

macht willen, die sich dem Hoffenden zu erschließen versprochen hat, und zugleich Kraft um der Gnade des Heiligen Geistes willen, der in uns ruft mit unaussprechlichen Seufzern (vgl. Röm 8, 26). Dieser doppelte Grund, der das menschliche Glücksstreben erst zur Tugend der Hoffnung macht, ist treffend im Pauluswort enthalten: „Gott selbst ist es, der uns geliebt und uns ewige Tröstung und gute Hoffnung in Gnade geschenkt hat“ (2 Thess 2, 16)⁵.

Das religiöse Leben und seine psychologische Erforschung

Von Professor Dr. Friedrich A n d r e s, Bonn

Zu den Disziplinen, die ungefähr seit der Jahrhundertwende mehr und mehr auch das Interesse theologischer Kreise auf sich gezogen haben, gehört in besonderem Maße die Religionspsychologie, genauer: die Psychologie des religiösen Erlebens. Ihr Gegenstand sind die religiösen Bewußtseinserscheinungen. Wie das gesamte seelische Leben seine Gesetze hat und wie diese seine Gesetzmäßigkeiten, seine Zusammenhänge von der Psychologie erforscht werden, so ist es die Aufgabe des Sondergebietes der Psychologie, das als Religionspsychologie bezeichnet wird, den subjektiven Faktor des religiösen Lebens, das religiöse Erleben zu erforschen. In letzter Zeit ist neben der rein deskriptiven und der genetischen Religionspsychologie auch eine experimentelle Psychologie des religiösen Erlebens entstanden. In diesen neuen Zweig der psychologischen Forschung soll im folgenden eine Einführung versucht werden.

Zur Geschichte der Religionspsychologie

Zwar ist diese Seite der Religionsforschung von der Theologie niemals gänzlich vernachlässigt worden. Wenn auch das eigentliche Objekt der Theologie das objektive Element der Religion, die Offenbarungslehre und das Verhältnis Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott ist, so wurde doch auch die Erlebnisseite beachtet, sowohl von den großen Theologen als auch von den religiösen Genien, von all den begnadigten Seelen, die neben tiefer und echter Frömmigkeit die Gabe der Selbstbeobachtung und der Schilderung des subjektiven Ablaufs ihres religiösen Lebens besaßen. Man braucht nur an die ewig junge Fundgrube solcher Selbstschilderung religiöser Erlebnisse in den Bekenntnissen des hl. Augustinus und in den Schriften der echten großen Mystiker zu erinnern, unter diesen an den hl. Bernhard, an die großen spanischen Mystiker Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Auch in der eigentlich theologischen Literatur, in ihren Abschnitten über das Verhältnis von Gnade und Freiheit und in der Lehre von den Tugenden, wie sie z. B. Thomas von Aquin meisterhaft in der *IIa IIae* dargelegt hat, finden sich zahlreiche und wertvolle Einsichten in das seelische Gefüge religiösen Erlebens und asketischen Strebens. Von dieser Art psychologischer Darlegung, die man als theologische Religionspsychologie bezeichnet, darf man mit W u n d e r feststellen, „daß die katholische Glaubenswissenschaft und das katho-

⁵ Weiteres über die Hoffnung vgl. in dem in absehbarer Zeit erscheinenden Kommentar des Verfassers zu S. Th. II-II 17 ff: Bd. 16 (nicht Bd. 15, wie im Prospekt vorgesehen) der Deutschen Thomasausgabe, Verlag F. H. Kerle, München-Heidelberg.

liche kirchliche Leben in allen Perioden der Entwicklung sachlich der praktischen Religionspsychologie die gebührende Geltung eingeräumt haben“¹, daß dafür Aszese und Mystik hinlängliche Zeugnisse sind.

Daß zunächst in Amerika, dem Lande der zahlreichen und geräuschvoll auftretenden Sekten, mit den Mitteln der typisch amerikanischen, pragmatistisch ausgerichteten psychologischen Methode Untersuchungen auf das religiöse Leben gerichtet wurden, vor allem mit Hilfe der Fragebogenmethode und der statistischen Erhebungen (so von Leuba, Starbuk u. a.), sei nur kurz notiert. Ebenso kann nur hingewiesen werden auf die sogenannte *genetische* Religionspsychologie, die das Problem des Entstehens der religiösen Phänomene auf Grund der Ergebnisse der völkerkundlichen Forschungen über die religiösen Formen bei primitiven und primitivsten Völkern zu lösen suchte (W. Wundt, Steinthal), auf die *individualisierende* Religionspsychologie, die einzelne Probleme dieser Disziplin in Beziehung zu Individuen in bestimmten Lebensumständen, z. B. Konversion, religiösen Krisen in der Pubertätsperiode (Leuba, Hall) oder außergewöhnliche Formen der Frömmigkeitsäußerung (W. James) herausgriff, und auf die *pathologische* Religionspsychologie, die versuchte, in der dem Positivismus eigenen Mißachtung der Religion die religiösen Phänomene, insbesondere auch die der Mystik, pathologisch (Ribot u. a.) oder aus der sexuellen Triebphäre (Freud und seine Anhänger) zu erklären.

Obt genug sind die Untersuchungen der genannten Richtungen durch die positivistische religionsfeindliche Haltung der Forscher zu solchen Ergebnissen geführt worden, daß man daraufhin sagen konnte, die Religionspsychologie sei die unreligiöseste aller Wissenschaften und derjenige betreibe sie, der sich von jeder Religion befreien wolle. Demgegenüber gilt, daß die Religionspsychologie wie jede experimentelle Wissenschaft ihr Objekt, die religiösen Bewußtseinserscheinungen, als gegeben hinnehmen muß und daß über die Wahrheitsfrage der Religion, über die Frage, ob der Gott (oder die Götter), auf den (die) sich das religiöse Verhalten der Menschen richtet, in Wirklichkeit existiert oder nicht, nicht die Religionspsychologie, sondern die Religionsphilosophie und die Theologie zu entscheiden haben.

Das Wesen der Religion in psychologischer Beleuchtung

Daß ein falscher oder einseitiger Begriff von dem, was Religion ist, und eine irriige Auffassung darüber, in welchem Teil der Seele sie ihren Sitz hat, die religionspsychologische Forschung auf ein falsches Geleise und demnach zu unrichtigen Ergebnissen führen muß, das beweist ein Blick auf die Geschichte der Religionspsychologie und der Religionsphilosophie. So oft man es vergessen hat, daß die Religion eine Sache des ganzen Menschen ist, eine Hinordnung des Menschen zu Gott (*ordo hominis ad Deum*, wie Thomas klassisch definiert hat), so oft man eine einzelne Seelenkraft als einzigen oder als Hauptsitz des religiösen Lebens hingestellt hat, ebenso oft ergab sich eine irriige Auffassung des religiösen Lebens. Es braucht nur an die bekannte Tatsache erinnert zu werden, daß die einseitige Verlagerung der Religion in den Verstand zur Religion der Aufklärung geführt hat, in der die Gottesidee in dem gleichen Maße etwas Kaltes, Abstraktes, dem Menschen Ferngerücktes hat, in dem das erbarmende gütige Sichhinwenden Gottes zum Menschen in den Hintergrund gedrängt wurde. Machte man die Religion hauptsächlich zu einer Angelegenheit des Willens, und zwar des sittlichen

¹ G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Eichstätt 1915, S. 17.

Wollens, so wurde sie eingeeengt auf das Gebiet der Erkenntnis des sittlichen Sollens und der Pflichterfüllung: sie verarmte, und das religiöse Leben wurde eines beträchtlichen Teiles seiner schönsten Entfaltung beraubt. Würden der Sit und die Hauptfunktion der Religion primär in das Gefühl verschoben, ähnlich wie Faust dem Gretchen die Religion erklärt, so wurde die Religion damit ihres sicheren Fundamentes beraubt und geradezu zum Alleinbesitz der gefühlvollen, der schwärmerisch veranlagten Menschen abgestempelt; ihre objektive Begründung vor dem Denken wurde gefährdet, ihr Wesen ins Subjektive aufgelöst.

Des Verhängnisvollen dieser Einseitigkeiten ist man gewahr geworden. Ernste Forscher wagen es auch nicht mehr, die Religion und die Äußerungen des religiösen Lebens als pathologische Erscheinung hinzustellen. Aber aus den eben kurz angeführten Einseitigkeiten ergibt sich als der darin steckende Wahrheitskern, daß Religion, vom Menschen her gesehen, nicht in irgendeinen Teil der menschlichen Psyche zu verlegen ist, sondern daß Religion den ganzen Menschen erfaßt. Der Wendung, die sich in der allgemeinen Psychologie in der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens als Ganzheit vollzogen hat², entspricht es, wenn die Religion psychologisch definiert wird als die Vereinheitlichung des Lebens durch die Hinordnung auf und die Unterordnung unter ein göttliches Prinzip³.

Die neuere experimentelle Religionspsychologie

Diese Wesensbestimmung der Religion vom Psychologischen her hat ihre Bestätigung gefunden in den Untersuchungen, die mit Hilfe der neueren Methoden der experimentellen Religionspsychologie seit ungefähr einem Menschenalter gemacht worden sind. Zu einer eigentlich experimentellen Religionspsychologie konnte es erst kommen, nachdem die experimental-psychologischen Methoden, vor allem durch O. Külpe, so gestaltet und verfeinert worden waren, daß sie auf geistige Erlebnisse angewandt werden konnten. Die Anwendung dieser Methoden auf das religiöse Gebiet geschah durch zwei evangelische Theologen und Psychologen, durch K. G i r g e n s o h n in seinem großen Werk: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnisses. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (2. Auflage 1930, S. 1—702) mit einem Nachtrag von W. Gruehn: „Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie“⁴; ferner durch W. G r u e h n, *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (Leipzig 1924). Eine Zusammenfassung gibt W. Gruehn in seiner „Religionspsychologie“ (Breslau 1926). Unter den katholischen Theologen waren es u. a. Lindworsky und dessen Schüler Bolley, Wunderle, Mager, die Mailänder Gemelli und Canesi, die ihrerseits andere Verzweigungen der experimental-psychologischen Methoden auf das religiöse Phänomen angepaßt und angewandt haben. Schon der Raum, der hier zur Verfügung steht, läßt es nicht zu, die verschiedenen Richtungen, in denen sich die Religionspsychologie bisher entwickelt hat, im einzelnen zu kennzeichnen, ihre Leistungen zu werten und auch die Verbindung aufzuzeigen, in der die einzelnen Forschungsrichtungen mit der jeweiligen Entwicklung und Tendenz der allgemeinen Psychologie standen und stehen. Wie die moderne experimentelle Religionspsychologie arbeitet und welche Ergebnisse sie ge-

² Wenzl, *Al.* in: *Philosophia perennis* II, 1930, 657 ff.

³ Vgl. Andres, „Religion und Seelenleben“ in: „Im Semester“, Semesterzeitschrift der Frankfurter Studentenseelsorge 1927, Heft 2.

⁴ Der Nachtrag umfaßt die S. 703—916. Gigensohns Werk wird im folgenden zitiert mit „Aufbau“.

wonnen hat, das soll im folgenden mit der durch die Umstände erzwungenen Knappheit dargelegt werden, um zu beweisen, daß diese Untersuchungen durchaus positiv zu werten sind und daß ihre Fortführung und Vertiefung auch für die katholische Theologie, namentlich vom religionspädagogischen Gesichtspunkt aus, wünschenswert sind.

Das Experiment in der Religionspsychologie

kann mit Külle und Girgensohn bezeichnet werden als „planmäßige Herstellung eines Phänomens zum Zwecke seiner Beobachtung“. Man könnte nun sagen, die religiösen Phänomene seien Vorgänge des innersten Erlebens und würden als solche von der Selbstbeobachtung erfaßt und könnten außerdem, insofern sie sich in Berichten oder in äußeren Handlungen und Werken manifestierten, von der Fremdbeobachtung erfaßt werden. Gewiß ist und bleibt die Selbstbeobachtung⁵ auch für das Gebiet der religiösen Erlebnisse die erste und unersetzliche Quelle. Aber zur Erlangung streng gesicherter wissenschaftlicher Ergebnisse ist die methodisch nicht kontrollierte Selbstbeobachtung nicht ausreichend. Planmäßig bestimmte Gegenstände gerade aus dem religiösen Erleben zu erfassen, gelingt ihr selten. Außerdem ist es Tatsache, daß die Selbstbeobachtung meist nur die auffallenden Erscheinungen beachtet, aber die anderen, sekundären Vorgänge übergeht, und daß sie oft genug ein Selbstvertrauen in die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen besitzt und Vertrauen von anderen verlangt, dessen Maß kritisch nicht zu rechtfertigen ist. Vor allem fehlt aber bei den psychologischen Untersuchungen, die sich nur auf Selbstbeobachtung stützen, die streng methodische Nachprüfung. Demgegenüber will die experimentelle Religionspsychologie nicht die Selbstbeobachtung als Quelle ihrer Untersuchung ausschalten, sondern sie sucht gewisse Erlebnisse mit religiösem Inhalt unter solchen Bedingungen hervorzurufen, die eine exakte methodische Beobachtung und eine möglichst wirklichkeitsgetreue Berichterstattung gewährleisten⁶.

Das Verfahren, das Girgensohn und Gruehn angewandt haben, ist kurz folgendes: Girgensohn hat seinen Versuchspersonen, nachdem er sie durch Einübungsversuche genügend mit der Technik dieser Art von Untersuchungen geistiger Erlebnisse vertraut gemacht hatte, religiöse Gedichte vorgelegt, die den werdenden und den gewordenen Glauben an Gott behandeln, und dann in einer mit der Stoppuhr gemessenen Zeit Gelegenheit zur Reaktion und zur Äußerung ihrer eigenen Stellung und Reaktion zu den in den Gedichten ausgedrückten religiösen Gegenständen gegeben. Dabei war die Arbeit geteilt zwischen dem Versuchsleiter und den Versuchspersonen: der Versuchsleiter gab die nötigen Instruktionen und protokollierte die Äußerungen der Versuchspersonen, in denen der noch frische, ungetrübte Reaktionsvorgang in der Seele zum Ausdruck kam. Wer die von Girgensohn in dem umfangreichen Buche mitgeteilten Protokolle der zahlreichen Sitzungen durcharbeitet, bekommt einen Begriff von und Hochachtung vor der gewaltigen Arbeit, die hier von den Versuchspersonen gefordert und von ihnen, besonders aber von Girgensohn geleistet wurde. Außerdem suchte Girgensohn durch Gespräche über den in den Gedichten gebotenen Stoff und über den Inhalt der Protokolle wie auch über folgende Themen: „Beliebte und unbeliebte Gesangbücher; die verschiedenen Gründe für die Glaubensgewißheit; das Vertrauen“ weitere Aufschlüsse zu gewinnen. Vier vollständige Protokolle über Denkversuche, die sich auf den Gottesbegriff bezogen, sind ebenfalls abgedruckt.

⁵ S. Behn, Methodische Selbstbeobachtung in: Archiv für Religionspsychologie, Bd. II/III, 1921, S. 160—189.

⁶ Vgl. G. Siegmund, Die Bedeutung des psychologischen Versuches für die Religionspsychologie, Philosophisches Jahrbuch 55 (1942) 390—416.

Während, wie man aus dem Vorhergehenden ersieht, Girgensohn seine Untersuchungen auf einen ziemlich ausgedehnten Gegenstand gerichtet hat, hat Gruehn den Umkreis seiner Forschung eingeschränkt und die Methode auch in anderer Hinsicht feiner gestaltet. Davon ausgehend, daß religiöses Verhalten in Werturteilen sich äußert, ließ er seine Versuchspersonen in einer technisch ähnlichen Art Wertungsversuche über religiöse Fragen anstellen. Nach der entsprechenden Instruktion wurde den Versuchspersonen ein Reizwort mitgeteilt, auf das sie dann reagieren und ihre wertende Reaktion mitteilen sollten.

Andere Forscher haben zum Zwecke einer genaueren experimentellen Untersuchung (wobei der Natur der Sache gemäß von psychologischen Experimenten nicht die mathematische Exaktheit chemischer oder physikalischer Versuche verlangt werden darf) die bei den amerikanischen Psychologen beliebte, aber von ihnen reichlich roh und undifferenziert durchgeführte Methode der Fragebogen in bedeutendem Maße spezialisiert und außerdem durch eine feine und kluge Art des Gespräches über das in der Antwort auf die Fragen des Fragebogens seitens der Versuchspersonen Mitgeteilte ergänzt und umsichtig ausgewertet: so Wunderle⁷ und M. Moers⁸ in ihren Untersuchungen zur Psychologie des Reueerlebnisses, C a n e s i und B o l l e y über das Gebet⁹, Siegmund über „Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse“ (Münster 1937).

Einwände gegen die experimentelle Religionspsychologie

Näher läßt sich hier nicht auf die Methode und die Durchführung dieser Untersuchungen eingehen. Aber einige Einwände, die gegen den Versuch in der Religionspsychologie erhoben werden, sollen kurz beleuchtet werden¹⁰. Man wendet ein, echtes religiöses Erleben lasse sich nicht im Laboratorium, im Versuch erzeugen; sobald man ein solches Erlebnis zum Zwecke der Untersuchung absichtlich herbeiführe, werde es in seinem inneren Wesen gefälscht und verliere es seinen religiösen Charakter und damit auch seinen Wert für die Forschung. Die Vertreter der experimentellen Religionspsychologie können darauf erwidern, daß es sich ja gar nicht darum handelt, religiöse Erlebnisse, so z. B. eine Bekehrung im eigentlichen Sinne des Wortes, künstlich zu erzeugen. Girgensohn kann darauf hinweisen, daß es ihm nur darum zu tun war, Gedanken, Gefühle, Erinnerungen an religiöse Stellungnahmen hervorzurufen, wobei die Verwendung der Zeitkontrolle nur dazu dienen sollte, zu verhindern, daß die hervorgerufenen Reaktionen sich verflüchtigten und verfälschten. — Der Gefahr, die weiterhin betont wird, es könnten durch suggestive Instruktionen bzw. Fragen seitens des Versuchsleiters die Antworten in bestimmte Richtung gelenkt werden, kann durch gewissenhafte Selbstkontrolle, die der Versuchsleiter sich auferlegt, vorgebeugt werden. — Ein anderes Bedenken, das sich darauf erstreckt, daß infolge der bestimmten religiösen oder konfessionellen Einstellung der beteiligten Personen das Ergebnis doch wohl einseitig gefärbt und demnach nicht für allgemeine psychologische Charakterisierung religiösen Erlebens

⁷ Archiv für Religionspsychologie II/III, S. 39—107.

⁸ Archiv für die gesamte Psychologie LV, 1926, S. 297—360.

⁹ A. Bolley, Gebetsstimmung und Gebet. Empirische Untersuchung zur Psychologie des Gebetes, unter besonderer Berücksichtigung des Betens von Jugendlichen. Düsseldorf 1930. — Derselbe: Zum Problem des andächtigen Gebetes. Ergebnisse einer Befragung von Jugendlichen. Zeitschr. f. Aszese und Mystik 4 (1929) 1—29.

¹⁰ Vgl. Girgensohn, Aufbau S. 672 ff.; Siegmund, Phil. Jahrbuch 55 (1942), S. 395 ff.

geeignet sein würde, verliert an Gewicht, wenn von Personen verschiedener Bekenntnisse Untersuchungen streng methodisch durchgeführt und bei der Wertung der Protokolle auf die spezifischen Eigenheiten, die sich aus der betreffenden Konfessionszugehörigkeit ergeben, geachtet wird.

Viel tiefer und weiter greifend ist ein anderes Bedenken, das sich darauf stützt, daß das Experiment in der oben beschriebenen Formung doch nur Bruchstücke und zwar künstlich hergestellte Bruchstücke aus dem seelischen Bestehen ins Auge fasse und daß eine derartige psychologische Forschung, die von K. Adam, der diesen Einwand erhebt, als eine mikroskopische bezeichnet wird, in die Gefahr komme, „in dem aus dem Augenblick und seinen tausendfachen Bedingtheiten geborenen religiösen Akt vorschnell, d. h. ohne die nötigen Einklammerungen des bloß Zufälligen, ein Wesentliches des religiösen Erlebnisses zu sehen“. Gegen die Charakterisierung der experimentellen religionspsychologischen Methode als mikroskopische — vor Adam hatte bereits Girgensohn diese Bezeichnung angewandt — erhebt auch Siegmund keinen Einspruch, der ruhig zugibt, daß sie nur ganz kleine Querschnitte in mikroskopischer Vergrößerung zeige, der aber mit Recht betont, daß sie für die Feinanalyse des Seelenlebens unentbehrlich ist. Girgensohn mußte, da er die formalen Elemente und Eigentümlichkeiten des religiösen Erlebens im allgemeinen untersuchen wollte, sich auf diese Eigentümlichkeiten, den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens geradezu beschränken. Daß die inhaltliche Seite aber eine stärkere Beachtung der gesamten seelischen Struktur des religiös erlebenden Menschen verlangt und daß also jene mikroskopische Methode des Querschnittes durch das religiöse Erleben durch die makroskopische des Längsschnittes ergänzt wird, das wird mit Recht von Siegmund gefordert (und auch in einem von ihm mitgeteilten Protokoll geleistet¹¹); das ist aber auch schon von Bolley und Wunderle in ziemlich weitem Umfange durchgeführt.

Jedenfalls ist von ernsten katholischen Forschern, die sich mit diesen Problemen eindringlich befaßt haben, kein Einspruch gegen die Anwendung der neueren experimentellen Methoden auf die Erforschung des religiösen Lebens erhoben worden. Vielmehr sind von ihnen nicht nur die Wichtigkeit und Nützlichkeits dieser Forschung, insbesondere für die Religionspädagogik und für eine gesunde Aszetik, sondern auch die Bedeutsamkeit der bisherigen Ergebnisse anerkannt worden, so von A. Rademacher¹² und von E. Raity von Frentz¹³. Über einige dieser Ergebnisse soll im folgenden berichtet werden, wobei vor allem die methodische Seite der betreffenden Untersuchungen berücksichtigt werden soll.

Das religiöse Grunderlebnis und seine Strukturelemente

Girgensohn hat auf Grund eindringender Analyse der Aussagen seiner Versuchspersonen festgestellt, daß in allem religiösen Erleben ein Grunderlebnis vorhanden sein muß und daß dieses in einem eigentümlichen synthetischen Akte besteht, in dem religiöser Gedanke und Ich-Funktion zu unlösbarer Einheit verschmolzen sind¹⁴. Girgensohn hat dies näher dahin erläutert: es sei deutlich, „daß Religion eine höchst verwinkelte Leistung des Geisteslebens ist, die alle Grundkräfte der Seele in Anspruch nimmt und aus einer Fülle von Erlebnisinhalten und Beziehungen eine Einheit schafft,

¹¹ Phil. Jahrbuch 55 (1942) 395 ff.

¹² Theologie und Glaube 6 (1914) 406 f und 13 (1921) 291 ff.

¹³ Stimmen der Zeit 1925, 9, 200 ff.

¹⁴ Gruehn, Religionspsychologie 43.

die in den einzelnen Erlebnisinhalten und Beziehungen, so lange man sie für sich allein betrachtet, nicht enthalten ist, obgleich sie alle zum dominierenden Einheitsband irgendeine Beziehung oder gar ein Verwandtschaftsverhältnis haben, so daß die Verschmelzung keine unnatürliche ist, sondern in den einzelnen Bestandteilen präformiert und angelegt zu sein scheint. Aber die synthetische Realisierung der dominierenden Einheit ist etwas Neues, oder vorsichtiger ausgedrückt, etwas anderes gegenüber den Einzelkomponenten. In ihr allein liegt das Wesentliche der religiösen Struktur.“ Die Protokolle haben nun weiterhin ergeben, in welcher Richtung die Eigenart der synthetischen Funktionen zu suchen ist: „Zweierlei tritt immer wieder ganz von selbst als Hauptsache hervor: Einerseits ist irgendeine Erkenntnisleistung zu vollziehen. Es muß irgend etwas geschehen oder erkannt werden, das über das Alltägliche hinausliegt und all die verworrenen Fragmente der Weltauffassung zu einem geschlossenen Ganzen gliedert und so einen Ruhepunkt, Sammelpunkt und Mittelpunkt in der Flucht der Erscheinungen darstellt. Dies ist das gedankliche Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das nicht fehlen kann, wenn Religion erlebt wird. Andererseits muß das Ich in Beziehung zu diesem Einheitspunkt gesetzt werden und irgendwie über sich selbst hinausgehoben werden — das ist die funktionelle Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das ebenfalls nicht fehlen darf, damit richtige Religion zustande kommt¹⁵.“

Dieses Ergebnis, das Girgensohn aus seinen experimentellen Untersuchungen gewonnen hat, bestätigt inhaltlich die Definition der Religion nach ihrer psychologischen Seite, die wir zu Anfang unserer Darlegungen, ähnlich wie de Munyng, gegeben haben, nämlich daß sie die Vereinheitlichung des ganzen menschlichen Lebens in der Hinordnung auf und der Unterordnung unter ein göttliches Prinzip sei. Dies zeigt sich noch deutlicher bei näherer Darlegung dessen, was Girgensohn und Gruehn die religiöse Ich-Funktion, und dessen, was sie den religiösen Gedanken nennen.

Die religiöse Ich-Funktion

Die von Girgensohn und Gruehn angestellten Versuche haben eindeutig ergeben, daß es nicht angeht, die Religion in irgendeinen Teil der Seele zu verlegen. Sie erweist sich vielmehr als eine Funktion des Gesamt-Ich, und zwar so, daß Träger der Religion das Gesamt-Ich, d. h. der im Kernpunkt des Ichs geeinte ganze Mensch ist, wobei das Ich sich als die Kontrollinstanz über alle Kräfte und Funktionen der andern Schichten innerhalb der Gesamtpersönlichkeit erweist, die es organisiert¹⁶.

Auf Grund der Aussagen seiner Versuchspersonen hat Girgensohn die religiösen Funktionen, durch die das Ich sich in das religiöse Leben hineinträgt, genauer klassifiziert, indem er zuerst eine Gruppe von Ich-Funktionen herausarbeitete, die an das gedankliche Element sich anschließt, das im religiösen Erleben mitbeteiligt ist.

Als erste Stufe dieser Gruppe ergab sich die Verwandlung des objektiven, an das Ich von außen herantretenden, dem Subjekt noch fremden religiösen Gedankens in einen eigenen. Erst dadurch, daß das Ich diesen von ihm unabhängigen, objektiven, auf das Göttliche sich beziehenden Gedanken in sich eingliedert, wird der religiöse Gedanke zu einem religiösen Erleben. Diese Aneignung ist stets eine sehr komplizierte Leistung, die Altes und Neues, Erinnertes und Neuproduziertes zu einem einheitlichen Gebilde zu-

¹⁵ Aufbau S. 436.

¹⁶ Vgl. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, S. 16.

sammenfaßt und dem eigenen Ichbezirk eingliedert. Als zweite Stufe zeigt sich der Wunsch, diesen so miterlebten Gedanken mit voller Überzeugung vertreten zu können, wobei bereits das ganze Ich bis in seine tiefsten Wurzeln in Miterregung geraten kann und „starke Willensspannungen als Symptom für einen derartig tiefgehenden Wunsch in Erscheinung treten können“. Dann ist nur noch ein kleiner Schritt zu der dritten Stufe dieser Gruppe der religiösen Ich-Funktionen, auf der der religiöse Gedanke nicht nur als eigener ausgesprochen, sondern als eigener vollzogen wird.

Das Wesen der Religion als seelischen Geschehens ist aber nicht erschöpft durch ein innerlich belebtes und mit voller persönlicher Überzeugung vertretenes Gedankengebilde. Das religiöse Objekt ist derart, daß eine bloß gedankliche Stellungnahme nicht genügt, sobald es in irgendeinem Sinn als wirklich gedacht wird. Da es die Eigenart der religiösen Gedanken ist, daß sie auf größere und höhere Realitäten gerichtet sind, als es die irdischen sind, so geht dem Ich beim Erleben des religiösen Gedankens die Erkenntnis auf, daß es in geheimnisvolle überirdische Zusammenhänge eingeordnet ist, die sein Wesen und seine Macht weit überragen. Die zweite Gruppe der Ich-Funktionen sind nun jene, durch die diese Erkenntnis nicht nur zum Gegenstand persönlicher Überzeugung wird, sondern durch die das Ich zu dieser göttlichen Wirklichkeit persönlich Stellung nehmen muß, die sich positiv in Hingabe, Vertrauen, Glaube, Liebe, aber auch negativ in trotziger Auflehnung äußern kann¹⁷.

Bei der Untersuchung über das Gottvertrauen ergab sich, daß, wie es im allgemeinen überhaupt keine Stellungnahme des Ichs ohne gedankliche Richtpunkte gibt, das Gottvertrauen immer den Gottgedanken voraussetzt. Die Funktion des Gottvertrauens erwies sich als zurückführbar auf zwei selbständige Momente: zunächst ein Sichöffnen, Sicherschließen des Ichs gegenüber dem Göttlichen, dem Objekt des Vertrauens, zweitens ein Sichanvertrauen, ein Sichhingeben an dasselbe, getragen von der Zuversicht, daß das Objekt des Vertrauens richtig handeln könne und werde.

Die Protokolle lassen erkennen, daß die Versuchspersonen bei der Schilderung der seelischen Vorgänge des Funktionskreises des Vertrauens in den der Liebe hinübergeraten, obwohl sie sich dessen bewußt sind, daß Liebe und Vertrauen nicht ohne weiteres identisch sind, daß Übereinstimmung und Verschiedenheit beider Funktionskreise besteht, jene in der Öffnung und Hingabe des Ichs, diese darin, daß die Liebe eine stärkere Einstellung auf das Tun und Handeln hat, daß die Liebe im gewöhnlichen Leben nicht bloß dieses geistige Sichöffnen und Hingeben ist, sondern in den mannigfachsten Formen mit der begehrenden und egoistischen sinnlichen Liebe verweben sein kann, die im Prinzip etwas ganz anderes ist, so sehr auch der Übergang von dem einen zum andern als fließend und nicht bestimmt abgrenzbar erscheint. Wenn also auch eine Berührungslinie zwischen Frömmigkeit und Sexualität vorliegt, da lebendiges Erleben das Gesamt-Ich, also die Erlebniseinheit Leib—Geist und damit auch die organischen Grundschichten des Ichs erfaßt und da sexuelles Erleben auf höheren Stufen auch die feinsten Ich-Funktionen in Mitleidenschaft ziehen kann und demnach ein Anlaß zu möglicher Verwechslung zwischen Frömmigkeit und Sexualität für oberflächliche Betrachtung dieses Problems gegeben ist, so hat Girgensohns Forschung exakt und eindeutig bewiesen, daß Freuds Ableitung des religiösen Erlebens aus der Sexualsphäre unrichtig ist, daß vielmehr das religiöse Erleben ganz andern Sphären angehört als das triebhafte sexuelle Leben¹⁸.

¹⁷ Aufbau 461 ff.

¹⁸ Gruehn, Religionspsychologie 51; Girgensohn, Aufbau 613 ff.

Diese Funktionen des Sichöffnens und der Hingabe an das Göttliche führen, wie in manchen Protokollen anklang, an den Gedanken der geistigen Gemeinschaft mit dem Göttlichen heran.

Die dritte Gruppe der religiösen Ich-Funktionen, die sich erweist als Folge und zugleich als Begleiterscheinung der zunehmenden Einfühlung des Ichs in die zunächst fremden religiösen Gedanken und ihrer Umgestaltung in eigene und Hingabe des Ichs an das religiöse Objekt, sind jene, in denen das Ich ein extensives und intensives Wachstum erlebt, das sich dem Fortschritt des religiösen Erlebens proportional entfaltet. Inwieweit hier schon Vorstufen mystischen Erlebens von den Versuchspersonen gestreift wurden, kann hier nicht dargelegt, sondern nur angedeutet werden.

Der religiöse Gedanke

ist nach Ausweis der Protokolle der Faktor, der das Ich zu dieser einigenden Funktion veranlaßt; er ist die gedankliche Erfassung des göttlichen Prinzips, ob sie nun unmittelbar Gott selbst oder eine zu Gott in innigster Beziehung stehende Person bedeutet. Jedenfalls ist es ein Verdienst Girgensohns, daß er in der objektiven Deutungsarbeit der Aussagen seiner Versuchspersonen die Tatsache sichergestellt hat, daß im religiösen Erlebnis ein gedankliches Element mitspricht, daß dieses ebensowenig fehlen darf wie die einigende Ich-Funktion.

Der näheren Bestimmung, was der sogenannte religiöse Gedanke ist, hat Girgensohn nicht unbeträchtliche Mühe gewidmet. Bedeutsam ist sein negatives Ergebnis: Die Bestimmung des Wesens der Religion ausschließlich als Gefühl ist durch ihn endgültig widerlegt: „Religion besteht niemals aus bloßen Gefühlen“ (S. 438). Kern und Wesensgrund religiösen Erlebens sind also weder dieses oder jenes oder mehrere Einzelgefühle, auch nicht verdrängte oder sublimierte Triebgefühle, vor allem nicht aus der Sexualregion, ebensowenig überkompensierte Gefühle der Minderwertigkeit oder Angst¹⁹.

Dieses gedankliche Element ist aber nicht so sehr ein diskursiv-abstraktes, sondern mehr ein intuitives Denken. Nicht nur Girgensohns, sondern auch seine eigenen Forschungsergebnisse faßt Gruehn zusammen, wenn er betont, daß das eigentlich konstituierende religiöse Grunderlebnis sich nicht auf den unterbewußten Stufen, sondern auf normalbewußten Stufen des Seelenlebens abspielt und daß diese Feststellung den hohen geistigen und persönlichen Qualitäten dieses Erlebnisses entspricht. Mit der Betonung, daß der gedankliche Faktor ein Hauptstrukturelement religiösen Lebens ist, kommt Girgensohn in ziemlich weitem Umfang der scholastischen Auffassung nahe, die immer, gerade bei der Analyse des Glaubensaktes, dieses gedankliche Element gegenüber der Gefühlstheorie festgehalten hat. Wie diese von Girgensohn festgestellte religiöse Intuition sich von anderen intuitiven Denkleistungen unterscheidet, kann hier nicht näher präzisiert werden, ebensowenig soll hier die Unsicherheit beleuchtet werden, die von Girgensohn betreffs des Verhältnisses von Denken und Fühlen nicht immer vermieden ist infolge seines Bemühens, seine Auffassung bei Schleiermacher wiederzufinden.

Gegenüber andern gedanklichen Leistungen hat die religiöse Intuition zwei charakteristische Merkmale: 1. Sie geht auf eine Wirklichkeit, die etwas Größeres ist als alles, was in der Außenwelt erfäßbar ist; der Mensch erlebt dabei also eine „Entschränkung“. 2. Der Mensch sieht, ahnt sich im Zusammenhang, ja in Abhängigkeit von dieser über

¹⁹ *Willwoll*, Scholastik 14 (1939) 10f.

alles Verstehen großen und leitenden Macht. So unvollkommen im einzelnen Falle diese Erkenntnis auch sein mag: der wenigstens erstrebten und angebahnten totalen Erfassung des Individuums in der religiösen Ich-Funktion entspricht die Totalität des Seins und der Macht, die in dem religiösen Gedanken gemeint ist und zu der der Mensch sich in Beziehung weiß. Es ist nicht zufällig, daß W. Schmidt von der Idee vom Höchsten Wesen, wie sie sich gerade bei den nach der neueren Völkerkunde als auf primitivster Stufe lebenden Stämmen sich findet, nachweisen konnte, daß sie in der ihnen eigenen Form ihres religiösen Denkens das ganze Universum auf die Schöpfertätigkeit des Höchsten Wesens zurückführen, daß auf dieser ältesten, uns erfassbaren Kulturstufe der Menschheit eine wirklich volle und lebendige Religion besteht, die auf den ganzen Menschen einwirkt und in der der ganze Mensch, mit allen Kräften und Fähigkeiten seiner Seele reagiert; daß diese Religion sich nicht fein gesondert in den drei Sparten der Seele: Denken, Wollen und Fühlen vollzieht, sondern als lebendiges Ganzes in mannigfachstem und vielseitigstem Miteinander- und Ineinanderwirken der seelischen Kräfte und Fähigkeiten²⁰.

Die Einheit zwischen Ich-Funktion und religiösem Gedanken

Der religiöse Gedanke muß einen so mächtigen Inhalt einschließen, daß er das Gesamt-Ich, nicht einzelne Betätigungen oder Äußerungen, also Fragmente des Ichs, in seinen Bann zieht, es so erfäßt, daß das Ich mit diesem Gegenstand in eine allerinnigste, allerpersönlichste Beziehung tritt und daß in der Herstellung dieser innigsten Berührung mit dem religiösen Gegenstande eine „synthetische Leistung höchster Art“ sich vollzieht. Diese im echten religiösen Erlebnis sich vollziehende Synthese gehört zu den seelischen Vorgängen, die mit den Einfühlungsprozessen, den Erlebnissen einer reinen, nicht durch hin- und herwogende Leidenschaften getrübt und auch nicht auf niederste Stufen untermenschlichen Trieblebens herabgezogenen Liebe verwandt sind²¹.

Die eigentlich religiösen Ich-Funktionen haben eine besondere Färbung. Diese zeigt sich klar darin, daß man zwar an und über Gott ohne eigene Stellungnahme denken kann, daß es aber kein religiöses Erleben gibt, ohne daß man zu der Wirklichkeit des Göttlichen persönlich Stellung nimmt, sei es, daß diese entweder trotzige Auflehnung gegen das Göttliche ist, oder daß das Ich sich dem Göttlichen hingibt. Diese positive Synthese kann nun sein entweder eine innerste Hingabe, ein innerlich Sich-Versenken in den Gegenstand, oder das Ich tritt scheinbar selbst ganz zurück, indem der religiöse Gegenstand in den Vordergrund des Erlebens tritt, das ganze Ich absorbiert, fesselt, so daß der religiöse Mensch „tief ergriffen“ ist. Je nach der seelischen Eigenart des Individuums kann das religiöse Erlebnis demnach mehr aktiven oder mehr passiven Charakter, die Einheit kann verschiedene Grade haben. Hier setzt die differentielle Religionspsychologie ein, die die feineren Unterschiede sowohl in der Struktur als auch in dem Ablauf des religiösen Lebens je nach dem Geschlecht, den Altersstufen und gewissen Lebensumständen der religiösen Individuen herauszuarbeiten sucht und einen umfangreichen Forschungsbereich darstellt.

Wie immer auch das religiöse Erlebnis sich in diesen Hinsichten differenzieren mag, es trägt einen eigentümlich schöpferischen Charakter: es wird zwischen dem Ich und dem religiösen Gegenstand, der in dem religiösen Gedanken erfäßt ist, eine lebendige innerliche Beziehung, ein lebendiger seelischer Kontakt hergestellt, der dann ein Idealfall

²⁰ Ursprung der Gottesidee VI, 467. Münster 1935.

²¹ *Gruehn*, Religionspsychologie 43 f.

wirklichen religiösen Erlebnisses ist, wenn das Ich durch die Macht des religiösen Gedankens in sich völlig erfaßt und durch die gänzliche Aneignung dieses Gegenstandes eine koordinierte Einheit in sich selbst und eine Beziehungseinheit zwischen sich und diesem Gegenstand schafft. Dieses grundlegende religiöse Erlebnis muß einmal in der Seele eines Menschen vorhanden gewesen sein, wenn in ihm überhaupt religiöses Leben sich finden soll, und muß bei allen Äußerungen wirklicher Religion, lebendiger Frömmigkeit immer entweder neu sich bilden oder wenigstens anklingen.

So oft dieses religiöse Grunderlebnis in der Seele sich vollzieht, entsteht für den Menschen ein neuer lebendiger Wert. Da dieser autoritativen Charakter hat, übt das Erlebnis der Einigung mit diesem Werte auf den Menschen verpflichtende Kraft aus. So weist die psychologische Erforschung des religiösen Lebens hin sowohl auf die axiologische Seite der Religion als auch auf die normative Seite des religiösen Lebens. Dadurch, daß im echten religiösen Erlebnis ein Wert dem Ich zuwächst, wird dieser Wert dem Menschen maßgebend für seine Beurteilung der Umwelt und für seine Entscheidung in wichtigen Fragen. Denn das echte religiöse Erlebnis drängt immer zur Auswirkung seines Gehaltes, sodaß, wie Gruehn seine und Girgensohns Feststellungen zusammenfaßt²², „eigenartige Strukturveränderungen im Gesamt-Ich entstehen, die den weiteren Gesamtverlauf des Seelenlebens bestimmen können“. Da die Fähigkeit zu solcher Strukturveränderung ein wesentliches Merkmal dessen ist, was wir „Persönlichkeit“ nennen, wird auch von diesem Gesichtspunkt aus, durch die Feststellung der Wandlungen in der persönlichen Haltung des Menschen infolge religiöser Erlebnisse, der persönliche, der das Ich fordernde und ergreifende Charakter des religiösen Lebens bestätigt²³.

Wer die Protokolle und die daraus gewonnenen Klassifizierungen der Erlebnisstufen in der religiösen Ich-Funktion unvoreingenommen durcharbeitet, wird bei aller berechtigten Kritik an Einzelheiten zu der Schlußfolgerung gedrängt — auch wenn wir hier, wie bei aller religionspsychologischen Untersuchung von dem übernatürlichen Faktor der Gnade absehen —, daß sich unter dem Einfluß des Gedankens an das Göttliche im Menschen eine Verwirklichung der Einheit im Kern des Ichs vollzieht und daß dieses in sich geeinte Ich, „der rätselhafte dirigierende Mittelpunkt des Seelenlebens“, sich in die Religion hineinträgt, verschieden in der jeweiligen Art und Weise, aber im wesentlichen doch immer gleich²⁴.

Scheint dieser Betonung der Einheit sowohl des Menschen in sich als auch in seiner Hinordnung zu Gott nicht die Feststellung des Dualismus in der Struktur des religiösen Lebens durch Girgensohn zu widersprechen? Denn einerseits zeigte sich doch darin die gedankliche Überwindung des Alltagshorizontes zum Gedanken einer göttlichen Macht, und als zweiter Faktor ergab sich die Einstellung des Ichs in den Wirkungskreis der so gedachten Macht. Gewiß wird dieser Dualismus das feste Rückgrat der bloß psychologischen Analyse bleiben müssen; denn alles konkrete Leben vollzieht sich in dem Gegensatz von Objekt und Subjekt. Aber Girgensohn führt selbst (S. 491) einen Gesichtspunkt an, der zu einer letzten Lebenseinheit hinüberführt: „Was die psychologische Analyse trennen muß, um sich die einzelnen Beziehungen klar zu machen, braucht nicht im wirklichen psychischen Leben als getrennt erlebt zu werden. Setzung des Ichs und religiöser Gedanke werden im lebendigen religiösen Erleben nie als etwas Verschiedenes empfunden, sondern das religiöse

²² Religionspsychologie, S. 98 f.

²³ Vgl. auch *W. Keilbach*, Die Problematik der Religionen. Paderborn 1936, S. 67 ff.

²⁴ Aufbau S. 489 f.

Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs.“ Welchen unermesslichen persönlichkeitsveredelnden Einfluß das religiöse Erlebnis auf das ganze Sein des Menschen haben kann und wie alles, was wahrhaft edel und menschenwürdig im Leben und Wirken des Menschen ist, von diesem Prinzip erfaßt, an die richtige Stelle in der Verwirklichung der Werte im Leben eingeordnet werden kann, wie dadurch der Mensch jeder psychischen Selbstverstümmelung entrinnt, das kann hier nur angedeutet werden. Es soll hier auch nur hingewiesen sein, wie unsere Darlegung von dem Wesen echter Religion vom psychologischen Gesichtspunkte aus als die große Vereinheitlichung dem großen Hauptgebot von der Liebe entspricht, in der ja echte und volle Religion ihre Verwirklichung und Bekrönung findet.

Psychologisches zum betrachtenden Gebet

Wie kann es im religiösen Leben — abgesehen von den außergewöhnlichen, den mystischen Gotteinigungerlebnissen — einerseits zu diesem Ergriffensein durch den religiösen Gedanken und andererseits zu dieser Einheit zwischen dem Gedanken und der Ich-Funktion kommen? Von dem göttlichen Einwirken durch die Gnade sieht die Religionspsychologie ab, ohne diesen Faktor leugnen zu wollen. Ebenso wenig leugnet eine sich der Grenzen ihrer Methode bewußte Religionspsychologie, daß Gott den religiösen Gedanken in der Seele so plötzlich und so machtvoll aufleuchten und wirksam werden lassen kann, daß es fast scheint, als ob ein aktives Wirken des Menschen dabei keinen Platz finde. Aber von diesen außergewöhnlichen Fällen abgesehen, entsteht die Frage: auf welchem Wege kann der Mensch es erreichen, daß in ihm zwischen dem religiösen Gedanken und der religiösen Ich-Funktion eine lebendige Einheit entsteht? Eines der Hauptmittel hierzu ist das betrachtende Gebet, das ebenso wie Reue und Bekehrung zu den komplexen Phänomenen innerhalb der synthetischen Erscheinungen der Frömmigkeit gehört.

Von allen Anleitungen zur Betrachtung hat wohl die größte und tiefste Wirksamkeit ausgeübt die von Ignatius in seinen „Geistlichen Übungen“²⁵. Diese Übungen sind ja im wesentlichen „ein einheitlich angelegtes und durchgeführtes System von Betrachtungen, das eine umfassende Erneuerung des christlichen Lebens im Menschen bewirkt“ und das von Ignatius auf der Erkenntnis aufgebaut ist, daß die Betrachtung der Weg sei, „auf dem jeder Christ mit einer gewissen ausschließlichen Gesetzmäßigkeit das Glaubensgut sich aneignet, und zwar so, daß es ein persönlicher Besitz wird in seinem Denken und Handeln und in den Alltag des Berufslebens ausstrahlt“ (Mager). Die Betrachtung dient also als Mittel zur lebendigen persönlichen Aneignung des Glaubensgutes.

Jede Aneignung auf geistigem wie auf religiösem Gebiete ruht sowohl auf Kenntnisnahme wie auf Stellungnahme. Das Kenntnisnehmen geht unterschiedslos auf alle Gegenstände. Für eine Aneignung sind aber nicht alle geeignet. Ob sie geeignet sind, entscheidet nicht das Kenntnisnehmen, sondern der Aneignende muß zu den Gegenständen, die sich seiner Kenntnis geboten haben, Stellung nehmen; dies geschieht aber durch den Willen. Für den Willen wird Abstraktes als solches nicht Motiv, die Stellungnahme auszulösen. Das Allgemeine und Abstrakte muß in Beziehung zum wirklichen Träger der Aneignung gesetzt werden, und Ignatius betont mehrmals, daß der Träger der religiösen Aneignung „der ganze Mensch ist, wie er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, d. h. Ich als Ganzes“. Erst wenn das Allgemeine und Abstrakte den Menschen annutet, wenn es irgendwie sein Gefühl, d. h. hier jenen Vorgang an-

²⁵ Vgl. die ausgezeichnete Ausgabe von E. Raitz von Frentz, Freiburg 1940, S. 19 ff, 117 ff.

regt, durch den der Mensch des Seinsfördernden (oder Seinsschädigenden) des Objektes bewußt wird, kann es den Weg zum Willen des konkreten Menschen finden, so daß dieser positiv Stellung zu ihm nehmen kann und durch diese den Wert, der den Willen bewegt, sich aneignet. Die vollzogene Aneignung wirkt sich aus in einzelnen Handlungen, die vom Willen ausgehen und die Werte verwirklichen.

So wird zwischen dem religiösen Objekt, das von dem religiösen Gedanken dargestellt wird, über den Weg, daß das vom Denken in der Betrachtung erfaßte Objekt das Gefühl des Menschen anspricht, „anmutet“ und sich dem stellungnehmenden Menschen als erstrebenswürdiger Wert erweist und den Willen zur Aneignung lockt, und dem nunmehr in seiner Ganzheit angesprochenen und einheitlich ausgerichteten und geordneten Ich eine Einheit geschaffen. Solange der Gegenstand den Menschen nicht anmutet, solange er bei dem erwägenden Denken über den Gegenstand „trocken“ bleibt, kann diese Stellungnahme nicht erfolgen; darum geben die Anleitungen zur Betrachtung, auch die von Ignatius, den Rat, daß der Betrachtende immer wieder von neuem sich um den Zugang zur Werthaftigkeit des betrachteten Gegenstandes bemühe, von anderm Gesichtspunkt aus diese zu erfassen suche und auch durch wiederholtes Gebet um die „Frucht“ der Betrachtung die zur Aneignung notwendige Einstellung erringe.

Es ist deutlich, daß in dieser ignatianischen Methode vor allem der Betätigung des Willens ein großes Gewicht beigemessen wird, daß im Willensentschluß die Betrachtung den Höhepunkt erreicht. So wird es verständlich, daß in den Anweisungen zu den Geistlichen Übungen betont wird, der Mensch müsse, damit diese ja hauptsächlich aus Betrachtungen bestehenden Übungen ihre Wirkung entfalten können, in seinem Innern Ordnung schaffen, d. h. durch Niederkämpfung aller dem göttlichen Willen widerstrebenden Tendenzen eine innere Einheit, die auf den göttlichen Willen gerichtet ist, in sich verwirklichen. Daß die „Übungen“ auch über äußere Vorbedingungen, welche die Einheit zwischen dem Leiblichen und Geistigen fördern und damit dem Betrachtenden zur Erreichung des Zweckes der Betrachtung helfen sollen, bis ins einzelne gehende Anweisungen enthalten, braucht nicht zu verwundern²⁶.

Von hier aus wird die psychologische Bedeutung der äußeren Riten und Zeremonien sowie des mündlichen Gebetes verständlich. Sie haben nicht nur die soziale Funktion als Fördermittel eines Gemeinschaftskultes, sondern auch die Aufgabe, eine materielle Stütze seelischer Vorgänge zu sein. Diese innerseelischen religiösen Vorgänge, wie z. B. Anbetung, Sühne, Reue, schließen eine Orientierung des Subjekts auf das religiöse Objekt ein, also ein Bemühen um innere Vereinheitlichung. Dieses Streben wird um so weniger gehemmt sein, als auch der Leib sich ihm in einer äußeren Haltung koordiniert²⁷.

Äußerer Ritus und mündliches Gebet stellen die milde, zarte Art dar, mit der der Geist sich den Leib koordiniert. Sie ermöglichen die Verwirklichung einer körperlichen Disposition, die, wenigstens in negativer Weise, die Entfaltung der inneren Andacht begünstigt. Jedenfalls tragen beide Arten solcher äußeren Handlungen, sowohl jene, die mehr eine symbolische Bedeutung haben, wie z. B. das Kreuzzeichen, das Anlegen liturgischer Gewänder, als auch solche, die den Körper in eine der Andacht förderliche Haltung bringen, wie Händefalten, Niederknien, dazu bei, daß der Mensch sich religiös

²⁶ Vgl. A. Mager, Zur Psychologie der Betrachtung. Phil. Jahrbuch 55 (1942) 58—75; Joh. B. Lotz, Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre. Zeitschr. f. Ascese u. Mystik 10 (1935) 1—16, 112—123.

²⁷ Vgl. Maréchal, J., Etudes sur la psychologie des Mystiques, I (1924), S. 192 ff.

einstellt, indem die körperlichen Regungen und Automatismen auf das religiöse Objekt orientiert werden. Gewiß liegt hier die Gefahr vor, daß diese Übungen und Handlungen im Laufe der Zeit mechanisiert werden; aber es bleibt doch bestehen, daß die innere Bedeutung wieder aktuell wird, sobald sich die Aufmerksamkeit darauf richtet. Dies gilt vor allem vom mündlichen Verrichten bestimmter Gebetsformeln; das mündliche Gebet schafft nicht nur durch die dabei eingenommene äußere Haltung, sondern auch durch die rhythmische Wiederholung derselben Gebetstexte in dem Menschen eine innere Ruhe, die der Einigung des seelischen Lebens und der ungestörten Hinlenkung auf den religiösen Gegenstand förderlich ist.

Man hat die Betrachtung definiert: betend nachdenken und nachdenkend beten. Der göttliche Gegenstand, der Mittelpunkt des religiösen Lebens ist, soll also gedanklich erfaßt und in dem betrachtenden Gebet von dem Ich angeeignet werden. Daß der Wille sich in der Einstellung und im Entschluß zur Betrachtung betätigen muß, ist klar. Aber wie vollzieht sich die denkende Erfassung? Wenn das Denken in der Hauptsache auf der Vorstellungsentfaltung beruht, Vorstellungen sich aber nicht entfalten können, wenn sie nicht zuvor im Gedächtnis sich finden, so ist es notwendig, die Vorstellungen, die vom Gedächtnis aufgenommen sind, gleichsam herauszulocken und zur Entfaltung zu bringen²⁸. Über Mittel, welche betrachtende Personen hierzu angewandt haben, hat A. Bolley eingehende experimentelle Untersuchungen angestellt: die eine Methode ist die Fragestellung, d. h. man geht in der Art der alten Topik an das zu betrachtende Thema heran und stellt, um Betrachtungsstoff zu finden, die Fragen: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Die Wirksamkeit, die solche Fragen auf die Reproduktion von Vorstellungen haben, wird von der modernen Psychologie als „antizipierendes Schema“ bezeichnet²⁹.

Eine andere Art, den Gegenstand der Betrachtung gedanklich zu erfassen, wurde von andern Personen angewandt, nämlich die Visualisierung dieses Gegenstandes: sie besteht darin, daß der Betrachtende sich die Momente des Ereignisses oder des Stoffes, den er betrachten will, in optischen Vorstellungen möglichst lebendig ausmalt und in der Anschauung verharret. Während bei der Methode des antizipierenden Schemas eine relativ schnelle Bewegung von Vorstellungen abstrakter Natur sich einstellte, hat die Visualisierung einen geringeren Reichtum von Vorstellungen, diese sind aber viel anschaulicher.

Noch ein drittes Verfahren wurde von den Versuchspersonen Bolleys angewandt: nämlich das vorstellungsmäßige Miterleben einer Situation, das von den Versuchspersonen meist als Einfühlung bezeichnet wurde. Wurden sie von dem Betrachtungsstoff im Gefühl angesprochen, etwa von der Vorstellung eines Ereignisses aus den Evangelien, so verweilten sie dabei längere Zeit und fühlten sich nicht nur als Zuschauer, sondern als Miterlebende. Aus den weiteren Untersuchungen Bolleys hat sich als praktisches Ergebnis gezeigt, daß als Mittel, das wohl am ehesten allen zu einer guten Betrachtung verhelfen kann, das antizipierende Schema zu gelten hat³⁰.

²⁸ Vgl. *Lindworsky, J.*, Psychologie der Aszese. Freiburg 1935, S. 52 ff.

²⁹ *Bolley, A.*, Die Betrachtung als psychologisches Problem, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 338 ff.

³⁰ Ein weiterer Aufsatz soll das Problem der Psychologie der Reue und des Sündenbewußtseins behandeln.