

## Über die Struktur des religiösen Erlebens.

Von Alexander Willwoll S. J.

Die Frage nach der psychologischen Sonderart religiöser Seelenhaltung ist weder neu noch selten umspröchen. Ist sie doch viel älter als zünftige Wissenschaft der Religionspsychologie. Aber sie gehört, wie das Schrifttum zeigt, zu den Fragen, die nie für lange Zeit zur Ruhe kommen, die bei allen Wendungen im Entwicklungsweg des weltanschaulichen und wissenschaftlichen Denkens aufs neue auftauchen. Darin verrät sich das „Cor inquietum“, die Beunruhigung des vollwachen Menschen durch alles, was unser Gottfinden angeht. Die häufige Wiederkehr der Frage ist aber auch mitbedingt durch die subjektive Eigenart der religiösen Erlebnisse, die so vielgestaltig und an inneren Gegensätzen so reich sind, wie kaum ein anderes Erleben der Seele<sup>1</sup>. Sie bewegen alle Höhen und Tiefen der Seele, vom Glauben getragenes und an ihm formendes Denken, Leben gestaltendes Wollen, das Gemütsleben von elementarer Sicherungsangst bis zur schenkenden Liebe und Ehrfurcht. Religiöses Erleben hüllt sich in reiche Gefühlswerte und flieht doch vor ihnen in puritanische Nüchternheit; es drängt zu intellektueller Klärung und empfindet zugleich die stets ungenügenden Formulierungen des Intellekts wie tötende Eiskälte; es fordert seelische Feinheit und steht auch hinter furchtbaren Entartungen des Trieblebens; es keimt im Dunkel der Daseinsangst, wird aber von dieser erdrückt und es entfaltet sich freier, wo das Gefühl des Lebens als eines sinn-sicheren Wagnisses die Seele weiter macht. Da ist es gewiß nicht verwunderlich, daß bei der Frage, was denn nun am religiösen Erleben das religiöse sei, die verschiedensten Denkweisen einander überkreuzen: logozentrische und biozentrische, rationalistische und irrationalistische, materialistische und spiritualistische.

Wenn wir hier die Frage aufgreifen, so sollen dabei vor allem die wichtigsten psychologischen Gegensatz-Einheiten in der seelischen Grundstruktur religiösen Erlebens aufgezeigt werden, wobei sich Hinweise auf da und dort auftauchende Randfragen von selbst ergeben.

Religiöses Erleben bewegt sich vor allem zwischen drei Gegensatz-Paaren. In der innerseelischen Struktur betrach-

---

<sup>1</sup> Vgl. die phänomenologisch schönen Analysen bei J. Hessen, Die Werte des Heiligen, Regensburg 1938.

tet bietet es sich dar als geistiges und als ungeistig-irrationales Erleben (I). Im Leib-Seele-Ganzen fordert es scheinbar sich verschließende Innerlichkeit und drängt naturnotwendig doch zur Selbstdarstellung und Verankerung im sinnfälligen Ausdruck (II). Es wahrt streng personale Eigenständigkeit und es gibt sich in die Erlebnisfülle religiöser Gemeinschaft hinein, die es mitformt und von der es mitgeformt wird (III). Wo ist, wenn man das unpassend mechanistische Bild von Seelischem gebrauchen darf, in diesem dreidimensionalen Koordinatensystem von Gegensatzpaaren der „psychologische Ort“ religiösen Erlebens? Wodurch ist es, psychologisch gesehen, religiös? Von dieser Grundfrage religionspsychologischer Forschung zweigen ihre Teilfragen ab und zu ihr münden sie wieder: die religiöse Entwicklungs- und Typenpsychologie, Religions-Psychopathologie usw. Dem theologisch Interessierten liegt bei alledem selbstverständlich „seine“ große Frage nahe, nach dem Ineinwirken von Natur und Gnade im religiösen Erleben. Da religiöses Erleben nicht nur ein Tasten der Seele nach Gott ist, sondern auch Auswirkung eines Sichneigens Gottes, der die Seele sucht, so stellt man wohl die Frage, wieweit dieses Gotteswirken sich als solches, in seinem Unterschied von den natürlichen Anlagen der Seele, in wissenschaftlich-religionspsychologischer Betrachtung allein aufweisen lasse.

### I. Der „Geist“ und das „Irrationale Seelische“ im religiösen Erleben.

Unsere erste Frage<sup>2</sup> nach dem Anteil der verschiedenen Erlebnisformen am religiösen Erleben zählt zu den meist behandelten der Religionspsychologie, und weitaus die Mehrzahl der Beantwortungen erfolgte und erfolgt in irgendeinem „irrationalistischen“ Sinn. Zwar wußte auch die Religionspädagogik früherer Jahrhunderte recht gut um die Vielschichtigkeit im religiösen Erleben und um die Bedeutung des Nicht-Geistigen in ihm. Das zeigen viele ihrer Abhandlungen über Echtes und Unechtes, Wesentliches und Unwesentliches, Gottnähe, Dämonisches und Selbstillusionsnäres im religiösen Erleben. Doch mußte wohl die Fragestellung selbst dringlicher und ihre irrationalistische Lösung

---

<sup>2</sup> Siehe dazu auch die reichhaltige Arbeit von W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, Paderborn 1936, und seine soeben erschienene Arbeit: Uvod u psihologiju Religije, Zagreb 1938, mit deutschem Geleitwort von W. Wunderle.

näherliegend werden, je mehr der Glaube an den objektiven Erkenntniswert religiösen Denkens und an die Seinswirklichkeit der religiösen „Wertwelt“ unter dem Einfluß von Rationalismus, Kritizismus, Positivismus geschwächt wurde und Einseitigkeiten von Wertphilosophie und Lebensphilosophien zur „Entwirklichung“ Gottes und zur immanentistischen „Verweltlichung Gottes“ führten.

An der Schwelle des 19. Jahrhunderts standen die bekannten Thesen der Religionsphilosophie *Schleiermachers*<sup>3</sup>, daß Religion im Wesenskern Gefühl der Koexistenz mit dem Unendlichen (wie die „Reden“ von 1799 sagten) oder Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (wie die spätere Formulierung lautete) sei. Die ungemein mächtigen Nachwirkungen Schleiermacher'schen Denkens verbinden sich teilweise mit dem Evolutionismus, Historizismus, dem erkenntnistheoretischen Pragmatismus und verwandten Strömungen des 19. Jahrhunderts, und am Ende dieser Zeit findet die so entstehende modernistische Gestimmtheit der Zeit ihren sprachmusikalisch glänzenden Ausdruck in *Sabatiers*<sup>4</sup> Umriß einer Religionsphilosophie, die „auf den einzig legitimen Grundlagen, der Geschichte und der Psychologie“ aufbaut und in der manche Gedanken und Formulierungen der bald entstehenden „exakten Religionspsychologie“ anklingen. Sabatier weiß um Lebenswerte der Religion, als des „Leben und Schönheit spendenden Elementes in allen Lebensgebieten“, und um ihre Verankerung im menschlichen Sein: „Ich bin religiös, weil ich Mensch bin und nicht aus meinem Menschsein entfliehen kann“. Aus den Antithesen im Tiefsten des menschlichen Seins geboren gibt Religion nicht deren Lösung, aber Erlösung aus ihrer Qual, indem sie Vertrauen zum Leben zurückschenkt, das schlichte vertrauende Subordinationsgefühl, die letzte empirisch nicht weiter zurückführbare Grundlage, aus der die Idee Gottes sich formt, die Idee jener geheimnisvollen Macht, von der die Seele ihre Geschicke abhängig fühlt, die sie fühlt, ehe sie ihr einen Namen geben kann. Schaffung, Läuterung, Klärung des Gottesbewußtseins ist echte Offenbarung im psychologischen Sinn; denn Offenbarung ist nicht Mitteilung starrer Wahrheiten. Kennt doch Religion nur *ein* Mysterium, das Beisammensein des Unendlichen mit dem Endlichen, Gottes mit dem Ich im selben Bewußtsein.

Zwei Jahre nach *Sabatiers* Umriß und hundert Jahre nach den „Reden“ *Schleiermachers* erscheint das Büchlein, das zum erstenmal die „exakte Methode“ auf religiöse Erlebnisanalysen anwendet

<sup>3</sup> Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799.

<sup>4</sup> Exquisse d'une philosophie de la religion, Paris 1897.

und damit eine erste, sehr irrationalistische Periode neuer, „exakter Religionspsychologie“ eröffnet; *Diller Starbuck* „Psychologie of religion“<sup>5</sup>. Es findet bald sein Gegenstück in *W. James*, „Varieties of religious experience“<sup>6</sup>. In der Methode sind die zwei Bücher sehr verschieden — noch plumpe Anwendung der Umfrage bei Starbuck, Analyse hervorragender Fälle bei James. Auch in der Theorie decken sie sich nicht — Starbuck achtet vor allem auf biologische Grundlegung religiöser Phänomene, James weist eindringlicher auf die Macht des Unbewußten. Aber selbstverständlich ist es beiden, daß Religion im wesentlichen der Sphäre des Emotionalen angehöre (nach James als ein Gefühl der Realität des Übersinnlichen, ein Gefühl ehrfurchtsvoller Erfäßtheit, glücklichen Friedens und enthusiastischer Freude nach vorausgegangenem Gefühl negativer Art).

Die behagliche Breite der Ausführungen von James findet ihre Ergänzung in den programmatisch straff gefaßten Formulierungen, mit denen sein Freund *Th. Flournoy*<sup>7</sup> 1902 die neue Religionspsychologie an der Genfer Universität einführt. Es ist ein Programm durchaus irrationalistischer Religionspsychologie: Ausschluß der Transzendenzbetrachtung; Gebot, eine (in weitem Wortsinn) biologische Erklärung religiösen Erlebens zu suchen; Auffassung des Religiösen als eines „Vorganges intimster Art unseres psychophysischen Seins, ... eine Art Instinkttrieb, der aus verborgenen Tiefen der Individualität fließt, in Phänomenen des Gefühls- und Willenslebens sich kundtut, die dann ihrerseits nachträglich Intelligenz und Fantasie in Bewegung bringen, so daß diese Ideen, Vorstellungen, erklärende Begriffe erzeugen, die mehr oder minder dem entsprechen, was das Subjekt in seiner innersten Seinschicht (dem ‚for intérieur‘) gefühlt und erfahren hat. Die so entstehenden Dogmen haben den Wert psychologischer Versuche, die Tiefen des Erlebens intellektuell und in sinnlichen Bildern darzustellen. Aber nur was aus den innersten Tiefen quillt, Gefühle, drängendes Streben, kann unmittelbar Gegenstand der Religionspsychologie sein, nicht „die kalte Unpersönlichkeit intellektueller Formeln und technisierter Praktiken“.

Das Erbe der Sabatier und Flournoy u. a. fand seinen bedeutendsten Erbschaftswalter in *Rudolf Otto*<sup>8</sup>. Seine Analysen des „Heiligen“ in seiner subjektiv-irrationalen Eigenart sehen wir zwar heute bereits wieder von anderen Formen irrationalistischer

<sup>5</sup> London 1899 (Deutsch von Beta, Leipzig 1909).

<sup>6</sup> London 1902 (Deutsch von Wobbermin, Leipzig 1914).

<sup>7</sup> Vgl. *Les principes de la psychologie religieuse*: ArchPsych 2 (1903).

<sup>8</sup> *Das Heilige*, München 1917.

Psychologie schroff abgelehnt; aber die Formulierungen z. B. des Gefühls des „Numinosen“, der Zwiespältigkeit in dem Gefühl des *Mysterium tremendum fascinosum* u. a. sind doch Allgemeingut geworden. Sie werden mit Augustins Schilderungen des „inardesco et inhorresco“ in Parallele gestellt. Freilich müßte man dazu *J. Geysers*<sup>9</sup> Studie über das Irrationale im religiösen Erleben vergleichen, worin der kritische klare Denker „Das Heilige“ Rudolf Otto's Kapitel für Kapitel analysiert und den Subjektivismus des Buches aufzeigt und abweist. Welch ein Unterschied besteht eben doch zwischen Otto's religiöser blinder Gefühlskategorie a priori des Numinosen und dem sich übersprudelnden Reichtum, der Weite und Tiefe und Ganzheitlichkeit religiösen Erlebens bei Augustin, wo es alle metaphysischen Anlagen des Menschengenies durchwogt und erfüllt.

Zur beschämenden Verarmung religionspsychologischen Denkens aber kam es, als sonst erfolgreiche Forscher, wie *Charcot* und *Janet* und andere, die die Religion nur noch von den Zerrbildern der psychiatrischen Klinik her kannten, das religiöse Erleben mit pathologischen Entartungen auf einen Nenner bringen wollten, mit Neurasthenie, mit Hysterie usw., und als *Freud's*<sup>10</sup> Alterswerkchen in der Religion, der großen zukunftslosen „Illusion“, nur Wiederkehr verdrängter Sexualtriebe zu entdecken wußte. Die materialistische Unbefangenheit, mit der *Leuba* echte religiöse Mystik mit irgendwelchen, durch Rauschgift erzeugten Trance-Zuständen Primitiver wesentlich gleichsetzen konnte, hat kürzlich *J. Maréchal*<sup>11</sup> in ihrer Tatsachenfremdheit aufgezeigt.

Glücklicher war die zweite Periode exakter Religionspsychologie, die mit *K. Girsensohn's* „Seelischem Aufbau des religiösen Erlebens“<sup>12</sup> einsetzte. Das Buch war ein „Ereignis“ und ein „Wagnis“. Es führte das psychologische „Experiment“ — systematisch gelenkte Introspektion geübter Selbstbeobachter — in die Religionspsychologie ein, wobei es der ganzen Feinheit des Forschers und Offenheit der Versuchspersonen bedurfte, wenn dem Erleben nicht unter dem Einfluß experimenteller Beobachtung gerade das „religiöse Sein“ genommen werden sollte. Daß diese Gefahr nicht eintrat, wurde auch von der Kritik allseits anerkannt. Die Theorie, zu der die Experimente führten, war dem üblichen Irrationalismus gegenüber völlig neu. Es zeigte sich, daß nicht rein Emotionales der Wesenskern und Intellektuelles nur sekundäre Zutat religiösen

<sup>9</sup> Intellekt oder Gemüt, Freiburg 1921.

<sup>10</sup> Die Zukunft einer Illusion, Wien<sup>2</sup> 1928.

<sup>11</sup> Un exemple d'optimisme scientifique dans l'étude des faits mystiques. Etudes sur la psychologie des Mystiques, Paris 1937, 385 ff.

<sup>12</sup> Der seelische Aufbau des religiösen Lebens, Leipzig 1921. — Vgl. W. Keilbach, a. a. O.

Erlebens ist, daß vielmehr umgekehrt im Kern dieses Erlebens deutlich intellektuelle Vorgänge standen, die dann mit der subjektiven Stellungnahme, der Ichfunktion, zu einem Gesamterlebnis verschmolzen. Was die Versuchspersonen Gefühle nannten, waren vielfach komplexe Gesamterlebnisse, in denen das hochbewußte ratiozinative Denken und Zergliedern zurücktrat, ein in weiterem Wortsinn intuitives ruhendes Zusammenschauen hervortrat, das wie alles gesteigerte Erleben stark gefühlsgesättigt sein konnte. Ist doch in allem gesteigerten Erleben „reiner Gedanke ebenso wie reines Gefühl ein bloßer Grenzfall“<sup>13</sup>. Girgensohns Werk wurde weiter geführt durch seinen Schüler *W. Gruehn*<sup>14</sup>. Er verfeinerte die Methode, verbesserte die zugrunde zu legende Gefühlspsychologie und ihre Terminologie, faßte die anzuwendende Wertlehre straffer und klarer, unterschied genauer das Kernerlebnis von Begleitvorgängen, von Vorbedingungen („offener Einstellung“), Nachwirkungen (gedanklicher Auswertung, Willensentschlüssen, Kündungsdrang usw.) und er zeigte mehr die Variation in der Gegenstandsbezogenheit religiösen Denkens (das sich ihm als die „umfassendste geistige Synthese und Repräsentation darstellt, deren ein Mensch fähig ist“). Er ging sorgsamer den Abstufungen in der „Ichfunktion“ nach (als der „stärksten möglichen Gesamtbeziehung des Ich und somit einer synthetischen Leistung höchster Art“). Eine neue und fruchtbare Periode religionspsychologischer Forschung setzte seit Girgensohn vielerorts ein. Gruehn hat die Aufnahme des neuen Werkes und die weitere Entwicklung während eines Jahrzehnts sehr eingehend geschildert, die Ablehnung seitens des biologistischen Irrationalismus, der Psychoanalyse, der dialektischen Theologie usw. einerseits, die trotz Kritik an einzelner sehr freundliche Aufnahme auf anderer Seite, auch bei katholischen Theologen, die vielseitige Aufbauarbeit, die alsbald einsetzte<sup>15</sup>. Und noch vor kurzem konnte ein Schüler Gruehns im Archiv für Religionspsychologie in kurzer Zusammenfassung auf die erfolgreichen Anregungen hinweisen, die von den „Dorpatern“ (Girgensohn, dann Gruehn) ausgegangen waren<sup>16</sup>.

Eine neue Note erscheint teilweise im Irrationalismus der dritten Periode bisheriger „zünftig-exakter Religions-

<sup>13</sup> E. Raitz v. Frenzt, Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium: *StimmZeit* 109 (1925) 210.

<sup>14</sup> Das Werterlebnis, Leipzig 1924; Religionspsychologie, Breslau 1926.

<sup>15</sup> Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921, Nachtrag zur 2. Aufl. von Girgensohns „Aufbau“, Gütersloh 1930.

<sup>16</sup> H. Lorenzsonn, Die Dorpater religionspsychologische Schule, *ArchRelpsych* 6 (1936) 256—270.

psychologie“ — teilweise wird nur der Irrationalismus der ersten Zeit und vor allem Otto's weiter geführt — durch die Umstellung des psychologischen Denkens auf „Ganzheitlichkeit“ und seine „biozentrische“ Ausrichtung. So ist in *F. Krueger's*<sup>17</sup> Schule ein ganz neuer Begriff von „Gefühl“ entwickelt und der religionspsychologischen Analyse bzw. Theorie zugrundegelegt worden. Gefühl ist darnach nur die Ganzqualität, die Gestaltqualität selber des gesamten Seelenlebens; Religion aber, als Gefühl, läßt sich nicht auf ein oder einige Teilgefühle einengen; in ihr entfaltet sich die Fülle und Ganzheit des ganzen Reichtums von Gefühl, und Gott und Mensch werden darin als eine Ganzheit erlebt; darin „muß der Gott das Schicksal des Menschen tragen und der Mensch das des Gottes. Darum sterben die Götter und darum stehen die toten Menschen wieder auf. ... Niemand, der lebt, kann sterben, und niemand, der stirbt, wird damit aus dem Ganzen wahren Lebens ausgegliedert. Darin gipfelt die *coincidentia oppositorum* aller echten Religion“. — Wie sich der alte, tiefsinnige Schöpfer dieses Wortes „*coincidentia oppositorum*“ zu dieser Auslegung gestellt hätte, sei hier nicht erörtert.

Die Entwicklung ist hier zu einem wesentlichen Punkt vorgedrungen: Systematische, psychologisch-philosophische Besinnung über die seelische Struktur religiösen Erlebens muß dieses Erlebnis allerdings in seiner engen Verflechtung mit dem Ganzen seelischen Lebens und Seins betrachten, wenn anders sie es richtig fassen will. Was aber will diese Ganzheit sagen?

Menschlich-seelische Existenz im allgemeinen ist weder Ganzheitlichkeit, in der alle Teile in eins verschwimmen, noch, wie es *L. Klages*<sup>18</sup> *Metaphysik* meinte, ein sinnloses endgültiges Gespaltensein in Geist und Lebensseele. Sie besagt „Geist und Leben“ zugleich, ins Irrationale sich ausstrahlende Geistigkeit und ins Geistige rückverbundenes irrationales Leben.

Sie besagt „Leben“ und damit den Primat der Ganzheit über die Teile, Primat schöpferischen Entwicklungsdranges über die Erstarrung, Primat schenkender Fruchtbarkeit über ein Beschlossenein in sich selbst<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *F. Krueger*, *Das Wesen der Gefühle*, Leipzig 1937. — Aus der Festschrift „Ganzheit und Struktur“, hrsg. von *O. Klemm*, *H. Volkelt*, *K. v. Dürckheim-Montmartin*, Leipzig 1934, die Beiträge von *H. Volkelt*, *E. Wartegg*, und vor allem *C. Schneider*, *Ganzheit und Struktur in der Religion*.

<sup>18</sup> *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929 ff.

<sup>19</sup> Vgl. *A. Willwoll*, *Gedanken zu einer Psychologie der Aszese*: *ZAM* 11 (1936) 1 ff.

Primat des Ganzen: daß im lebendigen Wesen irgendwie „das Ganze mehr als die Summe der Teile“ sei, daß es irgendwie „vor den Teilen und über ihnen sei“, da die Teile erst vom Ganzen her ihr charakteristisches Sosein, ihre Funktion und Sinnerfüllung haben, dieser ur-Aristotelische Gedanke ist heute wohl Allgemeingut der psychologischen wie der biologischen Anthropologie. Als ein gewisses Rückweichen von der Ganzheitsidee möchte es erscheinen, wenn Ganzheitlichkeit mit Einerleisein der Teile verwechselt würde, so daß die relative Eigenständigkeit und Eigentart von einander deutlich unterscheidbarer Teile verkannt würde. Ebenso, wenn man (Nic. Hartmann<sup>20</sup>) das Seelische wie eine Serie von übereinander gelagerten Schichten auffaßte, wobei die jeweils höhere Schicht der niederen so „aufruhete“, daß ihr Bestand von dieser unteren ganz getragen bliebe. Wenn die vollkommeneren Teile im Ganzen ihren Ursprung ganz der Entwicklung aus den unvollkommeneren danken, somit also doch auch das Ganze eigentlich nur Produkt seiner unvollkommeneren Bestandteile ist, dann scheint es wiederum offensichtlich um die Ganzheitlichkeit dieses Seins geschehen; denn da ist der geringere Teil „vor dem Ganzen“. Würde man endlich in allem Geistigen lediglich mit dem älteren Materialismus Produkte oder Epiphänomene stofflicher Vorgänge, oder mit der Psychoanalyse nur sublimierte Triebmächte oder mit anderen Formen mehr stoffnahen Denkens nur Ausdruck und Ergebnis biologischer Seinsform und Gesetzmäßigkeit sehen, dann wäre wiederum nur ein Teil des menschlichen Seins in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit gerückt, das andere weggerückt und der Mensch nicht mehr als „Ganzheit“ gesehen.

Menschlich-seelisches Sein ist geistiges Sein, das sich ins Irrationale bindet und dieses mit sich zur Ganzheit verbindet.

Geistiges Sein — also „Selbstbesitz“. Selbstbesitz im „Bei-sich-sein“, im Selbstbewußtsein, in der Selbstbestimmung für Werte, in der Selbstentfaltung zur Aktuierung aller Seinsmöglichkeiten. Aber Selbstbesitz in Selbsthingabe. Bewußtsein nur im Akt, in der Hin-Spannung auf etwas Objektives; Selbstentfaltung des Eigenwertes nur in der Hinneigung an objektive Wahrheits- und Wertnormen — nur der Schizophrene macht sich selbst zu seiner absoluten Wertnorm und auch er nicht ganz, er würde denn seinem Menschsein entfliehen können —; vollendete Selbstentfaltung in der Stunde vollendeter ganzpersönlicher Hinneigung an einen personalen Wertträger.

Geistiges Sein — also Einfachsein, Gesammeltheit der Fülle von Sein und Kraft. Aber während das einzig vollkommene geistige Sein Gottes keinerlei Ausfaltung in Sein und Tat, in Geist und Leben kennt, strahlt menschlich-geistiges Sein sogar sich gleichsam ins Ungeistige hinaus; ja, die Forma corporis verbindet und verhaftet sich

<sup>20</sup> Das Problem des geistigen Seins, 1932.

dem Stofflichen, das sie mit ihrer Geistigkeit zum Ganzen vereint; sie verhaftet sich dabei auch ins irrationale Seelische, verankert sich darin<sup>21</sup>. Doch ist das nicht ein bloßes Sich-entzweien wider sich selbst, Formen eines „Widersachers“, mit dem der Geist dann zusammengejocht bliebe. Wo sich das Geistige ins Irrrationale hinein verankert, bleibt dieses zugleich seinerseits ins Geistige rückgebunden. Nicht nur gewinnt das Geistige Ankergrund und Wirklichkeitsnähe; das Irrrationale und das Stoffliche gewinnen ihre besondere Sinnrichtung und Sinnerfüllung durch das Geistige, indem dieses sie in seinen Dienst nimmt und indem sie der Vollentfaltung des Geistigen innerhalb des ganzmenschlichen Seins dienen.

So ist z. B. unanschauliches Denken gewiß an Sinnesbilder gebunden. Aber Gedanken sind mehr als Sinnesbilder und Abstraktion ist mehr als bloßes Verdünnen der Sinnesbilder bis zur Entwirklichung, ist schöpferische Selbstwirksamkeit des Geistes, der in der Schau des unzeitlich-unräumlichen Universalien die verwirrende Fülle des konkret-Einmaligen überwindet und die Tiefe der Dinge, die Wesenheiten zu erfassen sucht, und der dann zugleich in der „*Conversio ad phantasmata*“, im „ganzmenschlichen Erkennen“ durch die Verankerung im Sinnesbild die enge Berührung mit der konkreten Wirklichkeit wahrte. Im weiteren bewußten Ausbau der Begriffswelt, ihrer bewußten Durchstrukturierung, wirkt sich das Denken entfaltend und umformend an den Sinnesbildern aus, bis diese so in den Dienst des Denkens und seiner jeweiligen Aufgaben genommen, zu ihm rückbezogen sind.

Wo sich das Geistige aus der Verankerung ins „Irrrationale“, Ungeistige, willkürlich losreißen möchte — in überspitztem Spiritualismus —, da entfremdete es sich seiner nun einmal begrenzten menschlichen Geistigkeit. Ebenso aber gilt: wo das Irrrationale aus der Rückbindung an das Geistige gelöst würde, da würde es nicht nur zum „Widersacher des Geistes“, sondern zum „Widersacher seiner selbst“, indem es in seiner „Emanzipation vom Geistprimat“ sich um seinen eigentlichsten Sinn und um seine besondere Würde im Ganzen menschlichen Seins brächte.

Kehren wir von da aus zur Frage nach der innerseelischen Struktur des religiösen Erlebens zurück.

Zunächst kann die Frage irreführend wirken. Es gibt ja nicht voneinander ganz isoliert in völliger „Desintegration“ arbeitende Seelenfähigkeiten oder Seelenschichten. Einen

---

<sup>21</sup> Vgl. A. Willwoll, Über das Irrrationale in der Psychologie: Schol 11 (1936) 346 ff. — Ders., Seele und Geist, Freiburg 1938, Kap.: Der Geist als Urquell des irrationalen Lebens, S. 184 ff.

„religiösen Sinn“ anzunehmen, der allein dem „religiösen Wert zugeordnet wäre, eine Art religiösen Tastsinn, der „das Göttliche“ allein erfaßte, ließe sich mit moderner Ganzheitspsychologie ebenso schwer verbinden, wie mit schlichter Beobachtung des religiösen Erlebens in seinem Gestaltenreichtum. Religiöses Erleben ist auch nicht Sache nur des *Willens* oder nur des *Verstandes* — der problematisierende Religionsphilosoph mag viel mehr „Gott denken“ als der Durchschnittsreligiöse und religiös recht unterdurchschnittlich sein. Als Kern und Wurzelgrund religiösen Erlebens kann auch nicht ein bestimmtes „*Einzelgefühl*“ in Frage kommen oder deren zwei oder fünf. Nicht „Lust-Unlust“; diese sind, wie Lindworsky es nannte, nicht letzte Elemente, sondern nur letzte Färbungen im Gefühlsleben. Nicht verdrängte und sublimierte Triebgefühle, wie Freud meinte: abgesehen von der bizarren Einseitigkeit Freudscher Triebpsychologie hat Girgensohn in wirklich exakten Analysen die Unhaltbarkeit dieser Auffassung Freuds längst dargetan. Nicht überkompensierte Gefühle der Minderwertigkeit oder der Angst: warum sollen diese gerade in religiöse Vorstellungen „übersetzt“ werden und nicht ebenso sehr das religiöse Erleben von der Wurzel an zersetzen oder in scheinheroischen „Willen zum Nichts“ und in fein stilisierte Daseinstragik sich überschlagen? Auch nicht ein „höheres Gefühl“, etwa der Geborgenheit, Ergriffenheit, Abhängigkeit, des kosmischen Unbegrenzten, selbst wenn man hier noch von Einzelgefühlen reden wollte und nicht vielmehr von sehr komplexen Gesamtzuständen des Bewußtseins. Sie können sich ebensowohl mit einem Kultus des Ungöttlichen verbinden, mit Verweltlichungen Gottes in der Verehrung des All, der Natur, der Gemeinschaft, einzelner Menschen, der Kunst als solcher. Die Frage, ob man überhaupt den Reichtum religiöser Gefühle säuberlich auf ein oder zwei oder auch mehr fein abgegrenzte Gefühlskategorien zurückführen könne, ist wohl berechtigt. Zur früher angedeuteten Auffassung aber, daß Gefühl überhaupt nur Ganzqualität des Seelenlebens sei, schreibt J. Fröbes<sup>22</sup> doch mit Recht: „An sich ist eine Umänderung einer Definition frei. Indessen scheint hier dann das Wort (Gefühl) so vage, daß es kaum mehr brauchbar ist“; der übliche Sinn ist ihm genommen. Denn im üblichen Sprachgebrauch weiß auch der schlichte unwissenschaftliche Mensch z. B. unpräzises Denken und Affekte voneinander zu unterscheiden.

<sup>22</sup> Schol 13 (1938) 147.

Die Betonung der Gefühlstotalität in der neueren emotionalistischen Auffassung scheint gerade über den Emotionalismus in der Religionspsychologie hinaus zu weisen. Religiöses Erleben ist Werterleben und das ist, wie Girgensohns und Gruhns frühere Arbeiten aufzeigten, viel mehr als Wertfühlen allein. Gewiß könnte nur stoizistische Konstruktion verkennen, daß alles Erkennen von wertträchtigem objektiven Sein von den ersten Entfaltungsstufen an das subjektive Gefühlsleben bewegt, von diesem umfassen und mitgetragen wird — daher das „*qualis unusquisque est, talis ei finis apparet*“. Aber bedeutsamer für das religiöse Werterleben als das emotionale „psychologische Apriori“ ist das geistige Sein des Menschen selbst. Wo der geschaffene Geist sein „Bei-sich-sein“ verwirklicht, wo er sich in sich sammelt, findet er mehr und mehr sein Selbst, so wie es ist, als ein *Ens relativum*, ein in allem Werdedrang zum Ursprung und Sinnggeber, Gott, „zurückgetragenes“ Sein. Von außen übernommene Kunde über Gott läßt ihn leichter zur Tiefe seines Relativseins dringen. Je tiefer er andererseits sein eigenes Selbst erfaßt, je wacher dabei sein Fragen nach Woher und Warum und Wozu wird<sup>23</sup>, desto deutlicher wird das intellektuelle Erfassen seiner Rückbezogenheit auf Gott und desto reicher und ganzheitlicher, wirklich ganzheitlicher, also das Intellektuelle umschließend und nicht ausschließend, das religiöse Werterleben. Nicht darin ist schon spezifisch „religiöses“ Erleben gegeben, daß irgendetwas irrational-emotional durch die Seele wogt und sich dann sekundär Vorstellungsinhalte als Ausdrucksformen schafft, Totemtiere oder Kriegsgötzen oder Wetterunholde oder Kosmosmysterium oder den dreieinigen Gott, sowie objektlose Angst in Herzneurose sich gleichsam Objekte sucht, um Sinnverankerung zu finden. Im religiösen Erleben ist die „ganze geistige Seele“ zu Gott als ernsthaftester Wirklichkeit und Überwert aller Werte hin erschlossen in einer nur dem Religiösen eigenen Gesamthaltung, deren hervorstehendste Züge Ehrfurcht und Liebe gegenüber dem göttlichen Höchstwert sind.

Erschlossenheit zu Gott als ernsthafter Wirklichkeit, wirklichem Überwert hin: wie unvollkommen immer die Gottesvorstellungen seien, jedenfalls gilt Gott dem religiös erlebenden Menschen nicht als subjektive Ausdrucksform von Emotionen. „Jede Mystik hat ihre Metaphysik“, dieses Endergebnis neuer, langjähriger Studien in vergleichender Religionsgeschichte der

---

<sup>23</sup> Vgl. M. Rast, Das subjektive „Apriori“ in unserer Gotteserkenntnis, in dieser Nummer der Schol.

Mystik, wie es J. Maréchal<sup>24</sup> kürzlich formulierte, war zugleich das Ergebnis der exakt psychologischen Analysen, wie sie Girgensohn und Gruehn anstellten und wie sie seither oft wiederholt, überprüft und bestätigt wurden.

Erschlossensein der ganzen geistigen Seele: mit dem metaphysischen Gott-denken verbindet sich sogleich, wenn anders das Erleben religiös ist und nicht nur religionsphilosophisch — die Hineignung des Geistes, gleichsam sein Ja-sagen zu Gott und allen Gotteswerten, ein Anerkennen in anbetender Ehrfurcht, in Furcht vor dem Allgewaltigen, in jubelndem Preis, in schenken-der und kündender Liebe, das „Adoramus Te, laudamus Te, gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam“, wobei es sich wohl weniger um verschiedene „Akte“ handelt als um wechselnd mehr oder minder hervortretende Aspekte eines Gesamerlebens.

Selbstverständlich ist nicht rational-begriffliches Zergliedern im Kern religiösen Erlebens, sondern seitens des Intellektuellen jene ruhende Zusammenschau, die man im weiteren Sinne als Intuition bezeichnen kann. Es gehört auch nicht zum Wesen religiösen Erlebens, daß man etwas „tun wolle“; wohl aber gehört dazu das innerste „Ja“ des Geistes zu seinem religiösen „Höchstwert“, das Sich-Hineignen des ganzen geistigen Menschen auch mit seinem Willen. Viele Modalitäten des Gefühlslebens können im religiösen Erleben die Seele erfüllen, zitternde Furcht des Heilswirkens und hingebend kindliches Vertrauen und Zutraulichkeit in den Lebensbagatellen, Bewunderung, Freude, Trauer, Heimverlangen, Frieden, Beängstigung. Sie erscheinen eingeschmolzen in eine seelische Gesamthaltung, in der Liebe und Ehrfurcht als das Kennzeichnendste hervortreten. Wir sagen nicht wieder „Gefühle“ der Liebe oder der Ehrfurcht. Denn beide scheinen uns viel mehr als das allein zu sein. Geistig-personale Werthaltungen, die wir im personalen Wesen entstehen und eigentlich nur auf personale Wertträger hinzielen: Ehrfurcht, die aus dem Bewußtsein einer — hier unüberbrückbaren — Distanz erwächst und diese Distanz anerkennt und eben „ehrt“; Liebe, die Nähe, Angleichung, Hingabe, Hineignung und Einigung anstrebt, die schenken will; Ehrfurcht, die ohne Liebe vergessen lassen könnte, daß der „transzendente Gott“ dennoch mitten in der Weltwirklichkeit wirkt; Liebe, die ohne Ehrfurcht zum Vergessen der „Majestas“ Gottes führen könnte, zur immanentistischen Verweltlichung Gottes, wo Gott mit Welt in eins gesetzt wird, Gott und Mensch, der Unendliche und der Endliche mitsammen in einer „Ganzheit“ untertauchen. In ihrem gegenseitigen Sichergänzen stützen sich Ehrfurcht und Liebe, sind sie die beiden Aspekte geistigen Verhaltens gegenüber den Werten des Seins, hier in Totalhingabe gegenüber dem Überwert des absoluten Seins.

Wie alles menschlich-geistige Sein und Erleben, so strahlt sich auch das Geistige im religiösen Erlebnis ins irrationale Leben der Seele hin aus. Nicht um sich darin zu verlieren, sondern um in diesem neue Verankerung zu gewinnen und ihm neue Sinnweihe zu geben.

<sup>24</sup> Etudes sur la psychologie des Mystiques, Paris 1937, II 474 f. Vgl. u. a. A. Canesi, Vorläufige Untersuchungen über die Psychologie des Gebetes, ArchRelpsych 6 (1936) 13—72.

Ein paar Beispiele: Religiöse *Glaubenszustimmung* ist im Kern „assensus intellectualis“. Aber schon Thomas hat sie als assensus credentis, der sich gläubig hineignenden Persönlichkeit, vom assensus scientis und videntis abgegrenzt; Kardinal Newman hat den total-persönlichen Charakter der Glaubenshingabe in der Lehre vom „real assent“ ausführlicher dargelegt<sup>25</sup>; Dunin-Borkowskis kleine, aber treffliche Studie über die Struktur des Glaubensaktes hat wiederum den Charakter personaler Hingabe im Assensus intellectualis credentis nachdrücklich hervorgehoben<sup>26</sup>. Als freie Zustimmung vom Willen mitgetragen, ist die Glaubenshaltung von der Eigenart des Werterlebens und der Werthaltungen der Persönlichkeit mitbedingt, bald umfriedet, bald bedroht. Wie diese auch im Irrationalen verwurzelt sind, wirkt sich dieses in den typischen Begrenzungen der Glaubenshaltungen aus, in ihrer individuell bedingten Leichtigkeit oder Hemmung, in der Sonderart der Glaubensschwierigkeiten, wie sie verschiedenen „Persönlichkeits-Typen“ eigen sein können, anders in dem Menschen der „starreren inneren Gefüge“, anders im Menschen der „fließenden inneren Art“<sup>27</sup>.

Vom *Gebetsleben*, dem „actus secundus religionis“, bezeugen alle Theorien, wie sich in ihm das Geistig-religiöse ins Ungeistige hin ausstrahlt, im „irrationalen Leben der Seele“ Verankerung und Hilfen schafft. Die Betrachtung mit ihrem Wechsel von diskursivem Sichvorantasten und ruhender Zusammenschau und Hineignung an den Gotteswert hat man mit Recht mit dem schöpferischen Denken verglichen, obwohl sie mehr als dieses ist. Wie in allem schöpferischen Denken finden wir hier das Ineinwirken geistiger Denkarbeit und anschaulicher Bilder, geistiger Zielsetzung mit den Gesetzen der Assoziation und Komplexergänzung, willentlicher Aufmerksamkeitseinstellung und offener Bereitschaft der Seele mit dem freien Spiel der auch in unbewußten Vorgängen mitbedingten „Inspirationen“, das Beten-Wollen, das absichtliche Sichsammeln, das Einspielen der Seele im Bereitstellen bestimmter, bewußtseinsnahe gemachter Komplexe („Präludien“), das starke Sichausdruckgeben des geistigen religiösen Erlebens in den sinnennahen „Außenbereichen“ der Seele, das Sichverankern und Sich-Resonanz-Schaffen in diesem Sinnennahen in der sog. „Anwendung der Sinne“ — alles das weist darauf hin, wie sich die geistig-religiöse Erlebnisweise ins Irrationale auswirkt, dieses hinwieder in ihre Dienste nimmt und ihm so eine besondere Sinnweihe verleiht.

Ein Problem eigener Art dürfte sich der Religionspsychologie ergeben in einer Analyse des Ineinanderwirkens von geistigem Erleben und irrationalen, unbewußtem oder bewußt Emotionalen in den verschiedenen Formen und Abstufungen des „religiösen Trostes“ — vom stark emotionalen und leichter irreführenden über das „Incrementum fidei, spei, caritatis“ zur stillen Ganzhingabe an Gottes Führung — und in der Analyse des Naturhaft-Psychologi-

<sup>25</sup> Essai in aid of grammar of assent.

<sup>26</sup> Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung: *StimmZeit* 108 (1925) 433 ff. — Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau: ebd. 109 (1925) 281 ff.

<sup>27</sup> A. Willwoll, *Glaubensglück und Glaubenshemmung*, Schweiz. Rundschau 33 (1934) 777 ff.

schen in der „*Discretio spirituum*“, in dem Sich-zusammen-fügen seelischer Gesamtstruktur des religiös lässigen oder strebenden Menschen und bestimmter sich ihm nahelegenden Haltungen. Auch hier läßt sich überall dem Ineinanderwirken des Geistig-Vollbewußten mit dem Irrationalen und Unbewußt-Seelischen nachgehen.

Wir wenden uns einem zweiten Gegensatz-Paar zu, das für religiöses Erleben kennzeichnend ist und religionspsychologische Fragestellungen anregt, dem Gegensatz von Innerlichkeit und Drang zur Veräußerlichung.

## II. Innerlichkeit und Ausdruckswille im religiösen Erleben.

Religiöses Erleben sucht die stille Innerlichkeit des Geistes und es gibt sich doch Ausdruck, stellt sich dar in Mimik und Geste des Körpers und in Werken, die der Körper in der Stoffwelt formt. Es empfindet diese „Veräußerlichung“ als Bedrohung und doch wieder als Hilfe. Zunächst erscheint solche Hilfe jedenfalls widerspruchsvoll; denn was hat das geistigste Erlebnis mit dem stofflichen Sein zu tun, was sollen Kultraum und Bildwerk, Mimik und Gestenspiel, starre Texte und Formeln und sinnblinder Stein in der lebendigen Fülle, der Innerlichkeit und Geistigkeit des religiösen „Bei-Gott-seins“?

Indes erweist sich auch hier religiöses Leben als ins Ganze des menschlichen Seins hinein verwoben und dem Ganzen entsprechend.

Alles Leben — als Nachbild der Sanctissima Trinitas — schafft wesensnotwendig oder frei Gleichbilder und Spuren seiner selbst. Der Körper des Menschen, den die geistige Seele formt, ist nicht zuerst und nicht nur Schranke und Widerpart, sondern seinem Sein und Sinn gemäß „Ausdruck“ des Geistes, mit seinem Sein und Tun gleichsam das „Wort“ und Werk, in dem der Geist sich und sein Eigenleben aus der gesammelten Stille in die raum-zeitliche Welt hin ausspricht<sup>28</sup>. Mimik des Auges, der schaffenden, betenden, schenkenden Hand, des ganzen körperlichen Gebahrens ist zunächst spontaner und unreflektierter Ausdruck inneren Erlebens, so sehr, daß aus der Tatsache der „Ausdrucksformen“ der Weg zur Beantwortung des Leib-Seele-Problems und vieler anderer Fragen philosophischer Anthropologie zu finden wäre. Das stoffliche Tun und das Werk des Körpers bleibt aber nicht nur Ausdruck. Es bleibt dem geistigen Erleben irgendwie verbunden. In alledem fin-

<sup>28</sup> A. Willwoll, *Seele und Geist*, Freiburg 1938. Kap.: Der Leib als Ausdruck des Geistes. S. 192 ff.

det der Geist gleichsam sich selbst, sein Bild wieder, und dieses wirkt auf ihn zurück, gibt dem inneren Erleben neue Resonanz, neue Festigung und dauernde Prägung. So kommt es, daß stoffliche, sinnfällige Symbole so große Macht zur Formung und Formwahrung geistigen Erlebens und innerer Haltung haben können.

Es ist also nicht bloße Veräußerlichung und Verstofflichung, wenn religiöses Innenleben sich auch ins Stoffliche hin ausstrahlt und sich diesem teilweise verhaftet. Freilich bleibt der religiöse Ausdruck in Bewegung und Werk nur solange religiös wertvoll, als er mit dem inneren Erleben verbunden bleibt. Wo er um seiner selbst willen vollzogen wird, verliert er seine Sinnweihe und bedroht das geistige Erleben selbst.

So kann selbst in der Schönheit religiöser Ausdrucksformen Weihe und Dämonie liegen. Gottes Selbstbekundungen in der Schöpfung sind alle schön und dem größten Erleben des Geistes, dem religiösen, ist es naturgemäß, sich „schöne“ Ausdrucksformen zu geben, wertgesättigte Ausdrucksformen in wenigstens relativ werthaltigem Stoff, der in vollendeter Weise geformt wird. Darum sind ja Schnitz- und Bildwerke, die, vielleicht sogar in wertlosestem Stoff, große göttliche Gedanken und Wahrheiten verniedlichen oder sie grotesk ins bloß Menschlich-tragische auszerren, zu sehr Verstofflichungen religiösen Erlebens, als daß sie dessen echter Ausdruck und glücklicher Former sein könnten. Freilich ist es ja auch nicht so, daß etwa jeder Beter den Weg zu Gott gerade durch das religiöse Symbol und seinen Schönheitwert hindurch suchen muß. Wie zeigt doch schon die Beobachtung betender Menschen an Gnadenstätten, daß sie am religiösen Bildwerk vorbei gleichsam ins Unendliche schauen und nicht an seiner Schönheit oder Unschönheit haften. Wo die Seele an formaler Schönheit des religiösen Kunstwerkes haftet, wird ihr dies gewiß zum Hemmnis religiösen Erlebens. Aber wo das Werk selbst seine ganze Sinnweihe erlangt hat, weil es tiefes religiöses Erleben und große religiöse Ideen in werthaltigem Stoffe auf vollendete Weise ausdrückt, da kann seine Schönheit wohl nur Former neuen religiösen Erlebens sein und der Weg zu Gott mag für die Seele durch diese Schönheit hindurch gehen.

Eine ganz eigenartige Weise, wie religiöses Erleben sich körperlichen Ausdruck formt, findet sich in der Westkirche — fast nur in ihr — seit den Zeiten der Kreuzzüge, des hl. Franz von Assisi, der erstarkenden Passionsmystik (die der Ostkirche minder vertraut ist). Es ist die psychogene Stigmatisation. W. Wunderle<sup>29</sup> hat kürzlich gründlich und umsichtig, wie immer, über sie geschrieben.

---

<sup>29</sup> Zur Psychologie der Stigmatisation, Paderborn 1938. — Vgl. auch J. Pascher, Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Jos. von Görres, Würzburg 1928.

Es gibt künstliche mit äußeren Mitteln hervorgerufene Stigmata, die Menschen sich im Überschwang religiösen Mitleidens oder in hysterischem Geltungsdrang oder im Gefolge einer religiösen Psychose beibringen. Aber es gibt auch *psychogene Stigmata*, d. h. solche, die nur psychischen Ursachen ihr Entstehen danken. Die Möglichkeit solcher psychogener Stigmatisation ist von der psychiatrischen Forschung erhärtet. Übrigens kann sich Wunderle schon auf den hl. Franz von Sales berufen, wo er Stigmatisationen so zu erklären sucht, daß die Seele, in die Passionsmystik versunken und von dem Leiden des Herrn ergriffen, ihre „plastische Kraft“ (von der Görres handelte) in der Hervorbringung von Stigmata sich unbewußterweise auswirken läßt. Selbstverständlich ist mit dieser Erklärung nicht ausgeschlossen, daß auch einmal göttliche oder auch dämonische Einwirkung im Spiele sei. Sei es in „exogener Einwirkung“, sei es auf dem Weg über die natürlichen Anlagen zur Formung psychogener Stigmata. Für die letztere Art spräche die geschichtliche Tatsache, daß erst in der Zeit und in den Ländern gesteigerter Passionsmystik die Stigmatisationen einsetzen. Daß die theologische Betrachtungsweise der Kirche in der Annahme wunderbarer Entstehung der Stigmata äußerst zurückhaltend ist, vorhandene Stigmatisationen leichter als Täuschung oder Selbsttäuschung wie als Wunder erachtet, Stigmatisationen zunächst eher zum Anlaß nimmt, die stigmatisierten Menschen auf ihre Gesundheit und ihre Persönlichkeitsstruktur prüfen zu lassen, das ist bekannt. Wo aber wirklich tiefes und starkes religiöses Erleben sich in Stigmatisation auswirkt — die Fälle sind nicht allzu zahlreich — da stehen wir vor einer der merkwürdigsten Formen, wie geistiges Erleben sich sinnfälligen Ausdruck schafft und in diesem aufstrahlt.

Der letzte Sinn aller Tendenz religiösen Erlebens zum sinnfälligen Ausdruck aber liegt offenbar in der „Sozialität“ religiösen Lebens.

### III. Individualität und Gemeinschaftsbindung des religiösen Erlebens

Allenthalben finden wir, daß tiefer religiöse Menschen Einsamkeit vor Gott suchen und daß doch hinwieder aus der Gotteinsamkeit neue Wege zur religiösen Erlebnisgemeinschaft gehen. Im theoretischen religionspsychologischen Schrifttum<sup>30</sup> entspricht dem der Gegenatz von einseitigem Atomismus und einseitigem Kollektivismus. Bald wird das religiöse Erlebnis wie ein ausschließlich persönliches Stehen zu Gott behandelt, bald (etwa in der soziologischen Pariser Schule Durkheims) als ein rein soziales Phänomen, das nur im Kollektiven wurzelnd, nur in ihm sich entfaltend, nur von ihm geformt, letztlich nur ihm zugeordnet wäre, so daß

<sup>30</sup> Vgl. W. Jülich, Zur Bedeutung religiöser Gemeinschaft im Christentum, Würzburg 1933. — R. Will, Le Culte III: Les éléments sociaux du culte, Paris 1935.

das Kollektiv eigentlich „das Heilige“ wäre, Gott „Kollektiv“ in seinen verschiedenen Erscheinungsformen.

Eigenart, seelischer Quellgrund, rückwirksam formende Kraft religiöser Erlebnismgemeinschaft sind nun aber sicher so, daß keine der beiden theoretischen Haltungen in ihrer Ausschließlichkeit der Wirklichkeit religiösen Erlebens und menschlichen Seins gerecht wird<sup>31</sup>.

Die Eigenart menschlicher Sozialität ist ja ebensowenig dem Menschsein nur sekundär übergestülpt, wie das Personsein sich selbst aufgeben kann, einem Molekül gleich, das sich in eine größere chemische Verbindung hin aufgibt. Das ganze menschliche Sein ist zu Sozialität, zu *Selbstbesitz in Selbsthingabe*, aufgerufen und werthafte Erlebnismgemeinschaft hinwieder setzt voraus, daß personale Eigenwertigkeit gewahrt bleibe. Der antike Vergleich von Gemeinschaft und Organismus will jeweils auf das vorhandene „Tertium comparationis“ hin erwogen werden, damit es nicht fehlgedeutet werde. Denn personale Wesen können niemals „nur Glied“ sein, oder, um das Bild des alten Menenius Agrippa ins Modernere zu übertragen, „nur Lebenszelle“. Denn Glied und Zelle als solche haben weder Eigenständigkeit noch Eigenwürde noch Eigenverantwortlichkeit; personale Wesen aber haben das alles — im Kinde wenigstens ontisch grundgelegt — als unveräußerliche Eigenart. Das personale „Ich“ konstituiert sich auch nicht erst in der Hinwendung zum „Du“ als ontisches Ich. Denn dieses liegt natürlich der Hinwendung voraus. Wohl aber gelangt das Ich zur Vollentfaltung seines Selbstbesitzes nur im Ausmaß seiner Selbsthingabe.

Als Nachbild der Sanctissima Trinitas als ihrer Causa exemplaris wird menschliche Gemeinschaft, insbesondere religiöse Erlebnismgemeinschaft nicht erst im Negativen, im Seinsmangel und daraus entstehender Ergänzungsbedürftigkeit ihren Ursprung nehmen, sondern in etwas Positivem, im *Überquellen* eigener Fülle, eigenen Reichtums, der sich hinschenken will. Aber wie menschliches Personsein kontingent begrenzt und arm ist, so entsteht menschliche Gemeinschaft eben auch aus der Ergänzungsnot des armen individuellen personalen Seins. Und die Neigung zur Gemeinsamkeit hat ihren seelischen Quellgrund sowohl im *geistigen Sein des Menschen wie in seinem irrationalen instinkthaften Sein*. Der große Reichtum sozialer Instinkte, der Impulse zum Beisammensein, zu Überordnung und Unterordnung, zu Ergänzung und Hilfe, zum gemeinsamen Spiel u. a. sind sicher machtvolle Faktoren im Sozialleben des Menschen; warum nicht auch religiöser Kollektivität in ihrem Guten und in ihren Entartungen. Dem Instinkthaften überbaut sich aber in menschlicher Sozialität die geistige Werthaltung, die Liebe-Ehrfurcht: Liebe, die wertbejahend und wertschöpferisch schenkend sich dem Du hin-eignet (während der Trieb das Du als Mittel für seine Befriedigung ergreift), Ehrfurcht, die wertverehrend das unantastbare Eigensein und Eigenrecht des anderen achtet und ihn für seine Art und Sendung frei gibt (während der Trieb ihn nur

<sup>31</sup> A. Willwoll, Seele und Geist, Freiburg 1938. Kap.: Armut menschlichen Personseins. S. 210; Kap.: Seele und Gemeinschaft, S. 215 ff.

für sich besitzen will). Diese Ehrfurcht-Liebe schwingt in wertträchtiger Erlebnismgemeinschaft sowohl zwischen den Einzelnen, als auch zwischen Einzelnen und Erlebnismgemeinschaft als Ganzem und umgekehrt. So führt sie zur Entfaltung jedes Einzelnen und damit der Gemeinschaft. Doch muß sich im menschlich-Ganzen die geistige Werthaltung ins Irrationale ausstrahlen, und dieses hinwieder dem Geistigen und dem Sinn des Ganzen unterordnen und ihm so neue Sinnfülle und Sinnweihe verleihen. Mit der Verhaftung aber ans Irrationale ist es gegeben, daß menschliche soziale Haltung auch vielen raum-zeitlichen Bedingungen irgendwie mit unterliegt: der Einwirkung räumlicher Nähe oder Ferne der Menschen voneinander, dem zeitlichen Wechsel, dem Rhythmus von Neigung zu Gemeinsamkeit und Einsamkeit, zur Gemeinschaft im kleinen — von zweien oder dreien — und im großen einer Gruppe usw., dem Wechsel der Stimmungen und der ganzen seelischen Struktur. Je mehr aber die geistig-personale Werthaltung vorwaltet, desto mehr kann wertträchtige Gemeinschaft werden, je mehr sie zurücktritt und das Instinkthafte, Irrationale vorwiegt, desto mehr wird aus Gemeinschaft bloße Masse.

Wir können hier nicht mehr ausführen, wie die verschiedenen Quellgründe menschlicher Sozialität sich in religiösen Erlebnismgemeinschaften auswirken: in religiöser Freundschaft als geistig wertvollster Erlebnisbereicherung und in den Möglichkeiten ihres Abgleitens ins Gegenteil; in religiöser individueller Seelenleitung, die stets beide bereichern kann, den Führenden und den Geführten, und in ihrem Abgleiten etwa in irrationale Über- und Unterordnung; in dem wundervollen geistigen Schwung größerer religiöser Erlebnismgemeinschaften verschiedener Art, die von Liebe-Ehrfurcht getragen waren, und im Abfall zu religiösen Massenepidemien oder zu Kultformen, die eine Auflösung der geistigen Persönlichkeit in Giftrausch und Trancezuständen bedingen.

Es sei noch auf die rückwirksam formende Kraft des religiösen „Kollektivs“ auf die religiöse Einzelseele hingedeutet. Schon durch sein ganzes Dasein steht das religiöse Sozialgebilde als etwas Überraschendes, Übergroßes vor der Einzelseele, deren zeitlich-räumliche Lebensbegrenzung es überragt bis ins fast Unausdenkliche hinaus. Diesem Über-räumlichen und Überzeitlichen eignet eine Seinsdynamik, die das Ganze der religiösen Einzelseele zu erfassen, mit Lebenswerten zu bereichern und zugleich der Gemeinsamkeit zuzuordnen vermag: durch — vielleicht primitive — *Lehrformeln*, die in ihrer festen Gestalt und ihrem geheimniserfüllten, vielleicht irrationalen Gehalt das Bedürfnis der Seele nach Unfaßbarem und Geheimnisvollem zugleich in bestimmte Bahn leiten; durch die Tendenz, alle Lebensschichten und *Kulturbereiche* vom ganzheitlichsten, vom re-

ligiösen Erleben her zu durchdringen und zugleich durch die königliche Distanzhaltung von alledem, dem „Arbitror ut stercora“, mit dem dieses religiöse Überindividuelle zugleich sein Darüberstehen über den einzelnen Kulturgebieten dem Einzelnen zum Bewußtsein bringt; durch die konservative Tendenz zur *Bewahrung* und Tradierung uralten Gutes und die damit sich verbindende *Offenheit* der lebendigen Gemeinschaft für die neuen Werte, die die Einzelseele ihr zuträgt, und damit zugleich durch die Bereicherung der Einzelseele aus überzeitlichen Schätzen und ihr Aufrufen zu selbstwirksamer Mithilfe am weiteren Ausbau dieser Werte.

Das religiöse Kollektiv wirkt auf die Einzelseele formend im religiösen sakralen Brauchtum im sakralen Raum. Durch seinen Opferritus, wo der Einzelne sein Höchsterleben als vom Ganzen des religiösen Kollektivs getragen und sinnerfüllt erlebt und mit dem Gemeinschaftserleben eint; durch Weihungsriten, die dem Leben an Wendepunkten neue Sinnfülle, neuen Schutz, neue Richtung geben. Im sakralen Raum erlebt der Einzelne sich wiederum wie umfriedet vom Sein und Leben, Brauchtum und Sinn des religiösen Gemeinschaftsganzen. Kann doch darum selbst dieser Raum nicht voll verstanden werden, wenn er nur kunstgeschichtlich oder ästhetisch und nicht religiös erlebt wird, zusammen mit der Vieleinheit der religiösen Menschen, die durch lange Zeiten hin darin gemeinsam beteten.

Das religiöse Kollektiv wirkt auf die Einzelseele in seinen *Gesetzen*, die den Einzelnen immer wieder zum neuen „Aneignungsakt“ gegenüber dem Überindividuellen anleiten. Es formt an ihm durch seine schöpferischen und *führenden Menschen*, die neue Ideen und schöpferische Anregungen geben oder das Ganze in seiner Einheit bewahren; und ebenso formt es durch seine einzelnen *Elitegruppen*. Je mehr diese alle aus Sinn und Lebenskraft des Kollektivs heraus leben und wirken, desto mehr sind sie Former der Einzelnen im Geist des Ganzen; je weniger sie es tun, desto mehr kann ihnen die Dämonie auflösender Zersetzungskräfte eignen.

Das tiefste Geheimnis der erlebnisformenden und wertschöpferischen psychologischen Macht religiöser Gemeinschaft liegt aber doch darin, daß sie selbst in einem Weiteren, Absoluten sich verankert, daß sie — da sie nicht „absolut“ ist — auch kein Letztes sein will, sondern nur ein Mittleres, darin sich die Seele zu Gott findet. Wollte sie ein

Letztes sein, so würde sie sich selbst entwurzeln, das Bewußtsein ihrer Kraft schwächen, und keinen festen Wurzelgrund mehr für das religiöse Erleben des Einzelnen bieten.

Es ist überflüssig zu betonen, daß bei solchen Hinweisen nicht eine „psychologische Erklärung“ des Geheimnisses der Kirche versucht werden könnte, weil eben in diesem Geheimnis ganze andere ontische Kräfte der Gnade, des Corpus Christi mysticum sich auswirken, die man nicht in psychologische Formeln fassen kann.

Kann man überhaupt — damit berühren wir zum Schluß wieder die anfangs genannte Frage — mit den Mitteln exakter Psychologie allein jemals das Gnadenhaft-Übernatürliche in einem bestimmten religiösen Erlebnis aufzeigen? Selbstverständlich nicht das „Seinshaft-Übernatürliche“. Aber das „Modal-Übernatürliche“? Wenigstens so weit, daß sich exakt dartun läßt, daß dieses und jenes in einem Erlebnis sich nicht aus natürlich-psychischen Kräften allein deuten lasse? Lassen wir die — nicht eben alltäglichen — Fälle ganz echter mystischer Phänomene beiseite, bei denen der Charakter des Gottgewirkten unverkennbar hervortritt. Die Frage ist auch nicht, ob der „ganze Mensch“, der anderswoher von dem Gnadenwirken Gottes als einer Wirklichkeit weiß, in vielen Fällen solches Gnadenwirken mit großer Wahrscheinlichkeit oder mit moralischer Überzeugungsgewißheit annehme und ob er dieses berechtigterweise tue, sei es in der Wertung schlichten religiösen Erlebens mit seinem stillen Ineinwirken von Gnade und Natur, sei es angesichts des Lebens religiös hochragender Ausnahmemenschen. Anwendung psychologischer Gesichtspunkte seitens des Psychologischen schließt ja nicht die Anwendung auch anderer Gesichtspunkte seitens des „ganzen“ denkenden Menschen aus und Einzelwissenschaften wollen nie der einzige Weg zu aller Wahrheit sein. Es ist aber das Sichanschmiegen der Gnade an die Natur, im religiösen Alltag so fein, daß die Mittel exakter Psychologie für sich allein es im allgemeinen wohl nicht einwandfrei erweisen könnten. Im künstlerischen Schaffen sind individuelle Letztheiten, die keine Psychologie des Schöpferischen restlos auseinanderlegte und die dem Künstler selbst nicht recht erfaßbar sind. In jeder ernstesten Persönlichkeitsforschung und vollends in der Erforschung der religiösen Individualität bleiben Geheimnisinseln, denen alle — irgendwie im Typologischen bleibende — Forschung sich nur approximativ nähert.

Aber auch in dieser Distanzwahrung führt wirklich exakte Religionspsychologie den weiter sinnenden Psychologen vor die gewaltigste Grundtendenz der Menschenseele, vor die wesenhafte Hinordnung des relativen Geistes zum Absoluten, zur Gotteswirklichkeit hin, ohne die das tiefste und erschütterndste Erleben der Menschenseele zugleich ein Erweis der größten Sinnleere menschlichen Seins wäre. Gerade das zeigt die Struktur des religiösen Erlebens in ihrer Ganzheitssicht, in der die drei Gegensatzpaare: Geist-Leben; Innerlichkeit - Ausdruckswille; Individualität - Gemeinschaft nicht als Gegensätze stehen, sondern als sich gegenseitig befruchtende Glieder auf dem Weg zum Absoluten, alles Umfassenden.