

Fälle von Religion

Stephanie Gripenetrog-Schedel

Veröffentlicht am 01.12.2025

Zusammenfassung

Der Beitrag beschäftigt sich mit der spezifischen Rolle von psychologischen Fallgeschichten für die Verwissenschaftlichung von Religion und nimmt dafür insbesondere die Tagungsgeschichte in den Blick. Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen zur epistemologischen Relevanz der Fallgeschichte und wissenschaftlichen Kongressen als Orte spezifischer Wissensproduktion folgt die Analyse eines Ausschnitts des Fachdiskurses der entstehenden Religionspsychologie. Hierfür werden insbesondere die ersten internationalen religionspsychologischen Kongresse der Jahre 1930 und 1931 in den Blick genommen. Gegenstand der Analyse sind hier vor allem die entsprechenden Kongressakten sowie die Bedeutung von Fallgeschichten für die Begründung der Religionspsychologie als empirischer Wissenschaft. Dabei sticht die Fallgeschichte der Therese Neumann von Konnersreuth in besonderem Maße heraus: Sie war nicht nur wissenschaftlich, sondern auch politisch von hoher Brisanz. Gegenstand des zweiten Kongresses von 1931 war vor allem die Frage nach dem „Unglauben“, mit der auf die als krisenhaft wahrgenommene religiöse Situation der Gegenwart reagiert und der ebenfalls anhand empirischer Erhebungen nachgegangen wurde. Auf beiden Kongressen zeigte sich eine Veränderung des disziplinären Selbstverständnisses: Im Interesse einer religionsapologetischen Profilierung bewegte man sich weg von früheren, als „psychologistisch“ wahrgenommenen Ansätzen.

1. Einleitung und Fragestellung

Auf menschliche Individuen bezogene psychologische „Fallgeschichten“ sind in der Religionswissenschaft bislang nicht systematisch als Quellen für die Fachgeschichtsschreibung oder die Frage nach der Aushandlung von „Religion“ berücksichtigt worden. Dabei röhrt die Frage nach dem Fall, die Suche nach Fällen für etwas, an den Kern einer sich als empirische Wissenschaft konstituierenden Disziplin. Deren Sammlung war in den Augen der Forschenden, die sie für religiös relevant hielten, eine Möglichkeit zum Schluss auf Allgemeines: sei es eine sich stets wiederholende Entwicklungs-/Verlaufsstruktur, eine Typologie oder auch das „Wesen“ von Religion. Wer also nach der Geschichte einer Verwissenschaftlichung von Religion fragt, kommt an der Frage nach dem einzelnen, zu verallgemeinernden Fall nicht vorbei. Der Fokus auf den Fall greift dabei auch ein seit einigen Jahren immer prominenter werdendes Thema der wissenschaftstheoretischen und -geschichtlichen Forschung auf: „die Relevanz singulärer Evidenzen, medialer Aufzeichnungspraktiken und narrativer Strukturen für die moderne

Korrespondierende Autorin: Stephanie Gripenetrog-Schedel, Universität Kiel.

Um diesen Artikel zu zitieren: Gripenetrog-Schedel, Stephanie. 2025. „Fälle von Religion.“ *ARGOS* 4 (2) Sonderheft *Genres der Verwissenschaftlichung*, 166-207. DOI: 10.26034/fr.argos.2025.8217.

 Lizenz durch **ARGOS** und die Autorin. Besuchen Sie <https://www.journal-argos.org>.

Wissenschaftskommunikation“ (Düwell/Pethes 2014: 9), wie sie in den unterschiedlichen Varianten von Fallgeschichten anschaulich wird. Es ist, so Düwell und Pethes, diese grundlegende Verknüpfung der Ebene der „Epistemologie mit derjenigen der Repräsentation“ (2014: 13), die den Fall und seine Darstellungen so interessant für die wissenschaftstheoretische und -historische Forschung macht und die Frage nach der anhaltenden „Relevanz von Einzelfällen für das Selbstverständnis der Humanwissenschaften“ (2014: 10) zu einer Schlüsselfrage der verschiedenen mit dem Menschen befassten Disziplinen werden lässt.

Nun war es gerade auch die entstehende Religionspsychologie, in der immer wieder kontroverse Debatten über Chancen und Risiken einer fallorientierten Forschung geführt worden sind. Man fragte sich: Kann und soll Religion so überhaupt erforscht werden? Welches Wissen lässt sich auf diese Weise generieren und welche wissenschaftliche, aber auch religiöse Relevanz hat dieses Wissen dann? Die folgende Analyse ist der Aushandlung von Religion gewidmet, wie sie anhand von Fallgeschichten in der deutschsprachigen frühen Religionspsychologie geführt wurde.

Der für die Analyse ausgewählte Zeitraum beläuft sich dabei im Wesentlichen auf die ersten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, die die Forschung immer wieder als die erste Blütephase der Religionspsychologie für den deutschsprachigen Raum beschrieben hat (Henning/Murken/Nestler 2003: 10). Dies steht in Diskrepanz zu den verhältnismäßig wenigen ausführlicheren wissenschaftshistorischen Forschungsarbeiten zu diesem Zeitraum (van 2015: 11). Daher soll das folgende Quellenmaterial einer religionswissenschaftlichen Analyse unterzogen werden: einerseits eine Auswahl von Schriften maßgeblicher Schlüsselarbeiten der Disziplin, in denen zwischen 1900 und 1930 die religionspsychologische Diskussion über ihre empirischen Grundlagen und die Methoden zu deren Bearbeitung mit Fokus auf der Frage nach dem Fall geführt wurde, andererseits Fallgeschichten, die Gegenstand der Debatten auf den ersten beiden internationalen religionspsychologischen Kongressen in Erfurt (1930) und Wien (1931) waren. Die Fallgeschichte der Therese Neumann von Konnersreuth sticht hier in besonderem Maße heraus, weil sie nicht nur auf den Kongressen, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit überaus kontrovers diskutiert wurde.

Der Gang der Analyse ist dabei wie folgt: Nach einer Klärung der Frage, was hier unter „Verwissenschaftlichung von Religion“ verstanden werden soll, sind die darauffolgenden Ausführungen der Bedeutung des *writing in cases* für die Konstituierung der Psychologie und Psychiatrie als Wissenschaften gewidmet. Darauf folgt eine Einführung in die Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie anhand von prominenten Beispielen und ihrer Auseinandersetzung mit Fallgeschichten. Das Kernelement der Analyse bilden die dann folgenden Kapitel zu den ersten internationalen religionspsychologischen Kongressen im Hinblick darauf, wie dort im Medium der Fallgeschichte Religion bzw. die Grenzen von Religion erörtert wurden. Eine analytische Auswertung der beschriebenen Debatten mit Fokus auf der Verwissenschaftlichung von Religion anhand von Fallgeschichten schließt die Untersuchung ab.

2. Fallgeschichten, Kongresse und die Verwissenschaftlichung von Religion

Bevor auf die Frage nach den Fallgeschichten als einem Genre näher eingegangen wird, bedarf der Begriff der Verwissenschaftlichung einer genaueren Klärung. Den Ausgangspunkt dafür bildet kein normatives Wissenschaftsverständnis, auf dessen Grundlage dann ein linearer, entweder erfolgreich oder weniger erfolgreich verlaufender Prozess der Konsolidierung von „Wissenschaft“ nachgezeichnet werden könnte. Stattdessen wird hier im Anschluss an inzwischen gängige, diskursanalytisch perspektivierte Ansätze vorgeschlagen (Bergunder 2011; von Stuckrad 2013; 2014), Wissenschaft – in diesem Fall die Wissenschaft der Religionspsychologie – als einen Diskurs zu beschreiben, der seine Wissenschaftlichkeit auf eine spezifische Weise herzustellen beansprucht. Dabei bleibt dieser Anspruch jedoch stets herausgefordert, umstritten und brüchig: Es kursieren etwa verschiedene Verständnisse davon, was überhaupt als empirisch messbar gelten kann, was damit begründet werden soll oder auch, welchem Zweck solche Forschung dient. Anstatt also von einer Kontinuität auszugehen, von einer Substanz „Wissenschaft“, deren Geschichte sich (dann bestenfalls als Erfolgsgeschichte) über längere Zeit hinweg bis in die Gegenwart hinein verfolgen lässt, sollen hier vor allem Prozesse im Fokus stehen, die dem Selbstanspruch nach zur Herstellung solcher Wissenschaftlichkeit dienten. Deswegen sind die hier angestellten Überlegungen auch keine Fortschreibung einer Begriffsgeschichte zur Religion, sondern eine „anti-essentialistische Alternative zur Begriffsgeschichte, in der die Aufmerksamkeit für die Komplexität diskursiver Bedeutungsproduktion stark erhöht ist“ (Laack 2021: 193). Hier interessiert dabei letztlich nicht primär, ob und wie die Religionspsychologie sich selbst zur Wissenschaft machte, sondern wie sie ihren Gegenstand, die Religion, als einen wissenschaftlich beschreib- und analysierbaren Gegenstand für sich herstellte. An diesem Punkt kommen die Fallgeschichten ins Spiel. Denn sie waren es, über die die Religionspsychologie sich dem Selbstanspruch nach von der Philosophie, aber auch von einer spekulativ-normativ ausgerichteten Theologie zu unterscheiden beanspruchte und über die der Gegenstand Religion verhandelt wurde.

In der literaturwissenschaftlichen ebenso wie der wissenschaftsgeschichtlichen und -theoretischen Forschung ist die Frage nach dem Fall und den Fallgeschichten inzwischen vielfach diskutiert worden (Engel/Scholz/Süßmann 2007; Košenina 2009; Mülder-Bach/Ott 2014; Zelle 2015; Hackler/Kinzel 2016; Wegmann 2016; Düwell 2019). Die Bedeutung fasst der Literaturwissenschaftler Nicolas Pethes so zusammen: „Unterhalb gängiger Gattungsmuster und quer zu den herkömmlichen Epochengrenzen hat die deutschsprachige Literatur des 18., 19. und 20. Jahrhunderts eine Schreibweise entwickelt, die man – in Anlehnung an einschlägige wissenschaftstheoretische Überlegungen zum Thema – als *writing in cases* bezeichnen könnte.“ (Pethes 2016: 9).

Doch geht die Bedeutung des Falles noch tiefer als nur bis zur Frage nach der Fallgeschichte als einem bestimmten Genre. Denn aus der Perspektive Michel Foucaults resultiert aus einer

fundamentalen „Unsicherheit des Wissens über das Besondere“ (Düwell 2019: 31), also der Frage nach dem jeweils Einzelnen, Besonderen, ein neues „Instrument der ‚Prüfung‘, das Machtausübung mit Wissensproduktion kombiniert und sich in den Humanwissenschaften verbreitet.“ (Düwell 2019: 31). Was daraus folgt, ist erstens die Sichtbarmachung des Individuums, zweitens dessen – unter anderem schriftliche – Dokumentation sowie drittens sein „Zum-Fall-Werden“ (Düwell 2019: 31). Für die unterschiedlichen mit dem Menschen befassten Wissenschaften hat dieser Prozess immense Auswirkungen, denn: „einerseits konstituiert sich das Individuum als beschreibbarer und analysierbarer Gegenstand [...] ; andererseits baut sich ein Vergleichssystem auf, das die Messung globaler Phänomene, die Beschreibung von Gruppen, die Charakterisierung kollektiver Tatbestände, die Einschätzung der Abstände zwischen den Individuen und ihre Verteilung in einer ‚Bevölkerung‘ erlaubt.“ (Foucault 1992: 245) Auch für Foucault stand in diesem Gefüge das Individuum als „Fall“ und damit als Gegenstand unterschiedlicher Arten von Bemächtigung im Zentrum des Interesses:

“ [Der] Fall ist das Individuum, wie man es beschreiben, abschätzen, messen, mit andern vergleichen kann – und zwar in seiner Individualität selbst; der Fall ist aber auch das Individuum, das man zu dressieren oder zu korrigieren, zu klassifizieren, zu normalisieren, auszuschließen hat usw. (Foucault 1992: 246)

So war etwa für die Entstehung von Psychologie und Psychiatrie als empirische Wissenschaften die Arbeit an Fällen zu menschlichen Individuen entscheidend. Über sie etablierte sich beispielsweise das Verständnis von psychischer Krankheit, insofern psychiatrische Klassifikationen den Versuch der Herausbildung eines spezifischen disziplinären Begriffsinstrumentariums zu deren Kategorisierung darstellten. Die Vielzahl an Einzelfällen, die auf ganz unterschiedliche Weise schriftlich festgehalten wurden, waren dabei selbst sowohl Grundlage als auch Ausdruck eben dieser Kategorisierungsversuche. Fälle vereinen dabei stets zwei Aspekte in sich:

“ Der Fallbegriff verweist darauf, dass eine konkrete Erscheinung [...] weder als bedeutungslose, contingente Singularität aufgefasst werden kann, noch als bloßes Exemplar einer allgemeinen Regularität. [...] Der Fall ist also weder bloßes Exemplar noch bloßer Einzelfall: Er ist eingespannt in die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem. (Wernet 2023: 57-58)

Insofern können Fälle einerseits als Exemplare für Normierungen – beispielsweise psychiatrische Klassifikationen – gesehen werden, gehen jedoch andererseits niemals gänzlich in diesen Normierungen auf, denn: „Als Narrativ verweist der Fall [...] entweder auf die innere Schwäche einer Norm oder auf den Konflikt zwischen verschiedenen normativen Systemen.“ (Brändli/Lüthi/Spuler 2009: 27) Die hier zu beschreibenden Beispiele sollen genau in diesem Sinn verstanden werden: als Ausdruck eines Konflikts zwischen verschiedenen (psychologischen, aber eben auch religiösen) Systemen mit Ansprüchen auf Normierung. Hinzu tritt neben der restriktiven Beschränkung, die etwa ein Fallnarrativ ggf. zugleich als Rolle für die dort

beschriebene Person mit sich bringt, auch umgekehrt die Möglichkeit einer produktiv-kreativen Aneignung der Rolle durch eben diese Person. Insofern lag darin auch ein systemsprengendes Potential: Der Fall konnte durch die jeweils auf ihn zugreifenden Deutungsmächte niemals ganz beherrscht werden und stellte damit stets eine Herausforderung für jene dar, die ihn erschöpfend beschreiben und sich dadurch seiner bemächtigen wollten. Dies wird besonders am Beispiel der Therese Neumann aus Konnersreuth noch zu zeigen sein.

Erwähnenswert ist in dem Zusammenhang auch die Frage danach, wer den Fall erzählen „darf“. Um bei Psychologie und Psychiatrie zu bleiben: In den Texten zeigt sich dort stets ein Machtgefälle im Hinblick auf die Frage nach der Autor*innenschaft. Entsprechende Forschungen zu patientenbezogenen Fallgeschichten konnten beispielsweise zeigen, dass die Patientenstimme im 19. Jahrhundert mehr und mehr aus den Texten verschwand und Kranke dort nicht mehr als handelnde Subjekte, sondern nur mehr als zu diagnostizierende und zu behandelnde Objekte auftauchten (Jewson 1976), wohingegen den Behandelnden mehr und mehr das Deutungsmonopol und damit auch das alleinige Recht auf Autorenschaft zukam. Die meisten Krankengeschichten wurden daher auch von den behandelnden Personen und nicht von den Kranken selbst verfasst, auch wenn es immer wieder Versuche seitens der Patient*innen gab, ihre Geschichte selbst und in Form autobiographischer Texte zu publizieren. (Peterson 1982; Ankele 2009; Hahn/Person/Pethes 2002; Brink 2002) Roy Porter hat als erster auf diese fehlende Perspektive hingewiesen (Porter 1985). Allerdings war die beschriebene Entwicklung neu im 19. Jahrhundert. Denn noch im 18. Jahrhundert bildete die typische Krankengeschichte ein „interaktives Konstrukt, in dem sich die Perspektiven des Arztes und des Kranken verdichten.“ (Lachmund 1997: 41) Das änderte sich auch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts nicht wesentlich. Vorherrschend war, so schreibt Karen Nolte, die sich mit der Veränderung des Genres der Krankengeschichten im 19. Jahrhundert beschäftigt hat, bis zu diesem Zeitpunkt stattdessen

“ [...] die narrative Form in den publizierten medizinischen Fallberichten, die durch „Vielstimmigkeit“ geprägt waren und in denen nicht nur die Lehrmeinung des behandelnden Arztes wiedergegeben wurde, sondern auch diejenige der Patienten und Patientinnen sowie anderer – auch nicht akademischer – Heilpersonen, die von den Kranken im Verlauf der Krankheit konsultiert wurden. (Nolte 2009: 50)

Dass nicht nur Psychiater*innen im Speziellen, sondern auch Ärzt*innen im Allgemeinen in diesem Zeitraum keineswegs das Behandlungsmonopol innehatten, dokumentiert diese Vielstimmigkeit in den Texten ebenfalls. Neben ihnen gab es Heilende unterschiedlichster Art, Lai*innen auf medizinischem Gebiet, die sich häufig ebenso großen Zulaufs erfreuten: „Häufiges Thema der Fallnarrative waren demnach Spannungen zwischen abstraktem Wissen und therapeutischer Hilflosigkeit, zwischen persönlichen Gefühlen und professioneller Identität.“ (Putz 2009: 99) Insofern sind Fallgeschichten auch Schauplätze versuchter (und häufig eben auch misslungener) Etablierung spezifischer, beispielsweise psychiatrischer Wissensordnungen. Erwähnenswert sind an dieser Stelle einige spektakuläre Einzelfälle, die in Form von ausführlichen Monografien zum Gegenstand intensiver und kontrovers geführter Debatten geworden sind.

Religionswissenschaftlich interessant sind sie besonders deswegen, weil hier stets religiöse, psychiatrische, psychologische und okkultistische Deutungen miteinander um Klärung rangen. Herausragende Beispiele dafür waren die „Seherin von Prevorst“ (Kerner 1829) oder auch die „Seherin von Genf“ (Flournoy 1900).

Nun wird bei einem Blick auf die Unterschiedlichkeit der dokumentierten Fälle aber auch deutlich: Es handelt sich hier nicht um ein Genre im strengen Sinne des Wortes, im Gegenteil: „Die Fallgeschichte ist kein Genre.“ (Hess 2014: 37) Der Fall ist mehr als die Geschichte einer Person, die in einer bestimmten, immer wieder gleichen Erzähl- oder anderweitig formalisierten Darstellungsform in einem spezifischen situativen Kontext Gestalt annimmt. Vielmehr sind – etwa im Kontext der psychologischen und psychiatrischen Diskurse des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – die schriftlichen Formen, in denen Fälle erzählt bzw. dargestellt wurden, außerordentlich vielgestaltig und reichen von umfangreichen Monografien über einzelne, dadurch besonders herausragende Fälle, bis hin zu kurzen Notizen in Krankenakten der entstehenden psychiatrischen Anstalten:

“ Ob als experientia, observatio, curatio, consilium oder casus, ob als Kranken- oder Krankheitsgeschichte, ob als Fallbericht, Pathographie oder novellistisches Genre: die patientenbezogene Aufzeichnung ist für die Medizin zentral. Doch diese Funktion darf nicht dazu verleiten, die Fallgeschichte als Quellengattung oder literarisches Genre zu begreifen. Vielmehr lassen sich sehr unterschiedliche [...] Aufzeichnungstechniken und Schreibweisen, mediale und materiale Traditionen sowie literarische Stile und Gattungen unterscheiden. (Hess 2014: 35)

Neben einem Textgattungen übergreifenden Verständnis von „Genre“, wie hier von Volker Hess verwendet, hat sich das Verständnis von „Genre“ insgesamt gewandelt: Die Forschung der letzten 30 Jahre hat vermehrt darüber zu diskutieren begonnen, dass „Genres“ nicht lediglich Kategorisierungen von Texttypen sind, sondern zugleich als Formen sozialen Handelns (Bawarshi/Reiff 2010: 3) verstanden werden können: „[G]enres have become increasingly defined as ways of recognizing, responding to, acting meaningfully and consequentially within, and helping to reproduce recurrent situations.“ (Bawarshi/Reiff 2010: 3) Das bedeutet, dass das Genre nicht nur als Instrument zur Klassifikation von Textsorten verstanden wird, sondern als etwas, das Texte, Bedeutungen und soziale Handlungen stets neu und anders formt – sie also nicht nur klassifiziert, sondern sie zuallererst hervorbringt. Genres sind damit „both organizing and generating kinds of texts and social actions, in complex, dynamic relation to one another.“ (Bawarshi/Reiff 2010: 4) Bestimmte formale Merkmale eines Textes beziehen ihre „Sinnhaftigkeit“ in einer solchen Perspektive wesentlich aus der sozialen Funktion, die sie erfüllen, und werden erst in ihrer Bezogenheit auf einen spezifischen sozialen bzw. institutionellen Kontext hin verstehbar, den sie dadurch zugleich selbst immer wieder neu mit erzeugen.

Während die Frage nach den auf das menschliche Individuum bezogenen Fallgeschichten in der Medizin- und Psychologiegeschichte einiges an Forschung hervorgebracht hat, haben Fallgeschichten für die gegenwärtige religionswissenschaftliche Forschung zur Geschichte des

Religionsbegriffs und der Verwissenschaftlichung von Religion bislang noch keine Rolle gespielt. Was das Schreiben in Fällen für die Psychologie und die Psychiatrie bedeutet hat, wurde oben kurz beschrieben. Doch welche Konsequenzen hatte dieses Schreiben, wenn es auf als religiös verstandene Individuen gerichtet war, für das Verständnis von Religion? Die hier im Fokus stehenden Diskurse der Religionspsychologie werden im Folgenden auf die Frage hin beleuchtet, welche Rolle sie für die Verwissenschaftlichung von Religion gespielt haben. Im Zentrum stehen die ersten beiden internationalen religionspsychologischen Kongresse. Damit wird auch der Anschluss an die bislang noch in den Anfängen begriffene Konferenzforschung (Albrecht et al. 2022) gesucht, die wissenschaftliche Konferenzen neben dem bereits vielfach analysierten Labor oder der Klinik als einen weiteren wissenschaftsgeschichtlich relevanten Ort der spezifischen Wissensproduktion herausstellt:

“ [...] conferences are vital for the life of science and medicine. Of course, conferences offer the opportunity for members of a collective to gather together, but they are also sites where relationships are forged, statutes and roles are distributed, reputations are fought and established, and where the history and future of disciplines are enacted, remembered and planned. (González-Santos/Dimond 2015: 235)

So beschreibt der Bildungshistoriker Eckhart Fuchs die steil ansteigende Zahl an internationalen wissenschaftlichen Kongressen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit einem Höhepunkt in den Jahren 1910 und 1913. (Fuchs 1996) Er weist in dem Zusammenhang darauf hin, dass die Internationalisierung solcher Versammlungen nicht nur eine „Addition nationaler Wissenschaft“, sondern auch eine „neue Qualität“ für den Wissenschaftsdiskurs bedeuteten. (Fuchs 1996: 165) Zugleich waren sie – und dies trifft auch auf die hier zu beschreibenden Tagungen zu – hochgradig politisch aufgeladen, standen im Spannungsfeld „zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus“ (Fuchs 1996: 165) und/oder waren direkt oder indirekt durch das politische Geschehen im Gastgeberland mitgeprägt. Dies trifft in besonderer Weise auf die beiden hier zu beschreibenden Tagungen in Erfurt und Wien zu, die in den Jahren 1930 und 1931 in einem unruhigen politischen Klima stattfanden.

3. Religionskonzepte und die Bedeutung des Falls für die Religionspsychologie

Einen eindeutigen Zeitpunkt für die Entstehung der „Disziplin“ der Religionspsychologie anzusetzen, ist schwierig. Schon die Aushandlungsprozesse zur Verwissenschaftlichung der Psychologie allgemein zogen sich durch das 19. Jahrhundert, und Religion ist dort vielfach Gegenstand der Debatten gewesen. (Gripentrog 2016) Nur wenige wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen widmen sich dem weiteren Fortgang insbesondere religionspsychologischer Diskurse im deutschsprachigen Raum des frühen 20. Jahrhunderts (van Belzen 2015; Heine 2005; Wulff 1996). Ein Grund dafür liegt aus religionswissenschaftlicher Perspektive darin, dass man die religionspsychologischen Diskurse dieser Zeit stets als stark theologisch vereinnahmt gesehen hat

– eine Diagnose, die sich auch nach ausführlicherer Auseinandersetzung mit den entsprechenden Quellen als weiterhin richtig erweist. Aus zwei Gründen lohnt sich die Aufarbeitung dieses Teils der Fachgeschichte für die Religionswissenschaft dennoch: Erstens gibt es zahlreiche sowohl thematische als auch personelle Verflechtungen zwischen religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Diskursen in dieser Zeit, auf die hier noch einmal ausführlicher eingegangen werden kann. Zweitens lässt sich anhand der beiden großen Themen, die auf den beiden ersten religionspsychologischen Kongressen verhandelt wurden, Wichtiges über die Verwissenschaftlichung von Religion im Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Konstellation in diesem Zeitraum sagen. Dies betrifft einerseits den spektakulären Fall der Therese Neumann von Konnersreuth (1898–1962), eine bayerische Mystikerin, die durch Stigmata, Visionen und angebliche Wunderheilungen bekannt wurde. Berichte über ihre Ekstasen und angebliche jahrelange Nahrungslosigkeit machten sie zu einer überregional bekannten, sowohl umstrittenen als auch viel verehrten Figur. Nicht weniger kontrovers diskutiert wurde die Frage nach dem Unglauben, die Gegenstand des zweiten Kongresses war. Anhand der Debatten um diese beiden Themen können wichtige Aspekte des deutschsprachigen Religionsdiskurses dieser Zeit herausgearbeitet werden, die nicht nur, aber auch für die Religionswissenschaft von Bedeutung gewesen sind.

In den ersten dreißig Jahren des 20. Jahrhunderts tritt eine Häufung von als explizit religionspsychologisch ausgewiesenen Programmschriften (Wundt 1900-1920, Kinast 1900; Troeltsch 1905; Wauer 1909; Wielandt 1910; Bauke 1912; Pariser 1914; Oesterreich 1917; Koepp 1920; Beth 1926), Zeitschriftengründungen,¹ Gesellschaften² und Kongressen im deutschsprachigen Raum auf, und daher soll es auch im Folgenden um die Debatten in diesem Zeitraum und in diesem Diskurszusammenhang gehen.³ Nicht unerwähnt bleiben kann zugleich, dass ihnen seit 1879 die institutionelle Etablierung des psychologischen Experiments durch Wilhelm Wundt an der Universität Leipzig vorangegangen war, die vielen bis heute als das Geburtsjahr der Etablierung der Psychologie als Wissenschaft gilt. Religionspsychologisch im engeren Sinne waren diese Forschungen gleichwohl nicht, denn der Religion beabsichtigte sich Wundt gerade nicht experimentell und im Sinne der Frage nach dem Fall, sondern auf ganz anderem Wege zu nähern: Zwischen 1900 und 1920 erschien daher sein zehnbändiges Werk zur

¹ Gründung der *Zeitschrift für Religionspsychologie* durch Johann Bresler und Gustav Vorbrot 1907, die jedoch aus Mangel an Leser*innen bald wieder eingestellt werden musste, aber 1928 durch Karl Beth wiederbelebt wurde; 1914 Gründung des *Archivs für Religionspsychologie* durch Wilhelm Stählin und Kurt Koffka.

² Beispielsweise die *International Association for the Psychological Study of Religion* (IAPR), die 1914 als *Gesellschaft für Religionspsychologie* durch Wilhelm Stählin gegründet wurde. Karl (1872-1959) und Marianne (1890-1984) Beth gründeten später 1924 (1922 informell) die dazu in Konkurrenz tretende *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* (IRP) in Wien.

³ Was hier nicht berücksichtigt werden kann, ist die umfangreiche Diskussion zur Psychoanalyse. Auf den hier zu analysierenden Tagungen hat sie auch keine bedeutende Rolle gespielt – abgesehen davon, dass Sigmund Freuds Freund Oskar Pfister auf der „zweiten“ ersten Tagung einen Vortrag in christlich-psychanalytischer Perspektive hielt, zu dem die Diskussion im Nachgang jedoch leider nicht dokumentiert ist.

Völkerpsychologie (Wundt 1900-1920), in dem er sich keinen individuellen psychologischen Prozessen, sondern den höheren geistigen Produkten menschlicher Kollektive widmete. Dabei war vor allem die Frage nach den psychologischen Zusammenhängen und Gesetzen von Interesse, die Wundt aus dem vorliegenden historischen Material auf induktivem Wege heraus zu präparieren beanspruchte. Ohne dabei von einem religiösen *proprium* auszugehen, verfolgte er die in der Religionsgeschichte sich zeigenden psychologischen Entwicklungsgesetze. Wundts Ansatz war bis zum Ersten Weltkrieg zweifelsohne diskursprägend sowohl für die Psychologie im Allgemeinen als auch für die Religions- und Völkerpsychologie im Besonderen; und doch zweigten die *hier* weiter zu verfolgenden Debatten an einer anderen Stelle ab. Denn anders als für Wundt stand für sie im Hinblick auf religionsbezogene Fragen das Individuum und nicht das Kollektiv im Zentrum des Interesses. Ansätze dieser Art fanden sich zunächst vor allem in den USA: Als besonders prominent müssen dabei die Arbeiten von William James (1842-1910) zur Vielfalt der religiösen Erfahrung (James 1902) und von Edwin Diller Starbuck (1866-1947) zum Thema Bekehrung (Starbuck 1899) hervorgehoben werden, die beide später (James 1907, Starbuck 1909) auch ins Deutsche übersetzt wurden und dann vielseitige Debatten auslösten. Sie alle befassten sich mit Fällen: James zog sowohl persönliche Berichte von Einzelpersonen als auch Texte aus der Weltliteratur heran, um an ihnen seine unterschiedlichen Typen von Religiosität zu exemplifizieren. Seine Vorgehensweise war insofern deduktiv, als er ausgehend von einem bestimmten Verständnis von Religion entsprechende Fälle suchte, die das Gesagte demonstrieren sollten. Starbuck hingegen war der weltweit erste, der mit Hilfe eines Fragebogens empirische Daten zu einer religionspsychologischen Fragestellung erhob. Hierzu hatte er eine Liste mit Fragen entwickelt, auf die die Versuchspersonen mit einem autobiografischen Text antworten sollten (Starbuck 1899: 11). Ziel dessen war das Herauspräparieren einer Gesetzmäßigkeit aus dem Vergleich der einzelnen Fälle miteinander. Während James sich in erster Linie für den religiösen Extremfall (James 1902: 8) interessierte, wollte Starbuck etwas über den religiösen Durchschnittsmenschen (Starbuck 1899: 12) erfahren. Auch hinsichtlich der Frage nach der Verwissenschaftlichung vertraten beide Autoren unterschiedliche Positionen: James nahm – auch wenn er sich zu dieser Frage in seiner Schrift nicht ganz einheitlich positionierte – doch ein religiöses *proprium* an, das von der Wissenschaft nicht mehr berührt werden könne:

“ The further limits of our being plunge, it seems to me, into an altogether other dimension of existence from the sensible and merely “understandable” world.

Name it the mystical region, or the supernatural region, whichever you choose. So far as our ideal impulses originate in this region (and most of them do originate in it, for we find them possessing us in a way for which we cannot articulately account), we belong to it in a more intimate sense than that in which we belong to the visible world, for we belong in the most intimate sense wherever our ideals belong. Yet the unseen region in question is not merely ideal, for it produces effects in this world. When we commune with it, work is actually done upon our finite personality, for we are turned into new men, and consequences in the way of conduct follow in the natural world upon our

regenerative change. But that which produces effects within another reality must be termed a reality itself, so I feel as if we had no philosophic excuse for calling the unseen or mystical world unreal. (James 1902: 506-507)

Dem gegenüber deklarierte Starbuck den restlosen Siegeszug der Wissenschaft auch bis in den letzten Winkel der Religion hinein:

“ Science has conquered one field after another, until now it is entering the most complex, the most inaccessible, and, of all, the most sacred domain – that of religion. The Psychology of Religion has for its work to carry the well-established methods of science into the analysis and organization of the facts of the religious consciousness, and to ascertain the laws which determine its growth and character.

(Starbuck 1866: 1)

Ausgangspunkt der Überlegungen bildete für Starbuck die Annahme, dass das Universum eines und als solches vollständig nach Gesetzen geordnet sei. Dieser Ordnung unterlägen sowohl die physischen wie auch die psychischen und religiösen Dinge – insofern ging er nicht von einem religiösen Phänomen oder Bereich *sui generis* aus. Die Aufgabe der Wissenschaft sei es dann, diese Ordnung anhand der Auseinandersetzung mit vielen Einzelfällen zu ermitteln und sich zu diesem Zweck entsprechender wissenschaftlicher Methoden zu bedienen. Als religionskritisch sah er dieses Unterfangen dennoch nicht an, insofern eine solche Forschung auch Früchte für das religiöse Leben tragen würde.

Ein dritter amerikanischer Ansatz soll an dieser Stelle noch deswegen Erwähnung finden, weil er in dieselbe Tradition wie Starbuck gehört, hinsichtlich ihres reduktionistischen Ansatzes jedoch deutlich zugespitzt und damit religionskritisch ausgerichtet ist: James Henry Leuba (1868-1946). Er war gebürtiger Schweizer, hatte dann aber in den USA unter Granville S. Hall studiert und 1895 eine bahnbrechende empirische Studie zur Bekehrung vorgelegt (Leuba 1896). Während er in religionswissenschaftlichen Arbeiten zur Disziplingeschichte meist nur im Zusammenhang mit seiner umfangreichen Zusammenstellung von beinahe fünfzig Religionsbegriffen bekannt geworden ist (Leuba 1912), wäre stattdessen seine naturalistisch-reduktionistische Deutung des Religiösen oder auch seine empirische Umfrage zur Religiosität von amerikanischen Wissenschaftler*innen (Leuba 1916) mindestens ebenso interessant für eine weitere religionswissenschaftliche Auswertung. Dass seine Forschung auch in Europa wahrgenommen und rezipiert wurde, zeigen beispielsweise die intensiven Diskussionen seines Vortrags auf der Internationalen Psychologischen Tagung in Genf 1909 (weiteres zu dieser Tagung siehe unten Kapitel 4) oder auch in Groningen 1926, wo er eine äußerst kritische Grundsatzrede über Religionspsychologie hielt (van Belzen 2015: 137-138). Auf den beiden explizit religionspsychologischen Tagungen von 1930 und 1931 war sein Ansatz dann allenfalls noch indirekt präsent als Teil jenes durch die Tagungsteilnehmenden kritisch, weil als „psychologistisch“, gewerteten Diskurses.

Über den Vergleich der Zugänge von James und Starbuck/Leuba lässt sich viel über die späteren Konfliktlagen in der darauf reagierenden deutschsprachigen Religionspsychologie antizipieren – sowohl was die methodischen Zugänge, den Umgang mit dem Gegenstand Religion, als auch was die Rolle des Falles für die Argumentation anbelangt.

Akzentuiert liest sich das etwa in der wegweisenden Einführung des 1914 durch den deutschen Psychologen Kurt Koffka (1886-1941) und den deutschen evangelischen Theologen Wilhelm Stählin (1883-1975) neu gegründeten Archivs für Religionspsychologie, dem Publikationsorgan der International Association for the Psychological Study of Religion: „[R]eligionspsychologisch nennen wir eine wissenschaftliche Untersuchung, die es mit der Religion als einem im Menschen sich abspielenden psychischen Phänomen zu tun hat.“ (Koffka/Stählin 1914: 1) Im Fokus stehe dabei das Erlebnis des Individuums. Dementsprechend habe die Religionspsychologie zwei Aufgaben: die der Beschreibung (im Sinne einer Phänomenologie) solcher Erlebnisse und die der Auffindung von Regelmäßigkeiten in diesen Erlebnissen (Koffka/Stählin 1914: 1). Die Sorge einer potenziellen „Entweihung“ des Religiösen durch wissenschaftliche Forschung sei dabei unbegründet, zumal sich viele religiöse Menschen selbst freiwillig im Nachgang zu ihren Erfahrungen äußern würden. Der Fragebogenmethode stünde man hingegen kritisch gegenüber; wertvoller sei die biografische Literatur. Fälle haben hier also die Funktion, Grundlage für die Praxis eines Vergleichs zu sein, an dessen Ende – siehe Starbuck – Gesetzmäßigkeiten und Typologien stehen. Der Umgang mit dem Religionsbegriff ist an dieser Stelle aufschlussreich: Er steht nicht am Anfang, sondern allenfalls am Ende solcher Forschung. Doch wie kann das Feld der Forschung dann begrenzt werden?

“ Die Frage wird sich in der Praxis einfach dahin erledigen, daß jeder Forscher das untersucht, was er als Religion bezeichnet; und dies eben ist es, was die Herausgeber wünschen: Alle Erscheinungen, die irgendwie mit dem Namen „Religion“ bezeichnet werden, gehören, soweit sie eine psychologische Behandlung zulassen, in das Gebiet der Religionspsychologie, das hier gepflegt werden soll. (Koffka/Stählin 1914: 2)

Der Begriff wird damit offengelassen bzw. wird die vorläufige Antwort auf diese Frage gänzlich an die jeweiligen Forschenden zurück delegiert. Ob es überhaupt ein Wesen von Religion gebe, sei zu diesem Zeitpunkt daher ebenfalls eine offene Frage, die allenfalls empirische Forschung an entsprechenden Fällen zu klären vermöge (Koffka/Stählin 1914: 2). Zu einer Antwort auf die Wahrheitsfrage führe dies jedoch nicht; vielmehr bliebe sie notwendigerweise innerhalb religionspsychologischer Forschung ausgeklammert (Koffka/Stählin 1914: 7). Der beschriebene Zugang hat vieles gemeinsam mit den Überlegungen Starbucks.

Dies gestaltet sich anders im Kreis um Karl und Marianne Beth, die die *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* in Wien gegründet hatten. Sie führten eine interkonfessionelle Ehe (er protestantisch, sie jüdisch) und versammelten schon vor der Gründung ihrer Gesellschaft eine heterogene Gruppe an religionspsychologisch Interessierten in

ihrem Haus; darunter Personen aus der Theologie, dem Recht, der Medizin und der Politik, die wiederum verschiedenen Konfessionen (katholisch, protestantisch, jüdisch) angehörten. Marianne Beth war von ihrer Ausbildung her Juristin und die erste Frau in Österreich, die beim Wiener Oberlandesgericht die Rechtsanwaltsprüfung abgelegt hatte, um 1928 erste Verteidigerin in Strafsachen zu werden (van Belzen 2015: 90). Karl Beth (1872-1959) war ab 1908 Ordinarius für Systematische Theologie und war durch Adolf Harnack, vor allem aber Otto Pfleiderer und Wilhelm Dilthey (1833-1911), geprägt worden. Bekannt wurde er nicht nur für seine religionspsychologische Forschung, sondern auch durch seine Arbeiten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte (Beth 1914; 1920; 1927). Sein Ansatz steht in der verstehenden Tradition Wilhelm Diltheys. 1928 hatte Karl Beth die vorerst eingestellte *Zeitschrift für Religionspsychologie* als Konkurrenzprojekt zum *Archiv für Religionspsychologie* wiederbelebt. Der erste wieder erschienene Band enthält noch keine eigene neu ausformulierte Programmatik; diese folgt erst im ersten Heft des dritten Jahrgangs von 1930. Hier lässt sich der verstehende Ansatz kontrastiv zum experimentellen eindeutig nachweisen: Zwar sei, so Beth, die Mutterdisziplin der Religionspsychologie die Psychologie, aber weil sie es mit der „Tiefenschicht“ des Menschen zu tun habe, wären experimentell-empirische Verfahren hier nicht zielführend (Beth 1930: 5). Zugleich teilte Karl Beth die Auffassung Kurt Koffkas, dass der Religionsbegriff nach wie vor ungeklärt sei:

“ [...] anzumerken ist, daß der Begriff Religiosität selbst noch nicht wissenschaftlich klargestellt ist, sondern für seine phänomenologische und philosophische Klärung noch der Arbeit der Psychologie bedarf. Sie befindet sich damit in ähnlicher Lage wie andere Wissenschaften auch, und sie sucht selbst an jener Aufgabe sich zu beteiligen, indem sie unter Voraussetzung eines vorweggenommenen Begriffs von Religion den Äußerungen der Religiosität als der eigenartigen Form, in welcher sich der religiöse Mensch kundgibt, überall dort nachgeht, wo sie sich im menschlichen Leben finden. (Beth 1930: 6)

Greifbar werde dies in spontanen Äußerungen religiöser Menschen, religiösen Handlungen, Gebeten, Bekenntnissen oder auch überlegten Äußerungen wie Autobiografien oder mündlichen/schriftlichen Kundgaben, zuletzt auch in Kunst- und Literaturerzeugnissen (Beth 1930: 6). Prominente Methode der Herangehensweise sei dabei die Beobachtung und das Verstehen. Grundlage sind auch hier aber wiederum die einzelnen Fälle; das haben beide Ansätze bei allen methodologischen Differenzen doch gemeinsam. So scheint sich für die Frage nach der Verwissenschaftlichung von Religionskonzepten an dieser Stelle abzuzeichnen, dass die Religionspsychologie – anders etwa als Rudolf Otto mit seiner religionsphilosophischen Begründung eines *sui generis* von Religion – zur Ermittlung eines empirischen Religionsverständnisses hier den induktiven Weg wählte: Von der Sammlung und Beschreibung vieler einzelner Fälle sollte überhaupt erst auf einen allgemeinen Begriff von Religion zu kommen sein. Einiges erinnert an dieser Stelle an das Programm einer systematischen Religionswissenschaft von Joachim Wach, von dem weiter unten noch zu sprechen sein wird.

Die Religionspsychologie der ersten Jahrhunderthälfte gehört mit ihrem Fokus auf das religiöse Individuum damit in den Kontext jener wissenschaftlichen Religionsdiskurse, die im menschlichen Individuum (kontrastiv zur Gemeinschaft) den Dreh- und Angelpunkt von Religion sahen (Krech 2001: 52-53). Die Frage nach dem Fall fügte dem jedoch etwas Spezifisches hinzu: den dezidierten Bezug zum Empirischen. Das hat die Religionspsychologie zunächst einmal vor allem interessant für die protestantische Theologie gemacht, mit der sie auch in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung bis heute am meisten in Verbindung gesehen wird: Nach einer Untersuchung der theologischen Debatten der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* von 1907-1910 beschreibt beispielsweise Christian Henning (Henning 1998) drei Typen der Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Religionspsychologie, wie sie von den jeweiligen Autoren dieser Zeit vorgeschlagen wurden: Während einige die Religionspsychologie idealer Weise neben der Dogmatik verortet sahen, wollten andere eine Religionspsychologie in der Dogmatik. Dem stand die radikalste Lesart mit einer Religionspsychologie anstelle von Dogmatik gegenüber, wie dies etwa Gustav Vorbrot vertreten hat. Insofern war die Gemengelage durchaus komplex, und die Religionspsychologie hatte in der Theologie sowohl starke Befürworter*innen als auch Kritiker*innen. Entscheidend für die Debatte war dabei ihr Bezug zur Empirie und damit auch zu den Fällen. Ihre Befürworter*innen erhofften sich davon eine neue (zwingende, weil empirische) Art der Begründung theologischer Wahrheit, ihre Gegner*innen fürchteten demgegenüber die Begründung einer nicht mehr theologisch legitimierten Wahrheit auf Grundlage eben dieser Empirie.

Wo liegen im Rahmen dieser Entwicklungen aber nun die Querverbindungen zur ebenfalls sich etablierenden Religionswissenschaft im engeren Sinne? Einige besonders prägnante Aspekte seien an dieser Stelle erwähnt, die deutlich zeigen: Besonders in den ersten wissenschaftstheoretischen Grundlegungen des Faches wurde der Psychologie ein prominenter Platz zugewiesen, den sie erst später, vor allem mit der Entfaltung der Religionsphänomenologie, wieder einbüßte:

Lange bevor Joachim Wach 1924 seine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft formulierte, trat bereits 1898 der katholische Priester, Indologe und Religionswissenschaftler Edmund Hardy (1852–1904) mit einem disziplinengeschichtlich höchst bedeutsamen Beitrag an die Öffentlichkeit (Hardy 1898). Erst in jüngerer Zeit hat sich die Fachgeschichtsschreibung intensiver mit diesem Ansatz befasst (Krüger / Vollmer 2023), der sich nun auch für die hier vorliegende Fragestellung auswerten lässt: Denn an Hardys Grundlegung der Religionswissenschaft ist zunächst die streng empirische Ausrichtung (Hardy 1898: 11), für die hier diskutierte Frage aber vor allem der psychologische Bezug interessant: Die Religionswissenschaft sei „auf die Dienstleistungen der Psychologie angewiesen“, die Hardy als „Erfahrungswissenschaft des Geistes“ charakterisierte und in deutlicher Anlehnung an Wilhelm Dilthey (Krüger 2023: 98) eine „allgemeine Geisteswissenschaft“ nannte. Dilthey wiederum ist nicht zuletzt wegen seiner Begründung der Psychologie als *Geistes-* und eben nicht Naturwissenschaft maßgeblich für deren Fachgeschichte gewesen (Dilthey 1883, 1894). In seiner

Ablehnung experimenteller Forschung stand er an dieser Stelle auch scharf gegen Wilhelm Wundts frühe experimentelle Ausrichtung. Weil nun auch für Hardys Verständnis von Religionswissenschaft das „erfahrungsmässig Gegebene den Ausgangspunkt der Untersuchung“ bilde, sei sie ebenfalls eine Geisteswissenschaft, aber anders als die Psychologie „eine der speziellen“ (Hardy 1898: 19). Nun ging es Hardy hier jedoch nicht um rein psychische oder individuelle Erfahrungstatsachen, sondern um „die Religion im Sinne eines in die Aussenwelt tretenden geistigen Faktums“ und zugleich um eine spezifische „Klasse von Erfahrungstatsachen“ (Hardy 1898: 20). Die inhaltliche Füllung des „Klassenbegriffs Religion“ sei dabei durch „die Beobachtung des Thatsächlichen“ (Hardy 1898: 20) gewährleistet, was diese Wissenschaft eben zu einer empirischen mache. Den Mutterboden dieser Untersuchungen sollte jedoch die Psychologie bilden. Joachim Wach, von dem die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Religionswissenschaft von 1924 stammt, bezog sich später extensiv auf Hardys Überlegungen (Krüger 2023: 106) und war zugleich Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionspsychologie*. In seinen Prolegomena wies er der religionspsychologischen Typenforschung einen eindeutigen Platz zu: Ihre „Erforschung der Modalitäten der Lebensgestimmtheit (Siebeck), der Religiosität (Höffding, James, Scholz) und die Herausarbeitung von typischen Formen in der objektiven Religion“ (Wach 1924: 188) habe in der formalen Religionssystematik ihren Platz. Zugleich warnte er in derselben Schrift in einem kurzen abschließenden Kapitel vor einem einseitigen „Psychologismus“, den er um sich greifen sah: „Für die Religionswissenschaft ist die Beseitigung der durch den ‚Psychologismus‘ drohenden Gefahren wichtig.“ (Wach 1924: 193) Denn: Der allein auf das menschliche Subjekt gerichtete Blick sei deutlich eingeschränkt, während sich die Religionsforschung doch immer auf die „ganze Breite der objektiven religiösen Welt“ (Wach 1924: 193) zu beziehen habe. So attestierte Wach der entstehenden Religionswissenschaft (mit Rekurs auf prominente Autoren wie Jakob W. Hauer, Wilhelm Wundt, Karl Beth und den oben erwähnten Edmund Hardy) einen viel zu einseitig psychologisch ausgeprägten Blick: „Man interessierte sich nicht nur vorwiegend, sondern – auch in der entstehenden Religionswissenschaft – nahezu ausschließlich für die religiösen Zuständigkeiten, für die Erforschung der psychologischen Zusammenhänge.“ (Wach 1924: 200) Nur vier Jahre später wandte sich Wach schließlich ganz der Religionsphänomenologie zu, was auch eine Abkehr von seinen zuvor formulierten empirischen Grundsätzen bedeutete. Dieselbe Kritik am Psychologismus findet sich auch bei Friedrich Heiler, dem ersten Inhaber des 1920 in Marburg neu gegründeten Lehrstuhls für Vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie: „Religion wurde in einen psychischen Mechanismus verlegt und als menschliches Erlebnis analog den anderen seelischen Erlebnissen gedeutet; dadurch drohte die Religionsforschung vom eigentlichen Zentrum abgelenkt zu werden.“ (Heiler 1961: 10) Die Autoren, mit denen Heiler diese Bedrohung verband, nannte er namentlich: Edwin Diller Starbuck, William James, Sigmund Freud, Oskar Pfister, Carl Gustav Jung, Karl Girsengrund, Werner Grünn sowie Willy Hellpach (Heiler 1961: 10). Sein Urteil fiel hart aus:

“ Die moderne Religionspsychologie hat, soweit sie nach ‚exakter‘ Methode die religiösen ‚Bewußtseinsvorgänge‘ erforschen wollte, uns keinen Schritt näher zum Verständnis der lebendigen Religion geführt. Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer gefühllosen Anatomie der religiösen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens. (Heiler 1921: VIII)

Heiler stellte damit einer „falschen“ Form der Religionspsychologie seinen Entwurf der „richtigen“, echten, entgegen. Nur so konnte sie dann auch Platz finden im Kontext seines religionsphänomenologischen Ansatzes mit der expliziten Forderung nach der eigenen religiösen Erfahrung als Bedingung des Verstehens. Seine bekannteste Arbeit zum Gebet nannte er dementsprechend eine „religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung“ (Heiler 1918). Relevant für die hier diskutierte Frage nach der Bedeutung des Falles ist auch, dass Heiler die Debatte zwischen Starbuck und James erneut aufgriff: Es müsste das „religiöse Genie“, der Ausnahmefall, im Fokus der Forschung stehen und eben nicht alle „möglichen anonymen Durchschnittsmenschen“ (Heiler 1921: 20). Dieser Auffassung war auch Nathan Söderblom, der 1912 in Leipzig das erste Ordinariat für Religionsgeschichte innehatte und auf den Heiler an dieser Stelle rekurierte (Heiler 1921: 20).

Dass die Religionspsychologie der Religionsphänomenologie trotz aller Kritik zugleich wesentliche Elemente vererbt hat, zeigt auch das Werk Rudolf Ottos. Wie Wach hat er in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* publiziert und sich in seiner wichtigsten Schrift zum Heiligen an entscheidenden Stellen mit Psychologen wie William James und Wilhelm Wundt befasst (Gripentrog 2012). Auch wenn seine Schrift nicht als religionspsychologisch im engeren Sinne gelten kann, hat Otto seine Thesen doch eindeutig im Dialog mit wichtigen Vertretern der Religionspsychologie entwickelt. Auch zu Gerardus van der Leeuw lassen sich Verbindungslien von der Religionspsychologie aus ziehen, der ebenfalls Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionspsychologie* war und darin auch publiziert hat. Van der Leeuw war zudem an verschiedenen Tagungen mit religionspsychologischem Bezug beteiligt und erachtete die Integration der Religionspsychologie in das Projekt der Religionsphänomenologie als unentbehrlich (van Belzen 2015: 139 FN 16).

Bei prominenten Vertretern der in Deutschland erstmals auch akademisch etablierten Religionswissenschaft gab es also die Wahrnehmung von einer Phase in der Disziplingeschichte, die wesentlich durch die Religionspsychologie geprägt, zugleich aber von einem problematischen „Psychologismus“ bedroht war. Man nahm diese Wahrnehmung zum Ausgangspunkt einer religiösen Überformung der Religionspsychologie, damit sie – dann sozusagen ihres Bedrohungspotentials beraubt – zum legitimen Standbein religionsphänomenologischer Arbeit werden konnte.

4. Zur Aushandlung von Religion auf den ersten internationalen religionspsychologischen Kongressen

Vorgeschichten: Frühere psychologische Tagungen mit Religionsbezug

Schon vor den beiden internationalen, explizit religionspsychologischen Kongressen hatten sich andere allgemein-psychologische Kongresse intensiv mit Religion beschäftigt; die Religionspsychologie war dort, wie van Belzen schreibt, „ein selbstverständliches Element“ (van Belzen 2015: 45).

Über die religionspsychologisch höchst relevanten psychologischen Kongresse in Paris (1900) und Genf (1909) hat Ann Taves bereits ausführlich gearbeitet. Sie hat gezeigt, wie hier vor allem um legitime, als wissenschaftlich anerkannte Sprecherpositionen sowie die als psychologisch relevant anzuerkennenden Forschungsgegenstände gerungen wurde. Diejenigen, die um 1900 in der parapsychologischen und um 1909 in der psychologischen Forschung aktiv waren, verband das Interesse am Unbewussten. Darüber hinaus arbeiteten sie mit Fragebögen und Fallbeispielen (ab 1909 vermehrt auch mit den persönlichen Erzählungen der Betroffenen), und nach wie vor waren Vergleiche zwischen klinischen Fällen und Medien, Mystiker*innen, und Konvertit*innen üblich. Den wesentlichen Unterschied machte Taves zufolge aber der Forschungsgegenstand aus: Im Falle derer, die die parapsychologische Forschung von 1900 an vertraten, war primär das Studium mediumistischer Phänomene von Interesse, im Falle der Religionspsychologie ab 1909 die religiöse Erfahrung, und hier insbesondere die mystische und damit verknüpft Trance und Ekstase. Der heikle Punkt der Diskussion war 1909 dann nicht mehr so sehr die Existenz von Geistern, sondern das Göttliche selbst. Auch die soziale Situierung der Forschenden hatte sich verändert: „Although previously, a handful of leading occultists and spiritists took up the occulto-mystical cause, in 1909 academic philosophers and theologians with an interest in psychology took up the religio-mystical cause.“ (Taves 2014: 383) Daher lässt sich zusammenfassen: „The central question still had to do with psychology and mysticism, but the focus had shifted from spirits and astral planes to ecstatic trance and its relationship to the transcendence.“ (Taves 2014: 383) Diese Verschiebung und der mit ihr einher gehende Ausschluss der Okkultist*innen und Spiritist*innen aus dem Diskurs der Tagung von 1909 ist laut Taves durch folgende Aspekte begründbar: die Ausgrenzung des Okkulten und Magischen aus den sozialwissenschaftlich geprägten Religionsdefinitionen, die Entstehung der Religionspsychologie als Disziplin und die Neudeinition des Begriffs der Mystik, der von nun an die paranormalen Phänomene nicht mehr beinhalten sollte. Wie sehr sich diese Tendenzen dann auch auf den ersten beiden explizit religionspsychologischen Kongressen weiter verstärken sollten, wird unten zu zeigen sein.

Zuvor muss jedoch noch eine weitere Tagung Erwähnung finden, weil es die van Belzen zufolge wahrscheinlich eigentlich „erste eigens und ausschließlich für Religionspsychologie organisierte internationale Zusammenkunft gewesen ist.“ (van Belzen 2015: 135) Sie war, wie schon davor in Paris und Genf, Teil des *International Congress of Psychology* (ICP). Der Religionspsychologie war darin ein eigenes Symposium gewidmet (Heymans 1927). Bemerkenswert ist dieses Treffen vor

allem deswegen gewesen, weil das dort vertretene Verständnis von Religionspsychologie in gewisser Weise als Gegenfolie für die beiden darauffolgenden explizit „ersten“ internationalen religionspsychologischen Kongresse gelesen werden kann. Hier in Groningen traten einige Redner mit einem Verständnis von Religion in Erscheinung, das klar reduktionistisch bzw. psychologistisch war: Vorgetragen haben Pierre Janet, Ernest Jones, James Henry Leuba und Robert Thouless. Van Belzen hat die wichtigsten Thesen dieser Vortragenden in seiner Analyse der Tagung zusammengetragen. Deswegen sei an dieser Stelle nur noch einmal explizit auf den Beitrag von James H. Leuba eingegangen, den ein späterer Kongressbericht als einen „liebenswürdigen Freidenker der aggressiven Sorte“⁴ beschrieb und der von allen Rednern die radikalste Position vertrat. Vor allem in den auf den Vortrag folgenden Diskussionen trat dies deutlich zutage, wo Leuba sich noch einmal von Religionsverständnissen distanzierte, die von Religion als einem Phänomen *a priori* ausgingen. Dem stellte er entgegen, dass Religion in erster Linie eine Folge menschlichen Suchens nach Erklärungen und Bedürfnisbefriedigung sei und als solches sehr gut wissenschaftlich erforscht werden könne. Scharf formuliert war dann etwa sein Vergleich des Selbstanspruchs eines Mystikers, Gott direkt erfahren zu können mit dem Selbstanspruch eines „Unzivilisierten“, im Donner die Stimme Gottes wahrzunehmen (van Belzen 2015: 138). Es sei nämlich durchaus denkbar, dass solche religiösen Erklärungen sich als falsch erweisen und die Wissenschaft sei eben auch in der Lage, dies ggf. aufzuzeigen. Leuba bekam scharfe Kritik zu hören, beispielsweise vom Religionspsychologen und Theologen Traugott Konstantin Österreich oder auch vom Psychologen und Pädagogen Edouard Claparède (van Belzen 2015: 138). Doch die Position war markiert, und sie sollte – wie noch zu zeigen sein wird – auch auf den beiden Kongressen von 1930 und 1931 als Gegenfolie der Debatten eine Rolle spielen.

Der erste internationale religionspsychologische Kongress in Erfurt (1930)

Zwischen den beiden durch Taves aufgearbeiteten Tagungen und den ersten explizit religionspsychologischen Tagungen von 1930 und 1931 liegen mehr als zwanzig Jahre. Und doch kann anhand der genaueren Analyse der dortigen Debatten gezeigt werden, wie sich die von Taves herausgearbeiteten Tendenzen dieses Diskurses weiter verstärkten.

Der erste der beiden Kongresse fand 1930 in Erfurt statt und war mit insgesamt vier Vorträgen vom Umfang her unverhältnismäßig kleiner als der zweite in Wien. Die *International Association for the Psychology of Religion* veranstaltete ihn unter der Schirmherrschaft von Werner Gruehn (1887-1961), der auch einen der Vorträge dort hielt. Gruehn war ein in Dorpat unter anderem durch den Theologen und Religionspsychologen Karl Girgensohn ausgebildeter evangelischer Theologe. Ab 1929 wurde er zuerst auf eine außerordentliche, später ordentliche Professur für systematische Theologie berufen. Von Girgensohn hatte er die experimentell ausgerichtete

⁴ Zitiert nach der Übersetzung aus dem Niederländischen von van Belzen 2015: 138 FN 14.

Reizwortmethode gelernt, mit der er auch selbst zur Ermittlung von Formen einer „Durchschnittsreligiosität“ arbeitete.

Eine eigene Publikation zum Kongress liegt nicht vor, doch nennt Jacob van Belzen in seiner Studie die entsprechenden Titel und Namen aus einem ihm vorliegenden Programm (van Belzen 2015: 115):

- 27. Juni, 21.00 Georg Wunderle: Die Stigmatisierte von Konnersreuth.
- 28. Juni, 11.00 Werner Gruehn: Die Abhängigkeit der Sinn-Erfassung von der Wertung. Experimentelle Beiträge zur religiösen Erkenntnistheorie.
- 28. Juni, 17.00 Hans Volkelt: Die Bedeutung der genetischen Ganzheitspsychologie für die Psychologie der Religion.
- 29. Juni, 11.00 Arthur Kronfeld: Psychotherapie und Religion.

Dass der Kongress als der „erste“ in die Geschichte eingegangen ist, steht im Zusammenhang einer durchaus kontroversen Diskussion: Werner Gruehn hatte beim Vorsitzenden der den Kongress ausrichtenden *International Association for the Psychology of Religion*, Adolf Dyroff, in der folgenden Weise angefragt:

“ Wäre es unbescheiden, wenn wir unsere Tagung „1. Religionspsychologischer Kongress zu Erfurt“ benennen, analog den religionswissenschaftlichen Kongressen? [Wir müssen] mit einer hartnäckigen Konkurrenz der Bethschen Gesellschaft rechnen. Durch die vorgesehene Bezeichnung schaffen wir, scheint mir, einen festen Tatbestand, zu dem nicht mehr so leicht eine Parallele geschaffen werden kann, wie zu irgendeiner beliebigen Tagung. Auf Grund des bisherigen wage ich jetzt die Hoffnung, dass uns eine würdige Ausgestaltung unserer Tagung gelingen wird (NLD). (van Belzen 2015: 94)

Bezeichnend ist daran nicht nur der explizite Bezug zu den „religionswissenschaftlichen Kongressen“, sondern auch die Tatsache, dass die hier bereits antizipierte „hartnäckige Konkurrenz der Bethschen Gesellschaft“ auf dem Kongress in Wien 1931 auch tatsächlich ihren Ausdruck fand: Auch dieser wurde im darauffolgenden Jahr als *erster* benannt.

Es ist wenig über die Namen oder die Zahl der Zuhörer*innen bekannt, aber der Kongress scheint zweifelsohne in eher bescheidenem Rahmen stattgefunden zu haben (van Belzen 2015: 115). Insofern war wohl auch seine Reichweite beschränkt – bis auf eines der dort diskutierten Themen, das schon vorher und auch nachher immer wieder (und bis heute) intensive Diskussionen in der Fachwelt und auch darüber hinaus auslöste: Der Fall der Therese Neumann von Konnersreuth. Zu ihm hat Prof. Georg Wunderle (1881-1950) aus Würzburg einen Vortrag in Erfurt unter dem Titel „Die Stigmatisierte von Konnersreuth“ gehalten, den er 1931 selbst und als Mitherausgeber des Bandes *Um Konnersreuth* zusammen mit weiteren Beiträgen zum Thema publizierte. Wunderle war katholischer Priester und 1916 an die Würzburger theologische Fakultät auf den Lehrstuhl für Apologetik und vergleichende Religionswissenschaften berufen worden. Er verkörpert hinsichtlich seiner disziplinären Herkunft und Forschungsinteressen sehr genau das,

was Ann Taves als Ergebnis der Entwicklungen auf den beiden Tagungen in Paris und Genf zusammengefasst hat: Als Theologe befasste er sich mit religionspsychologischen Fragen, wobei ihn unter anderem das Phänomen der Stigmatisierung in seinem Bezug zur Mystik interessierte. Mit seinen umfangreichen empirischen Forschungen auf dem Gebiet der Religionspsychologie gilt er zudem als eine der Schlüsselfiguren der Disziplin der ersten Jahrhunderthälfte. Er war 1914 Mitbegründer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie. Dem Nationalsozialismus stand er ablehnend gegenüber.

Wunderles Vortrag stellte eine Gegenreaktion auf eine andere prominente Veröffentlichung zum Fall Konnersreuth dar: Die des Historikers, engagierten Hitler-Gegners und Publizisten Fritz Gehrlich, der 1929 eine zweiteilige Biografie zu Therese Neumann von Konnersreuth publiziert hatte. Anfänglich selbst ein Skeptiker, hatte er nach Besuchen vor Ort bei Therese Neumann seine Erfahrungen und die damit in Zusammenhang stehende Überzeugung von der Echtheit der erlebten Phänomene (u.a. Stigmatisierung, Nahrungslosigkeit, außergewöhnliche Bewusstseinszustände mit religiösen Visionen) öffentlich gemacht, war als Protestant zum Katholizismus konvertiert und hatte sich ab diesem Zeitpunkt engagiert für die Anerkennung Neumanns eingesetzt. Auch auf der Tagung in Erfurt war er zugegen.

Wunderles Vortrag dort hob nun damit an, den Fall Konnersreuth im Kontext „unserer gottfremden Zeit“ (Mager/Wunderle 1931: 5) als eine Besonderheit zu beschreiben, die großes Aufsehen erregte. Dabei sei aber die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit bisher noch viel zu kurz gekommen: Zwar hätte sich die Medizin bereits mit dem Fall befasst, doch ihr rein materialistisch geprägter Blick habe die Klärung des Geschehens eher erschwert als begünstigt. Die aus dem psychiatrischen Kontext vorgebrachte Deutung des Konnersreuth-Falles als reine Hysterie fand Wunderle fragwürdig (Mager/Wunderle 1931: 8). Stattdessen müsse es um eine stärkere Einbeziehung der Religionspsychologie und um eine exakte experimentelle Erforschung des Falles gehen (Mager/Wunderle 1931: 10). Dabei sei unter anderem auch die Frage nach den Bezügen des Falles zum Phänomen der Mystik zu stellen: „Die Stigmatisation, die Ekstasen, Visionen, der gehobene Ruhezustand, der Zustand des Eingenommenseins müßten eingehender untersucht und auf ihre Ähnlichkeit bzw. Verschiedenheit zu parapsychologischen Erscheinungen geprüft werden. Ebenso wäre zu prüfen, inwieweit jene Zustände mystisch oder nichtmystisch sind.“ (Mager/Wunderle 1931: 17) Die Forschungen könnten daher auch nicht ohne die Expertise der – zwar umstrittenen, in diesem Fall aber unentbehrlichen – Parapsychologie auskommen, die sich extensiv mit solchen Erscheinungen befasst habe (Mager/Wunderle 1931: 10). Zugleich übte Wunderle scharfe Kritik an Gerlichs Behauptung von der Tatsache einer übernatürlichen Wirklichkeit, die in Konnersreuth vermeintlich erfahrbar sei: „Konnersreuth darf keine übernatürliche Auskunftsstelle werden!“ (Mager/Wunderle 1931: 19) Vielmehr habe die theologische Beurteilung des Geschehens in einer wissenschaftlichen Untersuchung überhaupt nichts zu suchen. Wunderles eigene Deutung des Falles ging dann in Richtung einer psychogenen Verursachung der Phänomene (Mager/Wunderle 1931: 16) – wenngleich er die weiteren Forschungen daran auch nicht betrieben sehen wollte „ohne die Leuchte lebendiger Religiosität.“

(Mager/Wunderle 1931: 22) Neumanns Fall habe zudem „die Frage zugespitzt, ob es eine natürliche Stigmatisation gibt“ (Mager/Wunderle 1931: 20) – eine Überlegung, die auch sein Kollege Johannes Lindworsky (1875-1939) in ähnlicher Weise schon angestellt habe. Die Ausführungen schließen mit dem Verweis auf einen weiteren wichtigen Vergleichsfall: Den des „Wunders von Brooklyn“, Mollie Fancher (Dailey 1894), der ähnlich wie der von Therese Neumann weiteren Kreisen bekannt geworden sei und eigentlich der näheren Untersuchung bedürfe. (Mager/Wunderle 1931: 22)

Die Reaktion Gerlichs auf Wunderles Vortrag fiel so heftig aus, dass sie auch in den wenigen Aufzeichnungen zum Kongress dokumentiert ist: „Nach dem allgemeinen Eindruck der Anwesenden war diese ungeheuerliche Polemik eines wissenschaftlichen Kongresses schlechthin unwürdig.“ (Mager/Wunderle 1931: 23) Aus einem weiteren Kongressbericht geht hervor, dass eine Diskussion des Falles eigentlich unter Ausschluss der Öffentlichkeit, allein im Kreis der Wissenschaftsvertreter, geplant war. Doch Gerlich selbst ließ dies nicht zu und wollte seine Entgegnung zu Wunderle explizit von einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommen wissen. (Kunert 1930: 378) Dem stimmte der Vorstand des Kongresses zu. Ein genauerer Wortlaut von Gerlichs Entgegnungen auf dem Kongress ist leider nicht dokumentiert. In den Dokumentationen rund um die betreffende Diskussion findet stattdessen aber der Bericht von Prof. Alois Mager aus Salzburg Erwähnung, der sowohl im Band *Um Konnersreuth* als auch – und ursprünglich – in der Augsburger Postzeitung vom 15. Juli 1930 abgedruckt wurde und im Wesentlichen eine Verteidigung Wunderles enthält: „Es war geradezu widerlich, wie Wunderle als katholischer Theologieprofessor vom protestantischen Laien in theologischen Fragen sich schulmeistern lassen mußte.“ (Mager/Wunderle 1931: 28) Bemerkenswert ist zudem der Hinweis Magers, dass sich die Kirche noch nicht abschließend zu dem Fall geäußert hätte: „Wir müssen wiederum dankbar die kluge Zurückhaltung der amtlichen kirchlichen Stellen bewundern, die sich bis heute weder nach der einen, noch nach der anderen Seite endgültig geäußert haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Eine Übernatürlichkeit der Ereignisse könne stattdessen gar nicht bewiesen werden, aber: „Auf der anderen Seite ist aber noch viel weniger bewiesen oder streng beweisbar, daß die Vorgänge nur natürlich sind. Letzteres muß jenen gegenüber ausdrücklich betont werden, die da meinen, die bloße Natürlichkeit bewiesen zu haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Fritz Gerlich legte mit einer Kampfschrift nach, die 1931 (rechtzeitig zum zweiten religionspsychologischen Kongress in Wien) erschien und in der er die Debatte zum Fall Konnersreuth in Form einer Gerichtsverhandlung inszenierte (Gerlich 1931).

Nun könnten die Diskussionen über die Echtheit des Anspruchs von Therese Neumann, ein Sprachrohr göttlicher Offenbarung zu sein, als ein Spezialfall religionspsychologischer Debatten abgetan werden. Dem steht jedoch die Tatsache entgegen, dass der Fall Konnersreuth zugleich von einiger politischer Relevanz gewesen ist (O’Sullivan 2018). Gerlich hatte dies schon im Vorwort seiner zweibändigen Publikation zu Therese Neumann aus dem Jahr 1929 betont:

“ Im Sommer 1927 hatte die öffentliche Erörterung über die Vorgänge in Konnersreuth sich außerordentlich zugespitzt. Es bildeten sich geradezu Parteien, die mit Forderungen über die Behandlung des Falles an die öffentlichen Gewalten, insbesondere die bayerische Staatsregierung, auftraten. Im Namen der Vernunft und der Wissenschaft wurde verlangt, daß die Regierung sich zu Maßnahmen gegen die Stigmatisierte entschließe. Von den extremen Richtungen, insbesondere von kommunistischen Kreisen, wurde sogar mit Gewalt gedroht, wenn die Staatsregierung nicht den Wünschen dieser Gruppen entsprechen sollte. (Gerlich 1929: VII)

Die Forderungen, die formuliert worden waren, gingen beispielsweise in die Richtung einer Überweisung Neumanns in eine „neutrale Klinik“ (Gerlich 1929: VII) zum Zwecke weiterer Untersuchungen. Fritz Gerlich hatte sich in Anbetracht dessen zu einer Einmischung genötigt gefühlt. Er sah die „verfassungsmäßigen Rechte einer Staatsbürgerin“ (Gerlich 1929: VII) bedroht, „die niemandem etwas zuleid getan hatte“ (Gerlich 1929: VII) und nun auf diese Art und Weise ihrer Freiheit beraubt werden sollte.

“ Kurz: Mich begann die Frage zu beschäftigen, ob und inwieweit eine bestimmte Form religiösen Lebens, die keineswegs die öffentliche Ordnung stört – denn die Ordnung störten diejenigen, die nach Gewalt riefen, nicht aber die Stigmatisierte – [...] berechtigen sollte, diesen Menschen seiner verfassungsmäßig gewährleisteten Freiheit und seines Verfassungsrechtes über seinen Körper zu berauben. (Gerlich 1929: 9)

So begann Gerlich, sich mit Neumann zu befassen und sich für sie einzusetzen. Bemerkenswert eindeutig ist dabei seine Deutung ihres Zustandes: „Der Heiland“ selbst benutze „ihr Sprechorgan“, „um humano modo einzelnen Menschen die Gnade einer Belehrung zu gewähren“ (Mager/Wunderle 1931: 54). Es sollte nicht lange dauern, bis dieser „Heiland“ dann auch selbst politisch wurde. Denn der sich um Neumann scharende Konnersreuther Kreis erhielt von ihr den Auftrag, sich gegen den Nationalsozialismus zu stellen. Den Kurs seiner publizistischen Tätigkeiten ließ Gerlich von da an durch Neumann absegnen (Morsey 2016: 174). Zu ihm und seinem wichtigsten Mitarbeiter bei den *Münchener Neuen Nachrichten*, Pater Ingbert Naab, soll sie gesagt haben: „Ihr zwei müsst kämpfen. Helfen wird es ja nichts, aber ihr müßt es doch tun!“ (Neumayr 1947: 306)

So traf sich der um Therese Neumann formierende Kreis wahrscheinlich ab 1929 zunächst regelmäßig in Konnersreuth selbst, später in Eichstätt.⁵ 1931 begann Gerlich dann mit seiner Kampfpublizistik und direkten verbalen Angriffen auf Adolf Hitler (Morsey 2016: 187). Als Herausgeber und Chefredakteur der Wochenzeitschrift *Illustrierter Sonntag* (ab 1932 umbenannt in der *Der gerade Weg*) hatte er schließlich auch ein Publikationsorgan zur Verfügung, das Hitler

⁵ Dazu gehörten unter anderem der Theologieprofessor Franz Xaver Wutz, der bereits erwähnte P. Ingbert Naab, Theologieprofessor Joseph Lechner, der Naturwissenschaftler Franz Xaver Mayr, die Äbtissin der Benediktinerinnenabtei St. Walburg in Eichstätt, Benedicta Maria Anna Spiegel von Peckelsheim sowie der Großgrundbesitzer, Unternehmer und dem katholischen Hochadel zugerechnete Erich Fürst von Waldburg-Zeil.

kannte und rezipierte. Aus diesem Grund musste Gerlich wegen Gewaltandrohungen seitens der NSDAP schon ab 1931 Polizeischutz in Anspruch nehmen (Morsey 2016: 188). Dies hielt ihn jedoch nicht von seinem Kurs ab, auch weiterhin vor der „Pest“ des Nationalsozialismus (Gerlich 1932) zu warnen. Gleichzeitig themisierte *Der gerade Weg* regelmäßig auch weiterhin den Fall Konnersreuth und setzte sich vehement für dessen religiöse Glaubwürdigkeit gegenüber anderen Publikationen ein, die das Gegenteil behaupteten.

Nach weiterer intensiver Publikationstätigkeit in den folgenden Jahren wurde Fritz Gerlich nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten am 9. März 1934 verhaftet und in der Nacht des 30. Juni 1934 im KZ Dachau erschossen. Nahezu alle deutschen Bischöfe schwiegen über seine Ermordung (Morsey 2016: 293), in Konnersreuth wurde sie nach einem Lagebericht der Bezirksregierung in Regensburg am 8. August 1934 bekannt (Morsey 2016: 294). Therese Neumann selbst unternahm später keine weiteren gegen die Regierung gerichteten Bemühungen mehr (O’Sullivan 2018: 159), wurde aber stets kritisch bis ablehnend vom Regime betrachtet, das in ihr eine potenzielle Bedrohung des nationalsozialistischen Weltbildes sah (O’Sullivan 2018: 163). *Der Völkische Beobachter* hatte schon seit 1927 gegen die Echtheit der Stigmata argumentiert, und gleiches galt wie bereits erwähnt für die Stellungnahmen aus der kommunistischen Presse dieser Zeit. (O’Sullivan 2018: 163) Wunderle interpretierte die Tatsache, dass man sich trotzdem nicht aktiver gegen Neumann wandte, zugleich als Vorsichtsmaßnahme des Regimes gegenüber dem politischen Destabilisierungspotential, das es im Fall Konnersreuth sah (O’Sullivan 2018: 163). Er selbst wandte sich explizit gegen eine Politisierung des Falles, den er allein als einen Fall mit Relevanz für die Kirche, nicht aber für den Staat, betrachtete (O’Sullivan 2018: 166).

Der Fall Konnersreuth bildet eine wichtige thematische Brücke zum zweiten „ersten“ internationalen religionspsychologischen Kongress, auf den an dieser Stelle vorgegriffen werden soll. Am 26. Mai 1931 hielt Prof. Alois Mager aus Salzburg dort erneut einen Vortrag zum Thema. Er begann ihn mit dem Hinweis auf die „ins Ungemessene“ sich häufende Literatur zu Konnersreuth, in der man jedoch weiterhin keiner „Lösung“ nähergekommen sei (Mager/Wunderle 1931: 37). Auch er wolle eine Lösung des Falles an der Stelle nicht anbieten, verweise aber auf die zwei Möglichkeiten einer Auseinandersetzung damit: Die eine sei die persönlich-menschliche, die andere die wissenschaftliche. Darauf folgte der Verweis auf seine eigene Antrittsvorlesung in Salzburg, die er der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fall Konnersreuth gewidmet habe:

“ Ich kam zu dem Ergebnis, daß im Konnersreuther Geschehen natürliche, ja pathologische Faktoren im weiten Umfang mitbeteiligt sind. Es blieb aber ein Restbestand, der auf Grund unserer heutigen Ursächlichkeitskenntnis nicht erklärt werden kann. Es steht demnach auch wissenschaftlich frei, den Einbruch einer außermenschlichen, übernatürlichen Macht in das Konnersreuther Geschehen anzunehmen (Mager/Wunderle 1931: 37).

Weiterhin bestünde jedoch ein wesentliches Problem im Fehlen empirischer Forschungen zu den unterschiedlichen außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen von Therese Neumann – hier stünde man eigentlich immer noch ganz am Anfang (Mager/Wunderle 1931: 39). Die darauffolgenden Ausführungen sind dann insbesondere für die Frage nach der Verwissenschaftlichung des Religionsbegriffs aufschlussreich, denn Mager stellte fest: „Eine Wissenschaft wird von dem Gegenstand bestimmt, den sie untersucht [...]. Freilich wird hier der Begriff des Religiösen als bekannt vorausgesetzt. Allerdings arbeitet die heutige Religionspsychologie mit einem Religionsbegriff, der alles eher als geklärt oder gar eindeutig bestimmt ist.“ (Mager/Wunderle 1931: 39) In seiner eigenen Sicht sei Religion jedenfalls immer eine Beziehung zwischen dem Menschen und der „wirklich existierenden Wesenheit“ Gott (Mager/Wunderle 1931: 40). Die menschliche Seite sei für die religionspsychologische Forschung dabei aber die entscheidende, also das „selbstbewußtstellungnehmende[n] Erfassen der göttlichen Realität.“ (Mager/Wunderle 1931: 40) Ob die Konnersreuther Ereignisse tatsächlich religiöse Vorgänge in diesem Sinne seien, blieb für Mager jedoch unklar. Ebenso könnten auch das Traumbewußtsein oder das mediale Bewußtsein die Ursache jener Zustände gewesen sein (Mager/Wunderle 1931: 42), wenngleich ein Restbestand an Unerklärlichem blieb, den er vor allem in den Phänomenen der Nahrungslosigkeit, der Stigmata, der Schauungen, dem Hören und Wiedergeben von fremden Sprachen sowie dem Erkennen von Seelenzuständen fremder Personen gegeben sah (Mager/Wunderle 1931: 42). Es folgte eine erneute und scharfe Auseinandersetzung zwischen Mager und Gerlich insbesondere in brieflicher Form (Mager/Wunderle 1931: 43-64), die den Graben zwischen beiden nur umso weiter vertiefte.

Zusammenfassende Beobachtungen zum Kongress in Erfurt

Was lässt sich nun aus der Distanz für die Frage nach der Relevanz des Falles für die Geschichte der Verwissenschaftlichung von Religion sagen? Anders gesagt: Wofür steht der Fall Konnersreuth in den so scharf geführten Kontroversen auf den Tagungen von 1930, 1931 und im Umfeld? Befragt man dazu die *hier vorgestellten Quellen* (und diese stellen lediglich einen kleinen Ausschnitt aus dem gigantischen Konvolut an Publikationen zu diesem Fall dar, das hier nicht berücksichtigt werden kann), stechen folgende Aspekte hervor:

Der Fall sticht als *spektakulärer Einzelfall* heraus. Unter Rückgriff auf die im Kapitel zu den Fallgeschichten vorgestellte Frage nach der Reihenbildung (also: als Teil welcher Reihe wird der Fall gesehen?) lässt sich hier Besonderes beobachten, insofern der Fall Therese Neumann sich gerade dadurch auszeichnet, dass er sich *nicht eindeutig zuordnen lässt*. Die Reihen, in die er gestellt werden sollte, sind mehrere, aber keine der im Diskurs vorgeschlagenen Deutungen erlangte die letzte Oberhand. Die Psychiater, die sich mit Neumann befassten, stellten ihren Fall in eine Reihe mit anderen Hysterischen. Doch diese Einordnung erfuhr vehementen Widerspruch. Andere, vor allem der sich um sie scharende Konnersreuther Kreis, sah in Neumann ein Sprachrohr Gottes. Und die Religionspsychologen, die sich mit ihr befassten, versuchten eine Einreihung neben andere Mystiker*innen oder auch den Vergleich zu anderen unerklärten

spektakulären Einzelfällen – etwa dem der Mollie Fancher. Interessanterweise waren es dabei vor allem die Religionspsychologen, die sich weltanschaulich nicht festlegen wollten: Während die Psychiater eine rein materialistisch-medizinische Deutung verfolgten, vertraten die Anhänger*innen Neumanns eine rein religiöse, damit metaphysisch orientierte Deutung. Autoren wie Wunderle oder Mager wurden dem gegenüber nicht müde zu betonen, dass eine weltanschaulich relevante Entscheidung über die Deutung des Falles letztlich nicht zu fällen sei – und die Wissenschaft der Religionspsychologie diese Aufgabe auch gar nicht hätte. Vielmehr sei ihre Aufgabe, den Fall allererst ausführlich in allen seinen Einzelheiten zu erfassen und zu erforschen, um dann etwaige Gemeinsamkeiten mit anderen Fällen festzustellen. Da der Zugang zu Neumann aber nicht länger gewährt worden sei, könnten solche Forschungen gar nicht weiter vorangetrieben werden.

Die enorme Flut an Texten zu Konnersreuth zeigt zudem, dass es ein massives Bedürfnis an der Einhegung oder – um es mit Foucault zu sagen – *Zähmung* dieses Falles gegeben hat. Die zahlreichen Einordnungsversuche sind daher zugleich Ausdruck davon, dass der Fall von den Beteiligten und damit für die Diskursordnungen, in denen sie sich bewegten, als höchst relevant wahrgenommen wurde. Das scheint nicht zuletzt an seinem systemsprengenden Potential gelegen zu haben. Verhandelt werden musste: Ist Therese Neumann ein Sprachrohr Gottes und wenn ja: Was bedeutet das für die katholische Kirche? Und was bedeutet es für den Nationalsozialismus, wenn Neumann in dieser Rolle zum politischen Widerstand aufruft? Weiter lässt sich fragen, ob die katholische Kirche auch deswegen gegenüber Neumann indifferent blieb, weil sie eine zu starke Politisierung befürchtete, sobald sie sich auf eine Seite stellte?⁶ Ist das vielleicht auch ein Grund dafür, dass Wissenschaftler wie Wunderle und Mager (beide Katholiken) die Deutungsfrage nicht klar beantworten wollten?

Zuletzt sprengten Neumanns Visionen, ihre Nahrungslosigkeit und Stigmata auch die bestehende Ordnung einer Psychiatrie, in der solche Dinge höchstens als Betrug, nicht aber als tatsächliche Ereignisse in Erscheinung treten konnten. Der Fall Therese Neumann widersetzte sich also seiner Verwissenschaftlichung und darüber hinaus blieb auch unklar, *wofür* er überhaupt ein Fall war. Verschiedene Deutungsversuche, sich den Fall zu eigen zu machen, scheiterten, und doch konnten viele nicht davon lassen. Das betraf auch die Religionspsychologie, auf deren Tagungen er jeweils Gegenstand intensiver Debatten war. Therese Neumann von Konnersreuth wäre eigentlich ein Paradebeispiel für das gewesen, was bei William James als religiöses Genie mit einer gewissen Tendenz zum Pathologischen verhandelt worden ist. Doch wollte keiner der Redner sie in diesem Sinne gelten lassen.

⁶ Das Verfahren zur Seligsprechung von Therese Neumann ist aktuell immer noch im Gange und war lange Zeit umstritten. Vgl. die Nachricht auf der Website des Bistums Regensburg vom 8. April 2023: <https://bistum-regensburg.de/news/resl-von-konnersreuth-vor-125-jahren-geboren>.

Der „zweite erste“ internationale religionspsychologische Kongress in Wien (1931)

Der „zweite erste“ internationale religionspsychologische Kongress steht in einigem Kontrast zum ersten in Erfurt, insbesondere was den Umfang, die Sichtbarkeit, das Thema und die Besucherzahlen anbelangt:

Etwa 400 Personen aus europäischen und außereuropäischen Ländern nahmen an der Wiener Tagung 1931 teil. Jacob van Belzen, der sich in einem Kapitel seiner historischen Aufarbeitung zur Geschichte der internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie mit dem Kongress in Wien beschäftigt hat, schreibt: „Nie wieder hat es, soweit bekannt, einen solch großen, ausschließlich der Religionspsychologie gewidmeten Kongress gegeben!“ (van Belzen 2015: 126) So waren 36 Vorträge vorgesehen, von denen schließlich 28 gehalten wurden. Die vorläufige Gästeliste zeigt eine Vielzahl an bedeutenden Persönlichkeiten aus der Wissenschaft, darunter beispielsweise Ernst Cassirer (Hamburg), Carl Gustav Jung (Zürich), Gerardus van der Leeuw (Groningen, Niederlande), Traugott Konstantin Oesterreich (Tübingen), James B. Pratt (Williamstown, USA), Eduard Spranger (Berlin), Edwin D. Starbuck (Iowa, USA), Robert H. Thouless, (Glasgow, UK), Joachim Wach (Leipzig) oder auch Georg Wobbermin (Göttingen). (van Belzen 2015: 126) Von allen Genannten ist interessanterweise später insofern keine Rede mehr, als niemand von ihnen auf der Tagung tatsächlich einen Vortrag gehalten hat. Da es keinen vollständigen Konferenzband gibt, bleibt auch ihre sonstige Beteiligung am Geschehen (etwa in Form von Wortmeldungen in Diskussionen) oder überhaupt die Tatsache ihrer Teilnahme unklar.

Zweifelsohne lässt sich sagen, dass die Tagung international wahrgenommen wurde und in Wien ein Großereignis war, über das viele Zeitungen berichteten (van Belzen 2015: 127). Auch von bedeutenden Autoren der Religionswissenschaft wurde sie – so zeigt die Gästeliste – zumindest wahrgenommen und rezipiert. Umso bedauerlicher ist es, dass kein vollständiger Kongressbericht vorliegt. Stattdessen veröffentlichte Karl Beth lediglich einen „dritten Teil“ (Beth 1933) mit ausschließlich thematischem Fokus auf der Frage nach dem Unglauben und der Jugendpsychologie. Die beiden Vorgängerteile waren zwar angekündigt, sind jedoch nie erschienen. Mehrere auf dem Kongress gehaltene Vorträge wurden stattdessen einzeln und erst 1935 in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* veröffentlicht.

Die erneute Bezeichnung des historisch gesehen zweiten Kongresses als „erster“ ist dabei Ausdruck eines Konflikts der beiden religionspsychologischen Schulen: War Erfurt eher eine Angelegenheit von Vertreter*innen der Dorpater Schule mit ihrer experimentellen Ausrichtung gewesen, kam nun die 1922 bzw. formell 1924 in Wien gegründete *Internationale Religionspsychologische Gesellschaft* (IRG) mit Karl Beth als ihrem Präsidenten zum Zuge, die sich als verstehende Religionspsychologie in die Tradition Diltheys stellte. Erklärtes Ziel der Religionspsychologie im Sinne der Tagung war, „die Gesamtheit der religiösen Erscheinungsformen, ihre Entstehung und ihre Auswirkungen frei von jeder konfessionellen oder weltanschaulichen Beschränkung“ (Körber 1931: 310) zu erforschen.

Im Einleitungskapitel des Tagungsbandes konkretisierte Karl Beth dieses Vorhaben dann weiter:

“ Religionspsychologie hat es mit dem religiösen Menschen zu tun, d.h. mit dem Menschen, so wie er bestimmt erscheint und sich gehabt, wenn er sich von einer Macht angerührt weiß, über deren Beschaffenheit der Psychologe als solcher bei all seinen Untersuchungen, die er an dem also berührten Individuum anstellt, nichts wird aussagen können oder wollen. Der Gegenstand der Untersuchung ist genau genommen nichts als das Verhalten selbst dieser religiös bestimmten Menschen. (Beth 1933: 4)

Am religiösen Fall könne daher nicht der Gegenstand von Religion selbst erforscht werden, sondern allein das Individuum, das sich auf ihn beziehe. Dabei stellte Beth weiter fest, dass sich auch „kein eindeutiges Verhalten“ (Beth 1933: 4) als religiös identifizieren lasse. Stattdessen seien die Reaktionen von Menschen auf ein solches Berührt-Sein individuell verschieden und schon bei einzelnen Personen über Zeit und Umstände hinweg unterschiedlich.

Als zentrale Frage stellte Beth daher die Ursachen für die unterschiedlichen Reaktionsweisen heraus (Beth 1933: 4). Seine Überlegungen waren an dieser Stelle unmittelbarer Ausdruck der intensiven Auseinandersetzung mit dem Einzelfall und seiner Relevanz für eine allgemeine Anthropologie:

“ Die Betrachtung von Seiten des Menschen her nennen wir die psychologische. Sie geht von der Erfahrung aus und bewegt sich so sehr im Rahmen des immer neu durch die Erfahrung herbeizuschaffenden Materials, daß nicht einmal abzusehen ist, ob sie je zu einer Anthropologie im Sinne der Beschreibung des Menschen an sich gelangen oder gar werden könnte. (Beth 1933: 6)

Insofern drehten sich Bets Überlegungen an dieser Stelle genau um jene „Dialektik von Allgemeinem und Besonderem“ (Wernet 2023: 57-58), die in der Auseinandersetzung mit Fallbeispielen stets zum Ausdruck kommt. In spezieller Weise herausfordernd sei das Feld der Religionspsychologie dann deswegen, weil „der objektive Faktor, die auf den Menschen zur Auslösung der religiösen Empfindung einwirkende Macht (der ‚Reiz‘), sich wie kein anderer Faktor menschlicher Beeinflussung entzieht“ (Beth 1933: 7) und experimentell insofern auch nicht reproduzierbar sei. Dem „göttlichen Faktor“ (Beth 1933: 7) käme zudem „nicht jene Bekanntheitsqualität wie anderen Reizquellen“ (Beth 1933: 7) zu. Hier setzte daher auch der Fokus der Tagung an: Bei der Frage nach jenen Menschen, „die behaupten, den Einfluß solcher Macht nicht zu verspüren“ (Beth 1933: 7).

Den thematischen Fokus der Tagung bildete deshalb – auch wenn nicht alle Gäste letztlich dazu referierten – der Unglaube. Dabei war die Frage leitend, ob es sich beim Unglauben nur um eine durch zufällige Ursachen hervorgerufene seelische Haltung handle oder ob es „echten“ Unglauben gäbe. Karl Beth begründete die Themenwahl unter anderem damit, dass bei der Behandlung der Frage nach einer Psychologie des Glaubens das Abschweifen in dogmatische Gebiete viel schneller geschehe als bei der Frage nach der Psychologie des Unglaubens. Im letzteren Fall sei es daher wesentlich leichter, sich innerhalb der Grenzen der Religionspsychologie zu halten. Für die Frage nach der Aushandlung von Religion ist diese

Themenwahl in besonderer Weise aufschlussreich, denn was ließe sich aus der möglichen Erkenntnis einer Existenz von „echtem“ Unglauben für die Auseinandersetzung mit Religion schließen? Eine Areligiosität *sui generis* vielleicht?

Zum Verständnis der Debatte ist jedoch hinzuzufügen, dass die Themenwahl zugleich als Reaktion auf eine massive Krisenwahrnehmung der Zeit zu sehen ist: Denn die religionspsychologische Debatte geriet an dieser Stelle in den Sog des viel diskutierten Bedeutungsverlustes der Kirchen in Deutschland, wie er beispielsweise an einem massiven Verlust der Kirchenmitglieder seit 1918 (Nowak 1995) konkret und auch empirisch fassbar wurde (Hölscher 2005). In den Beiträgen auf der Tagung wurde auf diese Situation im Sinne einer Krisenwahrnehmung – auch von Beitragenden aus anderen Ländern – immer wieder Bezug genommen.

Dazu lohnt nun der Blick in den Konferenzband selbst, der allerdings – wie erwähnt – nur einen unvollständigen, wenn auch für die hier zur Diskussion stehende Fragestellung ausreichenden Einblick in die Debatten erlaubt. Auffällig ist, dass es sich bei den Beitragenden nicht durchgängig um akademische Vertreter*innen aus der Religionspsychologie im engeren Sinne handelte, sondern dass das Gespräch auf der Tagung insgesamt „interszentistisch“ angelegt war (Nahrhaft 1931: 97). Der erste Beitrag im Band beispielsweise stammte vom Akademiedirektor Kurt Körber aus Dortmund, der sich mit der „seelische[n] Not des jungen Religionslehrers“ (Körber 1933: 13-19) befasste. Sein Bericht über den Austausch mit angehenden Religionslehrkräften erlaubt dabei einen bezeichnenden, wenngleich nur punktuellen Einblick in die Praxis des Religionsunterrichts und die Haltung der Religionslehrkräfte der Zeit: „Ein sehr großer Anteil der Studenten befindet sich beim Eintritt in die Akademie zur Religion und zum Religionsunterricht in stiller Opposition.“ (Körber 1933: 14) Dies sei unter anderem auf die „schlechten“ Erfahrungen zurückzuführen, die die Studierenden selbst als Kinder und Jugendliche in ihrem Religionsunterricht gemacht hätten. So zitierte Körber einen Studenten den er dazu befragt hatte: „Religion war ein Fach wie Deutsch, Französisch usw. Daß der Religionsunterricht noch etwas mehr geben sollte als reine Wissensübermittlung, ist mir auf der Schule nie bewußt geworden.“ (Körber 1933: 14) Auch wenn sich diese Beschreibung aus der Sicht heutiger Bestrebungen der Religionswissenschaft zur Etablierung eines religionskundlichen Religionsunterrichts als erstaunlich fortschrittlich lesen lässt (Hölscher 2013), stellte sie aus Sicht des Autors einen wesentlichen Mangel zur Diskussion: das Fehlen einer engagierten, involvierten Innenperspektive. Es folgten Versuche einer typologischen Gruppierung der verschiedenen Auszubildenden im Hinblick auf ihre affirmative bis ablehnende Haltung gegenüber der Religion. Der kurze Beitrag schloss mit einem Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung der benannten Probleme in der Ausbildung angehender Religionslehrkräfte. Ob es sich bei den beschriebenen Fällen um „echten Unglauben“ handelte, themisierte dieser Beitrag allerdings nicht.

Der darauffolgende Vortrag von Studienrat Dr. Alfred Römer diskutierte materialreich anhand von Fallbeispielen den „Verlust des Kinderglaubens“ (Römer 1933). Auch er begann mit einer Beschreibung der „Probleme“, wenn sich „die religiöse Unterweisung nur auf Übermittlung von religionskundlichen, insbesondere religionsgeschichtlichen Stoffen beschränkt.“ (Römer 1933:

20) Nach einigen entwicklungspsychologischen Ausführungen beschrieb der Autor dann die Phase, wo „auch der religiös erzogene junge Mensch beim Selbständigenwerden sehr oft irgendwie Fühlung mit der atheistischen Zeitströmung gewann. Die letzten Jahrzehnte bewiesen das fortgesetzt.“ (Römer 1933: 23) Von dieser „atheistischen Zeitströmung“ ist dann noch mehrmals, jedoch ohne Konkretisierung, die Rede. Stets wird sie jedoch als etwas Äußerliches beschrieben, das sich verändern kann und wird. Römer sprach an dieser Stelle vage von einer neuen Wendung zur Religion in Gestalt einer „völkischen Sonderart der Religiosität“ – die aber „dem christlichen Gut zurzeit nicht gefährlich“ werden würde (Römer 1933: 23-24). Weiter konkretisiert wird dieser Gedanke an dieser Stelle nicht. Auch blieb Römer letztlich eine klare Auskunft zum Vorhandensein „echten Unglaubens“ schuldig. Stattdessen zielen seine durchweg apologetischen Argumentationen auf eine Revitalisierung des christlichen Glaubens unter Kindern und Jugendlichen.

Von Prof. Carl Schneider aus Riga stammte der darauffolgende Beitrag, der sich auf Grundlage einzelner Fallbeispiele mit den Widerständen von Studierenden gegen das Religiöse befasste. Auch hier ist die Argumentation letztlich apologetisch – sie beschreibt verschiedene Maßnahmen, mit deren Hilfe eine Rückkehr religionsferner Studierender erreicht werden könnte. Nur wenn das Christentum wieder gestaltend in die Welt eingreife, könne dies geschehen (Schneider 1933: 54).

Prof. Henri Clavier aus Montpellier sprach in seinem Vortrag über die Verantwortlichkeit der Gläubigen für die Bildung des Unglaubenskomplexes. Er stellte die These auf, dass Unglaube bei Jugendlichen häufig die Schuld der Erwachsenen sei, die den Jugendlichen den Glauben falsch vermittelten. Weiter unterschied er fünf verschiedene Typen des Unglaubenskomplexes, die er jeweils an Fallbeispielen demonstrierte. Generell vertrat er die Auffassung, dass es sich beim Unglauben nicht um „ein Elementarfaktum von homogener Struktur und von einer einzigen Wurzel ausgehend“ handle, sondern um „ein Vielfältiges, von mannigfacher Zusammengesetztheit, von heterogener Bildung und mehrfacher Verursachung“ (Clavier 1933: 66-67). Vor allem die Tatsache, dass Clavier nach den „Schuldigen“ fragte, die für den verursachten Unglauben verantwortlich seien, lässt deutlich werden, dass auch er sich in einem normativen Diskurs bewegte, der den Unglauben gegenüber dem Glauben explizit abqualifizierte. Die Argumentation Claviers wurde Gegenstand von Kritik in der Aussprache. So kritisierte etwa Prof. A. Boutinaud aus Paris: „So sehr ich Prof. Clavier für seine Darlegungen danke, so scheint mir gerade hier die Gefahr einer Vermengung von Moral, Psychologie, Theologie und Metaphysik besonders hervorgetreten zu sein.“ (Beth 1933: 83) Zusätzlich hob Boutinaud den Mangel an empirischer Fundierung der geführten Argumentation hervor.

Prof. Georges Berguer aus Genf hielt einen Vortrag zur Frage nach dem Heilsgedanken in der Gegenwart, der auf einer Umfrage unter Studierenden eines Kurses zur Religionspsychologie in Genf basierte. Die Umfrage hatte das Ziel, zu ermitteln, ob und in welcher Form der „Heilsgedanke“ überhaupt noch Relevanz für die Befragten hätte. Auch Berguers Vortrag blieb dabei apologetisch. Er ging schon in der Formulierung der Fragen an seine Proband*innen davon

aus, dass explizit christliches Vokabular Widerstände auslösen würde. Daher waren die ersten Fragen auch ganz allgemein gefasst: „1. Erwarten Sie etwas vom Leben? 2. Meinen Sie, daß es von Ihnen abhängt, Ihrem persönlichen Leben einen Sinn zu geben? 3. Wie bezeichnen Sie Ihr eigenes Ideal? Ist es rein persönlich? oder sozial? oder politisch? oder ästhetisch? oder moralisch? oder religiös?“ (Berguer 1933: 88) Die Ergebnisse der Befragung waren für Berguer erschreckend: Die Art, wie die Befragten geantwortet hätten,

“ [...] enthüllte uns nicht sowohl eine Entfremdung vom christlichen Heile als solchem, als vielmehr eine unselige Abwesenheit dessen, was man den ‚Sinn für das Heil schlechtweg‘ nennen könnte, eine Leere, eine Gefühlsarmut für das menschliche Elend, kurz gesagt, eine Selbstzufriedenheit und eine Befriedigung mit den Dingen, welche jeder höheren Bestrebung die Flügel beschneidet. (Berguer 1933: 88-89)

Tiefere Bezüge zum Heilsgedanken meinte Berguer dann lediglich bei jenen Befragten zu sehen, die ausgesprochene Christen mit Bezug zur Kirche seien. Daraus leitete er das Bestehen eines tiefen Grabens ab zwischen der Gruppe der aus seiner Sicht wenigen christlich Geprägten und

“ [...] der Gemeinschaft der Menschen, die sich außerhalb der Kirche hält oder an ihren Grenzbezirken lebt. Nicht nur, daß die Worte, welche die einen anwenden, von den anderen nicht verstanden werden, sondern sie sind für sie aller Realität entleert; sie haben jeden Inhalt und jede Kraft verloren. Sie empfinden nicht einmal mehr, daß diese Worte für sie keine Bedeutung haben; sie sind sich nicht mehr bewußt, daß da etwas zu verstehen ist. (Berguer 1933: 93)

Berguer diagnostizierte der Mehrheit der Befragten somit die vollkommene religiöse Indifferenz. Den Grund dafür sah auch er in einer bestimmten Form des herrschenden Denkens, namentlich im Determinismus (Berguer 1933: 94). In der darauffolgenden Aussprache bekam Berguer viel Zustimmung für seine Beobachtungen. Unter anderem verwies seine Zuhörerschaft auf ähnliche und noch umfangreichere Studien – vor allem die von Paul Piechowski zum „proletarischen Glauben“ (Piechowski 1927), womit dann auch der politische Aspekt des Themenkomplexes angesprochen war. Kritisch äußerte sich dem gegenüber Marianne Beth, die vor allem in den zu seiner Datenerhebung benutzten Begrifflichkeiten ein Problem sah. Diese seien der „Kirchensprache“ immer noch zu nah gewesen und hätten die Ergebnisse damit verzerrt. „Ich glaube, daß die meisten Persönlichkeiten, welche Prof. Berguer geantwortet haben, kaum solche sein werden, die kein Ziel haben, sondern solche, die etwas aus ihrem Leben machen möchten.“ (Beth 1933: 97) Nichtsdestotrotz ging Marianne Beth selbst sehr wohl in ihrem Beitrag auf dem Kongress von der Möglichkeit eines grundlegenden Unglaubens aus (Beth 1935). Sie nannte ihn im Unterschied zum nur „phänomenalen“ Unglauben den „fundamentalen“ und beschrieb ihn als „eine Ausfallserscheinung psychischer Anlagen“ (Beth 1935: 221) und somit, wie schon die anderen, als defizitär.

Der letzte im Tagungsband abgedruckte Beitrag stammt von Prof. Johannes Lindworsky aus Prag. Er setzte sich dort – anstatt von Unglauben zu sprechen – mit Glaubenszweifeln bzw. Glaubenschwierigkeiten auseinander und vertrat dabei unter anderem die These, dass „gewisse religionspsychologische Erscheinungen nur vom konfessionellen Standpunkte aus richtig erforscht werden“ (Lindworsky 1933: 100) könnten. Die Ausführungen enden unverhältnismäßig abrupt, und anders als bei den anderen Beiträgen ist hier auch keine Aussprache mehr mit abgedruckt. Fast legt sich der Eindruck nahe, der Tagungsband sei in höchster Eile abgeschlossen und zum Druck gegeben worden. Weitere prominente Beiträge auf der Tagung, etwa der von Oskar Pfister zu den Arten des Unglaubens in psychoanalytischer Deutung (Pfister 1935), der von Kristian Schjelderup aus Bergen zu Mutterreligion und Vaterreligion auf psychoanalytischer Grundlage (Schjelderup/Schjelderup 1932) oder auch der von Karl Beth selbst (Beth 1931b, 1931c) sind, wie erwähnt, später und andernorts erschienen. Die Diskussion zu diesen Beiträgen ist leider nicht dokumentiert. Zusammenfassend stellte Karl Beth zur Tagung fest,

“ [...] daß auf dem Gebiete der Religionspsychologie eine so weite Annäherung der Methoden, Wissenschaftszweige und Konfessionen zu verzeichnen ist, daß das Zusammengehörige das Trennende bei weitem überwiegt. Selbstverständlich kam zum Ausdruck, daß die Einstellung zu gewissen Grundbegriffen in den Konfessionen sehr verschieden ist. Es wurde aber auch deutlich, daß gerade mit Hilfe der religionspsychologischen Arbeit diese Verschiedenheit so präzisiert werden kann, daß die eigentümlichen Betätigungen der psychischen Funktionen in der Religiösität nunmehr infolge des Vergleichs der seelischen und verstandesmäßigen Bedingtheiten in klarem Lichte erscheinen. (Beth 1931a)

Zusammenfassende Beobachtungen zum Kongress in Wien

In einer religionswissenschaftlich perspektivierten Außenwahrnehmung der Diskussionen des Kongresses muss das Resümee anders als bei Karl Beth ausfallen: Denn die Argumentation der Vortragenden blieb durchweg christlich-apologetisch verhaftet. Nicht nur ging es um die empirische Erforschung und Beschreibung der Formen dieses Unglaubens anhand von Fällen, sondern auch um die Frage, wie dieser Unglaube zu vermeiden oder pädagogisch zu überwinden sei. Vermutlich ist das auch der Grund für die Bemerkung von Dr. Otto Nahrhaft, von dem der Tagungsbericht in der *Zeitschrift für Religionspsychologie* von 1931 stammt:

“ Ein Hauptergebnis des Kongresses scheint mir aber zu sein, daß die Religionspsychologie heute in den breitesten Schichten der Theologen, Philosophen, Mediziner, Pädagogen sich völliger Anerkennung erfreut. Verschwunden ist das Schreckgespenst des Psychologismus. Man hat jetzt allgemein eingesehen, daß eine streng methodisch arbeitende Religionspsychologie der Ermittelung von Wirklichkeit und Wahrheit auf seelischem Gebiete nur heilsam sein kann. (Nahrhaft 1931: 109)

Die Einschätzung entspricht dem, was weiter oben bereits zur Integration der Religionspsychologie in das Vorhaben der Religionsphänomenologie gesagt worden ist: Sie wurde ihrer psychologistischen Tendenzen entkleidet und so für verschiedene religionsapologetische Ansätze passend gemacht. Die Vorträge machen dabei auch deutlich, dass die Fälle hier eine andere Funktion bekamen: Sie dienten lediglich der Demonstration und Untermauerung bereits feststehender Annahmen über den als bedauerlich wahrgenommenen Zustand der Religion zu dieser Zeit (wobei hier stets die christliche Religion gemeint war).

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die entstehende Religionspsychologie hat seit ihrem Beginn in einem Spannungsfeld gestanden: Insbesondere von einigen amerikanischen Vertretern war ihr eine psychologistische Tendenz mit in die Wiege gelegt worden – die Arbeit von James H. Leuba wurde hier als paradigmatisch vorgestellt. Sie bildete den Prototyp einer Form des religionspsychologischen Forschens, das aus einem religionskritischen Geist heraus betrieben wurde. In der deutschsprachigen Rezeption fand man dem gegenüber – zumindest innerhalb der Religionspsychologie im engeren Sinne – vorwiegend die religionsapologetisch verwertbaren Ansätze aus den USA, etwa den von William James, anschlussfähig. Andere reduktionistisch ausgerichtete Ansätze – allen voran der von Sigmund Freud – fanden zumindest im Diskurs der deutschsprachigen Religionspsychologie keine oder nur religionsapologetisch uminterpretiert (vgl. Oskar Pfister) Berücksichtigung. Dies hat sich auch später nicht geändert, eine religionswissenschaftliche Rezeption Freuds bleibt aus (Zinser 2010).

In allen hier diskutierten Beispielen war es dabei jeweils der Fall, auf dessen Grundlage die Analysen zu stehen hatten. Denn wie auch immer man die Religionspsychologie betrieb: Sollte sie nicht wieder zur Theologie oder zur Philosophie werden, hatte sie eine empirische Grundlage nötig. Mit Fällen arbeiteten also nicht nur die experimentell, sondern auch die verstehend ausgerichteten Ansätze. Allerdings war der Fokus sehr verschieden: Während sich die einen für die Sammlung und den Vergleich von möglichst vielen Einzelfällen zur Ermittlung von Durchschnittsreligiosität interessierten, versuchten die anderen in der Auseinandersetzung mit außergewöhnlichen Fällen, religiösen Genies o.ä. eine Idealform von Religion herauszupräparieren. Die Methoden waren dabei sehr verschieden, was sich mit den eingangs gemachten Bemerkungen zur Fallgeschichte als Genre generell deckt: Denn das Schreiben in Fällen war auch innerhalb des religionspsychologischen Diskurses eine sich sehr unterschiedlich ausgestaltende Praxis: Während manche sich dazu der experimentellen Forschung am Menschen bedienten, nutzten andere vor allem die Methode des Fragebogens. Wieder andere bezogen sich auf längere autobiografische Texte, die gar nicht im Zuge ihrer Forschung entstanden waren. Gemeinsam ist allen lediglich die Tatsache, dass sie sich für ihre Forschungen auf das als religiös verstandene menschliche Individuum bezogen.

Die Tagung in Wien war die letzte internationale religionspsychologische Tagung vor der nationalsozialistischen Machtübernahme. Insofern kann in den dortigen Debatten mit gutem

Grund auch ein zumindest vorläufiger Endpunkt für diese Sorte des Religionsdiskurses gesehen werden: Religion sollte wieder als irreduzibles Faktum etabliert werden – und das auch und gerade in einer Zeit, die von den Vortragenden als besonders religionslos diagnostiziert worden war. Trotzdem beabsichtigte man zugleich, die Analysen auf dem Boden der Empirie stehend anzustellen und betonte dies auch immer wieder als wesentliche Grundlage der religionspsychologischen Forschung.

Wie lassen sich die gemachten Beobachtungen nun in die umfassendere Forschung zur Verwissenschaftlichung von Religion einfügen? Es ist sinnvoll, an dieser Stelle auf Lucian Hölschers Beobachtungen zur Geschichte des Religionskonzepts zu rekurrieren, wenn er schreibt:

“ Thus, looking back through its history, the concept of religion reveals its contradictory nature in changing constellations. It was used as a generic concept of universal applicability in the seventeenth and eighteenth centuries, at a time when large parts of the enlightened public in Western Europe were eager to reduce its impact to a limited province of human life. Later, in the nineteenth century, the concept entered into fierce competition with secular ideologies, which denied the existence of any substance in religion altogether. Finally, in the twentieth century religion became a concept, which entailed affirmation and denial of the existence of its object at the same time. (Hölscher 2015: 75)

Man könnte also die beschriebenen Debatten als – wenn auch zeitlich etwas nach hinten verschoben – nahezu paradigmatisch für die von Hölscher beschriebenen Entwicklungen sehen. Die Provinz des menschlichen Lebens, in dem die Religionspsychologie die Religion hauptsächlich wirksam sah, war die menschliche Psyche. Dies steht dabei auch im Kontext einer schon wesentlich weiter zurückreichenden Fokussierung auf das religiöse Individuum, als deren bedeutendste Präfigur zumeist Friedrich D. E. Schleiermacher hervorgehoben wird (Mohn 2012). Als dessen wichtigster Multiplikator im religionspsychologischen Diskurs kann wiederum Wilhelm Dilthey gesehen werden, der sich intensiv mit Schleiermachers Biografie und Werk beschäftigte und dazu extensiv publizierte (Dilthey 1858-1863, 1870). In der weiteren Entwicklung des Diskurses nach 1900 trat dann genau jenes Ringen mit Denkformen ein, die in den hier beschriebenen Debatten etwa in Form des psychologistischen Ansatzes von Leuba, den psychiatrischen Deutungen des Falles Konnersreuth als reine Hysterie oder auch in den Diagnosen zu einer „atheistischen Zeitströmung“ in den Forschungen zum Unglauben zum Ausdruck kam. Dem stellte man schließlich ein Verständnis von Religion entgegen, das zwar stark durch christlich-apologetische Interessen geprägt war, aber trotzdem genau jene Widersprüchlichkeiten in sich trug, von denen auch Hölscher spricht:

“ Thus was charted the path of scientific investigation of the belief in God in the nineteenth century. Theologians no longer presupposed the real existence of a transcendent God, but instead looked for empirical evidence giving form to the existence of a religious consciousness or sensibility. (Hölscher 2015: 77)

Die religionspsychologische Rede von Religion auf Grundlage von Fallgeschichten blieb dabei stets in Widersprüchlichkeiten verstrickt: Einerseits galt es, die Grenzen des empirisch Beschreibbaren einzuhalten und lediglich von der „menschlichen Seite“ der Religion zu sprechen. Andererseits funktionierte die Rede von der Religion zumindest für den hier beschriebenen Diskurs auch nicht vollständig ohne Gott (wie das etwa bei Leuba der Fall war). Der Bezug auf die Transzendenz fand stattdessen in uneindeutigen Formulierungen wie beispielsweise der Wunderles im Falle Konnersreuth Niederschlag: „Auf der anderen Seite ist aber noch viel weniger bewiesen oder streng beweisbar, daß die Vorgänge nur natürlich sind. Letzteres muß jenen gegenüber ausdrücklich betont werden, die da meinen, die bloße Natürlichkeit bewiesen zu haben.“ (Mager/Wunderle 1931: 29) Ähnlich liest sich dies auch bei Karl Beth, der vom Transzendenten als einem unkontrollierbaren „Reiz“ sprach, der auf die religiösen Menschen wirke: Denn das Problem sei bei der Erforschung von Religion, dass „[...] der objektive Faktor, die auf den Menschen zur Auslösung der religiösen Empfindung einwirkende Macht (der „Reiz“), sich wie kein anderer Faktor menschlicher Beeinflussung entzieht.“ (Beth 1933: 7)

Vor allem der große Kongress in Wien war Ausdruck der Bestrebungen, Religion – nach ihrer drohenden Reduzierung auf rein psychologische Parameter – als irreduzibles Faktum zu reetablieren. Dies war dann auch für jene Religionsphänomenologen wesentlich, die die religionspsychologischen Forschungen in diesem Sinne aufgriffen und in ihre Ansätze integrierten.

Literaturverzeichnis

- Albrecht, Andrea / Lutz Danneberg / Ralf Klausnitzer / Kristina Mateescu, Hg. 2022. *Internationale Wissenschaftskommunikation und Nationalsozialismus: Akademischer Austausch, Konferenzen und Reisen in Geistes- und Kulturwissenschaften 1933 bis 1945*. Berlin: De Gruyter.
- Ankele, Monika. 2009. *Alltag und Aneignung in Psychiatrien um 1900: Selbstzeugnisse von Frauen aus der Sammlung Prinzhorn*. Wien: Böhlau.
- Bauke, Hermann. 1912. „Aufgabe und Methode der Religionspsychologie.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 5, 97-104.
- Bawarshi, Anis S. / Mary Jo Reiff. 2010. *Genre. An Introduction to History, Theory, Research and Pedagogy*. Indiana: Parlow Press.
- Berguer, Georges. 1933. „Der Heilsgedanke in der Gegenwart. Folgen seiner Unbestimmtheit für die Gestaltung des christlichen Glaubens.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 85-98.
- Bergunder, Michael. 2011. „Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 3-55.

- Beth, Karl. 1914. *Religion und Magie bei den Naturvölkern: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1920. *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1926. *Die Aufgaben der Religionspsychologie*. Wien: Braumüller.
- Beth, Karl. 1927. *Die Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens*. Berlin: B. G. Teubner.
- Beth, Karl. 1930. „Aufgabe und Methode der Religionspsychologie.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 3 (1), 5-9.
- Beth, Karl. 1931a. „Der Erste Internationale Religionspsychologische Kongreß.“ *Theologische Blätter* 41, 190-196.
- Beth, Karl. 1931b. „Religion als Metabiontik. I. Der Fall R. Sch.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung)* 4, 25-37.
- Beth, Karl. 1931c. „Religion als Metabiontik. II. Madeleine Sémer.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie (Beiträge zur religiösen Seelenforschung und Seelenführung)* 4, 145-156.
- Beth, Karl, Hg. 1933. *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*. Dresden: C. L. Ungelenk.
- Beth, Marianne. 1935. „Unglaube als Ausfallserscheinung.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 8, 208-225.
- Brändli, Sibylle / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. 2009. „Fälle‘ in der Geschichte von Medizin, Psychiatrie und Psychologie im 19. und 20. Jahrhundert.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden: Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sibylle Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 7-29.
- Brink, Cornelia. 2002. „„Nicht mehr normal und noch nicht geisteskrank...‘ Über psychopathologische Fälle im Kaiserreich.“ *WerkstattGeschichte* 33, 22-44.
- Clavier, Henri. 1933. „Die Verantwortlichkeit der Gläubigen für die Bildung des Unglaubenskomplexes.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 66-83.
- Dailey, Abram H. 1894. *Mollie Fancher, The Brooklyn Enigma. An Authentic Statement of Facts in the Life of Mary J. Fancher, The Psychological Marvel of the Nineteenth Century. Unimpeachable Testimony of Many Witnesses*. Brooklyn: Eagle Book Printing.

- Dilthey, Wilhelm, Hg. 1858-1863. *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*. Berlin: Reimer.
- Dilthey, Wilhelm. 1870. *Leben Schleiermachers. Erster Band*. Berlin: Reimer.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Dilthey, Wilhelm. 1894. „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie.“ *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 7. Juni 1894, Ausgabe XXVI, Sitzung der philosophisch-historischen Classe. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Düwell, Susanne / Nicolas Pethes. 2014. „Fall, Wissen, Repräsentation – Epistemologie und Darstellungsästhetik von Fallnarrativen in den Wissenschaften vom Menschen.“ In *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, hg. von Susanne Düwell / Nicolas Pethes. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 9-33.
- Düwell, Susanne. 2019. „Denn nur das Einzelne ist wirklich“: Pädagogische, psychologische und kriminopsychologische Fallsammlungen in Zeitschriften um 1800. Freiburg / Berlin / Wien: Rombach Verlag.
- Engel, Gisela / Susanne Scholz / Johannes Süßmann, Hg. 2007. *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*. Berlin: Trafo.
- Flournoy, Téodore. 1900. *Des Indes à la planète Mars; étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris: F. Alcan.
- Foucault, Michel. 1992 [1977]. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. von Walter Seitter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Eckhart. 1996. „Wissenschaft, Kongreßbewegungen und Weltausstellungen: Zu den Anfängen der Wissenschaftsinternationale vor dem Ersten Weltkrieg.“ *Comparativ* 6 (5/6), 156-177.
- Gerlich, Fritz. 1929. *Die stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth. Erster Teil, Die Lebensgeschichte der Therese Neumann*. München: Kösler & Pustet.
- Gerlich, Fritz. 1931. *Der Kampf um die Glaubwürdigkeit der Therese Neumann. Eine Auseinandersetzung mit den Professoren Wunderle und Mager*. München: Naturverlag.
- Gerlich, Fritz. 1932. „Der Nationalsozialismus ist eine Pest!“ *Der gerade Weg* 4 (31), 31. Juli.
- González-Santos, Sandra / Rebecca Dimond. 2015. „Medical and Scientific Conferences as Sites of Sociological Interest: A Review of the Field.“ *Sociology Compass* 9, 235-245.
- Gripentrog, Stephanie. 2012. „Rudolf Otto im Kontext der Entstehungsgeschichte der Religionspsychologie“ In *Rudolf Otto. Religion und Subjekt*, hg. von Harald Matern / Thorsten Dietz. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 155-176.

- Gripentrog, Stephanie. 2016. *Anormalität und Religion: Zur Entstehung der Psychologie im Kontext der Europäischen Religionsgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (*Diskurs Religion* 12). Würzburg: Ergon.
- Hackler, Ruben / Katherina Kinzel, Hg. 2016. *Paradigmatische Fälle. Konstruktion, Narration und Verallgemeinerung von Fall-Wissen in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Basel: Schwabe.
- Hahn, Torsten / Jutta Person / Nicolas Pethes, Hg. 2002. *Grenzgänge zwischen Wahn und Wissen: Zur Koevolution von Experiment und Paranoia 1850 - 1910*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hardy, Edmund. 1898. „Was Ist Religionswissenschaft?: Ein Beitrag Zur Methodik Der Historischen Religionsforschung.“ *Archiv für Religionswissenschaft* 1, 9-42.
- Heiler, Friedrich. 1921. *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*³. München: Reinhardt.
- Heiler, Friedrich. 1961. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion (Religionen der Menschheit* 1). Stuttgart: Kohlhammer.
- Heine, Susanne. 2005. *Grundlagen der Religionspsychologie: Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Henning, Christian. 1998. „Zur Funktion der Religionspsychologie in der protestantischen Theologie um 1900.“ In *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Bad Boller Beiträge zur Religionspsychologie*, hg. von Christian Henning / Christian Nestler. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 27-78.
- Henning, Christian / Sebastian Murken / Erich Nestler. 2003. *Einführung in die Religionspsychologie*. München / Wien / Zürich: Schöningh.
- Hess, Volker. 2014. „Observatio und Casus: Status und Funktion der medizinischen Fallgeschichte.“ In: *Fall – Fallgeschichte – Fallstudie. Theorie und Geschichte einer Wissensform*, hg. von Susanne Düwell / Nicolas Pethes. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 34-59.
- Heymans, Gerard. 1927. *VIIIth international congress of psychology, held at Groningen from 6 to 11 September 1926, under the presidency of Dr. G. Heymans: proceedings and papers*. Groningen: Noordhoff.
- Hölscher, Lucian. 2005. „Säkularisierungsängste in der neuzeitlichen Gesellschaft.“ In *Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, hg. von Manfred Gailus / Hartmut Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 133-149.

- Hölscher, Lucian. 2013. „The Religious and the Secular: Semantic Reconfigurations of the Religious Field in Germany from the Eighteenth to the Twentieth Centuries.“ In *Religion and Secularity. Transformations and Transfers of Religious Discourses in Europe and Asia*, hg. von Marion Eggert / Lucian Hölscher. Leiden: Brill, 45-52.
- Hölscher, Lucian. 2015. „Contradictory Concepts: An Essay on the Semantic Structure of Religious Discourses.“ *Contributions to the History of Concepts* 10 (1), 69-88.
- James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Logmans, Green & Co.
- James, William. 1907. *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit: Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Übersetzt von Georg Wobbermin. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Jewson, Nicolas D. 1976. „The disappearance of the sick man from the medical cosmology, 1770-1879.“ *Sociology* 10, 225-244.
- Kerner, Justinus. 1829. *Die Seherin von Prevorst. Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hereinragen einer Geisterwelt in die unsere. Mitgetheilt von Justinus Kerner*. Stuttgart: Cotta'sche Buchhandlung.
- Kinast, Erich. 1900. *Beiträge zur Religionspsychologie*. Erlangen: Fr. Junge.
- Koepp, Wilhelm. 1920. *Einführung in das Studium der Religionspsychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Koffka, Kurt / Stählin, Wilhelm. 1914. „Zur Einführung.“ *Archiv Für Religionspsychologie* 1, 1-9.
- Körber, Kurt 1931. „Der 1. Internationale Religionspsychologische Kongreß in Wien 1931.“ *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 1, 310-313.
- Körber, Kurt 1933. „Die seelische Not des jungen Religionslehrers.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 13-19.
- Košenina, Alexander, Hg. 2009. Themenheft Fallgeschichten, *Zeitschrift für Germanistik* 2.
- Krech, Volkhard. 2001. *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871-1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krüger, Oliver / Vollmer, Ulrich, Hg. 2023. *Hardy 125. Sonderheft ARGOS* 2 (2).
- Krüger, Oliver. 2023. „Edmund Hardy: Religionswissenschaft als empirische Kultur- und Geisteswissenschaft.“ *Hardy 125. Sonderheft ARGOS* 2 (2), 87-119.
- Kunert, S. 1930. „Kongreßbericht: Erster Religionspsychologischer Kongreß in Erfurt.“ *Zeitschrift für angewandte Psychologie* 37, 377-384.

- Laack, Isabel. 2021. „Wozu Postkolonialismus, Diskurstheorie und Religionsästhetik?: Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionsgeschichtliche Forschung (am Beispiel der Azteken).“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (2), 186-215.
- Lachmund, Jens. 1997. *Der abgehorchte Körper. Zur historischen Soziologie der medizinischen Untersuchung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Leuba, James H. 1896. „A Study in the Psychology of Religious Phenomena.“ *American Journal of Psychology* 3 (VII), 309-385.
- Leuba, James H. 1912. *A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function and Future*. New York: Macmillan Company.
- Leuba, James H. 1916. *The Belief in God and Immortality: A Psychological, Anthropological and Statistical Study*. Boston: Sherman, French & Company.
- Lindworsky, Johannes. 1933. „Denkpsychologische Faktoren bei der Entstehung und der Erstarkung von Glaubensschwierigkeiten.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 99-103.
- Mager, Alois / Georg Wunderle, Hg. 1931. *Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente*. Würzburg: C. J. Becker Universitätsdruckerei.
- Mohn, Jürgen. 2012. „„Die toten Schlacken des inneren Feuers“. Schleiermachers Religionsformel, ihre Rezeption und die Idee einer vergleichenden Religionsforschung.“ In *Christentum und Judentum: Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009*, hg. von Roderich Barth / Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener. Berlin: De Gruyter, 243-266.
- Morsey, Rudolf. 2016. *Fritz Gerlich (1883-1934): Ein früher Gegner Hitlers und des Nationalsozialismus*. Paderborn: Schöningh.
- Mülder-Bach, Inka / Michael Ott, Hg. 2014. *Was der Fall ist. Casus und Lapsus*. Paderborn: Brill.
- Nahrhaft, Otto. 1931. „Der Erste Internationale Religionspsychologische Kongreß.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 4, 97-109.
- Neumayr, Maximilian. 1947. *Pater Ingbert Naab. Seher, Kämpfer, Beter*. München: Schnell & Steiner.
- Nolte, Karen. 2009. „Vom Verschwinden der Laienperspektive aus der Krankengeschichte: Medizinische Fallberichte im 19. Jahrhundert.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden. Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sybille Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 33-62.

- Nowak, Kurt. 1995. *Die Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck, 205-242.
- O'Sullivan, Michael. 2018. *Disruptive Power: Catholic women, miracles and politics in modern Germany, 1918-1965* (German and European Studies 31). Toronto: University of Toronto Press.
- Oesterreich, Traugott K. 1917. *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte*. Berlin: Mittler.
- Pariser, Ernst. 1914. *Einführung in die Religionspsychologie. Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft*. Halle: Niemeyer.
- Peterson, Dale, Hg. 1982. *A Mad People's History of Madness*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Pethes, Nicolas. 2016. *Literarische Fallgeschichten. Zur Poetik einer epistemischen Schreibweise*. Konstanz: Konstanz UP.
- Pfister, Oskar. 1935. „Die verschiedenen Arten des Unglaubens in psychoanalytischer Beleuchtung.“ *Zeitschrift für Religionspsychologie* 8, 20-32.
- Piechowksi, Paul. 1927. *Proletarischer Glaube. Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen*. Berlin: Furche-Verlag.
- Porter, Roy. 1985. „The Patient's View: Doing Medical History from Below.“ *Theory and society* 14 (2), 175-198.
- Putz, Christa. 2009. „Narrative Heterogenität und dominante Darstellungsweise: Zur Produktion von Fallnarrativen in der deutschsprachigen Sexualmedizin und Psychoanalyse, 1890-1930.“ In *Zum Fall machen, zum Fall werden. Wissensproduktion und Patientenerfahrung in Medizin und Psychiatrie des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Sybille Brändli / Barbara Lüthi / Gregor Spuhler. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 92-120.
- Römer, Alfred. 1933. „Verlust des Kinderglaubens.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Unger, 20-38.
- Schjelderup, Harald / Kristian Schjelderup. 1932. *Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Grundlage*. Berlin: De Gruyter.

- Schneider, Carl. 1933. „Die Widerstände des Studenten gegen Religiöses.“ In *Glaube und Unglaube. Verhandlungen des Ersten Internationalen Religionspsychologischen Kongresses der Internationalen Religionspsychologischen Gesellschaft vom 25. bis 30. Mai 1931. Dritter Teil: Zur Jugendlichen-Psychologie*, hg. von Karl Beth. Dresden: C. L. Ungelenk, 39-57.
- Starbuck, Edwin D. 1909. *Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*. Leipzig: Klinkhardt.
- Starbuck, Edwin D. 1899. *The Psychology of Religion. An empirical study of the growth of religious consciousness*. London: W. Scott.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. „Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 25, 5-25.
- Stuckrad, Kocku von. 2014. *The Scientification of Religion: An Historical Study of Discursive Change, 1800 - 2000*. Berlin: De Gruyter.
- Taves, Ann. 2014. „A tale of two congresses: the psychological study of psychical, occult and religious phenomena, 1900-1909.“ *Journal of the History of the Behavioural Sciences* 50 (4), 376-399.
- Troeltsch, Ernst. 1905. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft; Vortrag, gehalten auf dem International Congress of Arts and Sciences in St. Louis*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- van Belzen, Jacob A. 2015. *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel ihrer internationalen Gesellschaft*. Heidelberg: Springer.
- Wach, Joachim. 1924. *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wauer, Gerhard Anton. 1909. *Studien zur Religionspsychologie*. Plauen i.V.
- Wegmann, Thomas / King, Martina, Hg. 2016. *Fallgeschichte(n) als Narrativ zwischen Literatur und Wissen*. Innsbruck: university press.
- Wernet, Andreas. 2023. *Hermeneutik - Kasuistik - Fallverstehen: Eine Einführung*². Stuttgart: Kohlhammer.
- Wielandt, Rudolf. 1910. *Das Programm der Religionspsychologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Wulff, David M. 1996. *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*². New York et al.: Wiley.
- Wundt, Wilhelm. 1900-1920. *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. 10 Bde. Leipzig: Engelmann.

Zelle, Carsten, Hg. 2015. *Casus. Von Hoffmanns Erzählungen zu Freuds Novellen. Eine Anthologie der FachprosaGattung ‚Fallerzählung‘*. Hannover: Wehrhahn Verlag.

Zinser, Hartmut. 1997. „Sigmund Freud (1856–1939).“ In *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, hg. von Axel Michaels. München: C.H. Beck, 90–102.

Über die Autorin

Dr. **Stephanie Gripentrog-Schedel** ist Lektorin für Religionswissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen der Wissenschaftsgeschichte der Religionswissenschaft, der Auseinandersetzung mit „Anormalität“ in historisch-diskursanalytischer Perspektive sowie den religiösen Dimensionen gegenwärtiger Therapiekulturen.

E-Mail: s.gripentrog@email.uni-kiel.de

Danksagung

Auch wenn nur ein einzelner Name die Autorenschaft dieses Beitrags angeibt, ist er am Ende doch das Ergebnis einer fruchtbaren Zusammenarbeit von vielen. Dieser Text durfte in einem akademischen Umfeld entstehen, das nicht nur für anspruchsvollen wissenschaftlichen Austausch steht, sondern auch für langjährige, wunderbare Freundschaften. Er ist das Ergebnis vieler Diskussionen und Austauschprozesse insbesondere mit Adrian Hermann, Stefan Ragaz, Lorenz Trein, Dirk Johannsen, David Atwood, vor allem aber Anja Kirsch und meinem „Doktorvater“ Jürgen Mohn.

Meine Begeisterung für die Religionswissenschaft hängt wesentlich mit meinem Studium bei ihm in München zusammen und gleiches gilt für meinen Einstieg in die akademische Welt, als er mich 2006 mit nach Basel nahm, um dort die Religionswissenschaft mit ihm aufzubauen. Bis in diese Zeit zurück reichen auch die Wurzeln der Auseinandersetzung mit der Frage nach der Verwissenschaftlichung der Religion, als deren Ergebnis dieser Beitrag nun gelten kann. Dabei waren mir Jürgens Freude an außergewöhnlichen Themen und seine uneingeschränkte Offenheit und Weite im Denken stets Ansporn und Vorbild. Durch ihn ist in Basel ein soziales Netzwerk entstanden, das nicht nur intellektuell anregend, sondern immer auch von einem freundlichen und zugleich respektvollen persönlichen Umgang miteinander geprägt war. Dafür bin ich ihm mehr als dankbar. Die sowohl akademischen als auch menschlichen Spuren, die das hinterlassen hat, sind bleibend.

Abstract in English

The article explores the specific role of psychological case studies for the scientification of religion, focusing particularly on the history of academic conferences. Beginning with foundational reflections on the epistemological importance of case studies and scientific conferences as sites of specific knowledge production, the analysis offers an illustrative glimpse into the evolving disciplinary discourse of psychology of religion. Specifically, the first international congresses on the psychology of religion held in 1930 and 1931 are examined. The analysis focuses mainly on the relevant conference proceedings and the significance of case studies for establishing the psychology of religion

as an empirical science. Notably, the case study of Therese Neumann von Konnersreuth attracted attention, as it sparked considerable controversy not only within scientific circles but also in political discourse. The second congress in 1931 focused on the issue of unbelief, serving as a response to the perceived religious crisis of the time and once again relying on empirical research for its discussions. Both congresses stand for a shift in the disciplinary perspective: moving away from earlier “psychologistic” approaches in favor of a more apologetic stance.