

Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium

Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie

Nachdem die experimentelle Psychologie sich nicht mehr auf das Gebiet der Sinnesempfindungen beschränkt, sondern auch die höheren seelischen Funktionen zu untersuchen begonnen hatte — an den Namen Oswald Külpes ist dieser wichtige Fortschritt für Deutschland geknüpft —, konnte es nur eine Frage der Zeit sein, ob man sich auch unterfangen würde, religiöse Vorgänge mit der exakten Methode zu beherrschen. Daß diese Zeit bald gekommen ist und gerade jetzt, ist ebenfalls nicht zu verwundern; denn heute sind nicht nur ernste persönliche, sondern wissenschaftliche und soziale Interessen, wohl auch politische und noch ferner liegende, auf Religion, Moral, Ästhetik und selbst Mystik gerichtet. Zwei orthodoxe protestantische Geistliche, Karl Girgensohn, jetzt Professor in Leipzig, und Werner Gruehn, Privatdozent in Dorpat, haben mit dem religionspsychologischen Experiment den Anfang gemacht, und auch aus dem Seminar eines katholischen Hochschullehrers, Johannes Lindworsky S. J., liegt jetzt eine ähnliche Arbeit vor¹. Ist dieser neue Weg gangbar, wird er zu einem wirklichen Ziel führen, ist sein Beschreiten nicht schon von vornherein eine Profanierung des Heiligen? so wird man sich unwillkürlich fragen. Schon das gewöhnliche Denk- und Willensexperiment hatte harte Angriffe erfahren — noch kürzlich hat Scheler das höhere Seelenleben als „gegenstandsfähig“ bloß für den verstehenden „Mit-vollzug“ bezeichnet, nicht aber für die experimentelle Untersuchung² — aber eine ganze Schar ihrer Vertreter³, und nicht weniger ihre glänzenden Ergebnisse, haben diese Angriffe siegreich zurückgewiesen. Das Religionsexperiment hat sicherlich einen noch schwereren Stand. Daher sollen im folgenden die Gründe für und wider geprüft⁴ und vor allem die Tatsachen, d. h. die wirklichen Resultate der bisherigen Arbeiten, geboten werden. Den Gegenstand, um den es sich handelt, etwas faßbarer zu machen, wird die experimentelle Methode, und zwar an Hand der Arbeit Gruehns, kurz skizziert.

I.

Das Ziel von Gruehns Arbeit ist schon im Titel seines Buches: Das Wert-erlebnis, klar enthalten; höchstens hieße es noch genauer: Das religiöse Wert-erlebnis. Gruehn selbst formuliert es so: „Was geht in dem Seelenleben vor sich, wenn Wertvorgänge zustande kommen? Welches ist das

¹ Karl Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. 8^o (XII u. 712 S.) Leipzig 1921, Hirzel; Werner Gruehn, Das Wert-erlebnis. 8^o (XIV u. 251 S.) Leipzig 1924, Hirzel; Alphons Volley, Die Betrachtung als psychologisches Problem (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge [1924]) 338—352.

² Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathiegefühle² (Bonn 1923).

³ Max Scheler, Über die Willensstätigkeit und das Denken (Göttingen 1905); Karl Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge (Archiv für die gesamte Psychologie IX [1907] 297—365); Johannes Lindworsky S. J., Das schlußfolgernde Denken (Greifburg 1916); E. Westphal, Über Haupt- und Nebenaufgaben bei Reaktionsversuchen (Archiv für die gef. Psychologie XXI [1911] 319—434), und andere.

⁴ Das Material dazu bieten im wesentlichen Girgensohn und Gruehn.

psychische Wesen des Werterlebnisses? Worin besteht die Struktur des Werterlebens im Unterschied von andern Erlebnissen?“ (S. 71/72.) Diese Aufgabe zu lösen, wendet er das Experiment an, d. h. die systematische Selbstbeobachtung unter einem Versuchsleiter. Schon das Wort unterscheidet die Methode von der bloß gelegentlichen und von der Fremdbeobachtung. Neun Beobachter oder Versuchspersonen nahmen teil. Da den meisten die psychologische Vorbildung für das Experiment mangelte, stellte Gruehn erst Einübungsversuche mit ihnen an. Daran schlossen sich die Vorversuche und endlich die Hauptversuche. Der Zweck der Einübungsversuche ist, sich im Beobachten und im genauen Wiedergeben seelischer Vorgänge, nicht nur bedeutender, wie sie sich von selbst aufdrängen und im Gedächtnis haften bleiben, sondern auch, wenigstens für den Laien, unscheinbarer und gewöhnlich unbeachteter Erlebnisse zu üben; dem entsprechend stellen sie ganz einfache Aufgaben, etwa die Vorstellungen, Gedanken, Gefühle zu beschreiben, die auf ein Wort („Reizwort“, z. B. Pferd, häßlich, Himmel) hin auftauchen, oder die Vorstellungen, Strebungen bei der Wahl zwischen zwei Rechenoperationen. Man braucht nur solche Versuche selbst mitzumachen, um festzustellen, ein wie großer Teil der innern Vorgänge unbeachtet das Feld unserer Seele passiert. Richtet man jedoch unmittelbar danach, wo noch sozusagen ein geistiges Nachbild existiert — nicht während des Vorganges selbst, da dieser nur in seinem Ablauf gestört würde —, die Aufmerksamkeit auf das Erlebte, so wird man allmählich immer mehr zu Tage fördern, manches auch erst benennen und ausdrücken lernen. Die Vorversuche gingen schon direkt auf das Ziel der Experimente hin, d. h. sie verlangten ein „Werten“, sei es ausdrücklich, sei es in einem andern Akt, etwa in dem des Vorziehens. Der Versuchsleiter sagt beispielsweise: Auf das Signal „jetzt“ bitte die Augen auf die Karte zu richten (die im Schlig eines rotierenden Apparates sichtbar wird). Auf ihr wird ein Wort (ein Satz) erscheinen. Sieh es (ihn) ruhig an, und, nachdem du es (ihn) verstanden hast, schließe die Augen. Reagiere mit „ja“, (bzw. mit nein), wenn dir das Wort (der Inhalt des Satzes) eben als unbedingt wertvoll erscheint. Solche Worte und Sätze waren: Gott, Liebe, Reinheit, Bekehrung, fromm sein; Haekelianer werden; meine Sünde steht vor mir; Jesus allein. Den Verlauf der Einzelversuche beschreibt Gruehn selbst folgendermaßen: „Versuchsperson nahm auf einem bequemen Sessel Platz und erhielt die Instruktion. Die Pause von 2—3 Sekunden zwischen dem Signal „jetzt“ und dem Erscheinen des Reizwortes ermöglichte einen Ablauf der Versuche bei voller Konzentration. Die Zeit vom Erscheinen des Reizwortes bis zur Reaktion wurde mit einer $\frac{1}{5}$ -Sekunden-Uhr gemessen, ebenso die Dauer der Protokollierung.... Nach der Reaktion wandte sich Versuchsperson sofort dem Erlebten zu, suchte es zu fassen und eingehend zu berichten. Am Anfang der Versuche läßt sich gar nicht ahnen, welche Feinheit die Beobachtung und Berichterstattung bei einer Versuchsperson im Verlauf von etwa 300 Versuchen erreichen kann. Die Berichte wurden sofort stenographisch festgelegt. An die Berichte schlossen sich häufig Fragen des Versuchsleiters, auch kurze Nachträge der Versuchspersonen.“ (86).

Das Ergebnis der Versuche war für Gruehns Wertexperiment eine ganze Reihe von Vorgängen: Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Strebungen, in

denen die Versuchspersonen Begriffe, Wahrheiten gewertet hatten. Darunter fiel dem Leiter ein Akt auf, der sich als ein besonders intensives Wertes kundtat; er nennt ihn den Aneignungsakt, weil darin der Gegenstand innerlich, geistig angeeignet wurde. Ihn griff er aus dem weiten Material heraus und untersuchte ihn eigens noch näher in den Hauptversuchen. Das individuelle, seelische Moment einer jeden Versuchsperson sollte nach Möglichkeit mitspielen, um den Begriff zugleich differenzierter und reicher zu machen. Dazu bedurfte Gruehn individueller „Reizworte“, auf die jede Versuchsperson voraussichtlich lebhaft ansprechen würde. Solche gewann er durch ein sinnreiches Verfahren: er gab religiöse Gedichte zu lesen, und zwar dreimal, wonach jeweils das dabei Erlebte beschrieben werden mußte. Bei einer vierten Lesung konnte noch etwa Vergessenes nachgetragen werden. Außerdem schrieben die Versuchspersonen eine Kritik der Gedichte und gaben ihren Inhalt mit eigenen Worten wieder. Aus dem so gewonnenen Material stellte Gruehn die neuen Reizworte zusammen. Es sind alles Sätze, wie: Der Mensch ist Gottes Kommentar auf Erden; ich bin der Herr meiner Triebe; das Leben ist eine große Freude; ich will nicht dir dienen. Ihre Verwendung war im wesentlichen dieselbe wie in den früheren Versuchen: die Versuchspersonen sollten sie werten, wozu bald in verdeckter, bald in offener Form und mit allen möglichen feineren Schattierungen angewiesen wurde. Wirklich löste sich auch als Endergebnis aus den Protokollen ein Begriff des Aneignungsaktes heraus, der diesen Vorgang in seiner Breite und Tiefe, in seinen Graden und Entwicklungsstufen aufs schönste darstellte.

Eine so große Zahl von Experimenten, die alle in derselben Richtung liefen, brachte notwendig die Gefahr einer Mechanisierung mit sich. Deswegen nahm Gruehn nicht zuviel Versuche auf einmal vor, machte genügende Abstände zwischen den einzelnen Versuchsstunden, vor allem aber streute er gelegentlich ganz anders geartete, sog. „Reizworte“, ein; so ließ er, mitten unter ganz religiösen Inhalten, über gleichgültige Dinge oder belanglose Sätze, wie „Katte“, „der Schnee schmilzt“, ein Werturteil abgeben, oder statt zwischen: „glauben und lieben“, „arbeiten und beten“ u. dgl., zwischen: „lügen und stehlen“ wählen. Ob die Versuchspersonen in der Wiedergabe zuverlässig waren, stellte er dadurch fest, daß er ihnen einmal im Lauf der Experimente 10 Sekunden lang eine bunte Postkarte bot und sie gleich danach möglichst treu beschreiben ließ. Weniger leicht ist es, eine andere offensichtliche Fehlerquelle zu verstopfen, nämlich das Wissen um die Absicht des Versuchsleiters. Das muß, wenn auch ganz unbemerkt und unwissentlich, doch fast notwendig die Reaktion auf die Anweisungen beeinflussen. Gruehn konnte sich aber am Ende der Versuche durch Fragen überzeugen, daß es ihm durch den äußern Wechsel in den 30 Aufgaben gelungen war, seine Absicht vollständig zu verbergen.

II.

Daß der Religionspsychologie im allgemeinen ein hervorragender Platz in der Religionswissenschaft zukommt, daran zweifelt heute niemand mehr. Sie ist zu wichtig, um die mannigfachen Äußerungen der religiösen Psyche im Laufe der Geschichte zu verstehen; aber mehr noch, um diese Psyche in der richtigen Weise heranzubilden, durch Erziehung und Seelsorge. Seelenkultur muß der

Seelennatur entsprechen und setzt daher deren genaue Kenntnis voraus. Doch kann diese Kenntnis auf den verschiedensten Wegen gewonnen werden. Die hauptsächlichsten sind: der genetische oder geschichtliche, der phänomenologische oder verstehend eindringende, der systematisch experimentierende. Keine dieser Methoden kommt aus ohne jene, die man als natürliche oder vorwissenschaftliche bezeichnen kann: gelegentliche Selbst- und Fremdbeobachtung, deren Frucht die Selbst- und Menschenkenntnis ist. Die geschichtliche Methode, die sich auf eine Religion beschränken oder mehrere, sogar alle zum Gegenstand machen kann, analysiert, vergleicht, untersucht auf Ursache und Wirkung jene religiösen Äußerungen, die uns in Selbstzeugnissen und Berichten vorliegen. Während sie auf objektivem, jedem zugänglichem Material aufbaut, gründet sich die verstehende Methode auf die ganz individuelle und recht, seltene Gabe, eigenes und fremdes Innenleben intuitiv zu erfassen, seinen Aufbau bis in die feinsten Gliederungen bloßzulegen und dafür auch den entsprechenden sprachlichen Ausdruck zu finden. Mit der psychologischen geht bei ihr in der Regel logische Schärfe Hand in Hand, ja kann sogar überwiegen. Die Stärke dieser Methode ist die Intuition, die mit einem Blick erschaut, was Einzelforschung spät, nur mühsam oder nie erreicht; ihre Schwäche ist das subjektive Moment: ganz im Kern des Individuums wurzelnd nimmt sie auch am meisten an seiner Beschränktheit und Einseitigkeit teil und ist der Willkür seiner Deutung ausgesetzt. Beide Methoden haben heute hervorragende Vertreter: James, Otto, Heiler, Scheler, Spranger, Jaspers¹. Ihnen stehen nur die wenigen Repräsentanten der experimentellen Methode gegenüber, die schon eingangs genannt wurden. Weniger bedeutende Abarten der experimentellen Methode, wie die der Fragebogen, die Antworten über Gegenstände oder Erlebnisse der religiösen Sphäre von einer großen Zahl von Menschen verlangen; oder der Aufsätze, die man von mehreren 100 Schülern über das gleiche Thema machen läßt², können, wegen ihrer Unzulänglichkeit, trotz mancher Vorzüge hier übergangen werden.

Die Einwände gegen das religionspsychologische Experiment, die nun geprüft werden sollen, möchte ich der Übersichtlichkeit wegen in zwei große Gruppen teilen, in die subjektiven und objektiven, oder auch gefühlsmäßigen und verstandesmäßigen. Der subjektive Einwand läßt sich etwa so formulieren: Religiöses Erleben und wissenschaftliches Experiment sind unvereinbar. Die Bezeichnung „subjektiv, gefühlsmäßig“ macht den Einwand durchaus nicht weniger gewichtig, sondern weist nur auf seine Hauptquelle hin. Heiler drückt ihn in seinem Buch „Das Gebet“ so aus: Wenn es gilt, das tiefe und geheimnisvolle religiöse Erleben zu verstehen und zu verdolmetschen, dann versagen all die kunstvollen Methoden der empirischen Gesetzespsychologie... Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer

¹ William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin (Leipzig 1914); Rudolf Otto, Das Heilige¹² (Gotha 1924); Friedrich Heiler, Das Gebet⁵ (München 1923); Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Halle 1921); Eduard Spranger, Lebensformen⁴ (Halle 1924); Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen² (Berlin 1922).

² Edwin D. Starbuck, Religionspsychologie, 2 Bde., deutsch von Vorbrodt und Beta (Leipzig 1909); Günther Dehn, Die Religiosität der Proletarierjugend, in Selbstzeugnissen dargestellt² (Berlin 1924).

gefühllosen Anatomie der menschlichen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens¹. Diesem Einwurf liegt wohl der noch allgemeinere zu Grunde, daß Wissenschaft und Frömmigkeit überhaupt einander widerstreiten. Praktisch ist es allerdings recht schwierig, in Gebetsstimmung wissenschaftlich zu arbeiten oder Wissenschaft zum Inhalt des Gebets zu machen. Unmöglich ist das aber nicht, vielmehr das eigentliche Ideal des geistigen Arbeiters. Wenn es von vielen Heiligen heißt, sie hätten am Fuß des Kreuzes ihre Weisheit geschöpft, so bedeutet das zunächst eben jene Tatsache, daß sie betend studiert haben. Die Trennung von Wissenschaft und Religion ist wesentlich erst eine Errungenschaft der Renaissance. Daß das Aufblühen der Naturwissenschaften als solcher nicht notwendig eine Veräußerlichung für das religiöse Leben bedeutet, dafür sind zahlreiche tieffromme Naturforscher Zeugen. Das Bestreben weiter Kreise nach Innerlichkeit, das wir heute beobachten und das sich etwa im Zug zum „Wandel in Gottes Gegenwart“ äußert, ist nichts als eine Rückkehr zur mittelalterlichen Geisteshaltung.

Nun liegen allerdings die Verhältnisse beim religionspsychologischen Experiment etwas komplizierter. Hier handelt es sich nicht nur um die Beziehung des Menschen zu Gott in wissenschaftlichen Dingen, sondern zu Gott und den Menschen in religiösen Dingen. Religiöse Erlebnisse sollen von dem einen sofort nach ihrem Ablauf reflektierend überschaut und offenbart, von dem andern daraufhin später untersucht werden, nicht etwa zum Zweck der Seelenleitung, vielmehr des wissenschaftlichen Verständnisses. Das Mitteilen als solches macht zwar keine Schwierigkeit — die Selbstbiographien und Bekenntnisse zahlloser Heiligen und Frommen reden offener, als es vielleicht je im Experiment der Fall sein wird —, wohl aber das bewußte Erzeugen, das unmittelbar anschließende Reflektieren, das Darbieten zum „Atomisieren“, wie Heiler es plastisch nennt! Prinzipiell dürfte aber auch dieser Zweck kein Hindernis sein. Es gilt nur, anzuerkennen, daß es ein moralisch einwandfreies Ziel ist, religiöse Vorgänge welcher Art immer wissenschaftlich zu erforschen, mag die weitere Absicht dabei bloßes tieferes Verständnis sein oder seelsorgliche, pädagogische Auswertung. Das ist aber ohne Zweifel der Fall.

Die praktische Anwendung wird jedoch einen Unterschied machen müssen zwischen ganz persönlichem Verkehr mit Gott und religiösen Gedanken, Affekten, Wünschen im Anschluß an ein Gespräch, eine Lesung. Die ersten Erlebnisse sind unstreitig die wertvolleren; aber mit ihnen kann das Experiment schon deswegen nicht rechnen, weil es dafür keine Versuchspersonen finden wird. Tatsächlich werden die meisten, sobald das Erlebnis persönlich wird, schon eine unmittelbar folgende Analyse — mit Recht oder Unrecht — als unpassend empfinden, mehr noch die Kundgabe davon. So ganz unbedingt dürfte dieses Empfinden nicht gerechtfertigt sein. Die Mystiker, die uns ausführliche und oft psychologisch feine Schilderungen ihrer Zustände hinterlassen haben, konnten mit der Niederschrift nicht lange warten, wofern sie treu sein sollte. Daß man einem guten Freund aus der Fülle seines Herzens sein Erlebnis erzählt, um sich auszusprechen oder ihn zu erbauen, wird auch nicht selten vorkommen. Darum könnte man das sicher auch zu dem Zwecke tun, das wissenschaftliche

¹ Gr. Heiler a. a. D.² VIII.

Verständnis für diese Vorgänge als Grundlage des praktischen zu fördern. Aber wenn sich schon wenige finden werden, die hierzu bereit sind, so noch weniger, die die innere Freiheit und Unbefangenheit besitzen, es ohne jedes Bedenken, ungekünstelt, ohne Schaden für die Ursprünglichkeit ihres Erlebens, vielleicht selbst der Wahrhaftigkeit, auszuführen.

Es bleiben also nur die religiösen Gedanken und Affekte der zweiten Art. Sie sind zwar weniger tief, aber darum durchaus nicht unecht und psychologisch unbrauchbar. Da ferner hier keine prinzipielle Schwierigkeit vorliegt und das religiöse Empfinden sich für gewöhnlich nicht verletzt fühlen wird, kann es sich nur noch darum handeln, daß das Experiment entsprechend taktvoll ausgeführt werde.

Aus diesem Grunde wird der Versuchsleiter nie einen eindeutig bestimmten religiösen Vorgang erzeugen dürfen, z. B. einen Akt der Liebe, ein Gefühl der Reue, einen Vorsatz der Geduld. Dabei käme nur ein Kunstprodukt heraus. Echtes religiöses Leben entquillt spontan, nicht auf Kommando; unechtes ist unbrauchbar. Diesen Fehler vermeidet auch die tatsächlich befolgte Methode. Es werden Wörter, Sätze, auch größere Lesestücke vorgelegt, die voraussichtlich religiös irgend einen Eindruck machen. Der soll sich im Innern auswirken und nachträglich beschrieben werden. Auch hier kann es noch zu Kunstprodukten kommen, aber das ist wenigstens nicht notwendig der Fall und ist im Protokoll leicht zu ersehen. Versuchspersonen, die dazu neigen, künstliche Regungen in sich hervorzurufen, oder auch nur echte übertrieben schildern, müßten als untauglich ausscheiden. Bei den ersten Experimenten wird sich zwar niemand in einer ganz natürlichen Lage fühlen; jedoch ist das bei jeder Art von Versuchen der Fall und verschwindet nach kurzer Übung und Eingewöhnung.

Das religiöse Erlebnis muß nicht nur spontan fließen, es muß auch spontan mitgeteilt werden. Der Versuchsleiter darf nicht mehr erfahren wollen, als ihm freiwillig eröffnet wird. Damit so nicht die Arbeit vergeblich sei, infolge ganz lückenhafter Aussagen, muß der Versuchsleiter das volle Vertrauen der Versuchsperson besitzen und es durch unbedingte Verschwiegenheit und echtes Verständnis für Religiöses immer wieder sichern.

Bei den religionspsychologischen Experimenten, die bisher vorliegen, sind die Bedingungen, die wir als notwendig erkannt haben, in glücklichster Weise erfüllt. Werner Gruehn hatte z. B. Versuchspersonen, die ihm ausnahmslos persönlich sehr nahe standen und ihm das vollste Vertrauen entgegenbrachten. Sie trugen kein Bedenken, Erlebnisse aus dem Experiment oder aus dem früheren Leben, die ihnen bei dieser Gelegenheit ins Gedächtnis kamen, getreu wiederzugeben. Manchmal erscheinen allerdings ihre Affekte etwas gekünstelt, aber das ist unmittelbar aus dem Protokoll zu ersehen, leicht bei der Beurteilung in Rechnung zu ziehen und tatsächlich gar nicht von schädigendem Einfluß. Ernst religiös wie die Versuchspersonen war auch der Versuchsleiter. Er brachte ihnen das größte Verständnis entgegen und nicht weniger Rücksicht. Vor Beginn der Versuche gab er u. a. die allgemeine Anweisung: „Persönliches (gemeint ist: streng Persönliches) ist nicht direkt erwünscht und kann, falls es aus irgend einem Grunde ungern berichtet werden sollte, ruhig verschwiegen werden; doch bitte dann zu melden, wo und wann es geschehen“. Er fügt die Fußnote bei: „Diese Instruktion war bei unsern stark ins Intime greifenden

Versuchen, wie die Erfahrung zeigt, unerlässlich, um der Versuchsperson nicht von vornherein die Unbefangenheit zu rauben. Die Möglichkeit jederzeitigen Verschweigens führte fast ohne Ausnahme zu lückenlosem Bericht“ (76—77).

Die Versuche, besonders die von Girgensohn, weisen schon selbst auf ihre Schranken hin. Sehr gut bekannte Texte, die einen allzupersonlichen Widerhall in der Seele fanden, erwiesen sich als untauglich, weil solche Erlebnisse nicht preisgegeben wurden. Selbst bei unbekanntem Material war die Reaktion ein- oder zweimal zu stark, es kam zu Tränen. Dadurch bestätigt sich, daß wir mit Recht zwischen persönlichem und unpersönlichem Erlebnis unterschieden haben; es ergibt sich aber auch, daß wegen der fließenden Übergänge zu sensible Personen für die Versuche ungeeignet sind. Das Experiment wird auch immer nur eine bestimmte Menschenklasse ergreifen können, den religiösen Gebildeten, der zugleich das nötige Interesse besitzt und die Fähigkeit, innere Vorgänge treu wiederzugeben. Kindern gegenüber ist das Experiment nie anzuwenden, weil sie wohl nie vollständig frei, wie der Erwachsene, also aus innerer Überzeugung, daran teilnehmen, der Versuchung zur Künstelei kaum widerstehen und die Frische des Erlebens verlieren werden. Innerhalb dieser Grenzen ist aber gegen das religionspsychologische Experiment nichts einzuwenden, ja es ist sehr zu empfehlen, wenn es seinem wissenschaftlichen Zweck wirkliche Dienste leistet und so durch die Tat auch den zweiten Einwand entkräftet.

Diesen objektiven Einwand, der Verschiedenes in sich begreift, kann man so zusammenfassen: Das Ergebnis der experimentellen Methode ist, wenigstens im Vergleich mit dem der andern, ohne Belang. Sicher ist, daß die Psychologie, vorab die experimentelle, auf dem Gebiet des Glaubens noch weniger als auf dem der Philosophie Alleinherrscherin sein kann. Auch viele Protestanten stimmen darin mit uns überein, daß der Glaubensinhalt wichtiger ist als seine subjektive Aufnahme und Verarbeitung. Doch auch abgesehen von Übertreibungen in dieser Richtung, darf die experimentelle Psychologie nur eine Methode neben andern sein. Es wäre töricht, das gewaltige und wertvolle geschichtliche Material beiseite zu legen und das Verständnis der religiösen Seele auf einigen Experimenten ganz neu zu fundieren. Den tiefen und aufs Ganze gehenden Blick der Intuition vermag das Experiment ebensowenig zu ersetzen. Die schlichte Selbst- und Fremdbeobachtung muß auch ihre Grundlage sein. Aber, so im Rahmen des Ganzen, am richtigen Ort, füllt sie eine wirkliche Lücke aus. Gruehn sagt nicht mit Unrecht, gerade die Arbeit der modernen, nicht experimentellen, Religionspsychologie habe „zur Erkenntnis beigetragen, daß unser Wissen über die psychische Struktur der religiösen Vorgänge noch ein durchaus elementares ist; daß noch eine Fülle Arbeit zu leisten ist, ehe unser Verständnis für diese Dinge sich nachhaltig vertiefen kann“ (64). Man möchte hier vielleicht an den Aufbau des mystischen Erlebnisses denken, soweit es sich dabei um den menschlichen Faktor handelt, aber das ist natürlich am allerwenigsten einer systematischen Beobachtung zugänglich. Doch birgt auch das gewöhnliche Jugendleben noch Rätsel genug. Glaube, Liebe, Andacht, Demut, Bekehrung, Zweifel usw., die ganze Skala der religiösen Affekte sind so komplizierte Gebilde, daß letztlich wohl nur exakte Forschung sie nicht nur restlos, sondern auch unwidersprochen wird auflösen können. „Die experimentelle Detail-

analyse ist eine unentbehrliche Vorarbeit für die Analyse der Zeugnisse großer Persönlichkeiten. Die präziseste philologische und exegetische Bearbeitung ihrer Berichte, ihre genaueste zeitgeschichtliche Einordnung, die stärkste intuitive Einfühlung in dieselben — bleibt dem eigentlichen, lebendigen Inhalt jener Zeugnisse gegenüber machtlos, wenn sie nicht ihre innere Sprache versteht.“¹ Daß hier das Experiment etwas bieten kann, läßt sich schon aus den sonstigen Ergebnissen der experimentellen Denk- und Willenspsychologie schließen.

Girgensohn weist noch auf folgende Vorzüge hin: Bei vollständig spontanen Äußerungen der Religiosität sind die Erscheinungen quantitativ zu groß; es wirken zu viele Ursachen gleichzeitig und machen das Erlebnis zu kompliziert, als daß es übersehen und beherrscht werden könnte. Da greift das Experiment eine willkürlich bestimmte Erlebnisreihe heraus, und daraus wieder nur einen bestimmten Teil. Umgekehrt ist das Untersuchungsobjekt oft so klein und unscheinbar, daß es der gewöhnlichen Beobachtung entgeht. Da vor allem zeigt sich die Überlegenheit des Experiments, indem es tatsächlich eine große Zahl von feinen psychischen Nebenströmungen bloßlegt, die sonst durch den Hauptstrom ganz verdeckt werden. Die gewöhnliche Beobachtung versagt gleichfalls, wenn das Tempo des Erlebnisablaufs zu schnell, und mehr noch, wenn gleichzeitig die Zeit zu lang ist. Demgegenüber fixiert das Experiment nur ganz wenige Momente und bringt das dabei Erlebte sofort zu Protokoll. Aber zwei andere große Hilfsmittel verfügt das Experiment noch: Wiederholung mit der gleichen Versuchsperson und Variierung der Personen und Bedingungen. Ihre Ergebnisse erlangen so eine ganz bedeutende Sicherheit. Zugleich heben sie sich dadurch vorteilhaft von solchen ab, die sich auf unrichtiges oder unvollständiges geschichtliches Material stützen müssen, oder auch auf bloß gelegentliche Beobachtungen, bei denen es nie sicher ist, ob man allgemein oder nur ganz individuelle Gesetzmäßigkeiten bucht. Für die Objektivität ist dazu die Trennung von Beobachter und Versuchsleiter von großem Wert. Das Erlebnis läßt der Beobachter ohne jede Reflexion vor sich gehen; nachher gibt er nur eine möglichst objektive Beschreibung, die Deutung bleibt dem erfahrenen Psychologen vorbehalten, und dieser ist seinerseits wieder kontrolliert durch die Protokolle, die er seiner Arbeit beifügen muß, wenn sie wissenschaftlichen Wert beansprucht.

Es ist wahr, daß durch all dieses das Experiment zunächst nur Kleinarbeit leistet. Aber die ist am notwendigsten und am wenigsten leicht zu ersetzen. Gerade das Ganze des religiösen Erlebens wird man nicht erst bei der modernen Intuition, so glänzend und anregend auch ihre Arbeiten sind, sondern schon bei den klassischen Autoren der Askese und Mystik finden. Die feine, aber immer subjektive Analyse beider erhält im Experiment eine Stütze, die auch solchen dienen kann, denen die unmittelbare Einfühlungsgabe fehlt.

Schließlich ist jedoch alles, was bisher gezeigt wurde, nur Möglichkeit, nur Anlage gewissermaßen der experimentellen Religionspsychologie. Ob sie sich ganz entfalten, alle auf sie gesetzten Erwartungen erfüllen wird; ob ihr nicht unvorhergesehene Schwierigkeiten erstehen werden, wenn man sie in weiterem Umfang anwendet; ob man nicht eine andere Methode zu solcher

¹ W. Gruhn a. a. D. 70.

Vollkommenheit entwickeln wird, die die langsamere Arbeitsweise jener überflüssig macht, über alles das wäre heute ein Urteil verfrüht. Aber die wirklichen und tatsächlichen Ergebnisse genügen, ihr für den Augenblick eine feste Position zu geben und die Angriffe auf ihre Verwertbarkeit zurückzuweisen.

III.

Karl Girgensohn ist der eigentliche Bahnbrecher auf dem Gebiet der experimentellen Religionspsychologie. Er hat sich sein Ziel sehr weit gesteckt, da er die ganze Struktur der religiösen Erlebnisse erforschen will. Doch hat eine solche Arbeit den Vorteil, daß sie zugleich ein greifbares Resultat bietet, und anregt, das mehr im Grundriß Gegebene durch Einzeluntersuchungen zu vervollständigen. Im Zusammenhang damit ist es auch verzeihlich, daß die allzu große Länge der Protokolle ihrer Zuverlässigkeit etwas Eintrag tut. Trotzdem sind die Ergebnisse so zahlreich und wichtig, daß sie beim Erscheinen des 700 Seiten zählenden Bandes berechtigtes Aufsehen erregten. Auch in dieser Zeitschrift wurde schon auf einiges hingewiesen¹. Hier kann nur eine ganz kurze Skizze entworfen werden. Begreiflicherweise muß zu ihrem Verständnis der religiöse Standpunkt des Verfassers und seiner Versuchspersonen in Rechnung gezogen werden, den zu verleugnen, selbst im objektiven Experiment, weder möglich ist noch gefordert werden kann.

Girgensohn gibt uns einen Einblick, welche Stellung die verschiedenen seelischen Funktionen bei den religiösen Akten haben. Die Vorstellungen, d. h. die Reproduktionen von sinnlichen, konkret anschaulichen Empfindungen, sind nicht das Wesentliche im religiösen Erleben, nicht die Bausteine, aus denen es sich zusammensetzt; das ist seine These, durch die er das religiöse Erleben vor den Eingriffen des Sensualismus und der reinen Assoziationspsychologie schützt. Vielmehr „wird der unanschauliche Gedanke zur Hauptsache; denn er dirigiert das anschauliche Material nach seinen Intentionen, gibt ihm die Gestalt“ (516). Zu dieser Feststellung liefert das Experiment die verschiedensten Beweise, so den, daß die Vorstellungen, oft in sich unsinnig, im Zusammenhang mit ihrer Deutung sinnvoll werden, daß der Gedankeninhalt über den Vorstellungsinhalt hinausgeht, daß nicht von Gedanken beherrschte Vorstellungen auf mangelhafte Erfassung des Inhalts oder starke psychische Ablenkung hinweisen. Daher findet man das Wesentliche der Religion nicht durch genaue Darstellung ihrer anschaulichen Vorstellungen, sondern durch deren richtige Deutung. Auch hierzu liefert das Experiment eine Hilfe; es stellt fest, wie differenziert bei verschiedenen Menschen die Vorstellungen sind, und weist das Verhältnis auf, in dem sie, visuelle auf der einen, akustische und kinästhetische auf der andern Seite, stehen.

Wo Girgensohn die Willensprozesse beschreibt und deutet, steht er am meisten unter dem Einfluß seiner religiösen Überzeugung. Er schließt sie ganz aus dem Kern des religiösen Erlebens aus. Darin hat ihn die genauere Einzelarbeit Gruenhns schon teilweise korrigiert. Trotzdem sind auch Girgensohns Resultate bei ihrer Einseitigkeit noch wichtig genug. Denn sie lassen das sicherlich auch vorhandene Gefühl des „Gnadenhaften“ stark hervortreten

¹ Erich Przywara S. J., Religiöses Gefühl als natürliches Denken? (Diese Zeitschrift 53 (1923) 316—318.

und regen so an, weiter zu forschen, ob und wie weit die unsichtbare, übernatürliche Gnade auch auf das der Beobachtung zugängliche Gebiet des Seelenlebens übergreift und die Schranken des gewöhnlichen psychischen Geschehens durchbricht. Für Girgensohn ergibt sich aus den Versuchen: „Alle Beobachter sind erstens darin einig, daß die Religion Willenshandlungen zustrebt, und daß erst mit der vollen Hingabe der religiöse Bekehrungsprozeß vollendet ist. Aber alle Beobachter sind zweitens darin einig, daß diese Einstellung des Willens nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sondern nur die Konsequenz tiefer liegender Vorgänge ist, die dem Willen erst die Möglichkeit schaffen, sich mit dem Bewußtsein der Freiheit für die Religion zu entscheiden. Ohne eine vorangehende innere Nötigung gibt es keine religiösen Willensentschlüsse“ (580). Daß es sich hier nur um Deutung handelt, ergibt schon der anschließende Beweis: „Wenn Religion ihrem Wesen nach wirklich Willenssache wäre, so würde L (eine der Versuchspersonen) nicht so ergreifende Seelenkämpfe bekunden, sondern ohne Schwierigkeit beschließen, religiös zu sein.“

Im Mittelpunkt der religiösen Erlebnisse stehen nach den Beobachtungen Girgensohns die Gefühle. Was alles die Versuchspersonen so benennen, werden wir im Folgenden sehen; jedenfalls war es klug, den Begriff nicht nach der unsichern wissenschaftlichen Terminologie zu fassen, sondern so, wie die Versuchspersonen ihn anwenden. Zunächst meinen sie Lust-Unlustzustände damit. Solche, die Religion als weichliche Gefühlschwärmerei ansehen, straft Girgensohns Resultat Lügen; denn es besagt, „daß die Lust-Unlustzustände der Religion ihr psychisches Wesen nicht genügend umschreiben, sondern in der empirischen Religion ein sekundäres und begleitendes Moment sind. Das eigentliche Wesen liegt in dem geistigen Gehalt, in der geistigen Funktion des religiösen Erlebens“ (412). Auch die Empfindungen der inneren Organe, die man in ihrer Gesamtheit das Körpergefühl nennt, werden nur dadurch „Bausteine des höheren geistigen Lebens“, daß sie ihre ursprüngliche selbständige Bedeutung verlieren, um in anderem Beziehungszusammenhang eine neue zu gewinnen. Mit diesem Ergebnis trifft Girgensohn jene Gefühlstheorie (James, Lange, Ribot), die in der körperlichen Resonanz (Beschleunigung des Pulses und der Atmung, Blässe, Muskelkontraktion) das Wesen des Gefühls sehen wollen. Auch Freuds taktlose Lehre von den religiösen als sublimierten sexuellen Gefühlen wird so von einer neuen Seite her erschüttert. Bewußt liegen sie nicht vor, und wenn unbewußt (und damit unbewiesen), so verlieren sie ihre Bedeutung, weil sie psychisch keine Rolle spielen und höchstens auf die höhere, geistige Kraft hinweisen, die sie ganz umgestaltet.

Für das mystische Erlebnis bezeichnet man oft das Gefühl der Gegenwart Gottes als Wesensmerkmal. Da mahnt das Experiment zur Vorsicht, wenn es recht lebhaft und recht natürliche Gegenwartsgefühle auch andern Objekten gegenüber aufweist.

Seltsam mag es uns erscheinen, wenn Girgensohn mit seinen Versuchspersonen auch das Denken, wofern es nur nicht anschaulich und diskursiv ist, als Fühlen bezeichnet. Doch gibt uns das den Schlüssel, warum man heute so allgemein die Religion der Sphäre des Gefühls zuteilt: die meisten Menschen benennen nur dasjenige Denken mit diesem seinem eigentlichen Namen, welches der emotionalen Sphäre ganz oder fast ganz entzogen ist und einen

außerordentlich hohen Bewußtheits- und Deutlichkeitsgrad besitzt. Besonders die erste Bedingung ist im religiösen Leben selten erfüllt¹. So überbrücken sich die manchmal zu scharf betonten Gegensätze von Gefühls- und Vernunftreligion, Gefühls- und Vernunftglaube. Keiner Gedanke ist ebenso wie reines Gefühl ein bloßer Grenzfall. Daß Girgensohn gerade bei Versuchspersonen, die nichts von verstandesmäßiger Religiosität wissen wollten, klare gedankliche Elemente fand, bewog ihn, später die Frage noch einmal eigens zu untersuchen. Sein Ergebnis lautete jetzt noch bestimmter: Ist der reine Gedanke auch nie isoliert vorhanden, so ist er darum doch wirklich da als wahres Element mit andern zusammen. Der Kern des religiösen Erlebens ist, wenn auch eingebettet in die verschiedenartigsten Vorstellungen und Gefühle, immer ein rein gedanklich-sachlicher. Nicht dieser Kern, so folgert er, sondern die Erscheinungsweise des religiösen Gedankens, ist das eigentliche Feld der religionspsychologischen Forschung. Trotzdem hat sie auch für den sachlichen Gehalt Bedeutung, insofern dieser uns nicht so nachhaltig beschäftigen würde und „nur spekulative Grübelei wäre, wenn er nicht mit den stärksten Schwerten zusammenhinge und bis in die feinsten Fasern des Seelengewebes hinein für das seelische Geschehen von Bedeutung wäre“².

Am ehesten möchten wir wohl als Gefühl bezeichnen, was Girgensohn die „Ichfunktion“ nennt, die Assimilierung des religiösen Gedankens und die Stellungnahme zu der in ihm enthaltenen Realität. Der höchste Grad der Assimilation ist erreicht, wenn der Gedanke nicht nur als eigener ausgesprochen und vollzogen, sondern gleichsam als eigener geschaffen und empfunden wird; die Stellungnahme — sie wird als positiv vorausgesetzt — findet statt in der vertrauensvollen und liebenden Hingabe und mündet in die Verkehrsgemeinschaft mit Gott.

Von besonderem Interesse ist die dritte „Ichfunktion“, die, obgleich dem Experiment entnommen, ans Mystische zu streifen scheint. Sie besteht darin, daß „das Ich ein extensives und intensives Wachstum erlebt, das sich mit dem Fortschritt des religiösen Lebens proportional entfaltet“ (485). „Aber die Steigerung der Extensität und Intensität des Ichbewußtseins geht nicht geradlinig ins Unendliche, sondern der beglückendste und höchste Zustand des Ichbewußtseins wird als sein Erlöschen, d. h. als ein volles Verschwinden des Ichs in dem gegebenen Bewußtseinsaugenblick erlebt“ (486). Dieses Erlöschen bei der höchsten Intensität ist wesentlich verschieden von dem andern bei geringster Intensität, in der Bewußtlosigkeit. Es ist „keineswegs ein faktisches Aufhören des Ichbewußtseins wie im Schlaf, sondern nur ein paradoxer Steigerungszustand des Icherlebens, in dem das Ich nun in der Ehrfurcht gegenüber dem Göttlichen und in der Hingabe an Gottes Führung zu seinem wahren und besseren Selbst kommt. Dies fühlt sich aber nicht mehr als Kleinmenschliches, Gott als etwas Fremdem gegenüberstehendes Ich, sondern als ein von göttlichen Kräften Getragenes oder Geleitetes, weswegen es sich selber mit Recht vergessen darf“ (488). Der Protokolle, die das belegen, sind nur

¹ Daß es auch bei vielen andern Denkinhalten ähnlich ist, hat schon die feine Analyse Heinrich Maiers gezeigt in: *Psychologie des emotionalen Denkens* (Tübingen 1908).

² K. Girgensohn, *Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken* (Zeitschrift für systematische Theologie 1923) 335—347.

wenige, und sie haben nur Ansätze dazu, aber doch wirkliche Ansätze. Hier dürften die Anknüpfungspunkte zu suchen sein, an denen das Wirken Gottes von der erworbenen zur eingegossenen Beschauung hinüberführt.

Girgensohns Endergebnis ist: Das Verhältnis von gefühlsmäßigem Denken und Ichfunktion ergibt einen Dualismus der Struktur des religiösen Erlebens: Gedanken einer göttlichen Macht und Einstellung des Ichs in deren Wirkungskreis. Trotzdem sind beide psychisch zu einer Einheit verbunden. Denn „Setzung des Ichs und religiöser Gedanke werden im lebendigen religiösen Erleben nie als etwas Verschiedenes empfunden, sondern das religiöse Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs“ (491). „Erst die psychologische Reflexion und die Differenzierung des Erlebens für die verschiedenen lebenswichtigen Beziehungen lassen die beiden Grundrichtungen auseinandergehen“ (492).

Den Forschungsweg Girgensohns hat sein Schüler und Mitarbeiter Werner Gruehn weiter verfolgt. Schon Girgensohn hatte erkannt, wie wichtig das „Werthen“, Werthalten für das religiöse Leben ist, wie alle religiösen Akte es voraussetzen oder einschließen. Gerade sein zentraler Akt, die Aneignung des religiösen Gedankens und die Stellungnahme zur religiösen Realität, trägt offenkundig dieses Moment in sich. Da zudem das Werthen sowohl am Anfang der religiösen Entwicklung steht — kein Glauben ohne Wert — Schätzen seines Gegenstandes —, und ebenso an ihrem relativen Abschluß — man vermag nicht intensiver zu werten als in der Liebe —, war es ein glücklicher Gedanke von Gruehn, gerade dies eine Element herauszugreifen und eigens zu untersuchen.

Man kann es so zusammenfassen: Werthen ist ein emotionaler Erkenntnisakt. Sein emotionales Moment ist häufig ein Gefühl, besonders ein Sympathiegefühl, immer eine Stellungnahme, eine Hinwendung des Ich zum Gegenstand. Diese allgemeine Charakteristik muß uns hier genügen, obwohl der Vorzug der Arbeit gerade darin liegt, daß Gruehn die verschiedensten Akte aufgedeckt hat, in denen sich ein Werthen finden kann, daß er seine Stufen vom rein Verstandesmäßigen bis zum stark Gefühlsbetonten und Willenhaften aufgezeigt hat und daß seine Protokolle eine ganz vorzügliche Analyse der Sympathiegefühle ergeben.

Gruehns Hauptergebnis geht zwar die ganze Psychologie an, da es auch logisches, ästhetisches, ökonomisches Werthen gibt, aber die Religionspsychologie doch ganz besonders, weil sich die Untersuchung fast ausschließlich auf ihr Gebiet beschränkt hat. Zwei andere Einschränkungen Girgensohn gegenüber machen seine Arbeit vielleicht noch wertvoller. Gruehn hat dadurch, daß er nur werten lassen will, meist nur schwächere, niedere religiöse Akte zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht, die ersten Schritte zum eigentlichen religiösen Erleben. Dies selbst mit seinen ausgesprochenen Akten des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe usw. wird nicht direkt hervorgerufen, sondern nur gelegentlich mitangeregt, so daß man schon die Verbindungsfäden, die zwischen beiden laufen, sehen, das organische Herauswachsen des eigentlichen religiösen Aktes aus dem Werthen ahnen kann. Außerdem gehen Gruehns Wertungen gewöhnlich nicht unmittelbar auf die religiöse Realität, also auf Gott, sondern nur auf den religiösen Gedanken, der die Realität erst nahe bringen soll. Auch hier machen die Protokolle den Übergang deutlich, wie die Stellungnahme zum religiösen Gedanken spontan eine solche zum Personobjekt wird.

Daneben stehen eine Reihe weniger tief durchgeführter und doch recht wertvoller Resultate. Schon über die Struktur des religiösen Grundaktes, des Glaubens, bieten sie gelegentlich Aufschluß oder wenigstens Hinweise. Dieser schließt ein doppeltes Werten ein, das der Wahrheit, hindurch durch das Werten Gottes. Entstehen, Wachsen und Schwinden des Glaubens, also besonders Bekehrung und Abfall, stehen in engstem Zusammenhang mit dem Wandel des religiösen Werthaltens und finden in ihm ein lehrreiches Abbild. Die Versuche bieten ein interessantes Beispiel, wie starkes Wertgefühl die Glaubenserkenntnis vertieft, also wie die Liebe nicht nur blind, sondern hellsehend macht. Überhaupt tun sie dar, wie die Gefühle, — nicht Lust-Unlust, wohl aber die höheren, sympathischen — dem Glauben eine Hilfe sind, ihn aber auch untergraben, wenn er nur nach dem Gefühl geübt würde.

Auch für das übrige religiös-sittliche Leben bestätigen die Versuche Bekanntes oder regen an, Fragen der religiösen Erziehung auf diesem Wege weiter nachzugehen. Religion ausüben ist ein tieferes und stärkeres Werten als sich logisch, ökonomisch, ästhetisch betätigen; es setzt möglichst feste und hohe Wertkomplexe in der Seele voraus, und die Erziehung zu ihr soll diese Komplexe schaffen helfen. Außer dem, was schon oben für den Glauben erwähnt wurde, weisen die Versuche exakt nach, daß durchaus nicht Erstwertung die echteste und ernsteste ist, vielmehr jene, die sich auf tiefgewurzelte Werte gründet. Für die Schaffung von Wertkomplexen ist es besonders günstig, daß einmal Gewertetes die Tendenz zur Wiedertwertung zurückläßt; ein schönes Beispiel zeigt das gerade da, wo sich inzwischen ein Wertungsumschwung vollzogen hatte. Die „Strahlungstendenz“, wie Gruehn sie bezeichnend nennt, will sagen, daß Sach-, mehr aber noch Personwerte die Tendenz haben, ihren Wertcharakter allem, was zu ihnen in Beziehung steht, mitzugeben. Hierher gehört die „Autoritätswertung“, der man die „Zuneigungswertung“ an die Seite stellen könnte. All dem gegenüber ergibt aber auch das Experiment, daß frühere Wertkomplexe nicht ausschließlich den jetzigen Wertungsakt bestimmen. Vielmehr kommt es sehr auf augenblickliches Fühlen und Wollen, auf „offene“ oder „kritische“ Einstellung an, und schließlich, allerdings recht selten, wird manches nur, weil zu bekannt, schwach und oberflächlich gewertet. Hier könnte die pädagogische Psychologie einsetzen und mit Nutzen weiterforschen.

Die Jugendlehre geht ebenfalls nicht ganz leer aus, wenngleich sie nicht direkt von Gruehn berücksichtigt wurde. Bei ihm wie bei Girgensohn sieht man Vertrauen und Liebe sozusagen aus dem Wertungsakt herauswachsen. Auch Demut, Reue, Andacht werden beschrieben, besonders die Demut so eingehend und anschaulich, daß schon die wenigen Stellen zusammen eine gute Analyse ergäben, und so wirklich, wie Gruehn sagt, der Weg beschritten wäre zu einem genauern psychologischen Verständnis dieser Termini, auch in andern religiösen Urkunden. Auffallender noch als bei Girgensohn sind einige der Ergebnisse Gruehns für die Psychologie des mystischen Erlebens. Manche Zustände der Versuchspersonen können als schwache Anfangsstadien dieser außergewöhnlichen Versenkung ins Göttliche angesehen werden: Ein ruhiges, liebendes Verweilen beim religiösen Gegenstand; plötzlich auftauchende Gedanken, die „inneren Einsprechungen“ ähnlich sehen; vor allem Vorkommnisse eines geistigen Außerstichseins, selbst mit augenblicklichem Verlust des Zeit-

gefühls, die entfernt an Ekstase erinnern. Auch hier handelt es sich nur um Ansätze. An ihnen weiterzuarbeiten, würde sich aber lohnen, um in das Dunkel des Unterschieds von natürlicher und übernatürlicher Beschauung etwas mehr Licht zu bringen.

Die dritte Arbeit, aus dem Kölner Laboratorium, schränkte ihr Ziel am meisten ein. Ihr Ausgangspunkt war ein durchaus praktischer: die Schwierigkeit, die auch ernstgesinnte Seelen im Gebetsleben so häufig empfinden, daß sie „nicht betrachten können“. Der Grund dafür, aber nur für die Erkenntnisseite, sollte durch exakte Untersuchung erkannt werden. Die Zahl der Teilnehmer war dreizehn, darunter drei katholische Geistliche. Es wurden Texte und Bilder, sowohl religiösen als profanen Inhalts, geboten, wobei letztere die religiösen Vorgänge um so stärker hervortreten ließen. Nachdem Texte und Bilder entnommen waren, lautete die Aufgabe, sich 3, 5, 10, 15 Minuten Gedanken darüber zu machen; der eigentliche Zweck wurde natürlich nicht mitgeteilt. Während die Versuchspersonen ihre Aufgabe lösten, durften sie sich Stichworte schriftlich fixieren. Danach gaben sie das Erlebte zu Protokoll: ihre Vorstellungen, Gefühle, ihre Bemühungen, zu einem Ziel zu kommen, und die Hemmungen, die sie dabei empfanden. Sie hatten volle Freiheit, auszulassen, was wiederzugeben ihnen peinlich war. Die Gesamtzahl der Versuche belief sich, mit nicht näher beschriebenen zur Nachprüfung, auf 1024. Die Antwort, die das Experiment auf die gestellte Frage gab, lautete: Nicht alle Versuchspersonen haben die gleiche Methode angewandt, um der Instruktion zu genügen, um zu „betrachten“. Diese selbstverständliche Antwort gewinnt erst dadurch ihren Wert, daß sich jene Methoden im Experiment deutlich von einander abheben. Zunächst ist rein formell das Verhalten zu Texten und Bildern von dem zur gestellten Aufgabe zu scheiden. Erstern gegenüber kamen drei Methoden zur Verwendung. Von den Versuchspersonen hoben die einen ein Teilmoment, gewöhnlich ein allgemein Begriffliches, aus dem Gegebenen heraus, verknüpften es mit einem andern Inhalt, etwa einer Vorstellung, zu einer Annahme; das machte eine Begründung notwendig und brachte die Gedanken in Fluß. Andere hielten sich ständig an das Ganze der Vorlage und tasteten deren Elemente, eins nach dem andern, ab. Wieder andere machten sich zwar von der Vorlage frei, mußten aber ein-, zwei-, dreimal zu ihr zurückkehren, weil sie vom Thema abgekommen waren. Fürs Verhalten zur geforderten Leistung entsprachen der ersten Art zumeist die Frage- und Reproduktionsmethode. Die schon oben angedeuteten Annahmen führten zu Fragen nach dem Grund eines in der Vorlage gegebenen Sachverhalts, nach einem neuen Zusammenhang der in ihr gebotenen Elemente untereinander oder mit Erinnerungsinhalten. Die Reproduktionsmethode nahm hier die Form an, daß die Versuchsperson sich ihren Gedanken überließ und ihr Vorstellungskomplexe auftauchten, die zum dargebotenen Stoff in logischer Beziehung standen. Der zweiten Art entsprachen die Visualisierungs- und Einfühlungsmethode. Bei jener malten sich die Versuchspersonen etwas aus der Vorlage in der Phantasie weiter aus und verharrten bei dessen Anschauung; bei dieser erlebten sie eine gebotene, ihr Gefühl weckende Situation mit, bedurften aber, um dabei zu verweilen, verschiedener Hilfsmittel: intensiver Veranschaulichung, gefühlswandter Erinnerungen, willkürlicher Erweiterung. Der dritten

Art endlich entsprach wiederum eine Reproduktionsmethode, aber in anderer Form; die Erinnerungen waren nicht logisch mit dem Inhalt der Vorlage verknüpft, sondern rein äußerlich, räumlich oder zeitlich, mit ihm assoziiert. Daß Gruppen der beiden Arten sich so miteinander verbanden, deutet auf psychische Verwandtschaft. Entsprechend können wir zwei, bzw. drei Typen von Betrachtungen unterscheiden. Der erste arbeitet mit mehr allgemeinen Vorstellungen und Begriffen; auch das gebotene Material setzt er zu solchen in Beziehung, und da es derer, bei dem weiten Umfang der Begriffe, viele gibt, hat das Denken ein weites Feld. Der zweite und dritte arbeitet mit speziellen, konkreten Vorstellungen; zu ihnen können nur wenige Beziehungen gefunden werden, und die Denkfähigkeit ist schnell erschöpft, muß also äußere Hilfen suchen. Ganz von selbst ordnen sich die Typen nach ihrer Brauchbarkeit für die gestellte Aufgabe. Die Mischform ist am ungünstigsten gestellt; Visualisierung und Einfühlung tun gute Dienste, wenn sie den entsprechenden Stoff zur Verfügung haben; Frage- und logische Reproduktionsmethode beherrschen jeden Stoff. Man wird also den andern Typen nachhelfen, indem man ihnen Fragen und Gesichtspunkte, die sie selbst nicht finden, von außen her vorlegt.

Dieses praktische Ergebnis ist nichts ganz Neues, aber es ist eine Rechtfertigung der systematischen Betrachtung durch die modernsten Forschungsmittel. Den hl. Ignatius rechtfertigt es noch ganz besonders, der in seinem Exerzitienbüchlein nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe von Gebetsweisen vorgelegt hat, sodaß ein jeder sich die auswählen kann, mit der er am meisten anzufangen weiß. Das „Fundament“ und die meisten Betrachtungen der ersten Woche sind dem ersten Typ mehr angepaßt; die aus dem Leben Jesu und jene, die „Anwendung der Sinne“ heißen, mehr dem zweiten Typ. Da aber alle klar in Punkte eingeteilt sind, und oft überdies noch unterschiedene Gesichtspunkte, wie: die Personen, ihre Worte, ihre Handlungen, geboten werden, kann jeder Typ etwas damit anfangen. Nur wird man jedem da, wo er in seinem Element ist, mehr Freiheit lassen, aus dem eigenen Innern heraus zu schöpfen und sich der für ihn überflüssigen Hilfsmittel zu entschlagen; umgekehrt aber sich ihrer eifrig zu bedienen, wo das eigene Können versagt. Denn nur wo man in diesen zwei Richtungen fehlt, können Klagen gegen die methodische Betrachtung laut werden.

Wenn Bollays Versuche noch die eine oder andere Frage offen lassen, so wären solche etwa: Genügte die Zahl der Versuchspersonen, um ein abschließendes Urteil über die Typen zu gewinnen? Können sich nicht mehrere oder alle Arten vereint im gleichen Menschen finden, oder fehlende durch Übung erworben werden? Kann nicht auch der Visualisierungs- und Einfühlungstyp auf seine Weise jeden Stoff beherrschen, da ja auch der abstrakte Vorstellungs- und Gefühlsmomente enthält?

Mit diesen Ergebnissen dürfte das religionspsychologische Experiment seine Daseinsberechtigung bewiesen haben. Selbst wenn es nur unser andertweitiges Wissen exakt nachprüfen und bestätigen würde, wäre eine Zuhilfenahme der modernsten psychologischen Methode von seiten der Religionswissenschaft gerechtfertigt. Aber es hat mehr getan: es hat manche ungeklärte und umstrittene Frage des religiösen Seelenlebens der Lösung näher gebracht und neue Fragen angeregt.

Emmerich Raig v. Freng S. J.