

Jugenderlebnisse und religiöse Entwicklung. Gerhard Bohnes psychologische Studien 1920 bis 1926

Gerhard Bohne (1895–1977) studierte evangelische Theologie, erlebte als Soldat den Grabenkrieg in Frankreich und absolvierte nach einer Verwundung 1917 das theologische Examen in Leipzig. Anschließend begann er dort ein Pädagogikstudium bei Eduard Spranger. Im Rückblick schreibt er über ihn:

„Ich kam als ein anderer aus dem Felde zurück [...] An der Front zerbrachen alle bürgerlichen Maßstäbe, da fielen die Unterschiede zwischen gebildet und ungebildet, da blätterte aller falsche Glanz ab, da galt nicht Rang und Ehrenzeichen, ja auch nicht die Leistung als solche, sondern allein der Mensch in seiner Menschlichkeit. Ist einem das einmal aufgegangen, dann kann man nicht mehr in das bürgerliche Denken zurückkehren. So konnte ich, obwohl ich ja nun wieder ein unwissender Student war, in einem Ordinarius auch beim besten Willen keine höhere Würde erblicken als die, die ihm sein Können und seine Menschlichkeit verlieh. Daß Eduard Spranger hier nach jeder Hinsicht Stich hielt, hat mich ihm für die Zeit meines Lebens in Dankbarkeit und tiefer Achtung verbunden.“¹

Im Jahr 1922, Bohne ist inzwischen Studienrat im nahe gelegenen Altenburg, erscheint seine Arbeit über *Die religiöse Entwicklung der Jugend*, in der er Autobiographien aus dem 19. Jahrhundert analysiert. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er solchen Autoren, die von Erlebnissen erzählen, die ihre religiöse Entwicklung gefördert oder gehemmt haben. Bei dieser Arbeit handelt es sich um den zweiten Teil seiner 1920 eingereichten Dissertation, die Spranger betreut hatte. Im Unterschied zur Druckfassung bietet das handschriftliche Exemplar der Leipziger Universitätsbibliothek den ersten Teil, der auf 150 Seiten die Quellen vorstellt und eine Liste der 100 durchgesehenen Selbstzeugnisse enthält. Zudem nennt Bohne Sekundärliteratur, die „[i]mmer“ benutzt und „zum Vergleich herangezogen“ wurde.² Diese Liste umfasst nur vier Titel: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit* von William James, die *Religionspsychologie* von Edwin Diller Starbuck und zwei Schriften seines Doktorvaters, nämlich die *Lebensformen* und den Aufsatz *Von der ewigen Renaissance*.³

Die von Bohne genannten Autoren stehen für zwei psychologische Schulen: die empirische, die sich in Deutschland vor allem mit den Namen James und Starbuck verband,⁴ und die geisteswissenschaftliche, wie sie Spranger und andere Schüler Wilhelm Diltheys begründet haben.⁵ Bohne hat sich also schon früh mit psychologischen

¹ Aus den 1977 abgeschlossenen Erinnerungen, auszugsweise abgedruckt in KAUFMANN 1995, 18.

² BOHNE 1920, VIII.

³ JAMES 1914 [1902]; STARBUCK 1909 [1899]; SPRANGER 1914; SPRANGER 1919 [1916].

⁴ Vgl. HERMS 1977 und HUXEL 2000, 296–410. Zu den Pionieren der empirischen Religionspsychologie zählt Huxel noch Granville Stanley Hall und James Henry Leuba.

⁵ Mit seinen Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie lehnte DILTHEY 1894 einen naturwissenschaftlich orientierten Ansatz zur Untersuchung geistiger Phänomene ab und begründet die Notwendigkeit eines hermeneutischen Ansatzes. Inwieweit Eduard Spranger, Theodor Litt und Hermann Nohl eine einheitliche Schule bilden, ist umstritten. Nach HUSCHKE-RHEIN 1979, 401 sind die Unterschiede im Wissenschaftsverständnis so groß, dass nicht von einer ein-

Fragen beschäftigt. Ungeklärt ist bisher die Frage, inwieweit diese Beschäftigung in seinem 1929 in Jena abgeschlossenen Hauptwerk *Das Wort Gottes und der Unterricht* nachwirkt. Obwohl Bohne in dieser Zeit betont hat, ein Schüler Sprangers zu sein,⁶ hat dessen Bedeutung – im Unterschied zur so genannten Theologie der Krise – kaum Aufmerksamkeit gefunden.⁷ Daher sollen im Folgenden Bohnes Arbeiten zwischen 1920 und 1926 im Mittelpunkt stehen. Sie dokumentieren, dass Bohne in steter Auseinandersetzung mit Spranger eine Neuorientierung der Religionspädagogik anstrebt, die sich als eine Wende von der erklärenden zur verstehenden Psychologie des Glaubens beschreiben lässt.⁸ Diese Neuorientierung ist bereits in seiner 1920 eingereichten Dissertation angelegt. Er grenzt sich somit schon vor seiner Lehrtätigkeit und unabhängig von der Theologie der Krise von einem Wissenschafts- und Entwicklungsverständnis ab, wie es sich im Anschluss an die amerikanische Religionspsychologie in der evangelischen Religionspädagogik etabliert hatte (1). Mit Spranger als Verstehenshintergrund (2) erscheint Bohnes Dissertation (3) als eine Anwendung des geisteswissenschaftlichen Ansatzes auf die religiöse Entwicklung (4). Spranger wiederum rezipiert Bohnes Untersuchung in seiner 1924 erschienenen *Psychologie des Jugendalters*, mit der sich Bohne 1926 kritisch auseinandersetzt (5). Die Frage nach thematischer Kontinuität zwischen Bohnes Jugendstudien und seinem Hauptwerk wird der Ausblick skizzieren (6).

1 Entwicklung als Bekehrung – die amerikanische Psychologie

William James legt seiner Untersuchung autobiographische Zeugnisse zugrunde.⁹ Besondere Aufmerksamkeit schenkt er Bekehrungsberichten, da sich an ihnen die

heitlichen Schule gesprochen werden könne. BLICKENSTORFER 1998, 289 versucht das Problem durch eine Differenzierung des Schulbegriffs zu lösen. So beschreibt er Dilthey als einen Lehrer im biographischen Sinn (nicht bei Litt), als einen geistigen Vater im wissenschaftstheoretischen Sinn (vor allem die Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften) und als einen Inspirator, da Spranger, Litt und Nohl dessen Denken eigenständig fortführten. Das Schulproblem stellt sich auch in der amerikanischen Religionspsychologie und soll im Folgenden so berücksichtigt werden, dass auch für James, Starbuck, Hall und Leuba die Differenzierung in Lehrer, Vater und Inspirator zur Anwendung kommt.

⁶ BOHNE 1930, 364: „Ich bin auch immer als Pädagoge mit Bewußtsein Schüler von Spranger gewesen, dem ich menschlich sehr viel verdanke. Aber ich bin von der psychologischen Fragestellung Schritt für Schritt weitergezwungen worden.“

⁷ Einen Überblick zur Diskussion gibt MEYER-BLANCK 2003, 115–121. Ausnahmen sind KROIZ 1982, 137, der die Bedeutung von Sprangers Strukturpsychologie in BOHNE 1926 mit dessen Hauptwerk aus dem Jahr 1929 vergleicht, um die These von dem prägenden Einfluss Karl Barths zu widerlegen. Ferner LISSING 2004, 374 und WEYER-MENKHOF 1999, 215, vor allem 230–239. Zu Bohnes Fremdzuschreibung zur Dialektischen Theologie vgl. zuletzt WEYER-MENKHOF 2005, 276–285. Bohnes Jugendstudien fehlen gänzlich in den Untersuchungen von HEIDEMANN 1988 und FRÜHLING 1997.

⁸ DILTHEY 1894 spricht von erklärender und verstehender, SPRANGER 1921 hingegen von naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Psychologie. HUNFEL 2000 wiederum nennt den naturwissenschaftlich-erklärenden Ansatz empirisch. Die Bezeichnungen beziehen sich auf unterschiedliche Aspekte und sollen im Folgenden auch so verwendet werden: das Erkenntnisinteresse (erklären/verstehen), die Bezugsdisziplin (Natur-/Geisteswissenschaft) und die Methode (naturwissenschaftlich-empirisch/geisteswissenschaftlich-hermeneutisch).

⁹ Im Folgenden wird Wobbermins „Deutsche Bearbeitung“ zitiert, weil sie von BOHNE 1920 und auch sonst in der Religionspädagogik rezipiert wurde, z.B. bei RICHTER 1911, 12; KABISCH 1913 [1910], 31 und CONRAD 1914, 134. Wobbermin ging es vor allem „um eine Übertragung der

Merkmale einer religiösen Erfahrung gut studieren lassen.¹⁰ Bekehrung, Wiedergeburt, Gnadenempfang, religiöse Erfahrung und Gewissheit sind für James „Ausdrücke, die den allmählichen oder plötzlichen Vorgang bezeichnen, durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewußt ist, durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt, so daß es sich nunmehr auf rechtem Wege weiß, sich gehoben und glücklich fühlt.“¹¹ James beschreibt die Bekehrung also als einen Gefühlsumschwung, z.B. als einen Umschwung von einem Unglücksgefühl in ein Glücksgefühl. Religiös wird dieser Gefühlsumschwung dann, wenn er auf die Wirkung einer religiösen Realität, z.B. Gott zurückgeführt wird. Der Gefühlsumschwung kann plötzlich auftreten. Als Beispiel dafür nennt James Bekehrungsberichte aus der amerikanischen Erweckungsbewegung. Der Gefühlsumschwung kann aber auch langsam verlaufen. Hier übernimmt James Ergebnisse seines Schülers Starbuck, der dieses Phänomen vor allem für das Alter zwischen 14 und 17 Jahren beschrieben hatte. Die Symptome sind grundsätzlich dieselben wie bei einer plötzlichen Bekehrung: „das Gefühl der Unfertigkeit und Unvollkommenheit“ schlägt um in ein Gefühl der Vollständigkeit und Vollkommenheit.¹²

Starbuck hatte in seiner Untersuchung statistische Verfahren in die Religionsforschung eingeführt. Seine 1899 publizierte und 1909 übersetzte Studie kann daher als erste Buchveröffentlichung der empirischen Religionspsychologie überhaupt gelten.¹³ Starbuck beschreibt Bekehrung nicht nur „als einen Kulminationspunkt religiöser Entwicklung“, sondern „als Kondensform menschlicher Entwicklung überhaupt.“¹⁴ Bekehrung als Kondensform der Entwicklung meint, dass sich alle Merkmale der Entwicklung an der Bekehrung studieren lassen. Seine Fragebogenuntersuchungen ergeben, dass Bekehrung ein typisches Phänomen im Jugendalter ist. Er fragt dabei auch nach den Motiven, die – differenziert nach Geschlecht, Alter und religiösem Umfeld – zur Bekehrung geführt haben. Die Auswertung der Daten führt ihn zu einer Beschreibung von drei typischen Phasen: Die präkonversionelle Phase bezeichnet Starbuck als Sündenbewusstsein, das sich als emotionale Depression und organisches Unwohlsein äußert. Die Phase des Wendepunktes beschreibt Starbuck als Selbsthingabe, da die Aufgabe des eigenen Willens als ein typisches Merkmal erscheint. Die postkonversionelle Phase zeichnet sich dadurch aus, dass die emotionale Depression und das organische Unwohlsein in ihr Gegenteil umgeschlagen sind.

Jamesschen Argumentation in den Diskussionszusammenhang, der sich in Deutschland gerade erst neu formierenden religionspsychologischen Forschung.“, so WOLFFES 1999, 283. Eine deutsche Übersetzung hat erst HERMS 1979 vorgelegt.

¹⁰ Nach HERMS 1979, 509 bezeichnet James mit dem Ausdruck *experience* zwei Sachverhalte: einerseits eine bestimmte Art empirischer Erkenntnis, andererseits das Zentrum der Religion, nämlich ein Geschehen „das die Unmittelbarkeit des Selbstgefühls betrifft“. Das Übersetzungsproblem besteht darin, dass die deutsche Sprache zwischen einer Erfahrung und einem Erlebnis unterscheiden kann, wobei der erste Ausdruck eher eine mit dem Verstand vermittelte Erkenntnis, der zweite eher ein unmittelbares Geschehen meint. Wobbermin übersetzt *religious experience* als „religiöse Erfahrung“. Es scheint, dass sich erst mit seiner Bearbeitung der Ausdruck „religiöse Erfahrung“ in der Religionspädagogik etabliert hat. Im Folgenden wird stets der Sprachgebrauch der referierten Autoren übernommen.

¹¹ JAMES 1914 [1902], 157.

¹² JAMES 1914 [1902], 162.

¹³ STARBUCK 1909 [1899]. Vgl. dazu HUXEL 2000, 316–393.

¹⁴ HUXEL 2000, 334.

Starbuck betont die Passivität des Menschen bei einer Bekehrung, insofern die emotionalen und organischen Aspekte der Bekehrung nicht einem Willensentschluss, sondern natürlichen Gesetzmäßigkeiten folgen. Hinter Starbucks Verständnis steht die szientistische These, dass sich die Psyche eines Menschen nach raum- und zeitübergreifenden Gesetzmäßigkeiten entwickelt, die Prämissen der Naturwissenschaften also auch für die Psychologie gelten können. Zu diesen Prämissen gehört beispielsweise die Annahme, dass psychische Phänomene an physiologische Vorgänge gekoppelt sind und experimentell wiederholt werden können.

Die Rezeption der amerikanischen Religionspsychologie in der deutschen evangelischen Theologie ergibt kein einheitliches Bild, wie überhaupt die theologische Bedeutung der Religionspsychologie um 1910 kontrovers diskutiert wurde. Bezogen auf die Dogmatik erstrecken sich beispielsweise die Stellungnahmen von „völliger Integration der Religionspsychologie in die Arbeit der Dogmatik bis zur restlosen Absorption der Dogmatik in der Religionspsychologie“.¹⁵ Auch in der Religionspädagogik sind die Meinungen geteilt. Umstritten ist beispielsweise die Frage, ob Starbucks Ergebnisse auf Deutschland übertragen werden können, weil hier der Bekehrung nicht die Bedeutung zugeschrieben wird wie in der amerikanischen Erweckungsbewegung.¹⁶ Umstritten ist zweitens die Frage, inwieweit die Ergebnisse der empirischen Religionsforschung von ihren philosophischen Voraussetzungen, insbesondere vom so genannten amerikanischen Pragmatismus getrennt werden können.¹⁷ Damit hängt drittens die Frage zusammen, wie empirische und theologische Aussagen miteinander in Beziehung gesetzt werden können.¹⁸ Grundsätzlich besteht aber Einigkeit darin, dass eine Theorie des Religionsunterrichts nur als wissenschaftlich gelten kann, wenn sie religionspsychologisch begründet wird.

Zu den Religionspädagogen, die diese Überzeugung teilen, gehört Richard Kabisch. Sein Hauptwerk *Wie lehren wir Religion?* erschien zwischen 1910 und 1931 in sieben Auflagen und avancierte zum religionspädagogischen Standardwerk.¹⁹ Schon der Titel verrät die Prämisse, dass Religion lehrbar ist und eigentlich nur die methodische Frage zur Diskussion steht, wie sie zu lehren ist.²⁰ Das Wesentliche der Religion kristallisiert sich für Kabisch im religiösen Erlebnis. Dieses Erlebnis beschreibt er als einen Gefühlsumschwung, den er mit zahlreichen Wortpaaren begrifflich zu erfassen sucht. Dazu gehören Unlust/Lust, Abhängigkeitsgefühl/Freiheitsgefühl, Unruhe/Hebung, Herabsetzung des Ichgefühls/Erhöhung des Ichgefühls, Herabsetzung des Lebensgefühls/Erhöhung des Lebensgefühls, Schwäche/Stärke, Vergänglichkeit/

¹⁵ HENNING 1998, 72.

¹⁶ Zum Beispiel CONRAD 1914, 134. Für MEYER 1910, 208 ist die Religionspsychologie von Starbuck hingegen gerade deshalb von Interesse, weil er „einen Grundriß religiösen Wachstums ohne Bekehrungseinschlag“ vorgelegt hat.

¹⁷ Den pragmatischen Charakter der Jameschen Religionspsychologie kritisiert etwa CONRAD 1914, 136: „Auf den objektiven Wahrheitsgehalt der Religion kommt es James gar nicht an, sondern nur auf den individuellen Nutzen“. Es ist allerdings fraglich, ob Conrad mit dieser Charakterisierung die religionsphilosophische Grundlegung von James sachgemäß erfasst.

¹⁸ James ist etwa für RICHERT 1914, 213 ein Gewährsmann für die sachgemäße Unterscheidung empirischer und normativer Anteile in der religionspädagogischen Theoriebildung. Den radikalen Empirismus Starbucks kann hingegen MEYER 1910, 209 nicht teilen, weil die „Wahrheits- und Wertungsfrage“ zurücktrete.

¹⁹ Nachdem die 4. bis 6. Auflage stark verändert wurde, bietet die 7. Auflage wieder den Text der letzten von Kabisch betreuten 3. Auflage aus dem Jahr 1913. Diese wird im Folgenden zitiert.

²⁰ Vgl. HEFSCH 1997, 286f.

Unvergänglichkeit oder Selbstgefühl/Gottesgefühl.²¹ Kein Einzelgefühl, sondern erst der Umschwung zwischen zwei Gefühlen bildet das religiöse Erlebnis. Käbisch lobt in diesem Zusammenhang James als einen Autor, der gerade über diesen Gegenstand „das Zutreffendste gesagt zu haben scheint“.²² Seine Zustimmung bezieht sich vor allem auf dessen Beschreibung der Bekehrung als „eine freudige, befreiende, die körperliche Kraft fördernde Erregung, die uns wie ein tonisches Mittel erfrischt.“²³ Auch Käbisch tritt dem Missverständnis entgegen, dass Bekehrung nur einen „zeitlich irgendwie fixierbaren Umschwung“ meine, und betont, dass sie oft unbemerkt und ruhig im „Fluß der Entwicklung“ vor sich gehe.²⁴

Käbisch sagt selbst, dass sein Religionsverständnis von James, seine psychologische Denkweise hingegen „in überwiegendem Maße durch Wundt bestimmt“ worden sei.²⁵ Wilhelm Wundt verfolgte mit seinem Leipziger *Institut für experimentelle Psychologie* seit ca. 1875 das Ziel, die Psychologie von philosophischen Spekulationen zu lösen und nach naturwissenschaftlichem Vorbild zu organisieren.²⁶ Auch Wundts Psychologie basiert auf der szientistischen Prämisse, dass psychische Vorgänge an physiologische gekoppelt sind, so dass die Physiologie Aufschluss über die Psychologie geben könne.²⁷ Das Gefühlsleben eines Menschen beispielsweise beschreibt Wundt als eine Abfolge von Gefühlen, die nach Qualität, Stärke, Dauer und physiologischer Wirkung typisiert werden können. Bezogen auf die physiologische Wirkung unterscheidet Wundt grundsätzlich sthenische und asthenische Gefühle: Im ersten Fall handelt es sich um eine Anspannung des Körpers, z.B. Lust, im zweiten um eine Erschlaffung, z.B. Unlust.

Wundts Unterscheidung zwischen sthenischen und asthenischen Gefühlen ist die Basis für Käbischs Beschreibung religiöser Erlebnisse. Käbisch steht somit in einer szientistischen Theorieüberlieferung, die auch seine Jamesrezeption zu bestimmen scheint. Begünstigt wurde eine solche Lektüre durch Wobbermins Bearbeitung, die ebenfalls die Tendenz zeigt, die empirische Beschreibung von Religion von den philosophischen Erkenntnisinteressen abzukoppeln. So hat James beispielsweise den Eigenwert der Erlebnissphäre gegenüber naturwissenschaftlichen Vereinnahmungsversuchen betont, während Käbisch die Wirklichkeit religiösen Erlebens mit „szientistischen Konstrukten“²⁸ zu überzeichnen scheint.

Auch auf die amerikanische Religionspsychologie hatte Wundt einen prägenden Einfluss. So hatte beispielsweise Granville Stanley Hall zunächst bei James in Harvard studiert, ehe er 1879 als erster Amerikaner an Wundts Institut kam. In seiner Leipziger Zeit hat er „einen echten Enthusiasmus“ für eine experimentell arbeitende Psychologie entwickelt, deren Methoden er zudem mit einer „biologistischen Grundorientierung“ verband.²⁹ Inwieweit die amerikanische Religionspsychologie über die

²¹ Vgl. KABISCH 1913 [1910], 31, 38, 40, 44 und 47.

²² KABISCH 1913 [1910], 31.

²³ JAMES 1914 [1902], 391 zitiert in KABISCH 1913 [1910], 31.

²⁴ KABISCH 1913 [1910], 40.

²⁵ KABISCH 1913 [1910], 26, ferner 28, 49, 55, 58, 62, kritisch hingegen 38, 110 und 132.

²⁶ Vgl. HIEBSCH 1977, 11.

²⁷ Vgl. WUNDT 1880 [1874], 1.

²⁸ HIEBSCH 1997, 298.

²⁹ HUXEL 2000, 59. Die biologistische Orientierung besteht bei Hall darin, die Evolutionstheorie auf die Psyche des Menschen anzuwenden. Vgl. dazu HUXEL 2000, 126–131. Zur Kritik Halls an Wundt vgl. HUXEL 2000, 70f.

genannten Lehrer-Schüler-Beziehungen hinaus eine einheitliche Schule bildet, kann hier nicht erörtert werden.³⁰ Fest steht, dass der 1911 nach Leipzig berufene Spranger eine Orientierung der Psychologie an den Naturwissenschaften grundsätzlich in Frage stellte.

2 Entwicklung als ewige Renaissance – Eduard Spranger

Eduard Spranger ist der Überzeugung, dass eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie nur von eingeschränkter Aussagekraft ist. Stattdessen müsse der Zusammenhang des Individuums mit der Kultur in den Mittelpunkt rücken. Seine These ist, dass sich dessen Denken, Fühlen und Wollen entwickelt, indem es in eine Kultur hineinwächst. Die Geisteswissenschaften sollen nach Sprangers Verständnis die historisch gewachsene Kultur beschreiben, die Psychologie hingegen das Individuum. Seine „geisteswissenschaftliche Psychologie“ verfolgt also das Ziel, beide Perspektiven miteinander in Beziehung zu setzen.³¹

Sprangers Ansatz ist auch unter den Bezeichnungen „Strukturpsychologie“ und „Wertpsychologie“ bekannt.³² Die Bezeichnungen betonen zwei Merkmale des Ansatzes: einerseits die Strukturierung der Kultur in Wertgebiete, andererseits die psychologische Frage, wie die in den Kulturgebieten vertretenen Werte das Denken, Fühlen und Wollen eines Menschen formen. Der Struktur- und Wertbegriff gibt somit die Möglichkeit, den Ansatz zu charakterisieren. So unterscheidet Spranger sechs „objektive Sinnstrukturen“, und zwar Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Soziales, Politik und Religion. Unter objektiv versteht Spranger dabei „das vom Einzelich Unabhängige, ihm Gegenüberstehende, auf das Ich Wirkende“.³³ Die Pluralität an Lebensformen lässt sich nach Spranger dadurch typisieren, dass Subjekte die Wertgebiete unterschiedlich gewichten und in Beziehung setzen. So lassen sich etwa Lebensformen religiöser Menschen danach unterscheiden, ob sie ökonomische, ästhetische und politische Werte (z.B. Nützlichkeit, Schönheit und Demokratie) bejahen oder verneinen.

Den Wertbegriff hat Spranger nicht eindeutig definiert – eine Ungenauigkeit, die in „der Komplexität des betrachteten Gebietes“³⁴ begründet sein dürfte. Gleichwohl lassen sich drei Merkmale beschreiben. So sei ein Wert kein temporäres, sondern „ein das ganze Leben bestimmendes Ziel.“³⁵ Ein Wert sei ferner keine ontologische Konstante, sondern drücke „immer eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Gegenstand aus“.³⁶ Etwas hat also nie einen Wert an sich, sondern immer nur für jemanden in einer konkreten Lebenssituation. Die Rangordnung, die die Wertge-

³⁰ Nach HUXEL 2000, 414f. besteht eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Hall, Leuba und Starbuck darin, dass „sie die scheinbar obsolet gewordenen Deutungen der theologischen Tradition nach den Paradigmen des szientifischen Weltbildes neu zu interpretieren und das kirchliche bzw. religionspädagogische Institutionengefüge dieser neuen Interpretation entsprechend zu reformieren streben.“

³¹ SPRANGER 1914, Völlig neu bearbeitet und erweitert als eigenständige Publikation SPRANGER 1921.

³² Vgl. SPRANGER 1924, 9 und WASCHULEWSKI 2002.

³³ SPRANGER 1921, 5.

³⁴ WASCHULEWSKI 2002, 23.

³⁵ WASCHULEWSKI 2002, 25.

³⁶ WASCHULEWSKI 2002, 25.

biete in der individuellen Lebensform einnehmen, sei darüber hinaus vom subjektiven Erleben abhängig. Die Bedingung der Möglichkeit für ein Erlebnis besteht nun darin, dass ein Mensch einem objektiven Wertgebiet begegnet, d.h. kein ästhetisches Erleben ohne Begegnung mit der Kunst, kein Liebeserlebnis ohne soziale Beziehung und kein religiöses Erlebnis ohne Begegnung mit einer geschichtlich gewachsenen Religion.

Spranger beschäftigt auch die Frage, ob sich unabhängig vom subjektiven Erleben eine Rangordnung der Werte festlegen lässt.³⁷ Er kommt zu dem formal begründeten Ergebnis, dass der Religion ein Höchstwert zukommen könne, weil es zu ihrer Eigengesetzlichkeit gehöre, andere Wertgebiete zu bestimmen. Am anderen Ende der Rangordnung lokalisiert Spranger den wirtschaftlichen Wert der Nützlichkeit, der keinen Selbstwert besitze, sondern immer auf andere Werte bezogen sei. Insofern das Gesetz der Nützlichkeit beispielsweise politischen oder sozialen Zielen diene, müsse er diesen nachgeordnet werden.

Aufgrund der Eigengesetzlichkeit der Wertgebiete kommt es nach Spranger zu Spannungen. Die Marktgesetze der Nützlichkeit etwa vertragen sich nicht immer mit den Gesetzen der Schönheit in der Kunst, die Gesetze der Machtpolitik wiederum nicht mit denen der Liebe, die Gesetze der wissenschaftlichen Wahrheit unter Umständen nicht mit denen der Religion. Der Ethik komme daher die Aufgabe zu, Spannungen zu regulieren. Für Spranger ist die Ethik also kein siebentes Wertgebiet, das neben den sechs genannten steht, sondern eine übergreifende Fragestellung.³⁸ Die ethisch handelnde Persönlichkeit solle sich dadurch auszeichnen, dass sie Spannungen eigenverantwortlich reguliert und in ein harmonisches Verhältnis setzt. Für das Verhältnis von Religion und Ethik ist dabei bemerkenswert, dass Spranger einerseits den Höchstwert der Religion formal begründet, andererseits die Regulierung der Spannungen, die daraus resultieren können, einer übergeordneten Ethik zuweist.³⁹

Spranger grenzt seinen Ansatz von einem Psychologieverständnis ab, das die Annahme raum- und zeitübergreifender Naturgesetze auf das Seelenleben überträgt.⁴⁰ Nach Spranger geschieht dies meist dadurch, dass psychische Vorgänge an physiologische gekoppelt werden. Dieses Vorgehen habe zur Folge, dass historische und kulturelle Sinnzusammenhänge ausgeblendet werden und nur die materielle, nicht aber die inhaltliche Bedingtheit eines Seelenvorgangs erfasst wird. Die Abhängigkeit der Psychologie „von den Interessen und Methoden der Naturwissenschaft“⁴¹ ist für Spranger so offensichtlich, dass er keine Vertreter nennt. Wahrscheinlich hat er seinen 1920 verstorbenen Kollegen Wilhelm Wundt im Blick.

In dem Vortrag *Von der ewigen Renaissance* hat Spranger seinen geisteswissenschaftlichen Ansatz schon 1916 auf die Jugendentwicklung bezogen: Wie der Mensch der Renaissance in der Begegnung mit der antiken Kultur seine Individualität entdeckt habe, so würden Jugendliche ihre individuelle Lebensform in der Auseinandersetzung mit der Kultur entwickeln – so die These, die nur vor dem Hintergrund seiner geisteswissenschaftlichen Psychologie an Kontur gewinnt.⁴² Der Vortrag rich-

³⁷ Vgl. SPRANGER 1921, 282–305.

³⁸ Vgl. SPRANGER 1921, 251–258.

³⁹ Zu dieser Inkonsistenz des Religionsbegriffs vgl. PLAUM 1995 [1988], 135.

⁴⁰ Zu den zwei Arten von Psychologie vgl. SPRANGER 1921, 3–20.

⁴¹ SPRANGER 1921, 7. Vgl. dazu PLAUM 1995 [1988], 134, der zutreffend beobachtet, dass Spranger solche Aspekte ausblendet, die einer naturwissenschaftlichen Betrachtung zugänglich sind.

⁴² SPRANGER 1919 [1916], 148. Zum Vergleich mit der Renaissance SPRANGER 1924, 56.

tete sich an Lateinlehrer und geht nur beiläufig auf das religiöse Wertgebiet ein. Nur am Rande äußert sich Spranger auch zur Psychologie „im Land der Sekten“, namentlich zu Starbuck und Hall, die das „Bekehrungserlebnis geradezu zu einem Mittelpunkt der Pubertätspsychologie“ gemacht hätten.⁴³ Dieser Schwerpunktsetzung, vor allem Halls „Spekulationen mit dem biogenetischen Grundgesetz wird man freilich in Deutschland kaum folgen“⁴⁴ können – so Sprangers Urteil, das sein Schüler Bohne zu übernehmen scheint, denn auch er schreibt über Starbucks Untersuchung, dass sie „zwar manches wertvolle Ergebnis“ gebracht habe, aber „für uns Deutsche nur teilweise zu gebrauchen“ sei.⁴⁵ Bohnes Revision der amerikanischen Psychologie scheint also von Spranger angeregt worden zu sein.

3 Entwicklung als funktionale und strukturelle Klärung

Methodisch entscheidet sich Bohne in seiner 1920 eingereichten und 1922 veröffentlichten Dissertation für einen qualitativen Zugang.⁴⁶ Er begründet sein Vorgehen mit einer Reihe von Fehlerquellen, die Fragebogenuntersuchungen haben können. Das Hauptproblem statistischer Untersuchungen sieht Bohne darin, dass man den Menschen mit wenigen Fragen weder kennenlernen noch „seine innersten Erlebnisse beurteilen“ könne.⁴⁷ Autobiographien gibt Bohne den Vorzug, weil sie Aussagen über die Religion in den Lebenszusammenhang einbetten, in dem Einzelaussagen erst beurteilt werden können. Insgesamt erhofft sich Bohne eine höhere Authentizität des Datenmaterials. Ein Problem bei der Auswertung autobiographischer Zeugnisse sieht Bohne allerdings darin, dass die eigene religiöse Biographie im Rückblick konstruiert wird:

„Die religiösen Erscheinungen werden uns nicht original gegeben, sondern sie sind bereits gedeutet von dem, der sie erlebt hat. Dann ist der Verfasser bestrebt, die großen Zusammenhänge seines Lebens zu geben, er sucht die einzelnen Lebensabschnitte sinnvoll zu verknüpfen und Entwicklungen zu schildern, deren er sich damals nicht bewußt war. Damit formt er die Jugenderlebnisse bereits im zukünftigen Lebensstil.“⁴⁸

Bohnes Arbeit ist ein früher Beitrag zur religiösen Biographieforschung, der – gemessen an der damaligen Methodik empirischer Feldforschung – einen neuen Weg beschreitet: Ihm geht es nicht darum, natürliche Gesetzmäßigkeiten der religiösen Entwicklung zu erklären, sondern die Bedeutung von Religion in konkreten Lebens-

⁴³ SPRANGER 1919 [1916], 147.

⁴⁴ SPRANGER 1919, 147 Anm. 1 mit Hinweis auf HALL 1911 [1904], wo Hall versucht, die Evolutionstheorie auf die Psyche des Menschen anzuwenden. Zu seinem „biogenetischen Grundgesetz“ vgl. HUNZL 2000, 126–131.

⁴⁵ BOHNE 1922, Vorwort. Vgl. aber auch die kritischen Äußerungen gegenüber Starbuck bei CONRAD 1914, 134f. und MEYER 1910, 208f.

⁴⁶ Nach dem Erscheinen bat Bohne die Philosophische Fakultät, das handschriftliche Exemplar gegen das Buch einzutauschen. Diese Bitte wies der Dekan Alfred Körte zurück, weil die Druckfassung „wesentlich von der angenommenen Dissertation verschieden“ sei. Alfred Körte, Antwortschreiben an Bohne vom 11. Januar 1923, Universitätsarchiv Leipzig (UAL) Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 15. Die folgende Rekonstruktion bezieht sich auf die Endversion. Einige Veränderungen werden im folgenden Kapitel beschrieben.

⁴⁷ BOHNE 1922, 1.

⁴⁸ BOHNE 1922, 2.

zusammenhängen zu verstehen. Aufmerksamkeit schenkt er allerdings nur solchen Berichten, die die Bedeutung von Religion explizit thematisieren, indem sie beispielsweise von Gottesdiensten, der eigenen Gebetspraxis oder der Konfirmation erzählen.

Die Entwicklung der Jugend beschreibt Bohne als eine Zeit der funktionalen und strukturellen Klärung. Unter einer funktionalen Klärung versteht er den Prozess, in dem die seelischen Grundfunktionen des Wissens, des Fühlens und des Wollens in ein reflektiertes Verhältnis treten und Konflikte zwischen diesen Grundfunktionen ausgetragen werden. Diese Prozesse lassen sich, zumindest idealtypisch, für das ökonomische, ästhetische, religiöse usw. Wertgebiet isoliert beschreiben. Strukturelle Klärung meint demgegenüber, dass Konflikte, die zwischen den Wertgebieten auftreten, einer Lösung zugeführt werden. Im ersten Fall handelt es sich um einen Prozess des inneren, im zweiten um einen Vorgang des äußeren Lebens. Bezogen auf das religiöse Gebiet treten funktionale Konflikte z.B. dann auf, wenn „lediglich auf Autorität hin“⁴⁹ übernommene Wissensstoffe nicht mit dem eigenen Fühlen übereinstimmen. Während Konflikte zwischen Wissen und Fühlen zugunsten der Vernunft entschieden werden könnten, wird bei so genannten Erlebniswerten das eigene Erleben zum Kriterium: „Nur das eigne Selbst gibt fortan den Dingen ihren Wert, nur das eigne Erlebnis ist maßgebend.“⁵⁰ Zu den Werten, die sich nur durch eigenes Erleben erschließen, zählt Bohne auch die Religion.

Ein Beispiel für ein förderndes Erlebnis bietet der Bericht von Otto Funke. Seine Mutter erzählt dem Kind „die biblischen Geschichten, sie betet mit ihm und lehrt ihn in allem Gott erkennen und sich seiner Gegenwart stets bewußt sein.“⁵¹ Das Kind ahmt das religiöse Leben der Mutter nach und lebt in den „von der Mutter vorgezeichneten Bahnen“, so dass eine Grenze zwischen „wertloser kindlicher Nachahmung und selbständigem Erleben“ nur schwer gezogen werden könne.⁵² Als Otto einmal krank war und seine gesunden Geschwister beneidet, erlebt er im Gebet die „Kraftwirkung“ Gottes, indem er seinen Neid überwindet. Die von Otto beschriebene Gebeterhöhung sei nicht mehr wertlose Nachahmung der Mutter, sondern ein Erlebnis, das den Wert des Gebetes im Leben des Kindes begründet. Die funktionale Klärung besteht in diesem Fall darin, dass ein tradiertes religiöses Wissensbestand (ein Gebetsinhalt und eine bestimmte Gebetspraxis) so mit dem Neidgefühl in Beziehung gesetzt wird, dass dieses Gefühl überwunden wird. Insgesamt markieren für Bohne die Konflikte zwischen dem religiösen Wissen, Fühlen und Wollen und deren funktionale Klärung einen ersten Höhepunkt in der religiösen Entwicklung.

Die Berührung des religiösen Wertgebietes mit anderen Wertgebieten leitet nach Bohne eine Periode der religiösen Entfremdung ein, die – wenn diese Entfremdung zu einer strukturellen Klärung führt – zu einem zweiten Höhepunkt führen könne. Ein Kennzeichen dieser Phase ist die anfängliche Entweder-oder-Haltung: Der Jugendliche wendet sich den „weltlichen“ Lebensgebieten zu und hält sie für unvereinbar mit der Religion. Idealtypisch zeichnet Bohne diese Entwicklung an der Lebensbeschreibung der Malvida von Meysenbug nach. Ab einem bestimmten Alter beschäftigt sie sich mit Geschichte, Literatur und Kunst. Zur gleichen Zeit hat sie ihr

⁴⁹ BOHNE 1922, 6.

⁵⁰ BOHNE 1922, 6.

⁵¹ BOHNE 1922, 10f.

⁵² BOHNE 1922, 11.

erstes Liebeserlebnis und versucht, „sich ein eigenes philosophisches System zusammenzustellen.“⁵³ Charakteristisch sei die erzählte Distanz zur Religion, die später überwunden wird. In dieser Phase entscheidet sich, welche Bedeutung die religiöse Lebensform im Verhältnis zu den anderen Lebensformen einnehmen wird:

„Nachdem nun der junge Mensch die ‚Welt‘ tief innerlich erlebt und kennen gelernt hat, muß zum zweitenmal die Frage nach Lebensgrundlage und höchstem Wert an ihn herantreten. Jetzt muß und jetzt kann die Entscheidung fallen. Sie ist aber nun ganz anderer Art, als sie früher hätte sein können. Es handelt sich nicht mehr um ein Entweder-oder zwischen der Religion und den übrigen Geistesgebieten, sondern um die Frage, welches Verhältnis sie zueinander einnehmen sollen. Denn eine Ablehnung der ‚Welt‘ ist ausgeschlossen, nachdem man in der Entfremdungsperiode ihren Wert erlebt hat. Die Frage wird gelöst durch Werturteile.“⁵⁴

Das Ziel der religiösen Entwicklung sieht Bohne in der „Entwicklung der Persönlichkeit zur vollen inneren Harmonie“.⁵⁵ Er ist sich der Normativität dieser Aussage bewusst und geht davon aus, dass nur solche Menschen dieses Ziel erreichen können, die „in der Religion wirklich die volle Einheit ihres Wesens und das Zentrum ihrer Persönlichkeit suchen.“⁵⁶ Insgesamt scheint Bohne das Persönlichkeitsideal seines Doktorvaters zu übernehmen. Eine Nuance besteht in der Gewichtung des Verhältnisses von Ethik und Religion. Während Spranger die Bedeutung der Ethik für die Persönlichkeit hervorhebt, scheint Bohne die Bedeutung der Religion stärker betonen zu wollen, da erst sie „dem Menschen wirklich die innere Einheit seiner Persönlichkeit“ geben kann.⁵⁷ Es handelt sich dabei um keinen Widerspruch, da auch Spranger das Charakteristikum des religiösen Wertgebietes darin sieht, andere Wertgebiete in eine einheitliche Perspektive zu rücken. Grundsätzlich vertreten beide ein ethisches Religionsverständnis liberaltheologischer Prägung, da sie den Höchstwert der Religion darin sehen, das Verhältnis aller kulturellen Wertgebiete zueinander zu regulieren.

4 Eduard Spranger und Gerhard Bohne 1920–1923

Der Dekan der Philosophischen Fakultät hatte Bedenken gegen die Annahme der Arbeit Bohnes. Hinter seinen Bedenken steht wahrscheinlich die gängige Promotionspraxis, nach der sich die Bedeutung eines Themas in der Zahl der Veröffentlichungen zeigt, die bereits darüber erschienen sind. Nicht Innovation, sondern Kenntnis der Klassiker galt an einer philosophischen Fakultät als Nachweis wissenschaftlicher Qualifikation. Gegenüber dieser Art von Innovationsfeindlichkeit in der „alten Philologie“ betont Spranger in seinem Gutachten, dass seiner Meinung nach „Dissertationen dazu da sind, unausgebaute Gebiete auszubauen.“⁵⁸ Bedenken scheint es

⁵³ BOHNE: 1922, 96.

⁵⁴ BOHNE: 1922, 103.

⁵⁵ BOHNE: 1922, 33.

⁵⁶ BOHNE: 1922, 102.

⁵⁷ BOHNE: 1922, 104.

⁵⁸ So Sprangers Gutachten vom 18. März 1920, UAL Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 1. Der Dekan der Fakultät, Alfred Körte, war Altphilologe.

auch wegen der Verwertung autobiographischer Zeugnisse gegeben zu haben. Hier argumentiert Spranger unter Hinweis auf die amerikanische Religionspsychologie:

„Über die Bedenken, die gegen eine Verwertung autobiographischer Zeugnisse für psychologische Forschung besteht, ist sich der Verfasser (wie der Referent) durchaus klar gewesen, doch steht ein solches Verfahren jedenfalls viel höher als die von den Amerikanern (Starbuck, James, Stanley Hall etc.) geübte Fragebogenmethode und statistische Verarbeitung. Nur Tagebücher vermöchten mehr zu geben als die hier benutzten Selbstzeugnisse. Diese aber besitzen wir nur in kleiner Zahl und von begrenztem Wert. Also ist der hier gezeigte Weg zunächst tatsächlich der einzige, der ein über die individuelle Selbsterfahrung hinausgehendes Material liefert. [...] Jedenfalls geht sie [die Arbeit] viel mehr in die Tiefe als die Amerikaner.“⁵⁹

Spranger hatte in seinem Gutachten auch Verbesserungsvorschläge für die Drucklegung formuliert. Dazu gehören der Vorschlag, den Quellenteil zugunsten der Analyse zu streichen, kleinere Umstellungen und die Präzisierung der Begriffe Religion, Funktion und Struktur.⁶⁰ Bohne folgte diesen Vorschlägen und stellt der Veröffentlichung eine Einleitung voran, in der er u.a. den Religionsbegriff präzisiert. Hier unterscheidet er objektive, subjektive und institutionalisierte Religion, d.h. die „objektive Tatsache der Gottgebundenheit des Menschen“, die „subjektive Bejahung dieser Tatsache“ und die Ausdrucksformen in Kult, Dogma und Sittlichkeit, die der Mensch „für sein Verhältnis zu Gott schafft.“⁶¹ Da Religion im ersten Sinne kein Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung sein könne, begrenzt Bohne den Untersuchungsgegenstand auf die Bedeutung subjektiver Religion im Lebenslauf. Die institutionalisierten Ausdrucksformen von Religion könnten zwar wissenschaftlich untersucht werden, stünden aber nicht im Mittelpunkt seines Interesses.

Die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Religion erinnert an Sprangers Unterscheidung zwischen objektiven Werten und deren subjektiver Realisierung in der individuellen Lebensform. Auch die Rede von der subjektiven Bejahung einer objektiv vorgegebenen Tatsache legt den Vergleich mit Spranger nahe, da er eine Typisierung von Lebensformen vorschlägt, in der die Bejahung und Verneinung vorgegebener Werte zu den Unterscheidungskriterien gehört. Ein Kritikpunkt Sprangers hatte folgerichtig darin bestanden, dass Bohne zu sehr nach dem Gottesverhältnis eines religiösen Menschen, nicht aber nach dem Verhältnis zu den anderen Wertgebieten fragt. Distanziert nimmt Spranger auch zur Kenntnis, dass Bohne als „Theolog [...] von der Gewissheit des religiösen Objektes“ ausgeht.⁶² Spranger benennt hier ein Merkmal der 1920 eingereichten Untersuchung, das Bohne in der späteren Einleitung zu stärken scheint: Für ihn ist die Objektivität der Gottgebundenheit des Menschen eine Prämisse, die die Frage nach subjektiver Religion überhaupt erst ermöglicht, auch wenn sie selbst kein Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung werden könne.

Spranger hatte den Geisteswissenschaften zudem die Aufgabe zugewiesen, objek-

⁵⁹ Sprangers Gutachten vom 18. März 1920, UAL Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 1 und 2. (Abkürzungen wurden aufgelöst). Eine differenziertere Auseinandersetzung mit „den Amerikanern“ bietet SPRANGER 1924, 307–310, doch wird man auch hier kritisch sagen müssen, dass er die genannten Autoren zu sehr vereinfacht.

⁶⁰ Vgl. Sprangers Gutachten vom 18. März 1920, UAL Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 1 und 2.

⁶¹ BOHNE 1922, 3.

⁶² Sprangers Gutachten vom 18. März 1920, UAL Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 1.

tive Werte zu beschreiben. Er denkt dabei an historisch gewachsene Institutionen, Kultformen, Dogmen oder sittliche Normen, also solche Kulturbereiche, die Bohne als sekundäre Ausdrucksformen von Religion ausblenden will. Bohnes Untersuchung ist somit keine reine „Anwendung“ der geisteswissenschaftlichen Psychologie nach Sprangers Verständnis, sondern eine eigenständige Leistung.

Bohne hat die Ergebnisse seiner Arbeit in zwei Aufsätzen zusammengefasst. So beschreibt er 1923 in der *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* den Unterschied zwischen dem religiösen und erotischen Erleben. Bohne betont, dass es sich um zwei Erlebnisarten handelt, die unterschiedlichen Wertgebieten angehören, auch wenn sie wie die Marienverehrung zeigt – einer „besonders innigen Verschmelzung fähig“ sind.⁶³ Ein Mensch erlebt in der Pubertät den Wert der Sexualität so, wie er auch jedes andere Wertgebiet durchläuft, bis „die Notwendigkeit einer Entscheidung für den höchsten Wert“ herantritt.⁶⁴ Insgesamt wiederholt hier Bohne die Ergebnisse seiner Dissertation. Der Beitrag über *Die Bedeutung der Strukturpsychologie* ist demgegenüber aus zwei anderen Gründen interessant: Einerseits beschreibt Bohne Konsequenzen für den Religionsunterricht, andererseits diskutiert er die Möglichkeiten und Grenzen der Strukturpsychologie.

5 Strukturpsychologie und Religionsunterricht 1924–1926

Eduard Spranger hat seinen Ansatz in der 1924 erschienenen *Psychologie des Jugendalters* konkretisiert und den Begriff Strukturpsychologie präzisiert. Er will damit stärker zum Ausdruck bringen, dass er die Seele als eine Struktur verstehen will, die „auf Wertverwirklichung angelegt ist.“⁶⁵ Wertverwirklichung meint den Prozess, in dem Individuen objektive Werte subjektiv realisieren, wobei die seelischen Einzelercheinungen des Fühlens, Denkens und Wollens nicht isoliert, sondern in ihrer Beziehung zu objektiven Werten untersucht werden sollen. Insgesamt geht es ihm um eine „Psychologie, die die seelischen Einzelercheinungen aus ihrer wertbestimmten Stellung im einheitlichen Ganzen und aus ihrer Bedeutung für solche totalen Leistungszusammenhänge versteht.“⁶⁶ Sprangers Jugendstudie enthält auch ein Kapitel über die religiöse Entwicklung. Er übernimmt darin den von Bohne eingeführten Begriff der strukturellen Klärung und zitiert die von Bohne analysierten Quellen als Beispiele.⁶⁷ Schon 1933 erschien die 16. Auflage, 1955 das einhunderttausendste Exemplar, 1979 die letzte 29. Auflage, daneben eine Siebenstern-Taschenbuchausgabe und Übersetzungen. Indirekt hatte Bohnes Jugendstudie somit eine bemerkenswerte literarische Rezeptionsgeschichte.

Bohne selbst hat 1926 die Bedeutung von Sprangers Strukturpsychologie in einem eigenen Artikel beschrieben.⁶⁸ Erschien seine Dissertation noch als eine weitgehende Anwendung der Sprangerschen Theorie, diskutiert Bohne nun vier Probleme. Ein

⁶³ BOHNE 1923, 16.

⁶⁴ BOHNE 1923, 16.

⁶⁵ SPRANGER 1924, 9 (teilweise hervorgehoben).

⁶⁶ SPRANGER 1924, 10.

⁶⁷ SPRANGER 1924, 303. Zu den Autobiographien von Dahn, Bischoff, Meysenbug und Braun vgl. SPRANGER 1924, 294, 298, 299 und 302 mit den Stellenangaben in BOHNE 1922, 116.

⁶⁸ BOHNE 1926.

Problem besteht nach Bohne darin, dass die Strukturpsychologie den religiösen Menschen und die Bedeutung von Religion in der Persönlichkeitsentwicklung zwar beschreiben kann, aber keine Antwort auf die Frage gibt, „welche Religion wir unsere Kinder zu lehren haben.“⁶⁹ Dahinter steht das Problem, dass Religion nie abstrakt, sondern immer nur in einer konkreten historischen Gestalt gelehrt werden könne. Bohne ist der Überzeugung, dass diese Frage nur beantwortet werden kann „durch einen verantwortungsbewußten Entschluß“.⁷⁰ Die Entscheidung, eine bestimmte Religion zu lehren, sei immer subjektiv und damit einseitig und anfechtbar. Keine Psychologie kann nach Bohne diese Entscheidung abnehmen.

Bohne kritisiert zweitens, dass Spranger den Schüler als „ein unbeschriebenes Blatt“⁷¹ denkt, das erst durch die Begegnung mit objektiven Wertgebieten geformt wird. Dahinter sieht Bohne das Problem, dass die Veranlagung des Menschen ausgeblendet wird und Individualität nur als Folge einer unterschiedlichen kulturellen Prägung beschrieben werden kann. Damit hängt, drittens, das Missverständnis zusammen, die Religion als ein Wertgebiet neben der Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst und Politik zu beschreiben. Bezogen auf die institutionelle Verfasstheit objektiver Religion sei diese Unterscheidung zwar sachgemäß, doch sie erfasse nicht die Eigenart persönlicher Frömmigkeit, die nicht hinreichend als Folge einer kulturellen Prägung erklärt werden könne. Die „Spannung zwischen subjektiver und objektiver Religion“⁷² müsse, so Bohne, in der Strukturpsychologie stärker berücksichtigt werden.

Das vierte Problem sieht Bohne darin, dass Spranger einerseits das Charakteristikum der Religion betont, andere Wertgebiete in ein neues Licht zu rücken, andererseits aber Religion als ein Wertgebiet beschreibt, das den anderen beigeordnet ist. Für Spranger ist die Ethik die übergreifende Fragestellung, die das Verhältnis der Wertgebiete zueinander reguliert. Er denkt dabei an eine Ethik der Persönlichkeit, in der jedes Individuum eigenverantwortlich nach eigenen Wertmaßstäben handelt. Bohne will nun Sprangers Aussagen über die Eigengesetzlichkeit des religiösen Wertgebiets zu ihrem Recht verhelfen, indem er betont, dass die Religion „kein Wertgebiet, sondern ein Wertmaßstab“ ist, der „den Dingen ihren Wert gibt oder nimmt, sie sinnvoll oder sinnlos macht.“⁷³ Ein religiöser Wertmaßstab kann beispielsweise Auskunft darüber geben, ob ein politisches Ziel verfolgt werden sollte oder nicht. Für Bohne ist also nicht die Ethik, sondern die Religion die Instanz, die das Verhältnis der Wertgebiete zueinander regulieren und einen einheitlichen Bezugspunkt schaffen soll. Diese Auffassung ist nach Bohne „die einzige, die dem Grundgedanken der Strukturpsychologie entspricht und zugleich dem Wesen der Religion gerecht wird.“⁷⁴

Die Bedeutung der Strukturpsychologie ist für Bohne unstrittig, auch wenn sie nicht in der von Spranger vorgelegten Form übernommen werden könne. Der Ge-

⁶⁹ BOHNE 1926, 115.

⁷⁰ BOHNE 1926, 115.

⁷¹ BOHNE 1926, 117.

⁷² BOHNE 1926, 118.

⁷³ BOHNE 1926, 121.

⁷⁴ BOHNE 1926, 121f. Bohne verortet sich nicht in der zeitgenössischen Diskussion, doch scheint seine Position der von BRUNSTÄD 1922, 7 nahe zu stehen: „Die Religion ist kein besonderes Wertgebiet neben diesen Kulturwerten [den wissenschaftlichen, ästhetischen etc.]; sie bedeutet die tiefste Begründung des Wertstrebens überhaupt, die Erhebung zum Unbedingten des Wertes, zu dem Grunde der Möglichkeit aller Wertverwirklichung, die Überwindung des Wertwiderstreites.“ Vgl. dazu BOHNE 1929, 21.

winn der Strukturpsychologie bestehe vor allem in drei Konsequenzen: die Notwendigkeit von Erlebnisunterricht, die Beschäftigung mit allen kulturellen Wertgebieten und die Möglichkeit, die Unterrichtsvorbereitung auf eine wissenschaftliche Grundlage zu stellen. Unter Erlebnis versteht Bohne dabei nicht inszenierte Gefühlserlebnisse, sondern Werterlebnisse im Sinne Sprangers:

„Gefühlserlebnisse sind dem jungen Menschen häufig gar nicht Bedürfnis, sondern sie sind ihm lächerlich. Dann ist solcher Stimmungsunterricht ein Hohn auf alles Erlebnis. Dagegen kann in gewissen Altersstufen ein ganz gedanklich eingestellter Unterricht einmal starkes Erlebnis werden. Er muß nur dem augenblicklichen Bedürfnis der Klasse wirklich entsprechen.“⁷⁵

Dem Religionsunterricht komme zweitens die Aufgabe zu, sich mit wissenschaftlichen, ökonomischen, ästhetischen, politischen und sozialen Fragen zu beschäftigen, weil Religion ein Wertmaßstab sei, der zum Handeln in allen Wertgebieten befähigen kann. Eine Trennung zwischen einem erlebnisorientierten Religions- und einem handlungsorientierten Moralunterricht ist für Bohne unmöglich, weil jedes Handeln aus Werturteilen resultiert. „Diese Werturteile zu schaffen ist aber gerade die Aufgabe des Religionsunterrichts, und dazu muß er sich mit allen Werten und Wertgebieten beschäftigen.“⁷⁶

Die dritte Bedeutung der Strukturpsychologie besteht für Bohne darin, dass sie den Lehrer befähigt, Schüler in ihrer Entwicklung zu verstehen. Zwar haben Lehrer auch ohne psychologische Schulung eigene Erkenntnisse und Erfahrungen, doch könne ihnen die Strukturpsychologie helfen, diese zu vertiefen. Insgesamt beklagt Bohne den Mangel an Veröffentlichungen, die Ergebnisse der „verstehenden“ Psychologie in unterrichtspraktischer Perspektive thematisieren.⁷⁷ Bohne scheint hier Diltheys Unterscheidung zwischen einer verstehenden und einer erklärenden Psychologie vorzusetzen.

Bohnes Aufsatz über die Bedeutung der Strukturpsychologie dokumentiert ein ungebrochenes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes. Seine Überlegungen zu einem erlebnisorientierten und kulturbezogenen Religionsunterricht konkretisiert er dabei auch an zahlreichen Beispielen. Im Bereich der Kunst denkt er an Kirchbauten als „Stein und Raum gewordene Religion“, an die „Bedeutung der Kirche als Auftraggeberin und Förderin der Kunst“ und an „Religion in der deutschen Dichtung“.⁷⁸ Im Bereich der Wirtschaft verweist Bohne auf „die Bedeutung der Religion innerhalb des Berufslebens“, die sich etwa darin zeigt, dass Kapitalismus und „Fabriksklaventum“ zunehmen, wenn die Gesetze der Nützlichkeit nicht mehr durch religiöse Werturteile begrenzt werden.⁷⁹ Im Bereich der Politik verweist Bohne auf den Konflikt zwischen den Gesetzen der Macht und denen der Liebe, die durch religiöse Werturteile reguliert werden können. Insgesamt soll der Religionsunterricht alle Wertgebiete behandeln und mit der Religion in Beziehung setzen. Dadurch bereitet der Religionsunterricht „die letzte religiöse Entscheidung vor, die in dem

⁷⁵ BOHNE 1926, 122.

⁷⁶ BOHNE 1926, 123.

⁷⁷ BOHNE 1926, 123.

⁷⁸ BOHNE 1926, 138.

⁷⁹ BOHNE 1926, 139.

Entschluß liegt, sich unter den religiösen Wertmaßstab als den höchsten und allumfassenden zu beugen und Gottes Willen zu tun.“⁸⁰

6 Ausblick

In dem Richtungsstreit zwischen einer naturwissenschaftlich-erklärenden Psychologie nach Wundt und dem geisteswissenschaftlich-verstehenden Ansatz nach Dilthey stehen sich – zumindest idealtypisch – Starbuck und Spranger gegenüber. Bohne positioniert sich in seinen frühen Jugendstudien als ein Schüler Sprangers und kann somit der „verstehenden“ Richtung zugeordnet werden.⁸¹ Diese Positionierung impliziert Kritik an einer Religionspädagogik, wie sie beispielsweise Käbisch in seinem Hauptwerk vertreten hat. Zwar lässt sich aus heutiger Sicht James nicht der naturwissenschaftlichen Richtung zuordnen, doch wurden seine *Varieties of religious experience* – nicht zuletzt auch von Bohne – in der Bearbeitung Wobbermins rezipiert. Bei Käbisch kommt hinzu, dass seine Sichtweise von Wundt geprägt ist und dies seine Jameslektüre zu bestimmen scheint. Es kann somit davon ausgegangen werden, dass die Begegnung mit Spranger und das von ihm geprägte Psychologieverständnis ein erster Anlass für Bohnes Kritik an Käbisch wurden.

In der Literatur über Bohne hat bisher die Frage nach der Bedeutung von Friedrich Gogarten, Karl Barth, Emil Brunner und Rudolf Bultmann, d.h. die so genannte Theologie der Krise besondere Aufmerksamkeit gefunden.⁸² Die Untersuchungen gehen dabei mehr oder weniger von diesen Theologen als Verstehenshintergrund aus, sei es in Anknüpfung, Abgrenzung oder Unabhängigkeit.⁸³ Die Bedeutung, die die genannten Theologen erst nach dem 2. Weltkrieg erlangt haben, scheint dabei nicht nur das bisherige Forschungsinteresse bestimmt zu haben, sondern hat auch dazu geführt, die so genannte liberale Theologie und die Theologie der Krise als zwei geschlossene Lager zu denken, die sich in den 1920er Jahren gegenüberstehen.⁸⁴ Dieses theologiegeschichtliche Konstrukt erfasst weder die Diskussion nach 1918 noch ist es geeignet, die religionspädagogische Konzeptentwicklung zu systematisieren. Im Blick auf Bohne erscheint die isolierte Frage nach dem Einfluss der so genannten Krisentheologie vor allem aus drei Gründen problematisch: Einerseits wird die Vielzahl an theologischen Positionen in den 1920er Jahren ausgeblendet; andererseits

⁸⁰ BOHNE 1926, 141.

⁸¹ Bohne hat sein pädagogisches Rigorosum zudem bei Theodor Litt abgelegt. Das Protokoll nennt u.a. die „verstehende und erklärende Psychologie“ als ein Prüfungsthema. Es kann also davon ausgegangen werden, dass Bohne gleichsam aus erster Hand mit den zeitgenössischen Theoriediskussionen vertraut war. Vgl. das Protokoll der mündlichen Prüfung vom 10. Januar 1921, UAL, Phil. Fak. Prom. 1662, Bl. 3. Zur späteren Beschäftigung mit Litt vgl. BOHNE 1932, 61 und 102.

⁸² Vgl. MEYER-BLANCK 2003, 115–121.

⁸³ So hat beispielsweise FANGMEIER 1964 den unmittelbaren Einfluss Barths behauptet, während KROTZ 1982 zu dem Ergebnis kommt, dass Bohne unabhängig von Barth zu seiner Position gelangt ist. FRÜHLING 1997 wiederum zählt Bohne zu den Rezipienten der Dialektischen Theologie, wobei er neben Barth auch Brunner, Bultmann und Gogarten nennt. MEYER-BLANCK 2003, 121 kommt zu dem Schluss, dass kein Einfluss im Sinne einer religionspädagogischen Anwendung einer der genannten Autoren vorliegt. Gemeinsamkeiten resultieren aus dem Erleben derselben Zeit, insofern sie „von derselben kulturellen Herausforderung durch die Umbrüche nach 1918 geprägt“ sind.

⁸⁴ Vgl. WOLFFS 1999, 13–28.

werden Bohnes Bezugsautoren übergangen, die er selbst in seinen Arbeiten nennt; darüber hinaus bleiben seine Jugendstudien unberücksichtigt, die sich nur am Rande mit theologischen Fragen beschäftigen.

So nennt Bohne beispielsweise das erste Kapitel seiner 1929 erschienenen Pädagogik *Die ewige Krise der Kultur*. Die spezifizierende Definition dazu verweist auf Friedrich Brunstäds Arbeit über *Die Idee der Religion* und lautet: „Kultur ist Wertverwirklichung.“⁸⁵ Bohne geht es also darum, die Krise der Kultur als eine Krise der Wertverwirklichung zu beschreiben. Thematisch handelt sich es um eine Fortführung werttheoretischer Fragen, wie sie Bohne bei Spranger kennengelernt hatte. Die beiden ersten Auflagen seines Hauptwerkes, die 1929 und 1932 erschienen sind, dokumentieren, dass Bohne die werttheoretische Grundlegung seiner Pädagogik auch in dieser Zeit weiterentwickelt hat:

„Kultur ist Wertverwirklichung. Werte ‚an sich‘ aber gibt es nicht. Wert entsteht erst durch Beziehung auf das Ich, auf die Persönlichkeit. Wert wird erlebt von der Seele, empfunden im Gefühl, begriffen mit dem Verstand, verwirklicht durch den Willen. Wert hat alles, was dem Ich zugute kommt, seine Vertiefung und Entfaltung und seine Reife befördert. Da Werte nicht ohne Beziehung auf Ich und Persönlichkeit möglich sind, kann man bei ihnen auch nicht in objektivem Sinne von ‚Dasein‘ reden, sondern nur von ‚Geltung‘.“⁸⁶

„Kultur ist Wertverwirklichung. Damit ist das Leben der Kultur gestellt auf zwei Pole, den objektiven Wert, und den handelnden Menschen. Seit Hartmanns Untersuchungen darf man die Objektivität der Werte als die zutreffende Seinerkenntnis des Wertes betrachten – im Gegensatz zu der idealistischen Auffassung, nach der der Wert abhängt von der Setzung des Menschen. Werte sind uns unmittelbar gegeben. Sie sind objektiv, d.h. wir können etwas als wertvoll Erkanntes nicht auf Grund eines Willensentschlusses als wertlos bezeichnen.“⁸⁷

Brunstäd gehört heute zu den „vergessenen Theologen“ – für Bohne ist er hingegen der wichtigste Bezugsautor im ersten Kapitel der ersten Auflage. In der zweiten Auflage hat Bohne hingegen alle Bezugnahmen auf Brunstäd gestrichen. Die Veränderungen zeigen die Tendenz, dass Bohne die von Brunstäd übernommene idealistische Auffassung von Wert und Wertung aufgibt.⁸⁸ Ein Gesamtbild wird aber erst möglich sein, wenn neben Bohnes frühen Studien auch die Veröffentlichungen zwischen 1926 und 1932 einbezogen wurden. In diesem Zusammenhang hat natürlich auch die Frage nach dem Einfluss von Barth, Brunner, Bultmann und Gogarten ihren Ort.

Zu den „vergessenen“ Bezugsautoren in Bohnes Hauptwerk gehört auch Spranger, obwohl Bohne selbst den entscheidenden Hinweis gegeben hat, wie er das erste Kapitel – und zwar in beiden Auflagen – verstanden wissen wollte:

⁸⁵ BOHNE 1929, 13.

⁸⁶ BOHNE 1929, 13f. (teilweise hervorgehoben), mit Hinweis auf BRUNSTÄD 1922, 137ff. und 192ff.

⁸⁷ BOHNE 1932, 21 (teilweise hervorgehoben). Bohne sagt nicht, auf welche Arbeit Nicolai Hartmanns er sich bezieht. Am umfangreichsten hat HARTMANN 1926 seine Wertethik dargelegt. Zu Hartmanns Bedeutung für Bohnes Kategorie der Entscheidung vgl. HEIDEMANN 1988, 52–56.

⁸⁸ Vgl. das Vorwort zur zweiten Auflage BOHNE 1932, 12: „Ich bin deshalb diesmal von der Objektivität der Werte ausgegangen. Das machte eine durchgehende Umformulierung notwendig.“

„Diese Krisis der Kultur – ich möchte sie die ewige Krisis nennen in dem Sinne wie Spranger gelegentlich von einer ewigen Renaissance spricht – ist keine Verneinung der Kultur, kein asketisches Zurückziehen in die Wüste, keine Weltverachtung. Ganz das Gegenteil ist der Fall.“⁸⁹

Bohne verweist hier auf einen Aufsatz Sprangers, den er schon in seiner Dissertation zum Vergleich herangezogen hatte.⁹⁰ Die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität erscheint aber auch für andere Themen lohnend. So ist die Kategorie der Entscheidung schon in den frühen Studien von Bedeutung, hier allerdings als Teil einer strukturpsychologischen Beschreibung der religiösen Entwicklung.⁹¹ Bohne meint dabei keine freie Entscheidung des Schülers, die er aufgrund rationaler Argumente fällt, sondern eine Entscheidung, die durch ein vorgängiges Werterlebnis determiniert ist: Wer den Wert der Liebe erlebt hat, wird sich nicht gegen sie entscheiden – so die Logik der Argumentation, die auch für andere Wertgebiete und die Religion gelten soll. Grundsätzlich ist auch damit zu rechnen, dass Bohne später Positionen kritisiert, die er in seinen Studien zwischen 1920 und 1926 selbst vertreten hat, z.B. die Bedeutung von Werterlebnissen⁹² und Werturteilen⁹³ oder sein Persönlichkeitsideal.⁹⁴ Insgesamt dürfte Bohnes Denken an historischer und systematischer Tiefenschärfe gewinnen, wenn seine frühen Studien im Kontext der zeitgenössischen Theoriediskussion stärker als bisher einbezogen werden.

Literatur

- BLICKENSTORFER, Jürg 1998: *Pädagogik in der Krise. Hermeneutische Studie, mit Schwerpunkt Nohl, Spranger, Litt zur Zeit der Weimarer Republik*, Bad Heilbrunn 1998: Klinkhardt.
- BOHNE, Gerhard 1920: *Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Pubertät*. Dissertation Universität Leipzig 1920 (handschriftlich).
- 1922: *Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Auf Grund autobiographischer Zeugnisse*, Leipzig 1922: Hinrichs.
- 1923: Das religiöse Erleben in der Pubertät, in: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft* 10 (1923), 9–16.
- 1926: Die Bedeutung der Strukturpsychologie für den Religionsunterricht, in: Eberhard, Otto (Hg.), *Schule, Religion und Leben. Religionspädagogische Studien*, Stuttgart 1926: Steinkopf, 110–143.
- 1929: *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*, Berlin 1929: Furche.
- 1930: Sachanspruch und pädagogischer Bezug, in: *Zeitschrift für den Evangelischen Religionsunterricht* 41 (1930), 362–368.
- 1932: *Das Wort Gottes und der Unterricht. Zur Grundlegung einer evangelischen Pädagogik*, 2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin 1932: Furche.
- BRUNSTÄD, Friedrich 1922: *Die Idee der Religion. Prinzipien der Religionsphilosophie*, Halle (Saale) 1922: Niemeyer.

⁸⁹ BOHNE 1929, 25 und BOHNE 1932, 36 (teilweise gesperrt). Zur „ewigen Renaissance“ der Jugend vgl. SPRANGER 1919 [1916], 148 und SPRANGER 1924, 56.

⁹⁰ Vgl. BOHNE 1920, VIII.

⁹¹ HEIDEMANN 1988 beginnt beispielsweise seine Untersuchung zur Kategorie der „Entscheidung“ mit Bohnes Arbeiten ab 1929.

⁹² Vgl. die Kritik an Käbisch in BOHNE 1932, 79 mit BOHNE 1926, 122.

⁹³ Vgl. die Kritik an Richert in BOHNE 1932, 81 mit BOHNE 1922, 103.

⁹⁴ Vgl. die Kritik an einer „christlichen Persönlichkeit“ in BOHNE 1932, 106 mit BOHNE 1922, 33, 102 und 104.

- CONRAD, Otto 1914: Ergebnisse der Religionspsychologie für den Religionsunterricht, in: *Pädagogisches Archiv. Monatsschrift für Erziehung, Unterricht und Wissenschaft* 56 (1914), 133–144.
- DILTHEY, Wilhelm 1924 [1894]: *Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Band V. Leipzig/Berlin 1924: Teubner.
- FANGMEIER, Jürgen 1964: *Erziehung in Zeugnenschaft. Karl Barth und die Pädagogik*. Zürich 1964: EVZ.
- FRÜHLING, Frank 1997: *Streiten und Bewahren. Die religionspädagogische Rezeption und Kritik der Dialektischen Theologie*. Frankfurt a.M. u.a. 1997: Peter Lang.
- HALL, Granville Stanley 1911 [1904], *Adolescence. Its Psychology and its Relation to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. 2 Bände. New York 1911: Appleton.
- HARTMANN, Nicolai 1926: *Ethik*. Berlin/Leipzig 1926: de Gruyter.
- HIESCH, Matthias 1997: *Lehrbare Religion? Studien über die scientistische Theorieüberlieferung und ihr Weiterwirken in den theologisch-religionspädagogischen Entwürfen Richard Kabischs und Friedrich Niebergalls*. Berlin/New York 1997: de Gruyter.
- HILDEMANN, Rudolf 1988: *Religionspädagogik. Pädagogik und Entscheidung. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Kategorie „Entscheidung“ im Werk Gerhard Bohnes*. Aachen 1988: Rimbaud.
- HENNING, Christian 1998: Die Funktion der Religionspsychologie in der Protestantischen Theologie um 1900. Einleitung, in: Henning, Ch./Nestler, E. (Hg.): *Religion und Religiosität zwischen Theologie und Psychologie. Bad Boll's Beiträge zur Religionspsychologie*. Frankfurt a.M. u.a. 1998: Peter Lang. 27–78.
- HERMS, Eilert 1977: *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James'*. Gütersloh 1977: Gütersloher Verlagshaus.
- 1979: Nachwort, in: William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Eine Studie über die menschliche Natur*. übersetzt, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Eilert Herms. Olten/Freiburg i.Br. 1979: Walter.
- HIEBSCH, Hans 1977: *Wilhelm Wundt und die Anfänge der experimentellen Psychologie*, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Band 118, Heft 4, Berlin 1977: Akademie.
- HUNF, Kirsten 2000: *Die empirische Psychologie des Glaubens. Historische und systematische Studien zu den Pionieren der Religionspsychologie*. Stuttgart/Berlin/Köln 2000: Kohlhammer.
- HUSCHKE-RIEHN, Rolf 1979: *Das Wissenschaftsverständnis in der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik*. Dilthey – Litt – Nohl – Spranger. Stuttgart 1979: Klett-Cotta.
- JAMES, William 1914 [1902]: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*. Deutsche Bearbeitung von Georg Wobbermin. 2. verbesserte Auflage, Leipzig 1914: Hinrichs.
- KABISCH, Richard 1913 [1910]: *Wie Lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage*, 3. verbesserte Auflage, Göttingen 1913: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KABISCH, David 2007: Gerhard Bohne, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* 27 (2007), 143–161.
- KABISCH, David/WERMKE, Michael 2007: Einleitung, in: Bohne, G.: *Religionspädagogik als Kulturkritik. Texte aus der Weimarer Republik*. eingeleitet, herausgegeben und kommentiert von D. Käbisch und M. Wermke, Leipzig 2007: Evangelische Verlagsanstalt, 14–138.
- KAUFMANN, Hans Bernhard (Hg.) 1995: *Gerhard Bohne – Erziehung ohne Gott?* Neukirchen-Vluyn 1995: AUSAAT.
- KROTZ, Fritz 1982: *Die religionspädagogische Neubestimmung. Zur Rezeption der Theologie Karl Barths in den Jahren 1924–1933*, Göttingen 1982: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LESSING, Eckhard 2004: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart*. Band 2: 1918–1945. Göttingen 2004: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MEYER-BLANCK, Michael 2003: Gerhard Bohne (1895–1977) und die Theologie der Krise, in: Meyer-Blanck, Michael: *Kleine Geschichte der Religionspädagogik. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Gütersloh 2003: Gütersloher Verlagshaus. 109–132.
- MEYER, Erich 1910: Religionspsychologie und religiöse Erziehung, in: *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht* 3 (1910), 206–218.

- RICHTERT, Hans 1911 (Hg.): *Handbuch für den evangelischen Religionsunterricht erwachsener Schüler*, Leipzig 1911: Quelle & Meyer.
- RICHTERT, Hans 1914: Die Ergebnisse der modernen Jugendpsychologie für die Gestaltung des Religionsunterrichts, in: *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht* 7 (1914), 209-230.
- PLAUM, Ernst 1995 [1988]: Eduard Sprangers geisteswissenschaftliche Psychologie, in: Jüttemann, Gerd (Hg.): *Wegbereiter der Psychologie. Der geisteswissenschaftliche Zugang. Von Leibniz bis Foucault*, 2. Auflage, Weinheim 1995: Psychologische Verlagsunion, 133-139.
- SPRANGER, Eduard 1914: Lebensformen, in: *Festschrift für Alois Riehl. Von Freunden und Schülern dargebracht*, Halle (Saale) 1914: Niemeyer, 413-522.
- 1919 [1916]: Von der ewigen Renaissance, in: *Kultur und Erziehung. Gesammelte pädagogische Aufsätze*, Leipzig 1919: Quelle & Meyer, 132-151.
- 1921: *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 2. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Halle (Saale) 1921: Niemeyer.
- 1924: *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig 1924: Quelle & Meyer.
- STARBUCK, Edwin Diller 1909 [1899], *Religionspsychologie. Empirische Entwicklungsstudie religiösen Bewußtseins*, unter Mitwirkung von Gustav Vorbrodt übersetzt von Friedrich Beta, 2 Bände, Leipzig 1909: Klinkhardt.
- WASCHULEWSKI, Ute 2002: *Die Wertpsychologie Eduard Sprangers. Eine Untersuchung zur Aktualität der ‚Lebensformen‘*, Münster/New York/Berlin 2002: Waxmann.
- WEYER-MENCKHOFF, Stephan 1999: *Wozu wird christliche Religion unterrichtet? Ein Diskurs zur Notwendigkeit ästhetischer Vermittlung*, Münster/Hamburg/London 1999: LIT.
- WEYER-MENCKHOFF, Stephan 2005: Gerhard Bohne und Martin Rang. Religionspädagogische Luther-Rezeption zwischen den Weltkriegen, in: Slenczka, N./Sparn, W.: *Luthers Erben. Studien zur Rezeptionsgeschichte der reformatorischen Theologie Luthers*. Festschrift für Jörg Baur zum 75. Geburtstag, Tübingen 2005, 275-295: Mohr Siebeck.
- WOLFFES, Matthias 1999: *Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918*, Berlin/New York 1999: de Gruyter.
- WUNDE, Wilhelm 1880 [1874]: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Band 1, 2. völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1880: Engelmann.