

Die Gründung – 1914

- 2.1 Das geistige Klima um 1900 – 20
- 2.2 Deutscher Herold der Religionspsychologie:
Gustav Vorbrodt – 22
- 2.3 Die wichtigsten Vorläufer der (Internationalen)
Gesellschaft für Religionspsychologie – 25
 - 2.3.1 The American Journal of Religious Psychology and Education – 25
 - 2.3.2 Die Zeitschrift für Religionspsychologie – 28
 - 2.3.2.1 Johannes Bresler – 28
 - 2.3.2.2 Georg Runze – 30
 - 2.3.2.3 Otto Klemm – 33
 - 2.3.3 Die religionspsychologische Arbeitsgemeinschaft – 35
 - 2.3.4 Das Archiv für Religionspsychologie – 37

Wenn dabei auch gelegentlich überzogen wird, so lässt sich doch feststellen, dass die Jahrzehnte vor 1900 für spätere Generationen oft einen beinahe mythischen Charakter bekommen. Es war eine Ära, in die nachträglich die Ankunft einer neuen Zeit projiziert worden ist: Das emporstrebende Bürgertum setzte sich immer weiter durch, liberaler Kapitalismus und industrielle Revolutionen riefen den Sozialismus auf den Plan, das viktorianische Zeitalter strebte seinem Ende zu und ein in gewissen Kreisen als *fin de siècle* umschriebenes Lebensgefühl machte sich breit. Technische Innovationen wie der Dieselmotor, der Tonfilm und die Rolltreppe wurden einem breiten Publikum auf der legendären Pariser Weltausstellung 1900 vorgestellt. Bezeichnungen wie Impressionismus, Jugendstil und Neue Wiener Schule sind nur einige von vielen, mit denen man, wenn auch unzulänglich, versucht hat, die künstlerische Vielfalt jener Jahre zu charakterisieren. Es ist das Zeitalter, in dem auch die Sozial- und Humanwissenschaften anfangen zu immer größerer Bedeutung zu gelangen, unter denen die Psychologie allmählich eine zentrale Rolle beanspruchen sollte. Die Beziehungen zwischen den sehr verschiedenen finanziellen-wirtschaftlichen, technischen und geistig-kulturellen Kontexten einerseits und den aufkeimenden Formen der Psychologie andererseits aufzuarbeiten, stellt ein faszinierendes Projekt dar, das aber als solches noch in den Kinderschuhen steckt (Ash und Geuter 1985; Ash und Sturm 2007; Ash und Woodward 1987; Jaeger und Staeuble 1978; Lück et al. 1987). Eine unabsehbare Zahl an Einzelstudien, die eine noch interessanter als die andere, wäre erforderlich, um die sehr unterschiedlichen und in diversen Kontexten unterschiedlich relevanten Bezüge herauszuarbeiten. Da unser Projekt eine andere Zielsetzung hat, kann eine solche wahrhaft externalistische Geschichtsschreibung hier bloß angedeutet werden. Das Entstehen der Religionspsychologie und *a fortiori* die Gründung und Existenz der IAPR sind nur ein recht kleines Steinchen in einem großen Mosaik, das evoziert zu haben leider schon ausreichen soll. Nicht so etwas Faszinierendes wie, zum Beispiel, das Aufleben und die Entwicklung der Psychologie im Allgemeinen, das Entstehen der Religionswissenschaften oder die Geschichte unterschiedlicher Theologien ist Gegenstand unserer Untersuchung, diese werden

vielmehr vorausgesetzt und bilden den zu berücksichtigenden Kontext für eine Geschichte der Religionspsychologie, zu der mit vorliegender Arbeit ein bescheidener Beitrag geleistet werden soll.

Im vorliegenden Kapitel werden dazu, mit allmählich zunehmender Genauigkeit und Details aus eigener Forschung, einige der Kontexte dargestellt, die dabei helfen sollen, die Gründung der IAPR zu erklären: Zunächst werfen wir einen kurzen Blick auf religiös-intellektuelle Entwicklungen in vor allem Theologie und Philosophie, die quasi als geistiger Nährboden fungiert haben, dann auf eine typische Übergangsgestalt und einige Anfangsmomente der Religionspsychologie und zum Schluss auf direkte organisatorische Vorläufer der IAPR.

2.1 Das geistige Klima um 1900

Einer der wichtigsten Nährböden der heutigen Psychologie im Allgemeinen ist ohne Zweifel die sogenannte Wende zum Subjekt gewesen, die für unterschiedliche Domänen der westlichen Kultur bereits oft genug beschrieben worden ist (s. zum Beispiel Taylor 1989, 2007). Obgleich es in der gesamten Geschichte des Christentums immer wieder Autoren und geistliche Führer gegeben hat, die nicht nur von der Theologie im Sinne einer dogmatischen Wahrheit (*religio obiectiva*) handelten, sondern auch ein Empfinden für subjektiv-persönliche Involviertheit im religiösen Erleben (*religio subiectiva*) hatten, wie zum Beispiel viele Mystiker, wird auch hier oft eine Zäsur gesehen, und zwar zur Zeit der sogenannten Reformation. Bei Luther trat neben die Sorge um die richtig formulierte Lehre und die richtig organisierte Kirche auch das Anliegen der persönlich erlebten Heilsgewissheit in den Vordergrund. Nachfolgende Bewegungen wie Pietismus, Herrnhutter, Methodismus und Pfingstertum konzentrierten sich nicht länger auf dogmatische Positionen, sondern zunehmend auf subjektive Erfahrungen, zum Beispiel auf die unterschiedlichen spirituellen Kategorien, in die Gläubige eingeteilt werden konnten, oder auf die Entwicklungsstufen des Glaubensweges. Eine gesteigerte Aufmerksamkeit für persönliche, in manchen Augen etwas exotische Subjektivität, förderte Phänomene zutage, die zu studieren viele um 1900 an sich schon für

Religionspsychologie hielten (vgl. Henning 2002; Ribbat 1996; Taves 1999).¹

Die Neuzeit in der Geschichte der abendländischen Philosophie lässt man durchweg mit Descartes (1596–1650) anfangen. Der angeblich auf ihn zurückgehende Nachdruck auf Epistemologie (und Beschränkung der Psychologie auf das Bewusstsein) stellte ebenfalls das erfahrende Subjekt in den Vordergrund philosophischer Überlegungen. Im 18. Jahrhundert gesellten sich Deismus, Rationalismus und Naturalismus hinzu als Möglichkeiten, die Welt ohne Gott oder göttliche Wirksamkeit zu denken. Mit Kant (1724–1804) vollzog sich dann die antimetaphysische Wendung: Subjekt und Objekt wurden definitiv voneinander getrennt, und objektive Erkenntnis konnte nur noch infrage gestellt werden, was den normativen Charakter christlicher Dogmatik erheblich schwächte. Eine neue Betrachtungsweise von Religion kam auf: Anstatt einer Verpflichtung Gott gegenüber zu sein, wurde sie zu einem Bedürfnis des Menschen, anstatt Offenbarung zu einem menschlichen Phänomen. Viele spätere Betrachter haben hier eine Wende gesehen: Theologie wandelte sich von Erkenntnis Gottes hin zu religiöser Anthropologie und Religionswissenschaft.

Obleich hier nicht der Versuch gemacht werden soll, eine philosophische Vorgeschichte der Psychologie darzustellen, ist es für die Geschichte (eines Stückes) der Religionspsychologie doch nicht ohne Bedeutung, darauf hinzuweisen, dass die Entwicklungen und Wendungen, die hier nur angedeutet werden können, keineswegs antireligiös waren. Im Gegenteil: Manche Position entstand aus einem deutlich apotheotischen Interesse. So hielt Kant zwar Gott für unkenntlich für die theoretische Vernunft, was ihn aber noch nicht zum Atheisten machte: Wo das Denken der Aufklärung den Sitz der Religion

im Verstand gesehen hatte, verankerte Kant die Religion im Willen, in der praktischen Vernunft, als Grundlage der Moral. Weit davon entfernt, die Religion auflösen zu wollen, meinte er, sie vom drohenden Untergang zu retten, indem er die Trennung zwischen Glauben und Wissenschaft und zwischen Religion und Philosophie so streng wie möglich vollzog. Auch die dritte, bis heute in der Religionspsychologie einflussreiche, aus dem 19. Jahrhundert überlieferte Position entsprang eindeutig dem Desiderat, die Religion zu verteidigen: Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Schleiermacher 1799/1821) wollte der Religion nicht einen untergeordneten Ort im Verstand oder im Willen, sondern, radikaler, eine „eigene Provinz im Gemüte“ sichern. Religion sei „nicht denken noch handeln, sondern Anschauung und Gefühl“. Religion habe mit Empfänglichkeit, mit „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ zu tun. Schleiermacher (1768–1834) verband menschliches Selbstbewusstsein und Religion aufs Innigste: Der Mensch, der sich seiner Endlichkeit bewusst werde, der sich abhängig fühle und in einen größeren Zusammenhang eingebunden wisse, sei religiös. (Und wenn solch ein Mensch noch keineswegs unbedingt Christ sei, so sei das Christentum, auch wenn die Kirchen alle mangelhaft seien, doch diejenige Religion, die es am besten verstanden habe, die Beziehung zwischen dem endlichen Menschen und dem unendlich Transzendenten zu artikulieren und zu gestalten, vgl. Schleiermacher 1821, 1822.)

Die „Wende zum Subjekt“, die sich hier vollzog – und von manchen als anthropozentrisch kritisiert worden ist – war kaum noch rückgängig zu machen. (Karl Barth [1886–1968] sollte später jedoch einen radikal anderen theologischen Entwurf vorlegen, dem jede empirische Grundlage des Christentums irrelevant erschien.) Aber sie war einigen doch zu subjektivistisch: Wie könnte eine Religion wie das Christentum in einem eigenartigen „Gefühl“ begründet sein?² Hegels Kritik war bissig:

1 Es hat sich bis heute eine Fraktion (vor allem unter Nichtpsychologen) gehalten, die meint, dass Phänomene wie Bekehrung, Glossolalie, Ekstase unterschiedlicher Art Objekte religionspsychologischer Forschung *par excellence* seien. Wie im III. Teil noch näher ausgeführt, geht diese Meinung oftmals einher mit der Auffassung, dass „normale“ (im Sinne von bekannteren, nichtspektakulären, aber auch nichtmorbiden) Formen von Religion nicht von der Religionspsychologie untersucht werden sollten und Formen „echter“ oder „wahrer“ Religiosität gar nicht erforscht werden könnten (da sie zum Beispiel Ergebnisse unerforschbarer göttlicher Einwirkung seien).

2 Das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ von Schleiermacher ist keineswegs eindeutig. Es ist keine Emotion, keine Kognition, aber was es wohl sei, bleibt unklar. Es ist ein „unmittelbares Wahrnehmen vom Unendlichen im Endlichen“ – aber was ist das? Bereits Ritschl erkannte an, wie sehr Schleiermachers Ansatz der Zinzendorf'schen pietistischen Gefühlsmystik geschuldet war. Sich ausführ-

» Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle (Hegel 1822/1930, S. 19).

Der vielleicht berühmteste deutsche Theologe des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Albrecht Ritschl (1822–1889), versuchte in der Geschichte eine mehr objektive Grundlage für das Christentum zu finden: Das Wesen des Christentums finde sich im Glauben der Urkirche, so wie dieser zur Zeit der Reformation wiedergefunden wurde. Um aber feststellen zu können, was denn wesentlich sei, kam auch Ritschl nicht umhin, sich wieder auf eine Art psychologische Theorie zu berufen: Den Menschen zeichne ein Hang nach Vollkommenheit aus. Der Mensch habe ein natürliches Bedürfnis, sich über die Natur zu erheben, ein Selbstgefühl zu entwickeln, und dieses sei, zusammen mit dem verkündeten Evangelium, die Basis des Christentums. Wie Kant sah Ritschl Lust und Unlust als Basismechanismen des menschlichen Geistes, dank derer man unterscheiden könne, ob eine bestimmte Vorstellung das Selbstgefühl stärke oder hemme. Es gehe immer um den moralischen Wert, den eine Vorstellung für das Ich habe (sich in Gefühlen von Lust oder Unlust manifestierend). Psychologie erhält damit bei Ritschl eine andere Stellung in der Theologie als bei Schleiermacher: Bearbeite sie für den Letzteren die Grundlage der Religion überhaupt (und gehört sie also zur Systematischen Theologie), überführt Ritschl sie in die Praktische Theologie.

Für Theologen und Philosophen kamen also allmählich die empirischen Grundlagen der Religionen in Sicht. (Vergleiche auch das Aufkommen des Bewusstseins um den historischen Charakter der schriftlichen Quellen des Christentums sowie die Entwicklung der historisch-kritischen Methode

in der Exegese; vergleiche auch die Entstehung der Religionsgeschichte am Ende des 19. Jahrhunderts.) Viele bekennen sich bis heute dazu, sich mehr oder weniger auf die Psychologie (aber wahrscheinlich öfter noch auf die Soziologie) berufend: Aus der Wende zum 20. Jahrhundert kann dafür eine große Zahl Verfasser genannt werden, angeführt von zum Teil bekannten Theologen wie Bornhausen (1909), Drews (1898), Eckert (1910), Faber (1913), Girgensohn (1903/1925), Leipoldt (1910), Lütgert (1910), Mandel (1911), Mayer (1906, 1908, 1911), Mulert (1908a, 1908b), Niebergall (1909), Scheel (1908a, 1908b, 1908c), Seeberg (1921), Stange (1919), Troeltsch (1905), Vorbrodt (1893, 1895), Wielandt (1910) und Wobbermin (1910/1913). Um aber überhaupt Religionspsychologie betreiben zu können, bedarf es mehr als Bekundungen des Interesses an der religiösen Erfahrung oder gar an der Psychologie. Man braucht auf jeden Fall spezifische psychologische Theorien und vor allem Forschungsmethoden, wie sie nun einmal erst seit etwa 1850 entwickelt wurden. Wenngleich ältere psychologische Theorien wohl nie ohne empirische Grundlage gewesen sind und sogenannte moderne psychologische Theorien ohne unterschiedlichste, auch nicht-empirische Grundlagen (wie philosophische, ideengeschichtliche, kontextuelle, biographische und viele andere mehr) gar nicht denkbar sind, gelten doch solche Forscher als Pioniere der heutigen Psychologie, die erste Versuche unternahmen, psychische Phänomene (welche diese seien, galt und gilt es erst festzustellen!) auf empirischem Wege zu erforschen und ihren Theorien eigene Forschungsergebnisse zugrunde zu legen. Man denke an die Anfänge der Psychophysik mit Fechner und Weber oder der Psychophysiologie mit Wundt. Wenn deren empirisches Vorgehen und theoretische Betrachtungen auf die Religion angewandt würden, entstehe moderne Religionspsychologie, wie der deutsche Pfarrer Vorbrodt als einer der Ersten erkannte.

lich mit Schleiermacher auseinandersetzend, sollte später Rudolf Otto (1869–1937) das Bewusstsein, schlechthinig abhängig zu sein, höchstens in einem analogen Sinne als „Gefühl“ bezeichnen: Er sprach von einem „Kreaturgefühl“, das er als Reflex auf ein Numinoses verstand. (Mit anderen Worten: Dieses Gefühl verweise auf etwas anderes, auf etwas Objektives. Religion sei damit gerade nicht subjektivistisch begründet.).

2.2 Deutscher Herold der Religionspsychologie: Gustav Vorbrodt

Ein Interesse an der Psychologie hatte der evangelische Pfarrer Gustav Theodor Ferdinand Franz Vor-

brodt (1860–1929) bereits als junger Mensch durch die Lektüre der psychologischen und pädagogischen Schriften Johann Friedrich Herbarts (1776–1841), einer der Nachfolger Kants an der Königsberger Universität, entwickelt. Obwohl selbst noch Student, sprang Vorbrodt am Akademisch-Pädagogischen Seminar in Leipzig als Lehrender ein, als der dortige Professor verstarb (La Roche 1906, S. 516).³ Einen ersten Versuch, in psychologischen Kategorien über Religion nachzudenken, entwickelte er, als er sich daran setzte, die Ethik und Religionsphilosophie des Philosophen und Logikers Rudolph Hermann Lotze (1817–1881) zu explizieren. Lotze hatte sein „System der Philosophie“ mit einer Darstellung der praktischen Philosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie abschließen wollen, war jedoch durch einen plötzlichen Tod daran gehindert worden. Nachdem ein anderer bereits Lotzes Ästhetik dargestellt hatte (Kögel 1886), entschloss sich Vorbrodt, für seine Dissertation Lotzes Ethik und Religionsphilosophie aus dessen Oeuvre zusammenzulesen und aufzuarbeiten (Vorbrodt 1891). In dieser Arbeit befasste er sich auch ausführlich mit erkenntnistheoretisch-psychologischen Grundfragen und hat spätestens dabei die „Subjektivität“ des Glaubens zu reflektieren gelernt (Vorbrodt 1891). Es wird Lotzes Philosophie gewesen sein, die Vorbrodt inspirierte, „das Wesen der Religion in zusammenhängenden Bewusstseinscomplexen, wie dem Werturteil zu suchen“ (Vorbrodt 1893, S. 21).⁴ Die theologische Werttheorie Ritschls erwähnt Vorbrodt jedoch mit keinem Wort. Mit seiner etwas später erscheinenden Schrift *Psychologie in Theologie und Kirche* wollte er ein „Pionier“ sein, kein „Paradesoldat in sauberer Systematik“ (Vorbrodt 1893, S. 3). Und tatsächlich bringt er in dieser Schrift noch nicht viel Inhaltliches: Sie ist im Wesentlichen ein Lamento über die Abwesenheit von Psychologie in der Theologie

(S. 12–13), weiß aber noch nicht so recht, welche Psychologie verwendet werden sollte (S. 21–22): Herbart? Lotze? 1893 hält Vorbrodt die Psychologie des Dänen Høffding für die am besten für die Theologie geeignete, was sicherlich einen Grund darin hatte, dass dieser ebenfalls das Wesen und die Bedeutung der Religion in dem „Satz vom Bestehen des Wertes“ gewährte (Høffding 1907).⁵

1895 legte Vorbrodt einen eigenen Entwurf vor: *Psychologie des Glaubens*. In dem 257 Seiten umfassenden Buch zeigt er sich als vertraut mit der damaligen psychologischen Literatur und als Verfechter eines psychologischen Ansatzes in der Theologie. Seine wichtigsten Thesen sind, dass das Werturteil im Glauben von höchstem Belang ist (vgl. z. B. S. 104) und – wie er an vielen Stellen ausführt – dass das Wesen des Glaubens im Genuss besteht. Der Genuss sei eben – neben dem Gefühl, der Vorstellung, dem Urteil und dem Willen – eine unmittelbare psychische Tatsache. Auch kündigt er eine ganze Reihe von „zwanglosen Heften“ an, neben dem vorliegenden ersten zur Psychologie des Glaubens auch noch weitere zur 2. Biblischen Psychologie, 3. Psychologie der Praktischen Theologie, 4. Psychologie der Enzyklopädie und 5. Psychologie der Dogmengeschichte.⁶ Das Buch ist aber, euphemistisch ausgedrückt,

3 Dies muss in den Jahren 1882 und 1883 gewesen sein, denn Vorbrodt verbrachte das Sommersemester 1882 und das Wintersemester 1882/83 in Leipzig, nachdem er zuvor in Tübingen und Berlin studiert hatte. Von Leipzig ging er nach Halle, wo er 1884 die erste Theologische Prüfung ablegte (Graf, s. a., Sp. 75).

4 Allgemein wird Lotze als derjenige gesehen, der den Begriff des Wertes in die philosophische Diskussion eingeführt hat. Ethik, Ästhetik und Religion sah er zusammengeordnet durch das Band des Werturteils.

5 Harald Høffding (1843–1931) gilt als einer der Begründer der modernen Psychologie, in vielen Hinsichten mit William James vergleichbar (1932 wurde er durch die Aufnahme in die Sammlung *A history of psychology in autobiography* quasi kanonisiert.). Zunächst Student der Theologie, wechselte er, unter anderem unter dem Einfluss der Lektüre Kierkegaards, zur Philosophie. 1883 wurde er an der Universität Kopenhagen auf einen Lehrstuhl für Philosophie berufen. Wie mit Kierkegaard hat er sich in seinen formativen Jahren, angeregt durch einen Studienaufenthalt in Paris, sehr mit dem englischen und französischen Positivismus (Spencer, Comte) befasst. Sein Interesse an der Psychologie erwachte schon in jungen Jahren, unter anderem durch eigene „religiöse Emotion“ (Høffding 1932/1961, S. 197). 1882 legte er eine eigene Psychologie vor, der mehrere psychologische Monographien, auch zu religiösen Phänomenen, folgen sollten (Høffding 1918, 1923). 1901 erschien seine durchweg auf psychologischer Grundlage aufgezugene Religionsphilosophie, die erhebliche internationale Beachtung fand.

6 Keines dieser Hefte ist je veröffentlicht worden. Es könnte sein, dass seine kleine, offenbar nie zu Ende geführte Artikelserie „Biblische Religionspsychologie“ in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* in etwa die Äquivalenz vom projizierten Heft 2 gewesen ist.

recht merkwürdig und verleitete Zeitgenossen zu harten Urteilen wie: „Die Darstellungsweise ist so ungeordnet und salopp, sprunghaft und unzusammenhängend, wie ich es [...] kaum je gefunden zu haben mich entsinne“ (Ritschl 1896, S. 52) und „Das Ganze ist so unglaublich verworren, geschraubt und kunterbunt, dass man es kaum recht ernst nehmen, am allerwenigsten verstehen kann“ (Troeltsch 1895, S. 391). Und tatsächlich: Der Aufbau ist merkwürdig (das Vorwort zählt nicht weniger als 30 Seiten), es ist teilweise unverständlich und kaum wissenschaftlich im Vorgehen: Vorbrodt argumentiert nicht, er behauptet; statt Literatur zu analysieren oder auch nur zu referieren, „plaudert“ er.⁷

Vorbrodts nächste größere Veröffentlichung ist deutlich besser durchdacht (Vorbrodt 1904).⁸ Nach einem kurzen Vorwort (zwei Seiten) kommt er bereits auf der ersten Seite zu seinem wichtigsten Punkt: Er will den in psychobiologischem Sinne zu verstehenden Lebensbegriff in die Theologie einführen (was nicht neu sei, nur bisher einseitig und supranaturalistisch geschehen). Gegen Troeltsch und Harnack polemisiert er, dass das Wesen des Christentums nicht aus seiner Geschichte abgeleitet werde könne, das Christentum vielmehr zuerst eine „individuell-psychologisch-naturwissenschaftlich-biologische Größe, erst in zweiter Linie etwas Geschichtliches“ sei (S. 5). Sein Programm lautet: neue, naturwissenschaftliche, speziell biologische Theoreme in der Theologie verwenden! Er kommt dann zu Formulierungen wie den folgenden: Erwünscht sei eine Darstellung des Schnittpunktes

» der göttlichen Einwirkung und menschlichen Auswirkung und dieser Koinzidenzpunkt der

egopetalen (ichstrebenden) und egofugalen (ichflüchtigen) Psychikenergien, um im Sinne der anschaulichen Physiologie zu reden, ist das egozentrale, innere Leben des Menschen, der Seele, das nur als ewiges Leben Wert und Gehalt empfängt. Alle bisherigen dogmatischen Begriffe sind zunächst Unter- oder Nebenkategorien des Lebens, ob Gemeinschaft mit Gott, die nur die eine Hälfte der Religion, die egofugale, bezeichnet wie die Gnade die andere Seite: man muss Ernst machen mit der Lebensmacht Gottes, mit seiner Gnade, von der wir stammen und hangen, und das geschieht im ewigen Leben (Vorbrodt 1904, S. 10).

An verschiedenen Stellen weist er darauf hin, dass die Bibel häufig in Lebenskategorien spricht: Es heißt zum Beispiel, dass der Christ vom Tode zum Leben hindurch gedrungen sei (S. 28), und deswegen sei es gerechtfertigt, biologische Terminologie und Wissenschaft anzuwenden, um die christliche Religion zu reflektieren. Er gibt dann auch eine Art Einführung in biologisches-Denken-für-Theologen (und spricht sich zugunsten des Vitalismus aus), aber wenn man manche Sätze von Vorbrodt liest, kann man sich fragen, ob er nicht biologistisch argumentiert und manchmal aus den Augen verliert, dass „Leben“ im biologischen Sinne und in religiösem Sinne doch nicht zu identifizieren ist; so wenn er fragt,

» wie die Organismen es anfangen, den Nährboden für Aus- und Fortbildung zu finden, speziell der Gottesgeist sich gerade in einem demütigen Herzen assimiliert oder „Wohnung macht“, das bleiben Rätsel, wie 1000 andere in der Sphäre der Physik und Chemie, so erst recht in der Psychobiologie (Vorbrodt 1904, S. 58).

Erneut zeigt er sich in dieser Schrift sehr belesen und dieses Mal behandelt er auch große Teile der existierenden Literatur. Einiges aus seiner *Psychologie des Glaubens* (Vorbrodt 1895) kehrt zurück, so die These, dass der Glaube ein Genuss sei. Ausführlich setzt er sich mit der seiner Meinung nach nur scheinbar ähnlichen These auseinander, dass der Glaube ein Gefühl sei. Vorbrodt sieht diese falsche Meinung bei Schleiermacher vorgegeben, über den

7 Es scheint ihm teilweise selbst bewusst gewesen zu sein, auf Seite XVI des Vorwortes schreibt er zum Beispiel: „wir waren wieder weitschweifig“ (Vgl. auch S. 224).

8 Den Zeitgenossen ist es aber weiterhin schleierhaft geblieben, was er nun eigentlich wollte, vergleiche Eckert (1910, S. 898). Und auch solche, die ihm inhaltlich nahe standen, wie der später als Religionspsychologe ausgewiesene Girgensohn, vermochten nicht einzusehen, wie ein solches Buch dem Interesse der Religionspsychologie dienlich sein könne: Vorbrodt verliere sich in zwecklose und hässliche Fremdwörter (Girgensohn 1905, Sp. 200), ihm fehle ein Mindestmaß an Korrektheit und Präzision (Sp. 201), er biete am Ende kein klares Resultat (Sp. 202).

er sich auch sonst immer kritischer äußert.⁹ Es sei Unrecht, in der Religion mehr vom Gefühl zu reden als in den anderen Sphären des Geistes. Vorbrodt legt aber auch seine apologetischen Motive deutlicher als in seinem vorigen Buch offen. Sein Prinzip sei es gewesen, die der Kirche feindliche Naturwissenschaft zur Mitarbeit für diese heranzuziehen und „auf diese Weise ihr den Mund zu stopfen“ (Vorbrodt 1904, S. 89). Für die Theologie lasse sich die Naturwissenschaft aber nur in der Form der Biologie der Seele verwenden, und dann lande man eben bei der Psychologie. Was Vorbrodt will, ist also eine theologische oder wenigstens theologisch relevante Psychobiologie.¹⁰ In diesen *Beiträge[n] zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl* (Vorbrodt 1904) kündigt er ebenfalls eine ganze Reihe weiterer Veröffentlichungen an („die mehr oder weniger fertig im Entwurfe vorliegen“, S. IV), jedoch nie erschienen sind.¹¹ Abgesehen von zahlreichen Aufsätzen und Rezensionen sollte es bis 1913 dauern, ehe Vorbrodt sich wieder mit einer selbständigen Veröffentlichung zu Wort meldete (sie war zwar kürzer als irgendeine vorherige – 53 Seiten –, was aber der Verständlichkeit seiner Position keineswegs schadete).

In dieser Schrift, *Zur theologischen Religionspsychologie*, sind eigentlich zwei separate Aufsätze zusammengebracht (Vorbrodt 1913). Der erste, „Religionspsychologie und innere Mission“, war in erweiterter Fassung aufgenommen worden, der zweite, „Religionspsychologie und Glaubenslehre“,

» will im Sinne der empirischen Glaubenslehre, die die geschichtlich-biblische und psycholo-

gische Seite gegenüber jeder philosophischen Seite des die Geschichte entleerenden Neukantianismus usw. vertritt, einen Versuch unternehmen, der Religionspsychologie wirklichen Eintritt in die Theologie zu schaffen, der bisher nur für die Praktische Theologie zugestanden war, der ganzen Entwicklung der Religionspsychologie nach aber auch für die Glaubenslehre bestimmt ist (Vorbrodt 1913, S. I).

In diesem zweiten Aufsatz führte Vorbrodt aus, dass der Grundzug des Seelenlebens „Aktualität“ sei: Jesus habe die Seele, die „wir heute exakter als Ich, bzw. Persönlichkeit umschreiben“, retten wollen und daher sei das Christentum „eine biologische Tatsache, Energie oder Forderung, das Wesen des Christentums ewiges göttliches Leben“ (Vorbrodt 1913, S. 28). Nach Ansicht Vorbrodts „coincidiert“ christliche Religiosität mit den Grundanschauungen der Psychologie, sofern diese auf Biologie hinauslaufen. Mehr noch als Psychologen im Allgemeinen, müssten Religionspsychologen biologisch denken, so führte er aus.¹²

2.3 Die wichtigsten Vorläufer der (Internationalen) Gesellschaft für Religionspsychologie

2.3.1 The American Journal of Religious Psychology and Education

Man kann sich fragen, warum Vorbrodt seine mehrmals angekündigte Reihe von Monographien nicht fortgesetzt hat. Die Antwort werden wir wegen fehlender Quellen vielleicht nie genau kennen,¹³ aber sie dürfte etwas damit zu tun haben,

9 „[W]ohl nichts [hat] mehr uns vom wahren Fortschritt der Theologie, den ich in der Ausarbeitung einer religiösen Psychobiologie erblicke, abgehalten [...], als das leidige Vorurteil eines Schleiermachers, der im Gefühle meinte die Religion umschreiben zu können“ (Vorbrodt 1904, S. 154).

10 In späteren Jahren drehte er die Zusammensetzung in diesem Terminus um und sprach von Biopsychologie (Vorbrodt 1913, S. 4).

11 Er nennt als kommende Hefte: 2. Zur Methodik der Psychologie, 3. Der Glaube als „Einstellung“ in der theologischen Psychologie, 4. Erfahrung vom psycho-theologischen Standpunkt, 5. Fides historica in psychologischer Beleuchtung, 6. „Geschichte“ und „Psychologie“ in moderner Theologie, 7. Psychologische Voraussetzungen des Glaubens, 8. Zur Psychologie der Seelsorge, 9. Psychologie der praktischen Seelsorge, 10. Psychologische Predigten und Predigtprobleme (Vorbrodt 1904, S. IV).

12 Man bedenke, dass Religion bei Vorbrodt meistens Christentum meint, obgleich er manchmal auch differenziert, so zum Beispiel wenn er die „Glaubenspsychologie“ einen spezifischen christlich-theologischen Ausschnitt der Religionspsychologie nennt (Vorbrodt 1913, S. 2).

13 Vorbrodt war Pfarrer in Altjeßnitz, einem kleinen Dorf des heutigen Pfarrbereichs Raguhn. 1945 ist dort vieles zerstört worden: Die Kirchenbücher sind verbrannt und auch eventuelle Nachlässe ehemaliger Pfarrer. Bis in die 1970er Jahre gehörte Altjeßnitz zur Kirchenprovinz Sachsen, in

2 dass er, der in Deutschland jahrelang ein einzelner Herold der Religionspsychologie gewesen war, in den Jahren nach 1900 erste konkrete, auf empirischer Basis aufgebaute religionspsychologische Arbeiten aus dem Ausland, namentlich aus den USA und aus Frankreich, kennengelernt hat. Dass er sie vielleicht als Ergänzung bzw. ausländische Realisierung des von ihm seit Jahren geforderten Programms angesehen hat, geht aus seiner Rezension des seit 1904 von Stanley Hall herausgegebenen *American Journal of Religious Psychology and Education* in der *Theologischen Literaturzeitung* hervor (Vorbrot 1906a).

Granville Stanley Hall (1844–1924) war eine der herausragende Gestalten aus der frühen Geschichte der „modernen“ Psychologie in den USA. (Er war der erste Amerikaner, der ein Doktorat in der Psychologie erwarb: 1878 an der Harvard University, bei William James – von dem ihn aber später manche unterschiedliche Ansicht trennen würde – als Doktorvater.) Anschließend studierte er einige Jahre in Deutschland, namentlich in Berlin (wo er vornehmlich Philosophie und Theologie hörte), aber auch einige Zeit in Leipzig bei Wundt. Mehr als wegen seiner inhaltlichen Beiträge ist er als großer Organisator in Erinnerung geblieben: Er hob 1887 das *American Journal of Psychology* aus der Taufe und gründete 1892 die American Psychological Association, heute die weltweit größte Organisation für Psychologie. Er war der erste Präsident der Clark University in Worcester, Massachusetts, der er bis 1920 vorstand und an die er 1909 prominente Psychoanalytiker wie Freud, Jung, Brill, Jones und Ferenczi zu einem Kongress einlud, und somit half, die Psychoanalyse in die USA einzuführen. Hall hatte zunächst Theologie studiert und war auch kurze Zeit kirchlich angestellt gewesen; besonders seine

Studienaufenthalte in Deutschland (wo er unter anderem der Bibelkritik begegnete) scheinen ihn seinen puritanischen Wurzeln entfremdet zu haben: Er kehrte nach Amerika zurück mit der Idee, evolutiönes Gedankengut in die Psychologie einzuführen, und hat, als vornehmlich pädagogischer Psychologe, auch tatsächlich so etwas wie eine genetische Psychologie zu entwickeln versucht (was wohl auch sein Interesse an der Psychoanalyse begründete: Er teilte viele Ansichten Freuds über die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen, inklusive der Rolle der Sexualität).

Anders als viele später zu Psychologen gewordene Theologen wandte sich Hall auch der Religionspsychologie zu. Er soll der erste gewesen sein, der Vorlesungen über sie gehalten hat.¹⁴ Auf jeden Fall ließ er Studenten über religionspsychologische Themen arbeiten (unter ihnen sind namentlich Starbuck und Leuba in Erinnerung geblieben), was zu etlichen religionspsychologischen Veröffentlichungen in den ersten amerikanischen Zeitschriften für Psychologie überhaupt führte, er richtete eine Spezialbibliothek für Religionspsychologie ein und durch seine Inspiration entstand die sogenannte Clark School of Religious Psychology. In den meisten der Arbeiten aus dieser „Schule“ findet sich irgendeine der von Hall favorisierten Entwicklungsperspektiven wieder, die allerdings nicht nur auf die Entwicklung individueller Religiosität (du Buy 1904–05; Starbuck 1899), sondern auch – schon sehr evaluativ – auf unterschiedliche Religionen oder Denominationen einer Religion angewandt wurden. So findet man bei Du Buy (1908–09) folgende Skala: Islam, Konfuzianismus, Christentum, Buddhismus und die vedische Philosophie würden fünf Stadien phylogenetischer und ontogenetischer Entwicklung repräsentieren. (Hall huldigte dem Prinzip: Ontogenie ist verkürzte Wiederholung der Phylogenie.) Calvinisten, Methodisten, Baptisten und Unitarier kennzeichnete Du Buy mit den Schlag-

deren Marburger Archiv sich ebenfalls kein Nachlass Vorbrots findet. Der vorhandenen Personalakte Vorbrots ist zu entnehmen, dass er bis etwa 1909 unzählige Anträge auf Versetzung in eine andere Pfarrstelle gestellt hat, die aber nicht berücksichtigt wurden (1907 bewarb er sich beim Evangelischen Oberkirchenrat um die Stelle als Direktor an einem Predigerseminar). In seiner Amtsführung scheint es Probleme mit der Gemeinde gegeben zu haben. Es ist ein gespanntes Verhältnis zum Patron der Kirche und zum Superintendenten erkennbar (AKPS, Rep. A, Spec. P, V 61). Nachfahren, über die ein Nachlass zu finden wäre, hatte Vorbrot nicht (seine Ehe war kinderlos geblieben).

14 Das soll in seiner Amtsperiode an der Johns Hopkins University gewesen sein: In seinem letzten Jahr dort (1887–1888) habe er „the psychology of religion“ im Rahmen seiner Vorlesungen zur „psychological anthropology“ behandelt (Ross 1972, S. 164 f.). Sein deutscher Bewunderer Vorbrot meinte jedoch zu wissen, dass Hall bereits 1881 in Boston Vorträge über Religionspsychologie gehalten habe (Vorbrot 1926, S. 91).

wörtern Theokratie, Pietismus, Freiheitsliebe und Sozialreform, die er wiederum unterschiedlichen Phasen der kindlichen Entwicklung und damit der (religiösen) Pädagogik zuordnete: In der Kindheit würde das strikte ethische Training des Calvinismus Charakterstärke fördern, in der Jugend würde die methodistische Bekehrungserfahrung Spiritualität hervorbringen, beim jungen Erwachsenen führen die baptistischen Ideale der Freiheit und des Altruismus zu religiösem Enthusiasmus, während im mittleren Alter die unitarischen Interessen an Sozialreform und Wissenschaft Reife generieren würden (Vande Kemp 1992, S. 292–293).

Während seiner ganzen Laufbahn hat Hall sein Interesse an der religiösen Thematik beibehalten. Wollte er zunächst die Psychologie befreien von philosophisch-theologischen Verstrickungen (wie das Verharren bei Fragen über Unsterblichkeit oder über die Leib-Seele-Problematik), indem er sie in dezidiert empirischer (wenn auch methodisch recht eklektischer) Weise betrieb, so wollte er bald schon die Psychologie auch dazu einsetzen, religiöse Entwicklung zu fördern (und zwar nicht nur beim Einzelnen, sondern auch in den religiösen Traditionen, die er, wie wir sahen, einer Rangordnung zufügte: Der Unitarismus galt ihm als höchste Form des Christentums). Wohl auch, um seinen Studenten und Doktoranden neben den damals neu herauskommenden Zeitschriften für Psychologie weitere Möglichkeiten zur Veröffentlichung zu bieten, gründete er 1904 die *American Journal of Religious Psychology and Education* – die Kombination von Psychologie und Pädagogik war typisch für Hall! –, die einige Jahre lang ein Sammelbecken früher amerikanischer Aktivität auf dem Gebiet der Religionspsychologie war. Neben vielen kleineren Arbeiten auf religionspsychologischem Gebiet brachte Hall selbst 1917 *Jesus, the Christ, in the light of psychology* heraus, ein mehr als 700 Seiten starkes Buch, das zwar viel Widerspruch erntete (vor allem unter Theologen, da er zu viele exegetische Veröffentlichungen negiert habe), aber doch breite Beachtung fand.

Halls Zeitschrift für Religionspsychologie war nicht das einzige Sammelbecken und auch nicht das beste. Die Zeitschrift war von vornherein umstritten: Ein ehemaliger Student Halls wie Edwin Diller Starbuck (1866–1947), der einer der besterinnerten

Religionspsychologen der Vergangenheit geworden ist – er war der erste, der eine Monographie unter dem Titel *Psychology of religion* veröffentlichte (Starbuck 1899) –, schrieb an James, dass er die Gründung dieser Zeitschrift „gefürchtet“ habe (Ross 1972, S. 417) und James selbst schrieb dem Berliner Philosophen, Psychologen und Musikwissenschaftler Carl Stumpf (1848–1936), dass er davon ausginge, dass sie mangels Materials höchstens fünf oder sechs Jahre bestehen könne (NLJ, bMS Am 1092.9, Nr. 3809).¹⁵ Ihr Inhalt war so breit wie die Fülle an Themen, die Hall in seinen Vorträgen und Vorlesungen über Religionspsychologie behandelte: „cross-cultural“ und komparative Psychologie, Entwicklung von Lebensphasen und „Interdisziplinarität“. Es führte in der Zeitschrift zu Arbeiten, die manchmal Bibelarbeit, Philosophie, Geschichte, Anthropologie, Pädagogik und Mythologie mit Psychologie kombinierten, manchmal aber auch vollends ohne Psychologie auskamen. (Der James nahestehende Pratt merkte 1908 recht abfällig an, die Zeitschrift enthielte „little genuinely psychological value“, S. 439.) Wegen fehlender Manuskriptzufuhr erschien die Zeitschrift über die Jahre immer unregelmäßiger (zunächst mitarbeitende international bekannt gewordene US-Religionspsychologen wie Coe, Starbuck, Leuba und Pratt blieben nach einiger Zeit der Zeitschrift fern). Aus Mangel an Abonnenten und weil Hall niemanden finden konnte, dem er die Herausgeberschaft übertragen konnte, musste sie 1915 eingestellt werden.¹⁶

Als Pfarrer Vorbrodts, dessen eigene Veröffentlichung aus dem Jahre 1904 bereits im ersten Band der Hallschen Zeitschrift rezensiert wurde – die Literaturübersichte waren immer hervorragend –, das *Ame-*

15 Siehe auch Perry (1935). *Nota bene*: Es gibt Anlass zur Vermutung, dass Hall die Zeitschrift als Reaktion auf die Veröffentlichung von James *Varieties* aus 1902 hin gründete.

16 1912 hatte Hall den Ethnologen Alexander F. Chamberlain (1865–1914) als Herausgeber gewonnen. Chamberlain war der erste promovierte US-Anthropologe, er war 1892 seinem Doktorvater Franz Boas (1858–1942) an der Clark University als Dozent nachgefolgt (Koelsch 1987). Hall war übrigens als Person in jenen Jahren in der amerikanischen Psychologie bereits zunehmend umstritten geworden (Sokal 1990), was sowohl den Mangel an Manuskripten für die *American Journal of Religious Psychology and Education* als auch das Zurückgreifen auf einen Anthropologen als Herausgeber erklären könnte.

2 *ican Journal of Religious Psychology* kennenlernte, konnte er sie aber zunächst, und mit Recht, als ein Signal des allseits erwachenden Interesses an empirischer Religionspsychologie ansehen.¹⁷ Vorbrodt interpretierte Halls Anliegen dahingehend, dass dieser die Psychologie verwenden wolle, um „eine ganze Reihe von Lehrkategorien“ (wie Sünde, Glaube, Gebet usw.) mit neuem Inhalt zu füllen und dabei die Biologie „in den Mittelpunkt all dieser Untersuchungen“ stelle (Vorbrodt 1906a, S. 216). In Hall wird er eine verwandte Seele erkannt haben, als er schrieb:

» Von dieser „anthropologischen“ Seite, an deren Betonung es die Theologie zu oft habe fehlen lassen, sei die geschichtliche Kritik und Exegese streng zu scheiden und im Sinne des Herausgebers auch die nur auf äußere Daten bedachte Religionsgeschichte, wenn er ausdrücklich die Theologie seit Schleiermacher und noch mehr seit Ritschl bloß als Vorbereitung für die Religionspsychologie einschätzt; er vermisst bei allen Erörterungen, die in den Gleisen der Kantschen Theorien laufen, die religiöse Erfahrung, die allein den Weg zu Gott bedeutet (Vorbrodt 1906a, S. 216).

Vorbrodts Desiderat, eine „exakte“ Methode in die Theologie einzuführen (Vorbrodt 1910, S. 431) kam das *American Journal of Religious Psychology* ebenfalls entgegen: In den Aufsätzen der Zeitschrift herrsche die „objektive Methode vor, d. h. die komparative der Religionsgeschichte sowie der Umfrage [...] sowie die psychografische“ (Vorbrodt 1906a, S. 216–217). Seine eigenen Arbeiten aus den Jahren 1893 und 1904 sah er als methodisch verwandt (wenn auch inhaltlich mit einigen anderen Einsichten) zu der des Hall-Schülers James Leuba (1867–1946). Und als besonderen Vorzug sah er an, dass die Zeitschrift „einen internationalen Sprechsaal bildet für die Bestrebungen der zwar in Deutschland wenig beachteten, aber im Ausland kräftig aufsprießenden Religionspsychologie“ (Vorbrodt 1906a, S. 217).

Vielleicht hat Vorbrodt die amerikanischen Arbeiten – die er „mit Eifer“ (La Roche 1906, S. 516) verfolgte – als bereits reifere Erfüllung seiner eigenen Wünsche angesehen? Jedenfalls entfaltete er nach seiner Kenntnisnahme der religionspsychologischen Arbeiten in den USA eine Reihe von Aktivitäten, zu denen nebst weiterer (aber von nun an weniger eigene Monographien produzierender) schriftstellerischer Tätigkeit vor allem die Veröffentlichung der Übersetzungen von einigen der wichtigsten ausländischen religionspsychologischen Werke gehörte (Starbuck 1899/1909; Flournoy 1900/1914, 1911). Auf die kontroverse Diskussion, zu der diese Veröffentlichungen gehörten, werden wir im nächsten Kapitel noch näher eingehen. An dieser Stelle beschränken wir uns auf die nicht inhaltlichen Entwicklungen und Ereignisse, die zur Gründung der IAPR geführt haben. Die Linie dort hin verläuft ebenfalls, wenn auch nur teilweise, über Vorbrodt.

2.3.2 Die Zeitschrift für Religionspsychologie

2.3.2.1 Johannes Bresler

Zu den vielen Aktivitäten, denen sich Vorbrodt zugunsten der Religionspsychologie widmete, gehörte nämlich die *Zeitschrift für Religionspsychologie*, für die das Hall'sche *American Journal for Religious Psychology* wohl das Modell oder zumindest die Inspiration gewesen sein muss. Die Initiative zur Gründung dieses ersten deutschsprachigen Mediums für Religionspsychologie ging wahrscheinlich von Dr. Johannes Bresler (1866–1942) aus, einem Nervenarzt mit erstaunlicher Arbeitskraft und großem Organisationstalent. Geboren bei Ludwigsdorf (in Schlesien, im heutigen Polen) blieb er seiner Heimat ein Leben lang treu, wirkte als leitender Psychiater an mehreren (wie es damals hieß) Irrenanstalten, zuletzt als Sanitätsrat und Direktor der Heil- und Pflgeanstalt Kreuzburg (im heute polnischen Kluczbork). Schriftstellerisch sehr aktiv bei wissenschaftlichen sowie bei mehr allgemeinen Zeitschriften, Mitglied zahlreicher Organisationen, Übersetzer sowie Preisträger, initiierte er mehrere Zeitschriften und Serien (Kreuter 1996, S. 181–186). 1899 war Bresler Begründer

17 Es ist unklar, woher Vorbrodt Halls Zeitschrift kannte. Im erhaltenen *Cash-Book Am. Journ. Rel. Psy and Ed.* (im NLHa) wird er nicht als Abonnent aufgeführt. (Wohl findet man dort eine Züricher Buchhandlung, über die Vorbrodt die Zeitschrift – wenn er sie denn regelmäßig las – erhalten haben könnte.).

Religionspsychologie

Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen
Gesellschaft

Belzen, J.

2015, XI, 277 S., Softcover

ISBN: 978-3-662-46574-5