

1. Neuropsychologisches Forschungsinteresse an religiösen Erfahrungen

In einem unlängst erschienenen Buch mit dem bezeichnenden Untertitel „Biologische Grundlagen der Religion“ referiert der renommierte Altphilologe *Walter Burkert* ein in der Religionswissenschaft hinlänglich bekanntes, dennoch höchst erstaunliches Ritual: das sogenannte Fingeropfer. „Weltweit, so scheint es, ist man so verfahren: in einer Situation der Not und Krankheit, oder auch nur in vorwegnehmender Angst wird ein Finger oder ein Fingerglied abgeschnitten. Ganz verschiedene Kulturen liefern die Beispiele, aus Amerika, Afrika, Indien, Ozeanien. Die altgriechische Tradition fügt sich nahtlos ein“ und Funde von Höhlenzeichnungen lassen den Schluss zu, dass wir es möglicherweise „mit einem paläolithischen Ritual zu tun haben“, das also „seit rund 20.000 bis 30.000 Jahren bis in unsere Gegenwart herein“ existiert.¹ Sind die weltweite Verbreitung und eine vermutlich bis nahe an die vor ca. 40.000 Jahren einsetzende Emergenz der Gattung *homo sapiens* heranreichende rituelle Tradition der Selbstverstümmelung Ausdruck ‘biologischer Gegebenheiten’? Gibt es überhaupt so etwas wie eine biologische Basis der Religion? Vermutlich wird man sich nicht auf die Suche nach einem ‘Selbstverstümmelungs-Gen’ machen; dennoch wäre es vorschnell, wollte man die Frage nach der biologischen Basis religiöser Erfahrungen als bedeutungslos abtun. Schon *William James* hatte die Auffassung vertreten, „dass die Abhängigkeit geistiger Zustände von körperlichen Bedingungen durchgehend und vollständig sein muss.“² Den ‘Ort’ für die Verbindung körperlicher und geistiger Zustände sah *James* offensichtlich im cerebralen Bereich. Zumindest hatte er seine Vorlesungen zur Vielfalt religiöser Erfahrungen mit dem Thema „Religion und Neurologie“ begonnen.

Trotz relativ langer Geschichte³ haben die *Neurowissenschaften* erst in den letzten Jahrzehnten so starkes öffentliches Interesse erfahren, dass heute für breitere Leserschaft verfasste Publikationen zu Gehirn und Bewusstsein⁴ viel von sich reden machen. Man kann Neurowissenschaften als übergeordneten Begriff für verschiedene Forschungsrichtungen (Neurobiologie, -psychologie, u.ä.) verstehen, die ihr Erkenntnisinteresse mit Fragen neuronaler und cerebraler Gegebenheiten verbinden. Die Neuropsychologie ist – wie die Neurobiologie – „keine eigenständige Disziplin, sondern ein umschriebenes Fachgebiet, das sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts konstituiert hat –

¹ *Walter Burkert*, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religionen*, München 1998, 55.

² *William James*, *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen* [1902], Frankfurt/M. – Leipzig 1997, 47.

³ Vgl. *Olaf Breidbach*, *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1997.

⁴ Vgl. *Ernst Pöppel* / *Anna-Lydia Edingshaus*, *Geheimnisvoller Kosmos Gehirn*, München 1994; *Daniel Goleman*, *Emotionale Intelligenz*, München – Wien 1995; *Jacques-Michel Robert*, *Nervenzkitzel. Den grauen Zellen auf der Spur*, Heidelberg u.a. 1995; *Joseph LeDoux*, *Das Netz der Gefühle*, München – Wien 1998; *Steven Pinker*, *Wie das Denken im Kopf entsteht*, München 1998; *Antonio R. Damasio*, *Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 2000; *Colin McGinn*, *Wie kommt der Geist in die Materie. Das Rätsel des Bewusstseins*, München 2001.

wenige Jahre, nachdem der Begriff 'Neuropsychologie' zum ersten Mal verwendet worden ist"⁵. Heute geht die allgemein akzeptierte Definition der *Neuropsychologie* „von einer lokalisatorischen Korrelation psychischer Qualitäten und Funktionen bzw. deren Störungen zum Gehirn aus“⁶. Warum sollte man also die Beobachtung religiöser Erfahrungen nicht auch mit Ansätzen der Neuropsychologie⁷ verbinden?

In der US-amerikanischen Öffentlichkeit macht gegenwärtig eine Forschungsrichtung von sich reden, die genau dieser Fragestellung nachgeht, was sich seit kurzem auch in *deutschsprachigen* Publikationsorganen niederschlägt.⁸ Unter der Überschrift: „Neurotheologie: Kann man sich Gott denken?“ und eingebettet in ein Interview mit *Hans-Georg Ziebertz*⁹ bringt etwa 'Psychologie heute' eine kurze Informationspassage, die Ergebnisse von *Andrew B. Newberg* und *Eugene G. d'Aquili* referiert. Auslöser für das aktuellere Interesse könnte eine unlängst im amerikanischen Magazin 'Newsweek' veröffentlichte Titelstory sein: Dort wird seit dem Erscheinen von „Zen and the Brain“ aus der Feder des Neurologen *James H. Austin*¹⁰ ein breiteres Interesse der amerikanischen Öffentlichkeit für die neurowissenschaftliche Erforschung religiöser Erfahrung konstatiert.¹¹ Allerdings ist das wissenschaftliche Interesse keineswegs so jung, wie der Beitrag in 'Newsweek' glauben lässt. Diesbezügliche Forschungen begannen in Amerika schon zu Beginn der 1970er Jahre. Zu den frühen Beiträgen zur Bedeutung der Neurowissenschaften für religiöse Fragestellungen zählt u.a. ein Artikel in der Zeitschrift 'Zygon'¹², in dem die Autoren den bipsychologischen Grundlagen religiös motivierten rituellen Verhaltens nachgegangen waren. In der gleichen Zeitschrift fand der Ausdruck „Neurotheologie“¹³ erstmals Verwendung.¹⁴ Seit den 1990er Jahren erschienen verschiedene – meist kleinere – Studien im Umfeld neuropsychologischer bzw. -biologischer Fragen.

⁵ *Michael Hagner*, Zur Geschichte und Vorgeschichte der Neuropsychologie, in: Hans-J. Markowitsch (Hg.), *Grundlagen der Neuropsychologie* (Enzyklopädie der Psychologie C, Ser.I, Bd. 1), Göttingen 1996, 1-101, 1.

⁶ Ebd.

⁷ Die Neuropsychologie wird bislang von der Religionspädagogik wenig wahrgenommen, obwohl gerade sie für das Verständnis von Lernprozessen von eminenter Bedeutung ist: „Über 'Lernen' sollte nicht mehr ohne Kontakt zum aktuellen Shooting-Star 'Neuropsychologie' geredet werden“ (*Hans-Ferdinand Angel*, *Komplexitätsmanagement. Ein spezifischer Beitrag der Religionspädagogik zur Profil-Diskussion*, in: ders. (Hg), *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*, Graz – Köln 2000, 255-280, 273).

⁸ Vgl. *Hans-Ferdinand Angel*, Religiosität im Kopf?, in: KBl 127 (5/2002) 321-326.

⁹ Vgl. *Hans-Georg Ziebertz*, Auch moderne Menschen suchen Hoffnung und Beistand, in: *Psychologie heute* 6/2001, 20-25.

¹⁰ Vgl. *James H. Austin*, *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge/Mass. – London 1998.

¹¹ „Since then, more and more scientists have flocked to 'neurotheology', the study of the neurobiology of religion and spirituality“ (13 von 14 bei: <http://stacks.msnbc.com/news/566079.as>).

¹² Vgl. *Eugene G. d'Aquili / Charles Laughlin*, The Biopsychological Determinants for Religious Ritual Behavior, in: *Zygon. The Journal of Religion and Science* 10 (1975) 32-58.

¹³ Der eigenartige Ausdruck steht vielleicht auch im Trend, die Verbindung neuropsychologischer Einsichten mit traditionellen Fragestellungen durch Wortneuschöpfungen mit dem Bestandteil 'Neuro-' zu etikettieren (z.B. *Patricia Churchland*, *Neurophilosophy*, Cambridge/Mass. 6¹⁹⁹²).

¹⁴ Vgl. *James B. Ashbrook*, Neurotheology. The Working Brain and the Work of Theology, in: *Zygon. The Journal of Religion and Science* 19 (1984) 331-350.

Sie untersuchten etwa den Einfluss mystischer Erfahrungen auf Lebensstile¹⁵, die Bedeutung vorgängiger Erwartungen für religiöse Erfahrungen¹⁶, oder machten sich bildgebende Verfahren zunutze, um den Zusammenhang von religiöser Erfahrung und neuronaler Hirnaktivität zu erkunden¹⁷.

Die neurotheologischen Forschungsrichtungen sind kein homogenes Gebilde. Sie unterscheiden sich vielmehr in den Ansätzen und der Weiterentwicklung ihrer Fragestellungen, wobei Interessen wie persönliche Erfahrungen der Forscher eine maßgebliche Rolle spielen.

Wichtige Impulse für die Annäherung der Neuropsychologie an das Phänomen des Religiösen kamen – wie häufig in Medizin und Psychologie – gewisserweise durch die Hintertür, nämlich durch die Beobachtung von Störungen und Anomalien. So gerieten im Zusammenhang mit religiösen Bekehrungserlebnissen epileptische Störungen in den Blick, die v.a. im Temporallappenbereich ihre Ursache hatten.¹⁸ Die Epilepsie ist eine Krankheit, der schon die antiken Ärzte spezielle Aufmerksamkeit schenkten¹⁹ und die von der hippokratischen Schule als ‘*ἱερός νόσος*’²⁰ bezeichnet worden war. Gerade sie eröffnete nun einen überraschenden neuropsychologischen Blick auf religiös anmutende Verhaltensweisen. Ein spezieller Typus von Erkrankten, die sogenannten „temporal lobe epileptics“²¹, faszinierte den kanadischen Neuropsychologen *Michael A. Persinger*. 1987 präsentiert er die Ergebnisse seiner Untersuchungen²², wobei er religiöse Erfahrungen als Produkte des menschlichen Gehirns nachzuweisen bestrebt war.

Anders der Zugang von *James H. Austin*²³, der während eines Forschungsaufenthalts in Kyoto in den Jahren 1974/75 Bekanntschaft mit Zen gemacht hatte. Sein Zen-Lehrer *Kobori-roshi* sprach dabei von einem „inneren Wetter“: „Inner weather was the interesting phrase that Kobori-roshi used to describe the larger climate which governs our thought, feelings, and behavior.“²⁴ Wie wirkt sich das „innere Wetter“ auf unsere Wahrnehmung, unser Denken aus – und welche Spuren hinterlässt es in unserem Gehirn? Die Frage nach der Verbindung von neurologischen Prozessen und Meditation sollte ihn nicht mehr loslassen. „[...] meditation too, will gradually dampen everyday

¹⁵ Vgl. *B. Spilka / G.A. Brown / S.A. Cassidy*, The Structure of Religious Mystical Experience in Relation to Pre- and Post-experience Lifestyle, in: The International Journal for the Psychology of Religion 2 (1992) 241-257.

¹⁶ Vgl. *B. Spilka / K.L. Ladd / D.N. McIntosh / S. Milmo*, The Content of Religious Experience. The Roles of Expectancy and Desirability, in: The International Journal for the Psychology of Religion 6 (1996) 95-105.

¹⁷ Vgl. *Nina P. Azari et al.*, Neural Correlates of Religious Experience, in: European Journal of Neuroscience 13 (2001) 1649-1652.

¹⁸ Vgl. *Kenneth Dewhurst / A. Beard*, Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy, in: British Journal of Psychiatry 117 (1970) 497-507.

¹⁹ Vgl. *Helmuth Heintel* (Hg.), Quellen zur Geschichte der Epilepsie, Bern u.a. 1975.

²⁰ Vgl. *Ernest Wickersheimer*, ‘Ignis Sacer’ – Bedeutungswandel einer Krankheitsbezeichnung, in: Ciba-Symposium 8 (1960) 160-169.

²¹ *Michael A. Persinger*, Neuropsychological Bases of God Beliefs, New York 1987, 17.

²² Aufsehen hatte *Persinger* erregt, als er durch die elektrische Reizung seiner eigenen Temporallappen-Region religiöse ‘Gotteserfahrungen’ gemacht hatte (vgl. *Vilayanur S. Ramachandran / Sandra Blakeslee*, Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind, New York 1998, 175).

²³ *Austin* war an der University of Colorado (Health Science Center) tätig.

²⁴ *Austin* 1998 [Anm. 10], 290.

lusts and cravings“. Doch wie geht dies vor sich, und: „how does the nonsurgical penetrating thrust of insight swiftly cut off these two emotions at their very roots?“²⁵

Langjährige Forschungen an der University of Pennsylvania sind die Grundlage der beiden Monographien von *Eugene G. d'Aquili* und *Andrew B. Newberg*.²⁶ In „Why God won't go away“ versuchen sie aufzuzeigen, dass spirituelle Erfahrungen „can be measured and verified by solid science“²⁷. Das bedeutet: „mystical experience is biologically, observably, and scientifically real“²⁸. Die Autoren knüpfen damit inhaltlich an die erst zwei Jahre vorher erschienene Gemeinschaftspublikation an.²⁹ Ihr Anliegen beschreiben sie dort folgendermaßen: „One of the primary purposes of this book is to develop the concept of neurotheology that refers to the study of theology from a neuropsychological perspective.“³⁰ Es geht ihnen dabei um den Versuch einer „substantive integration of neuropsychology and what we might call theological phenomenology. In keeping with this integration, we will explore the issue of how 'ultimate being' is perceived and experienced by the human brain and mind.“³¹

Ein Jahr früher war das von *Vilayanur S. Ramachandran*³² und *Sandra Blakeslee* verfasste „Phantoms in the Brain“ auf den Markt gekommen. Eines der neuropsychologischen Interessen *Ramachandrans* galt ursprünglich dem Phänomen der Phantomglieder, „those obdurate and sometimes tormenting ghosts of arms and legs lost years or decades before but not forgotten by the brain“ – wie es *Oliver Sacks* in seinem Vorwort skizziert.³³ Diese Phänomene stimulierten – wie der Titel des Werkes erkennen lässt – auch *Ramachandrans* Interesse an „the nature of religious experience and the remarkable 'mystical' syndromes associated with dysfunction in the temporal lobes“³⁴. Ein Kapitel des faszinierenden Überblicks über seine Forschungsfelder ist dementsprechend überschrieben: „God and the Limbic System“³⁵.

Beachtlichen Stellenwert erhalten religiöse Phänomene bzw. religiöse Erfahrungen in dem bei der renommierten American Psychological Association (APA) erschienenen Sammelband „Varieties of Anomalous Experience“³⁶, in dem ein ganzes Bündel von Phänomenen diskutiert wird, die potentiell mit religiösen Erfahrungen in Zusammenhang gebracht werden können, wie z.B. Halluzinationen, Synästhesie, Todesnaheerfah-

²⁵ Ebd., 174.

²⁶ *D'Aquili* (gest. 1999) war zwanzig Jahre Clinical Assistant Professor am Department of Psychiatry, *Newberg* ist Assistant Professor am Department of Radiology der Division of Nuclear Medicine und Instructor am Department of Religious Studies.

²⁷ *Eugene G. d'Aquili / Andrew B. Newberg*, *Why God won't go away*, New York 2001, 3.

²⁸ Ebd., 7.

²⁹ *Eugene G. d'Aquili / Andrew B. Newberg*, *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999.

³⁰ Ebd., 15.

³¹ Ebd., 4.

³² *Ramachandran* ist Professor und Director am Center of Brain and Cognition an der University of California, San Diego, *Sandra Blakeslee* Wissenschaftsjournalistin der New York Times.

³³ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], VII.

³⁴ Ebd., IX.

³⁵ Ebd., 174-198.

³⁶ Vgl. *Etzel Cardeña / Steven Jay Linn / Stanley Krippner* (Eds.), *Varieties of Anomalous Experience*, Washington D.C. 2000.

rungen oder anomale Heilerfahrungen. Die thematische Integration religiöser Phänomene in den Kontext anomaler Erfahrungen spiegelt eine – zumindest in der APA anzutreffende – Offenheit der amerikanischen Psychologie bzw. Psychotherapie für die religiöse Dimension menschlichen Lebens, die etwa in dem Kompendium „Religion and the Clinical Practice of Psychology“³⁷ zum Ausdruck kommt. Ähnliches gilt für den Sammelband über „The Neuropsychiatry of Limbic and Subcortical Disorders“³⁸, in dem Jeffrey Saver und John Rabin über „The Neural Substrates of Religious Experience“ referieren.³⁹ Die grundlegende Offenheit für eine religiöse Tiefendimension pathogener Erfahrungen führt in der Folge zu einer differenzierten Wahrnehmung religiöser bzw. konfessioneller Ausprägungen menschlicher Religiosität, die allmählich auch für psychotherapeutische Arrangements fruchtbar gemacht werden.⁴⁰

Offensichtlich ist das Religiöse von der Art, dass es die Neurowissenschaft zu überprüfbarer Hypothesenbildung anzuregen vermag. „We are therefore still a long way from showing that there is a ‘God module’ in the brain that might be genetically specified, but to me the exciting idea is that one can even begin to address questions about God and spirituality scientifically.“⁴¹ Das Religiöse zählt damit zu der Gruppe hochkomplexer Phänomene wie Musikalität, Sexualität, mathematische Intelligenz u.a.m., denen sich die heutige Bewusstseinsforschung zuwendet. Damit eröffnen sich auch für die Religionspädagogik und die Theologie insgesamt neue Erkenntnismöglichkeiten.

2. Religionspädagogisch relevante Parameter neurotheologischer Forschung

2.1 Religiöse Erfahrungen haben eine biologische Basis in der Struktur des menschlichen Gehirns

Zu den grundlegenden Einsichten der Neurowissenschaften gehört, dass religiöse Erfahrungen – wie alle anderen menschlichen Erfahrungen – eine biologische Basis haben, die durch die spezifischen Möglichkeiten des Gehirns präfiguriert ist. Persinger bringt dies auf den Punkt: „The primary conclusion is that God Experiences are products of the human brain. When certain portions of the brain are stimulated, God Experiences, tempered by the person’s learning history, are evoked.“⁴² Können solche religiösen Erfahrungen näher spezifiziert werden? D’Aquili und Newberg bezeichnen einen bestimmten Typus von Erfahrungen als „Absolute Unitary Being“, was annähernd mit „absolutem entgrenztem Zustand“ übersetzt werden könnte. Darunter verstehen sie „a state of ultimate union and total undifferentiated oneness, a plan of existence in which all de-

³⁷ Vgl. Edward P. Shafranske (Ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, Washington D.C. 1996.

³⁸ Vgl. Steven Salloway et al. (Eds.), *The Neuropsychiatry of Limbic and Subcortical Disorders*, Washington D.C. – London 1997.

³⁹ Vgl. Jeffrey Saver / John Rabin, *The Neural Substrates of Religious Experience*, in: Salloway et al. 1997 [Anm. 38], 195-207.

⁴⁰ Vgl. P. Scott Richards / Allen E. Bergin (Eds.), *Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity*, Washington D.C. 1999.

⁴¹ Ramachandran / Blakeslee 1998 [Anm. 22], 188.

⁴² Persinger 1987 [Anm. 21], X – Ähnlich formuliert Newberg: „We believe that all mystical experiences, from the mildest to the most intense, have their biological roots in the mind’s machinery of transcendence“ (d’Aquili / Newberg 2001 [Anm. 27], 123).

grees of difference dissolve and comparisons become impossible“⁴³. Erfahrungen oder Bewusstseinszustände dieser Art treten anscheinend nicht allzu häufig auf, hinterlassen aber bei denen, die sie erleben, nachhaltigen Eindruck. „The achievement of Absolute Unitary Being is a rare event, but even those who fall far short find themselves in spiritual states of inexpressible power and sublimity“⁴⁴.

Es stellt sich die Frage, was im menschlichen Gehirn vor sich geht, wenn religiöse Erfahrungen gemacht werden, bzw. „if, in neurological terms, the deafferentation of the orientation area is not complete – then subjective awareness would survive, and the mystic would interpret the experience as an ineffable union between the self and some mystical other“⁴⁵. Allerdings erlaubt die Einsicht in neuronale Zustände religiöser Erfahrungen nicht den Schluss, dass die biographischen Lernerfahrungen sowie die kulturellen Gegebenheiten – also auch die vorfindlichen Religionen – keine Auswirkungen hätten. Im Gegenteil: Lernerfahrungen modellieren ihre Ausprägungen. „Specific content of the private behaviours that people label as ‘the God Experience’ reflect both the specific part of the temporal lobe involved and the learning history of the individual.“⁴⁶ Hier ist die neuropsychologische Forschung vermutlich erst am Anfang. Unabhängig davon, ob die Ahnung von einer letzten Bestimmung des Menschen zutreffend sein mag oder nicht, sie korreliert mit spezifischen neuronalen Prozessen. „What matters is the notion that it is based on something deeper than imagination or wishful thinking“⁴⁷. Allerdings basieren Fragestellungen nach der Bedeutung der Phänomene des Religiösen auf den Parametern der aktuellen Bewusstseinsforschung. Die Unschärfen der Bewusstseinsforschung schlagen damit auf die religiöse Dimension der Frage durch.⁴⁸

2.2 Menschliche Gotteserfahrung ist immer vermittelt durch cerebrale Prozesse

In komplementärer Betrachtung ergibt sich aus dem Theorem einer neuronalen Basis religiöser Erfahrung, dass jede menschliche Gotteserfahrung durch cerebrale Prozesse vermittelt ist. „If God does exist, for example, and if He appeared to you in some incarnation, you would have no way of experiencing His presence, except as part of a neurologically generated rendition of reality.“⁴⁹. An anderer Stelle formulieren *d’Aquili* und *Newberg* ähnlich: „More important, we have mentioned that the mind and brain are what allow human beings to develop and experience religious ritual and spirituality. Since the experience of religion, spirituality, myth, and ritual has its basis in the func-

⁴³ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 160 – An anderer Stelle erläutern sie diesen Zustand, den sie auch einmal mit *Unio mystica* gleichsetzen, genauer: „The transcendent state we call Absolute Unitary Being refers to states known by various names in different cultures [...]. It is a state of pure awareness, a clear and vivid consciousness of everything as an undifferentiated whole“ (ebd., 147).

⁴⁴ Ebd., 123 – Möglicherweise ist dieser Zustand die Basiserfahrung, die jeder Ausprägung von Religiosität zugrundeliegt. Zu prüfen wäre, ob sie mit *Hemels* ‘fundamentaler Religiosität’ (siehe unten) gleichgesetzt werden kann.

⁴⁵ Ebd., 164 – „We examined the neurobiology of just such a state – the *Unio Mystica* – in our discussion of active meditation“ (ebd., 164).

⁴⁶ *Persinger* 1987 [Anm. 21], X.

⁴⁷ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 73.

⁴⁸ Vgl. *Austin* 1998 [Anm. 10], 19: „What is ordinary consciousness? Once we better understand what constitutes the ordinary, then we will find that the so-called mystical experience become less of a bewildering hodgepodge“.

⁴⁹ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 37.

tioning of the mind and brain, it seems appropriate to begin an analysis of theology from the perspective of neuropsychology. In fact, if the mind and brain are responsible for all of our experiences, then they are also the mediator for our experience of God.⁵⁰ Hervorzuheben ist, dass die Bedeutung cerebraler Prozesse für religiöse Erfahrung selbstverständlich keinerlei Aussage über eine Existenz Gottes beinhaltet: „Similarly, tracing spiritual experience to neurological behavior does not disprove its realness.“⁵¹

2.3 *Das menschliche Hirn ist so beschaffen, dass es 'religiöse' Erfahrungen machen kann bzw. möglicherweise machen muss*

Das menschliche Gehirn ist so beschaffen, dass Erfahrungen dieses Typs möglich sind. Ohne seine Beschaffenheit, „if the brain were not assembled as it is, we would not be able to experience a higher reality, even if it did exist.“⁵² Doch selbst wenn die Grenzen menschlichen Denkens, Erkennens und menschlicher Wahrnehmung nicht durch die umgebende 'Welt', sondern durch die Leistungsfähigkeit des Gehirn vorgegeben sind, ist verwunderlich, dass der Mensch Gotteserfahrungen zu machen in der Lage ist. So mag zwar gelten: „No boundaries constrain this world. It extends infinitely beyond what a single brain can either imagine about itself or can project into nature. Instead, sage knowlegde is intrinsic to *all* nature.“⁵³ Erstaunlich ist hingegen, dass das Gehirn subjektive, intersubjektiv mitteilbare Vorstellungen darüber liefert, was wir als real wahrnehmen. „So, before we look further at the functions of the brain that links us to God we need to discuss what the brain does to tell us that something is real – and why we believe it“⁵⁴. Zu den eigenartigen Fähigkeiten des menschlichen Gehirns gehört, dass es möglich ist, sich denkerisch gewissermaßen 'hinter sich zu lassen'. *Newberg* und *d'Aquili* kamen aufgrund ihrer neuropsychologischen Beobachtungen zu der Vermutung, „that the brain possesses a neurological mechanism for self-transcendence. When taken to its extreme, this mechanism, we believed, would erase the mind's sense of self and undo any conscious awareness of an external world.“⁵⁵ Derartige Erfahrungen stellen zumindest die Frage neu, was denn jeweils als 'Selbst' verstanden wird. Die genannten Autoren vertreten an späterer Stelle die Auffassung, „there is a deeper self, a state of pure awareness that sees beyond the limits of subject and object, and rests in a universe where all things are one.“⁵⁶

Allerdings ist der gegenwärtige Kenntnisstand erst so wenig entwickelt, dass weitergehende Thesen voreilig wären. *Ramachandran* stellt die Frage: „But does this syndrome imply that our brains contain some sort of circuitry that is actually specialized for religious experience? Is there a 'God module' in our heads? And if such a circuit exists, where did it come from?“⁵⁷ Er verweist ferner deutlich auf den hypothetischen Charakter gegenwärtiger Überlegungen: „The one clear conclusion that emerges from all this

⁵⁰ *Dies.* 1999 [Anm. 29], 16.

⁵¹ *Dies.* 2001 [Anm. 27], 37.

⁵² *Ebd.*, 123.

⁵³ *Austin* 1998 [Anm. 10], 52.

⁵⁴ *D'Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 143.

⁵⁵ *Ebd.*, 146.

⁵⁶ *Ebd.*, 155.

⁵⁷ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 175.

is that there are circuits in the human brain that are involved in religious experience and these become hyperactive in some epileptics. We still don't know whether these circuits evolved specifically for religion (as evolutionary psychologist might argue) or whether they generate other emotions that are merely conducive to such beliefs (although that cannot explain the fervor with which the beliefs are held by many patients).⁵⁸

2.4 *Verschiedene Partien des Gehirns sind in besonderer Weise relevant, wenn es zu subjektiv wahrgenommenen religiösen Erfahrungen kommt*

Das (menschliche) Gehirn ist offensichtlich so strukturiert, dass bestimmte Regionen für spezifische Tätigkeiten in besonderer Weise ausgestattet sind. Zwar sind frühere Vorstellungen revidiert, wonach bestimmte Aktivitäten ausschließlich *einer* bestimmten Hirnregion zuzuordnen sind. Es können gleichzeitig verschiedene, z.T. sogar weit auseinander liegende Areale bei den einzelnen Aktivitäten menschlichen Handelns beteiligt sein. Dennoch gibt es regionale Zentren (z.B. für aktives Sprechen, für Sprachverstehen, für Motorik, usw.), die für die einzelnen Prozesse in besonderer Weise eine Rolle spielen (Brocasches Zentrum, Wernicke-Zentrum, usw.). Deswegen kann die Frage gestellt werden, ob es nicht Regionen des menschlichen Hirns gibt, die bei religiösen Erfahrungen in besonderer Weise in Erscheinung treten.

Wie schon festgestellt, wird der Epilepsie unter den pathologischen Phänomenen seit geraumer Zeit eine besondere Bedeutung für Einsichten in das Phänomen des Religiösen zugemessen. „Every medical student is taught that patients with epileptic seizures originating in this part of the brain can have intense, spiritual experiences during the seizures and sometimes become preoccupied with religious and moral issues even during the seizure-free or interictal periods.“⁵⁹ Was geht hier vor sich? Eine besondere Rolle spielen offensichtlich Regionen des Temporallappens, insbesondere der linken Hemisphäre. „God Experiences are predicted to be correlated with transient electrical instabilities within the temporal lobe of the human brain. These temporal lobe transients (TLTs) are normal changes that are precipitated by maturation, personal dilemma, grief, fatigue, and a variety of physiological conditions. Productions of TLTs create an intense sense of meaningfulness, profundity, and conviction.“⁶⁰ 'Religiöse' Erfahrungen können – wie das eingangs erwähnte Selbstexperiment *Persingers* zeigt – künstlich hervorgerufen werden. Allerdings schränkt *Ramachandran* bezüglich solcher sogenannter „temporal lobe personalities“ ein: „not everyone agrees that these personality traits are seen more frequently in epileptics.“⁶¹ Und auch *Persinger* konstatiert: „That temporal lobe transients exist within us all has not been proven (yet); however, it can be inferred.“⁶² In weitergehender Weise identifizieren *d'Aquili* und *Newberg* verschiedene Hirnareale, denen sie eine herausgehobene Bedeutung beim Zustandekommen religiöser Erfahrungen zusprechen wollen. „We have identified four autonomic states that we believe contribute to understanding the broad range of altered and potentially spiritual

⁵⁸ Ebd., 188.

⁵⁹ Ebd., 175.

⁶⁰ *Persinger* 1987 [Anm. 21], X; vgl. a. *David M. Wulff*, *Psychology of Religion*, New York u.a. 1997, 102.

⁶¹ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 185.

⁶² *Persinger* 1987 [Anm. 21], 17.

states. These states can help us explore the relationship between the autonomic nervous system and religious experience.⁶³ Zu ihnen gehören z.B. der Assoziationsbereich⁶⁴, der Orientierungsbereich⁶⁵ und Teile des Aufmerksamkeits-Assoziationsbereiches⁶⁶.

2.5 Die Frage danach, was real bzw. normal ist, ist neu zu stellen

Die – wenngleich noch äußerst rudimentären – Einsichten in die neuronalen Prozesse religiöser Erfahrungen zeigen, dass zumindest die Antwort auf die Frage, welche Erfahrungen normal oder unnormale sind, nicht einfach als gegeben angenommen werden darf. „On what basis does one decide whether a mystical experience is normal or abnormal?“⁶⁷ *D’Aquili* und *Newberg* stellen fest: „Neuropsychology can give no answer as to which state is more real, baseline reality (coherent, lucid consciousness) or hyper-lucid unitary consciousness.“⁶⁸ An anderer Stelle vertreten die beiden Forscher allerdings die Auffassung, „that in the form of Absolute Unitary Being, the spiritual union the mystics describe feels at least as solidly and as literally real as any other experience of reality“⁶⁹. Derartige Konzepte haben auch Auswirkungen auf die Vorstellungen über den Zusammenhang von Erfahrung und Lernprozessen. Wie ist neuropsychologisch zu verstehen, dass der Mensch überhaupt in der Lage ist, neue Erfahrungswege zu beschreiten? Offensichtlich müssen Möglichkeiten gegeben sein, damit Menschen „permanently ‘facilitate’ certain pathways or may even open new channels“⁷⁰. Vor diesem Hintergrund scheint es für Neuropsychologen wie *d’Aquili*, *Newberg*, *Ramachandran* u.a. nicht abwegig zu sein, dass „the neurobiological roots of spiritual transcendence show that Absolute Unitary Being is a plausible, even probable possibility.“⁷¹ Vor dem Hintergrund der oben angedeuteten Erfahrungen mit epileptischen Patienten wird dann aber die Auffassung zumindest vorstellbar, dass nicht alle Menschen in gleicher Weise in der Lage sind, religiöse Tiefenerfahrungen zu machen: „God has vouchsafed for us ‘normal’ people only occasional glimpses of a deeper truth (for me they can occur when listening to some especially moving passage of music or when I look at Jupiter’s moon through a telescope), but these patients enjoy the unique privilege of gazing directly into God’s eyes every time they have a seizure. Who is to say whether such experiences are ‘genuine’ (whatever that might mean) or ‘pathological’? Would

⁶³ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 40.

⁶⁴ „The visual association area may also play a prominent role in religious and spiritual experiences that involve visual imagery“ (ebd., 27).

⁶⁵ „We believe that the orientation association area is extremely important in the brain’s sense of mystical and religious experiences, which often involve altered perceptions of space and time, self and ego“ (ebd., 29).

⁶⁶ „We believe that part of the reason the attention association area is activated during spiritual practices such as meditation is because it is heavily involved in emotion responses – and religious experiences are usually highly emotional“ (ebd., 34).

⁶⁷ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 184.

⁶⁸ *D’Aquili / Newberg* 1999 [Anm. 29], 200.

⁶⁹ *Dies.* 2001 [Anm. 27], 160.

⁷⁰ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 180.

⁷¹ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 174 – Allerdings: „Again, we cannot objectively prove the actual existence of Absolute Unitary Being, but our understanding of the brain and the way it judges for us what is real argues compellingly that the existence of an absolute higher reality or power is at least as rationally possible as is the existence of a purely material world“ (ebd., 155).

you, the physician, really want to medicate such a patient and deny visitation rights to the Almighty?“⁷²

3. Religionspädagogische Rezeption neurobiologischer Forschung über religiöse Erfahrungen – Irrweg oder Chance für die Religionspädagogik?

Ist es für die Religionspädagogik sinnvoll, entbehrlich oder eventuell sogar abwegig, sich mit neuropsychologischen Perspektiven religiöser Erfahrung zu beschäftigen? Folgt man dem Optimismus, der in manchen Äußerungen von Neuropsychologen zum Ausdruck kommt⁷³, wäre die Frage ganz eindeutig zu beantworten. Positiv zu Buche schlägt ferner, dass die Forschungen von Seiten der amerikanischen Religionspsychologie wahrgenommen und aufgegriffen werden⁷⁴: „Whereas the unconscious, 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.“⁷⁵

Zurückhaltung scheint hingegen geboten, da die Neurowissenschaften noch weit von einer Entschlüsselung des menschlichen Gehirns entfernt sind. „Neurology cannot completely explain how such a thing can happen – how a nonmaterial mind can rise from mere biological functions; how the flesh and blood machinery of the brain can suddenly become ‘aware’.“⁷⁶ Nicht zuletzt aus diesem Grund bleibt *David M. Wulff* relativ skeptisch bezüglich der Tragweite des neuropsychologischen Beitrags zur Erhellung religiöser Erfahrungen. „At issue, then, is not whether neurophysiology plays a role in religious experiences – for presumably all experience is represented somewhere in the brain – but whether referral to brain and other bodily processes is the most appropriate way by which to comprehend them. Important, too, is the question of what we may legitimately deduce about the truth claims of religious experience from knowledge of its biological correlates.“⁷⁷

Die Frage, ob und in welcher Weise sich die Religionspädagogik die Rezeption einer ‘neurobiology of religion’ zur Aufgabe machen soll, lenkt allerdings von der eigentlichen und zentralen Frage ab! Der Blick auf die ‘neurotheologischen’ Perspektiven zeigt nämlich unabweislich, welch dringendes Desiderat ein tragfähiges Modell menschlicher Religiosität ist. Jede Beschreibung religiöser Erfahrungen impliziert ein Konzept menschlicher Religiosität! „Leider existiert gegenwärtig kein anerkanntes Konzept menschlicher Religiosität, ja selbst die Frage, ob menschliche Religiosität als eigenstän-

⁷² *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 179.

⁷³ „Indeed, we can pick up where Freud left off, ushering in what might be called an era of experimental epistemology (the study of how the brain represents knowledge and belief) and cognitive neuropsychiatry (the interface between mental and physical disorders of the brain), and start experimenting on belief systems, consciousness, mind-body interactions and other hallmarks of human behavior.“ (ebd., 3).

⁷⁴ Vgl. etwa *Wulff* 1997 [Anm. 60], insb. 99-116.

⁷⁵ Ebd., 12.

⁷⁶ *D’Aquili / Newberg* 2001 [Anm. 27], 32.

⁷⁷ *Wulff* 1997 [Anm. 60], 112.

dige Größe beschrieben werden kann, scheint strittig⁷⁸. Noch vor allen Überlegungen um Rezeptionsfragen 'neurotheologischer' Erkenntnisse steht die Herausforderung, ein tragfähiges Modell von Religiosität zu entwickeln! Ein solches hat nicht nur für religionspädagogische Theorie und Praxis brauchbar, sondern auch humanwissenschaftlich kompatibel zu sein. Sinnvollerweise wird deswegen die Erarbeitung von Religiositätsmodellen einer Anschlussfähigkeit an die neuropsychologische Diskussion nicht ausweichen. Sie wird aber genau so wenig auf eine Sichtung religionspsychologischer und religionsphilosophischer Traditionsstränge verzichten, insbesondere von jenen Denkern, die weniger die dogmatische Form von Religion, als vielmehr die Subjekthaftigkeit aller religiösen Erfahrung thematisierten (z.B. *Fichte*, *Schleiermacher*, *James*) – und schließlich werden Religiositätsmodelle im Lichte der christlich-theologischen Traditionsgeschichte zu entwickeln und mit ihr kritisch und konstruktiv zu korrelieren sein.

Gerade im Blick auf theologische Perspektiven gilt bewusst zu halten, dass neurowissenschaftliche Forschungen zum Phänomen des Religiösen nicht als Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes angesehen werden können, sondern lediglich als Versuch, den Mensch besser zu verstehen. Es kann also auch nicht darum gehen, (christlich-)theologische Vorstellungen neuropsychologisch zu untermauern oder zu widerlegen.⁷⁹ Ziel kann nur sein, hirnanatomische und hirnphysiologische Prozesse so weit zu verstehen, dass erkennbar wird, was sich dort bei 'religiösen' Erfahrungen abspielt. Signifikant formuliert das *Ramachandran*: „My goal as a scientist, in other words, is to discover how and why religious sentiments originate in the brain, but this has no bearing one way or the other on whether God really exists or not.“⁸⁰ Insofern können 'neurotheologische' Erkenntnisse lediglich als Beitrag zu einer (theologischen) Anthropologie angesehen werden. Erst ein tragfähiges und humanwissenschaftlich anschlussfähiges Modell menschlicher Religiosität bietet dann das Instrument, Schräglagen neuropsychologischer Fragestellungen zu benennen und kritisch zu hinterfragen. Solche gibt es; sie können von theologischer Seite die Akzeptanz neuropsychologischer Einsichten erschweren. So leidet die Untersuchung „Neural correlates of religious experience“ der Forschergruppe um *Nina Azari*⁸¹ weniger an neuropsychologischer Reflexion als an einem nur sehr rudimentär abgesicherten Verständnis des 'Religiösen', das auch durch einen hypertrophen Einsatz des Wortes nicht kompensiert werden kann.

4. Ein tragfähiges Modell menschlicher Religiosität – eine der zentralsten Herausforderungen für die religionspädagogische Grundlagenforschung

Bevor Religiositäts-Modelle entwickelt werden können, sind terminologische Probleme offenzulegen und zu klären. Selten ist in den letzten Jahrzehnten so oft und an so prominenten Stellen über 'religiöse' Aspekte der Kultur und des menschlichen Lebens geredet worden wie gegenwärtig. Über 'Religiöses' zu reden ist wieder hoffähig und die

⁷⁸ *Angel* 2002 [Anm. 8], 324.

⁷⁹ Im Rahmen ihrer Operatoren-Konzeption stellen *d'Aquili / Newberg* fest: „The causal operator is designed to promote survival, not necessarily to find the truth“ (*dies.* 2001 [Anm. 27], 68).

⁸⁰ *Ramachandran / Blakeslee* 1998 [Anm. 22], 185.

⁸¹ Vgl. *Azari et al.* 2001 [Anm. 17].

schon seit geraumer Zeit beobachtete Wiederkehr des Religiösen⁸² mündet seit dem 11. September 2001 explosionsartig in eine Fixierung auf das 'Phänomen des Religiösen'. Wenn man die aktuelle öffentliche Diskussion beobachtet, fällt auf, dass das Wort 'religiös' offensichtlich ganz einfach und problemlos handhabbar zu sein scheint. Es ist die Rede von *religiösem* Fanatismus, *religiösem* Fundamentalismus, *religiöser* Neubesinnung oder *religiösen* Werten.

Das scheinbar so eingängige Wort 'religiös' ist bei näherem Hinblick alles andere als klar. Das liegt u.a. daran, dass es sich um ein Adjektiv handelt. Dass gerade die adjektivische Verwendung des Wortes problematisch sein könnte, ist in Fachkreisen nicht unbekannt. Pointiert stellt etwa *Eric J. Sharpe*, Theologe an der Universität Sydney, fest: „The trouble with 'religious studies' is the adjectival use of the word 'religious'."⁸³ Für die Religionspädagogik als Fach ist dieses Problem dramatisch: Sie kommt ohne das Wort 'religiös' nicht aus, da sie als Theorie *religiöser* Vermittlung⁸⁴ zu konzipieren ist, deren Aufgabenbereich Fragen der *religiösen* Erziehung, der *religiösen* Bildung, von *religiös* bedeutsamen Lehr- und Lernprozessen oder der *religiösen* Entwicklung des Menschen umfasst. Das Adjektiv 'religiös' ist demzufolge konstitutiv für die Beschreibung des Gegenstandes. Während man 'Vermittlung' als die formale Bestimmung der Religionspädagogik ansehen kann, wird durch das Wort 'religiös' ihr qualitatives Proprium benannt.⁸⁵ Die Verwendung des Wortes 'religiös' impliziert dabei nach meiner Auffassung immer ein Doppeltes – und das sogar in einem Atemzug: nämlich ein Reden über 'Religion' und ein Reden über 'Religiosität'.⁸⁶ Auf jeden Fall sind die Ausdrücke 'Religion', 'Religiosität' und 'religiös' klar auseinanderzuhalten, was selbst in der Fachwissenschaft eher selten geschieht⁸⁷. Doch nur eine klare Differenzierung ermöglicht, Religiosität als eigenständige Größe zu fassen und zu Religion in Relation zu setzen.⁸⁸

⁸² Vgl. etwa *Ole Riis*, Religion Re-Emerging. The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies, in: *International Sociology* 13 (1998) 249-272; die Wiederkehr des Religiösen bestreitend: *Hans-Willi Weis*, Der Mythos vom 'wahren Kern' der Religion, in: *Psychologie heute* 4/2002, 32-37.

⁸³ *Eric J. Sharpe*, *Understanding Religion*, London 1983, VIII.

⁸⁴ Vgl. *Ulrich Hemel*, *Theorie der Religionspädagogik*, München 1984.

⁸⁵ „Mit dem Wort 'religiös' ist das Spezifikum qualifiziert, durch das sich religionspädagogische Reflexion gegenüber einer allgemein pädagogischen bzw. humanwissenschaftlichen Reflexion auszeichnet“ (*Hans-Ferdinand Angel*, Profil und Profilierung der universitären Religionspädagogik, in: *Reinhold Esterbauer / Wolfgang Weirer* (Hg.), *Theologie im Umbruch – Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz u.a. 2000, 243-266, 254).

⁸⁶ Ich habe das an anderer Stelle ausführlicher dargelegt und vorgeschlagen, religiös als Vermittlungsbegriff zu verstehen, da er eine Aussage über die Relation von Religion und Religiosität darstellt (vgl. *Hans-Ferdinand Angel*, Religion und Religiosität. Anthropologische Grundfragen im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht, in: *CPB* 111 (1998) 77-84).

⁸⁷ Vgl. *Hans-Ferdinand Angel*, Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer 'Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität', in: *Ulrich Körtner / Robert Schelander* (Hg.), *Gottesvorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen* (FS *Gottfried Adam*), Wien 1999, 9-34, insb. 16-20.

⁸⁸ Die Unschärfe des Verhältnisses von Religion und Religiosität kann geradezu zu Angriffen auf religionspädagogische 'essentials' einladen (vgl. etwa *Thomas Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg/Br. u.a. 2000, insb. 7-14).

Anders als *Religion*⁸⁹ gehört *Religiosität* zu den eher marginal reflektierten Begriffen der Wissenschaft. *Ulrich Hemel* sieht für das Phänomen Religiosität geradezu das „Paradox einer großen Selbstverständlichkeit des alltäglichen Sprachgebrauchs ohne besondere fachwissenschaftliche Reflexion und Diskussion in Theologie, Philosophie und Religionspädagogik“⁹⁰ – zumal die Wortschöpfung ‘Religiosität’ in der deutschen Sprache pointierter Eingang fand als in anderen europäischen Sprachen.⁹¹ Religiosität scheint ferner 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.“⁹² Begriffsgeschichtlich erlangte Religiosität als Substantiv am Ende des 18. Jahrhunderts (allerdings nur im Deutschen) Bedeutsamkeit, und zwar „in Kontroversen über das Verhältnis eines seelischen Vermögens der Hervorbringung von Religion zu ausgebildeten Religionssystemen und über das Verhältnis zwischen Religion und Moralität.“⁹³ Im weiteren Verlauf gerieten Religiositätskonzepte in die Nähe der Affekte – Religiosität als „das undeutliche Gefühl“ (*J.G. Fichte*), als „religiöse Gefühle“, „religiöseste Stimmung“ oder auch als „Sehnsucht nach religiösen Ideen“ (*W. v. Humboldt*), als „Gefühl für echte Religion“ (*J.G. Herder*). Tendenziell konnte (wie bei *J.G. Herder*) Religiosität in den Dienst der Abwehr von dogmatischen Religionsvorstellungen genommen werden. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* spricht von „verschiedenen Graden in der Religiosität“, abhängig davon, wie stark der „Trieb“ oder der „Sinn“ ist, im Gefühl und Gemüt „das Unendliche zu ergreifen“.⁹⁴ Eine tiefere Verankerung als im Kontext der Moralität gesteht *Martin Heidegger* der Religiosität zu. Die Entgötterung als „die fünfte Erscheinung der Neuzeit“ schließt für ihn Religiosität so wenig aus, „dass vielmehr erst durch sie der Bezug zu den Göttern sich in das religiöse Erleben abwandelt. Ist es dahin gekommen, dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt.“⁹⁵ Unter dem Einfluss von Psychologie und Soziologie wurden seit den 1950er Jahren weitere Vorstellungen religiöser Theoriebildung geläufig. Hier ist z.B. auf die Dichotomie ‘intrinsisch’ versus ‘extrinsisch’ zu verweisen, mit der *Gordon W. Allport* religiöse Einstellungen zu charakterisieren

⁸⁹ Vgl. *Werner H. Ritter*, Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff, Frankfurt/M. – Bern 1982; *Ernst Feil* (Hg.), Streitfall Religion, Münster 2000.

⁹⁰ *Ulrich Hemel*, Religiosität, in: LexRP II (2001) 1839-1844, 1840.

⁹¹ Im Französischen kennt man *religiosité* („Petit Larousse“), im Englischen gibt es laut „Oxford Dictionary“ sowohl *religiosity* als auch *religiousness* (eher im Sinne von ‘religiös sein’). Im amerikanischen Sprachgebrauch wird allerdings häufig der Begriff der „personal spirituality“ bzw. der „persönlichen Spiritualität“ gebraucht (vgl. *Hemel* 2001 [Anm. 90] und *Peter B. Vaill*, Lernen als Lebensform, Stuttgart 1998, 222).

⁹² *Hans-Ferdinand Angel*, Was ist Religiosität? in: Theo-Web-Wissenschaft (2002) [zu finden unter: www.theo-web.de], 2 von 10.

⁹³ *Johannes Fritsche*, Religiosität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII (1992) 774-780, 775.

⁹⁴ Vgl. ebd., 775-777.

⁹⁵ *Martin Heidegger*, Die Zeit des Weltbildes [1936], in: ders., Holzwege, Frankfurt/M. 1950, 69-105, 70.

suchte.⁹⁶ Ferner ist die vielzitierte, von *Charles Y. Glock* vorgeschlagene Einteilung von 'religiousness' in fünf Dimensionen (experiential, ritualistic, ideological, intellectual, consequential) zu nennen.⁹⁷ Aus der Psychologie kommende Denkansätze⁹⁸, insbesondere aus der Entwicklungspsychologie⁹⁹, fanden seit den 1980er und 1990er Jahren verstärkt Eingang in die religionspädagogische Diskussion. Die wenigen Hinweise lassen u.a. erkennen, dass interessanterweise verschiedene Disziplinen sich um eine Erhellung des Religiositätsbegriffs zu bemühen scheinen¹⁰⁰; dass sie nur in sporadischem Austausch miteinander stehen, erschwert zweifellos seine wissenschaftliche Konzeptionierung. Deswegen dürfte schon das Postulat, Religiosität müsse als eigenständiger Begriff gefasst werden, keineswegs unwidersprochen bleiben. Gleichzeitig kann man beobachten, dass in der religionspädagogischen Diskussion „ein Wechsel in der Gewichtung von Grundkategorien stattgefunden [hat]: Neben die Religionsorientierung trat eine Religiositätsorientierung.“¹⁰¹ Dies ist nicht immer ein bewusster Prozess und die theoretische Aufarbeitung des Religiositätsbegriffs steckt noch immer eher in den Anfängen.¹⁰²

Was ist nun unter Religiosität zu verstehen? *William James*, einer der Begründer der modernen (amerikanischen) Religionspsychologie, versteht unter Religiosität¹⁰³ „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen.“¹⁰⁴ Die unterschiedlichen Facetten von Religiosität rühren u.a. daher, dass diese „als ein Phänomen zu verstehen“ ist, „das grundsätzlich in allen drei Persönlichkeitsbereichen verankert ist: im kognitiven, im emotionalen (affektiven) und im verhaltensmäßigen“¹⁰⁵. *Bernhard Grom* geht sogar so weit, Religiosität mit diesen Bereichen identisch zu setzen: „Sie ist Denken, Erleben und Handeln, wobei sie allerdings in einem dieser Bereiche einseitig entwickelt sein kann.“¹⁰⁶ Stärker auf die innere Disposition ausgerichtet ist die von *Grom* ebenfalls referierte Auffassung, der zufolge Religiosität „die Bereitschaft von Menschen“ sei, „sich selbst, die Mitwelt und den Kosmos in Beziehung zu einer übermenschlichen und überweltlichen (göttlichen) Wirklichkeit zu denken und zu erleben,

⁹⁶ *Gordon W. Allport*, *The individual and his religion. A psychological interpretation*, New York 1950.

⁹⁷ Vgl. *Charles Y. Glock*, *On the Study of Religious Commitment*, in: *Religious Education* 57 (1962) 98-110.

⁹⁸ Vgl. *Helmuth P. Huber*, *Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie*, in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?* Innsbruck – Wien 1999, 93-123.

⁹⁹ Vgl. *Anton Bucher*, *Entwicklungspsychologie*, in: *LexRP I* (2001) 411-417.

¹⁰⁰ Vgl. *Angel* 2002 [Anm. 92].

¹⁰¹ Ders. 1999 [Anm. 87], 14.

¹⁰² Vgl. die Diskussion in der neu erschienen Internetzeitschrift „Theo-Web-Wissenschaft“ (*Martin Bröking-Bortfeldt*, *Empirische Annäherungen an das Konstrukt Religiosität*; *Ulrich Hemel*, *Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik*; *Monika Jakobs*, *Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik*; *Manfred Pirner*, *'Religion' und 'Religiosität'. Rückfragen aus Analysen der populären Kultur*; *Werner H. Ritter*, *Zur Bestimmung von Sinn, Religion, Weltanschauung und christlichem Glauben*; *Hans-Georg Ziebertz*, *Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen?*) [zu finden unter: www.theo-web.de].

¹⁰³ An dieser Stelle findet sich allerdings in der herangezogenen deutschen Übersetzung nicht „Religiosität“, sondern „Religion“. Das englische Original wurde nicht überprüft.

¹⁰⁴ *James* 1997 [Anm. 2], 63f.

¹⁰⁵ *Bernhard Grom*, *Religionspädagogische Psychologie*, Düsseldorf⁵2000, 19.

¹⁰⁶ Ebd.

wie immer sie diese auffassen und unabhängig davon, welche Beziehungen sie zu einer Glaubensgemeinschaft (Religion, Kirche) unterhalten.“¹⁰⁷ *Michael Utsch* hingegen kann in Religiosität lediglich einen „Sammelbegriff für religiöses Bewusstsein, Erleben, Verhalten, für die religiöse Grundeinstellung“¹⁰⁸ sehen. Die Vielzahl und Vielfältigkeit der Charakterisierungen von Religiosität hinterlässt Unbehagen:

- Es werden unterschiedliche menschliche Potentiale (Gefühle, Affekte, Kognitionen, Handlungen, Erfahrungen, u.ä.) unter den Begriff subsumiert.
- Dann wird der Akzent wieder auf die kognitive oder die motivationale (Bereitschaft) Perspektive gelenkt.
- Oder es werden generelle Möglichkeiten menschlicher Existenz benannt, die dann in quasi tautologischer Qualifizierung als ‘religiös’ apostrophiert werden.

Das Unbehagen an der Unschärfe von Religiositätskonstrukten scheint auch *Helmuth P. Huber* auszudrücken, da für ihn „die Annahme wahrscheinlich [wird], dass dem Konstrukt Religiosität ein Generalfaktor zugrundeliegt“¹⁰⁹.

Schon an anderer Stelle¹¹⁰ habe ich den Vorschlag von *Ulrich Hemel* favorisiert, der Religiosität als anthropologische Größe verstehen will¹¹¹. Er argumentiert, man könne den Schluss ziehen, dass Sprachlichkeit als anthropologisches Apriori des Menschseins anzusehen ist, da es keinen Kulturkreis gibt, der ohne Formen sprachlicher Verständigung auskommt. In ähnlicher Weise könne man aus der Tatsache der kulturellen Universalität von religiöser Vermittlung, d.h. aus dem Umstand, dass es keinen Kulturkreis gibt, der völlig ohne Formen religiöser Sozialisation auskommt, den Schluss ziehen, dass auch ‘Religiosität’ ein anthropologisches Apriori des Menschseins darstellt.¹¹² Im Verlauf seiner Untersuchung differenziert und präzisiert *Hemel* die grundlegende These dahingehend, dass er das anthropologische Apriori auf die „fundamentale Religiosität“ bezieht. Mit dem Begriff soll „dasjenige Ausstattungsmerkmal des Menschen bezeichnet werden, das ihn dazu befähigt, eine bestimmte religiöse Selbst- und Weltdeutung anzunehmen, sie zu entfalten und sie sich auf persönliche Weise anzueignen“¹¹³. Religiosität steht damit in Zusammenhang mit der „Fähigkeit zu religiöser Selbst- und Weltdeutung“ und kann als zur „biologischen und anthropologischen Grundaussstattung des Menschen“¹¹⁴ gehörig gesehen werden. Der Mensch müsse aufgrund seiner Instinktoffenheit die Welt deuten (Weltdeutungszwang). Von daher sei es konsequent, „von einer elementaren religiösen Lernfähigkeit und Lernoffenheit des Menschen auszugehen. Diese ist die Grundlage für religiöses Lernen, für die Entwicklung religiösen Bewusstseins und indirekt für die Ausprägung vielgestaltiger Formen von persönlicher Religiosität

¹⁰⁷ Ebd., 16.

¹⁰⁸ *Michael Utsch*, Religionspsychologie, Stuttgart 1998, 91.

¹⁰⁹ *Huber* 1999 [Anm. 98], 105.

¹¹⁰ Vgl. *Angel* 1998 [Anm. 86]; *ders.* 1999 [Anm. 87].

¹¹¹ Vgl. *Ulrich Hemel*, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986, 51-71; *ders.*, Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt/M. u.a. 1988, 543-583; *ders.* 2001 [Anm. 90].

¹¹² *Ders.* 1988 [Anm. 111], 550.

¹¹³ Ebd., 552.

¹¹⁴ *Ders.* 2001 [Anm. 90] 1842.

und Spiritualität.¹¹⁵ Folgt man dem Ansatz *Hemels*, Religiosität als anthropologische Größe zu verstehen, eröffnet sich die Möglichkeit, sie im Kontext humanwissenschaftlicher Fragestellungen zu diskutieren. Die Fähigkeit des Menschen, 'Religiosität' zu entwickeln, kann nämlich nicht ohne seine biologischen Strukturen gedacht werden. Der Mensch kann aufgrund seiner biologischen Konstitution Religiosität entwickeln.

Es wäre allerdings völlig abwegig, Religiosität auf die biologische Komponente zu reduzieren. Auf der Basis von *Hemels* Ansatz kann man Religiosität als die Ausstattung¹¹⁶ ansehen, die den Menschen instand setzt, einen spezifischen Typus von Erfahrungen zu machen, der sowohl sozialisatorische Aspekte wie individuelle Zustimmungsprozesse umfasst. Aus diesem Grunde kann man für ein *Drei-Komponenten Modell* von Religiosität plädieren (soziokulturelle Komponente, Komponente der Zustimmung, biologische Basis), wobei jede der Komponenten für die Konzeptionierung von Religiosität unabdingbar ist.¹¹⁷ Die von *Hemel* zu Recht vorgeschlagene Verankerung von Religiosität im Weltdeutungszwang scheint mir allerdings nicht ausreichend: Die Ausstattung mit Religiosität schließt auch eine Fähigkeit zur Selbstverpflichtung ein. Möglicherweise liegt das Spezifikum menschlicher Religiosität in der Fähigkeit, eine ganzheitliche – d.h. von der ganzen Persönlichkeit emotional, kognitiv, wert- und orientierungsmäßig – getragene Selbstdeutung in eine *Selbstverpflichtung* zu überführen. Die Orientierung und eine daraus abgeleitete Selbstdeutung ist dann nicht mehr überbietbar, wenn sie als transzendent fundiert erlebt wird. Deswegen kann die Selbstverpflichtung die ganze Persönlichkeit erfassen.

- Religiosität kann somit definiert werden als *jene biologisch grundgelegte 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.*¹¹⁸

Dieses Verständnis beinhaltet, was *Hemel* als fundamentale Religiosität bezeichnet¹¹⁹ und hat große Nähe zu dem, was in der (Religions-)Psychologie häufig als „intrinsische Religion“¹²⁰ benannt wird. Damit schließt sich der Kreis: Erst dann, wenn man Religiosität im hier referierten Sinne als anthropologische Gegebenheit versteht, wird es möglich, Fragen der Entwicklung von Religiosität (bzw. von religiösem Bewusstsein) in soziokulturellen wie in psychologischen Kontexten ('Zustimmungskomponente') zu ver-

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ „Religiosität kann daher als die auf Gott bezogene Weise menschlicher Freiheit angesehen werden. Sie ist [...] ebenso unabweisbar wie die menschliche Freiheit selbst“ (*ders.* 1986 [Anm. 111], 53).

¹¹⁷ Vgl. *Hans-Ferdinand Angel*, Von der 'Frage nach dem Religiösen' zur 'Frage nach der biologischen Basis menschlicher Religiosität'. in: CPB 115 (2002) 86-89 und 181-183.

¹¹⁸ Vgl. ebd. sowie *ders.* 2002 [Anm. 92].

¹¹⁹ Auch wenn *Hemels* Ansatz die Dimension „religiös motivierte Lebensgestaltung“ kennt, betont er m.E. den Verpflichtungscharakter zu wenig, der in die „fundamentale Religiosität“ verlegt werden müsste. Selbstdeutung ist lediglich *eine* Komponente von Religiosität, die ohne einen Verpflichtungscharakter nicht ausreichend beschrieben ist. Ob der Verpflichtungscharakter aus der anthropologischen Kategorie „Weltdeutungszwang“ ableitbar ist, scheint mir fraglich.

¹²⁰ Vgl. *Allport* 1950 [Anm. 96] – Allerdings wird der Terminus 'Religion' in diesem Zusammenhang als irreführend abgelehnt: er verbaut den Zugang zum Phänomen Religiosität und seinen biologischen Korrelaten.

ankern. Wenn man Religiosität aber „als anthropologische Gegebenheit des Homo sapiens sapiens konzipiert, ist die Frage nach ihren biologischen Korrelaten überhaupt sinnvoll zu stellen.“¹²¹

5. Religionspädagogische Konsequenzen eines anthropologisch konzipierten Modells menschlicher Religiosität

Überlegungen zur Religiositäts-Ausstattung des Menschen müssen dann aber auch mit der Frage nach der Evolution der Hominiden verbunden werden. Basiert menschliche Religiosität auf neuronalen Gegebenheiten, wird deren Entstehung bedeutsam. Eine Theorie der Religiosität hat sich somit auch im Kontext der Evolutionstheorie, als einer der heute maßgeblichsten Theorien zur Erklärung gegenwärtiger Erscheinungsformen des Menschen aus seinem zeitlichen Werdegang, zu artikulieren. Hier ist zu veranschlagen, dass sie sich seit dem Erscheinen von *Darwins* Hauptwerk „in den 135 Jahren seit der Formulierung dieser Theorie [...] jedoch drastisch gewandelt“¹²² hat. Ferner haben Überlegungen zur Evolution menschlicher Religiosität die theologische Auseinandersetzung – inklusive der lehramtlichen Positionen – um die Evolutionstheorie zu thematisieren. „First, the potential to display God Experiences is due to particular evolutionary developments within the human brain.“¹²³ Auf der Basis eines anthropologischen Verständnisses von Religiosität müsste postuliert werden, dass die Entwicklung des ‘Religiösen’ einen evolutiven ‘Vorteil’ mit sich gebracht haben muss. Die Fragestellung geht über traditionelle religionswissenschaftliche Versuche hinaus, erste Anzeichen religiöser Existenz aus Artefakten zu rekonstruieren¹²⁴: Zu dieser Zeit war die biologische Evolution schon so weit (abgeschlossen), dass die Hominiden solche Artefakte herstellen konnten. Der Prozess muss sich über die ungeheuer lange Zeitspanne von – nach heutigen Vermutungen – rund 4 Millionen Jahren Entwicklung hingezogen haben, um dann – vor rund 40.000 Jahren – mit einer gewaltigen Beschleunigung weitergegangen zu sein. Möglicherweise war die Entwicklung, die die Hominiden schließlich mit ‘Religiosität’ ausgestattet hatte, durch die evolutive Entwicklung des menschlichen Hirns vorgegeben worden. Diese Möglichkeit wurde von *d’Aquila* und *Newberg* ausdrücklich thematisiert. Sie suchten nach einer „relationship between the emergence of ritual behavior and the evolution of the human brain“¹²⁵. Die Bedeutung des limbischen Systems für religiöse Erfahrungen spezifizierte die Frage dahingehend: „What separates our limbic system from those of animals and our early ancestors are the many subtleties that we have developed.“¹²⁶

¹²¹ *Angel* 2002 [Anm. 8], 324.

¹²² *Wolfgang Wieser*, Gentheorien und Systemtheorien. Wege und Wandlungen der Evolutionstheorie im 20. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), *Die Evolution der Evolutionstheorie*, Heidelberg 1994, 15-48, 9. – An anderer Stelle spricht *Wieser* von „Evolution der Evolutionstheorie“ als einer Entwicklung, die in Gang gesetzt worden sei und von der man nicht sicher sagen könne, „ob sie vom ursprünglichen Modell immer weiter wegführt oder dieses nur mit immer neuen Merkmalen ausstattet“ (ebd., 15).

¹²³ *Persinger* 1987 [Anm. 21], 4.

¹²⁴ Vgl. *André Leroi-Gourhan*, *Die Religionen der Vorgeschichte*, Frankfurt/M. 1981.

¹²⁵ *D’Aquila / Newberg* 2001 [Anm. 27], 8.

¹²⁶ Ebd., 43.

Mit dieser Perspektive gerät die Erforschung des Religiösen in das Umfeld der Frage, auf welche Weise die Entwicklung der Hominiden mit der Entwicklung ihres Gehirns zusammenhängt. Das führt zum Thema, in welcher Weise die kulturelle und die neuronale Höherentwicklung der Hominiden miteinander gekoppelt sind. Für den anscheinend zielgerichteten Prozess der Evolution der Hominiden ist – so wird zumindest vermutet – „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.“¹²⁷ Welche Rolle spielte dabei das ‘Religiöse’? Steht die Entwicklung dieser eigenartigen menschlichen Ausstattung im Zusammenhang mit den wachsenden Bewältigungspotentialen, die es den Hominiden erlaubten, mit schwierigen Situationen besser fertig zu werden? Dies vermutet zumindest *Persinger*: „They appear to have emerged within the human species as a means of dealing with the expanded capacity to anticipate aversive events.“¹²⁸ 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 zu haben oder lieben¹²⁹ zu können? Die Fragen sind gegenwärtig sicher zu komplex, um von Seiten der evolutiven Hirnforschung oder der 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. Im Rahmen einer solchermaßen anthropologisch konzipierten Religiosität gibt es dann allerdings keine religiösen Artikulationen des Menschen – also auch nicht die eines (christlichen) Glaubens –, die nicht als Ausdrucksformen einer jeweils zugrundeliegenden Fähigkeit des Menschen, Religiosität zu entwickeln, aufgefasst werden können. Damit kann ein spezifischer Zugang zum Verständnis von Glauben entwickelt werden. „Glaube ist dann nämlich die Entfaltung apriorisch gegebener menschlicher Religiosität im Kontext von (tradiertem und tradierbarer) Religion.“¹³⁰ Religiosität ist sachlogisch insofern Voraussetzung für den Glauben, „als es ohne sie keinen ‘Ort im Menschen’ gäbe, der für den Einbruch des Transzendenten empfänglich wäre.“¹³¹ Insofern ist „Glaube auf der Basis einer Religion *Spezialfall* einer allgemeinen Befähigung des Menschen zur Ausprägung und Entwicklung von Religiosität. Damit von Glaube gesprochen werden kann, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: Es muss erstens eine

¹²⁷ *Christopher Wills*, Das vorausseilende Gehirn, Frankfurt/M. 1996, 19.

¹²⁸ *Persinger* 1987 [Anm. 21], X.

¹²⁹ Vgl. *Gerald Hüther*, Die Evolution der Liebe, Göttingen 1999.

¹³⁰ *Hans-Ferdinand Angel*, Der religiöse Mensch in Katastrophenzeiten. Religionspädagogische Perspektiven kollektiver Elendsphänomene, Frankfurt/Main u.a. 1995, 162.

¹³¹ *Ders.* 1999 [Anm. 87], 28.

Entfaltung von Religiosität gegeben sein. Eine bloß äußere Imitation von Riten und Verhaltensweisen einer Religion kann nicht als Glaube bezeichnet werden. Die Entfaltung geschieht im Inneren des Menschen und bleibt als Akt gläubiger Liebe letztlich gnadenhaftes Geheimnis. Es muss zweitens eine gerichtete – als Gegensatz zu einer frei flottierenden – Entfaltung der Religiosität gegeben sein.¹³² Von *Glauben im christlichen Sinn* (und damit von *christlichem Glauben*) kann nur gesprochen werden, „wenn sich die Religiosität im Prozess der Übernahme der christlichen Offenbarung entfaltet. Allerdings ist damit nicht schon festgelegt, welche Phänomene, Handlungen, Rituale, usw. ‘religiös’ besetzt werden. Die Bandbreite im Christentum ist erheblich und zeigte im Verlauf der Geschichte unterschiedliche Akzentsetzungen.“¹³³ Das Konzept einer anthropologisch fundierten Religiosität erfordert die Einsicht, dass der Mensch – in einer unentrinnbaren Weise – gezwungen ist, irgendeine Form der Ausprägung seiner fundamentalen Religiosität zu suchen! Sie kann in einer Weise geschehen, dass sie zum Wohle des Einzelnen und der Gesellschaft beiträgt, sie kann aber auch destruktiv sein. Sie hat somit moralische Aspekte, wenngleich die Ausprägung von Religiosität nicht in erster Linie moralischer Art ist. Die Ambivalenz des Religiösen ist damit Folge einer auch biologisch-psychologisch beschreibbaren Konstitution des Menschen: Die Ausprägung menschlicher Religiosität zu fördern ist eine spezifische Herausforderung, der sich herkömmlicherweise die Religionen und ihre Institutionen annehmen. Damit bekommt die Frage, wie man das Verhältnis von Religion und Religiosität beschreiben kann, neue Brisanz.

- a) Wenn fundamentale Religiosität als biologisch präfiguriert angesehen werden kann, dann sind die Religionen der Menschheit immer Ausdruck und Folge derselben.¹³⁴ Die Weltreligionen haben soziokulturell und im Verlauf der Menschheitsgeschichte unterschiedliche Gerinnungsformen entwickelt, sind aber jeweils Ausdruck der Potentiale menschlicher Religiosität – hierin sind sie gleichwertig. Alle Weltreligionen sind darin vergleichbar, dass sie Umsetzung bzw. Artikulation einer evolutiv gewordenen menschlichen Ausstattung sind. Historisch gibt es viele soziokulturelle Gerinnungsformen, die verschwunden sind. Nicht alle waren dem Einzelnen oder dem Wohl aller zuträglich, etwa weil sie Einzelne bzw. Gruppen als Opfer benötigten. Es ist also unabdingbar, an einer ‘Wahrheit’ der religiösen Ausprägung festzuhalten. Nicht jede Ausprägung entspricht dem Menschen in gleicher Weise oder ist ihm gleich förderlich. Es muss eine Auseinandersetzung um die zuträglichste¹³⁵ Weise der Entfaltung jener fundamentalen Fähigkeit des Menschen geben, die als Religiosität bezeichnet werden kann. Die Wahrheitssuche unterliegt allerdings – aus der Sicht eines differenzierten Religiositätsverständnisses – der grundlegenden Gefahr, die historischen und soziokulturellen *Ausprägungen* von Religiosität mit der *fundamentalen Religiosität selbst* zu vermischen! So wurden spezifische Ausprägungen

¹³² Ders. 1995 [Anm. 130], 162.

¹³³ Ders. 2000 [Anm. 85], 262.

¹³⁴ In dieser Frage kann eine kritische Sichtung der religionskritischen Diskussion des 18. und speziell des 19. Jahrhunderts interessante Einsichten erbringen.

¹³⁵ In der Terminologie christlicher Theologie kommt hier die soteriologische Dimension von Glauben ins Spiel.

von menschlicher Religiosität (bei Frauen, Ketzern, Hexen, 'Ungläubigen', 'Andersgläubigen') als nicht erwünschte angesehen, gegebenenfalls wurden sie sanktioniert oder bestraft. Insofern hat sich der christliche Wahrheitsanspruch immer der Anfrage zu stellen, inwiefern im christlichen Glauben eine besonders zuträgliche (bzw. die dem Menschen entsprechendste) Form der Umsetzung gegeben sei. Für die Existenz fundamentaler Religiosität sind derartige Überlegungen allerdings bedeutungslos. Die religiöse Wahrheitsthematik setzt nämlich einen Konsens über die Existenz von Religiosität als einer fundamentalen anthropologischen Gegebenheit voraus – die zunächst nichts mit dem Christentum oder den anderen Weltreligionen zu tun hat!

- b) Das Konzept von Religiosität als einer anthropologischen Größe kann eine Problemlage der aktuellen, seit dem 11. September 2001 erneut aufgeflackerten Diskussion beleuchten. Wenn Religionen geronnene Erscheinungsformen menschlicher Religiosität sind, in denen Deuteangebote und Verpflichtungsstimulation einer Gruppe ihren Ausdruck finden, dann ist es eine gefährliche moderne Sehweise westlicher Kulturen, das Religiöse überwiegend der Sphäre des 'Privaten' zuzurechnen. Eine solche Sehweise mag mit dem oberflächlichen Verschwinden traditioneller religiöser Erscheinungsformen zusammenhängen. Doch wenn Menschen in grundlegender Weise für Erfahrungen ausgestattet sind, in denen sich Welt- und Selbstdeutung mit Selbstverpflichtung verbinden, dann sind die potentiellen Ausprägungen dieser Deutepotentiale nicht nur für das Wohlergehen von Individuen, sondern auch sozial und politisch von höchster Bedeutung. Der gesellschaftliche Verzicht auf eine öffentliche Diskussion der gewünschten oder dem Menschen zuträglichsten 'Ausprägungen' des Religiösen ist keine *Privatisierung des Religiösen*, sondern der Verzicht auf öffentliches Reden über potentielle Ausprägungen einer menschlichen Ausstattung. Das leistet der (Selbst-)Täuschung Vorschub, nicht artikulierte (nicht kommunizierte, nicht gesellschaftlich gelebte und miteinander ausgetauschte usw.) Religiosität sei gleichbedeutend mit einer Nichtexistenz der menschlichen Ausstattung. Damit wurde dem Religiösen ein luftleerer Raum zugewiesen – einhergehend mit dem Verzicht auf seine kulturelle Gestaltung. Eine fundamentale (durch die Evolution des Menschen vorgegebene) Ausstattung wurde damit dem kollektiven Wildwuchs überlassen. In der westlichen Welt konnten so etwa New Age oder Esoterik zu belächelten Phänomenen werden, ohne sie als (problematische) Ausdrucksformen menschlicher Tiefendimension zu erkennen.

Damit wird schließlich erkennbar, dass das Konzept einer anthropologisch fundierten Religiosität auch für die Praxis religiöser Erziehung Bedeutung besitzt. Sieht man menschliche Religiosität als anthropologische Basis für den christlichen Glauben an, so bekommt religiöse Erziehung – zumal in nachchristlicher Zeit – eine doppelte Aufgabe: Zum einen sollte sie (jungen) Menschen einen Zugang zu ihrer je eigenen Religiosität erschließen helfen – sie sollte ihnen somit Zugang zu ihren innersten Potentialen verschaffen. Eine grundlegende und nicht abwälzbare Aufgabe besteht darin, einerseits für die Potentiale zu sensibilisieren und gleichzeitig (!) einsichtig zu machen, dass sie sich immer nur in soziokulturellen Erscheinungsformen artikulieren können. Je nachdem, in

welchem Maße die soziokulturellen Erscheinungsformen des Christentums bei Jugendlichen Anklang finden, wird es schwieriger oder leichter, für die Entfaltung von Religiosität in den Artikulationsformen des christlichen Glaubens zu werben. Eine schwierige Gratwanderung wird immer darin bestehen, Widerstand gegen christliche Erscheinungsformen in behutsamer Weise so aufzugreifen, dass er nicht eo ipso den Zugang zur eigenen Religiosität verschüttet.

Christlich-Religiöse Erziehung hat damit eine doppelte Aufgabe: Sie hat zum einen Zugang zu den je individuellen Potentialen¹³⁶ zu eröffnen, die als fundamentale Religiosität bezeichnet werden können und sie hat zum anderen dafür zu werben, die soziokulturellen Ausprägungen menschlicher Religiosität, wie sie im christlichen Glauben Ausdruck und Gestalt gefunden haben, als sinnhaft und lebensfördernd – über die gesamte Lebensspanne hin¹³⁷ – einsichtig zu machen. Hier ist aufschlussreich, dass eine Beobachtung, die schon *William James* in seinen Gifford-Lectures vortrug, sich aus neuropsychologischer Sicht zu bestätigen scheint. Er unterschied das „Studium eines religiösen Lebens aus zweiter Hand“, das wenig nützlich sei. „Vielmehr müssen wir nach den ursprünglichen Erfahrungen suchen, die das Muster abgaben für diese Menge von suggerierten Gefühlen und nachgeahmtem Verhalten. Diese Erfahrungen können wir nur bei Individuen finden, für die Religion weniger eine dumpfe Gewohnheit ist als vielmehr einem heftigen Fieber gleicht. Aber solche Individuen sind religiöse ‘Genies’“¹³⁸. Das Wissen darum, dass nicht alle Menschen in gleicher Weise und in gleicher Intensität Erfahrungen machen, die in ihrer Höchstform als neuronal beschreibbare Prozesse eines ‘Absolute Unitary Being’ sind, bringt des Weiteren eine nochmals zweipolige Herausforderung: So gilt es einerseits, in religiösen Kommunikationsprozessen mit Jugendlichen derartige Entgrenzungserfahrungen in den Horizont potentiell möglicher Erfahrungen einzuarbeiten; die Exklusivität derartiger Erfahrungen erfordert aber ferner, auch emotional und kognitiv weniger ‘gehobene’ Zugangsmöglichkeiten zu Glaubenserfahrungen zu suchen. Auf jeden Fall könnte ein grundlegendes Ziel religiöser Erziehung in nachchristlicher Zeit sein, für die Einsicht zu sensibilisieren, dass das Umgehen mit der Religiositäts-Ausstattung eine hohe Kunst, vielleicht sogar die größte Herausforderung des Menschen darstellt. Von einer ‘richtigen’ Weise der Ausprägung dieser evolutiv gewordenen menschlichen Ausstattung kann vielleicht sogar das Überleben der Menschheit abhängen.

¹³⁶ *Joachim Kunstmann* stellt fest, „dass die persönlichen Anteile beim Zugang zur Religion und auch bei deren Aufbau theologisch bisher notorisch unterschätzt wurden“ (*ders.*, Religiosität zwischen institutioneller Bindung und individueller Konstruktion, in: Rpb 47/2001, 55-65, 61).

¹³⁷ *Anton Bucher*, Lebenslanges Lernen von Religiosität, in: Frank Achtenhagen / Wolfgang Lempert (Hg.), Lebenslanges Lernen im Beruf. Seine Grundlegung im Kindes- und Jugendalter. Bd. 5, Opladen 2000, 52-68.

¹³⁸ *James* 1997 [Anm. 2], 42.