

Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.

Bemerkungen zu dem gleichnamigen Buche Karl Girgensohns¹⁾.

Von Professor Dr. Georg Wunderle in Würzburg.

I. Allgemeines.

Es ist kein geringes Verdienst des Verlags, heutzutage einen Blockband wie den vorliegenden in solch gediegener Ausstattung herauszubringen. Das Buch ist eine gewaltige Leistung, der man in einer Besprechung nicht gerecht werden kann. Dem Verfasser ist es offenbar nicht darum zu tun, die bisherige methodische Literatur zusammenzutragen und auszumünzen, als vielmehr darum, endlich einmal eine Durchführung der berechtigten Programmvorschläge darzubieten. Die letzteren prüft er wenig auf ihren spezifisch religionspsychologischen Charakter, sondern stellt alles sofort in den Gesichtswinkel allgemein psychologischer Betrachtungsweise. Ich bemerke nur, dass katholische Arbeiten dieser Art von Girgensohn nicht beachtet werden.

Man muss zwar ein grosses Verdienst darin erblicken, dass Girgensohn sich zum Zwecke seiner religionspsychologischen Untersuchung fachmännisch mit der modernsten experimentellen Psychologie, wie sie von Külpes Schule betrieben wird, vertraut gemacht und in ihrem Sinne, mit ihrer Methode seinen Gegenstand so gründlich durchgearbeitet hat; aber man stösst oft genug auf das Bedenken, ob in der Art der Stoffbewältigung nicht allzu sehr die immer noch umstrittenen Besonderheiten der *Aussagepsychologie* zur Deutung benutzt wurden. Girgensohn bemerkt gelegentlich (493) mit rühmenswerter Selbstkritik, dass er eine „Wechselwirkung von Schleiermacherstudium und Protokollanalyse“ nicht in Abrede stellen wolle. Noch weniger, glaube ich, kann der Einfluss der besonderen psychologischen Schulung des Verfassers auf die Ermittlung der Ergebnisse geleugnet werden. Und darin liegt an und für sich kein

¹⁾ *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens.* Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage von D. Dr. Karl Girgensohn, o. ö. Professor in Greifswald. 8°. XII und 712 S. Leipzig 1921, Verlag von S. Hirzel. Geheftet M 120, gebunden M 135. — Zu den obigen Ausführungen möge vergleichsweise die Schrift Rudolf Hermanns herangezogen werden: *Zur Frage des religionspsychologischen Experiments, erörtert aus Anlass der Religionspsychologie Girgensohns* (Gütersloh 1922).

Mangel, wenn die mitgebrachte Ausrüstung dem zu behandelnden Gegenstand angemessen ist. Darüber aber lässt sich heute doch noch nicht das letzte Wort sprechen, und Girgensohn selbst hält es ja nicht für unnötig, Einwände dieses Inhalts in einem ausführlichen Schlusskapitel (672 ff.) mit rücksichtsloser Offenheit darzulegen. Ich bin der Anschauung, dass man dem religiösen Erleben als solchem nicht auf den Grund gekommen ist, wenn man — wie Girgensohn es im Geiste der Külpeschen Psychologie tut — mit noch so sicherem Blick bloss das *Funktionelle* in den religiösen Regungen aufdeckt und mit den anderen Ichfunktionen ausserhalb des religiösen Bewusstseins vergleicht. Ich meine, die spezielle, d. i. religiöse Bedeutung der religiösen Ichfunktionen für das Ich und ihr Ausdruck im inneren und äusseren Erleben muss ebenso gründlich aufgehellert werden, wenn man „den seelischen Aufbau des religiösen Erlebens“ psychologisch ganz verstehen will. Und dazu gehört mehr Bezugnahme auf den Inhalt des im *Experiment* erzeugten oder nur veranlassten Erlebens. Damit ist noch keine philosophische Wertung des Erlebnisinhaltes verlangt, sondern eine von der Psychologie zu leistende *Sinnklärung*, eine Aufgabe, deren sich die moderne *Phänomenologie* (im Geiste Husserls) ja von anderer Seite her mit manch schönem Erfolge widmet. Girgensohns Eingehen auf die Psychologie von Th. Lipps (vgl. besonders 140 ff.) verrät übrigens, dass er sich dem Rechte solcher Forderungen nicht verschliesst. Zum vollen Durchbruch sind sie aber nicht gelangt. Wäre das der Fall, so würde Girgensohn zweifellos noch weniger Mühe bedürfen, die verhältnismässige Verwickeltheit der untersuchten religiösen Erlebnisse gegenüber denen der allgemeinen Psychologie verständlich zu machen. Wer jemals auf religionspsychologischem Gebiete praktisch gearbeitet (und nicht wie eine Anzahl auch meiner Kritiker nur Programme und Rezensionen geschrieben) hat, wird Girgensohns Satz anerkennen: „Gemäss den deskriptiven Aufgaben unserer Arbeit sind wir berechtigt, sofort komplexere Phänomene zu schildern, wenn sie sich charakteristisch von anderen Erlebnisgruppen abheben“ (245); er wird auch nach dem eingehenden Studium von Girgensohns Werk zugestehen, dass der Einwand Wundts, der den Aussageexperimenten die allzu grosse Kompliziertheit ihres Gegenstandes vorhält, jedenfalls von der Religionspsychologie niemals ganz beseitigt werden könne (698 ff.); das religiöse Erleben ist von Natur aus keine „einfache“ Erscheinung.

Girgensohn ist, wie besonders die als „Schlussbetrachtung“ angefügte kritische Selbstprüfung seiner experimentellen Methode (672—702) zeigt, alles daran gelegen, nicht bloss die Aussagepsychologie der Külpeschen Schule als wahre *experimentelle* Psychologie aufs neue gegen Wundts zum Teil ganz ungerechte Vorwürfe zu verteidigen, sondern vor allem auch sein eigenes Verfahren als *experimentelles* zu begründen. Er ist zwar in der Lage, eine Reihe der Wundtschen Bedenken auszu-

schlagen, muss aber gleichwohl gerade auch bezüglich seiner *experimentellen* Untersuchungen einräumen, dass Wundt doch manchmal „treffsicher die wirklichen Schwächen und Schwierigkeiten des Verfahrens“ erfasst habe (691). Im einzelnen kann ich hier darauf nicht eingehen. Meine Anschauung, dass man den Ausdruck *Experiment* innerhalb der Religionspsychologie nur im weiteren Sinne gebrauchen könne, ist durch das, was Girgensohn hier Wundt gegenüber zugestehen muss, bestärkt worden. Uebrigens weiss Girgensohn noch von anderen Grenzen und Schranken des *Experiments* auf religionspsychologischem Gebiete zu berichten: „Die Inspiration, die neue Gedanken und Stellungnahmen freischafft, lässt sich in das Experiment nicht einfangen, und hier mündet der experimentelle Befund in die Aussagen der genialen Produktiven über die Eigenart ihres Schaffens und Wirkens“ (463). Ist diese *Inspiration* auf religiösem Gebiete nur als menschlich-psychologische Tatsache zu verstehen oder etwa auch im theologischen Sinne als Ausdruck des — bei Girgensohn nur andeutungsweise erwähnten — übernatürlichen göttlichen Gnadenwirkens? Im letzteren Falle wäre die Schranke für das *experimentelle* Verfahren schlechthin unübersteiglich. Dass die *experimentell* erzeugte, *künstliche* Religiosität mit der „Wirklichkeit des urwüchsigen religiösen Lebens“ verglichen und durch sie bestätigt werden müsse, fühlt Girgensohn sehr deutlich (510). Das Experiment ermangelt also doch eines wichtigen Momentes und kann ohne Ergänzung nicht die volle Methode der Religionspsychologie sein. Warum hängt man sich dann so krampfhaft an den Namen *experimentelle* Methode? Liegt darin nicht eine allzu nachgiebige Angleichung an die Naturwissenschaft und ihre Methoden, deren Exaktheit in der Religionspsychologie doch niemals erreichbar ist? Girgensohn sucht die Ergänzung des *experimentellen* Verfahrens in der Analyse ekstatischer Konfessionen, die er im vierten Hauptteil (584 ff.) vorlegt. Er bekundet sich darin als ebenso scharfsinnigen wie feinfühligem Psychologen. Freilich kann ich auch hier nicht verhehlen, dass ich die erstaunliche Gleichheit der Ergebnisse nicht immer vollauf aus dem Tatbestand selbst abzuleiten vermag. Die Gesamteinstellung lässt den Verfasser da und dort auch hier finden, was er sucht. Im übrigen verbleibt bei dem gesamten *ergänzenden* Vorgehen der eine wichtige Wunsch, nicht bloss ausserordentliche religiöse Erlebnisse zu untersuchen, sondern auch dem unbefangenen religiösen Gebahren gewöhnlicher Art die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Damit wäre natürlich das Recht, von *Experiment* zu sprechen, noch mehr verringert. Wenn aber schon einmal die Notwendigkeit der Ergänzung und Bewahrheitung der *experimentellen* Ermittlungen nach einer Seite hin zugegeben ist, kann das andere kaum ausgeschlossen werden. Sonst ist auch aus diesem Grunde die Frage zu stellen: Umfassen denn die Versuche und ihre Ergänzungen wirklich das religiöse Erleben in seinem ganzen Umfange oder doch wenigstens soweit,

dass man berechtigterweise von dem seelischen Aufbau des religiösen Erlebens reden darf? Muss man nicht vielmehr sich begnügen, bloss Beiträge zum seelischen Aufbau des religiösen Erlebens in den dargebotenen Untersuchungen zu erblicken?

Die Frage tritt sofort auf, wenn man die Versuchsanordnung ins Auge nimmt. Girgensohn hat seinen Experimentierplan mit Külpe und Bühler eingehend besprochen. „Vorlegung religiöser Texte mit nachfolgender Protokollierung des Erlebten, kleine Denkaufgaben religiöser Begriffe mit nachfolgendem Protokoll, Stiftung von Assoziationen, deren Nachwirkung später durch Lösung zweckmässig gestellter Aufgaben nachgeprüft wird — das waren die experimentellen Methoden, die zunächst in Frage kamen und einigen Erfolg verhieszen“ (25). Mir scheint es sehr wichtig und auch sehr bezeichnend, was Girgensohn in unmittelbarem Anschluss daran berichtet: „Professor Külpe empfahl daneben Protokollierungen spontaner Erlebnisse anzuregen, die experimenteller Untersuchung nicht zugänglich sind, etwa in Tagebuchform, jedenfalls mit baldmöglichster Protokollierung nach Abschluss des Erlebnisses“ (25). Külpe hatte also seinen bewundernswerten Tiefblick auch auf diesem Gebiete gezeigt, und manche, die „in seinem Geiste“ zu experimentieren vorgeben, sollten über die Selbstbescheidung ihres Meisters seiner eigenen experimentellen Methode gegenüber nicht so souverän hinwegsehen. Die Ausdenkung und Zurichtung der wirklichen Versuche, die Girgensohn dann mit grosser Sorgfalt und mit vielem Geschicke für seinen Zweck anstellte, kann hier nicht einmal andeutungsweise beschrieben werden. Die zu untersuchenden Erlebnisse wurden in den Beobachtern (Bb.) durch Vorlegung von Gedichten erzeugt. „Ich suchte mir 17 Gedichte aus, die in verschiedenster Abstufung den werdenden und gewordenen Glauben an Gott schildern . . . und vier, die die Liebe zu Gott in möglichst lyrischer und „undogmatischer“ Form zum Ausdruck brachten, und verzichtete auf eine Verfolgung der interessanten Unterschiede im Verhalten der Bb. zu der Beimischung spezifischer christlicher Motive zu den dargebotenen Stoffen“ (31). Nun erhob sich der Zweifel, ob das gewonnene Material tatsächlich als religiöses Erlebnis bezeichnet werden könne, oder ob es nicht ebenso gut „in den Rahmen der experimentellen Aesthetik hineingehörte wie in die experimentelle Religionspsychologie“ (31). Ich gestehe, diese Frage ist mir bei der eindringlichen Lesung der Protokolle unzähligemale aufgestiegen; ich dachte dabei aber nicht immer an eine mögliche Zuteilung zur Aesthetik, sondern vielleicht noch häufiger an eine solche zur Philosophie, speziell zur Religionsphilosophie im weitesten Sinne des Wortes. Girgensohn hat sich offenbar selbst oft gefragt, ob er wirklich religiöses Material vor sich habe. In seiner kritischen Schlussbetrachtung sagt er einmal: „Die wirkliche Religion kommt nicht zu der Zeit, wann man sie befiehlt, und man könnte daher meinen, dass man die wirkliche Religion in unseren Versuchen überhaupt

nicht zu fassen bekommt, sondern nur ein Kunstprodukt, das eher für Probleme der Aesthetik als für Probleme der Religionspsychologie von Interesse sei“ (692). Die Vorsichtsmassregeln, die Girgensohn dagegen angewendete, scheinen mir nur für gewisse Fälle geeignet zu sein, den religiösen oder nichtreligiösen Charakter der erzeugten Erlebnisse klar zu unterscheiden. Weder die Aussprache über die letzten Grundlagen der Glaubensgewissheit (32) noch die Unterredung über den Begriff des Vertrauens (33) scheint mir eine sichere Bürgschaft über diese wichtige Unterscheidung zu gewähren. Die Probe mit (religiösen) Denkversuchen (33 f.) führt erst recht in das Gebiet philosophischer Ueberlegung hinein, die durchaus nicht immer mit wahrhaft religiösem Erleben verbunden ist. Die notwendige Künstlichkeit der ganzen Versuchsanordnung musste so dem religiösen Werte der geprüften Erlebnisse in vielen Fällen (ich sage durchaus nicht in allen) abträglich sein. Dazu tritt eine weitere, wiederum kaum vermeidliche Künstlichkeit der Versuchsdurchführung: die Frageweise, bei der es ohne Suggestion schwerlich abgeht. Girgensohn ist sich als hervorragender Selbstbeobachter dessen klar bewusst und sucht auch das Menschenmögliche in der Ausschaltung dieses Faktors zu tun. Ein schönes Beispiel seiner Fragekunst, aber ein treffender Beleg dafür, wie hart das eigene Denken (und Erleben) der Versuchsperson von dem in bohrender Fragekette an sie herangebrachten Denken (und Erleben) des Versuchsleiters zu sondern ist, steht auf Seite 269. Es ist in den „Besprechungen“ nicht das einzige. Kommt also durch die Versuche und alle ihre Hilfsmethoden wirklich das religiöse Erleben zutage? Ganz abgesehen von den Problemen der Entstehung des religiösen Erlebens im einzelnen, kann von einer Vollständigkeit auch des Aufbaus meines Erachtens kaum die Rede sein. Ob Girgensohns Zuversicht hinsichtlich einer Richtung (399) nicht schon etwas zu hoch ist?

Jedenfalls will ich damit dem alles bisher Geleistete weit übersteigenden methodischen und inhaltlichen Wert von Girgensohns Arbeit nichts abbrechen. Und nun — nach diesen allgemeinsten Vorbemerkungen — auch nur auf die wichtigsten Ergebnisse einzugehen, ist bei der Fülle der behandelten Fragen einfach unmöglich.

II. Besondere Hinweise.

Die folgende Hervorhebung einiger Punkte ist, wie ich gleich gestehen will, von meinem subjektiven Interesse geleitet.

1. Den ganzen ersten Hauptteil sehe ich als eine ausgezeichnete *bedeutungspsychologische* Arbeit an, die der Religionspsychologie und der gesamten Psychologie sicherlich wertvolle Frucht zubringen wird durch die Analyse des (in den Protokollen und Besprechungen) bekundeten *Gefühlsbegriffs*. Die alte methodische Anweisung *Τί λέγονσι*, „Was meinen die Menschen mit einem bestimmten Ausdruck“ ist hier gründlich

beachtet. Nach einer (etwas zu breiten) Darlegung der modernen Gefühlstheorien wird erwiesen, dass der populäre und wissenschaftliche Gefühlsbegriff zwei Hauptgruppen der seelischen Erscheinungen umfasst: „Einerseits ist *Gefühl* etwas Funktionelles, und zwar sind es entweder Zustände der Selbstwahrnehmung oder andere aktuelle Funktionen des Ichs, die damit gemeint sind. Andererseits bedeutet *Gefühl* etwas Inhaltliches, und hier fanden wir vier verschiedene Arten von Phänomenen, die mit dem Gefühlsleben zusammenhängen: 1. Empfindungen des allgemeinen Sinnes; 2. Lust und Unlust; 3. Intuitionen, d. h. unanalytierte komplexe Gedanken; 4. Erinnerungen an Erlebnisse, die früher als *Gefühle* bezeichnet wurden“ (155). Innerhalb der Psychologie werden diese Ergebnisse wohl nicht unangefochten bleiben; die psychologischen Folgerungen scheinen mir, so weittragend sie an sich sein mögen, für unseren Zweck hinter der glänzenden Bedeutungsanalyse zurückzustehen.

Dass das Funktionelle bei Girgensohn das Grundlegende ist, ergibt sich klar aus dem Abschnitt, der den funktionellen Gefühlsbegriff erörtert. Die Selbstwahrnehmung, die Zustimmung und Ablehnung; die Aktivität (Gefühl = Wille), die Passivität, all das erscheint unter der Bezeichnung *Gefühl* und wird von Girgensohn als Ichfunktion erklärt. Die Analyse der Protokolle nach diesen verschiedenen Richtungen zeigt, „wie rundweg sämtliche Funktionen des Ichbewusstseins, sofern sie als unmittelbares Erlebnis des Ichs charakterisiert werden sollen, für die Terminologie unserer Versuchspersonen unter den *Gefühlsbegriff* fallen können. Auch die Selbstwahrnehmung heisst nur deshalb ein *Gefühl*, weil in ihr die Ichfunktion der Selbstwahrnehmung gegenüber den gegenständlich gemachten und beobachteten Ichfunktionen als das Unmittelbare im Erlebnis erscheint. Je weiter weg vom Ich, desto mehr verliert sich der *Gefühlscharakter*. Je näher zum Zentralpunkt des Ichs ein Vorgang liegt, desto leichter wird der *Gefühlsbegriff* auf ihn angewandt“ (225). Es bedarf nur eines beiläufigen Hinweises darauf, dass diese Deutung des *Gefühls* stark mit der Ansicht von Th. Lipps zusammenklingt, dessen Gefühlpsychologie Girgensohn an früherer Stelle mit vielem Beifall dargelegt hatte. Der in heutiger Zeit so beliebte Ausdruck *Gefühlsreligion* empfängt eine eigentümliche Prägung durch die anschliessende Ausführung Girgensohns: „Mir scheint, dass es für die Erörterung religionspsychologischer Probleme von fundamentaler Wichtigkeit ist zu wissen, dass Ichbewusstsein und Gefühl in den Berichten über religiöse Erlebnisse einfach Wechselbegriffe sein können. Es dürfte kaum zu bestreiten sein, dass Religion ohne komplizierte Ichfunktionen überhaupt nicht denkbar ist. Dürfen wir auf diese den Terminus *Gefühl* anwenden, so erhält natürlich der *Gefühlsbegriff* einen ungleich reicheren, feineren und — soweit die Interpretation des religiösen Phänomens in Frage kommt — sinnvolleren Gehalt als bei der Anwendung der einfachen Lust-Unlusttheorie oder der Ableitung der Religion aus dem

brutalen körperlichen Affekte. Die Ichsetzung ist das Geistigste und Feinste, was die menschliche Psyche leistet“ (225). Im letzten Satz ist vielleicht am prägnantesten belegt, was ich oben von der Ueberschätzung des Funktionellen gesagt habe. Ohne die übrigens selbstverständliche Bedeutung der Ichsetzung als Grundfunktion zu mindern, wird man doch das „Geistigste und Feinste“ nicht darin finden dürfen; ich halte in diesem Betrachte die Beziehung des Ich zum höchsten geistigen Objekt, zu Gott allein für solcher Prädikate würdig. Die Betonung des Subjektiven macht Girgensohns Anschluss an Schleiermachers *Gefühlstheologie* (225 f. und namentlich 492 ff.) in hohem Masse erklärlich, wobei übrigens nachdrücklich zu betonen ist, dass Girgensohn Schleiermachers *Gefühl* — so weit wenigstens die Reden über die Religion in Betracht kommen — nicht als eine jeglichen Denkinhaltbare Zuständlichkeit auffasst.

Das ausgedehnte Kapitel über den inhaltlichen Gefühlsbegriff bespricht die Organempfindungen, deren Wichtigkeit für die Religionspsychologie wohl kaum je eindringlicher erforscht worden ist, dann die Lust-Unlustserlebnisse, weiterhin die Gedanken als *Gefühle* („Intuitionen“) und schliesslich die Reproduktionsgrundlagen des Gefühlslebens.

Die psychologische Tradition enthält als allgemeine Ueberzeugung, dass Lust und Unlust unzerlegbare, elementare Faktoren des Seelenlebens seien und geradezu als die Hauptsache im Gefühlsleben angesehen werden müssten (297). Girgensohn widerspricht dem und stellt als Ergebnis seiner Protokollanalyse die Ansicht hin: Abgesehen von dem nicht unbedingt notwendigen gedanklichen Moment in den allermeisten Lust- und Unlustzuständen, baut sich das Lust- und Unlustgefühl aus zwei Grundkomponenten auf, nämlich aus Organempfindungen und aus Ichfunktionen (297). — Ich für meinen Teil konnte mich nach dem Studium der hierbei vorgelegten Protokolle zu dieser Anschauung Girgensohns nicht entschliessen: ich vermag auch den Organempfindungen bei allen Lust- und Unlustzuständen diese beherrschende Rolle nicht zu zuerkennen. Der Kampf um Girgensohns neue Theorie wird sicherlich offenbaren, was haltbar und was nicht haltbar ist.

2. Hochbedeutsam und durch die Protokolle viel zwingender zu erweisen sind Girgensohns Darlegungen über *Gedanken als Gefühle* („Intuitionen“). Ich zögere nicht, gerade darüber meine besondere Freude und Befriedigung auszusprechen, wenn ich auch nicht gerade jedes Wort unterschreibe. Die Religionsphilosophen und Religionspsychologen, denen heute so oft der Ausdruck *Intuition* begegnete, werden für die treffliche Beleuchtung des vielgebrauchten Wortes dankbar sein. Girgensohn ermittelt sechs Arten, wie Gedanken zu *Gefühlen* werden (310 ff.); uns interessiert am meisten die vierte Art, die auf der Abstufung des Bewusstseinsgrades der Gedanken beruht. „Gedanken heissen Gefühle, wenn sie einen geringen Bewusstseinsgrad haben. Diese Bezeichnung wird begünstigt, sobald sich

mit den schwach bewussten Gedankenströmungen echte Gefühle verbinden. In diesem Falle sind Gedanken geringen Bewusstseinsgrades ausserordentlich schwer als Gedanken zu erkennen. Meist lässt sich nur nachträglich feststellen, dass hier doch Gedanken beteiligt gewesen sind, weil das vorüberhuschende Gefühl Träger einer Bedeutung oder eines Sinnes gewesen ist, jedenfalls etwas gedanklich genau Bestimmbares meinte“ (323 f.). Wer denkt hier nicht an die Friessche *Ahnung* oder an Kants *unausgewickelte Begriffe*, auf die Rudolf Otto neuerdings wieder in so verdienstvoller Weise die Aufmerksamkeit hingelenkt hat? Es muss wundernehmen, dass Girgensohn darauf nicht ebenfalls hinzeigt. Girgensohns Analyse kann sehr viel dazu beitragen, dass in Zukunft die Intuitionsphilosophen nicht wie bisher „aneinander vorbeireden“ (342), dass über rationale und irrationale Elemente des religiösen Erlebens sachgemässer gehandelt wird, als es in manchen — auch katholischen — Auseinandersetzungen über die Grundlagen der Religion geschehen ist. Der Anteil des Denkens soll gewiss nicht überschätzt werden, aber auszumerzen ist er eben doch auch nicht. Girgensohn fasst seine Forschungen über diesen Punkt in folgende, sehr beherzigenswerte Sätze zusammen: „Die geschilderte Identifikation von Fühlen und Denken ist nun aber keineswegs bloss von terminologischer Bedeutung, sondern sie verschuldet unzählige sachliche Schwierigkeiten und Unklarheiten in der Psychologie des Denkens. Das ist auch vollkommen begreiflich, wenn man bedenkt, dass die traditionelle Terminologie des Alltagslebens und auch eines grossen Teiles der philosophischen Tradition den gleichen Vorgang mit zwei ganz heterogenen Namen bezeichnet. Die *Intuition* ist sowohl Gedanke als auch Gefühl . . . Von hier aus wird es verständlich, warum sich Psychologen und Philosophen immer wieder zu der Auffassung bekennen, Gefühle könnten in Gedanken übergehen oder Gedanken aus Gefühlen entstehen. Natürlich können sie das! Aber doch nur insofern und soweit, wie die Gefühle eben von Haus aus nichts anderes als Gedanken sind, die nur nicht als solche richtig erkannt und analysiert wurden. Diese Analyse wird aber sehr erschwert durch den Umstand, dass die intuitiven Gedanken eine besonders starke Verschmelzbarkeit mit den drei anderen analysierten Faktoren — den Organempfindungen, den Lust-Unlustzuständen und den Ichfunktionen besitzen. Hat sich ein intuitives Denken um einen Kern von Gefühlen dieser Art gelagert, so wird es nur einer sehr tief eindringenden und sehr sorgfältig disziplinierten Analyse gelingen, den gedanklichen Rand treffsicher zu erfassen und von seinem anschaulichen Träger zu trennen oder die unanschaulichen Gedanken von den unanschaulichen Ichfunktionen regelmässig zu unterscheiden“ (340).

3. Daraufhin ist es klar, dass — wie es im gewöhnlichen Leben kein sogenanntes *einfaches* Gefühl gibt — erst recht im religiösen Erleben kein *einfaches* Grundgefühl vorhanden ist. „Die *Einfach-*

heit läuft hier immer auf schlechte Beobachtung hinaus. Wohl aber kann man fragen, ob es nicht in den komplexen Gefühlseindrücken der religiösen Erfahrung dominierende und führende Komponenten gibt“ (382). Girgensohn entfaltet im zweiten Hauptteil das reiche Gefühlsleben nach diesem Gesichtspunkte. Den übvollen Inhalt dieses Abschnittes könnte auch ein einlässlicher Bericht kaum ahnen lassen. Von besonderer Wichtigkeit ist Girgensohns Ergebnis, das in verschiedenen Fassungen dargeboten wird. „Zweierlei tritt immer wieder ganz von selbst als Hauptsache hervor. Einerseits ist irgendeine Erkenntnisleistung zu vollziehen. Es muss irgend etwas geschehen oder erkannt werden, das über das Alltägliche hinausliegt und all die verworrenen Fragmente der Weltauffassung zu einem geschlossenen Ganzen gliedert und so einen Ruhepunkt, Sammelpunkt und Mittelpunkt in der Flucht der Erscheinungen darstellt. Dies ist das gedankliche Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das nicht fehlen kann, wenn Religion erlebt wird. Andererseits muss das Ich in Beziehung zu diesem Einheitspunkt gesetzt werden und irgendwie über sich selbst hinaus gehoben werden, — das ist das funktionelle Hauptmoment der Struktur des religiösen Erlebens, das ebenfalls nicht fehlen darf, damit richtige Religion zustandekommt“ (436). Diese beiden Hauptmomente treten im Erleben selbst zu einer Einheit zusammen, die Girgensohn mit Schleiermachers Begriffen umschreibt: „Der Dualismus von Gefühl und Anschauung ist für Schleiermacher ebenso wie für uns das letzte Werk des Analytikers, . . . im Erleben selbst gibt es aber, wie Schleiermacher im Zentralstück der zweiten Rede schildert, eine undifferenzierte Erlebniseinheit, die die eigentliche Wurzel der Religion ist“ (502; vgl. zum Ganzen noch 441, 456, 465, 492). Prüft man den Ertrag von Girgensohns mühevoller *experimenteller* Arbeit, so wird man sich wohl der Frage nicht erwehren können: War zu dieser Erkenntnis die gewaltige Zurüstung notwendig? Sie ist doch allezeit der selbstverständliche Kern der gesunden Religionswissenschaft gewesen. Ich möchte damit aber gewiss nicht den Wert der neuen Begründung des Satzes herabdrücken; gerade heute ist den Uebertreibungen der *Erlebnistheologie* gegenüber ein solches Verfahren von entscheidender Bedeutung. Ueber die Heranziehung Schleiermachers in den Zusammenhang wird man wohl dem Verfasser von verschiedener Seite her widersprechen. Es ist fraglich, ob Schleiermachers Anschauung und Gefühl sich mit Girgensohns gedanklichem und funktionellem Hauptmoment des religiösen Erlebens decken.

4. Aus dem dritten Hauptteil des Buches, der die Vorstellungen und Willensprozesse im religiösen Erleben untersucht, interessieren vornehmlich zwei Punkte: die Glaubenspsychologie und die Mystik.

Für den ersten kommt vor allem die Rolle des Willens in Frage. „Unter Wille verstehen wir nur solche mit dem Bewusstsein freier Setzung und Selbstbestimmung verbundene Ichfunktionen, die auf ein bestimmtes

Handeln gerichtet sind. Im Grunde versteht auch der alltägliche Sprachgebrauch nur das unter Wille . . . Schränkt man den Willensbegriff so weit ein, so ist es ausgeschlossen, auf ihm eine voluntaristische Religion aufzubauen . . . Es ist zu deutlich, dass in der Religion nicht bloss die freie Selbstsetzung, sondern hunderterlei andere Faktoren entscheiden“ (575 f.). Alle Bb. sind darin einig, dass die — zur Religion zweifellos notwendige — „Einstellung des Willens nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sondern nur die Konsequenz tiefer liegender Vorgänge ist, die dem Willen erst die Möglichkeit schaffen, sich mit dem Bewusstsein der Freiheit für die Religion zu entscheiden. Ohne eine vorangehende innere Nötigung, die der freien Willkür entzogen ist, gibt es keine religiösen Willensentschlüsse“ (580). Girgensohn zieht besonders den Fall einer Versuchsperson heran und folgert daraus „die sekundäre Bedeutung der Willensfunktion für die Religion. Sie ist Symptom für die vollzogene innere Umwandlung, Ausdrucksform und Tätigkeitsform des neuen Lebens, eine mit unwiderstehlicher Notwendigkeit aus den religiösen Grundlagen hervorzuschwappende Folge. Das Urgeheimnis der Religion liegt aber in etwas anderem, nämlich in einer ohne Bewusstsein der Freiheit sich vollziehenden neuen Einstellung des Ichs“ (580 f.; vgl. 642). Jeder, der diesen schwierigen Dingen schon ernstlich nachgegangen ist, wird ohne weiteres zugestehen, dass gerade im religiösen Erleben die „freien“ Willensentschlüsse tatsächlich aus solchen mehr oder weniger unbewussten Voraussetzungen entspringen. Vom theologischen Standpunkte aus kann dazu noch gesagt werden, dass — menschlichem Urteile nach — die Gnade häufig aus dem *Unterbewusstsein* heraus zu wirken scheint, eine Bemerkung, die man zu der ähnlichen Theorie von James ebenfalls machen könnte. Der gläubige Anschluss an Gott und an die Offenbarung Gottes fände hierdurch für viele Fälle eine tiefreichende psychologische Erklärung, die sich übrigens mit manchen Gedanken in Newman's *Grammar of Assent* berührt. Aber zu solcher Verallgemeinerung, wie Girgensohn sie vorträgt, verleiht das Material der *experimentellen* Untersuchungen meines Erachtens kein Recht. Wer kann überhaupt feststellen, welchen Anteil das freie Wollen als bewusste Selbstbestimmung bereits zur Formung jener Einstellung hatte, die den letzten entscheidenden, aber bloss mehr sogenannten freien Willensakt notwendig erzeugt? Die Möglichkeit einer solchen Anfangsbeteiligung der (von Girgensohn offenbar nicht verworfenen) Willensfreiheit müsste allein schon auf die Behauptung des Verfassers drücken. Es ist gewiss eine grosse und schwierige Aufgabe des Religionspsychologen, den Glaubensakt nach der Richtung des Freiheitsmomentes zu analysieren, insbesondere zu prüfen, wann und wie die wirkliche Freiheit einsetzt. Girgensohns Erklärung ist ungenügend, wenn nicht gar in sich widersprechend; denn man kann nicht auf der einen Seite betonen, dass wirkliche Willensfunktionen, d. h.

also mit dem Bewusstsein der Freiheit verbundene Selbstbestimmungen zur Religion gehören, und auf der andern Seite die Anschauung vertreten, jene freien Willensfunktionen wüchsen „mit unwiderstehlicher Notwendigkeit“ aus dem Grunde der (unterbewussten) Einstellung hervor. Das Bewusstsein der Freiheit wäre dann die grösste Selbsttäuschung, und die philosophische bezw. theologische Folge müsste der Determinismus bezw. die schonungslose Prädestination sein.

5. Girgensohns Resultate bezüglich des mystischen Erlebens gipfeln in folgenden Sätzen: „Unsere Versuche haben festgestellt, dass ein dem ekstatisch-mystischen Erleben vollkommen analoger Rand von Bewusstseins-erlebnissen das alltägliche Leben des religiösen Gedankens ununterbrochen begleitet. . . Diese Randerlebnisse entziehen sich freilich mehr oder weniger der nicht experimentellen Selbstbeobachtung und sind dort sehr schwer mit ausreichender wissenschaftlicher Sicherheit festzustellen, obgleich Bruchstücke von ihnen bei den verschiedensten Gelegenheiten von Poeten und von Virtuosen der Selbstbeschauung entdeckt worden sind. Die experimentelle Selbstbeobachtung ergibt sie mit einer derartigen Konstanz und Selbstverständlichkeit, dass an dem ständigen Vorhandensein dieser Nebenströmungen nicht gut gezweifelt werden kann. Das ist denn doch ein höchst interessantes und überraschendes Ergebnis. Etwas paradox und ungenau können wir es auch so ausdrücken: Die mystische Ekstase ist nicht Privileg einzelner Bevorzugter, sondern in Wirklichkeit alltägliches Gemeingut aller Menschen und der treue Begleiter alles höheren psychischen Lebens, indem es als Nebenströmung und Randbewusstsein ständig das Geistesleben begleitet“ (623 f.). Meine Ansicht stimmt überein mit derjenigen Girgensohns insofern, als auch ich die mystischen Erlebnisse aus dem gewöhnlichen religiösen Erleben hervorwachsend denke, also nichts absolut und unvergleichbar Neues in ihnen erblicke. In dem wirklichen Hervortreten der aussergewöhnlichen Erscheinungen der Mystik kann ich allerdings keine blosser Steigerung der schon gewöhnlichen Randerlebnisse erkennen; hier kommt meines Erachtens in ganz besonderer Weise das Erleben der *Gnade* hinzu, von dem die Mystiker doch in allen möglichen Formen sprechen. Das müsste wenigstens als Tatsache auch von der Psychologie gewürdigt werden. Dass es dem *Experiment* eine Grenze setzt, ist klar; darin kann ich aber nur eine der mancherlei Bestätigungen dafür sehen, dass die Religionspsychologie, und zwar auch die sogenannte *experimentelle* Religionspsychologie, von Exaktheit und von Vollständigkeit fern bleibt. Girgensohn kommt diesem Urteil nahe, wenn er im Anschluss an den oben zitierten „ungenauen“ Ausdruck über die mystische Ekstase erklärt: „Jedoch in dieser Form ist dieser Satz freilich nicht richtig, obgleich er geeignet ist, die grosse Tragweite der Entdeckung zu veranschaulichen. Nicht die mystische Ekstase selbst begleitet das alltägliche religiöse Seelenleben, sondern nur ein Nebenerleben von ana-

loger Struktur. Es besteht also noch irgendein Unterschied zwischen der wirklichen religiösen mystischen Ekstase und dem analysierten Randbewusstsein“ (624). Der Unterschied ist auch für Girgensohn nur zum „sehr grossen Teil“ (624) mit einer Intensitätssteigerung zu begründen; die letzte und tiefste Eigentümlichkeit der Mystik will er nun in einer „qualitativen Umwandlung des Erlebnisses“ (625) finden. Wie das mit der obigen „Entdeckung“ der Alltäglichkeit der Mystik übereinstimmt, ist freilich nicht ganz ersichtlich. Die „qualitative Umwandlung“ tritt als „Veränderung und Unterbrechung des gewöhnlichen Bewusstseinsablaufes“ (625) ein. Man kann in manchen Fällen — mit James — an einen „Einbruch aus der Sphäre des Unbewussten“ (626) denken; allein „die psychologische Untersuchung des *Randbewusstseins*“ dürfte (nach Girgensohn) in Zukunft noch so manche Tatsache aufweisen, die eine Heranziehung des Unbewussten zur Erklärung für heute ganz rätselhafte Erscheinungen entbehrlich macht oder doch jedenfalls um einige Stadien zurückschiebt. Ich glaube daher, dass die durchschnittliche empirische Psychologie im Recht ist, „wenn sie vor einer allzu ausgiebigen Verwendung von Hypothesen über das *Unbewusste* im Betriebe der exakten Psychologie warnt“ (627). Den letzten Satz wird man wohl ohne Zögern unterschreiben müssen; ob man aber sonst dem auch hier vertretenen Optimismus beipflichten kann? Für mich ist die Beschreibung und Erklärung der ekstatischen Zustände wiederum zu *funktionell*. Wo bleibt die Eigenart und die bestimmende Wirkung des Göttlichen als des in der Ekstase erlebten Objektes? Davon kann auch die Psychologie nicht ohne weiteres abgehen, wenn sie gleich als solche keine Befugnis hat, über Wahrheits- und Wirklichkeitswert des Erlebnisgegenstandes zu urteilen. Das ist Aufgabe zunächst der Erkenntnistheorie und Metaphysik. Verbindungslinien zu diesen Wissenschaften werden in grosser Anzahl bei Girgensohn deutlich, und darin liegt meines Erachtens nicht das geringste Verdienst seines Werkes.

6. Zum Schlusse kann ich nicht umhin, auf die interessante und bedeutungsvolle (wenn auch nicht allwëgs zutreffende) Analyse von Augustins Konfessionen (630—648) aufmerksam zu machen; neben sie ist eine psychologische Erörterung über Tagebuchblätter J. H. Wicherns (649—671) gesetzt, deren Ertrag ebenfalls nicht ohne Wert ist. Wäre nicht aus der allerneuesten Zeit glücklicher Flournoys' *Une mystique moderne* heranzuziehen gewesen?

Alles in allem: Ehre dem deutschen Fleiss und der deutschen Gründlichkeit, für die das Buch Girgensohns ein treffliches Zeugnis ist.