wir mit ihm, dem Haupte, in Wahrheit Gott den Vater; und je mehr wir uns auf diese Weise die Herzen anliegen Christi zu eigen machen, desto mehr sichern wir uns den Dank und damit die Gnade und Liebe des Herrn; desto mehr werden wir etwas von der übernatürlichen Freude erfahren, die den Apostel schreiben ließ: „Nun freue ich mich der Leiden, die ich für euch erdulde. Ich leiste so für den Leib Christi, die Kirche, an meinem Fleische, was von den Leiden Christi noch aussteht“ (Kol. 1, 24); desto mehr werden wir „in Liebe in allem in den hineinwachsen, der das Haupt ist, Christus“ (Eph. 4, 15), so daß Christus uns „Leben ist“ (Phil. 1, 21).

Und ist das nicht die Vollkommenheit?

Fragen der Religionspsychologie

Von E. Raitz von Frenzt S. J. Valkenburg, Holland

1. Zweck der Religionspsychologie

Manchem scheint heute die Religionspsychologie ein Ersatz für Religion zu sein, ähnlich wie eine Modephilosophie nicht wenigen die Weltanschauung ersetzt. Daß das verkehrt ist, liegt auf der Hand. Aber die Religionspsychologie braucht auch nicht der Weg zur Religion sein. Ein protestantischer Forscher, W. Gruehn, hat beides sehr gut herausgestellt, der selbst in diesem Fach arbeitet und soeben Girsensohns bedeutendstes Werk: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, mit einem Nachtrag versehen neu herausgegeben hat¹. Wenigstens der gewöhnliche Weg zu Gott geht nicht über die Religionspsychologie, sondern über die natürliche oder geoffenbarte Gotteserkenntnis. Wohl aber kann das Vorfinden einer weitverbreiteten und vor allem einer tiefen Religiosität in den Menschenseelen im einen oder andern Fall diese Gotteserkenntnis vermitteln. Eine größere Bedeutung hat die Religionspsychologie für die rein philosophische Forschung. Bei der Menge der Konfessionen und im lebhaften Streit der Meinungen bildet sie eine gemeinsame Basis, auf der man sich leichter findet als auf der der deduktiven Wahrheiten. Sicher wird es nicht wenige geben, die ähnlich wie Freud, die natürliche und die aus der Offenbarung geschöpfte Theologie für eine Illusion hielten, die aber durch

¹ Gütersloh 1930, C. Bertelsmann. Zweite revidierte und durch einen Nachtrag: „Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921“ erweiterte Auflage. Groß-Oktav (XVI u. 916 S.). Preis geb. M. 40.—.

den Einblick in die Menschenseele an ihrer Skepsis zu zweifeln begannen. Auf einen ähnlichen Nutzen macht gerade Girgensohns Werk aufmerksam. Einer tiefgewurzelten Auffassung gegenüber, welche Religion wesentlich als Gefühlssache ansah, zeigt es unwiderleglich, wie viele gedankliche Elemente sich im religiösen Erleben finden und wie Gefühl da nichts weiter besagt als gefühlbetonter Gedanke. — Weniger Hilfe kann die Religionspsychologie der Theologie bieten. Manche protestantische Gelehrte glauben, die Theologie auf der Psychologie als dem letzten Fundament aufbauen zu müssen, so Troeltsch u. a. Diesen sind die extremen Verteidiger des Glaubens gegenübergetreten: Barth, Brunner u. a. Hier hält die katholische Ansicht die Mitte: Um zur Feststellung einer Offenbarung zu kommen, genügt ein überaus bescheidenes Wissen in der Psychologie, und dann hat Gott und die Kirche das Wort. Deswegen bedarf auch der Theologieprofessor keiner besonderen religionspsychologischen Ausbildung. Insbesondere wäre es verfehlt, wenn er zu viel Wert auf die Konvenienzgründe für oder gegen die Glaubenslehren legte, die aus deren Anpassung an die menschliche Psyche gewonnen werden. Gerade heute ist die Gefahr auch in katholischen Kreisen nicht gering, daß man Lehren der Kirche bloß deshalb ablehnt, weil sie dem seelischen Bedürfnis, der persönlichen Frömmigkeitsrichtung, dem eigenen Geschmack nicht entsprechen. Dagegen kann die Religionspsychologie dem Fachtheologen in einem Punkte wertvolle Dienste leisten: für ein besseres Verständnis der hl. Schriften und der Religionsgeschichte. — Um so wichtiger ist uns die Religionspsychologie für die praktische und die angewandte Theologie, für Moral und Seelsorge. Zwar tut auch in der Führung der Menschen Gott die Hauptsache; trotzdem bleibt auch dem Menschen noch viel zu leisten. Er kann die Menschenseele, in die er die Glaubenslehre hineinpflanzen will, nicht gut genug kennen lernen, wenn er auch nicht gerade in den Übereifer moderner Psychotherapeuten verfallen soll, alle Lebensäußerungen vom Säuglingsalter an sich erschließen zu lassen. Vielen wird die Seelenkenntnis fast angeboren sein, wie einem hl. Ignatius, einem hl. Franz von Sales, andern wohl auch wunderbar von Gott eingegossen. Fürs Gewöhnliche wird man sich jedoch am besten die Fortschritte der Wissenschaft, also in unserem Fall der Religionspsychologie, zunutze machen, mag man sie auch bloß als *Spolia Aegyptiorum* betrachten (vgl. hiezu a. a. O. S. 846—858).

2. Ergebnisse der Religionspsychologie

Schon lange hat es Religionspsychologie gegeben. Aber man hat sie nicht systematisch, nicht exakt, vor allem nicht experimentell betrieben. Daß sie innerhalb der Psychologie ein selbständiges Gebiet geworden ist, war eine ebenso notwendige Folge der Entwicklung, wie daß die Psychologie selbst sich als eine ganz eigene Disziplin in und zum Teil neben der Philosophie herausgebildet hat. Daß sogar ein experimenteller Zweig der Religionspsychologie hat aufsprössen können, ist zunächst das Verdienst der Külpe-schule, die das früher nur für das niedere Seelenleben angewandte Experiment auch auf das höhere übertragen und dabei dieses sozusagen neu entdeckt hat. Den weiteren Schritt, auch das Feinste im höheren Seelenleben, das Religiöse, zu untersuchen, hat dann Girgensohn unternommen und in seinem epochemachenden Werk die Ergebnisse zwanzigjähriger Forschung niedergelegt. Schon der Umstand, daß der umfangreiche Band mit seinen zahllosen Protokollen aus dem Versuchskabinett neu aufgelegt worden ist, beweist seine Schätzung in Fachkreisen und seinen Wert. Allein das reiche gebotene Material ist für weitere Forschung eine Fundgrube, die objektiven, von keiner Deutung umgebildeten Rohstoff liefert. Wohl hat auch Girgensohn geformt, aber er hat Form und Stoff getrennt, so daß jeder seine Arbeit nachprüfen kann. Bis zu ganz feinen Verästelungen hat er die Empfindungen, Wahrnehmungen, die Gefühle und Strebungen, die den religiösen Akt ausmachen oder ihn begleiten, auseinandergelegt und so vor allem vieles ersichtlich gemacht, was man bisher übersehen hatte.

Wenn jedoch der Neuherausgeber, Prof. Gruehn, dem unveränderten Abdruck einen Nachdruck beifügt, so tut er das weniger, um die positiven Ergebnisse seines Lehrers hervorzuheben, als um die Stimmen der Kritik zu sammeln und besonders, um auf die von Girgensohn gelassenen Lücken hinzuweisen und um die Fortschritte zu buchen, die seither die Religionspsychologie gemacht hat. Dabei beschränkt er sich nicht auf die Arbeiten, die, wie seine eigenen, der Methode Girgensohns folgen, sondern weist auch auf die mit andern Mitteln ausgeführten hin. Seine Kritik an Girgensohn faßt er in folgende Gedanken zusammen, denen man nur beistimmen kann: Diese erste Arbeit der experimentellen Religionspsychologie hat weder in der Methode noch in der Analyse die nötige Feinheit erreicht; es sind „insbesondere die weiteren, bisher noch nicht beachteten Lebensformen der Frömmigkeit in das Gebiet der exakten Religionsforschung einzubeziehen:

so insbesondere die mannigfachen Gestaltungen genetischen, individuellen, sozialen, pathologischen religiösen Lebens“ (S. 757). Diese Differenzierung wird dann auch für Gruehn der Rahmen, in den er die seither erschienenen Arbeiten einfügt. Er beginnt mit der allgemeinen Psychologie und führt als erste die eigene Arbeit über „Das Werterlebnis“ an²; Girgensohn gegenüber weist sie weitgehende Differenzierungen des Aneignungsaktes religiöser Werte auf, sowohl nach der inhaltlichen wie nach der funktionellen Seite, sowie die empirische Feststellung, daß Religion nicht etwas „ganz anderes“ ist, sich vielmehr in die gewöhnlichen psychischen Kategorien einreihen läßt. Girgensohn selbst hat über „Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken“³ noch weiter gearbeitet, d. h. über ihr konkretes Sein, wie es in Empfindungen und Gefühle eingebettet ist. Wunderle⁴ und Moers⁵ haben die Reue, Canesi⁶ und Bolley⁷ das Gebet weiter analysiert, mit kleinen, aber schönen Resultaten. Reich ist die neue Literatur über Entwicklungspsychologie, also Religiosität des Jugendalters, geringer die über Individual- oder Typenpsychologie und über religiöse Psychopathologie; unter letzterer tritt Klugs Werk: Tiefen der Seele⁸ am meisten hervor, wenn ihm auch die systematische Durcharbeitung fehlt. In der religiösen Sozialpsychologie ist gleichfalls einiges geleistet worden, an erster Stelle stehen die Arbeiten von Wunderle⁹ und Piechowski¹⁰. Den Abschluß bilden die Werke aus der angewandten Psychologie; für die Anwendung in der Seelsorge dient auf protestantischer Seite die Schriftenreihe: Arzt und Seelsorger¹¹, auf katholischer die Kevelaerer Vorträge Religion und See-

² Leipzig 1924.

³ Zeitschrift für systematische Theologie 1 (1923) 335—347.

⁴ Zur Psychologie der Reue. Archiv für Religionspsychologie 2—3 (1921) 39—107.

⁵ Zur Psychologie des Reueerlebnisses. Archiv für die gesamte Psychologie 55 (1926) 297—360.

⁶ Ricerche preliminari sulla psicologia della preghiera. In: Contributi del laboratorio di psicologia e biologia 1 (1925) 245—315, Milano.

⁷ Die Betrachtung als psychologisches Problem. Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1 (1924) 338—352; Betrachtung und Beschauung, ebenda 3 (1926) 348—359. Die größere von Gruehn noch nicht erwähnte Arbeit siehe am Schluß des Artikels!

⁸ Paderborn 1928, 4. Auflage.

⁹ Zur Biologie des kirchlichen Lebens. Heft 16 der Reihe: Zur religiösen Lage der Gegenwart, hrsg. von E. Schlund. Münchener 1927.

¹⁰ Proletarischer Glaube. Berlin 1927.

¹¹ Verlag Fr. Bahn, Schwerin.

lenleiden¹². — Schon dieser kleine Ausschnitt aus der Gruehnschen Aufzählung läßt wohl deutlich erkennen, daß in der Religionspsychologie weiter gearbeitet worden ist und auch Resultate erzielt worden sind. Man kann sie mit Gruehn zusammenfassen als: Fortschritt der Erschließung der psychischen Wirklichkeit, Beherrschung der psychischen Wirklichkeit und der Praxis des Lebens. Allerdings darf man auch nicht übersehen, daß abgesehen von der Jugendpsychologie die Arbeiten noch recht in den Anfängen stecken. Aber der gute Anfang läßt deutlich genug die Möglichkeit fruchtbarer Weiterarbeit erkennen. Schon die Erschließung der Wirklichkeit als solche, die sich ganz unabhängig hält von den Ergebnissen und Forderungen der Philosophie und Theologie, ist etwas überaus Wertvolles. Denn sie bereichert das mehr abstrakte Wissen und befruchtet es; eine Kollision beider kann nur der befürchten, der an eine doppelte Wahrheit glaubt. Das Zweite, eine bessere theoretische Beherrschung der psychischen Welt, ergibt sich von selbst, wenn man einmal die einzelnen Phänomene genauer analysiert und ihre Verbindung untereinander und mit dem übrigen psychischen Leben festgestellt und so Gesetzmäßigkeiten gewonnen hat. Daß dieser Gewinn nicht rein dem Wissenschaftler vorbehalten ist, sondern auch dem Mann der Praxis, also dem Seelsorger und Pädagogen zugute kommt, beweist die Tatsache zur Genüge, daß diese der Religionspsychologie das meiste Verständnis entgegenbringen.

Doch eine Schranke gibt es für die Religionspsychologie: so frei und unabhängig sie ist in der Feststellung und Darstellung der seelischen Wirklichkeit, so gebunden ist sie in deren Deutung an eine gesunde Philosophie und für den Christen, an die unverrückbaren Daten der Offenbarung. Wie schon zu Anfang betont wurde: Religion und religiöse Übung ist nicht letztlich, was sich in den Seelen findet, sondern was sich in der Idee und dem Willen ihres Schöpfers findet.

3. Methode der Religionspsychologie

Gruehn scheidet sie in makroskopische und mikroskopische. Makroskopisch nennt er die planmäßige Untersuchung auf Grund gewöhnlicher Beobachtung; auch die systematische Befragung, das Fragebogensystem, rechnet er noch hierzu. Dem gegenüber ist die mikroskopische Methode vertreten durch das eigentliche Experiment. Girgensohn selbst

¹² Düsseldorf, bezw. Augsburg 1926—1931.

hatte die Einwände, die ein solches Verfahren erheben mußte, wohl erkannt. Das Experiment stellt nämlich künstlich einen bestimmten Teilvorgang her, in bestimmter Zeit, unter bestimmten Bedingungen, mit bestimmten Variationen und Wiederholungen, bis er sich in seiner Individualität, von allen Beimischungen gereinigt, dem Auge des Forschers darstellt. Daß das in der Physik und Chemie möglich und sehr nützlich ist, darüber besteht schon lange kein Zweifel. Aber schon die Übertragung auf lebende Materie, also die Anwendung in Biologie und Physiologie, rief Bedenken wach. Hier vermag man ja nicht mehr von Teilen schlechthin zu reden, hier liegt ein Ganzes vor, das mehr ist als seine Teile und das, wenn man es zerteilt, schon nicht mehr existiert. Doch hat die Probe erwiesen, daß auch hier das Experiment möglich ist, wofern man nur das Ganze nicht gewaltsam vernichtet und bei der Deutung den Faktor der Ganzheit, des Lebens, nicht außer acht läßt. Weit größere Schwierigkeiten noch scheint das höhere Seelenleben, das geistige des Menschen, dem Experiment entgegenzustellen. Die geschlossene und feine Einheit der Persönlichkeit, möchte man sagen, sträubt sich notwendig gegen eine Zerlegung in Elemente. Doch reden auch hier die Tatsachen eine andere Sprache. Kühle und seine, die Würzburger, Schule haben die höheren Prozesse des Denkens und Wollens ähnlichen Analysen unterzogen wie man es früher etwa mit den Vorgängen der Bewegung, der Reaktion auf Gehör- und Gesichtreize getan hatte, und sie haben gute Resultate erzielt. Es blieb also nur noch die empfindlichste unter diesen Lebensäußerungen, die des religiösen Menschen. Girgensohn hat den ersten Schritt auch auf diesem Gebiet gewagt, und auch er hat Erfolg gehabt. Sein großes Werk, worüber hier berichtet wird, ist der beste Beweis dafür. Andere, vor allem Gruehn, sind ihm in dieser Methode gefolgt und haben Ähnliches, zum Teil Besseres, erreicht. Wie war das möglich, was Heiler mit soviel Recht eine „gefühllose Anatomie der menschlichen Psyche“¹³ zu nennen scheint? Dadurch daß man zwar die Methode anwandte, aber die Versuchspersonen geschickt auswählte und das Gekünstelte und die Einschränkung des persönlichen Momentes auf ein Mindestmaß beschränkte. Ein besonders glücklicher Griff war es, daß die Experimentatoren nicht ein bestimmtes Erlebnis sozusagen kommandierten, sondern daß sie durch ein sogenanntes Reizwort, etwa das Wort: Gott, einen Psalmvers, ein Gedicht u. ä., eine einigermaßen bestimmte reli-

¹³ Das Gebet. 5. Aufl. München 1923. S. VIII.

giöse Reaktion hervorriefen, die zunächst eine bloße Reflexion und Stimmung war, sich dann aber häufig zu einem eigentlichen, spontanen religiösen Akt ausweitete. Man hat also, vielleicht unbewußt, an die nicht seltene Erfahrung angeknüpft, daß bei religiösen Menschen ein bloßer Gedanke, ein Bild über die mehr objektive Stellungnahme hinaus zu einer ganz persönlichen, sagen wir, zu einem Gebet, werden kann. Auf diesem Wege wird man ohne Zweifel auch in Zukunft noch manches der menschlichen Seele entlocken, zumal wenn man den Versuchspersonen die Freiheit läßt, mit ihren Äußerungen nach Belieben abzubrechen. Ein dieser Methode eigentümlicher und nicht zu unterschätzender Vorteil ist, daß der Leser Bericht der Versuchsperson und Deutung des Versuchsleiters getrennt vor sich liegen hat und so beides selbstständig nachzuprüfen vermag.

Immerhin bleibt nicht zu leugnen, daß man so nur indirekt an den religiösen Akt herankommen konnte. Es genügt, den Vorschlag niederzuschreiben: Erwecken Sie einen Akt der Reue und dann geben Sie mir genau Rechenschaft, was in diesen abgezählten 100 Sekunden in ihrer Seele vor sich gegangen ist, welche Funktionen der Reihe nach abgelaufen sind — um seine Unmöglichkeit darzutun. Will man daher einen solchen Akt trotzdem zum direkten Gegenstand der Untersuchung machen, so ist eine weitere Anpassung notwendig. A. B o l l e y hat das erkannt und in einer Untersuchung über das Gebetsleben Jugendlicher¹⁴, die vor einem halben Jahr erschienen ist, die Exaktheit des Experimentes weniger auf die Seite der Versuchsperson als des Versuchsleiters gelegt. Er hat, wie er selbst im Vorwort berichtet, das einfache Fragebogenverfahren, aber mit wesentlichen Verbesserungen, angewandt. Er nahm persönlich Fühlung mit den Versuchspersonen, meist ihm gut bekannten Schülern der Anstalt, an der er wirkt, und brachte ihnen einen ganz klaren Begriff des Fragepunktes bei, um den es sich handelte. Dann legte er ihnen sorgfältig abgewogene Fragen vor, die fast notwendig zahlreiche und feine Abschattungen des Gebetslebens ans Licht brachten; um nur einige zu nennen: Wie betest du das Vaterunser, wenn du wirklich andächtig betest? Wie ist es beim Gegrüßet seist du, Maria? Kannst du an einem andern beliebigen Gebet einmal darstellen, wie du andächtig betest? Wann siehst du dein Gebet für unandächtig an? usw. Die nötige Variation brachte er in die Ergebnisse, indem er nicht nur eine große Zahl der Zöglinge

¹⁴ Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchung zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Groß-Oktav (247 S.). Düsseldorf 1930, Pädagogischer Verlag.

heranzog, sondern auch in andere Schulen ging, es bei andern Schulkindern versuchte, auch einige Massenuntersuchungen machte und schließlich an Strafgefangene Fragen stellte. Das wertvolle Ergebnis dieser Arbeit ist, daß wir hier unmittelbar an das Gebetsleben selbst herankommen, weil die ganz persönliche Gebetsituation beschrieben wird. Wird dabei auch notwendig der Strom des Erlebens etwas breiter, da einige Dämme des strengen Experiments fehlen, so hat es der Versuchsleiter in der Hand, in weiterer Analyse die einzelnen Elemente zu sondern und das hat Bolley mit großem Geschick getan. Bei ihrer großen Zahl sind die Protokolle derart, daß der Leser selbst un schwer einige allgemeine Linien, ja Gesetze des Gebetslebens ablesen kann. So wenn Bolley die verschiedenen äußeren und inneren, gedanklichen und affektiven Anregungen zum Gebet, eine Unzahl von Motivationen, eine Reihe von Methoden für ein andächtiges Gebet vorführt und mit Berichten belegt.

Auch dieser Art sind außerdem bedeutende Vorzüge vor der bloßen phänomenologischen, verstehenden Methode zuzuerkennen. Das Verstehen bewundert man, von den Tatsachen wird man überzeugt. Trotzdem wird man eine noch einfachere Art der Untersuchung nicht missen mögen, auf die gerade Bolley hinweist: die sorgfältige Analyse der Dokumente aus der religiösen Vergangenheit. Verfasser selbst kommt häufiger auf das Exerzitienbuch des hl. Ignatius zu sprechen und zieht Parallelen zwischen den eigenen Ergebnissen und den Winken jenes genialen Seelenkenners. Gerade die katholische Kirche hat in ihren Heiligenleben, Kanonisationsakten, Selbstbiographien, Gebetsaufzeichnungen, aszetischen und mystischen Anleitungen, Briefsammlungen hochstehender religiöser Persönlichkeiten einen Schatz wertvollsten Materials, den es nur gilt, mit den besten Methoden moderner Psychologie zu zergliedern. G. W u n d e r l e hat in seiner Schriftenreihe: Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie¹⁵, diesen Weg mit Erfolg beschritten. Er ist nicht leicht, weil hier die ganze Exaktheit auf Seite des Analysanden liegen muß. Da er keine Versuchsperson hat, die er gewissenmaßen dreht und wendet, wie er will, muß er den unbeweglichen Stoff des religiösen Schriftstückes in seinem Geiste solange hin und her wenden, bis dieser ihm selbst in all seinen Elementen und seiner ganzen Struktur lebendig vor Augen steht, aber gleichzeitig so, daß das lebende Ich,

¹⁵ Würzburg 1922 ff. Die beiden letzten Hefte 24 und 25 behandeln „Das mystische Erlebnis der Gottesnähe bei der hl. Theresia“ und „Das Schuldbewußtsein in den Konfessionen des hl. Augustin“.

die Persönlichkeit, dadurch nichts verliert. Dazu muß er es so geschickt darstellen, daß der Leser am Dokument selbst, das daher am besten vollständig geboten wird, alles nachprüfen kann.

4. Ein religionspsychologisches Einzelobjekt, der Kern des Gebetsaktes

Eines von den zahlreichen Problemen, die schon Girgensohn und Gruehn zu lösen versucht hatten, wollen wir schließlich hier vorlegen an der Hand der Bolleyschen Arbeit (S. 188—230). Was ist das Wesen des Gebetes? In klarer Analyse zeigt Bolley, wie das Gebet häufig eine Willenshandlung ist, das heißt wie ihm oft der auf einem Motiv, einem Wertbewußtsein, aufgebaute Willensakt vorhergeht: ich will beten. Das Motiv ist etwa, daß der kranke Vater gesund werde. Aber daneben gibt es, so fährt B. richtig fort, Gebetsakte, wo jedes Motiv fehlt, wo man unmittelbar, aus reinem Gebetsdrang, sich an Gott wendet. Das zeigt noch deutlicher, daß das eigentliche Gebet von dem etwaigen befehlenden Willensakt zu scheiden ist. Des weiteren weist B. nach, wie stets ein gedankliches Moment beim Beten vorhanden ist, dessen Hauptinhalt Gott bildet. Auch lebhaft gefühlte spielen häufig eine große Rolle, besonders ein Sichhingezogenfühlen zu Gott. Aber sie machen doch nicht das Wesen aus, sind nicht einmal notwendig und stets vorhanden. Das Wesen bezeichnet B. vielmehr als eine eigenartige Ich-Einstellung oder Ich-Affizierung (S. 191), eine eigenartige Einstellung des Ich (S. 211), als eine eigenartige Hinwendung der Seele zu Gott (S. 215). Daß diese Einstellung etwas ganz Einzigartiges ist und in keine der bisherigen Kategorien eingereiht werden kann, glaubt er noch besonders daraus ableiten zu können, daß man wohl indirekt sich für diese Gebetshaltung disponieren, nicht aber sie unmittelbar erzeugen kann. Er verweist dabei auf den hl. Ignatius und seine Betrachtungsmethode, bei der dieser durch Anregung des Gefühls und des Wollens, der Vorstellung und des Denkens den Gebetsakt erzeugt, d. h. genauer, spontan entstehen läßt.

Zunächst wird man wohl ergänzend beifügen können, daß gerade bei den religiösen Menschen, mit denen B. arbeitet, auch das spontane Gebet kaum ohne Motiv ist. Zum Sternenhimmel aufblicken oder zum Tabernakel hinblicken und dann unmittelbar zum Gebet übergehen, ist doch wohl nur ein durch Gewohnheit des religiösen Verhaltens erworbener Habitus: fast automatisch ist Motiv, Willensakt und Ausführung da. Natürlich ist das Motiv hier ein anderes als beim Bittgebet; es ist die durch ein langes Leben

tief eingeprägte Idee von Gott oder Christus, die wie von selbst den Akt herbeiführt.

Auch die Gründe dafür, daß das Kernerlebnis des Gebetes kein Willensakt sei, bedürfen wohl einer Berichtigung. Selbst wenn dem Gebet jedesmal ein Willensakt vorausginge, was man aber nicht anzunehmen braucht, kann es selbst auch von seiner Seite ein Willensakt sein. Denn der Wille vermag es, einen anderen Willensakt zu befehlen. Der Umstand, daß das Gebet oft ganz von selbst zu kommen scheint, daß man es in anderen Fällen gar nicht zustande bringt, daß sowohl die Versuchspersonen wie der hl. Ignatius Hilfsmethoden anwenden bezw. vorschlagen, beweist nur, daß der Mensch auch seinen Willen nicht vollständig in der Gewalt hat, sondern ihn bereiten muß. Das ist wohl nichts anderes als was der hl. Paulus im siebenten Kapitel des Römerbriefes meint. Der Heilige jedoch, der seine Begierden zur Ruhe in Gott gebracht hat, vermag es, immer zu beten, wann er will.

Nachdem so die Möglichkeit sich ergeben hat, daß das Gebet in seinem Kern ein Willensakt sei, fragen wir, ob es das auch wirklich ist. Zunächst wird man sagen müssen, daß das Gebet als Ganzes ein zusammengesetzter Akt ist. Da aber, wie wir oben sahen, und Verfasser selbst auch meint, das Vorstellungsmäßige und Gedankliche, das Gefühl und besonders das Gezogenwerden nicht das Wesen ausmacht, wird das Problem von selbst auf die Frage eingeschränkt: Ist die eigenartige Hinwendung des Ich ein Willensakt oder eine neue Ich-Funktion? Es will dem Referenten scheinen, daß zur Lösung dieser Frage eine Tatsache wichtig ist, die schon oben erwähnt wurde und auf die sowohl Girgensohn wie Gruehn hinweisen. Es ist die Tatsache, daß gerade das höhere Seelenleben sich nicht zerstückeln läßt, sondern daß es immer ein Ganzes bleibt. Dem ist nur hinzuzufügen, daß, je höher dieses Leben ist, diese Ganzheit umso stärker in den Vordergrund tritt. Scheler hat das gut gesehen, wo er von den verschiedenen Tiefenschichten spricht, in die ein Wert hineingenommen wird¹⁶. Gerade im religiösen Akt ist das ganze Ich dabei, nicht nur als bewußtes Subjekt, sondern als handelndes Individuum. Psychologisch dürfte das aber kaum etwas anderes heißen, als daß alle Seiten und Fähigkeiten des Ich, angefangen vom Triebhaften bis hin zum vergeistigten Denken und Wollen, von der Gottesidee durchtränkt sind und irgendwie mitschwingen. Auf tieferer Stufe wäre eine Analogie dazu, etwa das gesunde Körpergefühl, das einer komplizierten

¹⁶ Formalismus in der Ethik. 2. Auflage. Halle 1921. S. 340—356.

Körperbewegung, z. B. beim Fußballspiel, eine eigenartige Fülle verleiht. Hier wie dort aber ist der Akt selbst einer einzigen und ganz bekannten Kategorie einzureihen, in unserem Fall dem Strebevermögen. Hingabe ist eine Art des Strebens.

Wenn wir früher sahen, daß Philosophie und Theologie für die Deutung der seelischen Wirklichkeiten den letzten Ausschlag geben, so können wir in unserem Fall wohl so argumentieren: Der Gebetsakt, wie viele andere religiöse Akte, ist durch Vernunft und Offenbarung vorgeschrieben, muß also in der Macht des Menschen liegen. Da es sich aber offensichtlich bei ihm nicht um einen Glaubensakt, also um eine Erkenntnis handelt, bleibt nur ein Willensakt übrig. Denn der Wille ist dasjenige, was wir so in der Gewalt haben, daß wir ihn jederzeit Gott zu schenken vermögen, wenn auch nicht immer ohne Hindernisse.

Zu beachten bleibt aber noch, daß wir hiermit nur das allgemeine Wesen des Gebetes zu erhellen versucht haben, nicht aber das spezifische, das das Gebet von anderen religiösen Akten, etwa der Demut, der Dankbarkeit, der Liebe usw. unterscheidet. Da hat erst eine weitere und tiefere Analyse einzusetzen.