</sup>. In diesem Zusammenhang ist allerdings darauf aufmerksam zu machen, dass die evolutive Entwicklung des Menschen zu jener Zeit, für die die ersten potentiell "religiös" zu interpretierenden Zeugnisse vorliegen, weitgehend abgeschlossen war. Zu Recht vermerkt *Ulrich Lüke*: "Zwar ist es sicher, dass bestimmte menschliche Artefakte, auf die der Paläontologe stößt, nicht in pure Zweckmäßigkeitserwägungen auflösbar und ohne die Annahme eines religiös zu nennenden Hintergrunds kaum sinnvoll deutbar sind. Ebenso sicher aber ist es wohl, dass religiöse Vorstellungen nicht erst entstanden sein müssen, als die Fähigkeit, solche Artefakte herzustellen, bereits ausgeprägt war"<sup>31</sup>.

Diese Hypothese verweist auf eine weitere für das Phänomen Religiosität interessante wissenschaftliche Forschungsrichtung, nämlich die NEUROPSYCHOLOGIE bzw. NEUROBIOLOGIE. Wenn die Evolution immer mit der Entwicklung des Gehirns in Beziehung steht und dies auch für die Herausbildung seiner religiösen Befähigung gilt, so kommt der Hirnforschung auch für die Frage menschlicher Religiosität Bedeutung zu: Seit geraumer Zeit erregt eine Forschungsrichtung in Amerika Aufmerksamkeit<sup>32</sup>, die unter dem Label "NEUROPSYCHOLOGIE OF RELIGION"<sup>33</sup> firmiert und auch in der deutschsprachigen Medienlandschaft allmählich zaghaft zur Kenntnis genommen wird. Es geht dort um die neurobiologischen Korrelate religiöser Erfahrung, m.a.W. um die Suche danach, wie sich "religiöse" Erfahrungen in Hirnaktivitäten niederschlagen. Was geht im Gehirn vor sich, wenn der Mensch meditiert, betet, oder in einen Zustand religiöser Ekstase gerät? Auch wenn die bisherigen Ergebnisse noch keineswegs durchgängig überzeugen, darf dem Forschungsansatz einige Bedeutung zugemessen werden. Der bekannte amerikanische Religionspsychologe *David M. Wulff*, der die Entwicklung der neurobiologischen Forschung mit Aufmerksamkeit verfolgt<sup>34</sup> und ihr in seinem verbreiteten Standardwerk "Psychology of Religion" erhebliche Aufmerksamkeit zukommen lässt<sup>35</sup>, stellt fest: "Whereas the unconscious,

---

nicht zu scheuen, das Phänomen menschlicher Religiosität im Horizont evolutionsbiologischer Theorien zu beleuchten, selbst wenn momentan vieles spekulativ bleibt.

<sup>27</sup> Vgl. etwa die kritischen Anfragen an kirchliche Positionen gegenüber evolutiven Konzepten bei Schiwy 2001.

<sup>28</sup> Vgl. den Überblick "Hominisation und Erschaffung des Menschen" in Lüke 2001, bes. 166-294.

<sup>29</sup> Deswegen würden auch in Überlegungen bezüglich einer "Evolution der Seele" zwei inkompatible Sehweisen zu einer wenig sinnvollen Frage verbunden.

<sup>30</sup> Vgl. Tattersall 1999, 162-173; Schmitz/Thissen 2000, 160-187; Lüke 2001, 236-242.

<sup>31</sup> Lüke 2001, 237.

<sup>32</sup> Vgl. Angel 2002a; ein etwas ausführlicherer Forschungsbericht liegt bei der Redaktion der Religionspädagogischen Beiträge [Hans-Ferdinand Angel: Religiosität im Kopf? Zur biologischen Basis menschlicher Religiosität].

<sup>33</sup> Die Forscher selbst reklamieren für sich bisweilen den höchst problematischen Anspruch, eine "Neurotheologie" zu vertreten.

<sup>34</sup> In der deutschsprachigen Religionspsychologie wird diese Forschungsrichtung bislang ignoriert.

<sup>35</sup> Wulff 1997, bes. 99-116.

for example, will likely always remain a disputable hypothetical construct, nobody doubts the existence and crucial importance of the brain. Moreover, a neuropsychological approach seems particularly appropriate when we are dealing with practices that radically affect bodily states"<sup>36</sup>.

Auch wenn noch skeptische Vorsicht gegenüber Ergebnissen dieser Forschungsrichtung angebracht ist, lässt sie erkennbar werden, welche Bedeutung einer konzeptionellen Klärung des Phänomens menschlicher Religiosität zukommt. Die bisherigen Reflexionen, wie sie insbesondere auf religionspädagogischer Seite zu finden sind, reichen hierfür nicht aus, wengleich sie wesentliche Komponenten einer grundlegenden theoretischen Konzeption von Religiosität bereitstellen.

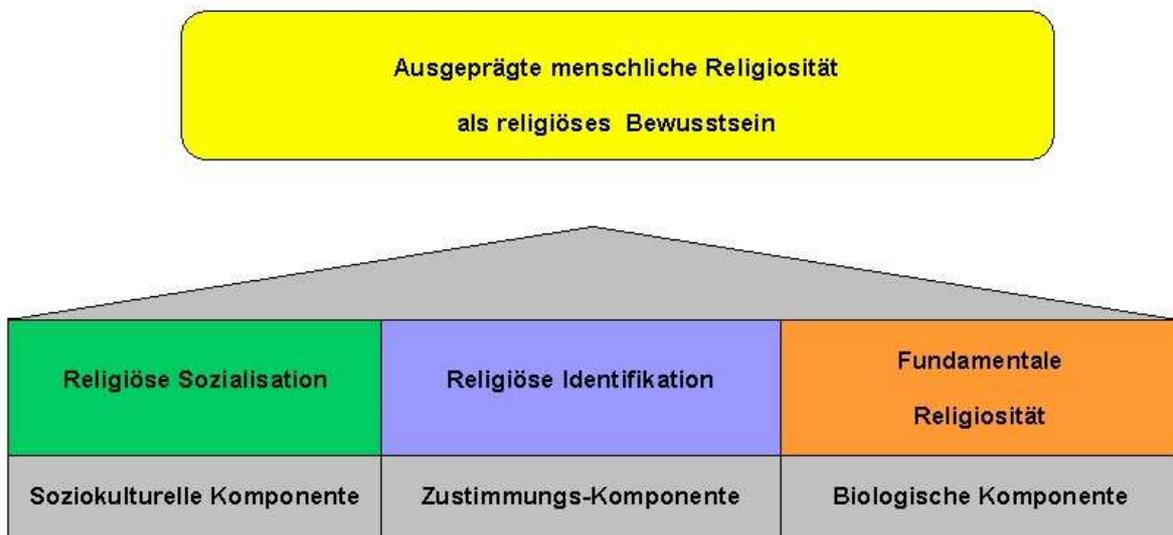
### 3. Das Drei-Komponenten-Modell menschlicher Religiosität

Eine richtungsweisende Perspektive kann dem Ansatz von *Ulrich Hemel* entnommen werden, der religiöses Bewusstsein im Zusammenspiel einer "fundamentalen Religiosität", einer religiösen Sozialisation und einer individuellen Identifikation mit religiösen Vorgaben grundgelegt sieht.

Auf der Basis dieses Ansatzes plädiere ich für eine komplexes Modell, das ich als "Drei-Komponenten-Modell" menschlicher Religiosität bezeichnen möchte<sup>37</sup>.

#### Die Ausprägung menschlicher Religiosität

##### - 3-Komponenten-Modell -



Das Modell, dessen terminologische Schärfe vielleicht noch verbessert werden kann, soll Folgendes ausdrücken:

- Von Religiosität kann nicht hinreichend gesprochen werden, ohne den Parameter Sozialisation zu berücksichtigen. Darunter fallen auch die äußeren bzw. in einer Kultur wirksamen Erscheinungsformen von Religion.
- Von Religiosität kann nicht hinreichend gesprochen werden, ohne dass eine von der ganzen Persönlichkeit des jeweiligen Individuums getragene Identifikation mit

<sup>36</sup> Ebd., 112.

<sup>37</sup> Ausführlicher bei Angel 2002b.

relevanten Vorgaben gegeben ist. Im christlichen Sinne kommt hier der zustimmende Glaubensakt in den Blick. Ein Imitieren von Gebräuchen etwa könnte aufgrund dieses Kriteriums nicht als Ausprägung von Religiosität gesehen werden.

- Von Religiosität kann nicht hinreichend gesprochen werden, ohne dass die biologische Basis in den Blick kommt. Dies ist z.B. auch von Bedeutung, wenn Fragen der religiösen Entwicklung ins Spiel kommen.

Die komplexe und tastende Annäherung an das, was mit Religiosität gemeint sein könnte, lässt vermuten, dass es auch schwierig werden dürfte, für Religiosität eine genauere Definition zu finden.

### **Was ist Religiosität? - Ein Definitionsvorschlag**

Ich habe an anderer Stelle folgenden Definitionsvorschlag gemacht:

*Religiosität ist jene biologisch grundlegende Ausstattung des (aller?/vieler?) Menschen, die eine ganzheitliche, d.h. von der ganzen Persönlichkeit (emotional, kognitiv, wert- und orientierungsmäßig) getragene und - weil als transzendent fundiert erlebt - nicht mehr überbietbare Welt- und Selbstdeutung sowie Selbsthingabe ermöglicht<sup>38</sup>.*

Die Implikationen dieser Definition sollen kurz erläutert werden.

- In ihr kommt die biologische Komponente ausdrücklich zur Sprache. Sie wird im Sinne einer fundamentalen Religiosität als Ausstattung<sup>39</sup> gesehen, d.h. als so grundlegend, dass alle weiteren Parameter auf ihr aufbauen. Sieht man Religiosität als biologisch grundlegende Ausstattung, so können alle soziokulturellen und durch individuelle Identifikationsprozesse beeinflussten religiösen Erscheinungsformen als Ausprägungen von Religiosität verstanden werden. Jemand, der im christlichen Sinne religiös ist, prägt seine biologischen Möglichkeiten einer fundamentalen Religiosität in spezifischer Weise aus. Wenn *Bernhard Grom* feststellt, "daß es >die< Religiosität nicht gibt, sondern nur eine Vielfalt von Einstellungen, Erlebnis- und Verhaltensweisen"<sup>40</sup>, so müsste diese These im Rahmen der hier vorgeschlagenen Definition dahingehend abgeändert werden: "Es gibt Religiosität im Sinne einer fundamentalen Ausstattung des Menschen und die vielfältigen Einstellungen, Erlebnis- und Verhaltensweisen sind Ausprägungen eben dieser Religiosität".
- Die vorgeschlagene Definition macht darauf aufmerksam, dass Religiosität im Dienste menschlicher Orientierung steht; das kommt in der Formulierung "Selbstdeutung" in den Blick. In der Definition kommt ferner zum Ausdruck, dass Religiosität im Dienste von Selbsthingabe steht (einer Fähigkeit, die bis zu religiös motiviertem Selbst-Mord gehen kann). Sowohl Selbstdeutung wie Selbsthingabe verbinden die biologische Komponente (im Sinne einer biologisch gegebenen Möglichkeit) mit den identitätsrelevanten Optionen des Individuums (Zustimmungs-Komponente).
- Durch die Qualifizierungen *emotional, kognitiv, wert- und orientierungsmäßig* wird einer kognitivistischen Engführung (im Sinne religiösen Wissens bzw. religiöser Inhalte) des Religiositätskonzepts entgegengetreten. Die Ganzheitlichkeit von Re-

---

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Das Verhältnis einer PSYCHOLOGISCHEN Sehweise, die Religiosität als Persönlichkeitsmerkmal, und einer BIOLOGISCHEN Sehweise, die Religiosität als (neurobiologisch beschreibbare) Ausstattung sehen möchte, wäre genauer zu diskutieren.

<sup>40</sup> Grom 1992, 15.

ligiosität, die durch die genannten Qualifizierungen angedeutet werden soll, kann sowohl in der soziokulturellen wie in der identifikatorischen Komponente verankert werden.

- Die *transzendente Fundierung* wird in ihrer Bedeutung für die individuell wie gattungsrelevante *Welt- und Selbstdeutung* herausgestellt, gleichzeitig aber im Bereich des Erlebens und damit der Erfahrung verankert. Die Ausstattung mit Religiosität ist damit die spezifische Voraussetzung dafür, dass Hominiden überhaupt in der Lage sind, Gotteserfahrung zu machen. Theologisch deckt sich diese Auffassung mit der paulinischen Vorstellung, derzufolge Glaube vom Hören<sup>41</sup> kommt (Röm 10,17). Ohne die biologische Fähigkeit des Hörens gäbe es auch nicht die Möglichkeit zu glauben. Damit wird aber gleichzeitig auch erkennbar, dass eine tiefere Erforschung menschlicher Religiosität in dem hier favorisierten Sinne ausschließlich auf einer anthropologischen Ebene bleibt. Der Mensch ist im Verlauf der Evolution so geworden, dass er Gott denken kann, vielleicht sogar denken muss, wie es *Eugene d'Aquili* und *Andrew Newberg* vermuten<sup>42</sup>.
- Das vorgeschlagene Konzept ist ebenso offen für die Problematik religiös gedeuteter krisenhafter Entwicklungsprozesse<sup>43</sup> wie für die Wahrnehmung und Beschreibung pathologischer bzw. devianter Ausprägungen menschlicher Religiosität. Diese können sowohl auf der biologischen Basis<sup>44</sup> wie im Bereich der soziokulturellen Gegebenheiten<sup>45</sup> angesiedelt sein. Demgegenüber wäre das Phänomen des "irrigen Gewissens" primär der "Zustimmungs-Komponente" zuzuweisen.
- Schließlich sei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass das hier zur Diskussion gestellte Konzept menschlicher Religiosität nicht die Gottesfrage, sondern lediglich - und das gehört zu den klassischen Topoi der Theologie - den zur Gottesbegegnung ausgestatteten Menschen<sup>46</sup> thematisiert! Es artikuliert diese Frage allerdings in einer Weise, die versucht, auch die allen spezifischen (z.B. christlichen) Ausprägungen menschlicher Religiosität vorausliegenden Strukturen, wie sie von Seiten der biologischen und psychologischen Forschung beschrieben werden können, in die Reflexion zu integrieren und für die religionspädagogischen Erfordernisse fruchtbar zu machen.

## Literatur

HANS-FERDINAND ANGEL: Religion und Religiosität. Anthropologische Grundfragen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht, in: Christlich-pädagogische Blätter 111 (1998) H. 2, S. 77-84

HANS-FERDINAND ANGEL: Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer "Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität", in: ULRICH KÖRTNER/ROBERT

---

<sup>41</sup> In der Formulierung der deutschen Einheitsübersetzung "So gründet der Glaube in der Botschaft" geht die semantische Breite des griechischen Wortes "akoe" verloren, in dem die biologische Dimension des Hörens mitgedacht ist.

<sup>42</sup> D` Aquili/Newberg 2001.

<sup>43</sup> Es ist Gefährdung und Chance dieses Modells, dass es in die Nähe transpersonaler Psychologie gerückt werden kann. Entwickelt wurde es ohne Bezug auf das Konzept "spiritueller Krisen" (vgl. Grof/Grof 1990). Sowohl Affinität zu wie Abgrenzung gegen die Basisannahmen der transpersonalen Psychologie bedürften einer ausführlicheren Erörterung, können hier jedoch nicht diskutiert werden.

<sup>44</sup> Vgl. z.B. Salloway/ Malloy/Cummings 1997; Cardeña/Lynn/Krippner 2000.

<sup>45</sup> Hier wäre auf die relativ umfangreiche Literatur religiöser Devianzforschung zu verweisen.

<sup>46</sup> Dieses Konzept menschlicher Religiosität ist damit nicht im Kontext einer theologischen Gotteslehre, sondern im Kontext einer theologischen Anthropologie verankert und partizipiert an den theoretischen wie theologischen Implikationen jeder Anthropologie wie auch jeder theologischen Anthropologie.

- SCHELANDER (Hg.): Gottes Vorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag. Wien 1999, S. 9-34
- HANS-FERDINAND ANGEL: Neurotheologie - Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Katechetische Blätter 127 (2002a), H. 5
- HANS-FERDINAND ANGEL: Von der "Frage nach dem Religiösen" zur "Frage nach der biologischen Basis menschlicher Religiosität", in: Christlich-pädagogische Blätter 115 (2002b)
- EUGENE D`AQUILI/ANDREW NEWBERG: Why God won't go away. New York 2001
- URSULA BOOS-NÜNNING: Dimensionen der Religiosität. München, Mainz 1972
- ANTON A. BUCHER: Art. "Entwicklungspsychologie", in: FOLKERT RICKERS/NORBERT METTE: Lexikon der Religionspädagogik. Neukirchen-Vluyn 2001, Bd.1, Sp. 411-417
- ETZEL CARDEÑA/STEVEN JAY LYNN/STANLEY KRIPPNER (Eds.): Varieties of Anomalous Experience. Washington DC 2000
- HOLK CRUSE/JEFFREY DEAN/HELGE RITTER: Die Entdeckung der Intelligenz oder Können A-meisen denken? München 1998
- HANS-JÜRGEN FRAAS: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriss der Religionspsychologie. München 1990
- HANS-JÜRGEN FRAAS: Art. "Religiosität", in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale Enzyklopädie. Hgg. von ERWIN FAHLBUSCH U.A., Bd. 3 Göttingen<sup>3</sup>1992, Sp. 1619-1621
- UWE GERBER (Hg.): Religiosität in der Postmoderne. Frankfurt/M. 1998
- CHARLES Y. GLOCK: Über die Dimensionen von Religiosität, in: JOACHIM M. MATTHES (Hg.): Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie, Bd. 2. Reinbek 1969, S. 150-168
- STANISLAW GROF/CHRISTINA GROF: Spirituelle Krisen. München 1990
- BERNHARD GROM: Religionspsychologie. München-Göttingen 1992
- ULRICH HEMEL: Art. "Religiosität", in: FOLKERT RICKERS/NORBERT METTE: Lexikon der Religionspädagogik. Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 2, Sp. 1839-1844
- GEORG HILGER/MARTIN ROTHGANGEL, Wahrnehmungskompetenz für die *Religiosität* von SchülerInnen, in: Katechetische Blätter 122 (1997), S. 276-282
- NILS G. HOLM: Einführung in die Religionspsychologie. München-Basel 1990
- HELMUTH P. HUBER: Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie, in: HEINRICH SCHMIDINGER (Hg.) Religiosität am Ende der Moderne. Innsbruck 1999
- GERALD HÜTHER: Die Evolution der Liebe. Göttingen 1999
- WILLIAM JAMES: Die Vielfalt religiöser Erfahrung (1902). Frankfurt/M.-Leipzig 1997
- ULRICH LÜKE: "Als Anfang schuf Gott ..." Bio-Theologie. Zeit - Evolution – Hominisation. Paderborn<sup>2</sup>2001
- COLIN MCGINN: Wie kommt der Geist in die Materie? Das Rätsel des Bewusstseins. München 2001
- GEOFFREY G. MILLER: Die sexuelle Evolution. Partnerwahl und die Entstehung des Geistes. Heidelberg 2001
- MICHAEL A. PERSINGER: Neuropsychological Bases of God Beliefs. New York 1987
- STEVEN PINKER: Der Sprachinstinkt. München 1996
- WERNER H. RITTER: Religion/Konfession/Christentum/Ökumene, in: RAINER LACHMANN/GOTTFRIED ADAM/WERNER H. RITTER: Theologische Schlüsselbegriffe. Göttingen 1999, S. 300-319

- STEVEN SALLOWAY/PAUL MALLOY/JEFFREY CUMMINGS (EDS.): The Neuropsychiatry of Limbic and Subcortical Disorders. Washington D.C. - London 1997
- GÜNTHER SCHIWY: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und Bild der Evolution. Düsseldorf 2001
- HEINRICH SCHMIDINGER (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne. Innsbruck 1999
- RALF W. SCHMITZ/JÜRGEN THISSEN: Neanderthal. Die Geschichte geht weiter. Heidelberg-Berlin 2000
- FRIEDRICH SCHWEITZER: Lebensgeschichte und Religion. München 1987
- P. SCOTT RICHARDS/ALLEN E. BERGIN (Eds.): Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity. Washington DC 1999
- EDWARD P. SHAFRANSKE (Ed.): Religion and the Clinical Practice of Psychology. Washington DC 1996
- IAN TATTERSALL: Neanderthaler. Berlin 1999
- WERNER TZSCHEETZSCH/HANS-GEORG ZIEBERTZ (Hg.): Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt. München 1996
- ANTOINE VERGOTE: Religionspsychologie. Olten-Freiburg 1970
- CHRISTOPHER WILLS: Das vorseilende Gehirn. Frankfurt/M. 1996
- DAVID M. WULFF: Psychology of Religion. New York – et. al. <sup>2</sup>1997