

Religionspsychologie und religiöses Leben

Nach einem Vortrag von Georg Wunderle, Würzburg

1.

Die Religionspsychologie als selbständiger Forschungs- und Wissenszweig ist verhältnismäßig jungen Datums. Ihr Alter dürfte nicht viel mehr als ein gutes halbes Jahrhundert betragen. Sie war bei ihrer Entstehung und in ihrem ersten Wachstum mit einer Reihe von Hemmungen belastet, die den Sinn ihrer wissenschaftlichen Aufgabe oft bis zur Unkenntlichkeit entstellten. Um nur die hauptsächlichsten Gefahren zu nennen, war es einmal die allzu enge Verflechtung mit der Naturwissenschaft und deren exakten, besonders experimentellen Methoden, die auch die Religionspsychologie, wie fast die gesamte damalige Psychologie in ihre Fesseln schlug. Dann war man sich in keinem Zweige psychologischer Untersuchungen zur Zeit des blühenden Materialismus darüber völlig klar, ob zur „wissenschaftlichen“ Erkenntnis der seelischen Vorgänge auch eine „Seele“ als Träger dieser Vorgänge notwendig und erweisbar sei. Es gab religionspsychologische Untersuchungen, ja sogar „Versuche“, die ohne die Grundüberzeugung von der Existenz eines eigenartigen seelischen Seins, das sich in den menschlichen Erlebnissen und Handlungen ausdrückte, als fruchtbar und ersprießlich betrachtet wurden. Erst recht herrschte weithin Uneinigkeit über das, was unter „Religion“ zu verstehen sei. Vielfach tat man diese Frage nach dem Vorgange der französischen Religionspsychologie der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts damit ab, daß man religiöse Erlebnisse, namentlich solche mystischer Art, ins Pathologische verwies und ihnen nur als besonders merkwürdigen krankhaften Erscheinungen wissenschaftliche Aufmerksamkeit schenkte. „Religionspsychologie“ konnte eine solche Bemühung nur in einem sehr anfechtbaren Sinne genannt werden.

Diese Lage änderte sich, als von gläubiger christlicher Seite eingegriffen wurde. Zunächst war es die protestantische Theologie, die sich — vor allem im Anschlusse an Schleiermacher — der Erkundung des seelischen Werdens und der seelischen Gestaltung des christlichen Grundenerlebens zuwandte. Das Studium der Glaubens- und der Gnadenerfahrung im Rechtfertigungsprozeß fand hier naturgemäß eine besondere Beachtung. Die katholische Theologie sah sich zu diesen Problemen nicht so stark gedrängt; aber sie verschloß sich ihrem Studium nicht. Daß christliche Theologen und Psychologen, die sich — zunächst in dogmatischem Interesse — dieser neuen Forschung widmeten, nicht ohne den Begriff der Geist-Seele des Menschen, auch nicht ohne eine klare Überzeugung von dem Sinne der Religion an die religionspsychologischen Untersuchungen herantraten, war selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich war ihnen die Ablehnung des Materialismus in der Erklärung und Deutung des religiösen Erlebens. Im Gegensatze dazu erfolgte die Stellungnahme weiter Kreise der dem Materialismus verhafteten Natur-

wissenschaftler und Mediziner, denen die Eigenart der religiösen Erfahrung als einer geistigen Lebenstätigkeit des Menschen unverständlich blieb. Aus der Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Psychologie ergab sich eine noch heute fortwirkende eigentümliche Problematik: Können die naturwissenschaftlichen Untersuchungsmittel, namentlich das Experiment, ohne weiteres auf die seelische, insbesondere auf die religiöse Erfahrung angewendet werden? Erst vor kurzem hat Albert Wellek in einem programmatischen Aufsatz über „das Experiment in der Psychologie“ (Studium generale 1 [1947], Heft 1, S. 18 ff.) sich darüber ausgesprochen; seine Antwort auf die oben gestellte Frage schließt eine Reihe wichtiger Vorbehalte ein.

Immerhin galt das eine als unerläßliche Bedingung religionspsychologischen Forschens, welchen methodischen Weg auch immer sie gehen mochte, daß der Forscher das religiöse Erleben aus eigener Erfahrung kennen müsse, wenn er auch etwa zur Zeit seiner forschenden Tätigkeit der lebendigen Religion, also der gelebten Religiosität, ferne stand. Auf Grund dieser Einstellung mußte folgerichtig die Arbeit jener „Religions“-Psychologen, die ohne jegliche eigene religiöse Erfahrung religiöse, bzw. mystische Tatsachen untersuchten, füglich dem Verdachte anheimfallen, sie sprächen wie Blindgeborene von Licht und Farbe, die sie niemals gesehen hatten. Bezeichnend war etwa die Tatsache, daß in einem Nekrolog auf William James (1842—1910), den bedeutendsten amerikanischen Religionspsychologen jener Zeit, ausdrücklich hervorgehoben wurde, er sei zwar kein „religiöser“ Mensch im landläufigen Sinne dieses Wortes gewesen, habe aber immerhin soviel von Religion erlebt, als man für notwendig halten müsse, um die Religion wissenschaftlich zu untersuchen.

2.

Über Ziel und Zweck der Religionspsychologie ist im christlichen Lager, vor allem am Anfang der neu aufblühenden Wissenschaft, viel verhandelt worden. Auf protestantischer Seite kostete es einen längeren und größeren Kampf, die Anschauung durchzusetzen, daß die Religionspsychologie bloß eine empirische Wissenschaft sei und nichts Normatives für den Glaubensakt und seinen Inhalt auszumachen habe. Gerade im Anschluß an Schleiermachers psychologisch aufgebaute Theologie, die deutlich ihre Verwurzelung im Pietismus verriet, wurden immer wieder Versuche unternommen, der Religionspsychologie über ihr empirisches Ziel hinaus, eine Art von dogmatischer, konstitutiver Aufgabe im Gebäude des gesamten theologischen Wissens zuzuteilen. Dagegen hatten es die katholischen Theologen und Psychologen, die sich mit Religionspsychologie beschäftigten, in diesem Betrachter wesentlich leichter; in ihre Zielsetzung konnten sich solch positivistische und psychologistische Meinungen nicht einnisten, da ihr Begriff der dogmatischen Theologie eindeutig umrissen war. Aber die Methodenfrage wurde sowohl von protestantischen Forschern, als auch von katholischen Religionspsychologen nicht immer so eindeutig gelöst, wie es schließlich in allen christlichen Lagern bezüglich der Aufgabenbestimmung wesentlich geschah. Meine eigenen Arbeiten darf ich als Spiegelbild des grundsätzlichen und methodischen Kampfes betrachten.

Auch bei bedeutenden protestantischen Religionspsychologen, die ein allzu großes Vertrauen auf den Ertrag des sogenannten „experimentellen“ Verfahrens in unserer jungen Wissenschaft setzten, leuchtete es doch dann und wann auf, daß selbst diese vielgepriesene Methode keineswegs in die letzten Tiefen der Seelenkunde führen und keineswegs zum eigentlichen Wesen der religiösen Erfahrung vordringen könne. So hat etwa Karl Girgensohn, der namhafteste Vertreter dieser Richtung, der ersten Auflage seines Werkes „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ (1921) als Motto zwei Worte vorausgeschickt, die offenbar daran erinnern sollen, daß auch die „experimentelle“ Religionspsychologie, deren beredter Anwalt Girgensohn doch sein wollte, über aller Ergründung der seelischen Erfahrung das Sein und Wesen der Seele — also etwas Unerfahrbares — nicht vergessen dürfe. Das erste Zitat stammt von Dr. H. Jakobson und lautet: „Nach meinem Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu entdecken“. Das zweite Zitat ist Meister Eckhart entnommen: „Am Wert des inneren Menschen, dem sogenannten Schauen Gottes unterscheiden wir ein Erkennen und ein Lieben. In ihnen liegt der Anfang des heiligen Lebens. Mit diesen beiden Tätigkeiten ist beschrieben das Wesen der Seele“. Man denkt dabei wohl auch des berühmten Heraklit-Wortes: „Die Grenzen der Seele wirst du nicht finden, selbst wenn du alle Wege durchwanderst. So tiefen Grund hat sie“. Es ist kein unberechtigter Optimismus, an solchen programmatischen Zitaten wie Karl Girgensohn sie uns dargeboten hat, das bewußte Streben zu erkennen, die reine Aktualitätstheorie eines Wilhelm Wundt, auf alle Fälle für den Bereich der Religionspsychologie, abzulehnen. Nur so kann die Bahn für eine klare Verknüpfung der gesamten religiösen Erlebnisse, von den einfachsten bis zu den erhabensten, mit dem Ich des Menschen geschaffen werden. Auch der wissenschaftlichen Untersuchung muß diese Einheit stets bewußt bleiben.

Bei Karl Girgensohn tritt noch eine weitere Gefahr hervor, die auch in vielen anderen religionspsychologischen Untersuchungen nicht überwunden ist; die Gefahr „religions“-psychologische Studien zu treiben an Erlebnissen, die genau gesehen nicht eigentlich als „religiös“ zu bezeichnen sind. Am meisten sind es — das ist etwa gerade bei Girgensohn selbst zu beobachten — ästhetische Erfahrungen, denen die sogenannte „experimentelle religionspsychologische“ Forschung gewidmet ist. An der deutlichen Auffassung und Erfassung des eigentümlichen Gegenstandes der Religionspsychologie muß jedoch unter allen Umständen festgehalten werden, wenn ihre Arbeit sich nicht ins Uferlose dehnen soll. Es ist nicht umsonst von objektiven Beurteilern geltend gemacht worden, die Früchte der religionspsychologischen Bemühungen wären nicht greifbar genug; die ganze Arbeit bliebe zudem in methodischen Ansätzen stecken und lieferte keine im einzelnen verwendbaren Ergebnisse. Was die letzteren Einwände anlangt, so kann ihnen wenigstens einigermaßen durch den Hinweis auf die Neuheit des Ganzen und auf die Schwierigkeit der Untersuchung selbst begegnet werden. Die Abgrenzung des „religiösen“ vom ästhetischen und ethischen Erleben ist zwar praktisch oft auch nicht leicht; aber hier muß eben schon zu Anfang der wissenschaftlichen Bemühung eine möglichst klare Scheidung der Erfahrungsgebiete getroffen werden.

Wenn in unserem Thema religionspsychologisches Studium und religiöses Leben aufeinander bezogen werden, so will gewiß von den eben berührten Fragen nicht abgesehen sein; aber vor allem handelt es sich für uns darum, zu zeigen, welchen Wert die Religionspsychologie für das religiöse Leben hat, beziehungsweise haben kann. Man stellt heute die Frage nach dem Lebenswert bei vielen Wissenschaften, bei denen sie bisher noch kaum als möglich oder gar als fruchtbar empfunden wurde. Der zentralen Bedeutung des religiösen Lebens gerade in der heutigen von Grund aus verwirrten Zeit entspricht es jedoch, daß die Wirkkraft der religiösen Seelenkunde auf das praktische religiöse Leben so weit als nur möglich veranschaulicht und ausgenutzt werde. Jene Wissenschaft, die sich Religionspsychologie nennt, darf darum am wenigstens davon befreit werden, ihre Aufgabe und ihre Reichweite im religiösen Erleben und für das religiöse Erleben prüfen zu lassen. Würde sie diese Prüfung nicht bestehen, dann wäre sie mit Recht als unfruchtbarer Intellektualismus zu brandmarken, der die auf ihn verwandte Mühe nicht lohnt.

3.

Die Wissenschaft der Religionspsychologie kann nur dann das religiöse Leben in fruchtbarer Weise fördern, wenn sie selbst tatsächlich das ist, was ihr Name besagt, nämlich psychologische Erforschung der wirklichen Religion. Damit ist naturgemäß zunächst das subjektive religiöse Erleben gemeint; denn erst von da aus kann eine Deutung objektiver, geschichtlich gewordener Religion und ihrer Denkmäler in Sprache, Ritus, Kunst erstrebt werden. Es ist schon oben genugsam betont worden, daß man sich „Religionspsychologe“ im strengen Sinne nur dann nennen kann, wenn man selbst nicht bloß begrifflich weiß, sondern auch persönlich erfahren hat, was religiöses Leben ist, wodurch es sich von anderen Lebenstätigkeiten höherer und tieferer Lage unterscheidet. Darauf hinzuweisen ist manchen religionspsychologischen Versuchen gegenüber auch heute noch dringend notwendig. Selbst einem Forscher wie Karl Girgensohn mußte, wie schon betont wurde, füglich vorgehalten werden, daß der Gegenstand seiner Untersuchung zunächst mehr in das ästhetische als in das religiöse Erfahrungsgebiet gehöre. Das erwies sich selbst für die Fälle als notwendig, wo es religiöse Gedichte und Lieder waren, die seinen „Versuchspersonen“ als Gegenstände des „Experimentierens“ dargeboten wurden.

Es ist gewiß nicht die Absicht unserer Erörterungen, diesen „religions“-psychologischen Studien schlechthin jeden Wert für die Erkenntnis und für die Beeinflussung des religiösen Lebens abzusprechen. Denn das religiöse Erleben als Kern und Mitte des menschlichen Geisteslebens steht in wesentlicher Beziehung zu allem Tun und Leiden, das irgendwie Gott bezieht. Und so wird vor allem das ethische Verhalten tatsächlich fast immer mit dem religiösen verknüpft sein. Beim ästhetischen Erleben dürfte die Beziehung zum Religiösen wohl schon dadurch hergestellt sein, daß die seelische Erlebnisform beide Male zumeist auch durch die gefühlsmäßige Ergriffenheit charakterisiert ist. Überall wo die psychologische Erkenntnis solche Erfahrungstatsachen herausstellt, zeigt sie auch die Bewußtseinszusammenhänge auf, die im konkreten Leben assoziativ

und reproduktiv wirken. Und dadurch eröffnet sie die Möglichkeiten absichtlicher Beeinflussung und Formung. Solche Religionspsychologie verbleibt sozusagen im Leben, weil sie ausgeht von seinen vielfältigen Verzweigungen und wieder ordnend und gestaltend zu ihnen zurückkehrt; sie schwebt nicht als unfruchtbarer Rationalismus über dem Leben, sondern befruchtet es auf Grund analytischer Gewinnung von Gesetzen und Typen durch deren synthetische Anwendung zum Zwecke möglichst vollkommener religiöser Bildung. So bietet sich die Religionspsychologie vor allem der Seelsorge als förderliche Hilfe zur „Cognitio ovium“ und als wegweisende Beraterin in der Auswahl der entsprechenden Beeinflussungsmittel an.

Ohne Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis gibt es keine Psychologie, erst recht keine Religionspsychologie. Ist nun jede Art der Selbstbeobachtung ohne weiteres für die Religionspsychologie tauglich? Man hat sich vielfach selbst in den programmatischen und methodischen Darstellungen keine genügende Rechenschaft darüber gegeben, daß der Religion als besonders gestaltetem Erleben auch eine besondere Beobachtungsmethode eignen müsse. Die Übernahme der sonstigen psychologischen Methoden, erst recht die Übertragung der naturwissenschaftlichen Experimentiermethoden hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte nach mancher Richtung nur als beschränkt fruchtbar für die Religionspsychologie erwiesen. Eine „exakte“ Religionspsychologie im naturwissenschaftlich-mathematischen Sinne gibt es nicht; dafür läßt schon — abgesehen von der Verwickeltheit des untersuchten Gegenstandes — der Einsatz der menschlichen Freiheit im religiösen Tun keinen Raum. Der Begriff „Experiment“ begegnet uns im allgemeinen in der Psychologie und in der Religionspsychologie häufig in einem Sinn, der demjenigen in der Naturwissenschaft nicht gleichkommt. So spricht man vom „Experiment“ in weiterer Bedeutung, wenn man als Methoden der neuen Religionspsychologie etwa die besonders in Amerika ausgebildeten statistischen Umfragen anführt. Sie sind zum Teil auch in Deutschland überschätzt worden. Geringen Wert besitzen für die Kenntnis des inneren religiösen Lebens und damit auch für die Formung desselben die Fragebögen, die der bloß quantitativen Statistik dienen; denn sie umfassen wesentlich bloß äußere Tatsachen, deren Motivation nur selten ersichtlich wird.

Der qualitativen Statistik, bei der die Zahl der erfaßten „Versuchspersonen“ nur verhältnismäßig gering ist, kommt es auf die Ermittlung der inneren Struktur, der Motivation des religiösen Erlebens an. Der einzelne kann hier für sich ausgefragt und überwacht werden, so weit er willens ist, seine Seele dem Versuchsleiter vertrauensvoll „preiszugeben“. Die dadurch eröffneten Einblicke sind daher zur Erforschung der Seelentiefe, zur Enthüllung des Kernes der religiösen Erfahrung, ihrer individuellen oder typischen Prägung und ihrer entsprechenden Ausdrucksform im großen und ganzen viel ertragsreicher. Zur vollen Auswertung wird man jedoch der heute so stark entwickelten Tiefenpsychologie nicht entraten können, um die in den unterbewußten Schichten eingebetteten „tiefsten“ seelischen Einstellungen und Begründungen einigermaßen zu ermitteln. Selbst Freud's

Psychoanalyse darf hier nicht schlechtweg ausgeschaltet werden, wenn man auch den Pansexualismus seiner Deutung durchaus ablehnt. Bei all diesen Erkundungen stößt man eben doch auf letzte Motivationen, die für die Gestalt des religiösen Seelenlebens von entscheidender Wichtigkeit sind, ob sie auch dem Betreffenden selbst nicht oder nur dumpf bewußt werden. Die „Gestalt“-Psychologie ist in unserem Bereich als ein besonders fruchtbarer Faktor anzuerkennen. Alle Verfahrensweisen dieser Art mag man als „unvollständige Induktion“ im Sinne des Aristoteles bezeichnen, die zwar keine „Gesetze“ aber wenigstens „Typen“ aufzustellen erlaubt; eigentliche „Experimente“ gemäß naturwissenschaftlicher Auffassung sind sie jedenfalls nicht.

Wie steht es nun mit den eigentlichen „Experimenten“ in der Religionspsychologie? Also mit der „experimentierenden Methode“ im engen Sinne? Was meine eigene Stellungnahme seit mehr als einem Menschenalter anlangt, so ist sie immer im wesentlichen ablehnend gewesen. Es hat katholische Religionspsychologen gegeben — und auch heute noch gibt es solche — die meinen Standpunkt nicht teilen; im nichtkatholischen Lager ist das gleiche der Fall. Immerhin hat sich erkennbar eine klare Scheidung angebahnt. Ich freue mich feststellen zu können, daß gewichtige Stimmen aus dem katholischen und aus dem protestantischen Forscherkreise nun meinen grundsätzlichen Bedenken beipflichten. Freilich soll auch nicht verschwiegen sein, daß eine ganz eindeutige Übereinstimmung noch lange nicht erreicht ist. So spendet z. B. der Psychiater Hans Jörg Weibrecht in seinen „Beiträgen zur Religionspsychopathologie“ (Heidelberg 1948; von S. 108 an passim) der experimentellen Religionspsychologie Girgensohns viel Lob. Im vollen Gegensatz dazu sagt ein anderer bekannter Psychiater, Hans Gruhle, in seinem wichtigen Werk über „Verstehende Psychologie, Erlebnislehre“ (Stuttgart 1948; S. 248) von Girgensohns „experimenteller Religionspsychologie“: „Die Ergebnisse dieser naiven Versuchsanordnungen waren denkbar dürftig“. Gruhle fügt sofort einen Satz bei, dem ich im wesentlichen zustimme: „Nur die verstehende Psychologie erlaubt es, einige weitere Schritte vorwärts in die Erkenntnis religiösen Verhaltens zu tun“. Daß Albert Wellek in seinem schon zitierten Aufsatz über „das Experiment in der Psychologie“ den grundsätzlichen Bedenken bezüglich der Anwendung des naturwissenschaftlichen Experiments auf das seelische Erleben nicht aus dem Wege geht, ist schon oben erwähnt worden. Das Versuchsgebahren mit der Stopp-Uhr auch in der Religionspsychologie anzuwenden, hält er (a.a.O. S. 26) mit Recht für eine „leere Geste — eine Exaktheit vorzutäuschen, von der im Ernst keine Rede sein kann“. Selbstverständliches mit Kritischem vorsichtig mischend, erklärt er weiterhin (S. 26): „Die Verfechter ebensowohl wie die Gegner einer experimentellen Religionspsychologie müssen sich, beide, wohl bewußt bleiben, daß nicht die Religion, ja nicht einmal die Religiosität unmittelbar Gegenstand solcher Experimente ist und sein kann, sondern unmittelbar nur das religiöse oder auf Religiöses bezogene Erleben, aber auch dieses nur sozusagen in seinem Vorfelde, nur in bestimmten Seiten unter bestimmtem, begrenztem Aspekt. Es kann einer Methode nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie nicht leistet, wozu sie nicht geschaffen ist — auch wenn anfäng-

liche Enthusiasten eben dies, wozu sie nicht taugt, von ihr erwarten mochten“. Die beiden neuesten protestantischen Darstellungen von Wolfgang Trillhaas und Robert Jelke haben meine seit Jahrzehnten geltend gemachte Stellungnahme nun erneuert. Robert Jelke tut das in seinen „Grundzügen der Religionspsychologie“ (Heidelberg 1948, besonders S. 52 ff.) und bei Wolfgang Trillhaas geschieht es in seinem gleichlautenden Werke „Grundzüge der Religionspsychologie“ (München 1947). Trillhaas stellt (a. a. O., S. 13) die Frage: „Welche Bedeutung hat aber nun das Experiment auf dem Gebiete der Religionspsychologie?“ Zur Antwort erteile ich ihm gerne das Wort (a. a. O., S. 13 ff.): „Hier entstehen erhebliche Schwierigkeiten. Einmal kommt als Reiz ja tatsächlich nur die Frage in Betracht. Genau genommen müßte aber der Versuchsleiter in der Versuchsperson ein originäres religiöses Erleben herbeiführen. Abgesehen davon, ob diese Vorstellung geschmackvoll ist, kann man füglich zweifeln, ob sich ein solches Erlebnis durch einen Religionspsychologen auslösen läßt. So blieb schon den überzeugten Anhängern der Experimentalmethoden nichts anderes übrig, als auf solche Erlebnisse und Erfahrungen zurückzugreifen, welche die Versuchsperson schon gehabt hat. Diese mögen also in bestimmten Dokumenten bereits vorliegen, z. B. in Gesangbuchliedern, in Briefen oder selbstbiographischen Äußerungen oder sie mögen auf Befragen wiedergegeben werden. Die Reaktion kann dann aber in nichts anderem bestehen als darin, daß die Versuchsperson eine Antwort gibt. Die damit gegebenen Schwierigkeiten und Hemmungen liegen auf der Hand. Das Verfahren steht und fällt mit der Fähigkeit der Versuchsperson. Sie muß die Frage verstehen, bei der Frage aufs Wesentliche achten können. Sie muß sich selbst richtig beobachten, muß vor allem sich in schriftlichen Sätzen überhaupt richtig ausdrücken können. Im Grunde bedarf die ideale Versuchsperson einer wissenschaftlich-psychologischen Schulung. Aber kommt es nicht darauf an, gerade in Seelen ohne solche Voraussetzungen Einblick zu bekommen? Und werden nicht gebildete Versuchspersonen, die mit allen wünschbaren Voraussetzungen ausgestattet sind, geneigt sein, in ihre Antworten Theorien, Reflexionen und Lesefrüchte einfließen zu lassen, anstatt ihre unmittelbaren Eindrücke wiederzugeben. In der Tat sind die Ergebnisse Stählin's und Girgensohn's bei ihren Enqueten dementsprechend gering. Aber mit den erwähnten Schwierigkeiten sind noch gar nicht alle Aporien der Experimentalpsychologie erschöpft. Wir können ja nur immer nach dem fragen, was in das Bewußtsein der Versuchsperson eingetreten ist. So untersucht Girgensohn etwa die Wirkung der religiösen Lyrik, W. Stählin stellt Versuche über die religiöse Sprache an. Was dabei aber völlig ausscheidet, sind einmal alle im Unbewußten sich vollziehenden seelischen Tatsachen des Einzel Lebens, und sodann alle im Überindividuellen liegenden Erscheinungen des religiösen Lebens, alles was mit Sitte und Brauch, mit Entstehung, Verfall und Entartung des religiösen Lebens zusammenhängt. Dies und vieles andere wird durch kein Experiment und keine Enquete erfaßt. Aber selbst wenn die Umfragemethode tragfähiger wäre als sie es tatsächlich ist, so wäre immer noch zu fragen, ob denn dadurch wirklich Wesensgesetze erfaßt werden. Und damit stoßen wir an weitere, an die wichtigsten Grenzen des ganzen Verfahrens: der Weg der Induktion führt nie zu Wesensgesetzen. Vielmehr — und das ist eine grundlegende Einsicht, die

uns die Phänomenologie Husserls vermittelt hat — ist es im entscheidenden Falle möglich, sich das Wesentliche auch an einem einzelnen Phänomen zu originärer Gegebenheit zu bringen, wenn man auch auf dieses Wesentliche achtet und es herauszuheben vermag. Es bedarf dazu nicht einer Häufung ähnlicher Fälle zu ganzen Versuchsreihen, sondern nur einer sachgemäßen Einstellung aufs Objekt. Mit anderen Worten: Die naturwissenschaftliche induktive Methode ist zur Erkenntnis des seelischen Lebens überhaupt nicht ausreichend. Wir bedürfen einer eigenen Methode, wie sie die von Dilthey und Spranger begründete verstehende oder geisteswissenschaftliche Psychologie vorgezeigt hat. Allerdings bleibt es dabei, daß die Religionspsychologie empirisch verfahren muß. Aber diese gesonderte Empirie, d. h. die Bindung der Forschung an die Wahrnehmung der realen Welt, an die Erfahrung des Lebens, ist mit der Experimental-methode nicht einfach identisch. Gerade in der einführenden und beschreibenden Psychologie soll der Empirismus zur Vollendung kommen“.

Ich möchte diesen Ausführungen einige Bemerkungen anfügen, die das Problem, um das es sich hier handelt, vielleicht noch klarer zu beleuchten vermögen. Zunächst weise ich nochmals darauf hin, daß der religiöse Charakter des Erlebens, das erforscht werden soll, unbedingt gesichert sein muß. Da erhebt sich nun aber die ernste Frage: Kann es noch religiöses Erleben sein, wenn ein bestimmter Akt, eine Stellungnahme, eine Gefühlsäußerung u. a. von dem „Versuchsleiter“ befohlen oder auch nur aufgegeben wird? Ich halte es für nicht möglich; denn gerade der religiöse Akt muß seinen Mittelpunkt in der Persönlichkeit des Erlebenden selbst haben. Er muß von da aus frei auf Gott und Göttliches gerichtet sein. Und wenn Gott und Göttliches den Menschen nicht erfüllt, dürfte kaum das zustande kommen, was wahrhaft „religiöses“ Erleben heißt. Jede vorschreibende Einmischung von rein menschlicher Seite her bedeutet zum mindesten eine Herabsetzung der subjektiven Anteilnahme des Erlebenden, wie wir ja auch dem Kinde, dem von den Eltern ein bestimmter religiöser Akt aufgetragen wird, nur dann echte Religiosität zuschreiben, wenn es über den Auftrag der Eltern hinaus das Maß seiner Freiheit zum Einsatz bringen kann. Der Einfluß von außen muß hier also unter allen Umständen zurücktreten oder höchstens „anleitend“ wirken. Beim religionspsychologischen Experiment dürfte das nicht der Fall sein. Die Anordnung des Versuchsleiters begleitet den gesamten Verlauf des religiösen Erlebens der Versuchsperson und zwar so, daß sie diese sogar nötigt, ihr volle seelische Aufmerksamkeit zu schenken, um nachher eine möglichst genaue Erlebensbeschreibung liefern zu können. Damit scheint mir der Anspruch der objektiven Seite des wahrhaft religiösen Aktes nicht verwirklicht zu werden; das Göttliche, Gott selbst, bleibt hier nicht absolut fordernd. Es mangelt einem solchen Zwitter die volle Echtheit des religiösen Erlebens. Eher ist diese zu wahren bei der erinnernden Rückschau auf ein unbestritten echtes religiöses Erleben. Wie viele Beispiele solcher Art haben wir in der Geschichte vor allem der mystischen Erfahrung! Aber gerade von seiten der Religionspsychologie ist oft genug und manchmal sicher nicht mit Unrecht betont worden, daß die Erinnerung hier unbewußt fälschende, anders wertende Momente einschleibe. Gerade Karl Girgen-

sohn hat vom Standpunkt der Psychologie aus gegen die objektive Wahrfahftigkeit der Darstellung in Augustins Konfessionen starke Bedenken geltend gemacht. In der heutigen Zeit erleben wir die ungeheure Wichtigkeit solcher Einwände in ganz großen psychologischen Erfahrungen; man könnte sie förmlich Riesenexperimente, wie sie in der Welt noch nie an gestellt wurden, nennen. Wie viele Tausende von Menschen sind seinerzeit — vielleicht oft nach einigem Widerstreben — der nationalsozialistischen Massensuggestion unterlegen! Und heute? Wie wenige von diesen Tausenden sind imstande, genaue Erinnerungen an ihre damalige wirkliche seelische Einstellung aufzufrischen und zu reproduzieren? Das Bewußtsein ihrer heutigen Entscheidung überdeckt vollständig oder mindestens wesentlich das Erinnerungsbild der seinerzeitigen Vorgänge. Das braucht nicht in allen Fällen eine bewußte „Fragebogenfälschung“ in sich zu schließen; es gibt zahlreiche Faktoren aus dem Unterbewußtsein, die hier in die Erinnerung sich eindringen und irreführend wirken. Der Erinnerungstäuschungen sind es gerade dann besonders viele, wenn durch den Akt, um den es sich handelt, das Zentrum der Persönlichkeit stark berührt wird. Der Mensch wehrt sich eben instinktiv, kraft seines seelischen Selbsterhaltungstriebes gegen jede Abwertung seiner persönlichen Geltung. Und wo käme seine Persönlichkeit stärker in Frage als in einem echten religiösen Akt, in dem er Gott als verantwortliches Wesen gegenübersteht! Dazu ist ferner zu beachten, daß gerade im Zuge der religiösen Entwicklung sehr häufig nicht jene Stetigkeit vorhanden ist, die der Erlebende gerne darin sähe. Sehr eindringlich hat der Schweizer Kulturphilosoph Max Picard schon mehrmals, besonders in seinem neuen Buche „Hitler in uns selbst“ (Erlenbach, Zürich 1946) von der Diskontinuität der seelischen Verfassung gesprochen. Er will das Zusammenhanglose des menschlichen Seelenlebens gewiß nicht übertreiben; im Unterbewußtsein gibt es ja, wie gerade die Psychologie der letzten Jahrzehnte aufgezeigt hat, eine Reihe von ganz unlegbaren, zum Teil verhängnisvollen Kontinuitäten; aber das Bruchstückhafte unserer Erkenntnis und unseres gesamten Erlebens, auf das schon Paulus (1 Kor 13,12) hindeutet, darf doch auch von der experimentellen Psychologie nicht auf die Seite geschoben werden. Sie löst sowieso schon durch die Isolierung des zu untersuchenden Aktes den Zusammenhang auf und stellt als selbständig hin, was in Wirklichkeit vielleicht bloß das assoziative Erzeugnis des gewohnheitsmäßigen Verlaufes ist, bei dem die Freiheit der Entscheidung nur mehr eine geringe Rolle spielt. Und selbst wenn diese bewußt hervorträte, würde noch nicht folgen, daß sie sich ganz auch im geformten Ausdruck offenbare. Gerade Max Picard hat durch das Studium des Ausdruckes im menschlichen Antlitz die Erkenntnis aufs neue bestätigt: „Der Mensch kann so sein, wie er aussieht, er braucht es aber nicht, er hat die Freiheit, anders zu sein als sein Gesicht.“ Er hat ebenso die Freiheit, muß hinzugefügt werden, sein Inneres unter dem Schutz einer gewünschten Äußerung zu verdecken. Das wird oft bewußte Unwahrheit sein, oft wird es ihm vielleicht gar nicht in vollem Umfang zur Erkenntnis gelangen. Denn er gibt nicht gerne das Innerste seines Wesens preis, erst recht nicht einem „Versuchsleiter“, der ihm durch keinerlei persönlichen Verhältnis nahe steht und vertrauenswürdig erscheint. William Stern, der vormalige Hamburger Psychologe, hat hier mit allem Recht von „psychischer Scham“

gesprochen. Es ist auch eine sittliche Verantwortung für den Versuchsleiter, namentlich Jugendlichen psychologische Aufgaben zu stellen, die an die tiefsten Geheimnisse des ringenden Menschen rühren und damit seiner psychischen Scham eine Probe zumuten, die schließlich doch nur zu einer teilnahmslosen, oberflächlichen oder direkt unwahren Antwort auf unwillkommene und aufdringliche Fragen führt.

Wolfgang Trillhaas hat in seinen oben wiedergegebenen Ausführungen zwar kurz, aber deutlich genug den Finger darauf gelegt, daß nicht bloß Jugendliche, sondern auch Erwachsene, Gebildete häufig gar nicht in der Lage sind, die im Fragebogen enthaltenen Fragen richtig zu beantworten. Sie kennen deren Tragweite nicht; sie haben nie eine methodische Selbstbeobachtung geübt und infolgedessen kaum eine Ahnung von den mancherlei Gefahren der Täuschungen, denen ihre Vorstellung und ihre Erinnerung unterworfen ist. Ein Versuchsleiter, der auf die Fülle dieser fälschenden Möglichkeiten in den Angaben über die Motivation des religiösen Erlebens seiner Versuchspersonen keinerlei Bedacht nähme und die Aussagen einfach für bare Münze hielte, würde sich großer Leichtfertigkeit schuldig machen. Seine Ergebnisse müßten den Zweifel wecken, ob er überhaupt echte „religiöse“ Erfahrungen durch seine Ermittlungen erreicht habe. Von den anderen Bedenken, etwa der Ungenauigkeit oder der Oberflächlichkeit gar nicht zu reden. Wer demnach „Exaktheit“ in solchen Untersuchungen fände, müßte wissenschaftlicher Vermessenheit geziehen werden.

Die Religionspsychologie hat demnach in Hinsicht auf diese Methoden kaum Grund, allzu optimistisch zu sein und zu viel Hoffnungen für die praktische Verwendbarkeit ihrer Studien zu hegen. Sie muß bescheiden sein. Es soll aber keineswegs verkannt werden, daß es schon ein bedeutender Fortschritt ist, wenn es ihr gelingt, auf diesem Wege gewisse typische Einstellungen zu ermitteln und so gewisse Normen für die erzieherische Bereitung des sich entwickelnden, des kämpfenden Menschen zu gewinnen. Indessen, so wie die Schätzung der experimentellen Psychologie im allgemeinen sich gemindert hat, ebenso dürfte erst recht die sogenannte „experimentelle“ Religionspsychologie kaum mehr jenes Ansehen genießen, das sie vordem zweifellos in einigen protestantischen und auch in einigen katholischen Kreisen genossen hat. Ihre Früchte sind jedenfalls gering gewesen. Nicht bloß was ihren Wert zur Förderung des persönlichen Lebens anlangt, sondern nicht zum wenigsten auch soweit ihre Bedeutung und Brauchbarkeit zum Verständnis geschichtlicher religiöser Bewegungen in Betracht kommt. Es ist nicht uninteressant, hier darauf hinzuweisen, daß bisher die große Mehrheit der Religionspsychologen sich vom Studium der Religionsgeschichte ferngehalten hat. Die praktischen Theologen haben von der „experimentellen“ Religionspsychologie nichts Nennenswertes benützt. Und ein Mann wie der vormalige protestantische Theologieprofessor, jetzige Landesbischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin, hat meiner Überzeugung nach längst den Optimismus bezüglich der „experimentellen“ Religionspsychologie aufgegeben.

4.

Wir haben in kurzem Durchblick die Schwierigkeiten vor Augen gestellt, mit denen die statistische und die „experimentelle“ Religions-

psychologie belastet ist. Die soeben charakterisierten Methoden sollten dazu dienen, eine möglichst „genaue“ Ansicht von der religiösen Erfahrung zu erwerben. Schon die obige kritische Untersuchung hat gezeigt, daß dies durch solche Methoden nicht möglich ist. Wir wollen die Vorzüge nicht verkennen, welche dem Beobachter bei der Anwendung dieser Methoden in Hinsicht auf den äußeren Ausdruck des religiösen Erlebens zuwachsen. Aber für den Beobachter selbst hat sich eine tiefe Eröffnung und ein wirklicher Wesenseinblick nicht ergeben. Die bisher genannten Methoden gehen bisweilen sogar darauf hinaus, das religiöse Erleben auf seiner mystischen Höhe mit Erkenntnismitteln zu erfassen und darzustellen, die wesentlich rational bedingt sind. Die Grenzen der Rationalisierung aber werden demjenigen sehr bald kund, dem es wirklich inmitten der Tausende von statistischen Ziffern und Durchschnittsberechnungen auf das Eindringen in das Nichtberechenbare, „Irrationale“ der Religion ankommt. Darin liegt die lebendige Kraft des religiösen Lebens, nicht in statistisch erfaßbaren Gewohnheiten und typischen Häufigkeiten. Selbst da, wo man diese rationell mit angeblich mathematischer Genauigkeit zu greifen vermeint, bleibt das Bedürfnis nach dem „irrationalen“ Kern nicht ewig ungestillt. Freilich äußert es sich oft in phantastischer, unkontrollierbarer Weise, wenn es auch noch so eifrig mit wissenschaftlichen Mitteln bewältigt werden will. Amerika, das Land der statistischen Religionspsychologie, das Land der statistischen Psychologie überhaupt, ist zugleich der üppige Boden, auf dem Spiritismus und Parapsychologie gedeihen . . .

Der verheißungsvolle Weg, der den forschenden Menschen zum Kern des religiösen Lebens vordringen läßt, ist der nun jahrtausendalte Weg der Selbsterkenntnis. Mit der delphischen Mahnung „Erkenne dich selbst“ hat die wahre Wissenschaft von der Seele begonnen; dieses Motto wird auch über der Religionspsychologie stehen bleiben, selbst wenn sie versucht, sich der modernsten Hilfsmittel zu bemächtigen, um rascher, sicherer und „exakter“ zu ihrem Ziele zu gelangen. Oft genug hat man das „Erkenne dich selbst“ als Anweisung zu rein begrifflich-intellektualistischer Erfassung der Seele verstanden. Diese Deutung ist jedoch zu eng; denn in Begriffe läßt sich das bewegte Leben der Seele nicht, erst recht nicht ihr religiöses Leben, einspannen. Das Ganze ihrer auf Gott gerichteten Tätigkeit, das Ganze des Ausdruckes dieser Tätigkeit in ihrem leiblichen Dasein, das Ganze der Auswirkung ihrer religiösen Existenz und ihres religiösen Handelns auf die menschliche Gemeinschaft, ja sogar auf die Welt, kann nur derjenige würdigen, dem es in der Fülle seiner geistigen Beziehungen als Lebenumfassendes und Lebendurchdringendes vor Augen steht. Das ist „Theoria“, d. h. gehobene, ja festliche Schau des Lebensmittelpunktes. Der Religionspsychologe wird sich hier immer an platonische Gedanken und Einstellungen erinnern und sie zur Begründung der ihm obliegenden Tiefenforschung verwerten.

Augustin, der große Seelenkenner, hat auf diese Selbsteinschau seine „Konfessionen“ gebaut. Namentlich im siebenten Buche fordert er von sich solche Einkehr in sein Inneres. Der Neuplatonismus wies ihm die Richtung; die Gnade Gottes — wie er oft genug gesteht — geleitete ihn auf diesem Pfad. Wie schwer die Wanderung für ihn war, davon gibt er

in erschütterndem Wehruf Zeugnis. Und da er ans Ziel gekommen war, machte er wie alle wahrhaft religiösen Seelen die Entdeckung, daß die Selbsteinkehr nicht bloß zur Auffindung des eigenen Ich helfe, sondern daß sie den in der Seele zutiefst verborgenen Gott offenbare.

Ist nun eine solche Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis jedermann möglich? Oder ist sie nur dem geistigen, wissenschaftlich gebildeten Menschen erreichbar? Es liegt nahe anzunehmen, daß dem letzteren der Zugang zu diesem seelischen Heiligtum leichter sich öffne. Und gerade der Theologe, der religionspsychologische Forschung betreibt, müßte das mit einem gewissen Vorrecht von sich behaupten dürfen, da doch Gott und Göttliches die Herzpunkte seiner geistigen Beschäftigung sind. Indessen faßt auch er vielleicht diese „Theoria“ oft zu einseitig intellektualistisch auf und erklimmt die Stufe solcher geistigen Schau nicht oder nicht eher, als der einfache gottverbundene Gläubige, dessen Denken und Trachten sich von den zerstreuenden Bedingungen der Welt weg auf den mitten in seinem Wesen wohnenden und wirkenden Gott richtet. Der große Basilus hat das ohne enthusiastische Worte klar in folgenden Sätzen ausgedrückt: „Wir müssen uns bestreben, den Geist der Ruhe zu pflegen. Denn wie ein Auge, das sich in ständiger Bewegung befindet, und bald dahin, bald dorthin schaut, den vorliegenden Gegenstand nicht deutlich erfassen kann, sondern wie man den Blick unverrückt auf den Gegenstand richten muß, um ihn genug zu erfassen, so kann auch der menschliche Geist unmöglich die Wahrheit klar und deutlich erkennen, solange er von unzähligen weltlichen Sorgen befangen ist.“ Es gab und gibt in der Christenheit zu allen Zeiten Männer und Frauen, die solche Selbstbeobachtung ihrer gottinnigen Erlebnisse mit geistiger Schärfe übten, wenn sie auch nicht alle die Klarheit eines Augustin, eines Bernhard von Clairvaux, eines Heinrich Seuse, einer Theresia von Jesus, eines Symeon des Jüngeren, des Theologen, erreichten. Das Maß ihrer geistigen Sammlung aber ist jedenfalls auch dem heutigen Religionspsychologen ein Ideal. Zum wenigsten muß er auf dem Weg zu solcher Sammlung sein, wenn er sich selbst und Gott in sich und in den andern wirklich erkennen will. Dazu können ihm heute die gesicherten wissenschaftlichen Lehren der Religionspsychologie zweifellos in mancher Hinsicht gute Dienste tun. Aber ohne die grundlegende Selbst- und Gotteserkenntnis wird er weder die Tiefe des religiösen Erlebens ahnen, noch ihre Kraft zur Gestaltung religiöser Persönlichkeiten nutzen können. Die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit wird ihn davon abhalten, sein eigenes Erleben zum Maße für andere zu nehmen. Das Beispiel Augustins ist ihm hier vorbildliche Anweisung. An sich aber wird er auf alle Fälle das menschlich Kleine dem göttlich Großen gegenüber beobachten und voll demütiger Selbstbescheidung den Mitmenschen zum mindesten gleicher Gottbegnadigung für würdig halten wie sich selbst. So wird ihm auch die religiöse Erfahrung nicht bloß der großen religiösen Genien wertvoll sein; er kann nicht weniger lernen durch den Vergleich mit einfachen, aber in ihrem religiösen Leben unentwegt ausharrenden Seelen.

Diese Tatsache mag dem Religionspsychologen eine ernste Mahnung sein, das Studium der alltäglichen Frömmigkeit nicht allzuweit hinter die Beschäftigung mit den großen Geistern zu setzen, denen

bisher die hauptsächlichliche Aufmerksamkeit gegolten hat. Niemand wird leugnen wollen, wieviel Gewinn die wissenschaftliche Erforschung der religiösen Genien uns eingebracht hat; dafür bieten die Werke von Gelehrten wie William James und Joseph Maréchal S. J., um nur ganz hervorragende Forscher zu nennen, genügende Bürgschaft. Nichtsdestoweniger muß nun energisch an die religionspsychologische Untersuchung der Spiritualität des einfachen Mannes und der schlichten Frau aus dem Volke gegangen werden! Und das nicht etwa bloß um des modernen sozialen Zuges der Zeit willen, sondern vor allem wegen der Werthaltigkeit jeder wahrhaft religiösen Erfahrung. Der „Kleinen“ hat sich der Heiland besonders angenommen; ihre Demut, ihre Gottesliebe, ihre Gottinnigkeit darf auch der heutige Religionspsychologe nicht geringschätzen. Ob sie auch des menschlichen Ruhmes entbehrt; bei Gott ist sie angesehen und wertvoll. Psychologisch offenbart sich uns gerade darin das echt Menschliche und allen Mögliche. So bekundet sich wahrhaft umfassendes religionspsychologisches Forschen und Urteilen, das einerseits dem Erkennenden selbst erspriessliche Handreichung bietet zur Befruchtung seines eigenen religiösen Lebens, andererseits überall fruchtbare Hilfe bereitstellt, um dem neuen Menschenbild in anderen wieder jene tiefen christlichen Züge einzuprägen, die eine allzu weltfreudige Zeit fast ausgelöscht hatte.

Moderne Religionspsychologie und modernes religiöses Leben sind damit in engste Fühlung gebracht.
