

Religiöses Gefühl als natürliches Denken?

Die umfangreiche experimentelle Arbeit Karl Girgensohns „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens“ (Leipzig 1921), die mit den Methoden der Külpe-Schule den komplizierten Fragen des religiösen Vorgangs nachgeht, hat bei aller Einseitigkeit, die ihr durch die starke Fiduzialglaubenseinstellung des Versuchsleiters und seiner Versuchspersonen natürlich anhaftet, doch ein Ergebnis gezeitigt, das infolge dieser Einstellung eigentlich nicht zu erwarten war und gerade darum unsres Erachtens eine weitere Beachtung verdiente, als es eigentlich bis jetzt gefunden hat. Es blieb wohl nur Wunderle im „Philos. Jahrbuch“ (1922, Heft 3) und Sommerlath im protestantischen „Theol. Literaturblatt“ (1922, Nr. 17/18) vorbehalten, darauf hinzuweisen, wie Girgensohns Ergebnisse über die eigentliche Natur des sog. religiösen Gefühlserlebens die anti-intellektuellen Religionstheorien widerlegten. Und in der Tat ist das experimentelle Ergebnis überraschend genug. Girgensohn hat unter seinen Versuchspersonen eine ganze Reihe, die prinzipiell gegen jedes Gedankliche in der Religion sind und Religion gleich Gefühlserleben setzen. Die Untersuchung der Protokolle gerade dieser Versuchspersonen erweist nun, daß bei ihnen zunächst Gedanken und Gefühle häufig als identisch angesehen werden (S. 309 ff.), daß sie „überhaupt keine scharfe Abgrenzung zwischen Gefühl und Gedanken“ kennen (437 f.), weiter, daß „im Widerspruch zu den eigenen Aussagen doch komplizierte Denkleistungen als führendes Moment sich zeigen“ und „der Übergang zur Religion nach den Aussagen der Beobachter durch eine fehlende Denkleistung gehemmt wird“ (437), und daß eine anti-intellektuelle Versuchsperson „ständig ein diskursives, wohlgeordnetes, streng beweisbares Denken im Sinne hat, wenn (sie) gegen die Beteiligung des Denkens an dem religiösen Erleben polemisiert“ (439); „eine unbewußte Logik des Sachverhalts wird ohne weiteres zugegeben und nur der allseitig ausgestaltete und bis auf den äußersten möglichen Grad logisierte Begriff des Schöpfers abgelehnt, während ruhig ein ‚Gefühl‘ der Leistung der Welt und der Schicksale durch Gott — was ist denn das anderes als die noch nicht diskursiv gegliederte, intuitive Wurzel des Schöpfungs- und Vorsehungsgedankens? —

angegeben wird. Somit kann auch B. (die betreffende Versuchsperson) kein Gefühlserlebnis aus dem Gebiet der Religion beschreiben, ohne sofort eine Menge intuitiver Denkprozesse in ihm zu enthüllen“ (440). In der weiteren Erklärung weist dann Girgensohn eine Fassung dieses „intuitiven Denkens“ als „anschaulichen Denkens“ ab, ebenfalls an Hand seiner Protokolle: „Die Intuitionen haben, wie auch unsre Protokollbeispiele wiederum zeigen, so manche Analogien zu der sinnlichen Anschauung. Trotzdem ist aus unsern Protokollen ohne jeden Zweifel klar zu ersehen, daß es sich hier überall um Prozesse handelt, die ihrem Wesen nach unanschaulich sind, so daß der Name ‚Anschauung‘ für sie nicht mehr als ein Symbol wäre. Man schneidet allen sich leicht einstellenden Versuchungen, den Ausdruck anders als symbolisch zu verstehen, die Wurzel ab, wenn man das Fremdwort als Terminus verwendet. Intuition ist eben jene unanschauliche ‚Anschauung‘ des gefühlsmäßigen Denkens“ (338; Sperrung im Original).

Auf die Frage über den Grund eines solchen Zueinanderschwimmens von Denken und Fühlen (für das feststellende Bewußtsein) antwortet Girgensohn, indem er sechs Arten eines solchen gegenseitigen Verschwimmens aufzählt und mit seinen Protokollen belegt: „In den ersten drei vorkommenden Fällen... ist es der zusammengesetzte Charakter der betreffenden Erlebnisse, der die Bezeichnung als Gefühlserlebnisse veranlaßt. Das zu schildernde Erlebnis ist in diesen Fällen eben nicht bloß Gedanken, sondern es enthält außerdem noch irgend ein anderes der von uns schon analysierten Gefühlselemente und wird hiernach trotz der Beimengung a parte potiori Gefühl genannt“ (310). „Wichtiger und interessanter... sind die drei andern Arten.... In ihnen heißen reine Gedanken Gefühle wegen einer besonderen Eigentümlichkeit in der Form des Auftretens dieser Gedanken. Die vierte und wichtigste Art und Weise, in der Gedanken sich in Gefühle verwandeln und als solche bezeichnet werden können, beruht auf der Abstufung des Bewußtseitsgrads der Gedanken. Gedanken heißen Gefühle, wenn sie einen geringen Bewußtseitsgrad haben.... Mit der Abnahme des Bewußtseitsgrads kann eine andere Erscheinung leicht verwechselt werden, die die fünfte Form bildet, in der Gedanken mit Gefühlen identifiziert werden können; das ist die

Abnahme der Deutlichkeit des Gedankengangs"; die sechste Form endlich ist eine Abstufung nach der „Beherrschbarkeit des Gedankens durch das willkürliche Belieben des Ich. Je schattenhafter und undeutlicher die Gedanken sind, desto leichter hat man den Eindruck, daß sie selbständig kommen und gehen; man weiß selber nicht genau, woher sie kommen, wohin sie gehen. . . . Je passiver ein Gedanke bloß einfällt, je weniger er logisch und sachlich aus dem gerade gegebenen Bewußtseinszusammenhang begründet oder abgeleitet werden kann, desto eher wird er als ein Gefühl bezeichnet" (323—327). Von diesem Tatbestand aus beleuchtet dann Girgensohn die, wie er sagt, „unzähligen sachlichen Schwierigkeiten und Unklarheiten in der Psychologie des Denkens" und schreibt unter anderem die beachtenswerten Sätze: „Von hier aus wird es verständlich, warum sich Psychologen und Philosophen immer wieder zu der Auffassung bekennen, Gefühle könnten in Gedanken übergehen oder Gedanken aus Gefühlen entstehen. Natürlich können sie das! Aber doch nur insofern und so weit, wie die Gefühle eben schon von Haus aus nichts anderes als Gedanken sind, die nur nicht als solche richtig erkannt und analysiert wurden. . . . Hat sich ein intuitives Denken um einen Kern von Gefühlen . . . gelagert, so wird es nur einer sehr tief eindringenden und sehr sorgfältig disziplinierten Analyse gelingen, den gedanklichen Rand treffsicher zu erfassen und von seinem anschaulichen Träger zu trennen oder die unanschaulichen Gedanken von den unanschaulichen Ichfunktionen regelmäßig zu unterscheiden. Ich glaube nicht, daß eine bloße Schreibtischanalyse oder gelegentliche Selbstbeobachtung ohne Hinzuziehung der Technik und der Kautelen des psychologischen Experiments hier zu einer sichern Entscheidung gelangen können" (340).

Es ist für den Kenner der gerade heiß umstrittenen Fragen des religiösen Vorgangs klar, was diese Ergebnisse eines empirischen Psychologen, dem, wie die Protokolle zeigen, ganz ausnehmend begabte Versuchspersonen der entgegengesetztesten Mentalität zur Verfügung standen, bedeuten. Wir haben bereits in unsern Newman-Arbeiten darauf hingewiesen, wie bei Newman das real denken als „natürliche Induktion" mit begleitenden „Dispositionen" sich darstellt, und wie bedeutsam es sei, daß gerade er nichts von einem schlechthinnigen Gefühlscharakter dieses Vorgangs wissen will, sondern ihn schlanke als „Denken" bezeichnet, ja als „Schlußverfahren" (in-

ference), nämlich als „natürliches Schlußverfahren" (natural inference). Hier erfahren also die Aufstellungen des vorsichtigen und gewissenhaften Beobachters des wirklichen Lebens eine überraschende Bestätigung. Aber gleichzeitig beleuchten sie blickartig die Religionstheorien May Schellers und Otto Gründlers und sind, wie uns scheint, wohl geeignet, die Natur jenes von beiden aufgestellten „Fühlens objektiver Werte" aufzuhellen, das weder strenges Denken noch irrationales Gefühl sei. Der Quasi-Offenbarungs- und Glaubenscharakter des religiösen Vorgangs als solchen (ganz abgesehen von übernatürlicher Ordnung), den beide behaupten, dürfte sich im Lichte der Girgensohnschen Protokolle als das aufklären, was längst die christliche Apologetik als Eigenart der religiösen Gebetshaltung bezeichnet hat: das hingeebene vertrauende Lauschen auf Gottes Einsprechung und Führung, womit zunächst ein Mitschwingen des ganzen Menschen gegeben ist in seiner seelischen Einheit von Denken, Fühlen und Wollen, weiterhin aber ein Zurücktreten einer mehr aktiv „ergrübelnden" Denkhaltung und „erarbeitenden" bzw. „erzwingenden" Willenshaltung gegenüber einem erwartenden und empfangenden „Rede, Herr, dein Diener hört", „Mir geschehe nach deinem Wort!" Man lese nur die Annotationen des hl. Ignatius zu seinen Exerzitien, also über ein ganz intensives Gebetsleben, oder beachte den Sinn des sog. zweiten Präludiums. Da ist die Rede von einer „großmütigen Hingabe an den Schöpfer und Herrn . . . daß Seine Göttliche Majestät sowohl über ihn (den Beter) als über alles, was er hat, verfüge nach Seinem Heiligsten Willen" (annot. 6), oder von einem diskreten Sichzurückhalten des Exerzitienmeisters, „daß der Schöpfer und Herr selbst seiner ihm hingeebenen Seele sich mitteile, sie umfassend für seine Liebe und Lobpreisung" (annot. 15); da wird gebetet, „daß ich nicht taub sei für Seinen (Gottes) Ruf" (de regno X¹) und um „Ausgewähltwerden, wenn es Seiner Göttlichen Majestät gefällt" (de vexillis u. a.); da ist das „ich will" liebend gedemütigt in das prinzipielle „bitten um das, was ich begehre". Gewiß wird damit in keiner Weise irgend einem „Quietismus" das Wort geredet, denn diese Gebetshaltung ist nichts weiter als die schuldige Ehrfurcht gegenüber der „Tiefe des Reichums und der Weisheit" dessen, der sagt: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege", der „größer ist als unser Herz und alles weiß". Und gewiß muß dieses

„schweigende Allerheiligste“ der innersten Gebetshaltung umfaßt sein von einer „Dispositionierung“ (in ignatianischer Sprache) durch aktives Denken und Wollen und in die religiöse aktive „Tat“ ausmünden. Aber bei all dem bleiben doch der innersten Gebetshaltung die oben mit den Worten des Exerzitienbüchleins entwickelten Data, die es eben erklärlich machen, warum ungeübtes Auge oder Vorurteil einseitiger Systematik immer wieder die Haltung eines betenden „Suchens“ Gottes oder des „vertrauten Verkehrs“ mit ihm als „Gefühlserleben“ faßten, statt, wie es wirklich ist, als denkgeführte Hingabehaltung des ganzen Menschen, die Kardinal Newman einmal in das ergreifende Gebet faßte:

„O mein Gott, ich bekenne: Du kannst mein Dunkel erleuchten. Ich bekenne: Du kannst es allein. Ich möchte, daß mein Dunkel Helle werde.

Ich weiß nicht, ob du es willst; aber daß du es kannst und daß ich es möchte, sind Gründe genug für mich, zu erbitten, was du wenigstens mir nicht verboten hast zu erbitten.

Ich verspreche dir: Durch deine Gnade, um die ich bitte, will ich alles umfassen, was immer ich leßlich in Gewißheit als die Wahrheit erfahre, wenn immer ich zu Gewißheit gelange.

Und durch deine Gnade will ich mich hüten vor aller Selbsttäuschung, die mich verleiten möchte, das anzunehmen, wozu Natur trügerisch verlangt, statt was Vernunft billigt.“

Erich Przywara S. J.

Ein amerikanisches Programm für katholische Geschichtsvereine.

Der Blick für praktische Bedürfnisse und eine beneidenswerte Großzügigkeit, ihnen zu begegnen, sind die Merkmale amerikanischer Arbeitsweise. Auch der Betrieb der Wissenschaft hat diese Vorzüge jenseits des Ozeans. Dabei bleibt die katholische Wissenschaft nicht zurück. Einen interessanten Beleg hierfür bietet ein Artikel der *Catholic Historical Review*, des Organs für Kirchengeschichte, das gleich vortrefflich in Ausstattung und Inhalt von der Katholischen Universität in Washington herausgegeben wird. Verfasser des Artikels ist der Sekretär der Katholischen Amerikanischen Geschichtlichen Gesellschaft, Waldo G. Leland; sein Thema ist: Die Aufgaben katholischer Geschichtsvereine¹. Vieles von den Ausfüh-

rungen paßt fraglos nur für amerikanische Verhältnisse; manches verdient aber auch im alten Europa und in unsrer Heimat beachtet zu werden. Alles ist jedenfalls praktisch und großzügig und daher interessant.

Leland stellt mit Stolz fest, daß in seinem Vaterland das Interesse für Geschichte äußerst rege sei. In der Union und in Kanada zählt man zur Zeit mehr als 500 Geschichtsvereine¹. Die einzelnen christlichen Konfessionen haben ihre eigenen historischen Gesellschaften; am weitesten voran sind aber die Katholiken. In einer ganzen Reihe von Städten und Diözesen besitzen sie Geschichtsvereine, von denen manche über wertvolle Bibliotheken und Sammlungen verfügen, andere angesehenere Publikationen herausgeben.

Trotz dieser Leistungen meint Leland, daß für die Kirchengeschichte Amerikas eigentlich noch alles zu tun bleibe. Die Trennung von Staat und Kirche wirkt sich auch in der Wissenschaft aus, sie bringt es mit sich, daß die offizielle Geschichtsforschung die religiöse Seite in der Entwicklung Amerikas fast ganz übergeht. Die überragende Bedeutung der Religion für die Zeit der Kolonisation Amerikas wird noch ganz ungenügend beachtet, der Einfluß der Religion in der Zeit nach der Befreiung Amerikas ist überhaupt so gut wie unbehandelt. Hier muß die Tätigkeit der kirchlichen Geschichtsvereine einsetzen.

Für ihren Ausbau schlägt Leland Anlehnung an die kirchliche Organisation vor: jede Diözese soll ihren katholischen Geschichtsverein haben, dessen Leiter oder Schutzherr der Bischof ist. Die innere Ausgestaltung der einzelnen Vereine kann am besten nach dem Vorbild der amerikanischen wissenschaftlichen Gesellschaften geschehen; diese sind so leistungsfähig, weil sie volkstümlich und wissenschaftlich zugleich sind. Jedermann steht der Beitritt offen, die Leitung aber bleibt einigen Fachleuten vorbehalten; so fließen reichlichere Beiträge ein, die zweckmäßig verwendet werden.

Nun kommt der Verfasser auf sein eigentliches Thema: die Arbeitsweise der Vereine. Zwei Aufgaben sind zu erfüllen: Sammeln und Belehren. Das erstere ist die wichtigste Aufgabe; denn ohne Sammlungen von Büchern, Handschriften und andern Hilfsmitteln gibt es ja keine Geschichtsarbeit. Die Sammlungen legen aber Räume voraus, in denen sie bewahrt werden. So muß jeder Verein vor-

¹ Der Verfasser dürfte sich aber täuschen in seiner Annahme, daß Amerika mit dieser Zahl alle andern Länder übertreffe.

¹ II (1917) 386—399.