Religionspsychologie[1]).

Von Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Als ich an dieser Stelle meinen ersten Vortrag zur akademischen Festfeier des hl. Thomas zu halten hatte, habe ich über das Verhältnis des hl. Thomas zu Kant gesprochen und jenen als Philosophen der Objektivität, als katholischen Philosophen charakterisiert, den Königsberger Denker als Philosophen der Subjektivität, als den Philosophen des Protestantismus, und ihren Gegensatz als Gegensatz zweier Weltanschauungen darzutun gesucht. Wenn dieser so tiefeinschneidende Gegensatz bei den beiden Bannerträgern vielleicht noch nicht so augenscheinlich hervortritt, so rückt ihn die Weiterentwicklung des Kantianismus und Protestantismus bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart herein in die hellste Beleuchtung. Der von Kant inaugurierte Subjektivismus hat sich mit logischer Konsequenz in der kurzen Zeit, welche seit jenem Vortrage verflossen ist, zur Leugnung aller Objektivität weiter entwickelt; „die Toten reiten schnell". Vielfach wird nun reiner Phänomenalismus, Immanentismus, Psychologismus als höchste und letzte Weisheit ausgeboten. Nicht bloss die Aussenwelt wird zur blossen Bewusstseinserscheinung verflüchtigt, auch die notwendigen Denkprinzipien, selbst die mathematischen Wahrheiten, welche immer als das festeste Bollwerk der menschlichen Vernunft angesprochen wurden, werden rein psychologisch gefasst, ja die Wahrheit selbst hat nur subjektiven Wert, nach manchen nicht einmal psychologischen, sondern nur physiologischen, insofern das Wahre lebensfördernd wirkt. Da bleibt schliesslich nur das Ich übrig; aber selbst dieses wird von vielen nur phänomenal gedacht.

Ist es da zu verwundern, dass auch die Religion diesem subjektivierenden Prozesse unterworfen wird? In der Religion hat das

[1]) Vortrag, gehalten den 7. März 1911 zur akademischen Feier des Festes des hl. Thomas an der philosophisch-theologischen Fakultät zu Fulda.

subjektive Moment eine wesentliche Bedeutung; das Wort *religio* bezeichnet in erster Linie die religiöse Gesinnung, Religiosität, und erst in zweiter Linie wird es im objektiven Sinne genommen für den Inbegriff religiöser Wahrheiten und Uebungen.

Der Philosophie nach kantischem Vorbilde hatte in der Subjektivierung der Religion schon der von Luther inaugurierte religiöse Subjektivismus vorgearbeitet, Schleiermacher, obgleich kein devoter Nachbeter Kants, aber ein um so konsequenterer Anhänger und Weiterbildner des Subjektivismus Luthers, hatte bereits die Religion in ein Abhängigkeitsgefühl verlegt, und seitdem spielt das Gefühl unter den protestantischen Theologen bei der Bestimmung des Wesens der Religion die erste Stelle. So entstand in neuester Zeit, indem sich kantische Philosophie und protestantische Religiosität freundschaftlich die Hände reichten, eine ganz neue Wissenschaft: die Religionspsychologie.

II.

Allerdings gibt es sehr verschiedene Richtungen in dem Betriebe dieser neuen Wissenschaft. Nicht alle wollen die Religion zu einer rein subjektiv-psychologischen Erscheinung degradieren, sondern man muss hier eine Abstufung in der Wertschätzung der Religion anerkennen von der ärgsten Misshandlung bis zur höchsten Wertschätzung.

Die radikalsten Religionspsychologen wollen die Religion geradezu beseitigen, erklären sie für eine Psychose, eine Geisteskrankheit. Der Franzose Santenoise behauptet in einem Artikel der ‚Revue philosophique' mit der Ueberschrift: „Religion et folie"[1]), es bestehe kein wesentlicher Unterschied zwischen dem religiösen Gefühl und dem pathologischen, das die Irrenärzte mania religiosa nennen. Verschiedene Wahnideen kommen mehr oder weniger stark in der normalen Religion, besonders in der katholischen vor: Grössenwahn, Verfolgungswahn, Demut. Der Teufelsglaube erzeugt den Wahn, fortwährend verfolgt zu werden. Die melancholischen Wahnideen werden gefördert durch die Predigt vom Tränental, von der Busse, von der Weltflucht. Auch die Halluzinationen, Visionen fehlen nicht.

In dieser Richtung eines exzentrischen Franzosen bewegen sich auch manche Artikel der deutschen „Zeitschrift für Religionspsychologie", welche von einem Berliner Theologieprofessor, G. Runze, einem Leipziger Professor der Psychologie und dem Oberarzt der

[1]) L (1900) 142.

schlesischen Heil- und Pflegeanstalt in Lüben, Dr. med. Bresler, herausgegeben wird. Alle übernatürlichen Erscheinungen im Leben der katholischen Heiligen werden pathologisch erklärt, was um so verführerischer und verwerflicher ist, als die Zeitschrift ein ganz anderes Programm aufstellt.

Der Kunstgriff, dessen sich diese Religionspsychologen bedienen, besteht darin, dass sie ungewöhnliche pathologische Zustände, welche einige Aehnlichkeit mit übernatürlichen Erscheinungen haben, mit diesen identifizieren und diese in oberflächlichster Weise beurteilen, wobei ihnen zu statten kommt, dass manchmal, in einzelnen Fällen, der Unterschied zwischen beiden von der Wissenschaft nicht konstatiert werden kann. Aber es gibt ganz häufig sichere Kriterien für die Uebernatürlichkeit.

Die Zeitschrift entschuldigt sich wegen dieser destruktiven Abhandlungen damit, dass sie interkonfessionell sein wolle, allen Richtungen Raum gestatte. Doch ist auch ihre eigene Auffassung von der Religionspsychologie zum Teil sehr zu beanstanden, wie dies ihr Programm zeigt, aus dem wir wörtlich einiges mitteilen; dies geschieht auch aus dem Grunde, weil darin die Anschauungen weitester Kreise wiedergegeben werden.

„Dass diese Wissenschaft theoretisch notwendig und praktisch unentbehrlich ist, darf wohl als eine Wahrheit gelten, die immer weiteren Kreisen einleuchtet. Der Naturforscher, der Soziologe, der Pädagoge fangen an, sich für sie ebenso zu interessieren, wie der Arzt und der Theologe; und Ursache dazu hat jeder, der in dem Gedeihen volksmässiger Frömmigkeit eine der wichtigsten Bedingungen nationaler Wohlfahrt und fortschreitender Humanität erkannt hat. Bisher scheint es allerdings, als ob trotz der ähnlich kaum je dagewesenen Blüte, deren sich unsere wissenschaftliche Theologie, und zwar sowohl in ihren historisch-philologischen und systematisch-kritischen wie in ihren praktisch-pastoralen Zweigdisziplinen, seit längerem erfreut, und obwohl die allgemeine Zunahme an religiöser Verinnerlichung und Vertiefung auf seiten der Gebildeten eine unbestrittene Tatsache ist, doch die Früchte, die man für eine Erneuerung des Volkslebens im kirchlichen Sinne erwarten durfte, ausbleiben wollen. Aber warum? Grossenteils deshalb, weil das immer stärker gewordene Misstrauen in die Vereinbarkeit der kirchlichen Lehren mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung durch bloss apologetisch-historische und -dogmatische Vermittelung nicht mehr einzu-

schränken ist, obwohl auf diesem Gebiet gerade in neuester Zeit Vorzügliches geleistet wird. Es fehlt eben der krönende Schlussstein für alle diese Bemühungen, oder in anderem Bilde: der Eckstein, auf dem die Theologie der Zukunft aufzubauen sein wird: eine umfassende, eingehende und überzeugende Psychologie der Religion. Diese Disziplin würde zugleich das natürliche Bindeglied abgeben zwischen der Religionswissenschaft überhaupt und der Naturwissenschaft. Darum ging auch unser gemeinschaftlicher Wunsch dahin, neben der theologischen und der ärztlichen Redaktion noch einen spezifischen Fachvertreter der empirischen Psychologie zu gewinnen: ein Bestreben, das nunmehr seine Verwirklichung gefunden hat".

„Abgesehen von der Religionsphilosophie, in deren Systemen die jüngere Schwester neuerdings wenigstens ein gastweises Unterkommen findet, gibt es nur eine Wissenschaft, in welcher der Religionspsychologie schon ein Heim bereitet ist: die Völkerpsychologie. Unter den drei von Wilhelm Wundt bezeichneten Hauptgebieten der Völkerpsychologie, der Sprache, dem Mythus und der Sitte, ist es das weite Gebiet der Mythenbildung, dessen Betrachtung in eine Psychologie der Entstehung der Religion ausmündet. So sehr auch diejenigen im Irrtume sind, welche Mythus und Religion schlechthin identifizieren, so ist doch die Methode, deren sich die Religionspsychologie zu bedienen hat, keine andere, als die bei der Betrachtung der mythologischen Erscheinungen geübte: Wir versetzen uns auf Grund der beobachteten und überlieferten Tatsachen und der aus dem Studium der elementaren Erscheinungen des seelischen Lebens gewonnenen Ergebnisse in die Seele eines unter anderen, in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wohl einfacheren Natur- und Kulturbedingungen stehenden Menschen".

„Aber ebenso wichtig ist es, Einblicke zu gewinnen in das innerste Seelenleben der kulturell Hochstehenden, seien es nun Glaubensgenossen oder Gegner, jetztlebende Durchschnittsmenschen oder originale Persönlichkeiten, die der Geschichte angehören und die neben ihrem Bedingtsein durch ihr Volkstum über ein Eigenleben verfügten, das sie hoch über die Masse hinaushob und zu Pfadfindern und Wegweisern der Zukunft werden liess. Nicht bloss in Paulus und Luther, auch in Goethe und Bismarck gehörte die Religion dem Allerpersönlichsten ihres Seelenlebens an, und an dessen Analyse und verständnisvoller Nachzeichnung zu arbeiten, ist nicht

nur ein reizvolles Objekt der Individualpsychologie, sondern ein Mittel, immer neue und bessere Massstäbe zu gewinnen zur Würdigung der allgemein-menschlichen Werte, die dem religiösen Leben eigen sind".

„Hiernach dürfen wir unsere Aufgabe in folgender Form zusammenfassend kennzeichnen: Die Zeitschrift will über die Probleme und Methoden der Religionspsychologie und die Ergebnisse der diesem Gebiet gewidmeten Forschungen orientieren und zugleich Gelegenheit geben zur Mitteilung und Veröffentlichung selbständiger einschlägiger Beobachtungen und Erlebnisse. Als nächstgewiesenes Mittel dazu dienen Aussprachen und Ermittelungen — auch Umfragen und statistische Erhebungen — über Tatsachen persönlicher und kollektiver Erfahrung, weiterhin aber auch Erörterungen von Fragen, die Ursprung, Wesen, Bedingungen und Entwicklungsgesetze gesunder Frömmigkeit und aufrichtiger Gottesverehrung sowie sämtliche Arten psychopathisch-abnormer Erscheinungen auf religiösem Gebiet in Geschichte und Gegenwart betreffen, namentlich insofern als ihnen ätiologische und symptomatische Bedeutung einerseits für die ärztliche Diagnostik und Seelenkunde, andererseits für die erziehliche, rettende und bewahrende geistliche Seelsorge zukommt. Ist auch der unmittelbare Zweck der Zeitschrift ein rein wissenschaftlicher und die von ihr vertretene Methodik die der empirischen Psychologie, die Haltung demgemäss grundsätzlich neutral und somit in dogmatischem und kultischem Sinne interkonfessionell, auf Werturteile möglichst verzichtend: so soll doch, als notwendige Ergänzung dieses Anspruchs auf Vorurteilslosigkeit, die unbedingte Forderung der Achtung, Pietät und Anerkennung gegenüber dem menschlichen Lebenswerte der Religion als solchem ebenfalls die ihr zukommende Geltung beanspruchen, und es soll, im Gegensatz gegen jeglichen eklektischen und indifferenten Empirismus, praktisch das Prinzip der Vorsicht und Selbstbescheidung, theoretisch das Verfahren eines philosophisch geschulten Kritizismus als Leitstern dienen. Mehr im Sinne eines ungesuchten Nebenertrages endlich rechnet die Zeitschrift darauf, ihrerseits dazu beizutragen, dass zwischen der theoretischen Psychologie und den praktischen Erfordernissen des Lebens die möglichen Verbindungen geknüpft werden. Insbesondere hofft sie dies Ziel in zwei Richtungen anzubahnen: indem sie zeigt, wie sehr religiöse Erziehung, Weltanschauung und Glaubensgemeinschaft, sowie die entsprechenden Ueberlieferungen, Bekenntnisse, Symbole zurückwirken auf seelische Gesundheit und praktische Lebensführung, — und indem sie die mannigfachen För-

derungen aufdeckt, die der theoretischen Psychologie aus den Erfahrungen der ärztlichen und seelsorgerischen Praxis erwachsen, womit sie sich dann beiläufig auch als geeignet erweisen dürfte, dem fachwissenschaftlichen Gedankenaustausch über die Beziehungen zwischen der seelsorgerischen Arbeit namentlich der Anstaltsgeistlichen und der psychiatrischen Praxis der Irrenärzte einen regelmässigen Sammelplatz zu bieten".

„Auch der pädagogischen Psychologie kann unser Bestreben in doppeltem Sinne, theoretisch und praktisch, nützlich werden; nicht einmal bloss in Sachen des Religionsunterrichts, sondern allgemeiner insofern, als die Kindesseele naturgemäss einer eigenartigen Gefühls- und Vorstellungsweise zuneigt, die man ohne Verständnis für das religiöse Element schwerlich richtig zu würdigen vermag. Aehnliches gilt von der Sozialpsychologie sowohl der volkstümlichen Masseninstinkte wie der gesellschaftlichen Gewohnheiten der Gebildeten. Ueberall fliessen da religiöse Motive ein, deren Aufdeckung ebenso theoretisch interessant wäre, wie sie praktische Fingerzeige zu geben vermöchte. Ja, man wird vielleicht nicht zu viel wagen, wenn man der Vermutung Raum gibt, dass die ernstesten und schwierigsten Fragen des sozialen Gegenwartsproblems auf eine religionspsychologische Lösung hindrängen: wer einmal einem sozialdemokratischen Diskussionsabend ad hoc, unter Mitwirkung der dazu eingeladenen Geistlichkeit, beigewohnt hat, der wird diesem Gedanken beipflichten".

Die Aussichten, welche dieses Programm für eine Religionspsychologie entwickelt, sind ja sehr verlockend, aber auch ohne auf den Betrieb derselben einzugehen, sieht jedermann, dass dieselben überspannt sind; dass die Frömmigkeit dadurch gefördert werde, wird wohl niemand glauben, die Ideale, die uns zum Teil da vorgehalten werden, sind wohl nicht dazu angetan. Wenn ferner die Arbeiten der Amerikaner W. James und Starbucks als Muster hingestellt werden, denen man in Deutschland nichts Ebenbürtiges an die Seite stellen könne, so verrät sich damit der eigentliche Standpunkt der Zeitschrift, denn James, der Hauptbegründer der modernen Religionspsychologie, gehört zu der zweiten Klasse, der wir uns nun zuwenden.

III.

Weniger destruktiv ist die Tendenz derjenigen Religionspsychologen, welche die Bedeutung der Religion nicht in Abrede stellen,

ihr sogar einen bevorzugten Platz im Seelenleben einräumen, aber eben nur im Seelenleben. Eine objektive Jenseitsreligion gibt es nach ihnen nicht; wie viele Psychologen einer Psychologie ohne Seele, so huldigen diese Religionspsychologen einer Religion ohne Gott. Selbst der Theologe Simmel erklärt, dass Religion als solche nur ein Vorgang im menschlichen Bewusstsein ist und weiter nichts. Daraus folgt, „dass weder die religiöse Stimmung irgend einen bestimmten Inhalt logisch notwendig macht, noch dass ein solcher in sich allein die logische Notwendigkeit, zur Religion zu werden, besitzt“ [1]).

Das trifft einigermassen zu, wenn man unter Religion das Verhältnis des Geschöpfes zu einem persönlichen Gott versteht; W. James aber, der Begründer dieser Wissenschaft, und die meisten Religionspsychologen stellen einen Begriff von Religion auf, der zu ihrer Psychologie passt, und der von derselben wirklich realisiert werden soll. Sie verstehen darunter eine gläubige Erhebung in das Ideale, in das Ewige, Unvergängliche.

Nach W. James[2]) ist der Glaube viel sicherer als das Wissen. Der Glaube an das Ideal ist zwar auch bloss Hypothese, aber das Wertvollste für den Menschen. Das Wissen befriedigt nur unvollkommen, denn es kann nicht entscheiden, ob ein oder viele Urwesen sind; das liegt ja ausser unserem Bewusstsein, über das wir allein Gewissheit haben. „Der Glaube dagegen ist der eigentliche Wirklichkeitssinn *κατ'ἐξοχήν*. Wenn der Fromme glaubt, dass die Welt der Erfahrung nur ein Sinnbild eines ewigen, überweltlichen Seins ist, so erlebt er eine Gewissheit, die dem Vertrauen des Wissenden auf das Kausalgesetz mindestens gleichwertig ist. Es liegt aber ein Vorzug des Glaubens vor dem Wissen darin, dass in jenem die Bestätigung nicht erst von der künftigen Erfahrung abhängig ist, sondern unmittelbar in ihm selbst liegt“.

Aber wenn die Vernunft nicht beweist, dass die Wirklichkeit ein Sinnbild des Ewigen ist, und das ist bei Ausschluss eines persönlichen Gottes der Fall, so ist der Glaube daran eine leere Einbildung, ein unverzeihlicher Selbstbetrug. Vollständig ins Nebelhafte verliert sich diese Psychologie, wenn James Momente des religiösen Bewusstseins aus dem Unterbewusstsein aufsteigen lässt.

Ein Gesinnungsgenosse James' ist der Amerikaner E. D. Starbuck. James hat dessen Werk: „Religionspsychologie. Empirische Unter-

[1]) Beiträge zur Erkenntnistheorie in der Religion. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 119. Bd. S. 11.

[2]) The varieties of religious experience. New-York 1902.

suchungen der Entwicklung des religiösen Bewusstseins"[1]) mit einem Vorwort versehen.

Auf statistischem Wege, durch Umfragen, sucht St. das Werden und Wesen der Religion zu bestimmen. Auf diesem Wege will er gefunden haben, dass das religiöse Bewusstsein als Folge der Pubertät erwacht. Den einzelnen Stadien dieser Entwicklung entsprechen Zustände des Gehirns. Die Religion ist ihm ein Erleben, ein tief eingewurzelter Instinkt. Aber „die fundamentale Voraussetzung ist, dass Religion eine reale Tatsache menschlicher Erfahrung ist und gesetzmässig sich entwickelt".

Wahr an diesen Sätzen ist, dass die Religion eine Realität ist, eine Realität, die mit einer gewissen Notwendigkeit normal in jedem Menschen sich entwickelt. Sie hat darum etwas Instinktmässiges. Auch ohne wissenschaftliche Forschung gelangt jeder Mensch zu der Vorstellung von einem Urheber der Welt, namentlich der Ordnung derselben. Die Behauptungen sind aber irrig, wenn damit die Möglichkeit einer übernatürlichen Mitteilung ausgeschlossen, alle Religion nur als gesetzmässige psychologische oder gar physiologische Entwicklung hingestellt werden soll, und eine vernünftige Beweisführung für die objektive Bedeutung der Religion in Abrede gestellt wird.

Ebenso wird an die Stelle Gottes in der Begriffsbestimmung der Religion eine gewisse Idealität gesetzt von M. Salters, dem Mitbegründer der „Ethischen Kultur", die eine Moral ohne Gott anstrebt. Er erklärt: „Die Religion ist die begeisterte Hingabe an ein zu verwirklichendes Ideal. Auch die Fanatiker der Revolution und des Nihilismus handeln aus Religion".

So konnte, als im Jahre 1892 Graf Caprivi in der Debatte des Reichstages über das Schulgesetz treffend bemerkte; „Hie Christentum, hie Atheismus", auf der linken Seite das Wort fallen: Wir sind Atheisten, aber religiös.

Etwas weniger radikal ist P. Natorp[2]). Die Religion ist ihm das auf persönliche Erfahrung beruhende Vertrauen auf die sieghafte und weltüberwindende Kraft des Guten. Sie besteht oder entsteht doch „aus einem unendlich gestaltlosen Gefühl", das an sich kein Objekt hat und auch nicht haben kann; es ist lediglich die dem Subjekte zugeordnete, die Subjektivität repräsentierende Bewusstseinsart. Die Religion ist die subjektive Gegenseite zu dem Objekt

[1]) Uebersetzt von Fr. Beta, Leipzig 1909.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Tübingen 1908.

setzenden Bewusstsein der Kunst und Wissenschaft. Aber freilich besteht auch hier die Neigung zu objektivieren, und da das Gefühl unendlich ist, objektiviert es einfach das Unendliche, weshalb die Religion schon von Anfang an mit dem Anspruch aufgetreten ist, ein Verhältnis zu einem unendlichen transzendenten Objekt zu sein. Wäre aber der Transzendenzanspruch der Religion unaufgebbar, hinge davon ihr Wert ab, so wäre für die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität kein Platz. Aber das dem Subjekt zugeordnete und das Subjekt repräsentierende Gefühl kann uns doch erwärmen, das Vertrauen auf den Sieg des Guten stärken, namentlich durch die „naive symbolische Kraft der religiösen Vorstellungen".

In dieser Religionspsychologie wird die Subjektivität der Religion so outriert, dass sie geradezu als die „die Subjektivität repräsentierende Bewusstseinsart" gefasst wird. Sie äussert sich in einem Vertrauen auf den endlichen Sieg des Guten; aber ohne objektive Beweise für den Sieg des Guten, die nur der Vorsehung Gottes entnommen werden können, ist dieses Vertrauen reinste Einbildung, die Erfahrung kann sogar zum Gegenteil führen, wie dies tatsächlich in der Religion der Pessimisten der Fall ist. Für eine Vorsehung ist aber im System N.s kein Platz; die Ueberzeugung der Menschen von der Leitung der Welt durch ein unendliches Wesen beruht ja lediglich auf einer Neigung, das subjektive unendliche Gefühl zu objektivieren. Es ist aber wieder Selbstbetrug, wenn man sein Vertrauen durch ein objektiviertes, d. h. erdichtetes höheres Wesen sich erwärmen und stärken lässt.

Dieses Vertrauen auf den Sieg des Guten hat besonders Paulsen als Bestandteil, ja als Wesen der Religion neben der Demut betont. Er sagt in seiner vielgelesenen „Einleitung in die Philosophie":

„Religion ist nicht ein Wissen. Die Religion selbst hat ihr Wesen in einem eigenen Habitus des Gemütes; zwei Seiten treten darin hervor, zwei habituelle Gemütsstimmungen: ich nenne sie Demut und Zuversicht, Gottesfurcht und Gottvertrauen".

„Demut ist die Empfindung des Kleinen gegen das Unendliche. Die andere Seite ist die Zuversicht, das Vertrauen, dass das Unendliche doch nicht bloss das Uebergrosse und Allgewaltige, sondern zugleich das Allgute sei, dass ich es anerkennen und mich ihm mit allem, was mir lieb und wert ist, ruhig anvertrauen kann. Hierin besteht eigentlich das Wesen des religiösen Glaubens ... Der religiöse Glaube bedeutet die unmittelbare Gewissheit des Gemüts,

dass das Wirkliche aus dem Guten kommt, dass alles, was geschieht, zum Besten dienen muss. Dieser Glaube beruht nicht auf theoretischen Untersuchungen und Beweisen, er kommt nicht aus dem Verstand, sondern aus dem Willen . . . Diese Zuversicht verlässt ihn auch im Untergang aller irdischen Hoffnungen nicht. Der Verstand steht daneben und vermag es nicht zu fassen. Er widerspricht nicht; er sieht wohl, wie unsicher jenes Urteil über das, was gut und schlimm für einen Menschen oder ein Volk ist, bleibt. Er enthält sich, zweifelt und schweigt. Der Glaube aber geht getrost hindurch; unbedürftig des Beweises, unzugänglich dem Zweifel, sucht er im Wesenwillen des Gläubigen die Zuversicht; die Wirklichkeit muss so sein, dass ich und alles, was mir das Höchste und Liebste ist, darin bestehen kann".

Da haben wir doch das sacrificium intellectus, das man den Katholiken vorwirft, in der formellsten und unsinnigsten Form. Credo quia absurdum trifft da in der flagrantesten Weise zu. Glauben, vertrauen kann ein vernünftiger Mensch nur auf Ueberzeugung durch erkannte Gründe. Diese schliesst aber Paulsen aus, indem er dem Willen den Glauben zuschreibt, ja gegen alle Gründe vertrauen heisst. Im Willen, im Wesenwillen soll der Wille seine Zuversicht finden; was das eigentlich heissen soll, ist schwer einzusehen, es kann nur den Sinn haben: ich will, weil ich will. Das ist aber doch kein religiöser, vernünftiger Glaube, sondern, wenn überhaupt möglich, der leichtfertigste, blindeste Aberglaube.

Wir Katholiken können nur glauben und glauben, für dessen Glaubwürdigkeit wir den Beweis erbringen können. Unser Wille ist nicht dem Zweifel unzugänglich; die Religionspsychologen müssen eine ganz andere geistige Organisation als wir gewöhnliche Sterbliche besitzen.

Aber in demselben Atemzuge, in dem Paulsen alle Gründe für den Willen und das Vertrauen ausschliesst, hält er es für nötig, einen Grund anzugeben: „Die Wirklichkeit muss so sein, dass ich und alles, was mir das Höchste und Beste ist, darin bestehen kann." Das muss freilich wieder geglaubt werden; es ist dies aber ein blinder Köhlerglaube. Was habe ich denn für Garantie dafür, dass alles zu meinem Besten ausschlägt, was berechtigt mich denn, an das Allgute zu glauben? Wenn Kant, wie Paulsen behauptet, das Verdienst hat, die Gottesbeweise zermalmt und die Religion in das Gemüt verwiesen zu haben, dann weiss ich nichts von einer gütigen Vorsehung. Die Erfahrung, welche Paulsen als Verächter der Meta-

physik und Positivist allein anerkennt, lehrt das Gegenteil von einem Walten des Allguten. Auf die Unzulänglichkeit des Verstandes sich zu berufen, bedeutet reines Versteckenspielen. Die Erfahrung verkündet laut, dass einzelne Menschen vom Schicksal vernichtet werden, dass ganze Völker zu grunde gehen. Wie kann ich Unwissenheit vorschützen und doch auf mein Bestes hoffen, auf die Zukunft „meines Volkes", womit Paulsen natürlich das preussische meint, vertrauen? Die Naturwissenschaft bringt gute Gründe bei für den endlichen Untergang der ganzen Welt. Es sind schon ganz andere Völker untergegangen als unser Volk, und wenn es kein anderes Leben gibt, wie der Spinozist Paulsen annimmt, dann geht jeder Mensch, gar mancher ohne irgend welche Schuld, rein durch das Walten des Allguten ganz elend zu grunde.

Das ist jedenfalls nur für die oberen Zehntausend die entsprechende Religion. Welchen Trost können mir die glänzendsten Aussichten des deutschen Volkes in meinen Schmerzen, welche Kraft in der Todesnot verleihen?

Demut, der andere Bestandteil der Paulsenschen Religion, ist dem Pantheisten, als den sich Paulsen bekennt, gar nicht möglich. Als Bestandteil der unendlichen Substanz, als ein Modus derselben nach spinozistischer Auffassung ist er selbst göttlichen Wesens, kann also sich vor einem Höheren nicht beugen. Viel konsequenter fordert der Pantheist Ed. von Hartmann Stolz vom Manne, die Demut des Christen nennt er Lakaienstolz.

Wenn nun Paulsen gar seine Zuversicht Gottvertrauen, seine Demut Gottesfurcht nennt, so ist das ein Spiel mit Worten, eine Fälschung der Begriffe. Denn Religion und religiöse Betätigung, wie Gottesfurcht, ist ohne Rücksicht auf Gott eine contradictio in adjecto. Das gibt im Grunde Paulsen auch zu, indem er erklärt, der Name habe eine andere Bedeutung angenommen; dass man den alten Namen Religion noch festhält, dafür gibt er als Grund an: „Dadurch soll ihr Ort in der Reihe der Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes angezeigt werden". Das heisst mit anderen Worten: die Religion ohne Gott der Neuzeit hat den alten Standpunkt, der die Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott fasste und übte, überwunden.

Auf diesem modernen Standpunkte steht auch W. Wundt. Nach ihm sind religiös alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, „die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen". Oder in etwas

anderer und ausführlicherer Form: „Religion ist das Gefühl der Zugehörigkeit des Menschen und der ihn umgebenden Welt zu einer übersinnlichen Welt, in der er sich die Ideale verwirklicht denkt, die ihm als höchste Ziele menschlichen Strebens erscheinen".

Wundt stimmt mit den modernen Religionspsychologen zwar in der Fassung der Religion, nicht aber in der Methode überein. Wie er überhaupt in der Psychologie nur Experiment und Völkerpsychologie gelten lässt, die Selbstbeobachtung aber gering schätzt, so verwirft er auch in der Religionspsychologie die Selbsterfahrung, aber auch die Statistik und die Sammlung ausgezeichneter Fälle. Das Problem ist ihm kein individualpsychologisches, sondern ein ethnologisches. Es muss eine Entwicklungsgeschichte der mythologischen und religiösen Motive versucht werden. Dies unternimmt auch Wundt in dem 3. Teile des 2. Bandes seiner »Völkerpsychologie« [1]).

Aber seine Darstellung ist keine rein historische, sie wird von der unbewiesenen Voraussetzung beeinflusst, dass die Religion wie die Menschheit überhaupt von rohesten Anfängen ihren Ausgang genommen habe. Dieselbe wird positiv widerlegt durch die neuesten Forschungen der Ethnologen W. Schmidt, Fr. Graebner u. a., welche bestimmte „Kulturkreise" nachgewiesen haben. Sodann ist es verkehrt, an Zerrbildern der Religion ihr Wesen zu studieren und aus dürftigen Ansätzen die vollkommene Ausgestaltung erkennen zu wollen. Es ist dies dasselbe Verfahren, wie das von K. Lange und Groos in der Aesthetik eingeschlagene, aus den rohen Spielen der Tiere, den fratzenhaften Zeichnungen, Tänzen, Bemalungen der Wilden das Wesen des Schönen erschliessen zu wollen. Das Schöne erschliesst sich uns in den Meisterwerken eines Raphaël, Michelangelo, eines Beethoven, Mozart usw. Und so sollte man das Wesen der Religion am Christentum studieren, das doch im allgemeinen auch noch von den Gegnern als vollkommenste oder doch als eine der am entwickeltsten Religionen anerkannt wird.

Eine Tatsache lehrt allerdings die Ethnologie, und diese bestätigt die christliche Auffassung vom Wesen der Religion als eines Verhältnisses des Geschöpfes zu Gott: Diese Tatsache ist die Universalität der Religion. Noch nie ist ein Volk gefunden worden, dem alle Religion abginge, und zwar äussert sich immer und überall das religiöse Bewusstsein in einer Betätigung einem höheren Wesen

[1]) Eine Untersuchung zur Entwicklung von Sprache, Mythus und Sitte. Leipzig 1909.

gegenüber, das uns Segen und Verderben bringen kann; alle erkennen also etwas Göttliches an, nicht eine ideale Zuständlichkeit, eine Erhebung in eine höhere, bessere Sphäre, wie die Religionspsychologie ohne Gott die Religion bestimmt. Im einzelnen zeigt aber die Ethnologie keine Entwicklung der Religion, wie sie Wundt behauptet, sondern eine Degradation. Der berühmte Sprach- und Religionsphilosoph M. Müller erklärt die Geschichte einer jeden Religion als eine Geschichte ihres Verfalls, und dasselbe lehrt die neueste, auf Tatsachen gestützte Ethnologie[1]). Und in der Tat hat man im Laufe der Zeiten die religiöse Verehrung auf Holz und Stein, auf ekelhafte Tiere, selbst auf das Laster ausgedehnt. Die Religionsgeschichte ist die traurige Geschichte gröbster, unglaublicher menschlicher Verirrungen.

Freilich die Definition, welche Wundt von der Religion gibt, lässt sich auch aus diesen schmählichen Verirrungen ableiten. Auch die Götzendiener sehen in den Gegenständen ihrer Verehrung ihr Höchstes und Bestes. Darum erweist sich diese Definition sachlich als ganz verwerflich, logisch fehlt sie, indem sie zu weit ist. Sie lässt sich ganz ungezwungen auch auf die ästhetischen Gefühle, selbst auf wissenschaftliche Konstruktionen anwenden. Utopien wie der Zukunftstraum der Sozialdemokraten könnten gleichfalls als religiöse Ideale angesehen und erstrebt werden. Für manche Religionsphilosophen sind religiöse Gefühle tatsächlich ästhetische. So dem Geschichtsschreiber des Materialismus F. A. Lange. Der dem Menschen innewohnende Religionstrieb ist der Drang nach Idealisierung. Die dichtende Phantasie erzeugt durch die „schöpferische Synthese" eine ideale Welt, in die sich der Mensch aus den Schranken der Sinnenwelt flüchtet. Der Religion entspricht nicht objektive Wirklichkeit, sondern nur psychologisch-poetische Wahrheit.

Auch dem Pantheisten Th. Ziegler[2]) schafft die Phantasie und das Gefühl seine Religion.

„Gerade in seiner Schlechthinnigkeit müsste es (das Abhängigkeitsgefühl) uns erdrücken und ersticken, wenn es nicht über sich selbst hinauswiese und hinausführte, aus dem Endlichen sich hinaussehnte und -dehnte, sich ausweitete zum Unendlichen Aus der Furcht und Gebundenheit in die Sicherheit und Freiheit, aus der Enge in die Weite, über die Kleinheit weg in das Grosse, das ist die Sehnsucht, die wir ja gerade in jenen Momenten der Nichtigkeit und Endlichkeit

[1]) Vgl. „Die Kultur" 1911 S. 3 ff.
[2]) Das Gefühl. Leipzig 1908.

fühlen. Und so geht es ganz ähnlich wie bei dem Gefühl des Erhabenen auch hier: aus der Beklemmung zur Erhebung, aus der Depression in Freiheit und in Schwung, aus der Unlust in Lust. Deshalb finden wir auch in allen Religionen den Ausdruck dieser Duplizität und Polarität in dem Gegenspiel von Sünde und Gnade, von Hölle und Himmel, von Verdammnis und Seligkeit . . . Ob sich dabei diese Sehnsucht zu Wünschen verdichtet oder nicht, ob sie ausgesprochen wird oder unausgesprochen bleibt, die Hauptsache ist die Sehnsucht selbst, eine unendliche Sehnsucht, die freilich alsbald zur Sehnsucht nach einem Unendlichen wird. Und eben darin liegt die Zusammengehörigkeit der beiden Seiten des religiösen Gefühls: mitten im Endlichen und im Gefühl der eigenen Endlichkeit wacht es auf, oder es liegt vielmehr notwendig darin, das Gefühl der Unendlichkeit, das dann mit jenem in eins zusammenschmilzt und ihm von Haus aus den Charakter des Absoluten und Schlechthinigen verleiht" (A. a. O. 201 f.).

Ob daraus wirklich wahre Religion werden könne, mag vorerst dahin gestellt sein: der Tatbestand selbst, der hier so poetisch geschildert wird, ist erdichtet. Nur wenigen Menschen kommt ihre Endlichkeit zum Bewusstsein, geschweige denn, dass sie sie fühlten; jedenfalls führt sie dieses Gefühl nicht zum Absoluten, Unendlichen, Schlechthinigen. Sie suchen für ihre Ohnmacht Hilfe in nächster Nähe, wie eben Schleiermacher von sich bekannt hat, und Ziegler im Grunde selbst zugibt:

„Oder er sucht wenigstens nach einem fühlenden Herzen, das sich inmitten einer gleichgültigen Natur, eines unerbittlichen Geschicks, einer feindlichen und ungerechten Menschheit seiner erbarmen und ihm Trost und Teilnahme, Gnade und Vergebung, Gerechtigkeit und Liebe spenden und zuwenden wolle" (A. a. O. 201).

Doch wie dem auch sei, dadurch, dass wir uns nach einem Unendlichen sehnen, wird es nicht. Der psychologische Pantheist bringt aber dieses halsbrecherische Kunststück fertig:

„Die Sehnsucht führt uns weiter, und die Flügel, die sie haben möchte, schafft die Phantasie und trägt uns auf ihnen hinüber über den Abgrund, hinan zu den Höhen, hinweg über alle Schranken und Grenzen; sie zeigt uns das Unendliche im Bild. So ist die religiöse Vorstellung Dichtung . . . Die höchsten und letzten Wahrheiten werden uns doch nicht bloss von exakten Wissenschaften, sondern nicht zum mindesten auch von unseren grossen Dichtern als den Sehern der

Menschheit geoffenbart, und ihre Deutungen von Welt und Leben und vom Sinn des Lebens sind doch nicht deshalb falsch, weil sie in schöner Form, in Bild und poetischer Gestaltung vor uns treten".

„Das Mitdabeisein der Phantasie und das dadurch bedingte Bildlich-Dichterische aller religiösen Vorstellungen soll uns aber um so weniger stören, als die Phantasie in der Tat allein leisten kann, was der religiöse Mensch braucht, die Befriedignng seines Gefühles, oder, wie man hier zusammenfassend lieber sagt, seines Gemütes. Er sehnt sich nach einem Unendlichen, sie schafft ihm die Bilder und die Ideale dieser Unendlichkeit" (A. a. O. 203).

Aber der Mensch hat nicht Bedürfnis nach einem von der Phantasie dem Gefühle zu Gefallen erdichteten Unendlichen, sondern nach einer realen Macht. Den Götzendienern wirft die hl. Schrift vor, dass sie die Werke ihrer Hände verehren, die Pantheisten sind noch törichter, sie verehren die Werke ihrer Phantasie, glauben an sie und hoffen auf sie.

Die Dichter werden also als die Propheten der Menschheit bezeichnet, welche ihr die höchsten und letzten Wahrheiten offenbaren. Aber die Dichter kleiden nur diese Wahrheiten, die sie der Religion und Philosophie entnehmen, in ein anschauliches, ästhetisches Gewand. In der Dichtung muss aber doch zum mindesten poetische Wahrheit sich finden, sie muss Mögliches, Wahrscheinliches bieten, die religiöse Dichtung dagegen, welche Ziegler der Menschheit aufbürdet, ist so abenteuerlich, unsinnig, widerspricht so sehr aller Erfahrung, dass sie nicht einmal auf poetische Wahrheit Anspruch machen kann, sie ist in Wahrheit Lüge und Selbstbetrug, wie Ziegler schliesslich selbst erklärt:

„Hierin liegt der Hauptunterschied des religiösen Vorstellens von dem dichterischen Schaffen der Phantasie: an die Bilder des ersteren wird geglaubt, von denen des letzteren weiss schon der, der sie macht, dass sie frei erfunden sind" (A. a. O. 205).

Die Unwahrheit der religiösen Dichtung zeigt sich noch deutlicher darin, dass, obgleich reinste, der Selbstsucht entsprungene Erfindung, ihr ein heiliger Ursprung von den Erfindern zugeschrieben wird:

„Und weil sie (die „Mythen") vom Heiligen handeln, so werden sie selbst auch für heilig gehalten: es wird ihnen ein heiliger Ursprung zugeschrieben. Endlich entstanden sind sie als Ausdruck jener unendlichen Sehnsucht, und darum wird diese durch sie befriedigt und findet in ihnen ihr Ziel, glaubt hier alle Not des Daseins

gestillt und alle Rätsel des Lebens und der Welt gelöst. Dieser Glaube macht selig".

Kann das Höchste und Heiligste, was die Menschheit besitzt, noch tiefer in den Staub herabgezogen werden, und das unter dem Vorgeben, der Religion eine bessere Begründung zu geben als das Christentum? Sollte wirklich eine solche Gefühlsduselei, dieser bewusste Selbstbetrug einen Menschen selig machen? Vielleicht einen wohlsituierten modernen Religionsstifter; aber die Unzähligen, die mit der bitteren Not zu kämpfen haben, die von schweren Leiden Heimgesuchten, werden sie, zumal bei herannahendem Tode, Trost und Stärke in einer phantastischen Dichtung finden? Nur begründete Ueberzeugungen können dem Menschen Halt geben. Dagegen ist den modernen Religionsstiftern die Religion wesentlich Gefühl, sie stützt sich auf das Gefühl, das trügerischste, wandelbarste Kriterium der Wahrheit.

Aehnlich H. Maier[1]). Nach seiner Ausführung „entspringen die religiösen wie die übrigen affektiven Phantasieprozesse dem Bedürfnis der Affektentladung, der Entladung des an die Güter- und Uebelvorstellungen geknüpften Gefühls, und die Glaubensgebilde der Religion sind im eigentlichsten Sinne Produkte dieses Gefühls oder vielmehr des aus ihm sich entwickelnden Begehrens."

„Nach seiner logischen Seite ist der religiöse Phantasieprozess . . . ein affektiver Schluss, ja man möchte sagen: ein typischer Fall von affektiver Tatsachendeutung" (A. a. O. 512).

Viel besonnener urteilt R. Eucken über die Religion, er steht auch dem Christentum freundlich gegenüber; er möchte es nur zeitgemäss verbessert sehen. Er verwirft die landläufige psychologische Fassung der Religion, er verlangt eine verstandesmässige Behandlung, die er die noologische nennt. Aber trotzdem gelangt er nicht zu einer objektiven Geltung der Religion, er kommt über eine ideale Welt nicht hinaus, wie dies bei seinem Kantschen Standpunkte nicht anders sein kann. Wir erläutern seine Grundansicht an einem Beispiele.

Sein philosophischer Grundgedanke besteht im wesentlichen in der Gewinnung eines selbständigen substanziellen Geisteslebens, in einer Verinnerlichung, in einem Beisichselbstbleiben, in einem Wirken aus dem Ganzen heraus usw. Vor allem müsste doch dieses Geistesleben nach seiner objektiven Seite genau bestimmt sein, es muss

[1]) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908, Mohr.

eine bestimmte Weltauffassung demselben zu grunde gelegt werden. Eine solche tritt bei Eucken nicht scharf hervor; der monistischen steht er näher, als der theistischen. Der pantheisierende Standpunkt Euckens, sowie die abstrakte Denkweise und die Unfassbarkeit seiner Lebensordnung zeigt sich recht deutlich in seiner Unsterblichkeitslehre. In seinen „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" sagt er:

„Wo das Leben auch der einzelnen Stelle ein echtes Sein und einen Zusammenhang mit dem Reich des Beisichselbstbleibens gewinnt, da kann es sich bei allem, was an ihm flüchtig und wesenlos ist, nicht bis zum letzten Grunde als eine vergängliche Erscheinung verstehen. Wo gegenüber aller Sinnlosigkeit der Natur und aller Scheinhaftigkeit der blossen Gesellschaft im Menschen eine Bewegung zu innerer Einheit und wesenhaftem Sein aufkommt, da wird es damit in eine überzeitliche Ordnung gehoben und muss in ihr irgend welchen Bestand gewinnen; jene ganze Bewegung zur Geistigkeit im menschlichen Kreise wäre vergeblich, und alles eigentümlich menschliche Leben würde ein sinnloser Widerspruch, wenn die Individuen, in denen doch allein das Geistesleben ursprünglich hervorbricht, sich ganz und gar in den Strom des Naturprozesses auflösen müssten. Hat sich uns einmal das Geistesleben so weit eröffnet, um in uns ein selbständiges und eigentümliches Sein zu beginnen, so wird es dieses Sein auch irgend behaupten. Das besagt nicht einen Anschluss an den gewöhnlichen Unsterblichkeitsglauben, der den Menschen möglichst mit Haut und Haaren durch alle Ewigkeit konservieren möchte und ihn damit in Wahrheit zur Qual einer starren Einförmigkeit verdammen würde, die wohl unerträglicher wäre als alle Pein der vermeintlichen Hölle. Unsere Zukunft liegt in tiefem Dunkel nicht minder, wie uns das Ganze der Welt höchst rätselhaft bleibt. Sind wir aber mit einem Kern unseres Seins in ein Ganzes des Geisteslebens gehoben und nehmen wir im innersten Grunde des Lebens teil an einer ewigen Ordnung, so versichert uns die Zeitüberlegenheit dieses Lebens auch irgend welcher Zeitüberlegenheit unseres Wesens."

Das sind schlechte Beweise für die Unsterblichkeit. Das ideale geistige Reich der Wahrheit ist allerdings überzeitlich; aber in dessen Sein können wir uns nicht hineinarbeiten. Wir können uns nur geistigen Besitz aneignen; dieser Besitz ist aber gar sehr der Zeitlichkeit unterworfen, und wenn wir keine anderen Gründe für die Unsterblichkeit haben, geht dieser Besitz mit dem Tode unter; er

kann schon während des Lebens verloren gehen. Kant hatte sich wie wenige andere in das Geistesleben hineingearbeitet; am Abende seines Lebens wurde er kindisch.

Was Eucken weiter von der persönlichen Unsterblichkeit und der Seligkeit im Jenseits urteilt, zeugt von wenig Verständnis für die christliche Lehre von der Beseligung des Menschengeistes im unendlichen Gute.

Freilich der Pantheist kann eine persönliche individuelle Unsterblichkeit nicht zugeben; der Mensch sinkt in das All zurück, aus dem er emporgetaucht, wie die Welle im Ozean aufsteigt und in ihn zurückfällt.

G. Gerber[1]) kommt sogar direkt auf religionspsychologischem Wege zum Pantheismus. Nach ihm ist das religiöse Gefühl das „Ichgefühl"; er drückt sich also deutlicher als Natorp aus, der das religiöse Gefühl als Repräsentant der Subjektivität charakterisiert. Er führt aus:

„Als Grundlage des religiösen Gefühls bezeichnen wir das »Ichgefühl«, und zwar das Gefühl des Ich als der Ursache des von uns ausgehenden Wirkens ... Es wird dies Gefühl zum religiösen, wenn die Menschen an ihren Lebensschicksalen von der Unzulänglichkeit des verursachenden Ich im Wollen wie im Wirken Erfahrungen machen ... Denn das Gefühl findet sich nach der Erfahrung von Wirkungen, die von ihm nicht ausgehen, aber sein Leben günstig oder ungünstig beeinflussen, verlassen von seinem Ich, von der verursachenden Kraft, steuerlos, gedemütigt, in seiner Einheit als des einen selbständigen, in sich gesicherten Wesens bedroht, und an die Stelle der ihm vertrauten Ich-Ursache, die ja sein ihm gegebenes Selbst ist, tritt eine ihm unbekannte, fremde Ursache, welche sein Lebensschicksal durch Freuden und Leiden, durch Glück und Unglück bestimmt ... Unser Anteil an der göttlichen Icheinheit, wie er sich eben im religiösen Gefühl bekundet, gibt uns das Vertrauen, dass auch dieses Wirken auf uns, für welches wir nicht uns als Ursache fühlen, aus einer Einheit hervorgeht, welche das All umfasst, uns aber eben nur als überlegene Kraft sich offenbart, die als die höchste Ursache in uns wirkt ... Diese mächtige namenlose »Ursache« treibt die Seelen der Menschen, dass sie sich neigen vor ihr, zwingt zur Furcht, schenkt Hoffnung, verheisst Hülfe ... Was so als Religion

[1]) Zeitschr. f. Philos. und phil. Kritik 1904, 124. Bd. S. 173: „Ueber das religiöse Gefühl".

zur Erscheinung kommt, das ist nicht erdacht, es ist mit der Einrichtung unserer Natur uns gegeben, ist nicht unser Werk, ist wie das Werk einer Vorsehung, die in uns waltet".

Allerdings ist die menschliche Ohnmacht ein gewaltiges Motiv für religiöse Betätigung; „die Not lehrt beten", aber die Religion selbst kann sie nicht erzeugen. Denn wenn wir nicht bereits einen göttlichen Helfer kennen, können wir nicht gegen unser Elend Hülfe finden. In dem religiösen Gefühle, wie es Gerber fasst, ist ein Objekt für die Religion nicht zu finden. Denn ein Anteil an der göttlichen Ichheit ist darin nicht enthalten; wer dies behauptet, erklärt von vorneherein den Pantheismus als die einzige wahre, von der Natur des Menschen verlangte Weltanschauung. Der pantheistische unpersönliche Gott kann ja auch unserer Hülflosigkeit nicht abhelfen, für ihn gibt es nur strenge Notwendigkeit, nur zu einem persönlichen Gott, zu einem liebenden Vater können wir vertrauensvoll unsere Zuflucht nehmen. Der Pantheist kann sich auch vor seinem Gott nicht neigen; er ist ja ein Bestandteil desselben, er trägt den Gott in seiner Brust.

IV.

Doch es gibt auch Religionspsychologen, welche aus dem Gefühl heraus zu einem persönlichen Gott gelangen wollen. Es sind dies die Modernisten, die gleichfalls das Gefühl der menschlichen Ohnmacht, daneben aber besonders das der „vitalen Immanenz", wie sie es nennen, als Grundlage für die Religion, selbst für die christliche gewinnen wollen. Dieses letztere hat aber nur dann einen Sinn, wenn es sich mit dem Gefühle des „Anteils an der göttlichen Ichheit", wie es Gerber behauptet, deckt. Und damit wäre der Modernismus für jeden Christen bereits gerichtet. Aber wenn man auch die Immanenz nicht so streng nehmen will, diese Gefühlsreligion ist unter allen Umständen auf Sand gebaut, ja noch grundloser, da sie auch noch ein Unterbewusstsein für die religiösen Vorstellungen zu Hilfe nehmen muss.

Uebrigens können sich die Modernisten der Originalität nicht rühmen; katholische Theologen haben die Grundirrtümer der modernen Psychologisten auf philosophischem und der Protestanten auf religiösem Gebiete auf das katholische Christentum zu übertragen unternommen. Ich will nur einen hervorragenden protestantischen Theologen anführen,

Der fanatische Katholikenfeind Professor D. W. Herrmann in Marburg gibt folgende Begründung der Religion, die zugleich auch die Grundlage des Christentums bilden soll; ja durch Christus wird seine Religion überhaupt erst begründet.

Alle wirkliche Frömmigkeit sucht nicht sonst alles mögliche, sondern nur Gott als Wirklichkeit. Gegenstand der Offenbarung kann darum nur Gott sein, die Wirklichkeit Gottes als erfahrbare Macht, also nicht allerlei Lehre. Aber nicht in allerlei eigenen Zuständen kann das Offenbarwerden Gottes gesucht werden, der Mensch greift in der Not in die ihn umgebende Wirklichkeit über sich hinaus. Da tritt an ihn die Ueberlieferung von Jesus Christus heran, nicht allerlei Lehren, sondern einfach der Bericht über ihn. Die Persönlichkeit, die uns da entgegentritt, verdient unser ganzes Vertrauen. Durch diese Persönlichkeit werden wir Gott gewiss, als einer Macht, die durch sie auf uns wirkt. Sie ist „der Ausdruck einer unvergleichlichen Wirklichkeit"; nicht durch historische Forschung, ohne alles Fürwahrhalten, sondern „durch die Gewalt des Inhaltes dieses Bildes wird es dem davon ergriffenen Menschen der Ausdruck einer wunderbaren Wirklichkeit", natürlich nur dann, wenn „die Frage nach Gott eine uns bezwingende Notwendigkeit geworden ist". Dies ist aber der Fall, da aus der sittlichen Notlage, in welche jeder sittlich ernste Mensch geraten, jenes Wirklichkeitswerden der Person Jesu entsteht, das zugleich als Offenbarwerden Gottes erlebt wird, und allein retten kann. So wurzelt die lebendige Religion ganz und gar in dem, was der Fromme selbst erlebt[1]).

Auf solche Einbildungen, die hier in schöne, aber leere Phrasen gekleidet werden, soll das Festeste, die Religion, gegründet werden!

Dem Modernismus wie dem Protestantismus ist die Religion Erlebnis, und nur Erlebnis; Gott kann nicht bewiesen, sondern nur erlebt werden. Das könnte ja einen guten Sinn haben: nicht die religiöse Erkenntnis ist die Hauptsache, sondern die religiöse Betätigung. Die religiösen Wahrheiten dürfen nicht im Verstand beschlossen bleiben, sondern müssen sozusagen in Fleisch und Blut übergehen, sie müssen unser ganzes Innenleben durchdringen. Dieses religiöse Leben ist in der katholischen Kirche immer gefördert und auch geübt worden. Aber so verstehen die Modernisten das Erleben nicht. Die religiöse Erkenntnis ist nicht die Grundlage des Erlebens, sondern wenn überhaupt solche möglich ist, so stammt sie aus den

[1]) Offenbarung und Wunder, 1908.

Erlebnissen; die Erlebnisse werden symbolisch in der religiösen Erkenntnis im Dogma zum Ausdruck gebracht: feste religiöse Wahrheit gibt es nicht.

Da müssen wir doch vor allem dieses religiöse Erlebnis etwas näher prüfen. Die Modernisten und Protestanten werden uns nicht geradezu für gefühl- und religionslos erklären, darum müssen doch auch wir etwas Derartiges erleben. Wir brauchen also nur in unser eigenes Innere zu blicken, um das religiöse Erlebnis beurteilen zu können.

Und da finden wir allerdings in manchen glücklichen Stunden eine Erhebung des Geistes, eine Beseligung in dem Gedanken an Gott und die Ewigkeit, eine so wohltuende Andacht, dass wir die Nähe Gottes selbst zu verspüren meinen. Aber wenn wir nicht schon von Gott wissen, von seiner Liebe überzeugt sind, sind diese Gefühle rein phantastischer Natur, ohne alle reale Bedeutung. Und in der Tat folgen solchen glücklichen Stunden andere, wo wir ganz kalt, trocken uns fühlen, es gibt auch nicht selten Augenblicke der Depression, der Bangigkeit, der Mutlosigkeit, des Widerwillens gegen religiöse Vorstellungen und Uebungen. Die indifferenten und unangenehmen Gefühle sind sogar häufiger als die beglückenden. Wenn also das Gefühl die Religion begründen soll, kann es eher zur Irreligiosität als zur Religion führen.

Aber man sagt, was ich in Stunden geistiger Erhebung empfunden, was in mir die edelsten Regungen und Bestrebungen geweckt, das kann nicht Betrug sein.

Nun, diese Wirkungen bringt in vorzüglichster Weise die Kunst, die Poesie und inbesondere die Dramatik hervor. Aristoteles bezeichnet ja die κάθαρσις als Zweck des Dramas, die Reinigung der Gefühle, die Befreiung vom Gemeinen, die Erhebung in eine höhere ideale Sphäre. Darnach wäre das Theater die eigentliche Stätte der religiösen Erbauung; nicht die Kirche, sondern das Theater wäre der Tempel der Gottheit.

Auch die erhabensten, edelsten Gefühle, das gewaltigste Ergriffensein gibt keine Garantie für eine objektive Realität des Vorgestellten. Phantastische Vorstellungen pflegen sogar das Gefühlsleben stärker nach der lustvollen Seite zu beeinflussen als reale. Die indischen Fakire, die Omphaloskopen des Berges Athos, die Quäker erfreuen sich der beseligendsten Entzückung; beweist das das Geringste für die Wahrheit ihrer Einbildungen? Das Gefühl ist das allertrügerischste Kriterium der Wahrheit, wie dies die Erkenntnis-

theorie eigens nachweist. Es ist wandelbar, selbst beim einzelnen Menschen, der je nach der Stimmung etwas angenehm oder unangenehm empfindet. Noch mehr zeigt sich die Verschiedenheit, wenn man verschiedene Menschen mit einander vergleicht: dem einen gewährt grösste Lust, was dem andern Ekel und Abscheu erweckt. Es kann sogar durch äussere Mittel, durch Getränke umgestimmt werden. Der Haschischraucher versetzt sich in ein Paradies von Wonne. Auch der gewöhnliche Alkoholrausch macht einerseits manche melancholisch oder unleidlich, andere aber überselig und höchst liebenswürdig.

Und dieses so subjektive, trügerische Gefühl soll Quelle und Kriterium der religiösen Wahrheit sein, massgebend in der wichtigsten Angelegenheit des menschlichen Lebens, soll uns aufrecht halten in den schwersten Prüfungen und Leiden, soll uns Mut und Trost im Tode geben?

Die vollständige Haltlosigkeit dieses neuen Glaubens zeigt sich noch deutlicher darin, dass er zur Gewinnung der religiösen Vorstellungen das „Unterbewusstsein" zu Hilfe rufen muss. Gerechte Nemesis! Die göttliche Mystik, das Uebernatürliche in der christlichen Religion, will man nicht anerkennen, und darum muss man in das mythische Dunkel eines abnormen Seelenlebens hinabsteigen.

In pathologischen Zuständen kommt allerdings eine Art von Spaltung der Persönlichkeit, ein sogenanntes Doppel-Ich vor, auch beobachtet man in hypnotischen und andern anormalen Zuständen Leistungen der Seele, die dem bewussten Seelenleben fremd sind: aber das beweist nicht für ein Unterbewusstsein, das als Quelle objektiver Wahrheit, der allerwichtigsten Wahrheit angesprochen werden könnte. Die Religion darf doch nicht auf abnorme Seelentätigkeiten gegründet werden. Jedenfalls muss die normale Vernunft im wachen Zustande über Wahrheit und Falschheit der Offenbarungen des Unterbewusstseins urteilen, die Dunkelheit hat nicht das Licht, sondern das Licht hat das Dunkel zu erhellen. Auch die Fachmänner, welche ein Doppel-Ich annehmen, erklären es als ein niedrigeres, nicht an das Gehirn, sondern an das Rückenmark gebundenes.

Für ein Doppel-Bewusstsein spricht sich A. Forel[1]) aus. Für sein Unterbewusstsein glaubt er den induktiven Beweis führen zu können. Somnambulen haben ein Doppel-Bewusstsein, im zweiten

[1]) „Nochmals das Bewusstsein". Zeitschrift für Hypnotismus III. S. 3.

wissen sie nichts vom ersten und umgekehrt. Die Erinnerung des Schlafes geht nur auf den Schlafzustand, des Wachseins nur auf den Wachzustand. Das muss auch für alle Menschen gelten, denen ein untergeordnetes an das Rückenmark, das verlängerte Mark gebundenes Bewusstsein zuerkannt werden darf.

Delabarre[1]) erklärt sich gegen das Doppel-Ich nach dem ganz richtigen Grundsatze, dass man diese Hypothese beiseite lassen müsse, wenn die Tatsachen durch die allgemeinen Prinzipien der modernen Psychologie ihre Erklärung finden könnten. Er setzt an Stelle dieser Hypothese eine andere, nämlich die Theorie James von dem *„fringe"*, dem Saume des Bewusstseins und von den „Rand-Assoziationen". Die Tatsachen des sukzessiv oder auch gleichzeitig auftretenden Doppelbewusstseins, wie das automatische Schreiben, Sprechen usw. kommen dadurch zustande, dass der normal unbewusste Strom der marginalen Assoziationen durch abnormes Funktionieren untergeordneter Gehirnpartien zeitweise die Rolle des Oberbewusstseins übernimmt. — Wie man sieht, unterscheidet sich diese Erklärung prinzipiell durchaus nicht von der Forelschen.

Sehr gründlich behandelt Schrenck-Notzing das Problem des Doppel-Bewusstseins[2]). Auch er betont, dass die Annahme einer zweifachen Persönlichkeit nicht notwendig und darum nicht zulässig sei. Er macht zunächst auf die geringe Sicherheit der Tatsachen und die Mangelhaftigkeit der Mitteilungen aufmerksam. Die wirklich vorkommenden Spaltungen des Ich hält er für krankhafte Erscheinungen, „sie werden in der Regel begleitet von körperlichen Störungen und gehen mitunter direkt in irgend eine Form der Psychosen über". Auch gibt es viele Uebergangserscheinungen vom Doppelbewusstsein zu den verschiedensten Psychosen, in denen ähnliche teils partielle, teils totale, mehr oder weniger dauernde Abspaltungen von Vorstellungsgruppen vorkommen. Immer aber ist das zweite Ich nur in Abhängigkeit vom ersten möglich, knüpft an dasselbe an, bezeichnet aber jedenfalls ein inferiores Seelenleben. Selbst in den bestbeglaubigten und scheinbar beweisendsten Fällen (z. B. Barkworth) handelt es sich wohl entweder um ein Alternieren der Aufmerksamkeit zwischen zwei Tätigkeitsreihen, oder die eine Reihe ist so fest assoziiert, dass sie ohne merkliches Bewusstsein ablaufen kann. Unbewusste Vorgänge, automatisch psychisch bedingte

---

[1]) »The progress of the World«. 1895 (Dec.) S. 21.

[2]) Ueber Spaltung der Persönlichkeit (sogen. Doppel-Ich). Wien 1896.

Handlungen, rascher Wechsel der Geistestätigkeiten, erklären wohl hinreichend den Schein einer Vervielfältigung der Persönlichkeit.

Wenn es also ein Unterbewusstsein gibt, so ist es jedenfalls mehr oder weniger abnorm, jedenfalls steht es unter dem Tagesbewusstsein, muss also von diesem dirigiert und korrigiert werden. Im Grunde scheint es aber nichts anderes zu sein als ein Komplex von dunklen phantastischen Vorstellungen und unbestimmten Gefühlen.

Wir wollen durchaus nicht in Abrede stellen, dass auch das Gefühl als Ausgangspunkt der Religion und selbst eines Gottesbeweises dienen kann. Einen solchen Beweis hat trefflich O. Zimmermann in der Schrift: „Das Gottesbedürfnis“ [1]) geliefert. Er schliesst seinen Beweis mit dem Ergebnis:

„Wenn wir versuchen, unsere seitherigen Erwägungen auf die kürzeste Form zu bringen, so ergeben sich zwei Schlussfolgerungen. Die erste lautet: »Wir haben ein Bedürfnis nach Gott, dem obersten Beglücker. Dieses Bedürfnis geht nicht ins Leere. Also gibt es einen Gott.« Die zweite lautet: »Wir haben ein Bedürfnis nach Gott, dem Grunde des sittlichen Lebens. Dieses Bedürfnis täuscht uns nicht. Also existiert Gott«.

Die Modernisten sprechen ja auch von einem Gottesbedürfnis; aber sie können daraus nicht zu einem Beweise für Gottes Dasein kommen, weil dies nur mit Hilfe metaphysischer Prinzipien möglich ist. Ihnen sind aber die ewigen unveränderlichen Wahrheiten der Scholastiker eine abgetane Sache. Das wäre ja auch ein Gottesbeweis, der nach Kant unmöglich ist.

Auch pantheistische, antichristliche Philosophen haben das Gefühl, besonders ein Gefühl der Unbefriedigtheit, Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte — aber manche sogar das gegenteilige Gefühl — zur Begründung der Religion herbeigezogen, ohne aber zu einem persönlichen Gott zu gelangen. Aschkenasy [2]) gibt eine Kritik der voluntaristischen Fassung der Religion durch Nietzsche bzw. Schopenhauer und Ebbinghaus. Während Nietzsche in dem Willen zur Macht, in dem Suchen „nach einer Einheit der Denk- und Willensrichtung, nach der Art des Auslebens des Willens im Denken, den Anstoss zur Religion findet, sieht umgekehrt Ebbinghaus in der Religion eine stets erneute Trübung des in sich geschlossenen Denkzusammenhangs durch das Hervortreten unausrottbarer Willens-

[1]) Freiburg 1910.

[2]) Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1909, 135. Bd.

momente". „Nicht deshalb hat der Mensch Religion, weil das Denken selbst dem Drange seines Willens keine Erlösung bietet, sondern weil er ein schwaches Wesen ist, das trotz des Fortschreitens des Erkennens wieder den Instinkten der Furcht und Not unterliegt". Derselbe sagt in seinem „Abriss der Psychologie": „Hilfe gegen das undurchdringliche Dunkel der Zukunft und die unüberwindliche Macht feindlicher Gewalten schafft sich die Seele in der Religion".

Also ohne Gottesbeweise, rein aus dem Gefühle heraus lässt sich eine wahre religiöse Ueberzeugung nicht gewinnen, kann man den Pantheismus nicht überwinden.

VI.

Es gibt aber auch eine Religionspsychologie, die nicht erst Gott finden will, sondern, ihn voraussetzend, die subjektive Seite der Religion zu untersuchen psychologisch unternimmt. Auf diesem Standpunkte steht das Programm der Religionspsychologie von Pfarrer Lic. theol. R. Wielandt[1]), das er in einem vor dem badischen wissenschaftlichen Predigerverein zu Karlsruhe am 5. Juli 1910 gehaltenen Vortrage entwickelt.

Der Redner glaubt zwar auch: „Noch weiter ergibt sich auf diesem Wege natürlich schliesslich das Wesen der Religion selbst"; aber freilich mit einer grossen Einschränkung:

„Nicht das metaphysische Wesen der Religion, sondern nur das psychologische, d. h. es lässt sich wohl zeigen, welche Stellung die Religion beim Menschen im Kreise seiner seelischen Kräfte und Regungen einnimmt, es lässt sich auch feststellen, welche psychologischen Bedürfnisse sie befriedigt, aber welcher Wahrheits-, welcher »Ewigkeits«wert ihr entspricht, welche transzendente Bedeutung ihre Gottesidee hat, darüber vermag die Religionspsychologie nichts auszusagen. Hier muss sie das Feld der religiösen Erkenntnistheorie räumen".

Der Vf. setzt die Religionspsychologie in die innigste Beziehung zur Religionsgeschichte:

„Am allerklarsten erwächst die Religionspsychologie aus der Religionsgeschichte, ja man darf ruhig sagen, dass die Religionsgeschichte gar keinen Sinn und auch keinen Wert für das Verständnis der Religion hat, wenn sie nicht zur Religionspsychologie wird; denn Geschichte an sich schwebt immer in der Gefahr der Versteinerung. Sie entgeht ihr nur, indem man ihre seelischen Wurzeln aufdeckt, indem man in dem bunten Vielerlei der Gestalten und Gestaltungen die tieferen Zusammenhänge, die Regelmässigkeiten, die »Gesetze« beobachtet, also das Wesen des Geistes selbst an seinen geschichtlichen Erscheinungen belauscht. Das aber ist mehr als reine Geschichte, das ist psychologische Ausschöpfung der Geschichte«.

[1]) Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 62. Tübingen 1910, Mohr.

Aber freilich dieses religionspsychologische Bemühen wird nach der Meinung des Redners nur dann Erfolg haben, wenn dem Eindringen in die Psychologie der Religion auch eine Psychologie der Kunst, der Kultur, der Entwicklung des Geisteslebens überhaupt zur Seite gehe. Eine psychologische Geschichte der Religion lässt sich erst geben, wenn wir eine psychologische Geschichte des Seelenlebens überhaupt haben:

„Dann erst zeigen sich die Verschlingungen des religiösen Lebens mit dem moralischen, rechtlichen, kulturellen, künstlerischen; gerade diese Verschlingungen aber sind ja das eigentlich Erfassbare für die psychologische Forschung, nicht das eigentliche Wesen der Religion selbst. Wir werden uns daher auf ein noch langsameres Tempo in der Erreichung von sicheren religionspsychologischen Resultaten gefasst machen müssen. Denn dass wir genügende psychologische Darstellungen der Kunst, der Kultur, der Sitte usf. haben, wird man nicht sagen können. Auch dort ist alles in den Anfängen."

Darum sind religionspsychologische Wünsche, wie sie übrigens schon Herder ausgesprochen hat, erst „ein Programm, ein hohes Programm".

Erst auf einer breiteren Basis „werden sich dann auch die Fragen beantworten lassen, die man oft irrtümlich schon heute beantworten zu können geglaubt hat". So die Frage nach der Klassifikation der Religionen . . . „Ferner die Frage nach dem Entwicklungsgang der Religion in der Menschheit. Endlich und vor allem werden wir so die inneren Zusammenhänge zwischen der Religion und den andern Aeusserungen des menschlichen Geisteslebens erkennen. Es hat sich die Völkerpsychologie durch eine auf den einzelnen gehende Forschung zu ergänzen. Das Resultat wird auf beiden Wegen die Erkenntnis der Verbindungsfäden zwischen den seelischen Trieben sein, die der Religion zugrunde liegen, und denen, die zur Rechtsgestaltung, zur Sitte, zur Kunst, zur Philosophie führen, aber sie wird ebenso genau auf diesem Wege auch die Selbständigkeit der Religion sehen. Und beides in einer grossen überwältigenden Regelmässigkeit. So wird die Religionspsychologie ohne weiteres schon zu einer der eindrucksvollsten Apologien der Religion werden. Sie zeigt sie als eine ungeheuere Macht".

Diesem Programme, wenn auch vielleicht zu optimistische Hoffnungen an dasselbe vom Verfasser geknüpft werden, kann man im allgemeinen beistimmen. Wenn die Religionspsychologie wirklich die psychologischen Wurzeln der Religion wissenschaftlich erforschen will, wird sie dieselbe in den innersten Tiefen der Seele finden. Aber die moderne Religionspsychologie geht darauf aus, die Religion

rein psychologisch zu erklären, ihr die objektive Bedeutung abzusprechen oder dieselbe doch entbehren zu können. Und sie glaubt dieses Ziel bereits erreicht zu haben, obgleich ihre Arbeit über unvollkommene Anfänge noch nicht hinausgekommen ist. Dies zeigte sich recht deutlich auf dem internationalen Philosophiekongress zu Genf im Jahre 1908. Es waren zum ersten Male auch Vorträge über Religionspsychologie vorgesehen. Amerikanische und europäische Anschauungen standen sich diametral gegenüber, und die Diskussion über dieselben nahm sechs Sitzungen in Anspruch. Dieselbe verlief aber so resultatlos, dass man beschloss, religionspsychologische Themata in Zukunft auszuschliessen, weil sie die eigentlich philosophischen Verhandlungen nur beeinträchtigten. Eine grellere Beleuchtung und verständlichere Kritik der modernen Religionspsychologie, wie sie tatsächlich meist betrieben wird, kann es nicht geben. Immer dieselbe Erscheinung: ein Chaos von sich widersprechenden Meinungen, wenn Philosophen die Religion zu ersetzen versuchen.

VII.

Die modernen Religionspsychologen geben ihre Wissenschaft für eine ganz neue Errungenschaft aus, und doch ist echte Religionspsychologie immer in der christlichen Kirche theoretisch und praktisch gepflegt worden. Wir haben zwei unübertroffene religionspsychologische Werke, in denen mehr wahre religiöse Psychologie niedergelegt ist als in allen Zeitschriften und Büchern der jetzigen so fortgeschrittenen Psychologen. Es sind dies die Bekenntnisse des grossen Augustinus und das goldene Büchlein von der Nachfolge Christi.

Der grosse Kirchenlehrer bekennt da Gott und dem frommen Leser seine religiösen Erlebnisse, tadelnswerte wie lobenswerte, mit der grössten Offenheit, er eröffnet die geheimsten Falten seines Herzens, alle seine Neigungen, Wünsche und Bestrebungen liegen offen vor unseren Augen. Aber er referiert nicht bloss, sondern flicht auch häufig theoretische Erörterungen psychologischer Natur ein, wie über die wunderbaren Leistungen des Gedächtnisses, die sinnliche Wahrnehmung, über den Traum, den Verstand, die Ideen usw. Dies alles immer in religiöser Beleuchtung, erhellt durch das Licht des Glaubens. Er führt sogar einen psychologischen Beweis für das Dasein Gottes, der freilich von dem der Modernisten sehr verschieden ist. Aus dem Verhalten unseres Verstandes zur über uns stehenden und doch allen gemeinsamen Wahrheit und unseres Willens zu den ewigen uns be-

herrschenden Normen der Sittlichkeit schliesst er auf eine höchste und weiter substanzielle Wahrheit und Güte.

Die Nachfolge Christi schildert so wahrheitsgetreu das religiöse Seelenleben, kennt so genau alle Fasern des menschlichen Herzens, dass ein jeder Leser glaubt, sich in der einen oder andern Schilderung wiederzufinden, dass, welche Seite er immer aufschlägt, er glauben kann, sie sei eigens für ihn berechnet. Der Verfasser muss ein reiches frommes Seelenleben gepflegt und feine psychologische Beobachtungen gemacht haben.

Hier handelt es sich allerdings weniger um wissenschaftliche, als um praktische, aszetische Religionspsychologie. Aber auch an theoretischer Behandlung der religiösen Psychologie fehlt es nicht in der katholischen Kirche. Der hl. Thomas und die Theologen allesamt haben religionspsychologische Untersuchungen angestellt. Der Philosoph der Objektivität, Thomas, war allerdings mehr der objektiven Seite der Religion zugewandt; das subjektive psychologische Moment spielt in der Scholastik eine untergeordnete Rolle. Aber ganz vernachlässigt hat man es nicht, wie Gegner oft behaupten. Die Theologen wurden geradezu gezwungen, auch die psychologische Seite der Religion ins Auge zu fassen; dies verlangten schon die Objekte des Glaubens selbst.

Wie umfangreich und eingehend sind die Untersuchungen über den Akt des Glaubens! Dabei handelt es sich gerade um die Psychologie des Glaubens. Hier muss der seelische Organismus auf das genaueste untersucht und jeder Fähigkeit die richtige Funktion zugewiesen werden. Die Lehre von der Gnade verlangt eine eingehende psychologische Behandlung; denn die Gnade tritt in die innigste Beziehung zu allen seelischen Tätigkeiten und Fähigkeiten. Insbesondere hat die Bestimmung des Verhältnisses der Gnade zur Freiheit die gründlichsten Untersuchungen über Verstand und Willen zu Tage gefördert.

Ein grosser Teil der *Summa* des hl. Thomas ist entweder direkt psychologischen Fragen gewidmet, wie die Erörterungen über den Willen, über die Fertigkeiten (habitus) usw., oder er flicht doch solche Fragen ein, wie in der Lehre von den Tugenden und Sünden. So die ganze prima und secunda secundae. Ganz eigens aber behandelt er und sehr ausführlich die passiones, Gefühle, Gemütsbewegungen, 27 Quaestiones beschäftigen sich damit; und doch sollen die Scholastiker die Psychologie und besonders das Gefühl vernachlässigt haben! Zugleich wirft man ihnen aber auch vor, dass sie die Philosophie zur Magd der

Theologie degradiert haben. Allerdings haben sie ihre Erörterungen immer mehr oder weniger eng in Beziehung zur Religion gesetzt. Was heisst das aber anders, als sie haben Religionspsychologie getrieben? Gerade die Grundfrage der heutigen Religionspsychologie: Welche Bedeutung kommt dem Gefühle in der Religion zu? hat der hl. Thomas mustergültig beantwortet: Die Religion als geistiger Lebensverkehr mit Gott kann nur Sache des Verstandes und Willens sein. Das Gefühl aber kann ein sekundärer Bestandteil der Religion werden. Es kann durch die geistigen Akte angeregt werden, es kann aber auch umgekehrt fördernd auf die geistigen Akte einwirken. Es ist ein psychologisches Gesetz, dass die starke Erregung der höheren Seelenfähigkeiten auch die niederen weckt, gleichsam auf dieselben herabfliesst, wie sich der englische Lehrer ausdrückt. Dass ein starker geistiger Reueschmerz auch ein sinnliches Schmerzgefühl erweckt, das sich in Tränen und Seufzern äussert, ist ja bekannt. Ein ungewöhnlich heller Einblick in die göttliche Güte und Barmherzigkeit, die er an uns erwiesen, erzeugt nicht nur geistige Gottesliebe, sondern auch sinnliche, gefühlsmässige Andacht.

Umgekehrt weiss man ja auch, wie sehr dieses gefühlsmässige Ergriffensein auf die geistigen Akte einwirken kann. Die religiöse Begeisterung kann zu heldenmütigen Entschlüssen, zu den schwersten Opfern im Dienste Gottes und des Nächsten entflammen!

So hat also das Gefühl eine Stelle in der Religion, aber nur mit Unterordnung unter Verstand und Willen, selbständig ohne diese Unterordnung ist es keine Religion, sondern Selbstbetrug.

Aber nicht bloss die wissenschaftliche Theologie beschäftigt sich mit Religionspsychologie, die Kirche selbst muss fortwährend religionspsychologische Untersuchungen anstellen.

Die eindringendste Untersuchung dieser Art verlangt die Heiligsprechung. Bekannt ist, mit welch peinlicher Sorgfalt im Kanonisationsprozesse die Wunder geprüft werden; aber noch strenger, weil schwieriger, ist das Verfahren, wenn es sich um die Beurteilung der eigentlichen inneren Heiligkeit handelt. Um die heroischen Tugenden festzustellen, muss das Seelenleben nach allen Richtungen erforscht werden, auch die geheimsten Winkel, in die sich das menschliche Herz verstecken kann, müssen durchleuchtet werden. Hier sind nicht nur Tatsachen kennen zu lernen, wie in der profanen Psychologie, sondern sie sind in ihrem Werte zu beurteilen, in ihrer ethischen Bedeutung, die durch die Geheimnisse des menschlichen Herzens nicht zum geringen Teil verdeckt wird.

Nach der Kanonisation, wenn die Kirche uns ein Muster christlichen Lebens vorgestellt hat, nehmen die Gläubigen die religions-

psychologische Betrachtung auf. Sie studieren das Leben der Heiligen, erwägen ihre Tugenden, verfolgen den Entwicklungsgang ihres heiligen Lebens, insbesondere auch ihre Bekehrung, auf welche auch die moderne Religionspsychologie so grosses Gewicht legt. Sie machen insbesondere die Leiden, welche ein charakteristisches Merkmal des Heiligenlebens sind, zum Gegenstande ihrer Betrachtung, bewundern die Tugenden, die sie in den schwersten Prüfungen geübt, die freudige seelische Stimmung in den äusseren Leiden, noch mehr die Geduld, die sie in den inneren Seelenleiden bewiesen. Dies alles in der Absicht, die Heiligen sich als Vorbild des eigenen sittlich-religiösen Lebens zu nehmen. Zu dem Zwecke müssen sie ihr eigenes Seelenleben nach seinen verschiedenen Richtungen untersuchen, um es nach ihrem Vorbilde zu gestalten. Das ist ernste religionspsychologische Arbeit. Dies fördert auch die Selbstkenntnis, die Kenntnis des eigenen Seelenlebens, worauf die Aszetik überhaupt das grösste Gewicht legt.

Bei der Betrachtung des Lebens der Heiligen wenden wir eine religionspsychologische Methode an, welche von den Modernen mit Vorliebe gepflegt wird. Sie suchen das religiöse Leben an ganz besonders stark ausgeprägten religiösen Typen zu studieren. Freilich ist die Religiosität der von ihnen ausgewählten „Heiligen" eine zum wenigsten recht zweifelhafte. Aber unsere christlichen Heiligen verwirklichen in sich die christliche Heiligkeit, die Frömmigkeit der absoluten Religion.

Doch das höchste, allein vollkommenste Ideal, an dem sich auch die Heiligen gebildet haben, ist das innere Leben des Gottmenschen. Es ist dies das reichste, vollendetste Seelenleben, das aber zugleich die höchste Stufe der Religiosität darstellt. Die hypostatische Union hat dieses vollkommenste menschliche Innenleben nicht erdrückt, sondern erhoben und zur reichsten Entfaltung geführt, es ist das Seelenleben des Idealmenschen, des unerreichbaren Musters für alle, auch die gewaltigsten Geister. In dieses hehre Innere sich liebend zu versenken, es nach allen seinen Verzweigungen betrachtend zu erforschen, um sich an demselben zu bilden, ist die religiöse Aufgabe des Christen. So wird er allerdings in eine höhere Sphäre versetzt, er wird in eine ideale Welt erhoben, wie dies nach den Ungläubigen die Aufgabe der Religion ist, aber nicht bloss in der Phantasie, sondern in Wirklichkeit, nicht in eine vorgestellte, sondern in die realste Welt. Wir werden in eine übernatürliche göttliche Ordnung versetzt, die in der innigsten Vereinigung mit dem unendlichen Gute unserem Geistesleben die letzte Vollendung geben wird.

Das ist christliche, wahre, erspriessliche Religionspsychologie.