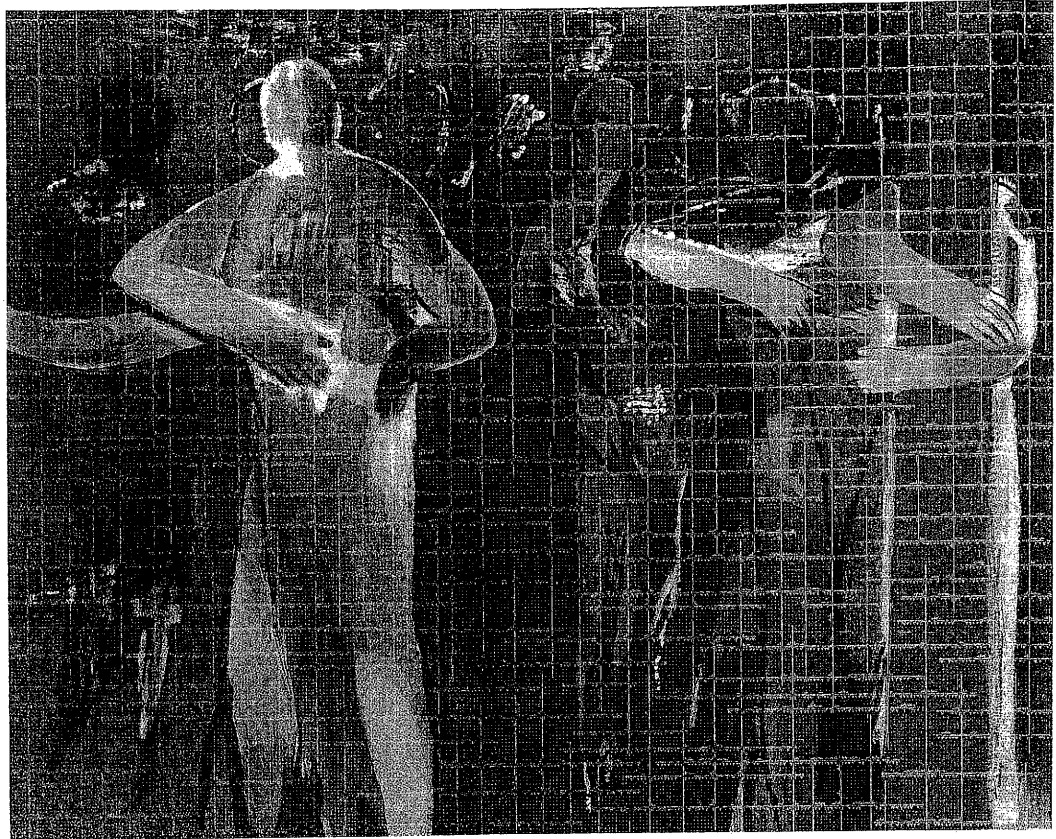


Maria Elisabeth Aigner, Rainer Bucher, Ingrid Hable,
Hans-Walter Ruckebauer (Hg.)

RÄUME DES AUFATMENS

Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung



Festschrift zu Ehren von Karl Heinz Ladenhauf

Werkstatt Theologie
Praxisorientierte Studien und Diskurse
Bd. 17

LIT

Maria Elisabeth Aigner, Rainer Bucher,
Ingrid Hable, Hans-Walter Ruckebauer (Hg.)

Räume des Aufatmens

Pastoralpsychologie
im Risiko der Anerkennung

Festschrift zu Ehren
von Karl Heinz Ladenhauf

LIT

INHALT

Rainer Bucher

„Ein Wort, das rettet“ (EN 15).

Dank an Karl Heinz Ladenhauf 1

I Spannungsbogen Pastoralpsychologie und Seelsorge

Klaus Kießling

Interdisziplinär empirisch und mitleidenschaftlich spirituell.

Pastoralpsychologie als Grundmuster Praktischer Theologie 9

Hubert Findl

Religion, Psychologie – und Pastoralpsychologie:

Wohin geht die Reise? 32

Bernhard Körner

Für eine psychologisch sensible Seelsorge und eine theologisch verantwortete Psychologie

43

Johannes Panhofer

Pastoralpsychologische Bildung – Pflicht, Kür oder Luxus?

Eine unverzichtbare theologische Disziplin und ihre neuen Herausforderungen 57

Rainer Krockauer

Praktisch-theologische Überlegungen zum Proprium kirchlicher

Beratungsarbeit 80

Teresa Schweighofer

Wer sorgt denn heute für die (religiöse) Seele? 91

Dorothea Schwarzbauer-Haupt

Pastoralpsychologie – ein Weg zwischen Erlösungsanspruch und

Hoffnungslosigkeit. Eine Reflexion nach 28 Jahren 103

Heribert Wahl

Raum-Metaphern in der Tiefen- und Pastoralpsychologie 106

Maria Elisabeth Aigner

Zu den Logiken von „Hypes“...

Bibliodrama und Bibliolog im Kontext der Pastoralpsychologie 121

Helga Kohler-Spiegel

In gleichschwebender Aufmerksamkeit begleiten... Tiefenpsychologische

Grundhaltungen als Anregung – auch für seelsorgliche Beratung 132

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Human-Friedrich Unterrainer</i> Die Relevanz religionspsychologischer Ergebnisse für die Pastoralpsychologie. Zusammenfassende Darstellung eines interdisziplinären Forschungsprojekts | 148 |
| <i>Hans-Ferdinand Angel</i> Glaubensprozesse – mehr als gefühlte Erkenntnis. Plädoyer für eine integrative Creditionen-Theorie | 156 |
| <i>Peter Ebenbauer</i> Et sanabitur anima mea. Überlegungen zum salutogenetischen Potential christlicher Liturgie | 189 |
| <i>Basilius J. Groen</i> Ein Kasmus der Kleinen Wasserweihe. Beobachtungen zu Liturgie und Pastoral in Griechenland | 201 |
| <i>Peter Trummer</i> „Erhebt eure Häupter, denn es naht eure Erlösung!“ (Lk 21,28) | 219 |
| <i>Alfred Wallner</i> „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst?“ (Ps 8,5). Erfahrungen und Anregungen zur Sakramentenpastoral an den Lebenswenden. Ein Essay | 237 |
| II Handlungsfelder: Medizin – Psychologie – Spiritualität | |
| <i>Walter Schaupp</i> Medizin, Spiritualität und Menschenbild | 249 |
| <i>Thomas Kenner</i> Medizin, Ethik in der Medizin – und Nestroys Freiheit | 264 |
| <i>Éva Rásky</i> „... ich fühle mich auch nicht wohl“. Medizinische Ausbildungsinhalte für adäquate gesundheitliche Versorgung | 274 |
| <i>Hans-Walter Ruckenbauer</i> Engagierte Verantwortung. Klinische Ethik-Arbeit als Praxis für Menschen und ihre Lebensbedingungen | 288 |
| <i>Gottfried Dohr</i> „Hör nicht auf, mich zu träumen ...“ Gedanken zum Anfang des Mensch-Seins | 297 |
| <i>Andreas Heller</i> Kultur der Krankenhausseelsorge und der Transformationsprozess von Kirche | 310 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Maria Berghofer und Christine Pagger-Karner</i> Hinschauen, „wo der Schuh drückt“. 25 Jahre Supervision in der Krankenhausseelsorge mit Karl Heinz Ladenhauf | 319 |
| <i>Liselotte Nausner</i> Psychotherapie als spirituelle Übung? | 329 |
| <i>Gerhard Baldauf</i> Spiritualität in der Supervision? | 343 |
| <i>Isidor Baumgartner</i> Seelsorge in Hospiz- und Palliativdiensten – ein Modell für die pastorale Entwicklung? | 362 |
| <i>Elisabeth Pia Sobota</i> Pastoralpsychologische Überlegungen zur Spiritualität in der Hospizarbeit | 377 |
| <i>Monika Wolgensinger-Keller</i> Die Kostbarkeit des Lebens | 409 |
| <i>Christoph Morgenthaler</i> Trauer mit System? Trends in der Trauerforschung | 413 |
| <i>Klemens Schaupp</i> Geistliche Begleitung und Trauma | 425 |
| <i>Peter F. Schmid</i> Die Person und das Böse. Zum Problem des Bösen in der Humanistischen Psychologie | 440 |
| <i>Hilarion G. Petzold</i> Integrative Therapie und therapeutische Seelsorge – was ihnen „am Herzen liegt“. Über sanfte Gefühle, „leibhaftiges geistiges Leben“ und mitmenschliches Engagement | 460 |

III In der Spannung von Gesellschaft und Kirche

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Franz Weber</i> Gemeinden als Orte heilsamer Seelsorge. Subjektwerdung der Armen in lateinamerikanischen Basisgemeinden | 501 |
| <i>Rosa Hojas</i> Haltet die Spannung! Ausgewählte Tagebucheintragen einer Pastoralassistentin | 517 |

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Ulrike Bechmann</i> | |
| „Nur der Himmel ist die Grenze des Denkens ...“ Räume des Aufatmens in der evangelisch-lutherischen Weihnachtskirche in Bethlehem | 523 |
| <i>Johann Pock</i> | |
| Die Pfarrkanzlei als Ort der Seelsorge?! Perspektiven eines zentralen Ortes und eines leicht übersehenen Berufsstandes der Pastoral | 531 |
| <i>Alois Wolkingner</i> | |
| Vom „Aufatmen“ zum aufrechten Gang. Ein kritischer Blick auf eine Kirche im Reformstau | 542 |
| <i>Elisabeth Pernkopf</i> | |
| Selbst sein können in der Welt. Ein Versuch zur Sorge | 562 |
| <i>Elisabeth Wimmer</i> | |
| eine unabgeschlossene Sprache finden | 573 |
| <i>Ingrid Hable</i> | |
| Die unerhörte Realität in Alban Bergs <i>Lulu</i> . Zur Ausblendung weiblicher Gewalterfahrungen | 580 |
| <i>Ottmar Fuchs</i> | |
| „Gegenglut für zerstörende gluten suchend ...“ (Stefan George) | 592 |
| | |
| IV Erinnerungen und Grüße | |
| <i>Elisabeth Pia Sobota</i> | |
| Ein Anfang und was – unter anderem – daraus wurde. Pastoralpsychologische Erinnerungen und Ausblicke | 609 |
| <i>Trautgundis Kaiba</i> | |
| Wegstrecken mit Karl Heinz von 1975 bis 2010 | 612 |
| <i>Hermann M. Stenger</i> | |
| Pferde in meinem Leben. Pferde als Schicksals- und Weggefährten – Das Reiten als Kunst und als symbolisches Geschehen | 618 |
| <i>Hubert Findl</i> | |
| Es war der 2. Februar 1991 | 631 |
| <i>Erika Horn</i> | |
| Grußadresse | 633 |
| | |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | 635 |

GLAUBENSPROZESSE – MEHR ALS GEFÜHLTE ERKENNTNIS

Plädoyer für eine integrative Creditionen-Theorie

Hans-Ferdinand Angel

Hinführung und Anliegen

Theologisches Reden hat eine unvermeidliche – bisweilen zu inflationärem Enthusiasmus neigende – Vorliebe für Ausdrücke wie „religiös“, „transzendent“, „spirituell“ oder „glauben“. Kommen sie ins Spiel, fühlt man sich in heimischen Gefilden. Allerdings sensibilisierte der sogenannte „linguistic turn“ in der Philosophie dafür, dass mit den in Alltagssprache oder Wissenschaft verwendeten Wörtern und Ausdrücken höchst unterschiedliche Färbungen, Konnotationen und auch Emotionen verbunden sein können. Von daher ist der Theologie durchaus bewusst, wie wenig präzise jene basalen Termini sind und wie interpretationsoffen sie verwendet werden. Es ist somit unverzichtbar, derartige Basisbegriffe einer kontinuierlichen wissenschaftlichen Reflexion zu unterziehen. Dabei können bisweilen eigenartige, ja geradezu frappierende, Aspekte zutage treten.¹

Der vorliegende Beitrag richtet den Blick auf ein solch irritierendes Phänomen – nämlich auf das Phänomen „glauben“. Dass es sich bei „glauben“ um einen theologisch höchst relevanten Zentralbegriff handelt, steht außer Frage. Auch in pastoralpsychologischer Praxis wird mehr oder weniger explizit auf Glaubenserfahrungen Bezug genommen, werden solche thematisiert, angesprochen und kommunikativ bearbeitet. Innerhalb der Theologie mag es deswegen Erstaunen auslösen, wenn „glauben“ als ein (wissenschaftlich) irritierendes Phänomen bezeichnet wird. Dennoch ist es so! Das Irritierende fällt auf, sobald man den Fokus auf die Psychodynamik des „Glaubens“ richtet – sich also nicht für die (Glaubens-)Inhalte interessiert, sondern die Frage stellt: Was läuft im Menschen ab, wenn er „glaubt“? Formuliert man die Frage so, muss man aus wissenschaftlicher Perspektive feststellen, dass mit dem Phänomen „glauben“ gleich mehrere Besonderheiten verbunden sind, die man aufgrund ihres irritierenden Charakters gerne auch als Sonderlichkeiten bezeichnen kann.

Diese irritierenden Sonderlichkeiten sollen in einem ersten Teil benannt und profiliert werden. Im zweiten Teil soll das Grundgerüst einer Theorie der Glaubensprozesse sowie dafür erforderliche Bestimmungen präsentiert und zur Diskussion gestellt werden.

1 Glaubentheoretische Ausgangslage

1.1

Eine erste Sonderlichkeit besteht darin, dass wissenschaftlich von Glauben häufig in substantivierter Form die Rede ist: „Glaube an Gott“, „christlicher Glaube“ usw. Die substantivische Form ist auch theologisch bedeutsam, biblisch (im Hebräischen und

¹ Die Entstehungsgeschichte der Creditionen-Idee habe ich in einem Beitrag mit dem Titel zusammengestellt: „Ist das das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?“, in: Wege zum Menschen 2011 [im Druck]. Es ist gewissermaßen der Teil I zum hier vorliegenden Beitrag.

Griechischen) gut bezeugt (z. B. Lk 17,19: „Dein Glaube hat dir geholfen“) und hat nachhaltige Wirkung in der Theologie- und Dogmengeschichte hinterlassen.

In Abhebung gegen eine „substantivierte“ Perspektive orientieren sich die hier vorgestellten Überlegungen am Verb „glauben“. Es geht um die Aktivität, den Prozesscharakter eines solchen Vorgangs, den man mit „glauben“ umschreibt. Auch das verbale *glauben* ist biblisch gut belegt (z. B. bei Jes 7,9, in der Septuagintafassung als „nisi crederitis, non intelligetis“² traditiert), musste aber wirkungsgeschichtlich gegenüber dem am Substantiv orientierten Traditionsstrang zurücktreten. Einen nicht unerheblichen Einfluss hatten dabei die frühkirchlichen christologischen Diskussionen, in deren Gefolge es wiederholt zu „dogmatischen“ Festschreibungen kam. Das beeinflusste die narrative Struktur des Glaubens (hier als Substantiv gemeint!). Die Veränderungen, die sich in den Formulierungen des Konzils von Chalcedon (451) schon niederschlugen³, hatten Langzeitwirkung:

La foi est de moins en moins abordée du côté de l'événement que représente, pour un tel ou pour toute une population, la conversion – ce versant relève alors de la «spiritualité», de l'histoire et de l'art –, du côté de la hiérarchie, l'attention se porte davantage du côté de son contenu, veillant surtout à son intégralité et à sa formulation correcte.⁴

Um Aktivität und Prozess zu betonen, die beim „glauben“ vorstättgehen, wird im Folgenden „glauben“ immer kleingeschrieben – „glauben“ also in der Verbalform verwendet. Diese Entscheidung ist von geradezu dramatischer Reichweite:⁵ Es geht um den bio-psychologischen Prozess, der in Individuen im Zusammenhang mit Glaubensprozessen „abläuft“!

Thematisiert werden *nicht* Glaubenssysteme, *nicht* „belief-systems“ und damit auch *nicht* Inhalte des Glaubens – ein Aspekt, der als „content-Aspekt“ gerade auch in der philosophischen Auseinandersetzung mit Glauben eine wichtige Rolle spielt. Und es geht schon gleich gar nicht um jene für die Theologie bedeutsame dogmatische Fassung von christlichen Glaubensinhalten.

Auch wenn aus grammatikalischen Gründen bisweilen die substantivierte Form des Verbs verwendet werden muss, darf dies nicht vom Thema ablenken oder gar in die Irre

2 Ich führe gerade diese Stelle an, da sie „auf Grund eines Missverständnisses, das sich als äußerst produktiv erwiesen hat, seit der Väterzeit zum Leitmotiv für die Konzeption der Theologie als *intellectus fidei* geworden“ ist (Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 186).

3 „On a gardé cependant la distinction entre ce qui relève du «kérygme» et du «symbole baptismal» et ce qui sert à les 'protéger', voire à les développer. Dès le concile de Chalcédoine (451), ce deuxième aspect prend le dessus, la formule 'Nous enseignons (docemus) qu'il faut confesser (confitari) ...' (DH 301) marquant une nouvelle orientation qui prendra toujours plus d'importance dans la suite.“ (Theobald, *La foi a une histoire*, 9).

4 Theobald, *La foi a une histoire*, 9. – „Die Auseinandersetzung mit dem Glauben (sc. in substantivischer Form [la foi] *HFA*) erfolgte immer weniger von seinem Ereignischarakter her, der sich – für den Einzelnen wie für eine ganze Gruppe – in der Bekehrung äußert – diesen Aspekt betont die Volksfrömmigkeit (spiritualité), die Geschichte, die Kunst. Von Seiten der Hierarchie richtet sich die Aufmerksamkeit nun vor allem auf seinen Inhalt; überwacht wird vor allem seine Vollständigkeit und korrekte Formulierung“ [Übersetzung *HFA*]. Die hier zitierte Passage stammt aus dem verteilten Manuskript anlässlich eines Vortrags, den Christoph Theobald auf der Tagung der Équipe Européenne de Catéchèse (EEC) am 28. Mai 2010 in Krakau gehalten hat. Die in diesem Vortrag präsentierten Gedanken finden sich auch in seinem Buch: *Le christianisme comme style*, das für die Abfassung dieses Beitrags nicht mehr herangezogen werden konnte.

5 Es ist fast schon erschreckend, wie wenig die Differenz reflektiert wird, die dem Unterschied zwischen verba-lem und substantivischem Gebrauch von glauben/Glauben inhärent ist.

führen. Man kann es gar nicht oft genug wiederholen: In den Blick genommen werden sollen ausschließlich jene biopsychischen Abläufe, die auftreten, wenn Menschen „glauben“, also die *Glaubensprozesse*!

Mit dieser Vorentscheidung richtet sich der wissenschaftliche Blick zunächst auf die Psychologie. Diese Richtungsanzeige hat eine – im Rahmen dieses Beitrags leider nicht vermeidbare – arbeitspragmatische Konsequenz: Es erfolgt keine Auseinandersetzung mit der Theologie, die man insgesamt als „Glaubenswissenschaft“⁶ verstehen kann. Als Glaubenswissenschaft ist sie von der biblischen über die historische bis hin zur systematischen Entfaltung (etwa hinsichtlich der Entfaltung des „fides qua“-Aspektes des Glaubens, den man als „Glaubensgrund“ oder „Vertrauen, infolgedessen geglaubt wird,“ umschreiben kann), ein reiches Forschungsfeld zu glaubenspsychologischen Themen.⁷

1.2

Bei der näheren Beschäftigung mit nicht-theologisch konzipierten Glaubensprozess-Theorien stößt man alsbald auf eine zweite Sonderlichkeit, die möglicherweise gerade aus praktisch-theologischer Sicht auffällt. Starkes Interesse an der Humanwissenschaft ist ein Charakteristikum der Praktischen Theologie. Zu ihr zählt man u. a. Pastoraltheologie, Pastoralpsychologie und Religionspädagogik⁸, aus deren Raum der vorliegende Beitrag konzipiert ist. Dieses Interesse erfolgt in theologisch positioniertem Erkenntnisinteresse. Praktisch-theologischer Zugang zur Psychologie erfolgt somit nicht voraussetzungslos. Wissenschaftlich berechtigterweise ist er dadurch auch von den Diskursen zwischen Theologie und Philosophie sensibilisiert, wenn nicht eingefärbt. Das hat eine forschungslogisch weitreichende Auswirkung. Praktische Theologie schaut gewissermaßen von außen⁹ in zwei Wissenschaftsarenen: die Psychologie und die Philosophie.

Nun ist die Beziehung zwischen Philosophie und Psychologie ein eigenes Thema. Es gibt Verbindungswege, unterirdische Vernetzungen und Verwerfungen und jede Menge „Berührungslosigkeit“. Dies genauer zu durchleuchten wäre spannend – und im Blick auf die wissenschaftliche (nicht-theologische) Beschäftigung mit Glaubensprozessen dringend geboten: Besteht doch die zweite Sonderlichkeit darin, dass – um es etwas überspitzt zu sagen – in der Philosophie die Eigenart von Glaubensprozessen explizit Thema ist, in der Psychologie hingegen nicht. Will man Glaubensprozesse in einer integrierenden Schau unter Einbezug sowohl der philosophischen wie der psychologi-

6 Seckler spricht von Wissen über den Glauben, Glaubensverstehen und Wissen aus dem Glauben (Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, 198).

7 Auf der Basis des im zweiten Teil vorgestellten Glaubensprozess-Modells könnte eine glaubenspsychologische Relecture der theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Diskurse zu einem faszinierenden Forschungsfeld werden.

8 Die Offenheit für Forschungen und Paradigmen von Psychologie und Religionspsychologie markiert einen Überlappungsbereich von Pastoralpsychologie und Religionspädagogik. Auch wenn Letzterer noch immer mit einer erheblichen Berechtigung ein defizitärer Zugang zur Psychologie vorgeworfen wird (vgl. Grom, *Für eine Religionspädagogik ohne Psychologiedefizit*), kann man ihr dennoch ein grundsätzlich psychologisches Interesse attestieren. Dieses ist aber – mit einem von der Pastoralpsychologie abweichenden Akzent – vor allem lern-, motivations- und entwicklungspsychologisch ausgerichtet.

9 Die erkenntnistheoretische Diskussion um das Involviert-Sein des Beobachters, das nie in ein reines „von außen“ führen kann, muss natürlich in Anschlag gebracht werden.

sehen Perspektive beschreiben, gerät man unversehens in eine Art wissenschaftliche Humpelei.

1.3

Diese lässt über eine dritte Sonderlichkeit stolpern. Sie hängt mit der Frage zusammen: Gehören Glaubensprozesse in die Sphäre des Religiösen oder nicht? Es ist unschwer möglich, Glaubensprozesse der Sphäre des Religiösen zuzuordnen, aber man kann sie offensichtlich auch völlig profan konnotieren. Doch was bedeutet eine solche Zuordnung? Wie gerade in Theologie (und Religionswissenschaft) allgemein bekannt, ist die Bestimmung des „Religiösen“ bzw. der „Sphäre des Religiösen“ ein Thema für sich. Davon kann meine Disziplin ein Lied singen. Man kann Religionspädagogik als „Theorie religiöser Vermittlung“ verstehen, daraus ist zu folgern, dass gerade diese Disziplin nicht umhin kommt, sich mit dem „Religiösen“ auseinanderzusetzen. Das kann bisweilen frustrierend sein, dennoch gibt es Ergebnisse:

- Da ist zunächst die Feststellung, dass „religiös“ ein Adjektiv ist und als solches – wie der Name Adjektiv ja besagt – einem Substantiv zugeordnet (adjectum) werden kann. Das wäre an sich noch nichts Auffälliges. Doch bei der Frage, von welchem Substantiv das Adjektiv abgeleitet bzw. welchem Substantiv es zuzuordnen ist, drängte sich die Einsicht auf, dass es hierfür zwei (!) in Frage kommende Substantive gibt: nämlich *Religion* und *Religiosität*.¹⁰ Das allerdings war nun nicht bedeutungslos! Das lässt sich leicht nachvollziehen, wenn man sich die Frage stellt: „Was (oder wer) ist ein religiöser Mensch?“ – Jemand, der sich auf Religion bezieht, oder jemand, dessen Religiosität sich entfaltet hat? Ganz offensichtlich können beide Antworten Sinn ergeben. Aber sie meinen definitiv nicht dasselbe.
- Zu ihnen zählt ferner die Sensibilisierung für die unterschätzte Bedeutung und damit zusammenhängend für die erschreckende theoretische Ungeklärtheit der Größe „Religiosität“. Dabei führt die theologische Wende zum Subjekt fast unvermeidlich zum Thema „Religiosität“. Ist doch Religiosität – und nicht Religion – das, was am Individuum festzumachen ist. Allerdings führt auch eine verbreitete Zuteilung – quasi andersherum – völlig in die Irre:

Als gemeinschaftsbezogene, institutionalisierte Überzeugung und Praxis wird das Religiöse traditionell als „Religion“ bezeichnet, im Unterschied zu „Religiosität“ als der individuellen Gestalt des Religiösen.¹¹
- Zu ihnen zählt auch die Einsicht einer (gegenüber „Religiosität“ gegebenen) erdrückenden Prädominanz von „Religion“. Sie hat historische Wurzeln, wurde spätestens seit der Nachreformationszeit politisch wirksam (Religionskriege, cuius-regio-eius-religio-Prinzip) und prägte maßgeblich die Entstehung der modernen Wissenschaften. Es war immer „Religion“, die den neu entstehenden Disziplinen die Richtung gab. Die Selbstbezeichnung der Fächer (Religionspädagogik, Religi-

¹⁰ Auslöser war eine eher beiläufige Formulierung Hemels, der zufolge der „Begriff ‚religiös‘ eine doppelte sprachliche und sachliche Wertigkeit besitzt. Er ist nämlich gleichzeitig das Adjektiv zu ‚Religion‘ und zu ‚Religiosität‘“ (Hemel, Ziele religiöser Erziehung, 68).

¹¹ Grom, Religionspsychologie, 16.

ons-psychologie, Religions-wissenschaft, Religions-philosophie, Religions-soziologie, usw.) ist verräterisches Indiz.

- Diese Einsichten gehen einher mit einer gewissen sprachpragmatischen Hartnäckigkeit, die darauf besteht, klar zwischen Religion und Religiosität zu unterscheiden¹² und bei der Verwendung des Ausdrucks „religiös“ auf seiner Funktion als Vermittlungsgröße zwischen „Religion“ und „Religiosität“ zu beharren.

Bevor man sich anschaut, welche Möglichkeiten zur Formulierung von Glaubensprozess-Theorien sich aus den Diskursen in Philosophie und Psychologie ergeben, sollte man sich zumindest kurz vergewissern, welches Verhältnis die beiden Wissenschaften zum Phänomen des Religiösen haben. Es ist unschwer zu beobachten, dass es offensichtlich in beiden Denktraditionen eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit gibt: Ihre Beziehung zum Phänomen des Religiösen ist prekär. Im Verlauf ihrer Geschichte hat sich jeweils eine erhebliche Distanz zum Kosmos des Religiösen etabliert, wenn nicht gar von einer Abschottung gegen ihn gesprochen werden kann. Das war nicht von Anfang an so.

So war im Jahre 1902/1903 von der Universität Edinburgh ein starker Impuls zur Integration religiöser Fragestellungen in die Psychologie ausgegangen, als William James als Dozent für die renommierten Gifford Lectures eingeladen wurde.¹³ Auch hatte die europäische Religionspsychologie schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, v. a. in der sog. Dorpater Schule (Dorpat, heute Tartu/Estland) eine erste Blütezeit¹⁴, was u. a. einem regen Austausch mit der amerikanischen Religionspsychologie zu verdanken war.¹⁵ Dennoch gehört die Religionspsychologie zu jenen Wissenschaftszweigen, denen es in Europa kaum und innerhalb des deutschen Sprachraums überhaupt nicht gelungen ist, zu einer akademischen Institutionalisierung zu gelangen.¹⁶ Sie konnte weder als Interessensgebiet in der Psychologie noch gar als eigene Disziplin Fuß fassen, das gilt zumindest für Europa, wo es lediglich in Amsterdam und Uppsala Lehrstühle für Religionspsychologie gibt. Nicht zu Unrecht attestiert der Grazer Psychologe Helmuth P. Huber der „universitären Religionspsychologie im deutschsprachigen Raum“ geradezu eine Randständigkeit.¹⁷

12 Ich habe den undifferenzierten Sprachgebrauch als „Rosinenbrot-Syndrom“ bezeichnet: „Anscheinend völlig wahllos und mit kaum erkennbarer Differenzierung werden in vielen Veröffentlichungen die drei Begriffe wie Rosinen in einen kommunikativen Sprachbrot eingeknetet und nach Belieben (zumindest ohne erkennbare Logik) einzeln wieder herausgenommen. Bisweilen erscheinen sogar identische sprachliche Wendungen einmal mit dem Wort ‚Religion‘, ein andermal mit dem Wort ‚Religiosität‘. Dann wieder ist in einem Text nur von ‚religiös‘ und ‚Religion‘ die Rede, obwohl die Überschrift ‚Religiosität‘ lautet.“ (Angel, Religiosität, 10)

13 Sie waren die Grundlage für das epochale Standwerk „The varieties of religious experiences“ (James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung).

14 Vgl. Wulff, Experimental Introspection.

15 So hatte sich z. B. Stanley Hall (1844-1924), einer der Gründerväter der amerikanischen Religionspsychologie, selbst zu einem Studienaufenthalt an dem im Jahre 1879 gegründeten ersten Lehrstuhl für Psychologie in Leipzig („Leipziger Laboratorium“) aufgehalten und Bekanntschaft mit dem Lehrstuhlinhaber Wilhelm Wundt (1832-1920) gemacht, der erhebliches Interesse am Religiösen hatte und ihm in seiner Völkerpsychologie noch umfangreich Raum gab.

16 Vgl. Holm, Einführung in die Religionspsychologie, 11-18.

17 Huber, Religiosität, 94.

1.4

Über diesen Sachverhalt wird man nun einer vierten Sonderlichkeit gewahr. In der jüngeren Psychologie kann man gegenwärtig eine Tendenz beobachten, die zwar nicht sofort oder gar zwingend auf die Formulierung einer Glaubensprozess-Theorie bezogen werden muss, die gleichwohl für eine solche relevant ist: Die Psychologie öffnet sich, zwar noch eher zögernd so doch erneut dem Phänomen des Religiösen. Das macht sich in erster Linie in einem Erstarren der Religionspsychologie bemerkbar¹⁸, wobei nicht zuletzt die Neurowissenschaft, zumal seit dem Erscheinen der Arbeiten von James Austin und Eugene d'Aquili & Andrew Newberg¹⁹ an einem solchen Schub beteiligt ist.²⁰ Doch nicht nur in diesem Feld entwickeln sich eigenartige Prägungen der Forschungslandschaft²¹ – insgesamt ist die Konsequenz, die sich für die Psychologie aus dieser Wiederannäherung ergibt, frappierend: Es herrscht großes Chaos!

Die Ergebnisse der Mainstream-Religionspsychologie wirken großenteils wie eine Masse von Einzelbeobachtungen, in der das Gesicherte vom Ungesicherten und das Ergiebige vom Unergiebigen schwer zu unterscheiden ist. Die verwendeten Verfahren – oft Fragebogen, die Korrelationsstudien zugrunde liegen – sind überaus vielfältig [...], sodass die Resultate schwer vergleichbar und nicht selten uneinheitlich sind. Oft untersuchte man ganz verschiedene Phänomene, ohne einen Theoriekomplex systematisch zu erforschen, und bewegte sich, sofern man nicht theorielos Daten erhob, in Rahmenvorstellungen, die sich ebenso schwer miteinander harmonisieren lassen wie Konfessionen.²²

Es ist deswegen auch nicht erstaunlich, dass trotz der aufkeimenden Offenheit für die religiöse Dimension des Menschen (als Persönlichkeitsfaktor) sowohl in der Allgemeinen Psychologie wie auch in der Religionspsychologie die Fähigkeit des Menschen, glauben zu können, völlig ausgeblendet wird. Religionspsychologische²³ oder gar allgemeinspsychologische Glaubensprozess-Theorien – Fehlanzeige!²⁴

Dennoch ist die Wiedergewinnung des Zugangs zum Religiösen erfreulich und man darf die mangelnde Harmonie durchaus als Chance sehen. Gerade angesichts der zu Recht von Bernhard Grom geforderten Fokussierung des religionspsychologischen Gegenstandsbereichs auf „Religiosität“²⁵ – und nicht auf wie immer geartetes „Religiöses“ – besteht die Chance, dass auch in der Psychologie Interesse für Glaubensprozesse aufkeimt. Ausdrücklich ist jedoch darauf aufmerksam zu machen, dass mit der Implemen-

18 Eines der deutlichsten Zeichen hierfür ist das Erstarren der International Association of the Psychology of Religion (IAPR) und das Aufblühen des Archivs für Religionspsychologie (Archive for the Psychology of Religion).

19 Vgl. Austin, Zen an the Brain; Newberg/d'Aquili/Rause, Der gedachte Gott.

20 Vgl. Angel, Von der „Frage nach dem Religiösen“; Angel, Religiosität im Kopf?; Angel, Neurotheologie. Ende einer Feindschaft.

21 Zu den skurrilsten Pflänzchen zählt etwa die aus der Neuropsychologie erwachsende Neurotheologie (z. B.: Joseph, NeuroTheology; vgl. Angel, Neurotheologie).

22 Grom, Religionspsychologie, 16f.

23 Selbst neuere Einführungswerke in die Religionspsychologie verzichten darauf, „Glaube“ bzw. „glauben“ im Index anzuführen (so z. B. Hemminger, Grundwissen Religionspsychologie; Heine, Grundlagen der Religionspsychologie). In anderen Werken wird dem Phänomen lediglich kurz Aufmerksamkeit gewidmet (so z. B. Walach, Psychologie, 228f.; Utsch, Religionspsychologie, 92).

24 Auch wenn es in der Psychologie offensichtlich keine weiter elaborierten psychologischen Konzeptionen von Glaubensprozess-Theorien gibt, heißt das nicht, dass Glaubensprozesse keine Rolle spielen. Sie tauchen implizit etwa in der Motivationspsychologie, der Willenspsychologie oder in psychologischen Entscheidungstheorien auf.

25 Vgl. Grom, Religionspsychologie, 12f.

tierung von „Religiosität“ in psychologische Forschungssettings ein Hindernis ganz anderer Art einhergeht: Es ist ein Privileg der deutschen Sprache, dass der Terminus „Religiosität“ leicht verwendbar ist. Für das Englische, der gegenwärtig dominierenden Wissenschaftssprache der Psychologie (und zunehmend auch der Religionspsychologie), klingt „religiosity“ wenig attraktiv bis skurril. Die angloamerikanische Fachliteratur meidet den Ausdruck mit der Konsequenz einer unangenehmen Begleiterscheinung: Wo man auf die subjektive Seite religiöser Erfahrungen abhebt, tritt zunehmend der Ausdruck „spirituality“ in Erscheinung. Die daraus folgenden (deutschsprachigen) Diskussionen um eine Abgrenzung von „Spiritualität“ und „Religiosität“ sind wenig fruchtbar. Sie verstellen aber in behindernder Weise den Blick dafür, dass Religiosität eine theoretisch höchst klärungsbedürftige Größe darstellt und dass eine Konzeption von Religiositätsmodellen ohne Einbezug von Glaubensprozess-Theorien nicht möglich ist.

1.5

Vor dem skizzierten religionspsychologischen Hintergrund wird nun im Blick auf Glaubenstheorien eine fünfte Sonderlichkeit erkennbar. Die analytische Philosophie hat sich weitgehend davon verabschiedet, Glaubensprozesse als religiöse Phänomene zu verstehen. Konsequenterweise werden von Seiten der Philosophie die an die Psychologie gerichteten Anfragen in Sachen Glaubensthematik nicht an die Religionspsychologie, sondern vornehmlich an die Kognitionswissenschaft adressiert – mit positiven wie mit negativen Nebenerscheinungen. Zu den negativen gehört, dass der Anschluss an die differenzierten emotionspsychologischen Forschungsfelder nur über den kognitionswissenschaftlichen Umweg und somit auch nur in Ausschnitten erfolgt. Aus Sicht der Kognitionswissenschaft stellt sich das Problem allerdings anders dar: Für sie gerät die sog. „Volkpsychologie“ (folk psychology; gemeint sind – in Abhebung gegen die wissenschaftliche Psychologie – die alltagsweltlichen psychologischen Vorstellungen) überhaupt in Verdacht, wissenschaftlich inadäquat zu sein – und damit geraten auch alle „volks“-psychologischen Begriffe – wie z. B. das immer wieder ausdrückliche genannte „glauben“ – unter das Verdikt der Bedeutungslosigkeit. Zu den prominenten Vertretern dieser Richtung gehören Stephen Stich und Paul Churchland.²⁶

Stich and Churchland, for example, have both argued that the common-sense conception is an empirical theory and, as such, subject to replacement *in toto* by a physicalistic psychology.²⁷

Bleibt man außerhalb dieser kognitionswissenschaftlichen Totalablehnung (Eliminativismus), wird in der traditionellen Philosophie das alltagssprachliche „glauben“ (in der Fachterminologie gern als „deskriptiv“ qualifiziert) von einem philosophischen Sprachgebrauch unterschieden. Klaus Müller, der „Glauben“ unter der Überschrift „Epistemische Einstellungen“ subsumiert und entfaltet, stellt fest:

26 Vgl. Stich, *Belief and Subdoxastic States*; Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*; Churchland, *Scientific Realism*.

27 Baker, *Saving Belief*, 123.

Erkenntnistheoretisch ist „Glauben“ ein Grundbegriff der epistemischen Logik. Bisweilen begegnet in diesem Zusammenhang auch der Ausdruck „doxastische Logik“ (im Anschluss an den griechischen Term „doxa“, also „Meinung“ ein deutlicher Hinweis auf den synonymen Gebrauch, der von „glauben“ und „meinen“ gemacht wird). [...] Glaubbar im deskriptiven Sinn ist das Verrückteste. Der erkenntnistheoretische Glaubensbegriff ist demgegenüber zweifach spezifiziert: (1) Er operiert nur mit der höchsten Gewissheitsstufe, die mit dem Ausdruck „glauben“ verbunden werden kann, d. h. er bedeutet immer soviel wie „überzeugt sein, dass“. Und (2) ist er rational verfasst. Das meint z. B.: Wenn jemand glaubt, dass p, und q eine logische Folge von p ist, dann glaubt er oder sie auch, dass q.²⁸

In der deutschsprachigen Philosophie wurde – wenngleich in enger Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben bzw. der Theologie – dem Thema des nicht-religiösen, philosophischen Glaubens (in substantivischer Variante! *HFA*) durch die berühmten Gastvorlesungen Karl Jaspers in Basel (1947) ein deutlicher Akzent verliehen: „Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden, ist die Führung und Erfüllung durch das Umgreifende“²⁹. Aufgerollt wird die Glaubenthematik in der Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage und von daher ausgreifend auf den Bereich der Erkenntnis. Vier Grundfragen (Was weiß ich?; Was ist eigentlich?; Was ist Wahrheit?; Wie weiß ich?) führen ihn

zu Gedankengängen, welche alles Erkennbare und die Welt im Ganzen an den Grenzen transzendieren, so daß wir in ihnen der Erscheinungshaftigkeit des Daseins, dadurch des Umgreifenden des Seins gewiss werden und den Raum des Glaubens öffnen.³⁰

Allerdings sind es – soweit das aus einer Außenperspektive überhaupt adäquat eingeschätzt werden kann – nicht in erster Linie Jaspers Spuren, die die heutige Glaubensdiskussion in der Philosophie bestimmen. Lynne Rudder Baker etwa, der sich von dem streng physikalischen (physikalistischen) Ansatz, wie ihn Stich und Churchland vertreten, absetzt, trägt verschiedene Positionen und Konzepte vor. So z. B. die als *Mental-Sentence Theory* bezeichnete Richtung mit Jerry Fodor als führendem Repräsentanten oder die Position von Daniel Dennett, der Glaubenskonzepten wissenschaftlichen Anspruch abspricht, in einem alltagspraktischen Rekurs darauf aber durchaus eine sinnvolle Strategie sehen kann.³¹

In seiner theologisch motivierten Systematisierung aktueller glaubenstheoretischer Positionen kommt Heiko Schulz zu folgender Einteilung:³²

- Der *Eliminativismus* mit seiner grundsätzlichen Ablehnung der „Folk-Psychology“ und deren „volkpsychologischer“ Konzepte (vertreten etwa durch Stephen Stich und Paul Churchland).
- Der *ontologische Reduktionismus*; vertreten etwa durch Daniel Dennett, lese die Sprache des Glaubens rein „strategisch“, d. h. als versteckte Beschreibung einer vorerst noch nicht vollständig aufgehellten Realität nichtintentionaler Art (143f.).

28 Müller, Glauben – Fragen – Denken, 28.

29 Jaspers, Der philosophische Glaube, 20.

30 Ebd., 29.

31 Vgl. Fodor, the Language of Thought; Dennett, Beyond Belief.

32 Vgl. Schulz, Theorie des Glaubens, 139-226.

- Der *logische Nonreduktionismus*, in dem es darum geht:

Was Glaube ist, kann strenggenommen nur der wissen, der selber glaubt. Aus der Perspektive der dritten Person bleibt der Zugang zu seiner Eigenart verschlossen, da er weder definier- noch lehrbar, im Grunde also ineffabel ist. Im Anschluss an die neuere, Wittgenstein-inspirierte Debatte mag man auch in diesem Fall von *Fideismus* sprechen (148).

Von den Vertretern dieser Richtung kommen Norman Malcolm und William L. Sessions zur Sprache.

- Für die vierte Gruppe hat Schulz die Bezeichnung *logischer Reduktionismus qua Mentalismus*. Ihre Vertreter, darunter z. B. Richard Swineburne und A. Philippe Griffiths³³ verbinde die „These, dass der Ausdruck Glaube eine ontologisch nicht weiter reduzierbare mentale Realität“ (150) bezeichne. Im Detail unterteilt Schulz das Theoriegebäude des logischen Reduktionismus in propositionalistische und nonpropositionalistische Theorien. Im Blick auf Proposition (d. h. der gemeinte Kern einer Aussage) sei nochmals zwischen propositionalem Gehalt und propositionaler Einstellung zu unterscheiden.
- Und schließlich der *ontologische Nonreduktionismus*. Unter diese Theoriegruppe mit ihren Spezifizierungen als Synthetizismus, Personalismus, Essentialismus und Realismus subsumiert Schulz solche Autoren,

die trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen im Detail das zentrale Interesse verbindet, dem religiösen Glauben eine dezidiert eschatologisch- und/oder anthropologisch-ontologische Funktion zuzuschreiben (201).

Schulz selbst interpretiert religiösen Glauben (i. e. als Substantiv (!); *HFA*) als Analogon zur mundanen Form des personalen Glaubens und bringt ihn entsprechend seiner „Auffassung der Selbstausslegung des christlichen Glaubens“ als

Ideal auch für das Selbstverständnis jeder außerchristlich-religiösen Glaubensform sowie als transzendentalanaloge Bedingung der Möglichkeit des christlichen Glaubens selbst zu Geltung.³⁴

Die sich kreuzenden und teilweise gegenseitig ausschließenden Auffassungen können hier selbstredend nicht weiter ausgefaltet werden. Es muss genügen, einige wenige Akzente zu benennen, die in diesen Richtungen eine Rolle spielen.

Glaube kann im Kontext der dabei vertretenen Grundauffassungen als mentale Repräsentation begriffen werden. Diese Grundauffassung setzt eine(n) „Glaubende(n)“ und ein Objekt voraus, auf das sich der Glaube bezieht. Dieses wird – um es wiederum in verkürzter Form auszudrücken – als Proposition bezeichnet. Hinsichtlich des Glaubenden wird dabei angenommen, dass es mentale Zustände und/oder Intentionalität geben müsse, beides intensiv diskutierte und keineswegs unstrittige Konzepte. Im Umfeld dieser grundlegenden Verortung brechen viele Fragen auf, die zu unterschiedlichen, teilweise in heftiger Konkurrenz stehenden Richtungen innerhalb der genannten philo-

33 Vgl. Swineburne, *Faith and Reason*; Griffiths, *Knowledge and Belief*.

34 Schulz, *Theorie des Glaubens*, 447.

sophischen Richtungen führen, wobei in Abhängigkeit vom Ausgangspunkt auch die differenzierende Unterteilung der Richtungen strittig ist.

So werden in einer physikalischen Konzeption z. B. die mentalen Repräsentationen als Inhalte (contents) verstanden. „Such an account either would countenance mental states identified by content or it would not“³⁵. Sie können aber auch anders, nämlich als satzartige Konstrukte verstanden werden, die womöglich (analog zu einer Fremdsprache) mit einer eigenen Syntax verbunden sind. Fodor entwickelte ausführlich die Auffassung, „the internal language [Mentalese] must be rich enough to express the extension of any natural language predicate that can be learned“³⁶. Rückt man die Frage der Gewissheit in das Zentrum, kommt eine schwierige Abgrenzungsproblematik in den Blick, die mit dem Begriff „doxastisch“ angesprochen wird. Da es fließende Übergänge von absoluter bis nur anfänglicher Gewissheit gibt, soll ein reduzierter Gewissheitsgrad mit dem Ausdruck doxastisch benannt werden, wobei auch die Möglichkeit der Selbsttäuschung diskutiert wird.

1.6

Kontrastiert man das philosophische Anliegen, Glaubensprozesse zu erhellen, mit der religionspsychologischen Diskussion, dann stößt man auf eine sechste Sonderlichkeit. Das setzt allerdings voraus, dass man diese nicht samt und sonders als *Folk-Psychology* eliminiert.

To deny the common-sense conception of the mental is to abandon all our familiar resources for making sense of any claim, including the denial of the common-sense conception.³⁷

Auch wenn sich die Religionspsychologie bislang noch nicht explizit mit Glaubensprozessen beschäftigt, ist unübersehbar, dass aus ihrer Perspektive religiöse Fragen keinesfalls ohne Einbezug von Emotionen – und somit nicht ohne Emotionspsychologie – erörtert werden können.

Bevor dies am Beispiel der sog. Bindungstheorie gezeigt wird, ist angesichts der inzwischen boomenden Emotionsforschung der Hinweis angebracht, dass die Bedeutung der Emotionen in der abendländischen Philosophie sehr unterschiedlich gesehen wurde. Es gibt eine erhebliche Unschärfe emotionspsychologischer Semantik³⁸ sowie klärungsbedürftige philosophische Implikationen emotionsbezogener Konzepte³⁹ sowie starke Ausgangspositionen am Beginn der europäischen Diskussion.

Platon sieht das Verhältnis zwischen Vernunft und Begierde als ein Herrschaftsverhältnis; Aristoteles interpretiert es eher als eine partnerschaftliche Interaktion; die Stoa plädiert für eine „Abtötung“ der Affekte, unterscheidet diese aber nicht – wie Platon und Aristoteles – im Sinne diskreter Seelenteile bzw. -vermögen.⁴⁰

35 Baker, *Saving Belief*, 85.

36 Fodor, *The Language of Thought*, 82.

37 Baker, *Saving Belief*, 134.

38 Vgl. Ciompi, *Die emotionalen Grundlagen des Denkens*, 62-75.

39 Vgl. Hastedt, *Gefühle*; Hastedt, *Können Gefühle vernünftig sein?*

40 Vieth, *Emotionen in der Ethik*, 185.

So konnte sich eine positive Bewertung von Emotionen und Affekten erst langsam ihren Weg bahnen.⁴¹

Übrigens wurde auch die psychologische Emotionsforschung⁴² von einer am behavioristischen Paradigma orientierten Psychologie eher stiefmütterlich behandelt. Sie konnte mittlerweile aber unübersehbare Bedeutung gewinnen⁴³ und erreichte als „emotionale Intelligenz“ vor allem über die populärwissenschaftliche Arbeit von Daniel Goleman⁴⁴ auch eine breitere Öffentlichkeit. Interkulturell ausgerichtete Studien können zudem zeigen, wie sehr Gefühle, ihre subjektive Wahrnehmung und Verarbeitung sowie ihre Versprachlichung von den kulturellen und sozialisatorischen Rahmenbedingungen der verschiedenen Weltregionen beeinflusst sind, wobei es einige Konstanten des Ausdrucksverhaltens gibt, die weltweit gleich dechiffriert werden.

Wenn man Erwartungen an eine *psychologische* Theorie der Glaubensprozesse richtet, wird man – um nur ein Beispiel herauszugreifen – davon ausgehen dürfen, dass sich eine solche nicht ohne Bezug zur sog. „Bindungstheorie“ bzw. „Attachment-Theory“ erarbeiten lässt. Diese basiert, nachdem schon Erik H. Erikson *Urvertrauen* als eine der für die kindliche Entwicklung relevantesten Größen ins Spiel gebracht hatte, auf den grundlegenden Arbeiten von Mary Ainsworth und John Bowlby.⁴⁵ Die Bindungsforschung entstand ursprünglich aus der Beobachtung der Beziehung von Kleinkindern zu ihren primären Bezugspersonen (i. d. R. Mütter). Das Bindungsverhalten von Kindern entwickelte sich abhängig von den Interaktionsmustern der Erwachsenen und führte zu unterschiedlichen Ausprägungen zwischen „sicher“-gebunden und „unsicher“-gebunden. Die Bedeutung von frühkindlichen Bindungen, insbesondere im Zusammenhang mit ihrer emotionalen Ausformung beeinflusst in hohem Maße die Interaktion, mit der Kinder im weiteren Leben Beziehungen zu gestalten in der Lage sind. Dieser Ansatz wurde in vielfacher Hinsicht weiterentwickelt: etwa im Rahmen der „Objektbeziehungstheorie“, in den Forschungen zur „Emotionsentwicklung“, zur „Emotionsregulation“, zur „Emotionsdifferenzierung und zur Handlungsregulation“⁴⁶, aber auch zu „Interpersonalem Vertrauen“⁴⁷. Dass die psychologischen Forschungen zu interpersonalem Vertrauen interessanterweise *emotionspsychologisch* grundiert sind, wirft nun jedoch ein bezeichnendes Licht auf die Sozialwissenschaft. Hier wird, wie Bernd Lahno feststellt, Vertrauen

fast durchgängig als ein *kognitives* Phänomen betrachtet. Insbesondere in der Tradition des *Rational Choice* hat sich die Auffassung weitgehend durchgesetzt, Vertrauen sei eine auf Informationen über die Handlungsanreize eines anderen Menschen zurückgehende rational begründete Erwartung, die es einem Vertrauenden erlaubt, gewisse Risiken hinsichtlich der möglichen Handlungen des anderen einzugehen.⁴⁸

41 Vgl. z. B. Schmidt-Atzert, Die Entstehung von Gefühlen; Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens.

42 Vgl. Schmidt-Atzert, Lehrbuch der Emotionspsychologie.

43 Vgl. Scherer, Psychologie der Emotion; LeDoux, Das Netz der Gefühle.

44 Vgl. Goleman, Emotionale Intelligenz.

45 Vgl. Erikson, Identität und Lebenszyklus; Bowlby/Ainsworth, Frühe Bindung und kindliche Entwicklung; Bowlby/Ainsworth, Mutterliebe und kindliche Entwicklung.

46 Vgl. Friedlmeier/Holodynski, Emotionale Entwicklung.

47 Vgl. Schweer, Interpersonales Vertrauen.

48 Lahno, Der Begriff des Vertrauens, 14 [Kursivsetzungen *HFA*].

Dass eine kognitivistisch reduzierte Vertrauenskonzeption deutlich verkürzt ist, zeigt nicht zuletzt eine für diesen Kontext höchst relevante und gerade zu einem Boom ansetzende neurochemische Forschungsrichtung, die aufzeigt, wie sehr „vertrauensbildende“ Prozesse über Ausschüttungen des Peptidhormons Oxytocin „emotionalisiert“ werden.⁴⁹

Die Attachment-Theory an dieser Stelle anzuführen ist nicht nur deswegen aufschlussreich, weil es sich um eine emotionspsychologische Konzeption handelt, sondern auch deswegen, weil sich an ihr paradigmatisch eine psychologisch-religionspsychologische „Migrationsbewegung“ aufzeigen lässt. Ursprünglich spielte in ihr der Bezug zum Religiösen keine nennenswerte Rolle. Erst Lee Kirkpatrick und Philipp R. Shaver verbanden die Attachment-Theory mit einer explizit religiösen Perspektive.⁵⁰ Mittlerweile hat sich dieser Zugang zu einem im religionspsychologischen Horizont gut verankerten Forschungsansatz weiterentwickelt.⁵¹ Allerdings wird auch ihre gegenwärtige Begrenzung gesehen, die etwa darin besteht, „that attachment theory is applicable primarily to relational, representational, and distress-regulating aspects of religion“⁵². Umgekehrt können auf der Basis dieser Theorie auch interessante Zusammenhänge aufgezeigt werden. So ist etwa nach John Teske damit zu rechnen,

that religious communities may vary in the extent to which they encourage patterns of parenting or romantic relationships that may be more or less likely to result in insecure patterns of attachment.⁵³

Gleichzeitig wird bedauerlicherweise erkennbar, dass die Attachment-Theory die Bedeutung von „Glaubensprozessen“ noch nicht explizit zur Sprache bringt. Möglicherweise verweist Granqvists Äußerung in seinem anlässlich der Verleihung des Godwin-Preises gehaltenen Vortrag „Religion as Attachment“⁵⁴ auf dieses Defizit:

However, I would like to add that attachment may still be indirectly linked to certain religious or spiritual „outcomes“ that in themselves fall outside of the theory’s conceptual framework. Such a relationship may arise, for example, when there is a mediating variable explaining the association between attachment and aspects of religion or spirituality.⁵⁵

1.7

Zusammenfassend kann auf der Basis des Befundes Folgendes festgehalten werden:

- Die gegenwärtige wissenschaftliche Annäherung an die Glaubenthematik ist aufgrund ihrer Zersplitterung und Heterogenität, speziell des Auseinanderfallens von psychologischen und philosophischen Denkwegen, wenig befriedigend.

49 Vgl. Kosfeld u. a., Oxytocin increases trust; Neumann, Brain Oxytocin; Stein, Oxytocin and Vasopression; IsHak/Kahlon/Fakhry, Oxytocin role in enhancing well being.

50 Vgl. Kirkpatrick/Shaver, Childhood attachments.

51 Vgl. Kirkpatrick, Attachment.

52 Granqvist, Religion as Attachment, 18.

53 Teske, Bindings of the Will, 36.

54 Ich möchte darauf aufmerksam machen, dass Granqvist ausdrücklich „religion“ zum Thema seines Vortrags machte: „Religion as Attachment“ – was allerdings vor dem Hintergrund der unter Sonderlichkeit Nr. 1 skizzierten Religionsorientierung dann auch wieder nicht erstaunlich ist. Die bindungstheoretische Diskussion erweist sich übrigens weitgehend im Rahmen des Religions-Paradigma verortet.

55 Granqvist, Religion as Attachment, 18.

- Glauben wird häufig substantivisch gebraucht und dabei deutlich mit System und Inhalt konnotiert.
- Glaubensprozesse (als Verbalform im Sinne eines aktiven menschlichen Handelns), sind eher indirekt im Blick.
- Die Glaubensprozess-Thematik wird in den zwei hier angesprochenen Bereichen der Psychologie und der Philosophie in weitgehender Unabhängigkeit voneinander bearbeitet.
- Die Glaubensprozess-Thematik oszilliert zwischen der Sphäre des Religiösen und der des Profanen, wobei häufig einer der beiden Bereiche explizit ausgeklammert wird.
- Im Zusammenhang mit Glaubensprozessen wird das Religiöse häufig als problematische Größe wahrgenommen oder aber es werden konkrete Auswirkungen des *christlichen* Glaubens (Substantiv!) thematisiert.
- Die Glaubensprozess-Thematik kreist um große, nur teilweise aufeinander bezogene Themen wie Wissen und Meinen, wie Erkenntnis, Sprache, Wahrheit, oder auch (meist ohne *expliziten* Rückgriff auf Glaubensprozesse) um Gefühl und Vertrauen.

Wenn man versucht, vor dem Hintergrund der sondierten Forschungslage eine die verschiedenen Bereiche übergreifende Bestimmung von Glaubensprozessen vorzunehmen, so könnte man vielleicht sagen:

Glaubensprozesse sind gefühlte Erkenntnis.

Ob sich eine solche oder ähnliche Bestimmung bislang schon andernorts findet, wurde nicht erhoben. Doch falls Glaubensprozesse in Form dieser provokanten Zuspitzung ins Gespräch gebracht werden könnten, wäre dies durchaus ein gewisser Ertrag, der sich aus dem doppelten Blick auf Psychologie und Philosophie ergeben hätte. Allerdings müsste man präzisierend formulieren: Glaubensprozesse sind gefühlte Erkenntnisprozesse. Denn nur so könnte eine kategoriale Schieflage vermieden werden, die in der ersten, eher infolge ihres poetischen Klangs gewählten Formulierung inkludiert ist.

Allerdings: Die Kurzformel vermag, so elegant sie auch klingen mag, zu meinem eigenen Bedauern in keiner ihrer beiden Varianten zu befriedigen!

Das liegt schon daran, dass in ihr die erkenntnistheoretische Akzentsetzung überwiegt, sie sich damit als Kind einer langen, durchaus mit Einseitigkeiten behafteten Tradition zu erkennen gibt. Schon ein oberflächlicher Blick in die Religionsgeschichte zeigt, wie verführerisch der Weg war, Erkenntnis in den Mittelpunkt des Glaubens zu stellen und daraus Erlösungshoffnungen herzuleiten. Zudem bleibt in ihr die handlungstheoretische Komponente, mithin die ethische Relevanz von Glaubensprozessen unausgesprochen oder kommt in ungenügend indirekter Weise über die Handlungsrelevanz von Gefühlen/Affekten⁵⁶ ins Spiel.

⁵⁶ Die Beziehung zwischen Affekt und Gefühl und ihre Bedeutung für Handeln muss weiter unten noch einmal aufgegriffen werden.

Das ist leider auch ein erdrückendes Indiz dafür, dass Glaubensprozesse fast völlig jenseits wissenschaftlicher Aufklärung liegen. Denn schließlich bedeutet die Ablehnung des gefundenen Ertrags nichts anderes als die Feststellung: Obwohl es sich hierbei um eine Innovation handelt, um eine nach meinem Kenntnisstand so noch nicht geschehene Zusammenführung unterschiedlicher Ansätze, sind wir nicht bei einer tragfähigen Grundlage einer Creditionen-Theorie gelandet!

2 Bausteine einer Theorie der Glaubensprozesse

Hier ist der Ansatz für das in diesem Beitrag vorgetragene Plädoyer. Für den theologischen, insbesondere den pastoralpsychologischen oder religionspädagogischen Diskurs ist eine elaborierte Theorie des Glaubensprozesses unverzichtbar. Ohne explizite Glaubentheorie(n) können viele Themen nicht adäquat formuliert und kontextualisiert werden.

Das bedeutet natürlich nicht, dass man in Sachen „Glaubensprozesse“ völlig am Anfang stünde. Im Gegenteil. In vielen Forschungsbereichen finden sich maßgebliche und unverzichtbare Beiträge hierfür. Insbesondere wäre auf die Arbeiten von James Fowler zu verweisen.⁵⁷ Er unternimmt den Versuch, die Komplexität von Glauben zu erfassen, seine soziale, kulturelle und beziehungspezifische Dimension sowie das ihm innewohnende Entwicklungsmoment herauszuarbeiten. Bei all diesen Bemühungen um eine anthropologische Ausweitung bleibt Fowlers Glaubenskonzepzion dennoch stark von einer theologischen Sehweise geprägt. Das wird unübersehbar, wo Fowler Glauben beschreibt als „bezogen auf und beeinflusst von den letzten Bedingungen der Existenz“⁵⁸.

Was allerdings nach meiner Einschätzung fehlt, ist (a) der gegenseitige Bezug der verschiedenen Felder und (b) eine explizite Theorie der Glaubensprozesse, die vor dem Hintergrund theologischer und religionswissenschaftlicher Befunde humanwissenschaftliche, und dabei insbesondere psychologische bzw. religionspsychologische Konzepte aufgreift und zu einer konsistenten Theorie zusammenführt.

Eine solche Theorie müsste – um religionspädagogische Perspektiven zu nennen – Anknüpfungspunkte für virulente Fragen religiösen Lernens oder religiöser Entwicklung bieten. Sie müsste also dort hilfreich sein, wo man nach Möglichkeiten einer autonomen (das heißt auch gendersensiblen!) Persönlichkeitsentwicklung sucht, die das Religiöse rezipiert, idealerweise integriert. Es hat den Anschein, dass es bislang vergebliche Wege wären, wollte man bei Philosophie oder Psychologie hierzu Auskunft einholen.

Eine solche Theorie müsste auch – um ein Beispiel aus der Pastoralpsychologie zu nehmen – Anknüpfungspunkte zum besseren Verständnis von heute hochaktuellen Zusammenhängen zwischen Religiosität/Spiritualität und psychischer Gesundheit bieten. – Wie lässt sich etwa erklären, dass der Kohärenzsinn durch Prädikatoren am besten ab-

57 Vgl. Angel, Verstehen wir Glaubensprozesse?

58 Fowler, Stufen des Glaubens, 112.

gebildet wird, die – wie z. B. „Hoffnung“ und „Vergebung“ – nicht unbedingt „durch religiös-spirituelle Glaubenshaltungen (Transzendenzbezug) geprägt sein“⁵⁹ müssen?

Die Kurzformel „Glaubensprozesse sind gefühlte Erkenntnis“, die ein wichtiges Bestimmungsmoment zum Ausdruck bringen mag, bleibt somit weit hinter dem zurück, was mit dem Phänomen Glaubensprozesse alles erfasst wird oder erfasst werden sollte. Sie steht zudem in Gefahr, in die falsche Richtung zu führen. *Glaubensprozesse sind mehr als gefühlte Erkenntnis! Und sie sind zudem (auch) anderes.*

2.1

In einem ersten Schritt ist zu postulieren: Glaubensprozesse müssen als einheitliche Größe verstanden werden.

Wenn man zu einem adäquaten Verständnis von Glaubensprozessen kommen möchte, wird auf Dauer kein Weg daran vorbeiführen, Ansätze und Diskussionen in der Philosophie mit solchen in der Psychologie bzw. Religionspsychologie (sowie anderer, mit Religiosität befassten Forschungsfeldern, die in diesem Beitrag völlig ausgeklammert wurden, wie der Religionssoziologie, der Systemtheorie, der Ethik u. a.) intensiver miteinander in Beziehung zu bringen. Dabei ist zu veranschlagen, dass es bislang nur bedingt theoretische Grundlagen gibt, über die sich die verschiedenen Bereiche in glaubentheoretischer Absicht aufeinander beziehen lassen.

Um Wege hin zu einer integrativen, das heißt einer den Beiträgen unterschiedlicher Forschungsrichtungen gerecht werdenden Theorie der Glaubensprozesse beschreiten zu können, scheint mir zu allererst zwingend, Glaubensprozesse als Einheit zu fassen.

Dieses Postulat bezieht sich vor allem auf die häufigen, in der Regel unbefriedigenden Qualifizierungsversuche, mit denen „glauben in religiösen Zusammenhängen“ gegen „glauben in nicht-religiösen [hierfür findet man auch Formulierungen wie mundan, profan, säkular o. ä.] Zusammenhängen“ abgegrenzt werden soll. Das Postulat nach einer konzeptionellen Einheit von Glaubensprozessen wird von einem psychologischen Standpunkt gestellt.

Von einer psychologischen Scheweise kommend ergibt es keinen Sinn, kategorial zwischen Glaubensprozessen, die religiöser Art sind, und solchen, die dem Profanen zugerechnet werden können, zu unterscheiden. Es ist kaum vorstellbar, dass Glaubensprozesse von Individuen, die den religiösen Raum im Sinne von New Age erfahren, anders ablaufen als solche, die mit ihren religiösen Erfahrungen im Kontext des Christentums beheimatet sind. Auch ist nicht anzunehmen, dass Glaubensprozesse unterschiedlich ablaufen, je nachdem, ob sie sich in der Sphäre des Religiösen, auf der Schwelle zum Religiösen oder vor dieser Schwelle bewegen.

Somit lassen sich auch keine universalen Kriterien bzw. keine universalisierbaren Kategorien finden, die eine eindeutige Zuordnung eines Glaubensprozesses in die Sphäre des Nicht-/Religiösen ermöglichen. Grenzziehungen zwischen der „Sphäre des Religiösen“ und der „Sphäre des Profanen“ bleiben fließend.⁶⁰

59 Ladenhauf/Unterrainer, Religiös-spirituelles Befinden, 58.

60 Das Festhalten an einer wie immer gearteten Sonderform „religiösen (Adjektiv!) Glaubens“ dürfte zudem wissenschaftlich schwer zu halten sein und sich gegenüber eliminitivistischen Ansätzen nicht durchhalten lassen.

Die Forderung nach einer „Einheit“ von Glaubensprozessen ist auch zwingend, da „glauben“ (in verbaler Form) menschliches Handeln darstellt, dem bio-psychologische Abläufe inklusive damit verbundener neuronaler Korrelate zugrunde liegen. Solche Prozesse fallen – man verzeihe die unspezifische Formulierung – in nicht-pathologischen Individuen nicht in schizoider Weise auseinander. Es käme ja auch niemand auf die Idee, etwa zwei unterschiedliche Arten von Kognitionen zu postulieren, je nachdem, ob Religiöses oder Profanes im Spiel ist.

2.2

In einem zweiten Schritt wird vorgeschlagen, psychisch einheitlich verstandene Glaubensprozesse als Creditionen zu bezeichnen.

Versteht man Glaubensprozesse in dieser Weise als einheitliche Größe, dann fällt auf, dass es hierfür keinen wirklich brauchbaren Begriff gibt. Das wäre lange zu diskutieren. Immerhin ist unübersehbar, dass in der wissenschaftlichen Literatur verschiedener Provenienz häufig präzisierende bzw. abgrenzende Formulierungen bemüht werden, um Glaubensprozesse zu spezifizieren (z. B. „Glauben ist hier nicht im religiösen Sinn gemeint“ – oder: „ob religiös oder nicht“). In anthropologischen Ansätzen wird die Unterscheidung zwischen religiös und nicht-religiös ebenfalls schwierig:

Characteristics of ritualized behaviour include stereo-typy, rigidity, repetition, and apparent lack of rational motivation. Behaviour of this kind is found in cultural rituals, *religious or not*.⁶¹

Das deutet darauf hin, dass bislang offensichtlich keine der wissenschaftlichen Traditionen eine solche Wirkung erzielen konnte, dass ihre Terminologie in anderen Bereichen Einzug hielt. So findet sich etwa der philosophisch-erkenntnistheoretische zentrale Terminus „doxastisch“ – nach meinen (erst anfänglichen) Beobachtungen – kaum in religionspsychologischer Literatur, während umgekehrt emotionspsychologische Konzepte der Religionspsychologie – also z. B. angstbesetzte oder regressive Formen religiösen Erlebens – nach meinen (ebenfalls erst anfänglichen) Beobachtungen – keinen Einfluss auf die Präzisierung der doxastischen Dimension von Glauben haben.

Aus diesem Grund ist eine der ersten konzeptionellen Frage: Aus welcher Denktradition soll ein integratives Konzept entwickelt werden? Für diese Frage werden sich eindeutige Antworten kaum durch weitergehende Analysen der Befunde herausarbeiten lassen. Jedem Positionierungsversuch können unschwer etliche Argumente entgegen gestellt werden.

Ich wiederhole es nochmals: Nach meinem Dafürhalten wäre es sinnvoll, Glaubensprozesse *psychologisch* zu fassen.

Glaubensprozesse könnten *psychologisch* nämlich in analoger Weise wie Kognitionen und Emotionen verstanden werden – was dann auch eine Anknüpfung an die kognitionswissenschaftliche Tradition der analytischen Philosophie zulassen würde. Ich habe in Konsequenz dieser Grundauffassung an anderer Stelle vorgeschlagen, einen zu diesen Traditionen passenden Begriff einzuführen. Ich hielte es für hilfreich, wenn zur umfas-

61 Boyer, *Religious thought*, 250 [Kursivierung HFA].

senden Bezeichnung von Glaubensprozessen religiöser und profaner Art der Ausdruck „Credition“ verwendet würde. Als lexikalisches Item ließe sich eintragen:

*Creditionen: Oberbegriff für Glaubensprozesse profaner und religiöser Ausprägung.*⁶²

„Credition“ wäre demnach ein psychologischer (und womöglich philosophischer) Ausdruck, der eine spezifisch zu umschreibende Fähigkeit des Menschen darstellt.⁶³

Etymologisch liegt dem Wort Credition⁶⁴ – in gleicher Weise wie „Emotion“ und „Kognition“ – ein lateinischer Begriff (*credere*: glauben) zugrunde. Zudem wäre der Ausdruck „creditions“ auch in einem englischsprachigen Kommunikationszusammenhang verständlich zu machen. Creditionen könnten analog zu Emotionen und Kognitionen als spezifische „Zustände“ bzw. als spezifische „Prozesse“ aufgefasst werden, die menschliches Verhalten beeinflussen und in denen „Glaube“ eine bedeutsame Rolle spielt. Nach meiner Auffassung gäbe es keine grundsätzlichen Probleme, Creditionen einer kognitiven Psychologie zu subsumieren und die oben zitierte Definition von Kognition um diesen Begriff zu erweitern. Denkbar wäre auch – und das wäre aus einer theologisch geprägten Denktradition heraus nahe liegender –, dass mit Creditionen ein anderer Modus des Erkennens⁶⁵ namhaft gemacht würde.⁶⁶

Ob sich ein solchermaßen positionierter Ansatz durchsetzen kann, d. h. ob er genügend Potential enthält, dass er für die verschiedenen Denktraditionen – zumindest in heuristischer Hinsicht – fruchtbar werden kann, wird die Zukunft zeigen. Erste bisherige Reaktionen auf diesen Vorschlag stimmen positiv.

Reformuliert man das oben aufgestellte Postulat (siehe 2.1) mit dieser Terminologie, dann wäre festzustellen: Es kann im engeren Sinn keine unterschiedlich vonstattgehenden Creditionen geben! Entweder gibt es Creditionen oder es gibt sie nicht⁶⁷, oder in psychologischer Sprache ausgedrückt: Entweder lassen sich Creditionen als qualitative verhaltensrelevante Prozesse gegenüber anderen Prozessen in empirisch relevanter Weise⁶⁸ abheben – oder eben nicht.

62 Da wir uns mit diesem Vorschlag im Raum der Psychologie, nicht in dem der Theologie befinden, wird es spannend sein zu beobachten, ob die Idee, Glaubensprozesse einheitlich als Creditionen zu bezeichnen, in der Theologie Anklang findet (vgl. unten 3.4).

63 Die (christliche) Theologie beschäftigt sich in hohem Maße mit der konkreten Wirkung von Creditionen, die auf eine spezifische (christliche) Wirklichkeitserfahrung hin ausgerichtet sind. Möglicherweise, das ist zumindest meine Vermutung, lassen sich aus diesen Reflexionen auch Impulse zur Erhebung der Wirkweise von Creditionen herausarbeiten, die im Zusammenhang mit nicht religiös geprägter Wirklichkeitserfahrung stehen.

64 „Creditionen“ sind prozesshaft gedacht und deswegen nicht mit „belief(-system)“ Theorien gleichzusetzen. Creditionen stehen in einer dynamischen Beziehung zu verschiedenen Belief-Systemen. Zudem wäre zu prüfen, ob eine „Creditions-Psychologie“ auch außerhalb eines christlich geprägten Kulturkreises anwendbar ist.

65 Aus heutiger Sicht würde ich gegenüber meiner ursprünglichen Sehweise (vgl. Angel, *Religiosität als menschliches Potenzial*) deutlicher den eigenständigen Zugang bevorzugen, da ich, wie weiter unten noch angesprochen wird, „glauben“ nicht so stark erkenntnistheoretisch konzipieren möchte.

66 Angel, *Religiosität als menschliches Potenzial*, 70.

67 Das ist nicht ontologisch, sondern arbeitspragmatisch gemeint. Falls man dem Gedanken zustimmt, müssten sich Wege finden lassen, empirisch den Beitrag von Creditionen herauszufiltern. Erste Kooperationen mit der Psychologie zeigen jedoch, dass dies schwieriger ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

68 Erste in diese Richtung gehende Versuche in Kooperation mit dem Institut für Psychologie an der Karl-Franzens-Universität Graz sowie mit dem Unternehmen *ISN - Innovation Service Network* ließen schnell erkennen, dass eine präzise, für empirische Untersuchung brauchbare Abgrenzung von Creditionen gegen andere affektiv-kognitive Größen nicht ganz einfach ist. Dennoch scheint die Hoffnung nicht unberechtigt, dass es möglich ist, einen Creditionen-Index zur Erfassung von Glaubensanteilen in Entscheidungen zu entwickeln.

Ob bei jemandem die Credition wirksam ist: „ich glaube, dass der Arzt mit seiner Diagnose Recht hat“ oder „ich glaube, dass es ein ewiges Leben gibt“ beruht nach der hier vertretenen Vorstellung auf dem gleichen psychischen Vorgang. Ebenso führt die hier vertretene Sichtweise zu der Auffassung, dass es sich *creditionspsychologisch* um die gleichen Prozesse handelt, wenn jemand für sich in Anspruch nimmt: „ich glaube, dass es Gott gibt“ oder „ich glaube, dass es keinen Gott gibt“. Bei beiden Individuen kommen psychische Prozesse (eben „Creditionen“) zum Tragen. Allerdings bedeutet das keineswegs, dass die Weltsicht, die innere Gestimmtheit, die lebensrelevante Prioritätensetzung der beiden Individuen die gleiche ist. Im Gegenteil: Das Innenleben der beiden Individuen kann sich massiv unterscheiden. Doch das hat nicht ausschließlich mit dem Inhalt der Creditionen zu tun, sondern mit der Komplexität creditiver Prozesse.⁶⁹

Das leitet über zum nächsten Aspekt.

2.3

In einem dritten Schritt muss die Grundlage der Psychodynamik von Creditionen näher betrachtet werden. Dabei möchte ich von folgender Leithypothese ausgehen: Creditionen sind in Verbindung mit Kognitionen und Emotionen an der Stabilisierung von Identität beteiligt.

Fasst man Creditionen in der skizzierten Weise, lässt sich eine theoretische Basis für das Gespräch mit den Humanwissenschaften herstellen: Creditionen könnten von der Psychologie, über Physiologie und Endokrinologie, von der Stress- und Coping-Forschung bis hin zur Neuropsychologie und den Kognitionswissenschaften zum Forschungsgegenstand werden – sofern man sie nicht wissenschaftlich eliminieren möchte. Dabei wäre davon auszugehen, dass sich Glaubensprozesse in unterschiedlichen Modi entfalten. Das Individuum ist gehalten, bei ihrem Auftreten auf eine große Bandbreite weiterer psychischer Fähigkeiten zurückzugreifen. Auch werden Persönlichkeit und Temperament eine Rolle spielen, ebenso Emotionalität, Intelligenz und Wahrnehmung. In einer solchen Sehweise sind Creditionen dann auch an der Ausprägung von Religiositätsstilen beteiligt.⁷⁰ Grundsätzlich sollte man auf jeden Fall davon ausgehen, dass Creditionen auch in psychopathologischen Zusammenhängen wirksam sind. Glaubensprozesse werden zudem – wie kognitive Fähigkeiten und emotionale Verfasstheit – sicher auch von soziokulturellen Rahmenbedingungen beeinflusst sein. Dennoch ist zu vermuten, dass sie in Zeiten von Angst nicht grundsätzlich anders ablaufen (also keine anderen physiologischen Gegebenheiten darstellen) als in friedlichen Zeiten – wohl aber werden Angst und damit verbundener Dys-stress ihre Färbung beeinflussen. Die Interdependenz von Stress und Emotionen müsste dabei ausdrücklich berücksichtigt werden.⁷¹ Mit Luc Ciompi⁷² könnte man formulieren: Creditionen unterliegen ebenfalls der Affektlogik – wobei ich vermute, dass sie auch stimulierend auf Aktivierung bzw. Abschwächung von Affekten einwirken.

69 Angel, Religiosität als menschliches Potenzial, 75.

70 Vgl. Hemel, Religionsphilosophie.

71 Vgl. Hütther, Biologie der Angst.

72 Vgl. Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens.

Die Beziehung zwischen Emotionen bzw. Affekten auf der einen Seite und Kognitionen auf der anderen wurde in der Psychologie lange heftig und kontrovers diskutiert. Man kann geradezu von einer über Jahre sich hinziehenden Lagerbildung sprechen. Zu den dezidiertesten Verfechtern eines Primats der Kognition über die Emotion gehörte Lazarus, der pointierteste, vom Primat der Emotionen über Kognition überzeugte Gegenspieler war wohl Zajonc, der Letztere vor allem auf Gedächtnisleistungen des Wiedererkennens und Kategorisierens einschränkte.⁷³ Die Erkenntnisse der Neurowissenschaft lassen diese Debatte (zumindest in weiten Teilen) als überholt erscheinen, wenn gleich die grundlegenden Fragen einer Modellbildung damit keineswegs zum Abschluss gekommen sind. Sie geben Raum für (z. T. recht spekulative) Entwürfe, etwa den Gedanken einer (empirisch nicht erwiesenen) fraktalen „Struktur“ der Affekt-Kognitions-Relation. Diesem Ansatz kann ich große Sympathie entgegenbringen, zumal er Erklärungen für verschiedene „Logiken“ unterschiedlicher Affekte (Angst, Wut, Liebe usw.) anbieten kann und interessante Zugänge zu psychopathologischen Phänomenen vorschlägt.⁷⁴

Ich gehe also davon aus, was freilich bislang noch nicht empirisch überprüft ist,

dass Kognitionen, Emotionen und Creditionen miteinander in untrennbarer Beziehung stehen und deswegen Creditionen nicht ohne Beziehung zu Kognitionen und Emotionen zu denken sind. Bei jeder Kognition sind emotionale und creditive Momente enthalten, wie auch Emotionen nicht losgelöst von Kognitionen und Creditionen zu beschreiben sind. Creditionen sind ihrerseits weder mit Kognitionen noch mit Emotionen identisch – sie haben ihnen gegenüber einen Mehrwert – aber sie sind auch nicht ohne Verbindung zu ihnen denkbar. So können Creditionen stark kognitiv orientiert bzw. gefärbt sein (u. U. bis hin zu „blutleeren“ Glaubensvorstellungen).⁷⁵

So bewegt sich das Konstrukt „Denken in Komplementarität“, das nach ersten empirischen Untersuchungen möglicherweise bei der Überbrückung oder Überwindung kritischer Phasen hilfreich ist⁷⁶, vornehmlich in einem Schnittfeld zwischen den Polen „Kognition“ – „Credition“.

Creditionen können aber auch in deutlicher Spannung zu Kognitionen stehen („credo quia absurdum“) und deswegen (oder trotzdem) große Affinität zu Emotionen aufweisen. Welche Interdependenz zwischen Gefühlen und Creditionen besteht, wäre ausführlich zu diskutieren. [...] Es kann etwa zu hochgradig emotionalisierten Creditionen kommen, die keiner rationalen Argumentation mehr zugänglich sind.⁷⁷

Die häufig zu beobachtende Scheu, über Glaubenserfahrungen zu sprechen, kann auch zur Vermutung führen, dass Creditionen zu den intimsten „Befindlichkeiten“ des Menschen gehören, vielleicht sogar im Nahbereich von Schamgefühlen⁷⁸ angesiedelt sind. Wie schon erwähnt, sind Creditionen für die Formulierung einer Religiositätstheorie

73 Vgl. Lazarus, Thoughts on the Relation between emotion and cognition; Zajonc, On the primacy of Affect.

74 Vgl. Ciompi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens, bes. 179-235.

75 Angel, Religiosität als menschliches Potenzial, 76.

76 Vgl. Reich, The Role of Cognition.

77 Angel, Religiosität als menschliches Potenzial, 76.

78 Vgl. Wurmser, Die Maske der Scham, bes. 86-126.

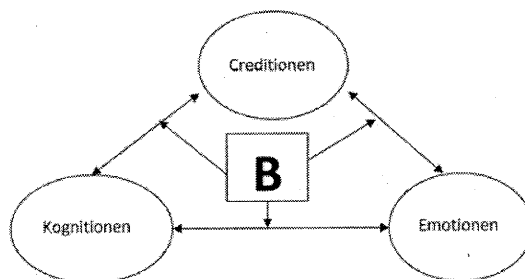
unverzichtbar. Religiosität wird von mir⁷⁹ als Homöostase zweiter Art verstanden (Religiosität = Homöostase II), d. h.

als ein biopsychologisches Instrument, das sich im Verlauf der Hominiden-Evolution herausgebildet hat und das für ein quasi-homöostatisches Gleichgewicht des Menschen (*homo sapiens sapiens*) verantwortlich ist.⁸⁰

Die Formulierung „quasi-homöostatisch“ wurde deswegen gewählt,

weil es nicht (lediglich) um Körperfunktionen geht (dieses Gleichgewicht ließe sich als *Homöostase I* bezeichnen), sondern auch um Affekte/Emotionen, Kognitionen und Creditionen (auch solche bezüglich Gott) der einzelnen Individuen (dieses umfassendere Gleichgewicht könnte als *Homöostase II* bezeichnet werden). So ist es unschwer vorstellbar, dass etwa stark negativ gefärbte Creditionen eine erhebliche Herausforderung für die innere Stabilität eines Individuums darstellen.⁸¹

Creditionen stehen also, wie anderes menschliches Verhalten auch, im Dienste der Aufrechterhaltung der Lebensfunktionen und der Anpassung an die Umwelt, mithin der Balance [B]. Wie andere bio-psychologische Funktionen menschlichen Verhaltens zielen auch sie auf Stabilität, jedoch nicht auf Starrheit. Theologisch gesprochen könnte man sagen, es geht um Identität und je gelingendes Leben, um Heil und Erlösung – für das einzelne Individuum wie für die Menschheit als Ganze.



3 Creditionen-Theorie: Perspektiven und Desiderate

Die Überlegungen zu einer Creditionen-Theorie stehen am Anfang. Vieles rückt erst anfänglich in den Blick. Dennoch lässt sich in einem kurzen Ausblick festhalten, welche Momente und Perspektiven bei ihrer weiteren Entfaltung zu integrieren sein werden bzw. eine Rolle spielen müssen.

3.1

Zunächst ist festzustellen, dass das Projekt „Integrative Creditionen-Theorie“ ein fruchtbares und faszinierendes Forschungsfeld zwischen unterschiedlichen Disziplinen wie z. B. Biologie, Psychologie, Philosophie, aber auch Theologie eröffnet, das in Bereichen historisch belastet, in anderen Bereichen noch gar nicht betreten ist. Thematisch

79 Vgl. ausführlicher Angel, Neurowissenschaft als Anfrage an theologische Theoriebildung.

80 Angel, Religiosität als menschliches Potenzial, 82.

81 Ebd.

kommen dabei ganz verschiedene Forschungsrichtungen, wie etwa die Kognitions- und Bewusstseinsforschung ins Spiel. Die Zahl möglicher Bezugsdisziplinen erweitert sich, wenn man dabei auch die Diskussionen um die „emotionalen Grundlagen des Denkens“ einbezieht, in denen nicht nur systemtheoretische, sondern speziell auch chaostheoretische Ansätze zum Verständnis menschlichen Fühlens, Denkens und Verhaltens herangezogen werden, wie dies im Entwurf einer fraktalen Affektlogik der Fall ist.⁸² Angesichts der Befunde derartiger Forschungswege sollte man sicherheitshalber davon ausgehen, dass ein Großteil creditiver Prozesse nicht im Bereich des Bewusstseins abläuft. Das lässt die Frage aufkommen: Welche Auswirkungen hätte eine solche Creditionen-Vorstellung darauf, wie das Verhältnis von doxastischem und nicht-doxastischem Glauben verstanden wird?

Vor diesem Hintergrund ist festzustellen, dass die Theologie, speziell auch die Praktische Theologie, bislang häufig von übersimplifizierten Glaubensvorstellungen (in der Theologie als Substantiv verstanden, ich meine hier aber das Verb!) ausgeht. Der Einfluss von Emotionen und Affekten auf Glaubensprozesse ist noch (nicht einmal) theologisches Randgebiet. Im Gefolge vereinfachter Glaubensparadigmen, die sich nicht an Glaubenstheorien (als Verb im Sinne von Creditionen!) orientieren, können völlig unzutreffende Vorstellungen leitend werden, wie etwa solche über eine mögliche „Glaubensentwicklung“ (als Substantiv!) oder solche, die von einer „Weitergabe des Glaubens“ (als Substantiv!) reden. Am Rande sei darauf aufmerksam gemacht, dass das Thema eines (analog zu Kognitionen) dem Bewusstsein unzugänglichen „Vorlaufs“ von Creditionen, die erst ex post als bewusst erlebt werden können, theologisch wohl auch im Kontext der Gnadenlehre zu buchstabieren wäre.

3.2

Nun ist es an der Zeit, Creditionen auch definierend zu bestimmen. Die Problematik, die mit definitorischen Festlegungen einher geht, braucht an dieser Stelle nicht referiert zu werden. Es mag genügen, an wissenschaftstheoretische, vor allem aus konstruktivistischer Perspektive formulierte, Vorbehalte gegen allzu große Definitions-Leidenschaft zu erinnern. Dennoch ist es unerlässlich, wenigstens erste Konturen einer Bestimmung von Creditionen zu benennen und zur Diskussion zu stellen:

Creditionen sind bio-psychische Prozesse zur Konstitution relationaler Wirklichkeit.

Was ist damit gemeint?

- a. Mit der Qualifizierung als „**bio-psychisch**“ ist auf die Grundlegung einer Creditionen-Theorie in bio-psychologisch beschreibbaren Abläufen menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns hingewiesen. Ob Physiologie, Genetik oder Hirnforschung – von überall sind Beiträge zu einem besseren Verständnis von Glaubensprozessen zu erwarten. Dabei mag es im gegenwärtigen Stadium der Diskussion offen bleiben, ob Credition dem Begriff Kognition zu subsumieren ist oder ob es sich um eine

⁸² Vgl. Ciampi, Die emotionalen Grundlagen des Denkens, bes. 129-177.

Größe eigener Art handelt (s. o.). Allerdings wird die gesamte kognitiv-affektive Dynamik als auch für Creditionen geltend unterstellt.

- b. Mit „**Konstitution**“ soll auf eine spezifische Eigenart von creditiven Prozessen verwiesen werden, die zwei unterscheidbare Momente umfasst, die zunächst getrennt erläutert und in ihrer bipolaren Ausrichtung festgehalten werden.

Zum einen verweist „konstituieren“ auf eine handlungsbezogen-produktive Dimension creditiver Prozesse. Sie setzen/bestimmen den individuellen Horizont des Erlebnisraumes, innerhalb dessen Orientierung und Handeln erfolgt. Sie präfigurieren gewissermaßen den Realitätsraum, innerhalb dessen ein Individuum seine Entscheidungen, Optionen und Dominantsetzungen vornimmt. Wir tun das, was wir „glauben“ tun zu sollen oder zu wollen (die ethisch-normativen Aspekte dieser Aussage lasse ich hier ausgeklammert). „Freiwillig“ tun wir nichts, an das wir nicht glauben! Ich bin mir nicht sicher, ob diese Äußerung nicht überzogen ist, aber sie möge einmal so stehen bleiben – mit einer allerdings gewichtigen Einschränkung: In pathologischen (etwa Borderline, schizoide oder neurotische Störungen) oder pathologienahen (Rausch, Übermüdung) Zusammenhängen kann sie selbstverständlich nicht in gleicher Weise gültig angesehen werden.

„Freiwillig“ tun wir nichts, an das wir nicht glauben – möglicherweise gilt diese Aussage auch im Umkehrschluss: „Woran wir nicht glauben, dagegen tun wir nichts“! Wenn man sich die ignorierten Hinweise auf den bevorstehenden Angriff auf die Twin-Towers von New York (9/11) vor Augen führt, dann scheint die Aussage zumindest gewisse Plausibilität bekommen. Gegen Ereignisse, an die man nicht glaubt, scheinen sich weder Mensch noch Gesellschaft zu wappnen.

Umgekehrt werden Creditionen für das Handeln bestimmend. Sie nehmen Einfluss auf eine daraus folgende material-strukturelle Durchdringung der Welt mit Ideen, Institutionen, Einrichtungen. Der Realitätsbegriff, der dieser Bestimmung zugrunde liegt, ist ein subjektiver.

Der Ablauf von Gerichtsprozessen (ob in Vergangenheit und Gegenwart, ob in Diktaturen oder Demokratien) folgt in diesem Sinne kollektiven Creditionen – wengleich mit zeitlicher Versetzung, die mit dem Prozess der Kodifizierung von Rechtsvorstellungen zu tun hat. Der Bau von gotischen Kathedralen ist ebenso Folge von Creditionen wie die Gründung der ersten Börse. Ob Wissenschaft, Wirtschaft, Architektur oder Technik: In einem fundamentalen Sinne haben wir es hier mit Auswirkungen und Realisierungen von Creditionen zu tun. Zu einer Ölpest, wie der gegenwärtig im Golf von Mexiko wütenden, kann es nur kommen, weil Creditionen sowohl hinsichtlich der Idee von Ölgewinnung und -verarbeitung als auch der bereitgestellten technischen Ausstattung von Bohrinselformen wirksam waren. Es gibt keine naturgesetzlichen Vorgaben, die bestimmen würden, wie hoch Investitionen in die Sicherheitssysteme von Bohrinselformen zu sein haben. Es sind Glaubensprozesse, die Eintrittswahrscheinlichkeiten von Katastrophen mit finanziellem Gewinnkalkül und ökosozialen Kollateralschäden in Beziehung setzen und dabei beispielsweise den Eigenwert von Meerestieren mit Null ansetzen. Der Tag, an dem der erste Schritt zur Realisierung einer technischen Anlage gesetzt wird, befördert

auch die Glaubensprozesse der Entscheidungsträger ans Tageslicht. Die Ölpest ist auch die Folge von Creditionen!

Ob und wie weit die subjektiven Realitätsvorstellungen, auf die creditive Prozesse bezogen sind, einer rationalen Überprüfung durch Dritte Stand hält, ist von nachgeordneter Bedeutung. Mit dieser Aussage ist allerdings auf die zweite Dimension von „konstituieren“ verwiesen.

Zum zweiten verweist „konstituieren“ nämlich auf eine rezeptiv-deutende Funktion creditiver Prozesse. Im Zusammenhang mit „rationaler“ Selbstvergewisserung in Bezug auf das eigene Handeln kommt es unvermeidlicherweise zu Interpretations- und Deuteprozessen. Creditionen sind in Form aktiver Prozesse an Interpretation, Deutung und Sinnzuschreibung beteiligt. Daher sind sie thematisch nicht nur mit der Hermeneutik verbunden, sondern auch mit dem Themenbereich Vergewisserung – Begründung – Konsequenzen. Die philosophische Diskussion hat vor allem dieses Moment, das letztlich auf Wahrheit, Wahrheitsfähigkeit und unerschütterliche Überzeugung verweist, im Blick. Gleichzeitig darf diese Dimension nicht kognitivistisch verengt werden. Erkenntnisprozesse erfolgen nicht lediglich als Abstraktionen menschlicher Verstandestätigkeit. Sie haben auch eine personale Dimension, in der Vertrauen und Misstrauen, Skepsis und Offenheit gegenüber den personalen oder impersonalen Quellen und Gewährsgrößen eine Rolle spielt. „Glaubwürdigkeit“ ist angesichts immer komplexerer Zusammenhänge eine zentrale Größe des Wissenserwerbs. Das leitet über zum nächsten Aspekt.

- c. Mit „**relationaler Wirklichkeit**“ soll in einem, zugegebenermaßen eigenartigen Terminus, der möglicherweise durch einen besseren ersetzt werden kann, auf drei miteinander zusammenhängende Aspekte hingewiesen werden:

Der erste ist, dass Creditionen an der Konstituierung von (individuell gültiger) *Wirklichkeit* beteiligt sind, wobei sie diese Wirklichkeit immer auch in *Relation* zu Personen und bisherigem Erfahrenen entwerfen. Das gilt sowohl im Blick auf das eigene Selbstbild („vertrau auf Deine Kräfte“), auf die Positionierung der anderen im eigenen Selbstbild („an jemanden glauben“) und auf die Bedeutung, die gewissen Größen für das eigene Handeln zugemessen wird („wir glauben nicht an eine Rezession“). Offensichtlich ist es möglich, dass die Relation auch auf Ideen, Vorstellungen oder Phantasmagorien bezogen werden kann. Wenn in der Philosophie zwischen persönlichem, testimonialem und content-bezogenem Glauben unterschieden wird, dann wäre es problematisch, wenn man damit unterschiedliche „Aktivitäten“ ein und derselben Grundmöglichkeit aussagen wollte. Persönlicher, testimonialer und content-bezogener Glaube fallen ja nicht auseinander, im Gegenteil: Creditionen sind der Prozess, in dem diese Dimensionen in einer einzigen kognitiv-affektiv-emotionalen Handlung zusammengeführt sind. Es darf an dieser Stelle zumindest als beachtlich festgehalten werden, dass die neuere Erkenntnistheorie gegenüber der klassischen Ausrichtung zunehmend Vertrauen als eine maßgebliche Größe zur Sprache bringt, eine Vorstellung, die mit dem hier vertretenen Creditionen-Konzept hochgradig kompatibel ist.

Dazu kommt ein zweites: Relational ist nämlich noch in einem anderen Sinn eine angemessene Charakterisierung der wirklichkeitsrelevanten Funktion von Creditionen. Sie sind nicht an der Überprüfung der „Glaubwürdigkeit“ eines personalen oder apersonalen Gegenübers beteiligt, mehr noch: Sie sind an der „Herstellung“ von „Glaubwürdigkeit“ mitbeteiligt. Ob Nachdenken, Analysieren, Überprüfen des Wahrheitsgehalts (mit welcher Form der Logik auch immer) oder das Einschätzen des Sicherheitsgrads einer solchen Zuschreibung, all dies führt letztlich nicht heraus aus dem Raum des Wagnisses. Die Zuschreibung des Gütesiegels „vertrauenswürdig“ lässt sich – auf der Basis vergangener Erfahrungen – immer nur in eine ungewisse Zukunft hinein verleihen; mit allen Möglichkeiten der Selbsttäuschung, des absichtlichen Getäuschtwerdens, von eintretenden Veränderungen. Das Gesagte gilt für Personen ebenso wie für Ideen, Vorstellungen, ja sogar für Phantasmagorien.

Was hier im Blick auf ein Individuum, auf *eine* Person hin gesagt wurde, gilt dann allerdings – wenngleich modifiziert – auch auf viele Personen. Deswegen kann man drittens feststellen, dass Creditionen auch an der „Herstellung“ von Gemeinschaften beteiligt sind. In einem umfassenderen Sinn sind Creditionen am Aufbau und an der Ausgestaltung sozialen Zusammenlebens von Gesellschaften beteiligt. Im Zusammenhang mit Creditionen entstehen Glaubensgemeinschaften, deren creditive Prozesse sich allmählich zu Belief-Systemen verdichten. Ob die Zusammenschlüsse sich aus Rauchern oder Nichtrauchern zusammensetzen, ob sie aus Befürwortern oder Gegnern von Atomtechnologie bestehen – im Hintergrund stehen zahllose Glaubensprozesse von Individuen. Was auch immer die Sozialpsychologie an unerlässlichen Grundlagen von Gemeinschaften herausstellt (Werte, Geschichte, Abhängigkeiten usw.): Es sind immer auch creditive Prozesse, die wahrnehmend, auswählend, dominantsetzend Wirkung entfalten. Allerdings ist für sie nicht nur ein affirmativer Zugriff auf Belief-Systeme zu vermuten, sondern auch ein je individuell geprägter skeptisch-zweifelnder Zugriff. Totalidentifikation mit einem „System“ dürfte in den Bereich des Pathologischen gehören. Auch wenn das an dieser Stelle nicht weiter entfaltet werden kann, soll wenigstens die Vermutung geäußert werden, dass Creditionen in systemischer Hinsicht Einfluss nehmen auf die einem Individuum (und einer Gruppe bzw. der Gesellschaft) verfügbaren Freiheitsgrade.

3.3

Die Implikationen der Definition zeigen, dass beim Auftreten von Creditionen eine Vielzahl von Aspekten eine Rolle spielt. Sie sind sicherlich noch nicht zur Gänze erfasst.

Zu den höchst überraschenden und faszinierenden Ergebnissen eines interdisziplinären Forschungskolloquiums zählte, dass auch in Disziplinen, die im vorliegenden Beitrag nicht genannt wurden, Anknüpfungspunkte für eine Creditionen-Theorie gesehen werden. Von wirtschaftswissenschaftlicher Seite wurden etwa im Konzept des „kognitiven Kapitals“ Anknüpfungspunkte gesehen, vor allem wenn man zwischen

kognitiv-intellektuellem, emotional-intellektuellem und Glaubwürdigkeits-Kapital (was hier dann einem „Creditions-Kapital“ – vor allem aufgrund dieses Creditions-Kapitals bekommt ein Unternehmer bei der Bank seinen Credit – entspräche) unterscheidet. Für die Bewertung von Start-up-Unternehmen spielt vor allem dieses Kapital, insbesondere die Zukunftserwartungen und Zukunftshoffnungen, eine Rolle, also die Einschätzungen über die Zukunft des Unternehmens bzw. der Glaube an ein Unternehmen und seine Mitarbeiter.

Das macht im Blick auf weitere Forschungen eine systematische Relecture bestehender Theorien und Konzepte erforderlich mit dem Ziel zu sondieren, in welcher Weise dort implizit Creditionen(-Theorien) zum Tragen kommen. Diese gälte es aufzuspüren und zu benennen. Gleichzeitig müsste man von diesen Theorien Beiträge und Theoriebausteine zur Erstellung einer umfassenden Creditionen-Theorie erwarten dürfen. Auch wenn es für eine umfassendere Bestimmung noch zu früh ist, lassen sich schon jetzt zahlreiche Felder feststellen, die für eine Filterung hinsichtlich impliziter creditiver Momente in Betracht kommen.

Um das lediglich anhand einer psychologischen Perspektive zu veranschaulichen, möchte ich einige Konzepte und Theorien nennen, von denen ich glaube, dass sie für eine creditionstheoretische Überprüfung fruchtbar sind:

- *Wahrnehmungstheorien*

Creditionen nehmen Einfluss auf die Wahrnehmungssteuerung, insbesondere auf das Framing, als das „Einrahmen“ von Phänomenen, die in den Bereich der Aufmerksamkeit geraten. Sie sind, so vermute ich, zumindest in gewissem Ausmaß daran beteiligt, in welcher Weise Muster wahrgenommen werden, was ausgeblendet wird und was für eine kognitive Verarbeitung aufgegriffen wird. Creditionen könnten als Steuerungsinstrumente bei der individuellen Konstruktion von Welt- und Selbstbild beteiligt sein. An die Notwendigkeit von Ausblendungen kann man glauben.

- *Entscheidungstheorien*

Entscheidungen haben nicht nur dann, wenn sie „aus dem Bauch“ getroffen werden, sondern auch nach reiflicher Überlegung Momente der Unsicherheit, in denen Creditionen wirksam werden. Diese werden etwa mithilfe der Fuzzy-Logic erfasst und kommen in vielen Technologien, in denen unscharfe Informationsverarbeitungsprozesse vonstattengehen, schon zum Einsatz.

In wirtschaftswissenschaftlichen Zusammenhängen wäre hier der Blick ferner auf „Erwartungstheorien“, etwa die Expectancy Theory oder die *Expected Utility Theory* zu richten.⁸³

- *Bindungstheorien*

Bindungsverhalten, das oben schon angesprochen wurde, ist selbst an Creditionen gebunden. Ob man Vertrauen „fasst“ oder nicht, ist einerseits von der genetisch prädisponierten und durch (frühkindliche) Bindungserfahrungen modifizierten Persönlichkeitsstruktur der Akteurin bzw. des Akteurs abhängig. Darüber hinaus sind

⁸³ Vgl. Vroom, *Work and Motivation*; Shoemaker, *The Expected Utility Model*; Mongin, *Expected Utility Theory*.

aber Creditionen bei der Einschätzung der aktuellen Situation, des aktuellen Gegenübers beteiligt.

- *Motivationstheorien*

Creditionen stehen, wie auch die philosophische Diskussion bezüglich der mentalen Intentionalität herausstellt, in Zusammenhang mit Handeln und Handlungsabsicht. Damit ist zu erwarten, dass sie implizit auch in Motivationstheorien⁸⁴ zu finden sind. Interessant wäre es, motivationsbasierte Erhebungsinventars, wie z. B. das speziell im religionspsychologischen Kontext entwickelte MMRI (Münchener Motivationspsychologisches Religiositäts Inventar) von Bernhard Grom⁸⁵, auf implizite creditive Momente zu überprüfen.

- *Kreativitätstheorien*

Creditionen spielen bei Kreativitätsprozessen eine Rolle, bei denen aus bislang unverbunden nebeneinanderstehenden Phänomenen neue Verbindungen kombiniert werden. Peter Brugger konnte einen Zusammenhang zwischen dem Wahrnehmen von „nicht-existierenden“ Mustern und Kreativität feststellen, der mithilfe des sog. MI-Index (Magical Ideation) messbar ist.⁸⁶

- *Ethische Handlungstheorien*

Ferner wären – hier nicht angesprochene – Verbindungen zum Themenbereich der Ethik zu veranschlagen, wo beispielsweise der Zusammenhang von Glauben, Wissen und Handeln seit den Arbeiten von Edward C. Tolman und Milton Rokeach häufig unter dem Stichwort Belief-Theorien als Verhaltensdeterminanten oder unter dem Label der von Hans Thomae propagierten „Überzeugungs-Wert-Systeme“ diskutiert wird.⁸⁷

Zudem ist der Aspekt der Kommunikation gerade an dieser Stelle besonders hervorstechend. Was für Zweierbeziehungen gilt, gilt auch für Unternehmen und Unternehmenskulturen: „Gerade Vertrauen ist [...] ein zweiseitiger Prozess, der von unten nach oben ebenso wirkt wie von oben nach unten.“⁸⁸

- *Copingtheorien*

Die (positive wie negative) Bedeutung religiöser Erfahrungen für Bewältigungs- und Heilungsprozesse wird zunehmend als Faktum akzeptiert.⁸⁹ Dabei wird einerseits erkennbar, dass die Ausprägung des individuellen Religiositätsstils Einfluss auf Gesundheit und Heilung hat⁹⁰, auf der anderen Seite wird, wenn man die Stressforschung, speziell die Psychoneuroimmunology⁹¹ mit einbezieht, erkennbar, in welcher Tiefendimension religiöse Erfahrungen relevant werden. Die Stressforschung konnte zeigen, dass im Gefolge emotionaler Belastungen bestehende neuro-

84 Vgl. den Überblick bei Thomae, *Konflikt – Entscheidung – Verantwortung*, 25-39.

85 Zwingmann/Grom, *Das Münchener Motivationspsychologische Religiositätsinventar*.

86 Vgl. Leonhard/Brugger, *Creative, paranormal, and delusional thought*; Brugger, *Das gläubige Gehirn*.

87 Vgl. Tolman, *A cognition-motivation model*; Rokeach, *The open and the closed mind*; Thomae, *Konflikt – Entscheidung – Verantwortung*.

88 Hemel, *Wert und Werte*, 129.

89 Vgl. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*.

90 Vgl. Zwingmann/Moosbrugger, *Religiosität*.

91 Vgl. Koenig, *The Connection between Psychoneuroimmunology and Religion*.

nale Verbindungen aufgelöst und neu koordiniert werden können. Das kann Veränderungen bewirken, gegen die der Mensch sich naturgemäß sträubt.

Es sind Ideen und Hypothesen, deren Gültigkeit keiner überprüfen kann, an denen wir jedoch, so gut es geht, festhalten, an die wir glauben. Jede Erschütterung dieser Vorstellungen durch das, was wir täglich erleben, bedeutet eine Bedrohung und wird [...] zum Auslöser einer unkontrollierbaren Stressreaktion.⁹²

Von daher ist zu erwarten, dass Creditionen, je nachdem ob sie angst- oder vertrauensgebunden sind, hierbei eine Rolle spielen.

3.4

Abschließend sei die Frage gestellt: Wo könnte der theologische Ertrag einer Creditionen-Theorie liegen? Versucht man, Theologie auf der Basis der Creditionen-Theorie zu verstehen (und zu betreiben), so fühlt man sich wie auf einem Berg, von dem aus man ein weites Land sieht, das einem höchst bekannt und dann zugleich doch auch weitgehend fremd vorkommt. Deswegen wäre eine (vorschnelle) Verzweckung der Creditionen-Theorie für theologisches Denken, Fragen und Antworten im Moment noch etwas verfrüht. Zu viele Momente und Elemente in den (religions-)philosophischen, (religions-)psychologischen und theologischen Denktraditionen müssten erst gesichtet, aufeinander bezogen und (in gewisser Weise neu) artikuliert werden. Dann erst wären die Vorarbeiten geleistet, von denen aus theologisches Fragen seinen Anfang nehmen könnte. „Erst mit Abschluss einer Theorie des Glaubens als fundamentaltheologischer Einleitungswissenschaft ist dieser, frei nach Kierkegaard, ‚abzuliefern an die Dogmatik‘“⁹³ – wobei ich hier „glauben“ im Sinne einer Creditionen-Theorie als Verb (!) interpretieren müsste. Dennoch mögen – in aller Vorsicht und Offenheit – doch schon Konturen in der Landschaft benannt werden, die im Auge zu behalten lohnend scheint. Einige davon sollen stichwortartig und unsystematisch aufgezählt werden – in der Hoffnung, dass sich daran theologische Diskussion entzündet.

Zunächst bleibt im Blick auf mögliche theologische Reflexion als Voraussetzungen festzuhalten:

- Der sprachliche Kern dessen, worum es bei „glauben“ (Verb!) geht, wird für immer verborgen bleiben. Folgt man den akribischen Untersuchungen von Emile Beneviste, so bleibt als Ergebnis, dass es keine Hoffnung gibt, „glauben“ in seinem etymologischen Kern zu dechiffrieren. Die weit verbreitete Vorstellung, man könne das Wort „cre-dere“ auf seinem Weg entlang der indogermanischen Traditionslinie im Sinne von „cor dare“ (Herz geben) entschlüsseln, ist anscheinend unhaltbar.⁹⁴
- Es darf nicht vergessen werden, dass „Religion“ nicht originär (oder zumindest nicht ausschließlich) mit „Glauben“ in Beziehung steht. Vielmehr fand der Glaubensbegriff in sukzessiver Weise in theologisches Denken Eingang. Die Thematik steht gegenwärtig erneut zur Diskussion:

92 Hüther, *Biologie der Angst*, 42.

93 Schulz, *Theorie des Glaubens*, 458.

94 Vgl. Beneviste, *Le vocabulaire*, 171-179.

That religion is about propositional beliefs is an idea well demolished by a number of contemporary scholars (e.g. Rue 2004), but we need to see how our faiths [substantivisch!] seek understanding, and how our religions deal with the anxiety and sense of imperfection that seem to be so basic to being human.⁹⁵

Die Veränderungen, denen er in Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Denken und im Gefolge in den christologischen Auseinandersetzungen unterlag⁹⁶, wären vor dem Hintergrund einer Creditionen-Theorie ein weites Forschungsgebiet.

- Da Creditionen konzeptionell nur im Rückgriff auf aktuelle (neuro-)biologische und (neuro-)psychologische Forschungen zu entwerfen sind, wird auch theologisch breiter als bisher ein Bewusstsein dafür zu entwickeln sein, wie sehr „glauben“ mit den Tiefen von Gefühlen und Affekten verbunden ist. Zwar ist die Bedeutung von Gefühlen für das „Glaubensleben“ (Substantiv!) durchaus präsent, doch auf der Basis einer Creditionen-Theorie würde dieser Aspekt verstärkt zu einer der Grundlagen theologischen Denkens. Dabei wäre die kognitionswissenschaftliche Perspektive (etwa bei Stephen Stich oder Paul & Patricia Churchland) über die erkenntnistheoretische Orientierung hinaus zu öffnen bzw. es wären Affekte und Gefühle auch als erkenntnisrelevante Basis herauszustellen. Hierbei ist grundsätzlich mit dem Einfluss von tiefgreifenden Ängsten zu rechnen. Solche Ängste, insbesondere Todesangst, können, wie v. a. die terror-management-theory mit erschreckender Prägnanz aufzeigte⁹⁷, höchst destruktive Potentiale menschlichen Verhaltens freisetzen. John Teske fordert daher zu Recht:

That such views may have deep and unconscious roots in emotion, suggests a great need for attention to the subdoxastic roots of diverse faiths, rather than merely attending to the cognitive routes of rational persuasion.⁹⁸

- In diesem Zusammenhang darf man vermuten, dass Creditionen in ähnlicher Weise wie die kognitive Verarbeitung von Affekten auch in vorbewusstem Zustand präfiguriert werden (oder entstehen). Auch das hat Auswirkungen.

Our conscious will is therefore bound by our subdoxastic faith⁹⁹, the emotional orientations that are prior to and that direct even the belief systems that we construct, and re-construct.¹⁰⁰

Diese Vorstellung müsste, wie oben schon angemerkt, nach meinem Dafürhalten Auswirkungen auf die systematisch-theologische Diskussion (etwa in der Gnadenteologie und der Soteriologie) haben.

Für aus solchen Überlegungen gespeistes theologisches Denken und Fragen meine ich gegenwärtig folgende Momente, die teils konstatierenden, teils prospektiven Charakter haben, in den Vordergrund stellen zu können:

95 Teske, Bindings of the Will, 30.

96 Vgl. Theobald, Le christianisme.

97 Vgl. Solomon/Greenberg/Pyszczynski, A Terror Management Theory.

98 Teske, Bindings of the Will, 32.

99 „‘Subdoxastic’ simply refers to ‘below the level of belief’, and we will here overview the development of our nervous systems, the subcortical motivational systems and emotional patterning, the attachment systems, and basic relationships of trust that support our committed relationships“ (Teske, Bindings of the Will, 29).

100 Teske, Bindings of the Will, 29.

- Wenn „Glaubensprozesse“ mit Zugriff auf Bezugssysteme zu tun haben, dann rückt die Bedeutung von Religion(en) und Glaubensgemeinschaften, aber auch von dogmatischer Fassung der Glaubensinhalte als theologisch höchst zentrale Frage in ganz neuer Weise ins Zentrum des Interesses. Es geht dabei um subjektive Auswahlprozesse, die den Rückgriff auf Bezugssysteme steuern, sowie die Modi der Aneignung. Damit kommt auch die theologisch zentrale Frage in den Blick, was unter „Glaubensakt“ zu verstehen ist. Das würde auch die philosophische Diskussion in spezifischer Weise beleuchten. Wenn dort der „content-Aspekt“ von Glauben (als Substantiv [!]) thematisiert wird, dann steht immer wieder im Vordergrund, welche Inhalte „vorhanden“ sind. Doch wenn man davon ausgehen darf, dass Menschen bei all ihrem Denken, Fühlen und Handeln *immer* auch „glauben“, dann muss die Frage erweitert werden dahingehend, dass nach den Bezugssystemen gefragt wird, aus denen die „contents“ geholt werden.
- Damit wird im Rahmen einer Creditionen-Theorie ein Weg für die Frage gebahnt, in welcher Weise der Mensch mittels Creditionen auf umgebende Kultur (Religion) ausgreift und welche Rolle genau Creditionen bei deren „Aneignung“ spielen. Das wäre eine Brücke zu den Überlegungen, welche Rolle Lernen und Motivation für den Aufbau religiöser (als Adjektiv!) Strukturen in den einzelnen Individuen spielen. Und hier wäre auch der Ansatz, Creditionen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung vom Kleinkind bis zum hohen Erwachsenenalter einsichtig zu machen. Nur dann lässt sich religiöses Verhalten auch als Folge einer Ausprägung der Persönlichkeit sehen. Theologisch verweist dies u. a. auch auf Offenbarung, ihre Präsenz in Welt und Individuum (Objekt – Subjekt) und ihre An- und Aufnahme als Voraussetzung für die Tradierung lebendiger Wahrheit.
- Das gilt dann übrigens auch für *innertheologische* Diskussionen. So wäre etwa auch für Entwürfe von praktischer Theologie, etwa hinsichtlich pastoraler Belange oder Kirchenbild, festzuhalten, dass gleichfalls von der Wirksamkeit von Creditionen auszugehen ist. Ob jemand „konservative“ oder „progressive“ Theologie betreibt, welche Rückschlüsse aus der biblischen Tradition für das Kirchenbild oder den Entwurf zukünftiger Gemeindekonzeppte abgeleitet werden, ist nicht zuletzt Auswirkung creditiver (und damit inkludiert kognitiv-emotionaler) Prozesse, die in den beteiligten Individuen vonstattengehen. Es wird auch an dieser Stelle nochmals erkennbar, wie sehr von einer Creditionen-Theorie die Wahrheitsfrage ins Spiel kommt – und gleichzeitig tritt die Bedeutung von Kommunikation zutage.
- Sodann wiederhole ich die oben schon formulierte These, dass die Theologie, speziell auch praktische Theologie samt Religionspädagogik, bislang häufig von übersimplifizierten Creditionen-Theorien ausgeht. Ich wage die Behauptung, dass die häufig beklagte Wirkungslosigkeit praktisch-theologischen und religionspädagogischen Handelns auch darauf zurückzuführen ist, dass keine brauchbaren Theorien bezüglich der Funktionsweise einer der zentralen Basiskategorien, der Glaubensprozesse eben, zum Einsatz kommen können. Eine Reihe von Konzepten, die v. a. in religionspädagogischem Kontext mit beheimatet und mit Existenzberechtigung ausgestattet werden, wäre als wenig brauchbar beiseite zu stellen. Dazu zählen, wie

ebenfalls schon angemerkt, Theorien der „Glaubensentwicklung“ (falls Glaube qua Substantiv!) oder einer „Weitergabe des Glaubens“ (falls Glaube qua Substantiv!). Andererseits öffnet die Creditionen-Theorie die Verbindung zur konstruktivistischen Didaktik. In gewisser Hinsicht könnte man sagen, Creditionen sind ein „missing link“ in der Fundierung des konstruktivistischen Paradigmas in der Religionspädagogik. Für (religions-)pädagogische Zusammenhänge des Lernens und Verstehens, wie sie in einer konstruktivistischen Didaktik verstanden werden, bietet sich die Vorstellung von Creditionen als Möglichkeit an, die individuelle Lebens-(innen-)welt von Schülerinnen und Schülern zur Geltung kommen zu lassen.

In einem letzten Ausgriff möchte ich die Vermutung äußern, dass Creditionen weniger mit Erkenntnis, als vielmehr mit Vertrauen in Verbindung stehen, einem Vertrauen, das unweigerlich auf den innersten Kern der Persönlichkeit zurückgebunden ist. Damit käme in den Blick, dass – und hier müssten Erkenntnisse insbesondere auch der Stressforschung erst noch weiter sondiert werden – Creditionen affekttheoretisch einem Freisetzen von Liebe dienen können. Vielleicht sind sie sogar die maßgeblichen bio-psychischen Prozesse einer Weltsicht und Haltung, die sich einlassen kann auf die abgründige Sperrigkeit der Welt und gleichzeitig hoffnungsgetragen widerständig bleibt gegen die Bedrohung fragiler Humanität.

In diesem Sinne danke ich meinem geschätzten Kollegen Karl Heinz Ladenhauf für viele gute religionspsychologische Diskussionen und wünsche ihm das Beste auf seinem weiteren Weg.

Literatur

- Angel, Hans-Ferdinand, Von der „Frage nach dem Religiösen“ zur „Frage nach der biologischen Basis menschlicher Religiosität“, in: Christlich-Pädagogische Blätter 115 (2002) 86-89 und 181-183.
- Angel, Hans-Ferdinand, Religiosität im Kopf? Zur biologischen Basis menschlicher Religiosität, in: Katechetische Blätter 127 (2002) 321-326.
- Angel, Hans-Ferdinand, Neurotheologie – Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Religionspädagogische Beiträge 49 (2002) 107-128.
- Angel, Hans-Ferdinand, Neurotheologie. Ende der Feindschaft, Interview in: Geist & Gehirn 4/2004, 73.
- Angel, Hans-Ferdinand u. a., Religiosität, Stuttgart 2006.
- Angel, Hans-Ferdinand, Religiosität – Die Neuentdeckung eines Forschungsgegenstands, in: Ders. u. a., Religiosität, 7-15.
- Angel, Hans-Ferdinand, Das Religiöse im Fokus der Neurowissenschaft. Die Emergenz von Religiosität als Forschungsgegenstand, in: Ders. u. a., Religiosität, 53-68.
- Angel, Hans-Ferdinand, Religiosität als menschliches Potenzial. Ein anthropologisches Modell im neurowissenschaftlichen Horizont, in: Ders. u. a., Religiosität, 69 -90.
- Angel, Hans-Ferdinand, Verstehen wir Glaubensprozesse?, in: Religionsunterricht an höheren Schulen (rhs) 1/2009, 16-29.
- Angel, Hans-Ferdinand, Neurowissenschaft als Anfrage an theologische Theoriebildung. Denken – Fühlen – Glauben: im Vorfeld einer Theologie der Religiosität, in: Erwin Dirscherl/Chris-

- toph Dohmen (Hrsg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 315-345.
- Angel, Hans-Ferdinand, *Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?*, in: *Wege zum Menschen 2011* [im Druck].
- Austin, James, *Zen and the Brain*, Cambridge, Mass./London 1998.
- Baker, Lynne Rudder, *Saving Belief*, Princeton 1989.
- Beneviste, Emile, *Le vocabulaire des institutions européennes*, 2 vol., Paris 1969.
- Bowlby, John/Ainsworth, Mary, *Mutterliebe und kindliche Entwicklung*, München/Basel 1995.
- Bowlby, John/Ainsworth, Mary, *Frühe Bindung und kindliche Entwicklung*, München/Basel 2001.
- Boyer, Pascal, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, in: *Trends in Cognitive Science* 7 (2003) 3, 119-124.
- Boyer, Pascal, *Specialized Inference Engines as Precursors of Creative Imagination*, in: Ilona Roth (Hrsg.), *Imaginative Minds*, London 2007, 239-258.
- Brugger, Peter, *Das gläubige Gehirn. Der Glaube ans Außersinnliche aus neuropsychologischer Sicht*, in: Rainer Rosenzweig/Stefan Matthiesen (Hrsg.), *Von Sinnen. Traum und Trance, Rausch und Rage aus Sicht der Hirnforschung*, Paderborn 2007.
- Churchland, Paul M., *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge 1979.
- Ciampi, Luc, *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen 1997.
- Damasio, Antonio R., *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, Berlin 2000.
- Dennet, Daniel, *Beyond Belief*, in: Andrew Woodfield (Hrsg.), *Thought and Object*, Oxford 1982, 1-95.
- Erikson, Erik H., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1966.
- Fodor, Jerry A., *The Language of Thought*, Cambridge, Mass. 1979.
- Fowler, James, *Stufen des Glaubens*, Gütersloh 1991.
- Friedlmeier, Wolfgang/Holodynski, Manfred (Hrsg.), *Emotionale Entwicklung*, Heidelberg/Berlin 1999.
- Goleman Daniel, *Emotionale Intelligenz*, München ⁵1998.
- Granqvist, Pehr, *Religion as Attachment: The Godwin Award Lecture*, in: *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie* 32 (2010) 5-24.
- Griffiths, Philippe A., *Knowledge and Belief*, Oxford ⁵1979.
- Grom, Bernhard, *Für eine Religionspädagogik ohne Psychologiedefizit*, in: *Katechetische Blätter* 127 (2002) 293-297.
- Grom, Bernhard, *Religionspsychologie*, München ³2007.
- Hastedt, Heiner, *Gefühle. Philosophische Bemerkungen*, Stuttgart 2005.
- Hastedt, Heiner, *Können Gefühle vernünftig sein? Bemerkungen zu einer leiblich situierten Bildung*, in: Reinhold Esterbauer/Sonja Rinofner-Kreidl (Hrsg.), *Emotionen im Spannungsfeld von Phänomenologie und Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 2009, 55-67.
- Heine, Susanne, *Grundlagen der Religionspsychologie*, Göttingen 2005.
- Hemel, Ulrich, *Ziele religiöser Erziehung*, Frankfurt a. M./Bern/New York 1988.
- Hemel, Ulrich, *Wert und Werte. Ethik für Manager – ein Leitfaden für die Praxis*, München/Wien 2005.
- Hemel, Ulrich, *Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität. Ein Zugang über die Typologie religiöser Lebensstile*, in: Angel u. a., *Religiosität*, 92-115.
- Hemminger, Hansjörg, *Grundwissen Religionspsychologie*, Freiburg/Basel/Wien 2003.
- Holm, Nils G., *Einführung in die Religionspsychologie*, München/Basel 1990.

- Huber, Helmuth P., Religiosität als Thema der Psychologie und Psychotherapie, in: Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Religiosität am Ende der Moderne*, Innsbruck 1999, 94-123.
- Hüther, Gerald, *Biologie der Angst. Wie aus Stress Gefühle werden*, Göttingen 1997.
- IsHak, Waguih William/Kahlon, Maria/Fakhry, Hala, Oxytocin role in enhancing well being, a literature review, in: *Journal of Affective Disorders* 2010 (online edition), 0-9.
- James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1997.
- Jaspers, Karl, *Der philosophische Glaube*, München 1981.
- Joseph, Rhawn., *NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, San Jose 2002.
- Kern Walter/Pottmeyer, Josef/Seckler, Max, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Kirkpatrick, Lee/Shaver, Philipp. R., Childhood attachments, religious beliefs and conversions, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990) 315-334.
- Kirkpatrick, Lee, *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, New York 2005.
- Klein, Constantin/Albani, Cornelia, Religiosität und psychische Gesundheit. Ein Überblick über Befunde, Erklärungsansätze und Konsequenzen für die Klinische Praxis, in: *Psychiatrische Praxis* 34 (2007) e2-e12.
- Koenig, Harold G./Cohen, Harvey J., *The Link between Religion and Health. Psychoimmunology and the Faith Factor*, Oxford/New York 2002.
- Koenig, Harold G., The Connection between Psychoneuroimmunology and Religion, in: Koenig/Cohen, *The Link between Religion and Health*, 11-29.
- Kosfeld, Michael u. a., Oxytocin increases trust in humans, in: *Nature* 435 (June 2005) 673-677.
- Ladenhauf, Karl Heinz/Unterrainer, Human-Friedrich, Religiös-spirituelles Befinden im Kontext seelischer Gesundheit und Krankheitsverarbeitung, in: *Psychologie in Österreich* 1 (2008) 54-61.
- Lahno, Bernd, *Der Begriff des Vertrauens*, Paderborn 2002.
- Lazarus, Richard S., Thoughts on the Relation between emotion and cognition, in: *American Psychologist* 37 (1982) 1019-1024.
- LeDoux, Joseph, *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*, München/Wien 1998.
- Leonhard, Dirk/Brugger, Peter, Creative, paranormal, and delusional thought: A consequence of right-hemispheric semantic activation, in: *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioral Neurology* 11 (1998) 177-183.
- Mongin, Philippe, Expected Utility Theory, in: John B. Davis/D. Wade Hands/Uskali Maki (Hrsg.), *Handbook of Economics Methodology*, London 1997, 342-350.
- Müller, Klaus, *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. 2, Münster 2008.
- Neumann, Inga D., Brain Oxytocin: A Key Regulator of Emotional and Social Behaviour in Both Females and Males, in: *Journal of Neuroendocrinology* 20 (2008) 858-865.
- Newberg, Andrew/D'Aquili, Eugene/Rause, Vincent, *Der gedachte Gott*, München 2003.
- Pargament, Kenneth I., *The Psychology of Religion and Coping*, New York 1997.
- Reich, Helmut K., *The Role of Cognition in Religious Development. The Contribution of Relational and Contextual Reasoning (RCR)*, Utrecht 2004.
- Rokeach, Milton, *The open and the closed mind*, New York 1960.
- Rue, Loyal, *Religion is Not About God*, Piscataway, NJ 2004.
- Scherer, Klaus R. (Hrsg.), *Psychologie der Emotion*, Göttingen/Toronto/Zürich 1990.
- Schmidt-Atzert, Lothar, *Die Entstehung von Gefühlen. Vom Auslöser zur Mitteilung*, Berlin 1993.
- Schmidt-Atzert, Lothar, *Lehrbuch der Emotionspsychologie*, Stuttgart 2009.
- Schulz, Heiko, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001.

- Schweer, Martin (Hrsg.), *Interpersonales Vertrauen. Theorien und empirische Befunde*, Opladen 1997.
- Seckler, Max, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: Walter Kern/Josef Pottmeyer/Max Seckler, Max, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4, Freiburg/Basel/Wien 1988, 179-241.
- Shoemaker, Paul J. H., *The Expected Utility Model. Its Variants, Purposes, Evidence and Limitations*, in: *Journal of Economic Literature* 20 (1982) 529-563.
- Solomon, Sheldon/Greenberg, Jeff/Pyszczynski, Tom, *A Terror Management Theory of Social Behaviour: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews*, in: *Advances in Experimental Social Psychology* 24 (1991) 93-159.
- Stein, Dan J., *Oxytocin and Vasopression. Social Neuropeptides*, in: *Pearls in Clinical Neuroscience* (Nov. 2009) 602-606.
- Stich, Stephen P., *Belief and Subdoxastic States*, in: *Philosophy of Science* 45 (1982) 499-518.
- Stich, Stephen P., *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Believe*, Cambridge, Mass. ²1996.
- Swineburne, Richard, *Faith and Reason*, Oxford ²1983.
- Teske, John, *Bindings of the Will. The Neuropsychology of Subdoxastic Faith*, in: *Studies in Science and Theology* 11 (2007/2008) 27-43.
- Theobald, Christoph, *La foi a une histoire. Manuskript eines Vortrags auf der Tagung der Équipe Européenne de Catéchèse (EEC) am 28. Mai 2010 in Krakau.*
- Theobald, Christoph, *Le christianisme comme style*, Vol. 1, Paris 2007.
- Thomae, Hans, *Konflikt – Entscheidung – Verantwortung*, Stuttgart 1974.
- Tolman, Edward C. A., *A cognition-motivation model*, in: *Psychological Review* 59 (1952) 389-400.
- Utsch, Michael, *Religionspsychologie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998.
- Vieth, Andreas, *Emotionen in der Ethik. Eine symbolistische Konzeption ihrer konzeptionellen und konstitutiven Funktion*, in: Reinhold Esterbauer/Sonja Rinofner-Kreidl (Hrsg.), *Emotionen im Spannungsfeld von Phänomenologie und Wissenschaften*, Frankfurt a. M. 2009, 185-199.
- Vroom, Victor Harald, *Work and Motivation*, Oxford 1964.
- Walach, Harald, *Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte*, Stuttgart 2004.
- Wulff, David M., *Experimental Introspection and Religious Experience: The Dorpat School of Religious Psychology*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 21 (2010) 131-150.
- Wurmser, Leon, *Die Maske der Scham*, Berlin ²1997.
- Zajonc, Robert B., *On the primacy of Affect*, in: *American Psychologist* 39 (1984) 117-124.
- Zwingmann, Christian/Grom, Bernhard u. a., *Das Münchner Motivationspsychologische Religiositätsinventar*, in: Zwingmann/Moosbrugger, *Religiosität*, 57-77.
- Zwingmann, Christian/Moosbrugger, Helfried (Hrsg.), *Religiosität. Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung*, Münster 2004.