

# Die Bedeutung des psychologischen Versuches für die Religionspsychologie.

Von D. Dr. Georg Siegmund.

---

## 1.

Noch hat die Religionspsychologie heute das Stadium der Vorwissenschaftlichkeit nicht endgültig überwunden. Zwar hat die Seelenkenntnis des Mystikers und des Dichters viel Weisheit religionspsychologischer Art zutage gefördert, zwar hat die religionsgeschichtliche Forschung sich nicht nur mit der Sammlung religionsgeschichtlichen Materials begnügt, sondern auch um psychologische Sinndeutung des gesammelten Materials gerungen, aber der Mangel genügend sauberer Methode hat gerade bei der religionsgeschichtlichen Forschung zu dem Mißstand geführt, daß Wesentliches vom Unwesentlichen nicht geschieden wurde, daß äußere Ähnlichkeiten zu weitgehenden unrichtigen Schlüssen auf analoge Motivation verführten, daß Sinndeutungen zu schnell und unbesehen von außen an die Dinge herangetragen wurden, und daß offensichtliche Mißdeutungen als Ballast immer weiter mitgeschleppt werden. Ein typisches Beispiel für diese Art von Religionspsychologie ist *W. Hellpachs Übersicht über die Religionspsychologie* (1939), der sich z. B. nicht scheut, der katholischen Frömmigkeit Polytheismus vorzuwerfen. Wer seelisches Leben verstehen will, und wer vor allem die letzten Bezirke dieses Lebens verstehen will, darf sich nicht damit begnügen, mehrdeutige Auswirkungen und erstarrte Formen zu erforschen, sondern muß dort ansetzen, wo dieses Leben sich unmittelbar äußert, beim religiösen Leben in der Aussprache Gott gegenüber (Gebet) oder in der Aussprache dem Mitmenschen gegenüber (Selbstzeugnis). Sie allein haben die unmittelbaren Quellen religionspsychologischer Arbeit zu bilden, alles andere ist mehr oder weniger vermittelt.

In den letzten Jahrzehnten haben sich bedeutende Vertreter der Religionspsychologie darum bemüht, die Methoden exakter

psychologischer Forschung für ihren Forschungszweig nutzbar zu machen. Nachdem zunächst von Amerikanern die Fragebogenmethode eingeführt wurde, haben dann Girgensohn und Gruehn die experimentellen Methoden der Külpeschen Denkpsychologie auf die Religionspsychologie angewendet. Trotzdem Girgensohns umfangreiche experimentelle Untersuchung über den *Seelischen Aufbau des religiösen Erlebens* (1921) allgemein anerkannte Ergebnisse zeitigte, sind doch die Bedenken gegen das psychologische Experiment auf dem Gebiete des Religiösen nicht verstummt und seine Arbeit hat nur wenig Fortsetzer gefunden.

Vor mehreren Jahren habe ich selbst auf Grund empirischen Materials eine *Psychologie des Gottesglaubens* versucht. Ich benutzte dazu zwei Materialquellen, einmal Selbstzeugnisse über religiöse Entwicklungen, die in der Literatur niedergelegt sind, an zweiter Stelle die experimentelle Methode, auf Külpe-Girgensohn basierend, mit selbständiger Erweiterung. Ich glaubte diese Methode nicht einfach übernehmen zu können, sondern sie weiterbilden zu müssen, sollte sie für meine Aufgabe einen brauchbaren Ertrag liefern. Da die Verwendung der experimentell angestellten Selbstbeobachtungen ein starkes Anschwellen des äußeren Umfanges der Untersuchung verursachte, was wiederum die Veröffentlichung sehr erschwerte, entschloß ich mich, um den Umfang zu beschränken, das gesamte experimentell gewonene Material auszuschneiden. In der Meinung, daß auf dem recht geebneten Wege des psychologischen Versuches brauchbare Ergebnisse erzielt werden können, die auf anderem Wege nicht erreichbar sind, will ich hier meine damaligen methodologischen Überlegungen zur experimentellen Methode und eine Probe der vor zehn Jahren gewonnenen Versuchsergebnisse vorlegen.

## 2.

Um zuverlässiges und brauchbares Material für meine Aufgabe zu gewinnen, habe ich zunächst die Fragebogenmethode versucht. Als Religionslehrer an höheren Schulen habe ich den Schülern der Abschlußklassen einige Fragen vorgelegt, die sie zu Hause für sich beantworten sollten. Die Antworten sollten ohne Angabe des Namens, nur mit Klassenbezeichnung und Altersangabe versehen werden. Die Fragen lauteten: An welche kindliche Gottesvorstellungen können Sie sich erinnern? Welche

Ereignisse haben eine Umbildung des kindlichen Gottesglaubens bewirkt? Kamen seelische Krisen vor? Wie stehen Sie heute zum Gottesglauben?

Trotzdem manche Antworten recht umfangreich ausfielen, ein Schüler z. B. ein ganzes Heft voll intimer Bekenntnisse, worüber er mit sonst niemandem bislang gesprochen, schrieb, waren die Antworten zu dürftig und unbestimmt. Das Ergebnis brachte mir zum Bewußtsein, daß die psychologische Reichweite der Fragebogenmethode sehr beschränkt ist. Der Vergleich mit anderen religionspsychologischen Arbeiten, die auf der gleichen Methode basieren, bestätigte die Einsicht. Es wird hierbei eine Kenntnis und ein Verständnis des eigenen seelischen Lebens und seiner Entwicklung verlangt, wie sie nicht nur bei Jugendlichen, sondern auch bei Erwachsenen für gewöhnlich fehlen. Obwohl sich die Schüler zweifellos Mühe gegeben hatten, einige Daten ihres seelischen Entwicklungsganges zu Papier zu bringen, so waren sie sich doch alle über die eigene Entwicklung unsicher, berichteten von irgendwelchen nebensächlichen Dingen oder augenblicklichen Schwierigkeiten. Gewisse wertvolle Einzelheiten waren wohl vorhanden, aber ein einheitliches Bild vom Gottesglauben des einzelnen und der Entstehung dieses Glaubens war nicht zu gewinnen.

Ein reiches Material von Antworten auf Fragebogen über *Das religiöse Leben der weiblichen Jugend* hat Josef H a i n z (1932) herausgegeben. An ehemalige Schülerinnen höherer Lehranstalten sandte er seine Fragebogen, die auf verhältnismäßig hohes Interesse stießen, so daß die Antworten meist recht reich ausfielen. 130 Antworten werden ganz in der Veröffentlichung mitgeteilt. In dem Fragebogen wird ausdrücklich nach der religiösen Entwicklung, nach Erschütterungen und Krisen, nach Glaubenszweifeln und Glaubensschwierigkeiten gefragt. Aber trotz des reichlichen und oft sehr glücklichen Materiales läßt sich im allgemeinen das Werden des Gottesglaubens nicht mit Sicherheit verfolgen. Wohl läßt sich viel Interessantes über die verschiedenen Typen ausmachen, allgemeine Einsichten in die religiöse Pubertätsentwicklung und ihre Schwierigkeiten und in die Variationsbreite gewisser leicht zutage liegender Erscheinungen gewinnen. Für die Zwecke einer tiefenpsychologischen Forschung jedoch ist das Material nicht brauchbar.

Gleichfalls auf der Anwendung der Fragemethode beruht W u n d e r l e s Untersuchung über *Glaube und Glaubenszweifel*.

*moderner Jugend* (1932). In einer Unterrichtsstunde legte Wunderle Schülern und Schülerinnen der oberen Klassen höherer Lehranstalten einer Großstadt drei Fragen vor: 1) Für welche Glaubenslehre der katholischen Kirche haben Sie eine besondere Vorliebe? Warum? 2) Bei welchen Glaubenslehren der katholischen Kirche fällt Ihnen das Glaubenmüssen besonders schwer? Warum? 3) Welche Glaubenswahrheit übt den größten Einfluß auf Ihr Leben aus?

Die Antworten sind im allgemeinen kurz. Aus ihnen läßt sich manches Wertvolle über den Umfang des Glaubenslebens ersehen: wieviele glauben, wieviele zweifeln, welche Glaubenswahrheiten Schwierigkeiten machen, für welche eine Vorliebe besteht, welche Wahrheiten einen praktischen Einfluß auf das Leben ausüben. Auch manche allgemeine religionspsychologische Einsichten ergeben sich, aber nichts grundsätzlich Neues, was man nicht eigentlich schon anderswoher wüßte. Im allgemeinen geht die Untersuchung naturgemäß in die Breite, nur wenig in die Tiefe der einzelnen Erscheinungen, d. h. der psychologische Aufbau der Einzelercheinungen wird nicht geklärt. Wunderle selbst weiß um die naturgemäßen Schranken seiner Methode.

Etwas Ähnliches gilt von A. M. Wachsmanns Untersuchung *Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen* (1934). An 800 junge Akademiker wurden Fragebogen versandt. Nur zehn Prozent Antworten gingen ein. Mit Recht wurden die Fragen als zu schwierig empfunden. Es wurden Reflexionen über das eigene Seelenleben verlangt, zu denen der Durchschnittsmensch nicht befähigt ist, auch nicht der Akademiker. Wer zudem von der Tiefenpsychologie her weiß, wie leicht der Mensch sich über sich selbst täuscht, wie schwer ihm eine Eigendeutung ist, kann auch das hier gewonnene Material nicht als brauchbaren Ausgangspunkt psychologischer Forschung ansehen. Vor allem besteht ein wesentlicher Fehler darin, daß kein Verständnis der einzelnen Gesamtpersönlichkeiten versucht wird, sondern die Protokolle nur stückweise wiedergegeben werden.

Die Ausfragemethode mutet die eigentliche psychologische Arbeit dem Ausgefragten zu. Der Forscher begnügt sich lediglich mit einer Gruppierung und Typisierung des gewonnenen Materials. Sie kommt deshalb nicht über die vorwissenschaftliche Psychologie hinaus, zumal der Versuchsleiter meist gar nicht in eine persönliche Berührung mit seinen Versuchspersonen kommt. Ihre Forschungsrichtung und ihr brauchbarer Wert liegt in ihrer

Bedeutung zur Feststellung leicht erkennbarer Dinge. Fragebogenantworten können ja nur Auskunft geben über Dinge, so wie sie von den Versuchspersonen gesehen werden. Die seelischen Vorgänge und Erscheinungen samt ihrer eigenartigen Verflochtenheit mit dem Charakter und den letzten Einstellungen der Person liegen für den ungeschulten Blick gar nicht offen zutage. Dem Menschen geht das Durchschauen des eigenen Charakters sogar soweit ab, daß Scheler die Meinung vertreten konnte, der Blick in das Seelenleben des Mitmenschen sei unmittelbarer als der Blick in die eigene Seele. Tatsächlich ist die freie Einsicht in den eigenen Charakter durch die eigenen Grundhaltungen allzuoft behindert. Eine Tiefenschau, die von den Erscheinungen auf die letzten treibenden Kräfte zurückschließen will, aus denen die Handlungen eines Menschen verständlich werden, kann sich nicht mit mißverständlichen und dürftigen Angaben begnügen. Da die Forschungsrichtung der Fragebogenmethode naturgemäß in die Breite geht, muß sie sich mit der Bestimmung offensichtlicher Erscheinungen in ihrem Erscheinungsausmaße begnügen.

Mit Hilfe des Frageverfahrens hat E. N o b i l i n g<sup>1)</sup> an vielen hundert Kindern und Jugendlichen vergleichende Untersuchungen über den Gottesgedanken angestellt und das reiche Material vorgelegt. Er ist sich dabei bewußt geblieben, daß seine Methode ihn zunächst nur zum Gottesgedanken bei Kindern und Jugendlichen führt, das Gotteserlebnis wird von vornherein ausgeschlossen. „Das ginge schon deshalb nicht — sagt er — weil die folgende Arbeit sich hauptsächlich auf experimenteller Grundlage aufbaut, das Gotteserlebnis als wirkliches, religiöses Erlebnis aber stets dem Experiment spotten wird. Natürlich wird man hier und da auf das dahinterstehende Gotteserlebnis zurückschließen dürfen, aber das Material, auf dem sich die Arbeit vorzüglich aufbaut, ist nicht derart, daß sich an ihm das Gotteserlebnis direkt herausstellen ließe.“ Ganz bewußt geht Nobilings Forschungsrichtung in die Breite; die Variationsbreite einzelner Gedanken und Vorstellungen wird eingehend untersucht und geklärt. Sein Ergebnis ist ein Querschnitt durch die kindliche Vorstellungs- und Gedankenwelt von Gott. Andererseits sagt Nobiling deutlich: „An viele Fragen, besonders die

<sup>1)</sup> E. N o b i l i n g, *Der Gottesgedanke bei Kindern u. Jugendlichen*. Ein Beitrag zur rel. Psychologie des 10.—20. Lebensjahres, in: *Archiv f. Religionspsych. u. Seelenf.* Hsg. v. W. Gruehn 4. Bd. 1929 S. 43 ff.

innersten religiösen Erlebens, werden wir gar nicht auf andere Art und Weise bei Kindern und Jugendlichen herankommen können als durch ‚Selbstbekenntnisse‘.“

Nach Erkenntnis der Unzulänglichkeit der Fragemethode für ein tieferes Verstehen religiösen Innenlebens versuchte ich die experimentelle Methode der Würzburger Schule (Külpe), die Girgensohn zum erstenmale zur Analyse des religiösen Erlebens gebraucht hatte. Noch heute wird diese Methode vielfach grundsätzlich auf dem Gebiete des Religiösen abgelehnt, weshalb eine Erörterung des Für und Wider nicht zu umgehen ist. Die experimentelle Methode geht von der Tatsache aus, daß unsere Erinnerung an das vergangene Seelenleben sehr lückenhaft ist, die feinsten seelischen Regungen schon nach wenigen Sekunden abklingen und vergessen werden. Sie erzeugt deshalb experimentell kleinste Erlebnisabläufe, die unmittelbar nach dem Erlebnisablauf beobachtet und protokolliert werden. Während die gelegentlichen Selbstbeobachtungen des täglichen Lebens ihr Entstehen dem Zusammentreffen von ganz individuellen Umständen verdanken, die sich in derselben Weise kaum wiederholen, regt der Versuch künstlich kleine Erlebnisse an, die wiederholt gesetzt werden können. Gerade die Wiederholbarkeit ist ein Merkmal des eigentlichen Versuches; sie bietet eine starke Garantie für die Richtigkeit der Ergebnisse, die sich leicht nachprüfen lassen. Die methodische Selbstbeobachtung der Würzburger Schule teilt die Arbeit zwischen dem Versuchsleiter und der Versuchsperson oder dem Beobachter. Der Versuchsleiter verursacht durch ein Reizwort oder eine sonstige Aufgabe einen seelischen Vorgang (= Reaktion) bei der Versuchsperson (Vp). Die Dauer der Reaktion wird genau mit der Stoppuhr gemessen. Erst nach der Reaktion erfolgt die Selbstbeobachtung, die Vp beobachtet den noch frischen unverwischten seelischen Vorgang und gibt ihn zu Protokoll, das für gewöhnlich vom Versuchsleiter (Vl) aufgezeichnet wird. Die Zeitdauer dieses Berichtes wird wieder mit der Stoppuhr gemessen. Die genaueren Einzelheiten brauchen hier nicht geschildert zu werden, dafür sei auf die Fachliteratur verwiesen.

Nun zu den Einwänden gegen die Methode! Der erste, grundlegende lautet: Ein religiöses Erlebnis läßt sich nicht kommandieren, am allerwenigsten im Laboratorium des Psychologen, weil solche Erlebnisse den Menschen gnadenhaft überkommen oder ausbleiben, und weil das spezifisch Religiöse als Bereich

letzter persönlicher Verantwortung des Menschen vor Gott durch die Neugierde des forschenden Psychologen entweiht und zerstört wird. In diesem Einwand ist zunächst einmal das Wort „Erlebnis“ in einem verengten Sinne genommen. Es geht ja gar nicht darum, daß besondere „Erlebnisse“ künstlich erzeugt werden, es genügen Gedanken, Gefühle, Erinnerungen. Der forschende Psychologe ist viel anspruchsloser, als ihm von den Gegnern zudedacht wird. Man kann natürlich nicht eine „Bekehrung“ künstlich hervorgerufen, aber darum geht es ja auch gar nicht. Das spezifisch Religiöse letzter Weihe und Verantwortung braucht durch den Versuch nicht zerstört zu werden, wenn ein besonderes Vertrauensverhältnis zwischen Versuchsleiter und Beobachter vorhanden ist. Die Grundlage meiner Versuche war immer ein seelsorgliches Vertrauensverhältnis. Die meisten Beobachter hatten ein Bedürfnis nach seelischer Klärung und Aussprache, die der Ve ihnen ausdrücklich in Aussicht stellte. Auf Grund dieses Vertrauensverhältnisses war es möglich, daß es zu durchaus ernsthaften Erlebnissen kam, in denen ein Bb mit den Tränen kämpfte, ein anderer Bb einmal sogar von einem ernsthaften Gebet berichtete. Spontan erklärten die Bb, sie wollten restlose Ehrlichkeit walten lassen. Am Anfang war den Bbn ausdrücklich mitgeteilt worden, daß sie alles, was sie als peinlich empfinden, nicht mitzuteilen brauchen, daß freilich solche Lücken im Berichte vermerkt werden sollen. Am Ende der Versuche erklärte ein Bb, er habe noch nie so intim über das eigene Seelenleben gesprochen, ein anderer, daß ihm solche Offenheit nur einem Priester gegenüber möglich sei. Aus diesen Beobachtungen und Versicherungen dürfte wohl hervorgehen, daß echte Erlebnisse in den Versuchen möglich sind, und daß sie wertvolles Material zutage fördern können.

Ein weiterer Einwand, der gegen die experimentelle Methode auf religionspsychologischem Gebiete erhoben wird, ist ernster zu nehmen. In dem Vorwort zu meiner *Psychologie des Gottesglaubens* erwähnte ich, daß ich die Ergebnisse der Versuche nicht veröffentlichen konnte. Dazu sagt K. A d a m in einer Besprechung — freilich in der irrigen Meinung, die Versuche wären nicht durchgeführt —: „Daß er seine ursprüngliche Absicht, sich im Sinn der Külpe-Girgensohnschen Methode in erster Linie auf experimentell eingestellte Selbstbeobachtungen zu stützen, nicht verwirklichen konnte, ist kein Schaden, da diese „mikroskopische“ Methode, die nur künstlich hergestellte Bruchstücke

aus dem seelischen Geschehen zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, allzuleicht in die Gefahr gerät, in dem aus dem Augenblick und seinen tausendfachen Bedingtheiten geborenen religiösen Akt vorschnell, d. i. ohne die nötigen Einklammerungen des bloß Zufälligen, ein Wesentliches des religiösen Erlebnisses zu sehen. Insoweit im Unterschied hierzu literarische Selbstzeugnisse nicht ad hoc abgegeben werden, sondern das kontrollierbare Endergebnis und der Niederschlag einer längeren seelischen Entwicklung, ja sogar meist der Ausdruck der Gesamtstruktur einer Persönlichkeit sind, bieten sie ungleich mehr Gewähr, Ursprüngliches, Gewachsenes, nicht bloß künstlich Gemachtes zu enthalten und in die Mitte des religiösen Lebens einzuführen<sup>2)</sup>).

Mit Recht nennt Adam die experimentelle Methode mit Girgensohn eine „mikroskopische“. Hier liegen ihre Vorzüge wie ihre Grenzen. Sie kann uns nur ganz kleine Querschnitte in mikroskopischer Vergrößerung zeigen. Für die Feinanalyse des Seelenlebens ist sie unentbehrlich. Aber von ihren Ergebnissen aus darf nicht ohne weiteres auf die makroskopische Struktur der Persönlichkeit geschlossen werden. Hier muß sie naturgemäß versagen. Der Psychologe, der die Methode anwendet, muß sich über ihre Tragweite im klaren sein, sonst sind Trugschlüsse unvermeidlich. Girgensohn wußte um die Begrenztheit seiner Methode, ohne daß er freilich genau diese Grenzen angeben konnte, und ohne daß er sie zu überschreiten vermochte. Girgensohn legte seinen Bbn eine Reihe von Gedichten vor, die den werdenden und gewordenen Glauben an Gott schildern. Wenn das gesamte Protokollmaterial geordnet vorläge, wäre auch da die Möglichkeit gegeben, aus den verschiedenen Einzelreaktionen eines Bbs ein einheitliches Bild vom seelischen Aufbau seines Gottesglaubens zu gewinnen. Das hat Girgensohn jedoch nicht getan; er hatte sich eine andere Aufgabe gestellt. Er sah sich bei der engeren Formulierung seines Themas vor zwei Möglichkeiten gestellt: entweder die inhaltliche Seite der Versuchsergebnisse zu beachten, die Unterschiede in den Stellungnahmen zu religiösen Stoffen, oder aber den Schwerpunkt auf die formalen Eigentümlichkeiten des religiösen Erlebens im allgemeinen zu verlegen. Er entschied sich für die zweite Aufgabe, die ihm die grundlegende und wichtigere zu sein schien. Auch die

<sup>2)</sup> in: Tüb. Theol. Quartalschrift 1937 S. 387.



übrigen bisherigen experimentellen Untersuchungen gehen vornehmlich auf den formalen Aufbau des religiösen Erlebens, so etwa die Untersuchung Gruehns über *Das Werterlebnis* (1924). Als Ergebnis hat sich bei diesen Untersuchungen gezeigt, daß das religiöse Erleben die gleichen formalen Elemente aufweist wie das nichtreligiöse Erleben. Die tieferen Einsichten Gruehns etwa in das Werterlebnis hätten sich ebenso gut an nichtreligiösen Stoffen erarbeiten lassen. Es ist kein Zweifel, daß die mühevoll exakte Untersuchung der formalen Elemente nötig ist, aber es wäre falsch zu behaupten, daß darin die ganze Religionspsychologie aufgehe. Gerade wenn feststeht, daß religiöses und nichtreligiöses Erleben im Grunde die gleichen Formelemente aufweist, muß die Religionspsychologie ihre weitere Aufgabe darin sehen, das spezifisch „Religiöse“ im Erleben zu untersuchen. Da dieses Spezifische nicht im Formalen besteht, muß es auf der inhaltlichen Seite des Erlebens liegen.

Die Einseitigkeit und das Ungenügen der angewandten Methode zeigt sich bei Girgensohn in der Erklärung der Mystik und der Konfessionen des heiligen Augustinus. Girgensohn weist nach, daß in mystischen Erlebnissen die gleichen Formelemente wie im religiösen Erleben seiner Versuchspersonen erscheinen, nämlich gesteigerte Vorstellungsbilder, Lichterscheinungen, optische Vorstellungen, Vorstellungen von bizarren, widerspruchsvollen und unwirklichen Formen u. a. Zwischen den Protokollen der Vp und den ekstatischen Konfessionen besteht ein eigentümlicher Parallelismus, der sich auch auf Wesen und Eigenart der dominierenden Strukturelemente bezieht. Zu parallelen Erscheinungen gehört die Tatsache, daß das Haupterlebnis jenseits von Lust und Unlust steht, daß es nicht vom Willen des Menschen geschaffen und beherrscht wird, daß das intuitive Denken in ihm vorherrscht. Ohne Zweifel sind diese Feststellungen wichtig, aber es will uns scheinen, daß damit noch nicht eine ausreichende Psychologie der Mystik gegeben ist, sondern daß damit nur die Grundlage für eine inhaltlich gerichtete Betrachtung geschaffen ist. Der mystische Vorgang ist ein sinnvoller ganzheitlicher, der nicht nur als Summe verschiedenartiger Formelemente erklärt werden kann.

Etwas Ähnliches läßt sich über Girgensohns Ausführungen zu Augustins Konfessionen sagen. Auch dabei steht ihm im Vordergrund die Mannigfaltigkeit der Formelemente, die sich vorfindet. Damit ist auch nur die Grundlage für das eigent-

liche „Verständnis“ Augustins gelegt, denn „Verstehen“ heißt die Sinnhaftigkeit und die Einheit des Erlebens aufweisen.

Girgensohn war sich übrigens selbst bewußt, daß seine Methode eine Erweiterung durch neue Methoden forderte; tastend suchte er nach diesen neuen Wegen, die ihm freilich noch nicht völlig klar wurden. In einer kritischen Betrachtung der eigenen Methode sagt er: „Je mehr Beträchtliches mit nichtexperimentellen Methoden in der Religionspsychologie geleistet werden kann, desto fraglicher wird es, ob das Streben nach ‚Exaktheit‘ ein herrschendes Leitmotiv des religionspsychologischen Forschens sein soll. Vielleicht sind die weniger exakten Bestandteile der Methode fruchtbarer als die anderen, und vielleicht wird die Steigerung der Genauigkeit der Beobachtung und Berichterstattung mit Opfern erkaufte, die Wesentliches preisgeben. Zu solchen Betrachtungen wurde ich angeregt, als Krüger mich gelegentlich mit der freundlichen Bemerkung überraschte, etwas bleibend Wertvolles sei, daß die Vpp in meinen ersten Versuchen einem größeren zusammenhängenden religiösen Sinngehalt gegenübergestanden haben, wobei ihm die langen Reaktionszeiten offensichtlich weniger Sorge machten als mir . . . Hierzu sage ich, daß ich gern in Zukunft auch wieder Versuche mit größeren zusammenhängenden Sinngehalt machen werde, und daß ich vielleicht in dem Suchen nach Exaktheit den bleibenden eigenen Wert der Durchgangsstufen nicht klar genug erkannt und unterschieden genug festgehalten habe<sup>3)</sup>.“

Die bisherige experimentelle Religionspsychologie hat uns Querschnitte durch das religiöse Seelenleben geboten, und zwar in mikroskopischer Betrachtungsweise. Eine Querschnittbetrachtung hat das Recht und die Pflicht, den Querschnitt möglichst fein zu legen und eine bis in die letzten Einzelheiten gehende Analyse zu geben. Naturgemäß aber wird die Betrachtung der Längsschnitte durch religiöse Erlebnisse, ihres Entwicklungszusammenhangs, notwendig die Querschnittsbetrachtung ergänzen müssen. Bei einem Längsschnitt durch einen ganzen religiösen Prozeß, der in seinem Ablauf vielleicht viele Jahre gedauert hat, wie etwa der Prozeß des Gotterfassens bei Augustinus, kann natürlich nicht das Ganze in eine Summe von solchen mikroskopischen Querschnitten aufgelöst werden, sondern es wird zunächst eine makroskopische Betrachtungsweise am Platze sein,

<sup>3)</sup> Girgensohn, *Religionspsychologie*, Religionswissenschaft und Theologie 1925 S. 21 f.

die sich freilich auch an feststehende Tatsachen zu halten hat, der Blick wird dabei vom Ganzen auf die Teile gehen, die Teile in sich zergliedern und die dann in ihrem Bezug zum Ganzen verstehen.

Die Wahrheit ist nämlich, daß das Seelenleben des Menschen ein einheitliches zielstrebiges Geschehen ist. „Ein Zug zur Ganzheitsbetrachtung geht durch unsere Zeit, der in schroffem Gegensatz steht zu der vorausgegangenen Pflege der Elementaranalyse als der wissenschaftlichen Methode schlechthin“ (Wenzl)<sup>4)</sup>. Der modernen Biologie, Psychologie und Philosophie ist der „Ganzheits“begriff der aristotelischen Philosophie wieder aufgegangen. Zunächst und im eigentlichen Sinne heißt der Organismus eine Ganzheit, weil seine Äußerungen und Betätigungen aus einer „ganzmachenden Entelechie“ verständlich werden.

Einen Organismus, etwa ein Insekt, kann ich dadurch erklären, daß ich es in seine Teile zerlege, seinen Aufbau bis in die feinsten zytologischen Einzelheiten beschreibe, und dann die Lebensäußerungen auf die physikalischen Gesetze und die chemischen Umsetzungen hin untersuche. Wenn dies restlos gelungen wäre, so wäre wohl das Tier kausal erklärt, aber keineswegs biologisch verstanden. Ich verstehe es erst, wenn ich den organischen Sinn der Einzelheiten begreife. Erst wenn ich den Begriff „Organismus“ als sinnvoll zielgerichtete Lebenseinheit auffasse, und dann die Einzelheiten etwa im Bau des Auges aus ihrer Beziehung zu dieser organischen Einheit und in ihrer Bedeutung dafür erkenne, erst wenn ich weiter die eigenartige Verflochtenheit mit der besonderen Lebensumwelt, die „Anpassung an die Umwelt“, begreife, erst dann „verstehe“ ich im biologischen Sinne. Über die rein kausale Betrachtungsweise greift dabei also eine finale Betrachtungsweise hinaus, beide schließen einander nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig.

Auch das menschliche Seelenleben ist eine organische Einheit — freilich nicht mehr im bloß biologischen Sinne. Auch bei ihr müssen wir, um ihre Statik und Dynamik zu „verstehen“, neben der kausalen eine finale Betrachtungsweise anwenden. Eine ungeistige Psychologie der Neuzeit vermeinte, das seelische Geschehen rein kausal erklären zu können. Solche mechanistische Auffassungen des Seelenlebens sind die „Milieutheorie“, die lehrt,

<sup>4)</sup> A. l. Wenzl, *Der Gestalt- u. Ganzheitsbegriff in der modernen Psychologie, Biologie u. Philosophie u. sein Verhältnis zum Entelechiebegriff*, in: *Philosophia perennis* Bd. II S. 660.

daß der ganze Mensch lediglich von den umgebenden äußeren Einflüssen, von der Umwelt gebildet werde, und in verfeinerter Form die Assoziationspsychologie, die das Seelenleben als Spiel assoziativer Kräfte auffaßt. Ein über den Assoziationen stehendes kraftvolles leitendes zielstrebiges Ich, das die Assoziationen nur als Mittel benutzt, kennt diese Assoziationspsychologie nicht.

Es entspricht durchaus der Ganzheitsauffassung des Seelenlebens, wenn Camelli in seinen *Bekennnissen eines Sozialisten* (1922) sagt: „Ich habe eine unendliche Mannigfaltigkeit von Lebensverhältnissen durchgemacht, ich habe in den entgegengesetztesten Milieus gelebt, ich habe mich in Lebensumstände hineinversenkt, die am ehesten tiefe Spuren in der Menschenseele zurücklassen, und doch ist in meinem Inneren immer etwas geblieben, das unabhängig war von jeder Umgebung, das im geeigneten Augenblick jeden von außen errichteten Damm durchbrach und sich behauptete, indem es dem Leben wie ein Flußbett dem Gewässer die Richtung gab. Die Umwelt wird meine innersten Anlagen geschwächt haben . . . aber es war doch immer das Ich, das triumphierte. Ich leugne nicht, daß dieses Ich auch hätte begraben oder zerquetscht werden können, wie zuweilen der Leib unter einem stürzenden Stein oder einer fallenden Mauer zerquetscht wird. Nichtsdestoweniger zerstört eine äußere übermächtige Ursache, die den Sieg über das menschliche Ich davonträgt, nicht die Tatsache, daß gerade dieses Ich es ist, das im Leben die Führung hat, sich stets festigt und beinahe immer mit feinem Instinkt eben jene Umgebung, jenes Milieu aufsucht, das ihm am nützlichsten und seiner Natur am ehesten angepaßt ist . . . es ist doch immer das Ich, das die leitende Kraft entfaltet und etwas will und etwas erreicht. Das Leben ist nur nebenbei, in den Umständen etwas Äußerliches, seinem Wesen nach ist es etwas Innerliches, insofern es etwas will“ (S. 79 f.).

Aus diesen Überlegungen heraus glaubte ich die Methode Girgensohns erweitern zu müssen. Ich ließ neben den Versuchen Gespräche herlaufen. In den ersten Gesprächen sollten die Bb zusammenhängend von sich erzählen, soweit sie ihr Seelenleben eröffnen wollten, und zwar im ersten Gespräch über die eigene seelische Entwicklung im allgemeinen, im zweiten über die religiöse Entwicklung, wobei auf kindliche Gottesvorstellungen, Ereignisse, die auf den Gottesglauben umbildend gewirkt haben, Krisen und Depressionen Hauptwert gelegt wurde. Im letzten Gespräch schließlich sollten die Bb von den persönlichen Gründen

des Gottesglaubens berichten. In diesen Gesprächen spielt die Frage des Vls eine große Rolle. Bei den Gesprächen wurde den Bbn eingeschärft, keine Erklärung ihres Seelenlebens zu geben, sondern nur Tatsachen zu berichten<sup>5)</sup>. Ich habe dann versucht, das Protokollmaterial von jedem einzelnen Bb als Einheit in sich zu betrachten und die Einzelheiten aus dem Sinnbezug der Gesamtpersönlichkeit zu verstehen.

In den Versuchen selbst griff ich einen Gedanken Girgensohns wieder auf, um ihn in variiertem Form durchzuführen. Girgensohn wählt nämlich in seinen Hauptversuchen 17 Gedichte aus, die in verschiedenen Abstufungen den werdenden und fertigen Glauben an Gott schildern, und vier, die die Liebe zu Gott in möglichst lyrischer und „undogmatischer“ Form zum Ausdruck bringen. Für meine Versuche habe ich nur acht Gedichte davon ausgewählt. Bei der Auswahl legte ich das Hauptgewicht auf leichte Verständlichkeit und Kürze. In den Versuchen von Girgensohn hatte es sich nämlich herausgestellt, daß bei den Reaktionen unnötig viel Zeit auf Gewinnung eines Verständnisses des dargebotenen Textes verwandt wurde, wodurch die Reaktionszeiten übermäßig verlängert wurden. Um die Reaktionszeiten möglichst kurz zu halten, habe ich ferner die Gedichte zum Teil stark gekürzt und nur die Hauptgedanken stehen gelassen. Die meisten Bb erklärten, durch die Kürzung nicht gestört worden zu sein. Den Hauptversuchen voraus gingen die nötigen Ein-

<sup>5)</sup> Wie wichtig diese Vorsicht bei Fragen ist, zeigt eine Abhandlung von E. d. Schlink, *Emotionale Gotteserlebnisse* (1931). Schlink verband eine Methode der Rückerinnerung mit dem Frageverfahren. Wir greifen Vp. E., einen 28jährigen prot. Theologen heraus. Vp. beginnt mit den Worten (39): „Was das innere Leben ist, ist schwer zu sagen, eigentlich läßt es sich gar nicht sagen“. Es ist ein ganz unmögliches Unterfangen, von einem Vp. Klarheit über einen so komplexen Sachverhalt zu verlangen. Die Folge ist, daß die Erklärung einfach von der theologischen Anschauung hergeholt wird. Vp: „Das innere Leben ist das, was bei Luther der Glaube: Es hängt . . . mit dem testimonium spiritus sancti internum zusammen, auch mit der hilaritas“. In berechtigter Selbsterkenntnis erklärt Vp. später dazu: „Ich sehe heute, daß sehr vieles nur angefühlt war, was ich zu besitzen meinte“, und: „Das stimmt gar nicht. Es ist formuliert durch gewisse Theorien . . . Die Gegenüberstellung: vorher nur Finsternis und dann nur Licht ist einfach ein Theologumenon.“

In diesen „Berichten“ wird also gar nicht, wie Vp. später zugeht, die psychische Wirklichkeit erfaßt, sondern nur vom theolog. Wissen her konstruierte „Tatsachen“! Daß solches Material durchaus unbrauchbar ist, liegt auf der Hand.

übungsversuche. Die Instruktion vor der Darbietung der Gedichte lautete: Lesen Sie das Gedicht in Ruhe durch, und versuchen Sie nicht nur die Stimmung des Dichters nachzuempfinden, sondern auch selbst Stellung dazu zu nehmen und, wenn möglich, das Gedicht von sich aus neu zu erleben. Meist wurde jedes Gedicht zweimal hintereinander zur Lesung gegeben.

## 3.

Im folgenden sei als Probe das Ergebnis von einem Bb wiedergegeben, nur als Beleg dafür, daß mit dieser Methode brauchbare Resultate zu erzielen sind. Bb F ist eine Abiturientin im Alter von 20 Jahren. Der Bericht über die Charakteristik ihrer Persönlichkeit, ihres Gottesglaubens, die Protokolle der Hauptversuche und des Gespräches über den Gottesglauben folgen so, wie sie s. Z. erarbeitet worden sind.

*Charakteristik der Persönlichkeit (Bb. F).*

Die Persönlichkeit von Bb. F hebt sich in ihrer Eigenart deutlich ab von den anderen Bb. Bereits ein flüchtiger Blick auf die Versuchsprotokolle zeigt, daß die Reaktion auf die vorgelegten Gedichte eine typisch andere ist als bei den Bb. E und G. Bb. F hat willentliche Schwierigkeiten inbezug auf den Gottesglauben nicht, oder wenigstens kaum gehabt. Das Gedicht von Nietzsche *Dem unbekanntem Gotte*, das das willentliche Ringen um die gläubige Haltung Gott gegenüber beinhaltet, stößt sie in der zweiten Lesung sogar ab. Hingegen wirken die romantisch-gefühlsmäßigen Gedichte Schülers stark. Bb. F. gehört nicht wie zwei frühere Fälle zum „oppositionellen“ Typ (nach Müller-Freienfels). Wir können sie vorläufig charakterisieren, indem wir sie zum „romantischen Typ“ zählen.

Bb. F ist das jüngste Kind ihrer Eltern, die anderen Geschwister sind wesentlich älter. „Aus diesem Grund war ich eigentlich auf mich angewiesen“. Sie war das Lieblingskind ihres Vaters, der starb, als sie 13<sup>1/2</sup> Jahre alt war. „Mein Vater war das höchste Ideal für mich“. „Ich habe mich wohl auch mit keinem Menschen so gut verstanden“. Sie denkt sehr gern an die Jahre zurück, die sie mit dem Vater verlebte (vom 6.—12. Lebensjahre). Das innige Verhältnis zum Vater weckte naturgemäß ein zärtliches Liebesbedürfnis. Bb. F sagt von sich selbst, sie sei in der Kindheit etwas verzogen worden. Nach dem Tode des

Vaters dauerte es Jahre, bis sie ähnlichen inneren Anschluß an die Mutter fand wie früher an den Vater. Zunächst leidet sie an innerer Vereinsamung. „Mit meiner Mutter allein, bedeutete für mich wie mit einem fremden Menschen allein“. „Es war ein Angstgefühl, ein Grauen, wenn ich mich mit meiner Mutter zusammen an den Tisch setzte“. „Wochen- und jahrelang bin ich an meiner Mutter vorbeigegangen“. „Ich habe alles in mich hineingefressen“.

In dieser Zeit beginnt das phantasiereiche Kind sich selbst eine Welt zu spinnen, in der es ganz aufgeht. Das Eigenartige dieser Phantasiewelt ist, daß sie sich nur auf phantasierte Menschen erstreckt. Die Natur wird in diese Phantasiewelt nicht mit einbezogen. Vor allem zeichnet das Kind gern Menschen und legt sich dazu eine Lebensgeschichte zurecht, die es bis ins Kleinste ausmalt. Für das Kind ist das aber keine phantastische Welt, sondern eine Welt, die es sehr ernst nimmt. „Es wurde gesagt, ich hätte eine große Phantasie, aber ich fand das gar nicht so. Aber meine Menschen waren viel interessanter“. „Es kam auch soweit, daß ich meine Phantasien niemals erzählte. Wenn ich sie meinen Freundinnen erzählte, sagten sie mir, das ist gar nicht wahr“. Diese Eigenart ist für Bb. F auch zur Zeit der Versuche noch charakteristisch. „Das war eine Angewohnheit, die ich sehr lange behalten habe, und die ich bis zum heutigen Tage noch nicht losgeworden bin“. „Ich bin noch gar nicht aus dem Stadium heraus“.

Bei dieser Entwicklung ist es zu verstehen, daß Tagträume auch in der Reifezeit eine große, ja geradezu eine beherrschende Stellung im seelischen Leben haben. Einige dieser Wachträume hat Bb.-F. dem VI mitgeteilt. „Heute noch stehen mir diese Gestalten alle ganz deutlich vor meinem Geist. Ich könnte von jedem einzelnen Menschen einen Roman erzählen. Alles ist so, als ob es wirklich gelebt hätte“. Die Träumereien beziehen sich einmal auf wirkliche Personen der Umgebung, wodurch es zur Erscheinung der Schwärmerei kam. „Wir (eine Freundin mit ihr) kamen in das Schwarmalter. Wir haben furchtbar viel Schwärme gehabt“. Eine Quelle der schwärmerischen Träumereien sind Filmgestalten. Vom 14.—17. Lebensjahr hatte sie eine wahre „Filmleidenschaft“. „Im Film habe ich wahnsinnig geweint. Ich wurde ausgelacht, aber ich habe mir nichts daraus gemacht“.

Die Träume der Pubertätszeit tragen deutlich anderen Charakter als die der Kindheit. Es sind phantasierte Versuche, mit

gewissen Fragen des Lebens fertig zu werden und ein eigenes Lebensideal in ihnen zu gewinnen. Die ganze Entwicklung findet einen gewissen Abschluß im neunzehnten Lebensjahre, das nach der Aussage von Bb. F das „entwicklungsreichste, interessanteste“, aber nicht das schönste, sondern das „schwerste“ ihres Lebens geworden ist.

### *Charakteristik des Gottesglaubens.*

Wie zu erwarten, spielte die Phantasiebetätigung auch in der kindlichen Religiosität eine große Rolle. „Früher habe ich in der Kirche so geträumt wie meine Tagträume. Da hat es sich besonders um Christus gehandelt. Ich habe mir damals ein Christusbild herausgearbeitet, ganz meinem kindlichen Denken gemäß, mit einer Buntheit, wie ich sie heute gar nicht mehr haben könnte. Ich habe sehr viel in solchen Vorstellungen gelebt, dauernd auch“. Trotzdem bezeichnet Bb. F nachträglich diese Periode als weniger fromm. „Ich war nicht sehr fromm“.

Der Versuch der puberalen Neubelebung und persönlichen Gewinnung des Gottesglaubens geschieht zunächst einmal in einer Gestalt eines lang ausgesponnenen Tagtraumes. Es handelt sich um die Gestalt einer Filmschauspielerin, „so ein ganz eigenartiges Wesen, wie es wohl gar nicht existiert“. Es ist ein Mädchen, das dem Leben im Innersten kalt und gleichgültig gegenübersteht. Dieses Mädchen stellt sich „ganz vergeistigt beinah“ vor. „Sie ist sehr schön, das Gesicht ist nur Geist“. Trotzdem ist dieses Mädchen im Gesicht so kalt, „daß man eben wieder kaum seelische Regungen erkennen kann. Dieses Wesen ist so indifferent. Es empfindet weder gut noch böse. Das Schlechte empfindet es nicht als schlecht. Auch sonstige menschliche Empfindungen, die sonst Frauen haben, empfindet dieses Wesen auch nur ganz äußerlich. . . . Sie führt natürlich, vom christlichen Standpunkt aus gesehen, ein sehr sittenloses Leben. Aber sie empfindet das überhaupt nicht. Dieses Wesen schwebt mir immer vor. Nun suche ich danach, wie dieses Wesen in ein Verhältnis zu Gott kommen könnte, und das habe ich noch nicht gefunden. Und darüber denke ich so oft nach. Ich sehe sie direkt vor mir stehen, ich sehe jeden einzelnen Gesichtszug, wie alles so fast gleichgültig an ihr vorübergeht. Es fehlt da eben etwas. Trotz aller Klarheit ist noch eine Unklarheit im Ausdruck. Wenn man es christlich faßt, ist es die Gnade, die fehlt. Wenn die wirkt, müßte etwas ganz Großes aus ihr werden.“ Diesen Traum



bezeichnet Bb. F. selbst als einen „Versuch, in der Phantasie sich vorzustellen, daß ein Mensch ohne Gott leben kann“. „Ich will unbedingt das Göttliche hineinbringen und das gelingt mir noch nicht. So ganz richtig habe ich das nicht versucht, ich habe immer bloß so eine Idee davon“. Zum Schluß fügt Bb. F. noch hinzu: „Wenn ich das sage, da denke ich, das ist ganz wertlos, mir ist es aber Wirklichkeit, mein Wesen, ich denke aber immer, daß ich nicht verstanden werde“.

Eine ähnlich ausgesprochene eidetische Veranlagung besitzt Erika Spann-Rheinsch, deren *Geistliches Bilderbuch* (1930) ein noch nicht beachtetes, aber sehr interessantes religionspsychologisches Material darstellt. In spontan sich darbietenden Bildern sieht sie ihr „eigenes innigstes Erleben“ symbolisch dargestellt; vor allem gewinnt sie durch solche Bilder neue religiöse Einsichten.

Zum Verständnis dieses Tagtraumes müssen wir von dem Schlußsatz ausgehen. Der Tagtraum ist für Bb. F. nicht bloß eine wertvolle Phantasie, sondern eine sehr wichtige persönliche Angelegenheit, er ist „Wirklichkeit“, ja sogar ihr eigenes „Wesen“ selbst. Es ist mithin der Versuch, in der Phantasie sich vorzustellen, ob sie selbst ohne Gott leben kann. Vielleicht, damit der Versuch sich aber in einer schwebenden Unverantwortlichkeit halten kann, stellt der Wachtraum den Versuch dar, ob „man“ — nicht mehr sie selbst — ohne Gott leben kann. Der Versuch spielt sich gewissermaßen in der neutralen Zone dieser Traumgestalt ab. Es ist also mithin dieser Wachtraum eine innere Auseinandersetzung mit einer grundlegenden Lebensfrage, dem Verhältnis zu Gott. Das Ergebnis ist negativ. Bei aller äußeren Schönheit, bei aller Lust, die ungestraft genossen werden kann — ungestraft durch eigene Gewissensbisse — fehlt dieser Gestalt etwas. Im „Innersten“ ist diese Gestalt gleichgültig und kalt, es fehlt der erwärmende Hauch einer letzten Liebe.

Was Bb. F. im Wachtraum phantasiemäßig durchlebt hat, erfährt sie in der eigenen Entwicklung, die mit einer ganz charakteristischen Neubelebung und persönlichen Neugewinnung des Gottesglaubens abschließt.

Dieses Erlebnis wird kurz angedeutet im Berichte von H. 4 (H = Hauptversuch): „Wenn ich jetzt mein Leben überblicke, finde ich, daß ich 19 Jahre ziemlich in einem Schlaf gelegen hatte, der einerseits Schlaf war, weil er die wahre Wirklichkeit, Gott, nicht so erkannt hatte, wie man es eben sollte, andererseits aber

war immer in dem Schlaf schon wieder der Traum von Gott darin. Diese Sehnsucht, die der Dichter hier hat, hatte ich manchmal unbewußt, manchmal wurde sie etwas stärker, ja die war in mir“. Das Erlebnis bewirkte eine völlige Umstellung in ihrem Leben, weshalb es nötig ist, diesen Umbruch in seine Komponenten zu zerlegen.

„Das Liebesbedürfnis spricht sehr viel beim Gottesglauben mit“. Eine bedeutsame Rolle spielt dabei sicherlich die Tatsache, daß zur selben Zeit, als Bb. F die Neubelebung des Gottesglaubens erfuhr, sie sich „von einer unglücklichen Liebe losgerissen“ hatte. Eine oberflächliche Analyse könnte meinen, daß unbefriedigte erotische Gefühle auf Gott übertragen worden seien. Genauerer Zuseher lehrt jedoch anders. Die erotische Erregung beeinflusste sie „seit dem 15. Jahre ganz unangenehm“. Sie gerät in einen richtigen „Bann“. „Es steigerte sich das krankhaft, das war furchtbar“. „Ich hatte mich damals so in eine Sackgasse verannt. Die Liebe bleibt nicht unerwidert, wird also nicht eigentlich enttäuscht. „Ich hatte mir immer gewünscht, wenn er mir bloß einmal sagen würde, daß er mich gern hat. . . . Dann habe ich den Tag wirklich erleben können, daß ich es gesagt bekam, und das Komische ist, es hat mich an dem Tage vollkommen kalt gelassen, es hat mich im Innern gar nicht mehr aufgeregt“. Der Grund liegt darin, daß inzwischen ein Durchbruch von einer tieferen Zone her erfolgt ist und eine neue Werthaltung sich verfestigt hat, da bloße erotische Erfüllung nicht genügt. Daß es um Mehr als erotische Gefühle geht, und daß dieses Mehr enttäuscht, kommt zum Ausdruck in dem Satz: „Ich hatte ihn mir als Ideal gesehen, in Wirklichkeit habe ich ihn ganz anders gesehen“. Tatsächlich klingt mit dieser Enttäuschung die erotische Erregung ab, sie bleibt „vollkommen kalt“. Sehr wertvoll zur Klärung ist die Begründung ihrer Abweisung der Werbung. „Damals habe ich gesagt, ich wollte mich nicht aufgeben“. Sie wollte sich auch in den ungesunden Zustand der Erregung nicht zurückstürzen lassen. „Ich sagte: ich muß meine Kraft auf andere Sachen richten, die darf ich nicht vorzeitig in einer derartigen Freundschaft vergeuden“. Der Wille zur Selbstbehauptung und Selbstvervollkommnung spielen also eine wichtige Rolle in der Ablehnung der erotischen Liebe und dann weiterhin in der Hinwendung zu Gott. Mit Entrüstung weist Bb. F die Vermutung zurück, daß enttäuschte Liebe einfach auf Gott übertragen worden wäre. „Es ist etwas ganz Neues, was in der

Gottesliebe liegt“. „Diese Liebe hat dadurch einen anderen Charakter, daß sie mit dem Streben nach Selbstvervollkommnung verbunden ist“. In diesem Satz dürfte treffend eine neue Seite der Liebe zu Gott aufgezeigt sein.

Die Neubelebung des Gottesglaubens geht über das typische Distanzerlebnis der Reifezeit. In der Kindheit konnte sie ganz in ihren Erlebnissen aufgehen. „Vieles schien als neu, pikant, ich war mit ganzer Seele dabei, wenn ich es erleben durfte oder erhalten konnte“. Mit der Erfüllung der Wünsche kam die Enttäuschung, sie füllten nicht aus. Später meinte sie, „durch alles durchsehen zu können“. Alles trägt jetzt eine ernüchternde Klarheit an sich, damit eine Begrenztheit, die dem romantischen Unendlichkeitstraum der Jugend nicht entspricht. Der Verlust der Unmittelbarkeit zur Umwelt veranlaßt nach der wahren ausfüllenden Wirklichkeit zu suchen. Diesem Suchen entgegen kommt die starke christliche Beeinflussung durch religiöse Übungen, wie Exerzitien, in denen ihr Gott als die wahre Wirklichkeit aufgeht. „Dafür ging mir früher ganz das Verständnis ab, wie man die absolute Wirklichkeit ahnen kann, sehen ja nicht. Das Alte ist entwertet worden, dafür ist etwas ganz Neues aufgegangen“.

„Das Alte ist entwertet worden“, ganz deutlich ist darin die Umstellung der Werthaltung und das erlebnismäßige Innewerden die Kontingenz der Welt Dinge enthalten. „Die Vergänglichkeit alles Irdischen, die wird mir dauernd und immerfort so sehr klar. Die steht mir dauernd vor Augen“. „Ich empfinde große Werke von jemandem, die wirklich gut sind, als ausdruckslos Gott gegenüber und als eben wirklich zu erdhafte . . . Es geht mir noch nicht lange so, vielleicht ein halbes Jahr“. (H. 7).

Gott ist demgegenüber der absolute Wert, als die absolute Wirklichkeit, ihm kann sie sich mit ganzer Seele hingeben. Den Anstoß dazu gaben neben der Teilnahme an einer liturgischen Tagung und Exerzitien die Lesung des Buches von Herwig „St. Sebastian von Wedding“, das stark auf sie gewirkt. „Das war wohl das Buch, das mich am meisten von allen anderen gepackt hat. Ich war nachher gar nicht mehr dieselbe. Das Buch war so der Auftakt. Dann kam das andere alles dazu“. Das Buch regte sie zugleich an, sich ein neues Lebensideal, das „Idealbild des tätigen Helfens“ zu bilden.

Ein wichtiges Motiv des Gottesglaubens bei Bb. F ist das Bedürfnis nach Sinn und Wert des eigenen Lebens. „Das Leben erlangt erst durch Gott Wert und Sinn“.

Nach dem großen Gotteserlebnis ist die Stellung zu sich, zu den Mitmenschen und zum Leben eine ganz andere geworden. „Bis dahin hatte ich so eine ganz egozentrische Einstellung im Verhältnis zu den Menschen. Ich mußte eben im Mittelpunkt sein. Jetzt hat sich das eben geändert. Ich finde, daß ich gar nicht mehr im Mittelpunkt meines Denkens stehe, sondern mehr Gott. Ich allerdings auch, aber mehr im Lichte Gottes, in religiöser Beziehung. Überhaupt habe ich über die verschiedensten Sachen meine Meinung geändert. Das Leben hat auf einmal ein ganz anderes Licht bekommen. Auf den verschiedensten Gebieten wurde es anders. . . . Z. B. ist auch die Auffassung vom Berufe eine andere geworden.“ Als höchster Beruf erscheint es ihr jetzt, „die Menschen zu Gott zu führen“.

## Bb. F

### *Protokolle der Hauptversuche.*

#### H. 1 *Prometheus* von Goethe.

L. 1 (L = Lesung) 12" (= Reaktionsdauer). Das kann ich nicht! Ich habe zuerst gelesen: *Prometheus*, das kennt man. Das mußte ich auch auswendig lernen. In dem Gedicht liegt der Trotz drin. Diese Empfindung, muß ich sagen, habe ich in meinem ganzen Leben noch nie gehabt. Das widerstrebt mir auch so. Das kann ich gar nicht verstehen. Das paßt eben auf Goethe, aber ich kann gar keine innere Beziehung dazu finden. 28, 8" (= Dauer der Protokollabgabe).

L. 2 20,8" Ich finde wieder dasselbe, daß Goethe vom Christentum sehr wenig berührt war, sonst hätte er das nicht schreiben können. Über Goethe könnte ich stundenlang reden, aber ich denke, das soll ich nicht. 32"

#### H. 2 *Dem unbekanntem Gott* von Nietzsche.

L. 1 1'20". Wenn man das so unbefangen liest, kann man sich sehr gut in die Stimmung hineinversetzen, daß man immer in Gott lebt, daß man an ihn gebunden ist, daß Gott einen fast verfolgt. Aber soweit ich Nietzsche kenne, fehlt mir hier noch eine Stelle daraus, deshalb kann ich meine Behauptung nicht beweisen. „Mir Verwandter“, in dem Wort liegt die Gleichstellung, die Nietzsche hier ausdrückt. Das ist doch immerhin eine Gleichstellung. Ich finde auch das Letzte: „Ich will dich kennen, selbst dir dienen“, es ist nicht natürlich, von innen heraus, ein Bedürfnis, sondern Zwang. Ich finde, diesen zweiten Teil kann ich auf mich gar nicht beziehen. Ich habe diese Schwierigkeit auch noch nicht gehabt, Gott zu dienen. Ich habe mich noch nie vermessen, Gott ähnlich zu sein. „Mir Verwandter“, das kann ich nicht sagen. Den ersten Teil kann man christlich empfinden. 2' 21, 6"

L. 2 54" Ich weiß nicht, mich stößt das immer ab. Ich finde es direkt vermessen, diese Stimmung, die da ausgesprochen wird. Dieser Gedanke, daß Gott nach einem greift, wenn man flichen will! Daß man das Unsichtbare fühlt, diese Stimmung kann man haben. Aber diese Gleichstellung, das kann ich nicht verstehen. Natürlich von Nietzsche aus kann ich das wieder auch sehr gut verstehen. Ich kann mir denken, daß es solche Menschen gibt. 1' 2, 5"

Nachtrag: Wenn ich vor ein paar Jahren danach gefragt worden wäre, da wäre es möglich gewesen, daß ich diese Stimmung gehabt hätte. Aber es war keine längere Periode des Trotzes, des Verärgertseins. Das war es nicht.

### H. 3 *Erstes Gedicht von Schüler*

Das wäre ein Graun, wenn alle Glocken,  
An einem Morgen tief erschrocken,  
Von selbst erklingen: „Gott ist tot!“  
Erst stände jeder, wie erschlagen, still;  
Dann Weinen, Beten und Geschrei von Not,  
Weil ihn ein jeder auferwecken will. G. Schüler.

L. 1 46" Das Gedicht habe ich sofort bejaht. Ich habe ganz genau dieselbe Empfindung, die der Dichter hier ausdrückt. Ich muß sagen, dieses Gedicht hat mich so gepackt, es ging mir ordentlich nahe. Ich weiß nicht, wie ich es sagen soll. Es war eben etwas, was ich empfinden konnte, was mir lag, und was ich genau so denke. Ich weiß, daß dieser Gedanke, den er hier ausdrückt, mir noch nicht gekommen ist und doch nicht zu denken ist. Aber interessant ist er. (Wegen Störung Protokoll hier abgebrochen).

L. 2 45" Ich finde, dieser Gedanke ist einfach furchtbar. Als ich das las, da durchzuckte es mich. Ich kann das gar nicht beschreiben. Einen solchen Gedanken hatte ich noch niemals. Aber wie er das beschreibt, hat der Dichter ganz recht. Ich würde das ebenso auswerten. Besonders die Reaktion auf die Worte: „Gott ist tot“, finde ich auch . . . Ich weiß nicht, bin ich jetzt plötzlich herausgekommen. 51, 7"

L. 3 (In späterer Versuchsstunde) 33, 2" Dieses Mal kann ich das gar nicht so empfinden wie das vorige Mal. Ich hatte das vorige Mal so das Gefühl eines furchtbaren Geschehens. Das hat mir das vorige Mal viel Gedanken gemacht. Dieses Mal bin ich von vornherein kritischer dran gegangen. Dabei hatte ich die Überzeugung, daß es nur ein Mensch geschrieben hat, der bestimmt von Gott überzeugt ist, der aber doch nicht so tief in Gott verwurzelt ist, daß er solche Gedanken nicht haben kann. Mir würde ein solcher Gedanke nie kommen. Das vorige Mal fand ich den Gedanken interessant. Heute fühle ich, wenn man wirklich einmal etwas von dem religiösen Leben gefühlt hat, das Bewußtsein in Gott und Christus zu sein, so kommen einem solche Gedanken nicht. Solche Zeilen kommen mir beinahe etwas lächerlich vor. Schon mit einem solchen Gedanken sich zu beschäftigen, finde ich jetzt direkt einen Unsinn. Wie der Mensch das

überhaupt nur denken kann . . . Ich meine nur als . . . das ist ja nur eine Annahme, aber wie er so etwas denken kann. Denn in dem Augenblick, wo Gott nicht mehr ist, sind wir schon lange nicht mehr. Ich finde, dieses Gedicht kann ich doch nicht so mitfühlen und miterleben. 2' 51, 6"

#### H. 4 *Zweites Gedicht von Schüler.*

Wo bist du Gott? Ich hab die Wälder  
mit deinem Namen wachgeschrien,  
ließ wund und weinend durch die Felder  
nach dir der Sehnsucht Stimme ziehn.

. . . . .

jetzt steh ich still. Wer hilft mir suchen?  
Hörst du mich nicht? Wo bist du, Gott? G. Schüler.

L. 1 26, 3" Dieses Gedicht erinnert mich so an mich selbst. Besonders dieser erste Teil. Das könnte ich direkt auf mein Leben anwenden. Wenn ich jetzt mein Leben überblicke, finde ich, daß ich 19 Jahre ziemlich in einem Schlaf gelegen hatte, der einerseits Schlaf war, weil er die wahre Wirklichkeit, Gott, nicht so erkannt hatte, wie man das eben sollte, andererseits aber war immer in dem Schlaf schon wieder der Traum von Gott darin. Diese Sehnsucht, die der Dichter hier hat, hatte ich manchmal unbewußt, manchmal wurde sie etwas stärker, ja die war in mir. Jetzt allerdings die zwei Zeilen, die konnte ich, die kann ich nicht mehr, doch natürlich, das kann man auch wieder nicht sagen. Ich könnte sagen, daß ich jetzt auch still stehe in dem Bewußtsein in Gott zu leben, trotzdem ich noch suche. Das ist das Suchen, das eben der Mensch, der in Christus lebt, hat und haben muß. Und allerdings diese letzte Zeile, die erscheint mir dann wieder so als ein . . . Aufschrei, wenn man empfindet, daß man sich wieder von Gott entfernt hat. Und insofern konnte die Zeile mir etwas geben. 3' 2, 7"

L. 2 29, 8" Wenn ich das das zweite Mal durchlese, da habe ich zuviel hineingelesen. Dieser Mensch, der das schreibt, ist wirklich noch im Anfangsstadium der Sehnsucht. In dem ist noch nicht Ruhe. Und deshalb habe ich das wahrscheinlich vorhin falsch ausgelegt. Und dann vor allen Dingen hier, jetzt fällt mir etwas auf. „Hier steh ich still, wer hilft ihm suchen?“, hier sieht er, daß er aus eigener Kraft nichts vermag, daß er einen Menschen oder sonst jemanden braucht, der ihm suchen hilft, und mir kommt dann natürlich der Gedanke, man könnte den liturgischen Gedanken hineinsetzen: durch Christus zum Vater. Damit wäre überhaupt die ganze Frage gelöst . . . Aber diese Einstellung hat der Dichter eben nicht, die ist wieder von mir hineingetragen. 2' 1, 7"

Auf eine Frage hin erklärt Bb, daß die im Protokoll mitgeteilten Gedanken während der Reaktionszeit kamen, nicht erst nachher bei der Mitteilung des Berichtes.

H. 5 *Gedicht von Hebbel.*

Doch nur vergebens ranke  
 Ich mich empor. Es sprengt  
 Von oben kein Gedanke  
 Den Ring, der mich beengt.  
 Da fühl ich mich dann schauernd  
 Wie niemals noch allein  
 Und der ich bin grüßt trauernd  
 Den, der ich könnte sein. Hebbel.

L. 1 20,3“ Zunächst fiel mir auf: „Doch nur vergebens ranke ich mich empor“. „Vergebens“, das Gefühl, das ich persönlich sehr oft habe, daß alles, was ich tue, vergebens ist, und daß ich doch nicht bin, so wie ich sein könnte. Ich fühle die Gnade nicht direkt in mir und deshalb habe ich überhaupt das Gefühl, als ob ich zwar streben würde und gut sein wollte, als ob mir Gott aber nicht viel zu Hilfe käme. Dieser Gedanke ist bestimmt falsch und verwerflich, aber ich habe ihn oft. Das kann ich gut verstehen, wie Hebbel sagt: „da fühl ich mich wie niemals noch allein, und der ich bin, grüßt trauernd den, der ich könnte sein“. Dieses Gefühl, daß einem keine Hilfe kommt, und dieses ganz Aufsichgestelltsein und dieses Alleinsein, das muß . . . das bedrückt mich sehr, und gerade in dem Augenblick finde ich dann . . . sehe ich mich, wie ich sein könnte, von mir aus gesprochen: in Gemeinschaft mit Gott und Christus. Und dann habe ich diese Krise überwunden, das Gefühl des Alleinseins. Das ist einseitig ein Gefühl der Undankbarkeit gegen Gott. 2° 35,8“

Fr. Hat dieser Gegensatz von: der ich bin und der ich könnte sein, etwas mit Gott zu tun?

A. Ja natürlich. Das ist ganz klar. Ich finde, daß ich viel mehr in Gott hineinwachsen könnte. Wenn man das so aussprechen könnte, ich habe nicht genug Liebe zu Gott. Überhaupt die Liebe fehlt. Ich habe sehr oft den Gedanken, ich stelle mir das vor, ich möchte Menschen zu Gott führen. Das ist das Ideal bei mir.

L. 2 ergebnislos.

H. 6 *In Harnesnächten von C. F. Meyer.*

Die Rechte streckt ich schmerzlich oft  
 in Harnesnächten  
 und fühlt gedrückt sie unverhofft  
 von einer Rechten —  
 Was Gott ist, wird in Ewigkeit  
 kein Mensch ergründen,  
 Doch will er treu sich allezeit  
 mit uns verbünden. C. F. Meyer.

33“ Das ist so schwierig, die Sache ist so . . . ich habe ein Weltbild, da bin ich so darin und kann mich gar nicht so umstellen. Ich kann mich so schlecht da hineinleben. Ich kann das zwar so im allgemeinen . . . als Ganzes sehe ich das so, aber so in einen Speziellfall, wie das war, kann ich mich nicht hineinleben.

H 7 *Sehnsucht von Goethe.*

Dies wird die letzte Trän' nicht sein,  
 die glühend herzauf quillet,  
 das mit unsäglich neuer Pein  
 sich schmerzvermehrend stillet.

O laß doch immer hier und dort  
 mich ewig Liebe fühlen,  
 und möcht' der Schmerz auch also fort  
 durch Nerv und Adern wühlen.

Könn' ich doch ausgefüllt einmal  
 von dir, o Ewger, werden!

Ach, diese lange, tiefe Qual,

wie dauert sie auf Erden. Goethe.

21,8" Ja das liegt mir sehr: dieses Gefühl, daß man hier auf Erden nie Gott ganz erfassen und von Gott erfüllt sein kann. Das ist eben wirklich das, was ich sehr oft, eigentlich dauernd empfinde. Und wirklich ich empfinde das Leben als eine lange tiefe Qual, aber nur im religiösen Sinne, sonst wäre es ja schrecklich. Das ist eigentlich so mein augenblicklicher Zustand, diese Strophe zeigt ihn eben ganz klar. Das ist mir schon oft aufgefallen, daß ich so sehr . . . — ich kann das so furchtbar schlecht wiedergeben — die Vergänglichkeit alles Irdischen, die wird mir dauernd und immerfort so sehr klar. Die steht mir dauernd vor Augen. Nicht daß ich mich nicht über etwas freuen könnte, aber irgendetwas, was mich früher sehr geärgert hätte, eine Äußerlichkeit, das ist mir alles so gleichgültig und wertlos. Ich empfinde große Werke von jemandem, die wirklich gut sind, als ausdruckslos Gott gegenüber und als eben wirklich zu erdhafte. Ich empfinde überhaupt alles, was wir tun, ist zu menschlich. Ich kann das wirklich so schlecht sagen, aber es geht mir noch nicht lange so, vielleicht ein halbes Jahr. 2' 37,3"

Der letzte Versuch blieb ohne Ergebnis. Bb: Ich weiß, ich bin heute so gefühllos. Mich spricht heute so gar nichts an. Es packt mich auch gar nicht. Ich kann nur mühsam etwas sagen. Es kommt daher, weil ich zu zerstreut bin.

*Gespräch über den Gottesglauben.*

Fr. Welches sind persönliche Gründe für den Glauben an Gott?

A. Bei mir spielen die Beweise gar keine Rolle. Es ist mir oft der Gedanke gekommen, daß ich Glaubenszweifel fast gar keine gehabt habe. So wie andere Menschen sagen, sie sehen den Sinn des Lebens nicht ein, das ist bei mir nicht der Fall gewesen. Manchmal kam der Gedanke: du möchtest sterben. Aber ich habe den Gedanken von vornherein immer abgewehrt und habe mich niemals damit abgegeben. Viele Leute haben mir von Selbstmordgedanken erzählt, von anderen kann ich das verstehen, bei mir war es nicht der Fall.

Die Gottesbeweise haben mich niemals besonders gepackt, das Dasein Gottes war etwas, was ich im Gefühl hatte, ich weiß gar nicht



wie. In mir war immer der Drang, daß ich zu Gott beten mußte. Das war schon als Kind so. Immer, wenn ich etwas Schönes erlebt hatte, mußte ich danken. Wenn etwas nicht ging, hielt ich es für eine Prüfung. Vor allen Dingen, aus meinem Leben habe ich eine gewisse Ursächlichkeit abgeleitet. Ich bin sehr überzeugt von der Religion und dem Gottesglauben. Ich habe manchmal gedacht, ob die Zweifel noch viel später kommen werden. Das Liebesbedürfnis spricht sehr viel beim Gottesglauben mit. Ich hatte das vorige Mal schon erzählt, daß mir alles so ausdruckslos erscheint. Der Gottesglaube ist für mich lebensnotwendig, ohne ihn könnte ich nicht existieren. Ich wäre nicht Ich, sondern ein untergeordnetes Wesen. Für mich ist er unbedingt notwendig. Als ich noch nicht in dem Verhältnis zu Gott stand wie augenblicklich, diese Zeit kann ich gar nicht als eine wahrhaft gewesene bezeichnen, sondern als eine, die ich fast nur traumhaft erlebt habe. Im Laufe der Zeit bin ich darauf gekommen, daß ich Gott unbedingt brauche. Das kann man schon äußerlich nachweisen, daß man sich glücklicher fühlt, wenn man eben Gott liebt. Aus diesem Grunde schon. Vor allen Dingen die Hoffnung auf das ewige Leben, das möchte ich noch hinzufügen. Das Leben erlangt erst durch Gott Wert und Sinn. Immer wenn ich niedergeschlagen oder gedrückt war, wenn mich innerlich etwas sehr ergriffen hatte, dann mußte ich das zu Gott tragen. Ich mußte ihm danken, dann war das Maß der Freude erst voll. Das war immer so in meinem Leben. Es wäre mir furchtbar, wenn ich in meinem Leben so viel Schönes erleben könnte und ich nicht dafür danken könnte. Dann eben außerdem noch dies: der Gedanke, daß ich mit meinen Gedanken nicht allein bin. Dieses Alleinsein würde ich direkt als grauenhaft empfinden, ich würde Angst vor mir selber kriegen. Ich könnte mir denken, daß der Mensch dadurch direkt unheimlich werden könnte, so wenn ich das Bewußtsein habe, meine Gedanken und das eben . . . das kann ich schlecht sagen, wie ich es mir vorstelle, nicht so wie als Kind, daß Gott dahintersteht, . . . mehr so im allgemeinen. Überhaupt das Verbundensein im Geiste mit Gott, das ist das, was unbedingt nötig für mich ist. Wenn das nicht wäre, dann wäre ich eben nicht.

Fr. Spielt enttäuschte Liebe beim Gottesglauben eine Rolle?

A. Das ist durchaus nicht der Fall, daß ich nicht wiedergeliebt werde, und daß ich dafür etwas anderes gesucht habe. Das finde ich furchtbar minderwertig, das würde mich furchtbar unglücklich machen. Das ist etwas ganz anderes. Ich habe von der Liebe eine ganz andere Auffassung. Aus diesem Grunde muß ich sagen, daß ich eigentlich gar nicht enttäuscht bin. Ich muß sagen, ich stehe darüber. Ich sage gar nicht, es wäre schön gewesen, das ist gar nicht der Fall. Das war vielleicht früher der Fall. Das ist das Schlimmste, was man einem Menschen nachsagen kann, wenn er durch menschliche Liebe enttäuscht ist und dann dafür Gott liebt. Es ist etwas ganz Neues, was in der Gottesliebe liegt. Es haben mich auch sehr viele Leute auch nachher geliebt. Ich habe es auch empfunden, es ist sehr

schön. Es ist bestimmt die Liebe, die ich empfunden habe. Die Liebe zu Gott steht doch über allem. Es ist eben die ganz große.

Ich bin zu der Ueberzeugung gekommen, daß man einen Menschen erst am tiefsten lieben kann, wenn er tot ist. Dann liebt man ihn nur noch als Seele, nicht mehr körperlich. Diese irdische Liebe ist eben nicht die tiefste, die es gibt, nicht die beste . . . Ich hatte während der ganzen Jahre viel Freunde, die hatten mich alle furchtbar gern. Andere hätten sich viel darauf eingeildet. Diese Liebe hatte mich davor bewahrt, mich irgendwie in läppischer Art mit anderen abzugeben. Das kam gar nicht in Betracht. Das hat mich schon ein bißchen darüber gestellt. Als das nun ausfiel, ich bin ja eigentlich gar nicht so enttäuscht worden. Ich hatte ihn mir als Ideal gesehen, in Wirklichkeit habe ich ihn ganz anders gesehen. Ich hätte mich anderweitig entschädigen können. Aber ich war die Zurückhaltung so gewohnt, deshalb ging ich nicht mehr aus mir heraus. Mir wurde schon der Vorwurf gemacht, daß ich zu steif bin.

Ich habe einmal in einem Buch gelesen, Frauen, die ihr Ziel nicht erreichen, werfen sich dann auf die Religion. Das ärgert mich sehr. Diese Menschen ziehen ja alles so herunter. Das geht ja gar nicht. Die Frage hat mich manchmal schon beschäftigt. Diese Menschen müssen ganz primitiv sein, bei denen das der Fall ist. Das ist eben etwas ganz anderes.

Fr. Worin besteht das ganz andere?

A. Ich finde, man kann ja Menschen, ganz speziell einen Mann, trotzdem weiter lieben, und trotzdem kann man aber Gott über alles lieben. Ich weiß nicht, das kann man so schlecht aussprechen. So näher bestimmen, das ist schwer. Es ist eben die Liebe zum Geiste. Wir streben alle eben doch, wir bereiten uns alle auf das künftige Leben vor, da werden wir in den verklärten Zustand kommen. Diese Liebe ist das Streben danach. Diese Liebe hat dadurch einen anderen Charakter, daß sie mit dem Streben nach Selbstvervollkommnung verbunden ist.

Seitdem ich mich tiefer mit Gott beschäftigt habe, gab es Stunden, wo ich gar keinen Menschen brauchte. So etwas ist mir eigentlich in meinem ganzen Leben noch nicht vorgekommen. Ich war in einem ganz anderen Zustand einfach, gar nicht so wie sonst, und habe auch ganz anders gedacht. Darüber habe ich schon oft nachgedacht, wie das kommen konnte. Ich könnte mir denken, daß die Heiligen einen solchen Zustand in einem ganz vollendeten Maße gehabt haben. Deshalb verstehe ich ein bißchen, wie man irgendwie mystisch in Gott eindringen kann. Das kann ich jetzt schon ein ganz kleines bißchen verstehen. Dafür ging mir früher ganz das Verständnis ab, wie man die absolute Wirklichkeit ahnen kann, sehen ja nicht. Das Alte ist entwertet worden, dafür ist etwas ganz Neues aufgegangen.

Darüber habe ich mir auch schon manchmal Gedanken gemacht, wie ich dazu komme — im Sommer ging es mir oft so — ich mußte einfach jetzt beten. Es war direkt, als ob mich irgendetwas in die

Knie zwingen würde. Ich konnte nichts dagegen machen. Wie das kommt, weiß ich auch nicht.

Ich habe das Empfinden, die meisten Eindrücke, die wir haben, sind unklar. Auch alles, was wir aussprechen, die Eindrücke und die Ausdrucksformen, das alles ist nicht klar. Alles klar zu sehen, danach sehne ich mich auch.

Dann fällt mir noch etwas ein, was mir erst seit vorigem Jahre aufgefallen ist, daß ich schon alles klarer sehe als sonst. Vorher war alles so verschwommen. Jetzt sehe ich durch alles so durch. Wenn ich Menschen betrachte, sehe ich so durch die Menschen und die Dinge. Ich finde, das ist ja kolossal anmaßend, daß ich solche Behauptungen aufstelle, aber ich habe dieses Gefühl gehabt, als ob eben vorher alle Vorstellungen unklar und verschwommen gewesen wären, und jetzt weiß ich meistens sofort, woran ich bin. Jetzt gibt es gar nichts mehr, was mir als sehr großes Rätsel erscheint, wie es früher war. Dann vor allen Dingen, ich weiß alles, was ich erlebe, einzuordnen. Früher erschien vieles als neu, pikant, ich war mit ganzer Seele dabei, wenn ich es erleben durfte oder erhalten konnte. Wenn es aber erfüllt war, war ich enttäuscht. Noch eine äußerliche Beobachtung, daß das, was ich mir gewünscht habe, meist alles in Erfüllung ging. Was mich bewegt hat, das kam eben doch einmal. Aber das war eben dann alles sehr wenig, es hat mich alles dann enttäuscht. Das ist ja so meinetwegen natürlich und erklärlich, aber auch im ganz äußerlichen Geschehen, alles, was ich wollte, habe ich auch erlebt. Ich wünschte mir etwas so, und es kommt fast genau so, wie ich es mir gewünscht hatte. Deshalb ist mir von vornherein alles ziemlich gleichgültig geworden. Es kommt so wie so einmal. Wenn es kommt, bin ich doch nicht mehr so dabei. Trotzdem kann ich nicht behaupten, daß ich alles als minderwertig ansehe.