Werk

Titel: Ueber Religionspsychologie. Vortrag, gehalten vor dem Theologischen Verein elsaß-...

Autor: Mayer, Emil Walter

Ort: Tübingen

Jahr: 1908

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1908_0018|log52

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Ueber Religionspsychologie.

Vortrag, gehalten vor dem Theologischen Verein elsaß-lothringischer Pfarrer

von

Professor D. **Emil Walter Mayer** in Straßburg.

M. H. Ihr Vorstand hat mir die Ehre erwiesen, mich zu einem Referat für Ihre diesjährige Tagung aufzufordern, und hat mir zugleich das Thema genannt, über das eine Berichterstattung ihm angezeigt und erwünscht schien. Ueber „Religionspsychologie" soll ich sprechen. Die Gründe für die Auswahl dieses Stoffes liegen auf der Hand. Das Thema ist „Aktualität". Allerorten, unter Theologen, Philosophen, namentlich auch Medizinern, ist jetzt von Religionspsychologie die Rede; und Scheel hat in einem Vortrag, den er vor der letzten Versammlung der Freunde der Christlichen Welt gehalten hat, eine Reihe von Zeugnissen zusammengestellt, aus denen hervorgeht, wie viel sich einzelne Geister heutzutage von der Pflege der genannten Disziplin versprechen[1]). Wir sind nun alle gewiß nicht der Meinung, daß das „Neueste" in der Wissenschaft, dasjenige, was von der Modeströmung getragen, mit Schiller zu sprechen, „oben an in Almanachen schwimmt," allein schon deshalb immer das Beste und Wertvollste sei. Dennoch wollte ich mich dem an mich ergangenen Rufe nicht entziehen und möchte versuchen, Ihnen ein Bild der Bestrebungen zu zeichnen, von denen sanguinische

1) Heft 1 dieses Jahrgangs. Vgl. auch: Rittelmeyer, Psychologie und Religionswissenschaft, Christl. Welt, 1908, Nr. 6 und 7.

Optimisten eine förmliche Umwälzung der Theologie erwarten, während Andere sie als völlig wertlos verwerfen. Beginnen wir mit einer Definition!

Unter Religionspsychologie versteht man ja wohl die Wissenschaft, die Auskunft erteilen will über die bei Regungen des religiösen Lebens in der menschlichen Seele sich abspielenden Vorgänge[1]). Die speziellen Fragen, die in Betracht kommen, hat man etwa folgendermaßen formuliert: Welches sind die Bewußtseinselemente, die bei der Frömmigkeit besonders beteiligt erscheinen? sind es die Empfindungen? oder die Gefühle? oder die Wollungen? oder alle zugleich in verschiedenem Maß? Welches sind die Bedürfnisse, die durch die Religion befriedigt werden? denn irgend welchen Bedürfnissen muß sie doch entgegenkommen; sonst würde sie sich nicht in der Menschheit behaupten. Was trägt sich in der Psyche, im Bewußtsein zu, wenn Religion allmählich oder plötzlich entsteht, oder wenn sie sich fortbildet und umbildet, oder auch aussetzt und verschwindet? Wie verhalten sich die verschiedenen Geschlechter, Altersstufen, Stände, die Gebildeten und Ungebildeten, die Gesunden, die Kranken gegenüber der Religion?

Vergegenwärtigt man sich einzelne dieser Probleme, so gewahrt man sofort, daß die Religionspsychologie nichts schlechthin Neues und keine Schöpfung ex nihilo des lebenden Geschlechts ist, sondern daß sie in irgend einer Form schon längst vorhanden war[2]). Es wird gut sein darüber völlige Klarheit zu schaffen, weil nur unter dieser Bedingung sich einsehen läßt, welche Bedeutung die Disziplin überhaupt für die Theologie haben kann, und was insbesondere für den modernen Betrieb derselben, der eben Aufsehen erregt hat, charakteristisch ist.

Es ist also nicht bloß Pedanterie und gelehrte Unart, wenn

---

1) Vgl.: The American journal of religious psychology and education, Vol. 1, p. 155 ff.: The field and the problems of the psychology of religion. Siehe auch das Programm der Zeitschrift für Religionspsychologie, Band 1, Heft 1.

2) Das wird allerdings bestritten von Flournoy, in eigentümlicher Weise bejaht von Bresler, Religionshygiene, Halle, Marhold 1907.

ich, weit ausholend, daran erinnere, daß bereits im Altertum mannigfache religionspsychologische Untersuchungen und Erwägungen sich geltend machen. Und zwar sind es zunächst namentlich Gegner der bestehenden Frömmigkeit oder „Gebildete unter ihren Verächtern," die derartigen Investigationen ihr Interesse zuwenden. Wenn beispielsweise der Sophist Prodikus darauf hinweist, daß es Erfahrungen von der Nützlichkeit der Dinge, oder, modern ausgedrückt, „Werturteile" sind, welche die Grundlage der Religion bilden, oder wenn, an Demokrit sich anschließend, Lukrez die Furcht zwar nicht als die einzige, aber doch als die Haupturſache der Götterverehrung hinstellt, so geschieht das, wie wir wissen, in der Absicht, den herrschenden Glauben zu diskreditieren. Indessen haben sich dann auch Denker, die zu diesem in einem wirklichen Pietätsverhältnis standen, wie Aristoteles und später besonders die Stoiker, um religionspsychologische Bestimmungen bemüht[1]).

Im Zeitalter der Patristik ist es Augustin mit seiner eigentümlichen Auffassung von der Bedeutung des Strebens nach Lust, nach Selbstbehauptung, nach wahrem Sein für die Stellungnahme des Menschen zu Gott, den Harnack geradezu als das „psychologische Genie" der Periode bezeichnet hat[2]). Und im Mittelalter sind es vor allem die Mystiker, denen Windelband mit einem gewissen Recht größere Verdienste um die Aufhellung des psychologischen Wesens der persönlichen Frömmigkeit nachrühmt[3]). Doch handelt es sich natürlich, speziell bei den letzteren, weniger um eine eigentliche, objektive, systematisch ausgeführte Theorie als um Andeutungen, Winke und Fingerzeige zur Empfehlung und Förderung einer bestimmten Praxis. Oder

1) Vgl. hiezu: P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs. Paris, Picard et Fils 1904. Außer den im Text erwähnten Denkern wären mindestens noch zu nennen: Xenophanes, Kritias, Euhemerus, Plutarch, einzelne Neuplatoniker.

2) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, Mohr 1890. III, S. 95 ff. Da wird auch das charakteristische Wort angeführt: „Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino." (Soliloq. I, 7.)

3) Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg, Mohr, 1. und 2. Auflage.

dasselbe noch anders ausgedrückt: es handelt sich eher um Versuche, eine eigentümliche Form der Religiosität zu begründen und zu verbreiten als um wissenschaftliche Reflexionen über deren Wesen.

In der Neuzeit macht sich etwas ganz Aehnliches bemerkbar wie im Altertum. Es ist auffallend, aber charakteristisch, daß die ersten umfassenden und bedeutenderen Werke auf religionspsychologischem Gebiet in eine polemische, gegen die kirchliche Frömmigkeit gerichtete Spitze auslaufen oder doch wenigstens anderen Interessen dienen wollen als denen der Religion. Das letztere gilt beispielsweise von Spinozas Tractatus theologico-politicus, einer Schrift, von der man wohl sagen darf, daß durch sie die moderne Religionspsychologie begründet worden ist[1]). Nicht um die Religion zu rechtfertigen, sondern um die Wissenschaft oder die Philosophie sicher zu stellen gegen die Angriffe der Kirche, läßt sich der Verfasser in eine Untersuchung ein über die Bedürfnisse, denen die Frömmigkeit entgegenkommen will, und über deren Motive in der menschlichen Seele. Er verfährt dabei streng methodisch, und zwar rein empirisch. Es ist eine geschichtlich gegebene Religion, wesentlich die der alttestamentlichen Propheten, die er analysiert; und an der Hand dieses Paradigmas sucht er zu zeigen, daß es lediglich Bedürfnisse moralischer Art sind, denen die Religion begegnet, und daß es die durch solche Bedürfnisse angeregte Einbildungskraft ist, welche die religiösen Vorstellungen und Urteile erzeugt. Ein anderes Exempel bietet Hume dar. Ueberhaupt war ja der ganze englische Deismus stark religionspsychologisch interessiert. Nur darf man nicht vergessen, daß innerhalb desselben sehr verschiedene Richtungen sich durchkreuzen, wie allein schon ein Vergleich zwischen Herbert von Cherbury, Locke und Hume beweist. In einzelnen Essays[2]), vor allem aber in seiner „Natürlichen Ge-

1) Die „Ethik" hat dagegen mit dieser Disciplin nichts zu tun trotz des religiösen Interesses, dem sie ihr Dasein verdankt.

2) Neben der Natural History of Religion (Works, ed. Green and Grose, IV, 307 ff.), die meines Wissens nicht ins Deutsche übersetzt ist, kommen noch manche Essays in Betracht, wie beispielsweise die Of super-

schichte der Religion", legt der große schottische Philosoph dar, indem er, ganz modern, speziell die Frömmigkeit der Naturvölker analysiert, daß aller religiöse Glaube ein Produkt der Ignoranz einerseits, der durch Furcht und Hoffnung, namentlich aber durch Furcht, aufgeregten und aus dem Gleichgewicht geschleuderten Phantasie anderseits sei. Die antireligiöse Pointe dieser Religionspsychologie liegt deutlich zutage. Derartigen Anfechtungen und Beunruhigungen gegenüber half sich die landläufige Apologetik, wie sie sich in vorbildlicher Weise etwa bei Leibniz darstellt [1]), doch immer am liebsten mit dem Hinweis darauf, daß die fundamentalen religiösen Wahrheiten sich rational, durch Vernunftargumente, begründen und demonstrieren lassen. Damit war aber stillschweigend auch eine bestimmte (intellektualistische) religionspsychologische Theorie vorausgesetzt, die Anschauung nämlich, daß die Religion in erster Linie Verstandessache sei, oder, theologisch ausgedrückt, daß die göttliche Offenbarung zunächst auf den Verstand und durch diesen erst auf das Gemüt und den Willen einwirke. Nur einzelne einsamere Denker, wie Pascal, verfechten die Meinung, daß die Frömmigkeit vor allem Herzenssache sei, und daß die göttliche Offenbarung zunächst das Gemüt berühre und durch dieses erst den Willen und Verstand. „On ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le coeur; et on croira dès qu'il l'inclinera." „Et c'est pourquoi ceux, à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur, sont bien heureux et bien légitimement persuadés." „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" [2]). In welchem Maße solchen Anschauungen späterhin durch den Pietismus weiter Vorschub geleistet worden ist, möge hier auf sich beruhen. Jedenfalls begegnen sie uns in modifizierter Gestalt auch bei Männern wie Hamann und Jacobi und anderen. Aber alle diese Vertreter einer vorkantischen

---

stition and enthusiasm, Of parties in general und andere.

1) Diese Exemplifikation wäre allerdings verkehrt, wenn die Charakteristik Görlands (Der Gottesbegriff bei Leibniz, Gießen, Töpelmann 1907) richtig wäre.

2) Pascal, Pensées, éd. Havet, 2. éd., I. p. 194 und 129. II. p. 88.

emotionalen Religionspsychologie[1]) glauben nun die Religion, die auf Erfahrungen des Gemüts beruhen soll, als wahr und berechtigt nur aufrecht erhalten und verteidigen zu können, indem sie zugleich die Leistungsfähigkeit und die Kompetenz des Verstandes überhaupt irgendwie herabsetzen und mehr oder weniger zur Skepsis in bezug auf die Zuverlässigkeit der Wissenschaft hinneigen.

Von hier aus wird uns die Bedeutung des Königsberger Philosophen für die Entwicklung der Religionspsychologie durchsichtig.

Wie man auch immer Kant heute interpretieren möge, welche Auslegung seiner Philosophie auch immer berechtigt sei, von vielen des damals lebenden Geschlechts — typisch ist beispielsweise Schiller[2]) — wurde mit als wichtigster Ertrag seiner Lehre der Gedanke aufgefaßt: daß der Verstand und damit die wissenschaftliche Erkenntnis zwar einerseits auf einem bestimmten Gebiet, auf dem der Erscheinungswelt, durchaus leistungsfähig und kompetent sei, daß er aber anderseits über die Welt des Uebersinnlichen und Intelligibeln schlechterdings nichts, weder Positives noch Negatives, auszusagen vermöge. Dadurch wurde auch solchen, die anders als etwa Hamann das gute Zutrauen zur Wissenschaft und Verstandeseinsicht nicht aufgeben mochten, die Vermutung annehmbar, daß die Religion, die von Gott und Jenseits Kunde bringen will, möglicherweise auf inneren Erfahrungen *besonderer* Art beruhe, die mit der wissenschaftlichen Erkenntnis nichts zu tun haben, in denen aber eben deshalb der Mensch eine höhere Wirklichkeit inne werden kann, als sie ihm durch jene erschlossen wird. Und so beginnt denn bald auf dem Gebiete der Religionspsychologie zum Zwecke des Nachweises eben solcher, die Frömmigkeit begründender Erfahrungen eine neue regsame und vielseitige Arbeit, an der sich jetzt auch mit Freuden Männer beteiligen, die zugleich vom Wert der Wissenschaft und vom Wert der Frömmigkeit überzeugt sind. Ich brauche bloß, um einige

1) Mit Recht wird Jacobi von Pünjer zu den Vorkantianern gezählt. Anders freilich die Einreihung bei Windelband.

2) Man denke etwa an die „Worte des Glaubens", die „Worte des Wahns" u. a.

Namen herauszugreifen, an Denker zu erinnern wie Fries, De Wette und vor allem einen: Schleiermacher. Sieht man ab von einzelnen Vorläufern, die man wohl erwähnt hat, wie Musäus[1]) und Semler[2]), sowie von Herder, dessen Untersuchungen unmöglich so hoch eingeschätzt werden können, wie es von Wielandt geschieht[3]), weil sie leider in keinen festen Resultaten zur Ruhe kommen, so ist Schleiermacher der erste moderne protestantische Theologe gewesen, der die Religionspsychologie wirklich fruchtbar gemacht hat für die Theologie. Er wäre wahrlich der letzte gewesen, an dem guten Rechte der Wissenschaft auf ihrem Gebiete zu verzweifeln. Aber in seiner „Dialektik" führte er auf seine Art den Nachweis, daß sie doch das Absolute, die Gottheit niemals erfassen könne. Und er ist nun darauf bedacht, in der normalen menschlichen Psyche eine besondere Bewußtseinserscheinung, ein Gefühl sui generis aufzuzeigen, darin der Fromme Gott unmittelbar erlebt. Ja, er hat einen glänzenden, großartigen Versuch unternommen, aus diesem Gefühl und der Art, wie es sich mit andern emotionalen Erfahrungen kombiniert, die ganze bunte Mannigfaltigkeit der geschichtlich gegebenen Religionen abzuleiten und zu erklären.

Was die Religionspsychologie für die Theologie bedeuten kann, ermißt man vielleicht immer noch am leichtesten an Schleiermacher. Freilich bei seiner Lehre ist es nicht geblieben und konnte es nicht bleiben. Die Hegelsche Schule hat ihr ganz anders orientierte Anschauungen gegenübergestellt. Und durch einen Entlaufenen und Freigelassenen dieser Schule wird dann schließlich eine religionspsychologische Theorie entwickelt, die, wie man sie auch beurteilen möge, jedenfalls reich war an feinen Beobachtungen und durch das umfassende Material, auf das sie sich stützte, zu imponieren wußte. Es ist die Theorie Feuerbachs[4]),

1) Vgl. C. Stange, Die systematischen Prinzipien in der Theologie des Joh. Musäus, Halle 1895.

2) Siehe: Scheel a. a. O.

3) Wielandt, Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen. Berlin, Schwetschke 1904.

4) Mit Recht erwähnt ihn Braig (Modernes Christentum und mo-

deren Gedanken und Tendenz ich nicht zu schildern brauche, die aber bald zahlreiche enthusiastische oder auch widerwillig überwundene und überzeugte Anhänger fand. Selbst einzelne Neukantianer und ausgesprochene Antimaterialisten, wie F. A. Lange, erlagen ihrem Zauber und unterschieden sich von Feuerbach nicht durch die Erklärung und Ableitung, sondern nur durch eine andere Würdigung und Wertschätzung der Frömmigkeit. Zugleich meldeten sich mehr und mehr Anthropologen und Religionshistoriker zum Wort[8]), die aus der bloßen Beobachtung der Naturvölker, seltener aus der einzelner Kulturvölker, die psychologischen Wurzeln der Religion zu erschließen suchten.

Da hat unter den Theologen wieder als einer der ersten A. Ritschl das Problem energisch neu in Angriff genommen. Es bleibt der Mühe wert festzustellen, daß einzelne Aeußerungen[9]) von ihm das ungeheuerliche Mißverständnis hervorrufen konnten, als ob er an der religionspsychologischen Arbeit sich nicht beteiligt hätte. Tatsächlich hat er allerdings die allmählich schal gewordene Diskussion darüber fallen lassen wollen, ob die Frömmigkeit wesentlich Sache des Intellekts oder des Gefühls oder des Willens sei, wiewohl er mit seiner Theorie der Werturteile doch wieder unwillkürlich in sie hineingeraten ist. Auch der schwierigen Frage nach den seelischen Ursprüngen und der Entstehung der Religion ist er ausgewichen. Um so eindringlicher hat der willenskräftige Mann mit dem starken Zielbewußtsein und dem ausgeprägten teleologischen Sinn seine ganze Aufmerksamkeit dem Problem zugewandt: Welches sind die Zwecke der Religion? welches sind die Bedürfnisse, die sie befriedigen will? Und merkwürdig: es ist möglich — so eigentümlich verschlungen sind die Pfade der Wissen-

derne Religionspsychologie), Freiburg, Herder, 2. Ausg. (1907) als einen hervorragenden Vertreter der neueren Religionspsychologie.

8) Man denke an Spencer, Tylor, Lippert u. s. w.; aber auch auf Usener, Rohde, Tiele u. a. wird man in diesem Zusammenhang hinweisen dürfen.

9) Siehe besonders A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Band 3, 4. Aufl., S. 188.

schaft —, daß es der Umweg über die von Feuerbach ausgegangene Strömung war[1]), der ihn zu einem bereits von Augustin angedeuteten Gedanken zurückführte: alle Religion will Mittel der Selbstbehauptung sein; ganz populär ausgedrückt: alle Religion will Mittel zum „Leben" sein. Die Richtigkeit der Antwort erhellt sofort bei dem ersten Blick auf die gesamte Erbauungsliteratur, einschließlich des Neuen Testaments; wieviel Irrungen hat es indessen gekostet, bis sich die theologische Wissenschaft dieser naheliegenden Erkenntnis sicher bemächtigt hat! Aber Ritschl hat sich nicht lange bei der Religion im allgemeinen aufgehalten; sein Interesse galt speziell dem Christentum; und der ganze dritte Band seiner „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" ist nun, auch seiner äußeren Struktur nach, darauf angelegt, zu zeigen, daß insbesondere die christliche Religion durch die Wirkungen, die sie in der menschlichen Psyche auslöst, sich als vollkommenstes Mittel der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung, als ein Quell des Lebens, weltunabhängigen „ewigen Lebens" bereits hienieden erweise. Damit erschöpfen sich jedoch Ritschls Verdienste nicht. Er hat weiter einzelne christliche Dogmen mit Meisterhand analysiert und auf ihre psychologische Wurzel zurückgeführt. Er hat beispielsweise den Anstoß gegeben zu besserem Verständnis der Athanasianischen Christologie. Es wurde jetzt begreiflich, warum einst so heiß und leidenschaftlich um eine bestimmte Formulierung derselben gestritten worden ist: nicht aus Eigensinn und Borniertheit, sondern weil das religiöse Bedürfnis, das Bedürfnis nach Gewißheit des ewigen Lebens dabei unmittelbar beteiligt war. Vor allem aber hat Ritschl der evangelischen Rechtfertigungslehre liebevolles Studium zugewandt. Er hat auch sie auf ihre psychologischen Fundamente geprüft; er hat dargelegt, daß auch sie der Ausdruck einer

1) Es ist das nur eine ganz vage, mit größter Vorsicht aufzunehmende Vermutung. Ich weiß nicht, durch wen speziell Ritschl zu seinen Bestimmungen über den Zweck der Religion angeregt worden ist. Von Schleiermacher stammen sie nicht; aber in der Luft lagen sie jedenfalls. — Während der Drucklegung teilt mir Otto Ritschl freundlichst mit, daß er die aufgestellte Hypothese doch nicht für sehr wahrscheinlich hält.

Erfahrung sei, zwar nicht, wie der Pietismus vielfach behauptet, der Erfahrung, daß der Glaube zur Sittlichkeit verhelfe, wohl aber der Erfahrung, daß das christliche Glauben und Vertrauen, indem es den Schuldbeladenen der Sündenvergebung und göttlicher Huld und Hülfe vergewissert, das Zentrum des Menschen, das Gemüt, gesund und frei, freudig und hoffnungsvoll mache und dadurch erst den Willen zum Guten befähige. Wenn ich eine persönliche Bemerkung hier einflechten darf: noch gedenke ich dankbar des Tags und der Stunde, da mir an der Lektüre der Ritschlschen Werke die Einsicht aufging, daß die evangelische Rechtfertigungslehre nicht bloß ein von der Vergangenheit übernommenes, äußerlich angeeignetes und geglaubtes und durch die Jahrhunderte fortgeschlepptes Dogma, ebensowenig bloß eine „Kampflehre" sei, sondern die Wiedergabe in juristischen Formeln eines tiefsten, sich im Gläubigen immer wiederholenden und erneuernden beglückenden Erlebnisses. In frommen Kreisen kursierte längst die Rede, daß eine „Lehre" nichts tauge, wenn sie nicht auf religiöser Erfahrung beruhe. Ritschl hat nachgewiesen, daß diese Bedingung für die protestantische Rechtfertigungslehre erfüllt ist.

Sind so von dem Göttinger Schulhaupt mancherlei Anregungen für den Betrieb der Religionspsychologie ausgegangen, so ist nicht sofort allen diesen Antrieben in gleichem Maße Folge gegeben worden. Trotzdem ist von der Theologie auf dem betreffenden Gebiet weitergearbeitet worden. Es wird genügen, unter den Ritschlianern Kaftan [1]), den unvergeßlichen Reischle [2]) und den, dem Feuerbachianismus wieder bedenklich näher rückenden, Bender [3]) namhaft zu machen. Es wäre aber Undankbarkeit und unverzeihliche Einseitigkeit, wollte man nicht in dieser, wenngleich noch so flüchtigen, Rundschau, abgesehen von eigentlichen Religionsphilosophen wie John und Eduard Caird, Max

1) Vgl. besonders das Werk über „das Wesen der christlichen Religion", 2. Aufl. 1888.

2) Vgl. M. Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion, 1889.

3) Vgl. W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886.

Müller, Martineau, Rauwenhoff, Siebeck, Höffding und vielen anderen, auch Theologen, wie Hofmann [1]), Frank [2]), Biedermann, Lipsius, Pünjer, Holsten, Pfleiderer, Dorner erwähnen [3]). In Straßburg wird man noch besonders gern eines einschlägigen Aufsatzes von H. J. Holtzmann [4]) gedenken.

* * *

Aus den bisherigen Darlegungen geht hoffentlich deutlich genug hervor, nicht nur daß die Religionspsychologie überhaupt sehr alt ist, sondern auch speziell, daß die Philosophie und die Theologie sich längst mit ihr in irgend welchem Sinne und in irgend welcher Absicht befaßt haben. Was ist nun aber dann das Eigentümliche der Gegenwart, wodurch ein plötzliches Aufsehen und so intensive Hoffnungen, Zustimmung und Widerspruch erregt worden sind? Um es kurz zusammenzufassen: die Religionspsychologie ist in eine neue Phase ihrer Entwicklung eingetreten. Das heißt zunächst einmal: kraft eines Gesetzes, das alle Wissenschaft beherrscht, haben sich sowohl die Philosophie als die Theologie allmählich so weit differenziert, daß heutzutage die Religionspsychologie, die bisher in andere philosophische oder theologische Disziplinen eingebettet erschien, aus diesen herausspringt und zu einer selbständigen Größe wird. Ein Beispiel wird am besten erläutern, was gemeint ist. Bis jetzt waren die „religionspsychologischen" Untersuchungen gewöhnlich aufs intimste verflochten mit „religionsphilosophischen" Erörterungen und Erwägungen, das heißt, mit solchen über die Wahrheit und den

1) Seine Bedeutung erhellt allein schon aus dem Zusammenhang, der zwischen ihm und Ritschl besteht.

2) Sowohl das System der christlichen Gewißheit als das der christlichen Wahrheit hat einen psychologischen Einschlag.

3) Während die in Betracht kommenden Werke von Biedermann, Lipsius, Pfleiderer, Dorner noch allgemein bekannt sind und gelesen werden, müssen die Schriften von Pünjer „Grundriß der Religionsphilosophie" (1886) und Holsten „Ursprung und Wesen der Religion" (1886) besonders zitiert werden. Sie verdienen es nicht, der Vergessenheit anheimzufallen.

4) H. J. Holtzmann, Ueber Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung. (Protestantische Monatshefte, 1899, S. 217—225; 270—285.)

Wert der Religion. Die Neuzeit, der übrigens darin von Hume[1]) stark vorgearbeitet worden ist, will beides säuberlich trennen. Troeltsch hat als einer der ersten in Deutschland eine scharf markierte Grenzlinie gezogen zwischen der religiösen Erkenntnistheorie oder, wie ich deutlicher und einfacher sagen möchte, der Apologetik einerseits, der Religionspsychologie anderseits[2]). Eine weniger glückliche Hand hat offenbar Flournoy in seinen auf dasselbe Ziel gerichteten Bestrebungen[3]). Wie dem aber auch sei, jedenfalls wollen die heutigen Religionspsychologen sine ira et studio, ohne polemische aber auch ohne apologetische Tendenz, ohne Voreingenommenheit für oder gegen die Frömmigkeit, lediglich die letztere beobachten, beschreiben und die seelischen Vorgänge aufdecken, die ihr zu Grunde liegen. „What is needed, is an examination of the facts as such without reference to their possible bearing upon theology and philosophy“[4]). Das Programm ist freilich nicht leicht durchführbar. Von der Religion gilt nun einmal fast immer das Wort: „Wer nicht für mich ist, der ist wider mich“. Man braucht bloß einen Blick zu werfen auf die deutsche Zeitschrift für Religionspsychologie, man wird es den meisten Aufsätzen sehr bald anmerken, ob der Verfasser für oder gegen die Frömmigkeit präokkupiert ist. Aber dennoch der gute Vorsatz ist da; man bekennt ihn; man will ihn prinzipiell befolgen. Dazu gesellt sich ein Zweites: die jüngsten Vertreter der Religionspsychologie wollen möglichst exakte Methoden zur Anwendung bringen. Sie möchten sich nicht begnügen mit der bloßen Innenschau, die Schleiermacher so hoch einschätzte,

1) Psychologischen Inhalts ist The natural history of religion; „erkenntnistheoretischen“ Inhalts sind die Dialogues concerning natural Religion (deutsch von Paulsen). Hume ist sich des Unterschieds bewußt und bringt ihn zum Ausdruck (The natural history, introduction).

2) Troeltsch, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Tübingen, Mohr 1905. Praktisch hatte bereits Kaftan den Unterschied vollzogen durch die gesonderte Behandlung des „Wesens der christlichen Religion“ und der „Wahrheit der christlichen Religion“.

3) Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse. Archives de psychologie, Vol. II, p. 33—57. Vgl. auch James in The Varieties etc.

4) Coe, The spiritual life. New York, Eaton u. Mains, 1901.

mit der introspektiven Erforschung des eigenen frommen Bewußtseins. Sie wollen nicht bloß die geschichtlichen objektiv gegebenen Religionen analysieren und auf ihre psychischen Fundamente zurückführen, wie das schon Spinoza und Hume getan hatten. Sie wollen zugleich unparteiisch mit allen geeigneten Aufnahmemitteln die Aussagen anerkannt religiöser Individuen abhören und zu Rate ziehen; und die Amerikaner haben zu diesem Zweck das sogenannte Fragebogenverfahren, das uns Deutschen so überaus schwer in den Sinn will, eingeführt. Mit all dem hängt endlich ein Drittes zusammen. Ist die Religionspsychologie eine selbständige Wissenschaft geworden, so ist auch für sie maßgebend, was für alle Wissenschaft gilt, daß keine Beobachtung, auch nicht die irrelevanteste und an sich unfruchtbare, als wertlos betrachtet werden darf. Deshalb macht die Disziplin in ihrer gegenwärtigen Form einen recht ausgiebigen Gebrauch von einem Privileg, das Schopenhauer als den Adelsbrief des Genius bezeichnet hat, von dem Vorrecht, „Unnützes" zu produzieren. Deshalb richtet sich ihre Aufmerksamkeit geduldig auf allerhand Nebenumstände und Begleiterscheinungen des religiösen Lebens. Man fragt etwa, wie sich die verschiedenen Stände, Geschlechter, Alter in der Frömmigkeit verhalten. Monographien über das Bauerntum liegen beispielsweise vor: lesenswerte Schriften von Hermann Gebhardt [1]), A. l'Houet [2]); ich darf auch den Vortrag von Koch-Altweiler erwähnen [3]). Ueber das Alter zahlreicher Bekehrter berichtet Starbuck [4]). Ueber das „sentimento religioso nei fanciulli del popolo", über das „religiöse Gefühl bei den Kindern des Volks" schreibt, im ganzen recht dürftig, der Italiener Pellotieri [5]). Man faßt die Abnormitäten des religiösen Lebens ins Auge: Josiah Moses bespricht in einer Schrift, die manche feine

1) H. Gebhardt, Zur Bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Gotha 1885. (Anonym erschienen.)

2) A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums. Tübingen, Mohr 1905.

3) Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz, Band 12.

4) Starbuck, The psychology of religion. London, Scott.

5) Pellotieri, Il sentimento religioso dei Fanciulli del popolo. Rivista di psicologia applicata, 1906.

Beobachtung enthält, aber in ihrem Gesamtwert vielleicht doch überschätzt worden ist, the „pathological aspects of religions", die „pathologischen Beziehungen der Religion"[1]). Ernest Murisier behandelt „les maladies du sentiment religieux", das heißt, den Mystizismus und Fanatismus, von denen er in einer scharfsinnigen Analyse nachzuweisen sucht, daß sie darauf bedacht sind, das individuelle und soziale Bewußtsein zu stabilieren, indem sie es möglichst vereinfachen, und eben deshalb mit dem Trieb nach Behauptung des geistigen Lebens zusammenhängen[2]). Von Mönkemöller wird der psychische Zustand der Katharina Emmerich erforscht und beschrieben[3]). Die Kasseler Vorgänge werden selbstverständlich registriert und dargestellt. Man untersucht die Einwirkungen der seelischen Erkrankungen auf die Gestaltung der Frömmigkeit: der Karlsruher Privatdozent Hellpach veröffentlicht einen Essay über die „Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität"[4]); einen andern über fromme „Wahnbildung" bei Basedowscher Krankheit[5]); Stadelmann einen dritten über „die ethischen Werte unter dem Einfluß der Ermüdung"[6]). Mit dem Verhältnis des „Unterbewußten" zum Gebete und dessen Erhörung beschäftigt sich A. L. Strong[7]); mit dem des Geschlechtstriebs zur Frömmigkeit die Angelsachsen Wier[8]), Howard[9]),

1) Josiah Moses, Pathological aspects of religions. Monograph supplement des American Journal of religious psychology, Sept. 1906.

2) Ernest Murisier, Les maladies du sentiment religieux. Paris Alcan, 2. éd. 1903.

3) Mönkemöller, Anna Katharina Emmerich. Zeitschrift für Religionspsychologie, Band 1, H. 6 und 7.

4) W. Hellpach, Zur „Formenkunde" der Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität. Ebenda I, 3.

5) Derselbe, Religiöse Wahnbildung bei thyreogener Erregung. Ebenda I, 9.

6) H. Stadelmann, Die ethischen Werte unter dem Einfluß der Ermüdung. Ebenda 1, 6.

7) Anna Louise Strong, The Relation of the Subconscious to Prayer. The American Journal of religious Psychology, Vol. II, S. 160 ff.

8) Wier, Religion and Lust. Louisville, Ky 1897.

9) Howard, Sex worship: exposition of the phallic origin of religion. Washington, 1897.

Westropp[1]). Ja, die deutsche Zeitschrift für Religionspsychologie nimmt einen, übrigens nicht uninteressanten, Aufsatz des Privatdozenten für Psychiatrie und Neurologie Ladame auf über die Gründe, welche die einzelnen Parteien und Individuen bewogen haben, für die Trennung von Staat und Kirche in Genf zu stimmen[2]).

Fern sei es von mir, diese sämtlichen Publikationen, die aus einem schier unübersehbar gewordenen Material ziemlich willkürlich herausgegriffen sind, als gleich wertvoll einzuschätzen. Sie tragen teilweise noch den Stempel des Unfertigen, Werdenden. Der theologisch oder philosophisch geschulte Leser wird sich durch die eine oder andere nur seufzend hindurchringen. Sie sind hier in bunter Mannigfaltigkeit angeführt, lediglich um den Geist und die Methodik der neuesten Religionspsychologie nach einer bestimmten Seite hin zu kennzeichnen. Nachdem das geschehen ist, sei es mir gestattet, einzelne mehr oder weniger bedeutende Aufsätze auch ihrem Inhalt nach zu charakterisieren. Ich beginne mit der Analyse einiger Abhandlungen aus der amerikanischen Zeitschrift für Religionspsychologie.

James Bissett Pratt stellt sich die Aufgabe, mittels des Fragebogenverfahrens zu eruieren, worauf bei religiösen Menschen nach deren eigener Ueberzeugung der Gottesglaube beruht[3]). Er hat 550 Formulare ausgesandt und nur 74 Antworten erhalten: 51 stammen von kirchlichen Leuten, 23 von solchen, die der Verfasser selbst als eine „buntscheckige Schar von Intellektualisten, Professoren, graduierten Studenten, Mitgliedern der Gesellschaft für Seelenkunde" bezeichnet. Eine der Erwiderungen ist „unauslegbar"; zwei sind augenscheinlich „Fratzen" (freaks); drei lehnen jede Gottesvorstellung ab. Bleiben also

---

1) Westropp, Primitive symbolism, as illus. in phallic worship. London, 1885.

2) Ladame, La séparation à Genève. Zeitschrift für Religionspsychologie I, 7.

3) James Bissett Pratt, Types of religious belief. The American Journal of Religious Psychology. Clark University Press, Worcester, Mass. Vol. 2, p. 76 ff.

68 Antworten zur Benutzung. Sie zerfallen in 5 Gruppen. Einige Zeugen sagen aus, daß sie an Gott lediglich aus Verstandesgründen glauben. Andere berufen sich auf irgend eine Autorität, die Kirche, die Bibel. Wieder andere verweisen einfach auf die Gewohnheit. Eine vierte Serie von Zeugen gibt an, daß sie glauben, weil sie nicht anders können, weil sie eben das Bedürfnis dazu haben. Bei weitem die meisten erklären, daß sie Gott und seine Nähe unmittelbar erlebt haben. Auf die Frage, in was für Erfahrungen das geschehen sei, werden Gefühle der Freude, des Friedens, der Erhebung genannt. Ich denke nicht daran, eine derartige Untersuchung und die Form, in der sie angestellt ist, zu überschätzen; aber ich will nicht leugnen: die Fragestellung dünkt mich eine gesunde, durchaus mögliche zu sein; und das Resultat würde mir für das Verständnis des religiösen Lebens nicht bedeutungslos erscheinen, wenn es eine etwas breitere induktive Basis hätte.

Ein andermal unterzieht derselbe Autor[1]) die neueren, speziell anthropologisch fundierten, Theorien über den Ursprung der Religion, also die eines Tylor, Spencer, Frazer, Andrew Lang u. s. w. einer Kritik, die man nicht ohne Gewinn lesen wird, und verlangt diesen Erklärungsversuchen gegenüber gewiß mit Recht eine etwas stärkere Berücksichtigung des emotionellen Faktors.

Ein Aufsatz Professor Leubas[2]), der ein Leiter der amerikanischen religionspsychologischen Bewegung ist, in derselben Zeitschrift beschäftigt sich mit dem Problem, welche Rolle Furcht, Ehrfurcht und das Gefühl des Erhabenen in der Frömmigkeit spielen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß in der Entwicklung der Religion die Furcht mehr und mehr zurücktritt hinter der Ehrfurcht und schließlich hinter Gefühlen des Erhabenen, Bewunderung und Liebe. Dieser eigentümliche Werdegang wird daraus erklärt, daß eine Religion, in der die Angst prädominiert, keinen Vorteil im Lebenskampf gewähre. Eine Beurteilung wird entbehrlich sein:

1) Derſ., Concerning the origin of religion. Ibid. Vol. 2, p. 257 ff.

2) James H. Leuba, Fear, Awe and the Sublime in Religion. Ibid. p. 1. Vgl. hierzu E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Straßburg, Heitz, 1906.

ich begnüge mich mit der Berichterstattung.

In einer bereits früher erschienenen Abhandlung bemüht sich Leuba[1]) um den Nachweis, daß der Glaube nicht identisch sei mit dem Fürwahrhalten bestimmter Vorstellungen. An Wesley und andern Beispielen sucht er zu zeigen, daß sich bei der Bekehrung nicht immer eine Revolution in der Welt des Intellekts, sondern lediglich in der des Fühlens und Wollens vollziehe: eine These, deren Wahrheit sich doch wohl nur unter starken Einschränkungen aufrecht erhalten lassen wird, so lange das psychologische Gesetz gilt, daß es keine Vorstellungen ohne entsprechende Gefühle gibt und umgekehrt.

Im „Monist" führt derselbe Verfasser einmal den freilich nicht neuen Gedanken aus, daß sich an der Wurzelstelle der Religion stets der Wille zur Selbstbehauptung und die Sehnsucht nach Leben finde[2]).

Nun aber einige Werke größeren Umfangs aus der reichen einschlägigen amerikanischen Literatur!

Einiges Aufsehen hat das Buch des Professors für Erziehungswesen, Starbuck, „The psychology of religion"[3]) erregt, das mir in zweiter Auflage zur Hand gewesen ist, und das auch von dem bekannten James vielfach benutzt und zitiert wird. Das Ganze zerfällt in drei Teile. Im ersten wird das Phänomen der Bekehrung einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Das Verfahren ist das der Umfrage, dessen Schwierigkeiten der Verfasser durchaus nicht verkennt, das aber mit peinlicher Sorgfalt und Umsicht angewandt wird, so jedoch, daß der Methodismus besonders häufig zu Worte kommt. Mit Hilfe eines sehr großen statistischen Materials, an der Hand von zahlreichen Tabellen, die uns Europäer im ersten Augenblick höchst seltsam anmuten, aber schließlich doch einen Eindruck hinterlassen, weil sie die herbe Beredsamkeit der Zahl haben, wird dargetan, daß die sogenannte

1) Derf., Faith. The American Journal of Religious Psychology, Vol. I, p. 65 ff.

2) J. H. Leuba, Religion, its impulses and its ends. The Monist, 11, S. 751—773.

3) Starbuck, The psychology of religion. 2. ed. London, Scott 1901.

„conversion“, die Bekehrung, sehr oft, ja meist in den Entwicklungsjahren und im Zusammenhang mit der Pubertät eintritt. Vorauf geht regelmäßig eine Periode der Niedergeschlagenheit, des unruhigen, qualvollen Suchens nach einem, noch im Dämmerlicht des Unbewußten schwebenden, unbestimmten Höheren und Besseren. Dann findet plötzlich unter gewaltigen religiösen Regungen ein Umschwung statt; ein reicheres Selbstbewußtsein, ein weiterer Interessenkreis, stärkere altruistische und soziale Strebungen stellen sich ein. Im zweiten Teil wird an der Hand derselben Methode wie bisher das religiöse Wachstum in solchen Fällen untersucht, wo von keiner plötzlichen Bekehrung die Rede ist. Dabei ergibt sich etwa folgendes Bild. In der Kindheit handelt es sich zunächst um ein naiv gläubiges Aufnehmen frommer, von außen her dargebotener Vorstellungen; die herrschenden Gefühle sind nicht solche der Furcht vor Gott, sondern der Liebe und des Vertrauens. Nach den Entwicklungsjahren beginnt aber eine Sturm- und Drangperiode: gewisse Kulminationspunkte bilden nach den beigegebenen Tabellen das 12., das 16., das 18.—19. Jahr. Die Mädchen sind durchschnittlich den Knaben zeitlich voraus. Ebenso überwiegen bei ihnen Angst und Unruhe im allgemeinen, während bei diesen sich auch quälende Verstandeszweifel bemerkbar machen. Ethische, ästhetische und intellektuelle Interessen erwachen, die mit den vorhandenen Trieben in Konflikt geraten und keine volle Befriedigung finden. Bis endlich, abermals unter intensiven frommen Regungen, eine Rekonstruktion des gespaltenen Selbst sich vollzieht und innere Harmonie wieder hergestellt wird. Die Religion ist indessen jetzt nicht mehr bloß ein äußerlich Uebernommenes, sie ist ein bewußt Erlebtes, begleitet von Gefühlen der Abhängigkeit, der Ehrfurcht, der Einheit mit Gott, der Zuversicht und des Vertrauens, während die Ziele, die der erneuerte Mensch sich steckt, meist dreifacher Art sind: Selbstvervollkommnung, Zurückdrängung der egoistischen Triebe, Hingabe an das Ganze und Dienst an andern. Der dritte Teil beginnt mit einem Vergleich der beiden vorhergehenden und dem Hinweis darauf, daß das religiöse Wachstum wesentlich denselben Gang einschlage, gleichviel ob plötzliche Bekehrung statt-

findet oder nicht. Ferner werden Streiflichter geworfen auf die weitere Entwicklung nach der religiösen Umwälzung. Hier ist besonders charakteristisch, daß die „sanctification", die Heiligung, als ein Vorgang für sich, als eine Art nachträglicher Vollendung und Vertiefung der Bekehrung betrachtet und gedeutet wird.

In allen drei Teilen läuft der Darstellung parallel ein Versuch, die beschriebenen Vorgänge physiologisch-psychologisch zu erklären, der sich dahin zusammenfassen läßt, daß die religiöse Erneuerung, ob sie nun plötzlich oder allmählich sich vollzieht, eine Begleiterscheinung, eine „Strahlung" (irradiation) körperlichen und geistigen Wachstums ist: erst prävalieren im Menschen die niederen Triebe, dann entwickeln sich langsam mit den betreffenden Assoziationszentren im Gehirn, zunächst im Bereich des Unterbewußten, höhere altruistische und andere Triebe; innere Kämpfe entbrennen, bis schließlich „the birth of a larger self", die Geburt eines weiteren und reicheren Selbst eine Fülle frommer Vorstellungen, Gefühle und Wollungen auslöst. Diese These ist natürlich falsch und leicht widerlegbar, wenn sie besagen will, daß jede religiöse Erneuerung lediglich eine Begleiterscheinung jugendlichen Wachstums sei; sie ist unanfechtbar, wenn sie sich auf die Behauptung beschränkt, daß letzteres vielfach mit einer religiösen Umwälzung verbunden ist. In diesem Fall belegt sie nur durch ein umfassendes statistisches Material, was wir längst wußten oder ahnten. Sie kann aber zu tieferen religiös-psychologischen Betrachtungen Anlaß geben, die vielleicht apologetisch nicht bedeutungslos sind. Sie verträgt sich nämlich schlecht mit der verbreiteten trivialen Meinung, daß die Frömmigkeit nur ein Produkt der Not und der Misere sei. Sie reimt sich besser mit der Anschauung, die R. Eucken einmal dahin formuliert, daß es das Einströmen neuer geistiger Kräfte in die Menschheit ist, wodurch das religiöse Leben erregt wird; theologisch ausgedrückt, daß es nicht bloß menschliches Elend, sondern göttliche Gaben und Wohltaten sind, wodurch das fromme Glauben und Vertrauen gespeist und gestärkt werden.

Zu ganz ähnlichen Resultaten wie Starbuck, auch in bezug auf das Alter, in dem die meisten religiösen Umwälzungen statt-

finden[1]), kommt mit Hilfe ganz ähnlicher Methoden George A. Coe, Professor der Moral und Philosophie an der Northwestern University, in seinem etwas kürzeren und übersichtlichen Buch: „The spiritual life“ [2]). Eigentümlich ist dieser Schrift nur der hinzugefügte statistische Nachweis, daß plötzliche und gewaltsame Bekehrungen sich vorwiegend bei Menschen einstellen, die eine solche bereits *erwarten* und durch ein starkes Gefühlsleben und passive Suggestibilität dafür einigermaßen prädisponiert sind. Gemeinsam ist beiden Verfassern der Fehler, daß die induktive Basis, auf der sie ihre Theorie aufbauen, noch immer eine relativ schmale ist, und daß es fast nur Anhänger des Christentums, und zwar des amerikanischen Christentums, sind, die sie zum Objekt ihres Studiums machen. Doch erinnert mindestens Coe sehr nachdrücklich daran, daß die Pubertät auch in andern Religionen eine besondere Rolle spielt.

Vielleicht das meist genannte größere religionspsychologische Werk der Neuzeit ist das von W. James: „The varieties of religious experience“, das dem weiteren deutschen Leserkreis vor kurzem durch Wobbermins Uebersetzung erschlossen worden ist[3]). Ausgesprochenen Wünschen gemäß gehe ich noch etwas ausführlicher auf dessen Inhalt ein. Allerdings muß von vornherein gesagt werden, daß, wie Leuba treffend bemerkt hat[4]), es sich darin keineswegs um rein psychologische Untersuchungen handelt, sondern daß diese fortwährend mit apologetischen Betrachtungen verwoben und verflochten sind. Der äußerst sympathische Professor der Philosophie an der Harvard-Universität, der sein Interesse für die religiösen Fragen auch durch andere Schriften, wie seinen „Willen zum Glauben“ [5]) und seinen „Pragmatismus“ [6]) bezeugt hat,

1) Als „Wendepunkte“ werden angegeben das 12.—13., 16.—17., 20. Jahr. Die wichtigste Periode ist die zwischen 16. und 17.

2) George A. Coe, The spiritual life. New York, Eaton and Mains 1900.

3) W. James, The varieties of religious experience. New York, Longmanns 1904. — W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, ins Deutsche übertragen von Georg Wobbermin. Leipzig, Hinrichs 1907.

4) Leuba im International Journal of Ethics, Vol. XIV, 1904.

5) W. James, Der Wille zum Glauben. Stuttgart, Frommann 1899.

kann eben die Frömmigkeit gar nicht analysieren, ohne zugleich eine Lanze für deren Wahrheit und Wert einzulegen. Ich werde also hier die gegebene Ordnung des Buchs auflösen und gesondert über die psychologischen Untersuchungen und apologetischen Betrachtungen berichten.

Ich fange mit den ersteren an. Auf Grund eines reichen und mannigfaltigen Materials von Biographien und Selbstbekenntnissen, das dem Werk den eigentümlichen Reiz und Zauber des Bilderbuchs verleiht, wird zunächst folgende Definition der Religion aufgestellt: Sie ist „der Glaube, daß es eine unsichtbare Ordnung gibt und daß unser höchstes Gut darin besteht, uns ihr anzupassen“ [1]). Der Abschnitt [2]), in dem, unter spezieller Exemplifikation am Christentum ausgeführt wird, daß zu ihr nicht bloß Gefühle der Furcht, der Abhängigkeit und der blinden Ergebenheit, sondern auch solche des Vertrauens, der freudigen Zuversicht und Hoffnung gehören, zählt mit zu den schönsten und meines Erachtens wertvollsten Partien des Werks und erinnert an verwandte, von zartestem Empfinden zeugende Reflexionen Leibniz'. Der Verfasser unterscheidet nun zwei Haupttypen frommer Menschen, die einander freilich nicht gleichgeordnet sind: die „Einmalgeborenen“ und die „Wiedergeborenen“. Jene sind die optimistischen Naturen, die geneigt sind, Sünde und Not zu übersehen und denen es leicht wird, ohne weiteres fröhlich zur Weltordnung aufzublicken. Mit Unrecht, meiner Meinung nach, zählt James zu ihnen die Anhänger der „Christian Science“, der sogenannten „Gemütskurbewegung“. Denn diese ist, wie aus den beigegebenen Zeugnissen erhellt, gerade nach der aufgestellten Definition der Frömmigkeit zum Teil überhaupt keine religiöse Erscheinung. Sofern sie aber eine solche ist, geht auch sie aus von pessimistischen Stimmungen. Dieselben wurzeln freilich weniger im Bewußtsein der Sünde als in dem des Uebels und werden dann durch den frommen Glauben überwunden. Die tieferen und reiferen Naturen, die über eine

6) Derf., Pragmatism, a new name for some old ways of Thinking. Longmans, Green and Co. 1907; deutsch von Jerusalem, Leipzig, 1908.

1) Kap. 3.

2) Kap. 2.

reichere Erfahrung verfügen, sind die „Wiedergeborenen". Ihnen gilt vor allem die Aufmerksamkeit des Verfassers. Sie kommen mit der bloßen Ignorierung des Bösen und des Uebels nicht aus. Sie erkennen die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit alles Irdischen. Sie erleben einen quälenden Zwiespalt in sich, der erst durch die Bekehrung überwunden wird. Letztere ist entweder eine „bewußte willensmäßige" oder eine „unwillkürliche unbewußte" und wird von James ganz ähnlich wie von Starbuck und zum Teil im Anschluß an diesen beschrieben und erklärt: in der Sphäre des Unterbewußten bereiten sich neue geistige Kräfte vor, die dann in einem bestimmten Augenblick unter religiösen Begleiterscheinungen zum Durchbruch gelangen und die Herrschaft in der geistigen Oekonomie des Menschen übernehmen. Eine Folge ist die „Heiligkeit", die in stark methodistischer Färbung geschildert wird als die Gewißheit der Nähe und Hilfe Gottes, als Liebe und Barmherzigkeit, Seelenstärke, Geduld, Reinheit und — Askese. Den Beschluß bilden einige interessante Bemerkungen über die Bedeutung des Aesthetischen in der Religion, den Sinn des Opfers, des Gebets und der Inspiration.

Die diesbezüglichen Aeußerungen — das Gebet wird gedeutet als ein Kanal, durch den aus einer höheren Welt Kräfte in das Diesseits einströmen, die Inspiration als eine Einwirkung auf das Bewußtsein durch das Medium des Subliminalen und Unterbewußten — führen ganz von selbst auf die zweite, die apologetische Gedankenreihe. Darin stoßen wir zunächst auf mancherlei Bestimmungen, die für uns mehr oder weniger durch Kant beeinflußte Europäer durchaus nichts Ueberraschendes haben. Der Abschnitt, in dem dargelegt wird, daß die Philosophie die Glaubenswahrheiten niemals im eigentlichen Sinne des Worts beweisen könne, erinnert uns an vertraute Klänge aus den heimatlichen Hörsälen. Geläufig erscheint uns auch die lange, breit ausgeführte These, daß die sittlichen Wirkungen, die von der Religion ausgelöst werden, und die ihrerseits von der größten Bedeutung sind für die Entwicklung des menschlichen Lebens, das wuchtigste Argument sind zu gunsten der Frömmigkeit. Schon etwas weiter abgelegen von dem Gesichtskreis unserer Durch-

schnittsapologetik ist eine andere Erörterung, die man aber darum nicht missen möchte. Gleich im Anfang des Buchs macht James darauf aufmerksam, daß das religiöse Leben, wo es eine gewisse Intensität erreicht, vielfach begleitet ist von Störungen des Nervensystems. Er fügt indessen sofort die Erklärung hinzu, daß sich daraus kein Grund ergebe über den frommen Glauben abzuurteilen. Etwas anders sei doch die Frage nach dessen Wert und Wahrheit und die Frage nach den körperlichen Zuständen, unter denen er zur Entfaltung gelangt. Es sei ja auch durchaus denkbar, daß ein geniales ästhetisches Meisterwerk eine schier pathologische Sensibilität des Künstlers zur Voraussetzung habe und dennoch darüber an seiner Schönheit und Bedeutung nichts einbüße. Wunderlich mutet uns aber unter allen Umständen eine Gruppe apologetischer Betrachtungen an, die über mehrere Kapitel zerstreut sind [1]) und als eine bedenkliche Konzession an den Mystizismus, ja Spiritismus erscheinen. Die Möglichkeit, daß es eine höhere Welt gebe, begründet der amerikanische Philosoph wiederholt mit dem Hinweis auf Selbstbekenntnisse von Menschen, die berichten, daß sie in Momenten der Ekstase eine jenseitige Wirklichkeit inne geworden sind. Nun wird ja gewiß kein verständiger Frommer bestreiten, daß man auch in solchen visionären Zuständen mit Gott in Berührung kommen könne; aber es ist doch wohl verkehrt, diese Zustände *apologetisch* zu verwerten als ein besonderes Argument zu gunsten der Existenz Gottes. Denn man vergesse nicht: unter den von James aufgezählten Zeugen finden sich auch manche, die in der Ekstase mit allerhand andern merk- und fragwürdigen Geistern Verkehr gehabt zu haben erklären. Dazu kommt, daß die Betreffenden gewöhnlich aus ihren visionären Zuständen keine andere Erkenntnis Gottes und des Jenseits schöpfen, als die sie bereits vorher im bewußten Leben hatten. Will man deshalb die Möglichkeit, daß es eine jenseitige Welt gibt, aus der menschlichen Erfahrung begründen, so scheint es mir viel richtiger zu sein, vor allem darauf zu achten, ob wir nicht eine transzendente Macht auch im *bewuß-*

1) Es kommen namentlich Kap. 3, 9 und 10, 16 und 17 in Betracht.

ten Leben inne werden, wie denn eine ganze Richtung der neueren idealistischen deutschen Philosophie auf den Gedanken hindrängt, daß wir, eben im bewußten Leben, indem wir wissenschaftlich forschen oder praktisch handeln oder künstlerisch schaffen, fortwährend die Abhängigkeit von einer höheren normativen Ordnung unmittelbar erleben. Mit dem eben kritisierten Fehler hängt ein anderer zusammen. James will einmal nahelegen[1]), daß die Bekehrung nicht bloß ein Naturprozeß, nicht nur eine Form des natürlichen Wachstums zu sein brauche, sondern sehr wohl etwas direkt von Gott Gewirktes sein könne. Zu diesem Zweck weist er darauf hin, daß viele Bekehrungen durch Vorgänge in der Sphäre des Unterbewußten vorbereitet seien, und fügt hinzu: es sei logisch durchaus denkbar, daß Gott auf das Unterbewußte unmittelbar einwirke. Als ob damit wirklich etwas gewonnen wäre! Als ob man nicht gerade vom Standpunkt der Religion aus, die verteidigt werden soll, daran festhalten müßte, daß Gott auf alles, auf das bewußte Leben so gut wie auf das unterbewußte Leben, in gleicher Weise unmittelbar einwirkt. Mögen die nachgewiesenen freiwilligen oder unfreiwilligen Zugeständnisse des sonst so trefflichen amerikanischen Philosophen an den Okkultismus und Spiritismus seinem Buch auch in den Augen einzelner Leser einen besonderen aufregenden fremdartigen, sensationellen Reiz verleihen, die Wissenschaft, also auch die Apologetik, wird eher dadurch irritiert oder gar abgestoßen werden. Denn wenn wir gleich über manche Erscheinungen des sogenannten Okkultismus heutzutage etwas anders denken gelernt haben als etwa Ch. F. Nicolai und die Aufklärung, inbezug auf den eigentlichen Spiritismus gilt noch immer für den Mann der Wissenschaft das Wort: „Qui mange du spiritisme en meurt!“

Nachdem wir uns lange, vielleicht zu lange, bei der transatlantischen Religionspsychologie als derjenigen, die „vorangegangen“ ist, aufgehalten haben, wird es genügen, von der einschlägigen neueren kontinentalen Literatur einzelne Schriften kurz

1) A. a. O., Kap. 9 und 10.

zu nennen. Von dem Leipziger Philosophen Wundt liegt zwar ein dickleibiges viel verheißendes Werk vor: „Mythus und Religion“ [1]). Das ist aber noch nicht spruchreif. Denn der Autor macht gewiß mit Recht eine Unterscheidung, die er hoffentlich konsequent festhalten und durchführen wird: eben die zwischen Mythus und Religion. In den bis jetzt erschienenen Bänden handelt er nun aber bloß von der psychologischen Wurzel des ersteren, die er in einer „Form“ der „Apperzeption“, das heißt ganz populär gesprochen, in der Phantasie findet. Seine definitive Lehre über die Religion bleibt abzuwarten [2]). Lediglich wegen des Rufs, den der Berliner Philosoph Georg Simmel als geistreicher Denker in weiten Kreisen genießt, hebe ich hier besonders seine Schrift „Die Religion“ heraus [3]). Der Gedanke, der darin ausgeführt wird, daß sich im Verhältnis der Frommen zu Gott ähnliche Vorstellungen, Gefühle, Wollungen einstellen, wie sie bereits in dem des Menschen zum Menschen sich bemerkbar machen, ist sehr verschiedener Deutung und Ausbeutung fähig [4]). Die Stellungnahme des Verfassers selbst ist nicht völlig durchsichtig. Bei der Rolle, die Vorbrodt im Kampf für das Recht der Religionspsychologie spielt, muß selbstverständlich auch sein Name erwähnt werden. Aus dem ausländischen Schrifttum sei nur noch angeführt: das Buch von Flournoy „Le génie religieux“ [5]) mit dem Hinweis darauf, daß sich in den großen Heroen der Frömmigkeit stets Zweierlei finden läßt: ein Neues, Unerklärliches und Unableitbares, der sprunghaften Variation Vergleichbares einerseits, eine eigentümliche Fruchtbarkeit für praktisch-sittliches Leben anderseits; und Luigi Valli, „Il fondamento psicologico della

1) Wundt, Völkerpsychologie, 2. Band, Mythus und Religion, 1. und 2. Teil. Leipzig, Engelmann 1905—6.

2) Die Beurteilung der Wundt'schen Theorie durch Braig (Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie, Freiburg, Herder, 1907) ist, gelinde gesprochen, mindestens eine übereilte.

3) Georg Simmel, Die Religion. (Die Gesellschaft, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, herausg. von M. Buber, Bd. 2.) Frankfurt a. M., Literarische Anstalt Rütten und Löning.

4) Vgl. Haering, Der christliche Glaube, S. 150.

5) Flournoy, Le génie religieux, Foyer solidariste de librairie et d'édition, Saint-Blaise-Roubaix.

religione“ [1]), worin als das spezifisch religiöse Bedürfnis das Verlangen nach der Verwirklichung des Guten hingestellt wird.

Damit schließe ich die Charakteristik des gegenwärtigen Standes der Religionspsychologie ab, die selbstverständlich eine erschöpfende weder sein will noch kann.

* * *

Ein paar Worte zum Ausgang über die Bedeutung der besprochenen Disziplin für die Theologie. Das Urteil fällt uns ja von selbst als reife Frucht der geschichtlichen Betrachtung in den Schoß. Vorauszuschicken ist allerdings eins: es darf durchaus nicht wunder nehmen, wenn der religiöse Mensch leicht eine gewisse Abneigung gegen die neue und doch im Grunde sehr alte Wissenschaft empfindet. Ein Gesunder reflektiert überhaupt nicht gern über sein Innenleben, am allerwenigsten über das, was sich in ihm abspielt, wenn er mit dem ihm Heiligsten in Berührung kommt. Auch wird der Fromme stets der Meinung sein: das Beste, was er über die Entstehung seines Glaubens zu sagen vermöge, sei, daß er ihn der Gnade Gottes verdanke. Diese Gewißheit schließt indessen keineswegs die Einsicht aus, daß die göttliche Offenbarung bei ihrer Einwirkung bestimmte Seiten des Bewußtseins getroffen, bestimmte Erfahrungen und Erlebnisse in diesem hervorgerufen habe, aus denen eben das religiöse Vertrauen und Hoffen erblüht ist. Und wenn nun etwa eine atheistische Polemik eben diesen psychischen Vorgängen nachspürt, die der Frömmigkeit zugrunde liegen, um daraus gleichsam für ihre Zwecke Kapital zu schlagen und den Glauben irgendwie zu diskreditieren, so *kann* die Theologie gar nicht anders als in die Debatte mit eingreifen. Das ist ja auch, in immer wieder neuen Phasen der Entwicklung, der historische Verlauf gewesen.

Daraus erhellt deutlich die Wichtigkeit der Religionspsychologie für die Apologetik. Gerade darüber ist jedoch während der letzten Zeit mit Heftigkeit, ja, Leidenschaftlichkeit gestritten worden [2]).

1) Luigi Valli, Il fondamento psicologico della religione. Roma Ermanno Lœscher 1904.

2) Vgl. die Kontroverse zwischen Scheel und Vorbrodt im vorigen und laufenden Jahrgang in dieser Zeitschrift.

Man hat gesagt: die Wahrheit und der Wert der Religion seien völlig unabhängig von den seelischen Vorgängen, durch welche sie begründet wird. So könne beispielsweise der Glaube wesentlich eine Funktion des Organs sein, das nach vulgärer Auffassung allein imstande ist die Wahrheit zu erfassen, des Verstandes; und trotzdem könne er eine Verirrung sein; denn auch der Verstand begeht Fehltritte. Umgekehrt könne er wesentlich eine Funktion der Einbildungskraft sein und könne trotzdem wahr und berechtigt sein: es sei ja an und für sich wenigstens denkbar, daß Gott, auch in seiner Offenbarung durch Jesus, zunächst auf die Phantasie der Menschen einwirke und sie damit zu frommem Vertrauen anrege und erwecke. Das alles ist durchaus richtig. Es ist wirklich an dem: die Frage nach der Wahrheit und dem Wert der Religion ist eine prinzipiell andere als die nach den Bewußtseinsvorgängen, auf denen sie beruht. Dasselbe etwas prätentioser, aber darum nicht viel besser ausgedrückt: das transzendentale, das erkenntnistheoretische, das Gültigkeitsproblem ist ein prinzipiell anderes als das psychologisch-genetische Problem. Es ist darum auch gut, daß sich die beiden Disziplinen der Religionspsychologie und der Apologetik allmählich differenziert haben. Erstere muß zunächst einmal ohne Voreingenommenheit für oder wider die Frömmigkeit, ohne apologetische aber auch ohne polemische Tendenz eruieren, was beim religiösen Leben in der menschlichen Seele sich zuträgt. Die Untersuchung kann bei solcher Unparteilichkeit und Voraussetzungslosigkeit nur gewinnen. Aber ebenso gewiß ist nun auch: die Apologetik kann gegenüber den Resultaten der Religionspsychologie nicht gleichgültig bleiben. Sie muß sich damit irgendwie auseinandersetzen. Denn je nach dem gewonnenen Befund ergibt sich unter Umständen wenigstens ein Präjudiz zu gunsten oder zu Ungunsten des frommen Glaubens. Um auch diese Behauptung durch zwei moderne Beispiele zu belegen: der angesehene und durch mancherlei wissenschaftliche Verdienste ausgezeichnete Philosoph Jodl vertritt in seinem „Lehrbuch der Psychologie" Anschauungen, wonach die Religion ungefähr ähnlichen seelischen Bedürfnissen entgegenkommt wie die Kunst. Sie erscheint gleichsam als eine Steigerung der letzteren

sofern sie „das Aphelium des Bewußtseins in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit" ist. Sie entsteht auch auf analoge Weise wie sie. Man wird zugeben müssen, daß durch diesen Befund nicht eben ein günstiges Vorurteil inbezug auf den Wahrheitsgehalt der religiösen Vorstellungen erweckt wird, sofern wir eben gewohnt sind die Welt der Kunst mit einer Welt des „holden täuschenden Scheines" zu identifizieren. Der Verfasser zieht denn auch selbst die betreffende Konsequenz. „Wie das Reich der Wissenschaft," so heißt es wörtlich, „das Wirkliche, das Reich der Kunst das (bloß) Mögliche, so ist" das der Religion „das Unmögliche. Nirgends, soweit man sich umsieht, im ungeheuren Bereich der Glaubensvorstellungen, welche das Bewußtsein der Menschen erfüllen, wird man auf eine Vorstellung von rein religiöser Gestalt stoßen, welche nicht unmöglich wäre" [1]). Kann die Apologetik derartigen Thesen gegenüber indifferent bleiben? muß sie sich nicht irgendwie damit auseinandersetzen? — Ein anderes Exempel: der Hallenser Professor der Philosophie Ebbinghaus in seinem eben erschienenen „Abriß der Psychologie" [2]), der eine Erweiterung des in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" enthaltenen Aufsatzes ist, stellt, vorwiegend auf Grund der Betrachtung der Naturvölker, etwa folgende Theorie auf: Aus Furcht und Not erhebt sich der Mensch zur Religion, indem er sich die Dinge als beseelt denkt, lediglich um sie sich dadurch vertrauter zu machen, um mit ihnen „verfahren" zu können, „wie er es mit Menschen gewohnt ist", und so leichter mit ihnen „fertig zu werden" [3]). Wäre diese Auffassung richtig, so stände es schlimm um den

1) Jodl, Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart, 1896. 2. Auflage Stuttgart und Berlin, 1903. I. S. 187. Allerdings erfährt die Theorie Jodls insofern eine gewisse Milderung, als er auch zwischen der Kunst und Religion einerseits, der Wissenschaft andererseits keine festen Grenzen meint ziehen zu können und von einer „Verifizierung" der Glaubensvorstellungen durch das „religiöse Erlebnis" spricht: S. 188.

2) H. Ebbinghaus, Abriß der Psychologie, Leipzig, Veit und Comp. 1905. — Vgl. auch: Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Berlin und Leipzig, Teubner, 1907. Teil 1, Abteilung 6, S. 172—246. [Vgl. Vorbrodt im vorigen Heft dieser Zeitschrift. D. h.]

3) Abriß, S. 161—162.

dauernden und bleibenden Wert der Religion. Dann würde sie ja wohl allmählich besser durch die Wissenschaft ersetzt, die uns ihrerseits dazu verhilft, mit den Dingen „fertig zu werden", jedoch nicht, indem sie diese personifiziert, sondern depersonifiziert. Aber trifft denn die vorausgesetzte psychologische Theorie wirklich zu? Gewiß trägt die Religion etwas dazu bei, uns die Weltbeherrschung zu ermöglichen und kommt dem Bedürfnis danach entgegen. Aber tut sie das, sofern sie lediglich eine bestimmte Betrachtungsweise der „Dinge" und ein bestimmtes Verhalten zu diesen ist? ist sie im Grunde nicht auch schon bei den Naturvölkern eine Stellungnahme zu einer Macht oder zu Mächten über dem Individuum und der ihm bekannten Welt der „Dinge" [1])? und ist es nicht an dem, daß selbst der hochentwickelte Kulturmensch fortwährend handelnd und leidend eine Ordnung über ihm und den „Dingen" erlebt, mit der er irgendwie ins Reine kommen muß, um dann desto zuversichtlicher durch Wissenschaft und Technik die Welt der Dinge bewältigen nnd beherrschen zu können? [2]) Auch hier erhellt die Notwendigkeit gelegentlicher Auseinandersetzung zwischen der Apologetik und Religionspsychologie.

Aber noch für andere Zweige der Theologie kann die letztere von Wert und Bedeutung sein. Man behauptet doch wohl nicht zu viel, wenn man sagt: es gehört mit zur Signatur des heutigen Betriebs der Dogmengeschichte, wie er speziell durch A. Ritschl

---

1) So wird sie von den meisten Religionshistorikern aufgefaßt, was Ebbinghaus ignoriert. Was man neuerdings, wohl mit seit Frazers Anregungen, als „präanimistische" Magie bezeichnet, ist überhaupt nichts Religiöses, sondern ein primitives Surrogat der Wissenschaft und Technik. Man lese einmal mit der nötigen Ueberlegung Frazers golden Bough selbst durch. Vgl. speziell die 2. Auflage (die 3. war mir noch nicht zugänglich), Kap. 1, 2: Thus the analogy between the magical and the scientific conceptions of the world is close.

2) Wie viel wirklichkeitsgetreuer, sachlich richtiger als die Theorie Ebbinghaus' sind doch die religionspsychologischen Anschauungen, die von Denkern wie Windelband und Rickert stillschweigend vorausgesetzt werden bei ihren Versuchen den Glauben zu begründen, soweit das überhaupt philosophisch möglich ist!

angeregt worden ist, die rein historische und die psychologische Methode zu kombinieren. Wesentlich mit Hilfe der zweiten wird festgestellt, welche religiösen Interessen und Erfahrungen im Spiel waren, mit Hilfe der ersten aber, woher die Formen stammen, in denen sie zu allgemeingültigem Ausdruck gebracht werden sollten[1]). Auf dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft freilich neigen gegenwärtig einzelne Forscher zu einer einseitigen Bevorzugung des bloß-religionsgeschichtlichen Verfahrens; vielleicht ist die Zeit nicht fern, wo auch da zum Vorteil der Sache das psychologische wieder mehr zu Ehren kommt. Gewiß es gibt stark reflektierte Schriften im Kanon, wie beispielsweise der von Luther geringgeschätzte Hebräerbrief, bei denen es nicht leicht ist, sich in das zugrunde liegende christlich-religiöse Erlebnis „einzufühlen", wie man heute zu sagen pflegt. Es gibt andere, wie die paulinischen Briefe, in denen dasselbe deutlich durchschimmert wie das blaue Geäder durch eine zarte Haut. Den Reformator zogen sie besonders an. Wir danken es nun gern den Religionshistorikern, wenn sie uns zeigen, woher die mannigfaltigen Kategorien und Begriffe stammen, deren sich ein Paulus bedient, um zum Ausdruck zu bringen, was er als ein Neues an Jesus inne geworden war. Wir wollen aber darüber nicht versäumen, unser Interesse nach wie vor der andern Frage zuzuwenden: Welches sind die seelischen Wirkungen gewesen, die der auf dem Wege nach Damaskus gewonnene Glaube an das Leben in Herrlichkeit des Gekreuzigten bei dem nach vollkommenem und ewigem Leben dürstenden, das heißt, von Haus aus tief religiös angelegten, aber durch Gesetzesangst und Todesfurcht darniedergebeugten Apostel hervorgerufen hat? Denn diese seelischen Wirkungen bilden die große Grunderfahrung, die er mit Hilfe jener übernommenen Kategorien, Begriffe und Bilder in immer wechselnden Wendungen zu beschreiben ringt; und nur von solcher Erfahrung aus werden uns die sogenannten paulinischen „Lehrtropen", die zumeist nur verschiedene parallele Formulierungen eines und desselben Erlebnisses sind, ihrem inneren Fundamente nach begreif-

1) Man denke etwa an das große Werk von Harnack. Vgl. aber auch Loofs' Leitfaden und Symbolik, Kattenbuschs Konfessionskunde u. s. f.

lich [1]). Derartige Untersuchungen mögen ihrerseits etwas beitragen zu richtigem und tieferem Verständnis des ungeheuren Einflusses Jesu auf die religiöse Erneuerung und Erhebung der Menschheit. Sie erforschen gleichsam an einem „klassischen" Paradigma, welche Seiten in Christi „Person und Werk" sich in einem Fall besonders wirksam und fruchtbar erwiesen haben. Und es wird erlaubt sein, bei Anwendung der gebotenen Umsicht und unter Berücksichtigung der veränderten Verhältnisse daraus Schlüsse zu ziehen selbst für die Gegenwart. So fällt denn hier ein Streiflicht auf die Bedeutung der Religionspsychologie auch für die sogenannte spezielle Dogmatik. Inwiefern sie des weiteren für die praktische Theologie Nutzen abzuwerfen vermag, das darzulegen würde zu Trivialitäten führen.

Bei alledem muß gegen ein Mißverständnis ausdrücklich Verwahrung eingelegt werden: gegen die hier und dort verbreitete Annahme, daß wegen des großen Werts, den die Religionspsychologie überhaupt für sich in Anspruch nehmen darf, speziell von dem neueren Betrieb derselben geradezu eine Revolution in der Theologie zu erwarten sei. Eine solche ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil die Disziplin, wie gezeigt worden ist, im Grunde eine alte ist. Ein Hauptcharakteristikum der Gegenwart war ja außerdem das Streben nach Anwendung möglichst exakter Methoden. Nun haben ja bekanntlich gerade die exakten Methoden in der „Psychologie im allgemeinen" bis jetzt sehr viel geleistet für die Aufhellung der elementarsten Bewußtseinserscheinungen, der Empfindungen, dagegen nur wenig für die Einsicht in die höheren, komplizierteren Seelenvorgänge [2]). Vielleicht erleben wir etwas ähnliches auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Die Hoffnungen dürfen deshalb nicht zu hoch gespannt werden. Auch ist durchaus nicht zu verkennen, daß die heute beliebte Konzentration auf Nebenumstände, speziell auf religiöse

1) Vgl. hiezu: E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1899. S. 92—115.

2) Daß diese exakten Methoden ganz anderer Art sind als diejenigen, welche die heutige Religionspsychologie in Bewegung setzt, invalidiert den oben nahegelegten Analogieschluß nicht.

Abnormitäten und deren Zusammenhang mit psychischen Erkrankungen, so notwendig und berechtigt sie angesichts der Kasseler Vorgänge erscheint, unter Umständen zu verzerrenden Zeichnungen der Frömmigkeit und zu verkehrten Urteilen über diese Anlaß geben kann[1]). Wo nicht eine fortwährende Kompensation erfolgt durch gleich intensives Studium des religiösen Lebens in der gesunden Psyche, sind da allerhand Irrungen und Wirrungen unvermeidlich. Sie werden sich unzweifelhaft gelegentlich einstellen. Solchen Fluktuationen gegenüber dürfen wir uns aber wohl getrösten mit der Zuversicht, daß, was Baco von Verulam inbezug auf die Wissenschaft überhaupt gesagt hat, auch an der Religionspsychologie sich bewähren wird: „verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum, at altiorem scientiam eos ad religionem circumagere“ [2]).

1) Bresler (Religionshygiene, Halle, Marhold 1907) stellt indessen einige interessante Zeugnisse zusammen über die Bedeutung der Religion für die Gesundheit des seelischen Lebens. Vgl. auch A. L. Strong in the American journal of religious psychology, II, p. 164.

2) Baco, Sermones Fideles, XVI (Oeuvres, éd. Bouillet, Paris, 1834, III, p. 259). Der ursprüngliche Text ist hier ja wohl der englische. Er lautet: „It is true, that a little philosophy inclineth man's mind to atheism; but depth in philosophy bringeth men's mind about to religion“, (Works, ed. by Spedding and Ellis VI, p. 413). Der Gedanke kommt aber bekanntlich noch in anderer Form bei Baco vor.