

Das Unterbewusstsein ¹⁾.

Von Dr. Christian Schreiber in Fulda.

A.

Die Religionspsychologie hat in unserer Zeit eine ganz besondere Bedeutung erlangt — nicht zum wenigsten dadurch, dass zwei aufstrebende Wissenschaften, die empirische Psychologie und die protestantische moderne Theologie, dieses Gebiet mit solcher Rührigkeit bebauen. Die moderne Psychologie macht mit einer unverkennbaren Vorliebe die „religiösen Erlebnisse“ zum Gegenstande ihrer Untersuchungen, die moderne protestantische Theologie ist vielfach überhaupt nur noch Religionspsychologie: Dadurch, dass sie durch den Rationalismus das Uebernatürliche sich hat rauben und durch den Kantianismus den philosophischen Weg zu Gott sich hat versperren lassen, kann sie den Glauben nicht anders mehr begründen als aus dem Erlebnis des Herzens, aus dem Drange des Gefühls. In diesem Sinne sagt Scheele („Die moderne Religionspsychologie“ in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Tübingen 1908, S. 34), „dass eine von der religiösen Psychologie verlassene Dogmatik ein hölzernes Eisen ist“, in diesem Sinne schreibt der Vorkämpfer für Religionspsychologie, der Mitbegründer der „Zeitschrift für Religionspsychologie“, Pastor Vorbrodt: „wir tun gut, wenn wir Name und Sache der Dogmatik besser heute als morgen abschaffen“ („Zeitschrift für Religionspsychologie“, Halle 1907, I 18). Die moderne protestantische Theologie legt auf das „religiöse Erlebnis“ zur Begründung des Glaubens einen solchen Wert, dass sie auch dem religiösen Erlebnis des Stifters des Christentums zum Zwecke der Begründung seiner Lehre eine entscheidende Rolle zuweist.

Ihrem Wesen nach will die moderne Religionspsychologie eine empirische Wissenschaft sein, keine Religionsphilosophie, überhaupt keine Metaphysik. Demgemäss wird die Religionspsychologie darauf verzichten, ein Urteil abzugeben über Wert und Wahrheitsgehalt der Religion, ihr Gegenstand bleibt die subjektive Religion, die Religiosität, in ihren psychischen Aeusserungen. Sie stellt dar, beschreibt und verknüpft die psychischen Vorgänge im religiösen Menschen, sowohl die ordentlichen

¹⁾ Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie. Von D. Dr. Georg Weingärtner. VIII und 158 S. Mainz 1911, Verlag von Kirchheim & Co. Ungeb. M. 2,50, geb. M. 3,20.

als auch die ausserordentlichen (wie plötzliche Bekehrung, Ekstase usw.; tatsächlich sind gerade diese ausserordentlichen Erscheinungen der beliebteste Gegenstand der psychologischen Forschungen geworden). Diese Beschränkung auf das empirische Gebiet ist berechtigt und hat ihr Gutes. Trotzdem haben nicht alle Religionspsychologen sich in diesen Grenzen gehalten, sie haben doch wieder Metaphysik getrieben. So ist der amerikanische Psychologe William James († 1910) in seinem vielgenannten Werk „Ueber die mannigfaltigen religiösen Typen“ doch wieder Religionsphilosoph, in manchen Voraussetzungen wie in manchen Folgerungen. Auch die Referenten der religionspsychologischen Sitzung auf dem letzten internationalen Kongress für Psychologie zu Genf (2.—7. August 1910), H. Höffding und besonders J. H. Leuba, mussten sich in der Diskussion diesen Vorwurf machen lassen. Es spricht sich in diesem Uebergreifen auf die Philosophie unbewusst die richtige Ueberzeugung aus, dass die empirische Religionspsychologie nicht die ganze Religionspsychologie sein kann, dass sie vielmehr in der rationalen Religions-Psychologie ihre Ergänzung finden muss, wie die empirische Psychologie ihre Ergänzung findet in der rationalen Psychologie. Noch mehr: so wenig die empirische Psychologie „Grundlage der Philosophie“ ist, wie der Psychologismus fälschlich behauptet, so wenig ist die empirische Religionspsychologie das „Quellgebiet“ und die „Grundlage der Religion“, wie der Religionspsychologismus uns glauben machen möchte, denn erkenntnistheoretische und philosophische Fragen können nun einmal nicht auf empirischem Wege gelöst werden.

Die in der Religionspsychologie bisher angewandte Methode war die der empirischen Psychologie: Selbstbeobachtung, Beobachtung anderer, das Experiment, soweit letzteres möglich ist. In Amerika wandte man besonders das System der Fragebogen an; James hat sich mit Vorzug auch auf biographisches Material gestützt, andere verfahren anders, es haben sich eben noch keine festen Methoden herausgebildet, dafür ist die neue Wissenschaft noch zu jung — die „neue“ Wissenschaft: in der Tat weicht die Art und Weise, wie hier Philosophen und Theologen auf einem selbständigen, abgegrenzten Zweiggebiet der Psychologie zusammen arbeiten, ab von den religionspsychologischen Betrachtungen Augustins, der Mystiker des Mittelalters, der Aszetik, der Theologen und Philosophen in ihren nach herkömmlicher Art angelegten religionspsychologischen Abhandlungen. Das Mutterland dieser neuen Wissenschaft ist Amerika, ihre ersten Vertreter sind G. Stanley Hall, J. H. Leuba, W. James und E. D. Starbuck. Auch G. A. Coe („The Spiritual Life“) hat einen Teil seiner Untersuchungen der Psychologie der Bekehrung als einer der hervorragendsten religiösen Erscheinungen besonders im Leben der amerikanischen Methodisten und anderer sogenannter „Erweckungssekten“ gewidmet. Derjenige, der das Thema im weitesten Umfange behandelt,

ist James. Er sucht durch Betrachtung verschiedener religiöser Typen eine Psychologie der Religion überhaupt zu geben, allerdings zumeist gestützt auf abnorme religiöse Ausnahmestände bei Bekehrung und mystischen Erlebnissen.

Zur Erklärung der religiösen Erscheinungen zieht die moderne Religionspsychologie das „Unterbewusstsein“ heran — ein Ausdruck, der auch in der Psychologie und Psychopathologie, erst seit kurzem, eine Rolle spielt. So ausgedehnt die Verwendung dieses Begriffes in den seitherigen religionspsychologischen Arbeiten, die Aufstellungen der Modernisten eingerechnet, ist, wie ein kurzer Einblick über die diesbezügliche Literatur beweist, so unklar und verschwommen ist die Inhaltsbestimmung dieses Begriffes. Es lohnt sich darum, dem Wesen des Unterbewusstseins nachzugehen, um gegebenen Falles mehr Klarheit in die mit ihm zusammenhängenden Fragen zu gewinnen (1—10).

Hiermit ist der Verfasser bei seinem eigentlichen Thema angelangt. In vier Kapiteln (11—154) behandelt er es.

I.

Das erste Kapitel (11—17) beschäftigt sich mit dem Bewusstsein, dem Ich, der Persönlichkeit. Der scholastischen Auffassung vom direkten und reflexen Bewusstsein setzt die neuere Psychologie vielfach andere Gesichtspunkte entgegen, indem sie, den Einfluss der Aufmerksamkeit beim Bewusstwerden der psychischen Vorgänge hervorkehrend, mit Wundt von Perzeption und Apperzeption und dementsprechend vom Blickfeld und Blickpunkt spricht, oder mit Lipps drei Stufen der Bewusstheit unterscheidet: Das einfache Insdaseintreten eines Bewusstseinsinhaltes, die Auffassungstätigkeit, durch die dieser Inhalt mein Gegenstand wird, und die Apperzeption, durch die derselbe Inhalt in den Blickpunkt des geistigen Auges tritt. Manche neuere Psychologen haben die nicht reflex bewussten psychischen Inhalte geradezu unbewusst oder unterbewusst genannt, die Scholastik nannte sie „nicht reflex bewusst“, nahm in ihnen aber irgendwelche Bewusstheit an. Ähnlich urteilt auch Witasek.

Im weiteren Gegensatz zur Scholastik, die nur eine Bewusstseinsseinheit, nur ein Ich, nur eine Persönlichkeit im Einzelmenschen kennt, sprechen manche neuere Psychologen von zwei oder mehreren Bewusstseinsseinheiten, Bewusstseinsphären, deren jede für sich ihre eigenen Akte, ihr eigenes Gedächtnis hat; dieselben Psychologen reden dementsprechend auch von mehreren Ich und von mehreren Persönlichkeiten in demselben Menschen. Der scholastische Substanzbegriff ist ihnen, nach dem Vorgange Humes, abhanden gekommen, sie finden im Menschen keine substanziale Einheit mehr, sondern nur eine Summe gleichzeitiger Bewusstseinsinhalte; so Paulsen, Wundt, Ebbinghaus u. a. Der Verfasser schält, unter starker Betonung der substanzialen Einheit des Ich, den guten Sinn der

erwähnten neueren Auffassungen heraus: Das Ich tritt als Bewusstseinsinhalt auf und wird so erfasst als umkleidet mit allen seinen Erfahrungen und bestimmt durch alle seine Erinnerungen. In diesem Sinne ist es vielgestaltig, in diesem Sinne kann man von mehreren Ich und von mehreren Persönlichkeiten sprechen, mit andern Worten: nicht das reale Ich, die Seele, ist zwei- und mehrgestaltig, sondern nur das sogenannte empirische Ich als Bewusstseinsinhalt, das geistige Bild, das einer zu verschiedenen Zeiten von sich hat und mit dessen Inhalt, der nicht sein ganzes Sein ausmacht, er sich identifiziert; in gleichem Sinne ist auch die Persönlichkeit mehrgestaltig: nicht die reale Persönlichkeit, wohl aber das psychologische Bild unserer Person, das von der Kindheit bis zum Alter wechselt, das immer neue Erfahrungen, neue Erlebnisse sammelt, neue Wünsche und Neigungen hat, neue Züge annimmt.

In einem noch bedeutungsvolleren Sinne kann man von mehreren Ich sprechen: Durch krankhafte Störungen kann nämlich das psychologische Bild derart zerrissen werden, dass der Mensch die Identität seiner Persönlichkeit in verschiedenen Zeitabschnitten nicht mehr erkennt, obwohl sie vorhanden ist, dass das psychologische Bild ein ganz anderes wird, und so mehrere Persönlichkeiten d. h. mehrere als verschieden erkannte Personen sich bilden.

Durch diese lichtvollen Unterscheidungen über Bewusstsein, Ich und Persönlichkeit hat sich der Verfasser den Boden geebnet zur ausschliesslichen Untersuchung des Unterbewusstseins, die in den drei folgenden Kapiteln geschieht.

II.

Das zweite Kapitel (18—63) behandelt das Wesen und die Leistungen des Unterbewusstseins. Der Begriff „Unterbewusstsein“ begegnet uns in der psychologischen Literatur in den verschiedensten Bedeutungen. M. Prince (Bericht über den VI. intern. Kongress für Psychologie zu Genf S. 71, 97) führt sechs als die gebräuchlichsten an. Die Ausdrücke „unbewusst“ und „unterbewusst“ werden auch oft gleichgesetzt, wiewohl sie völlig von einander verschieden sind. Beide Umstände machen die Untersuchung über das „Unterbewusstsein“ besonders schwierig, ganz abgesehen von der Schwierigkeit der Frage in sich selber.

1. Der Verfasser spricht zunächst vom Unbewussten oder Unterbewussten, erst darauf vom Unterbewusstsein. Nach einer sehr kurzen Uebersicht über das Unbewusste in der Psychologie von Plato bis Leibniz, Chr. Wolff und Kant wendet er sich den neueren diesbezüglichen Auffassungen zu. Hier treffen wir das Unbewusste d. i. den unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegenden seelischen Inhalt

1^o. als das physiologische Unbewusste an, als „physische Disposition, Nervendisposition, oder auch Nervenprozess“: so bei Th. Ziehen, H. Münsterberg, Fr. Jodl, Th. Ziegler, H. Maier, Rehmke — oder

2^o. als das psychische Unbewusste, und zwar in drei Formen: α. das Unbewusste als Ursache und Träger des Bewussten d. i. als Seele (teils in Unabhängigkeit teils in Abhängigkeit vom mitwirkenden Organismus); so die Scholastik, so in gewissem Sinne auch Ed. v. Hartmann, Th. Lipps und Herberz; das psychische Unbewusste tritt β. ferner auf als unbewusste Tätigkeit, die Hartmann das „absolut Unbewusste“ nennt im Gegensatz zum „relativ Unbewussten“ oder „Unterbewussten“. Der Scholastik ist auch dieses Unbewusste bekannt, und zwar in der Lehre vom tätigen Verstand, dessen Abstraktionstätigkeit eine unbewusste ist; schliesslich tritt uns das psychische Unbewusste entgegen γ. als psychische Disposition, wie sie die Scholastik in den nach der aktualen Erkenntnis zurückbleibenden „*species intelligibiles*“ und in den „*habitus scientiae*“ kennt. In der neueren Literatur werden diese psychischen Dispositionen vielfach nicht sowohl als Unbewusstes denn als „Unterbewusstes“ angesprochen. Ein Erlebnis tritt plötzlich in lebhafter Erinnerung wieder auf, es war also in der Zwischenzeit nicht ganz aus der Seele geschwunden, es hat ein „unterbewusstes“ Dasein gehabt, eine „unterbewusste“ Nachwirkung, es war „unterbewusst“. — Sodann

3^o. ist die animistische Theorie anzuführen, nach der das Unbewusste ein psychischer Vorgang ist, der aber nur in der sinnlichen Sphäre angetroffen wird, während in der geistigen Sphäre es keine unbewussten, sondern nur klar und weniger klar bewusste Inhalte gibt. Diese Theorie spricht also von unbewussten Empfindungen. Sie hängt zusammen mit der Theorie von der Reizschwelle, die überschritten werden muss, wenn eine bewusste Empfindung entstehen soll, sowie mit der weiteren Auffassung, dass Reize unter dieser Reizschwelle sehr wohl noch eine psychische Wirkung, eine Empfindung auslösen können. Diese Ansicht wird vertreten von Gutberlet, Mercier u. a., sie war auch die Ansicht Herbarths und Fechners; der Verfasser steht ihr skeptisch gegenüber; er bezweifelt, ob Grund genug vorhanden ist, hier an psychische Wirkungen zu denken. Schliesslich wendet sich der Verfasser

4^o. der Theorie des „erregt Unbewussten“ zu; es ist ein Psychisches (eine Vorstellung u. dgl.), das, obwohl selbst unbewusst, im Bewusstsein eine Wirkung hervorbringt. Für dieses Unbewusste legt besonders Lipps eine Lanze ein; er weist darauf hin, dass wir oft eine bewusst begonnene Arbeit unbewusst weiterführen, die bewusste Arbeit also unbewusst nachwirkt, dass wir beim Anblick eines Gegenstandes oft einen neuen merkwürdigen Gefühlseindruck haben, der nur von einem früheren, besonders erfreulichen oder besonders betrübenden unbewusst nachwirkenden Erlebnis herrühren kann; auch Geyser sieht in den unbewussten Urteilsprozessen, die das Tiefensehen bewirken, ein unbewusst Erregtes; der Verfasser hält ein solches Unbewusstes für möglich, aber durch die vorgebrachten Beweise

nicht für erwiesen, da sich die erwähnten psychischen Vorgänge auf assoziativem Wege restlos erklären lassen.

2. Vom Unterbewussten geht der Verfasser zur Betrachtung des Unterbewusstseins über.

a. Welches ist das Wesen des Unterbewusstseins? Weingärtner scheidet die diesbezüglichen Ansichten in drei Gruppen, je nachdem das Unterbewusstsein als Allgemeinbewusstsein aufgefasst wird, oder als dunkler Inhalt des normalen Bewusstseins oder als zweites, getrenntes Bewusstsein.

1^o. Der Hauptvertreter des Unterbewusstseins im Sinne eines Allgemeinbewusstseins ist G. Th. Fechner. Das Wort „Unterbewusstsein“ ist ihm zwar noch nicht geläufig, aber die Sache kennt und verteidigt er, wenn er in der Welt einen ganzen „Stufenbau“ von „niederen und höheren Bewusstseinsphären“ sieht, wenn er von „Oberwellen“, das sind ihm die einzelnen Bewusstseinsinhalte, und einer „Unterwelle“ des Individualbewusstseins, das ist ihm das wache Bewusstsein in seinem ganzen Zusammenhange, spricht — wenn er diese „Wellen“ im „Allgemeinbewusstsein“ ruhen und mit einander verknüpft sein lässt, welches Allgemeinbewusstsein im „Erdbewusstsein“ eingebettet ist wie die Einzelvorstellung in ihm selber und so hinauf bis zu Gottes allumfassenden, immerweisen „Weltbewusstsein“. „Und so ist alles, was wir unbewusstes Wirken in unserem Geiste nennen, nicht ohne Bewusstsein; es geht vielmehr nur ununterschieden im allgemeinen Bewusstsein auf, dasselbe mitbestimmend, nur nicht für sich darin erscheinend“ (Fechner, Elemente der Psychophysik; Zend-Avesta, Ueber die Seelenfrage). Der Verfasser verwirft diese Anschauungen als pantheistische. Sehr nahe kommt der Fechnerschen Auffassung Paulsen. Er spricht von einer „Eingliederung unseres Seelenlebens in den grösseren Zusammenhang“, von der wir kein unmittelbares Bewusstsein haben. Die einzelnen Gefühle, Bestrebungen, Gedanken sind dem grösseren Zusammenhang des Ganzen eingegliedert, das ganze Seelenleben aber ist eingefügt in den allumfassenden Zusammenhang des Lebens Gottes. In gewissem Sinne ist auch Eucken hierher zu rechnen. Er erklärt sich zwar gegen die pantheistische Weltanschauung, aber nur gegen einen „ausschliesslichen und vollen Pantheismus“. Im Geistesleben begegnen und durchdringen sich innerlich Gott und Mensch. Das Geistesleben ist „selbständig gewordene und mit einem eigentümlichen Inhalt ausgestattete Innerlichkeit“, es ist im Menschen nichts „Blossmenschliches“, erst recht nichts „Blossseelisches“ oder „Naturleben“ (das „blossmenschliche“ Leben ist vor allem auf die Erhaltung des Individuums und der Gattung gerichtet). „Der Mensch erzeugt nicht das Geistesleben, sondern nimmt teil am Geistesleben und damit an einer hohen Stufe der Wirklichkeit“. Hier reicht „unendliches Leben“ in den Menschen hinein, und was in ihm vorgeht, ist zugleich „eine Bewegung des Alls“ und ein „Weltleben, ein übermenschliches Leben“. So und nur so wird menschliches Leben zu-

gleich auch kosmisches Leben, nur so gewinnen wir einen festen Punkt, einen „sicheren Träger des ganzen Lebens“, nur so ist Wahrheit möglich, denn nur so wird der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt überwunden.

Es ist interessant, dieser Verherrlichung des Allgemeinbewusstseins den nüchternen Ausspruch Ed. v. Hartmanns gegenübergestellt zu sehen: „Der Monismus verträgt einmal schlechterdings kein an und für sich bewusstes Weltwesen. Das All ist ihm kein Allgemeinbewusstsein“, sondern „nur ein beschränktes Bewusstsein in den Bewusstseinsindividuen“. Es gibt also in den Individuen kein Doppelbewusstsein als Individual- und Allgemeinbewusstsein, wohl aber vertritt Ed. v. Hartmann in einem anderen Sinne ein Doppelbewusstsein und ein Unterbewusstsein, wovon unten (S. 498) gehandelt wird.

2^o. Zur zweiten Gruppe der Unterbewusstseins-Psychologen rechnet Weingärtner diejenigen, die das Unterbewusstsein als dunklen Inhalt des normalen Bewusstseins annehmen. In dieser Theorie spielen die Ausdrücke „Blickfeld“ und „Blickpunkt“ eine grosse Rolle. Wie unser Auge jederzeit eine ganze Anzahl von Gegenständen erreicht (nämlich alle, die in seinem „Blickfeld“ liegen), auch wenn nur ein Objekt (weil allein im „Blickpunkt“ liegend) direkt geschaut wird, so umfasst auch unser Bewusstsein fast immer eine grosse Menge seelischer Inhalte (Gefühls-, Gesichts-, Gehörs-, Tast-Empfindungen, Vorstellungen und Strebungen u.s.f.), sie liegen eben im „Blickfeld“ des Bewusstseins; aber mit Aufmerksamkeit erfasst werden nur wenige seelischen Inhalte, eben jene, die in den „Blickpunkt“ des Bewusstseins gehoben sind; die anderen entfernen sich in verschiedener Abstufung mehr und mehr von diesem Blickpunkt, bis sie schliesslich nur ganz schwach, nur dunkelbewusst sind; die Aufmerksamkeit beachtet sie nicht mehr, und doch ist ihr Einfluss auf das klarbewusste Leben ein so mannigfacher: bald treten sie in stillen Stunden, besonders beim Vorsichhinträumen oder im Halbschlaf, wieder auf, wobei wir oft nachträglich feststellen können, dass es sich um Erinnerung eines früheren, seither unbeachteten Vorganges handelt; dann wieder erhält durch solche „relativ unbewusste“ Vorgänge ein Gedanke, der sehr angelegen ist, unbemerkt stets neue Nahrung, es ist das „unbewusste Reifen der Gedanken“; noch mehr zeigt sich die Wirksamkeit der „relativ unbewussten“ Vorgänge in dem Einflusse des „Milieus“, dem wir uns anpassen, ohne es zu merken. Hier haben wir also eine „Unterbewusstseinsphäre“ zu verzeichnen. Vertreter dieses Sprachgebrauches sind R. Eisler, Kötscher, Hertz, H. Meyer, A. M. Weiss O. P., L. Waldstein, v. Schrenck-Notzing, und auch Paulsen; ihm sind die besprochenen psychischen Dispositionen und dunkelbewussten Vorgänge „Unterbewusstes“, „Wellen“, die die Oberfläche eines Teiches kräuseln. Ja, in seiner parallelistischen Auffassung lässt Paulsen den leiblichen Vorgängen, die nicht in bewussten Seelenvorgängen ihre Begleiterscheinung haben, ganz allgemein unbewusste

oder unterbewusste entsprechen. Der Verfasser kann sich der Auffassung der erwähnten Psychologen nicht anschließen. Er sieht in den angeführten Beispielen, deren Zahl sich beliebig vermehren lässt, bewusste Vorgänge, die sich aber unserer Aufmerksamkeit entziehen und darum nur ganz un- deutlich, nur im allgemeinen oder manchmal auch gar nicht in den syn- thetischen Akt des reflexiven Bewusstseins mit einbegriffen werden.

3^o. Zur dritten Gruppe der Unterbewusstseinspsychologen gehören die- jenigen, die unter dem Unterbewusstsein ein zweites, getrenntes Be- wusstsein verstehen. Das ist eine ganz neue Auffassung vom Unter- bewusstsein. — James gibt das Jahr 1886 als ihr Geburtsjahr an —; nach ihr ist das Unterbewusstsein eine Summe bewusster Vorgänge und In- halte einer mehr oder weniger scharf getrennten, eigenen Bewusstseins- sphäre. Diese Bewusstseinsphäre ist nicht im Fechnerschen Sinne eines Allgemeinbewusstseins zu fassen, sondern ganz analog unserem Ober- bewusstsein, mit gleichen oder ähnlichen Empfindungen, Denkakten u. dgl.; sie ist oft, nach einigen stets, derartig selbständig, dass sie ein eigenes Ich oder besser ein besonderes Ichbewusstsein, das „subliminale Ich“, das „subjektive Ich“ bildet; von ihm vollständig abgeschlossen ist das normale oder Oberbewusstsein, letzteres hat keine direkte Kenntnis von dem, was im Unterbewusstsein vor sich geht, wohl aber ist im Unterbewusstsein oft das ganze Wissen des normalen Bewusstseins eingeschlossen.

Ueber das tiefere Wesen des Unterbewusstseins gehen die Meinungen seiner Vertreter auseinander. M. Dessoir, Ed. v. Hartmann, der Eng- länder F. W. H. Myers und der Amerikaner W. James sehen in ihm eine normale Eigenschaft, eine Naturanlage. Weite medizinische Kreise und vor allem die französischen Psychologen Pierre Janet und Binet fassen es auf als „krankhafte Absplitterung“ vom normalen Bewusstsein, die in unserem Geiste ziemlich selbständig als neues Assoziationszentrum weiterlebt. Als Ursachen einer solchen Absplitterung sind aufgetreten: psychische Aufregungen und Hypnose sowie Herabsetzung der Konzen- trationsfähigkeit und der Aufmerksamkeit. Erreicht dieser Zustand der Spaltung („Dissoziation“) der Vorstellungen von ihrer Gesamtheit eine ge- wisse Höhe, dann bilden sich ganz selbständige Gruppen, die unverbunden neben einander im Geiste bestehen, sich neue Inhalte assoziieren und eine eigene Tätigkeit entfalten. An diese Gruppen und ihre Tätigkeiten knüpfen sich dann, wie an das normale Bewusstsein, eigene Erinnerungen und ein besonderes Gedächtnis: es bildet sich eine neue Bewusstseinsphäre. Diese neue Bewusstseinsphäre wird hie und da so stark, dass sie das normale Bewusstsein aus seiner Herrschaft verdrängt und selbst an der Oberfläche erscheint: es zeigt sich die Veränderung der Persönlichkeit. Doch können beide getrennten Sphären auch wieder sich vereinigen: die be- treffende Person erkennt, dass sie es war, die in einem Zustande so, in

einem anderen anders gehandelt hat, in der einen Gruppe diese, in der anderen Gruppe jene Vorstellungen hatte u. s. f.

Mit Recht hebt Weingärtner demgegenüber hervor, dass es sich hier nicht um verschiedene Bewusstseins-Subjekte als Träger der einzelnen Gruppen, sondern nur um krankhafte, anormale Spaltungen einzelner aktueller Bewusstseinsgruppen handeln kann.

4°. Während wir es bei den Verfechtern der eben skizzierten Anormalitäts-Theorie mit koordinierten Bewusstseinen zu tun haben, kennt Ed. v. Hartmann nur subordinierte Bewusstseine, in dem Sinne, dass das Oberbewusstsein ein anderes Organ hat als das Unterbewusstsein: „das Oberbewusstsein stützt sich auf höher entwickelte Hirnteile“.

Der Hauptschauplatz der Unterbewusstseinstätigkeit ist der Traum; im wachen Zustand führt das Unterbewusstsein ein zurückgedrängtes, weniger intensives Leben, im Traum offenbart es sich, nachdem es beim Einschlafen in einem gewissen Widerstreit mit dem Wachbewusstsein die Oberhand behalten hat. Seiner Art nach ist die Tätigkeit des Unterbewusstseins herabgesetztes, regelloses Geistesleben, das sich mehr im Phantasieren als im Denken äussert; die Erinnerung ist gefälscht, ein anderes Gedächtnis und andere Assoziationen stellen sich ein, die „sinnlich-natürlichen Triebe“ und Gefühle wiegen vor, kurz und gut, das Unterbewusstsein ist ein niederes Bewusstsein, seine Tätigkeiten sind niederer Art.

An diesen Aufstellungen übt Weingärtner berechnete Kritik: Ed. v. Hartmann hat nichts anderes getan, als die altbekannten, im allgemeinen sehr unvollkommenen Betätigungen unserer Geistes- und Sinnesfähigkeiten im Traum mit einem neuen Namen zu bezeichnen; er hat dazu eine physiologische Hypothese aufgestellt (nämlich, dass das Organ des Unterbewusstseins die niederen Hirnteile seien, während die Grosshirnrinde Organ des wachen Bewusstseins sei), die erst zu begründen wäre, wenn sie überhaupt begründet werden kann. Mit viel mehr Recht wird man sagen müssen, dass es sich, bei der wesentlichen Gleichheit der beiderseitigen Tätigkeiten, hier um herabgesetzte Tätigkeiten desselben Organes handelt, das auch im wachen Zustand tätig ist; aber auch wenn im Schlaf andere Zentren tätig sind als im Wachzustand, ist doch das psychische Subjekt beidemale das nämliche, denn wir haben es im Traum mit einem (wenn auch mehr regellosen) Weiterfliessen desselben Bewusstseinsstromes zu tun, wie uns die Tatsache lehrt, dass der Traum angefüllt ist mit Bildern aus dem wachen Leben, und umgekehrt im wachen Leben der Anblick eines Gegenstandes, ein Wort, eine Vorstellung in rascher Assoziation die Erinnerung des Traumes zurückführt, trotz der veränderten Gesamtlage des Bewusstseins, die ganz allgemein selbst auch zwischen zwei wachen Zuständen die Verknüpfung erschwert. So scheint also das Traumleben keine rechtmässige Veranlassung zur Annahme eines Unterbewusstseins zu sein. Aber auch die Halluzination bietet keinen stich-

haltigen Grund für ein regelmässiges bewusstes Fortarbeiten unterhalb der Schwelle des Oberbewusstseins, ebenso nicht der Somnambulismus und der Mediumismus. Auch nicht die „unterschwellig psychischen Phänomene“, die Hartmann dem Unterbewusstsein zurechnet, denn diese Phänomene sind nichts anderes als dunkelbewusste oder, wenn man so will, unbewusste Empfindungen. Bei den Empfindungskomplexen und ihren Komponenten verhält sich die Sache so: der Verschmelzungsakt beim Hören eines Kluges, bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes u.s.f. ist unbewusst, da stets nur die Wirkung dieses Aktes ins Bewusstsein tritt, aber das, was verschmolzen wird und einheitlich als Gegenstand auftritt, ist nicht unbewusst und nicht unterbewusst, sondern bewusst. Der Verf. bekennt sich also hier, entgegen seiner oben (S. 494) dargelegten Auffassung, ebenfalls zu unbewussten psychischen Vorgängen.

Aehnlich wie Hartmann urteilen Forel und Sollier, seiner Auffassung nähert sich auch Surbled. Letzterer nimmt ein Ich (moi) an und ein unterbewusstes Ich (sous moi), entsprechend dem Doppelleben des Menschen, das ein geistiges und ein sinnliches ist. Das geistige Leben ist die Domäne des Ich, eng mit diesem Leben vereint sich das Leben des „Unter-Ich“; es ist dem Ich untergeordnet; es umschliesst nicht bloss die unterbewussten, sondern auch alle halb- und dunkelbewussten seelischen Vorgänge. Der Zusammenhang zwischen Ich und Unter-Ich kann sich lockern; am schwächsten geschieht dies in der Zerstretheit, am stärksten in der Hypnose, Hysterie und im Irsein. Seine physiologische Grundlage hat dieser Sachverhalt in dem Zusammenarbeiten von Grosshirn und Kleinhirn, welches die Organe der Erkenntnis- und Strebevermögen sind (im Gegensatz zu Surbled nimmt Grasset im Grosshirn das Zentrum für das bewusste Ich an, weist aber dem unbewussten oder unterbewussten Ich mehrere — polygone — Zentren zu).

Dessoir und Boutroux betrachten das Unterbewusstsein ebenfalls als normale Anlage, stützen sich aber im übrigen, wie die meisten Vertreter des Unterbewusstseins als einer normalen Anlage, auf die Arbeiten Janets.

b. So viel über das Wesen des Unterbewusstseins. Fürwahr eine grosse Mannigfaltigkeit der Auffassungen — ein Beweis, wie ungeklärt noch die ganze Frage ist. Grössere Einigkeit herrscht in den Reihen der Unterbewusstseinspsychologen über die Leistungen des Unterbewusstseins. Als solche werden von den Vertretern aller Richtungen mit ziemlicher Einmütigkeit angesprochen: gewisse Erinnerungsvorgänge, z. B. der Knoten im Taschentuch weckt in mir die im Unterbewusstsein schlummernde Idee des Briefschreibens; ich schreibe etwas und höre gleichzeitig auf eine Erzählung: das Schreiben geschieht vom aus der Erinnerung schöpfenden Unterbewusstsein u.s.f.; Leistungen des Unterbewusstseins sind ferner alle Traumvorgänge, zumal jene, die wir nie im wachen Gedächtnis behalten; oder jene, die sich trotz eines dazwischenliegenden Wachzustandes

unmittelbar an einander reihen: ich fahre im Traume unmittelbar dort fort, wo ich in der vorhergehenden Nacht zu träumen aufgehört hatte; Leistungen des Unterbewusstseins sind alle Vorgänge in der Hypnose, namentlich jene, für die im wachen Zustand vollständige Erinnerungslosigkeit bestand; ja, in der Hypnose wird das Unterbewusstsein geradezu „experimentell“ dargestellt: man denke z. B. an das in der Hypnose auftretende „doppelte Bewusstsein“, wo eine ganz neue Gedächtnisreihe auflaucht, während das Oberbewusstsein unterdrückt ist. Auch die posthypnotischen Erscheinungen können nur als Leistungen des Unterbewusstseins ihre Erklärung finden: der in der Hypnose gegebene Auftrag setzt sich im Unterbewusstsein fest, von da geht der Trieb zur Erfüllung aus, oft ohne dass der Erfüller das Geringste von dem Auftrage weiss. Ueber allen Zweifel aber steht nach den Verteidigern des Unterbewusstseins die Zugehörigkeit zum Unterbewusstsein bei zwei Erscheinungen fest, bei der Erscheinung der doppelten Persönlichkeit und der gespaltenen Persönlichkeit, näherhin des zeitlich getrennten und des gleichzeitigen Doppellebens. Im ersten Fall („doppelte Persönlichkeit“) befindet sich die Person einmal im Unterbewusstsein, dann wieder im Oberbewusstsein, beide Bewusstseine sind zeitlich und inhaltlich getrennt, auch in ihren Erinnerungsreihen, und so weiss die eine Person nichts von der anderen. Im zweiten Falle („gespaltene Persönlichkeit“) scheiden sich die gegensätzlichen Elemente in einer Person so scharf von der gewöhnlichen Persönlichkeit, dass der Mensch sich selbst wie zwei verschiedene Personen vorkommt, ja sich ausser sich zu sehen und zu hören glaubt. Diese gegensätzlichen, mit dem gewöhnlichen Bewusstsein nicht harmonisierenden Elemente sind Einbrüche aus dem Unterbewusstsein.

c. Eine eigenartige Stellung unter den Unterbewusstseinspsychologen nimmt F. W. Myers ein.

Auf Grund der Arbeiten Janets in Frankreich und Gurneys in England steht nach Myers folgendes fest:

Es existieren mehrere Gedächtnisreihen, Fühlen und Wollen in einer und derselben Person neben einander, deren eine dem Unterbewusstsein angehört. Dieses ist keine krankhafte Erscheinung (wie bei Janets Hysterischen), auch kein anormaler Zustand des gewöhnlichen Bewusstseins (etwa durch hypnotische Suggestion veranlasst), auch keine Isolierung einer Gruppe von Vorstellungen usw., die sich vom normalen Bewusstsein abgesplittert haben und nun eine selbständige Existenz führen, auch nicht eine nachträgliche Spaltung der Persönlichkeit, sondern etwas Normales.

Das bewusste Ich (= das Erfahrungs- oder überschwellige Ich) umfasst nämlich nicht die Gesamtheit unseres Bewusstseins oder unserer Fähigkeiten. Es existiert darum ein weiteres Bewusstsein mit tieferen Fähigkeiten, die, soweit es unser Erdenleben betrifft, grossenteils potenziell bleiben, aus denen aber das Bewusstsein und die Fähigkeiten des irdischen Lebens sich durch Selektion herausgebildet haben, und die sich nach dem befreienden Wechsel beim Tode wieder in ihrer ganzen Vollständigkeit zeigen werden.

Das überschwellige Leben ist lediglich ein privilegierter Fall der Persönlichkeit, eine spezielle Phase unserer Persönlichkeit. Auch alle unsere Sinne sind nichts als spezielle oder privilegierte Fälle einer allgemeinen Kraft, ein Teil einer Kraft aus einer Welt jenseits des Aethers; jeder Sinn befindet sich in einer Entwicklung, die weiter geht, als die Erfahrung auf Erden es bis jetzt gestattete.

Der Begriff unterschwellig ist zu erweitern: unterschwellig ist alles, was sich unterhalb der gewöhnlichen Schwelle befindet oder ausserhalb der gewöhnlichen Grenze des Bewusstseins, also unterschwellig sind die allzu schwachen Reize und viele andere Dinge, welche die Psychologie bis jetzt kaum kennt: Gedanken, Empfindungen, Gefühle, die selten in den überschwelligen Bewusstseinsstrom tauchen.

Die ganze psychische Tätigkeit des Natur-Ich ist bewusst; die Ausdrücke unbewusst und unterbewusst sind irreführend, statt dessen ist zu sagen: subliminal, unterschwellig; auch W. James stimmt Myers hierin bei.

Auch soll man, meint Myers, nicht subliminales Bewusstsein sagen, sondern subliminales Ich, weil es nicht bloss isolierte unterschwellige Prozesse gibt, sondern auch eine zusammenhängende Kette, oder vielleicht auch mehr als eine Kette.

Die beiden Ichs, das subliminale und das supraliminale, sind nicht zwei völlig getrennte Dinge, vielmehr ist der Mensch nur ein geistiges Ganzes, dessen einer Teil, und zwar der grössere, gewöhnlich unter der Bewusstseinschwelle liegt, während ein „Fragment dieses viel weiteren Ichs“, modifiziert und beschränkt durch den Organismus, der die ganze und volle Manifestation nicht gestattet, uns bewusst wird in unserem bekannten überschwelligen Bewusstsein.

Dabei kann eine Einwirkung des einen Teiles auf den anderen stattfinden, wenn aus dem Unterbewusstsein Botschaften an das Oberbewusstsein abgegeben werden, oder, wie James sagt, Einbrüche in das Oberbewusstsein stattfinden.

Das subliminale Ich besitzt auch geheimnisvolle Kräfte; diese äussern sich in der Telepathie, im Gedankenlesen, Hellsehen, Verkehr mit Verstorbenen usw.

Wir leben nämlich in einem dreifachen Milieu:

in einem materiellen („chemische Energie“); aus ihm schöpfen wir die Kraft zur Belebung der körperlichen Fähigkeiten;

in ätherischen („kosmische Energie“); die Gesetze des Aethers hängen zwar mit denen der Materie zusammen, ermöglichen uns aber einen tieferen und allgemeineren Begriff des Kosmos;

in der geistigen Welt; sie ist absolut unabhängig von der materiellen, aber in irgend einer Weise mit der Aetherwelt ununterbrochen zusammenhängend; von dieser geistigen Welt erhalten wir die Nahrung für das geistige Leben, wie wir zur Erhaltung des materiellen Lebens Wärme und Nahrung nötig haben.

Diese „Gedankenwelt“, dieses „geistige Universum“, das einige „Weltseele“ oder „Gott“ genannt haben, durchdringt alle Menschen.

Unsere Entwicklung ist bis jetzt erst so weit gediehen, das wir nur mit unterschwelligen Kräften auf diese geistige Umgebung reagieren.

Wie man sieht, ist die Theorie Myers' durch einen starken evolutionistischen, mystizistischen und pantheistischen Einschlag gekennzeichnet.

W. James vertritt ähnliche Auffassungen; auch Hudson stimmt in der Hauptsache mit Myers überein: „Das »subjektive Ich« nimmt Kenntnis von seiner Umgebung durch Mittel, welche unabhängig von den fünf Sinnen sind. Es erkennt durch Intuition, es sieht ohne den Gebrauch der Augen; und in diesem Somnambulismus wie in manchen anderen hypnotischen Zuständen kann es anscheinend den menschlichen Körper verlassen, in entfernte Länder gehen und von dort Nachrichten bringen . . . Es kann ferner die Gedanken anderer lesen . . . ebenso den Inhalt versiegelter Briefe und geschlossener Bücher“.

Als Vorläufer dieser mystischen Unterbewusstseinstheorie dürften John Herschel, Ennemoser, v. Schubert, Schopenhauer, Schindler, Max Perty und Daumer anzusehen sein.

III.

Im dritten Kapitel (S. 63—97) unterzieht Weingärtner die Beweise für das Unterbewusstsein einer ausgedehnten Kritik. Insbesondere handelt es sich ihm darum, „ob ein Unterbewusstsein im Sinne Janets, Dessoirs und Meyers sich wirklich nachweisen lässt, ein zweites, mehr oder weniger scharf getrenntes Bewusstsein; ob es wahr ist, dass (wie N. Kolik, Die Emanation der psychophysischen Energie, Wiesbaden 1908, S. 50 behauptet), die Persönlichkeit des Menschen sich mindestens aus zwei Sphären — zwei Bewusstseinspartien oder zwei Psychen — zusammensetzt, von denen jede sämtliche für unser gewöhnliches Bewusstsein charakteristischen Eigenschaften besitzt“ (S. 63). Der Verfasser zieht zu diesem Behufe die „Leistungen des Unterbewusstseins“, besonders auch die von Meyers angeführten, an der Hand von Einzelbeispielen her, analysiert sie und kommt auf grund einer psychologischen Prüfung derselben zu dem Endergebnis, dass wir bei dem Begriff »Unterbewusstsein« „es mit einem schwankenden und vieldeutigen, nicht scharf umgrenzten und darum für wissenschaftliche Untersuchungen weniger brauchbaren Begriff zu tun haben“ (S. 94). Allerdings ist „Tatsache, dass sich bei einer ganzen Reihe von Erscheinungen, die wir oben besprochen haben, ein offenbar psychischer Vorgang in dem gewöhnlichen oder wachen Bewusstsein der betreffenden Personen nicht feststellen liess. Mit einer rein physiologischen Erklärung dürfte man, wenigstens in vielen Fällen, nicht auskommen. Auch scheint es fraglich, ob psychologische, aber völlig unbewusste Akte zur Erklärung aller Tatsachen ausreichen. . . . Angenommen nun diese Vorgänge seien bewusst, warum lassen sie sich in wachem Bewusstsein nicht konstatieren? . . . manchmal ist krankhafte Gedächtnisschwäche der Grund . . . , manchmal ist die Gesamtlage des psychophysischen Zustandes derart verändert, dass eine Erinnerung ausserordentlich erschwert

ist, wie z. B. beim Uebergang von der Hypnose zum Leben; sehr oft mag es sich um so schwach betonte, dunkelbewusste Vorgänge handeln, dass sie unserer Beachtung entgehen; und schliesslich werden wohl manche psychische Vorgänge aus Mangel an Aufmerksamkeit oder krankhafter Störung nicht in dem reflexen Akte einbegriffen, der die übrigen Vorgänge als die unsrigen zusammenfasst. . . . Die Einheit des Subjektes und seiner Fähigkeiten, von denen alle einzelnen Akte und auch die Zusammenfassung zu Assoziationsgruppen ausgehen, bleibt dabei vollständig gewahrt. . . Was wir von den unterbewussten psychischen Tätigkeiten wissen, nötigt uns durchaus nicht, die Einheit unserer Persönlichkeit aufzugeben und ein Doppel-Ich i. e. zwei von einander getrennte und selbstständig neben einander tätige Egos in uns mit Dessoir, Sidis u. a. anzunehmen. Noch entschiedener ist das zweite selbständige Bewusstsein, das auch im normalen Menschen tätig sein soll, dann abzulehnen, wenn es noch mit besonderen mystischen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet wird“ (S. 94 ff.).

IV.

Ueber die Verwendbarkeit des Unterbewusstseins in der Religionspsychologie, wovon Weingärtner im vierten Kapitel (S. 98 bis 154) handelt, waren die Ansichten in den religionspsychologischen Sitzungen des Internationalen Kongresses für Psychologie in Genf (2.—7. August 1910) geteilt. Der Verfasser geht diesem Problem näher nach und stellt sich zwei Fragen: 1) Kann das Unterbewusstsein letzter Grund des Glaubens und der Religion sein? 2) Wie verhält sich das Unterbewusstsein zu gewissen einzelnen religiösen Erscheinungen, zu deren Erklärung man es vor allem herangezogen hat?

1. Die erste Frage ist mit einem entschiedenen Nein zu beantworten.

a. Bezüglich der geoffenbarten Religion leuchtet die Richtigkeit dieser Antwort alsbald ein. Die Erkenntnisquelle der Wahrheiten der geoffenbarten Religion ist mit Vorzug die Offenbarung, nicht die innere Erfahrung, wie der Subjektivismus und Immanentismus wollen. Diese Offenbarung wird glaubhaft gemacht vor allem durch äussere Zeichen (Wunder und Weissagungen), auf dem ganzen Wege zum Glauben und zum religiösen Leben findet sich keine Lücke, die das Unterbewusstsein auszufüllen hätte. Die Modernisten freilich wollen die positive Offenbarung auf einen innerlichen Verkehr der Seele mit Gott zurückführen und die Dogmen als die verstandesmässige Deutung der Erlebnisse unserer Seele bei diesem Verkehr mit Gott betrachten, doch davon gleich.

b. Auch die natürliche Religion kann den letzten Grund ihres Bestandes nicht in dem Unterbewusstsein suchen, denn sie stützt sich letztlich auf die Beweise vom Dasein und von der Verehrungswürdigkeit Gottes, die nur verstandesmässig geführt werden können. Die Protestanten

freilich, seit Kant, und mit ihnen die Modernisten, behaupten, Gott werde erwiesen als Postulat der praktischen Vernunft, man habe Gott in irgend einer Weise zum sittlichen Leben nötig, oder wir würden der Religion habhaft durch das innere Erlebnis, durch subjektive Vorgänge, in denen das Dasein Gottes und einzelne religiöse Wahrheiten uns gewiss würden. Nehmen wir einmal an, es sei dem so; dann geht das Unterbewusstsein immer noch leer aus. In der Tat: eine krankhafte Abspaltung von einzelnen Vorstellungen und Strebungen bei einzelnen kranken und anormalen Menschen, wie es das Unterbewusstsein nach Janet ist, kann doch unmöglich Ursache des allgemeinen Faktums der Religion und der Religiosität der Menschheit sein. Aber auch das Unterbewusstsein als Sammelname für die halb- und dunkelbewussten psychischen Inhalte und Vorgänge kann nicht Stützpunkt der Religion sein, die etwas Vollbewusstes, fest und sicher Angenommenes ist; kein vernünftiger Mensch würde ihr mit der Sicherheit, die der religiösen Ueberzeugung eigen ist, zustimmen, wenn sie sich auf einen Wirrwarr von dunkelbewussten, ungeklärten Vorstellungen und Strebungen stützte.

c. Man kämpft also für eine verlorene Position, wenn man die Religion aus dem Unterbewusstsein begründen will. Die Modernisten und W. James haben es, von verschiedenen Zielen ausgehend, dennoch krampfhaft versucht; sie nötigen darum zu einer besonderen Stellungnahme.

a. Die Modernisten verwerfen mit Kant „die traditionellen Gottesbeweise“, die „heute jeden Wert verloren haben“ (Progr. der Mod. S. 90).

„Die neueste Kritik der Erkenntnistheorien zielt dahin, zu schliessen, dass im Bereiche der Erkenntnis alles subjektivistisch ist, die Gesetze der Wissenschaften wie die metaphysischen Theorien“ (Progr. 102).

Zum Beweise Gottes oder besser zur Rechtfertigung des Glaubens an das Göttliche muss man darum zum Zeugnis des Gewissens seine Zuflucht nehmen.

Diese Rechtfertigung wird in folgender Weise erzielt: Die Religion ist eine Lebensäußerung, ein Lebensphänomen. Jede Lebensäußerung geht hervor aus einem inneren Bedürfnis, die Religion geht hervor aus dem Bedürfnis nach dem Göttlichen. Dieses Bedürfnis nach dem Göttlichen hat seinen letzten Grund in dem Unbewussten des Menschen, im Unterbewusstsein, d. h. in der psychophysischen Grundlage unseres Lebens, im „Lebensgrund“, aus dem alles Leben aufsteigt.

Wie geht aus diesem unterbewussten Bedürfnis die Religion hervor? Antwort: In der Form eines dunklen Gefühls vom Göttlichen. Die Sache verhält sich nämlich so: Das Wissen ist gerichtet nach aussen auf die sichtbaren Phänomene, nach innen auf Bewusstseinsvorgänge. Jenseits des Wissens liegt das Unerkennbare in der Aussen- und Innenwelt. Zu diesem Unerkennbaren gehört auch Gott; und zwar ist das Göttliche dem menschlichen Geiste immanent; dieses Göttliche offenbart sich auf einer bestimmten Stufe der geistigen und sittlichen Entwicklung in irgend einer Weise, zumeist in einem dunklen Gefühle. „In diesem Gefühl ist die

göttliche Realität als Gegenstand des Gefühls und als Ursache des Gefühls zugleich enthalten: es tritt hier der Mensch in Wechselwirkung mit Gott“.

Beim Nachdenken über dieses zunächst im Gefühl erwachte Bedürfnis nach Gott sucht der Mensch es sich durch mancherlei religiöse Vorstellungen und Glaubenssätze zu erklären, zu umschreiben.

Diese Erklärungsversuche werden geleitet durch das Gefühl selber, das als instinktives Kriterium und als selektives Prinzip auftritt, nicht anders als das Verlangen des Tieres die Auswahl (Selektion) der ihm entsprechenden Nahrung bestimmt.

Hiergegen ist zu sagen: Unbewiesen lassen die Modernisten, dass Gott mit der Seele in Wechselwirkung trete, dass in dem Gefühl die göttliche Realität Gegenstand und letzte Ursache sei.

Sie können dies auch gar nicht beweisen, denn sie lehnen rationelle Gottesbeweise, die sich auf Ursache und Wirkung stützen, ausdrücklich ab.

Das religiöse Bedürfnis ist kein Beweis, erst recht kein instinktives Kriterium, denn die Gefühle täuschen.

Der Glaube und als seine Folge (nicht als seine Voraussetzung) das religiöse Gefühl entsteht vielmehr, nach allgemeiner Erfahrung, auf Grund des Kausalgedankens; bestärkt werden wir in der so gewonnenen Glaubensberzeugung durch unsere schon gläubige Umgebung, sowie durch die weitere Einsicht und Erfahrung, dass nur der so gewonnene Glaube den edelsten Regungen und Forderungen unseres Geistes und Herzens festen Halt gewähren kann.

Mögen die Modernisten über die Berechtigung des kausalen Schliessens auf Gott denken, was sie wollen: die Tatsache, dass wir nun einmal alle diesem Einflusse des kausalen Denkens unterworfen sind und uns ihm nicht entziehen können, können sie nicht leugnen.

Loisy schlägt einen erweiterten Weg zur Gotteserkenntnis ein: Ausser den erwähnten unbestimmten Erkenntnissen und Strebungen im Unterbewusstsein nimmt er — ebenfalls im Unterbewusstsein — ein intuitives Werturteil oder einen Sinn für Werturteile an. Auch Bergson, der auf die französischen Modernisten grossen Einfluss ausübt, sagt, die Intuition sei aus dem Instinkt hervorgegangen und umlagere wie ein vager Nebel den leuchtenden Kern unseres Bewusstseins.

Wir erwidern: Solche „intuitive Werturteile“ gibt es allerdings; so fällen wir manchmal beim ersten Begegnen über eine Person fast „instinktmässig“ ein Urteil, ohne recht zu wissen, warum sie uns unsympathisch oder sympathisch ist. Das war schon der alten Scholastik bekannt. S. Thomas und die ganze Scholastik spricht vom Schätzungsvermögen, der *vis aestimativa* bzw. *vis cogitativa*. Das ist eben jener „Sinn für unmittelbare Werturteile“; es ist das durch den Verstand beeinflusste sinnliche Schätzungsvermögen (*vis aestimat.*) bzw. der auf Grund der Daten des sinnlichen

Schätzungsvermögens urteilende Verstand. Bei der Fällung solcher Werturteile wirkt eine ganze Reihe von Faktoren, zumal frühere Erfahrungen, mit, in der Regel, ohne dass wir uns dessen reflex bewusst sind. In moderner Psychologensprache ausgedrückt: es sind Urteile, bei denen neben dem triebartigen Instinktleben das „erregt Unbewusste“ in hohem Grade beteiligt ist, oder: Urteile, bei denen frühere Erfahrungen mitbestimmend sind, die nur ganz schwach im Bewusstsein anklängen.

Einen anderen „Sinn für Werturteile“ gibt es nicht; für den tatsächlich vorhandenen brauchte man nicht erst das geheimnisvoll klingende Unterbewusstsein zu erfinden.

Können wir nun den Ursprung der Religion auf solche Werturteile zurückführen?

Die positiv geoffenbarte Religion kann nur durch Offenbarung Gottes entstehen.

Aber auch die natürliche Religion kann nicht auf diesen Werturteilen beruhen.

Wenn man unter diesem „unterbewussten Sinn für Werturteile“ das verstehen würde, was wir *vis cogitativa* nennen, dann könnte er uns zu Gott führen, wenigstens zu einer unvollkommenen und unklaren Gotteserkenntnis (in diesem Sinne sprachen die Väter von einer „instinktiven“ Gotteserkenntnis).

Doch die Modernisten verstehen unter diesem unterbewussten Sinn die Erfahrung des Göttlichen, die in den Tiefen des Gemütes sich vollzieht.

Nun aber steht fest, dass nur wenige Menschen, ausser jenen, die sich auf ausserordentliche mystische Erfahrungen berufen, solche fühlbare Erfahrungen des Göttlichen in sich verspüren; auf alle Fälle sind es nicht die letzten Gründe der Annahme Gottes, vielmehr geht dem Erleben Gottes die schon vorhandene Ueberzeugung vom Dasein Gottes voraus; diese Werturteile können nur unklare und unbestimmte Erkenntnis von Gott vermitteln, denn sie befinden sich ja in den „dunkelsten“ Tiefen der Seele „auf eine nicht ergründbare Weise“. Ferner: Nur geistig derartige Werturteile können herangezogen werden, da Gott sinnlich nicht wahrgenommen werden kann.

Viele Menschen werden uns zwar die Gründe nicht auseinandersetzen können, weshalb sie Gott annehmen, aber wenn wir ihnen die Gründe einzeln vorlegen, werden sie den aus dem tatsächlichen Erleben eines inneren, unmittelbaren Verkehrs mit Gott sicherlich selten und erst an letzter Stelle nennen.

Nicht weil die Menschen innerlich Gott „erlebten“ im „Gemüt“ oder in den dunklen Tiefen des Unterbewusstseins, nicht durch „Intuition“, nicht durch einen geheimnisvollen Sinn für das Göttliche, nehmen sie seine Existenz an, sondern geführt von ihrer Vernunft auf Grund des Kausalitäts-

prinzips. So ist die Erkenntnis Gottes ein begründetes und nicht ein instinktmässiges Werturteil, nicht ein „gleichsam intuitives Werturteil“, für das wir keine Gründe anzugeben wüssten.

Dieser Schluss ist aber den Menschen leicht, sein Herz drängt ihn dazu. Daher die allgemeine Anerkennung eines Gottes, daher die Unruhe des Herzens, das fern ist von Gott, den es mit guten Gründen als seinen Gott erkennt.

Ist die Religion nicht rationell begründet, dann bleibt der Wert der innerlich erlebten Befriedigung stets zweifelhaft, denn die erlebte Befriedigung an sich bietet noch keine Gewähr für die objektive Wahrheit der dabei mitspielenden Faktoren.

Etwas anderes ist es, wenn nicht aus der Befriedigung selber, sondern aus einer auf den psychologischen Tatsachen aufgebauten demonstrativen Beweisführung der Grund zur Annahme des Glaubens genommen wird, wie es im moralischen und psychologischen Gottesbeweis geschieht.

Doch diese Beweise lehnen die Modernisten ausdrücklich ab, z. B. Le Roy und noch schärfer die italienischen Modernisten, denen „die aristotelischen Begriffe von Bewegung, Kausalität, Kontingenz und Zweck“ einfach „idola tribus“ sind.

β. Verwandt mit der Auffassung der Modernisten ist die Ansicht James' über den Ursprung der Religion.

Mit der „Region des Unterbewussten“ steht nach ihm die Religion in engster Beziehung.

Der gemeinsame Grundgehalt aller Religionen ist ein „Gefühl der Unruhe“ und „die Hebung desselben“.

Erste Stufe: der Mensch fühlt, dass etwas nicht in Ordnung in ihm ist, er empfindet diesen seinen natürlichen Zustand der Unordnung als etwas Unnormales, mit dieser Empfindung verbindet sich die ahnende Vorstellung eines höheren Zustandes. Potenziell liegt in ihm nunmehr schon ein Prinzip des Besseren und Höheren, wenn auch nur als blosse Keimanlage.

Zweite Stufe: Jetzt identifiziert der Mensch sein wahres Ich mit dem keimhaften besseren Teil seiner selbst: er wird inne, dass dieser bessere Teil mit etwas Höherem derselben Art in kontinuierlicher Verbindung steht, das ausser ihm im Universum wirkt, mit dem er sich in Beziehung setzen und zu dem er sich hinüberretten kann, wenn sein ganzes niederes Sein Schiffbruch erlitten hat.

Existiert nun dieses Höhere wirklich? Antwort: Ja, wenn wir dem Sonderglauben der Mystik und der Bekehrungsektase glauben dürfen.

Die Sache ist nämlich so:

Das „unterbewusste Ich“ ist jenes „höhere“, mit dem der religiöse Mensch in Verbindung steht, dessen Einwirkungen er erfährt, die sich als

„objektiv“ ausgeben und „dem Betreffenden den Eindruck erwecken, er werde von aussen geführt“. Vermöge des Sonderglaubens meint der einzelne, er werde wirklich von aussen geführt, „das endliche Selbst vereinige sich wieder mit dem absoluten Selbst, denn es sei eins mit Gott und identisch mit der Weltseele“.

Antwort: Diese Begründung der religiösen Ueberzeugung passt nur für jene, die jene ausserordentlichen Zustände erfahren zu haben glauben, für die Mehrzahl der Menschen führen diese Erscheinungen zu „keinem festen Resultat“. Denn was die Mystiker und Ekstatischen für Gott halten, das ist dem Psychologen nur das eigene unterbewusste Selbst. Dass dieses Selbst aber mit Gott in Verbindung stehe oder gar mit ihm identisch sei, ist eine unbewiesene Annahme James'.

J. Leuba hat auf dem VI. Internationalen Kongress zu Genf 1910 die Erklärungen James' als ein Fiasko bezeichnet. Aehnlich urteilt Boutroux über James' „Sonderglaube“.

Die grosse Mehrheit der Menschen müsste gerade auf Grund der James'schen Ausführungen die Religion als Selbsttäuschung abweisen, zumal James unter „mystischen Zuständen“ auch solche versteht, die durch Haschisch, Lachgas oder Alkohol hervorgerufen werden, von denen die „religiösen“ Zustände nach James nur graduell, nicht wesentlich verschieden sind.

Die Erforschung des Unterbewusstseins, das den Menschen geheimnisvoll an seinem „jenseitigen Rande“ mit der Gottheit verbinden soll, ist selbst nach James „noch kaum ernsthaft in Angriff genommen“, wie kann man also auf es die Religion aufbauen wollen!

Zudem hat sich selbst nach James das Unterbewusstsein nur „bei gewissen Personen“ konstatieren lassen; nämlich bei Kranken, Hysterischen, hypnotisch Beeinflussten.

Von diesem konstatierten Unterbewusstsein wird wohl kein Besonnener behaupten wollen, „er stehe an seinem jenseitigen Rande mit der Gottheit in Verbindung“.

Der Pantheismus, wie er in den Auffassungen vom Unterbewusstsein bei Myers und James hervortritt, und der Immanentismus, der in den subjektiven Zuständen stecken bleibt, kann unmöglich eine objektive Religion begründen.

2. Häufiger als zur Erklärung der religiösen Ueberzeugung und des religiösen Bewusstseins im allgemeinen, wurde das Unterbewusstsein zur Erklärung einzelner Vorgänge herangezogen; es handelt sich hier vor allem um die Erklärung des Gebetes, der Bekehrung, Ekstase, Besserenheit und deren Begleiterscheinungen (118).

a. Ueber die Beziehung des Unterbewusstseins zum Gebet und zur Gebetserhörung hat die Amerikanerin A. L. Strong (A. L. Strong, *The Relation of the Subconscious to Prayer*, in *The American Journal of Religious Psychology and Education*, edited by G. Stanley Hall, vol. 2 March 1906—June 1907, Worcester, Mass. p. 160 ss.) einen Artikel veröffentlicht. Das Unterbewusstsein ist nach Strong „der Teil unseres möglichen Ichs, den wir augenblicklich nicht genau kontrollieren und beachten“. Es ist der Sitz der gewohnheitsmässigen Handlungen, die wir vorher sorgfältig beachteteten, die aber nunmehr, ohne weitere Aufmerksamkeit zu benötigen, „von selbst gehen“, angeregt von einer Idee, einem Wunsch u. dgl.

Nun aber ist das Beten bei vielen Menschen eine Gewohnheit. Also gehört das Beten dem Unterbewusstsein an.

Antwort: Dieses Unterbewusstsein ist nichts anderes als ein Sammelname für die schwachbetonten Bewusstseinsinhalte, die nur eben im Bewusstsein anzuklingen brauchen, um Bewegungen usw. hervorzurufen, die mit jenen Vorstellungen und unter sich aufs engste assoziiert sind. Auf alle Fälle aber hat Strong zwischen Unterbewusstsein und Gebet keine innere Beziehung aufgedeckt; für gewohnheitsmässige Handlungen braucht man ausserdem kein eigenes Vermögen.

Auch die Erfolge des Gebetes hängen nach Strong mit dem Unterbewusstsein zusammen; um nämlich „Erfolg“ zu haben beim Gebete, um die Zuwendung des erbetenen Glückes zu erlangen, ist nötig „das Aufgeben der Anstrengung einer bewussten Wahl und die Konzentration des Geistes auf eine Idee, die Idee Gottes. Das sind aber die Charakteristika des oben beschriebenen Unterbewusstseins“. Wenn bei einem Gebet um Frieden jede direkte bewusste Anstrengung, ihn herbeizuführen, vermieden wird, während der Geist vertrauensvoll auf Gott gerichtet ist, tritt jenes Gefühl der Abspannung, der Ruhe und des Friedens ein.

Die ganze „Gebetserhörung“ besteht nach Strong somit in einem ganz natürlichen Prozess, d. h. sie tritt eben dadurch ein, dass der Mensch sich auf seine „unterbewussten“ Kräfte stützt, welche die Träger seiner gewohnheitsmässigen Handlungen sind und die ihm jene zufriedene Stimmung bringen. Unterlässt er dieses Zurückgehen auf das Unterbewusstsein, dann bleibt eben sein Gebet „unerhört“.

Hiergegen ist vieles einzuwenden:

Es besteht doch zum mindesten die Möglichkeit, dass auch Gott zur Erhörung des Gebetes eingreife, dass also die Gebetserhörung keine natürliche Folge ist.

Ja, selbst die natürlichen Folgen des Gebetes können noch Wirkungen Gottes, Gebetserhörungen im eigentlichen Sinne sein, nämlich hervorgegangen aus der von Gott in Hinsicht auf das betreffende Gebet so und so angelegten Weltordnung mit ihren natürlichen Ursachen und Folgen.

Strong muss notwendig jede Abspannung mit dem Unterbewusstsein identifizieren.

Wie soll man es sich erklären, dass die Gebeterhörnung, durch die uns bestimmte Tugenden, Krankenheilungen, zeitliche Gaben zu teil werden, eine Folge des Nachlassens der Bewusstseinstätigkeit und der Konzentration des Geistes seien? Es ist gewiss nicht zu leugnen, dass die Freiheit von Sorge und die Konzentration auf einen angenehmen Gedanken und dazu noch die Autosuggestion in manchen Fällen Gesundheit herbeiführen, aber doch nicht in allen.

Myers und James behaupten ein anderes Verhältnis zwischen Gebet und Unterbewusstsein. Unser Unterbewusstsein steht in Verbindung mit der Geisteswelt, wir stehen in physischer Wechselwirkung mit Gott. Durch das Gebet disponieren wir unser Unterbewusstsein, diese Wechselwirkung aufzunehmen. „Zu wem wir beten sollen — darauf kommt es wenig an“.

Diese Auffassung ist mystisch-pantheistisch, und das Gebet ist hier ein Gebet in sehr „uneigentlichem Sinne“, denn Gebet im eigentlichen Sinne ist Verkehr mit Gott. Nach Myers aber ist es gleichgültig, zu wem wir beten, wenn wir nur zur „geistigen Welt“ beten; diese „geistige Welt“ nennt er bald Gott, bald Weltseele, bald geistige Welt.

b. Wie verhält sich das Unterbewusstsein zur Bekehrung? Nach James (Varieties of Religious Experience, Kapitel 6 und 7) und E. D. Starbuck in seiner Religionspsychologie spielt bei der Bekehrung das Unterbewusstsein eine entscheidende Rolle.

James und Starbuck haben mit Vorzug Bekehrungen bei den amerikanischen Erweckungssekten, besonders den Methodisten, untersucht. Ersterer zieht auch noch mehrere andere Bekehrungen heran, so z. B. diejenige des Alphons Ratisbonne (1832); sämtliche von ihm untersuchte Bekehrungen, mit wenigen Ausnahmen, sind mehr plötzlicher Art. Starbuck hat nur Bekehrungen im Jünglingalter berücksichtigt, da „die Bekehrung ihrem Wesen nach eine normale Erscheinung des Jünglingalters“ sei.

Indes nicht jedermann wird die von Starbuck als Bekehrungen behandelten Erscheinungen als solche auffassen. Starbuck hat nämlich einen ganz verkehrten Begriff von der Bekehrung: er stellt nebensächliche Begleiterscheinungen in den Vordergrund und lässt wesentliche Merkmale vermissen; bei einer ganzen Anzahl von Fällen, die er anführt, handelt es sich nicht so sehr um Abkehr von Unglauben und Sünde und Einkehr zu einem gläubigen, sündenlosen Leben, sondern um Erlangung inneren Friedens, innerer Heilsgewissheit; Starbuck will allerdings auch Charakterumwandlungen, die plötzlich erfolgten, festgestellt haben. Er nennt diese Bekehrungen „Bekehrung als Geburt neuer Kräfte“. Wir stellen solche Bekehrungen nicht in Abrede, bestreiten aber ihre ausschliess-

liche Zugehörigkeit zum Unterbewusstsein. Holen wir zu diesem Nachweise etwas weiter aus:

Das Wesentliche der Bekehrung besteht in der Abkehr des Willens vom Bösen und in der Hinwendung des Willens zum Guten, nicht jedoch im Uebergang von innerer Unruhe zum gefühlten Frieden: Unruhe, zumal in Verbindung mit dem Sündenbewusstsein, und Frieden nach angenommener Beseitigung des Sündenbewusstseins, sind nur Begleiterscheinungen der Bekehrung, nicht das Wesentliche. In den Erweckungsversammlungen werden aber meist nur diese Begleiterscheinungen hervorgebracht, nicht wahre Bekehrungen: Es wird das Gefühl der Sündhaftigkeit stark erregt, und dann wird durch das öffentliche Bekenntnis oder durch den Entschluss, als Christ zu leben, das Gefühl plötzlicher Befreiung und inneren Friedens hervorgerufen. Starbuck selbst berichtet, wie Teilnehmer solcher Versammlungen oft in eine abnorme psychische Verfassung gebracht wurden, in Konvulsionen, Traumzustände, wie sie sich nachher ihrer Teilnahme schämten, und wie einer angab, „damals nicht völlig er selbst gewesen zu sein“.

In einem Falle sind von 92 in solchen Erweckungsversammlungen „Bekehrten“ vor Ablauf von sechs Wochen 62 wieder abgefallen und von 32 zur vollen Mitgliedschaft Aufgenommenen seitdem 15 im „Rückfalle“ und nur 12 „in günstigem Zustande“.

Nehmen wir aber einmal an, es handele sich in den von Starbuck berichteten Fällen um wahre Bekehrungen; auf alle Fälle sind sie nicht dem Unterbewusstsein zuzuschreiben. Nach Starbuck sollen die Bekehrungen nämlich die Frucht dessen sein, „was im subliminalen Bewusstsein gereift ist“. Unter diesem „unterbewussten Reifen“ oder Reifen „im subliminalen Bewusstsein“ versteht er aber physiologische Vorgänge: „Neue Reize strömen beständig durch die Sinne ein, Blutzirkulation und Ernährung speichern Energie von verschiedenen Spannungsgraden in verschiedenen Bezirken des Nervensystems auf . . ., die Bewusstseins-elemente . . . nehmen beständig neue Farbe an ohne unser Wissen, bis die Ergebnisse ins Helle treten. Der Unterschied zwischen Bewusstsein und unbewussten Elementen liegt vielleicht in dem Widerstandsgrad gegen die einer gewissen Idee entsprechende nervöse Entladung im Nervensystem“. Physiologische Vorgänge können aber unmöglich als Bekehrungen ausgegeben werden, die etwas Psychologisches sind.

Es ist richtig, dass die Bewusstseins-elemente ohne unser Wissen oft „neue Farbe“ annehmen, d. h. in der späteren Erinnerung anders erscheinen, als die ursprüngliche Wahrnehmung sie uns gegeben hatte, also sich unterdessen ohne unser Wissen geändert haben.

Die Ursachen dieser Erscheinung sind aber nicht im Unterbewusstsein zu suchen, sondern es sind unbewusste bzw. dunkelbewusste Ursachen hierbei tätig, besonders psychophysische von bewussten

Eindrücken (wie Sündenerkennung, Reue, Scham, Gebet, Besserungsentchluss usw.), hinterlassene Dispositionen oder Spuren; und diese dunkelbewussten Faktoren werden nicht die einzigen tätigen Faktoren bei den Bekehrungen gewesen sein.

Uebrigens: geradeso wie beim Bekehrungsvorgang, der den ganzen Menschen aufwühlt, die aufgespeicherte Nervenenergie dem in der Bekehrung erlangten neuen Bewusstseinszentrum, der Idee, die nunmehr den ganzen Menschen beherrscht, dienstbar wird, und die psychischen Dispositionen der schlechten Gewohnheit ihren beherrschenden Einfluss verlieren, so ist das auch umgekehrt der Fall bei plötzlichen natürlichen Wendungen zum Bösen, das gibt auch Starbuck zu. Die Bekehrung ist ihm wie James nur eine Art aus einer Gattung, die auch andere Formen umfasst.

Nach James ist die Voraussetzung der Bekehrung „eine gewisse Disharmonie im angeborenen Temperament des Subjekts, eine Geistesverfassung, bei der Moral und Intellekt nicht zu vollkommener Einheit gelangt sind“. Wird die innere Vereinheitlichung der Person, die sich in einem solchen Zwiespalt befindet, durch die Religion beseitigt, so ist das eine „Bekehrung“.

Hiergegen ist aufs neue zu betonen, dass das Wesentliche der Bekehrung nicht hierin liegt, sondern in der inneren Abkehr von einem sündhaften, glaubenslosen Leben, und in der inneren Annahme eines tugendhaften, gläubigen Lebens.

Eine öftere Begleiterscheinung dieser Umwandlung ist freilich der innere Zwiespalt zwischen dem neuen Leben und den alten Gewohnheiten und Anschauungen.

Dieser innere Zwiespalt wird entweder nach ganz kurzer Dauer durch den Sieg des neuen Lebens beendet, und dann haben wir die plötzliche Bekehrung, oder durch einen allmählichen Uebergang überwunden.

Die innere Vereinheitlichung ist nicht die Bekehrung, die durch einen Willensakt vollzogen wird, sondern wohl eine mehr oder minder langwierig und mühsam erworbene Frucht der Bekehrung.

Die Bekehrung kommt nach James zustande durch Assoziationen um ein Zentrum: James schreibt: „Ein Mensch »bekehrt sich« heisst also nach dieser Terminologie, dass Vorstellungen, die früher in seinem Bewusstsein an der Peripherie lagen [unterbewusst waren], jetzt eine zentrale Stelle einnehmen, und dass religiöse Ziele jetzt den gewohnheitsmässigen [also unterbewussten] Mittelpunkt seines persönlichen Innenlebens bilden“. Wie und warum das geschieht, bleibt dem Aussenstehenden wie dem Bekehrten selbst unerklärlich. Man kann bloss sagen, dass das Unterbewusstsein hierbei oft einen guten Anteil hat, weniger bei der allmählichen Bekehrung als bei der plötzlichen. Diese Wirksamkeit des Unterbewusstseins zeigt sich besonders deutlich in jenen

Bekehrungen, bei denen alle Willensanstrengung nicht zum Ziele führt, sondern eher hinderlich ist, und nur Selbsthingabe hilft. Diese Selbsthingabe ist nichts anderes als ein Ueberlassen der Führung in dem Bekehrungsprozess an die unterbewussten Kräfte, in denen wahrscheinlich das „potenziell vorhandene bessere Selbst“ den Vorgang leitet.

Indess: Die wirkliche Bekehrung ist nicht eine Selbsthingabe im Sinne des Aufgebens der bewussten Anstrengung und des Sich-Stützens auf unterbewusste Kräfte, sondern die wesentlich willensmässige Ergreifung des Glaubens und der Gebote Gottes.

James gibt zu, dass im Gegensatz zu all der künstlichen Aufregung und suggestiven Sinnesbeeinflussung und Sinnesverwirrung bei vielen amerikan. Erweckungsversammlungen die Bekehrung bei den Katholiken sich in der Regel in der Stille ohne jene Sinneserregung vollzieht, bei ruhiger Klarheit der Ueberlegung. Die Erklärungen James' und Starbuck sind darum zum mindesten nicht auf alle Fälle anwendbar.

Dass bei manchen selbst plötzlichen Bekehrungen das Unterbewusste eine grosse Rolle spielt, geben wir zu: Es kann da eine ganze Reihe von Akten vorausgegangen sein, die für die Bekehrung disponierten, sodass, psychologisch gesprochen, ein kräftiger Antrieb, z. B. eine augenblicklich klare Einsicht genügte, um die Bekehrung zu vollenden. In diesem Sinne kann die Bekehrung mit dem Unterbewusstsein als psychophysischer Disposition im Zusammenhang stehen (dass jede plötzliche Bekehrung so erfolgen müsse, ist jedoch nicht bewiesen).

Auch der Glaube schreibt nirgends vor, solche plötzliche Bekehrungen notwendig als ganz unvorbereitete Umkehr anzusehen, oder die allmählich sich vollziehende Bekehrung gegenüber der plötzlichen als minderwertig oder nicht mit der Gnadenhilfe Gottes vollzogen anzusehen.

Trotz dieses Zugeständnisses halten wir die Verwendung des Begriffes „Unterbewusstsein“ auch in dem angegebenen Sinn im Interesse der Klarheit jedoch nicht für erspriesslich, weil das Wort zu vielerlei, darunter auch manches Irrtümliche bedeutet. Oft hat das Wort sogar eine mystisch-pantheistische Färbung.

Von der christlichen Gnadenlehre haben James und Starbuck falsche Begriffe. Von der Gnade als Erhebung der Seele und ihrer Werke in eine übernatürliche Ordnung wissen sie nichts; sie kennen nur was die psychologische Analyse ihnen zutage fördert. „Christi Kommen ins Herz“ ist ihnen die fühlbare Freude oder irgend ein psychologischer Vorgang mit neurologischen Begleiterscheinungen.

James und Starbuck behaupten ferner: Die Theologie lehre die Notwendigkeit der Gnade bei der Bekehrung, die Psychologie aber zeige,

dass bei der Bekehrung natürliche Faktoren, besonders unterbewusste, zur Erklärung genügen.

Aber: die Psychologie kann mit ihren Mitteln gar nicht feststellen, ob Gnade da ist. Nur in einzelnen Fällen kann sie es wahrscheinlich machen, dass der Bekehrungsvorgang restlos durch natürliche Faktoren erklärt wird. In allen Fällen ist die Heranziehung des „Unterbewusstseins“ überflüssig und nicht zum Ziele führend. Es kann sich nur um psychophysische Dispositionen, also um Unbewusstes oder besser Dunkelbewusstes handeln.

c. Auf die Versuche, die mystische Ekstase und die Besessenheit mit Hilfe des Unterbewusstseins zu erklären, geht Weingärtner nicht näher ein. Er versäumt aber nicht, den Grundfehler dieser Versuche anzugeben: es ist die Gleichsetzung der religiösen mit den krankhaften Erscheinungen. Zuerst werden „gewisse anormale Zustände durch die Annahme eines Unterbewusstseins erklärt, dann wird auf Grund einiger Aehnlichkeiten in den begleitenden Phänomenen bei den genannten religiösen Zuständen auf Identität geschlossen und höchstens ein Gradunterschied zugestanden. Wie bei der Krankheit, so sollen auch hier die Fremdartigkeit der Gedanken, ihr unvermitteltes Auftreten usw. in Einbrüchen aus dem Unterbewusstsein mit seiner oft enormen Erinnerungsfähigkeit und Hyperästhesie ihre vollgenügende Erklärung finden“ (148). Mag bei manchen pathologischen Erscheinungen in einem gewissen Sinne von Unterbewusstsein gesprochen werden können, sicher ist, dass zwischen jenen pathologischen und den echt mystischen Zuständen ein wesentlicher Unterschied obwaltet.

B.

Weingärtners vorzügliche Studie beschäftigt sich mit zwei Gegenständen, die der höchsten Beachtung wert sind, mit der modernen Religionspsychologie und mit dem Problem der Verwendbarkeit des Unterbewusstseins in der Religionspsychologie.

Bei aller Wertschätzung für die aufstrebende moderne Religionspsychologie, wird man nicht verkennen dürfen, dass dieselbe, so wie ihre Hauptvertreter sie bis jetzt ausgebildet haben, an grossen methodischen Gebrechen leidet. Sie will eine Wissenschaft der religiösen Erscheinungen sein und berücksichtigt doch nur die unvollkommenen religiösen Aeusserungen bei den Naturvölkern oder die aussergewöhnlichen, ja vielfach anormalen diesbezüglichen Erscheinungen bei aufgeregten oder krankhaften Personen bzw. (was mit Vorzug von der amerikanischen Religionspsychologie gilt) absonderlichen Sekten in „Erweckungsversammlungen“, also in einem aussergewöhnlichen Milieu. Man hat den Eindruck, dass es manchen Religionspsychologen, wenigstens manchen amerikanischen, mehr um Sensation denn um die Wissenschaft zu tun sei. Das Zurück-

gehen auf eine feste, allgemeine Grundlage wird der Religionspsychologie von Nutzen sein. Vor allem auch die regelmässigen religiösen Aeusserungen müssen ins Auge gefasst werden, und hierbei sind auch die Aeusserungen katholischer Religiosität nicht zu übergehen. Freilich werden in diesem Falle die Kenntnisse des katholischen kirchlichen Lebens und der katholischen Glaubenslehre, insonderheit der katholischen Gnadenlehre, aufseiten vieler moderner Religionspsychologen eine gründliche Berichtigung und Erweiterung erfahren müssen.

Die Religionspsychologie will empirische Wissenschaft sein, und es ist ihr gutes Recht, sich mit dieser Einschränkung einzurichten. Aber sie sollte dann auch bei der Aufsuchung, Beschreibung, Verknüpfung und Anordnung der religionspsychologischen Erscheinungen stehen bleiben und nicht auf philosophische, metaphysische Gebiete übergreifen. Insbesondere sollte sie ihre Forschungen nicht unter den Gesichtswinkel von aprioristischen Voraussetzungen stellen, die mit der empirischen Feststellung und Beschreibung der religionspsychologischen Vorgänge nichts zu schaffen haben, und die zudem — um wenig zu sagen — durchaus nicht jene allseitige innere Sicherheit und äussere Zustimmung erlangt haben, die notwendig wäre, damit sie als Forschungsrückhalte dienen könnten; wir denken da an die aprioristische Abweisung des Uebernatürlichen, die der modernen Religionspsychologie wie eine wissenschaftliche Notwendigkeit zu gelten scheint, und an die aprioristische Gleichsetzung der pathologischen mit den übernatürlichen und echt mystischen Erscheinungen; der durch Myers und W. James zuerst aufgekommenen und jetzt auch bei uns weit verbreiteten Richtung der Religionspsychologie haften noch andere, ebenso verhängnisvolle Apriorismen an: Die Leugnung der Substantialität und substanzialen Einheit der Seele, der Zug ins Pantheistische und Mystische, der Agnostizismus, Pragmatismus und Psychologismus, während die modernistische Religionspsychologie noch vom Immanentismus, Subjektivismus und Symbolismus beherrscht wird. Es ist im Interesse der in sich berechtigten und dem psychologischen und religiösen Wissen förderlichen Religionspsychologie zu beklagen, dass gleich schon ihre Anfänge mit solchen methodischen Verirrungen begonnen haben.

Die Verwendbarkeit des „Unterbewusstseins“ zum Zweck der religionspsychologischen Forschung muss, nach den zutreffenden Darlegungen Weingärtners, bis jetzt noch ernstlich bezweifelt werden. Man sollte vor allem erst einmal aus gesicherten empirischen Tatsachen einen klaren Begriff vom Unterbewusstsein herauschälen, anstatt von materialistischen, evolutionistischen, pantheistischen und mystizistischen Voraussetzungen ausgehend, Elemente, die der empirischen Forschung fremd bleiben müssen, in die Frage hineinzutragen. Zu diesem Zwecke wären besonders das normale Traumleben und die Hypnose, aber auch gewisse anormale traumhafte Erscheinungen empirisch noch allseitiger festzustellen, zu be-

schreiben und zu sichten. Auf Grund des bis jetzt erhobenen Materiales liegt kein Anlass vor, ein Unterbewusstsein anzunehmen. An dieser Tatsache können auch die mit solchem Nachdruck für das Unterbewusstsein geltend gemachten Erscheinungen der Telepathie, des Zweiten Gesichtes, des Hellsehens, der gespaltenen und doppelten Persönlichkeit nichts ändern, Was Wundt in den ‚Philos. Studien‘ (VIII [1893] „Hypnotismus und Suggestion“ 27 f.) schrieb, bleibt auch heute noch wahr: Die Unterbewusstseinstheorie ist „ein ausgeprägtes Beispiel jener Art psychologischer Scheinerklärungen, die darin bestehen, dass man für die zu erklärenden Dinge einen neuen Namen einführt, mit dem dann die Erklärung für abgemacht gilt“. Auf dem Internationalen Kongress für Psychologie zu Genf 1910 sprach sich B. Leroy ebenso ablehnend aus (Congrès internationale . . . p. 97, 99). Ob gründlichere und methodisch einwandsfreiere Forschungen zur Annahme eines Unterbewusstseins zwingen werden, bleibt dahingestellt; dass diese Forschungen aber zur Aufgabe der substanzialen Einheit des Ichs, zu einer materialistischen Zersplitterung des Bewusstseins in getrennte Bewusstseine, zu einer evolutionistischen Auffassung der menschlichen Entwicklung und zur Leugnung des Uebernatürlichen nötigen werden, darf schon jetzt als ausgeschlossen gelten.