

Werk

Titel: Ueber Religionspsychologie

Autor: Mayer, E. W.

Ort: Tübingen

Jahr: 1911

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1911_0014|log107

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Ueber Religionspsychologie¹.

Religionspsychologie und kein Ende . . . das klingt fast wie eine Klage und ist auch als solche gemeint. Nicht daß die Bedeutung der Disziplin bestritten werden sollte! Im Gegenteil. Ehe jedoch davon die Rede sein kann, muß auf einen mit ihr oder vielmehr mit ihrer gegenwärtigen Bezeich-

¹ Die Literatur ist allmählich so umfangreich geworden, daß es ganz unmöglich ist, auch nur die wichtigsten unter den einschlägigen Werken des letzten Dezenniums, welcher Zeitraum hier vorwiegend berücksichtigt worden ist, einzeln anzuführen. Manches davon ist in zwei früheren Artikeln der Th R (Zum Stand der Frage nach dem Wesen der Religion, Jahrg. XIII, H. 1 u. 2) erwähnt worden. An dieser Stelle beschränke ich mich darauf, einige der jüngsten, noch nicht so allgemein bekannten Publikationen, auf die im Nachstehenden direkt oder indirekt mit Bezug genommen worden ist, zu nennen: WATERHOUSE, E. S., *Modern Theories of Religion*, London, Kelly, 1910. — W. WUNDT, *Probleme der Völkerpsychologie*, Leipzig, Wiegandt, 1911. — K. THIEME, *Zu Wundts Religionspsychologie*, Leipzig, Hinrichs, 1910. — DERS., *Die genetische Religionspsychologie* (*Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, Jahrg. 53, H. 4). — WIELANDT, *Das Programm der Religionspsychologie*, Tübingen, Mohr, 1910. — VORBRODT, *Stellung der Religionspsychologie zur Theologie* (*Z Th K* Jahrg. 20, H. 6). — KAFTAN, *Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie* (*Z Th K*, Jahrg. 21, H. 5). — WOBBERMIN, *Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie* (Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt, Berlin, 1910). — DERS., *Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie* (*Zeitschrift für angewandte Psychologie*, Bd. 3). — DERS., *Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes* (*Religion und Geisteskultur* 1910). — DERS., *Psychologie und Erkenntnistheorie der religiösen Erfahrung* (*Aus Weltanschauung, Philosophie und Religion*, Berlin, Reichl, 1911). — DERS., *Der Kampf um die Religionspsychologie* (*Internationale Wochenschrift für*

nung verknüpften Uebelstand hingewiesen werden. Es ist wirklich, als ob ein Paradigma vorläge für den fatalen Zauber, den unter Umständen ein Wort auszuüben vermag. Blickt man nämlich auf die schier unübersehbare einschlägige Literatur der letzten zehn Jahre zurück, so erhält man den Eindruck, daß einzelne Theologen lediglich durch eine neue Benennung für eine relativ alte Wissenschaft in einen enthusiastischen Taumel versetzt worden sind. Sie meinen und geben dem auch Ausdruck, nun müsse „sich alles, alles wenden.“

Wissenschaft, Kunst und Technik. Jahrg. 5, H. 35). — OESTERREICH, Die Erfahrung des Göttlichen als das Grundproblem der Religionsphilosophie (Religion und Geisteskultur, 1910). — H. MANDEL, Die Erkenntnis des Uebersinnlichen. I. Hauptteil. 1. Teil: Genetische Religionspsychologie. Leipzig, Deichert, 1911. — Th. FLOURNOY, Beiträge zur Religionspsychologie, Leipzig, 1911. — BUSCH, William James als Religionsphilosoph. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911. — A. WAY, The Religious Philosophy of William James. (The Churchman, 1911. H. 65 u. 67). — GALLOWAY, The Principles of religious development. London, Macmillan, 1909. — JEVONS, The Idea of God in early religions. Cambridge, University Press, 1910. — KING, The development of Religion. New York, Macmillan, 1910. — MARETT, The Threshold of Religion. London, Methuen, 1909. — DERS., The Birth of Humility. Oxford, Clarendon Press, 1910. — CUTTEN, The psychological phenomena of Christianity. London, Hodder & Stoughton, 1909. — Ed. MEYER, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. Erster Band, erste Hälfte: Einleitung. Elemente der Anthropologie. Stuttgart, Cotta, 1910. — AMES, The Psychology of religious experience. London, Constable, 1910. — WILLIAMS, Ch., Religion and Insanity. London, Ambrose, 1909. — PFENNIGSDORF, Der religiöse Wille. Ein Beitrag zur Psychologie und Praxis der Religion. Leipzig, Deichert, 1910. — FREY, Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre. Von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift. Leiden, Brill, 1911. — E. W. MAYER, Ueber den gegenwärtigen Stand der Religionsphilosophie und über deren Bedeutung für die Theologie (Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, 1911). — SCHMIDT, Aage, Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft). Leipzig, Hinrichs, 1911. — BAUKE, Aufgabe und Methode der Religionspsychologie (Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. 5). — WOBBERMIN, Zur Frage nach der transzendentalpsychologischen Methode in der Religionswissenschaft (Ebendasselbst). —

Sie vergessen oder übersehen, was die Philosophie und Theologie der Vergangenheit, insbesondere die deutsche, längst auf dem betreffenden Gebiet, nur unter anderem Titel, Hervorragendes und Wertvolles erzeugt haben. Sie bringen modernen Publikationen, wie etwa die von James oder Starbuck sind, eine Schätzung entgegen, die durch deren faktischen Wert, so groß er an sich sein mag, keineswegs gedeckt wird: darin hat Wundt nicht ganz Unrecht, wiewohl seine Vorwürfe, indem sie speziell gegen Troeltsch und Wobbermin gerichtet werden, sich doch an eine falsche Adresse wenden. Sie erwarten, daß die ganze Theologie fortan in Religionspsychologie aufgehen werde; und weil sie mit unbegrenzten Möglichkeiten rechnen, provozieren sie nicht enden wollende Diskussionen über das, was erreichbar ist, und was nicht. Dazu kommt noch die Neigung, immer neue Spielarten innerhalb der „Religionspsychologie“ entdecken und aus ihr immer neue Disziplinen mit neuen Namen hervorgehen lassen zu wollen. Stößt man doch jetzt schon auf Unterscheidungen, von denen wohl mehrere, aber gewiß nicht alle notwendig sind, Unterscheidungen wie etwa die zwischen „pragmatischer“ und „genetischer“ Religionspsychologie, zwischen „rein genetischer“ und „normativgenetischer“ Religionspsychologie, zwischen „bewußtseinsimmanenter genetischer Religionspsychologie“ und „bewußtseinstranszendenter genetischer Religionspsychologie“, zwischen „Psychographie“ und „Psychagogik“, zwischen „empirischer“ und „nichtempirischer“ Religionspsychologie. Die Beispiele ließen sich — unglücklicherweise — noch mehr, die angeführten genügen. Kein Wunder, daß Geister, denen mehr mit Gedanken als mit Worten, mit realen als mit imaginären Werten gedient ist, sich vielfach von der ganzen Bewegung als einer Modesache fern halten! Dennoch, wenn auch viel „Dunst“ aufsteigt, ist sicher etwas an der Religionspsychologie, auch an ihren neuesten Formen, auch an den Hoffnungen, die ihr gelten — man muß nur mit rechtem Maße messen —; und obwohl schon viel über das Thema geschrieben worden ist, folge ich deshalb gern dem Ruf der Redak-

tion, darauf auch an dieser Stelle, unter besonderer Rücksichtnahme auf die augenblickliche Sachlage einzugehen.

Da darf denn zunächst als eine erfreuliche Erscheinung erwähnt werden, daß, während die Methoden der Religionspsychologie, wie sich später zeigen wird, Gegenstand heftigen Streites sind, wenigstens in bezug auf ihre Hauptaufgaben Eintracht herrscht. Mögen bei der Formulierung im einzelnen geringfügige Abweichungen vorkommen, darüber ist man im großen und ganzen einig, daß es sich um Bestimmung und Beschreibung des religiösen Bewußtseins in seiner Eigenart und um die Zurückführung desselben auf die ihm zugrunde liegenden psychischen Motive handelt.

Ein Wort, in Gestalt einer Auseinandersetzung mit nahe liegenden Einwänden, zur Erläuterung. Man hat gemeint: das religiöse Bewußtsein der Menschen sei so ungeheuer verschieden, daß es ganz unmöglich ist, ein einheitliches Bild davon zu entwerfen. Ganz richtig. Aber gibt es nicht wenigstens gewisse Arten von Vorstellungen, Gefühlen, Handlungen, die allem religiösen Bewußtsein zugehörig sind im Unterschied von dem rein wissenschaftlichen oder dem rein sittlichen Bewußtsein? Wird beispielsweise nicht alle Religion mit gekennzeichnet durch die Vorstellung einer irgendwie übergeordneten Macht, von der das „Heil“ des Menschen abhängt, gleichviel was dieser sich unter dem Heil denke, ob nur Schonung in Gefahr oder ein nicht endenwollendes Leben oder das Nirwâna oder geistigsittliche Vollendung? Man wird einen ähnlichen Einwand in bezug auf die Motive erheben. Und in der Tat, sie variieren mannigfach. Aber sind nicht doch die Bedürfnisse, die zur Religion disponieren, tatsächlich verschiedener Art, als die zur wissenschaftlichen Forschung oder zur künstlerischen Tätigkeit antreiben? Und entsteht nicht auch die Religion auf Grund von Erfahrungen anderer Art, wie man die letzteren gleich bewerten möge, als die wissenschaftliche Erkenntnis oder das Kunstgebilde? Eben diese Bedürfnisse, diese Erfahrungen gilt es festzustellen. Man werfe nicht ein: wozu lange forschen und suchen? nachdem

einmal die Religion in grauer Vorzeit auf nicht mehr zu ermittelnde Weise entstanden ist, pflanzt sie sich, wie wir täglich sehen, einfach durch Unterricht, durch Ueberlieferung fort. Unfraglich tut sie das. Aber an dieser Trivialität hat die Religionspsychologie kein Interesse. Sie möchte vielmehr dahinter kommen, was die Gesamtheit und den Einzelnen bestimmt, das Ueberlieferte innerlich aufzunehmen und anzueignen, gelegentlich auch fortzubilden, so daß eigentliches religiöses Leben fortbesteht und weiterwächst. Oder kurz mit andern Worten: die Frage, an der sie bei der Erforschung der psychischen Motive der Religion haftet, ist die: gesetzt der Fall, alle Religion verschwände plötzlich von der Erde, welcher Art sind die Bedürfnisse und Erfahrungen, auf Grund deren sie immer wieder von neuem entstehen müßte oder wenigstens könnte? die Bedürfnisse und Erfahrungen also, in denen das zu suchen wäre, was die Alten die *revelatio „generalis“* nannten.

Vergegenwärtigt man sich so die Hauptaufgaben der Religionspsychologie, dann ist alsbald klar, daß sie keine schlechthin neue, sondern eine relativ alte Wissenschaft ist. Hat nicht, um von zahlreichen früheren Versuchen mehr gelegentlicher Art wie etwa Jenen eines Prodikus oder Lukrez abzusehen, schon Spinoza, der eigentliche Begründer der Religionspsychologie, in seinem *Tractatus theologico-politicus* lang und breit ausgeführt, daß für das spezifisch religiöse Bewußtsein die Vorstellung einer Macht, die vom Menschen sittlichen Gehorsam fordert und ihm dadurch zum Heil verhilft, bezeichnend sei, und daß ein Hauptmotiv zur Frömmigkeit nicht in dem Trachten nach Wahrheit sondern in dem Verlangen nach Sittlichkeit liege? Hat nicht, um ein anderes klassisches Beispiel zu nennen, schon David Hume in seiner „*History of natural religion*“ das Charakteristikum der Religion in der Vorstellung hilfreicher oder schädlicher Geister und das entscheidende Motiv dazu in der Furcht und dem Trostbedürfnis gefunden? In der durch Leibniz beherrschten deutschen Philosophie des Aufklärungszeitalters treten freilich

die religionspsychologischen Probleme hinter der Frage nach der Wahrheit der Religion zurück. Aber man braucht bloß an Schleiermacher zu erinnern, an seine Zurückführung der Frömmigkeit auf ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, an seine glänzende Konstruktion und Ableitung der verschiedenen einzelnen Religionen aus der Kombination des absoluten Abhängigkeitsgefühls mit verschieden gearteten psychischen Zuständen der Menschheit, um zur Anschauung zu bringen, welche Rolle bereits zu Anfang des 18. Jahrhunderts die Religionspsychologie in der protestantischen Theologie gespielt hat. Dieselbe Theologie hat sich fürderhin großzügig und weitsinnig genug erwiesen, um von gegnerischer Seite, das heißt, von einem Forscher, dessen Scharfblick für die Eigenart der Religion durch den Haß des Apostaten geschärft worden war, gewaltige Anregungen religionspsychologischen Inhalts empfangen und aufnehmen zu können. Während nämlich Schleiermacher merkwürdigerweise der Einzelfrage nach dem Bedürfnis, das in der Religion Befriedigung sucht, eigentlich ausgewichen war und sich begnügt hatte, auf die der Frömmigkeit zugrunde liegende Erfahrung schlechthiniger Abhängigkeit hinzuweisen, hat A. Ritschl, bewußt oder unbewußt — nach einer Stelle seines Hauptwerks offenbar bewußt —, von Feuerbach die These entlehnt, daß in der Religion das Bedürfnis nach Selbstbehauptung eine entscheidende Rolle spiele; und daran anknüpfend, hat er in seiner Werturteiltheorie auf allerdings mißverständliche Weise zur Geltung gebracht, daß durch Erfahrungen, die diesem Verlangen entgegenkommen, religiöse Ueberzeugungen begründet und getragen werden. Von da aus fielen neue Streiflichter auf die Dogmengeschichte: man benutzte die Religionspsychologie als Schlüssel für das Verständnis derselben. Zwei Exempel nur. Die Heftigkeit, mit der für die Athanasianische Christologie einst gekämpft worden ist, wurde jetzt begreiflich aus einem religiösen Interesse heraus, eben aus dem Interesse an der Selbstbehauptung des Menschen, an der Erlangung des in eigentümlichen Formen vorgestellten ewigen Lebens. Ebenso

wurde die Erkenntnis nahegelegt, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre ihrerseits ein ausgesprochenes religiöses Motiv zum Fundament habe, die Erfahrung nämlich jener aus dem Glauben an Jesus hervorgehenden Aufrichtung der Persönlichkeit, die in der Apologie gelegentlich als *regeneratio* und *vivificatio* bezeichnet wird.

Wenn danach — Forscher wie Holsten, Kaftan, Pünjer und viele andere übergehe ich — die Religionspsychologie eine recht alte und bereits von der Theologie mannigfach verwertete Wissenschaft ist, woher dann aber der Lärm der letzten zehn Jahre gerade innerhalb der Theologie? Nun, daß er zum Teil unberechtigt ist, das ist schon angedeutet worden; daß er jedoch auch nicht ganz „um nichts“ ist, möge jetzt dargelegt werden. Zweierlei kommt in Betracht. Darin besteht einmal das Neue, das sich ereignet hat, daß die Religionspsychologie aus den Wissenschaften, in die sie bisher eingebettet war, wie etwa Religionsphilosophie, Dogmatik, Apologetik, Polemik herausgelöst worden ist und als eine selbstständige Wissenschaft auftritt, als eine Wissenschaft mit ihrem eigenen Programm — ach, es ist fast des Guten zuviel, und wir werden schier erstickt in programmatischen Ausführungen — und mit ihren eigenen scharf abgegrenzten Aufgaben. Man verdeutlicht sich den Wechsel, der sich vollzogen hat, am besten an bestimmten historischen Erscheinungen. Spinoza wollte zwar auch das religiöse Bewußtsein, dessen Eigenart und dessen Motive ergründen; aber er wollte in seinem *Tractatus theologico-politicus* gerade damit doch noch mehr erreichen; er wollte die Wissenschaft gegen die Religion stellen und den Beweis erbringen, daß die letztere zwar moralisch nützlich, jedoch objektiv unwahr sei. An Hume zu exemplifizieren ist nicht ratsam, denn in seinen einschlägigen Ausführungen herrscht, trotz einzelner Sarkasmen und der ironisierenden Bevorzugung des Polytheismus vor dem Monotheismus, scheinbar eine große Objektivität. Aber der Name Feuerbachs allein würde ausreichen, um grell zu veranschaulichen, mit welchen Zwecken polemischer Art die Sonderzwecke

der Religionspsychologie früher vielfach verknüpft waren. Andererseits beansprucht bei Schleiermacher der Nachweis des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als des psychischen Motivs zur Religion zugleich den Wert eines Beweises für die Wahrheit der Religion, indem er „alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes“ „ersetzen“ soll. Bei A. Ritschl ist es mutatis mutandis kaum anders. Heute dagegen betonen anglo-amerikanische und kontinentale Vertreter der Religionspsychologie gleich nachdrücklich, daß diese die Frage nach der Wahrheit oder Nichtwahrheit der Religion völlig auf sich beruhen lassen und lediglich das religiöse Bewußtsein, dessen Eigenart und Gesetze und dessen psychische Motive erforschen solle. Auch jüngste Publikationen betonen das fortwährend. Auch James tut es wenigstens grundsätzlich, obwohl er tatsächlich mit seinen religionspsychologischen Ausführungen metaphysische oder pragmatistische Argumente für die Geltung der Religion verknüpft. Von der einen Ausnahme, durch welche, weil sie eine fragliche ist, noch mehr als im gewöhnlichen Sinne des Worts die Regel bekräftigt wird, möge am Ende dieses Aufsatzes kurz die Rede sein.

Ein anderer wichtiger Umstand, auf den der Irrtum, daß die Religionspsychologie ein ganz neuer Stern am Himmel der Wissenschaft sei, sich berufen kann, liegt darin, daß sie in den letzten Jahren begonnen hat mit neuen Methoden zu arbeiten, darunter solchen, die im Gegensatz zur bloßen Betrachtung des eigenen religiösen Erlebnisses eine gewisse wissenschaftliche Exaktheit ostentativ zur Schau tragen. Die Amerikaner sind da vorangegangen. Das im Anschluß an Stanley Hall von Starbuck, Coe, Pratt, Ames und vielen anderen eingeschlagene Fragebogenverfahren ist schon oft erwähnt und besprochen worden. Man weiß, mit wie liebevoller Gewissenhaftigkeit James Bekenntnisse frommer Seelen gesammelt und analysiert hat auf die Gefahr hin, den Anomalien übertriebene Aufmerksamkeit zuzuwenden; denn der gesunde, insbesondere gerade der gesunde religiöse Mensch schreibt in der Regel keine Memoiren über seine religiösen Erfahrungen: er

lebt die Religion, er reflektiert nicht darüber. Ein Blick auf die Zeitschriften für Religionspsychologie, die amerikanische und die deutsche, läßt erkennen, wie weit der Geist der Induktion, um nicht zu sagen, des naturwissenschaftlichen Experiments in die Religionspsychologie einzudringen strebt. Man isoliert die Fälle. Man studiert gesondert das religiöse Verhalten der verschiedenen Stände, der verschiedenen Geschlechter, der verschiedenen Alter, der geistig Zurechnungsfähigen und der Gestörten, ja dieser — leider! — erst recht. Und wenn man sich beispielsweise nicht scheut, ausführlich Bericht darüber zu erstatten, wie sich die frommen Regungen einer einzelnen Person bei Basedowscher Krankheit gestaltet haben, so schöpft man den Mut dazu eben aus dem Bewußtsein, daß die Religionspsychologie eine 'selbständige Wissenschaft geworden, und daß für sie daher nichts, sei es selbst das Geringsfügigste, belanglos sei.

Allerdings haben nun gerade diese neuen Methoden auch vielfach starken Widerspruch hervorgerufen. Typisch sind die Einwürfe Wundts. Er macht gegen die Amerikaner und ihre Verehrer unter anderem geltend, daß die Religion stets eine geschichtliche Erscheinung, stets Gemeinschaftssache sei, daß man ihr deshalb mit der bloßen Beobachtung von Individuen allein nicht beikommen könne, daß die Religionspsychologie vielmehr ins Bereich der Völkerpsychologie gehöre und von den objektiv gegebenen Religionen auszugehen habe. Aehnlich verlangt Kaftan, daß man „vor allem die geschichtlichen Erscheinungen der Religion in Betracht ziehen“ solle. Nur daß er daneben als Schlüssel für das Verständnis derselben, für die Deutung ihres Wesens und ihrer Motive das „eigene“ religiöse „Erfahren und Erleben“ weit höher einschätzt als bloße psychologische Schulung. Wer von den Gegnern hat Recht?

Die Beantwortung der Frage erfordert eine kurze Erörterung über die viel umstrittene Methodologie der Religionspsychologie im allgemeinen. Und auch da ist eine Umschau in der Vergangenheit, wie fast immer, lehrreich. Gerade,

wenn man sich trotz des betäubenden Tageslärms die nötige Geistesruhe bewahrt, um sich gegenwärtig halten zu können, daß die Religionspsychologie nicht von gestern ist, gewahrt man gleich, daß innerhalb derselben von je her sehr verschiedene Methoden angewandt worden sind. Wohl die meisten Forscher freilich gingen früher von den geschichtlich gegebenen Religionen aus, so aber, daß sich eben dies Verfahren wieder aufs mannigfachste differenzierte. *Exempla docent*. Spinoza hat unter den geschichtlichen Religionen vor allem eine, die israelitisch-jüdische und da wieder speziell die Religiosität der Propheten, in Betracht gezogen. Hume ist nicht der erste, aber einer der ersten gewesen, die den Religionen der Naturvölker den Vorzug gaben. Und welch stattliches Geschlecht von Nachfolgern — man könnte versucht sein, wenn Herbert von Cherbury nicht wäre, ihn den Stifter der anthropologischen Schule zu nennen — hat er nicht, insbesondere in England, aber auch sonstwo gezeugt! Comte und manche Positivisten überhaupt, Tylor, Spencer, Goblet d'Alviella, Grant Allen, Brinton, Jevons, A. Lang, Frazer, Galloway, King, Marett und viele, viele andere; von deutschen erwähne ich wenigstens Lippert und den Berliner Historiker Kurt Breysig! Max Müller wiederum hat seine berühmte, einst gefeierte, These, daß der Religion eine Wahrnehmung im strengsten Sinn des Worts zu Grunde liege, nämlich die des Unendlichen, insbesondere auf die Erforschung der Vedenreligion gegründet. Theologen, wie Ritschl und Herrmann, haben ihre Hauptaufmerksamkeit dem Christentum zugewandt, und Reischle hat geradezu gefordert, daß bei der Analyse der höher entwickelten Religionen eingesetzt werde. Feuerbach hat das Streben gezeigt, alle geschichtlichen Religionen zu berücksichtigen. Kaftan tut es grundsätzlich, ebenso in seiner Art H. Maier; aber auch Wundt erklärt sich dafür, obwohl er in Wirklichkeit doch auf die Naturreligionen unverhältnismäßig großes Gewicht legt und schließlich die entscheidenden Auskünfte bei den Religionen der Griechen und Germanen sich holen zu müssen glaubt. Ein ganz anderes, ebenfalls schon früher eingeschlagenes

Verfahren läuft darauf hinaus, daß man einfach durch „Analyse“ des menschlichen „Geistes“ die Motive der Religion zu eruieren sucht. Man kann es bei Schleiermacher, bei Fries angewandt finden. Und Neufriesianer, wie Otto, die, wo immer von Religionspsychologie die Rede ist, nicht übergangen werden sollten, bekennen sich ausdrücklich dazu. Und nun erscheinen neuerdings die Amerikaner mit ihren auf das Studium des Individuums, der individuellen Zeugnisse und Fälle gerichteten Methoden auf dem Plan. Und in dem Maße, als sich die Religionspsychologie zugleich bewußt wird, eine selbständige Wissenschaft zu sein, und über die bisher von ihr mehr unbewußt gebrauchten Verfahrensweisen reflektiert, treten diese gegen einander in die Schranken und laufen Gefahr, sich gegenseitig — zur Verwirrung des Publikums — das Daseinsrecht abzuspochen.

Aber es bedarf bloß einer weitergehenden und tiefer eindringenden Reflexion, um einzusehen, daß der Streit doch nur einen Sinn hat, wenn er sich innerhalb bestimmter enger Grenzen hält. All die angeführten Methoden sind nämlich anfechtbar, wenn sie einseitig, unter völligem Ausschluß der übrigen, befolgt werden wollen; und alle sind sie berechtigt, wenn sie die Ergänzung durch jene nicht ablehnen. Anders hat auch Wundt, weitsichtig genug, seinen Vorwurf nicht gemeint. So daß die eigentliche Frage lediglich die ist, welches Verfahren in den Vordergrund zu schieben sei. Es versteht sich ja beispielsweise von selbst, daß, auch wenn man von der Beobachtung der objektiven, geschichtlich gegebenen Religionen meint ausgehen zu sollen und das ist unzweifelhaft das Richtige, und zwar nicht nur deshalb, weil die Religion nun einmal stets als Gemeinschaftssache in die Erscheinung tritt —, man darum doch zugleich die Ergebnisse der auf das Studium der Individuen sich stützenden Forschung wird berücksichtigen müssen. Ein einziges, aber beredtes, konkretes Exempel. Die amerikanische Religionspsychologie hat festgestellt — es ist dies eine Entdeckung, auf die sie nicht wenig stolz ist — daß in den Ent-

wicklungsjahren, wo im Individuum neue Lebensideale auftauchen und neue Lebenskräfte eindringen, die Religiosität sich vielfach besonders stark zu regen pflege. Daß eine solche Beobachtung mit den Folgerungen, die sie nahe legt, nicht gänzlich bedeutungslos sei für die Einsicht in die Eigenart der Motive, die den geschichtlichen Religionen zu Grunde liegen, wird niemand bestreiten können. Auch Kaftan, gerade auch er, bei seiner Auffassung vom Wesen der Religion, wird zustimmen müssen. Andererseits wird eine durch bloße „Analyse des Geistes“ erworbene Theorie über die fundamentalen religiösen Motive nur dann sich behaupten können, wenn sie einigermaßen bestätigt wird durch die empirische Betrachtung der geschichtlichen Religionen und der individuellen Religiosität. Daß endlich für denjenigen, der den geheimsten psychischen Wurzeln der Religion auf die Spur kommen will, ein eigenes religiöses „Erfahren und Erleben“ als Leitfaden von ungeheurem Wert sein wird, ist ebenso wahr, wie das gleiche in analoger Weise etwa für den Aesthetiker gilt.

Indessen auch innerhalb ein und derselben Methode sind verschiedene Spielarten nicht nur neben einander möglich sondern geradezu erwünscht, ja notwendig. Man nehme beispielsweise speziell das nach dem oben Gesagten zu bevorzugende, das auf die Beobachtung der geschichtlichen Religionen gerichtete Verfahren. Es ist eine unter Theologen weit verbreitete Anschauung, die ich selbst teile, daß wir da am besten einsetzen mit dem Studium der höheren Religionen, insbesondere der christlichen, weil uns in bezug auf ihre Deutung die eigene Erfahrung am ehesten als Schlüssel dienen kann. Wäre es aber darum berechtigt, solchen Forschern wehrend in den Arm zu fallen, die lieber bei den Naturreligionen den Ausgang nehmen unter Berufung auf deren relative Einfachheit und Durchsichtigkeit? Beide Verfahrensweisen schließen sich nicht aus; sie sollen und können sich ergänzen. Und wenn auch darüber die Wege vielleicht etwas länger werden, die durch beide Verfahrensweisen gewonnenen Resultate sind darum nur um so wertvoller. So

gewinnt die von modernen Theologen aufgestellte These, daß die Religion auf emotionalen Erfahrungen beruhe, in hohem Maße an Wahrheitskriterien dadurch, daß neuerdings die, ursprünglich ganz anders urteilenden, Anthropologen auf Grund ihrer an den Naturreligionen gemachten Beobachtungen zu demselben Ergebnis sich bekennen. Ich verweise auf Galloway, Jevons, Marett. Man sollte also theologischerseits die Mitarbeit der Anthropologen trotz der Differenzen in der Methode nur dankbar willkommen heißen. Bloß eines wird man sich im Namen gewisser Grundvoraussetzungen der Religionspsychologie verbitten dürfen: das Vorurteil nämlich, das früher bei Anthropologen, namentlich bei positivistisch gerichteten, weit verbreitet war: daß die Religion einst — lange, lange her — aus solchen Motiven hervorgegangen sei, die lediglich bei völlig unkultivierten Völkern möglich waren, und dann sich allein kraft des Trägheitsgesetzes erhalten und fortgeschleppt habe, ohne daß sie durch allgemeine menschliche Motive dauernd getragen würde. „Es erben sich Gesetz und Rechte“ Diese Auffassung ist einfach ungeschichtlich und wird glücklicherweise heute auch von den Anthropologen trotz einzelner böser Rückfälle, wie sie sich bei Lang, Frazer, King bemerkbar machen, aufgegeben. Es genügt, an Jevons und die unzweideutige Erklärung des Oxforder Marett zu erinnern: „Das erste Kapitel der Geschichte der Religion bleibt größtenteils unentzifferbar.“ Ich könnte auch Ed. Meyer, den Historiker anführen, der kühn genug gewesen ist mit seinen „Elementen der Anthropologie“ unter die Religionspsychologen zu gehen.

Noch eine Frage, die mehr oder weniger ins Bereich der Methodologie fällt, muß, weil sie zur Zeit hier und dort erörtert wird, wenigstens flüchtig berührt werden. Es ist wohl neuerdings im Anschluß an gewisse Bemerkungen Troeltschs grundsätzlicher Protest erhoben worden gegen ein Verfahren, das die Religion als ein komplexes, aus den einfachsten psychischen Elementen zusammengesetztes, Phänomen auffaßt und sie nun direkt aus diesen ableiten und konstruieren will. Wer sich darüber klar werden möchte

was gemeint ist, denke etwa an die alte Associationspsychologie, die das gesamte geistige Leben, einschließlich aller seiner verschiedenen Erscheinungen, mosaikartig aus sich aneinander schließenden und zusammenfügenden einzelnen Empfindungen hervorgehen ließ. Man kann nun aufrichtig von der Aussichtslosigkeit eines derartigen Unternehmens überzeugt sein, allein schon deshalb, weil es qualitativ verschiedene einfache Elemente des Bewußtseins gibt, wie etwa die Gefühle neben den Empfindungen: derjenige, der wissenschaftlich zu denken gelernt hat, wird deshalb doch nicht von vorn herein jeden Versuch, das betreffende Verfahren auf die Religion anzuwenden, kurzerhand abweisen. Im Gegenteil, das Experiment muß gemacht werden, wäre es auch nur, damit durch das Scheitern desselben die Probe erbracht werde für die Richtigkeit der Auffassung, daß die Religion auch in ihren Ursprüngen etwas von andern seelischen Erscheinungen qualitativ Verschiedenes sei. Ich habe die Angelegenheit zur Sprache gebracht, nicht bloß, weil darüber heutzutage debattiert wird — der Artikel würde sich in die Unendlichkeit verlieren, wollte er über alles berichten, was in Bezug auf Religionspsychologie „gesagt und gesungen“ wird — sondern, weil sie an sich von einer gewissen Aktualität ist. Und zwar ist sie das nicht etwa um der Wundtschen Völkerpsychologie willen: Thieme nimmt den Leipziger Philosophen mit Recht gegen den Vorwurf in Schutz, daß er sich auf die angegebene Methode in seinen Untersuchungen über die Religion eingelassen hätte. Wohl aber kommen zwei ausländische Philosophen in Betracht, von denen namentlich der an zweiter Stelle zu nennende jetzt eben nicht unerhebliches Aufsehen in der anglo-amerikanischen Welt erregt. Sowohl King als Ames meinen, die gesamte Religion wie überhaupt das ganze geistige Leben aus höchst einfachen gleichartigen psychisch-physischen Elementen ableiten zu können, nämlich aus reflexartigen, instinktiven, auf die Erhaltung des Lebens gerichteten, Handlungen oder vielmehr aus dem Bewußtwerden dieser Handlungen. So paradox das Unternehmen beim ersten An-

blick erscheinen mag, es ist sehr interessant, dessen Durchführung zu verfolgen; es ist dies aber zugleich in hohem Maße lehrreich, weil sich jedesmal genau die Stelle nachweisen läßt, wo in der Demonstration die den Erfolg des Ganzen gefährdende Lücke klafft.

Von einer Methode mit klingendem Namen, die doch ebenfalls Anspruch auf Beachtung erhebt, von der „transzendental-psychologischen“ ist bisher noch nicht die Rede gewesen. Aus gutem Grunde nicht. Denn darauf wird ganz von selbst der noch ausstehende Nachweis der Bedeutung führen, welche die Religionspsychologie für die Theologie haben kann.

Auch das ist ein viel verhandeltes Thema; und leider nicht immer mit der umsichtigen, allen Uebertreibungen abholden, Besonnenheit angefaßt wie in der einschlägigen trefflichen Publikation von Wielandt. Ich will und muß mich mit einigen Andeutungen begnügen. Daß wissenschaftliche Aufschlüsse über die Bedürfnisse, denen die Religion entgegenkommt, über die Erfahrungen, auf denen sie beruht, und zugleich über die Art, wie sich diese Bedürfnisse und Erfahrungen innerhalb der verschiedenen Religionen und bei den verschiedenen Individuengruppen differenzieren, für den Praktiker wertvoll sind, leuchtet eigentlich von selbst ein und bleibt wahr unbeschadet der Tatsache, daß für diesen der persönliche Takt und die persönliche Einfühlung doch noch unendlich wichtiger sind. Welche Dienste ferner ein religionspsychologisches Verständnis dem Dogmenhistoriker leisten kann, ist oben an zwei Beispielen der Erkenntnisse gezeigt worden, die es bereits innerhalb der Dogmengeschichte ermöglicht hat. Und was nun für die Dogmengeschichte gilt, wird man natürlich auch für die Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament gelten lassen, sobald man sich nur rückhaltlos entschließt, deren Schriften als historische Dokumente aufzufassen. Doch sei wenigstens auf eines noch besonders die Aufmerksamkeit gelenkt. Ein Ertrag der religionspsychologischen Forschung, und zwar ein solcher, den gerade Holsten einst in einem ebenso knappen als gehaltvollen Vortrag über das Wesen der Religion sehr stark

betont hat, ist, wie wir wissen, die Einsicht, daß das Bedürfnis, dem alle Religion entgegenkommen will, das Bedürfnis nach Leben sei. Behält man das fest im Auge, so versteht man, wie in dem tief religiösen, das heißt, von heißem Lebensdurst erfüllten Paulus durch das Damaskusereignis, das ihm die Gewißheit gab, daß das totbringende Gesetz abgetan und dem Jünger Jesu ewiges Leben erschlossen sei, ein totaler innerer Umschwung, eine, *sit venia verbo*, religiöse „regeneratio“ und „vivificatio“ hervorgerufen werden konnte. Und man versteht weiter, daß Versuche unternommen wurden, einzelne Lehren des Paulus wie etwa die von der Versöhnung, von der Rechtfertigung, von der Gotteskindschaft, vom Geist zu begreifen als Ausdrucksformen der religiösen Erfahrung, die der Apostel in jenem Umschwung gemacht hatte und durch die in ihm ein neues Verhältnis zu Gott, das heißt eben zugleich, eine neue Lebenshoffnung begründet worden war. Derartige Versuche bewähren sich scheinbar dadurch, daß sie gewissen neutestamentlichen Schriften, wie etwa den Pastoralbriefen gegenüber, versagen, offenbar weil diese bereits mehr durch Tradition als lebendige religiöse Erfahrung getragen werden. Derartige Versuche behalten auch gewiß, wenn ich eine persönliche Ueberzeugung geltend machen darf, einen bleibenden Wert, wofern sie nur nicht in falscher Uebertreibung der Annahme verfallen, daß Paulus die Ausdrucksformen für seine Erfahrung völlig neu aus dem Nichts geschaffen habe. Er hat sie vielmehr, wie die Religionsgeschichte deutlich zeigt, größtenteils übernommen, altes Material, um ein neues Erlebnis mehr oder weniger adäquat wiederzugeben. Täusche ich mich nicht, so gehört einer Kombination des religionsgeschichtlichen und des religionspsychologischen Verständnisses in der Erforschung des Neuen Testamentes die Zukunft.

Mehr noch aber als Dogmengeschichte und Bibelwissenschaften ist die Dogmatik an der Religionspsychologie interessiert. Wenn es gleich, gelinde gesprochen, verkehrt ist, sie einfach mit dieser zu identifizieren: ohne Kenntnis der Motive, auf denen der religiöse Glaube überhaupt und insbesondere der christliche be-

ruht, ist Dogmatik unmöglich, wie man auch immer deren Aufgaben genauer bestimmen möge. Ich brauche mich, um nicht breit zu werden, nur auf Schleiermacher zu berufen. Erst recht erhellt die Bedeutung der Religionspsychologie für die systematische Theologie daraus, daß sie lediglich, indem sie ihre eignen Zwecke verfolgt, auch etwas beitragen kann zur Beantwortung der zentralen Frage aller Theologie, der Frage nach der Wahrheit der Religion. Nicht daß sie, sofern sie die psychischen Wurzeln der Frömmigkeit aufzeigt, das Problem endgültig zu erledigen im Stande wäre. Es ist schon oft, bis zum Ueberdruß oft, gesagt worden, daß die genetische Frage eine andere sei als die Gültigkeitsfrage. Es ist an Beispielen dargetan worden, daß unter Umständen ein Urteil sich einmal nachträglich als wahr bewähren kann, obwohl es höchst anfechtbare psychische Wurzeln hat. Dennoch vermag die Religionspsychologie mit ihrem Nachweis der religiösen Motive der Lösung des Wahrheitsproblems wenigstens vorzuarbeiten. Muß man doch ohne weiteres zugeben: die Aussichten des Versuchs, die Wahrheit der religiösen Urteile zu begründen, sind von vornherein etwas andere, je nachdem etwa die Tylorsche Behauptung Recht behält, daß die Religion ihre Wurzeln immer nur in Träumen und Visionen unkultivierter Menschen habe, die oft träumen, weil sie meist entweder zu viel oder zu wenig gegessen haben, oder aber etwa die Heinrich Maiersche Lehre, daß ihr allgemein menschliche Erfahrungen emotionaler Art zu Grunde liegen.

Unerachtet alles dessen muß es nun aber doch dabei sein Bewenden haben, daß die Religionspsychologie grundsätzlich ihre Aufgabe in Angriff nehmen soll ohne Rücksicht darauf, ob durch ihre Ergebnisse ein Präjudiz für oder gegen die Wahrheit der Religion geschaffen wird. Tut sie das nämlich nicht, so läuft sie Gefahr bei der Erforschung der religiösen Motive die Objektivität einzubüßen, welche die unerläßliche Voraussetzung für die Zuverlässigkeit ihrer Resultate ist. Deshalb kann man sich nur freuen, daß die betreffende Forderung heute, wenigstens in der Theorie, allge-

mein durchgedrungen ist bis auf jene eine Ausnahme, die allerdings als eine fragliche bezeichnet worden ist, und der ich mich zum Schluß zuwende. Womit wir zugleich bei der „transzendental-psychologischen Methode“ angelangt sind. Das Verlangen einer solchen ist von Wobbermin wiederholt aufgestellt worden. Es ist an sich zweideutig. Es kann dahin verstanden werden und ist von anderen, so auch von mir seinerzeit, dahin verstanden worden, daß innerhalb der Religionspsychologie die transzendente und die psychologische Methode anzuwenden, das heißt, sowohl die Frage nach der Wahrheit der Religion, als auch die nach dem Wesen und ihren Motiven grundsätzlich zu bearbeiten sei. Dann ist es aus den angegebenen Gründen abzulehnen. Das Programm kann aber auch dahin verstanden werden, daß innerhalb der Theologie, oder, wie es mutatis mutandis Rickert meint, innerhalb der religiösen Erkenntnistheorie beide Methoden zur Benutzung kommen sollen. Dann bedeutet es, daß die religiöse Erkenntnistheorie oder wie man sonst diese Wertwissenschaft nennen möge, als die übergreifende Wissenschaft bei der Erörterung der Wahrheitsfrage die Ergebnisse der Religionspsychologie über Wesen und Motive der Frömmigkeit mit zu berücksichtigen habe. In diesem Fall ist selbstverständlich wiederum aus angegebenen Gründen nichts einzuwenden. Wie meint es nun Wobbermin selbst? Er hat sich veranlaßt gesehen — ein Zeichen, daß offenbar die Formel nicht ganz unbedenklich ist —, sich in nicht weniger als sechs, an sich sehr interessanten und lesenswerten, Publikationen über die Angelegenheit zu äußern. Er hat, wenn ich ihn korrekt auffasse, schließlich mehr und mehr der zweiten Deutung Recht gegeben, ohne sie freilich sich rückhaltlos anzueignen, weil er eben die Alternative, wie sie hier gestellt worden ist, nicht ausdrücklich ins Auge faßt. Doch darf ich von ihm die kategorische Erklärung verzeichnen, daß mit der bloßen psychologischen Analyse „die Wahrheitsfrage“ nicht „erledigt“ sei, daß deren „Beantwortung“ überhaupt „Sache der letzten übergreifenden wissen-

schaftlichen Gesamtreflexion, der übergreifenden Wertwissenschaft oder wie man diese Disziplin sonst nennen will“ sei. Die Ausnahme bestätigt die Regel oder, vorsichtig gesprochen, scheint sie zu bestätigen¹.

Blickt man am Schluß zurück, so möchte man wohl zur Klage neigen, daß in diesem Bericht die programmatischen und methodologischen Erscheinungen eine übergroße Rolle spielen. Das liegt jedoch nicht am Autor, sondern am gegenwärtigen Sachverhalt. Während früher in der Religionspsychologie Großes vollbracht wurde, ohne daß man sich der angewandten Verfahrensweisen auch nur recht bewußt war, ist es heute, sagen wir einmal schonend, — anders. Nicht daß es an Unternehmungen fehlte, die selbst, wenn die letzten Ergebnisse durchaus zu beanstanden wären, doch als hervorragend bezeichnet werden könnten. Ich erwähne nur an deutschen die Werke von Wundt und Heinrich Maier, an amerikanischen das von Ames, um die vielgenannten Publikationen der James, Starbuck, Coe, Pratt, Leuba zu übergehen; an englischen die Schriften von Jevons und Marett; an französischen das freilich schon etwas ältere Buch von Sabatier. Trotzdem trifft es zu, daß zur Zeit ein allzu ausgiebiger Ge-

¹ Bedenken könnten allerdings dadurch erregt werden, daß Wobbermin wiederholt die Wendung gebraucht, die religionspsychologische Analyse solle „unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vorgenommen“ werden. Das kann bedeuten, der Religionspsychologe solle bei der Erforschung der „spezifisch-religiösen Motive und Tendenzen“ nie vergessen, daß „das Wahrheitsinteresse zum Bestande des religiösen Bewußtseins selbst“ hinzugehört. Hiergegen wäre nichts zu erinnern. Diese Forderung hat freilich schon Feuerbach erfüllt: er weist wiederholt darauf hin, „daß die Kunst ihre Geschöpfe für nichts anderes ausgibt, als sie sind . . . die Religion aber ihre . . . Wesen für wirkliche Wesen ausgibt“. Nur hat Feuerbach leider zugleich die Absicht verfolgt, die Nicht-Wahrheit der religiösen Vorstellungen darzutun. Die Wobberminsche Wendung kann aber auch bedeuten, der Religionspsychologe solle bei der Erforschung der religiösen Motive grundsätzlich darauf ausgehen, die Wahrheit (beziehungsweise auch Nicht-Wahrheit) der Religion darzutun. Dann vermöchte ich nicht zuzustimmen. Das ist aber doch wohl Wobbermins Meinung nicht.