

## Die Frömmigkeit der Gegenwart und religiöses Wertfühlen

Von Wilhelm Keilbach, München

### 1. „Die Frömmigkeit der Gegenwart“<sup>1)</sup>

Die Methoden und Forschungsergebnisse der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft werden in sachkundiger Zusammenfassung von Werner Gruehn als einem ihrer besten Kenner und Förderer so dargestellt, daß man sich mit dem heutigen Stand der Forschung schnell und leicht vertraut machen kann. Den Löwenanteil am Ausbau der Methode auf experimenteller Grundlage hat neben Girgensohn der Verfasser selbst. Mit einem ausführlichen kritischen Sammelbericht über das genannte Fachgebiet hat sich Werner Gruehn schon einmal (1930) vorgestellt. Damals stand der Methodenstreit im Vordergrund. Inzwischen hat sich der Streit um die Begriffe „Experiment“ und „Exaktheit“ gelegt. Sorgfältige Arbeiten haben die seinerzeit vorgebrachten Einwände von sich aus weitgehend widerlegt und die Bahn für ruhiges Schaffen freigemacht.

Der Titel des neuen Buches bringt treffend zum Ausdruck, daß es sich vorwiegend um die Erforschung heutiger Religiosität handelt, im Gegensatz zu den Bemühungen Wundts, Heilers, Ottos und anderer, die durch den Einstieg in die Anfänge der Geschichte zur psychologischen Erhellung religiöser Gegebenheiten gelangen wollten. Bei diesen kam dann das Psychologische doch zu kurz. Im Grunde waren es evolutionistische Vorurteile (bei Wundt tritt das ziemlich klar zutage, bei anderen wird man es nicht wahrhaben wollen), die ein solches Verfahren nahelegten. Als könnten wir unsere eigene Frömmigkeit nur von den Ausdrucksformen und Strukturzusammenhängen primitiver Religiosität her verstehen! Gerade der umgekehrte Weg erscheint als der richtige: Von der seelischen Aufhellung eigenen Erlebens wird man den Zugang zum Verständnis geschichtlich zurückliegender Frömmigkeit finden, um dann im Lichte neu gewonnener Erkenntnisse auch das eigene Erleben in neuer Überprüfung tiefer zu verstehen.

Die Kennzeichnung der Standpunkte, Einstellungen und Bestrebungen, zu der die Auseinandersetzung zwingt, läßt den Verfasser zwar immer sehr deutlich werden, aber einer Polemik wird mit Recht ausgewichen. Praktische Pfarrerarbeit hat dem Verfasser gezeigt, wo Erziehung und Seelsorge der evangelischen Kirche psychologisch unzulänglich sind. Diese Erfahrung veranlaßt ihn zu mancher Kritik, die Anregung sein will. In irenischer Weite findet bei ihm Anerkennung, was auf katholischer Seite psychologisch richtig angestrebt oder geübt wird (vgl. 198 zum Reueerlebnis, 317 zur Selbstprüfung, 359 zur Selbstbeurteilung, 484 und 512 zur Verwendung der Laienkräfte, sodann 486, 487, 492, 497, 561), zumal auch was von katholischen Gelehrten an religionspsychologischer Forschungsarbeit geleistet worden ist (193, 293, 492 und öfter bei Heranziehung einzelner Arbeiten). Hervorzuheben ist auch, daß der katholische Begriff der Mystik „respektiert“ wird (vgl. 291, 325, 376).

Zum Aufbau des Buches ist folgendes zu sagen. — In einem ersten Kapitel (1–32) kommt Geschichtliches und Methodisches zur Sprache, um so den heutigen wissenschaftlichen Standort der empirischen Religionspsychologie sichtbar werden zu lassen. — Die Kapitel 2–6 (33–379) bieten einen Überblick über die Forschungsergebnisse einer Normalpsychologie, womit ein Querschnitt durch die Frömmigkeit des durchschnittlichen, reifen Menschen gemeint ist. — Kapitel 7 (380–413) gibt einen Längsschnitt durch die Struktur der Religiosität; es ist eine entwicklungspsychologische Darstellung der Frömmigkeit. — Kapitel 8 (414–440) wendet sich der Erörterung der Frage religiöser Typen zu und kann als eine differenzielle Religionspsychologie oder eine religiöse Individualpsychologie (freilich nicht im Sinne Adlers!) angesehen werden. — Kapitel 9 (441–476) nennt sich selbst „religiöse Pathologie“ und behandelt naturgemäß Krankheitserscheinungen der Frömmigkeit. — Kapitel 10 (477–502) ist den Fragen einer empirisch ausgerichteten Religionssoziologie gewidmet, während Kapitel 11 und 12 (503–535) praktische Anwendungen, Zusammenfassungen und Ausblicke enthalten. Ein Nachtrag über zwei Schriften A. Burgardsmeiers, die der Verfasser nicht mehr verwerten konnte, bilden den Abschluß. — Die „Anmerkungen“ (537–581) hätte man lieber als Fußnoten gelesen. — Ein Namen- (583–586) und ein Sachverzeichnis (587 bis 589) sind beigegeben; sie stammen von A. Bolley.

Erzieher, Katecheten und Seelsorger haben hier eine Fundgrube empirisch erarbeiteter Erkenntnisse, deren Berücksichtigung ihnen nicht nur manchen Fehlgriff ersparen, sondern auch manchen Erfolg im voraus sichern kann. Gruehn will absichtlich nur jene Ergebnisse zusammenfassen, die von der Erforschung der Tatsachen stammen, während er der Religionspsychologie im

<sup>1)</sup> Gruehn, Werner, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*. Grundtatsachen der empirischen Psychologie. (Archiv für Psychologie der Arbeit und Bildung, 1. Bd., hrsg. von Gerhard Clostermann.) Münster/Westfalen, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1956. Gr. 80, XIV und 590 Seiten. — Kart. DM 27,90; Ln. DM 30,—.

alten Sinn einräumt, einiges Richtige gesagt zu haben, dabei aber doch mehr Gedanken über die Religion als Tatsachen gebracht zu haben. Damit dürften die Bedenken vorweggenommen sein, die man gegenüber der Frage nach dem Sinn und den Grenzen der empirischen Methode auf experimenteller Grundlage haben kann. Daß z. B. Georg Siegmunds *Psychologie des Gottesglaubens* (mit dem Untertitel *Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse*, Münster i. W. 1937) ganz übergangen wird, dürfte in der Ansicht Gruehns begründet sein, wonach „vollends das aus literarischen Zeugnissen“ verbreitete Material mit großer Vorsicht zu benutzen ist (381).

Was wir der empirischen Religionspsychologie am meisten zu danken haben, ist die Erkenntnis, daß das religiöse Grunderlebnis letztlich nicht „Gefühl“, sondern ein synthetischer Akt ist, in dem das „Gedankliche“ als dominierende Komponente anzusehen ist. Vielseitig sind Gebet und Bekehrung (letztere als Wende vom Bösen zum Guten, von der Lauheit zum Ernst und Eifer) beleuchtet, wobei Reue- und Gewissenserlebnis, Sündenbewußtsein, Gottesferne und Aberglaube zwar als getrennte Phänomene behandelt, immer aber in ihrer Bezogenheit auf das Gottesproblem gesehen werden. Es ist unmöglich, den reichen Ertrag religionspsychologischer Forschung, wie er hier vorliegt, auch nur skizzenhaft anzudeuten. Um so mehr sei dem Verfasser, der seine ganze Lebensarbeit mit seltenem Erfolg diesem Gebiet der Forschung gewidmet hat, anerkannt und gedankt, daß er seine große Übersicht schriftlich niedergelegt und nicht nur Fachkreisen mitgeteilt, sondern einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Zu dem von A. Bolley zusammengestellten Namenverzeichnis, das sich „nur auf den Text, nicht auf die Anmerkungen und Nachtrag“ (583) beziehen will, sei bemerkt, daß es von Vorteil wäre, wenn auch sämtliche Namen der Anmerkungen im Namenverzeichnis aufschienen. Entgegen dem obigen Hinweis sind manche Namen aus den Anmerkungen dennoch ins Namenverzeichnis aufgenommen, und zwar sowohl solche, die auch sonst im Text vorkommen (wie z. B. Abälard, Behn, Brockhaus, Buber und viele andere), als auch solche, die nur in den Anmerkungen erwähnt werden (wie z. B. Alexander, Bereczky, Bernewitz, Bovet, Dilthey, Grimm, Heyer, Hippius, Hug-Helmuth, Iwai, Jaensch u. a.). Den Hinweis „u. ö.“ (und öfter) möchte man ersetzt wissen mit einer lückenlosen Seitenangabe, auch wenn das viel Raum in Anspruch nehmen sollte. Mit einem unvollständigen Namenverzeichnis ist eben nicht gedient, wenn man das Buch wissenschaftlich auswerten will.

Da der Verfasser bestrebt ist, die Arbeiten „verschiedenster Sprachen“ zu berücksichtigen (dänische, norwegische, italienische, ungarische, rumänische, bulgarische), sei mir gestattet, ergänzend meine in kroatischer Sprache verfaßten Bücher zu nennen: *Uvod u psihologiju religije* (Einführung in die Religionspsychologie) mit dem Untertitel *Historijski razvitak i metode* (Die historische Entwicklung und die Methoden), mit einem Vorwort von G. Wunderle, Zagreb 1939; *Religiozno doživljavanje* (Das religiöse Erleben) mit dem Untertitel *O normalnoj i abnormalnoj religioznosti* (Über normale und abnormale Religiosität), Zagreb 1944; *Parapsihologija i religija* (Parapsychologie und Religion) mit dem Untertitel *Okultizam i spiritizam u svjetlu novijih naučnih iztraživanja* (Der Okkultismus und Spiritismus im Lichte neuerer wissenschaftlicher Untersuchungen), Zagreb 1944.

Werner Gruehn hat uns als Siebzigjähriger ein Standardwerk der Religionspsychologie geschenkt, ein Werk, das auf diesem Gebiet das sein wird, was das von Joseph Fröbes verfaßte *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* auf seinem Gebiet ist. Ein Werk, zu dem man immer gern greifen wird, im Bewußtsein, von einem der zuständigen Kenner geführt und von einem der erfolgreichsten Forscher beraten zu werden.

## 2. Religiöses Wertfühlen<sup>2)</sup>

Zur Sinn- und Wahrheitsfrage der Religion nimmt Joh. Hessen in einem zweibändigen Werk Stellung, das in der Nachkriegszeit erstmals (1948) erschienen ist und 1955 neu aufgelegt werden konnte. Ohne Zweifel, ein beachtlicher Erfolg.

Hessen ist ein sehr produktiver, aber auch ein nicht weniger umstrittener Denker. Was ihn auszeichnet, ist die leichte verständliche Darstellung; man weiß immer, was er sagt, nur kann man ihm in dem, was er sagt, oft nicht beipflichten. Aus der Fülle des von ihm behandelten Stoffes sei hier herausgegriffen, was zur Kennzeichnung seines religionsphilosophischen Werkes geeignet ist. Die Auswahl ist nicht Willkür, sondern ein Maß, das sowohl dem Verfasser als auch dem Werk gerecht werden möchte.

Die Gliederung in beiden Bänden ist sachbedingt und übersichtlich. Als Haupttypen gelangen im ersten Band die spekulative (Neuscholastik und Neidealismus), die kritische (Neukantianismus in den Vertretern der Marburger und badischen Schule, dann dem Neukantianismus nahe-

<sup>2)</sup> H e s s e n, Johannes, *Religionsphilosophie*. Erster Band: Methoden und Gestalten der Religionsphilosophie. 2. Auflage. München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1955. Gr.-80, 306 und 338 Seiten. — Kart. DM 28,—; Ln. DM 32,—.

stehende Denker), die historisch-psychologisch fundierte (Dunkmann, Wobbermin, Scholz) und die phänomenologische (Scheler, Otto) Religionsphilosophie zur Darstellung. Die wertphilosophische Weiterbildung der phänomenologischen Religionsphilosophie, für die der Verfasser eintritt, wird am Schluß des ersten Bandes als Aufgabe angedeutet und dann im zweiten Band als „System der Religionsphilosophie“ entfaltet.

Hessens Stellung läßt sich, wie folgt, kurz umreißen. — Auf aristotelisch-scholastischer Grundlage wird „formell keine Religionsphilosophie“ geboten (I, 27); es ergibt sich überdies „mit aller Deutlichkeit, daß die Religionsphilosophie als selbständige philosophische Disziplin auf dem Boden der aristotelisch-scholastischen Philosophie gar nicht möglich ist“ (I, 34). Der Auffassung Karl Rahners, die Konstituierung der Religionsphilosophie geschehe in der Metaphysik, liegt „eine völlige Verkennung des Wesens der Religion“ zugrunde (II, 13). — Das kausale Denken als solches führt nicht zu Gott (I, 23). Auch „die Annahme eines *ens a se* ist nicht beweisbar“, sondern nur „ein Postulat unserer theoretischen Vernunft“, d. h. eine Forderung unseres logischen Weltbewußtseins, sofern es die Forderung der Begreifbarkeit an die Gesamtwirklichkeit stellt (II, 34 und II, 248). Ähnliches gilt von der Unsterblichkeit der Seele bzw. vom „ewigen Leben“. Die Unsterblichkeit kann nicht „durch rationale Beweise“ sichergestellt (II, 216), sondern nur als möglich erwiesen werden (II, 218); insofern und nur insofern kann der Glaube an die Unsterblichkeit „vor dem Forum der menschlichen Vernunft durchaus bestehen“ (II, 219). — Eine selbständige Religionsphilosophie ist nur dann möglich, wenn es „ein besonderes religiöses Erkennen gibt“ (I, 35). „Religiöse Erkenntnis ist gleichbedeutend mit religiöser Erfahrung“ (I, 266; vgl. II, 87). Das unmittelbare Erleben und Erfahren ist neben Wahrnehmen und Denken eine „dritte Erkenntnisquelle“, die gerade die tiefsten Überzeugungen des Menschen begründet (I, 292 und II, 93); hier muß die Scholastik umlernen (II, 96). So ergibt sich eine „Selbstbegründung der Religion“ (II, 264) und diese „liegt in der Selbstgewißheit des religiösen Erlebnisses“ (II, 266). „Die religiöse Erfahrung ist eine Wert Erfahrung: der Wert des Heiligen kommt uns in ihr zur Gegebenheit“ (II, 284); sie ist auch eine „Wirklichkeitserfahrung“, „ihr Objekt ist ja eine Wertwirklichkeit“ (II, 284).

Der wesentlichste Punkt in Hessens Auffassung dürfte folgender sein: Die rationale Erkenntnis kann in der Gottesidee das personale Moment nicht erreichen, dieses aber macht die Gottesidee erst zu einer religiösen; „das personale Moment läßt sich nun in der Tat aus dem religiösen Erlebnisinhalt herleiten“ (II, 177). — Dazu darf in Kürze folgendes festgestellt werden: Wenn das Personsein als „suppositum rationale“ gefaßt wird, was vollends berechtigt zu sein scheint, so erreicht man das personale Moment durch die Einsichten des kosmologischen und teleologischen Beweises (*ens a se* und *ordinator supremus* oder *ens valde* bzw. *summe intelligens*).

Worauf Hessen sich besonders berufen zu dürfen glaubt, ist die religionspsychologisch gesicherte wie auch phänomenologisch aufweisbare Erkenntnis, daß das religiöse Erlebnis eine „Ichfunktion“ ist, d. h. eine Funktion des ganzen Menschen und nicht nur die Funktion von Verstand oder Wille oder Gemüt. Während Girgensohn und Gruehn das gedankliche Moment ausdrücklich als das dominierende feststellen, meint Hessen, es genüge nicht, zu sagen, daß alle seelischen Funktionen am religiösen Erlebnis beteiligt sind, sondern man müsse auch angeben, „welche von ihnen die dominierende ist“ (II, 152). Um diese Frage zu beantworten, bekennt sich Hessen zu einem Wertfühlen als elementarer, nicht weiter zurückführbarer geistiger Erkenntnisquelle. Um sich aber vom Bekenntnis zur „Gefühlsreligion“ abzusetzen, zitiert er Gruehn, wonach das Gefühl keine bloße Zuständigkeit, sondern eine Funktion des Bewußtseins sei, eine Funktion, die emotional und intentional zugleich sei und die deshalb als eine Synthese von Fühlen und Erkennen bezeichnet werden müsse (II, 153). — Es ist nicht einzusehen, wie Gruehns sorgfältig gedeutetes Tatsachenmaterial Hessens These vom Fühlen des Gotteswertes als die einzig mögliche Lösung stützen oder sogar bestätigen könnte. Was Gruehn vom „Aneignungsakt“ als einer besonderen Gruppe innerhalb des Girgensohnschen Begriffs der Ichfunktion ausführt (vgl. *Die Frömmigkeit der Gegenwart* 86–106) und namentlich von den Voraussetzungen der „inneren Aneignung“ (individueller Faktor, objektiver Faktor, Einstellung) sagt, weist in eine Richtung, die ganz für die Struktur herkömmlicher Erkenntnisauffassung spricht, sich wenigstens gut in diese einordnen läßt. Berücksichtigt man zudem den erkenntnistheoretischen Begriff vom „vorwissenschaftlichen“ Denken wie den psychologischen Begriff von der „integrierten“ Stellungnahme, so gewinnt dieser Deutungsversuch so sehr an Gewicht, daß sich ein anderer Lösungsversuch erübrigt.

Als entscheidende Erkenntnis verzeichnet Hessen folgende Aussage: „Gott kann nicht Gegenstand rationaler Erkenntnis sein, weil er überhaupt nicht Gegenstand im strengen Sinne sein kann“ (II, 81). Als Erkenntnisgegenstand wäre Gott „Objekt neben anderen Objekten“; „wäre er das aber, dann wäre er nicht mehr das ‚ganz Andere‘; er wäre nicht mehr Gott“ (II, 81). Und überdies, Gott „wäre vom erkennenden Bewußtsein des Menschen irgendwie abhängig“ (II, 81 und II, 86 bis 87). „Der Gott der Philosophie ist Objekt, der Gott der Religion Subjekt“ (II, 180). Im religiösen Erlebnis gilt: nicht wir haben Gott, sondern Gott hat uns. „An einer Wirklichkeit, die ich bloß

habe, kann ich möglicherweise noch zweifeln; an einer Wirklichkeit aber, von der ich mich gehabt weiß, ist jeder Zweifel unmöglich" (II, 105). — Nun, wie soll denn etwas erkannt werden, ohne Erkenntnisgegenstand zu sein? Außerdem: Wenn Gott in unser Bewußtsein eingeht, so ist das doch nur eine Bereicherung des erkennenden Subjekts. Diese Bewußtseinsabhängigkeit hebt weder die Unbedingtheit noch die schlechthinnige Absolutheit Gottes auf. Und schließlich, wenn Hessen die Analogie gelten läßt (und er sagt doch ausdrücklich, seine erkenntnistheoretische Begründung der Religion stelle „im Grunde genommen einen Analogieschluß dar" (II, 286), dann ist Gott nicht mehr der „ganz Andere", wie die dialektische Theologie zu sagen beliebt, sondern es ist bei allem Anderssein immer noch eine „Ähnlichkeit", ein „Band" gegeben. Hessen scheint freilich die Begriffe „nicht adäquat", „analog", „bildlich=analog" und „symbolisch" nicht immer genau auseinanderzuhalten und ruft als Zeugen einer „nursymbolischen" Auffassung Denker an (Steffes, Karrer, Lippert), die in der Analogie bestimmt mehr sehen als nur Symbole (vgl. II, 182—188). Noch ein Hinweis: Die Erfahrung des „Gehabtseins" von einer Wirklichkeit läßt grundsätzlich noch den Zweifel vom Was dieser Wirklichkeit zu, also bleibt der Irrtum möglich.

Die Begriffe „natürliche Frömmigkeit" und „Mystik" werden bei Hessen nicht immer auseinandergehalten, so daß Mystisches oft für Religiöses steht und die Erlebnisse kirchlicher Mystiker für die Deutung normaler Frömmigkeit in Anspruch genommen werden (vgl. II, die Seiten 89, 92, 130, 145, 149 und 326 ff.). — Der Begriff „causa sui" (Selbstursache), den Hessen für „Selbstvollzug des Seins, Selbsttat, Selbstwirklichkeit" (II, 176) verwendet, ist eine *contradictio in adiecto*; die traditionelle Philosophie ist darum bemüht, diesen Begriff auszuschalten.

Befremdend ist, wenn Hessen behauptet, Thomas von Aquin habe die Sünde nur als „*actus humanus malus*" (I—II, 71, 6) gesehen und erst Luther habe ihre religiöse Dimension, die Gottwidrigkeit, herausgestellt. Wohl stimmt es, daß Thomas die Sünde als „*actus humanus malus*" kennzeichnet, doch sagt er auch ausdrücklich zur Frage der schweren Sünde: „*aversio a Deo est ibi sicut formale*" (III, 86, 4 ad 1). Und an anderer Stelle (I, 94, 1): Sündigen heißt „*voluntate averti a Deo*".

Nebenbei sei noch bemerkt, daß der scholastischen Theologie „eine Intellektualisierung des Offenbarungs- wie des Glaubensbegriffs" (II, 209) und eine „starke Rationalisierung des Wunderbegriffs" (II, 201) vorgeworfen wird. Auch sei die von ihr vorgenommene Unterscheidung von „natürlicher" und „übernatürlicher" Offenbarung abzulehnen (II, 206).

Wenn so kategorisch erklärt wird, daß auf aristotelisch-scholastischer Grundlage eine Religionsphilosophie weder geboten wird noch möglich ist, hätten die Leistungen auf diesem Gebiet näher erörtert werden müssen. Indes, die einschlägigen Werke von H. Straubinger (*Einführung in die Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br. 1929; *Religionsphilosophie mit Theodizee*<sup>2</sup>, ebd. 1949), B. Rosenmöller (*Religionsphilosophie*, Münster i. W. 1932 — augustinish-bonaventurianisch!), W. Keilbach (*Die Problematik der Religionen*, Paderborn 1936), A. Dempf (*Religionsphilosophie*, Wien 1937) und H. Fries (*Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg 1949) werden weder gewürdigt noch überhaupt erwähnt. Ob Arnold Rademacher, Karl Adam und Romano Guardini ganz für das eintreten möchten, wofür sie von Hessen zitiert werden, bleibt fraglich.