

Wege zum Menschen

Zeitschrift für Seelsorge und Beratung,
heilendes und soziales Handeln

63. Jahrgang Heft 1 Januar/Februar 2011

Hans-Ferdinand Angel

Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?

Gerhard Burda

Am Anfang war das Medium – Die offene Psyche und ihre Feinde

Paul Galea / Emanuel Magro / Wayne Azzopardi

Verleiten Fantasy-Bücher zum Okkulten?

Die Herausforderung von Harry Potter und Der Herr der Ringe

Jacek Śliwak / Beata Zarzycka

Postkritische Religiosität – Theorie und empirische Befunde

Christian Albrecht

Ethische Aspekte des Schmerzes – Expertenwissen und Subjektivität

Güntner Emlein

Sei wirksam und überlebe trotzdem – Systemische Bemerkungen
zur Seelsorge in psychiatrischen Einrichtungen

Vandenhoeck & Ruprecht

WEGE ZUM MENSCHEN

Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln

Organ der Evang. Konferenz für Familien- und Lebensberatung e.V.,
der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e.V. (DGfP)
und der Konferenz für evangelische Krankenhauseelsorge

63. Jahrgang · Heft 1 · Januar/Februar 2011

Herausgegeben von: Prof. Dr. Christiane Burbach, Hannover; Prof. Dr. Wilfried Engemann, Münster;
Dr. Jörn Halbe, Ratzeburg; Prof. Dr. Klaus Kießling, Frankfurt/M.; Dr. Ursula Peukert,
Münster; Prof. em. Dr. Richard Riess, Neuendettelsau; Prof. em. Dr. Hermann Steinkamp, Münster; Prof. Dr.
Anne M. Steinmeier, Halle/S.; Prof. Dr. Heribert Wahl, Trier
Redaktionskreis: Prof. Dr. Christiane Burbach, Prof. Dr. Wilfried Engemann,
Prof. Dr. Dr. Klaus Kießling, Prof. Dr. Heribert Wahl.
Korrespondierend (USA) Prof. Dr. Christoffer H. Grundmann
Geschäftsführende Herausgeberin: Prof. Dr. Anne M. Steinmeier, Talweg 37, 21149 Hamburg
Tel. 040 / 79 61 23 11; Fax 040 / 79 61 23 12; E-Mail: steinmeier@lanthlux.de
(verantwortl. i. S. des niedersächs. Pressegesetzes)

INHALT

Editorial	1
Hans-Ferdinand Angel	Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar? 4
Gerhard Burda	Am Anfang war das <i>Medium</i> – Die offene Psyche und ihre Feinde 27
Paul Galea, Emanuel Magro, Wayne Azzopardi	Verleiten Fantasy-Bücher zum Okkulten? Die Herausforderung von <i>Harry Potter</i> und <i>Der Herr der Ringe</i> 36
Jacek Śliwak, Beata Zarzycka	Postkritische Religiosität – Theorie und empirische Befunde 52
Christian Albrecht	Ethische Aspekte des Schmerzes – Expertenwissen und Subjektivität... 69
Günther Emlcin	Sei wirksam und überlebe trotzdem – Systemische Bemerkungen zur Seelsorge in psychiatrischen Einrichtungen 83
	Bucherschau 96
	Hinweise 99

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes: T. Jähnichen: Was macht Kirche mit Macht – was macht Macht mit Kirche? - K. Kießling: Macht macht an – im Wechselspiel von Person, Institution, Religion - Bericht zum 38. Jahreskongress der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie 2010 - T. Levold: Macht und Beratung - H. Wrogemann: Zwischen Osama und Dalai Lama – Über die Frage, welche Religion am friedfertigsten ist und das methodische Problem, wie dies zu beweisen wäre - C. Morgenroth: Szenische Arrangements von Macht. Tiefenstrukturen in Institutionen und Subjekten - E.-I. Hücker: Ehrenamt im Krisendienst – die Telefonseelsorge - U. Elsdörfer, C. T. V. Magezi: Erinnern und nationale Gesundheit in Südafrika - Perspektiven südafrikanischer Pastoraltheologen

Bezugsbedingungen: Jährlich 69,- € / 71,- € (A) / 112,- sFr; Mitglieder der Int. Gesellschaft für Tiefenpsychologie e.V. 56,- € / 57,60 € (A) / 91,- sFr; für Studentinnen, Vikarinnen und Personen, die nach dem 2. Examen (Vikariat) keine feste Anstellung im Pfarrdienst erhalten haben, gegen entsprechenden Nachweis 42,- € / 43,20 € (A), 68,- sFr; Inst.-Preis 138,- € / 141,90 € (A) / 219,- sFr. Einzelheft 18,90 € / 19,50 € (A), 32,70 sFr. Alle Preise zzgl. Porto. Diese Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Die Bezugsdauer verlängert sich um ein Jahr, wenn keine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. – Für Rücksendung von Rezensionsexemplare keine Gewähr.

Jetzt auch ONLINE: www.v-r.de

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen; www.v-r.de

E-Mail: v-r@online-services.de (für Bestellung u. Aboverwaltung). Anzeigenverkauf: Sylvia Cöthel

Satz: OLD-Media OHG, Schönauer Str. 10, 69239 Neckarsteinach

Druck und Bindung: ©Hubert & Co, Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Editorial

Ende August 2009 fand an der Universität Wien der Kongress der „International Association for the Psychology of Religion“ statt, gar nicht weit entfernt von der Berggasse 19, in der Sigmund Freud von 1891 bis zu seiner Emigration 1938 lebte und praktizierte. Gut hundert Jahre nach seiner ersten religionskritischen Schrift „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ (1907) war die international bestückte Tagung von Prof.in *Susanne Heine*, Leiterin der Abteilung für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der evang.-theolog. Fakultät, organisiert. Der Teilnehmer sah sich einer Fülle von Vorträgen, parallelen Panels und Poster-Präsentationen gegenüber, wobei neben quantitativen Studien zunehmend auch qualitative Ansätze verfolgt werden. So wird eine große Vielfalt von Methoden, Zugängen, Themen und Zielen greifbar. Einige wenige sind in diesem Heft versammelt, um einen – höchst selektiven – Einblick in diese faszinierende, weltweite Forschungslandschaft zu geben. Zwei Beiträge sind eher konzeptuell-theoriehaltig, zwei stärker quantitativ angelegt.

Hans-Ferdinand Angel (Religionspädagoge in Graz) bietet der psychologischen Forschung mit den „Creditionen“ einen neuen Begriff an, der religiöse und profane Glaubensprozesse umfasst. Sie sind – angesichts der verschwommenen Semantik von Religion bzw. Religiosität – in der Wissenschaft bislang wenig reflektiert worden. Die Grundlegung einer Creditionen-Theorie lässt erst erkennen, wie sehr der Mensch von genuinen Glaubensprozessen beeinflusst wird, und eröffnet vielfältige Forschungswege, auch über die Religionspsychologie hinaus in die Praktische Theologie hinein.

Gerhard Burda (Analytiker in Wien) sieht in neuen Trends, die die klassische Psyche verdrängen wollen, zugleich alte Seelenvorstellungen in neuem Design auftauchen. Er hält dem Reduktionismus dieser Seelenformate ein mediales Modell der Psyche entgegen, bei dem die Vermittlung und der psychische Charakter der Phänomene im Zentrum stehen. Es geht ihm um „die offene Psyche und ihre Feinde“, um das mit der Seele und ihrer Geschichte gegebene Wissen um unsere Verletzbarkeit, Angst und Ungewissheit und um die oft bedrohliche und unkontrollierbare Offenheit unserer Existenz und um ihre Störanfälligkeit. Wenn Seele heißt, dass wir Menschen „Zwischenwesen“ sind, angesiedelt im offenen Raum zwischen Mangel und Fülle, Verzweiflung und Hoffnung, Verdammung und Erlösung, Partikularem und Universellem, dann sieht Burda – gut jungianisch – das Verbindungsglied, das diese Abgründe überbrückt, in seelischen Wandlungen.

Eine empirisch-religionspsychologische Studie stellten *Paul Galea* (Pastoraltheologe in Malta) und seine Mitarbeiter vor, die das Fantasy-Genre in der zeitgenössischen Literatur und auf der Leinwand in den Blick nimmt:

Ist das Konzept der Creditionen für die Religionspsychologie brauchbar?

Hans-Ferdinand Angel

Zusammenfassung: Der Beitrag zeigt auf, warum es eines einheitlichen Glaubensbegriffs, der religiöse und profane Glaubensprozesse umfasst, bedarf. Er zeichnet den Forschungsweg nach, der zur Wortneuschöpfung „Creditionen“ führte, erklärt den Terminus und umschreibt das Anliegen. Dabei wird aufgezeigt, dass Glaubensprozesse in der Wissenschaft bislang wenig reflektiert werden und die Diskussionen zudem kaum aufeinander bezogen sind. In einem ersten Entwurf wird die Grundlage einer Creditionen-Theorie vorgestellt, die erkennen lässt, wie sehr der Mensch von Glaubensprozessen beeinflusst wird.

Abstract: This article shows us why it is necessary to have a standard term to describe both religious and secular processes of faith. It shows the route research has taken, which has led to the neologism "credition", explains this term and describes the point at issue. In doing so, we see that scholars have reflected very little on processes of faith and that discussions on these processes bear little relation to each other. In this first draft the basic principle of a credition theory will be presented, showing just how much humans are influenced by processes of faith.

1 Creditionen – Glaubensprozesse profaner und religiöser Ausprägung

Unter dem Titel „Is the concept of ‚creditions‘ feasible for psychology of religion?“ hatte ich Gelegenheit, im August 2009 auf dem Kongress der International Association of Psychology of Religion (IAPR) in Wien Gedanken vorzustellen, von denen ich glaube, dass sie für alle, die in Pastoral, Religionsunterricht oder im therapeutischen Bereich engagiert sind, hilfreich sein können.¹ Beim Ausdruck „Creditionen“ (englisch: *Creditions*) handelt es sich um eine relativ junge Wortneuschöpfung. Neue Begriffe und Ideen haben nur dann eine Chance auf Rezeption, wenn verständlich wird, warum sie überhaupt in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt werden sollen. In einem allgemeinen Sinn können Creditionen „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.“² Diese noch unspezifische Bestimmung könnte präzisiert werden: Unter Creditionen sollen Glaubens-

1 Der englische Vortrag wurde für die schriftliche Fassung überarbeitet; der Vortragscharakter ist beibehalten. Für den expliziten Entwurf einer Creditionen-Theorie vgl. Hans-Ferdinand Angel, Glaubensprozesse – mehr als gefühlte Erkenntnis. Plädoyer für eine integrative Creditionen-Theorie, in: Maria-Elisabeth Aigner u. a. (Hgg.), Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung, Berlin 2010.

2 Angel, Religiosität als menschliches Potenzial. Ein anthropologisches Modell im neurowissenschaftlichen Horizont, in: ders. u. a., Religiosität, Stuttgart 2006 (69–90), 70.

prozesse aller Art verstanden werden, seien sie religiös, profan oder säkular oder in welcher Weise auch immer gefärbt. Als lexikalisches Item ließe sich eintragen: Creditionen: Oberbegriff für Glaubensprozesse profaner und religiöser Ausprägung.

1.1 Entstehungskontext der Creditionen-Idee

Meine Fachdisziplin, die Religionspädagogik, war nach den Umbrüchen der 1970er bis 1980er Jahre – im Nachhinein als die Jahre der „68er Generation“ etikettiert – über längere Zeit damit beschäftigt, das eigene Selbstverständnis klarzubekommen. Ein Teil der fachlichen Diskussionen kreiste darum, was Religionspädagogik als akademisches Fach betreibt und was genau ihr Gegenstand sei. Gefragt wurde etwa, wie sich Theologie, Schultheorie, Pädagogik und zunehmend auch Psychologie zueinander verhalten, wenn man Religionsunterricht am Lernort Schule festschreiben möchte. Es galt, so unterschiedliche Größen wie – um nur einige zu nennen – Lernen, Entwicklung von Schülerinnen und Schülern, Schule, Schularten, Lehren und Unterrichten, Leistungsmessung und Benotung mit dem Horizont des Christlichen und der Theologie in Verbindung zu bringen. Konzeptionell führte dies zur sogenannten Korrelationsdidaktik, die in dem häufig als „Synodenbeschluss“ bezeichneten Dokument der Würzburger Synode der westdeutschen Bistümer von 1974 festgeschrieben wurde. Das braucht hier nur insofern zu interessieren, als sich auf dieser Basis eine Bestimmung von Religionspädagogik als „Theorie religiöser Vermittlung“³ durchsetzte. Auch wenn sie – etwa aufgrund des darin aufscheinenden Vermittlungsbegriffs⁴ – nicht unwidersprochen blieb, wies sie den Weg, der schließlich zum Entwurf einer Creditionen-Theorie führte. An dieser Bestimmung unseres Faches hatte mich nämlich von Anfang an die Komponente „religiös“ fasziniert. Was aber ist das Religiöse am Religiösen? Das war kein Randthema, schließlich ging es um den Kern unserer fachlichen Selbstbestimmung als wissenschaftliche Religionspädagogik – und zudem avancierte „religiös“ zu den am häufigsten verwendeten Bestimmungen in praktisch-theologischem Zusammenhang. Sie hatte „christlich“, „katholisch“, „evangelisch“ und erst recht andere traditionelle Ausdrücke wie etwa „fromm“ weit überholt; für „spirituell“ hatte der Karriereschub noch nicht eingesetzt.

3 Vgl. Ulrich Hemel, Theorie der Religionspädagogik, München 1984.

4 Vermittlung erschien manchen als allzu instruktionstheoretisch konzipiert, da damit negative Assoziationen wachgerufen werden, etwa in dem Sinn: „Das werde ich Dir schon beibringen!“

5 Vgl. Angel, Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer „Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität“, in: U. Körtner/R. Schelander (Hgg.), GottesVorstellungen. Die Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag, Wien 1999, 9–34.

1.2 Religiös ein oszillierendes Adjektiv mit Verschleierungspotential

Im Zusammenhang mit dieser Frage stieß ich auf eine erste Irritation. Auslöser war 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.⁶ 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.

Mögen sie auch jeweils für sich in gewisser Weise aussagekräftig sein, so enthalten sie aber doch auch schon die Anfrage, wie sich Religion und Religiosität zu einander verhalten: Kann man Religiosität nur im Kontext von Religion entfalten? – Beziehungsweise: Hilft Religion dem Menschen, Religiosität zur Ausprägung zu bringen? Und gibt es in dieser Hinsicht womöglich normative Momente? Sollte Religiosität im Kontext (irgend-)einer Religion entfaltet werden oder ist Patchwork-Religion (der Ausdruck spiegelt die unten anzusprechende Religions-Fixierung!) eine mögliche Antwort?

Man kann auch vom anderen Pol kommend fragen: Welchen Stellenwert hat Religion, wenn Menschen Religiosität kultivieren? Sollte sie Einfluss darauf haben, wie diese Kultivierung erfolgt? Warum gibt es so viel Unbehagen an den ausgeprägten Formen von Religiosität, wenn sie im Raum von Religionen erfolgen – und warum so viel Skepsis, wenn sie außerhalb tradierter Religionen erfolgt?

Mir kam der Verdacht, dass die in theologischen bzw. religionspädagogischen Publikationen fast inflationäre Verwendung des Adjektivs „religiös“ es ermöglichte, genau der in diesen Fragen enthaltenen Problemlage aus dem Weg zu gehen: Wenn man das Adjektiv „religiös“ verwendet, bedarf es keiner Festlegung, ob man sich zu „Religion“, zu „Religiosität“ oder zur „Beziehung zwischen beiden“ äußert. Es war möglich, vieles in der Schwebel, im Nebel zu belassen – oder wie es ein Vorwurf, der mir wohl am meisten zu schaffen machte, auf den Punkt bringt: In der praktischen Theologie bleibe alles schwammig, sie lebe von lautstarken Positionierungen. Schwammigkeit als Kerngeschäft – „das Religiöse“ als strategisches Instrumentarium, die eigene Position durchzusetzen!

Dass die Qualifikation „religiös“ im Übrigen auch andernorts Probleme bereitet, zeigt sich im anthropologischen Kommunikationskontext. Wenn man

⁶ Auslöser war eine eher beiläufige Formulierung Hemels, der zufolge der Begriff ‚religiös‘ gleichzeitig das Adjektiv zu ‚Religion‘ und zu ‚Religiosität‘ ist. Ulrich Hemel, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986, 68.

z. B. die Schriften von Pascal Boyer analysiert, wird erkennbar, dass er das „Religiöse“ fast ausschließlich auf den Pol Religion hin auflöst; zudem bleibt die Bedeutung des „Religiösen“ unscharf: „Characteristics of ritualized behaviour include stereotypy, rigidity, repetition, and apparent lack of rational motivation. Behaviour of this kind is found in cultural rituals, *religious* or *not*.“? Im Gefolge dieser Einsicht erstaunte mich immer mehr, wie wenig intensive Reflexion es nach sich zog, dass wir es bei „religiös“ mit einem bipolar dechiffrierbaren Adjektiv zu tun haben. Es gehört zu den Ausnahmen, wenn jemand wie Eric J. Sharpe, Theologe an der Universität Sydney, feststellt: „The trouble with ‚religious studies‘ is the adjectival use of the word ‚religious‘.“⁷

Ich habe versucht, das Problem zu strukturieren, indem ich „Religion“ als systemische Größe und „Religiosität“ als anthropologische Größe qualifizierte. Religion als systemische Größe – Religiosität als anthropologische Größe: Das ist soweit noch nicht spektakulär.⁸ Doch wie lässt sich das Adjektiv qualifizieren? Ich habe vorgeschlagen, religiös als Verbindungsgröße zu qualifizieren: Religiös als Adjektiv verbindet immer Religion und Religiosität. Das Adjektiv „religiös“ ist genau deswegen eine Brücken- oder Vermittlungsgröße, weil seine Verwendung immer auf die Beziehung von Religion und Religiosität abzielt und somit gerade keine eindeutige Zuordnung zu einem der beiden Pole zulässt.¹⁰ Man kann nach dieser Festlegung das Adjektiv „religiös“ dann und nur dann verwenden, wenn mit dieser Qualität sowohl Religion als auch Religiosität umfasst sind. Die Bezeichnung „religiös“ meint also immer die subjektiv-anthropologische und die systemische Dimension gleichzeitig. Wenn ich von einem religiösen Menschen spreche, dann möchte ich etwas über dessen subjektive Verfasstheit sagen – und gleichzeitig möchte ich sagen, dass diese Verfasstheit durch seine Beziehung zu einer systemischen Größe „Religion“¹¹ gekennzeichnet ist. Das gilt übrigens ungeachtet der Tatsache, dass manchmal der Akzent etwas näher bei einem der Pole zu liegen scheint. Auf den ersten Blick mag man den Eindruck haben, religiöse Entwicklung neige stärker dem anthropologischen Pol Religiosität zu; doch zeigen kontextuelle Ansätze der Entwicklungspsychologie ebenso wie die entwicklungs-theoretische Bedeutung der Erbe-Umwelt-Thematik, dass der systemische Pol Religion nicht außer Acht gelassen werden kann. Analog dazu mag man vielleicht religiöse Inhalte stärker mit dem systemischen Pol Religion in Verbindung bringen; doch da immer Individuen als lebendige Trägerinnen und

⁷ Pascal Boyer, Specialized Inference Engines as Precursors of Creative Imagination, in: Ilona Roth (Ed.), Imaginative Minds, London 2007, 250 (kursiv HFA).

⁸ Eric J. Sharpe, Understanding Religion, London 1983, VIII.

⁹ Der von Bernhard Grom vorgenommenen Bestimmung kann allerdings nicht zugestimmt werden: „Als gemeinschaftsbezogene, institutionalisierte Überzeugung und Praxis wird das Religiöse traditionell als ‚Religion‘ bezeichnet, im Unterschied zu ‚Religiosität‘ als der individuellen Gestalt des Religiösen“ (Grom, Religionspsychologie, München 2007 [1992], 16).

¹⁰ Vgl. ausführlicher Angel, Religionspädagogik.

¹¹ Welche Religion oder ob überhaupt „Religion“ im Sinne der Religionswissenschaft sei dahin gestellt.

Träger, als Rezipierende oder als Verstehende fungieren, lässt sich auch bei der Inhaltsfrage der anthropologische Pol nicht ausklammern.

1.3 Religionsfixierung

Das Anliegen, ernsthaft zwischen „systemischer Größe“, „anthropologischer Größe“ und „Vermittlungsgröße“ zu unterscheiden, führte zu einer zweiten Irritation: der – zumindest für mich neuen – Entdeckung einer Jahrhunderte alten Monopolisierungsstrategie, die möglicherweise die Weiche hin zu jener eben skizzierten Problemsituation gestellt hatte, die mit dem Wort „religiös“ gegeben ist. Offensichtlich hatte sich in der langen Tradition der europäischen Geistesgeschichte unter der Hand eine umfassende Dominanz breit gemacht. Grob gesprochen könnte man sagen, die wissenschaftliche Reflexion hatte sich auf den Pol „Religion“ fixiert. Damit ist weniger gemeint, dass man sich in theologischer Literatur dort, wo das Wort „religiös“ verwendet wird, häufig auf Religion in unserem Kulturkreis bezieht, und somit meist auf das Christentum – und zunehmend vielleicht auch auf den Islam. Das ist zwar richtig, doch es geht mir um etwas anderes.

Der Terminus Religion, der schon seit der Antike im Lateinischen zur Anwendung kam, avancierte spätestens im Gefolge der nachreformatorischen Auseinandersetzungen¹² zu einer wichtigen Größe: In Zeiten der „Religionskriege“ ermöglichte er, über die theologischen Differenzen hinweg zu einer kommunikativen Verständigung zu kommen. Mit dem konfessionspolitischen Leitsatz „cuius regio – eius religio“ wurde „Religion“ auch noch politisiert. Der Terminus bot den Regenten der europäischen Staatsgebilde nun jenen zentralen Bezugspunkt, der das Verhältnis von Herrschaftsinteressen und Kirchengemeinschaft konturieren konnte. Es ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich, dass aufklärerisches Denken, das Fragen nach Freiheit und Vernunft nicht selten (mehr oder weniger explizit) vor dem Hintergrund des Zueinanders von kirchlicher und politischer Macht artikulierte, sich „Religions-“kritisch äußerte und „Religion“ zum Gegenstand philosophischer Durchdringung machte. Dass sich dann die aufgeklärten Monarchen bei der im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eingeführten „Allgemeinen Schulpflicht“ gerade dieses Religionsbegriffs bedienten, als sich ihnen als absolutistisch handhabbares Instrument der Erziehung ein „Religions-“Unterricht anbot, ist mehr als einleuchtend. Der Akzent auf „Religion“ blieb auch in den darauf folgenden Zeiten konstant. Das gilt auch für jene Epoche, in der die Weichen für Struktur und Selbstverständnis der modernen Wissenschaft gestellt wurden: Unter den Konstitutionsbedingungen einsetzender Wissen-

¹² Dass der Terminus „religiosus“, der in mittelalterlicher Verwendung auch „Ordensangehöriger“ bedeuten kann und damit wenigstens eine subjektbezogene Note mit sich führt (nämlich die subjektive Wahl eines Lebensstils), mag hier als Glosse vermerkt werden, da sie erkennen lässt, dass die Systemorientierung von religio nicht die ganze semantische Bandbreite der etymologischen Wurzel abdeckt.

schaftlichkeit entwickelten sich nun so unterschiedliche Strömungen und Disziplinen wie – um nur einige zu nennen – „Religions-“kritik, „Religions-“kunde, „Religions-“philosophie, „Religions-“wissenschaft, „Religions-“pädagogik.

Die geistes- und wissenschaftsgeschichtliche Religionsfixierung führte im Ergebnis dazu, dass in unserem Fach in den 1970er und selbst noch in den 1980er Jahren darüber diskutiert wurde, ob Religionspädagogik im „Religionsbegriff“ gründet.¹³ Allerdings musste sowohl denkerisch wie theoretisch nun auch die subjektive Perspektive innerhalb des „Religionsparadigmas“ formuliert werden. Damit war offensichtlich der Weg weitestgehend verbaut, das Subjekt in theoretischer Hinsicht mit „Religiosität“ in Verbindung zu bringen. Damit musste die Bedeutung von Religiosität als einer theoretischen Bezugsgröße unseres Faches hochgradig unterbelichtet bleiben, was sich in konvulsiven und an Sinnlosigkeit grenzenden Formulierungen wie z. B. „subjektive Religion“ oder „Religion des Kindes“ deutlich zeigt. Das deutet darauf hin, dass Brauchbarkeit und Reichweite des „Religions-Paradigmas“ unüberschaubar an ihre Grenzen gelangt sind. Zur adäquaten Beschreibung von Lebensformen und -situationen, die im Nahbereich des Religiösen angesiedelt sind, bedarf es einer Abwendung von der historisch vorgezeichneten Religions-Fixierung.¹⁴ Sachlich hat sich diese Einsicht längst angebahnt; das erfordert schon eine Gesellschaft, die unter dem Vorzeichen Säkularisierung – oder je nach Schwere Pluralisierung – steht. Doch selbst noch in der Abkehr von „Religion“ bleibt die Suggestivkraft des Religionsbegriffs ungebrochen. Ja, er entfaltet seine Wirkung bis hinein in Formulierungen wie „Medien-Religion“ oder „civil religion“. Die Macht der Geschichte verhindert offensichtlich bis heute eine Hinwendung zu jener Größe, die hier im Vordergrund steht: Religiosität! Doch allmählich wird immer klarer: Religionspädagogik ohne Fundierung auch im Religiositätsbegriff ist nicht machbar! Und: Religiöse Erfahrungen lassen sich ohne Rekurs auf eine Religiositätstheorie nicht adäquat beschreiben!

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick über den Zaun der Fächergrenzen. Auch die Religionspsychologie wird anscheinend durch die Religionsfixierung und in ihrem Gefolge durch den Rekurs auf ein schwammiges „Religiöses“ beeinträchtigt. Es ist ja nach dem eben Gesagten nicht mehr erstaunlich, dass sich auch in ihrer Selbstbezeichnung als Religions-Psychologie die leidige Religionsfixierung findet. Offensichtlich war es nicht einmal der Psychologie als der am stärksten auf individuelle Subjekte bezogenen Fachrichtung gelun-

¹³ Vgl. Gert Otto, Schule und Religion. Eine Zwischenbilanz in weiterführender Absicht, Hamburg 1972; Erich Feifel, Die Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 1 (1973) 34–48; Werner H. Ritter, Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff, Frankfurt a. M./Bern 1982.

¹⁴ Während Religion als Kompositum Bestandteil zahlreicher Disziplinen wurde, ist Religiosität als Bestandteil von Komposita so gut wie nicht existent, sieht man von gerade entstehenden Wortschöpfungen wie z. B. „Religiositätsstil“ ab.

gen, dem systemischen Grundparadigma und damit der Religionsfixierung zu entkommen. Auch für die (deutschsprachige) Religionspsychologie scheint es schwierig zu sein, Religiosität als eine für die Konstituierung des Gegenstands zentrale Größe (oder zumindest als eine der zentralen Größen) zu etablieren, obwohl Hans-Jürgen Fraas schon 1990 pointiert festgestellt hatte: „Gegenstand der Religionspsychologie im herkömmlichen Sinn ist die Religiosität des Menschen.“¹⁵ Mittlerweile vertritt auch *Bernhard Grom*, der 1992 noch etwas zurückhaltender fragte: „Ist Religiosität ein Thema der Psychologie?“, klar die Auffassung, es solle „die Religionspsychologie als ein Forschungsgebiet oder eine Spezialdisziplin der Psychologie verstanden werden, die mit den Fragestellungen, Konstrukten und Methoden erfahrungswissenschaftlicher Psychologie faktisches religiöses Erleben, Erkennen und Verhalten – kurz *Religiosität* – beschreibt ...“.¹⁶

Es mag mit dem Fehlen der zentralen Orientierungsgröße Religiosität zusammenhängen, dass sich in der Religionspsychologie ein fast unüberschaubares Sammelsurium an unterschiedlichen Ansätzen und Konzepten findet. „Die Ergebnisse der Mainstream-Religionspsychologie wirken großenteils wie eine Masse von Einzelbeobachtungen, in der das Gesicherte vom Ungesicherten und das Ergiebige vom Unergebigen schwer zu unterscheiden ist. Die verwendeten Verfahren – oft Fragebogen, die Korrelationsstudien zugrunde liegen – sind überaus vielfältig ..., so dass 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 theorieelos Daten erhob, in Rahmenvorstellungen, die sich ebenso schwer miteinander harmonisieren lassen wie Konfessionen.“¹⁷

1.4 Fehlende Diskussionen zur Religiositätstheorie

Nun ist es allerdings für die Wissenschaft (ob Theologie, Psychologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft oder andere) mit einer Hinwendung zu Religiosität nicht getan. Ist doch keineswegs ausgemacht, was Religiosität ist oder was man unter dieser Bestimmung subsumieren kann. Das Einzige, was aus wissenschaftlicher Sicht sicher gesagt werden kann, ist, dass auch Religiosität eine theoretisch genauer zu klärende Größe darstellt. Bevor es deswegen in der praktischen Theologie wie in der Religionspsychologie zu einer fruchtbaren Orientierung am Religiositätsbegriff kommen kann, bedarf es einer Religiositätstheorie oder zumindest modellhafter Vorstellungen darüber, was unter Religiosität zu verstehen sei.

Und hier stoßen wir auf die nächste Irritation: Während Religion ein intensiv diskutiertes Phänomen ist, lässt sich das von Religiosität nicht sagen.

¹⁵ Hans-Jürgen Fraas, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1990, 12.

¹⁶ Grom, *Religionspsychologie*, 12 (kursiv HFA).

¹⁷ Ebd., 16f.

Im Gegenteil: Es gibt kaum theoretische Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Religiosität, sodass man geradezu vom „Paradox einer großen Selbstverständlichkeit des alltäglichen Sprachgebrauchs ohne besondere fachwissenschaftliche Reflexion und Diskussion in Theologie, Philosophie und Religionspädagogik“¹⁸ sprechen kann.

Damit kein Missverständnis aufkommt: Es geht explizit um die theoretische Klärung von Religiosität, die hier als fehlend und ausständig beklagt wird. Weder die Verwendung des Ausdrucks Religiosität, noch ein religionsphänomenologisches Subsumieren von religiösen Erfahrungen und Verhaltensweisen unter den Terminus Religiosität, noch das Aufscheinen indirekter, mühsam zu erschließender Religiositätsvorstellungen in Theologie und Religionswissenschaft decken das ab, wofür es mir geht. Mit anderen Worten: Es gilt zwischen der Verwendung von Religiosität als Terminus, indirekt zu erschließenden Religiositätskonzepten und expliziter Religiositätstheorie zu unterscheiden.

Das zu betonen ist wichtig, damit keine falschen Abwehrhaltungen zum Tragen kommen. Ist doch die mit Religiosität anvisierte Thematik in vielschichtigen Facetten in der Geschichte von Theologie und Religionswissenschaft zu finden.¹⁹

(a) Als Thema hat Religiosität spätestens seit *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* in die religionswissenschaftlichen und theologischen Diskurse Einzug gehalten. Auch wenn nicht ausdrücklich in religionsitätstheoretischer Sprache, lassen sich bei ihm „in begrifflicher Hinsicht verschiedene Facetten von Religiosität als Bestimmungsgrund und Ausdrucksform von Religion erheben. Dabei tritt insofern ein Primat von Religiosität hervor, als diese als Beurteilungskriterium von Religion dient, da letztere durch Religiosität gestaltbar sein soll“.²⁰ Nur indirekt zu erschließen, aber sachlich gegeben ist die Religiositätsthematik auch bei *Karl Barth*,²¹ *Paul Tillich* und *Wolfhart Pannenberg*.²² Ähnliches ließe sich – was bisher nicht geschehen ist – auch für die Schriften katholischer Theologen wie *Karl Rahner*, *Joseph Ratzinger* oder *Eugen Biser* u. a. herausarbeiten. Das gleiche gilt für die orthodoxe Theologie. Ferner ist zu erwarten, dass auch katholische wie evangelische Theologinnen, die dem Anliegen einer gendergerechten Theologie endlich Raum zu schaffen suchen, in hohem Maße auf indirekte Religiositätsvorstellungen zurückgreifen.

¹⁸ *Hemel*, Religiosität, in: *Folkert Rickers/Norbert Mette* (Hgg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 2 (1839–1844), 1840.

¹⁹ Vgl. *Martin Bröking-Bortfeldt*, Religiosität in theoriegeschichtlich-kulturhistorischer Perspektive. Anmerkungen zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte, in: *Angel u. a.*, *Religiosität*, Stuttgart 2006, 16–29.

²⁰ *Martin Rothgangel*, Religiosität als menschliches Gesicht der Offenbarung Gottes, in: *Angel u. a.*, *Religiosität*, Stuttgart 2006 (175–198), 180.

²¹ Bei *Karl Barth* kommt das Thema Religiosität, das bei ihm deutlich vom Gottesgedanken her apostrophiert ist (Gottoffenheit des Menschen), keineswegs so negativ zum Tragen, wie es einem verbreiteten Vorurteil entspricht.

²² Vgl. *Rothgangel*, *Religiosität*.

(b) Oder um ein anderes Feld zu nennen: Auch die Religionssoziologie ist seit längerem damit beschäftigt, Erhebungsinstrumente zur Messung von Religiosität zu entwickeln.²³ Der Weg geht vom frühen zweidimensionalen Ansatz eines *Gordon W. Allport* [intrinsische vs. extrinsische Religiosität] (1950) bis zum bekannten und vielfach verwendeten fünf-dimensionalen [ritualistic, ideological, intellectual, experiential, consequential dimension] Modell von *Charles Y. Glock* (1969). Daneben gibt es zahlreiche weitere Versuche, beispielsweise von *Ulrich Hemel* [Inhaltlichkeit, Sensibilität, Kommunikation, Ausdrucksverhalten, Horizont der religiös motivierten Lebensgestaltung]²⁴ oder das Zentralitätsmodell von *Stefan Huber*.²⁵ Die Bedeutung impliziter Religiosität wurde dabei zunehmend bewusst.²⁶ Die Modelle selbst sind Gegenstand intensiver Diskussion. So kam beispielsweise *Ursula Boos-Nünning*²⁷ aufgrund des Ergebnisses einer empirischen Untersuchung, die sie auf der Basis der Glockschen Dimensionen durchgeführt hat, zu dem Schluss, dass seine theoretische Konzeption sich nicht mit der empirischen Wirklichkeit decke. Dennoch scheint in der Religionssoziologie ein eher empirisch-pragmatischer Zugang vorzuherrschen, der nicht zur Ausarbeitung einer ausgefeilten Religiositätstheorie führt, auf deren Basis die entsprechenden Modelle dann konzipiert werden.

(c) Seit kurzem kommt eine Forschungsrichtung dazu, von der man Interesse an der Erforschung religiöser Erfahrungen nicht erwartet hätte – die Neurowissenschaft. Bevor darauf eingegangen wird, ist eine kurze Klarstellung unverzichtbar, da neurowissenschaftliche Forschung in jüngster Vergangenheit des Öfteren unter dem Label „Neurotheologie“ von sich reden machte. Doch es ist lediglich eine kleine Gruppe von Neurowissenschaftlern (männlich ist hier exklusiv), die sich selbst als Vertreter einer Neurotheologie verstehen: Insbesondere wären hier *Andrew Newberg*, *Rhawn Joseph* und eventuell auch *Michael Persinger* zu nennen²⁸. Aufgrund der hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Schräglagen haben sie, auch wenn sie religionsphilosophisch durchaus anregend sein mögen,²⁹ eher dazu beigetragen, die Forschungsrichtung insgesamt zu desavouieren. Neurowissenschaft kann vom Ansatz her nicht Theologie sein, im Prinzip können neurowissenschaftli-

23 Vgl. *Stefan Huber*, Dimensionen der Religiosität, Bern 1996.

24 Vgl. *Hemel*, Religionspädagogik, 51–71; *Hemel*, Ziele religiöser Erziehung, Frankfurt a. M./Bern/New York 1988, 672–690.

25 Vgl. *Stefan Huber*, Zentralität und Inhalt, Opladen 2003.

26 Vgl. *Tatjana Schnell*, Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns, Berlin u. a. 2004.

27 Vgl. *Ursula Boos-Nünning*, Dimensionen der Religiosität, München/Mainz 1972.

28 Vgl. *Eugene G. d'Aquili/Andrew B. Newberg*, The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience, Minneapolis 1999; *Rhawn Joseph*, NeuroTheology. Brain, Science, Spirituality, Religious Experience, San Jose 2002; *Newberg/d'Aquili/Vincent Rause*, Der gedachte Gott, München 2003; *Michael A. Persinger*, Neuropsychological Bases of God Beliefs, New York 1982.

29 Vgl. *Anne I. C. Runehov*, Sacred or Neural?, Göttingen 2007.

che Forschungen lediglich dazu beitragen, die neuronalen Substrate religiöser Erfahrungen, m. a. W. menschliche Religiosität, präziser zu verstehen.

Hier sollte man allerdings einiges klar stellen. In der Regel verstehen sich Neurowissenschaftler, die sich wie z. B. *James Austin*, *Vilayanur Ramachandran* oder *Richard Davidson*³⁰ mit religiösen Erfahrungen beschäftigen, nicht als Neurotheologen. Allerdings thematisieren sie meist „religiöse“ (Adjektiv!) Erfahrungen, was auch Folge der Tatsache ist, dass Religiositätstheorien als konzeptioneller Rahmen nicht zur Verfügung stehen. Die daraus resultierenden Schräglagen neurowissenschaftlicher Provenienz sind somit auch Folge vorgängiger wissenschaftlicher Defizite und können nicht ausschließlich der Neurowissenschaft angelastet werden. Aus meiner Sicht wäre es weiterführend, Neurotheologie als „(Neuro-)Biologie und/oder (Neuro-)Psychologie der Religiosität“ zu dechiffrieren.³¹

(d) Die Neurotheologiedebatte lässt leider übersehen, in welcher Bandbreite mittlerweile neurowissenschaftliches Interesse am Phänomen des Religiösen gegeben ist.³² Gerade diese Offenheit darf zu den stärksten Impulsen zur Erarbeitung einer elaborierten Religiositätstheorie gerechnet werden, da es um die Frage geht: Was geschieht im Gehirn, wenn Glaubensprozesse ablaufen? In diesem Sinne stand die Neurowissenschaft – nicht das Neurolinguistische Programmieren (NLP), wie eine wenig verstehende Rezension meines Beitrags behauptet³³ – auch Pate bei der Genese des Conditionen-Konzepts. Da das neurowissenschaftliche Interesse sich auch auf „religiöse Erfahrungen/religious experiences“ (Adjektiv!) richtet, partizipiert auch diese Forschungsrichtung an den ungeklärten wissenschaftlichen Grundlagen fehlender Religiositätstheorien. Solche wären allerdings Voraussetzung für ertragreiche neuropsychologische Zugänge zur menschlichen Religiosität. Das gilt zum einen in methodologischer Hinsicht, das gilt aber im Besonderen im Blick auf die Festlegung von Forschungsparadigmen, die für Untersuchungen mit bildgebenden Verfahren wie fMRI, NIRS oder EEG Voraussetzung wären.³⁴ „Bevor man sich mit lokalisatorischen bildgebenden Verfahren in die Bereiche religiöser Erfahrung und „Neurotheologie“ vorwagt, wären zahlreiche Fragen zu

30 Vgl. *James H. Austin*, Zen and the Brain. Toward an Understanding of Meditation and Consciousness, Cambridge MA/London 1998; *Vilayanur Ramachandran/Sandra Blakeslee*, Die blinde Frau, die sehen kann, Reinbek bei Hamburg 2002; *A. Lutz/H. S. Schaefer/D. B. Levison/R. J. Davidson*, Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioner, in: Proc Natl Acad Sci USA 104 (2007), 11483–11488; *Lutz/J. Brefczynski-Lewis/T. Johnstone/Davidson*, Regulation of the Neural Circuitry of Emotion by Compassion Meditation, Effects of Meditative Expertise, in: PLoS ONE 3/3 (2008) e1897, 1–10.

31 Vgl. *Angel*, Das Religiöse; *Angel*, Religiosität als menschliches Potenzial.

32 Vgl. etwa die Übersicht bei *Fred H. Previc*, The role of extrapersonal brain systems in religious activity, in: Consciousness and Cognition 15 (2006) 500–539.

33 Religionspädagogische Beiträge (rpB) 60 [2008] 91 f.

34 Die Komplexität der Problematik konnte ich selbst in der Rolle eines Pre-Testers für einen in Graz entwickelten Test erproben. Siehe den Jahresbericht der Initiative Gehirnforschung Steiermark (INGE St. 2008).

klären“, meinte daher auch der vor kurzem verstorbene *Detlef Linke*. So müsse man wissen, ob in den aktiven Gehirnbereichen hemmende oder aktivierende Nervenzellen vorherrschen. Außerdem: In welcher Beziehung steht der gemessene Energieverbrauch zur Informationsverarbeitung? Können nicht auch informationsverarbeitende Prozesse entscheidend sein, die nur ganz wenig Energie beanspruchen? Kann man beim Menschen überhaupt von einem Ausgangs- oder Ruhezustand des Gehirns sprechen, mit dem man einen aktiven Zustand vergleicht?³⁵ Auch wenn schon etliche Facetten menschlicher Religiosität in den Blick gerieten, sind die Ergebnisse neurowissenschaftlicher Religiositätsforschung aufs Ganze gesehen noch wenig befriedigend. Schon die Ansätze sind bislang zu disparat und die Grundkonzepte zu widersprüchlich. Doch genau solche Widersprüche brachten den entscheidenden Impuls. Es war nämlich einer jener ungelösten Konflikte innerhalb der Neurowissenschaft, der mich zu der Auffassung brachte, Religiosität lasse sich nicht adäquat erfassen, ohne dass man die menschliche Fähigkeit „glauben zu können“ in eine Religiositätstheorie integriert.

In der Kontroverse geht es darum, ob und in welchem Ausmaß bei „religiösen“ Erfahrungen nicht nur das limbische System beteiligt ist, sondern auch solche Gehirnregionen, die für kognitive Prozesse eine Rolle spielen. Es bildeten sich zwei Lager:³⁶ Auf der einen Seite steht die sogenannte limbic-marker-Theorie, wie sie von *Jeffrey L. Saver* und *John Rabin* vertreten wird. Ihr liegt die Vermutung zugrunde, dass das limbische System für religiöse Erfahrungen ursächlich ist.³⁷ Das könne auch erklären, warum es schwierig sei, religiöse Erfahrungen zu versprachlichen. Als Gegenposition könnte man die Forschungen um *Nina Azari* anschauen. In ihrer Untersuchung konnte festgestellt werden, dass das limbische System trotz positiver Gestimmtheit der religiösen Probanden nicht aktiviert war.³⁸ Für das Entstehen religiöser Erfahrung seien Verschaltungen in verschiedenen Bereichen des Neokortex verantwortlich. Die Diskussion scheint in eine offene Frage zu münden: Sind religiöse Erfahrungen eher kognitiver oder eher affektiver Natur?

Die aporetische Konstellation der beiden Ansätze gab den Anstoß für die Creditionen-Idee. Ausgangspunkt war die Beobachtung, dass in der Diskussion um zerebrale Lokalisationen religiöser Erfahrung eine *psychologische* Terminologie verwendet wird: Kognitionen, Kommunikation, Emotionen,

³⁵ *Hans-Ferdinand Angel/Andreas Krauss*, Der interdisziplinäre Gott, in: *Geist & Gehirn* 4/2004, (68–72), 69; vgl. *Detlef Linke*, *Geist, Glaube und Gehirn*, Reinbek bei Hamburg 2003.

³⁶ Schon in der Religionsphilosophie gehört mit anderer Akzentsetzung zu den viel diskutierten Themen, ob „Religion“ eher dem Bereich des Fühlens oder Denkens zuzuordnen ist. Die (westlich-) christliche Theologie ist stärker „kognitiv“ orientiert, hat aber zumindest seit *Schleiermacher* auch eine deutlich „gefühlsmäßige“ Tradition.

³⁷ Vgl. *Jeffrey Saver/John Rabin*, The Neural Substrates of Religious Experience, in: *Steven Sawlow et al.* (Eds.), *The Neuropsychiatry of Limbic and Subcortical Disorders*, Washington DC/London 1997, 195–207.

³⁸ Vgl. *Nina P. Azari et al.*, Neural correlates of religious experience, in: *European Journal of Neuroscience* 13 (2001) 1649–1652.

Affekte und ähnliche Ausdrücke. Offensichtlich haben die scheinbar unvereinbaren Positionen der beiden Forschungsrichtungen eine Gemeinsamkeit: Sie rekurren – zumindest implizit – auf eine *psychologische Anthropologie*, bei der „Kognitionen“ und „Emotionen“ zentrale Größen darstellen.

Doch mit Kognition und Emotion schien mir die anthropologische Basis nicht breit genug, um eine Theorie der Religiosität zu errichten. Wie sollte man eine Religiositätstheorie entwickeln, ohne die Fähigkeit „glauben zu können“ theoretisch einzubeziehen? Doch es gelingt nicht, „glauben“ allein aus kognitiver oder aber allein aus affektiver Perspektive umfassend zu verstehen. Und auch die Interdependenz von Kognitionen und Emotionen ergibt nicht automatisch „Glauben“. Doch was ist dann „glauben“? Was sind „Glaubensprozesse“? Diese Frage veränderte gegenüber traditionellen Sehweisen nun allerdings die Blickrichtung. Mit dem Blick auf die „Fähigkeit glauben zu können“ entfernte sich die Aufmerksamkeit von den häufig zentral diskutierten Glaubensinhalten und „dem Glauben“ und richtete sich auf das, was in einem Menschen „beim Glauben“ abläuft: auf die Glaubensprozesse. Ich stand am Tor, hinter dem sich die Creditionen verbargen!

1.5 Entwurf einer Religiositätstheorie

Glaubensprozesse und Religiosität stehen in Verbindung. Doch wie lässt sich eine Theorie menschlicher Religiosität entwerfen, in der Glaubensprozesse – nicht die Inhalte des Glaubens – eine Rolle spielen? Hier tauchte nun ein Problem wieder auf, das mir schon ziemlich am Anfang der Entdeckungsreise zu schaffen gemacht hatte. Seinerzeit konnte ich es zwar benennen, aber es hatte sich noch kein Lösungsweg abgezeichnet. Sprachlich muss bedacht werden, so war meine Meinung, dass das Wort Religiosität sich nicht aus seiner semantischen Verankerung, die im Umfeld eines wie immer gearteten ‚Göttlichen‘ angesiedelt ist, lösen könne. Das verweise auf die defizitäre Grundstruktur von Sprache:

„Die Möglichkeit, Religiosität formal als anthropologische Größe zu begreifen, erfordert deswegen, daß das, was hier dem Menschen (im Sinne einer generellen anthropologischen Bestimmung) zugeschrieben wird, auch in einer Terminologie ausgesagt werden kann, die ohne semantische Aufladung aus dem Bereich der Religion ist.“³⁹

Um eine grobe Vorstellung davon zu vermitteln, in welcher Weise Glaubensprozesse, d. h. Creditionen, mit Religiosität zu tun haben, muss jenes Religiositätsmodell kurz vorgestellt werden, das ich während und im Anschluss an die Regensburger Symposien entwickelt habe. Ich stelle zur Diskussion, Religiosität analog zum Konzept einer biologischen Homöostase zu verstehen und dafür das Konzept einer „Homöostase zweiter Art“ einzuführen. Die Präsen-

³⁹ *Angel*, *Religionspädagogik*, 24.

tation dieses Gedankens kann nicht ausführlich geschehen, sie dient lediglich dazu, die Funktion von Creditionen im Rahmen dieses Modells offenzulegen.

Ausgehend von Homöostase im herkömmlichen Sinn,⁴⁰ für die ich die Benennung *Homöostase I* vorschlage, möchte ich Religiosität als biopsychologisches Instrument verstehen, das sich im Verlauf der Hominiden-Evolution herausgebildet hat und das für ein quasi-homöostatisches Gleichgewicht des Menschen (*homo sapiens sapiens*) verantwortlich ist. „Quasi-homöostatisch“ deswegen, weil es nicht (lediglich) um Körperfunktionen geht (im Sinne von *Homöostase I*), sondern auch um Affekte/Emotionen, Kognitionen und Creditionen (auch solche bezüglich Gott) der einzelnen Individuen. Dieses umfassendere Gleichgewicht könnte als *Homöostase II* bezeichnet werden. Eine „Kurzformel“ für Religiosität wäre dann „Religiosität ist Homöostase II“.⁴¹ Es ist vorherzusehen, dass schon die Vorstellung, „Homöostase“ könne als (auch noch zentraler) Bestandteil einer Religiositätstheorie angesehen werden, Irritationen hervorrufen wird. Erschwerend kommt hinzu, dass Homöostase ihrerseits konzeptionell ein hoch differenziertes Gebilde darstellt, das Fragen der Neurophysiologie, Neurochemie und Neuroanatomie – insbesondere des autonomen Nervensystems – umfasst und Erklärungen für die Wechselbeziehungen zwischen Hormon-, Immun- und Nervensystem bereitstellt. Interessanterweise vertritt *Antonio Damasio* die Auffassung, „dass die Homöostase ein Schlüssel zum Verständnis der Biologie des Bewusstseins ist“ und „Stabilität“ als bedeutsamstes Merkmal für das „autobiographische Selbst“ anzusehen ist.⁴²

Im Blick auf die damit angesprochene Funktion von Homöostase (im Sinne Homöostase I) stünde ein so konzipiertes Religiositätsmodell im Dienste einer stabilen inneren Einheit des Menschen – und dies zudem in einem auch noch transzendente Erfahrungen umgreifenden Sinn (im Sinne Homöostase II). Religiosität könnte damit als jene äußerst faszinierende Größe gedacht werden, innerhalb derer sich Grundoptionen des Lebens sowie daraus folgendes Framing der Wirklichkeit (in ihrer kybernetischen Zirkularität!) artikulieren. Dieses Modell wäre in der Lage, auch solche Irritationen, Brüche und Verwerfungen individueller Lebensschicksale zu integrieren, die von den erlebenden Subjekten auf transzendente Wirklichkeit bezogen werden. In christlichem Sinne könnten damit jene von den großen Mystikerinnen und Mystikern berichteten

40 Sie „bezeichnet die Erscheinung, dass lebende Systeme gewisse Parameter konstant halten und diese nach Störungen wieder einregulieren in einer Weise, die nicht allgemeinen physikalischen Gesetzen entspricht, sondern diesen oft zuwiderläuft“ (*Ludwig von Bertalanffy*, Art. „Homöostase“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974 [1184–1186], 1184).

41 Vgl. zu diesem Modell *Angel*, *Neurowissenschaft als Anfrage an theologische Theoriebildung. Denken – Fühlen – Glauben: im Vorfeld einer Theologie der Religiosität*, in: *Erwin Dirscherl/Christoph Dohmen* (Hgg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2008, 315–345, insbes. 341–343.

42 *Antonio R. Damasio*, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, Berlin 2000, 55 und 164. – *Damasio* weiter: „Merkwürdigerweise sind Emotionen ein wesentlicher Bestandteil der Regulation, die wir Homöostase nennen.“ (Ebd., 55.)

Gotteserfahrungen, die mit Verzweiflung, Dürstert und Gottesferne in Zusammenhang stehen, ebenso verortet werden wie Erfahrungen des Glücks, des Haltes und der Stärke aus dem Glauben. Sie wären jeweils in ihrer spezifischen Art eine Herausforderung an das innere Gleichgewicht der Menschen. Sie können in hohem Maße reflektiert und im Bewusstsein verankert sein – ein hoher Reflexionsgrad wäre aber für eine „funktionierende“ Homöostase II nicht unabdingbar. Es wäre verstehbar, dass auch Menschen ohne elaborierte Bildung und Reflexionskompetenz – selbst angesichts erschütternder Lebensschicksale – Halt im Glauben finden können. Gleichzeitig wird verständlich, warum über kognitive Prozesse allein (z. B. „grübeln“) keine innere Stabilität herstellbar ist. Gleichzeitig würde einsichtig zu machen sein, dass Religiosität auch im Zusammenhang mit der Fähigkeit der „Selbsthingabe“ steht.⁴³ Ein Religiositätsverständnis im Sinne des Homöostase-II-Modells könnte auch erklären, warum „religiöse“ Prozesse nicht unbedingt im Sinne christlicher (oder anderer) Traditionen affirmativ sein müssen. Die Beziehung zur Wirklichkeit kann sich aus „homöostatischer Perspektive“ im Modus der Zustimmung, aber auch der Unentschiedenheit oder gar der Ablehnung zeigen.⁴⁴ Vorausgesetzt werden müsste hingegen, dass jeweils kognitive, creditive und emotionale Prozesse eine Rolle spielen, die ihrerseits wieder das Framing der je subjektiven Wirklichkeitswahrnehmung aktivieren. Die emotionalen Spannungen bei Belastung (die auch durch äußere Krisen, Katastrophen und individuelle Lebensschicksale hervorgerufen werden können) fordern bzw. bedrohen gar das Funktionieren der homöostatischen Stabilisierungsfunktion. Können extreme Erfahrungen, die als religiöser Anspruch erlebt werden, nicht integriert werden, sind psychoder gar somapathologische Reaktionen zu erwarten.

Konzipiert man Religiosität in dieser Weise, dann zeigt sich, dass in der Theologie, zumal in der Praktischen Theologie und v. a. der Religionspädagogik, etliche Konzepte beheimatet sind, die einer Auseinandersetzung mit und Förderung von religiösen (als Adjektiv!) Erfahrungen eher hinderlich als hilfreich sind: Was sollte vor dem Hintergrund des eben Gesagten mit „Weitergabe des Glaubens (Substantiv!)“ gemeint sein? Und was wäre eine „Glaubensentwicklung (Substantiv!)“ bzw. eine „religiöse (Adjektiv!) Entwicklung“? Wenn, dann könnte man doch allenfalls von einer Entwicklung von Religiosität sprechen. Auf der anderen Seite werden im Rahmen einer so entworfenen Religiositätstheorie Phänomene fassbar, für die es bislang keinen adäquaten theoretischen Rahmen gab, etwa die unterschiedlichen Ausprägungen von Religiositätsstilen.⁴⁵

43 Vgl. *Angel*, *Neurotheologie – Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität*, in: *Religionspädagogische Beiträge* 49 (2002) 107–128.

44 Nebenbei gesagt: Theologisch wäre hier die komplexe Differenzierung der Gnadentheologie in Anschlag zu bringen.

45 Vgl. *Hemel*, *Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität – Ein Zugang über die Typologie religiöser Lebensstile*, in: *Angel u. a.*, *Religiosität*, Stuttgart 2006, 92–115.

2 Auf dem Weg zu einer Theorie der Creditionen

Mit diesen Hinweisen zu einer Religiositätstheorie bin ich nun allerdings schon etwas über das Ziel hinausgeschossen. Zwar lässt sich ein Religiositätsmodell nach meiner Auffassung nicht ohne die Integration von Creditionen entwerfen, aber umgekehrt ist Religiosität als theoretischer Rahmen nicht zwingend erforderlich, um Glaubensprozesse zu positionieren oder um sie zu verstehen. Aus diesem Grund hätte man auch von ganz anderer Seite und völlig losgelöst von der hier skizzierten Problemlage darauf stoßen können, dass es dringend der Ausarbeitung einer Creditionentheorie bedarf. Die weitere Arbeit an einer Creditionentheorie muss demzufolge auch nicht unbedingt den Entstehungshintergrund des Themas mit sich transportieren. Lediglich ein direkter Bezug wird in jedem Fall unaufgebbar bleiben: Wie auch immer man Creditionen konzipiert – sie müssen auch für den Kontext religiöser Erfahrungen aussagekräftig sein – und gleichzeitig verhindern, dass nicht religiöse Erfahrungen religiös vereinnahmt werden. Sensibel umgesetzt findet sich eine solche Annäherung in einem Radiointerview zwischen *Kardinal Martini* und *Umberto Eco*, das unter dem Titel „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“⁴⁶ veröffentlicht wurde.

2.1 Creditionen als Phänomen der Alltags- und der Wissenschaftssprache

Wie wenig Creditionen mit Religiosität (und damit auch mit Theologie) zu tun haben müssen, zeigt ein kurzer Blick auf die aktuellen Diskussionen rund um die Banken-, Finanz- bzw. (je nach Sehweise) Wirtschaftskrise. Sie führte dazu, dass das Wort „glauben“ eine geradezu ungläubliche Karriere machte. Es war frappierend, wie häufig man nun hören und lesen⁴⁷ konnte: „Das hätte niemand geglaubt!“ Oder: „Wir glauben fest daran, dass ...!“

Es drängt sich geradezu der Eindruck auf, dass „glauben“ die dominierende Basis von Analysen, Sehweisen und Entscheidungen der Experten ist. Demgegenüber erscheinen die „Glaubensprozesse“ der Menschen in ihren alltäglichen Lebenszusammenhängen geradezu harmlos. Was bedeutet es schon, ob jemand glaubt, dass das Kino um 20:00 Uhr beginnt oder dass es morgen regnen wird? Offensichtlich können Creditionen auch in säkularen Kommunikationszusammenhängen auf höchst verschiedenen Ebenen eine Rolle spielen.

Sie kommen zudem in den unterschiedlichsten Handlungsfeldern vor: in der Rechtsprechung, in der Versicherungswirtschaft oder, wie gerade festgestellt, im Bankwesen. So dürfte es im Bereich der Wirtschaft ohne Glaubensprozesse wohl kaum zu Geschäftsanbahnungen kommen; sie sind daran beteiligt, Erwartungen zu steuern, Hoffnungen auf Gewinne zu motivieren oder das Gegenüber auf seine Vertrauenswürdigkeit hin zu taxieren. Und wer

⁴⁶ Wien 1998.

⁴⁷ Die deutsche WIRTSCHAFTSWOCHE eignet sich bestens als Indikator. Es wäre ein faszinierendes Unterfangen, den Karriereschub des Wortes „glauben“ in diesem Kontext zu erheben.

wüsste nicht, dass auch in zwischenmenschlichen Beziehungen hochgradig Glaubensprozesse am Werk sind. So sind es in Partnerschaften wohl meist Creditionen, die dem anderen Treue zuschreiben und an dieser Zuschreibung festhalten – zumindest bis zur Entdeckung von Untreue! Und Untreue steht wohl häufig mit Glaubensprozessen in Verbindung, die eine Entdeckung für vermeidbar halten.

Doch was genau tun Menschen, wenn sie „glauben“? Welche Prozesse laufen in ihnen ab, wenn sie dies tun? Hier stehen wir erneut vor einer irritierenden Überraschung. Offensichtlich liegen Glaubensprozesse weitgehend außerhalb des wissenschaftlichen Horizontes. Wie schon Religiosität, so scheinen auch Glaubensprozesse nur relativ wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. So ist z. B. keineswegs ausgemacht, bei welcher wissenschaftlichen Disziplin man Erkundigungen betreffend Glaubensprozesse einholen kann. Welche Forschungsrichtungen lohnen eine Analyse, wenn man Genaueres über Glaubensprozesse erfahren möchte? Um es vorweg zu sagen: Es gibt keine zufriedenstellende Antwort auf Fragen dieser Art.

2.2 Creditionen im Blick der Wissenschaft

Mit dem Interesse an Glaubensprozessen gerät man in ein komplexes Problemfeld, das sich wissenschaftlich zudem in einem höchst eigenartigen Zustand befindet.⁴⁸

(a) Strukturelle Besonderheiten: Ziel meiner Überlegungen ist nicht eine phänomenologische Erfassung konkreter Ausgestaltungen von Glaubensprozessen im Kontext bestimmter Kulturen und Religionen. Es geht mir nicht darum, aus religionsphänomenologischer Perspektive genauer zu betrachten, wie solche Ausformungen jeweils von den einzelnen Individuen, Gruppen, Gemeinschaften oder Gesellschaften vorgenommen werden. Was interessiert ist die Frage: Wie sind Glaubensprozesse theoretisch zu erfassen? Wie kann man sie – zunächst unabhängig von ihren soziokulturellen Erscheinungsformen – verstehen? Was läuft im Menschen – auch in seinem Gehirn – ab, wenn er glaubt?

Die Thematik, die ich mit Begriff und Konzept der „Creditionen“ zu fassen suche, liegt im Schnittfeld von Neurowissenschaft, Psychologie, Religionspsychologie, Theologie (neben den systematischen Disziplinen sind insbesondere auch die praktischen Fächer wie Pastoraltheologie, Pastoralpsychologie und Religionspädagogik zu nennen), Philosophie und Kognitionswissenschaft. Vermutlich werden auch andere Richtungen, wie etwa Systemtheorie und Sozialwissenschaften, einen Beitrag leisten können. Das bedeutet aber nicht, dass sich diese Wissenschaften jeweils ausdrücklich oder umfassend mit der Erhellung von Glaubensprozessen beschäftigen. Man kann feststellen, dass in den jeweiligen Publikationen häufig unbeschwert auf „glauben“ oder ähnliche

⁴⁸ Vgl. ausführlicher Angel, Glaubensprozesse.

Ausdrücke zurückgegriffen wird – so als ob es klar wäre, was mit „glauben“ gemeint ist.

(b) Fachspezifische Besonderheiten:⁴⁹ In der Religionspsychologie, bei der man am ehesten eine Beschäftigung mit Glaubensprozessen vermuten würde, werden solche so gut wie gar nicht thematisiert.⁵⁰ Allerdings wird dort die emotionale Seite religiöser Erfahrung vehement ins Spiel gebracht. Das lässt sich etwa am Erstarken emotionstheoretischer Strömungen ablesen. So findet z.B. seit ihr *Lee Kirkpatrick* und *Philippe Shaver* den Weg in die Religionspsychologie ebneten, die Bindungstheorie großen Anklang.⁵¹ Explizite Auseinandersetzung mit Glaubensprozessen erfolgt hingegen sehr wohl in der Philosophie und der Kognitionswissenschaft. Allerdings nimmt man dort weitestgehend profane Glaubensprozesse in den Blick, während die Religionspsychologie gerade religiöse Erfahrungen reflektiert.

Somit ist in den verschiedenen Wissenschaften das, was mit Credition gemeint ist, in unterschiedlicher Weise präsent. Auffällig ist, dass die einzelnen Disziplinen gar nicht oder nur bedingt auf einander Bezug nehmen. Das bestärkt die oben gemachte Aussage, dass es keine zufriedenstellende Antwort auf Frage gibt, von welchen Disziplinen man Auskunft über Glaubensprozesse erwarten darf.⁵²

(c) Wir haben zudem wieder eine grammatikalische Besonderheit zu veranschlagen. War es beim Phänomen des Religiösen die Tatsache, dass das Adjektiv zwei Substantiven zugeordnet werden kann, so ist es diesmal die wichtige Beobachtung, dass wir „Glauben“ als Substantiv und als Verb verwenden können. Der Hinweis auf eine substantivische und verbale Verwendungsmöglichkeit ist wichtig, weil sich Philosophie und Kognitionswissenschaft (auch) mit dem verbalen Prozess des Glaubens beschäftigen, während in theologischen Zusammenhängen häufig (womöglich aufgrund einer mit der Religionsfixierung in Verbindung stehenden Traditionslinie) vor allem das Substantiv „Glaube“ Gegenstand der Reflexion ist. Bemerkenswerterweise existiert für das Substantiv „Glaube“ die Negativform „Unglaube“, während für das Verb eine solche nicht vorkommt.

49 Die Auseinandersetzung mit den fachwissenschaftlichen Zugängen zu Glaubenstheorien wäre ein umfangreiches Unternehmen. In Kürze sollen hier lediglich einige der besonders hervorstechenden Momente genannt werden. Auffällig ist eine gewisse „Ungleichzeitigkeit“ innerhalb der Disziplinen.

50 Selbst neuere Einführungswerke in die Religionspsychologie verzichten darauf, „Glauben“ im Index anzuführen (so z. B. *Hansjörg Hemminger*, Grundwissen Religionspsychologie, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2003; *Susanne Heine*, Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005). In anderen Werken wird dem Phänomen lediglich kurz Aufmerksamkeit gewidmet, so z. B. *Harald Walach*, Psychologie. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte, Stuttgart 2004, 228 f.; *Michael Utsch*, Religionspsychologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 92.

51 Vgl. *Lee Kirkpatrick/Philippe R. Shaver*, Childhood attachments, religious beliefs and conversions, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (1990) 315–334; *Kirkpatrick*, Attachment, evolution, and the psychology of religion, New York 2005.

52 Vgl. ausführlicher *Angel*, Glaubensprozesse.

(d) In der Kognitionswissenschaft gibt es eine starke Strömung mit Vertretern wie *Paul Churchland* oder *Stephen Stich*, die die sogenannte „Volkspychologie“ (darunter wird die unspezifische alltagssprachliche Verwendung von quasi-psychologischen Ausdrücken verstanden) als unangemessen ablehnt und dementsprechend volkspychologische Begriffe aus der Wissenschaft eliminieren möchte (Eliminativismus).⁵³ Zu solch auszumerzenden volkspychologischen Begriffen gehören z. B. fühlen, denken, aber auch glauben. Von einem eliminativistischen Standpunkt aus müssten auch „Creditionen“ unter das Verdikt fallen und jegliche Überlegung zu einer Creditionentheorie wäre reine Zeitverschwendung. In der Philosophie kommen „Glaubensprozesse“ im Rahmen der Erkenntnistheorie (Epistemologie) zur Sprache. Das, was gemeinhin alles geglaubt wird oder geglaubt werden kann, bezeichnet die Philosophie als deskriptiver Glaube. Im fachspezifischen Chargon der Philosophie wird „glauben“ mit „Gewissheit“ in Verbindung gebracht und gegenüber weniger gewissem „Meinen“ (doxastischer Glaube) abgegrenzt.⁵⁴

(e) Die Theologie kann sich nach einem jüngeren Selbstverständnis überhaupt als „Glaubenswissenschaft“ verstehen. Allerdings wird dabei vor allem „der Glaube und die Sache des Glaubens“⁵⁵ (sc. qua Substantiv!) als Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion angesprochen, ganz in der Tradition *Anselms von Canterbury* „fides quaerens intellectum“ (sc. qua Substantiv!). Creditionen rücken in einer solchen Glaubenswissenschaft lediglich (oder: immerhin!) dort in den Wahrnehmungshorizont, wo das „persönliche gläubig-sein“⁵⁶ problematisierend ins Spiel gebracht wird. Von daher ist konsequent, wenn die Bestimmung von Theologie als Glaubenswissenschaft auf den erkenntnistheoretischen Strang von Glaubensvorstellungen Bezug nimmt. Einer solchen Theologie geht es darum, „(1) Wissen über den Glauben zu erarbeiten, (2) Glaubensverstehen (intellectus fidei) zu erzielen und (3) Wissen aus dem Glauben zu entwickeln“⁵⁷ (man beachte den substantivischen Sprachgebrauch). Ein solches Verständnis von Theologie als Glaubenswissenschaft scheint mir nun aber durchaus anschlussfähig an eine Creditionentheorie. Man könnte Theologie vor diesem Hintergrund auch sehen als „wissenschaftliche Reflexion des Zueinanders von Religion und Religiosität, wobei als Standpunkt eine spezifische Ausprägung von Religiosität zugrundegelegt wird. Christliche Theologie wäre dementsprechend die wissenschaftliche Reflexion des Zueinanders von christlicher Religion und Religiosität, wobei als Standpunkt eine im Horizont des Christentums ausgeprägte Religiosität

53 Vgl. *Paul M. Churchland*, Scientific Realism and the Plasticity of Mind, Cambridge 1979; *Stephen P. Stich*, From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case against Belief, Cambridge, Mass., 1996.

54 Vgl. *Klaus Müller*, Glauben – Fragen – Denken, Bd. 2, Münster 2008, bes. 15–45.

55 *Max Seckler*, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: *Walter Kern/Josef Pottmeyer/Iders.*, Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1988 (179–241), 179.

56 Ebd., 196 f.

57 Ebd., 198.

zugrundegelegt wird.⁵⁸ In der Formulierung wurde nun – abweichend vom Originaltext – „Standpunkt“ kursiv herausgehoben. Denn in der Frage des Standpunktes (bzw. im Einnehmen, Halten oder Aufgeben desselben) würden Creditionen als Bestandteil von Religiosität theologisch bedeutsam und das Verhältnis eines prozessualen „Glaubens“ (als Verb!) zu einem substantivisch-substantiellen Glauben (als Substantiv) würde relevant.

2.3 Basismodell einer Creditionen-Theorie

Wie oben schon bemerkt, möchte ich Credition als psychologischen Terminus verstehen. Damit muss er in den Kontext psychologischer Konzepte integriert werden.⁵⁹ Nach meiner Auffassung gäbe es keine grundsätzlichen Probleme, Creditionen einer kognitiven Psychologie zu subsumieren. Kognition wird von *Zimbardo/Gerrig* verstanden als „allgemeiner Begriff für alle Formen des Erkennens und Wissens. Er umfasst die Aufmerksamkeit, das Erinnern, das bildhafte Vorstellen, intelligentes Handeln, Denken und Problemlösen sowie das Sprechen und Sprachverstehen.“⁶⁰ Dementsprechend sind Kognitionen „Strukturen oder Prozesse des Erkennens und Wissens.“⁶¹ Man könnte dann die Definition von *Zimbardo/Gerrig* um den Glaubensbegriff folgendermaßen erweitern: „Kognition ist ein allgemeiner Begriff für alle Formen des Erkennens, Wissens und *Glaubens*. Er umfasst die Aufmerksamkeit, das Erinnern, das bildhafte Vorstellen, intelligentes Handeln, Denken und Problemlösen sowie das Sprechen und Sprachverstehen.“

Denkbar wäre auch – und das wäre aus einer theologisch geprägten Denktradition heraus naheliegender –, dass mit Creditionen ein anderer Modus des Erkennens namhaft gemacht würde. Dann wäre für Creditionen – in Analogie zu der genannten Definition für Kognition bei *Zimbardo/Gerrig* – zu fordern: „Credition ist ein Begriff für spezifische Formen des Erkennens und Wissens. Er beeinflusst die Aufmerksamkeit, das Erinnern, das bildhafte Vorstellen, intelligentes Handeln, Denken und Problemlösen sowie das Sprechen und Sprachverstehen.“

Versteht man Credition als Terminus einer psychologischen Anthropologie, dann müssen die Beziehungen herausgearbeitet werden, die zwischen Creditionen und anderen Größen einer psychologischen Anthropologie bestehen. Ich vertrete die freilich bislang nicht empirisch überprüfte These, dass Kognitionen, Emotionen und Creditionen miteinander in untrennbarer Beziehung stehen und deswegen Creditionen nicht ohne Beziehung zu Kognitionen und Emotionen zu denken sind.

58 Angel, Profil und Profilierung der universitären Religionspädagogik, in: Reinhold Esterbauer/Wolfgang Weirer (Hgg.), *Theologie im Umbruch – Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz/Wien/Köln 2000 (243–267), 263.

59 Vgl. zum Folgenden Angel, *Religiosität als menschliches Potenzial*, insbes. 70–75.

60 Philip G. Zimbardo/Richard J. Gerrig, *Psychologie*, Berlin u. a. 1996, 275.

61 Ebd., 790.

Das ist einerseits als logische Fortschreibung einer Diskussion zu verstehen, die im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts die Psychologie beherrscht hatte. Man kann geradezu von einer über Jahre sich hinziehenden Lagerbildung sprechen. Zu den dezidiertesten Verfechtern eines Primats der Kognition über die Emotion gehörte – im Anschluss an *Stanley Schachters* Zwei-Faktoren Theorie der Emotion – *Richard S. Lazarus*.⁶² Der pointierteste, vom Primat der Emotionen über Kognition überzeugte Gegenspieler war wohl *Robert Zajonc*, der Kognitionen vor allem auf Gedächtnisleistungen des Wiedererkennens und Kategorisierens einschränkte.⁶³ Die Problemlage dieser Diskussion ist durch neuere neuropsychologische Forschungen nicht zur Gänze beigelegt, aber doch entschärft. Aus Sicht heutiger Psychologie stehen sich diese selbstverständlich nicht (mehr) im Sinne eines „entweder – oder“ gegenüber. Die Interdependenz von Kognitionen und Emotionen erweist sich vielmehr als äußerst vielschichtig und es ist möglich, „Affekte als grundlegende Operatoren von kognitiven Funktionen“⁶⁴ zu sehen.

Darüber hinaus wird dann, wenn man Creditionen nicht nur zu Kognitionen, sondern auch zu Emotionen in Beziehung stehend denken möchte, erforderlich, auch die neuere emotionspsychologische Diskussion in die Theoriebildung einzubeziehen. Dabei ist zu veranschlagen, dass Emotion – wohl mehr noch als Kognition – eine spezifische Begriffsgeschichte hinter sich hat. Emotionen haben in letzter Zeit positive Aufwertung erfahren. Die Reichweite emotionaler Konzepte erfuhr erhebliche Ausweitung, etwa wenn *Daniel Goleman* Emotion und Intelligenz zu einer „emotionalen Intelligenz“ zusammenführt.⁶⁵ Zudem weist der Emotionsbegriff eine besonders ausgeprägte semantische Streubreite auf: eine Unschärfe, die sich auch in der psychologischen Fachliteratur zeigt. Es ist erstaunlich, welche Vielzahl von Ausdrücken sich dem Emotionsbegriff subsumieren lassen.⁶⁶ Insofern wäre für die oben genannten Pole „Kognition“ – „Emotion“ vor allem das emotionspsychologische Vokabular („Emotion“, „Affekt“, „Gefühl“ usw.) genauer zu differenzieren und ein biologischer von einem psychologischen Zugang (zunächst klar) zu unterscheiden.⁶⁷ In einer etwas unspezifischen Weise kann Emotion qualifiziert werden als „ein qualitativ näher beschreibbarer Zustand, der mit Veränderungen auf einer oder mehreren der folgenden Ebenen einhergeht: Gefühl, körperlicher Zustand und Ausdruck.“⁶⁸

62 *Richard S. Lazarus*, Thoughts on the Relation between emotion and cognition, in: *American Psychologist* 37 (1982) 1019–1024.

63 *Robert B. Zajonc*, On the Primacy of Affect, in: *American Psychologist* 39 (1984) 117–124.

64 *Luc Ciompi*, Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen 1997, 93.

65 Vgl. *Lothar Schmidt-Atzert*, Die Entstehung von Gefühlen. Vom Auslöser zur Mitteilung, Berlin 1993; *Daniel Goleman*, Emotionale Intelligenz, München 1998.

66 Vgl. *Ciompi*, Die emotionalen Grundlagen, 62–70 und 78–80.

67 Vgl. *Joseph LeDoux*, Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen, München/Wien 1998; *Damasio*, Ich fühle, also bin ich.

68 *Schmidt-Atzert*, Entstehung von Gefühlen, 21.

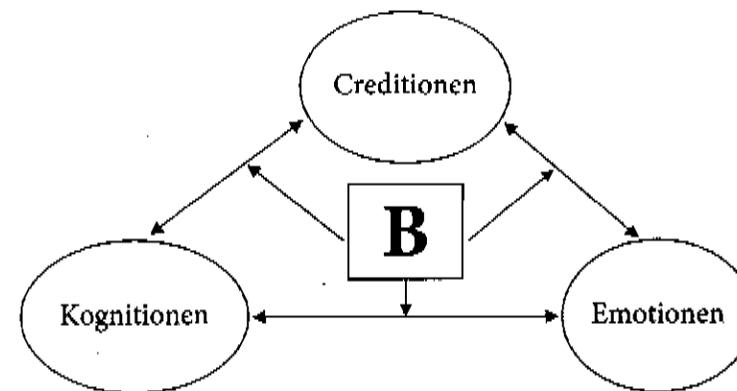
Was bedeutet diese Auffassung für das Verständnis von Creditionen? Bei jeder Kognition sind emotionale und creditive Momente enthalten, wie auch Emotionen nicht losgelöst von Kognitionen und Creditionen zu beschreiben sind. Creditionen sind ihrerseits weder mit Kognitionen noch mit Emotionen identisch – 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). Das Konstrukt „Denken in Komplementarität“, das nach ersten empirischen Untersuchungen möglicherweise bei der Überbrückung oder Überwindung kritischer Phasen hilfreich sein kann,⁶⁹ bewegt sich markant im Schnittfeld „Kognition“ – „Credition“. An dieser Stelle wird auch erkennbar, wie sehr der Bildungsgedanke mit einer Religiositätstheorie in Verbindung steht.⁷⁰ Creditionen können aber auch in deutlicher Spannung zu Kognitionen stehen („credo quia absurdum“) und deswegen (oder trotzdem) große Affinität zu Emotionen aufweisen. Es kann sogar zu hochgradig emotionalisierten Creditionen kommen, die keiner rationalen Argumentation mehr zugänglich sind. Daran lässt sich die Vermutung anknüpfen, dass Creditionen möglicherweise zu den intimsten „Befindlichkeiten“ des Menschen gehören, die vielleicht sogar im Nahbereich von Schamgefühlen angesiedelt sind.⁷¹ Nicht ohne Beziehung zu Creditionen sind auch meditative Praktiken, etwa wenn ihnen Bedeutung zugeschrieben wird oder wenn Erfahrungen, die während Meditationen gemacht werden, kognitiv und emotional verarbeitet werden. Es wäre übrigens theologiegeschichtlich vorstellbar, dass mit dem Übergang von einer (frühen) mündlichen Tradition zu einer (späteren) schriftlichen Fixierung der jüdischen Überlieferung auch eine Akzentverschiebung von „Emotion“ zu „Kognition“ einherging, die zu einer allmählichen Intensivierung der Verbindung „Credition“ und „Kognition“ geführt hat, auch wenn die Sprache unbestreitbar nie ohne Beziehung zur affektiven Dimension menschlichen Erlebens ist.

Auch wenn das an dieser Stelle nicht mehr ausgeführt werden kann, soll noch darauf hingewiesen werden, dass im Rahmen einer Creditionen-Theorie Kognitionen, Emotionen und Creditionen interdependent im Dienste der Aufrechterhaltung individueller Stabilität stehen, mithin im Dienste individueller Balance (B). Am Rande kann hier nochmals an das oben skizzierte Homöostase II-Modell von Religiosität erinnert werden, das genau in diesem Zusammenhang verortet ist.

69 Vgl. Helmut K. Reich, *The Role of Cognition in Religious Development. The contribution of Relational and Contextual Reasoning (RCR)*, Utrecht 2004.

70 Vgl. Joachim Kunstmann, *Religiosität und Bildung*, in: Angel u. a., *Religiosität*, Stuttgart 2006, 160–173.

71 Vgl. Leon Wurmser, *Die Maske der Scham*, Berlin 1997, bes. 86–126.



Abschließend sei noch eine letzte Perspektive genannt, die für die Akzeptanz einer Creditionen-Theorie nicht ohne Bedeutung ist. Psychologische Theorien haben sich – neben ihrer empirischen Erhärtung und ihrer prognostischen Valenz – auch im Rahmen eines evolutionsbiologischen Paradigmas als schlüssig zu erweisen. Ohne auf die breite Grundsatzdiskussion um die Prädominanz heutiger Evolutionsbiologie einzugehen, soll lediglich die Frage aufgeworfen werden, ob und inwiefern sich Creditionen mit einem evolutionären Ansatz vereinbaren lassen.

Möglicherweise lässt sich die Plausibilität der Creditionen-Theorie gerade aus neurobiologischer Sicht erhärten, und zwar dann, wenn man einen paläoneurologischen Kontext mit ins Kalkül zieht. Die Paläoneurologie beschäftigt sich mit Fragen der evolutiven Entwicklung des Gehirns.⁷² Da die Weiterentwicklung der Hominiden nicht ohne Hirnentwicklung zu denken ist, könnte die Frage gestellt werden, ob sich für die phylogenetische Entwicklung von Creditionen Anhaltspunkte in der evolutiven Entwicklung des menschlichen Hirns finden lassen. Christopher Wills ruft in Erinnerung, dass für den anscheinend zielgerichteten Prozess der Evolution der Hominiden vermutlich „eine Kraft neuer Art, nämlich der Prozess der kulturellen Evolution“ verantwortlich war: „Mit zunehmender Komplexität unserer Kulturen nahm die Komplexität unseres Gehirns zu, was wiederum eine Steigerung der Ansprechbarkeit des Körpers für Außenweltreize (physiologisch gesprochen: seiner ‚Empfindlichkeit‘) und – eine Rückkopplungsschleife vollendend – eine weitere Steigerung der kulturellen Komplexität bedingte. Große und intelligente Gehirne zogen komplexere Kulturen nach sich und dazu Körper, die besser gerüstet waren, die Vorteile dieser Kulturen zu nutzen, was wieder-

72 Vgl. Rhawn Joseph, *Paleo-Neurology and the Evolution of the Human Mind*, in: Rhawn Joseph (Ed.), *Neuropsychiatry, Neuropsychology, and the Clinical Neuroscience*, Baltimore 1996, 31–73.

um noch größere und intelligentere Gehirne nach sich zog.⁷³ Welche Rolle könnten dabei Creditionen gespielt haben? Und wie könnte eine Entwicklung creditiver Fähigkeit mit der allmählichen Komplexitätssteigerung der Gehirne in Verbindung gebracht werden? Was genau geschah im Verlauf der Evolution im Zusammenhang mit der Instinkt-Reduktion, als es zu jener Weiterentwicklung des Neocortex kam? Waren Creditionen an der Integration von Affekten in allmählich erstarkende kognitive Fähigkeiten beteiligt? Es ist nicht abwegig, wenn man die Evolution creditiver Fähigkeiten in Verbindung mit einer generellen Evolution menschlicher Intelligenz sehen möchte.⁷⁴ Auch das allmähliche Erstarken von Selbst-Konzepten lässt sich mit einem Creditionskonzept vereinbaren. Das würde die Aufmerksamkeit eventuell auf die Bedeutung des medialen präfrontalen Cortex richten,⁷⁵ der weder bei den Forschungen von Azari noch von Saver/Rabin eine besondere Rolle zu spielen scheint.

Obwohl ich mich in meinem Vortrag nur an die Religionspsychologie richtete, möchte ich am Ende des schriftlichen Beitrags doch auch kurz auf die Theologie zu sprechen kommen. Wäre es denkbar, dass das Creditionen-Modell in die theologische Argumentation und Forschung Einzug hält? Das ist schwer zu sagen. Falls ja, dann wären Creditionen – als Fähigkeit „glauben zu können“ – die biologisch-psychologische Voraussetzung für die Offenbarung bzw. für eine vom Menschen aufgreifbare, vernehmbare und verstehbare Offenbarung. Die Evolution der Hominiden wäre der Anbahnungsweg für das göttliche Wort, auf dem irgendwann im Verlauf der Entwicklung die erforderliche Matrix bereitgestanden hätte, zu vernehmen, was von Anbeginn der Welt die Bestimmung des Menschen gewesen ist.

Man könnte die gegenwärtig häufig beklagte schwindende religiöse (als Adjektiv!) Substanz in unserer Gesellschaft im Kontext des hier Vorgetragenen als Rückgang der Bedeutung von (christlicher) Religion für die Ausprägung individueller Religiosität interpretieren. Falls diese Sehweise zutrifft, könnte es für die Theologie, die wie oben festgestellt als „wissenschaftliche Reflexion des Zueinanders von Religion und Religiosität“ verstanden werden kann, durchaus sinnvoll sein, an einem besseren Verständnis von Glaubensprozessen als anthropologischer Voraussetzung für einen aus der Offenbarung gespeisten Glauben (als Substantiv!) zu arbeiten.

Prof. Dr. Hans-Ferdinand Angel, Katholisch-Theologische Fakultät Graz, Institut für Katechetik und Religionspädagogik, A-8010 Graz, Heinrichstraße 78 B/II; E-Mail: hfangel@inode.at

⁷³ Christopher Wills, Das vorausseilende Gehirn, Frankfurt a. M. 1996, 19.

⁷⁴ Vgl. Robert J. Sternberg/James C. Kaufman (Eds.), The Evolution of Intelligence, Mahwah NJ 2002.

⁷⁵ Vgl. Todd E. Feinberg/Julian P. Keenan (Eds.), The Lost Self. Pathologies of the Brain and Identity, Oxford 2005.

Am Anfang war das *Medium*

Die offene Psyche und ihre Feinde

Gerhard Burda

Zusammenfassung: Der Beitrag diskutiert aktuelle Trends, die Psyche vollständig zu verdrängen bzw. in Form von bildgebenden Verfahren unmittelbar sichtbar machen zu wollen. Trends, in denen alte Seelenvorstellungen in neuem Design auftauchen. Dem Reduktionismus materialer und mentaler Seelenformate wird ein *mediales* Modell der Psyche entgegengestellt, bei dem die mediale Vermittlung und der psychoide (phantasmatische) Charakter aller Phänomene im Zentrum stehen. Es zeichnet sich durch eine Unabschließbarkeit bzw. Offenheit aus, die jede Rede von einem bestimmten Anfang absurd erscheinen lässt.

Abstract: The contribution suggests a *medial* model of the psyche, which avoids the reductionism of material and mental formats of the soul. It deals with the medial mediation and the psychoid (phantasmatic) character of all phenomena.

1 Die formatierte Psyche

Die beiden Texte, die der Titel bemüht, muss ich wahrscheinlich nicht extra vorstellen. Tatsächlich geht es mir auch weder um den biblischen Schöpfungsbericht noch um Karl Popper. Es geht mir darum, mittels dieses doppelten Titels einen Rahmen aufzuspannen, um aktuelle Trends in Bezug auf die Seele kritisch darzustellen.

Es geht um die *Psyche* (*anima*, *Seele*), also um jenen seltsamen „Gegenstand“ oder Nicht-Gegenstand, mit dem wir als Therapeuten täglich zu tun haben. Das Wort hat ursprünglich die Bedeutung *Lebenskraft* (gr. *empsychos* – *belebt*, *lebendig*, *lebhaft*). Psyche wurde als Vogel, Hauch, Atem, Schatten, Schmetterling, Feuer und Geist imaginiert. Bei Homers Helden in der *Ilias*, dem frühesten Zeugnis abendländischer Psychologie, finden sich noch vielfältige Erregungszentren mit Bezeichnungen wie *thymos*, *phrenes* etc. *Psyché* ist in diesem Chor der Erregungen bloß eine Art Atemseele, die den Menschen beim Sterben verlässt. Im fünften vorchristlichen Jahrhundert kommt es zu einem folgenschweren Bedeutungswandel: Es bildet sich die Vorstellung einer relativ autonomen, selbstbezüglichen inneren Einheit und Wesenheit heraus. Diese Einheit wird nun *psyché* genannt. Die vielfältigen Erregungen bekommen so ein mentales Format. Bei Plato ist dieses Format voll ausgebildet. Die Psyche ist eine Art Person, die sich im Denken still mit sich selbst unterredet (*dianoia*, *Sophistes*), ohne dass sie den Erregungen des *thymos* unterliegt. Mit dieser Vorstellung verbinden sich der Wunsch nach Unsterblichkeit und

¹ Hermann Schmitz, Der Leib, der Raum und die Gefühle, Ostfildern 1998.