

Ende einer Monopolisierung – Glaube im öffentlichen Raum

von
Hans-Ferdinand Angel

Abstract

Glaube wird hierzulande sehr häufig, wenn nicht ausschließlich mit Religion oder Kirche assoziiert. Das erschwert Glauben so zu verstehen, dass er zum einen als anthropologische, nicht auf den Kontext von Religion beschränkte Möglichkeit in den Blick gerät. Es verhindert aber auch, Glauben in seinem prozessualen Ablauf zu verstehen. Doch erst ein Verständnis dafür, was in Menschen abläuft, wenn sie (gerade dabei sind zu) glauben, setzt jene kommunikativen Potentiale für eine Glaubensbegleitung frei, die für eine öffentliche Religionspädagogik unerlässlich Voraussetzung sind.

Schlagwörter: Fluide Gesellschaft, Credition, Religiosität, Anthropologie, hybrid-religiös

1 Öffentliche Religionspädagogik und der Glaube

Mit der Thematik „öffentliche Religionspädagogik jenseits kirchlicher Bildungsverantwortung“ ist eine Perspektive angelegt, die der Religionspädagogik nicht völlig fremd ist, da viele der von ihr reflektierten Bildungsprozesse an Handlungs- und Lernorten stattfinden, die nicht im inneren Hoheitsbereich kirchlicher Bildungsverantwortung liegen, etwa an öffentlichen, staatlichen Schulen. Das Wort „jenseits“ ermöglicht allerdings auch, den Blick nicht auf „diesseits“ oder „jenseits“, sondern explizit auf die Grenze zu richten.

1.1 Glaube jenseits der kirchlichen Grenzen

Der vorliegende Beitrag thematisiert ein Grenzphänomen par excellence, nämlich „Glaube“. Mit „Glauben“ kommt ein Phänomen in Spiel, das (hierzulande) wie kaum ein anderes „religiös“ wenn nicht gar „kirchlich“ konnotiert wird. Dass Glaube immer religiöser Art ist scheint unausgesprochen (fast) selbstverständlich: Glaube *ist* religiöser Glaube. Der Terminus „Glaube“ kann geradezu als ein Synonym für *Religion* verwendet werden. Dementsprechend kann man mit dem Wort „gläubig“ bzw. „ungläubig“ Zugehörigkeit zu Religion ausdrücken. Die dominierende „Zusammenschau“ von „Glaube und Kirche“ bzw. „Glaube und Religion“ ist historisch gewachsen und nicht selbstverständlich. Das Monopol der Religion auf Glauben ist ein ernstes religionspädagogisches Problem

Ein erstes Anliegen des Beitrags ist es, dies skizzenhaft aufzuzeigen und Implikationen zu benennen, die damit einhergehen. Es wird dafür plädiert, sich von einer kirchlich-religiösen Monopolisierung von Glauben zu verabschieden und sich darauf einzulassen, dass Glaube auch außerhalb von Kirche und Religion existiert. Glaube ist im öffentlichen Raum beheimatet.

1.2 Christliches Glauben als Angebot

Der Beitrag hat ein zweites Anliegen: Er möchte einen möglichen Kristallisationspunkt für eine öffentliche Religionspädagogik ins Gespräch bringen – nämlich „glauben“ im Sinne eines „inneren Vorgangs“, der in allen Individuen abläuft. Die Fähigkeit zu „glauben“ gehört zur Ausstattung des Menschen (s.u. 3.3 u. 4). Der Mensch kann gar nicht anders, als diese Fähigkeit einzusetzen. Die Ausstattung zum Glauben scheint bestimmten Strukturen zu folgen, die prinzipiell universal sind. Das macht

sich in vielerlei Hinsicht bemerkbar, etwa dadurch, wie wir wahrnehmen oder welche Handlungsimpulse wir daraus folgen lassen. Auch ermöglicht diese universale Fähigkeit, dass das Unterschiedlichste „geglaubt“ werden kann. Nicht zuletzt damit hängt zusammen, dass Glaube eine starke Basis für Gruppen- und Gemeinschaftsbildung bereitzustellen in der Lage ist. Die Fähigkeit zu „glauben“ kann – wie jede andere Fähigkeit auch – geschult, trainiert und kultiviert werden. Trotz prinzipieller Gleichartigkeit ist unsere Fähigkeit zu glauben in einer Weise flexibel, dass es wohl unmöglich ist, dass es zu zwei völlig deckungsgleichen Ausprägungen kommt.

Die Glaubensprozess-Thematik könnte als ein prominenter Ort öffentlicher Religionspädagogik entwickelt werden. Die Einsichten in die innere „Struktur von Glauben“ ermöglichen, christliches Gedankengut neu und in sensibler Weise erneut zur Sprache zu bringen. In Gesprächen über Orientierung und Weltsichten können die je eigenen Erfahrungen als Folge von Glaubensvorgängen versprachlicht und die „christliche Färbungen“ des Glaubensvorgangs transparent gemacht werden.

In diesem Beitrag kann allerdings nicht ausgeführt werden, welche Möglichkeiten religionspädagogischer Art sich aus einer Bezugnahme auf die „Struktur des Glaubens“ für eine „Glaubenskommunikation“ eröffnen (würden). Nur so viel kann gesagt werden: Es sind einige Voraussetzungen zu erfüllen, die vielleicht etwas mühsam zu erreichen sind. Es wäre erforderlich,

- die Glaubenthematik aus dem religiösen Monopol zu befreien,
- christlichen Glauben in seinem Zusammenhang mit der allgemeinmenschlichen Fähigkeit zu „glauben“ zu verstehen,
- rudimentäre Einsichten in die zugrunde liegenden biologischen und physiologischen Vorgänge aufzubauen, die während des Glaubensprozesses vonstattengehen,
- und schließlich Konzepte für eine dergestalt „glaubensanthropologische“ Kommunikation zu entwickeln. Hierfür könnte und müsste herausgearbeitet werden, welche Kühnheit und befreiende Wirkung, aber auch welche potentielle Gefährdungen in einer möglichen christlichen „Färbung“ des Glaubensvorgangs liegen bzw. liegen könnte.

2 Der Ort des Glaubens

2.1 Wo findet man „Glaube“?

In welcher Abteilung einer Buchhandlung sucht man ein Buch, das sich mit Glauben beschäftigt? Falls Sie Ihre Schülerinnen und Schüler, Ihre Studentinnen und Studenten danach fragen, bekommen Sie womöglich die gleiche Antwort, die ich unzählige Male bekommen habe: in der Abteilung für „Theologie“ bzw. „Religion“. Es wird wohl kaum jemand sagen: in der Abteilung für „Psychologie“ oder bei der Ratgeberliteratur für Börsengeschäfte. Doch auch dort könnte ein Buch über Glaubensvorgänge sinnvollerweise stehen. Es ist jedoch eine der Signaturen unserer Kultur, dass Glaube aufs engste mit Religion in Verbindung gebracht wird – selbst von Menschen, die sich selbst nicht als religiös bezeichnen oder mit Kirche nichts zu tun haben.

Auch in den gegenwärtigen Integrations-Debatten wird „Glaube“ von allen Seiten und meist mit größter Selbstverständlichkeit religiös konnotiert. So berichtete, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, die österreichische KRONENZEITUNG im Zusammenhang

mit der Wiener Kindergartenfrage auch über Fuat Sanac, den Präsidenten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich: „Er zeigte sich am Montag enttäuscht darüber, dass *muslimische* Kindergärten extra untersucht würden. In einem demokratischen Land dürfe man die Bürger nicht *nach Glauben* qualifizieren, das sei ‚undemokratisch und auch unmenschlich‘“ (Kronenzeitung, 2015; *kursiv HFA*). Das Beispiel zeigt die Verbindung von „Glaube“ und „Islam“.

Doch auch innerhalb des christlichen Kontextes ist die enge Verbindung „Glaube“ und „Religion“ dominant. „Glaube/glauben“ gehören zu jenen Termini, die innerhalb der christlichen Kirchen (aller Denominationen) und von Seiten christlicher Theologie relativ sorglos zur eigenen religiösen Selbstartikulation verwendet werden. Dafür ließen sich zahllose Beispiele anführen (exemplarisch für Theologie etwa Rahner, 2004; Dierken, 1996; Beck, 2013 – oder explizit für Religionspädagogik Schimmel, 2011).

Die Verortung des Glaubens in der Religion führt dazu, dass sich mit dem Thema Glauben eine Vielzahl theologischer Vorstellungen assoziieren lassen. Das gilt speziell auch für das Christentum, von seinen Anfängen bis heute: Es mag genügen auf einige solcher Vorstellungen zu verweisen, etwa auf „*praeambula fidei*“, „*fides quaerens intellectum*“ (Anselm von Canterbury), „*fides caritate formata*“ (Thomas von Aquin) oder „*sola fide*“ (Martin Luther). Bis in die jüngere und jüngste Gegenwart könnte man weitere Namen und prominente Positionen hinzufügen: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Johann Michael Sailer, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Max Seckler, Joseph Ratzinger und viele andere mehr. Wer als Theologe „Glaube“ sagt oder hört, der denkt an Barth oder Bonhoeffer, Rahner oder Ratzinger.

Der Eindruck ist überwältigend: das Monopol für „Glaube“ liegt bei der Religion, bei der Kirche, bei den Kirchen. Doch diese religiöse monopolisierte Vereinnahmung des Glaubens ist ein Problem!

2.2 Glaube und Säkularisierung

Friedrich Gogarten hatte vor Jahrzehnten festgestellt, dass die Säkularisierung eine Folge des Glaubens sei und ihr dementsprechend einen positiven Beitrag für eine Schärfung der Glaubensidentität zugesprochen (Gogarten, 1953). Damit ist jedoch nur ein Aspekt des Problemzusammenhangs von Glauben und Säkularisierung benannt.

Das zentrale Problem liegt in der religiösen Vereinnahmung, oder schärfer formuliert, in der religiösen Monopolisierung des Glaubens. Sie ist eine wesentliche Ursache für Säkularisierung. Doch das Problematische daran ist vielleicht nicht einmal die Säkularisierung als solche. Das Problem liegt darin, dass der Mantel der Religion, der über dem Glauben liegt, die Ausbildung eines blinden Flecks förderte.

Solange das allgemeine Bewusstsein Glauben nur mit Religion in Verbindung bringt, lässt sich davon ablenken, dass es sich ebenfalls um *Glauben* handelt, wenn man an den Endsieg, an den Sieg des Proletariats, an den Sieg des Kapitalismus, an das überfüllte Boot, an Überfremdung usw. *glaubt*. Das Problematische an der *religiösen* Vereinnahmung von Glauben ist, dass dadurch *außerhalb der Religion* die Möglichkeit entsteht, Glauben für (partei- und macht-)politische Zwecke zu funktionalisieren, und zwar – und das ist das Entscheidende – ohne dass offengelegt wird und ohne dass von der Allgemeinheit bemerkt wird, dass es um „Glauben“ geht. Sobald es aber um „Glauben“, liegen Glaubensprozess-Strukturen zugrunde, die man offenlegen und aufweisen kann. Es wäre viel gewonnen, wenn man etwa auf Äußerungen

wie z.B. „wir schaffen das“, „wir schaffen das nicht“, „das Boot ist voll“ antworten könnte: „Das ist Glaubenssache“. Denn dann rücken nicht die Positionen in den Blick, interessant werden nun vielmehr die zugrunde liegenden Glaubensvorgänge.

In Summe hat die „religiöse“ Monopolisierung von „Glauben“ eine doppelte Dynamik:

- Sie trägt einerseits zu der aktuellen gesellschaftlichen Hilflosigkeit gegenüber dem Phänomen des „Religiösen“ bei: dieses kann ja als „nur“ Glaubenssache abgetan werden.
- Andererseits verhindert sie generell ein Interesse an *Glaubensvorgängen* (die ja als „nur“ religiös abgetan werden können) und fördert dadurch indirekt eine deutlich unterbelichtete Sicht auf das Phänomen des Glaubens. Der *Prozess des Glaubens* ist weder Gegenstand des kirchlichen, noch des theologischen, noch des öffentlichen Diskurses.

Deswegen ist kritisch zu hinterfragen, ob und warum religiöser Glaube etwas anderes ist als ein Glaube außerhalb von Religion.

2.3 Ist religiöser Glaube etwas anderes als profaner?

Das Anliegen, Glauben aus seiner religiösen Vereinnahmung zu lösen und als generelles Phänomen zu verstehen, widerspricht empfindungsmäßig zutiefst traditionellen Vorstellungen, die häufig mit „religiösem“ Glauben einhergehen. Deswegen ist Widerspruch gegen dieses Vorhaben zu erwarten. In seinem Kern mag er in etwa so lauten: Religiöser Glaube ist etwas anderes als profaner! Oder: „Religiösen und profanen Glauben kann man nicht miteinander vergleichen!“

Doch es ist wichtig darüber zu streiten, ob und inwiefern religiöser und profaner Glaube gleichen Mustern folgen. Damit keine Missverständnisse aufkommen: auch ich bin der Meinung dass die „Wirkung“ religiösen Glaubens sich von möglichen „Wirkungen“ nicht-religiösen Glaubens unterscheiden, da andere Erfahrungswelten eröffnet und andere Identitätsbildungen ermöglicht werden. Das schließt jedoch nicht aus, dass es Glauben als ein einheitliches Phänomen gibt, das in religiöser und nicht-religiöser Spielart – also innerhalb wie außerhalb des Kontexts von Religion – auftreten kann.

2.4 Fluide Gesellschaften sind Glaubensgesellschaften von hybrid-religiösem Charakter

Die These, dass die religiöse Vereinnahmung und religiöse Monopolisierung des Glaubens ein Problem darstellt, bekommt ihre Bedeutung auch dadurch, dass die Funktion von „Wissen“ in der „Wissensgesellschaft“ prekär geworden ist. Damit werden alternde Wissensgesellschaften instabil und ihre Grundlagen weniger tragfähig. In der Soziologie wird über sich neu herauskristallisierende Konturen von Gesellschaft diskutiert. Zygmunt Bauman spricht von fluiden Gesellschaften, von einer fluiden Modernität (Bauman, 2008).

An dieser Stelle möchte ich diese angeregte und anregende Diskussion einen mir wichtigen Punkt einbringen: Der Abbau von wissensbasierter Sicherheit überantwortet in fluiden Gesellschaften dem Glauben eine neue Rolle und eine größere Bedeutung. Meine Behauptung ist: „Postmodern-fluide Gesellschaften sind in erster Linie „Glaubensgesellschaften“. Doch fluide Gesellschaften sind, so behaupte ich weiter, „Glaubensgesellschaften hybrid-religiösen Charakters“. In ihnen kreuzen sich unterschiedliche Trends wie etwa fortschreitende Säkularisierung, neue „religiös“ konno-

tierte Fundamentalismen, säkulare und postsäkulare Entwürfe, die ihre ursprüngliche Herkunft aus Mutterböden unterschiedlicher Religionen kaum verbergen können.

Vor diesem Hintergrund steht der Beitrag für die Position:

Es gibt kein Monopol von Religion auf Glauben.

Und er fordert die Einsicht:

Glaube ist Bestandteil des öffentlichen Raums!

3 Das komplexe Phänomen eines religiösen wie profanen Glaubens

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob religiöser Glaube tatsächlich etwas anderes ist als profaner Glaube, ist ein zentrales Anliegen dieser Streitschrift. Sie will aufzeigen, dass die Trennlinie zwischen religiösem und nicht-religiösem bzw. profanem Glaube weit weniger scharf ist, als man das vielleicht gerne hätte.

Damit kommen zwei Problemstränge in den Blick, die gesondert betrachtet werden können, die aber infolge unserer europäischen Geistesgeschichte auch aufeinander bezogen sind. Der eine Strang ist das eigenartige Phänomen des Religiösen, der andere Strang das fast noch eigenartigere Phänomen „Glaube“. Grundzüge der Problematik, die im vorliegenden Rahmen nur knapp – und damit vielleicht an manchen Stellen nicht in ihrer vollen Stringenz - entfaltet werden können (vgl. ausführlicher Angel, 2016a), sollen in den folgenden zwölf Punkten stichwortartig erläutert werden.

3.1 Die Problematik des Adjektivs „religiös“

Die Position „religiöser Glaube ist etwas anderes als profaner Glaube“ funktionalisiert das Wort „religiös“. Das Adjektiv „religiös“ bezieht seine Geltung aus Religion, etwa wenn von „religiöser Lehre“ oder „religiöser Vorschrift“ die Rede ist. Es bezieht seine Geltung ferner aus Religiosität, etwa wenn von „religiöser Entwicklung“ oder „religiöser Sehnsucht“ die Rede ist. Insofern steht das Adjektiv zwischen den Substantiven Religion und Religiosität.

Gehört religiöser Glaube dann zu (welcher) Religion? – oder zu (welcher) Religiosität? – oder zu Religion und Religiosität? Die Antwort darauf hängt u.a. davon ab, was genau man unter „religiös“ versteht. „Auffällig ist in der Alltagssprache, aber auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eine eigenartige Vermengung der Begriffe Religion, religiös und Religiosität, ohne dass die Unschärfe bisher größeres Aufsehen erregt hätte“ (Angel, 2006, S. 8).

Nach meiner Auffassung verbindet das Adjektiv „religiös“ die systemische Größe „Religion“ und die anthropologische Größe „Religiosität“ und drückt somit in erster Linie *eine Verbindung* zwischen Religion und Religiosität aus (Angel, 1999). Das Adjektiv „religiös“ ist somit ein „Beziehungsbegriff“. Wer es verwendet sollte in einem Atemzug Auskunft darüber geben (können), von

- welcher Religion und
- welcher Art von Religiosität und
- welcher Beziehung zwischen Religion und Religiosität die Rede ist.

3.2 Glaube als Substantiv – glauben als Verb

Die Position „religiöser Glaube ist etwas anderes als profaner Glaube“ verwendet „Glaube“ als *Substantiv*. Damit assoziiert sie Glauben als etwas Statisches, fest Gefasstes (*Substantielles!*), als etwas Stabiles und Halt Gebendes.

Substantivische Verwendung von Glauben (lateinisch: *fides*, griechisch: πίστις/*pistis*) ist in vielen theologischen Entwürfen verbreitet. Auch die schon genannten Positionen eines Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther sind substantivisch formuliert. Der Hang zum Substantiv zeigt sich ferner in vertrauten Wendungen wie „der Glaube der Kirche“, „Jahr des Glaubens“, „Freude am Glauben“, „Weitergabe des Glaubens“, der „Glaube von Religionslehrerinnen und Religionslehrern“, „Glaubensstreue“, „Glaube und Bildung“, und so weiter. Die Liste ist lang und sie ließe sich unschwer erweitern.

Doch Glauben gibt es nicht nur als Substantiv. Glauben gibt es auch als Verb. Sie ist sehr treffend - die Bezeichnung „*Tätigkeitswort*“ oder „*Zeitwort*“, mit der im Deutschen das „Verb“ benannt wird. Verbales „glauben“ hat deswegen mit *Tätigkeit* zu tun, „glauben“ ist etwas, das in den Koordinaten von Raum und *Zeit* „abläuft“. Darauf wird noch einzugehen sein.

Doch zunächst lässt diese Unterscheidung mit Interesse auf das johanneische Glaubensverständnis blicken (Hahn, 1985/2006, Kügler, 2004; Zumstein, 2004). Anders als bei Paulus kommt Glauben im johanneischen Schrifttum (mit der einzigen Ausnahme bei 1 Joh 5,4) nur als Verb vor. Während das Substantiv im Johannesevangelium überhaupt nicht verwendet wird, findet sich das Verb dort 98 Mal – was Exegeten allerdings nicht davon abhält, substantivisch von „johanneischem Glauben“ zu reden. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, dass die geradezu ins Auge springende johanneische Beschränkung auf verbales „glauben“ auch ein Signal dafür, dass im Corpus johanneischer Schriften und der darin zum Tragen kommenden Theologie die latente Gefährdung eines „stabilisiert-nominalen“ Glaubens gesehen wurde. Glaube ist auch Gabe (Bergmeier, 1980), doch stabilisierter Glaube kann in den Umkreis von gehorsamer Zustimmung zu dogmatisch formulierten Vorgaben geraten. Die johanneische Sicht auf das Verhältnis von Glauben und Erkennens mag dafür sensibilisieren, dass fester Glaube (im substantivischen Sinn) gefährdet sein kann, einmal in *Form* gebrachte, also (womöglich gar substantivisch) *formulierte* Glaubensinhalte als ewig gültige Wahrheit zu fixieren. „Was ist Wahrheit?“ (Joh 18,38).

Doch warum gibt es in der Theologie diesen Hang zum Substantiv und zu statischem Glauben? Warum konnte die stabile Variante „Glaube“ gegenüber einem zeitlich ablaufendem „glauben“ solche Vormachtstellung bekommen und bis dato innehaben? Verfolgt man diese Frage mit historischem Interesse kann man auf eine interessante Spur geraten. Sie lässt die zunehmende *Religionsdominanz* in der europäischen Geistesgeschichte in den Blick geraten. Damit stößt man auch auf Phänomene von Macht, Politik und Wissenschaft. Im Gefolge der (theoretischen, politischen, kirchlichen) Fixierung auf Religion wurde die *Entfaltungsmöglichkeit für individuelle Religiosität* dosiert und beschränkt. Religiosität als eigenständiges Phänomen geriet sogar ganz aus dem Blick. Bis heute werden Fragen der Entfaltung von *Religiosität* oft in der Sprache und mittels Kategorien von *Religion* buchstabiert.

3.3 Glaubensvorgänge gehören nicht zu Religion, sondern zu Religiosität

Grob vereinfacht könnte man sagen: Es gibt eine innere Nähe von „Religion“ und substantivischem „Glauben“, und eine innere Nähe von „Religiosität“ und verbalem „glauben“ im Sinne des Ablaufs von Glauben (= *Credition*).

Das Verb bringt „glauben“ als eine in den Koordinaten von Raum und Zeit ablaufende *Tätigkeit* ins Spiel. Diese Art „fluiden Glaubens“ (als Verb) ist eine Aktivität, die nur in lebenden Individuen vor sich geht. Der Weg von „Glaube“ zu „glauben“ (*From the Question of Belief to the Question of Believing*) ist nicht trivial und weniger einfach, als man vermutlich erwarten würde (Angel, 2016b). Doch lässt sich unschwer erkennen, dass der Vorgang „glauben“ *nicht* zu Religion gehört, sondern logischerweise *nur* der Religiosität zugeordnet werden kann. Der Vorgang des Glaubens (als Verb) ist *nur* als anthropologisches Phänomen zu buchstabieren, nicht als eines, das sich als Komponente von Systemen, Religionen oder Ideologien entfalten lässt. Somit kann und muss fluider, in Individuen ablaufender Glaube als ein Moment von Religiosität verstanden werden.

Religiosität war noch vor wenigen Jahren kein Thema unseres Faches. Es bedurfte seinerzeit einer ausdrücklichen Intervention, um das Stichwort erstmals in ein Lexikon der Religionspädagogik (Hemel, 2001) hinein zu reklamieren. Mittlerweile ist „Religiosität“ in seiner Komplexität thematisch in der Religionspädagogik angekommen (Angel et al., 2006). Sogar als religionspädagogischer „Strukturbegriff“ (Porzelt & Schimmel, 2015) kann sie mittlerweile verstanden werden (Angel, 2015). Dieser Aufstieg betrifft allerdings primär das Verständnis dafür, dass es notwendig ist, Religiosität als religionspädagogisch unersetzliche Größe festzuschreiben. Religiosität findet sich in religionspädagogischer Literatur heute wesentlich häufiger als noch vor wenigen Jahren. Was allerdings noch aussteht ist die Tiefenwirkung dieser Auffassung. Religiosität ist nach wie vor eine religionspädagogisch unterbelichtete Größe. Das bringt ein großes Problem mit sich.

Ohne Religiosität kann man den *Zusammenhang* von „Religion“ und „Religiosität“ nicht *explizit* erfassen. Dass dieser Zusammenhang auch theoretisch-strukturell erhellt werden muss scheint nur bedingt bewusst. Wie ist zu verstehen, wenn Religion auf Religiosität und ihre Entwicklung *einwirkt*? Da Religion (als theoretischer Begriff und als gesellschaftlich-kulturelles Konstrukt) nicht *wirken* kann ist vielmehr anders herum zu fragen: Wie entwickelt sich Religiosität dadurch, dass ein Individuum auf (welche Vorstellung von) Religion *zugreift*?¹

Das Verhältnis von Religion und Religiosität ist religionspädagogisch die zentrale Herausforderung: Warum kann ein und dieselbe Religion so unterschiedliche Entfaltungen von Religiosität hervorbringen, dass bei manchen Individuen Barmherzigkeit und Liebe, bei anderen Gewalt und Aggression vorherrschen? Warum gibt es „konservative“ und „progressive“ Christen, die sich in ihrer Ausprägung von Religiosität alle auf die gleiche biblische Botschaft beziehen?

Derartige Fragen sind keine intellektuelle Spielerei. Sie werden in ihrer Dramatik bewusst, wenn man fragt: Welche Ausprägungen von Religiosität – im Kontext welcher Religion auch immer – sind in einem von Krisen und Katastrophen bedrohten globali-

¹ Dass es etwas komplizierter ist, weil mit dem Thema Wirkung von Begriffen ein sprachpragmatisches Phänomen angesprochen ist muss hier ausgeklammert bleiben.

sierten Weltdorf (*global village*) wünschenswert, erforderlich oder gar überlebensnotwendig?

3.4 Die Ausprägung von Religiosität involviert Glaubensvorgänge

Was immer man unter Religiosität verstehen mag – ihre *Ausprägung* kann nicht ohne *Glaubensvorgang* zustande kommen. Ein Verständnis von Religiosität erfordert deswegen auch ein Verständnis dieser *Vorgänge des Glaubens*. Dabei zeigt sich, dass *Glaubensvorgänge* auch mit anderen Vorgängen wie *Lernen, Denken, Planen, Entscheiden, Wahrnehmen* zusammenhängen. Diese wiederum sind ihrerseits hochkomplex und hängen mit weiteren Phänomenen wie *Gedächtnis, Motivation* oder (ontogenetischer) *Entwicklung* zusammen. Freilich lassen sich Glaubensprozesse nicht auf Prozesse des Lernens, Denkens usw. reduzieren. Sie sind „mehr als gefühlte Erkenntnis“ (Angel, 2010).

Lernen, Denken, Wahrnehmen, Entwicklung, Gedächtnis gehören zum Gegenstandsbereich von Disziplinen wie Psychologie, Kognitions- oder Neurowissenschaft. Es mag mit der religionspädagogischen Unterbelichtung von Religiosität zusammenhängen, dass die Religionspädagogik zu diesen Disziplinen bzw. Forschungsrichtungen eine wenig ausgeprägte Affinität hat. Wenn man Glaubensvorgänge verstehen möchte kommt man allerdings nicht daran vorbei, psychologische und kognitionswissenschaftliche Einsichten aufzugreifen. Es gilt nämlich zu *klären* bzw. zu *erklären*, wie Glaubensvorgänge mit Lernen, Denken, Planen, Entscheiden usw. zusammenhängen und wie deren innere Beziehung zu beschreiben ist. Glaubensvorgänge erweisen sich gerade in ihrem Zusammenhang mit Lernen, Wahrnehmung, Motivation, Entwicklung usw. als *normale Vorgänge*. Darauf wird nochmals einzugehen sein.

3.5 Religiöse Religiosität, implizite (nicht-religiöse) Religiosität, Spiritualität

Allerdings wäre es zu kurz gegriffen, wollte man „glauben“ als ablaufenden, fluiden Prozess ausschließlich mit *Religiosität* in Verbindung bringen. Der Ausdruck „Religiosität“ und darauf basierende Konzepte sind theoretisch wie auch im praktischen Erleben auf den Kontext „Religion“ verwiesen. Religion hat allerdings kein Monopol darauf, alle Entfaltungsmöglichkeiten des Menschen zu vereinnahmen. Es gibt auch eine säkulare und „Religions-“freie Ausprägung „dessen, was im Kontext von Religion mit „Religiosität“ bezeichnet wird“.

Doch wie nennt man „Religiosität“, die sich nicht an „Religion“ ausrichtet? Für solche nicht an Religion gebundenen Entfaltungen des Menschen haben wir kein eigenes Wort. Am ehesten legt sich vielleicht der Ausdruck „Persönlichkeit“ nahe. Doch es ist offen, wie sich Persönlichkeit zu Religiosität und zu Nicht-Religiosität verhält. Mit „*religions-loser*“ Religiosität befinden wir uns in einem semantischen Niemandsland. Formulierungen wie „implizite Religiosität“ (Schnell, 2009) sind Ausdruck von Suchbewegungen, die es wagen, in diesem semantischen Niemandsland zu sondieren. Sie laufen etwa unter Labels wie „Sinnforschung“ (*meaning-making*) oder „*worldview production*“. Somit kann man einen fluiden, in zeitlichen Koordinaten sich entfaltenden Glaubensvorgang als Bestandteil von „religiöser Religiosität“ wie auch von „impliziter nicht an Religion ausgerichteter Religiosität“ verstehen.

Auch der mittlerweile verbreitete Ausdruck Spiritualität (Bucher, 2007) füllt sprachlich die Lücke im semantischen Niemandsland. Er ist aus dem Amerikanischen übernommen, wo er als „*spirituality*“ im Kontext von Suchttherapie (*spirituality instead of spirit*) populär wurde. Dass „*spirituality*“ im Anglo-amerikanischen Sprachraum so dominierend werden konnte hat auch mit dem Englischen als Sprache zu tun. Das

Englische kennt für „*Religiosität*“ zwei Ausdrücke (*religiosity, religiousness*), die allerdings beide abgehoben klingen, relativ ungebräuchlich sind und sogar mit pathologischen Störungen assoziiert sind (Angel, 2013b). Sie werden in der Wissenschaft nur wenig und im Alltag so gut wie gar nicht verwendet.

3.6 Ist der Glaubensvorgang selbst religiös?

Das führt zur Frage: Ist der Glaubensvorgang dann „religiös“, ist er ein „religiöser“ Akt? Die Antwort ist „nein“. Umgangssprachlich und in einer Metapher formuliert könnte man sagen: die Trennlinie zwischen religiös und profan verläuft *mitten durch* den Glaubensvorgang.

- a) Den Glaubensvorgang selbst als *nicht*-religiöses Phänomen zu sehen folgt zum einen aus der linguistischen Unterscheidung zwischen nominalem „Glauben/gläubig“ und verbalem „glauben“ [vgl. oben Punkt 3.2]. Wenn man sich einer Nominalkonstruktion (zu den Nomina zählen Substantive und Adjektive) bedient kann man „*Glaube*“ dem „*Unglauben*“ gegenüber stellen, oder *Gläubige* von *Nicht-Gläubigen* abheben. Mithilfe einer nominalen Formulierung lässt sich auch ein Inhalt, eine Position, eine Vorgabe in Form bringen (*formulieren*). Zu einem *substantivisch* formulierten „Glauben“ (etwa auch im christlichen Sinne als *depositum fidei*) kann man *substantiell Position* beziehen, durch Zustimmung oder Ablehnung etwa.

Eine verbale Konstruktion ermöglicht weder eine solche Dichotomie noch erlaubt sie, Positionierungen so klar zum Ausdruck zu bringen. Man kann nicht „unglauben“, und auch nicht „aberglauben“. Deswegen kann man nicht ein „ich aberglaube“ bzw. ein „ich unglaube“ einem „ich glaube“ entgegensetzen. Während man mit Hilfe des substantivischen Terminus „Glaube“ auch Glaubensinhalt und Dogma ausdrücken kann, ist der Ablauf eines Glaubensvorgangs selbst nicht ohne weiteres damit zu verbinden.

- b) Richtet man den Blick auf den biologisch-physiologisch unterlegten Prozess bzw. Ablauf des Glaubensvorgangs so muss man feststellen, dass dieser in gleicher Weise abläuft, unabhängig davon, ob er im Kontext „Religion“ verankert ist oder nicht. Das schließt nicht aus, dass es trotz gleichen „Ablaufs“ zu unterschiedlichen inneren Wirkungen und Identitätsbildungen kommen kann, je nachdem, ob man in religiösen oder nicht religiösen Kontexten Glaubenserfahrungen macht. Könnte man jedoch nicht von einem funktional gleichen Ablauf des Glaubensvorgangs ausgehen, dann müsste man annehmen, dass Glaubensvorgänge unterschiedlich ablaufen, je nachdem ob sie im Kontext von Religion oder Säkularität ablaufen. Dazu wäre aber eine Art innerer Stellmeister erforderlich, der während des Ablaufs festlegt, dass es jetzt um Religion bzw. nicht um Religion geht. Einen solchen Stellmeister kann es nicht geben. Er müsste zudem wissen, ab wann er aktiv werden soll: bei ein bisschen religiös, bei hochreligiös oder bei ekstatisch religiös? Der prozessuale Glaubensvorgang lässt sich somit nicht als Trennlinie sehen, die „gläubig“ und „ungläubig“ trennt. Glaube und gläubig sind *Nomina*. Man kann jemanden noch nicht als „gläubig“ benennen (*nominieren*), während er oder sie gerade dabei sind, zu glauben. Insofern gibt es für die Zuordnung eines ablaufenden Glaubensprozesses drei Varianten: er läuft innerhalb von Religion, außerhalb von Religion oder am Übergang von Religion/Nicht-Religion ab.
- c) Festschreibende Adjektive wie „profan“ und „religiös“ sind grundsätzlich ungeeignet, um den ablaufenden Glaubensvorgang zu charakterisieren. Dazu

kommt, dass gerade „religiös“ als Beziehungsbegriff verstanden wird, der „Religion“ und Religiosität“ verbindet [siehe Punkt (1)]. Für den Vorgang des Glaubens, der explizit der Religiosität zugeordnet ist, kann man „religiös“ deswegen definitionsgemäß nicht verwenden. Das gilt umso mehr, als der Glaubensvorgang auch Bestandteil einer impliziten (d.h. nicht auf Religion ausgerichteten) Religiosität sein kann. Auch das verunmöglicht, dass der Vorgang *eo ipso* religiös ist.

- d) Meine eingangs (2.3) vertretene Meinung, dass es ein einheitliches Phänomen Glauben gibt, das in religiöser und nicht-religiöser Spielart – also innerhalb wie außerhalb des Kontexts von Religion – auftreten kann basiert auf einem prozessual verstandenen Glaubensbegriff. Ein solcher Glaubensprozess hat auch im Blick auf Religion (und Kirche) sowie deren Verhältnis zu einer (männlichen bzw. weiblichen) Ausprägung von Religiosität geradezu konstitutiv mit der Spannung innen-außen zu tun. Der Glaubensvorgang als solcher ist damit ein besonders heißer Kandidat für jegliche Überlegung einer „öffentlichen Religionspädagogik jenseits kirchlicher Bildungsverantwortung“.

3.7 Traditionslinien des Glaubens- und Wissensverständnisses

Dieser Zusammenhang führt zurück an die Wurzeln der christlichen und vorchristlichen Antike. Die vor allem von Paulus propagierte Terminologie „πίστις/*pístis* bzw. πιστεύειν/*pistéuein*“ war in der Profangräzität der hellenistischen Antike keineswegs auf das Religiöse beschränkt (Vgl. hierzu ausführlich Bultmann & Weiser, 1959). Paulus gelang ein Doppeltes: Er verhalf dem Glauben zu einem geradezu fulminanten Karriereschub und er markierte darüber hinaus einen spezifischen „Ort“, der ohne „Glauben“ nicht erreicht werden kann - das Christusereignis: ohne die Fähigkeit zu glauben gibt es keinen Zugang zum Christusereignis (Wolter, 2011; Schließer, 2011). Johannes kontrastiert diese Auffassung mit dem Terminus „erkennen“. In der Gleichzeitigkeit von Karriereschub und religiöser Verortung überlagerte der paulinische Impetus die philosophisch älteren Diskussionen, mit denen etwa Platon „Glaube“ (πίστις/*pístis*) als Instrument der Erkenntnis neben Meinen (δόξα/*dóxa*) und Wissen (ἐπιστήμη/*epistéme*) herausgearbeitet und damit in den Horizont von Sein, Idee und Wahrheit gestellt hatte. Die europäische Geistesgeschichte ist ohne diese Entwürfe, ohne ihr In- und Gegeneinander nicht zu denken.

Ab den Zeiten der Aufklärung (bis hin zur katholischen Modernismusdebatte) gehört das Verhältnis von „Glaube und Vernunft“ zu den besonders heißen Eisen. Dabei war *Fides* im Kontext eines expandierenden Rationalismus gegenüber *Ratio* in die Defensive geraten. Da *Fides* der *Religion* zugerechnet wurde, geriet auch diese ins Visier aufklärerischer *Religions*-Kritik. Eine Metamorphose der Religions-orientierten Kritik findet man in den heiß geführten aktuellen Diskussionen zum Thema „*Is religion natural?*“ (z.B. Mccauley, 2013) oder auch in deren Unterströmungen, die sich mit der Frage „*religion as by-product of evolution*“ beschäftigen (z.B. Bering, 2010; Boyer, 2011). Die Brisanz des Verhältnisses ist somit bis heute ungebrochen, was etwa auch die Enzyklika „*Fides et Ratio*“ zeigt, die Papst Johannes Paul II. am 14. September 1998 promulierte.

Das hat auch damit zu tun, dass sich ein breiteres, nicht auf Religion fixiertes Glaubensverständnis nur sehr bedingt hatte durchsetzen können. Und das trotz gewichtiger Positionen, wie sie etwa im Gefolge von David Hume entwickelt wurden. Hume`s Vernunft- und Wissenschaftsverständnis kennt auch einen an Gewohnheit entzündeten, nicht religiösen Glauben. „The belief in a single persisting or identical mind or

self is due to the imagination, which connects ideas in accordance with certain general principles“ (Thiel, 2014, S. 395). Die Bedeutung eines nicht an Religion ausgerichteten Glaubensverständnis für moderne Gesellschaft und Wissenschaft wurde in der jüngeren Soziologie virulent, die die bipolare Spannung zwischen „religiöser“ und „nicht-religiöser“ Spielart von „Glauben“ mit dem Überbegriff „*belief system*“ zu umgreifen sucht.

3.8 Wie kommt fluides „glauben“ zu stabilem „Glaube“?

Wenn man den Fokus auf den Vorgang des Glaubens richtet wird es unweigerlich zur Frage kommen, wie sich „glauben“ als Vorgang zu „Glauben“ als Zustand, Einstellung, Haltung (oder welchen auch immer Terminus man dafür verwenden möchte) verhält. Auffällig ist, dass man sich dann, wenn man von „*stabiler Glaube*“ redet, einer nominalen Konstruktion bedienen muss, die Glaube als Substantiv verwendet. Allerdings wäre es völlig verfehlt, wollte man den Vorgang oder Prozess des Glaubens gegen seine mögliche stabile Erscheinungsform als Zustand ausspielen. Vielmehr gilt es theoretisch herauszustellen, in welchem Verhältnis *Vorgang* bzw. *Prozess* zu *Stabilität* im Sinne von „Zustand“ und „Haltung“ stehen.

Substantivischer Glaube ist das je aktuelle Endstadium von Glaubensvorgängen inklusive der dabei ablaufenden Prozesse des Lernens, Denkens, Planens, Entscheidens, Wahrnehmens usw. Man könnte sagen, dass substantivischer Glaube geronnene Fluidität des „Glaubens“ (= Verb) ist. Geronnener Glaube kann wieder teilweise oder ganz fluide werden. Der Ausdruck „gerinnen“ ist heute wenig geläufig. Bäuerliche Kulturen wussten, dass Milch gerinnen kann. Damit wurde sie als Milch unbrauchbar. Doch das Ergebnis war nicht ungenießbar, aber es war eben nicht mehr Milch.

In der Sprache des Credition-Modell würde man stabilen Glaube als Ergebnis immer wieder ablaufender creditiver Vorgänge formulieren und sagen: Fester Glaube beruht auf stabilisierten Bab-Blob-Konfigurationen sowie damit einher gehenden trainierten und routinierten Vorgängen, den Bab-Blob-Konfigurationen eine Handlungsrichtung zu geben.

3.9 Pathologie des Glaubens

Die „Ausstattung zu Glauben“ ist wie jede andere auch durch körperliche und psychische Beeinträchtigungen bedroht. Deswegen können Glaubensvorgänge – wie alle anderen Vorgänge im Menschen auch – pathologische Züge annehmen. Die Psychologie hat auf den Spuren Sigmund Freuds, der Religion als „universelle Zwangsneurose“ interpretierte (Freud, 1927), das Interesse vor allem auf pathologisch deformierten Glauben gerichtet. Der Zusammenhang zwischen Religion und Neurotizismus („Neurotizismus“ gilt als ein über die Lebensspanne relativ stabiles Persönlichkeitsmerkmal, das zur Gruppe der sog. „*big five*“ gezählt wird) wurde beliebter Gegenstand psychologischer Forschung.

Doch pathologische Formen des Glaubens treten in verschiedenen Krankheitsbildern (und in Krankheitsbezeichnungen wie etwa Schizophrenie oder Wahn) zutage. Solange Glaube religiös monopolisiert wird, bietet die Glaubensthematik einen geeigneten Nährboden, Wahn in einer Verbindung zu Gott wirkmächtig zu popularisieren (Dawkins, 2007). Allerdings wird gegenwärtig von Seiten der Psychiatrie festgestellt, dass man Glauben bislang zu sehr in seiner pathologischen Dimension gesehen hat und dabei vernachlässigte, Glaubensvorgänge in ihrem normalen Ablauf verstehen zu wollen. Michael H. Connors und Peter W. Halligan sprechen diesbezüglich sogar

von einem „*neglect*“ (Connors & Halligan, 2015), der erschwerte, pathologische Ausformungen des Glaubens auf der Basis von „normalen“ im Sinne von „nicht-pathologischen“ Ausformungen zu verstehen. Im Rahmen eines solchen von religiöser Konnotation unabhängigen Interesses an Glauben beginnt die Neuropathologie ihren Fokus zu verändern.

3.10 Glauben als normaler nicht-pathologischer Vorgang

Doch nicht nur die Neuropathologie, sondern auch andere Forschungsrichtungen sind in breiterer Weise dabei, den „*neglect of belief*“ zu überwinden. Sie beginnen, nach der Normalität des Glaubensvorgangs zu fragen: So zitiert Graham Lawton im *New Scientist* den Neurologen Frank Krüger:

“We once thought that human beliefs were too complex to be amenable to science,” says Frank Krueger, a neuroscientist at George Mason University in Fairfax, Virginia. “But that era has passed.” What is emerging is a picture of belief that is quite different from common-sense assumptions of it – one that has the potential to change some widely held beliefs about ourselves” (Lawton, 2015, S. 28).

Es beginnt sich herauszukristallisieren, dass es ein „normales“ (d.h. „nicht-pathologisches“) „glauben“ gibt. Dass wir glauben können, hängt mit unseren Hirnstrukturen zusammen. Und deswegen können wir auch nicht „nicht glauben“. „Human beings are wired to believe“ (Cristofori & Grafman, 2016) und „credition follows brain function“ (Angel & Seitz 2016). Doch über diese „*processes of believing*“ (Seitz & Angel, 2012) wissen wir bislang noch relativ wenig. Der auf das Substantiv fokussierte und unter die Dominanz von Religion gezwungene Blick verhinderte, dass diese Frage überhaupt gestellt wurde.

Das Unwissen über den Glaubensvorgang ist allerdings fatal. Glaube an die sexualitätssteigernde Macht der Hörner von Rhinozerosen oder der Stoßzähne von Elefanten bedroht deren Populationen. Doch es ist reine Glaubenssache, dass sie aussterben. Glaube kann, das erleben wir gegenwärtig mit einer unglaublichen und ausufernden Brutalität, Kriege und Terror auslösen, doch was in den Individuen vorgeht, wenn in ihnen das abläuft, wofür die Sprache das Wort „glauben“ zur Verfügung stellt, bleibt noch weithin im Dunkeln. Aus diesem Grund gehört „Glaube“ zurück in den öffentlichen Raum. Einer der öffentlichen Räume ist der Raum der Wissenschaft.

3.11 Das wissenschaftliche Interesse am Glauben als Zeichen der Zeit

Für das Christentum ist Glaube konstitutiv. Christliche Theologie reflektierte und reflektiert den christlichen Glauben in den vielfältigen Formen seines Verständnisses und seiner Aneignung. Sie positionierte sich mit dieser Aufgabe immer auch im Kontext der Wissenschaften und suchte die Auseinandersetzung mit den philosophischen Entwürfen und Positionen ihrer jeweiligen Zeit. Deswegen gehört der Blick auf die verschiedenen Wissenschaften es zu den ureigensten theologischen Aufgaben jeder Epoche. Aus welchen Perspektiven wird das Phänomen Glauben heute gesehen?

Der Stellenwert von Glauben im Kontext heutiger Wissenschaft ist ambivalent und widersprüchlich. Gerade dies ist aber als Zeichen der Zeit theologisch wahrzunehmen, zumal die Situation auch mit der bislang vorherrschend religiösen Monopolisierung des Glaubens zu tun hat. Für die Verortung des wissenschaftlichen Status von Glauben lassen sich mehrere Momente ausmachen. Die traditionelle Diskussionslandschaft, die überwiegend an einem substantivisch konzipierten Glaubensbegriff

ausgerichtet ist, kann schlagwortartig verkürzt vielleicht folgendermaßen charakterisiert werden:

- Religiöser Glaube wird in der Theologie verhandelt, deren wissenschaftlicher Status allerdings gerade aufgrund ihrer eigenen Glaubensgebundenheit in Diskussion steht.
- Nicht-religiöser Glaube findet traditionell vor allem in der Philosophie, zumal der analytischen Philosophie Aufmerksamkeit, z.B. im Kontext des Gettier-Diskurses um die Möglichkeit „Wissen als gerechtfertigter wahrer Glaube“ oder hinsichtlich der Frage nach „Glaubensgraden“ (*degrees of belief*)]. In den letzten Jahren sind in diesem Bereich rund einhundert englischsprachige Publikationen erschienen. Die (analytische) Philosophie richtet bei ihrem Interesse an Glauben den auch auf die Spannung Glaube – Wissen, wobei die religionsbezogene Dimension von Glauben häufig ausgeblendet bleibt.
- In der Psychologie wird die Glaubensthematik völlig ausgeblendet. Zumindest findet er keinen Niederschlag in gängigen Lehrbüchern der Psychologie. Wenn überhaupt, dann interessiert Glaube lediglich im Windschatten der Pathologie. Dieser „Neglekt“ ist einerseits erstaunlich, es dürfte aber vor allem die religiöse Konnotation verhindert haben, dass Glaube Gegenstand wissenschaftlicher Psychologie wurde. Allerdings hat auch die Religionspsychologie den Glaubensvorgang bislang nicht als zu ihrem Gegenstandsbereich gehörig entdeckt.
- Die Glaubensthematik kommt ferner in verschiedenen Bereichen zum Tragen, in denen meist nicht explizit davon die Rede, dass es um Glauben geht:
 - in Entscheidungstheorien, z.B. im Zusammenhang mit *rational choice*-Theorien,
 - in der Vertrauensforschung, z.B. im Zusammenhang mit den an Einfluss verlierenden rationalistischen Vertrauenstheorien,
 - in der Wirtschaftswissenschaft, z.B. im Zusammenhang mit dem Niedergang des *homo-oeconomicus*-Paradigmas.

Auf der anderen Seite ist überraschend, wie sehr sich seit einigen Jahren ein Interesse am Phänomen des „normalen Glaubens“ entwickelt hat, die zudem eher am prozessual ausgerichteten Glaubensbegriff interessiert sind. Zu den interessierten Disziplinen zählen

- die gerade schon genannten Neuropsychiatrie, etwa im Zusammenhang psychiatrischer Störungen wie z.B. Wahn oder Neurose,
- die Neuropharmakologie, etwa im Zusammenhang der Placebo-/Nocebo-Forschung,
- die medizinisch und gesundheitsorientiert Religionspsychologie, etwa im Zusammenhang mit der Thematik „Religion und Gesundheit“ (*religion and health*) – wobei Religion hier zwingend durch Religiosität ersetzt werden müsste,
- die Neurologie² bzw. Neurophysiologie, wie gerade im Zusammenhang „*normal believing*“ festgestellt.

² Das hier angesprochene neurowissenschaftliche Interesse an „normalem, nicht-pathologischem Glauben“ hat weder vom Ansatz noch vom Anspruch her etwas mit „Neurotheologie“ (Persinger, 1999, d’Aquili & Newberg, 1999; Newberg et al., 2003) zu tun.

- Sogar in pädagogischem Kontext wird die Frage nach (pädagogischen bzw. didaktischen) Glaubensannahmen reflektiert, die auf das Verhalten von Lehrkräften (*teacher`s belief*) Einfluss nehmen (Feichtinger, 2016).
- Unter dem Label „*religious cognition*“ ist darüber hinaus auch von kognitionswissenschaftlicher und religionspsychologischer Seite – spätestens seit 9/11 – eine neue (und erfreulich nicht-reduktionistische) Offenheit für religiösen Glauben und religiöse Erfahrung zu verzeichnen (Oviedo, 2016).

Wenn gesagt wurde, dass es Aufgabe der Theologie sei, den ambivalenten und widersprüchlichen Stellenwert von Glauben im Kontext der Wissenschaft als Zeichen der Zeit wahrzunehmen dann ist auch hinzuzufügen: es ist ebenfalls Zeichen der Zeit, dass die Theologie etwas beitragen kann, wenn sich die Wissenschaft aus psychologischer, soziologischer, kognitionswissenschaftlicher, philosophischer oder medizinischer und pharmakologischer Perspektive mit wachsendem Interesse damit beschäftigt, was in den Menschen vor sich geht, wenn sie glauben. Und nicht zuletzt kann sie davon profitieren, dass Glaubensvorgänge – außerhalb der Theologie in dieser Form vielleicht erstmals in der postmodernen Wissenschaftslandschaft – auf breiteres wissenschaftliches Interesse stoßen.

3.12 Christlicher Glauben und „normale“ Glaubensvorgänge – Klärung der *praeambula fidei*

Bei der Reflektion des christlichen Glaubens scheute die mittelalterliche Theologie nicht davor zurück, sich im Kontext der wissenschaftlichen Gegebenheiten ihrer Zeit mit den „*praeambula fidei*“ zu beschäftigen. Es ging darum, die erkenntnismäßigen (heute würde man wohl weiter gefasst sagen „anthropologischen“) Voraussetzungen für Glauben offenzulegen und herauszuarbeiten, wobei damals Grund und Inhalt des Glaubens als gegeben galten. Diese Voraussetzungen sind brüchig geworden. Doch gerade deswegen müsste eine Arbeit an den „*praeambula fidei*“ im Kontext heutiger wissenschaftlicher Gegebenheiten erneut auf die Tagesordnung theologischer Reflexion gesetzt werden.

(a) Eine solche Arbeit hat unter den Bedingungen der Gegenwart zu erfolgen. Sie sind eigenartig, und das aus mehreren Gründen:

- Das Thema *Religion* gewinnt wieder an Bedeutung und entfaltet gesellschaftliche Sprengkraft.
- *Glaube* wird landläufig noch immer als Bestandteil von oder gar als Synonym für *Religion* empfunden.
- Da pathologische Phänomene (wie Wahn oder Neurose) mit *Glauben* zusammenhängen können gibt es eine gesellschaftlich breit akzeptierte Verbindung von *Religion* und Wahn.
- Die gewaltbereiten Ausprägungen von *Religiosität* werden als Kennzeichen von *Religion* interpretiert.
- Das Fehlen von *Religiosität* als selbstverständlicher Bestandteil unserer Sprache und Mentalität stützt die Assoziation von *Religion* und Wahn.
- Gleichzeitig erweist sich die dominierende Verbindung von *Religion* und *Glaube* zunehmend als fragwürdig.

- Die Befreiung von *Glauben* aus dem Monopol der *Religion* weckt Interesse an „*normalem Glauben*“.
- Dies wiederum geht einher mit einer veränderten Perspektive, die *Glauben* nicht nur als Zustand, sondern das „*glauben können*“ als Vorgang bzw. Prozess versteht.
- Im Gefolge dieser Entwicklung wird „*normales Glauben*“ als anthropologische Grundgegebenheit erkennbar, die nicht zuletzt Ausdruck unserer Gehirnstruktur ist.
- Die Beteiligung von Glaube an Störungen wie Wahn und Neurose wird als Deformationen von „*normalem Glauben*“ erkennbar.

Wenn solche Entwicklungen den Rezeptionshintergrund vieler heutiger Zeitgenossen beeinflussen, dann gehört auch dies zu den Zeichen der Zeit, die es zu erkennen gilt. Es besteht heute (wieder) eine Möglichkeit, den normalen, nicht-pathologischen Glaubensprozess als einen unverzichtbaren Ort für einen Zugang zum Christusergeignis zu verstehen und zu buchstabieren. Eine Arbeit an den „*praeambula fidei*“ erfordert die Bereitschaft zu einer Entkoppelung von Glauben und Religion. Eine solche Entmonopolisierung ist *Voraussetzung* für eine neue *Bestimmung* ihres Verhältnisses. Das kann dann auch ermöglichen religiösen, zumal *christlichen* Glauben (als Substantiv) im Kontext heutiger fluider Glaubensgesellschaft und ihres hybridreligiösen Welt- und Selbstverständnis neu zu artikulieren.

(b) Es ist möglich, normale Vorgänge des Glaubens (Creditionen) als „*praeambula fidei*“ zu sehen. In den letzten Jahren hat sich als Überbegriff für den „*normalen Glaubensprozess*, der in religiösem wie profanem Kontext vonstattengeht“ der Terminus „*Credition*“ (vom lateinischen *credere* für glauben) etabliert (Angel, 2013a). In Anlehnung an die Tradition christlicher Reflexion der *praeambula fidei* kann man den Ablauf von Creditionen ebenfalls als „*praeambula*“ verstehen. Die Wendung *praeambula fidei* ist in doppelter Hinsicht passend:

- Zum einen geht es um ein „voraus-gehen“ im Sinne eines „*prae-ambulare*“. Der Ablauf des *fluiden Vorgangs* des Glaubens geht dem *stabilen Zustand* des Glaubens voraus, wie er sich etwa in Glaubensüberzeugungen manifestiert (*credere praeambulat fidei*).
- Zum anderen basiert die Formulierung *praeambula fidei* auf einer substantivischen Verwendung des Glaubens (d.h. *Fides*). Prozessual verstandene Creditionen sind *praeambula fidei* im Sinne der Übersetzung „einer stabilen, substantivisch formulierten *Fides voraus*-laufend“.

Wenn im Glauben auch das Gnadenhandeln Gottes geronnene stabile Gestalt annehmen kann, dann bedarf es einer anthropologischen Möglichkeit, den hierbei vorauslaufenden Entstehungsprozess auch im raumzeitlichen Koordinatensystem zu erfassen. Das ist eine inkarnatorische Notwendigkeit. Dass der Mensch dazu angelegt ist zu glauben (*wired to believe*) ermöglicht, die anthropologischen (inklusive biologischer, psychischer und sozialer) Komponenten des Glaubensvorgangs ins Gespräch zu bringen. Der in creditiven Vorgängen aufgebaute gottgewirkte „Glaube“ (= Substantiv) eines Individuums wie der Kirche ist unverfügbar und innerweltlichen Zugängen entzogen. Doch was in Menschen abläuft, während sie glauben kann in ähnlicher Weise erforscht werden, wie das was in Menschen abläuft, während sie lernen oder wahrnehmen. „*Credition*“ ist kein theologischer sondern ein humanwis-

senschaftlicher Terminus. Er ist analog zu Emotion (von lateinisch „*motus*“ für bewegt) und Kognition (von lateinisch „*cognoscere*“ für erkennen, wissen) gebildet. Glauben kann wie lernen und wahrnehmen außerhalb oder innerhalb von Religion ablaufen.

4 Der mentale Vorgang des Glaubens (Credition)

4.1 Das Credition Research Project

Mit der Frage, wie normale Glaubensprozesse ablaufen, beschäftigt sich seit 2011 das an der Karl-Franzens Universität beheimatete *Credition Research Project*. In der Absicht „to develop an innovative concept of normal human believing and to understand brain functions underlying believing“ (Angel & Seitz, 2016) ist es in einem breiten inter-, intra- und transdisziplinären Feld angesiedelt. Es bringt etwa Theologie und Philosophie, Psychologie, Biologie und Neurowissenschaft ebenso miteinander ins Gespräch wie Wirtschafts- und Rechtswissenschaft (Angel et al., 2016). Dabei wird versucht den Vorgang des Glaubens so zu verstehen, dass dieser die Sphäre des Profanen umfasst aber auch in die Sphäre des Religiösen auszugreifen. Die Offenheit für Religiöses schließt nicht aus, dass der Glaubensvorgang ein menschlicher Vorgang ist, ein Vorgang vergleichbar mit anderen Vorgängen wie Nachdenken oder Lernen zum Beispiel – und in diesem Sinne auch theologisch zu reflektieren. Es zeigt sich, dass prozessuales Glauben eng mit dem sogenannten „Social Brain Network“ (SBN) verbunden und an der Konstituierung des autobiographischen Selbst (Sugiura et al., 2015) sowie an Vorgängen individueller Sinnproduktion (*meaning making*) beteiligt ist (Seitz & Angel, 2014). Die Abläufe des Glaubens basieren auch auf neuronalen Gegebenheiten. Es wird erkennbar, dass „human brain function <is> underlying believing“ (Angel & Seitz, 2016).

Es gibt zahlreiche offene Fragen und die vernetzten Sehweisen fördern immer weitere zutage. Doch eines scheint sicher: Wir müssen mit einer Dimension von Glauben rechnen, die mit Prozessen der „*Entwicklung* oder *Entfaltung*“ des Individuums zu tun hat. Sie spielen – eingebettet in die vorfindliche umgebende Umwelt mit ihren Gesellschaften und ihren Kulturen – bei den großen und kleinen Orientierungen im Alltag und im Lebensentwurf eine Rolle.

4.2 Glaubensprozess-Modell

Was die „mentalen“, „kognitiven“ und „emotionalen“ Vorgänge des Glaubens (im Sinne von Credition) betrifft, ist ein Modell im Entstehen (*model of credition*), das den Ablauf von Glauben abzubilden und einsichtig zu machen sucht. Auf seine Entwicklung haben die breiten Traditionen der europäischen Geistesgeschichte (seien sie philosophischer oder theologischer Art) Einfluss, in denen um das Verständnis von Glauben gerungen wurde. Der Ansatz des Credition Research Project hat zur Folge, dass das *model of credition* so entwickelt werden muss, dass es für religiöse wie für nicht religiöse Kontexte brauchbar ist. Es muss deswegen *innerhalb* eines Glaubensprozessmodells darstellbar sein, wo die Schaltstellen oder Weichen liegen, die den Glaubensvorgang für das Transzendente offen machen. Das ist möglich, und es wird theologisch zu diskutieren sein, wie man Transzendenzbezug so verstehen kann, dass er prozessual inmitten des Glaubensvorgangs buchstabiert werden kann.

Das „*model of credition*“ ist so komplex wie der Glaubensvorgang selbst. Andererseits ist es letztlich aber nicht schwer zu verstehen; und nach einiger Übung wohl auch nicht schwer anzuwenden. Erste Erfahrungen in der Anwendung des Modells

für theologisch (oder auch ganz alltäglich) orientierte Gespräche zeigen ermunternde Ergebnisse. Im Rahmen dieses Beitrags kann das Modell allerdings nicht vorgestellt werden.

5 Religionspädagogische Begleitung für ein Wachsen im Glauben

Wie steht es um das Verhältnis von Glaube und Theologie bzw. Glaube und Religionspädagogik? Gehört „Glaube“ zur Theologie? Darauf wird man zweifellos mit „ja“ antworten, ebenso wie auch auf die Frage, ob „glauben“ zur Theologie gehört.

5.1 Der Glaubensvorgang als Gegenstand theologischer Reflexion?

Nach der *Zugehörigkeit* des Glaubens zur Theologie zu fragen ist etwas anderes als danach zu fragen, ob der *Vorgang des Glaubens* Gegenstand theologischer Reflexion sein kann. Ob „glauben“ als Ablauf bzw. Prozess ein solch theologischer Reflexionsgegenstand sein kann ist fraglich. Karl Barth hätte dies vermutlich verneint. Für ihn war, wie er in der „Einführung in die evangelische Theologie“ feststellt, der Glaube „die *conditio sine qua non*, nicht aber (...) der Gegenstand und also das Thema der theologischen Wissenschaft“ (Barth, 1962, S. 80).

Befindet man sich also noch innerhalb des Raums der Theologie, wenn man sich dafür interessiert, welche Einsichten in Kognitionswissenschaft, Neurologie, Psychologie, Psychiatrie u.a.m. über den Ablauf des Glaubensvorgangs (im Sinne von *Credition*) zutage fördern? Es mag auch das zum gegenwärtigen Augenblick offen bleiben. Doch selbst wenn man die Erforschung der „Struktur von *Creditionen*“ und die Entwicklung eines Glaubensprozessmodells nicht als Theologie reklamiert, sind die Ergebnisse, nämlich ein besseres Verständnis des Glaubensvorgangs, theologisch hochrelevant: Man braucht keine Religion, um *Creditionen* zu verstehen. Sofern und soweit aber Religionen (auch) auf Glauben beruhen sind für deren Verständnis Einsichten in den Ablauf von Glauben unabdingbar. Das gilt übrigens auch für solche kulturellen Systeme, die nicht unter einen im Kontext europäischen Denkens entwickelten Religionsbegriff subsumiert werden können.

5.2 Religionspädagogische Glaubensbegleitung als Begleitung des Glaubensprozesses

Hintergrund der zurückliegenden Überlegungen war die Frage nach Sinn und Möglichkeit einer "öffentlichen Religionspädagogik jenseits kirchlicher Bildungsverantwortung". Es geht somit um katechetische oder religionspädagogische Begleitprozesse.

In einer öffentlichen Religionspädagogik liegen sie vielleicht nicht in den Händen institutionalisierter kirchlicher Organisationen oder Institutionen. Sie werden aber jedenfalls in Händen christlicher Männer und Frauen liegen, die sich auf der Basis des Evangeliums zu solchen Begegnungen motivieren lassen. Öffentliche Religionspädagogik könnte dann heißen, dass sich die Akteurinnen und Akteure in Einzel- oder Gruppengesprächen darauf einlassen (müssen), dass es eine Dimension von Glauben gibt, die fluide ist und mit Prozessen der „*Entwicklung* oder *Entfaltung*“ des Individuums zu tun hat. Um diese zu begleiten bedarf es von Seiten der Begleitpersonen eines Einblicks und eines zumindest grundlegenden Verständnisses dafür, wie ein Glaubensvorgang abläuft. Ohne ein solches basales Verständnis wird es schwierig sein zu verstehen, was in den *Begleiteten* (und vielleicht auch in einem selbst) während derer (und der eigenen) Glaubensvorgänge abläuft. Um eines jedenfalls muss sich eine "öffentliche Religionspädagogik jenseits kirchlicher Bildungsverantwortung"

nicht bemühen: den Glauben in den öffentlichen Raum zu tragen. Sie muss nur feststellen: Glaube ist dort bereits beheimatet!

Glaube bewohnt den öffentlichen Raum – millionenfach und weltweit und in allen Kulturen.

Vielleicht stimuliert dies die Antwort auf die Frage, ob man sich noch innerhalb der Theologie befindet, wenn man sich mit dem Ablauf des Glaubensvorgangs beschäftigt. Womöglich wird eine „öffentliche Religionspädagogik jenseits kirchlicher Bildungsverantwortung“ eines Tages darauf antworten:

Das *ist* der Ort der Theologie.

Literaturverzeichnis

- Angel, H.-F. (1999). Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer "Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität". In: U. Körtner & R. Schelander (Hrsg.), *GottesVorstellungen. Die ‚Frage nach Gott in religiösen Bildungsprozessen. Gottfried Adam zum 60. Geburtstag*, (S. 9–34). Wien.
- Angel, H.F. (2006). Religiosität – Die Neuentdeckung eines Forschungsgegenstands. In H.-F. Angel et al. (Hrsg.), *Religiosität – Die Neuentdeckung eines Forschungsgegenstands* (S. 6–14). Stuttgart: Kohlhammer.
- Angel, H.-F. (2010). Glaubensprozesse – mehr als gefühlte Erkenntnis. Plädoyer für eine integrative Creditionen-Theorie. In M.E. Aigner, R. Bucher, I. Hable & H.-W. Ruckenbauer (Hrsg.), *Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung* (S. 156–189). Berlin & Wien: Lit.-Verlag.
- Angel, H.-F. (2013). Credition. In A.L.C. Runehov, L. Oviedo & N.P. Azari (Hrsg.), *Encyclopedia of Sciences and Religion*. Dordrecht: Springer. [=2013a]
- Angel, H.-F. (2013). Religiosity. In A.L.C. Runehov & L. Oviedo (Hrsg.), *Encyclopedia of Sciences and Religion, vol. 4*. (S. 2012–2014). Dordrecht: Springer. [=2013b]
- Angel, H.-F. (2015). Religiosität. In B. Porzelt & C. Schimmel (Hrsg.), *Strukturbegriffe der Religionspädagogik* (S. 11–16). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Angel, H.-F. (2016). *Hotspot Glaube. Die verborgene Macht von Creditionen*, Wiesbaden: Deutscher Wissenschaftsverlag. (in Druckvorbereitung) [=2016a]
- Angel, H.-F. (2016). Credition: From the Question of Belief to the Question of Believing. In H.-F. Angel, L. Oviedo, R. Paloutzian, A.L.C. Runehov & R.J. Seitz (Hrsg.), *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*. New York: Springer. [=2016b]
- Angel, H.-F., Bröking-Bortfeldt, M., Hemel, U., Jakobs, M., Kunstmann, J., Pirner, M.L. & Rothgangel, M. (2006). *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Angel, H.-F., Oviedo, L., Paloutzian, R., Runehov, A.L.C & Seitz, R.J. (Hrsg) (2016). *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*. New York: Springer. (in Druck)
- Angel, H.-F. & Seitz, R.J. (2016). Processes of Believing as Fundamental Brain Function: the Concept of Credition. *SFU Bulletin*. (in Druck)
- Barth, K. (1962). *Einführung in die evangelische Theologie*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bauman, Z. (2008). *Flüchtige Zeiten: Leben in der Ungewissheit*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, M. (2013). *Glauben wie geht das?* Wien: Styria.
- Bergmeier, R. (1980). *Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studien zum prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium* (BWANT 112). Kohlhammer: Stuttgart u.a. 1980.
- Bering, J. (2010). *Die Erfindung Gottes. Wie die Evolution den Glauben schuf*. München: Piper.
- Boyer, P. (2011). *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bucher, A.A. (2007). *Psychologie der Spiritualität: Handbuch*. Weinheim: Beltz.
- Bultmann, R. & Weiser, A. (1959). πιστεύω κτλ., in: *ThWNT* 6, S. 174-230.
- Connors, M.H. & Halligan, P.W. (2015). A cognitive account of belief: A tentative roadmap. In: *Frontiers of Psychology*, 5 (1588). doi:10.3389/fpsyg.2014.01588
- Credition Research Project (o.J.). *Forschungswebsite des Credition Research Project*. URL: <http://credition.uni-graz.at/> [Zugriff: 22.04.2016].
- Cristofori, I. & Grafman, J. (2016). Neural Underpinnings of the Human Belief System. In H.-F. Angel, L. Oviedo, R. Paloutzian, A.L.C. Runehov & R.J. Seitz (Hrsg.), *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*. New York: Springer.
- Dawkins, R. (2007). *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein.
- D'Aquili, E. & Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dierken, J. (1996). *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus: Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Feichtinger, C. (2016). Creditionen als Analysemodell für teacher beliefs. *Erziehung und Unterricht* (5/6), 1–8.
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig & Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Gogarten, F. (1957). *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag.
- Hahn, F. (1985). Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium. In: Ders: *Studien zum Neuen Testament. I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien* (WUNT 191, hg.v. Jörg Frey / Juliane Schlegel). Mohr: Tübingen, S. 539-557.
- Hemel, U. (2001). Religiosität. In F. Rickers & N. Mette (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 2., (S. 1839–1844). Neukirchen & Vluyn: Neukirchener.

- Kronenzeitung (2015). *Islamische Kindergärten: „Studie ist unmenschlich“*. URL: http://www.krone.at/Oesterreich/Islamische_Kindergaerten_Studie_ist_unmenschlich-Skandaloese_Zustaende-Story-485867 [Zugriff: 22.04.2016]
- Kügler, J (2004). *Im Glauben an Christus das Leben haben (Joh 20,31). Johanneische Christologie im Kontext der frühchristlichen Glaubensentwicklung*, in: BiKi 59 (2004) 157- 162.
- Lawton, G. (2015). Beyond Belief. *New Scientist*, 4, 28–33.
- Mccauley, R.N. (2013). *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: University Press.
- Newberg, A., d'Aquili, E. & Rause, V. (2013). *Der gedachte Gott*. München: Piper.
- Oviedo, L. (2016). Recent Scientific Explanations of Religious Beliefs: A Systematic Account. In H.-F. Angel, L. Oviedo, R. Paloutzian, A.L.C. Runehov & R.J. Seitz (Hrsg.), *Process of Believing: The Acquisition, Maintenance, and Change in Creditions*. New York: Springer.
- Persinger, M.A. (1999). *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York: Praeger.
- Porzelt, B. & Schimmel, C. (Hrsg.) *Strukturbegriffe der Religionspädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Rahner, K. (2004). *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg, Basel & Wien: Herders.
- Schimmel, A. (2011). *Einstellungen gegenüber Glauben als Thema des Religionsunterrichts. Didaktische Überlegungen für die gymnasiale Oberstufe*. Ostfilder: Schwabenverlag.
- Schließer Benjamin (2011): *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Schnell, T. (2009). *Implizite Religiosität - Zur Psychologie des Lebenssinns*. Lengerich: Pabst.
- Seitz, R.J. & Angel, H.-F. (2012). Processes of believing - a review and conceptual account. In: *Reviews in Neuroscience* 23, 303–309.
- Seitz, R.J. & Angel, H.-F. (2014). Psychology of Religion and Spirituality: Meaning Making and processes of believing. In: *Religion, Brain and Behavior*.
- DOI:10.1080/2153599X.2014.891249
- Sugiura, M., Seitz, R.J. & Angel, H.-F. (2015). Models and neural bases of the believing process. In: *Journal of Behavioral and Brain Science (JBBS)*, 5, 12–23.
- Thiel, U. (2014). *The Early Modern Subject. Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolter, Michael (2011). *Paulus - Ein Grundriss seiner Theologie*. 2. Aufl., Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Zumstein, J (2004). *Das Johannesevangelium. Eine Strategie des Glaubens*. In *Ders. Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*. Zweite überarbeitete und erweiterte Aufl. (AThANT 84), Zürich: Theologischer Verlag Zürich, S. 31–45.

Prof. Dr. Hans-Ferdinand Angel, Leiter des Instituts für Katechetik und Religionspädagogik an der Karl-Franzens Universität Graz