

Erste Studie.

Gebiet und Methode der Religionspsychologie.

I. Die Notwendigkeit.

Die Notwendigkeit einer Religionspsychologie hat sich allmählich ganz von selbst aus der Lage der Theologie ergeben. Mit der Änderung des allgemeinen Weltbildes durch die Verbreitung neuer naturwissenschaftlicher Kenntnisse entstand im vorigen Jahrhundert eine stetig wachsende Spannung zwischen dem profanen und dem religiösen Vorstellungskreis. Dieser Not kam die historische Theologie zu Hilfe, und ihr verdankt sie ihren Einfluß, den sie mit der Zeit auf die gesamte wissenschaftliche theologische Arbeit gewonnen hat. Denn sie suchte zwischen dem eigentlichen Kern des Christentums und der zeitgeschichtlichen Einkleidung desselben zu unterscheiden. Durch folgerichtiges Fortschreiten auf diesem Wege historischer Untersuchung aber entstand eine neue Schwierigkeit. Die Geschichte kann immer nur die menschlichen Faktoren einer Entwicklung voll würdigen, auch wenn sie die Existenz anderer gar nicht leugnen will. Indem sie nun dadurch berechtigt wurde, das Christentum mit anderen Religionen zu vergleichen, indem sie es also mit ihnen auf eine Stufe stellte, schien sein Offenbarungscharakter unklar zu werden. So entstand bei vielen der Eindruck, daß das Christentum wie jede andere Religion das Produkt gewisser Zeitumstände sei, entstehend und vergehend wie andere volkstümliche Anschauungen und Sitten. Darin zeigte sich der Mangel der historischen Untersuchung des Christentums. Denn dies trägt wie jede andere höhere Religion den Anspruch in sich, eine ewige Wahrheit zu enthalten. Neues Gewicht wurde darum auf „dogmatische“, oder besser philosophische Begründung gelegt. Das Interesse an Religionsphilosophie nahm wieder zu. So hoffte man wissenschaftlich besser Rechenschaft geben zu können von dem, was wir an der Religion besitzen. Seit Kant aber ist das Wahrheitsuchen der Menschen abgedrängt worden von der Metaphysik. Und wenn auch manche heutigen Tages diesen Verzicht für undurchführbar halten, so steht man doch allen Versuchen einer neuen Metaphysik äußerst skeptisch gegenüber. Wir sind zu sehr daran gewöhnt, unsere Anschauungen auf die Beobachtung von Tatsachen zu gründen, als daß wir leichtherzig irgendwelchen Spekulationen folgen könnten, wenigstens wenn sie sich nicht als einfache Folgerungen aus Tatsachen darstellen. Deshalb wurden die Fragen nach einer Psychologie immer lebhafter, die uns den seelischen Wert der Religion wissenschaftlich zeigen und Gesundes und Krankhaftes darin gegenüber den Angriffen der pathologischen Forschung klar unterscheiden helfen sollte.

Daraus geht schon hervor, daß die Notwendigkeit der religionspsychologischen Arbeit in den Angriffen auf die Religion begründet ist,¹⁾ und daß sie unter den jetzigen theologischen Disziplinen in erster Linie der Apologetik dienen will. Sie will Vorarbeit leisten für die Beantwortung der Frage nach dem Wahrheitswert der Religion.²⁾ Davon aber ist stets eine andere Rücksicht abhängig gewesen: die auf die Religionspädagogik. Denn dieselbe Überzeugung von dem Wert der Religion, die uns nach den besten Gründen Umschau halten läßt, womit wir diesen Wert den Gegnern darlegen können, treibt uns auch dazu, sie durch Erziehung zu verbreiten. Dazu aber müssen wir einen klaren Einblick in die seelischen Zusammenhänge zwischen dem religiösen und dem profanen Erleben bekommen. Diesen Einblick haben religiöse und pädagogische Genies zu allen Zeiten schon

¹⁾ So auch E. W. Mayer, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908 Heft 4, S. 295, 318.

²⁾ So auch Rittelmeyer, Christliche Welt 1908 Nr. 6, Spalte 124.

gehabt, aber eben bloß in der intuitiven Art des Künstlers, der halb unbewußt das Richtige trifft. Solange man nicht weitergeschritten war, blieb die so gewonnene Erkenntnis eben beschränkt auf die Genies, die sie fanden. Sie war noch nicht weiter nutzbar zu machen. Das ist erst möglich, wenn solche Erkenntnis nicht dem Spürsinn einer außerordentlichen Feinfühligkeit allein überlassen bleibt, sondern wenn sie wissenschaftlich verarbeitet und festgelegt wird.

Als Wissenschaft also muß die Religionspsychologie getrieben werden. Damit ist schon gesagt, wie sich der jetzige Betrieb derselben von dem früheren unterscheidet. Denn daß es früher auch eine psychologische Betrachtungsweise der Religion gegeben hat, darf nicht übersehen werden. Scheel und E. W. Mayer haben ¹⁾ eine ganze Anzahl von Männern aufgezählt, bei denen wir sie finden, und diese Reihe beginnt schon in der Zeit des Sokrates und Aristoteles. Bei all denen aber tritt sie bloß als gelegentlicher Einfall auf, um eine Hilfskonstruktion zu anderen Gedanken zu geben. Und nicht viel anders ist es bei all jenen bekannten Dogmatikern und Religionsphilosophen neuerer Zeit, deren Werke religionspsychologische Partien bieten, selbst bei Schleiermacher. Auch bei ihnen kann man noch nicht von einer selbständigen Wissenschaft der Religionspsychologie sprechen. Denn diese wird sie erst, wenn sie sich entschließt, ganz ohne Nebeninteressen nur das eine Ziel zu verfolgen, die Wahrheit in ihrem Gebiet zu finden. Denn so selbstverständlich es ist, daß jede Wissenschaft der Praxis dienen will, so wird sie doch nur insoweit Anspruch auf Autorität dieser selben Praxis gegenüber erheben können, als sie von sich behaupten kann, ganz uninteressiert gearbeitet zu haben. Damit aber wird die Religionspsychologie von allen anderen theologischen Wissenschaften losgelöst und selbständig gemacht. Und darin liegt das eigentümliche Neue, das in unserer Zeit eingetreten ist.

II. Die Aufgabe.

So gilt es zunächst, die Aufgabe der Religionspsychologie als selbständiger Wissenschaft festzustellen. Es ist dabei als das Erste und Nächstliegende auszusprechen, daß sie sich an die vorhandene wissenschaftliche Psychologie und ihre Begrenzungen anzulehnen hat, d. h. die Religionspsychologie ist ein Zweig der allgemeinen Psychologie, nicht der Religionsphilosophie oder gar der Dogmatik. Man wird als ihre Aufgabe hinstellen dürfen, die religiösen Bewußtseinsvorgänge zu beschreiben und ihre Eingliederung in das übrige seelische Geschehen zu untersuchen.²⁾

Wie alle Psychologie, so hat es auch die des religiösen Lebens nur mit den Bewußtseinsvorgängen zu tun. Das mag manche enttäuschen, die von jeder neuen wissenschaftlichen Bearbeitung der Religion in erster Linie eine Bestätigung ihres Glaubens in dem Sinne erwarten, daß ihnen die Realität Gottes bewiesen oder nähere Kenntnis über sein Wesen verschafft wird. Wenn eine Wissenschaft Gott nicht direkt als eine in der außermenschlichen Welt gegebene Größe zum Objekt ihrer Untersuchung macht, so fürchten manche Fromme, daß dadurch die Existenz Gottes in Frage gestellt und die Religion psychologisiert aufgelöst wird. Denn alle Religion hat nun einmal das Bedürfnis, ihren Gegenstand als wirklich anzusehen, als etwas von der Seele des Menschen nicht nur Unabhängiges, sondern auch Getrenntes. Sonst glaubt der Mensch an ihm keinen Halt finden zu können. Diesem Verlangen nun kann keine Psychologie nachkommen. Wem Gott keine Realität ist, dem kann keine Wissenschaft sie beweisen. Denn keine Wissenschaft kann Leben

¹⁾ Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908 Heft 1 und 4.

²⁾ Ebenso bestimmt der Amerikaner Stanley Hall (im Vorwort zum *American Journal of Religious Psychology* Bd. I, S. 1) die Aufgabe der Religionspsychologie: *Scrupulously refraining from interfering with any characterization of superhuman agencies or transcendental provisions for . . . this change (die Bekehrung), psychology limits itself solely to the study of its phenomena in the human soul with a view of determining their chief forms, sequences and laws.*

Ebenso will Leuba (*ibid.* S. 67) bei seiner Untersuchung des religiösen Glaubens *single out its essential features, . . . compare it with related experiences and . . . account for its particular results.*

Endlich hat auch Runze, der jetzige theologische Herausgeber der deutschen Zeitschrift für Religionspsychologie, (Bd. II, S. 187) in Übereinstimmung mit Dörner (Bd. I, S. 188) erklärt, dass sie sich auf die Fragen zu beschränken habe: 1. Was ist Religion? 2. Wie entsteht und entwickelt sie sich? 3. Welchen Wert hat sie für das Individuum und für die Gesellschaft?

schaffen. Sie will nur das Leben, das in und um uns nun einmal daherflutet, und was wir tatsächlich und ganz unbezweifelbar erleben — dieses Leben will sie nur zergliedern, damit wir seine feineren Zusammenhänge kennen lernen und wissen, worauf wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, wenn wir diese Seite unseres Lebens pflegen wollen.

Wegen dieser engen Begrenzung des Gebietes muß ein Mißverständnis abgelehnt werden, das durch eine Bemerkung des Vorkämpfers der religionspsychologischen Forschung unter den deutschen Theologen, Gustav Vorbrodt,¹⁾ entstehen könnte. Wenn er nämlich Flournoys Grenzbestimmung widerspricht und auch dem „metaphysischen Etwas“ in der Religion seine Aufmerksamkeit schenken will, so ist ihm ja ohne weiteres darin recht zu geben, daß ein „Perzeptionsgefühl“, oder besser gesagt jeder Perzeptionsvorgang überhaupt ein Objekt voraussetzt, das perzipiert wird. Aber die wissenschaftliche Bearbeitung dieser rein logischen Voraussetzung gehört doch, wenn nicht in die Naturwissenschaft, dann in die Metaphysik, nicht in die Psychologie. Letztere behandelt die Wirkungen der von uns angenommenen Außenwelt und damit — in der Religionspsychologie — auch Gottes ohne irgendwelche Rücksicht auf die Besonderheiten dieser Außenwelt. So ist auch die Religionspsychologie außer stande, irgend etwas über Gottes Wirklichkeit oder gar Wesen auszusagen. Wenn sie Vorgänge im menschlichen Seelenleben nachweist, die sich am besten erklären als von einem überweltlichen Wesen verursacht, so erhebt sie die Frage nach der Wirklichkeit Gottes doch nicht über die Stufe eines Postulats. Die Entscheidung über die Gewißheit von der Existenz und Güte Gottes überläßt vielmehr auch dieser Wissenschaftszweig allein dem persönlichen Glauben, der eigensten Entscheidung des Menschen, die durch keinerlei Beweis abgenötigt werden kann. Gerade bei dem Fortschritt unserer Theologie zu der Erkenntnis von der Verschiedenartigkeit und gegenseitigen Unabhängigkeit von Wissen und religiösem Glauben wäre es schade, wenn dieser Tatbestand von der neu aufkeimenden Wissenschaft verdunkelt würde.

Einen anderen wichtigen Dienst kann dagegen die Religionspsychologie dem suchenden Menschenherzen leisten. Wenn es nämlich gelingt, auch für die religiösen Bewußtseinsvorgänge einfachste, nicht weiter auflösbare und ableitbare Formen aufzuzeigen, so werden die für unsere gesamte Anschauung den Charakter des unentrinnbar Notwendigen, des Gegebenen, des Naturgesetzes bekommen. Damit aber ist von Seiten der Wissenschaft der Anschlußpunkt gegeben, wo der Glaube mit seiner Gewißheit Gottes ohne Widerspruch ansetzen kann. Freilich wird das erst am Schlusse der gesamten religionspsychologischen Arbeit in voller Klarheit gezeigt werden können.

Je genauer dann die Religionspsychologie die Wirkung jener aufgefundenen seelischen Notwendigkeiten auf die einzelnen Bewußtseinsvorgänge nachweist, desto leichter macht sie es der gläubigen Lebensbetrachtung, überall das Leiten und Eingreifen Gottes zu verspüren. Dadurch kann die Religionspsychologie zu einer wichtigen Hilfswissenschaft der Apologetik und Seelsorge (sowohl der speziellen, als der Katechetik und Homiletik) werden. Wie man bisher vielfach das Wirken Gottes in der Natur aufzuzeigen suchte, so kann die Religionspsychologie es tun in unserem Innenleben.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß die Religionspsychologie sich gar nicht darum zu kümmern habe, was die einzelnen Religionen über ihre Gottheit aussagen. Aber diese kommen hier nicht in Betracht als „metaphysisches Etwas“, sondern als Vorstellungen innerhalb des Zusammenhangs unseres Seelenlebens. Man fragt hier nicht: „Was ist Gott?“ sondern: „Wie verhält sich die Gottesvorstellung zu den übrigen Seelenvorgängen des betreffenden Gläubigen?“

Von der bisherigen Psychologie unterscheidet sich die neue Religionspsychologie also nur dadurch, daß sie ihr Augenmerk eben auf die religiösen Bewußtseinsvorgänge richtet. Damit wird sie freilich in den Streit der theologischen Richtungen hineingezogen werden. Denn es ist einmal nicht so, daß „die Religion“ als eine einfache Erscheinung zu betrachten wäre, daß die religiösen Erlebnisse alle gleiche Art hätten. Das gilt nicht einmal von den Seelenvorgängen, die mit dem Namen Glauben bezeichnet werden. Denn unter dieser Bezeichnung gibt es ein Fürwahrhalten von Vorstellungen sowohl, wie ein Vertrauen auf Gott oder Menschen oder die Zukunft oder dergl. Und die Anschauungen darüber gehen weit auseinander, welche Bewußtseinsvorgänge als religiös anzusehen seien, ob z. B. die Unterwerfung des Verstandes unter überlieferte Anschauungen, z. B. in der Wunderfrage, zur Religion gehöre oder nicht.

¹⁾ Beiträge zur religiösen Psychologie, Leipzig, 1904, S. 127.

III. Die Methode.

Bei dieser Lage der Dinge wird die Religionspsychologie mit der Zeit alle Bewußtseinsvorgänge, die irgendwie mit dem Anspruch auftreten, religiös zu sein, analysieren müssen.¹⁾ Denn nur so ist es möglich, eine zutreffende psychologische Beschreibung von so komplexen Bewußtseinsvorgängen zu geben, wie es die religiösen sind. So erst wird es sich z. B. zeigen, zu welcher Art von Glauben dasjenige „Glauben“ gehört, das als Ausdruck des Verhältnisses des Menschen zu Gott in der Religion gebraucht wird.

Dabei wird man suchen müssen, das Allgemeine und das Individuelle von einander zu sondern. Was allgemein ist, werden wir als notwendig ansehen dürfen. Die Tendenzen, die wir denkend in dem Allgemeinen finden, haben wir dann als Maßstab für den Wert des individuellen Einzelnen zu betrachten. Finden wir z. B. in allen Religionen eine Sehnsucht nach Erlösung oder den Anspruch, sie zu vermitteln, so ist die Tauglichkeit für Verschaffung derselben ein Maßstab für die Beurteilung der Einzelercheinung. Vielleicht wird man dabei manchen psychischen Vorgang als pseudoreligiös erkennen, der bisher für sehr fromm galt. — Wenn es sich dabei herausstellt, daß die einzelnen Forscher nicht so leicht zur Übereinstimmung kommen, so würde das nur dem Tatbestand entsprechen, daß auch bei der jetzigen Arbeitsmethode die einzelnen Theologen und ihre Schulen über das Wesen der Religion und erst recht über das Wesen einer speziellen Religion, z. B. des Christentums, nicht einig sind. Das muß sich hier wiederholen. Denn an feinsinniger Untersuchung der Frömmigkeit ist ja schon so viel geleistet, daß wir nicht erwarten dürfen, viel neue Gedanken zu finden. Wir werden zufrieden sein können, wenn es der Religionspsychologie gelingt, alles das in psychologische Formeln zu fassen, was wir von religiösem Leben bisher kennen, und wenn sie damit die bisherigen Behauptungen darüber nachprüft.

Indem man die einzelnen Bewußtseins-elemente in ihrer einfachsten ungetrübtesten Form aufzuweisen sucht, erreicht man die Möglichkeit, sie in das allgemeine Seelenleben einzuordnen. Damit wären wir bei der Frage nach der „Provinz“ der Religion, die seit der Aufklärungszeit nicht zur Ruhe gekommen ist. Es ist also erstens zu fragen, zu welcher Klasse von Bewußtseinserscheinungen die Religion gehört, zum Vorstellungs-, zum Gefühls- oder zum Willensleben, oder ob sie gar eine Klasse für sich bildet. Vielleicht zeigt es sich aber auch dabei, daß die einzelnen Elemente eines Vorgangs zu ganz verschiedenen Gruppen gehören, daß eben das religiöse Erleben den ganzen Bereich des Seelenlebens durchzieht, d. h. daß das religiöse Leben nicht ein Bruchteil, sondern ein höherer Ersatz des profanen Seelenlebens ist. — Dann tritt mit doppelter Schärfe die zweite Frage auf, wie sich die einzelnen Gruppen des psychischen Lebens zu einander verhalten, wie also die Vorstellungen auf das Gefühl und den Willen einwirken und umgekehrt, und was als primär anzusehen ist. Hier werden wir auch dem Wunsche Vorbrodts nachkommen können, das „metaphysische Etwas“ in der Religion zu beobachten, indem wir uns fragen: Welche Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen stehen erfahrungsgemäß mit den religiösen Erlebnissen in Verbindung?

Dabei ist auch darauf zu achten, wo die einzelnen Elemente des religiösen Vorgangs noch sonst in der profanen Psychologie vorkommen. Denn nur so ist der Weg zu finden, den die Religionspädagogik zu gehen hat. Hier erwartet sie die Apperzeptionsmasse kennen zu lernen, an die sie bei ihrer religiösen Verkündigung anknüpfen kann. Wir werden dabei vielleicht auch an vielen Punkten ein besseres Verständnis für den religiösen Wert seelischer Erscheinungen bekommen, die wir im täglichen Leben als unreligiös ansehen; wir werden instand gesetzt werden, gerechter gegen verkannte Frömmigkeit zu sein.

Andererseits ist zuletzt wieder der synthetische Weg einzuschlagen, indem die allgemein vorkommenden Elemente zusammengefügt werden zu komplexen Bewußtseinsvorgängen, indem man sich fragt, ob jedes einzelne schon als religiös anzusehen ist oder ob sie das erst sind in ihrer Zusammensetzung. In diesem Falle würde die weitere Frage auftreten, ob erst das Hinzutreten eines besonderen Elementes den Komplex religiös macht. Doch ist das eigentlich schon der Untersuchung der Religionsphilosophen und Dogmatiker zu überlassen.

¹⁾ Ein Anfang dazu findet sich bei E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Strassburg, 1906.

Eine andere Form der Synthese wäre dann die zu religiösen Typen, wobei nicht mehr bloß die schlechthin allgemeinen Elemente zusammensetzen wären, sondern auch diejenigen, die bloß bei einer größeren Anzahl von Individuen zu finden sind. Das wird dann interessante Ausblicke auf den Einfluß von allerhand äußeren Umständen auf das innere Leben des Menschen geben. Für die Praxis wird diese Kenntnis entschieden von größtem Werte sein, ist ja auch schon z. B. durch Höffding in seiner Religionsphilosophie und James in seinem Buch über die religiöse Erfahrung vorbereitet.

Die Frage nach der Entstehung der Religion, die uns in das Gebiet der Völkerpsychologie weist, ist m. E. erst dann mit Aussicht auf einigermaßen sichere Beantwortung aufzuwerfen, wenn wir das Wesen der derzeitigen Religion kennen.

Legen wir uns endlich die Frage vor, ob wir in der Religionspsychologie die experimentelle Methode anwenden können, so ist diese nur mit der Beschränkung zu bejahen, daß sie zur Untersuchung elementarer Vorgänge Anwendung finden mag. Denn hier würde es nicht nur zu schwierig sein, die komplexen Vorgänge mit einiger Sicherheit experimentell ins Leben zu rufen, es wäre vielmehr zugleich verwerflich! Denn die religiösen Erlebnisse berühren immer zugleich das Lebensglück des Menschen, und das dürfen wir nicht in Gefahr bringen, nur um wissenschaftliche Kenntnisse zu gewinnen. Wir dürfen also beispielsweise nicht versuchen, Kindern oder sonst Unbekehrten „religiöse“ Vorstellungen beizubringen oder in ihnen „religiöse“ Gefühle zu erwecken, von deren religiösem Wert wir nicht überzeugt sind.

IV. Das Beobachtungsmaterial.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß die Religionspsychologie auf Benutzung alles psychologischen Materials aus Gegenwart und Vergangenheit, das sich ihr bietet, nicht verzichten kann. In unserer Zeit der Statistik und Umfragen erscheint das ganz ausgeschlossen. Deshalb sind die Arbeiten der Amerikaner, die diese Methode mit Entschlossenheit anwenden, durchaus nutzbringend. Vor allem können wir diese Methode nicht entbehren, wenn es festzustellen gilt, welche Elemente religiöser Bewußtseinsvorgänge als allgemein anzusehen sind. Eine andere Frage aber ist es, ob uns diese Methode allein zum Ziele führen kann, ob sie besonders im Anfang der Arbeit vollen Erfolg verspricht. Diese Fragen aber sind entschieden zu verneinen. Material, das wir von anderen Menschen erfragt und zusammengestellt haben, kann uns vielleicht in den Stand setzen, zu erkennen, aus welchen Elementen komplexe Bewußtseinsvorgänge sich zusammensetzen, wie es z. B. bei der Untersuchung der Augenblicksbekehrung der Fall gewesen ist. Aber es wird es uns nicht ermöglichen, die Bedeutung dieser Elemente, wie sie sich bloß im eigenen Seelenleben erfassen läßt, recht zu würdigen und ihre sichere Einordnung in das gesamte Seelenleben vorzunehmen, wofern wir sie uns nicht im Nacherleben völlig zu eigen machen. Klarer scheint es mir deshalb zu sein, wenn wir von vornherein von der Untersuchung des Seelenlebens eines einzelnen ausgehen. Auch auf diesem Wege kommen wir zu einem „Grundriß systemischer Tatsachen“, wie ihn Vorbrodt¹⁾ erstrebt, und zwar ohne den Umweg über die alten dogmatischen Formulierungen, den er dabei vorzuziehen scheint.²⁾ — Damit aber ist entschieden, daß man nicht sogleich „Religion“ im allgemeinen untersuchen kann, sondern zunächst nur die bestimmte Frömmigkeit einer konkreten Person. Mag das „System“ seelischer Vorgänge, das sich daraus ergibt, dann noch so viel Anlaß zur Kritik geben, weil es eben nicht schlechthin allgemeingültig sein kann, — so allein wird es möglich, einen vorläufigen Überblick über die Einzelfragen der Religionspsychologie zu bekommen. —

Kann sich denn nun aber der einzelne Forscher selbst als Beobachtungsobjekt bei seinen religionspsychologischen Studien benutzen? Die Profanpsychologie macht es ja so, soweit sie introspektiv ist. Bei der Religionspsychologie erheben sich da aber vier Schwierigkeiten.

1. Erstens muß der Forscher dazu selbstbewußtes religiöses Leben besitzen. Nun aber ist Religion etwas, was allmählich im Menschen erst wird. Es ist also die Frage, ob der Psychologe in sich immer den nötigen Beobachtungsstoff haben wird. Dazu wird er versuchen müssen, sein

¹⁾ Zeitschrift für Rel.-Psych. I S. 23.

²⁾ Ebenda und Psychologie des Glaubens S. 15.

religiöses Bewußtsein zu stärken und beständiger zu machen. Er wird also das Selbsterlebte immer wieder bereichern müssen an den Erlebnissen der großen Religiösen. Man sieht hier, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religionspsychologie einen direkten Antrieb zu bewußter Pflege eigenen religiösen Erlebens enthält. Sie zieht die Aufmerksamkeit auf dasselbe. — Diese Bereicherung wird besonders dann notwendig sein, wenn der Forscher einen seelischen Vorgang aus eigener Erfahrung zwar kennt, aber ohne daß derselbe bei ihm so stark geworden ist, daß er ihn in der Erinnerung in genügender Deutlichkeit wieder aufleben lassen könnte, um ihn nun zu zergliedern und dadurch anderen zu beschreiben. In diesem Falle wird er dankbar eine Anleihe bei der historischen Psychologie zu machen versuchen, um dort die Beispiele zu finden, an denen er die fraglichen Verhältnisse klar aufzeichnen kann.

Wie viel darauf ankommt, daß der Religionspsychologe Religion aus eigenem Erleben kennt, das macht so mancher Versuch religionspsychologischer Arbeit klar, wie sie bisher geleistet worden ist. Denn dieselbe hat durchaus nicht überall den Ertrag gehabt, den sie hätte haben können, da man vielfach überkommene Sitten und Anschauungen für religiös hielt, die doch diesen Wert längst verloren hatten.

2. Wenn der Religionspsychologe zunächst Selbsterlebtes untersucht, dann allein wird es möglich sein, die wirklichen seelischen Zusammenhänge zwischen verschiedenen Phänomenen aufzudecken. Denn es handelt sich bei dieser Untersuchung um Fragen, die in der Psychologie noch wenig bearbeitet worden sind und der wissenschaftlichen Behandlung stets die größten Schwierigkeiten entgegengesetzt werden. Denn die Wissenschaft arbeitet mit den Mitteln unseres Verstandes, und die Religionspsychologie ist schließlich nichts anderes, als der Versuch, das religiöse Leben in seinem ganzen geheimnisvollen Reichtum nach den Verstandesgesetzen zu betrachten und zu beurteilen. Diesen aber entziehen sich die „gedankenflüchtigen“ Gefühle bisher in hohem Grade, und doch liegt gerade in ihnen das Eigentümlichste der Religiosität. Dagegen hilft auch der Vorschlag nicht, die feinsten psychologischen Vorgänge dort zu studieren, wo sie in der ausgeprägtesten Form auftreten, die Religion also etwa bei den ersten Christen und ihren ekstatischen Zuständen. Denn erstens kann man auch sie nur beobachten, soweit man sie nachzuerleben vermag. Je echter aber Ekstase ist, desto weniger läßt sie dem Ekstatiker Zeit, über ihre Eigenart nachzudenken. Deshalb sind die Beschreibungen derselben immer sehr unklar. Zweitens sind die biblischen Schriften nicht derart, daß man mit ihrer Hilfe die religiösen Seelenerlebnisse der Apostel in ihrem Zusammenhang mit ihrem übrigen seelischen Leben klar durchschauen könnte. Wir können ja nicht einmal der rabbinischen Logik des Paulus überall folgen! Wie sollten wir uns da in seine Gefühle einleben können? Da wären die Schriften der Mystiker noch bessere Quellen, da sie ihr eigenes Seelenleben viel systematischer beobachteten und ihre Schriften zu dem ausgesprochenen Zwecke einer Schilderung desselben verfaßten, während die Apostel seelsorgerliche Gesichtspunkte verfolgten. Vorbrot sieht sich deshalb bei seiner Empfehlung einer biblischen Psychologie¹⁾ vor der Schwierigkeit, daß er ein verstümmeltes Erlebnis zur Untersuchung vorliegen hat. „Wir hören nur, wo ein Apostel wirklich erfährt.“ Damit läßt sich nur etwas anfangen, wenn das religiöse Seelenleben im allgemeinen schon bekannt ist, so daß man den Torso nach bekannten Vorbildern ergänzen kann. — Also auch den Gefühlen gegenüber ist es der einzig klare Weg, wenn man den Ausgangspunkt prinzipiell bei der eigenen Psyche nimmt und die Beobachtung von fremdem Seelenleben einstweilen aufschiebt oder doch nur heranzieht, wo es zur Klärung über das eigene Erleben notwendig ist.

3. Auf diese Weise wird auch die dritte Schwierigkeit am deutlichsten klargestellt. Diese erhebt sich nämlich mit dem Bedenken, daß eine solche auf Selbstbeobachtung beruhende Forschung in der Religionspsychologie weit unzuverlässiger sein müsse, als in der profanen. Denn bei dieser handle es sich um Seelenvorgänge, die mit größter Wahrscheinlichkeit bei allen Menschen gleich verlaufen, bei jener aber um das Allerindividuellste. So könne eine solche subjektiv begründete Religionspsychologie für ihre Ergebnisse niemals Anspruch auf objektive Gültigkeit und damit auf wissenschaftlichen Wert erheben, außer etwa als historisches Dokument. Es fällt mir nun weder ein, den subjektiven Charakter der Religiosität ganz zu bezweifeln, noch für eine Darstellung derselben durchgehend objektive Gültigkeit zu beanspruchen. Vielmehr meine ich, daß eine solche,

¹⁾ Beiträge zur religiösen Psychologie S. 135.

notwendigerweise subjektive Darstellung des religiösen Lebens der Nachprüfung durch andere in noch höherem Maße bedarf als jede andere wissenschaftliche Aufstellung. Aber diese braucht sie auch nicht zu fürchten. Gemeinsames wird sich dabei sicher zeigen, sowie die Methoden einigermaßen gleich sind, mögen auch in vielen Punkten Differenzen auftauchen. Denn das religiöse Leben eines jeden ist ja erst entzündet am religiösen Leben der Gesamtheit, geht insbesondere zurück auf den Anstoß, den das religiöse Leben Jesu und seiner Apostel der Welt gegeben hat. So muß es mindestens bei allen Gliedern einer Religionsgesellschaft weithin gemeinsame Züge aufweisen.

Sind auf Grund von Selbstbeobachtung die psychologischen Elemente in die Gesamtdarstellung des Seelenlebens eingeordnet, so daß man einen Überblick hat, dann wird es möglich sein, die vereinigte Selbstwahrnehmung durch Enqueten mit Erfolg anzuwenden und dadurch der Subjektivität der bisherigen Ergebnisse selbst abzuhelfen. Bei jener vorläufigen Eingliederung wird der Forscher die Punkte herausfinden, auf die er bei der Fragestellung in seinen Fragebogen besonders Rücksicht nehmen muß. Sonst kann er auch keine Auskunft über wichtige Zusammenhänge erwarten. Das sieht man deutlich an den Arbeiten der Amerikaner, die auf solcher Massenbeobachtung beruhen. Je besser aber die Fragestellung war, desto wichtigere Ergänzungen, ja Korrekturen zu dem vorläufigen Aufriß vom religiösen Seelenleben werden die Antworten liefern.

4. Haben wir uns so dafür entschieden, daß der Forscher sein eigenes religiöses Erleben zum Ausgangspunkt nehmen muß, so stehen wir endlich vor dem Bedenken, das Rittelmeyer¹⁾ ausgesprochen hat: „Die Gefährdung des religiösen Schamgefühls, die Entheiligung des menschlichen Innersten, die durch solche neugierige Beobachtungen und Untersuchungen fast mit Notwendigkeit gegeben ist.“ Daß diese Gefahr groß und peinlich ist, kann nicht geleugnet werden. Soll man um ihrer willen die ganze religionspsychologische Arbeit liegen lassen? Wer sich von ihr etwas Gutes verspricht, wird Rittelmeyer vollständig zustimmen, wenn er selbst dagegen sagt, daß Gefahren noch niemals eine aufsteigende Wissenschaft aufgehalten haben, auch die historische nicht. Wir denken vielleicht auch daran, was G. Gerber²⁾ darüber gesagt hat: „Dieses Wissen der Gefühle nimmt diesen freilich von ihrer treibenden Kraft, gibt ihnen aber dadurch die Freiheit des Beurteilens.“ — Oder sollen wir um dieser Gefahren willen mehr der Massenbeobachtung das Wort reden als der Selbstbeobachtung? Nun, auch erstere geht doch nicht ohne diese Indiskretion ab. So mag der Forscher, der einmal Religionspsychologie treiben will, zunächst mit dieser Gefahr wenigstens andere verschonen und sie erst einmal selbst auskosten. Dieser eben skizzierte Betrieb der Religionspsychologie erscheint jedenfalls als das kleinere Übel, sowohl gegenüber dieser Gefahr der Indiskretion als auch im Verhältnis zum völligen Unterlassen der ganzen Arbeit.



Zweite Studie.

Über Elemente des religiösen Erlebens.

I. Die Elemente des Gottvertrauens.

1. **Aufsuchen der häufigsten Elemente.** — Wollen wir Klarheit darüber bekommen, was beim religiösen Erlebnis in unserer Seele vorgeht, so müssen wir die einzelnen religiösen Erlebnisse auf ihre Elemente hin analysieren. Anfangen könnte man damit schließlich bei jedem beliebigen religiösen Vorgang, etwa mit dem Gebet oder der Gewißheit der Sündenvergebung nach einem Genuß des Abendmahles oder bei der Bekehrung. Denn wir können einstweilen annehmen,

¹⁾ Christliche Welt 1908, Nr. 7, Sp. 149.

²⁾ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 124, S. 184.

daß wenigstens die meisten dieser Vorgänge gewisse Elemente gemeinsam haben, die sie eben als religiöse Vorgänge kennzeichnen. Sonst wäre es nicht verständlich, warum wir sie alle übereinstimmend als religiöse bezeichnen. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß es sich bei näherer Untersuchung nicht auch herausstellen kann, daß einige Vorgänge diese Bezeichnung nur durch ein Mißverständnis bekommen haben. Aber dies Urteil wäre erst auszusprechen, wenn alle Vorgänge wirklich untersucht sind.

Die Arbeit der Analyse ist uns aber zu einem guten Teile schon abgenommen von allen denen, die sich um eine Bestimmung dafür bemüht haben, was das Wesen der Religion und speziell des Christentums ausmache. Freilich ist unter ihnen keine absolute Uebereinstimmung zu finden, besonders wenn wir die mehr oder weniger populären Versuche mit berücksichtigen, sodaß jeder Religionspsychologe auch hier im letzten Grunde persönlich entscheiden muß, was er als Wesen der Frömmigkeit ansehen will.

2. **Das Wesentliche an der Frömmigkeit.** — Die einen sagen nämlich, daß Religion die Erkenntnis sei, daß ein Gott existiert und die Welt und somit unser Leben regiert. Dann ist Gott und die Religion beweisbar und die Religiosität wird wesentlich im Gebiete des Verstandes gesucht. Handelt es sich dabei um das Christentum, so ist diese Formel jedoch rundweg abzuweisen. Denn dagegen streitet die Anschauung Jesu und Pauli, die beide das Christentum als etwas hinstellten, das den Klugen verborgen sei und bleiben werde.¹⁾ Die Christenheit der alten Zeit hat sich prinzipiell gegen Gnostizismus, die der neueren gegen Rationalismus zu wehren gesucht, wie sie sich heute gegen einen intellektualistischen Monismus verteidigt.

Andere werden von einer Anerkennung Gottes und seiner Herrschaft sprechen. Das ist jedenfalls richtiger, denn Anerkennung schließt einen Willensakt ein, unter Umständen auch ein sacrificium intellectus. So könnten wir sie in den meisten religiösen Vorgängen, wohl auch im Sündenbewußtsein und im Erlösungsbedürfnis als Element verborgen finden. Aber ein wesentliches Merkmal der christlichen Religion fehlt hierbei noch vollständig: wie soll sich aus dem Entschluß, eine Gottheit anzuerkennen, Liebe zu dieser Gottheit und zum Mitmenschen erklären lassen? Darum können wir eine solche Anerkennung Gottes als Vorstufe wahren Christentums wohl zu würdigen suchen, werden uns aber hüten müssen, sie schon für wirkliches Christentum zu halten, so oft sie sich innerhalb und außerhalb der Kirche dafür ausgibt. — Einen Schritt weiter kommt man mit der Umschreibung, die Schleiermacher dem Christentum gibt, wenn er es als Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott bezeichnet. Denn hier wird ein Gefühl als wesentliches Merkmal des Christentums angegeben und damit der Mittelpunkt alles bewußten Seelenlebens erfaßt. Aber auch hier wird das Kindesverhältnis des Christen zu Gott noch nicht psychologisch verständlich gemacht.

Ein rechtes Verständnis des Christentums dagegen liegt dort vor, wo man sein Wesen als Vertrauen zu formulieren sucht. Darin liegt auch die Anerkennung der Herrschaft Gottes. Nur einem uns Überlegenen gegenüber sprechen wir von Vertrauen. Diese Anerkennung aber ist zugleich demütig, d. h. sie wird willig gezollt, weil wir unser Vertrauensbedürfnis fühlen. Das Vertrauen spricht sich also nicht bloß intellektuell in dem Urteile über die Existenz und Macht Gottes aus, sondern erfüllt unser Gefühl und wird dadurch zum Antrieb des Willens. Es ergreift also den ganzen Menschen und macht ihn damit zum willigen, glückseligen Diener und Kinde Gottes. Es treibt zum Gebet, es läßt Sünde doppelt fühlbar werden als Gefährdung des Vertrauensverhältnisses und sucht deshalb Sündenvergebung von der Liebe Gottes zu erlangen. — Dafür werden andere uns vielleicht den Begriff „Glauben“ empfehlen. Doch der ist wegen seiner Vieldeutigkeit wissenschaftlich unbrauchbar. Könnten doch alle drei Erklärungen über das Wesentliche am Christentum unter diesem Namen gehen.

3. **Vertrauen als komplexer Vorgang.** — Finden wir mit dem Begriff des Vertrauens das Wesen des Christentums richtig wiedergegeben, so bleibt es doch noch eine Frage, ob Vertrauen auch als psychologisches Element der religiösen Vorgänge gelten kann.

Setzen wir für Vertrauen einmal Hingebung, so treffen wir gewiß ein wesentliches Merkmal desselben, zugleich ein wesentliches Merkmal des Christentums. Hingebung wird man auch

¹⁾ Matth. 11, 25. Luc. 10, 21. 1. Kor. 1, 17—20.

als psychologisches Element bezeichnen müssen, denn es ist Aufhören des Selbstgefühles, also eine eingliedrige, wenn auch negative Zuständlichkeit der Seele. Aber nur ein Mystiker würde zugeben, daß das im Christentum gemeinte Vertrauen mit der Beschreibung als Hingebung vollständig bezeichnet wäre. Vielmehr meinen wir im Christentum sowohl wie im täglichen Leben mit „Vertrauen“ eine Stimmung, welche das Aufhören des Selbstgefühles durchaus nicht allein enthält, vielmehr daneben die Selbsttätigkeit, den Ausdruck des Selbstgefühles, anregt. Jesus weist seine Jünger immer wieder darauf hin, daß sie nach seinen Worten tun sollen;¹⁾ und fürs tägliche Leben wird uns die Bedeutung des Vertrauens fürs Tun am klarsten, wenn wir daran denken, daß wir auch auf ein gutes Schwert „vertrauen“ können. Hier tritt die Hingebung vollständig in den Hintergrund, die Steigerung unserer Energie fast allein in den Vordergrund. So sehen wir, daß das Gefühl des Vertrauens ein Verschmelzungsprodukt aus zwei sich nur scheinbar widerstreitenden Gefühlen ist, aus Hingebung, Abhängigkeitsgefühl oder Demüt einerseits, und aus einem Gefühl der Stärkung des Ich, erhöhter Strebenskraft, Zuversichtlichkeit andererseits. Wollen wir uns klar machen, daß wir uns mit dieser Beschreibung nicht vom Tatbestand der religiösen Erfahrung entfernen, so brauchen wir nur zu formulieren, daß das Vertrauen eine Verschmelzung von Zuversicht und Demüt sei. Beide Begriffe spielen ja in der religiösen Ausdrucksweise eine bevorzugte Rolle. In der Religionspsychologie hat auch bereits E. W. Mayer²⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß die Zuversicht ein Element der Religion sei.

II. Wesen der Zuversicht.

4. **Beispiele.** — Um die Eigenart der Zuversicht zu erkennen, müssen wir uns überlegen, in was für Fällen wir sie erleben. Wir sagen, daß wir zuversichtlich hoffen, ja erwarten, daß etwas geschehen werde; wir gehen zuversichtlich an eine Unternehmung, eine Arbeit; wir schlagen von zwei Wegen, die sich vor uns auftun, zuversichtlich den einen ein; wir setzen unsere Zuversicht auf einen Glücksfall; wir glauben aber auch zuversichtlich, daß eine Person uns die Wahrheit gesagt hat, uns treu ist usw.

5. **Beschreibung der Zuversicht.** — Aus alledem geht klar hervor, daß es sich bei der Zuversicht um eine besondere Art eines Gewißheitsgefühles handelt, natürlich nicht des Gefühles, das wir bei der Wahrnehmung irgend welcher Objekte und der Erinnerung an sie haben, und das wir als Gefühl der objektiven Gewißheit bezeichnen können, wie wir die Vorstellung solcher wahrgenommener Objekte und ihrer Verhältnisse kurz als objektive Vorstellungen benennen werden. Denn hier handelt es sich ja immer um Gegenstände oder Ereignisse, die wir noch nicht wahrgenommen haben können, deren Wahrnehmung wir erst von der Zukunft erwarten. Das gilt auch von dem letzten Falle. Denn ob uns ein anderer früher einmal die Wahrheit gesagt hat, das ist von uns noch nicht durch wirkliche Wahrnehmung festgestellt, solange wir sagen müssen, daß wir es zuversichtlich glauben. Einstweilen haben wir von allen diesen Gegenständen oder Ereignissen nur eine Phantasievorstellung. Trotzdem aber verbindet sich mit ihnen ein Gefühl der Überzeugung, der Sicherheit, das wir im Gegensatz zu dem oben erwähnten als Gefühl der subjektiven Gewißheit bezeichnen.³⁾ Ein zweites Merkmal der Zuversicht ist das, daß sie immer nur eintritt als Gefühlston für eine Vorstellung, die unseren Wünschen entspricht, daß sie also mit Lustcharakter versehen ist. Deshalb lautet die klassische biblische Definition des Glaubens Hebr. 11, 1: Es ist der Glaube eine gewisse Zuversicht dessen, das man hoffet, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht siehet.

6. **Das Gegenteil der Zuversicht. Sorge und Unsicherheit.** — Es kann also nicht jedes Gefühl subjektiver Gewissheit als Zuversicht bezeichnet werden. Denn es gibt ja eine ganze Menge Fälle, wo wir etwas Unangenehmes, vielleicht sogar höchst Schmerzliches auf Grund unserer Erfahrungen erwarten müssen. Auch hier kommen wir zur subjektiven Gewißheit, daß

¹⁾ Matth. 3,8. 5,19. 7,21. 24. 23,3. Luc. 10,28.

²⁾ Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen, S. 12.

³⁾ Insofern hat Vorbild recht, wenn er es als ein Merkmal des Glaubens hinstellt, daß er die Richtung auf das Unsichtbare habe, die in der Religion nicht innerhalb der Grenzlinie des eigenen Ich verläuft, sondern in die Außenwelt übergreift. Psychologie des Glaubens S. 96.

eine Wahrnehmung eintreten wird. Aber es fällt uns nicht ein, von Zuversicht und Hoffnung ihr gegenüber zu sprechen. Wir erwarten z. B. mit Bestimmtheit einen Krieg. Auf Grund früherer Erfahrungen wissen wir, daß das etwas höchst Trauriges für uns und unser ganzes Volk sein wird. Dann sagen wir, daß wir Furcht, Bangigkeit, Sorge dem erwarteten Ereignis gegenüber haben oder gar glauben verzweifeln zu müssen. Kommt es endlich dahin, daß wir zu sagen wagen, wir sähen dem Kriege mit Zuversicht entgegen, so müßten wir eigentlich dazu sagen: obgleich es ein Krieg ist. Denn diese Zuversicht wird dann nicht wach gerufen durch die Vorstellung des Krieges mit seinen Schrecknissen, sondern durch die Vorstellung des bestimmt erhofften Sieges danach mit seinen Früchten.

Können wir die Furcht oder Sorge als das konträre Gegenteil der Zuversicht bezeichnen, so haben wir doch auch von einem kontradiktorischen Gegensatz außer diesem zu sprechen. Denken wir an die oben erwähnte Möglichkeit, daß wir uns für einen von zwei Wegen zu entscheiden haben, so ist es zwar möglich, daß wir mit Sicherheit den einen einschlagen. Es ist aber auch möglich, daß wir am Scheidewege stehen und zweifeln. Dieses Gefühl der Unentschiedenheit, des Schwankens, der Unsicherheit, ist ein eigentümliches Gefühlserlebnis, nicht etwa nur ein abgeschwächtes Zuversichtsgefühl. Es entsteht dadurch, daß zwei Vorstellungen um die Herrschaft in der Apperzeption streiten. Wir können die Vorstellung des Ziel-Erreichens in Verbindung mit dem Anblick des einen Weges haben, aber auch in Verbindung mit dem des andern. Dieses Gefühl ist mit Unlustcharakter verbunden, denn das Bewußtsein hat ein Einheitsstreben und sucht deshalb von zwei Vorstellungen immer eine zur Alleinherrschaft zu bringen. Unser Bewußtsein ist hier also in der Notlage, weiter suchen zu müssen, bis es eine Entscheidung für den einen oder den anderen Weg findet, indem die eine Vorstellungsverbindung die andere in den Hintergrund drängt. Dies kann so geschehen, daß wir den einen Weg mit Zuversicht einschlagen, indem die Verbindung der Vorstellung des Ziel-Erreichens mit der Vorstellung dieses Weges die Oberhand gewinnt über die Vorstellungsverbindung mit dem anderen Wege. Und das wäre das erwünschte Ergebnis der Überlegung. Die Entscheidung kann aber auch dahin fallen, daß wir mit Zagen den anderen Weg betreten, wenn irgendwelche anderen Vorstellungen und Wahrnehmungen dazu nötigen, z. B. höfliche Rücksicht auf einen Begleiter, obgleich wir die Vorstellung des Ziel-Erreichens mit diesem Wege nicht zu verbinden vermögen. Wir sagen da: Ich fürchte, daß wir auf diesem Wege nicht zum Ziele kommen werden. Man sieht deutlich, daß wir im letzteren Falle in der Lage irgend einer Art von Passivität sein und auch das entsprechende Gefühl haben werden. — Vom Schwanken streben wir auf jeden Fall weiter zu einer Gewißheit, mag dieselbe angenehm oder unangenehm sein.

7. Furcht als Antrieb zur Religion. — Die Furcht, die wir einer unlustbetonten Vorstellung von einem gewiß erwarteten Ereignis gegenüber haben, treibt uns aber ebenso wie das Schwanken naturgemäß weiter zu Versuchen, diese Vorstellung los zu werden. Wir werden also, in unserem vorigen Beispiele, zunächst wünschen, daß der Krieg zu vermeiden wäre, oder wir werden nach Vorstellungen suchen, die uns den Krieg in einem weniger schrecklichen Lichte erscheinen lassen. Dasselbe wird bei dem ungerne gewählten Wege der Fall sein. Denn es ist das Grundgesetz des seelischen Lebens, daß es vom Unlustvollen weiterstrebt zum Lustvollen. Wir werden demnach auch danach streben, Vorstellungen zur Herrschaft zu bringen, die uns mit Zuversicht erfüllen. Wir haben Sehnsucht nach Zuversicht. Wenn also von Seiten der Religionsphilosophie und -geschichte gelegentlich behauptet wird, daß die Furcht die Wurzel der Religion sei, so ist das ungenau geredet. Aus der Furcht erwächst Flucht, nicht das Aufsuchen einer Gottheit. Dagegen ist sie als der Antrieb zur Religion wohl zu bezeichnen¹⁾. — Jedenfalls muß man sich vor dem Mißverständnis hüten, als ob die Religion nun die Furcht noch irgendwie pflege. Vielmehr hat sie immer den Zweck, sie zu überwinden, und beginnt erst dort, wo die Furcht aufhört²⁾.

¹⁾ Zeitschr. für Religionspsychologie Bd. 2, S. 166 f.

²⁾ Was von der Furcht gilt, gilt auch von der Melancholie. Dies gegen James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung S. 21.

8. **Zuversicht als Gefühl von der Stärke des Ich.** — Die Seele muß sich einem ganz entschiedenen Zwange gegenüber befinden, wenn sie an der unlustvollen Vorstellung festhält und sich dadurch Sorge und Angst bereiten läßt. — Hierbei sei kurz bemerkt, daß ich das Wort Vorstellung im weiteren Sinne gebrauche, also auch für Gedankengebilde. — Dieser Zwang mag nun dadurch entstehen, daß Vorstellungen mit Objektivitätscharakter, also mit dem Anspruch, die Wirklichkeit zu repräsentieren im Gegensatz zum Spiele der Phantasie auftreten. Oder die betreffende unlustvolle Vorstellung mag mit anderen Vorstellungen durch besonders enge Assoziation verbunden sein, resp. einer früheren Neigung unseres Ich entsprechen. Jedenfalls zeigt das Unlustgefühl der Sorge und Angst, daß das Ich hier diesen Vorstellungen gegenüber nicht stark genug ist, sie abzuweisen, obgleich sie ihm nicht gemäß sind, ihm nicht entsprechen. Das Ich kann also hier seinem obersten Lebensgesetz, das Lustvolle aufzusuchen, nicht folgen. Dadurch ist die Einheit des Ich bedroht. Denn die Sorge zwingt uns naturnotwendig zu dem Streben, die sorgliche Vorstellung loszuwerden. So streiten dann in uns zwei Tendenzen: Die Tendenz der Sorge erweckenden Vorstellung, sich zu behaupten, und meine Tendenz, sie in den Hintergrund zu drängen. Wo andererseits Zuversicht eingetreten ist, da beweist diese, daß das Ich stark genug war, seine Einheit zu wahren, indem es die unlustigen Vorstellungen in den Hintergrund drängte und diejenige zur Herrschaft brachte, die seinem gegenwärtigen Zustande entspricht, von deren Verwirklichung es sich Lustgefühl verspricht. Wir können also sagen, daß die Zuversicht ein Merkmal der Stärke und Einheitlichkeit des Ich gegenüber den Objekten (hier mit Einschluß der Vorstellungen natürlich) ist. Zuversicht also ist das Gefühl des Genusses der Stärke oder Freiheit des Ich gegenüber den Vorstellungen über den weiteren Verlauf unseres Lebens. Insofern könnten wir sie auch als Selbstgefühl im Unterschied vom Ichgefühl bezeichnen. Denn sie ist nicht nur ein Gefühl davon, wie ich mich befinde, sondern ein Gefühl davon, daß ich eine selbständige Größe gegenüber den Objekten bin. Man könnte auch sagen: Sie ist nicht ein Gefühl davon, wie die Objekte sich zu mir verhalten, sondern wie ich mich zu den Objekten verhalte. Das Gefühl ist hier nicht auf einen Gegenstand bezogen.¹⁾ Das wird vielleicht besonders deutlich an dem Beispiele, daß wir einmal sagen: Ich erwarte, hoffe zuversichtlich, daß der und jener Fall nicht eintreten wird. Die Zuversicht wird hier doch nicht hervorgerufen durch die Vorstellung von dem unangenehmen Ereignis, von dem wir gerade sagen, daß es nicht eintreten werde, also auf unser Seelenleben keinen Einfluss hat. Vielmehr wird hier die Zuversicht hervorgerufen durch das Bewußtsein, daß das Ich von diesem unangenehmen Ereignis unbehelligt bleiben wird und deshalb entweder das Lustvolle erwarten kann, oder wenigstens zwischen weniger Vorstellungen die Entscheidung zu treffen hat. Es fühlt sich also weniger passiv, vielmehr freier, stärker den Objekten gegenüber. (Vergl. dazu § 11, S. 15.)

III. Bedingungen der Zuversicht.

9. **Verschiedene Begründungen für die Zuversicht.** — Wir wenden unsere Aufmerksamkeit weiterhin nur dem Falle zu, daß wir uns mit Entschiedenheit einer Vorstellung über den Verlauf der weiteren Erlebnisse zuwenden, die uns angenehm ist. In unserem Beispiele also entschließen wir uns für den einen Weg deshalb, weil er uns in erwünschter Weise zum Ziele zu führen verspricht. Die Vorstellung also, daß wir auf ihm das Ziel erreichen, gewinnt die Oberhand und bestimmt unser weiteres Streben. Auch davon sprechen wir nur im Vorbeigehen, daß wir unterwegs von neuem unsicher werden können und uns erst wieder zur Gewißheit durchringen müssen. Denn hier tritt dann dieselbe Frage auf, die wir jetzt zu untersuchen haben: Wodurch erhält die eine Vorstellung den Gewißheitscharakter, der uns mit Zuversicht erfüllt?

Das kann nun einmal dadurch geschehen, daß in Verbindung mit den jetzigen Wahrnehmungen und Vorstellungen die Erinnerung an eine frühere Erfahrung mit ihrem ganzen Objektivitätscharakter durch Assoziation auftaucht.²⁾ Beim Anblick des einen Weges fällt mir ein, daß er mich früher schon einmal zum Ziele geführt hat. Dann ist die zuversichtliche Entscheidung für ihn

¹⁾ Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, 2. Aufl. S. 8.

²⁾ Über den Gefühlsunterschied dabei spricht Lipps leider nur in der 1. Auflage seiner Schrift. Vom Fühlen usw. ausführlich, dort Kap. 1.

selbstverständlich. Mein Denken führt mich mit Notwendigkeit darauf. Dies Denken kann aber auch weiter gehen und die Erinnerungen dagegen halten, daß seitdem, wie mir bekannt, ein Zaun zur Absperrung errichtet worden ist. Wenn diese Gegenvorstellung nicht wieder durch andere Vorstellungen außer Kraft gesetzt wird, behält sie vielleicht die Oberhand. Wir haben hier also den Fall, daß für die Entscheidung Gründe angeführt, vielleicht mit Gegen Gründen abgewogen werden. Deshalb möchten wir hier von einer objektiv begründeten Zuversicht sprechen.

Diese Begründung kann nun natürlich verschieden stichhaltig sein. Unter Umständen können die Gegen Gründe sehr ernst ins Gewicht fallen, und wir entscheiden uns doch nicht nach ihnen, sondern ihnen entgegen. Wir erleben es ja doch in vielen Fällen, daß wir uns zu einer zuversichtlichen Entscheidung durchringen, obgleich sie „aller Erfahrung eigentlich ins Gesicht schlägt“. Besonders leicht tritt das ein, wenn es sich um Entscheidung für eine Hoffnung handelt, deren Erfüllung in ziemlich weiter Ferne liegt, da bis dahin noch die größte Möglichkeit zu einer Änderung der Verhältnisse vorhanden ist, die wir uns natürlich so vorstellen, daß sie unsere Hoffnung zur Erfüllung bringt. Mit anderen Worten: Wir sorgen uns nicht oft um ferne Zukunft, es ist genug, daß ein jeder Tag seine eigene Plage habe. Schwerer wird diese Sorglosigkeit schon eintreten, wenn die Erfüllung der Hoffnung dicht vor der Tür stehen müßte und noch keine objektiven Gründe für sie anzuführen sind. Immerhin gibt es genug Beispiele, wo man auch in solchen Fällen an sich und anderen Zuversicht bemerken kann, „aller Wahrscheinlichkeit zum Trotz“. Was hier der einen Vorstellung so großes Gewicht gibt, daß sie sich allen Gegenvorstellungen gegenüber zu halten vermag, das ist der Umstand, daß sie einem lebhaften Wunsche in mir entspricht, oder, wie man das psychologisch nennt, von einem starken positiven Wertinteresse getragen wird.¹⁾ In dem Zustande, in dem meine Seele zurzeit ist, braucht sie diese Vorstellung zu ihrem Wohlergehen, und deshalb hält sie dieselbe so fest. Deshalb können wir diese Art von Zuversicht, bei der keinerlei objektiver Grund für die Richtigkeit der Entscheidung angeführt werden kann, als subjektiv begründete Zuversicht bezeichnen.

10. Näheres über die subjektiv begründete Zuversicht. — Was führt zu solcher subjektiv begründeter Zuversicht? Es lassen sich zwei Gründe anführen. Die lustvolle und deshalb — nicht sorgenvoll sondern zuversichtlich — festgehaltene Vorstellung bleibt die einzige, die sich zur Apperzeption darbietet, weil die Erfahrung des Menschen noch keine anderen hierher passenden Vorstellungen aufweist. Dies ist öfters der Fall bei Kindern und bei Dummen und jedenfalls in allen den Fällen, wo wir es mit Verhältnissen zu tun bekommen, die wir noch nicht kennen. Denn erst Kenntnis einer Frage läßt uns ihre Schwierigkeiten erkennen.

Anders liegt es in Fällen, wo die Erfahrung zwar eine ganze Reihe entsprechender Vorstellungen enthält, aber im Augenblick nicht darbietet, obgleich vielleicht gar keine weitgreifenden Assoziationen nötig wären, um sie ins Bewußtsein zu rufen. Wenn in diesem Falle ermutigende Vorstellungen ausbleiben, welche eine zuversichtliche Entscheidung für eine lustvolle Vorstellung herbeiführen könnten, so daß an ihrer Statt eine lustvolle Vorstellung mit ihrer Sorge eintritt, so sagen wir, daß wir allzusehr „versorgt“ seien, oder kleinmütig und verzagt geworden. Wir gestehen damit ein, daß unser Ich zu schwach geworden ist, diejenigen Vorstellungen herbeizuziehen, die zu seiner Kräftigung nötig wären. Bei einem Kinde werden wir den Ausdruck „kleinmütig“ nie gebrauchen, weil es noch nicht die in diesem Falle entsprechenden Vorstellungen haben kann. Bleiben dagegen die hemmenden unlustvollen Vorstellungen aus, so daß eine scheinbar unbegründete Zuversichtlichkeit eintritt, so sprechen wir von Dreistigkeit. Der Tadel, der in diesen Worten liegt, wird durch die Vermutung begründet, daß der Dreiste abratende Vorstellungen haben könnte, wenn sie nicht durch seine Schuld an der Wirkung gehindert worden wären. Dann muß eine andere übermächtige Vorstellung ihnen gegenüber die Herrschaft behauptet haben. Dies ist auch der Fall. Zur Dreistigkeit verhilft uns nämlich die Vorstellung, daß „uns nichts zu schwer ist“, daß „es uns schon gelingen wird“. Sie ist der Niederschlag von glücklichen Erfahrungen, bei welchen wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die objektiven Umstände gerichtet haben, die das Glück ermöglichen, sondern bloß auf uns, als seien wir dabei lediglich schaffend beteiligt gewesen. Die Dreistigkeit ist also, wie jede Zuversicht, auch ein Zeichen der Stärke des Ich, sogar einer Summation von

¹⁾ Lipps, Vom Fühlen, 1. Aufl. S. 31 ff.

solchen Gefühlserfahrungen von der Stärke des Ich. Das Eigentümliche bei dieser Art von Zuversicht ist, daß wir in ihr unser eigenes Ich wie eine objektive Vorstellung, die von unserem jetzigen Ich losgelöst wäre, behandeln. Wir stellen sie unserem jetzigen Ich gerade so als Grund oder als Gegengrund für sein jetziges Verhalten gegenüber, wie sonst die Vorstellungen von den Verhältnissen in der Außenwelt. —

Der Kleinmut ist das genaue Gegenstück dazu, indem ihm unglückliche Erfahrungen zugrunde liegen, bei denen wir unsere Aufmerksamkeit lediglich auf die passive Seite unseres Erlebnisses gerichtet haben, anstatt auch die eigene Schuld, die im neuen Falle vermeidbare Mangelhaftigkeit unserer Aktivität, zu bedenken.

Ob freilich etwas als Dreistigkeit resp. Kleinmut, oder als objektiv begründete Zuversicht resp. Sorge zu betrachten ist, das kann nur der entscheiden, der sie erlebt. Der Beobachter kann den Eindruck haben, daß ein Mensch zu seiner Zuversicht gar keinen Grund hat, weil er die Gründe, die für den anderen ausschlaggebend sind, nicht so hoch einschätzt oder gar nicht kennt. Deshalb wird er vielleicht von dreister, frecher oder wenigstens leichtsinniger Zuversicht, resp. von unnötigem, verzagtem Kleinmut sprechen, wo sie in Wirklichkeit objektiv begründet sind.

11. Das Ich als einzige Quelle der Zuversicht. — Dabei müssen wir uns gegenwärtig halten, daß die Grenze zwischen objektiv und subjektiv begründeter Zuversicht durchaus fließend ist. Einerseits läßt sich kein fester Maßstab dafür angeben, was ein objektiver Grund für eine Entscheidung ist. Der eine wird gelegentlich dafür noch angeben, was der andere nur als Scheingrund bezeichnet, mit dem der erste seinen brennenden Wunsch nach dem erwarteten Ereignis usw. verdeckt.

Andererseits ist auch die scheinbar objektiv begründete Zuversicht letzten Endes subjektiv begründet. Wo Gründe und Gegengründe einander gegenüber stehen, da wird das sofort klar. Denn daß wir uns für die einen und gegen die anderen entscheiden, daß die einen in unserem Bewußtsein die Vorherrschaft bekommen über die anderen, das liegt schließlich doch daran, daß sie dem gegenwärtigen Zustande unseres Bewußtseinskomplexes entsprechender sind. Sonst könnte es auch in diesen Fällen keine Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen Personen geben, ob man hier Zuversicht haben könne oder nicht.

Wir werden also zu sagen haben, daß jede Entscheidung für oder gegen eine Phantasievorstellung, wie sie im Gefühl der Zuversicht zum Ausdruck kommt, zurückgeht auf eine, von allen objektiven Vorstellungen unabhängige Tat des Ich, wie es im Augenblick ist. Sie ist kein Ergebnis der Addition und Subtraktion von Vorstellungen, sondern ein Ergebnis der Addition und Subtraktion der Bedeutung, die das Ich aus eigener Machtvollkommenheit jenen Vorstellungen beilegt. Anders liegt der Tatbestand bei der Sorge. Hier scheint die Herrschaft der beängstigenden Vorstellung wirklich das Ergebnis der Addition und Subtraktion von objektiven Größen zu sein. Was unser Ich hätte dazu tun können, — nämlich eine lustvolle Vorstellung in den Vordergrund zu ziehen, — das ist eben hier nicht geschehen. Deshalb erscheint uns die Sorge immer objektiv begründet zu sein, auch wenn sie hervorgerufen wird durch Vorstellungen, die in uns auftauchen, also auch aus unserem Ich stammen. Denn diese Vorstellungen stehen dann immer als etwas unserem gegenwärtigen Ich Fremdes, Nichtentsprechendes da. Deshalb fühlt sich unser Ich in der Sorge passiv. — Trotzdem ist nun das Eigentümliche der Fall, daß in der Zuversicht das Wirklichkeitsgefühl nicht geringer ist als in der Sorge. Sowie bei einer von beiden dies Gefühl schwinden würde, würde auch Zuversicht und Sorge selbst schwinden und zum Schwanken, zur Unsicherheit werden. Es steht also so, daß die Seele in der Zuversicht bekundet, daß sie eine subjektive Vorstellung als gleichwertig den Vorstellungen mit Objektivitätscharakter ansieht.

So drückt sich im Gefühl der Zuversicht die Tatsache aus, daß das Ich nicht bloß eine Summe von Wahrnehmungen, Vorstellungen und sie begleitenden Gefühlen oder ein Durchgangspunkt für dieselben ist, sondern daß es mit den aufgenommenen Vorstellungen und erlebten Gefühlen als eine selbständige Kraft wirkt, als die es sich ja im Bewußtsein der Freiheit auch selbst fühlt. Diese Kraft aber muß es schon von Anfang seiner Existenz an gewesen sein. Denn wo sollte sie sonst entstanden sein? Von welchem Erlebnis wäre sie in dem Ich hervorgerufen? Ohne sie wäre ein Seelenleben überhaupt nicht zu denken. Denn dies besteht überall außer aus Rezeptivität

auch aus Spontaneität.¹⁾ Dann werden wir die wunderbare Zuversichtlichkeit des Kindes auch als natürliche, naive Äußerung dieser natürlichen Kraft seines Ich ansehen können, und brauchen sie nicht als Ergebnis der Reflexion zu betrachten, daß es schon von den Eltern versorgt werden würde. Diese Erklärung würde sowieso viel Schwierigkeiten machen. Wir hätten dann hier ein Seitenstück zu dem von Lipps betonten Gesetz,²⁾ daß uns als unwirklich nur das erscheint, dessen Wirklichkeit zu glauben uns durch Erfahrungen unmöglich gemacht worden ist. Wir trafen nämlich dann hier auf das Gesetz, daß wir Zuversicht im Blick auf die Zukunft naturnotwendig haben müssen, so lange wir nicht durch Enttäuschungen daran irre gemacht worden sind. Dies Gesetz wäre die Ergänzung des vorigen nach der Seite des Subjektes hin. Nach ihm ist die Rückkehr zur kindlichen Zuversichtlichkeit eine Rückkehr zur gesunden Natur unseres Ich.³⁾ Daß dies Gesetz aber etwas Selbstverständliches auszusprechen scheint, nimmt ihm nichts von seiner Bedeutung für unser Seelenleben. Denn gerade das Alltägliche ist das Wichtigste.

Jene Selbständigkeit des Ich, dem Ablauf der Wahrnehmungen und Vorstellungen, d. h. dem Weltlauf gegenüber ist natürlich verschieden lebhaft. Jemehr objektive Gründe sich für das zuversichtliche Festhalten der Zielvorstellung anführen lassen, desto geringer ist sie, und je weniger, desto stärker. Am stärksten also muß sie sein, wenn sich keinerlei objektiver Grund für unsere Zuversichtlichkeit aufweisen läßt. Wir nannten das subjektiv begründete Zuversicht.

IV. Bedeutung der Zuversicht für den Verlauf des Seelenlebens.

12. **Sparsames Auftreten der Zuversicht.** — Bisher war bloß von der Stärke des Ich und von Vorstellungen die Rede, aber auf das Gefühl der Zuversicht wurde keine Rücksicht genommen. Denn dies tritt bei weitem nicht so oft ein, wie die Konstellation im Bewußtsein es ermöglichen würde. Es bewahrheitet sich vielmehr auch hier die Beobachtung, daß die Seele durchaus nicht auf alle Wahrnehmungen und Vorstellungen mit einem Gefühle reagiert. Sonst würde unser Gefühlsleben völlig unständig sein müssen.⁴⁾ Vielmehr treten bewußte Gefühle nur bei Erlebnissen ein, die von dem gewöhnlichen Verlauf unseres Seelenlebens sich irgendwie abheben. Und zwar geschieht das natürlich bei den unlustbetonten leichter, als bei den lustbetonten, da erstere ja unsere Gegenwehr in biologischem Interesse wachzurufen haben. Daraus erklärt es sich, daß wir Zuversicht verhältnismäßig selten fühlen können. Wir könnten das als eine Folge von Abstumpfung hinstellen. Hätten wir mehr Schwierigkeiten im Leben mit keinen anderen Hilfsmitteln als der Kraft unseres Ich mit Bewußtsein zu überwinden, wie das etwa bei Kranken und Armen der Fall ist, so würden wir auch öfter die Sorge und ihre Überwindung in der Zuversicht kennen lernen. Selbst wenn die Zuversicht, wie wir eben sahen, verhältnismäßig selten auftritt, so ist ihre Bedeutung für das Seelenleben doch sehr groß. Das wird sofort klar, wenn wir folgendes bedenken. Wo wir uns ihrer bewußt werden, da liegt der Fall immer so, daß ihr Ausbleiben von schwerwiegenden Folgen für unser Leben sein würde, eben weil wir sie nur in den ernsteren Fällen fühlen. Ihre Bedeutung liegt aber auch darin, daß sie uns auf jene große Zahl von entsprechenden, kleineren Entscheidungen aufmerksam macht, wo sie der seelischen Konstellation nach eintreten könnte und nur wegen eben jener Sparsamkeit des Gefühls ausbleibt. Um die Bedeutung der Zuversicht recht zu würdigen, dürfen wir also nicht bloß auf die Fälle achten, wo sie wirklich fühlbar wird, sondern auch auf die, wo sie eintreten könnte. Dazu sei noch einmal kurz wiederholt, auf welchen seelischen Tatbestand es dabei ankommt. Es handelt sich dann immer darum, daß auf Grund einer objektiv gegebenen Situation eine Vorstellung von dem weiteren Ablauf des Geschehens eintritt, welche uns angenehm ist, und die Herrschaft über eine Strecke unseres weiteren Seelenlebens behaupten kann.

13. **Bedeutung der Zuversicht für das Streben.** — Biologisch betrachtet ist dieser Zustand für das Seelenleben von höchster Bedeutung. Da nämlich die Seele notwendig das Streben hat, sich für eine Vorstellung zu entscheiden, sich von einer Vorstellung leiten zu lassen (Streben

¹⁾ Jodl, Psychologie, Kap. 3, § 43.

²⁾ Vom Fühlen, 1. Aufl., S. 64 f.

³⁾ Man denke an Matth. 18, 3.

⁴⁾ Jodl, Psychologie, Kap. 6, §§ 8 und 47.

nach Einheit), und da sie ferner das Streben hat, zu ihrer Selbsterhaltung das Unlustvolle abzuweisen, das Lustvolle festzuhalten (Streben nach Lust), so muß sie nach jenem Zustande streben dessen Erreichung sich in dem Gefühl der Zuversicht kund gibt. Erst dann hat sie die Möglichkeit, von dem bisherigen Streben auszuruhen, und ist bereit, weitere objektive Eindrücke aufzunehmen, und auf sie zu reagieren. Erst dann also kann sie kräftig und zielbewußt handeln und somit zur Erhaltung unseres Lebens im Kampf ums Dasein beitragen. Das gilt nun auch von dem S. 11 erwähnten Beispiele, daß wir „zuversichtlich glauben, daß uns der oder jener die Wahrheit gesagt hat“. Auch dieses zuversichtliche Fürwahrhalten kann nämlich notwendig sein, um weiter streben zu können. Sonst würde hier eine objektive Gegenvorstellung auftreten und die Vorherrschaft der lustvollen Zielvorstellung verhindern können. Der Fall unterscheidet sich von den anderen nur dadurch, daß die zuversichtlich angenommene Vorstellung hier nicht das Ziel des augenblicklichen Strebens enthält. Aber auch sie muß als eine Zielvorstellung bezeichnet werden, nämlich als eine solche für ein hypothetisches Streben. Wenn ich glaube, „daß mir einer die Wahrheit gesagt hat“, so bedeutet das, daß ich sicher die Erfahrung machen würde, deren Inhalt mir der andere mitgeteilt hat, wenn ich danach strebte.

In der Lage, sich so voll Sicherheit entscheiden zu müssen, ist das Ich aber nicht nur in den Fällen, wo wir uns der Zuversicht mit Freude bewußt werden, sondern fast in jedem Augenblick. Unser Handeln ist nämlich stets von ihr bedingt. Wird unser Streben doch nur zur Handlung, wenn eine Vorstellung als Zielvorstellung für das Handeln die unbestrittene Vorherrschaft in der Apperzeption hat. Diese Vorstellung muß ein Mittel zur Abwehr des Schädlichen und zur Förderung des Nützlichen enthalten. Was unser Glück fördern wird, geht aber immer nur annähernd aus der gegebenen Situation und unserer Erfahrung hervor. Wenn ich z. B. ein bestimmtes Buch vom Büchergestell jetzt bei mir am Schreibtisch haben möchte, so weiß ich aus Erfahrung, daß früher das Aufstehen, Hingehen und Zugreifen diesen Erfolg herbeigeführt hat. Ich weiß aber nicht mit absoluter Gewißheit, ob das auch diesmal der Fall sein wird. Theoretisch sind Enttäuschungen möglich. Das Buch könnte ja unterdessen gestohlen worden sein. Dieser theoretischen Möglichkeit gegenüber wiegen in meinem Bewußtsein nun freilich die Vorstellungen der früheren Erfahrungen bei weitem vor, so daß es keiner großen Stärke des Ich bedarf, um den Gedanken an jene Möglichkeit zurückzuweisen. Ich werde mich also hier frei zur Aktivität fühlen, ohne mich meiner Ichstärke bewußt zu werden.¹⁾ Aber sie ist trotzdem, wenn auch in geringem Grade, vorhanden. Denn wenn auch meine Erfahrungen noch so zahlreich wären und deshalb noch so schwer wögen bei der Entscheidung, so bringen sie doch auch wieder eine ganze Anzahl hemmende, dagegen strebende Vorstellungen mit, sodaß der normale erwachsene Mensch nur ganz selten in der Lage sein wird, bloß eine Vorstellung gegenwärtig zu haben, die sein Handeln regulieren kann. Blicke also die Stärke des Ich aus, wäre es mir unmöglich, von zwei oder mehreren Vorstellungen eine zu wählen, so würde mein Handeln unsicher oder ganz gelähmt. Mag es sich dabei nun um die kleinsten Handgriffe oder Denktätigkeiten zur Befriedigung unserer Lebensbedürfnisse oder um komplizierte Aktionen handeln. Denn erstreben kann ich nur, was mir möglich erscheint. Dazu muß aber die Vorstellung dessen, was möglich sein soll, ein Übergewicht über die Gegenvorstellung haben²⁾. Daraus wird klar, von wie weitgreifender Bedeutung der Bewußtseinsvorgang einer Entscheidung aus eigener Machtvollkommenheit für das tägliche Leben ist, dessen Zustandekommen in schwereren Fällen die Zuversicht anzeigt.

14. Summation der Zuversicht zur Persönlichkeit. — Denken wir noch einmal an die Beobachtung bei der Dreistigkeit, daß dort eine allgemeine Vorstellung von der Wichtigkeit und Sieghaftigkeit der eigenen Person mitspielt, so werden wir darauf aufmerksam, daß alle die Fälle, in welchen das Ich diese Stärke hat bewähren können, eine gewisse Übung in jener Entschiedenheit des Ich zu Gunsten der ihm gemäßen Zielvorstellungen herbeiführen. So werden wir allmählich überhaupt stärkere Persönlichkeiten, wenn wir öfters Zuversicht haben aufbringen können und dieselbe dann nicht durch eine Enttäuschung wieder aufgehoben worden ist. Unser Ich wird dann in der Folge schneller und sicherer das Schwanken überwinden. Wir können das bei der

¹⁾ Lipps, Vom Fühlen 1. Aufl. S. 32 f.

²⁾ Lipps, Vom Fühlen, 2. Aufl. S. 42.

Einübung jeder, auch der einfachsten Tätigkeit beobachten. Enttäuschungen beugen wir aber nur dadurch vor, daß wir bei der Entscheidung für oder gegen eine Zielvorstellung allen objektiven Vorstellungen volle Gerechtigkeit haben werden lassen, d. h. wenn wir nicht dem Spiele unserer Phantasie auf Kosten der Berücksichtigung der Tatsachen gefolgt sind. Wie man dann noch zur Zuversicht kommen kann, anstatt der Sorge und der Verzweiflung anheim zu fallen, das zu untersuchen sei einer späteren Erörterung vorbehalten. Jedenfalls ist der Fehler der Dreistigkeit ausgeschlossen, wenn wir die Berücksichtigung der Tatsachen so scharf betonen.

15. Bedeutung der Zuversicht für das Denken. Analogieschluss und Fürwahrhalten. — Das Bild von der Bedeutung jenes zuversichtlichen Entscheidungsvorganges würde nicht vollständig sein, wollten wir nicht auch auf die entsprechenden Fälle im Denkprozeß ausdrücklich hinweisen, obgleich dieselben in dieser Skizze schon wiederholt gestreift worden sind. In der entsprechenden Lage sind wir nämlich einmal beim Analogieschluss. Auch da gilt es, eine nicht gemachte Wahrnehmung durch eine Vorstellung zu ersetzen, die wir mit subjektiver Gewißheit festhalten können. Wir lassen uns bei der Wahl derselben durch die Erinnerung an Erfahrungstatsachen bestimmen. Daß wir da aber gerade diese oder jene Analogie für den uns noch unbekanntem Fall heranzuziehen wagen, ist ein Zeichen der Stärke unseres Ich, welches es vermag, sich für dieselbe zu entscheiden, anstatt weiter zu suchen. Von der anderen Seite angesehen, könnten wir es natürlich auch als Zeichen für die Fähigkeit der in Frage stehenden Vorstellung ansehen, sich unserem augenblicklichen Bewußtseinsinhalte anzugliedern. — Ein anderer Mensch braucht diese Analogie nicht gelten zu lassen, weil sie eben nicht objektiv notwendig ist.

Dasselbe ist schließlich auch der Fall bei jedem Fürwahrhalten irgend eines neuen Bewußtseinsinhaltes. Dabei haben wir nicht nur an Nachrichten zu denken, die uns durch Dritte mitgeteilt werden, sondern auch an neue Bewußtseinsinhalte, die unsere Reproduktion, ja selbst unsere Sinne vermitteln. In beiden Fällen kommt es darauf an, daß die dargebotene Vorstellung sich gut an unseren gegenwärtigen Gedankenverlauf angliedern läßt. Wann das in genügendem Maße der Fall ist, darüber entscheidet eben dieses gegenwärtige Ich, so weit es das Resultat des eben beendeten Gedankenverlaufes ist. Dabei soll natürlich nicht verkannt werden, daß alle Gesetze der Assoziation hier auch ihre Gültigkeit haben. Durch die Assoziation werden aber nicht nur eine, sondern mehrere Vorstellungen wachgerufen, unter denen dann das Ich wieder zu wählen hat. Wo die Anzahl der sich darbietenden Vorstellungen gering ist, wie in der Kindheit, da wird deshalb der Analogieschluss oft unrichtig und die Leichtgläubigkeit im Fürwahrhalten groß sein. Damit wiederholen wir im Grunde nur im anderen Zusammenhange, was schon oben bei Besprechung der objektiv und subjektiv begründeten Zuversicht gesagt war.

So sehen wir, daß die Zuversicht dasjenige Gefühl ist, welches das Vorhandensein einer Grundfunktion unseres Seelenlebens anzeigt, ohne welche letztere überhaupt nicht möglich wäre: des Zutrauens zu Wahrnehmungen und Vorstellungen unter gewissen Umständen. Was also die Zuversicht stärkt, das muß die Gesundheit des Seelenlebens in irgend einer Weise fördern.

16. Glauben in zweierlei Sinne. — Wir haben das Fürwahrhalten und die Zuversicht ganz nahe aneinander rücken müssen. Das entspricht auch dem religiösen Sprachgebrauch, der ja leider für beide Begriffe vielfach ein und dasselbe Wort setzt: „glauben“. ¹⁾ Wenn wir das überschauen, was wir über die Zuversicht gesagt haben, so werden wir leicht finden, daß hier im Grunde nichts anderes beschrieben worden ist, als die Glaubenszuversicht oder Glaubenskraft der Frömmigkeit. Diese hervorzurufen ist der Zweckgedanke und damit die Triebkraft z. B. des Gebets. Andererseits ohne solche Zuversicht den religiösen Vorstellungen gegenüber wäre das Wachsen des religiösen Lebens und auch das Gebet nicht möglich. Denn die Kraft dieser Vorstellungen ruft immer neues religiöses Leben hervor. ²⁾ Das Sündengefühl stört sie, das Erlösungsbedürfnis ersehnt sie, das Gebet soll sie stärken.

Die Vorstellungen des allmächtigen und gütigen Gottes und der Erlösung durch seinen Sohn sind hier diejenigen, deren Auftreten die Folge hat, Zuversicht in uns zu erzeugen. Die

¹⁾ Troeltsch: Der Begriff des Glaubens. In Religion und Geisteskultur Bd. 1, Heft 3, S. 191—201.

²⁾ Über diese rückwirkende steigernde Kraft der Vorstellungen hat gut geschrieben: Klepl: Religiöse Vorstellungen und religiöses Gefühl, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 1907 Nr. 2, S. 73 ff.

Grundlage dafür aber ist, daß wir die Vorstellungen, deren Auftauchen die Zuversicht erzeugt, für wahr halten können, d. h. daß sie dem gegenwärtigen Vorstellungsbestande unseres Ich sich bequem einfügen lassen, ohne daß sich eine Gegenvorstellung zur Geltung bringen kann. Mag diese ihre Stärke nun daher bekommen, daß sie mit dem Anspruch objektiver Gültigkeit auftritt, oder daß sie durch besonders feste Assoziationen mit unserem Vorstellungsverlauf verknüpft ist. Hier könnte als Gegenvorstellung der Gedanke kommen, daß Gott nicht gütig wäre oder nicht existierte. Käme der zur Herrschaft, so müßten wir die erste Vorstellung abweisen, selbst wenn sie an sich nichts Unangenehmes hätte. Ein Beispiel dafür würde etwa folgender Fall sein. Es ist einem zur Gewißheit geworden, daß Gott als der allmächtige und gütige Vater in allen Nöten hilft. Es tritt die Erfahrung einer Not ein, jene Gewißheit aber gibt in der Not Zuversicht. Da kommt eine Enttäuschung dazu: Gott hilft nicht, sondern die Not wird immer größer. Diese Erfahrung wird den anderen beigesellt. Von nun an paßt die Vorstellung, daß Gott in allen Nöten hilft, nicht mehr zur Erfahrung. Darum geben wir sie auf. Es bleiben dann wieder mehrere Möglichkeiten, und infolgedessen tritt der religiöse Zweifel ein. Der kann nun nach verschiedenen Seiten hin entschieden werden. Ist die Vorstellung von der Allmacht und Güte Gottes in unserem Bewußtsein nicht sehr fest verankert, so wird die ganze Gottesvorstellung weggeworfen, es tritt Gottesleugnung ein. Ist sie aber fest genug begründet, so wird sie nun nur eingeschränkt, so daß wir etwa sagen: Gott kann immer helfen, aber tut es nur, wenn es ihm gut erscheint. — Etwas anders liegt der Fall, wenn nicht die Wahrheit der Vorstellung in Frage gestellt wird, weil keine Gegenvorstellung energisch genug auftritt, um sie zurückzudrängen, wenn sie dabei aber zu einer Gruppe von Vorstellungen mit ihren Gefühlen in Widerspruch gerät. Es taucht z. B. aus der Erinnerung die Gottesvorstellung mit großer Energie auf und hält sich in unserem Bewußtsein. Der jetzige Zustand aber widerspricht z. B. den damit wachgerufenen Vorstellungen von Pflicht dem Nächsten gegenüber und dergl. Dann wird durch diesen Widerspruch die Vorstellung von Gott geändert. Da deren Auftreten jetzt als in hohem Grade unangenehm empfunden wird, so findet die Vorstellung von seiner Güte keinen Widerhall in unserem Gefühl, die ganze Gottesvorstellung bleibt also entweder gefühlsunbetont und damit für unser Streben unwirksam, oder sie muß sich mit der Vorstellung von einem strengen Richter verbinden und wirkt nun jedenfalls nicht Zuversicht erweckend. Hier haben wir also den entgegengesetzten Fall, nämlich den, daß wir eine Vorstellung zwar für wahr halten, aber durch sie nicht zum Glauben im Sinne des zuversichtlichen Vertrauens ermuntert werden. Wir sehen also wieder, wie nötig es ist, doch zwischen den beiden Bedeutungen von Glauben scharf zu unterscheiden.

V. Die Zuversicht im Vertrauen.

17. **Allgemeines.** — Mit dem letzten Beispiel sind wir schon in das Gebiet der Frage gekommen, inwiefern die Zuversicht ein Element des Vertrauens genannt werden kann, welche Rolle die Zuversicht im Vertrauen spielt. Hatten wir sie doch bisher bloß in den Fällen beobachtet, wo sie als selbständiges Gefühl auftritt. Wir werden aber sehen, daß unter den Bedingungen für das Gefühl des Vertrauens dieselben seelischen Zustände wieder auftreten, die wir als Bedingungen für das Zustandekommen der Zuversicht kennen gelernt hatten. Wir hatten dort gesehen, daß die Zuversicht das Symptom dafür ist, daß es dem Ich bei seinem Einheitsstreben gelungen ist, eine Vorstellung zu subjektiver Gewißheit zu bringen, die ihm gemäß ist, also Lust erregt. Sie tritt also unter der Bedingung ein, daß ich vorher eine Vorstellung erstrebt habe, die meinem Ich gemäß ist, so daß ich nun frei bin zu weiterem Streben. — Ich stehe z. B. an einem Scheidewege, ohne irgend einen Grund zu finden, warum ich den einen der beiden Wege dem anderen vorziehen sollte, — weil meine Erfahrung keine entsprechende Vorstellung bietet. Ich kann nun auch nicht zu einer Zuversicht gelangen. Da frage ich eine andere Person nach ihrer Ansicht über die Richtung der Wege. Ich erhalte eine Mitteilung, d. h. ich höre eine Vorstellung eines anderen beschreiben und mache sie zu meiner Vorstellung. Solange keine Gegenvorstellung auftritt, die die Glaubwürdigkeit der so erhaltenen Vorstellung in Frage stellt, halte ich diese Vorstellung für wahr. Sie nun ist nicht aus meiner Erfahrung, also auch nicht aus meiner Phantasie geschöpft. Aber wenn sie sich in meinem Bewußtsein zu behaupten und daher mein Handeln zu bestimmen vermag,

so sage ich: Ich vertraue auf die Mitteilung. Das Vertrauen ist also das Symptom dafür, daß mein Streben nach einer mich befriedigenden Vorstellung zur Ruhe gekommen ist, und zwar nicht durch die Herrschaft einer Vorstellung, die meinem Erfahrungskreis entstammt, sondern dem Erfahrungskreise einer anderen Person. Das gilt auch, wenn wir davon sprechen, daß „wir unseren Sinnen trauen“; denn dabei unterscheiden wir unser Ich von unseren Sinnen, als etwas ihnen Gegenüberstehendes.

18. Aktives Streben durch andere. — Hier stoßen wir auf eine in sich wieder durchaus eigenartige Erlebnisgruppe, nämlich auf das Erlebnis, daß es außer mir noch andere „Ichs“ gibt. Diese Erfahrungen ausführlich zu untersuchen, wäre Gegenstand einer besonderen Studie. Hier soll sie nur von der Seite zu schildern versucht werden, die im Rahmen unseres Problems liegt, von der des persönlichen Strebens nach der Zuversicht. — Zuversicht kann in uns nicht entstehen ohne unser Streben, wie alles seelische Erleben im Grunde Resultat eines Strebens ist. In diesem Falle streben wir nach einer subjektiven Vorstellung, die uns als Fortsetzung des eben abgeschlossenen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsverlaufs erscheinen kann, und deren Verwirklichung Lust verspricht. Bei allem solchen Streben können wir uns aktiv oder passiv fühlen. Wir können etwas ersehnen, wünschen, ohne es herbeiführen zu können, so daß es beim bloßen Wunsche bleiben muß. Lipps¹⁾ nennt das nackte Streben. Dann steht ihm ein überwiegendes passives Streben in unserem Bewußtsein gegenüber.

Wir können im Gegensatz dazu auch etwas erstreben, das wir selbst aktiv herbeiführen können. Dieses Streben nun kann aber auch die Form annehmen, daß wir etwas nicht durch unsere eigene Aktivität allein herbeizuführen suchen, sondern durch die Aktivität — niemals eines Dinges, sondern einer anderen Person. Wir „wollen dann, daß ein anderer für uns etwas tue“. Dieses Tun aber ist hier im weitesten Sinne von der Verwirklichung jedes Strebens zu verstehen, auch in dem Falle z. B., daß wir uns auf einen Namen besinnen möchten, aber ihn in unserem Gedächtnis vergeblich suchen. — Dabei bleibt uns das aktive Strebungsgefühl, das Wollen, es fehlt aber das Anstrengungsgefühl, das eigene Erleben der Hemmung durch die Objekte, welches unserem Strebungsgefühl den „Tätigkeitscharakter“ gibt. Dadurch unterscheidet sich dies „Erstreben durch eine andere Person“ vom „Erstreben durch eine Sache“. Im letzteren Falle würden wir ja auch davon sprechen, daß wir „mit Hilfe“ eines Werkzeuges etwas tun, nicht „durch“ das Werkzeug, während ich mir eine Mitteilung „durch“ eine Person verschaffe. Denn die Tätigkeit, die Überwindung der Hemmung ist nur in jenem Falle Sache meiner eigenen Anstrengung.

In dieser Lage wird einerseits unser Aktivitäts- und Freiheitsgefühl nicht durch das Entgegenstreben der Objekte geschwächt, andererseits wird es doch bis zu einem gewissen Grade seines Wirklichkeitscharakters beraubt; denn gerade durch das Ueberwinden-müssen der Hemmungen kommt uns unsere Aktivität immer wieder als wirklich zum Bewußtsein. Diese Tatsache, daß das Aktivitätsbewußtsein in den Hintergrund tritt, ohne daß ein deutliches Passivitätsgefühl an seine Stelle tritt, kann man auch dadurch ausdrücken, daß man sagt: Die Aktivität befindet sich für unser Bewußtsein im Uebergang zur Ruhe, nicht zur Passivität. Es ist das derselbe Fall, der auch eintritt, wenn die objektiven Wahrnehmungen oder Vorstellungen sich sehr leicht apperzipieren lassen, d. h. den Tendenzen unseres Vorstellungsbestandes durchaus entsprechend sind. Wir könnten das allgemein so ausdrücken, daß wir hier von genügender Stärke des Ich sprechen, oder von geringer Bedrohung der Einheit des Ich. Diese Uebertragung meines Wollens auf ein anderes Ich stellt sich also in meinem Erleben als eine Stärkung der Einheit des Ich dar, und man kann das Gesetz aufstellen: Wo es gelingt, das Streben mehrerer Ichs unter einem gemeinsamen Willen zusammenzufassen, erlebt jedes Ich diese Summation des Strebens mehrerer Ichs als Stärkung seiner selbst.

Dieses Gesetz findet nun auch seine Anwendung, wo es sich um einen Fall der Unmöglichkeit handelt, sich durch eigene Erfahrungen die nötige Grundlage zu weiterem einheitlichen und deshalb zielbewußten Streben zu verschaffen. Wir lernen ja unendlich vieles, wahrscheinlich den größeren Teil dessen, was wir als unseren geistigen Erfahrungsbesitz bezeichnen, nicht durch eigene Beobachtung, sondern durch die Mitteilung vertrauenswürdiger Personen. In allen diesen Fällen

¹⁾ Vom Fühlen, 2. Aufl. S. 20.

müssen wir hoffen, daß der Mitteilende besser in der Lage war, selbst zu prüfen als wir, d. h. daß er das Streben verwirklichen konnte, was wir nicht verwirklichen konnten, und daß er mir das Ergebnis seines Strebens mitteilt, so daß ich es zu meinem Eigentum machen kann. Wenn dann die von fremder Hand mir dargereichte Vorstellung die Herrschaft in der Apperzeption erlangt, so sage ich, daß ich der Person, von der mir die Vorstellung dargereicht wird, vertraue. Nun kann ich zuversichtlich mit dieser Vorstellung arbeiten, wie mit einer von mir selbst erworbenen.

19. Unterschiede zwischen Vertrauen und einfacher Zuversicht. — Es bleibt sich gleich, ob jene Vorstellung die Zielvorstellung für mein augenblicklich bevorstehendes Handeln abgeben soll, oder ob sie sonst irgendwo im Aufbau meines Seelenlebens an die Stelle einer objektiven Vorstellung tritt. Sie spielt genau dieselbe Rolle wie jene Vorstellung, auf die sich unsere Zuversicht stützt. Denn dies kann ja auch, wie wir bei § 13 S. 17 gesehen haben, bald unserem aktuellen Streben als Zielvorstellung dienen, bald bloß einem hypothetischen. Der letztere Fall entspricht dem eben dadurch bezeichneten, daß ich sagte, daß „eine Vorstellung irgendwo sonst im Aufbau meines Seelenlebens verwendet wird“. Vertrauen und Zuversicht könnten also bei jeder Vorstellung eintreten, die wir mit subjektiver Gewißheit annehmen, so daß unsere Seele in ihr ihre Einheit findet. Wir hätten deshalb keinen Grund, das Vertrauen von der Zuversicht irgend noch zu unterscheiden, wenn nicht die Tatsache da wäre, daß jene von fremder Hand dargereichte Vorstellung eben ein anderes Gefühlserlebnis in mir wachriefe, als die von mir selbst ergriffene Vorstellung. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß ich mich in der Zuversicht und im Vertrauen frei fühle zu zweckvoller Aktivität, nachdem ich eine Vorstellung als gewiß angenommen habe, von der ich doch weiß, daß sie nicht objektiv, sondern subjektiv gewiß ist. Der Unterschied liegt darin, daß die Zuversicht ein Gefühl lediglich von meinem eigenen Ich ist, während das Vertrauen eine Beziehung auf eine andere Person ausdrückt. Deshalb hatte ich das Vertrauen ein Verschmelzungsprodukt von Zuversicht und Abhängigkeitsgefühl genannt. Wir behaupten im Vertrauen eben nicht bloß, daß wir sicher das oder jenes tun oder erleben werden, daß wir vertrauen, dieses oder jenes werde durch oder ohne uns geschehen; sondern wir meinen damit auch, daß dies deshalb geschehen werde, weil die vertrauenswürdige Person es herbeizuführen helfen wird. D. h. wir vertrauen auf die Person, daß sie uns zu jenem erwünschten Erlebnis verhelfen wird.

Wenden wir das an auf unser Beispiel vom unbekanntem Wege. Wir wollten wissen, welchen Weg wir einzuschlagen haben, finden aber in unserer Erfahrung keine Vorstellung davon, welcher Weg zum Ziele führen könne. Wir sind also über unser weiteres Handeln unsicher. Da fragen wir jemand anderen nach dem Wege, lassen uns also von ihm die Vorstellung darreichen, daß der eine Weg zum Ziele führe. — Vielleicht geben uns zwei verschiedene Personen zwei verschiedene Auskünfte. Dann haben wir uns nach eigenem Gutdünken zu entscheiden, bei welcher wir annehmen wollen, daß sie aus besserer Erfahrung urteilt. Bei der anderen nehmen wir dann an, daß in ihrem Urteile über die Wege der Einschlag aus der eigenen Phantasie größer ist als bei der anderen.

20. Verschiedenartiges Gefühl gegenüber eigener und fremder Vorstellung. — Bei dieser Wahl haben wir es schwerer als bei Entscheidungen, die wir unseren eigenen Vorstellungen gegenüber treffen. Denn bei letzteren wirkt ein unmittelbarer Objektivitätscharakter in den meisten Fällen entscheidend mit, der durch das Zusammenstimmen der Eindrücke mehrerer Sinne und des erfahrungsmäßigen Widerstandes gegen unser Bewegungsstreben hervorgerufen wird. Anders steht es bei solchen Vorstellungen, die uns durch andere vermittelt werden. Ihnen gegenüber sind wir in viel höherem Grade unsicher, ob wir sie für objektiv oder subjektiv anzusehen haben. Wie wir soeben sahen, können wir so eine Mitteilung als erfahrungsmäßig, d. h. als objektiv begründet ansehen. Dieser Fall aber drängt uns die Frage auf, unter welchen Umständen dies geschehe.

Zunächst achten wir darauf, daß die Mitteilung uns durch den Gehörs- oder Gesichtssinn vermittelt wird, wie die objektiven Wahrnehmungen. Was unser Ich dabei empfindet, sind allerdings bloß artikulierte Laute oder Schriftzeichen. Wir aber lesen daraus eine Mitteilung, weil wir in die einzelnen Laute und Schriftzeichen eine besondere Bedeutung hineinlegen. Der Vorgang des Wahrnehmens einer Mitteilung ist also schon etwas komplizierter als der Vorgang des persönlichen Wahrnehmens eines Geschehens in der materiellen Natur. Und darin ist der Bewußtseins-

unterschied begründet, der zwischen beiderlei Wahrnehmen besteht. Das erstere Wahrnehmen vermittelt uns schon nicht mehr rein Objektives, uns ganz Fremdartiges, sondern es vermittelt etwas, in dem ein subjektiver Einschlag ist. Ich habe bei ihm in höherem Grade das Bewußtsein der Selbsttätigkeit. Darin liegt es begründet, daß diese Art von Wahrnehmungen nicht so zwingend auf mich wirkt wie die andere.

Solche Mitteilungen sind aber ihrem ganzen Inhalte nach doch zunächst etwas meinem Ich Fremdes. Ich kann ja in die von mir wahrgenommenen Laute und Schriftzeichen nicht jeden beliebigen Inhalt hineindenken, sondern nur den, den ich gelehrt bin mit jedem einzelnen von ihnen zu verbinden. Ihr Inhalt ragt also in den Verlauf meines Vorstellungslebens von außen hinein. Sie sind nicht reine Phantasievorstellungen. Insofern sind sie alle für uns objektiv und fordern, von uns restlos apperzipiert zu werden. So geschieht es auch beim Kinde und beim Dummen. Es gilt hier dasselbe, wie §§ 10 und 11 bei Besprechung der kindlichen Zuversicht. Erst Erfahrung lehrt uns, daß Mitteilungen oft ganz unzuverlässig sind, von unseren Wahrnehmungen leicht Lügen gestraft werden können. Dadurch beginnen wir sie mehr als subjektive Phantasievorstellungen zu würdigen, bis wir zwischen verschiedenen Personen Unterschiede zu machen lernen. Die Mitteilungen der einen halten wir für glaubwürdig, weil wir uns mehrfach von ihrer Richtigkeit überzeugen konnten, bei anderen sehen wir sie als Phantasiegebilde an. Der entwickelte Mensch glaubt dann nur diejenigen Mitteilungen, die ihm von vertrauenswürdigen Leuten dargereicht werden, oder die sich leicht assoziieren lassen, d. h. mit seiner Erfahrung in Einklang stehen. (Es wiederholt sich auch hier das in § 9 über die Zuversicht Gesagte.) Je mannigfaltiger seine Erfahrungen sind, desto sicherer wird er entscheiden können, ob er eine Aussage für richtig halten will oder nicht. Entspricht die Mitteilung nicht seiner Erfahrung, so wird es nicht gelingen, daß eine mitgeteilte Vorstellung sich Kraft ihres inneren, objektiven Gewichtes mehr Anerkennung erzwingt als eine andere, wie wir es etwa bei den Wahrnehmungen beobachten.

An Stelle des inneren objektiven Gewichtes, das ich eben erwähnte, tritt bei einer Mitteilung gelegentlich etwas anderes, nämlich die Autorität einer Person. Wie der Objektivitätscharakter den selbsterworbenen Vorstellungen, so gibt der Autoritätscharakter den vermittelten ein solches Gewicht, daß sie sich im Blickpunkt der Apperzeption auch dann halten, wenn ihr Inhalt uns Unlust erregt, wir sie also eigentlich abweisen müßten. Dies ist bei jeder traurigen Mitteilung der Fall. Freilich kann unser Ich bei dieser Vorstellung dann nicht ausruhen, es kann ihr gegenüber keine Zuversicht haben. Es muß vielmehr danach streben, sie durch andere Vorstellungen abzuwehren.

21. Das Gegenteil vom Vertrauen. — Zu dieser Frage braucht hier nur noch festgestellt zu werden, daß wir in diesem Falle nicht von Vertrauen sprechen würden. Dies Gefühl würde ausbleiben, weil die Nachricht an sich unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, bis ihre unlustvolle Wirkung von uns aufgehoben worden ist. Damit verschwindet der Gedanke an die vertrauenswürdige Person ganz aus unserem psychischen Sehfeld, und unser Bewußtsein wird von dem Gefühl abgezogen, was durch die Darreichung der Vorstellung durch eine andere Person sonst in uns wachgerufen würde. Es gibt also kein Gegenteil von Vertrauen, das demselben so entspräche, wie die Sorge der Zuversicht; sondern wir finden als Gegensatz nur das Mißtrauen, und dies entspricht dem Schwanken, dem kontradiktorischen Gegensatz der Zuversicht. — Daß wir in diesem Falle, wo wir nicht von Zuversicht reden können, auch nicht von Vertrauen sprechen würden, ist auch ein Beweis dafür, daß Zuversicht ein Element des Vertrauens ist.

22. Unterschiede verschiedener Gewißheit. — Überblicken wir das Besprochene, so sehen wir, daß es für unser Gefühl ein Unterschied ist, ob die Vorstellung, die in unserem Bewußtsein zur Herrschaft kommt, uns durch sinnliche Wahrnehmung zugegangen ist, — dann sprechen wir bei ihr von objektiver Gewißheit, — oder ob sie aus unserem Erfahrungskreise als Phantasievorstellung auftritt, — dann sprechen wir vielleicht von subjektiver Gewißheit, — oder ob sie aus dem Erfahrungskreise einer anderen Person uns dargereicht wird, — dann sprechen wir vielleicht von Vertrauen. Letzteres ist entschieden ein geringerer Grad von Gewißheit. Die Bereitschaft des Gefühls, in Ungewißheit überzugehen, ist größer. Das kommt einmal daher, daß wir aus eigener Erfahrung wissen, daß objektiv entstandene Vorstellungen leicht einen subjektiven Einschlag haben, und daß subjektive der objektiven Wirklichkeit mehr oder weniger nahekommen

können. Wir machen deshalb bei unserer eigenen Gewißheit Gradunterschiede der Subjektivität und Objektivität. Diese aber können wir bei einer dargereichten Vorstellung nicht erkennen. Deshalb stellen wir auch Vorstellungen, bei denen wir sicher sind, daß sie für das Bewußtsein des anderen objektiv gewiß sind, doch unserer eigenen objektiven Gewißheit nach. Was wir mit eigenen Augen sehen können, glauben wir fester, als was uns bloß berichtet worden ist. Aber wir ziehen sie doch unserer eigenen subjektiven Gewißheit vor, — wenn wir eben sicher sind, daß sie dem anderen objektiv gewiß sind.

Zu dieser inneren Sicherheit kommen wir nur, wenn die Versicherung des anderen für uns eine Autorität ist. So müssen wir fragen, wann eine andere Person für uns Autorität hat. Sowie ich die Autorität eines anderen auf irgend einem Gebiete anerkenne, so verhalte ich mich im Rahmen dieser Anerkennung ihm gegenüber demütig. Die obige Frage kann man also auch so formulieren: Wem gegenüber erlebe ich mich als demütig?

VI. Wesen der Demut.

23. Eigener und fremder Wille. — Das Wesen der Demut ist Unterordnung des eigenen Willens oder Strebens in einem bestimmten Falle unter einen fremden Willen. So fügt sich das Kind unter die Anordnung der geliebten Eltern, so der Fromme in die Wege Gottes. Sie ist also ein spezieller Fall von Gehorsam, nämlich vom freiwilligen als natürlich geleisteten Gehorsam. Doch damit ist eigentlich noch gar nichts gewonnen, als ein anderer bekannter Name dafür.

Dabei ist vorausgesetzt, daß mir ein fremder Wille objektiv gegenüber tritt, während ich meinen Willen immer nur als subjektives Streben in mir erlebe. Wie wir schon früher einmal (§ 18) daran erinnern mußten, daß wir ein fremdes Streben unserm Streben dienstbar machen könnten, so müssen wir hier darauf achten, daß unser Streben einem fremden Streben dienstbar gemacht werden kann. Dabei wird unserem Streben eine Zielvorstellung von außen dargereicht, welche wie alle Vorstellungen die Tendenz hat, uns zur Verwirklichung anzutreiben. Das ist ein anderes Erlebnis, als wenn ein Streben mit den Vorstellungen in uns auftaucht, die durch eigene Wahrnehmungen erworben sind. Es ist nicht „mein“ Wille, sondern der Wille einer anderen Person, und es hat sich noch zu entscheiden, ob ich ihn zu „meinem“ Willen machen werde. Als „meinen“ Willen erkenne ich nur das Streben an, das aus meiner seelischen Situation erwächst, sich aus der Lage ergibt, in der mein Ich sich jetzt befindet. Hier aber tritt ein anderes Streben als etwas Fremdes in den jetzigen Zusammenhang meines Ich und seines Strebens hinein. Oder mit anderen Worten: Als „mein“ Streben erkenne ich dasjenige an, welches als Ziel eine Vorstellung hat, die ich selbst kraft meiner Phantasie aus dem Vorrat meiner Erfahrungen als Fortsetzung des bisherigen Strebens apperzipiert habe. Hier aber wird meinem Streben eine Zielvorstellung dargereicht, die meinem gegenwärtig vorhandenen Erfahrungskreis nicht entsprungen ist.

24. Psychologische Erklärung der Autorität. Zwiespältigkeit des Ich. — Nun kann es sich ja treffen, daß sie zufällig mit meinem eigenen Interesse übereinstimmt. Ich halte mich an einem schönen Tage vielleicht nur mit Mühe noch bei einer langweiligen Arbeit zurück. Da fordert mich ein Bekannter auf, mit ihm spazieren zu gehen. Seine Forderung wird von mir sofort angenommen, zum eigenen Streben gemacht; ich gehe mit.

Es kann aber auch das Gegenteil der Fall sein. Ich will spazieren gehen, um mich zu erfrischen. Da empfiehlt oder befiehlt mir jemand, erst meine Arbeit zu vollenden. Das ist meinem gegenwärtigen Ich entschieden unlustig und müßte von ihm eigentlich abgewiesen werden. Es verursacht meinem Körper vielleicht sogar Schaden, indem ich von der Arbeit Kopfschmerzen bekomme. Und trotzdem kann es geschehen, daß ich dem fremden Willen zustimme, da ich ihn für „berechtigt“ ansehen muß. Hier tritt uns eine Autorität gegenüber. Psychologisch gesprochen heißt das: Es meldet sich in mir die Stimme eines Ich, dem die Forderung des anderen gemäß ist.

Damit ist die Anerkennung ausgesprochen, daß ich selbst gelegentlich nicht so entscheide, wie es diesem, sagen wir einmal: tieferen Ich entspricht, sondern nach der Entscheidung eines anderen Ich. Ich beobachte in mir also verschiedene Ichs. Man kann mit großer Sicherheit

voraussagen, was sich bei genauer Untersuchung der einzelnen Fälle solcher Entscheidungen wahrscheinlich herausstellen wird, nämlich daß dies „andere Ich“ sich sehr häufig mit dem deckt, was Lipps in seinem Aufsatz über das Selbstbewußtsein, Empfinden und Gefühl (Wiesbaden 1901) als Körper-Ich bezeichnet. Nur beiläufig sei gesagt, daß sich auch noch andere Ich-Vorstellungen oder Teil-Ichs in meinem Bewußtsein bilden können. Dieselben sollen hier bloß deshalb völlig außer Acht gelassen werden, damit die Untersuchung nicht unnötig mit Fragen belastet wird, die nicht unbedingt herangezogen werden müssen. Das Körper-Ich empfiehlt sich als Beispiel ganz besonders, weil es so zu sagen typisch ist und bei den anderen möglichen Ich-Gruppen meist eine gewisse Rolle spielen wird. Jedes dieser Ichs können wir „denken“ oder, ungenau ausgedrückt, „uns vorstellen“. Wir sprechen daher von unserem Körper als unserem Ich (ich bin müde), wir sprechen auch von unserer Seele als körperlosem Wesen als von unserem Ich (ich bin traurig, unsterblich). Tatsächlich steckt natürlich in diesem Körper-Ich auch jenes andere, in der Psychologie bekannte, reale oder elementare oder geistige Ich oder Gefühls-Ich darin, durch dessen Dasein ich erst in die Lage versetzt werde, diesen einen Körper „mein“ zu nennen. Ebenso steckt das elementare Ich auch in jenem vorhin entdeckten „tieferen Ich“, wenn es nicht mit demselben sogar unter Umständen gleich gesetzt werden muß. Daß dieses Körper-Ich im Leben des Gefühls-Ich oft die einzige Rolle spielt, ist sehr verständlich; denn das Gefühls-Ich wird natürlich am meisten engagiert durch die Empfindungen, die der Körper ihm als seine Empfindungen des Schmerzes oder Wohlbehagens vermittelt, da es ja von diesem Körper während der Beobachtungszeit, d. h. eben in unserem Leben, niemals getrennt ist. Daher verschmelzen Gefühls-Ich und Körper-Ich für unser gesamtes Bewußtsein zeitweilig vollständig zu einer einheitlichen Größe, deren Bestandteile wir nur durch nachträgliche Reflexion oder an der Hand anderer Erlebnisse erkennen können. Das elementare Ich muß es erst lernen, daß es seine Aufmerksamkeit auch anderen Vorstellungen außer dem Körper-Ich schenken kann, ohne daß es selbst dabei Schaden leidet. Soweit unsere Erfahrung reicht, lernt es dies nur im Umgang mit anderen Menschen.

25. Forderungen der Dinge und der Personen. — In diesem Umgange treten uns Forderungen¹⁾ von einer anderen Art entgegen, als die Forderungen sind, welche die Objekte an uns stellen. Mit diesen hatte es das Körper-Ich hauptsächlich zu tun. Denn das lebt als Körper unter Körpern. Ihre Forderung kann man vielleicht in die Worte kleiden: Lerne uns genau kennen, bis du uns beherrscht und dich uns gegenüber frei fühlst. Dabei ist immer daran gedacht, daß „wir“, im Sinne des Körper-Ich, uns nur frei fühlen können, wenn wir unseren Körper möglichst frei halten von Schädigungen; wenn wir derjenigen Vorstellung nachgeben können, die dem Gesamtinteresse unseres Körper-Ich entspricht. So ein Objekt kann sich uns immer wieder mit derselben Beschaffenheit zur Apperzeption darbieten, auch wenn wir es gern mit einer anderen Beschaffenheit sehen würden. — Im Verkehr mit anderen Menschen aber tritt uns eine andere Forderung entgegen, auch von außen an uns heran, wie die Empfindungen von Objekten, und doch anderer Natur. Denn ich sehe, höre, taste ja nicht das andere geistige Ich, sondern nur den dazu gehörigen Körper. Ich kann mit meinem Handeln auch nicht an das andere Ich heran. Ich kann zwar den anderen bestehlen oder beschenken, schlagen oder streicheln, ihm etwas sagen oder zeigen. Aber das ist immer bloß ein Einwirken auf einen Körper, nicht auf ein Ich. Trotz alledem erlebe ich von dem anderen Ich ausgehend ein: „Du sollst“. Dies kann in mir nur lebendig werden, wenn ich es als meine Stimme, als eine Stimme in mir erlebe.

Hier verhält sich der Befehl des anderen: „Du sollst“, zu der Stimme in meinem Inneren: „Ich soll“ ganz ebenso wie die Tendenz der Objekte oder der Vorstellungen von ihnen, von mir betrachtet zu werden, zu meiner Tendenz, sie zu erfassen. Ich erlebe beides in einem einheitlichen Akt, kann aber meine Aufmerksamkeit bald mehr auf die eine Seite dieses Aktes richten, bald mehr auf die andere. Auch diese Forderungen können von anderen Menschen immer wieder in der gleichen Weise an uns herangebracht werden, — natürlich immer bloß auf dem Wege durch unsere sinnliche Wahrnehmung, — obgleich wir die Forderung in anderer Form wieder zu erleben wünschten. So werden wir von der Objektivität dieser Forderung überzeugt.

¹⁾ Näheres über diesen Begriff s. Lipps, Vom Fühlen, 2. Aufl. S. 181 ff.

Wenn ich diese Forderung zu meinem Streben mache, so stehe ich also vor der Tatsache, daß in mir ein kategorischer Imperativ erschallt, unabhängig von den Forderungen der Objekte und ihrem Einfluß auf mein körperliches Wohl, aber vielleicht in Übereinstimmung mit den Forderungen anderer Personen. Damit erlebe ich, daß das Wohl des Körper-Ichs nicht das einzige Wohl meines Ich ist. Ich erlebe vielmehr, daß ich auch noch ein Ich bin, was auch in seinem Wohl und Wehe von dem Körper-Ich unabhängig sein kann.

26. Die Anerkennung der Autorität. Demut. — Die Forderung von seiten eines anderen Menschen kann ich nun in jeder Schicht meines Ich nacherleben, je nachdem, welcher sie am ehesten gemäß ist. Immer aber muß ich sie zu meinem Streben machen, wenn ich sie nacherlebe. D. h. das elementare Ich, das in jeder Schicht meines Ich darin steckt und diese erst zu einer Schicht meines Ich macht, muß sie nacherleben. Darin aber muß ich es nacherleben, sowie es mir durch Vermittlung meiner Sinne bekannt wird. Das ist die Folge des Gesetzes, daß ich nach vollem Erleben streben muß.¹⁾ Nun fragt sich nur, wie mein anderweitiges Streben sich zu diesem Streben stellt. Ich will z. B. zu meiner Erholung spazieren gehen; meinem Körper-Ich würde das sehr gut tun. Da kommt von einem anderen die Forderung, erst meine Arbeit zu vollenden. So wird mein elementares Ich zu einem Streben engagiert, und daneben ist mein Körper-Ich bereits in einem anderen begriffen. Nur eines kann siegen. Ergeht es einem Kinde so, so wird es sich vielleicht aussprechen, daß es lieber erst arbeiten werde, um wegen der Faulheit nicht Schläge zu bekommen. Die Entscheidung wird hier im Gebiete des Körper-Ich in einer Weise gefällt, daß das Streben des Körper-Ich schließlich mit dem Streben des elementaren Ich übereinstimmt, ohne daß es zu einer Kraftprobe zwischen beiden gekommen ist. Ebenso könnte es dem Erwachsenen gehen, der bei seiner Arbeit aushält, weil er von dem Befehlenden Vorteile für sein Körper-Ich erhofft, etwa bessere Bezahlung oder dergl.

Es kann aber auch der Fall eintreten, daß das nacherlebte Streben des anderen in wirkliche Konkurrenz mit dem eigenen augenblicklichen Streben tritt, welches in unserem Beispiel mit dem Körper-Ich in Einklang stand. Mit anderen Worten: Es handelt sich jetzt darum, welches Streben stärker ist, das nacherlebte Streben des elementaren Ich oder das selbsterlebte des Teil-Ich. Denken wir aber daran, daß doch auch im Teil-Ich das eigentlich Strebende das elementare Ich ist, so ändert sich die Frage dahin, welches Streben stärker sein wird, das nacherlebte Streben des elementaren Ich oder das selbsterlebte desselben Ich. Nun kann es geschehen, daß das nacherlebte Streben an sich gewichtiger zu sein scheint und deshalb befolgt wird. Das kann seine Ursache darin haben, daß ich dies Streben schon oft selbst erlebt habe, sei es als selbsterlebtes Streben, dann bin ich daran gewöhnt, — oder sei es als fremdes Streben, dann kenne ich es als Sitte. Es kann weiter darin begründet sein, daß ich dies Streben zwar noch nicht oft, aber doch schon ein- oder einigemal erlebt und dabei eine sehr hohe Befriedigung genossen habe, sodaß es sich jetzt mehr empfiehlt. Alle diese Fälle aus dem einigermaßen entwickelten Seelenleben fallen unter das Gesetz, daß das Ich der größeren Lust nachgehen muß. Nur daß hier die kleinere Lust einem Teile des Ich (in unserem Beispiele dem Körper-Ich) als größere Lust erscheinen würde, weil die sie begleitende Vorstellung zu den Vorstellungen besser paßt, die sich um die Vorstellung des Teil-Ich gruppieren. Das größere Gewicht eines Strebens kann aber auch darin begründet sein, daß das Streben des fremden Ich, obgleich ich es noch niemals geteilt habe, doch durch seinen Inhalt dem ursprünglichen Wesen meines elementaren Ich gemäß ist, sodaß es von diesem naturnotwendig vorgezogen werden muß.

Dabei ist eine Voraussetzung gemacht, die wir ganz entsprechend auf dem körperlichen Gebiete haben. Dort muß vorausgesetzt werden, daß gewisse Bewegungen zunächst triebartig, instinktiv vorgenommen werden, die zum Wohl des Körpers notwendig sind, z. B. die Bewegungen der Nahrungsaufnahme, die also später deshalb aufgesucht werden, weil sie mit Lust verbunden waren. Ebenso muß auch hier angenommen werden, daß unser Ich ein „instinktives“, triebartiges Gefühl dafür hat, was ihm gut tut, bevor es die einmal erlebte Lust wieder erstreben kann. Das erste Mal muß es sich auf ein unmittelbar erlebtes Gefühl hin dafür entscheiden. Dann ist aber auch wahrscheinlich, daß diese Fähigkeit zu solcher unmittelbaren Entscheidung auch bleibt.

¹⁾ Vergl. Lipps, Vom Fühlen, 2. Aufl., S. 102 f.

Es müßte wenigstens erst einleuchtend gemacht werden, warum und wann sie später verloren gehen soll. Wir nennen sie Gewissen und sprechen von Gewissenskonflikten, wenn zwei Strebungen unseres elementaren Ich sich widerstreiten. — Ein solcher Konflikt kann natürlich auch dadurch hervorgerufen werden, daß beide Strebungen von verschiedenen Personen als Forderungen an uns gestellt werden. Es gehört nicht hierher auszuführen, wie wir im einzelnen Falle uns noch entscheiden können, was zum Vorwiegen eines Strebens in der Konkurrenz zwischen eigenem und fremdem Streben sonst noch führen kann.

Wir fassen vielmehr nur die eine Möglichkeit ins Auge, daß das Streben des anderen sich in mir Anerkennung erzwingt, weil es meinem elementaren Ich gemäß ist, d. h. weil es eigentlich auch von mir gefunden worden sein und befolgt werden müßte. Damit ist ein anderes, von irgend einer Schicht meines Ich getragenes Streben abgewiesen. Bei Betrachtung des von uns geforderten Strebens haben wir dann sogar das Gefühl, daß es nicht von uns stammt, sondern von der anderen Person. Unser Ich-Gefühl fühlt sich so sehr in jener abgewiesenen Schicht engagiert, daß es sich noch nicht gleich zum elementaren Ich zurückfinden kann. In der Zustimmung zu dem fremden Streben fühle ich mich deshalb abhängig. — Blicken wir von dem nun angeeigneten Streben zurück auf unser bisheriges, ihm nicht entsprechendes Streben, so fühlen wir Beschämung.¹⁾ Blicken wir auf den anderen, der uns zu diesem Streben aufgefordert hat, so erkennen wir ihn als Autorität an und fühlen uns ihm gegenüber demütig.

Demut also ist das Gefühl, daß mein Streben einen mir, d. h. meinem elementaren Ich angemessenen Anstoß von einer anderen Person bekommen hat. Insofern ist sie ein Abhängigkeitsgefühl. Freilich ist nicht jedes Abhängigkeitsgefühl Demut. Denn es kommt ja auch der Fall vor, daß das mir von einem anderen zugemutete Streben z. B. meinem Ich entspricht und deshalb von mir angenommen wird, obgleich es meinem elementaren Ich, meinem Gewissen gegenüber entweder neutral ist oder ihm gar widersprechen müßte; dann kann es zur Herrschaft eben nur dadurch kommen, daß mein Ich-Gefühl einseitig von einer Gruppe der Ich-Vorstellungen in Anspruch genommen worden ist. Dieser Satz entspricht der Tatsache, daß es Autoritäten auf verschiedenen Gebieten gibt. Aber nicht allen solchen Autoritäten gegenüber fühle ich mich demütig, sondern nur denen auf dem Gebiete, auf dem mein Hauptinteresse liegt, d. i. auf dem Gebiete, auf welchem mein elementares Ich nach seiner ganzen Eigenart am meisten beschäftigt ist. Denn auf diesem Gebiete muß ich am meisten anerkennen, daß ich eigentlich die mir zugemutete Strebung aus mir selbst heraus hätte entwickeln sollen.

27. Stärkegrade der Demut. — Aber auch auf diesem Gebiete gibt es verschiedene Stärkegrade der Demut. Sie wird dann am größten sein, wenn das mir zugemutete Streben dem Hauptinteresse meines derzeitigen Ich im höchsten Grade fremd ist, wobei wir gleich bemerken wollen, daß auch hier, wie überall im Seelenleben, eine Grenze zu sein scheint, die nicht überschritten werden darf. Es kann nämlich so weit gekommen sein mit der Entfremdung meines derzeitigen Ich von dem eigentlichen Interesse meines elementaren Ich, ich kann mich in irgend einem einseitigen Streben so verrannt haben, daß das mir zugemutete ethische Streben von mir nicht mehr angeeignet werden kann. Trotz seiner Zugkraft wird es in den Hintergrund gedrängt. Man sagt dann schließlich: Ich höre die Stimme meines Gewissens nicht mehr. — Der Unterschied zwischen „meinem“ Streben und dem mir von einem anderen zugemuteten kann mehr intensiv sein, wenn beide Strebungen einander mehr oder weniger ausschließen. Oder er kann auf dem Gebiete der Extensivität liegen, indem mein Streben schon lange Zeit in einer etwas abweichenden Richtung ging und deshalb durch Gewöhnung festgewurzelt ist, oder wenn auf allen oder wenigstens sehr vielen Gebieten des Lebens von mir ein anderes Streben gefordert wird als bisher.

Von diesen seltenen Fällen mit dem höchsten Grade der Fremdheit zwischen den beiden fraglichen Strebungen an gibt es nun alle Abstufungen bis hinunter zu den kleinen Ratschlägen und Warnungen, die wir im Leben unzählige Male erfahren, ohne uns nachträglich noch Rechenschaft darüber zu geben. Auch hier gilt, daß die unbedeutenden Fälle sich in unserem Gefühle nicht mehr spiegeln, ja es gilt hier in höherem Maße, wofür wir den Grund später sehen werden

¹⁾ In Anlehnung an Lipps, Vom Fühlen, 1. Aufl., S. 180 f.

(s. §§ 12 und 28). In der Mitte der Stufenfolge liegen alle die Fälle, wo dem mir vielleicht an sich recht fremdartigen Streben des anderen doch der Blick auf die Sitte zu Hilfe kommt, die ich auch für mich als bindend anerkennen muß, wenn ich mich ihr auch bisher vielleicht entzogen habe. In diesem Falle teilt sich meine Aufmerksamkeit zwischen dem anderen, der mir das Streben zumutet, und zwischen der Sitte in dem Maße, daß mir gar nicht oder bloß schwach zum Bewußtsein kommt, welchen Autoritätswert jener für mich hat, und welche Demut ich ihm eigentlich schulde.

28. Selbstbeurteilung der Demut. — Ist die Demut groß, d. h. ist der Abstand zwischen meinem derzeitigen und dem mir zugemuteten Streben groß, so behalte ich beim Verwirklichen dieses Strebens das Gefühl, daß nicht ich der Strebende und demgemäß Handelnde bin, sondern ein anderer durch mich. Am ausgeprägtesten ist dieses Gefühl im Christentum gegenüber der Gnade Gottes, die in uns und durch uns wirkt. Dieses Gefühl schwindet natürlich, je mehr wir unsere Aufmerksamkeit auf unser weiteres Handeln richten und von der anregenden Person ablenken. Allmählich fühle ich in dem sich weiter anschließenden Streben nur mich selbst strebend, nicht mehr den anderen.¹⁾

Im Anschluß an diese Beobachtung können wir die Demut auch als Gefühl der freiwilligen Unterordnung unter einen anderen Willen bezeichnen. Im Zustande der Demut hat das Ich die Tendenz, seine Aufmerksamkeit absolut von sich weg auf den anderen zu lenken. Daher kommt es, daß der wirklich Demütige gar nicht fühlt, daß er demütig ist. Erst in der Reflexion darüber fühlen wir die Demut. Dasselbe gilt natürlich von den Stärkegraden der Demut; und in dieser Eigentümlichkeit liegt auch der Grund, daß selbst in der Reflexion das Demutgefühl sich besonders leicht verliert (§ 27). So kann es kommen, daß ein Mensch, der sehr wohl ehrlicher Weise Autoritäten über sich anerkennt, doch behauptet, durchaus nicht demütig zu sein, während ihn andere vielleicht als demütig bezeichnen.

29. Demut und Zuversicht als Elemente des Vertrauens. — Man könnte sich nun versucht fühlen, die Demut als Gefühl oder gar Genuß von der Schwäche des Ich zu bezeichnen. Dies wäre aber mißverständlich, und ganz unverständlich würde es dann, wie sie sich mit der Zuversicht, dem Gefühl von der Stärke des Ich, zu einem einheitlichen, im wesentlichen mit dem Stärkecharakter versehenen Gefühle verschmelzen könnte. Was ich früher bei der Besprechung der Zuversicht als Stärke des Ich bezeichnet hatte, das war gemessen an dem Widerstande der Objekte, der Dinge. Ihnen gegenüber fühlt sich das Ich stark in der Zuversicht. Hier in der Demut haben wir aber nicht das Gegenteil davon. Hier wird die Stärke des Ich vielmehr gemessen an dem Widerstande eines anderen Menschen oder menschenähnlichen Wesens, resp. die Stärke meines Strebens an dem Widerstreben des anderen. Das Streben dieses anderen hat aber ebenso wie das meine seinen Gegenstand oder sein Ziel in der Welt der Dinge, d. h. in einem Gebiet, das uns beiden in gleicher Weise als Objekt gegenüber steht. Das Streben des anderen steht also im Kampfe mit den Objekten auf der Seite meines Subjektes. Es regt mich an, auch gegen die Objekte zu streben. Die Demut verrät also im Streben gegen die Objekte durchaus keine Schwäche des Ich, vielmehr ebenso eine Stärke wie die Zuversicht, nur daß hier des Näheren zu sagen ist, daß diese Stärke nicht allein im individuellen Ich beruht, sondern von demselben durch Anlehnung an ein anderes Individuum oder wenigstens sein Streben gewonnen ist. Mit dieser Formel haben wir dann schon das Wesen des Vertrauens beschrieben: Zuversicht des Ich auf Grund seiner demütigen Anlehnung an ein anderes Ich.

Im Vertrauen haben wir also die andere Seite des Gesetzes ausgeprägt, das wir oben einmal fanden. (§ 18, S. 20): Wo es gelingt, das Streben mehrerer Ichs unter einen gemeinsamen Willen zusammenzufassen, erlebt jedes Ich diese Summation mehrerer Ichs als Stärkung seiner selbst. In diesem Gesetz haben wir den psychologischen Tatbestand ausgesprochen, der die Erfüllung von Kants oberstem Sittengesetz als möglich und für die Gesundheit des Seelenlebens, also des Ich, förderlich erkennen läßt.

¹⁾ Wie leicht und schnell dieser Übergang gehen kann, dafür hat W. E. Schmidt in der Christlichen Welt 1909 Nr. 2 ein interessantes Beispiel beigebracht, aus dem man sieht, daß der Gedanke an mehrere Personen das Bewußtsein überhaupt von dem Ich ablenkt.

VII. Das Vertrauen in der Religion.

30. **Allgemeines.** — Wir haben bisher das Vertrauen und seine Elemente in den verschiedenen Beziehungen zu beschreiben versucht, die sie im profanen Erleben erkennen lassen. Dabei haben wir die Annahme zugelassen, daß es sich lediglich um Vertrauen zu Menschen handle. Jetzt gilt es noch, dem Zweck der ganzen Studie entsprechend, auf das Vertrauen im religiösen Erleben zu achten.

Da handelt es sich immer um Vertrauen gegenüber der Gottheit, im Christentum speziell um Vertrauen gegenüber dem Vatergott, den Jesus Christus offenbart hat. Ja im Christentum wird vor allzu großem Vertrauen auf Menschen eher gewarnt, als dazu zugeredet. Es wird genügen, zum Belege dafür auf Worte von solcher Allgemeinheit hinzuweisen, wie Matth. 10,16; Ap.-Gesch. 4,12; 1. Kor. 3,21. Die Psychologie kann für den Anfang nur untersuchen, wie sich das Vertrauen auf Menschen und das auf Gott von einander unterscheiden, und zwar in ihrer Art und ihrer Wirkung. Wie es entsteht, wie vor allem die Gottesvorstellung entsteht, und woher sie ihre Kraft bekommt, dies zu untersuchen ist hier nicht der Platz. Wir nehmen sie hier in der Kraft, die sie nun einmal für den Christen hat, als Tatsache hin.

Den Unterschied zwischen beiderlei Vertrauen beobachten wir sowohl im Blick auf die Zuversicht als auf die Demut. Wir hatten gesehen, daß die Zuversicht sich immer an Vorstellungen anschließt, die unserm aktuellen oder hypothetischen Handeln als Ziel dienen können und deren Verwirklichung Lust verheißt. Wenn solche Vorstellungen vorherrschen, dann fühlt das Ich sich frei. Um sie herbeizuschaffen, brauchen wir manchmal Mitteilungen und Rat anderer (s. o. §§ 5, 17). Aber auch die klügsten Menschen können uns nicht immer die Vorstellungen darreichen, die uns zu zuversichtlichem Weiterstreben verhelfen. Denn auch bei ihnen wissen wir, daß sie den Lauf der Welt nicht voraussehen und uns deshalb vor Enttäuschungen nicht bewahren können. Denn wir Menschen haben einige Erfahrung bloß auf dem Gebiete der Körperwelt, wo wir dieselbe durch die Beobachtung anderer Menschen und der Tiere bereichern können. Ermutigende Zielvorstellungen, die wir als autoritativ hinnehmen dürfen, können uns andere deshalb auch fast nur in Fragen der sichtbaren Welt geben. Sie dienen also in erster Linie dem Wohle unseres Körper-Ich. Dies kann aber nicht immer sein Glück erreichen, das widerspricht den Naturgesetzen. — Wenn wir hingegen unser Vertrauen auf Gott setzen und unser Streben nach seinem Willen richten, so können wir sicher sein, daß er uns nur bei solchen Vorstellungen über die Zukunft unseres Körper-Ich wird Zuversicht finden lassen, die durch den Gang der Ereignisse bestätigt werden. Das sprechen wir in dem Glaubenssatze aus, daß er der allmächtige Regent der Welt ist. Um dieser Überzeugung willen müssen wir unsere Vorstellung von dem Willen Gottes mit uns gelegentlich ändern, wenn nachträgliche Erfahrung uns belehrt, daß unsere Zuversicht trügerisch war.

Außerdem wissen wir, daß wir die Zielvorstellungen, die Gott allen Menschen in gleicher Weise für ihr Leben gibt, Reich Gottes, ewiges Leben u. s. w., in jedem Falle weiter erstreben können, weil sie eben nicht im Gebiete der Körperwelt liegen, also von deren Veränderungen nicht abhängig sind. Wir können das auch mit dem Satze aussprechen, daß sie zwar mit dem Wohle des Körper-Ich nichts zu tun haben, wohl aber mit dem Wohle des elementaren Ich übereinstimmen. Letzteres kann in diesem Zusammenhange freilich nicht begründet werden. Wir lernen in der Auseinandersetzung mit der Gottesvorstellung, daß der Mensch Schaden an seiner Seele nehmen kann, auch wenn er die ganze Welt gewönne. Das Ich lernt dabei, daß das Interesse des Körper-Ich mindestens nicht sein Hauptinteresse ist. Damit läßt die Sorge um das tägliche Brot nach und an ihre Stelle tritt die Zuversicht, daß Gott das Nötige geben werde.

Wie die auf Gottes Weisung gegründete Zuversicht im Gegensatz zu der den Menschen gegenüber als absolut bezeichnet werden darf, so steht es auch mit der Demut. Ich habe oben (§§ 24 u. 26) davon gesprochen, daß unser Streben sich dem Streben eines anderen unterordnen kann. Dann ist der andere mir Autorität, und ich bin ihm gegenüber demütig. Es kann aber ein anderes Streben in mir einsetzen und mir Erfahrungen verschaffen, die mich von der Schädlichkeit jenes ersten Strebens überzeugen. Ich kann herausfinden, daß mich die Aufforderung irregeleitet hat, den Anforderungen meines elementaren Ich zuwider war, daß ich also bloß mit einem einseitigen Teil-Ich zugestimmt hatte. Ich vergesse vielleicht darüber ganz, daß in diesem Falle doch

auch mein eigenes Gewissen (s. § 26, S. 26) geschwiegen oder geirrt hat, indem es das Streben jenes anderen in mir zur Herrschaft kommen ließ. Die „Bitterkeit“ des Gefühls aber, das ich wegen der Täuschung durch den anderen habe, zeigt jedenfalls deutlich, daß die Entscheidung des reinen, nicht irregeleiteten Gewissens mit ihrer Süßigkeit das einzige für uns wirklich Heilsame, das unserem Ich Gemäße ist. Je öfter wir nun die Erfahrung machen, daß Menschen „uns“, d. h. unser elementares Ich, irreleiten oder sogar mit Absicht betrügen, desto geringer wird unser Vertrauen zu ihnen. Dies kann zur vollständigen Misanthropie führen. Sie ist ein Zeichen der Schwäche des elementaren Ich; denn nur wenn sich dasselbe oft hat irreleiten lassen, kann es erdrückend oft solche Erfahrungen machen. —

Jedenfalls lernen wir also sehr bald kennen, daß andere Menschen immer nur in einem gewissen Gebiet Autorität sind, daß wir also nur ein beschränktes Vertrauen zu ihnen haben können. Nur bei dem kleinen Kind ist das Vertrauen zu den Eltern uneingeschränkt. Dieses Kindesvertrauen ist deshalb noch immer das beste Bild für das Vertrauen des Frommen zu Gott.

In der Gottesvorstellung tritt uns Menschen nämlich ein Wesen entgegen, das uns nie irreleiten kann und noch viel weniger absichtlich betrügt, dessen Streben vielmehr absolut mit dem ursprünglichen Streben unseres elementaren Ich übereinstimmt, so daß dieses ihm gegenüber niemals jene oben erwähnte Bitterkeit erleben kann. Wie Gott also einerseits als Weltregent für das Bewußtsein des Christen hinter allen Objekten steht, so steht er andererseits auch ausnahmslos auf der Seite meines elementaren Ich allen Objekten gegenüber, und diese seine Doppelstellung für unser Bewußtsein gibt dem Ich dann erst das Gefühl, daß es durch kein Erlebnis, mag es sein, wie es wolle, geschädigt werden kann. Damit ist die Stärke und das Freiheitsgefühl unseres Ich gewährleistet. Daß Gott absolut auf der Seite unseres elementaren Ich, unseres Gewissens steht, das drücken wir mit dem Satze von der Heiligkeit, Weisheit und Güte Gottes aus, und vor ihr beugen wir uns deshalb in Demut.

Das Hadern mit Gott dagegen ist ein Streit eines Teil-Ich in uns gegen das elementare Ich mit seinem Gottesbewußtsein. Wo das Gottvertrauen stark geworden ist, da tritt allen Schwierigkeiten des täglichen Lebens gegenüber das Urteil auf: Gott wird alles zum Guten wenden. Darin spricht sich das Gefühl des Geborgenseins, die Gelassenheit des Christen aus, die ja weiter nichts ist, als eine zum Charakter gewordene Zuversichtlichkeit. Alle anderen religiösen Erlebnisse sollen dazu helfen, alle Hindernisse hinwegzuräumen, die das Eintreten derselben unmöglich machen wollen. Ist das erreicht, dann ist auch in unserem Bewußtsein Gott alles in allem.

31. Zur Typologie: Form der Frömmigkeit bei Männern und Frauen. —

Über Typen des religiösen Lebens läßt sich auf Grund der vorstehenden Einzeluntersuchung natürlich noch nicht viel feststellen. Immerhin können wir die in § 28 S. 27 gewonnene Erkenntnis über das Schwinden des Abhängigkeitsgefühls beim weiteren Handeln einmal mit der anderen Beobachtung zusammenhalten, daß die Frauen im allgemeinen für mehr rezeptiv, die Männer für mehr spontan gelten. Dann kommen wir zu folgendem Schlusse. Wenn ein Mann von einer anderen Person eine Anregung zu weiterem Streben erhält, so wird er über dessen Verfolgung bald des Anregers vergessen, und sein Abhängigkeitsgefühl wird schwinden. Anders bei Frauen. Das Bewußtsein ihrer Abhängigkeit ist auch Menschen gegenüber im allgemeinen weit größer und nachhaltiger. Daher spielt in der Frömmigkeit der Frau die Devotion, die Hingebung an Gott oder Christus eine größere Rolle, als dies beim Manne der Fall ist. Deshalb hebt sich die Frömmigkeit der Frau auch deutlicher von ihrem profanen Leben ab. Beim Manne dagegen liegt der Schwerpunkt der Frömmigkeit darin, daß er die in der Religion erhaltenen Anregungen im praktischen Leben verfolgt. Die Betätigung seiner Religiosität hebt sich deshalb weniger deutlich vom profanen Leben ab. Er neigt mehr zur Betonung der Werkgerechtigkeit. Darüber aber vergißt er leichter die Rücksicht auf die autoritative Quelle der Anregung, die immer erneute Frage nach dem Willen Gottes. Er geht weniger zur Kirche, um neue Anregung zu empfangen. Er fühlt sich vor allem weniger geneigt, über die göttlichen Dinge und seine eigenen religiösen Erfahrungen zu sprechen.

Wir dürfen bei diesen Aufstellungen allerdings nicht verschweigen, daß die Statistik Starbuck's, die dieser im Amer. Journ. of Psychol., Bd. 9, (1897/98) S. 114 mitteilt, ihnen wider-

spricht. Danach war nämlich das Gefühl der Abhängigkeit bei 36 % der in Frage kommenden Männer, aber nur bei 27 % der Frauen zu konstatieren. Man muß hier aber das Bedenken aussprechen, daß die Frauen ungenügend berichtet haben. Denn über Gefühle wird man sich nur in den nachträglichen Reflexionen klar, am schwersten über die Demut (s. o. § 28 S. 27). Und zur Reflexion neigen Frauen weniger als Männer. Es ist jedenfalls auffallend, daß gerade in dieser Tabelle die Frauen bei allen Gefühlen mit einer einzigen Ausnahme in der Minderheit sind.

VIII. Verhältnis des Ergebnisses zu den bisherigen psychologischen Untersuchungen.

Eine Probe auf die Richtigkeit des Ergebnisses ist dessen Anwendbarkeit auf die Ergebnisse der bisherigen religions-psychologischen Forschungen. Es genügt dabei natürlich, wenn man sieht, daß aus den Untersuchungen anderer sich kein prinzipieller Widerspruch ergibt, oder wo er sich zu ergeben scheint, daß man dann die Berechtigung der beiden Positionen prüft.

Wenn man in der Analyse des Vertrauens auf ein Gefühl der Abhängigkeit stößt, so denkt man natürlich an die These Schleiermachers, daß das Wesentliche am Christentum ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit sei. Indem die vorstehende Untersuchung das Vertrauen als dasjenige Gefühl voraussetzte, das im christlichen Leben die zentrale Stelle einnehme, hat sie sich von vornherein in Widerspruch zu dieser These gesetzt, indem sie das von Schleiermacher ebenfalls erwähnte Gefühl der Freiheit gleich mit hineinnahm. Wer in der Beschreibung von Zuversicht und Demut und ihrer Verschmelzung zum Vertrauen Züge entdeckt, die er aus seinem religiösen Leben kennt, der wird die Berechtigung dieses Widerspruches anerkennen. Auch eine Beschreibung der Liebe zu Gott, — wenn man sie nicht rein mystisch auffaßt, — und erst recht der Liebe zum Nächsten wird sich leichter anschließen lassen, wenn man die Abhängigkeit nicht so einseitig hervorhebt. Denn wie soll aus bloßem Abhängigkeitsgefühl eine freudige Tätigkeit erklärt werden können?

Von den jetzigen Religionspsychologen ist Vorbrodts schon einmal zustimmend gedacht worden. Sein Versuch, das religiöse Erlebnis mit den Anschauungen zu erklären, die hauptsächlich die Psychologie der Ästhetik erarbeitet hat, ist entschieden verheißungsvoll, sobald man sein Hauptinteresse auf die Frage richtet, wie religiöses Leben von einer Person auf die andere übertragen werden kann. Doch scheint mir diese Frage erst dann mit Aussicht auf vollen Erfolg untersucht werden zu können, wenn man sich darüber klar ist, was das religiöse Leben psychologisch betrachtet ist.

Als willkommene Ergänzung zu den obigen Ausführungen nach der religionsphilosophischen Seite hin erscheint mir Gustav Gerbers posthum erschienener Artikel: Über das religiöse Gefühl.¹⁾ Wenn Gerber dort (s. 183 ff.) als Grundlage des religiösen Gefühls das Ich-Gefühl bezeichnet, und zwar das Gefühl des Ich als der Ursache des von uns ausgehenden Wirkens, so finde ich darin die Übereinstimmung mit der oben gegebenen Erklärung, daß die religiöse Zuversicht ein Gefühl von der Stärke des Ich sei. Mit den Ausführungen über die psychologische Eigenart der Demut stimmt Gerber überein, wenn er weiter sagt, daß das religiöse Gefühl aus einer Aufhebung unseres Ich-Gefühls, sofern das Ich Ursache sein würde, hervorgehe, und daß jenes eintrete, wenn dieses versage, wobei die Kraft des verursachenden Ich nicht verneint, nur beschränkt werde.

Unter den Amerikanern beanspruchen besonders Leuba, James und Starbuck unsere Aufmerksamkeit.

Leuba hat schon 1896 im *American Journal of Psychology* Bd. 7 S. 309 *A Study in the Psychology of Religious Phenomena* veröffentlicht. Was er bei seiner Analyse der Bekehrung über

¹⁾ Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 124 (1904) S. 173—220.

die Sünde sagt, geht uns hier nichts an. Beim Wendepunkt im Leben des Christen konstatiert er als Komponente „self-surrender“, Selbstergebung, Unterwerfung unter Gott und findet darin eine Schwächung des eigenen Willens und der Selbstgewißheit zu Gunsten des Zutrauens zu Gott und der Zuversichtlichkeit, Liebe und Freude. Diese Erklärung der Bekehrung können wir sehr leicht mit dem Obigen in Einklang bringen. Denn als Bekehrung haben wir den Vorgang anzunehmen, in dem die Zuversicht des Menschen sich nicht mehr an selbst gefundene Vorstellungen oder an solche anschließt, die uns von Menschen dargereicht werden, sondern an solche, die wir als von Gott kommend ansehen. Daß das die Zuversicht und damit die Lebensfreude fördern muß, habe ich oben unter § 30 zu zeigen versucht. Das Auftreten der Liebe neben der Freude wird den nicht überraschen, der die Verwandtschaft der Demut mit der Liebe erkannt hat. — Andererseits finde ich in seiner Arbeit bestätigt, daß die Methode der Fragebogen erst dann ihren vollen Erfolg zeigen wird, wenn man einen klaren Einblick in das psychologische Wesen der einzelnen religiösen Tatsachen gewonnen hat. Das mitgeteilte Ergebnis seiner Umfrage liefert zwar schon jetzt eine ganze Anzahl Belege für die Richtigkeit der obigen Analyse. Wenn z. B. die Bekenntnisse von G., H. und M. (Leuba hat die eingegangenen Antworten mit Buchstaben bezeichnet, nicht mit Namen) neben dem Gefühl der Verzweiflung oder Unsicherheit das Gefühl der Einsamkeit erwähnen, so sehen wir daran, daß wir nicht immer Zuversicht aufbringen können ohne demütige Zuhilfenahme anderer Wesen. Viele betonen, daß erst der Entschluß, sich ganz Gott zu ergeben, eine Besserung ihres Zustandes, eine Befreiung von ihrer Lieblingssünde herbeigeführt hat. Da haben wir Fälle, wo eine Vorstellung möglichst vollständig die Oberherrschaft über die anderen gewonnen hat, das Schwanken also ganz aufhört und der Zuversicht, dem Frieden Platz macht. Bei genauer Rechenschaft über die Componenten des religiösen Erlebens hätte Leuba in seine Fragebogen gewiß auch noch die Frage aufgenommen: Auf wen oder was gründete sich ihr Lebensmut vor der Bekehrung? Änderte sich bei der Bekehrung etwas in ihrem Gefühle den Menschen gegenüber, auf die sie bisher am meisten vertraut hatten? Die Antworten darauf wären gewiß sehr lehrreich für uns gewesen.

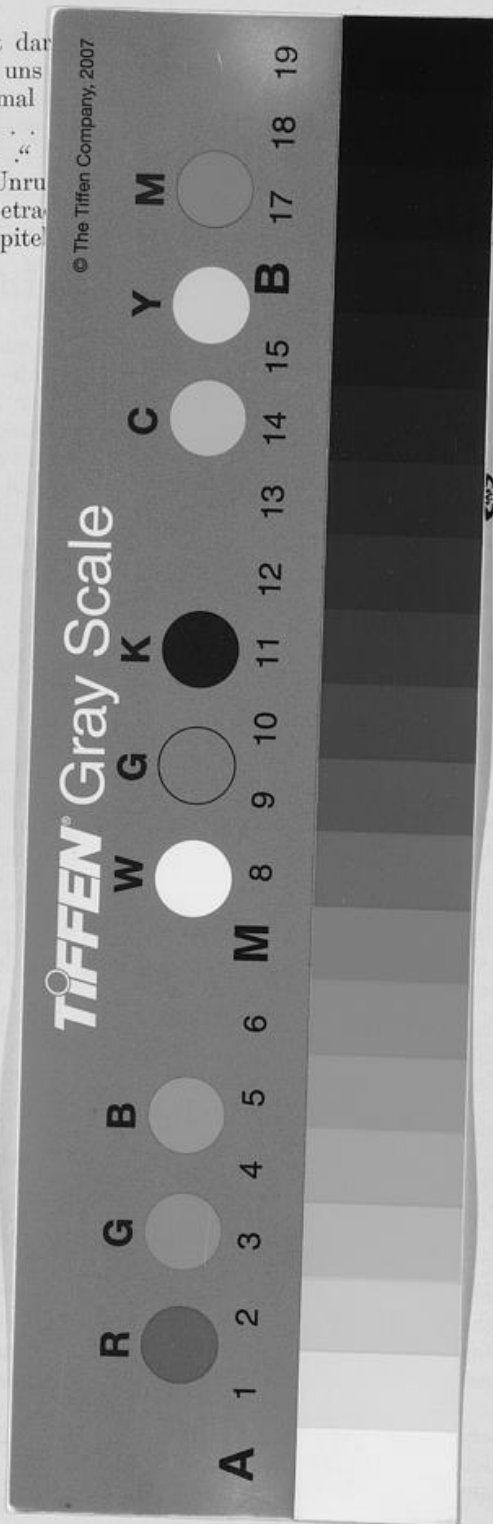
Auch auf die Ergebnisse, welche Starbuck's Study of Conversion (Amer. Journ. of Psychology Bd. 8, S. 268—308; Bd. 9, S. 70—124) zutage gefördert hat, läßt sich das obige Ergebnis leicht anwenden. Starbuck hat auf Grund einer Umfrage statistisch festgestellt, daß auffällig viele Fälle von Bekehrung in den Entwicklungsjahren stattfinden. Da es sich bei der Bekehrung um Gewinnung einer Vertrauensstellung zu Gott handelt, so ist das sehr einleuchtend. Denn in den Entwicklungsjahren hört der Mensch auf, sich innerlich und äußerlich von seinen Eltern abhängig zu fühlen, und muß verhältnismäßig leicht für Anlehnung an Gott zu gewinnen sein. Das ist so einleuchtend, daß man sich fragen muß, warum dann nicht noch mehr Bekehrungen in den Entwicklungsjahren vorkommen, wo doch das Gemüt für neue Eindrücke noch so empfänglich ist. Man kann hier einstweilen nur die Vermutung aufstellen, daß die Ursache dafür in der Selbstsicherheit der Jünglinge liegt. Die tieferen Probleme des Lebens kennen sie noch nicht. Sie lernen gerade in diesen Jahren sehr viel, so daß sie glauben, mit ihrem Verstande alles leisten zu können, also überhaupt keine Anlehnung zu brauchen. Oder sie fühlen sich im Bewußtsein ihrer wachsenden Körperkraft stark genug, den Kampf ums Dasein aufzunehmen. So bekommen wir den Eindruck, daß die Jünglinge wenigstens im Durchschnitt besonders wenig zu Demut und damit zu religiöser Stimmung geneigt sind. Bei Mädchen mag einer Bekehrung die Tatsache entgegenwirken, daß sie in jener Zeit ihre ersten „gesellschaftlichen“ Erfolge dem anderen Geschlecht gegenüber erringen, und daß an sie bei uns in Deutschland niedrigere Anforderungen gestellt werden, als vielleicht in Amerika. Man kann die Vermutung aufstellen, daß der junge Mensch dann am meisten zu einer Bekehrung geneigt ist, wenn das Leben ihm ein genügendes Maß von dem versagt hat, was er für sein künftiges Leben am meisten zu gebrauchen glaubt, mag das nun Geld, körperliche Kraft oder geistige Begabung sein. Es wäre interessant, wenn die Umfrage der amerikanischen Gelehrten auch auf diese Fragen geachtet hätte und uns darüber Aufschluß gäbe. So muß es einstweilen bei einer Vermutung bleiben.

Auch die Mannigfaltigkeit religiöser Erscheinungen, die das Buch von W. James (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von Wobbermin) vor uns ausbreitet, nötigt nicht zur Aufgabe der oben ausgeführten Anschauungen von den Elementen des religiösen Vertrauens.

Vielmehr scheint daraus eine Bestätigung für die Annahme hervorzugehen, daß gerade die Analyse des Vertrauens uns in den Mittelpunkt religiösen Erlebens überhaupt hineinführt, wenn James S. 446 als Merkmal aller religiösen Erscheinungen folgendes nennt: „4. Neue Lebenskraft erwächst dem Menschen 5. Ein Gefühl des Geborgenseins überkommt ihn, eine Stimmung inneren Friedens“ Ferner konstatiert er S. 458 bei allen Religionen, daß sich in ihren Dogmen ein Gefühl der Unruhe und die Hebung desselben ausspricht. Das ist das Endergebnis, das James selbst aus der Betrachtung des gesamten Materials gewinnt. Also ist es nicht nötig, daß wir auf die einzelnen Kapitel eingehen. Jedes derselben regt zur Anwendung unseres Resultates auf andere Fragen an.



Vielmehr scheint das
des Vertrauens uns
S. 446 als Merkmal
dem Menschen . . .
Friedens“
ein Gefühl der Unru
selbst aus der Betra
die einzelnen Kapitel
Fragen an.



hervorzugehen, daß gerade die Analyse
ens überhaupt hineinführt, wenn James
s nennt: „4. Neue Lebenskraft erwächst
s überkommt ihn, eine Stimmung inneren
n Religionen, daß sich in ihren Dogmen
ht. Das ist das Endergebnis, das James
t. Also ist es nicht nötig, daß wir auf
Anwendung unseres Resultates auf andere