Religiosität und Hysterie

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Leipzig / Wien / Zürich

स्वप्नसिद्धि

[illegible]

OSKAR PFISTER

RELIGIOSITÄT UND HYSTERIE

RELIGIOSITÄT
UND
HYSTERIE

VON

DR. OSKAR PFISTER

PFARRER IN ZÜRICH

1928

INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG
LEIPZIG / WIEN / ZÜRICH

DRUCK: ELBEMÜHL, WIEN, III

HERRN PFARRER

HANS PFENNINGER

IN ALTER FREUNDSCHAFT

Vorwort

Die folgenden Aufsätze wollen die Beziehungen zwischen Hysterie und Religiosität weder phänomenologisch, noch theoretisch erschöpfend behandeln. Sie möchten nur einige charakteristische und übersichtliche Fälle dem Leser vorlegen, um für die unendlich mannigfaltigen Gestaltungen und Gestaltungsprozesse der religiösen Hysterie und hysterischen Religiosität Interesse zu wecken. Bereits sieht man Gesetze der Religionsbildung deutlich durchschimmern, und es wird nicht allzu schwer fallen, aus den krankhaften Vergröberungen vorsichtig zu ergründen, wie viel davon die Entstehung der gesunden Frömmigkeit nach ihrer psychologischen Seite verstehen hilft.

Da aber die hier dargebotenen Proben nur einen unangemessenen Eindruck von der ungeheuren Fülle der in Betracht kommenden Formen vermitteln können, sei auf einige andere Arbeiten hingewiesen, in denen ich denselben Gegenstand analytisch untersuchte:

Die Frömmigkeit des Grafen von Zinzendorf. Leipzig und Wien, Deuticke, 2. Aufl. 1925.

Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Krypto-

graphie. Ders. Verlag. 1912. [Der wichtigste Analysand ist schizophren mit starken hysterischen Einschlägen.]

Die psychoanalytische Methode. J. Klinkhardt, Leipzig, 3. Aufl. 1924. [S. 37, hysterische Dornenkronen, 38 Engelsvision, 66f. Schlangenvisionen, 98f. Korrespondenz zwischen profaner und religiöser Liebe.]

Analytische Seelsorge. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1927, 111—115. [Eine Vermählte Christi.]

Ebensogut könnte man die Zwangsneurose, die Schizophrenie, das manisch-depressive Irresein und ähnliche Leiden in ihrer Verbindung mit Religion untersuchen und ich hoffe, daß diese wichtigen Arbeiten auch geleistet werden. Daß die Würde der gesunden Frömmigkeit unter solchen Forschungen leiden müsse, kann nur die Unwissenheit behaupten. Allein ich erwarte durchaus nicht, daß mir der Vorwurf erspart bleiben werde. Es wird immer Leute geben, die nicht begreifen, daß es einen Unterschied bedeutet, physikalisch von den eine Wärme von 60 Grad Celsius erzeugenden Schwingungen zu reden oder physiologisch diese Wärme zu empfinden, die chemische Zusammensetzung einer Speise zu prüfen oder diese Speise zu genießen. So werden gewisse Leute niemals merken, daß die psychologische Aufdeckung krankhafter Vorgänge bei gewissen Religionsbildungen durchaus nicht heißen will, die Entstehung der gesunden Religion in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit restlos zu erklären und ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit festzustellen. Psychologische Erklärung mit umfassender wissenschaftlicher Erklärung verwechseln

kann nur derjenige, der sich das Wesen der beiden Aufgaben nicht klar machte,[1] oder der es vorzieht, die Religion für ein psychologisch unvermitteltes, direkt vom Himmel fallendes Wunder anzusehen. Ich bin allerdings nicht der Ansicht, daß sich die Psychologie von den indischen, mohammedanischen oder christlichen Theologen das Recht zu ihrer Forschung auf den betreffenden Gebieten erbetteln müsse. Doch glaube ich, daß gerade die autonome Psychologie einer gesunden Religiosität die wertvollsten Dienste zu leisten vermag. Und dazu möchten auch die vorliegenden Aufsätze ein Scherflein beitragen.

Zürich, im August 1928.

Oskar Pfister.

---

1) Dieser Irrtum begegnete jüngst einem meiner Kritiker (Monatsschrift f. Pastoraltheologie 1928, Heft 5/6), ebenso A. Runestam in seiner von Mißverständnissen vollen Schrift „Psychoanalyse und Christentum" (S. 54).

Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus

Nur ein Stücklein Kärrnerarbeit möchte ich vorlegen. Vielleicht gibt ihr gerade die Kleinheit einigen Reiz. Die großen Meisteranalysen, wie wir sie von Freud zu empfangen gewohnt sind, überzeugen nur den, den aber auch vollständig, der sich in der psychoanalytischen Technik eine bedeutende Gewandtheit errungen hat. Viele auf umfassende Studien begründete Untersuchungen, wie z. B. Ranks Abhandlung über den Mythus von der Geburt des Helden, gewinnen ebenfalls nur den, der über eine Fülle ähnlicher Erfahrungen verfügt. Die Reichhaltigkeit der für die Deutung maßgebenden assoziierten Einfälle verbietet ihre vollzählige Mitteilung. Dem unkundigen Schwätzer bleibt daher das wohlfeile Vergnügen, über die gewonnenen Ergebnisse ebenso zu spotten, wie der hinterpommersche Taglöhner die Existenz fliegender Fische verlacht. Vielleicht ist dem lernbereiten Gegner der Psychoanalyse mit einer einfachen Kasuistik vorderhand besser gedient als mit schwierigen Fällen, die nur den Kenner entzücken.

Nur unter diesem Gesichtspunkt wage ich es, den folgenden schlichten Fall, dessen Analyse eine einzige Sitzung in Anspruch nahm, der Öffentlichkeit anzuvertrauen.

Ein Jahr vor unserer näheren Bekanntschaft klagte mir ein achtzehnjähriger Holländer, daß er an heftigen Schmerzen, Zuckungen und oft an förmlicher Lähmung des rechten Armes leide, so daß ihm Schreiben und Klavierspielen großenteils versagt seien. Das Leiden sei „nervös".

Auf Befragen gab er zu, daß er an schwerer Gemütsverstimmung leide. Das Problem des Selbstmordes beschäftige ihn lebhaft, besonders seitdem er Goethes „Werther", Ibsens „Gespenster" und einige ähnliche düstere Literaturwerke gelesen habe. Doch wollte er keinen Selbstmordimpulsen unterworfen sein, was sich später als unwahre Behauptung herausstellte.

Mein Anerbieten, zur Überwindung der seelischen Not behilflich zu sein, fand kein williges Gehör. „Ich will versuchen, mit mir selbst fertig zu werden", lautete die Entgegnung. In der Tat quälte er sich ein volles Jahr vergeblich ab. Das Aussehen war oft beunruhigend, die Arbeitsfähigkeit sank gelegentlich für einige Wochen auf den Nullpunkt. Trotzdem wies der Kranke die Bemühungen seines vertrauten Seelsorgers, sich von mir analysieren zu lassen, rundweg ab und entzog sogar dem innig verehrten Mann einen Teil seines Vertrauens.

Endlich benutzte ich einen Mißerfolg, den sich der Patient durch sein krankhaftes Wesen zuzog, ihn schriftlich zur Analyse einzuladen. In der Tat nahm er mein etwas waghalsiges Anerbieten an. Dem Briefe, in welchem

er seinen Besuch ankündigte, entnehme ich folgende Stellen:

„Ich gestehe offen, daß es wirklich in meinem Innern nicht aussieht, wie es aussehen sollte, und ich einfach keine Befriedigung, keinen Trost bei meiner jetzigen Religion finde. Und woher sollte ich denn sonst meinen inneren Frieden schöpfen? Aus der Liebe? Aus der Musik? Der Literatur? Der Arbeit? Überall habe ich gesucht, aber immer noch kämpft etwas in meinem Innern und läßt mich nicht ruhen.

Schon lange hätte ich mich von Herzen gern jemandem anvertraut; doch man verlangt von mir eine vertrauensvolle Aussprache dessen, was mich bedrückt. Aber was mich eigentlich so preßt und plagt, das — weiß ich selbst nicht, sonst hätte ich ja gewiß schon dagegen gekämpft. Und eben aus dem Grunde, weil ich meine Ängste selbst nicht kenne, habe ich mich noch niemandem ganz anvertraut.

Oh, daß ich beten könnte! Ich fühle, daß ich allein nur fraglich wieder zu einer inneren Harmonie gelangen kann, und wenn Sie sich wirklich mit mir abgeben wollten, so bin ich Ihnen von ganzem Herzen dankbar und will Ihnen mein volles Vertrauen schenken."

Wirklich gelang es dem Jüngling, seiner Widerstände gegen Analyse und Analytiker Herr zu werden. Die Exploration vom Symptom aus ging mit solcher Leichtigkeit vonstatten, daß die umständlichere, wenn auch bei schwereren Fällen meistens unvermeidliche, jedenfalls aber viel tiefer eindringende Widerstandsanalyse, bei welcher der Analytiker seinem Patienten den Lauf des Gespräches fast ganz überläßt, umgangen werden konnte.

Der Kranke gab an, daß er vor zwei Jahren Goethes „Werther“ las, ohne den Grund seiner Lektüre zu kennen, wie er sofort spontan hinzufügte. Kurze Zeit später brachen einerseits heftige Schmerzen aus, die, beim Oberarm beginnend, den ganzen Arm durchzuckten, andererseits Selbstmordimpulse, die ohne die Liebe zu den Eltern sich wohl in einer Tat der Verzweiflung entladen hätten.

Selbstverständlich fand sich jener dunkel geahnte Grund der Identifikation mit dem leidenden Werther in einem unglücklichen Liebesverhältnis. Seit etwa fünf Jahren unterhielt der Jüngling platonische Beziehungen zu einem gleichaltrigen Mädchen, das ihn mächtig anzog und beglückte, aber auch durch Launen und angeblich übertriebene Zurückhaltung erzürnte. Beständig schwankte er zwischen Freudvoll- und Leidvollsein umher. Auf Zerwürfnisse, in denen das Dämchen seine Liebe *optima forma* aufkündigte, folgten süße Versöhnungen. Die Werther-Stimmung ging aus einer endgültigen Ablösung hervor, die nach der Behauptung des Analysanden daraus entsprungen war, daß das junge Mädchen, als es zu einem gemeinsamen Spaziergang mit dem Geliebten Gelegenheit hatte, sich auf unzärtliche und feige Weise zurückzog. Die Selbstmordimpulse entsprachen somit der erotischen Stauung.

Todessehnsucht und Ablehnung des Suizides schlossen ein Kompromiß in zahlreichen Träumen, in denen der Lebensmüde ohne eigene Schuld ums Leben kam, z. B. aus dem Fenster stürzte. Der erotische Hintergrund ist aus dem typischen Symbol des Fallens noch erkennbar.

Während der Patient die Schuld des Bruches auf die

verabschiedete Freundin schob, verschwieg er das eigentliche Motiv und die brennende Selbstanklage. Erst die Analyse entlockte ihm das Geständnis, daß einige Kameraden ihm vorgehalten haben, jenes Mädchen besitze zu wenig Anmut und zu geringe Talente, er dürfe weit höhere Ansprüche erheben usw. Die ängstliche Haltung der einst so heiß Begehrten rechtfertigte ihre schroffe Ablehnung so wenig, daß er sich der Unritterlichkeit bezichtigen mußte. Zu stolz, die abgeschnittenen Fäden wieder anzuknüpfen, entsagte er innerlich der Liebe zu einem Mädchen überhaupt und ergab sich dem Weltschmerz. Als Rächerin des gekränkten Amors stellte sich alsbald die Hysterie ein.

Die Analyse der Schmerzen im Arm kam rasch zustande. Das Symptom ins Auge fassend, erinnerte sich der junge Mann, daß ihn der Vater bei einem Schmerzausbruch „in merkwürdig sanftem Ton" gefragt habe, was ihm fehle. Damit verriet der Explorand seine Vaterbindung, die ihn jedenfalls häufig zur Hervorbringung des Symptoms veranlaßte, um Teilnahme zu erpressen.

In zweiter Linie erinnerte sich der Patient, während sich unangenehme Sensationen im Arm einstellten, an eine Szene, die er mit seinem geschätzten Musiklehrer erlebt hatte. Dieser sagte ihm nämlich vor mehreren Jahren wegen schlechter Armhaltung beim Klavierspiel: „Ich hätte dich nicht für so ungeschickt gehalten", wodurch sich der angehende Künstler in seinem Ehrgefühl verletzt glaubte.

Endlich kam auch das maßgebende Trauma zum Vorschein: Sieben Jahre vor der Analyse hatte der Analysand eines Tages mehrere Mädchen, die auf einer Mauer saßen,

verjagt, indem er sie mit Steinchen bewarf, und sich selbst hinaufgesetzt. Nach einer Weile wollte er noch mehr Steinchen holen, fiel aber dabei so unglücklich, daß er das Schlüsselbein brach. Die Reposition gelang erst am dritten Tage unter heftigen Schmerzen.

Dieses Geständnis macht uns begreiflich, warum der Bruch mit der Freundin die hysterischen Phänomene im Arm hervorrief. Jener bekannte Identifikations- und Regressionsprozeß, der sich in die Formel: „Es ist wieder wie damals" fassen läßt, kam zustande. Hatte der elfjährige Knabe seine Schmerzen im Arm als eine gerechte Züchtigung für seine Unritterlichkeit gegen das schöne Geschlecht angesehen, — der Unfall hat offenbar bereits den Sinn einer unabsichtlichen, wenn auch unterschwellig gewollten Selbstbestrafung, — so sah sich der sechzehnjährige Jüngling erst recht vor dem Richterstuhl seines Gewissens als unritterlich und brutal gebrandmarkt. Die Erinnerung an das frühere Gottesgericht trat nicht klar ins Bewußtsein. Allein das Bedürfnis nach Sühne, das dem Treulosen mehr zu schaffen gab als der Verlust des einst geliebten Mädchens, leistete sich Genugtuung durch Erzeugung des schmerzhaften Konversionssymptoms, das sich folglich auch hier als Wunscherfüllung zu erkennen gibt. Auf Selbstanklage deutet auch die Erinnerung an den Klavierlehrer, die besagen will: „Auch du warst kein Virtuos; wie könnte dir also die Talentlosigkeit deiner Freundin ein Recht geben, sie wegzujagen? Du bist ebenso im Unrecht, wie jenesmal bei dem Mäuerchen, als dich das Gericht ereilte." Die Hysterie repräsentiert folglich ebenso den Sühnekomplex, wie das Angstsymptom die Stauung der Erotik.

Kurze Zeit nach dem Beginne der Selbstmordimpulse und der physischen Begleiterscheinungen, die sich, wie wir wissen, bis zur Lähmung steigerten, kam es zum Bruch mit dem Glauben an Gott. Diesem hatte er früher für seine Liebe zur Freundin heiß gedankt. Da sich das Geschenk als Täuschung erwies, mußte auch der Geber fallen — ein psychologischer Vorgang, der sich nicht selten beobachten läßt, wo die erotische Störung zum Verzicht auf jegliche zur Ehe hinzielende Liebe führt.

Wiederum nach Verlauf einer kurzen Spanne Zeit zerfiel der Jüngling innerlich mit dem Vater, der übrigens seinem Liebesverhältnis wenig gewogen gewesen war. Wenn nämlich der bedrängte Sohn durch Andeutungen seines Lebensüberdrusses sich gelegentlich Luft machte, so geriet der Vater in schreckliche Aufregung und nannte den Selbstmord krankhaft und unvernünftig, ein Zeichen von mangelndem Gottesglauben und sittlicher Haltlosigkeit. Als einziges Heilmittel wußte er die Arbeit und das Gebet zu empfehlen.

Es ging beinahe ein Jahr vorüber, da kamen dem jungen Atheisten, den sein Unglaube vollends niederdrückte, einige herrliche Madonnenbilder in die Hände. Der Eindruck war so übergewaltig, daß er alsbald zu Maria zu beten begann. Sein gut reformiertes Gewissen, das durch den begeisternden Einfluß seines an kritischer Schärfe ebenso wie an Gemüt hervorragenden Religionslehrers ausgebildet war, beschwichtigte er durch einen Fehlschluß: Da er kein Christ mehr sei und an keinen Gott mehr glaube, so brauche er sich keine Vorwürfe zu machen, wenn er nun sogar zur himmlischen Jungfrau sein Herz erhebe. Kurz vor dieser Sublimierung

hatte ihn die Schwester der früheren Freundin überaus artig gegrüßt, wobei ihm die Ähnlichkeit der beiden auffiel und die edle Gesinnung des Mädchens eine geheime Sehnsucht einflößte, die Begierde nach einer idealen Schwester der verlorenen Braut.

In dieser Madonnenverehrung manifestierten sich ebensosehr die Vater- als die Mutter- und Brautbindung. Die Sehnsucht nach der idealen Jungfrau tritt an die Stelle der Neigung zur früheren Geliebten. Maria, die herrliche, reine, makellose, zu lieben, unterlag nicht der Gefahr späterer Enttäuschung und unzarter Einmischung von seiten des Vaters und der Freunde. Die Gottesmutter bot ferner mit ihrer grenzenlosen Liebe zum mißverstandenen, leidenden Sohn einen Ersatz für die eigene Mutter, die den Ton liebevollen Trostes vermissen ließ. Endlich aber vertrat die Himmelskönigin göttliche Herrlichkeit, ohne doch den fatalen Vaternamen zu tragen oder sonstwie an den herben, verständnislosen Vater zu erinnern. Im Hintergrund steckte natürlich auch die Lust, durch fromme Madonnenverehrung am Erzeuger, durch katholischen Kultus am streng protestantischen Vater sich zu rächen.

So repräsentiert Maria die Geliebte, doch ohne leibliche und geistige Mängel, sie vertritt die Mutter, doch ohne menschliche Kurzsichtigkeit, sie ersetzt den irdischen und himmlischen Vater, doch ohne quälende Strenge.

Welch reichen Ersatz die göttliche Jungfrau dem zerrütteten Hysteriker bot, beweist folgendes Vorkommnis: Als die Schmerzen unerträglich wurden, fühlte sich der Kranke zur Reise nach Einsiedeln gezwungen. Er tritt vor den berühmten Altar der Maria und will seine

Andacht verrichten, da ist mit einem Schlage der Schmerz verflogen. Kein Wunder! Der Leidende hat ja die Geliebte wiedergefunden, und zwar als gnadenreich vergebende. Seine Selbstanklagen sind damit grundlos geworden, er ist nicht mehr der Unritterliche, der die Geliebte roh im Stiche ließ.

Daß die Sublimierung trotzdem mißglückte, beweisen die bald wieder zurückkehrenden physischen und psychischen Beschwerden. Mühsam schleppte sich der Jüngling durchs Leben, seine Leistungen erlitten wesentliche Einbuße.

Mehr als ein halbes Jahr blieb er unter dem Banne der Madonna. Da verliebte er sich in ein junges Mädchen, dem er bezeichnenderweise sofort von seinen Selbstmordgedanken Kenntnis gab. Die frühere Liebe, welche die Stauung der primären Erotik in himmlische Höhen emporgetrieben hatte, strömte dem neuen Objekt zu, und für Maria blieb nur ein bescheidenes Wohlwollen ohne nennenswerte Temperatur übrig.

Dagegen blieb das Verhältnis zum Vater stets gespannt. Der nach Verständnis lechzende Sohn fühlte sich unbefriedigt. Deshalb war auch eine herzliche Stellung zu Gott als dem himmlischen Vater unmöglich. Wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegt, konstruierte sich der Schmollende allerlei Einwände gegen Gottes Dasein und verschanzte sich hinter die Unergründlichkeit der Gottesidee, war aber von der Stichhaltigkeit seiner Einwände selbst wenig überzeugt und litt unter der inneren Öde, die wir ihn in seinem Briefe schildern hörten. Gelegentlich, so auch vor der Analyse, betete er zu einer höheren Macht, dieser aber um keinen Preis Gott nennen

wollte. Meine Aufgabe bestand weniger in der Überwindung der fadenscheinigen theoretischen Argumente, als in der beruhigenden und versöhnenden Besprechung des Verhältnisses zum wohlgesinnten Vater, dessen Fehler nicht größer war als derjenige Tausender von Erziehern, denen jedes tiefenpsychologische Verständnis abgeht.

Drei Wochen vor unserer Besprechung war auch die Hysterie wieder aufgeflackert, wenn auch nur in geringer Intensität. Die Analyse förderte zutage, daß der verliebte Jüngling das eine Mal sehr schlecht musizieren hörte, das andere Mal eine unschöne Handschrift sah. Der Leser ahnt wohl bereits, daß die neue Freundin schlecht musiziert und schreibt, somit die Gefahr einer neuen Ablösung leise auftauchte. Die Entdeckung dieses Zusammenhanges war nicht nötig, um den Analysanden von der Richtigkeit unserer Deutung zu überzeugen, brachte aber immerhin eine überraschende und bei aller Komik ernst mahnende Bestätigung von schlagender Beweiskraft.

Da noch einige Minuten zur Verfügung standen, erkundigte ich mich nach etwaigen weiteren Spuren von „Nervosität". Es fand sich, daß der Jüngling heftig erschrak und in ein „unheimliches Zittern" verfiel, wenn er plötzlich aufgerufen wurde. Als wichtigstes Trauma stellte sich heraus ein unwirscher Zuruf des Vaters, der nicht dulden wollte, daß sein Knabe sich mit seiner ersten Freundin zusammen auf der Straße zeige. Heute fürchtet der Jüngling, sein Vater möchte auch in das neue Verhältnis störend, zerstörend eingreifen. Da ihm, wie so vielen Neurotikern, Vorgesetzte und Lehrer Vatersurrogat sind, ist sein Schrecken leicht erklärlich.

Die Wirkung der Besprechung, die bei ihrer Oberflächlichkeit den Namen einer Analyse kaum verdient, griff ungeahnt tief ein. Der junge, begabte Mann war erschüttert von dem Einblick in die kausale Verknüpfung der seelischen Vorgänge, die ihm so furchtbares Leid zugefügt hatten. Mit seinem Vater, dem er viel Kummer verursacht hatte, söhnte er sich in freiem Bekenntnis aus. Über die Bildungsmängel der Freundin, mit der er ein ideales Verhältnis pflegt, setzte er sich hinweg. Nach einer Woche berichtete er seinem früheren Seelsorger, dem er fortan wieder unbegrenztes Zutrauen entgegenbrachte, triumphierend, daß er nun den Frieden mit Gott gefunden habe und sich wieder als völlig glücklichen, gesunden und furchtlosen Menschen fühle. Dieser erfreuliche Zustand hielt an. Mehr als ein Jahrzehnt später traf ich den inzwischen glücklich verheirateten Mann wieder und durfte bei ihm völlige Gesundheit feststellen, ein Zeichen dafür, daß auch eine oberflächliche Symptomanalyse gelegentlich dauernd günstig wirken kann.

Ich entschloß mich, vorstehenden kleinen Fall bekanntzugeben, weil meine früheren Darstellungen von hysterisch bedingtem Madonnenkultus bei protestantischen Jünglingen[1] von allerdings ganz inkompetenter Seite beanstandet wurden. Auch wo hysterische Symptome fehlen, wird sich die unglückliche Liebe gern zur himmlischen Jungfrau flüchten, die als Gottesmutter auch für die entbehrte Mutter Ersatz bietet. Bald bildet die Mutter-, bald die Brautbindung das stärkere Motiv. In den mir bekannt

1) „Evangel. Freiheit" 1909 und 1910.

gewordenen Fällen spielte aber auch ausnahmslos die Fixierung an den Vater mit und verhinderte, daß sich die gestaute Erotik zur Gottesminne sublimierte.

In analoger Weise wenden sich Mädchen und Frauen, deren primärer Liebesdrang auf unüberwindliche Hindernisse stößt, der Maria zu. Die von sexuellen Gefahren hart Bedrohte flüchtet sich zur reinen Magd, die von keiner Fleischeslust weiß und auf den neueren Darstellungen sogar keine äußerlichen Spuren ihrer Weiblichkeit trägt. Die Sehnsucht nach dem Kinde erhebt ihre Hände zur Gottesmutter. Das frigide Weib, dem der Sexualverkehr mit dem Manne widerlich ist, sucht Schutz und Verständnis bei der Reinen, die kein Mann berührte und als jungfräuliche Idealfigur die höhere Würde der sexuellen Abstinenz verkörpert — im Gegensatz zum Evangelium Jesu und der protestantischen Moral.

Vom Standpunkt des Psychoanalytikers aus werden wir den Madonnenkultus nur dann als harmloses, ja unter Umständen sogar wohltätiges Ventil begrüßen, wenn Maria nur einen vorläufigen Stapelplatz für die alloerotische Libido abgibt. Eine derartige Sublimierung kann in den seltenen günstigen Fällen eine gefährliche Introversion, damit also Lebensüberdruß, Hysterie oder andere Psychoneurosen verhüten oder doch mildern. Allein ebenso groß ist die Gefahr, die Erotik so sehr auf das himmlische Objekt festzulegen, daß die primäre Entspannung unmöglich wird. Je mehr Madonna entzückt, desto verächtlicher und widerlicher wird das profane Liebesleben. Steigert sich dann die Libido in dem Grade, daß die ideale Befriedigung nicht mehr genügt, so bleibt für die überschüssigen Affekte nur noch der Ausweg in die Krankheit übrig. Daher die

riesige Schar jener religiösen Ekstatiker, die wir vom Standpunkt der Pathologie aus direkt als Unglückliche bezeichnen müssen, und über die sich manchmal auch eine gesunde Sittlichkeit und Religiosität nur mit Bedauern aussprechen kann.

Hysterie und Mystik bei Margareta Ebner

(1291—1351)

I) Der Lebensgang

Über das Leben der Margareta Ebner besitzen wir nur streckenweise befriedigenden Aufschluß. Geboren um 1291, ging sie aus einem wahrscheinlich in Donauwörth seßhaften Patriziergeschlecht hervor.[1] Die beiden ersten Jahrzehnte ihrer Entwicklung sind fast ganz in Dunkel gehüllt. In der Autobiographie wird der Zeitraum abgetan mit dem Satze: *„Wie ich vor* (1311) *lebte wol zwainczig jar; daz kan ich niht geschriben, wan ich min selbs niht war nam, wan daz ich wol waisse, daz mich got in siner vätterlichen triwe und huot het alle zit.“* (S. 1.) Daß Margareta im zwanzigsten Jahr eine innere Mahnung von Gott erhielt, sich in ihrem ganzen Leben nach seinem Willen zu richten, deutet auf schwere seelische Konflikte. Am 6. Februar 1312 erkrankte das

1) Ph. Strauch. Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. Freiburg und Tübingen 1882 (Seitenzahlen in Klammern zitiert).

Mädchen an einer Hysterie, die folgendermaßen beschrieben wird: „*Des ersten huob* (erhob) *sich wunderlich min siechtag. mit grossem unlidigem wetagen* (Schmerz) *gieng ez mir in daz hertz, daz ich niht wol den auten maht haun* (atmen konnte), *daz man mich verre* (stark) *hört autmen. so gieng ez mir dann in die augen, daz ich niht gesehen maht alle die wil ez mir da was. so was ez mir dann in den henden, daz ich sie niht kund geregen. also gieng ez mir über allen minen lib aun allain die gehörd, diu ging mir nie ab. und den wetagen het ich biz in daz trit jar, daz ich min selbs ungeweltig was. und wen ez mir in daz haupt gieng, so lachet ich oder wainet vier tag oder mehr emsclichen.*“ (1 f.)

Mit diesen Worten beginnt Margareta ihre Krankheitsgeschichte, die in genauestem Rapport den Vorgängen ihrer ekstatischen Frömmigkeit parallel läuft. Wir haben es mit einer schweren Krankheitsform zu tun, die ihre qual- und lustvollen Stigmata vier Jahrzehnte, wohl bis zuletzt, beibehielt. Bis zum Jahre 1348 unterrichtet uns die Patientin ausführlich in ihrer religiösen Hauptschrift, den „Offenbarungen“, die nichts als eine Chronik ihrer primär und sublimiert hysterischen Erscheinungen darstellen. Die leidende Nonne vergönnt uns so tiefe Einblicke in ihre innersten religiösen Erlebnisse, daß wir für die eintönige, sich in stereotypen Wendungen beständig wiederholende Darstellungsweise entschädigt werden. Das ewige Einerlei des Klosterlebens, die konsequente Weltflucht, die asketische Ordensregel, der beständige Kontakt mit Genossinnen, die gleichfalls in der strengen vita contemplativa Beschwichtigung ihrer Gemütsbedrängnis suchten, kurz die ganze ungesunde Leitung ihrer Libido

kam der Hysterie zu statten. Der Reichtum des ekstatischen Innenlebens und der nosologischen Phänomene spiegelt die Ärmlichkeit der Gelegenheiten, den Ansprüchen der natürlichen Begierden und Neigungen in der Wirklichkeit zu genügen. Wenn absolute Konzentration auf die religiöse Andacht und maximale Enthaltung von jeder anderen Verrichtung den Maßstab für die Bewertung eines Nonnenlebens abgeben, so muß Margareta allerdings einen hohen Rang unter ihresgleichen einnehmen, und man versteht, warum die klösterliche Nachwelt ihr so hohe Verehrung widmete.[1]

Nur wenige Fäden, die unsere Asketin mit der Welt verknüpfen, bejaht Margareta. Ihrer Familie war sie innerlich ganz entfremdet. Durch Krieg (1324/25) ins Elternhaus gebannt, mag sie niemandes Rede ertragen, mit Ausnahme der Worte ihrer Schwester (S. 4). Im Kloster übertrug sie öfters auf eine Nonne. Die herzlichsten Beziehungen unterhielt sie seit 1332 bis zu ihrem Tode mit dem vermutlich jüngeren[2] Heinrich von Nördlingen[3], ihrem Beichtvater und Bewunderer. Von ihm wurde sie

1) Vgl. C. Zittards Ordenschronik (Dillingen 1896), Sebastian Schlettstetter, Das wunderbarliche Leben, vnd Unerhöhrte Wunderwerkh der Seeligen, Gottgeweichten Jungfraw Marg. von Maria Medingen. Schwäbisch Gmünd 1662. Eustachius Eysenhuet, Kurtzer Begriff Dess Wunderlichen Lebens / Heroischen Tugenden / himmlischer Gnaden / vnd Einflüsse / auch vilwerthen Todts der Seeligen Jungfrauen Margareta Ebnerin. Augsburg 1688. Peter Lechner, Das mystische Leben der heiligen Margareth von Cortona (Anhang). Regensburg 1862. Diese Schriften zitiert Strauch XIII f. Ferner: W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. II, S. 277 bis 288.

2) W. Preger, II, S. 279.

3) Strauch, XXXIII.

beständig zum mystischen Leben ermahnt. Meist von ihr abwesend, sandte er ihr eine Menge von Briefen, gelegentlich auch Geschenke. Eine Aderlaßbinde begleitet er mit den Worten: *„Ich send dir auch ain binden, da mit du verbinden solt die audern deins kusches blutz luters“* (die Adern deines keuschen, lautern Blutes). Er fügt bei *„ain kleins tocklin* (Tüchlein) *dar in du enpfahen solt die hitzigen treher* (Tränen) *deins minenden hertzen“* (253). Beide Tücher bittet sich Heinrich aus für den Fall, daß die Freundin vor ihm stürbe. Margareta revanchiert sich durch Kerzen, Kuchen, Krapfen, eine Tasche u. dgl. Einmal erbittet sich der berühmte Kanzelredner von der verehrten Nonne *„ain hüblen“*, eine Chorhaube (222), einmal sogar einen ihrer Schlafröcke (225), mit der Begründung: *„Ich beger von berirde* (ich begehre, von der Berührung) *deines keuschen hailigen rockes gereinigt werden an leib und an seel“* (228). Acht Jahre später bekennt er, daß er den Rock noch immer trage (260)! Auch für Lektüre sorgte er. Seine Übersetzung der durch Mechthild von Magdeburg verfaßten Schrift bildet nur eine seiner literarischen Gaben. Anfangs fühlt er sich mehr als Beichtvater und geistlicher Leiter. Bald aber beugt er sich in tiefster Unwürdigkeit vor der begnadeten Seherin.[1] Sie ist ihm *„meins hertzen us erweltü freud und meiner sel heiliger trost und alles meins lebens sicher zuflucht“* (173). Er ist *„ir armer unwirdiger friund, ein clein wirmelein, ein suntlicher hinwurf aller geschepft“* (sündlicher Auswurf aller Geschöpfe, 185).

Über Margaretas letzte Jahre sind wir nicht genau

---

1) Preger, II, S. 280, Strauch, LXIX.

aufgeklärt. Ihr Klosterleben und ihre Beziehungen zu Heinrich blieben unverändert. Wir haben auch keinerlei Anlaß zur Vermutung, daß in ihren Gesundheitsverhältnissen eine Änderung eintrat. Der 20. Juni 1351 war ihr Todestag.[1]

II) Krankheit und Frömmigkeit

Leider gestatten die vorhandenen Dokumente keinen Einblick in den genauen Verlauf der Krankheit unserer mystischen Nonne. Von 1311 bis 1326 war sie halb gelähmt; die letzten 13 Jahre dieses Zeitraumes sehen wir sie mehr als die Hälfte der Zeit ans Bett gefesselt (3). Aber auch fortan findet sie sich sehr häufig an freier Bewegung verhindert. Immer wieder erzählt sie, wie sie umhergetragen und gepflegt werden mußte, wie man auf ihr Ende wartete und wie sie selbst ihr letztes Stündlein gekommen glaubte. Regelmäßig aber nimmt die Astasie-Abasie im Anschluß an religiöse Gnadenerlebnisse ein Ende, wobei wir jedoch selten hören, wie lange die Besserung anhielt. Mitunter geht auch die religiöse Verzückung der Lähmung voraus, z. B. am 6. Jänner 1336. „*An dem obrosten* (Epiphanien) *tag do kam mir under minen paternoster ain grossiu gnad in der gegenwertigkait gotes, daz ich min selbes ungewaltik was, und daz man mich us dem cor tragen muos, und leten mich in die stuben. Da lag ich den tag mit grosser gnade*“ (41).

Die motorische Störung findet sich öfters in Verbindung mit Schmerz. Einmal leidet Margareta an so

---

1) Strauch, LIX.

heftigem Kopf- und Zahnweh, daß sie sechs Wochen lang das Haupt nicht zu neigen vermag und täglich lieber gestorben wäre (16). Bei den konvulsivischen Rufen, von denen später zu handeln sein wird, stellt sich oft eine *„wunderlichiu haiseriu“* (Heiserkeit) ein, während welcher sie die heftigsten von allen Leiden erduldet (122).

Von den übrigen Schmerzen sind hervorzuheben diejenigen im Herzen, ausgebrochen beim Lesen der Leidensgeschichte Jesu (46). Beim *„marterlichen anblik“* des Gekreuzigten empfand sie *„ains innern smerzen in minan henden, an si mir erdent* (ausgedehnt) *werent und zerzerret und durchbrochen wern, und want* (wähnte), *daz si mir imer mer unnütze werent“* (132 f.). Gleichzeitig hatte sie die Empfindung, ihr Haupt wäre durchstochen und durchbrochen (133). Sie zitterte vor Pein derart, daß sie von den Schwestern kaum gehalten werden konnte, und fühlte das nämliche *„smerzliche brechen“* in allen Gliedern, besonders in beiden Seiten und im Rücken, sowie in Armen und Beinen. Dabei empfand sie Todesnöte (133).

Ihre Überempfindlichkeit verbot einmal, sie an Haupt, Händen und Füßen zu berühren (59).

Krämpfe traten auf im Herzen. Drei Frauen halten sie fest, eine davon unter dem Herzen von vorn, eine andere an der entsprechenden Stelle am Rücken. Beide Pflegerinnen drücken mit aller Kraft gegeneinander und behaupten, daß sich unter ihren Händen etwas Lebendiges umwende (120).

Beim Empfang des Abendmahles ist ihr eines Tages der Mund kontrahiert, bis sie die Tröstung ihres Freundes empfangen hat (60).

Zu den Bewegungen unter dem Herzen stimmt die hysterische Gravidität. Von den heftigen inneren Stößen, während welcher drei Genossinnen sie halten müssen, wird die Nonne, wie sie angibt, *„grösselich geswollen und sunderlich für mich* (für mein Empfinden), *als ain frawe diu groz mit ainem kinde gaut“* (geht) (120). Eine Geschwulst zeigt sich auch unter dem Antlitz und in den Händen. Ein andermal werden an ihren geschwollenen Händen sogar *„totmal“* (Totenmale) sichtbar (73).

Wie sie eines Tages vom Minnewerk Jesu spricht, fährt ihr ein Lichtschein in die Augen und Glieder. *„Daz machet mich denn as krank, daz ich kum den auten* (Atem) *maht gewinnen“* (47).

Nach Ostern treten während ein bis drei Tagen gewöhnlich Frost und Hitze auf, dazu *„fröde und genade“* (138).

Wenn sie beim Leiden des Herrn schwören hörte, fuhr es ihr ins Herz wie ein Geschoß. Öfters erlebte (54) sie dabei „Blutbrechen“ und glaubte zu sterben.

In dieser Aufzählung dürften wir die wichtigsten Konversionsstigmata genannt haben. Weit stärker noch treten die seelischen Merkmale der Hysterie hervor, vor allem die Zwangserscheinungen.

Ich erwähne zuerst die bedeutsamste und hartnäckigste von allen, den Zwang, zu schweigen. Ursprünglich beobachtete Margareta aus asketischen Motiven Schweigen, und zwar regelmäßig von Donnerstag nachts *„biz an den suntag“*, sowie von der Adventzeit bis Ostern (19, vielleicht auch 40). Später (1341) schreibt sie, das Schweigen komme über sie, und zwar von Woche zu Woche

steigend (58), während gleichzeitig auch die Enthaltung von Speise Zwangscharakter annimmt. Den Beginn der Sprachstörung schildert die Kranke: „*Wenn diu swige* (das Schweigen) *an mir an fahet, so kumpt siu etwenn mit ainer fröde und nimet mit wianen an end. etwenn kump siu mit trurikeit und nimet mit fröden ain ende. mir ist auch diu wile nit lank, wan etwenn han ich süezze genade mit der gegenwertiket gotes, etwenn han ich nit trostes und wird etwenn inwendiklichen beschlossen und gefangen as uswendiklichen*“ (59).

In der Fastenzeit des Jahres 1344 wurde sie an einem sonst ohne diese Gebundenheit verlaufenden Sonntag vom Schweigezwang befallen, um monatelang stärker oder schwächer gefesselt zu werden, besonders jeden Freitag und Samstag (70 ff.). Dabei empfand sie große innere Süßigkeit. (Ähnlich S. 128.)

Von Unlust begleitet war jedoch das „gebundene Schweigen“ im darauffolgenden Jahre (91). Nur zum Beten empfing sie Kraft. In der Osterwoche 1345 begann „*diu gewohnlich swige*“ schon am Mittwoch (96), was sich in den nächsten Wochen von der Vesperzeit bis zur Prime (6 Uhr morgens) wiederholte. Als die Nonne gegen ihre Gewohnheit das Abendmahl Samstags statt Sonntags empfing, überfiel sie das Schweigen auch am letzteren Tage (113). Überhaupt blieb sie an den Tagen, da sie das Sakrament genießen wollte, von der nach Mittag anhebenden und bis zum nächsten Sonnenaufgang währenden (138) „*swige*“ verschont (138, 142).

Das Gegenstück zur sprachlichen Hemmung bildet der Zwang, laute Rufe auszustoßen oder den Namen Jesu häufig auszusprechen. Besonders wenn jene beendigt sind,

stellt sich die Nötigung ein, den gestauten Affekten diesen Ausweg zu gewähren. Oft handelt es sich einfach um Schreie, die sich im Anschluß an die Betrachtung der Leiden Jesu einstellen und stundenlang anhalten, so daß die Umstehenden das Ende der Kranken genaht glauben (94). Margareta schildert ihren Zustand einmal mit folgenden Worten: „*Do was ich in min stuben gangen und het die metin* (Mette) *an gefangen. do komen die luten rüeffe und werten die lange* (dauerten lange). *und die rüef mit luter stime ‚owe' und ‚owe' die sint as groz, daz man si über al in dem closter und uf dem hof hörn mag, und möht sunst in aigener craft as* (also) *lut nit gescrien, ob man mich halt* (gleich) *töten welt. und die komen mir biz naht ze siben malen*" (S. 119 f.) . . . „*und der rüef werdent etwenn uf hundert, etwenn uf xl und c* (hundertvierzig), *etwenn uf cl, etwenn uf ccl oder ein wenig mer*" (120, ähnlich 126). Darauf kommt der Leidenden eine lange Rede „*mit ainem so gar süezzen lust in dem süezzen namen Jhesus Cristus, daz ich denne nit enphinde, ob ich wetagen ie gewan, und wirde aller miner lider* (Glieder) *gewaltig und sicz uf ungehebt vor mir selber und mag denne creftiklichen und mit grosser fröde gereden wort und stimme*" (120 f.). Diese Rede aber wird ihr eingegeben und endigt damit, daß der Sprechenden Augen und Mund wie zuvor geschlossen sind (121). Auch sonst etwa folgen häufig (127) automatische Reden auf die Schreie (121 f.). Tritt „Heiserkeit" hinzu, so daß die Rufe ausbleiben müssen, so wird die Qual schlimmer als alle anderen Leiden, und aller Trost ist dahin (122). Mitunter stellt sich auch in dem Augenblick, da die Rufe hervorbrechen wollen, ein stellvertretender süßer Geschmack ein (122).

Bleibt nach den Rufen die Rede aus, so sind die Leiden erst recht groß (124). Immer wieder läßt die Nonne durchblicken, daß das Phänomen mit der Betrachtung der passio Christi zusammenhänge (124, 130), über welche sie *„den allersüezzesten lust und da mit den grösten smerzen und daz gröst lait“* fühlt (126), und zwar überwiegt zuletzt das wonnesame Gnadengefühl (126, 154). Besonders hervorzuheben ist, daß oft der Name Jesu unzähligemal *„mit süezzem herzenslust“* ausgerufen wird (109 u. ö.).

Die übrigen positiven und negativen Zwangsimpulse, z. B. die Nötigung, zu lachen (65), spielen keine erhebliche Rolle. Daß die Nonne vor Lachen das Chor verlassen muß, deutet den Zusammenhang dieser Erscheinung mit der Frömmigkeit an.

Von auffallenden Erscheinungen des Gefühlslebens begegnete uns bereits der konstante Wechsel von Unlust und Lust, welch letztere ihren erotischen Charakter schon in der ständigen Bezeichnung *„Süezze“* verrät. Nach qualvollem Schreien und Blutverlust liegt sie von der Welt abgekehrt drei oder mehr Tage fröhlich und in süßer Gnade auf ihrem Lager (54 f.). Ähnliche Euphorie bei äußerlich erbarmungswürdigem Zustand kommt bei ihr oft vor. Von der Umgebung bemitleidet, schwelgt sie innerlich in den höchsten religiösen Wonnen. Letzteres ist besonders der Fall, wenn sie den süßen Jesusnamen ausspricht. *„Ich enphinde gar wol in der warhet“*, bekennt sie, *„daz der süezze nam Jhesus Cristus ein sunder stat in minem herzen hat, die er im selber in mir von sinen genaden machet, do er sich so barmherziklichen in daz innerst mins herzen ze i i i i malen drucket, und swen ich*

mich uf die selben stat lege oder mit der hant an rüere oder etwaz dar uf lege oder druk, so enphinde ich ainer so gar süezzen genade, diu mir in elliu miniu lider gat, und wirt mir as stark in dem herzen, daz ich den auten (Atem) *kum gewinnen mag, und ain süezzer smak gaut* (Geschmack geht) *mir innan uf durch die kelen in den munt*" (128). Ein andermal, da sie ein Lied auf Jesus anstimmen will, sieht sie ein Licht, „*und daz drank ine mit umessiger suzzeket und gosse sich in elliu miniu lider, daz ich mich lang nie geregen mag*" (85).

Unter den Unlustgefühlen ragt hervor die im Chor nach der Messe (34) häufig auftretende Angst, die sich besonders vor Visionen kräftig einstellt (25), doch während der Angst fühlt sie sich von einer unmäßigen Gnade umgeben (27).

Der masochistische Unterton dieser Gemütsleiden kommt oft zum Ausdruck, z. B. eines Tages, da sie nach mehrtägiger Traurigkeit und „*jemerclichen we*" viel Freude und große Lust verspürt, „*daz ich ellend solt sin durch got*" (12).

In einer Reihe weiterer Anomalien finden wir die intellektuellen Funktionen alteriert. Halluzinatorische Empfindungen erfuhr die Nonne sehr oft. Mehrfach sieht sie ein Licht, und zwar „*ein gesihtikliches licht*", im Augenblick, da sie Jesus nicht anzureden vermag (85, 43), oder ihr Herz ist mit Licht durchgossen (12), das durch alle Glieder strömt (47). Von den etwas komplizierteren Visionen ist später die Rede.

Häufig traten bei Margareta Geschmackshalluzinationen auf. Während des Betens empfindet sie

einen süßen Geschmack (43) im Munde (128), besonders wenn sie den Namen Jesu Christi *„mit ainer minnender craft“* in sich trägt (140). Die Hostie wird auf ihrer Zunge zum süßesten aller Dinge (61), sie spürt den ganzen Tag Gottes Blut und Fleisch in sich (89). Alles Süße meidet sie der himmlischen Süßigkeit zuliebe (80). Dafür schmeckt ihr das Wasser so süß, daß sie sich wundert, weil nicht alle Menschen ausschließlich Wasser trinken (136). Im Sommer des Jahres 1347 bleibt sie einmal von Mittwoch bis Sonntag, obwohl sie unter Frost und Hitze leidet und heftig transpiriert, ohne einen Tropfen Trankes. Dabei ist ihr beständig, als hätte sie Zucker im Munde (138).

Während schwerer Krankheit will man ihr Fleisch zu essen geben, allein in ihrem Munde nimmt es einen ekelhaften Geschmack an, als wäre es ungesotten (47). Von 1334 an hat sie mehr Begierde nach Speise (24), dreißig Jahre enthält sie sich des Weines, des Fisches und des Fleisches (79). Während des Schweigens ist sie so sehr mit ihren inneren Anliegen beschäftigt, daß sie keinerlei Speise zu sich nehmen kann (66).

Geruchsautomatismen kamen bei Margareta selten vor. Wie sie eines Tages ins Chor der Kirche eintritt, findet sie es mit einem süßen Geruch (*smak*) angefüllt, und der Jesusname wird ihr ins Herz gedrückt (129).

Nicht ganz vereinzelt erlebt die hysterische Nonne Halluzinationen des Tastsinnes. Als sie sich nach einem Kuß und einer Umarmung Gottes (= Jesu) gesehnt hatte, ging ihr Wunsch in Erfüllung: Gott greift ihr des Nachts kräftig ans Herz, so daß sie es wachend und schlafend lange empfindet (22). Mag es sich hier

um einen lebhaften Traum handeln, so ist diese Auslegung in anderen Fällen unmöglich (27, 129). Im Schlaf vom Jesuskind aufgeweckt und ins Chor gerufen, drückt sie das kindliche Bild an ihre bloße Brust und empfindet nun ein menschliches Berühren seines Mundes, worüber sie vor Schrecken starr wird (89). In der Nacht fühlt sie sich einst vom Christkind umfangen und geküßt, wobei sie Begierde nach seiner Beschneidung verspürt (91).

Mitunter verliert sie alles Gemeingefühl und jegliche Innervationen, so daß sie ihren Leib nicht mehr empfindet und sich emporgetragen fühlt (24, 26). Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß auch diese Erlebnisse mit religiöser Exaltation zusammenfielen.

Einen breiten Raum in den „Offenbarungen" der ekstatischen Nonne nehmen die Träume, Eingebungen und Visionen ein. Ich gebe zunächst einige Träume summarisch wieder. Fast stets handelt es sich um ein Schauen des Heilands. Doch zeigt der Nonne einmal ihre tote Schwester im Traume den Himmel offen und einen für sie bestimmten leeren Stuhl (14). Ein andermal berichten ihr die Engel fälschlich, daß ihr Freund Heinrich von Nördlingen in ihrer Mitte weile (45), was aber den Glauben an die Realität der Traumoffenbarungen nicht im geringsten stört. Gleichfalls im Traume sieht Margareta sich mit Jesu Wunden geziert (50). Ein andermal erblickt sie den „allerlautersten, klarsten Leib" eines Mannes nackt vor sich liegend. *„Nu enphieng ich die aller grösten genade und süesseket von dem libe, wan er was so gar durchglestig, und da wart mir geben, daz wir den lip allen sölten essen. daz was mir ain grosser dinge, daz man den lip tailen und essen solt."* Einen

Augenblick später merkte die Nonne, daß der zarte Leichnam des Herrn ihr erschienen sei. Sie stand damals vor dem Empfang des Sakramentes (50). Ein Traum läßt sie, um ein zweites Beispiel zu geben, schauen, wie ihr der verstorbene Bruder in einem weißen Tuch einen Leichnam bringt, den sie als den Kruzifixus erkennt (110). Einmal sieht sie das Jesuskind in der Wiege spielen. Es verlangt, von der Nonne zu sich genommen zu werden, und läßt ihr nicht Ruhe, bis sie es küßte, worauf sie selbst umhalst und geküßt wird (91).

Bezeichnend ist folgendes Erlebnis: Margareta besaß ein Kreuz, das sie oft aus aller Kraft an ihr Herz drückte, wobei sie vor Süßigkeit zu sterben glaubte (20). Dazu trug sie, wo sie ging, auf dem Busen ein offenes Büchlein mit dem Bilde des Gekreuzigten. Letzteres legte sie vor dem Einschlafen unter ihr Antlitz, während das Kreuz von der Kehle bis zum Herz sie berührte. Dazu stahl (!) sie, so oft es ihr möglich war, im Chor ein großes Kreuz, das sie sich aufs Herz legte. *„Und da lag ich denn gedruket uf biz daz ich enschlief in grozzer gnad“* (21). Einst hatte sie Lust, ein noch größeres im Chor hängendes Kreuz wie die drei anderen an ihr Herz zu drücken, doch hing es ihr zu hoch. Da sah sie sich im Schlafe vor dem Bilde stehen, der Heiland stieg hernieder und ließ sie sein offenes Herz küssen und sein Blut trinken, wobei sie kräftige Süßigkeit empfand (21).

An der Grenze der Halluzination steht die Eingebung. Margareta erfährt sie in späteren Jahren häufig. Eines Tages hört sie die Stimme ihres Herrn zu ihr sagen: „Säugest du mich nicht, so werde ich mich dir entziehen, wenn du mich am allerliebsten hast“ (87).

Gehorsam legt sie ein Kinderbild Jesu an ihr bloßes Herz, wobei sie große Lust empfindet.

Mit dem Jesuskind führt sie lange Zwiegespräche. Sie erfährt von ihm, daß Maria ihr Kind mit großer Freude und ohne Beschwerde im Leibe trug (99), auch ohne Schmerzen gebar (100). Neugierig fragt die Nonne ihr Kind Jesus, ob es wahr sei, daß Josef seinen Erstgeborenen in seine Hosen wickelte, was ihr bejaht wird. Schon wieder gelüstet es die Asketin, über die Beschneidung Näheres zu erfahren. Auch diesem Wunsch wird willfahrt; die Nonne bekommt zu hören, daß das Kind große Schmerzen erlitt und viel Blut vergoß (100). Das Interview beschäftigt sich mit weiteren subtilen Stoffen, z. B. der Frage, ob Maria alle ihre Begierde mit Küssen und anderer Wollust an ihrem heiligen Kinde stillte, worauf der süße Jesus antwortet: *„Siu hat alle zit in irre liebe grossen schreken und forht von der grossen craft, der si uz mir enphant und in mir bekant* (inne ward)“ (101). Der lange Dialog gibt weiterhin Auskunft auf Margaretas seltsame Frage, ob Maria Magdalena und St. Petrus der Jungfrauen Lohn erhielten, was das Kind bejaht (104). Andere Fragen und Antworten wecken wenig Interesse.

Die übrigen Träume, denen Margareta eine nicht geringere Bedeutung beilegt als den Visionen, übergehe ich. Die eigentlichen Gesichte bleiben einfach. Einmal wird sie während ihrer Andachtsübung von Angst erfaßt und sieht hinter sich. *„Do sach ich ains in wissem gewande. do was ich fro. dar nach wolt ich sin aber* (abermals) *war genommen haun. do was ez hin, und enphieng ich do die grösten fräud, daz mir do ze der zit alliu vorht*

engieng" (25). Ein andermal sah sie drei Lichter, die „*sinwel* (rund) *as ain schibe vor minen augen*" waren (42).

Als letzte psychische Anomalie nenne ich die Amnesien. Am Ostertag des Jahres 1343 will die Nonne ihr Paternoster sprechen, ein selbstverfaßtes, sehr langes Gebet (abgedruckt 161 bis 166). „*Do ich wolt an fahen, do het ich sie* (die Worte) *all verlorn und kund ain wort nit.*" Erst nach der Kommunion kann sie wieder beten, ausgenommen ihr Paternoster. Hierüber ist sie so betrübt, daß sie den Tod vorgezogen hätte, denn sie weiß nicht, wie sie jetzt Tag und Nacht die Zeit vertreiben soll. Dafür spricht sie hundert andere Paternoster. Erst nach einer Woche wird der Beterin ihr Paternoster wiedergegeben, allein noch fünf bis sechs Wochen nur „*as tunkel und as frömde*" (68 bis 69).

Bevor wir auf die Analyse eintreten, müssen wir noch in Kürze die religiösen und ethischen Vorgänge schildern, soweit sie nicht bereits zur Sprache kamen.

Die Frömmigkeit erscheint bei Margareta durchwegs als erotische Beziehung auf Jesus, und zwar einerseits als konjugale, andererseits als mütterliche Minne.

Jesus ist der Gemahl ihrer Seele, ihr zartes Lieb (48) oder „*herzecliches liep*" (51). Im Traume spricht er zu ihr: „*Ich bin ain gemahel diner seel*" (113). Während einer „*süezzen swige*" wird ihr von Gott, der beständig mit Jesus identisch und in Gestalt Jesu gedacht wird, mit „*creftiger genade*" eingegeben: „*du bist der warhait ain begrifferin, mines götlichen lustes* (Gelüstes) *ain versuecherin und miner minne ain minnerin. ich bin ain gemahel diner sel, daz ist mir ain lust ze miner ere. ich han ain mineklichen werck in dir, daz ist mir ain süesses*

spil. des zwinget mich din minne, daz ich mich lauz (lasse) *finden, daz ez der sel as genuoch ist, daz es der lip nit liden wil. din süezzer lust mich findet, din inderiu begirde mich zwinget, din brinnendiu minn mich bindet . . ., din ungestüemiu lieb mich bewart. ich will dich frölich enphahen und minneklich umvahen in daz ainige aine, daz ich bin. da wil ich dir geben den minnen kus, der diner sel is ain lust, ain süesses inners berüeren, ein minnekliches zuofüegen*" (69 f.).

Die liebestrunkene, zur Zeit der zuletzt erwähnten „Offenbarung" 53jährige Jungfrau trug somit recht sinnliche Begierden nach ihrem himmlischen Gatten. „*Elliu* (alle) *min begirde ze leben und ze sterben ist niena anderswa* (sonst nirgends)" (75). In dieser Minne erfährt sie am Herzen die „*aller süssesten stösse*" und die „*aller süesseste berüerde*" (Berührung), ja, „*von siner ungestüemen minne meht sich min hercze zerspalten und von siner süezzen genade min hertze zerfliezzen*" (75). Wir erwähnten bereits folgende Züge: Margareta fühlt einmal schlafend und empfindet es wachend nach, wie Gott ihr an das Herz greift (22). Wenn sich der süße Name Jesu ihr zu 40 Malen ins Herz drückt, so kann sie nachher nicht einmal die Hand aufs Herz legen, ohne in allen Gliedern süße Gnade zu fühlen, während sie kaum mehr den Atem findet und ihr ein süßer Geschmack durch die Kehle in den Mund geht (128). Die Gewissensbedenken gegen die einer irdischen Liebesraserei doch gar zu ähnliche religiöse Erotik beschwichtigt Jesus selbst, indem er seiner Geliebten zuruft: „*Ich bin nit ain berauber der sinne, ich bin ain derliuhter* (Durchleuchter) *der sinne*" (76) — ein Wort von klassischer

Schönheit und Wahrheit, wenn wir es auf den historischen Jesus beziehen.

Wie so oft bei derartigen Liebesverhältnissen, wendet sich auch Margaretas Interesse überbetont einzelnen Teilen des Leibes Jesu zu. Sobald sie liest, daß Johannes auf dem süßen Herzen seines Meisters lag, so berührt sie eine süße Gnade, und sie kann nicht mehr reden; kommt sie gar (bei ihrer Lektüre) zu der *„manunge“*, daß er trank und sog aus den süßen Brüsten Jesu, so sitzt sie eine Weile wortlos da und stürbe am liebsten vor Minnelust (74, ähnlich 33). Während der Fastenzeit des Jahres 1336 brennt sie vor Begierde, *„daz ich mich denne saigen und truken und küssen solt in din fünf minnezaichen mins anigen liebes Jhesu Cristi“* (42). Die Benennung „Minnezeichen“ deutet in diesem Zusammenhange den sexuellen Charakter des Verlangens nach den Wunden an. Mit St. Thomas möchte sie in das offene verwundete Herz Jesu greifen und daraus trinken (33). Von dem leidenschaftlichen Verlangen, den Gekreuzigten in mehrfachem Format, womöglich aber recht groß, auf ihr bloßes Herz zu legen oder sich an ihn zu pressen, war schon die Rede. Wir finden diese Begierde nach dem (unbekleideten) Leib des Herrn bei vielen von Brunst verzehrten Nonnen, z. B. bei Katharina Emmerich. Auch am Kruzifixus scheint das Küssen des offenen Herzens und das Bluttrinken die stärkste Wollust zu gewähren, wenigstens vergönnt Jesus der träumenden Nonne diese Gnade (21).

Ein Surrogat für den leibhaften Jesus bildet sein Name, der im Munde, wie wir wissen, eine so intensive Süßigkeitsempfindung hervorruft (107, 109, 140).

Freilich muß alle religiöse Minnelust, die sich bis zur

Ekstase erhebt, mit schweren Leiden erkauft werden. Heftige Leiden verursacht unserer Kranken der Anblick eines Kruzifixes, besonders eines ihr fremden (47 f.). Sie bekommt derartigen Schmerz in ihr Herz, daß sie den ganzen Tag nichts tun und „*enbizzen*“ (genießen) kann. Tags darauf schwelgt sie wieder in erotischen Wonnen, gewinnt aber dann einen solchen „minnenden Jammer“ nach dem Bilde, daß sie sich darein drücken und alle ihre Begierde stillen sollte, wofür sie ihr Leben lassen wollte (48). Denselben heftigen Schmerz fühlt sie in ihrem Herzen schon beim Lesen der Passionsgeschichte.

Zum Lohn für ihre süßen Leiden und ihre Konzentration wird ihr von Gott = Jesus die Versicherung gegeben, daß sie „*ime der liebsten menschen ainez wer, daz er uf ertrich het*“ (93), ja, noch mehr! Jesus verkündet ihr: „*gelust dich min, so gelust mich din*“ (112), ebenso: „*frawe dich, daz dir din herre und din got diner sel as nah ist, wan* (denn) *du bist min gemahel, so bin ich din lieb. du bist min fröde, so bin ich din fröd. du bist min lust, so bin ich din lust. din wonung ist in mir, so ist min wonung in dir. lid* (leide) *mich durch mine minne, ich wil dir lonen mit mir selber und wil alle din begirde mit mir erfüllen, und wil dir geben daz aug nie gesach, ore nie gehort und in menschlich herze nie kom und wil dir min hailig gotheit geben ze aim ewigen niezzen*“ (149 f.).

Solchen Liebeserfahrungen steht eine dann und wann auftauchende Angst gegenüber. Die Asketin, die sich doch die strengsten Entsagungen auferlegt, fürchtet sich nämlich lange Zeit beständig, sie lebe nicht der Gnade Gottes und rechten Minne (45).

Der Kultus, besonders Gebet und Abendmahl, lohnte mit dem Maximum frommer Ergötzung. Zumal im Sakrament fühlt sie *„grosse süezzeket und wunderbar smecke“* (Geschmack). Die verzückte Nonne bezeugt: *„mir ist din blosse warhet, in der er uns geben hat sin hailigez bluot und flesch, as enphindenlichen und gegenwertklichen gewesen, as ob ich ez liplich sehe und esse und trunke“* (105).

Die Todessehnsucht, die Margareta mit den meisten Mystikern teilt (106), hängt mit dem Wunsche nach desto innigerem Zusammenleben mit dem himmlischen Geliebten zusammen.

In Kürze sei noch das intime Verhältnis der nach Jesus begierigen Kranken zum Jesuskind erwähnt. Offenbar behandelt sie das letztere als ihr eigenes Kind. In ihrer hysterischen Schwangerschaft ruft sie unzähligemal den Jesusnamen aus. Sie bettet „ihr Kind“ — so nennt sie den kleinen Jesus häufig (100, 108, 145, 148 u. ö.), wird von ihm aus dem Schlafe geweckt (91), säugt es usf. Von ihren langen Gesprächen mit dem Kinde war bereits die Rede. Auffallen muß, wie viel sie sich mit der Beschneidung Jesu abgibt. Nach ihr, *„siner aller süezzesten besnidunge“* hat sie *„grossen lust“* (87), um daraus *„sin aller creftigostes minnenwallendez hailiges bluot“* zu genießen, um welches sie in ihrer Begierde gern ihr Leben geben möchte (88). Wie sie, vom Kind aufgeweckt, umhalst und geküßt wird, hat sie abermals Begierde nach der Beschneidung (91), die sie sich, wie schon bemerkt, detailliert beschreiben läßt (100 f.).

Endlich muß noch mit einigen Worten des sittlichen Verhaltens unserer Nonne gedacht werden.

Margareta trieb es in der Selbstpeinigung bei weitem nicht so toll, wie eine Menge anderer frommen Frauen ihrer Zeit. Sie enthielt sich wenigstens der aktiven Selbstquälerei. Dafür ging sie in der passiven Tortur bis an die Grenze des Möglichen. Um der Welt abzusterben, beschränkt sie sich im Gebrauche der Lebensgüter auf ein Minimum. Ihre Lebensführung charakterisiert folgende Schilderung: „*Sunderlichen han ich lust und begirde dar in, daz ich durch mins liebes willen* (zu) *Jhesus Cristus gelauzzen* (gelassen) *han allez, daz da von der welt lust komen mag. ich bin gewesen wol XXX jar, daz ich nit wins getrunken han und auch in kain bat* (Bett) *nie komen bin und wasser noch laug* (Seife) *an minen lip noch an min haup* (Gesicht!) *nie komen ist in den selben XXX jaren. und hat daz mir as wol gezomen* (geziemt) *mit der helf gocz, daz ich kein gebresten nie gewan. ich han auch gelaun fisch und fleisch*" (79). Wie man ihr bei schwerer Krankheit ein Kissen unterlegte, protestierte in ihr der Herr: „Soll ein Gemahl Jesu Christi also auf Federn liegen? Und ob sie auch stürbe, soll sie nicht auf Federn gefunden werden!" Hierauf gelobt die Nonne, das Kissen nicht mehr zuzulassen, außer auf Gebot der Vorgesetzten (80).

Ihr altruistisches Verhalten läßt, wie das so vieler religiöser Schwärmer, in hohem Maße zu wünschen übrig. Die Ankündigung, daß ihr Bruder sie besuchen werde, verursacht ihr großes Leid, weil sie vor göttlicher Lust nichts anderes achten mag (23). Sie hat wohl den Wunsch, Leidenden zu Hilfe zu kommen; „*aber daz ich ez in der warhet volbraht hab, des waiz ich leider nit, daz waiz diu barmherzeket gotz wol*" (144 f.). Geradezu abstoßend wirkt

folgender Bericht: Eine Frau stahl zwei Hostien, um sie den Juden zu verkaufen oder zu verpfänden, wurde jedoch bald entdeckt. *„Und do si verurtailet wart zum tode, do snaide man ain kint vor* (fort) *von ir, daz wart getaufet, und verbrant si do.“* Margareta ist über die Verunehrung Gottes tief betrübt, mag es aber nicht leiden, wenn jemand mit der Hingerichteten Mitleid hat. Sie bemüht sich auch, jeden bei Gott fürbittenden Gedanken zu unterdrücken (117)! Zu dieser fanatischen Geistesverfassung stimmt nur zu gut, daß der betenden Nonne von Gott eingegeben wird, die Juden seien an der sich 1348 gewaltig ausbreitenden Pest schuld, wenn auch Gott diese Strafe über die sündhafte Christenheit verhängt habe (158).

Für die Mitwelt zeigt Margareta im ganzen wenig Interesse. Nur Ludwig von Bayerns Schicksal beschäftigt sie stark. Auch von ein paar Genossinnen ist mit spärlichen Worten die Rede.[1] Doch absorbiert die Frömmigkeit ihr Geistesleben derart, daß profane Anliegen nur in schattenhaften Konturen an der Peripherie ihres Gesichtsfeldes auftauchen.

III) Analytische Glossen über den Zusammenhang der hysterischen und religiösen Erscheinungen

Die vorhandenen Bekenntnisse reichen zu einer befriedigenden indirekten Analyse leider bei weitem nicht aus. Insbesondere vermissen wir die Kenntnis der infantilen Sexualphantasien, konstanten Verdrängungen und

1) Einige andere Interessen stellt Strauch (S. XXXVII f.) zusammen.

akuten Traumata. Trotzdem lassen sich die Zusammenhänge zwischen Hysterie und Frömmigkeit größtenteils überzeugend darstellen und wenigstens einige allgemeine Rückschlüsse auf die pathogenen Einflüsse gewinnen.

Daß die hysterischen und religiösen Eigentümlichkeiten Margaretas aufs engste miteinander verflochten sind, konnte der Leser auf Schritt und Tritt beobachten. Die Natur dieser Verquickung wollen wir etwas aufhellen, indem wir die geschauten Bilder nochmals rasch an uns vorüberziehen lassen. Hiebei achten wir, da die Frömmigkeit der Nonne in offenbar höchst peripher innervierter Erotik aufgeht, ganz besonders auf die Stellung, welche das hysterische Symptom in ihrem sublimierten Liebesleben, ihrer Jesulatrie, einnimmt.

Die „Ungewalt" über den Leib setzt ein mit dem Gnadengefühl der Gegenwart Gottes. Betrachten wir mit Freud den hysterischen Anfall als einen sexuellen Akt, — und gerade unsere Analysandin liefert treffliche Belege zu dieser These, — so hört die Abasie-Astasie der verzückten Beterin auf, unerklärlich zu sein. In liegender Haltung kann sich die mystisch Verzückte leichter ihrem religiösen Orgasmus überlassen. Diese Auffassung wird durch andere Symptome bestätigt, beansprucht aber nur Wahrscheinlichkeitscharakter.

Die Schmerzen in Haupt und Zähnen lassen sich mit desto größerem Rechte zu Jesus in Beziehung setzen, als die Nonne angibt, daß sie sich während ihres sechswöchigen Leidens, in welchem sie das Haupt nicht neigen kann, zu ihrem Herrn *„Jhesus Cristus in die stuben setzt, da er des ersten inne gevangen gefüert ward"* (17). Die Kranke identifiziert sich offenbar mit Jesus, der nach

Markus 15, 16 bis 19, Matthäus 26, 67, Lukas 22, 63 bis 64, und Johannes 18, 22, mit der Dornenkrone und Schlägen ins Gesicht mißhandelt wird. Die während der Passionszeit vorherrschende Unfähigkeit, das Haupt zu neigen, geht darauf, daß der Gemarterte erst nach dem Leiden, das die christliche Kirche in jenen Wochen miterlebt, nach heftigen Qualen sein Haupt neigen und verscheiden durfte (Joh. 19, 30).

Die „wunderliche Heiserkeit" erklärt unsere Hysterika sehr wohl zu verstehen, allein sie mag nicht reden von der Kraft, Gnade, großen Minne und übersüßen Lust, die ihr Herr „besessen, gebunden, gefangen und in sich gezogen hat"; der Mund, sagt sie, möchte in der Wahrheit, die Jesus Christus ist, davon nicht reden, es öffne ihn denn derjenige, der des Zacharias Mund erschloß (vgl. Luk. 1). Anschaulich vergleicht Margareta ihre während der Aphasie zunehmende Qual dem Feuer, das in einem Hause ungestümer brenne, bis das Dach durchbrochen sei, oder dem gärenden Most, der erst bei geöffneten Spunten sich beruhige (122). Weshalb ihr die Hemmung auferlegt wird, gibt sie glücklicherweise selbst an, ohne es zu wissen. Sie zitiert nämlich ganz unvermittelt den Ausruf des Gekreuzigten: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" und den vierten Vers des messianisch verstandenen 69. Psalmes: „Ich bin müde vom Rufen, heiser in der Kehle" (*Laboravi clamans, rauce facte*). Dazu fügt sie die Worte: „*Experientiam horum in Cristo pro modulo suo experta est sicut aliquis hominum nunc viventium et tunc petivit gemens et flens hec verba ex profunda humilitate scribi.*" Sie selbst ist die, welche Jesu Leiden an sich erfuhr, der senti-

mentale Heinrich von Nördlingen der, welcher seufzend und weinend um die Aufzeichnung dieser Erlebnisse bat. Endlich erwähne ich noch folgende wahrscheinliche Determinante: Mechthild von Magdeburg schrieb in ihrem „fließenden Licht der Gottheit“: „O weh, mein Vielliebes, ich bin heiser in der Kehle meiner Jungfrauschaft, aber der Zucker deiner süßen Milde hat meine Kehle zu tönen gebracht.“[1] Jenes Buch sandte Heinrich von Nördlingen 1345 an Margareta (246); die Heiserkeit brach 1347 aus (122), so daß ein Zusammenhang möglich ist.

Die Schmerzen im Herzen, ausgebrochen bei der Lektüre der Passionsgeschichte und beim Gesang des Hymnus „Vexilla regis“, vertreten offenbar die Stiche, die nach Margaretas Vorstellung (oder jenem Hymnus?) Jesus ins Herz drangen. Übrigens bilden jene Erscheinungen einen Ersatz für das Lesen und Singen.

Der Schmerz in den Händen, der eine Empfindung hervorrief, als wären sie erdehnt und verzerret und durchbrochen worden, geht natürlich auf die ans Kreuz genagelten Hände Jesu. Bei einem von mir analysierten Ekstatiker wurde die eine Hand wirklich zu einer Art (Dornen-) Krone, die andere zu einem Kreuze kontrahiert.[2]

Das „durchstochene und durchbrochene Haupt“ repräsentiert das von der Dornenkrone und Hieben gefolterte Haupt Jesu. Eine Hysterika, die meine Seel-

---

1) Ekstatische Konfessionen, ges. von Martin Buber, Jena 1909, S. 76.

2) Vgl. Pfister, Die psychoanalytische Methode, S. 36 f.

sorge aufsuchte, litt plötzlich unter heftigen Stichen, die kranzförmig ihren Kopf heimsuchten. Bei der Analyse fand sich, daß das Mädchen etwa neun Jahre früher von der Schilderung des Dorngekrönten so sehr erschüttert wurde, daß es sich selbst aus Dornen einen Kranz flocht und aufs Haupt setzte. Zur Zeit der hysterischen Erneuerung jener Stiche litt sie unter unverdienten Nachstellungen und tröstete sich durch die Identifikation mit dem dorngekrönten Heiland.

Das unter Todesqual gefühlte Brechen in allen Gliedern drückt, wie schon sein Auftreten am Karfreitag und die laute Klage um Jesus andeuten, Jesu Todespein aus. Das Brechen des Brotes im Abendmahl als Symbol des Sterbens Jesu mag die Empfindung mitbestimmt haben.

Die Intoleranz gegen Berührung von Haupt, Händen und Füßen verrät eine Identifikation mit dem Auferstandenen, der sein „*Noli me tangere*" der Maria Magdalena zuruft.

Ähnlich dürfte die Empfindung des Schwebens eine Gleichsetzung mit dem Jesus der Himmelfahrt verraten, wobei der bekannte typische Traum, in dem der Schläfer sich schweben fühlt, die sexuelle Unterströmung in Margaretas Seele interpretiert.

Während die aufgedeckten Identifikationen, wie später ausgeführt werden soll, die Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Gemahl symbolisieren, gehen die Szenen, in welchen die fünfundsechzigjährige Nonne die Rolle einer Gebärenden spielt, auf die Sehnsucht nach Mutterschaft zurück. So verstehen wir die Krämpfe im Herzen, den Auftritt, in welchem die assistierenden

Gehilfinnen unter dem Herzen der konvulsivisch sich windenden, schreienden Margareta etwas Lebendiges sich bewegen spüren, die Stöße ins Herz, das Anschwellen des Leibes, das die Kranke selbst mit dem gravider Frauen vergleicht.

Die Kontraktur der Kiefer entspricht einem Konflikt zwischen dem himmlischen Gemahl und dem irdischen Freunde. Sie tritt in dem Augenblick ein, da der Freund unserer Nonne das Abendmahl geben will. Weil die Leidende es nicht entgegennehmen kann, empfängt sie mit großer Freude tröstliche Worte von Gottes Güte und der Messe (60), worauf das Leiden schwindet. Die Asketin mußte sich jedenfalls erst vergewissern lassen, daß ihre Minne zu Jesus durch die Annahme der Speise von seiten des Freundes keine Störung erleide.

Die Totenmale an den Händen treten ein, als ihr Freund abreiste und Jesus, der *„aller clügest binder"*, sie derart band. Die Nonne scheint sich damit selbst zu strafen, weil sie einen Teil ihrer Libido auf Heinrich abgeleitet hatte.

Frost und Hitze, die nach Ostern gewöhnlich ein bis drei Tage vorherrschen, schildern wohl den im Tod erkalteten Leib Jesu und seine antagonistische, dem Osterfest entsprechende Folgeerscheinung.

Das Hervorbrechen des Blutes ist zu undeutlich geschildert, als daß es sicher zu erklären wäre. Möglicherweise dramatisiert es eine Geburtsphantasie.

Der Schweigezwang begegnet uns bei den Mystikern häufig. Seine Motivierung dürfte in dem nämlichen Beweggrund liegen, der die Nonne auch am Sehen verhinderte. Das Wort „Mystik" (von μύειν, die Augen

schließen) deutet ihn an, und Tersteegen prägt ihm die klassische Formel in seinem Gebet:

„Komm, nimm ein
Mein Herz allein,
Daß ich allem mich verschließe
Und nur dich genieße."

Daß das Schweigen mit der religiösen Erotik zusammenhängt, beweist nicht nur das in ihm vorherrschende süße Gefühl, sondern auch die Zeit, in der das Symptom auftritt. Es stellt sich ein, sobald die Nonne vom Liebeswerk des Herrn reden will (72, 117). Freitag und Samstag, ferner der Beginn in der Vesperstunde und das Aufhören in der Morgenfrühe erinnern an Jesu Todesschweigen (Jesus starb zur Vesperzeit und auferstand nach den Evangelien bei Tagesanbruch). Warum das halbtägige Schweigen viereinhalb Monate lang von Mittwoch bis Sonntag anhält, ist aus Margaretas knapper Angabe nicht ersichtlich. An Kommunionstagen bleibt die Gottesgemahlin verschont, weil sie an ihnen die konjugale Gemeinschaft durch das Essen des geliebten Leibes pflegt. Wenn nicht alle, so sind doch wenigstens einige der bedeutsamsten Merkmale des Schweigezwanges zu ergründen.

Die Obsession, Rufe ausstoßen zu müssen, hat uns die Leidende bereits interpretiert, als sie an Jesu Todesschrei erinnerte. Der Jesusname bereitet so hohe Süßigkeit, weil er Jesus selbst, also auch seinen Leib, die Hostie, vertritt.

Der Lachzwang wird ohne Andeutung der äußeren und inneren Umstände beschrieben. Der Analytiker weiß daher mit ihm nicht viel anzufangen. Daß in oder

sogleich nach dem Lachen ein bevorstehendes Leiden sich ankündigt, muß unsere Aufmerksamkeit erregen.

Der Widerstand gegen das Essen beginnt erst, wenn die Speisen die Kehle passierten und auf die Höhe des Herzens gelangt sind, wo die Kranke göttliche Süßigkeit empfindet (135). Die Erscheinung kommt somit ähnlich zustande, wie die Ablehnung süßer Speisen, die der himmlischen Wonne des Jesusnamens Konkurrenz machen könnten.

Niemand wird nach dem Gesagten bezweifeln können, daß die *Süezze* der religiösen Ekstase bei Margareta wie bei Mechthild in dem vorhin angeführten Ausspruch ganz einfach die Geschlechtslust darstellt, angelötet an die Vorstellung der *unio mystica* mit dem himmlischen Gatten. Die Angst entspricht der unbefriedigten Libido, die weder im Taumel der sublimierten Liebesbetätigung noch im masochistischen Genuß der Psychoneurose einen vollwertigen Ersatz für die geopferten normalen Primärfunktionen findet.

Die übrigen Erscheinungen sind leicht zu deuten. Der süße Geschmack, den der Jesusname und die Hostie hervorzaubern, hat seine Wurzel in der infantilen Zeugungstheorie, welche die Befruchtung auf ein Essen zurückführt, sowie in der Verlegung von unten nach oben, wie Freud den bekannten Vorgang nennt. Gleichzeitig findet Regression in die prägenitale Oralstufe statt.

Im Ekel vor Fleisch beobachten wir eine uns häufig begegnende unzweckmäßige Wirkung der Sexualverdrängung. Einer meiner Analysanden, der an psychischer Impotenz litt, wurde jedesmal von Unwohlsein befallen, wenn er an einem Fleischerladen vorüberging. Ein anderer

wurde gleichfalls Vegetarier, nachdem ihm die Überwindung der Masturbation geglückt war. Später mied er in Übereinstimmung mit dem Alten Testament wenigstens noch das Schweinefleisch. Das uralte Gebot dürfte mit der menschenähnlichen Farbe des Schweines zusammenhängen, wie das Verbot, Hasen zu genießen (3. Mos. 11, 6), möglicherweise auf die Fruchtbarkeit dieses Tieres zurückgeht. Das katholische Verbot des Fleischgenusses an gewissen Tagen ist nur im Zusammenhang mit der katholischen Beurteilung der Sexualität und des Zölibats zu verstehen. Die katholische Kirche gestattet auch an Fasttagen den Genuß von Fischen, wiewohl auch diese Fleisch besitzen und sexualsymbolische Bedeutung beanspruchen, weil sie kalten Blutes sind,[1] somit sexuelle Indifferenz dem Esser symbolisieren. Überdies enthält ihr griechischer Name (ἰχθύς, Fisch) die Initialen des Erlösers (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ), welcher den idealen Ersatz für periphere Sexualfunktionen bildet. Ekel oder Intoleranz gegen Fleisch bei Toleranz gegen Fisch findet man auch gelegentlich bei Frauen, denen der Sexualverkehr mit ihrem Gatten widersteht.

Die Halluzinationen des Tastsinnes stellen in infantiler Weise den Wunsch nach Umarmungen und Küssen seitens Jesu dar. Margaretas Gefühl, der Heiland greife an die Brust, erlebte auch der bekannte Führer der sogenannten Pfingstgemeinde, der Zungenredner Barratt.

---

1) Aus ähnlichem Grunde dürfen auch Biber und Fischottern, die doch warmes Fleisch tragen, gegessen werden. Die katholische Kirche perhorresziert nicht die Sexualorgane an sich, sondern die Geschlechtslust.

Die Träume vom leeren Stuhl im Himmel, vom durchsichtigen nackten Jesus, der gegessen werden soll, vom kleinen Quälgeist Jesu geben zu keinen weiteren Bemerkungen Anlaß, denn ihr Sinn ist für jedermann klar. Die Episode von Margaretas Schwärmerei für die verschiedenen Kruzifixe, die sie im Bette auf und unter sich haben muß, gipfelt im Trinken des Blutes aus der Seite Jesu, jener sadistischen Betätigung, deren Vorstufen wir bei den primitiven Völkern, deren wildeste und widerlichste Ausbildung wir wohl beim Grafen Ludwig von Zinzendorf antreffen. Ein meiner Seelsorge unterstellter Hysteriker, der mit seiner Pflegerin, einer Nonne, ein schwärmerisches, wenn auch platonisches Liebesverhältnis angeknüpft hatte, ließ einige Tropfen ihres und seines Blutes in ein Glas Wasser fallen und trank es mit ihr gemeinsam aus. Auch in diesem Falle findet eine Verlegung von unten nach oben statt.

Die Eingebungen enthüllen nur wenige neue Wünsche. Die Nonne schwelgt als Mutter des göttlichen Kindes. Im Interesse für schmerzlose Schwangerschaft und Geburt, in ihrem Entsetzen über den Aufenthalt des Kindes in Josefs Hosen, in der öfters und höchst ungeniert geäußerten Neugierde nach Aufschluß über die Beschneidung, in der Frage nach Marias Wollust beim Stillen des Kindes verrät die Nonne, daß in ihr die Fortpflanzungstriebe sich in ungeschwächter Kraft erhalten haben, so daß die alternde Nonne dieselbe Not ausstehen muß, den die neuere Belletristik in ihrer Unkenntnis des wahren Sachverhaltes als Jungweibernot hinstellt.

Die Visionen liefern gleichfalls keinen neuen Auf-

schluß. Die weiße Gestalt ist offenbar die verstorbene, innig geliebte Schwester, die ihr kurz zuvor auch im Traum erschienen war. In den drei Lichtern mögen entoptische Phänomene das Material zur erotischen Phantasie abgegeben haben.

Die Amnesie bezüglich ihres selbstverfaßten Paternosters ist aus den vorhandenen Materialien nicht zu erklären. Das Gebet (161 ff.) drückt die Begierden der Nonne adäquat aus. Es empfiehlt die Seele der Beterin dem Herrn in seiner höchsten Minne, bittet um *„ain sicher verainung in daz indrest guot daz du got selber bist“*, um sichtbare und unsichtbare Gegenwart Gottes und süße Berührung, damit alle Lust nur im heiligen Leiden Jesu und Sakrament liege, um Absterben von allem natürlichen Leben, um den Höhepunkt der reinen Vereinigung von Gott und der Seele, um die süße Lust, mit der lebenden Speise des heiligen Leichnams gesättigt zu werden usw. Der Umstand, daß die Amnesie an Ostern beginnt, am Auffahrtstag gemildert und an Pfingsten beim Singen des Liedes *„Veni creator“* aufgehoben wurde, legt die Vermutung nahe, daß Margareta mit dem Auferstandenen, der aller Fleischlichkeit entkleidet ist, und dessen Aufenthalt man nicht kennt, nichts anzufangen wußte, doch ist damit das Symptom noch lange nicht genügend erklärt. Die nähere Kenntnis der Gemütslage unserer Nonne würde jedenfalls den Schleier mühelos von dem Geheimnis hinwegheben.

Die Frömmigkeit Margaretas spiegelt die primäre Erotik mit vielen Einzelheiten, ohne sich doch bis zu den letzten Konsequenzen offen hervorzuwagen. Daß aber ihre Libido sich mit platonischen Beziehungen

zu Jesus keineswegs begnügt, verrät nicht nur das Interesse der Nonne an der Beschneidung Jesu, sondern auch die schwüle Beschreibung der ungestümen, die süßesten erotischen Gefühle weckenden Minne des himmlischen Herzallerliebsten. Die Sinnlichkeit gibt auch die 53jährige Jungfrau keineswegs preis; nur projiziert sie dieselbe auf den himmlischen Gatten. Es müssen schwere Verdrängungen vorgefallen sein, bis eine so stürmische Leidenschaftlichkeit auf irdische Erotik Verzicht leistete. Was Freud bei vielen hysterischen Symptomen antraf, nämlich daß sie einerseits eine männliche, andererseits eine weibliche unbewußte sexuelle Phantasie ausdrücken,[1] gilt auch von Margaretas Frömmigkeit. Meistens ist ihr Jesus der Ehemann. Der Orgasmus infolge der Phantasie, sie sauge an den süßen Brüsten Jesu, trägt jedoch homosexuellen Charakter. Analog Zinzendorf, der Jesus zu seinem Ehemann erklärt, dann aber die Seitenwunde Jesu mit krasser Anschaulichkeit zur Vagina umwandelt,[2] verleiht die Nonne ihrem himmlischen Gemahl weibliche Merkmale. Auch die Freude am Bluttrinken aus Jesu Seite teilt die mystisch-enthusiastische Katholikin mit dem Pietisten,[3] ebenso den Wechsel von Größen- und Kleinheitsgefühl in der religiösen Selbsteinschätzung, die Verzückung im Genuß des substantiell empfundenen Leibes Jesu beim Abendmahl, die Todessehnsucht, das Interesse für das Membrum Jesu usw.

---

1) Freud, Hysterische Phantasie und ihre Beziehung zur Bisexualität. Ges. Schr. V., S. 246.

2) Meine Schrift: Die Frömmigkeit des Grafen L. v. Zinzendorf. S. 57—66.

3) Ebenda, S. 54 ff.

Was das sittliche Verhalten anbetrifft, so gebührt Zinzendorf in einzelnen Zügen entschieden der Vortritt vor der Nonne. In der Askese, der Abschließung von seiner Familie und anderen Menschen, in der Grausamkeit gegenüber Unfrommen geht der Graf lange nicht so weit, wie Margareta; dafür weist er andere Charaktermängel auf. Jedenfalls verrät auch unsere Analysandin, daß und warum die konsequente Mystik vom sittlichen Standpunkt aus entschieden zu verwerfen ist.

Aus allem ergibt sich, daß die religiöse Erotik einfach die sinnlichen Begierden austoben läßt. Wie in der Hunnenschlacht die Getöteten als Geister der Luft weiterkämpfen, so die sexuellen Triebe der Margareta Ebner, Ludwig von Zinzendorfs und zahlloser anderer Mystiker. An die Stelle einer Transformation der Libido in ethisch produktive, soziale und kulturelle Leistungen ist eine bloße Elevation getreten, für welche der Ehrenname einer Sublimierung viel zu gut ist. Daß hingegen die wirklich evangelische Moral nach Anweisung Jesu jene für jede wahre Moral notwendige Versittlichung der Triebe, höhere, ethisch wertvolle Lebensbetätigung fordert und somit Elevation verhindert, kann nicht stark genug betont werden.

Ganz flüchtig sei noch die Bedeutung Heinrich von Nördlingens für Margareta angedeutet. Anfangs sträubt sich die Nonne gegen die Übertragung auf ihren Beichtvater.[1] Da sich dieser jedoch gänzlich als Werkzeug Jesu ausweist, kommt ihm die Liebe Margaretas zu ihrem

1) Ausdrücklich (16).

Herrn zugute. Wie sie nach dem Freunde begehrt, antwortet ihr die Treue Gottes: *„Er ist daz lieht, uz dem ich liuht“* (143). Er erteilt der bewunderten Freundin so oft als möglich das Abendmahl (elfmal in zwölf Tagen [139, LIV]). Nachdem er verreist ist, nehmen die Bande des Herrn (60) oder der Jammer nach dem Sakrament (142) stark zu, denn die dem Beichtiger geliehene Libido strömt auf Christus zurück. Wenn sie den Freund im Traume nach dem Himmel versetzt (45), so steht dies in Zusammenhang mit dem Verlangen, daß sie wie der heilige Franziskus die Wundmale Jesu trage, d. h. bald sterben und wie der Ordensstifter stigmatisiert aufgefunden werde, indes die Seele den Freund im Jenseits besitze.

Über die Stellung zur Familie müssen wir uns bei den spärlichen Nachrichten besonders vorsichtig äußern. Daß Margareta sich bei ihrem vorübergehenden Aufenthalt im Elternhause gegen alle, mit Ausnahme einer Schwester, schroff abschließt, deutet auf eine Vater- und Mutterbindung, ohne welche ich bisher überhaupt noch keinen Klosterinsassen gefunden habe. Wahrscheinlich schuf sich die Nonne mehrere Vatersurrogate. Ein solches könnte Ludwig von Bayern, der Landesvater, repräsentieren. Auch der Bischof scheint ein Vertreter des Vaters zu sein, wenigstens beugt sich Margareta in auffallender Devotion vor ihm. Als man trotz des bischöflichen Verbotes eine weltliche Frau in der Klosterkirche begrub, nannte sie es einen Frevel und konnte in jenem Raume weder beten noch kommunizieren, bis ein Vorgesetzter es ihr direkt befahl, wodurch sie sich innerlich befreit fühlte (153).

Es ist uns vergönnt gewesen, von den neurotischen Symptomen religiöser und hysterischer Art auf die nächsten unter der Bewußtseinsschwelle liegenden Ursachen zurückzugreifen. Dabei ergab sich, daß die hysterische Krankheitsäußerung auf einem religiösen Erlebnis oder, dieselbe Funktion psychologisch betrachtet, auf einer affektbetonten religiösen Phantasie beruht. Bei der Analyse lebender Menschen oder wo die biographischen Quellen reichlicher fließen, gelingt es nun, diejenigen ober- und unterschwelligen Vorgänge in ihrer Entstehung nachzuweisen, welche zum frommen Erlebnis führten. Wir gelangen dabei zu Stauungen des natürlichen Trieblebens, zu Triebverdrängungen, ohne welche nicht einmal ein höherer Altruismus, geschweige denn Kunst, Philosophie, Religion ins Leben treten könnten. Da uns Margaretas Jugend und natürliche Triebkonstellation entzogen ist, so können wir diesen Nachweis, der uns bei Zinzendorf überzeugend glückt, nicht liefern.

Dafür ist es der Mühe wert, sein Augenmerk auf einige wichtige Züge in der Krankheits- und Frömmigkeitsgeschichte unserer Nonne zu werfen.

In hohem Maße bemerkenswert scheint mir die Polarisation der antagonistischen Triebe und Triebfunktionen Margaretas. Schon die sadistische und masochistische Triebrichtung klaffen weit auseinander, wobei die letztere weitaus vorherrscht. Was wir bei so vielen Hysterikern wahrnehmen, daß ihrem Mitleid erregenden, qualvollen Zustand in der Tiefe des Bewußtseins, oft gänzlich unbemerkt, ein erheblicher Lustbesitz entspricht, zeigt uns die Nonne mit einer Deutlichkeit, die ihre Krankheit zum Schulfall erhebt.

Unzähligemal beschreibt sie ihr entsetzliches Leiden, um dann die unmäßige *Süezze* ihres innersten Erlebens zu besingen, die jene Tortur begleitete oder ihr auf dem Fuße folgte. Nach *„jemerclichem we“* fühlt sie sich von Licht und Gnade durchgossen und hat große Lust, daß sie durch Gott elend sein sollte (12). *„Min gröster lust ist mir in den creftigen banden, daz mich dar inn nieman hat gefangen denn min her und min got Jhesus Cristus“* (59). Von da aus verstehen wir ihren Wunsch, noch kränker zu sein (4).

Am sadistischen Gegenpol begegnet uns die Begierde, in Jesu Seite zu greifen und in ihr zu wühlen, dazu die Grausamkeit ihres altruistischen Verhaltens.

Auffallender noch ist der beständige Wechsel zwischen Elend und Süßigkeit, Schweige- und Redezwang, Weinen und Lachen, Glaubensleere und Plerophorie. Es ist, als würde die eine Betätigung an ihrem normalen Verlauf gehindert, um sodann mit abnormer Heftigkeit hervorzubrechen und das Versäumte einzuholen. Durch diese Polarisation ist auch eine maximale Differenzierung der zugehörigen Gefühle ermöglicht und damit eine maximale Gefühlsintensität. Auf dem so erzielten Lustgewinn beruht denn auch jene Polarisation der Triebvorgänge. Viele Hysteriker opfern ganz offenkundig ihre sämtlichen Lebensinteressen mit Einschluß der höchsten ethischen Betätigungen dem aus ihrer *involutio libidinis* hervorgehenden Lustgewinn, der die Innenseite ihres nach außen hin so schmerzlichen Krankheitssymptomes bildet. Von hier aus ist der Egoismus nicht nur ein häufiges Symptom, sondern vielmehr eine Ursache und ein Bollwerk der Hysterie.

Margareta ahnt denn auch etwas von diesem Sachverhalt. Sie weiß sich wochenlang schwer krank infolge ihrer Begierde nach dem Herrn (51). Ihre Gebundenheit bringt sie nicht selten mit ihrer Minne zu Jesus in kausale Beziehung, wie schon Mechthild von Magdeburg, die einmal sehr fein sagt: *„Frowe minne, ir hant mir benommen mine kintheit, gut friunde und magen, die welt! Frowe minne, ir hant mich also sere betwungen, das min lichnam ist komen in sunderlich krankheit.*[1]

Eine uns manchmal bei unserer Analysandin begegnende Ursache der Herübernahme fremder Leiden durch ihre Nacherzeugung am eigenen Leib oder Geist finden wir bei unserer Nonne ausgeprägt: Es ist die Sympathie. Margareta sehnt sich nach völliger Liebesvereinigung mit dem herzlieben himmlischen Gemahl. Der Drang nach Liebesgemeinschaft bringt in ihr die intensivste Einfühlung zustande. Die Gemeinsamkeit des Leidens symbolisiert so das versagte erotische Einssein.

Erwähnenswert ist bei Margareta wie bei Zinzendorf und unzähligen anderen, die ihre gestaute Libido ohne Transformation in Religion überleiteten, daß die polymorphen Sexualwünsche in wilder Anarchie hervorbrechen. So weiß sich die mißhandelte Natur ingrimmig zu rächen.

Die marter- und lustvolle, ethisch so minderwertige Frömmigkeitsgeschichte der an mißglückter Sexualverdrängung dahinsiechenden Nonne bestätigt, wie die ihrer zahllosen Leidensgefährtinnen, die scharfsinnige Maxime

---

1) Das fließende Licht der Gottheit. Herausgegeben von Gall Morel, Regensburg 1869, S. 4.

La Rochefoucaulds: „*Les violences qu'on se fait pour s'empêcher d'aimer sont souvent plus cruelles que les rigueurs de ce qu'on aime*“ (Maximes 391).

Eine Hexe des zwanzigsten Jahrhunderts

Es gehört zu den verdankenswertesten Privilegien der psychoanalytischen Forschung, daß sie uns am lebenden Menschen das psychologische Verständnis für die Massenerscheinungen der Kultur und Unkultur erschließt. Die bisherigen Untersuchungen häuften Berge von Materialien an, schalteten jedoch die Kategorie der Ursächlichkeit aus, oder speisten den Drang nach kausalem Wissen mit Banalitäten oder oberflächlichen Teilwahrheiten ab. Bei aller erdrückenden Fülle des Stoffes verschwiegen sie vielfach gerade diejenigen Tatsachen, die den Schlüssel zur wissenschaftlichen, d. h. kausalen Erfassung des Gegenstandes lieferten.

Die durch Freud ins Leben gerufene Tiefenpsychologie hat uns nicht nur von der Not der ursachenleeren Phänomenologie errettet, sondern auch zur Erforschung bisher stiefmütterlich bedachter Gebiete die stärksten Impulse verliehen. Man schuf in der voranalytischen Zeit mit ungeheuerem Kraftaufwand eine Religionspsychologie, die sich in prinzipiellen Vorfragen erschöpfte und todmüde

zusammenbrach, bevor die eigentliche Arbeit begann.[1] An die psychologisch gleichfalls bedeutsame Psychologie des Unglaubens und Aberglaubens wagte man nicht zu denken. Die Psychoanalyse zwingt uns, auch solchen Phänomenen unsere volle Aufmerksamkeit zuzuwenden; im Kampf gegen Verdrängungsnöte müssen wir auch die seltsamste Ausschußware des Menschengeistes ernst nehmen und nach wissenschaftlichen Grundsätzen bearbeiten.

Und so sah ich mich eines Tages vor neun Jahren unerwartet in die Lage versetzt, die Entstehungsbedingungen des Hexenglaubens analytisch zu untersuchen. Wenn man sich daran erinnert, daß nur in der Zeit von 1575 bis ungefähr 1700 und nur in den Kulturländern die Zahl der Opfer des Hexenwahnes kaum weniger als eine Million beträgt, wenn man hinzunimmt, daß auch unter den Primitiven die Hexenmorde einen beträchtlichen Umfang angenommen haben, so wird man das Studium dieser Tatsachen nicht als müßig ansehen.

I
Analyse einer angeblichen Hexe

Am 17. Juli 1919 besuchte mich auf den Rat eines befreundeten Pfarrers eine 64jährige auswärtige Hausiererin, die unter dem Aberglauben der religiösen Gemeinschaft, welcher sie sich angeschlossen hatte, schwer zu leiden hatte und selbst darunter litt. daß sie gewisse Erlebnisse,

1) Vgl. im Anhang dieses Buches meinen Aufsatz „Die Religionspsychologie am Scheidewege", wo auch die löblichen Ausnahmen angegeben sind.

die über sie gekommen waren, und gewisse Handlungen, zu denen sie sich gezwungen sah, nicht zu erklären vermochte. Zwar glaubte sie zu wissen, daß höhere Mächte im Spiele seien, aber wenn sie sich auch in ihrer evangelischen Überzeugung geborgen wußte und auf Gottes Schutz getrost verließ, so wußte sie doch nicht, warum die unsichtbaren Gewalten, die sie in den Ruf einer Besessenen, ja einer gefährlichen, Teufelsspuk treibenden Unholdin gebracht hatten, so rätselhaft mit ihr verfuhren.

Bevor ich auf die vermeintlichen Hexenmerkmale eintrete, müssen wir uns mit einem Stück der Vorgeschichte vertraut machen. Es kann sich aber nicht darum handeln, das ungeheuer verzweigte Wurzelnetz bloßzulegen. Abgesehen davon, daß eine absolute Analyse überhaupt undenkbar ist, haben wir es mit einer Frau zu tun, die sich zu einer tieferen Analyse nicht herbeigelassen hätte und in Anbetracht ihres Alters, ihres geringen Bildungsgrades und ihrer Widerstände zu einer gründlichen Exploration wenig geeignet war. Das wenige aber, das ich während neun Jahren in etwa elf längeren und kürzeren Besprechungen erfuhr, gewinnt für unsere Zwecke große Bedeutung.

Karoline L., so wollen wir sie nennen, wuchs bei rechtschaffenen Leuten in ärmlichen Verhältnissen auf. Der Vater war ein arbeitsamer, aber strenger und selbstsüchtiger Mann, den seine Tochter nicht lieben konnte. Neben einem älteren Bruder und zwei jüngeren Schwestern aufwachsend, litt sie unter der elterlichen Schuldenlast und mußte schon sehr früh als Weberin ihre Kräfte aufs äußerste anspannen, um den Eltern beizustehen. Dazu half ihr die Liebe und Güte der Mutter, die das Zärtlichkeitsbedürfnis ihrer Tochter gleichzeitig befriedigte und an-

stachelte. Karoline entwickelte sich zu einem vollständig gesunden jungen Mädchen, obwohl sie eine Anzahl gefährlicher Erlebnisse durchgemacht hatte. Mit vier Jahren wurde sie nämlich das Opfer eines Wüstlings, der sich an ihr und ihrem Schwesterchen vergriff und sie unter schweren Drohungen zum Schweigen zwang. An zwei derartige Begebenheiten erinnert sich unsere Beobachtungsperson noch heute. Das Schwesterchen erkrankte infolge der erlittenen Mißhandlung, und der Sittlichkeitsverbrecher wurde zu Gefängnisstrafe und Geldbuße verurteilt.

Die 17jährige Weberin wird, ohne zu lieben, von einem Jüngling umworben, der von ihren Eltern eine Absage erhält. Dagegen fühlt sie später eine starke Neigung zu einem Freunde, den sie gerne geheiratet hätte. Allein da er sich einem unordentlichen Lebenswandel ergab und der Arbeit auswich, gab sie ihn auf.

Ihre freudenarme Existenz erfuhr einen Umschwung, als sie mit 29 Jahren einem 55jährigen Mann die Hand reichte. Eine schwere Enttäuschung bereitete es ihr, daß ihr Gatte nicht nur von Geschlechtsverkehr, sondern auch von jeglicher Liebkosung nichts wissen wollte. Dennoch liebte sie ihn und verzieh ihm auch, daß er sie barsch und ungütig zu behandeln pflegte; war er doch für sie ein unbewußtes Surrogat des Vaters, der sich ebenso gegen sie benommen hatte. Ein kleiner Hausierhandel, den sie nach zehnjähriger Ehe begann, brachte in ihr eintöniges Dasein etwelche Abwechslung.

Eine Erschütterung, die das erste nachweisliche neurotische Symptom erzeugte, war ein Überfall des Nachbars, der sie vergewaltigen wollte, aber infolge ihrer Tränen von seinem Vorhaben im letzten Augenblick abließ. Sie

berichtete von dem Geschehenen ihrem Manne, wobei sie hoffte, er werde ihr nun ein liebes Wort gönnen. Statt dessen blieb er kalt. Trotzig rief sie ihm zu: „Warte nur, bis der Nachbar wieder kommt!“ Er entgegnete trocken: „Was du tust, tust du alles für dich.“ Nach der darauffolgenden dunklen Nacht erfuhr sie eine Eingebung. Eine Stimme, deren Herkunft sie nicht kannte, rief ihr zu, sie möge ins Wasser gehen. Der durch die erotische Versagung erzeugte, durch langes Darben und durch Furcht vor Ehebruch vorbereitete Todeswunsch wird vom Ichbewußtsein abgespalten, setzt sich aber vom Unbewußten aus durch, indem er sich als Zumutung einer unbekannten geistigen Macht darbietet. Eine kurze Überlegung hätte sie dazu geführt, diese geistige Macht, die den verbotenen Selbstmord einflüsterte, als eine dämonische anzusehen; doch scheint es, daß diese Konsequenz von ihr nicht gezogen wurde.

Immer schwerer wurde es ihr, ohne Liebe durchs Leben gehen zu müssen und doch ihren moralischen Grundsätzen treu zu bleiben. Daß sie ihrem Gatten nicht einmal die Hand auf die Schulter legen durfte, tat ihr weh. Als sie ins Klimakterium eintrat, mit etwa 45 Jahren, erlebte sie eine Serie hysterischer Symptome, die für ihre spätere Lebensgeschichte wichtig werden sollten. Nachts glaubte sie, während sie sich „abwesend“ fühlte, zu spüren, daß der Kopf immer größer und größer wurde. Während sie zu atmen unfähig war, fühlte sie, wie sie weit in die Lüfte fuhr; dann war ihr, sie komme wie von oben herunter. — Das imaginäre Anschwellen des Kopfes werden wir nach der Analogie untersuchter Fälle als autosymbolischen Ersatz deuten. Ein von mir analysiertes

Mädchen, das an hysterischer Versteifung des Armes litt, war unmittelbar vorher durch einen exhibierenden Knaben erschreckt worden und verschaffte sich nun automatisch und sinnbildlich, was sie am eigenen Körper entbehrte. Der Kopf ist bekanntlich recht häufig als Repräsentation der Glans anzutreffen. Das Gefühl, in die Luft erhoben zu werden, erklärt sich nach Freuds Deutung der Fliegeträume. Die ersehnte, aber verdrängte sexuelle Ekstase kleidet sich in das Bild des räumlichen Gehobenwerdens und Fliegens.

Der Angabe dieser Symptome läßt unsere Hysterika mit richtiger Witterung den Hinweis auf ihr Liebesdarben folgen.

Dem ersten neurotischen Schub folgte ein zweiter, bedeutend erheblicherer zwei Jahre später, als der Gatte seine 49 jährige Lebensgefährtin für immer verließ. Der Todesfall ging der weichmütigen Frau sehr nahe, wiewohl sie eine bloße Scheinehe geführt hatte. Kurz vor seinem Hinschied hatte der 75jährige Ehemann ihr mitgeteilt, daß einer seiner Freunde um sie werben werde. Nachdem sie erklärt hatte, sie werde ablehnen, merkte er, daß sie dann eben bleibend ihm gehören werde.

Zur Witwe geworden, verspürte sie bald eine starke innere Bangigkeit, die durch Träume noch verstärkt wurde. Einmal träumte sie in derselben Nacht:

„Mein Mann und ich dürfen ins Krankenasyl; plötzlich springt er aus dem Wagen und liegt krank im Straßengraben.

Mein toter Mann liegt aufgebahrt in einer Nische des Ganges. Auf seiner Brust öffnet sich ein Geschwür und bespritzt mich mit Eiter.

Mein Mann ist beerdigt. Bei meiner Rückkehr in den Gang liegt er aber noch tot in der Nische."

Leider gab die Träumerin keine Einfälle. Wir können jedoch mühelos erkennen, daß der Wunsch einer Ablösung vom toten Manne nach Ausdruck ringt. Die Bemerkung des Verstorbenen, seine Frau werde bleibend ihm angehören, hat nachgewirkt und wird nun im Traume in drei Etappen zurückgedrängt. Im ersten Traume lebt der Gatte als schwerkrank, im zweiten regt sich noch die eiternde Wunde und besudelt die Frau, im dritten ist er zunächst begraben, aber sogleich tritt Regression auf die frühere Stufe ein, auf der die Bestattung vom Unbewußten noch nicht als Tatsache anerkannt ist. Wir werden sehen, wie die Träumerin sich mit diesem Zeugnis übriggebliebener Bindung abfindet.

Hatte unsere Klientin bisher auf religiösen Glauben wenig Gewicht gelegt, so trat jetzt ein starker Umschwung ein. Sie suchte eine strenggläubige religiöse Sekte auf, um in ihren Versammlungsstunden Trost und Kraft zu finden. Die Verkündigung von der menschlichen Sündhaftigkeit machte ihr tiefen Eindruck und sie sehnte sich nach Vergebung. Erschüttert betete sie drei Wochen nach des Gatten Tod, eine ganze Nacht hindurch auf den Knien liegend, um Verzeihung, wobei ihr namentlich kleine Unwahrheiten und Unredlichkeiten vorschwebten. Des folgenden Tages begab sie sich zum Prediger der Gemeinschaft, der sie sich angeschlossen hatte, und bekannte ihm, daß sie den Namen Jesu nicht aussprechen könne, so sehr sie die ganze Nacht darum gerungen habe; auch hatte sie dabei das Gefühl, auf den Mund geschlagen zu werden. Der Prediger gab ihr kund, daß

dies schon der zweite Fall dieser Art sei, der ihm begegne, und tröstete: „Sie sind intelligent und bringen den Namen schon noch heraus.“ Das öffentliche Gebet für sie lehnte er ab, offenbar um Ärgernis zu vermeiden.

Die darauffolgende Nacht war mit neuen Gebetskämpfen ausgefüllt, die aber wiederum den Namen Jesu nicht über die Lippen bringen ließen. Nachdem sie aber den 103. Psalm („Lobe den Herrn, meine Seele!“) gelesen hatte, vernahm sie eine Stimme, die freundlich sprach: „So, nun ins Bett!“ Sie tat es, und als sie sich am Morgen spät erhob, war es ihr, eine schwere Last sei von ihr abgefallen. Sie erlebte wunderbare Stunden. Trostträume beruhigten sie: Einmal z. B. *sah sie sich im Arm der Mutter liegen, doch ohne zu merken, daß es die Mutter war. Diese aber sprach: „Karoline, deine Sünden sind dir vergeben“, und die Träumerin antwortete: „Ich weiß es.“*

Ein andermal, als sie lange nicht einschlafen konnte, sagte sie: „Lieber Heiland, jetzt muß ich ein wenig schlafen!“ Als sie hierauf sogleich einschlief, war es ihr, der Zipfel des Kissens werde ihr schnell über das Gesicht gelegt. Sie erwachte sogleich, konnte dann aber nicht wieder einschlafen. Die Bewegung des Kissenzipfels führte sie später auf eine böse Macht zurück.

In einer der darauffolgenden Nächte sah sie einen grauen Hund neben ihrem Bette liegen, ein schönes und jedenfalls auch gutes Tier. Sie entschlief im Gedanken, einen Wächter neben sich zu haben.

Unterdessen stellte sich aber ein anderes Symptom ein, das ihr sehr viel zu schaffen machte: Es war ihr, ihr Körper rege sich, wie wenn sie sich auf einem

bewegten Meere befände. Der Boden bewegte sich wie in Wellen, aber auch ihr Leib wurde von Wellen durchzogen, und sie fühlte sich wie gewiegt. Dabei wurde sie von unbeschreiblichen Gefühlen durchzogen. Dieser Zustand dauerte jeweils zehn bis fünfzehn Minuten. Es gab aber auch Tage, an denen die Ruhe überhaupt nicht einkehrte. Ein homöopathischer Arzt wußte keine Hilfe.

Alpträume kamen in dieser Zeit häufig vor.

Leider war es unmöglich, Einfälle zu diesen Erscheinungen zu erhalten. Es trat nur eine Sperrung ein, und dann wiederholte sich in meiner Gegenwart das Wellen und Wiegen. Es wäre für uns von größtem Wert, zu wissen, welche Schuldgefühle das Aussprechen des Namens Jesu verwehrten und die Sündenangst wegen der bewußten Konflikte aufbauschten. Wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir auf sexuelle Ursachen schließen; spielt sich doch die ganze vorliegende Hysterie in der Sphäre der Erotik ab. Wir erführen auch gerne, welche Determinanten die beruhigende Stimme hervorbrachten, die ins Bett schickte und die Last für kurze Zeit in hohe Lust verwandelte, oder das Erlebnis des Kissenzipfels, der über das Gesicht der Schläferin gelegt wird, oder die Halluzination vom treuen Hunde, der auf das Gefühl einer drohenden Gefahr hinweist und es überwinden hilft. Ich durfte der gutmütigen Frau, die den Sinn der Analyse nicht verstand, keine zu schwierigen Zumutungen stellen, sonst wäre ihre Geduld erlahmt.

Das Wellen und Wogen wurde in den religiösen Versammlungen besonders stark. Als die Trostbedürftige davon Mitteilung machte, erklärte man ihr unverblümt,

sie habe den Teufel in sich, ja sie sei voll böser Geister. Einmal brachte sie auf die Frage des Gemeindevorstehers keine Antwort heraus, so sehr sie sich bemühte. Endlich würgte sie heraus, sie glaube, sie müsse sterben. Einige wollten sich ihrer in menschenfreundlicher Weise annehmen; allein der Vorsteher schrie: „Rührt sie nicht an, sie hat einen Dämon in sich, der sie nicht reden läßt!“ Es war eine Szene, die ihr den tiefsten Eindruck hinterließ.

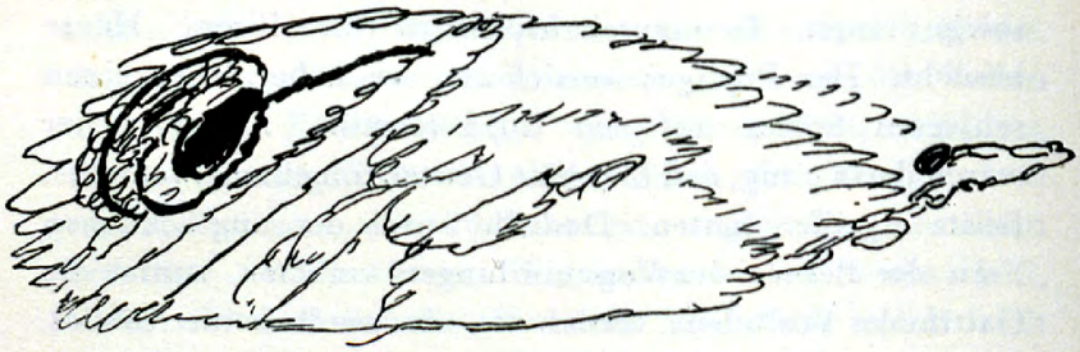
Bald nachher wurde sie vom Vorsteher und seiner Frau sowie einem Gemeinschaftsprediger in ihrem Hause besucht. Der Prediger versicherte, er habe dabei einen schweren Schlag auf den Kopf verspürt. Alle Besucher waren darin einig, daß hier böse Geister von einem Menschen Besitz ergriffen hätten. Deshalb wurde der unglücklichen Frau der Besuch der Versammlungen verboten, zumal die Gattin des Vorstehers versicherte, sie werde beim Anblick der unheimlichen Frau krank.

In dieser überaus schweren Zeit, etwa drei Monate nach des Gatten Tod, erfuhr sie starken Trost durch eine Halluzination. Am Vorabend geriet sie in einen Angstzustand, so daß sie aus dem Hause lief und ein junges Mädchen zu sich nahm. Um Mitternacht empfing sie den Drang, sich nach dem oberen Stockwerk zu begeben, um dort zu schlafen. Beim Emporsteigen war ihr, auf jeder Stufe sei etwas Furchtbares, über das sie steigen müsse. Als sie endlich zu Bette lag, sah sie zu ihren Füßen jemand stehen, wie einen „Einbeizer“, der Wäsche einbeizt. Dreimal bespritzte er sie, und von diesem Augenblick an war sie der glücklichste Mensch, frei von Träumen und Angst, und schlief wie ein Kind die ganze Nacht

hindurch. Sie pflegte dann eine kranke Schwester zwei Jahre lang bis zu deren Tod.

Mit großer Mühe gelang es, einige spärliche Einfälle zum „Einbeizer“ zu erlangen. Mit Widerstreben assoziierte sie: Er war ein hölzerner Stil mit Röllchen von feinen Hobelspänen. Die Fasern waren vorne, wie bei einem Flaschenputzer. Die Mutter besaß einen solchen.

Auf meine Bitte zeichnete sie, bei der Ellipse links beginnend, folgende Figur:



Vom Anfang der Zeichnung gab sie an, daß er sie an etwas Weibliches erinnere. Zwei Tage später fügte sie hinzu, der Mann, der einbeizte und daher selbst Einbeizer genannt werde, sei mittelgroß und mittelfest gewesen, eine jüngere Person, ein Engel. Und nun kam sie auf den zweiten, geliebten Freund, dann auf den ersten Bewerber zu sprechen. Damals wartete sie noch immer auf die vom Gatten angekündigte Bewerbung, die dann einen Monat später wirklich erfolgte und abgelehnt wurde.

Eingestellt auf das dreimalige Bespritztwerden, weiß sie nur noch anzugeben, daß sie über die ganze Figur und im Gesicht getroffen, aber vom Einbeizer nicht berührt wurde. Schärfer eingestellt, verfällt sie jedoch

unter heftigem Zittern in Zungenrede, die folgendermaßen lautete:

„Urétula, úrete púa, de te resúscha, e du lá, e du lá, e du lá.“

Ich hoffte, dem Sinn der Einbeizerhalluzination näherzukommen, wenn ich auch diese Zungenrede analysierte. Allein es war mir nicht möglich, mein Vorhaben auszuführen. Die Frau machte heftige automatische Abwehrbewegungen, vibrierte heftig hin und her, sprang auf und lief durch das Zimmer, weinte und keuchte, machte Fliegebewegungen mit den Armen und begann vom Zungenreden zu sprechen, das sie seit vier bis fünf Jahren ausübe. Sie fand, es wäre doch schade, wenn es das Zungenreden des Neuen Testamentes wäre und sie es verlieren könnte. Über das Vibrieren bemerkte sie, es komme vermehrte göttliche Kraft über sie, wenn das Schütteln beginne. Das Zungenreden habe sie beim Besuch der Pfingstgemeinde bekommen. Ihre Bewegungen bereiten ihr keinerlei Unannehmlichkeiten.

Auch hier wird man den erotischen Ursprung des Gesichtes nicht verkennen. Daß der Einbeizer sich eines phallischen Instrumentes bedient, ist so wenig zu verkennen, wie das Auftauchen zweier Männer, die vor etwa 30 Jahren als Bewerber und Geliebter eine Rolle in ihrer Liebe spielten. Offenbar sagte ihr ein derartiger Helfer aus ihrer Liebesnot besser zu, als der in Aussicht gestellte Freund ihres hochbetagten Gatten. Das Bespritztwerden mit reinem Wasser ist übrigens eine gemäß dem Beziehungsprinzip[1] erfolgte Auseinandersetzung mit dem

---

1) Pfister, Die psychoanalytische Methode, S. 425—428.

analogen Erlebnis von seiten des toten Gatten im früheren Traum. Damals war die Frau mit Eiter besudelt worden; jetzt aber erfolgt die Reinigung: die Träumerin wird zur Wäsche eingebeizt. Es ist schade, daß nicht mehr Einfälle erhältlich waren; aber wir haben wenigstens deutliche Fingerzeige empfangen. Die Befreiung aus der Angst, die auf Liebesstauung zurückgeht, erfolgt durch eine dreifache Geste (Schwenken des Einbeizers), die symbolisch ihr Liebesverlangen stillt, anderseits aber auch durch die Gestalt eines Engels sich auf einem höheren Niveau abspielt.

Auch die Halluzination spendete der Witwe nicht andauernden Frieden, so hohe Wonne sie vorübergehend schenkte. Blasphemische Zwänge stellten sich ein. Beim Lesen der Bibel kamen ihr so viele Flüche in den Sinn, daß sie die Lektüre abbrechen mußte. Der Gemeinschaftsvorsteher, dem sie ihr Leid klagte, rief ihr vorwurfsvoll zu: „Lästerungen? Lästerungen?", womit ihr jedoch nicht geholfen war. Dabei war der Mann an der Entstehung des Symptomes wohl nicht ganz unbeteiligt, denn es war erst ausgebrochen, seitdem er ihr vorgehalten hatte, sie trage einen „Schweigedämon" und noch andere böse Geister in sich.

Verschlimmert wurde ihr Zustand auch durch die Frau des Vorstehers, die erklärte, bei Berührung der unheimlichen Frau sei es wie eine elektrische Kraft in sie gefahren, und sie sei danach lange krank gewesen. Darauf geriet die Angeschuldigte in Angst, sie werde andere Leute auch noch krank machen. Der um Hilfe gebetene Arzt tröstete, so gut er es konnte. Allein seine Patientin geriet in eine immer schlimmere Lage. Einerseits führte sie ihre Blasphemien und die früheren Zwangsverbote, den Namen Jesu

auszusprechen, auf Dämonen zurück, anderseits hatte sie ein festes Vertrauen auf Gottes erbarmende Gnade. Die Bibel durfte sie wegen des Fluchzwanges nicht mehr zur Hand nehmen. Von ihrer Gemeinschaft war sie als Besessene ausgestoßen. In die Kirche ging sie, aber selbstverständlich konnte sie bei ihrer aufgewühlten, in die Region der Teufelsvorstellungen gedrängten Gemütsverfassung an der evangelischen Verkündigung, die einer gesunden Landgemeinde zugedacht war, keine volle Befriedigung finden.

Einen schweren Vorwurf machten ihr die Gemeinschaftsleute daraus, daß sie einmal als junges Mädchen wegen einer Brandwunde ihre Zuflucht zur „Sympathie" genommen hatte. Als sie sich verbrannt hatte, sagte sie dreimal: „Danke Gott!" und blies auf die beschädigte Stelle. Sie hatte dies von einem alten Nachbarn gelernt. Brandblasen blieben auch wirklich aus. Als sie dies dem Prediger und dem Vorsteher bekannte, wurde sie wegen Zauberei verschrien, wenn auch der Ausdruck „Sympathie" gewählt wurde. Ferner hatte ihr, als sie Braut war, ein junger Verehrer eine angeblich glückbringende und unheilverhütende Wurzel geschenkt; sie legte ihr aber keine Bedeutung bei und händigte sie gleichmütig den Sektenhäuptern aus.

Allmählich drang das Gerücht von ihrer Besessenheit ins Volk ein, und sie wurde als Hexe verdächtigt. Besonders unter ihrem Hausmeister und seiner Frau, die nicht zu ihrer Sekte gehörten, hatte sie schwer zu leiden. Als den Leuten ein Schwein starb, sollte sie es verhext haben. Die Krankheit ihres fünfjährigen Knaben sollte durch ihre Schwarzkunst hervorgerufen worden sein.

Immer toller wurden die der „Hexe“ vorgehaltenen Anklagen. Der Hausmeister erhielt um Mitternacht von einer unsichtbaren dämonischen Macht eine Ohrfeige, die er auf das Schuldkonto der Witwe setzte. Nachdem er dieser gekündigt hatte, weil sie mit dem Teufel im Bund stehe, begann sein zweijähriges Kind eines Tages ohne ersichtliche Ursache schrecklich zu schreien. Die herzueilende Mutter will es mit einer Schlange umwickelt gesehen haben, und gleich nachher lief ein schwarzes Tier aus der Haustüre. „Hexenwerk!“ lautete das einstimmige Urteil der Sachverständigen, welche beide Tiere sofort mit Karoline identifizierten. Ein junges Mädchen, das ihr die Hand gegeben hatte, soll an ihr sofort erkrankt sein. Als eine Frau ihr ein paar Schuhe verkaufen wollte und sie anprobieren ließ, wurde die frühere Eigentümerin fußleidend und betrachtete sich als verhext. Eine andere, der die gutartige Hexe während ihrer langen Krankheit viel Gutes erwiesen hatte, starb an Gebärmutterkrebs. Wieder wurde unsere Witwe der Schuld bezichtigt. Einmal wurden die Hausbewohner durch mitternächtlichen Lärm geweckt. Der Hausbesitzer lenkte den Verdacht auf seine unheimliche Mieterin, zumal an verschiedenen Orten gleichzeitig verdächtige Geräusche laut geworden seien. Er behauptete sogar, die unterdessen alt gewordene Frau habe in eigener Person auf der Zinne des Hauses herumgehext und den Lärm verursacht. Später stellte sich heraus, daß zwei Lehrlinge heimlich das Haus verlassen hatten und um Mitternacht mit Hilfe einer Leiter über die Zinne heimkehrten, wobei sie einen Stoß Bretter umwarfen.

Die gequälte Frau getraute sich schließlich kaum mehr aus dem Hause. Heimlich ging sie ihrem Broterwerb, der

Hausiererei, nach, und manchmal mußte sie Mangel leiden, weil wegen der vielen Verfolgungen der Verdienst zusammenschmolz und ihre kleinen Ersparnisse aufgezehrt wurden. Oft litt sie unter Schwermut.

So vergingen 13 schwere Jahre, reich an Entbehrungen, freudlos und liebearm. Das Gerücht von ihrem Hexentum kam unterdessen zur Ruhe, namentlich weil der Ortspfarrer, ein modern denkender Mann, sie in Schutz nahm und die kirchliche Bevölkerung zum überwiegenden Teil das primitive Denken der Sektenleute entschieden ablehnte.

Da trat 1917 der dritte hysterische Schub auf, der die brave Dulderin als Hexe stigmatisierte. Auch diesmal ging der Anstoß von der erotischen Seite aus. Eines Tages lernte sie nämlich einen 41jährigen, moralisch verkommenen und gänzlich verarmten Burschen kennen. Er hatte sein Vermögen liederlich verpraßt und war als Tagedieb von der Behörde dem Armenhaus zugewiesen worden. Jetzt litt er überdies an einem kranken Bein, das eine Anzahl Geschwüre aufwies. In zwei Krankenhäusern war es nicht gelungen, den Schaden zu beseitigen. Seine Erwerbsfähigkeit war daher beschränkt. Die Armenbehörde gewährte ihm aus erzieherischen Gründen kein Morgenessen. Er strengte sich jedoch wenig an, es durch Arbeitsleistungen zu verdienen. Unsere Hausiererin, die von jeher große Freude an Werken der dienenden Liebe erlebt hatte, riet dem Kranken, Lehm- und Ölumschläge zu machen, wie sie es einst im Naturheilverein gelernt hatte. Sie anerbot sich auch, dem zerlumpten Manne täglich einen Verband anzulegen und ein Frühstück zu gewähren. Schließlich nahm sie ihn ganz in ihr Haus auf, da sie bei ihren 64 Jahren keine üble Nachrede mehr befürchtete.

Ihr Schützling behandelte sie ganz als Mutter und schenkte ihr die Zärtlichkeit, nach der sie sich ihr Leben lang gesehnt hatte. Seine Küsse waren für sie lediglich Ausdruck der Dankbarkeit, und niemals regte sich in ihr ein bewußtes sinnliches Begehren. Alsbald aber erhob sich die Hysterie. Die erste Umarmung kam zustande, nachdem sie ihren Freund auf Wirtshausbesuch ertappt und ihm infolge seiner Tränen und Besserungsversprechen verziehen hatte. Sie berichtet: „In dem Augenblick, als er mich umarmte, oder einen Augenblick später, kam ein Singen über mich. Ich mußte singen, wunderbar schön, wie eine Orgel." Auch die inneren Wellenbewegungen wurden stärker.

1919 tauchten neue Erscheinungen auf, die in der Produktion von automatischen Zeichnungen und Zungenrede gipfelten. Vorangegangen war ein neuer Konflikt mit der Sekte, der sie sich früher angeschlossen hatte. Ein fremder Prediger evangelisierte. Karolines Freund hatte Schriften von ihm gelesen und besuchte daher mit ihr eine der öffentlichen Versammlungen. Schon am folgenden Tag erhielt sie ein Verbot weiterer Besuche, da sie Unruhe in die Veranstaltung bringe. Tapfer begab sie sich dennoch hin, um zu sehen, ob man den Mut habe, sie wegzuweisen. Man ließ sie eintreten. Beim Ausgang aber fragte sie der Vorsteher, ob sie keinen Brief erhalten habe. Sie erklärte, die Ausschreibung der Versammlung sei öffentlich, und wenn sie die größte Sünderin wäre, so müßte sie doch fragen, für wen denn eigentlich eine Evangelisation bestimmt sei. Der Vorsteher warf ihr vor, sie lebe mit ihrem verkommenen Gesellen in unerlaubten Beziehungen. Der Angeschuldigte nahm Partei

für seine Begleiterin, indem er erklärte, ihn selbst dürfe man anschuldigen, wie man wolle, denn er habe es verdient; Karoline aber sei eine reine Frau, keusch und unberührt. Durch sie habe er sich bekehrt und sei der vergebenden Gnade gewiß; aber auch der Vorsteher sei ein sündiger Mensch, der auf Gottes Gnade angewiesen sei. Karoline blieb bei dem Vorfall ruhig.

In jenen Tagen hörte sie auch von Spiritisten, und man sagte ihr, von diesen würde sie gerne aufgenommen, denn sie sei ein gutes Medium. Doch wollte sie vom Verkehr mit Toten nichts wissen. Sie las auch anthroposophische Schriften Rudolf Steiners und erhielt von ihnen tiefe Eindrücke. Der Freund war ihr wegen seines entschiedenen Eintretens für ihre Ehre noch lieber geworden. Sein Wandel hatte sich zu jedermanns Erstaunen vollkommen verändert. Er war arbeitsam geworden und führte ein tadelloses Leben. Der mütterlichen Freundin tat er zu liebe, was in seinen Kräften lag. Er erklärte ihr, daß er keinen sehnlicheren Wunsch kenne, als die Heirat mit ihr. Ihren Wunsch, jungfräulich zu bleiben, billigte er vollkommen und war sogar stolz darauf, nach einem wüsten Wandel eine so rein lebende Frau zu gewinnen. Sie konnte sich jedoch zu einem Jawort noch nicht entschließen.

Ein Theosoph, der wie der Freund ihren hysterischen Symptomen mit scheuer Bewunderung gegenüberstand, bemerkte ihr eines Tages, sie könne gewiß auch anfangen zu schreiben. Sie wußte nicht recht, was gemeint sei, und verneinte. Gleich darauf wollte sie etwas notieren. Da begann sich der Stift in ihren Händen automatisch zu bewegen. Es war im April 1919.

In jenem Augenblick begann eine graphische Produktion, die in den nächsten Jahren einen gewaltigen Umfang annahm und das Zentrum ihrer hysterischen Äußerungen bildete. Zuerst waren es Dutzende von Blättern, die noch keinen erkennbaren Gegenstand abbildeten. Feine Zitterlinien bedeckten in wirrem Gefüge die Fläche, wobei die verwendeten Papiere vom kleinen Blockformat bis zum großen Zeichnungsblatt anschwollen (Fig. 1; verkleinerte Wiedergabe; ebenso die nächsten Fig.) Das Chaos erinnert, wie mir Kenner versichern, etwas an Batikstoffe. Oft mußte die Frau dazu Musik machen, indem sie sagte: „*Tu, tu, tu*" und mit dem Fuß klopfte.

Nachdem einige Hefte mit diesen stereotypen sinnlosen Strichen gefüllt waren, geschah es, daß plötzlich inmitten des Gekritzels der Stift winzige Kreise und in ihnen einen Punkt, oft auch Punkte ohne Kreis, bildete. Es waren sogenannte Augen (Fig. 2). Dann kam eine große Ruhe über die sonst aufgeregte Zeichnerin, und sie mußte einige Worte beten, z. B.: „Gott, du bist ein wunderbarer Gott!" Erst wenn diese Worte gesprochen waren, konnte die Feder (später war es oft ein Bleistift) sich weiterbewegen. Ein wunderbares, aber nicht als sexuell betrachtetes Lustgefühl herrschte vor, so lange die Beschäftigung mit dem „Auge" dauerte. Während des Zeichnens konnte sie Gespräche führen. Am Schluß fühlte sie sich erleichtert.

Allmählich aber kamen ohne den Willen der Zeichnerin seltsame Gebilde zustande, die man als Vogelköpfe mit schlangenartigem Fischleib bezeichnen könnte (Fig. 3). Schon in die Batikbilder sah unsere Hysterika Vögel hinein, und zwar sollten sie z. T. böse Tiere mit offenem

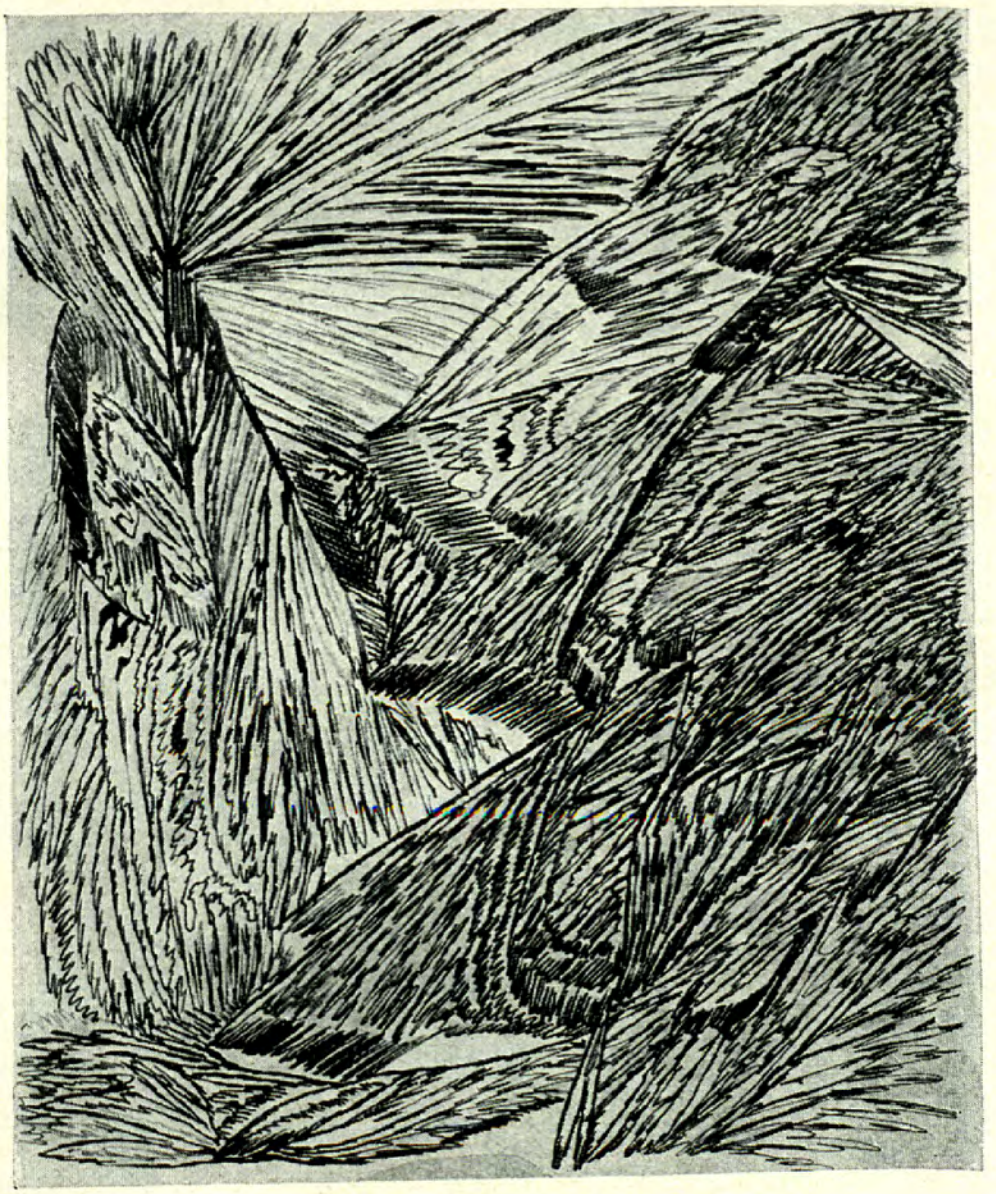


Fig. 1

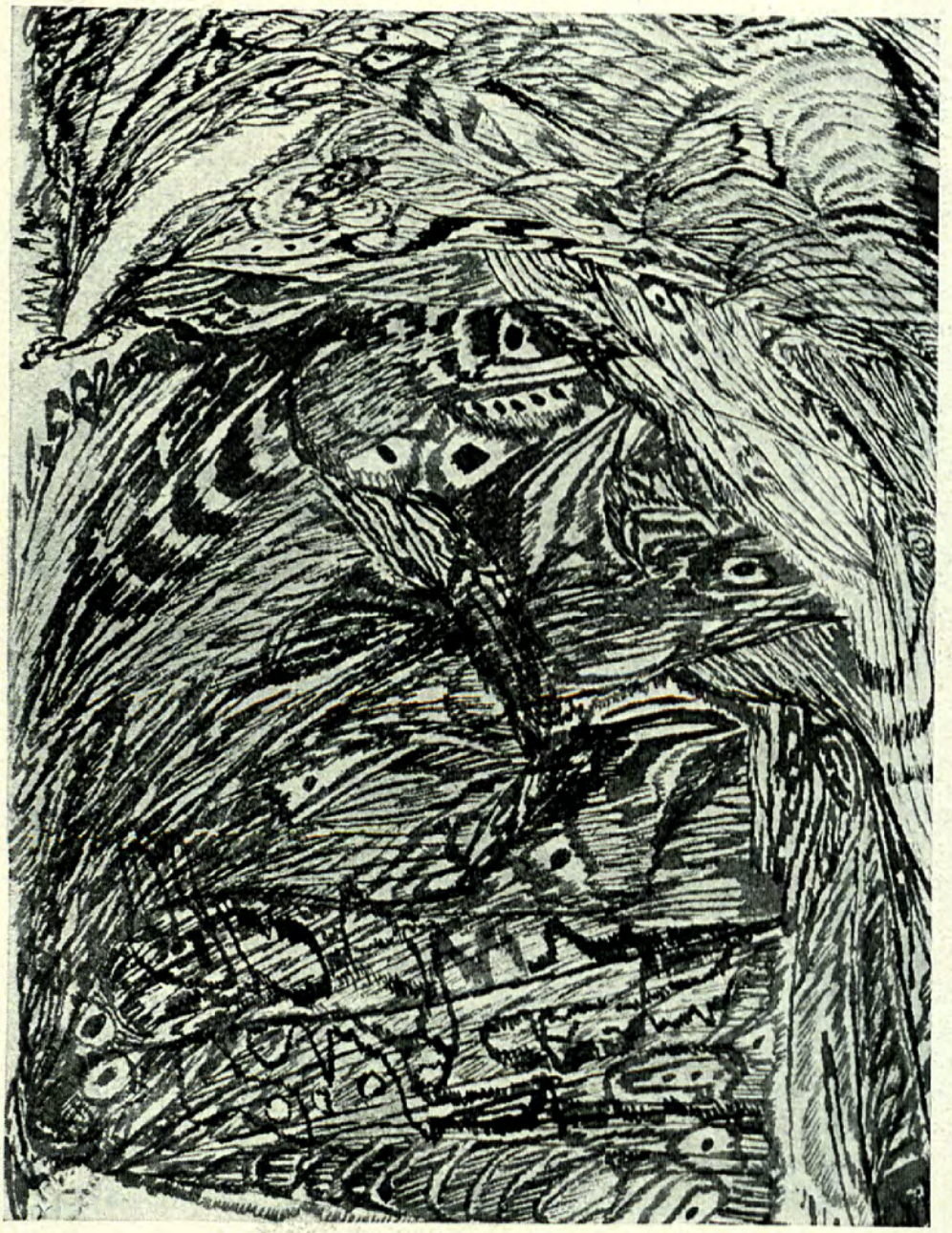


Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Maule sein. Tausende und Abertausende solcher Fischvögel oder Vogelfische bedeckten die Blätter, und immer neue Varianten kamen zustande. Bald wurden sinnlose Worte hineingeschrieben, sogenannte Zungenworte, bald waren es Gesichter.

Wie schon bemerkt, stellte es sich als unmöglich heraus, eine Analyse vorzunehmen. Auf die Figuren eingestellt, erfolgte entweder der Einfall „Vogel, Fisch, Gesicht" usw. oder es kam zu hysterischen Manifestationen, besonders starken Erschütterungen des ganzen Leibes. Zu den Gesichtern erinnerte sie etwa einmal den strengen Sektenvorsteher, über den sie dann zu ihrem Entsetzen automatisch heftige Flüche ausstieß. Die Sinnlosigkeit ihrer Bilder verteidigte sie durch die Gegenfrage: „Ist es denn besser, Landschaften zu malen, die ich doch in Wirklichkeit hundertmal schöner sehe?"

Der Lustgewinn des Zeichnens war nicht unbeträchtlich. Daß die Erregung einen sinnlichen Hintergrund hatte, auch wenn sofort Verdrängung und Sublimierung eintrat, ist selbstverständlich. Die Herstellung der „Augen" drückt einen symbolischen Sexualakt aus, wie auch die Verbindungen von Fischen und Vögeln.

Ihre Stellung zu ihrem Freunde drückt sich im folgenden Traume aus: *„Ich lege mich ins Bett meines Freundes, der tot und verwest auf dem Boden liegt. Aus mir heraus löst sich etwas, nämlich meine geistige Persönlichkeit, und legt sich auf ihn. Da kam ein kleiner Rauch aus ihm und ging durch meinen Geistkörper hindurch. Mein Geistkörper und sein verwesender Körper durchdrangen einander, so daß zuletzt nur noch ein Körper da war. Ob er männlich oder weiblich war, weiß ich nicht."*

Man sieht deutlich, wie sie die sinnlichen Wünsche zu einer geistigen Gemeinschaft mit dem durch sie zu neuem Leben erweckten Freunde zu sublimieren trachtet.

Zeichnen und Zungenrede hielt sie für ein göttliches Gnadengeschenk, über dessen Sinn sie sich nicht klar war. Die würdige Herkunft der automatischen Bildnerei war ihr schon dadurch verbürgt, daß die sinnliche Erregtheit aufhörte, wenn die Ablenkung ins unverstandene Symbol einsetzte. Auch der beim Zeichnen der sogenannten Augen einsetzende Orgasmus konnte nicht bewußt werden, sondern wurde zuvor religiös sublimiert.

Wenn uns auch die feineren Determinanten entgangen sind, so verschaffte uns doch unser kleines Analysenfragment wertvolle Einblicke in die Entstehung der Symptome, die der guten Frau den Ruf einer Hexe eintrugen. Im Herbst 1919 heiratete sie ihren Freund, den sie aus einem verlotterten Gesellen zu einem musterhaft soliden Menschen gemacht hatte. Mir versicherte der neugebackene Ehemann ungefragt, er würde sich nie entschließen, der Virginität seiner Frau nahezutreten. In den beiden folgenden Jahren traf ich sie wieder und durfte feststellen, daß sie sich wohl fühlte. Nur hatte sie noch immer darunter zu leiden, daß man ihr Hexenkünste nachsagte. Ein Psychiater hatte ihr den vernünftigen Rat gegeben, ihre Zeichnungskünste einfach geheim zu halten.

Erst 1928 sah ich sie abermals, nachdem ich mich in den vorangehenden Jahren öfters nach ihr erkundigt und stets günstigen Bericht erhalten hatte. Inzwischen war sie 73 Jahre alt geworden, fühlte sich aber noch rüstig. Über ihre Ehe sprach sie sich befriedigt aus. Das Zeichnen hatte sie nie völlig aufgegeben; doch fehlte dabei die Zitter-

bewegung, und die Lustgefühle, die beim Verweilen des Stiftes auf den sogenannten Augen eingetreten waren, hatten sich gänzlich verloren. Einige Monate hatte die Zeichnerin ausgesetzt, nachdem ihr ein Schriftsteller, der als Autorität in okkulten Dingen galt, in Prinzhorns Buch „Bildnerei der Geisteskranken" ihre eigene Zeichnung neben anderen, noch krasseren, gezeigt und ihre Wertlosigkeit bestätigt hatte. Wie eine suggestive Bemerkung die graphische Massenproduktion hervorgelockt hatte, so brachte eine solche die Quelle zum Versiegen. Vor einigen Wochen hatte das frühere Treiben wieder eingesetzt, und ein Haufe von buntfarbigen Blättern bezeugte, daß der Eifer nicht geringer als zur Zeit der ersten derartigen Automatismen war. Auch jetzt noch bewegte sich die Produktion vollkommen im Zeichen der Stereotypie. Eine Hellseherin hatte ihr gesagt, daß ihre Bilder aus der babylonischen Gefangenschaft stammen, was ihren Eifer nicht wenig anfachte.

Sämtliche hysterischen Körpersymptome, auch die inneren Wellen, waren seit Jahren dem Senium gewichen.

Noch immer war mit Analyse nicht viel zu machen. Bei der ersten Einstellung brach Zungenrede aus. Der Buchstabensalat klang wie *„heruantepü"* (Akzent auf *a*). Figur 4 deutete sie als Emir. Zu ihm assoziierte sie einen unwirschen Wiedertäufer, der sie trotz seiner Frömmigkeit in wenig liebenswürdiger Weise angefahren hatte. Dann gedachte sie eines Mannes, der sich über denselben Mann bei ihr beschwert hatte. Als sie ihm ihre Erfahrung mitteilte, fand er, dies sollte ihr gleichgültig sein, da sie ja nur eine Frau sei. Auch hierüber war sie ungehalten.

Vom Emir wußte sie, daß er einen Harem besitze, während sie sich noch nie mit einem solchen befaßt habe. Die vielen Gesichter, die in die Figur eingezeichnet waren, konnte sie nicht deuten. Dann fügte sie hinzu, ihre Ehe sei glücklich; ihr Mann sei lieb und stelle ihr nie Zumutungen; doch könne er auch etwa einmal barsch werden. Ohne Zweifel drückte die Gestalt allerlei verdrängte, eigentlich dem Vater geltende Haßregungen bildlich aus, wie es schon bei früheren Bildern der Fall gewesen war. Wie die Fische und Vögel verdrängte Regungen ausgedrückt hatten, so der Emir als Ganzes, während die eingezeichneten kleinen Gesichter mehr den beleidigten Narzißmus objektivierten.

Unter dem Hexenglauben hatte sie nicht mehr viel zu leiden. Nur die religiöse Gemeinschaft, der sie einst angehört hatte, ließ sich ihr pikantes Opfer nicht entgehen. Von einem ihrer Führer, der ihre Zeichnungen gesehen hatte, erhielt sie einen Brief, nach welchem die Bilder einem „Geist von unten her" entstammen. Ihre Erlebnisse faßte sie in folgendes anspruchslose Gedicht zusammen, das im Jahre 1926 geschrieben worden war:

Die Hexe

Sag einmal, was soll
Dein verstörtes Gesicht?
Hast wohl schon erfahren,
Was herum sich spricht?
Seiest eine Hexe,
Mit dem Teufel im Bund!
Und man müsse dich fürchten
Wie einen bissigen Hund!

Als Schlange verkörpert wardst du geseh'n!
Bald wär's um ein armes Kindlein gescheh'n!
Seist in die Kreise der frömmsten der „Frommen",
Seist als Schlange hingekommen;
Habest ein Opfer schon auserseh'n,
Doch der Glaube konnt' widersteh'n!

Auf Zinnen geflogen
In pechschwarzer Nacht,
Rumorend und lärmend,
Halb X (Name des Dorfes) sei erwacht.
Den Schlüssel zum Keller nicht angesteckt,
Die gottlose Hexe hat's ausgeheckt!

Zwei Tage darauf, da war's gescheh'n. —
Man legte mir nah, aus der Wohnung zu geh'n.
„Solch Weib gehört nicht in unser Haus,
's gibt Mittel und Wege, sie muß hinaus!
Verhexest die Leute, welche du liebst,
Gefährlich ist alles, was du gibst!
Es werden die Ärmsten so fürchterlich krank,
Da hilft kein Doktor, kein Pulver, kein Trank!
Gottlob steht uns Frommen der Himmel bereit,
Doch Hexen, die werden ‚i d'Höll innegheit'!"[1] — —
Und so sprechen Leute, die christlich getauft!
Ist's schrecklich nicht, daß man ihnen glaubt?

Nicht weinen, o nein! So ist's nicht gemeint!
Denn Liebe ist der Hölle Feind!
Ihn, der vergeben siebzig mal sieben,
Ihn würd' eine Hölle gewiß ja betrüben!
Er würde wohl sagen: „Mein Kind, fasse Mut,
Erfuhr es ja selbst, wie Verdammen tut!
Komm', schmiege dich, Hexlein, in meinen Arm,
Denn nicht nur die Höll', auch die Liebe gibt warm!"

---

1) Vulgär für: „in die Hölle geworfen".

Dieses Gedicht, in welchem ich nur an einigen Stellen dem besseren Verständnis zu liebe stilistisch etwas feilte, beweist, daß die Frau sich über ihr Hexenlos mit gutem Humor hinwegsetzte. Namentlich der humoristische Schluß, der die Erotik nach bekannten Vorbildern auf Jesus projiziert und die Glut der Hölle zur Liebesglut umdichtet, zeigt, wie völlig sie sich mit dem langjährigen, oft bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Los einer modernen Hexe abfand.

Beim Abschluß des historischen Teiles sei noch ein Wort über die Beglaubigung des vorliegenden Berichtes gesagt. Ich setzte mich mit dem Ortspfarrer und den beiden Hauptgegnern der Angeschuldigten, dem Sektenvorsteher und seiner Frau, in Verbindung. Von allen Seiten erlangte ich vollkommene Bestätigung dessen, was Karoline mir anvertraut hatte. Eine einzige Angabe wurde durch den Sektenvorsteher, der auf seinen Bibelglauben nicht wenig stolz war, mir aber in freundlichster Weise Auskunft erteilte, beanstandet: die Krankheit der Frau nach der Berührung der Hexe. Als jedoch die Gattin selber herzutrat, gab sie der Unholdin vollständig recht. Auch Karolines Ehemann bestätigte Punkt für Punkt, was seine Ehefrau mir mitgeteilt hatte. Manches wußte er freilich nur aus ihrem Munde; wichtige Tatsachen aber hatte er selbst miterlebt und darf daher als vollwertiger Zeuge gelten. Der Mann ist für einen Fabrikarbeiter gut geschult und zeigt außergewöhnliche Bildungsinteressen.

II
Psychologische Auswertung

A) Hexenmerkmale unserer Analysandin

Ohne Zweifel ist unsere Beobachtungsperson reichlich mit den Merkmalen ausgestattet, die der Aberglaube als untrügliche Kennzeichen von Hexentum ansah. Ja, sie übertrifft in dieser Hinsicht ihre sämtlichen zürcherischen Landsmänninnen, die als Hexen verbrannt, geköpft oder ertränkt wurden. Denn während keine zürcherische Unholdin Spuren von Luftfahrt oder Verwandlung der äußeren Gestalt aufweist, tauchen sie in Karoline oder ihrer Umgebung auf, und während man den verurteilten Hexen ihres Heimatkantones Phantasielosigkeit in der Produktion von Symptomen nachsagen muß, verfügt unsere moderne Zauberin über höchst originelle derartige Züge, die als Teufelswerk angesehen worden wären.

Wir gruppieren diese Zeichen nach Kategorien, die uns vom „Hexenhammer" und den neueren kulturgeschichtlichen Forschungen über das Hexenwesen überliefert wurden.

1) Beziehungen zum Teufel

a) Teufelsbuhlschaft

Sie wurde von jeher für ein besonders wichtiges Charakteristikum der Hexe betrachtet. Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Bonaventura, diese drei angesehensten Theologen des Mittelalters, sind von der Wirklichkeit dieses Geschlechtsverkehrs fest

überzeugt. Thomas glaubt sogar an Schwängerungen durch den Teufel, der dabei aber nicht seinen Samen abgebe, sondern vielmehr als Inkubus weiterleite, was er zuvor als Sukkubus von einem Mann empfangen habe (J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter [zitiert: H], S. 185). Der nämliche Glaube an die Teufelsbuhlschaft beherrschte die altreformierte Orthodoxie. Bartholomäus Anhold, zu Ende des 17. Jahrhunderts Pfarrer in Bischoffszell, beruft sich in seiner ausführlichen „Magiologia" für diesen Glauben auf die Autorität des Augustinus, der den Faunen und Waldteufeln nachsage, sie stellen den Weibern nach und beschlafen sie.[1]

Wie so manches andere Hexenmerkmal, wurde offenbar auch dieses durch den Beichtstuhl bekannt (H 207). Hätte Karoline ihr inneres und äußeres Wellen, Wogen und Geschütteltwerden einem Beichtiger des 15. bis 17. Jahrhunderts eingestanden, so hätte er sie der Unzucht mit dem Teufel beschuldigt.

b) Luftfahrt

Um mit dem Teufel verkehren zu können, fliegen die Hexen um Mitternacht, in der Abenddämmerung oder mittags halb 12 Uhr nach einem feststehenden oder wechselnden Ort (A 636, H 16). Dabei ist bemerkenswert, daß die Scholastiker diese Fahrt, die die Zauberin zur Striga macht, teils als wirklich, teils als eingebildet betrachten, sie in beiden Fällen aber als ein Werk der Dämonen betrachten (H 190). Der Canon Episcopi faßte die volkstümliche Ansicht, die Hexenfahrt sei objektiv,

1) Bartholomäus Anhorn, Magiologia 1694 (zitiert: A), S. 654.

für einen Irrtum auf (H 192), ähnlich Albertus Magnus (H 193) und Thomas der Aquinate (H 198), die alle den Teufel als Urheber der Illusion verantwortlich machen. Später entschied man sich für die Objektivität der Luftfahrt, indem man sich auf Habakuk, die Versuchung Jesu und den Apostel Philippus, ja sogar Faust berief (H 198 f, A 625, 628 ff). Man sieht deutlich, wie die subjektive Luftfahrt den Glauben an ihre Objektivität weckte.

Unsere Hysterika hatte das Gefühl, weit in die Luft zu fahren und wieder von oben herunterzukommen (66). Sie macht bei hysterischer Erregung automatische Fliegebewegungen. Es unterliegt nicht dem geringsten Zweifel, daß sie einstmals als Striga verdammt worden wäre.

c) Teufelserscheinungen

Nach dem Glauben der katholischen Kirche und der altprotestantischen Orthodoxie erschien der Teufel den Hexen in Menschen- oder Tiergestalt. 1493 wurde in Zürich die erste Hexe verbrannt (Aelly Schnider); ihr war der Teufel seit vier Jahren bald in Jünglings-, bald in Tiergestalt erschienen.[1] Karoline hatte mehrere Erscheinungen, die sicher auf den Teufel gedeutet worden wären. Ich erwähne:

α) Den Einbeizer, der sein Gerät gegen sie schwingt,

β) den neben dem Bett liegenden Hund. (Vgl. Mephisto als Hund.) 1487 wurde im ersten Hexenprozeß in Zürich Margareta Stucki, der man zugesagt hatte, man werde ihr das Leben lassen, lebenslänglich eingemauert, nachdem

1) E. Stauber, Aberglauben und Sagen im Kt. Zürich. 128. Neujahrsblatt der Hülfsgesellschaft in Zürich (zitiert: St), S. 10.

sie bekannt hatte, sie habe den Teufel als schwarzen Hund gesehen.

Auch das Gefühl, der Kissenzipfel werde ihr aufs Gesicht gelegt, hätte als Beweis teuflischer Anwesenheit gegolten. Der Stab zum Einbeizen könnte von Hexengläubigen mit dem Besenstiel der Striga gleichgesetzt werden. Daß es genetisch dasselbe ist, wird niemand bestreiten. Zur Fahrt durch die Luft wurden statt des Besens auch Bürsten benutzt.[1]

2) *Beziehung zu Gott*

Das Hexentum galt als Absage an Gott (A 1032). Wenn sich der Teufel oder ein Dämon (zwischen beiden wurde oft kein Unterschied gemacht) einer Seele bemächtigt hatte, so führte dies oft zu Blasphemien (H 7). Auf der Luftfahrt durfte der Name Christi nicht ausgesprochen werden (139). Zu den Hexenwerken gehörte auch das Aussprechen des göttlichen Namens zum Zwecke der Heilkur, das sogenannte Segnen (A 779, 814, 825). Zu diesen Funktionen finden wir bei Karoline ziemlich genaue Parallelen.

a) Lästerungen

Wir hörten von den Flüchen, die bei der Bibellektüre zwangsmäßig in die Seele der frommen Frau eindrangen und ihr Abbrechen ihrer Andacht aufnötigten. — Paulus schreibt 1. Kor., 12, V. 3: „Keiner der im Geiste redet, kann sagen: ‚Verflucht sei Jesus!‘, und keiner kann sagen: ‚Herr Jesus‘, außer im Geiste Gottes.“ Schon nach diesem Worte mußten die automatischen Blasphemien

1) A. Lehmann, Zauberei und Aberglaube, 2. Aufl., 112.

Karolines auf einen bösen Fremdgeist, einen Dämon zurückgeführt werden.

b) Mutismus

Noch unheimlicher mutete die Sektenleute die Unfähigkeit an, den Namen Jesu auszusprechen. Die Unwissenheit über das Wesen der zwangsneurotischen Erscheinungen führte zur Annahme eines „Schweigegeistes", also eines Dämons, dem der Name des Erlösers ganz besonders verhaßt war. Aus der Geschichte des Hexentums ist mir kein genau übereinstimmender Fall bekannt, woraus nicht folgt, daß Karoline die erste vom Schweigedämon besessene Frau ist. Jedenfalls aber hätte nach dem superstitiösen Glauben der Vergangenheit das Symptom auf einen ganz besonders schlimmen Dämonenspuk schließen lassen.

c) Das Segnen

Karoline sprach ein Gebet über ihre Brandwunde. Dies wurde ihr sehr übel vermerkt, da es ein „Segnen" oder eine „Sympathiekur" war, somit etwas Frevelhaftes, eine Zauberhandlung, die den Verdacht auf Hexentum wesentlich verstärkte. Wiederum taucht alte Hexenpraxis auf.

3) Beziehung zu den Menschen

a) Malefizium

Im Bunde mit dem Teufel stehend, mußte die Hexe darauf ausgehen, Menschen und Tieren zu schaden, ja sie zu töten. 1520 wurde in Zürich Christine Keller verbrannt, die Männer und Kinder krank gemacht hatte (St. 10).

Karoline fühlte sich zuerst vollkommen frei von ähnlicher Schuld. Bei den bisher besprochenen Hexenmerkmalen glaubte sie zwar nicht konsequent und klar

an dämonische Einflüsse, aber sie sah sich wenigstens einer rätselhaften geistigen Macht gegenüber, die auf sie einwirkte. Der schwarzen Kunst gegen andere bezichtigte sie sich nie, doch litt sie unter der Angst, unabsichtlich andere krank zu machen. Ob es ihr in der Blütezeit des Hexenwahns etwas geholfen hätte?

Als sehr auffallend hätte man betrachtet, daß ihren zwei Männern das geschlechtliche Verlangen und damit die Potenz fehlte. Schon im „Hexenhammer", der Magna Charta des Hexenglaubens, war verkündigt worden: „Der Dämon kann den Menschen durch heimliche Anwendung von Kräften, die, wie er sehr wohl weiß, dazu kräftig wirken, zu jenem Akte (dem Beischlaf) entflammen oder aber auch erkaltet von jenem Akte abstehen lassen".[1] Karoline hatte einen zuvor ausschweifend lebenden Mann dazu gebracht, daß ihm der Wille zur Kohabitation fehlte. Was hätten da Hexenrichter eines weiteren Zeugnisses bedurft?

Die unliebsamen Erfahrungen, die andere mit Karoline machten, der schwere Schlag auf den Kopf, die von unsichtbarer Hand erteilte Ohrfeige, die elektrische Erschütterung, die erlittene Redehemmung verschiedener Prediger u. dgl. waren immerhin Erlebnisse, die glaubhafte Zeugen gemacht hatten, und von wem sollten sie ausgehen, wenn nicht von derselben Macht, welche die Hexe in sich selbst spürte? Damit war das Malefizium für ein primitives Denken bewiesen.

---

1) Jakob Spengler und Hrch. Institoris, Der Hexenhammer. Deutsch von J. W. R. Schmidt, 2. Aufl., 1920, Bd. I, 130.

Die Anschuldigungen, die ihr sonstige Verhexungen vorwarfen, sind z. T. vielleicht ähnlichen Erlebnissen entsprungen, z. B. der Anblick der das schreiende Kind umwickelnden Schlange, z. T. abergläubische Auslegung eines natürlichen Vorganges. Nach dem schrecklichen, aber allgemein durchgeführten Grundsatz, daß, wenn einzelne Hexenzeichen nachgewiesen seien, die anderen angenommen werden müssen, hätte Karoline ohne Zweifel für alle Anschuldigungen büßen müssen.

b) Phantastikum und Raptus

Beide Hexenmerkmale treten oft ohne Beziehung der Hexe zu anderen Menschen auf. Da sie aber bei Karoline verwendet werden, um einen anderen Menschen zu beeinflussen, führe ich sie in diesem Zusammenhange an. Unter Raptus versteht man ursprünglich die Entrückung einer Menschenseele aus ihrem Leibe, der schlafend zurückbleibt (H 204). Schon Augustinus glaubte, daß diese entrückte Seele den Menschen durch einen Scheinleib sichtbar gemacht werde. (Ebenda.) Diese sich vom Schläfer ablösende Scheingestalt wird „Phantastikum" genannt (H 27).

Den Raptus erlebte unsere Hexe beim ersten Ausbruch ihrer Hysterie, als ihr Kopf anschwoll und sie sich „abwesend" fühlte. Ein Phantastikum verrät uns Karoline nicht als reales Erlebnis, wohl aber als eindrucksvollen Traum, und wir wissen ja, daß für sie auch der Traum unter dem Einfluß einer unsichtbaren äußeren Macht entstund und Künder höherer Wirklichkeit war. Sie träumt davon, wie ihre geistige Persönlichkeit während des Schlafes sich vom Leibe ablöst und auf den

toten Körper des Freundes legt, um ihn hierauf ganz zu durchdringen; sein Phantastikum bestund in einem kleinen Rauche. Zuletzt lag nur noch ein einziger Körper da, dessen Geschlechtscharakter unsicher war.

c) Hexensalbe

Die Hexensalbe dient nach altem Aberglauben dazu, unsichtbar zu machen oder Gegenstände, die zur Luftfahrt gebraucht wurden, mit magischer Kraft auszurüsten. Karoline wandte Öl an, um ihren von den Ärzten in den Spitälern nicht geheilten Freund zu kurieren. Wäre es nicht denkbar, daß man ihrem Medikament magische Eigenschaften beigelegt hätte?

d) Weiße Magie

Damit stehen wir vor einem neuen Problem. Vielen Hexen wird nachgesagt, daß sie auch wohltätige Handlungen mit magischen Künsten schaffen (H 17, 134, A 613, 747 ff, St. 10). Eifrige Hexenrichter erklären die wohltätigen Unholde sogar für noch gefährlicher, als die offenkundig Schaden stiftenden (A 613).

Darnach wäre unsere Klientin, die zu allgemeinem Erstaunen den verkommenen Menschen heilte und auf gute Wege brachte, eine besonders unheimliche Person.

4) *Autistisches Hexentreiben*

a) Zungenrede

In der Zauberei bediente man sich oft sinnloser Worte, denen man eine geheimnisvolle Kraft beilegte. Man denke etwa an Abraxas, Abrakadabra usw. Die bereits erwähnte erste verbrannte Hexe Zürichs bekannte im Verhör, der Teufel habe sich „Barlaba“ genannt (St. 10).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch Karolines

automatisch hervorgestoßene oder geschriebene sinnlose Silben, deren Ursprung ihr selbst dunkel war, so gerne sie ihn im Reiche des Göttlichen gesucht hätte, als teuflisch angesehen worden wären.

b) Andere Automatismen

Dasselbe kann mit Sicherheit von einigen anderen körperlichen unwillkürlichen Bewegungen gesagt werden. Von den Wellen- und Schüttelerregungen wurde bereits gesagt, daß sie für Teufelsbuhlschaft erklärt worden wären. Wir wissen, daß alte Bilder, die Besessenheitsanfälle darstellen wollen, hysterische Krisen ausdrücken.[1] Nahe verwandt ist das ungewollte Klopfen und Singen.

Das Auffallendste ist das automatische Zeichnen, das durch eine geheimnisvolle geistige Gewalt aufgenötigt wird. Daß gerade Vögel dargestellt wurden, wäre in einzelnen Gegenden wohl schon deshalb als verräterisches Hexenzeichen betrachtet worden, weil die Hexen sich hier angeblich in Vögel verwandelten.

Zusammenfassend werden wir zugeben müssen, daß Karoline in der Tat alle Merkmale einer anerkannten Unholdin an sich trägt, ja sogar noch bedeutend mehr als sämtliche Hexen, die in ihrer Heimatgegend jemals verbrannt wurden. Daß der Hexenglaube in ungebildeten Volksschichten der Schweiz und aller Kulturländer nicht ausgestorben sei, war bekannt,[2] aber daß eine Hexe des 20. Jahrhunderts in so vielen Punkten den Unholdinnen des Mittelalters gleicht, ist vielleicht doch für die meisten eine Überraschung.

---

1) Vgl. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, S. 619 ff.
2) Lehmann, Die gute alte Zeit. La Chaux-de-Fonds. S. 407

Hätte Karoline 220 Jahre früher gelebt, so hätte sie wohl, wenn sie ähnliche Symptome aufgewiesen hätte, den Hexentod sterben müssen. Die zürcherische Obrigkeit hätte ihr den Prozeß gemacht, denn dazu genügte vollkommen, daß sie im Ruf einer Hexe stund (A 1007); man hätte sie töten müssen, auch wenn ihre sämtlichen Delikte nur Einbildungssünden gewesen wären, denn, wie Anhorn erklärt, stammen auch diese aus der Absage gegen Gott und dem Bund mit dem Teufel (A 1031 f), und man hätte der guten Frau, die niemals einem Menschen absichtlich etwas zu leide tat, den einst üblichen grauenhaften Trost auf den Scheiterhaufen mitgegeben, sie solle dafür dankbar sein, daß sie hingerichtet werde, denn sie hätte sonst nur noch mehr unter dem Teufel leiden müssen (A 1041).

B) Individualpsychologische Bemerkungen

1) Der psychopathologische Befund (Diagnose)

Sofern man als krankhaft diejenigen Zustände betrachtet, in denen Abweichungen von der Norm erhebliche Beeinträchtigungen des Wohlbefindens und der Funktionsfähigkeit bewirken, so kann unsere Analysandin, abgesehen von kürzeren Zeitstrecken, gewiß nicht als krank bezeichnet werden. Gerade einzelne Symptome, die der abergläubischen Umgebung als unheimlich oder krankhaft erschienen, brachten ihr Befriedigung und spielten die Rolle eines glücklichen Ventils, wie z. B. die Visionen vom Hund und Einbeizer oder das automatische Zeichnen. Freuds Theorie vom neurotischen Symptom als Schutzventil

bestätigt sich in unserem Falle vorzüglich. Wir können unserer Hexe nur Glück wünschen, daß sie zu so harmloser, individuell gutartiger und eine über das primitive Denken hinausgehobene Gesellschaft unbehelligt lassender Kundgebung ihrer immerhin nicht unbeträchtlichen Hemmungen und Verklemmungen gelangte.

Da aber auch Gesunde in psychopathologische Klassen eingereiht werden können, ist nichts dagegen einzuwenden, daß eine Anzahl von Psychiatern meiner Bekanntschaft diese Registrierung auch mit Karoline vornahmen, sofern sie den Wert der Etikettierung nicht überschätzen.

Die einen Psychiater erklärten unsere moderne Hexe für eine Hysterika. Sie beriefen sich hiefür auf die körperlichen Symptome, wie Gefühl des Wellens und Wiegens, des Kopfanschwellens, der Luftfahrt, der Halluzinationen. Die vielen Zwangseinschläge sprechen nicht dagegen, also etwa der Mutismus und sein Antagonist, der Zwang zur Lästerung, zur Zungenrede usw.

Die anderen Psychopathologen schlossen auf Schizophrenie. Hiezu veranlaßten sie vor allem die Stereotypien, die in den Zeichnungen zum Ausdruck kamen. Allein diese sind den Zwangssymptomen gleichzusetzen, die ja jederzeit stereotypen Charakter tragen. Unsere „Hexe" behielt jedoch ihre außerordentlich starke Liebessehnsucht und Liebesfähigkeit, konnte trotz der üblen Gerüchte ihre Berufsgeschäfte ordentlich versehen, so weit das Alter keine Einsprache erhob, steigerte die erlittenen Verfolgungen niemals zu Verfolgungswahn, baute keine paranoischen Weltbilder, sondern bewahrte gegenüber ihren Automatismen, die der ungebildeten Frau als Einbruch einer unsichtbaren Geisteswelt aus dem Jenseits vorkommen mußten, eine

bemerkenswerte Nüchternheit, die sie der Realität treu bleiben ließ.

Ich entscheide mich daher für die Annahme eines hysterischen Typus.

2) *Die Entstehung der Hexenmerkmale*

a) Autogene Determinanten

Die Unmöglichkeit, in den wenigen zur Verfügung stehenden Besprechungen und bei den unerledigten Widerständen einer wenn auch noch so gütigen Greisin einen befriedigenden Einblick in die uns vorliegende Hexenneurose zu gewinnen, nötigten uns strenge Zurückhaltung auf. Immerhin dürfen wir auf folgende Determinanten schließen, die als Eigengewächs unserer Hysterika anzusehen sind:

1) Ausgeprägte neurotische Disposition. Daß in der Kindheit kein pathologisches Symptom vorlag, spricht nicht dagegen.

2) Strenge und Lieblosigkeit des Vaters.

3) Schuldgefühle, als deren Ursachen Todeswünsche gegen den Gatten als Vaterersatz und ehebrecherische Begierden wohl in erster Linie zu nennen sind. Daher der starke Eindruck der Bußpredigt nach dem Tode des Gatten, das Wellen und Wogen, die imaginäre Luftfahrt u. dgl.

4) Projektion der sinnlichen Gelüste auf Jesus, dessen Name zur Strafe nicht mehr ausgesprochen werden darf. Ich schließe dies aus der Analogie eines anderen Falles, in welchem blasphemische Zwänge auf Jesus gewendet waren. Bei unserer Hexe wurden die sinnlichen Wünsche nie bewußt dem Erlöser zugekehrt, wohl aber bei der anderen Analysandin.

5) Zusammentreffen von Liebe und Haß zu schwankenden und ambivalenten Äußerungen. Dementsprechend werden die Automatismen bald als Gotteskräfte, bald als unheimliche und dunkle Machtbekundungen aufgefaßt. In vielen Äußerungen, z. B. den Halluzinationen vom Einbeizer und vom Hund, verschafft sich die Liebe eine Wunscherfüllung; in anderen dagegen besorgt sich der Haß eine Sühneleistung, z. B. in den blasphemischen Zwängen während der Bibellektüre und bei den Reaktionen auf den Anblick der eingezeichneten Gesichter. Daß die Mischung von Liebe und Haß gegen den Vater auf den Gatten übertragen wurde, blickt deutlich durch. Sie beherrschen auch die Polarisation der Religiosität in Gottes- und Teufelsglauben.

Wie weit Alpträume die Automatismen und Hexenmerkmale überhaupt vorbereiteten, kann ich nicht angeben. Ich weiß nur, daß Karoline sie sehr häufig produzierte, besonders zur Zeit des ersten hysterischen Schubes, als ihr der Kopf „wie ein Faß" anschwoll.

Es wären gewiß noch viele autogene Determinanten ausfindig zu machen; allein man müßte die ganze Religionspsychologie ausbeuten, um sie zu gewinnen. Für unsere Zwecke ist es überflüssig.

b) Allogene Determinanten

1) Der vulgäre Hexenglaube. Die Symptome unserer Beobachtungsperson stimmen mit dem vulgären Hexenglauben so vorzüglich überein, daß man diesem einen gestaltenden Einfluß auf die besprochenen Merkmale von vornherein zusprechen möchte. In der Tat kannte Karoline die landläufigen Vorstellungen, machte sich über

sie jedoch nur lustig, wie auch ihre Eltern von Aberglauben frei waren. Mit 16 oder 17 Jahren kannte sie in ihrem Bauerndorf eine alte Frau, die als Hexe gefürchtet wurde, weil sie angeblich die Leute krank machen könne; auch könne sie durch Hexenwerk die Arbeit stören. Auch von der nächtlichen Hexenfahrt hatte Karoline Kunde. Man versicherte, daß unterdessen das Bett der Striga leer sei. Als Mittel gegen Hexenwerk empfahl man, einen Besen verkehrt, mit dem Stiel nach unten, in der Küche aufzustellen. Dieses Gefasel fand sie jedoch nur komisch. Daß Hexen sich dem Teufel ergeben, will sie nie gehört haben.

Ohne einen gewissen Einfluß durch den Volksaberglauben in Abrede stellen zu wollen, muß doch betont werden, daß viele „Hexenzeichen" unserer Analysandin sich nicht aus derartigen bekannten Vorstellungen erklären lassen. So wenig wie diese Annahme einer Pantomime kann ich die Hypothese eines Auftauchens archaischer Besitztümer des „Kollektivbewußtseins" als glücklich anerkennen. Auch die Entlehnung altertümlicher Vorstellung muß ihre Gründe haben, und sehr oft erklärt die Übereinstimmung der Ursachen die Konkordanz der Wirkungen. Wer die Hexenmerkmale unseres Falles als Luftblasen ansieht, die aus dem Urschlamm eines phantastischen Kollektivbewußtseins aufsteigen, hat das Rätsel nur ins Nebelhafte zurückgeschoben; denn jetzt gilt es zu zeigen, wie in alten Jahrhunderten oder Jahrtausenden der Aberglaube sein Kuriositätenkabinett schuf. Dabei aber müssen wir erst recht vom lebenden Menschen ausgehen, wenn wir nicht das Unbekannte aus dem noch Unbekannteren erklären wollen.

2) Die Suggestion der Sektenleute und Theosophen. Stärkeren Einfluß räumen wir dem Zureden einzelner Leute zu, die für die Singularitäten unserer Karoline besonderes Interesse äußerten. Die in ihrer Ehe enttäuschte Hysterika, die so auffallende Einbrüche des Unbewußten erlebte, suchte Gemeinschaft mit allen möglichen Leuten, die ähnliche Erlebnisse bezeugten. Denn durch solchen Kontakt blieb sie innerhalb der Sozietät und entging der peinlichen Notwendigkeit, sich für geistig abnorm oder gar geisteskrank halten zu müssen. Ihre Absonderlichkeiten wurden sogar durch diese Kreise als ganz besondere Begabungen gepriesen. Wir wissen, daß Karoline durch den Einfluß der sogenannten Pfingstgemeinde zur Glossolalie kam, durch den Hinweis eines Theosophen auf die Spiritisten zur automatischen Graphik. Allein Karoline wurde niemals Spiritistin. Sie wollte nicht mit Toten verkehren, schon weil sie des groben und lieblosen Gatten, der sie um ihr Mutterglück betrogen hatte, überdrüssig war. Auch baute sie ihre Zeichnerei in ganz origineller Weise aus.

Nimmt man hinzu, daß nur ganz wenige von den sehr zahlreichen Symptomen unserer modernen Hexe auf den Einfluß äußerer religiöser oder okkultistischer Autoritäten zurückgeführt werden können, berücksichtigt man ferner, daß auch diese ganz wenigen Anregungen erst infolge einer ganz bestimmten Bereitschaft der in vielen Dingen so selbständigen Frau Kraft erlangten, so wird man sich nach weiteren Determinanten umsehen. Karoline, die allem intensiven Zureden imponierender Fachleute, allen Verfolgungen, suggestiven Gebeten und Drohungen zum Trotz standhaft bei der Überzeugung blieb, daß sie

keine Hexe und nicht nur der unheimliche Tummelplatz oder das Opfer arger Dämonen sei, sondern sich auf Gottes Gnade verlassen dürfe, läßt sich unmöglich als das Produkt des Hexenglaubens oder modern frisierter Geisterlehren deuten. Unseren Beweisen fügen wir hinzu, daß ja viele der merkwürdigsten Symptome vor dem Zuspruch der Sektenleute und fernab von ihrer Kenntnis des Volksaberglaubens ins Dasein traten.

c) Das Verhältnis der autogenen und allogenen Determinanten

Die Überlegenheit der autogenen Einflüsse zeigt sich nicht allein darin, daß eine Reihe von Merkmalen, die der Hexenglaube für seine Objekte in Anspruch nimmt, bei unserer Hysterika vollständig ohne Bekanntschaft mit ihnen entstanden sind, sondern auch noch in einem anderen Umstand. Das durch die Pfingstgemeinde angeregte Zungenreden, das von der Umgebung für ein besonders erhabenes Gottesgeschenk angesehen wurde, spielte eine sehr viel kleinere Rolle, als das automatische Zeichnen, das fast überall nur Anstoß erregte. Dieses Zeichnen hinwieder, das durch leichte Suggestion („Sie könnten gewiß anfangen zu zeichnen") angeregt worden war, hielt an, nachdem die Kontrasuggestionen von allen möglichen Seiten her eingesetzt hatten, und wenn es entwertet und abgestellt worden war, kehrte es bald wieder.

Diese Überlegenheit der inneren Faktoren macht es uns auch verständlich, weshalb so viele Hexen der Vorzeit trotz der drohenden Lebensgefahr ihre Symptome nicht unterdrückten. Mag bei manchen der Masochismus mitgewirkt haben, das ungeheure Bedürfnis nach Manifesta-

tionen der verdrängten Wünsche gab entschieden bei vielen Hexen den Ausschlag, und der Wille zum Leben konnte es nicht verhindern.

Aus der Präponderanz der autogenen Determinanten erklärt sich endlich noch eine weitere Eigentümlichkeit unserer Analysandin. Wir wissen, wie stark ihr Anschlußbedürfnis war und wie schwer sie litt, wenn sie der Einsamkeit ausgeliefert war. Die Vielseitigkeit ihrer hysterischen Symptome machte es ihr unmöglich, die ersehnte Eingliederung in eine Sozietät zu finden. So oft gewisse Automatismen sie für einen bestimmten Kreis empfahlen, sogleich stießen andere sie wieder zurück. Wäre sie hochgradig suggestibel gewesen, so hätte sie manche Symptome, die sie in den Kreisen ihrer Sehnsucht unmöglich machten, preisgegeben.

Wir sehen uns daher veranlaßt, den autogenen Leistungen Karolinens den Vorrang gegenüber den Fremdeinflüssen zuzusprechen. Die verachtete Hexe ist im Grunde eine gefestigte Persönlichkeit, eine Protestantin, die sich durch äußere Glaubensautoritäten nicht unterdrücken läßt.

C) Massenpsychologische Untersuchung

1) Der Hexenglaube als intuitive Psychologie

Obwohl niemand der Psychoanalyse konservative Neigungen nachsagen kann, führt sie zu dem überraschenden Ergebnis, daß der alte Hexenglauben als intuitive Psychologie im wesentlichen recht hat, während der landläufige Materialismus, der die Hexensymptome auf Mängel der Hirnrinde zurückführt, sowie die sich als

wissenschaftlich gebärdende religionsgeschichtliche Betrachtung, die den Hexenglauben als Rudiment vorangehender Glaubensstufen ansieht, eine ziemlich klägliche Rolle spielen. Über Hirndefekte bei Hexen und Hexengläubigen wissen wir nicht das geringste. Und was die angeblichen Überbleibsel versunkener Religionsformen anbetrifft, so erfahren wir von ihren Verteidigern nicht, warum solche Reste von Glaubensvorstellungen, die vor Jahrtausenden lebendig waren, nicht bloß als Antiquitäten erhalten blieben, sondern sogar immer und immer wieder eine ungeheure Intensität erlangten, zurückwichen und wieder auftauchten. Der Sadismus der Hexenverfolgungen paßte doch eigentlich keineswegs zur hohen Kultur des 15. bis 17. Jahrhunderts und beherrschte doch das geistige Leben der Massen, wie ihrer geistigen Führer.

Die Metaphysik des Hexenglaubens ist selbstverständlich abzulehnen. An Teufel und Dämonen, die aus einem räumlichen Jenseits in das Diesseits herüberfliegen, um hier eine unheimliche Gastrolle zu spielen, glauben nur noch Menschen von primitivstem Denktypus. Negern und Bataks verübelt man es nicht, wenn sie an derartigen Dämonenspuk glauben. Jeder Gebildete weiß, was für unermeßliche Schädigungen solche religiöse Ansichten hervorbrachten. Als man alle Krankheiten, Naturschäden, seelischen Abnormitäten als Besessenheit und Teufelswerk ansah, war man außerstande, sich ihrer zu erwehren. Man quälte die Kranken unerhört, lieferte sie den schädlichen Einflüssen erst recht aus und verstärkte damit die Angst, die dann wiederum den Teufelsglauben steigerte. Man sank auf die Stufe barbarischer Wildheit herab und erniedrigte die Heils- und Freudenbotschaft

Jesu zu einem blutgierigen, vor keiner Grausamkeit zurückschreckenden System, das die christliche Geschichte mit den häßlichsten Schandflecken besudelt.

Nur als intuitiv-psychologisches Denken werden wir den Hexenglauben gelten lassen, wenn wir uns auch hiebei starke Einschränkungen vorbehalten müssen. Richtig ist, daß die Hexenmerkmale, mindestens die große Mehrzahl von ihnen, mit dem Bösen des Menschenherzens zusammenhängen. Aus Verdrängungen, und zwar Abschiebungen böser, unerlaubter Regungen, gingen sie hervor. In diesem Sinne steckt der Geist des Bösen hinter ihnen als spiritus rector. Nur darf dieses Böse nicht als etwas seinem Urheber Wesensfremdes verstanden werden. Bei Karoline wurden unerlaubte erotische Wünsche und Haßregungen verdrängt und lagen nun vom Unbewußten aus ihrer Wühlarbeit ob. Insofern hat der Hexenaberglaube recht, wenn er die Teufelsbuhlschaft, somit verpönte Sexualgelüste, als letzte Triebfeder des Hexentums betrachtet. Der Teufel der Hexen ist der Sexualteufel. Der wütende Haß auf die Hexen ist im Grunde Haß auf die begehrten, aber durch strengste Moral versagten Sexualregungen, und diese rächen sich mit teuflischer List, indem sie den schändlichsten sadistischen Gelüsten im Namen der heiligen Religion ein ungeheuer weites Feld orgastischer Betätigung verschaffen.

Auch darin pflichten wir dem Hexenglauben bei, daß die das Symptom hervorbringenden und dirigierenden bösen Gewalten nicht mit dem derzeitigen Bewußtseinsbestand identisch, sondern nach Art einer selbständigen Nebenregierung geschäftig sind.

Der Hexenglaube erweist sich somit als

eine schlechte metaphysische Deutung richtiger psychologischer und tiefenpsychologischer Einsichten. Damit glaube ich nicht nur strukturell, sondern auch historisch die Entstehung des Hexenwahnes angedeutet zu haben. Unsere Hexe verriet geringe metaphysische Interessen. Sie fragte wenig nach dem Ursprung ihrer Automatismen. Sobald sie es aber tat, kam sie entweder, und dies war die Regel, zu einer optimistischen Metaphysik, indem sie Gott oder den Heiligen Geist als Urheber ihrer Erleichterung schaffenden Symptome pries, oder sie mußte in einigen Ausnahmen auf Dämonen zurückgreifen, wozu sie sich nie recht entschließen konnte. Ihren kindlich reinen, liebeverklärten Gottesglauben ließ sie sich durch keine Teufelsfratzen stören; deshalb konnte sie nicht einmal den biblischen Glauben an die Hölle annehmen. Mit ihrer Religion hat sie den Hexenglauben selbst überwunden.

2) *Die Bedeutung unseres Falles für die Biologie des Hexenglaubens*

Wir hüten uns vor dem Fehler, Einzelfälle rasch zu verallgemeinern, lassen uns durch sie jedoch gerne Beobachtungsaufgaben stellen. Alle Wissenschaft geht von ähnlichen Einzelfällen auf allgemeine Annahmen über, die sie an neuen Einzelfällen wiederum prüft und im Bedarfsfalle abändert, und niemals kommt diese Doppelbewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen und vom Allgemeinen zum Einzelnen zur Ruhe.

Karoline zeigte uns starke erotische Verdrängungen als Veranlassung ihrer Hexenmerkmale. Trifft

dies auch im allgemeinen für den Hexenglauben zu? Es ist offenbar der Fall. Wie die Orthodoxie, erblühte auch der an den Unholdinnen ausgeübte Massenmord nur in Zeitaltern stärkster Kirchenzucht, wobei es bezeichnenderweise ganz gleichgültig ist, ob es sich um katholische oder protestantische Orthodoxie oder Sittenmandate handle. Voraussetzung ist dabei, daß die Liebe aus dem Zentrum der Frömmigkeit und des Lebens stark zurückgedrängt sei und daß der Sexualität die schärfsten Einschränkungen auferlegt seien. Die Hexenrichter waren ursprünglich Asketen, meistens Mönche.

Aus der Verdrängung gingen maximale Regressionen hervor. Sie ließen einerseits funktionell die primitivsten, wildesten Triebe hervorbrechen, barbarische, ja bestialische Grausamkeit, anderseits inhaltlich infantile Anlehnung an überlieferte Doktrinen, die von der Kirche als Elternsurrogat dargeboten wurden.

Die ambivalente Einstellung zum Vater führt zur Disjektion in eine Gottesvorstellung und eine Teufelsvorstellung. Erstere behielt bei der Orthodoxie immerhin in ihrer moralischen Strenge nicht eben ein Übermaß von Güte übrig, aber doch wenigstens gute Endzwecke. Bei Calvin und seiner grauenhaften Lehre von der Gnadenwahl allerdings, nach welcher die große Mehrzahl der Menschen vor ihrer Geburt zur ewigen Höllenpein vorausbestimmt wird, nähert sich Gott bedenklich jener finsteren und grausamen Gesinnung, die Calvin auszeichnete.

Da ein strenger Gott zu wenig Liebe aufzunehmen geeignet ist und eher abschreckt, muß die Angst in der Religion stärker hervortreten, daher auch der vornehmste

Sohn der Angst, der Teufel, eine enorme Machtsteigerung erfahren. Daß dabei der von Kirche und öffentlicher Meinung am stärksten geächtete Trieb in der Dämonologie die kräftigsten Leitlinien abgeben muß, wird uns nicht in Verwunderung setzen. Gerade um den Teufel als Sexualverbrecher hinstellen zu können, wurde der Hexenglaube geschaffen, oder besser: beide entsprossen derselben Wurzel der Sexualverdrängung auf dem Wege der indirekten Rückkehr des Verdrängten. Wäre die Homosexualität im katholischen Spätmittelalter und in der altprotestantischen Orthodoxie verbreiteter gewesen, so würden die Hexen die Hexenmeister an Zahl nicht so stark übertreffen.

Orthodoxie und Hexenglauben werden wir in gleicher Weise als kollektive Zwangsneurosen beurteilen. Erstere behält die Manifestation innerhalb der Theorie; sie läßt die verdrängten Triebe sich nur als Rationalisierung auswirken. Eine Ausnahme bilden die Sakramente; allein gerade die sadistischen Begierden fallen bei ihnen außer Betracht.[1] Der Hexenglaube dagegen gab nicht nur der Angststimmung und Ächtung der Sexualität Gelegenheit zu schärfster Manifestation, sondern ließ auch im Hexenprozeß die wilden Primärtriebe sich mit unerhörter Deutlichkeit austoben. Metapsychologisch ausgedrückt: Der Hexenglaube öffnete den verfemtesten Regungen des Es den Zugang zum Über-Ich. Das Es läßt sich vom Über-Ich den Hexenglauben entwerfen, um mit seiner Hilfe das Ichideal in seinen Dienst

1) Wer in dem Essen des Leibes Christi oralen Sadismus findet, wird wenigstens zugeben, daß die Verschleierung und Verquickung mit Sublimierungswerten das Triebhafte aufs stärkste zurücktreten läßt.

zu zwingen. Es ist eine unerhört raffinierte Konstruktion! Niemals hat die wüsteste Unsittlichkeit sich so schamlos ins Gewand der Heiligkeit gehüllt, um ihre Orgien zu feiern, wie in den Hexenverfolgungen.

Daß auch dabei die äußere Beeinflussung eine geringe Rolle spielt, liegt auf der Hand. Denn einerseits bleibt die Bekanntschaft mit dem Dämonenglauben wirkungslos, bis durch Libidostauung eine Angstdisposition geschaffen wird; anderseits werden die Rudimente paganistischer Religionen umgedichtet, um dem gestauten Sadismus eine möglichst direkte und ausgiebige Auswirkung zu ermöglichen.

Wir sehen nun auch ein, wie allein der Hexenglaube überwunden werden konnte. Es ist kurzsichtig, dem Zuwachs der naturwissenschaftlichen Erkenntnis das Verdienst zuzuschreiben. Die Aufklärung ist selbst nur verständlich, wenn man sie innerhalb der seelischen Gesamtökonomie betrachtet. Der Wiederherstellung der Liebe verdankt sie ihre Entstehung. Auf der Basis der orthodoxen Libidoverdrängung wäre sie unmöglich gewesen. Auf der andern Seite schuf der Pietismus mit seiner Betonung der göttlichen Liebe und des Gemeinschaftsgedankens gegenüber dem institutionellen Kirchenbegriff die Bedingungen für die Überwindung des angst- und zwangsneurotischen Hexenwahns.

Damit wollte ich nur einige wenige massenpsychologische Tatsachen, die unser Thema nahelegt, flüchtig streifen. Dem gewaltigen Problem gerecht zu werden, bedürfte es sehr weitläufiger Untersuchungen. Wir müßten, um den Hexenglauben psychologisch zu verstehen, besonders auch die Gemütsverfassung der Hexengläubigen kennen

lernen. Hiefür steht mir wenig analytisches Material zur Verfügung. Das wenige aber beweist, daß starke Angstdispositionen die Voraussetzungen bilden und somit auch hier die autogenen Determinanten überwiegen. Daß meistens, wie in unserem Falle, die angebliche Hexe das psychologische Material, die unwissenden Hörer die Teufelsmetaphysik liefern, halte ich für wahrscheinlich. Doch gibt es auch Fälle, in welchen die masochistische Hysterische selbst für den ganzen Apparat sorgt.

Mit meiner Studie wollte ich den Gegenstand nicht erschöpfen, sondern weitere Untersuchungen über den wichtigen Gegenstand veranlassen.

ANHANG

Die Religionspsychologie am Scheidewege

Ein seltsamer Unstern scheint über der Religionspsychologie zu walten. Soll das Schicksal des Vieldulders Odysseus sich an ihr wiederholen? Sie setzte ein mit einer Großtat, die gewaltige Folgen nach sich zog und das Denken aufs nachhaltigste beeinflußte: Schleiermachers psychologische Bearbeitung des Religionsbegriffes bedeutet einen Wendepunkt der protestantischen Theologie. Allein sie blieb in Allgemeinheiten stecken und ihre Wandlungen verrieten die stärkste Unsicherheit. Die Nachfolger schütteten nicht wenig Wasser in den Wein ihrer genialen Einseitigkeit, und gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts war man in rührender Einhelligkeit glücklich bei der Binsenwahrheit angelangt, daß nicht nur das Gefühl, sondern auch Wille und Intellekt am religiösen Leben beteiligt seien, wie übrigens an jedem überhaupt vorkommenden psychischen Phänomen. An dieser Selbstverständlichkeit ging das religionspsychologische Interesse vorderhand zugrunde.

Stanley Hall entriß die eingeschlafene Wissenschaft ihrer Lethargie, indem er nicht mehr nur die Religion im allgemeinen, sondern die konkreten Frömmigkeits-

erscheinungen empirisch zu erforschen unternahm. Es war ein ungeheurer Fortschritt. Allein die allgemeine Psychologie leistete wenig Hilfe, da sie mit dem zentralen Geistesleben wenig anzufangen wußte. Immerhin besaßen Stanley Hall und seine Nachfolger Einsicht genug, um die Annahme eines schaffenden Unbewußten als unerläßlich für das Verständnis der Frömmigkeitsäußerungen anzuerkennen. Die angewandte Methode der Enquete mit Hilfe von Fragebogen verhinderte zwar das tiefere entwicklungsgeschichtliche Erkennen, doch erwies sich die ganze Richtung als höchst empfänglich für neue Anregungen, so daß von ihr noch viel zu erwarten ist.

James, der die Entdeckung des schöpferischen Unbewußten für das größte Ereignis seiner wissenschaftlichen Laufbahn erklärt, drang tiefer als seine Vorgänger in zentrale Probleme ein und erweiterte das Beobachtungsfeld insofern, als er nicht nur einzelne ihn interessierende Fragen aufwarf, sondern auch durch biographische Studien die Fülle der Probleme an sich herantreten ließ. Eine tiefere Exploration einzelner Beobachtungs- und Versuchspersonen war auch ihm nicht gegeben.

Georg Runze wandte seine psychologische Forschung einzelnen religiösen Erscheinungen zu, vor allem dem Jenseitsglauben, wobei ihm die Philologie zu Gevatter stehen sollte. Vorbrodt förderte das Interesse, geriet aber in allerlei Schematismen, die sich nicht als sonderlich fruchtbar erwiesen; sein größtes Verdienst besteht darin, daß er mit löblichem Eifer darauf ausging, seine Landsleute davon zu unterrichten, daß es außerhalb ihrer Grenzpfähle auch noch religionspsychologische Forschung gebe. In der Vielseitigkeit seiner Interessen, wie im Freisein vom psychologischen Zunftgeist stellt Vorbrodt einen sehr erfreulichen Fortschritt dar.

Allein die verdiente Anerkennung blieb leider aus. Seine 1907 gegründete „Zeitschrift für Religionspsychologie" entschlief nach wenig Jahrgängen, obwohl Runze sich in weitherzigster Weise ihrer annahm. Da man ihr wissenschaftliche Unsicherheit vorwarf, vermehrte sich die damals schon

stattliche Anzahl von Nothelfern, die durch prinzipielle Abklärungen die Aufgabe der Religionspsychologie und ihrer richtigen Methoden angeben wollten. (Troeltsch 1894, Koch 1896, Paul Drews 1898, Kinast 1900, Flournoy 1903, Girgensohn 1903, Wundt 1905 ff., Scheel 1908, Niebergall 1909, Goldstein 1909, Eckert 1910, Leipoldt 1910, Linwurzky 1910, Lütgert 1910, Wielandt 1910, Frey 1911, Mandel 1911, Mayer 1911, Bauke 1912, Pfenningsdorf 1912, Vorbrodt 1913, Faber 1913, Wobbermin 1913, Stählin 1914, Pariser 1914, Österreich 1917, Koepp 1920.)

So prasselte in den letzten Jahren ein Regen deutscher religionspsychologischer Programmschriften auf das Publikum hernieder. Scharenweise kamen sie gelaufen und verkündigten mit magistraler Gebärde: „So müßt ihr Religionspsychologie treiben!" Wollte man aber vernehmen, was diese Herren mit ihrer gepriesenen Methode selber leisteten, so schwiegen sie mit Ausnahme von Flournoy und Stählin[1] mäuschenstille, und ihr Verhalten erinnerte beinahe an Meister Jacques' Heft mit dem pompösen Titel und den leeren Blättern in Gottfried Kellers Zürcher Novellen. Wertvolle Leistungen blieben fast ganz aus. Wobbermin stellte der Religionspsychologie als Hauptaufgabe, aus den religiösen Erscheinungen die spezifisch religiösen Motive herauszuarbeiten,[2] und mutete ihr damit eine transpsychologische Leistung zu. Für die Erkenntnis der psychologischen Funktionen und ihrer Gesetze in der Religionsbildung schaut dabei nichts heraus. Ebensowenig ist dies der Fall bei Rudolf Ottos schöner Analyse „Das Heilige".[3]

Es bedeutete daher eine eindrucksvolle Überraschung, daß in der Zeit schwerer Papiernot ein Werk von unerhörten Dimensionen der Religionspsychologie gewidmet wurde.

---

1) Stählin: Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Religionspsychologie. Archiv für Religionspsychologie. I. S. 117—194.

2) Wobbermin: Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie. Archiv für Religionspsychologie. Bd. II/III. S. 202.

3) Otto: Das Heilige. 7. Aufl. Breslau 1922.

K. Girgensohn, Professor der Theologie in Greifswald war es, der den großen Wurf wagte.[1] Er bleibt nicht im Programm stecken, sondern wagt sich in das zu erforschende Gebiet selber hinaus. Dafür gebührt ihm volle Anerkennung, denn das Aufstrecken von Fähnlein, denen nicht das ärmste Trüpplein Mannschaften nachfolgte, fing nachgerade an, komisch, ja langweilig zu wirken.

Die zweite erfreuliche Überraschung bereitete mir Girgensohns angekündigter Vorsatz, das religiöse Erlebnis selber experimentell nach streng psychologischen Grundsätzen zu bearbeiten, und zwar am lebenden Menschen (S. 11). Was uns Analytikern längst selbstverständlich ist, wurde von den übrigen Religionspsychologen bisher vermieden. Die Amerikaner wagten es, wenigstens schriftliche Berichte einzuziehen. Wir erklärten dies längst für unzulänglich und verlangten, daß man sich stunden-, monate-, unter Umständen selbst jahrelang mit religiösen Personen abgebe, um ihre Frömmigkeit zu verstehen. Girgensohn kommt unserer Forderung ein Stück weit entgegen.

Nimmt man hinzu, daß er sogar eine experimentelle Methode fordert, die bis zur analytischen Auffindung von unklar geahntem Material vordringt (S. 20), so gerät man in freudige Erregung. Endlich einmal einer, der von der landesüblichen Höllenangst vor den Tatsachen frei zu werden und aus den obskuren Gängen der Bücherwürmer ins wirkliche Leben zu gelangen trachtet! Man wird einem Gelehrten, der so mutig neue Bahnen betritt, mit aufrichtiger Sympathie nachfolgen.

Leider aber bleiben schmerzliche Enttäuschungen nicht erspart. Zunächst sei hingewiesen auf Girgensohns grundfalsche Beurteilung der Psychoanalyse, hernach auf seine direkte religionspsychologische Arbeit.

---

1) K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. S. Hirzel, Leipzig 1921, 712 Seiten.

I) Girgensohns Stellung zur Psychoanalyse

Es ist nicht uninteressant, zu vernehmen, wie es Girgensohn mit der Psychoanalyse erging. Mein Aufsatz über „Psychoanalytische Seelsorge" in den „Protestantischen Monatsheften" gab ihm 1909 den letzten Anstoß zum Studium analytischer Schriften (S. 20). Hören wir ihn selbst: „Nach der Meinung Freuds und seiner Anhänger entschleiert die Psychoanalyse die letzten (!) Geheimnisse des Seelenlebens und deckt seine verborgensten Wurzeln im Unbewußten auf. Es kam also nur darauf an, die Richtigkeit der Ansichten Freuds und die Brauchbarkeit seiner Methode praktisch zu erproben. Die ersten Versuche verliefen durchaus ermutigend. Besonders glänzend verlief eine Traumanalyse, in der es mir gelang, dem Analysierten die Gedanken richtig anzugeben, mit denen er sich zu Bett gelegt hatte, obgleich er sie mir nicht erzählt hatte. Einige kleine Proben, die ich an mir selber unternahm, indem ich einige religiöse Texte las und dann frei aufsteigen ließ, was mir gerade einfiel, und das Eingefallene protokollierte, ergaben ebenfalls recht merkwürdige Resultate, die zum weiteren Experimentieren lockten. Freuds Sexualtheorie stand ich freilich schon damals skeptisch gegenüber, obgleich ich auch in meinen wenigen Versuchen einige Belege dafür hatte, wie rasch die Assoziation in die sexuelle Sphäre hinüberspringen kann, wenn man ihr diesen Weg nicht abschneidet. Mein Interesse galt aber überhaupt zunächst weniger den Resultaten Freuds als seiner Methode . . . Und zunächst sprach alles für die Methode. So schien sich denn auf diesem Wege die Möglichkeit zu eröffnen, zu einer wissenschaftlichen Religionspsychologie zu gelangen. Die äußeren Umstände brachten es mit sich, daß ich nicht allzuviel Zeit hatte, diese Fährte intensiv zu verfolgen. Im Winter 1909/10 stieß ich auf eine andere Spur, die mir mindestens ebensoviel Interesse abgewann." E. Dürr wies ihn auf die Psychologie des Kreises, aus dem Narziß Ach

hervorgegangen war, und hier glaubte er nun eine fruchtbarere Forschungsbasis zu finden.

Er, der keine Zeit hatte, die Psychoanalyse genauer zu studieren, die schon bei den ersten Versuchen so „glänzende" Resultate geliefert hatte und „für die zunächst alles zu sprechen schien", hatte nun plötzlich Zeit, sich für ein Semester nach Bonn zu begeben und dort die Psychologie Külpes an Ort und Stelle zu studieren. Dagegen ist gewiß nichts einzuwenden. Eine drollige Ironie spricht nur aus dem Umstand, daß es gerade Dürr war, der ihn von der Psychoanalyse entfernte. Denn gerade der spätere Psychologe der Berner Universität war es doch bekanntlich, der aus entschiedener Gegnerschaft gegen die Psychoanalyse zu entschiedener und man kann wohl sagen begeisterter Anhängerschaft überging. Und wie kam es? Girgensohn hatte, als es sich um ein tieferes Eindringen in die psychoanalytische Arbeit handelte, plötzlich keine Zeit mehr dazu. Ernst Dürr aber, der gegen mich geschrieben hatte, nahm sofort meine Einladung an, mit mir zusammen Versuche anzustellen, und kam aus Bern zu mir herüber. In sorgfältigen Untersuchungen, die auch mir zum bleibenden Gewinn wurden, sparten wir nicht die ätzendsten Scheidewasser schärfster Kritik. Und das Ende war, daß Dürr die Haltlosigkeit seiner bisher vertretenen Dispositionspsychologie einsah und nicht nur die Tatsache eines unbewußten Schaffens, sondern auch die Möglichkeit seiner Enthüllung mit Hilfe des Freudschen Verfahrens rundweg erkannte (vgl. meinen Aufsatz „Prof. Dr. Ernst Dürr und seine Stellung zur Psychoanalyse", Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. I. Jahrgang. 1913. S. 18—24). Allein hier steckt der Unterschied zwischen beiden Forschern: Dürr läßt sich die Tatsachen demonstrieren und Girgensohn — hat keine Zeit, wo intensivere Arbeit nötig gewesen wäre!

Dies wird man ihm gewiß nicht übelnehmen. Aber dann sollte er auch nicht Zeit haben, über die Psychoanalyse, die er nur höchst ungenügend kennt, ein kritisches Urteil abzugeben. Nicht einmal die wichtigsten Werke Freuds

sind ihm bekannt, von den neueren religionspsychologischen Arbeiten seiner Nachfolger gar nicht zu reden!

Dennoch fühlt er sich bewogen, über ihn zu urteilen, wobei er leider den Tatsachen und psychoanalytischen Theorien nicht gerecht wird. Anerkennung will er Freud nicht vorenthalten; so will er ihm zeitlebens dankbar dafür bleiben, daß er ihm half, seine Aufmerksamkeit von den Vordergrunderscheinungen des Seelenlebens stärker zu den „unbewußten" Gedanken und Wünschen zu leiten (S. 23), und läßt gelten, daß in Freuds Einzelerkenntnissen viel Wahres stecken „möge". Ich hätte aber viel lieber gesehen, wenn Girgensohn seine Anerkennung nicht nur durch eine solche Dankbarkeit, sondern durch gediegene Sachlichkeit bewiesen hätte.

Bevor ich auf direkte Entstellungen eingehe, befasse ich mich mit Girgensohns methodischen Einwänden.

„Erstens setzt sich die Psychoanalyse mit erstaunlicher Kühnheit über alle Grenzen der Fähigkeit zur korrekten Wiedergabe hinweg, die sich bei sorgfältigerer Protokollierung immer wieder zeigen. Schon nach wenigen Minuten fehlt manchmal das Wichtigste. Die Anhänger der Psychoanalyse aber protokollieren wohlgemut nach Stunden, Tagen, Wochen oder Jahren, wie es gerade kommt. Dabei ist man natürlich viel weniger durch die Tatsachen gebunden als bei anderen Methoden" (S. 24). Ein seltsamer Vorwurf! Zunächst ist die Art der Protokollführung bei verschiedenen Analytikern und auch bei verschiedener Problemstellung verschieden. Ich rede zunächst von der mir am besten bekannten Art analytischer Protokollierung, der meinigen. Ich stenographiere so ziemlich jedes Wort, während Girgensohn der Stenographie nicht kundig ist, daher dem freien Fluß der seinen Beobachtungspersonen (= Bb) abgewonnenen Vorstellungen, den er selber rühmt (S. 582), jeden Augenblick Einhalt gebieten muß, um mit dem Schreiben nachzukommen. Wo steckt da der Vorteil? Ebenso kann Girgensohn die Leute nie frei reden lassen, immer wieder unterbricht er sie mit Fragen, die den freien Vorstellungs-

lauf schädigen; nicht einmal einen Traum kann er sich erzählen lassen, ohne mit seinen Fragen dazwischen zu fahren! Nach jedem Satz gewinnt die Beobachtungsperson Zeit zu Reflexionen und Stilisierungen, die das, worauf es dem Analytiker ankommt, den freien Gedankenablauf, verpfuschen. Was Girgensohn wünscht, kann man am Schluß der Einholung des nötigen Einfallsmaterials nachholen, und tut es auch, wenn man es für seine Zwecke nötig hat. Wir zeichnen sehr viel mehr als Girgensohn auf: Stockungen, kleine Bewegungen, Tonfall, Erröten usw., scheinbare Bagatellen, die als Symptome unbewußter Regungen doch sehr wichtig sind. — Wo ist da mehr Gründlichkeit?

Und was den Vorwurf anbetrifft, man sei bei einfachem Nachschreiben nicht an die Tatsachen gebunden, so frage ich: Ist denn nicht jedes Wort, das der Analysand redet, eine Tatsache, nämlich eine seelische Tatsache, und sind nicht solche frei produzierte Tatsachen gerade das, worauf es ankommt? Lügt der Analysand, so ist auch die Lüge eine Tatsache, vielleicht viel wertvoller als hundert wirklichkeitsgerechte Aussagen. Und was die historische Glaubwürdigkeit anbetrifft, so weiß jeder, der etwas von der Sache versteht, daß man sie gerade durch das analytische Verfahren viel sicherer gewinnt, als nach der Examiniermethode Girgensohns. Wie manchen Simulanten haben wir überführt! Aber auch äußere Erkundigungen kann der Analytiker unter Umständen so gut wie Girgensohn einholen.

Der zweite Vorwurf betrifft die „grobe assoziationspsychologische Schablone", die alle feineren psychischen Vorgänge unbemerkt durch ihr Sieb fallen lasse (S. 24). Der Einwand ist so zu verstehen, als fuße die Psychoanalyse auf jener Assoziationspsychologie, welche die schöpferischen Willenskräfte in der Vorstellungsverknüpfung leugnet, und gehört damit unter die später zu besprechenden Entstellungen der analytischen Theorie. Richtig ist dagegen, daß der Analytiker gewöhnlich nicht auf jene minutiösen, kaum bemerklichen Unterschiede des psychischen Inventars ausgeht,

auf die es Girgensohn in seinem Buche abgesehen hat. Ich sehe aber durchaus nicht ein, warum man das Freudsche Verfahren nicht auch einmal zu theoretischen Zwecken auf solche funktionelle Finessen einstellen könnte. In der Regel haben wir es jedoch mit unendlich viel wichtigeren Dingen zu tun. Der größte Feind der Religionspsychologie ist in meinen Augen das Mückensieben und Kameleverschlucken, und Girgensohn hat mich in dieser Überzeugung kein bißchen erschüttern können.

Die feineren Übergänge und Zusammenhänge sollen bei der psychoanalytischen Arbeit übersehen werden, so daß kühne Hypothesen die Lücke falsch überbrücken (S. 24). Gewiß, wenn man stümpert! Allein wer auch nur etwas von der analytischen Arbeit weiß, muß zugeben, daß der Analytiker unendlich viel vorsichtiger zu Werke geht, als Girgensohn mit seinem Verfahren. Auf der einen Seite redet dieser verächtlich von der monate- und jahrelangen analytischen Arbeit, die der Ergründung einer religiösen Persönlichkeit zugewandt ist. Oft arbeiten wir viele Monate lang an ein und demselben Traum[1] und fordern in angestrengtester Arbeit freie Einfälle heraus, während Girgensohn nach seinen Protokollen von Blume zu Blume huscht und alles mögliche zu tun scheint, um nur ja hübsch an der Oberfläche zu bleiben und sich die tieferen Zusammenhänge zu verbergen. Gegenüber der Sorgfalt, mit der eine richtige Analyse die Zusammenhänge und Übergänge aufsucht, ist die Untersuchung Girgensohns von wahrhaft verblüffender Oberflächlichkeit.

Damit ist auch eine weitere Anschuldigung angeschnitten: „Die analysierte Person muß die härtesten Stürme aufdringlichster Suggestion aushalten, bis sie sich schließlich in ihr Schicksal ergibt, alle Widerstände überwindet und das aussagt, was die Analysierenden zu hören wünschen" (S. 24). Hätte Girgensohn so viel Zeit gehabt, die wirkliche Analyse

1) Vgl. Freud, Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, Ges. Schr., Bd. VIII.

zu beobachten, als er sich Zeit nimmt, über sie zu Gericht zu sitzen, so hätte er dies nicht geschrieben. Was Girgensohn der Psychoanalyse vorwirft, ist just das, was sie als schweren Fehler bekämpft.

Übrigens hat unser Gegner selbst, wie er eingesteht, Reste psychoanalytischer Technik beibehalten, indem er nach Abschluß seines Bewertungsverfahrens, über das noch zu reden ist, freie Einfälle einholte und protokollierte (S. 30). Der Ertrag wird als ergiebig bezeichnet, insofern undeutlich gewordene oder vergessene Prozesse erinnert wurden, oder frühere Determinanten, die nicht klar erkennbar waren, aufstiegen. Allein diese Ergiebigkeit ist begrenzt, indem die Assoziationen ins Uferlose entgleiten oder durch „ganz zufällige Verbindungslinien in große Komplexe hinüberspringen können, die mit der Bewertung des Gedichtes und den für die Auffassung desselben wesentlichen Komplexen nichts mehr zu tun haben". Da hätten wir glücklich wieder den großen Gott aus der Maschine, den Zufall! Woher weiß denn Girgensohn, der doch keine Zeit fand, die psychoanalytischen Theorien gründlicher nachzuprüfen, daß es solche „zufällige Verbindungslinien" gibt? Und wenn diese „zufälligen" Vorstellungen nach dem Eingeständnis unseres Kritikers „in große Komplexe" hinüberleiten, wer sagt denn, daß sie das religiöse Werterlebnis nicht mitbedingten? In der Analyse lernt man doch auf Schritt und Tritt, daß das Einzelerlebnis nur aus seinen Zusammenhängen mit dem übrigen Leben, speziell mit solchen „großen Komplexen" zu verstehen ist. Allein Girgensohn nimmt unbarmherzig die Schere, wenn solche Verbindungsfäden auftauchen; er bleibt bei seiner künstlichen Isolierung, die das Wesen der geistigen Erscheinungen so gründlich verkennt. Über die landläufige Oberflächenpsychologie, die nur mit dem Bewußtsein rechnet, ist er ein winziges Stücklein hinausgekommen; sowie aber das Unbewußte, das er so gerne als *Asylum ignorantiae* degradiert, seine Tiefe und Breite offenbaren möchte, fährt er mit dem Dogma „Zufall" dazwischen und wirft den Deckel über die Grube, aus der ihm unsympathische Geister

entsteigen wollen. Da lobe ich mir Ernst Dürr, der sein Urteil offen hielt, bis er Zeit gefunden hatte, dem seltsamen Zufall, zu dem Girgensohn seine Zuflucht nahm, auf den Zahn zu fühlen!

Daß Freud seine Behauptungen denn doch nicht aus dem Ärmel schüttelt, könnte Girgensohn aus den Bestätigungen ersehen, die ihm bei seinen eigenen elementar-analytischen Versuchen in den Weg traten, so sehr er sich Mühe gab, die Bedingungen psychoanalytischer Forschungen zu zerstören, indem er die Assoziationsbahnen verrammelte. „Ganz ebenso wie bei den Psychoanalysen der Freudschen Schule", sieht er bei Anwendung des mechanischen (?) Aufsteigenlassens „überraschend viele Jugenderinnerungen" auftreten (S. 364). Allein dies läßt ihn kalt, für historische Zusammenhänge hat er kein Interesse, nur das Morphologische ist ihm wichtig und seinen Glauben an „zufällige Verbindungsfäden" möchte er nicht fahren lassen.

So wird es uns auch nicht wundern, daß Girgensohn mit Freuds Libidotheorie nichts anzufangen weiß und sie nicht einmal richtig darzustellen imstande ist. Zuerst wird richtig angegeben, daß Freud die sexuelle Libido, d. h. die geschlechtliche Erregung, mit vielen krankhaften und den meisten normalen Abläufen des Seelenlebens in Verbindung bringe (S. 414), daß sie sich proteusartig in die verschiedensten Formen wandle, ohne daß es das betreffende Individuum ahne, daß sie bei Zurückdrängung als Angstgefühl den Menschen plage; diesen richtigen Sätzen wird beigefügt, daß die Libido verwandelt und „sublimiert" als schaffende Macht unbewußt „die Produktion des Künstlers und alle großen geistigen und charakterlichen Leistungen" lenke und auch die Religion schaffe (S. 415). Hieran läßt Girgensohn gelten, daß wirklich die körperlichen (sexuellen) Empfindungen weit wichtiger seien, als die Alltagsbeobachtung annehme (S. 415), indem sie die Affekte verstärken und in den höheren geistigen Vorgängen stecken. Auch seien tatsächlich in der Religionsgeschichte sehr oft sexuelle Erregungen als Affektverstärkungen im Zusammenhange mit

der Religion benützt worden (S. 416). Sexuelle Enthaltung und sexuelles Ausleben könnten wirklich eigenartige Beziehungen zur geistigen Produktion haben, allein sie seien einstweilen noch nicht methodisch und allseitig untersucht worden, wiewohl es vielbeachtete Äußerungen hervorragender Menschen hierüber gebe.

Den großen Unterschied zwischen Freuds und seiner Auffassung erblickt Girgensohn darin, daß von ersterem „die Körperempfindung als das Ursprüngliche und bleibende Wesentliche des Vorganges aufgefaßt werde, für das das Höhere nur Verkleidung und Aufputz sei", während für ihn selbst das Richtunggebende und Lenkende etwas Selbständiges, das Geleitete nur roher Energievorrat und weiter nichts sei (S. 416). Die Anhänger Freuds behaupteten, daß unbewußterweise sexuelle Motive der Motor des höheren Geisteslebens seien (S. 418), wobei man also wieder in das unkontrollierbare *Asylum ignorantiae* des Unbewußten hinabtauche und mit einem schwierigen Begriff von Sublimierung operiere (S. 419). „Zunächst liegen Schwierigkeiten im Begriff der Umwandlung der Sexualempfindungen durch die Sublimierung. Wie weit erstreckt sich die ‚Umwandlung'? Wird die Sexualempfindung wirklich etwas sehr anderes, woran erkennt man dann sicher, daß es nur eine angewandte Sexualempfindung ist und nichts anderes? Warum nennt man es dann überhaupt noch eine ‚Sexualempfindung' und gibt ihm nicht einen ganz anderen Namen?" „Wandeln sich die Sexualempfindungen selber oder ist dort irgendeine andere richtunggebende Kraft am Werke? Wenn letztere Annahme richtig ist, so können wir ganz überraschend die Freudsche Ansicht in die unsere überführen. Denn dann ist doch die umformende und umwandelnde Funktion das eigentlich dominierende Moment, der eigentliche Schöpfer des geistigen Prozesses" (S. 420). In der Tat sei die Freudsche Psychologie oft ganz nahe an einem energischen Ergreifen und Konstatieren derartiger rein geistiger Faktoren. Freud sei oft ganz nahe daran, zu erkennen: Der Gedanke leitet eigentlich alle psychische Wirklichkeit des höheren Seelen-

lebens und besitzt eine selbständige Wirklichkeit gegenüber der bloßen Vorstellungsassoziation. Allein wegen seiner grob assoziationspsychologischen Betrachtungsweise verwechsle er immer Bausteine und Baumeister und „bleibt an der Auffassung haften, daß die Sexualempfindung eben als Sexualempfindung sich selber potenziert und sublimiert" (S. 420). Auch Pfister warne davor, Kunst, Religion oder Sittlichkeit nur aus der Libido begreifen zu wollen, aber auch er sei unvorsichtig in der monotonen Ableitung religiöser Vorgänge aus der Libido und dämpfe nicht den fröhlichen Eifer der assoziationspsychologischen Erklärungsmethode (S. 421). Richtig sei, daß die (sexuelle) Organempfindung nur dadurch Baustein des höheren geistigen Lebens werde, daß sie ihre ursprüngliche und selbständige Bedeutung verliere (S. 421). Und so ergibt sich, daß „das eigentliche Geheimnis der Religion nicht in der körperlichen Resonanz des Gefühlslebens zu suchen ist" (S. 422).

Nirgends teilt Girgensohn dem Leser mit, daß Freud den Ausdruck „sexuell" in einem ganz anderen Sprachgebrauche benützt, als gewöhnlich der Fall ist. „Organempfindung" und Freuds „Libido" sind nicht dasselbe; gerade wer so scharf wie Girgensohn Organempfindung und Gefühl auseinanderhält, sollte sich einer solch völligen Verwechslung nicht schuldig machen. Hätte Girgensohn etwas genauer zugesehen, so hätte er schon hier erkannt, wie total falsch seine Ansicht ist, Freud sei der (intellektualistischen) Assoziationspsychologie zugehörig. Wenn je ein strammer Voluntarist gelebt hat, so ist es Freud, der überall vom Triebe ausgeht, ohne bei ihm stehen zu bleiben.

Das Erstaunlichste leistet sich Girgensohn bei der Darstellung der Sublimierung im Sinne Freuds. Ich bin allen Ernstes der Ansicht, daß man den Autor, dessen Gedanken man darstellen und kritisieren möchte, genau lesen sollte. Was sagt denn Freud über die Sublimierung? Man kann nicht deutlicher, als er es tat, immer und immer wieder sagen, daß bei ihr „sexuelle Triebkräfte von sexuellen Zielen abgelenkt und auf neue Ziele hingelenkt" werden, daß durch

solche Ablenkung mächtige Komponenten für alle kulturellen Leistungen gewonnen werden.[1] Das Aufgeben der Organ- oder Fortpflanzungslust und die Aufnahme eines nicht mehr sexuellen Zieles ist das, was das Wesen der Sublimierung ausmacht.[2]

Damit ist doch deutlich genug gesagt, daß Girgensohn Freud gänzlich falsch verstanden hat. Libido ist nicht identisch mit Organempfindung, die Sublimierung ist nicht einfach eine Transformation der Geschlechtlichkeit, sondern birgt immer eine Energieabgabe an andere, asexuelle Funktionen in sich. Daß Freud den Sexualtrieben eine Summe von „Ichtrieben" gegenüberstellt, die doch auch eine große Aufgabe zu erfüllen haben, verschweigt Girgensohn. Daß die Sexualität von sich aus und aus eigener Machtvollkommenheit asexuelle Bahnen einschlage, hat Freud nie behauptet.

Ich verzeihe Girgensohn gerne, daß er mir monotone Ableitung religiöser Vorgänge aus der Libido und fröhlichen Eifer in der assoziationspsychologischen Erklärungsmethode vorwirft, während jeder, der meine Schriften einigermaßen kennt, wissen müßte, daß ich gerade diese beiden Manieren aufs eifrigste bekämpfte. Es wäre mir unmöglich, deutlicher, als ich es tat, zu betonen, daß sogar bei der Elevation[3] eine Menge asexueller Materialien aufgenommen werden, daß die Sublimierung stets eine Verbindung mit andersartigen Geistesfunktionen darstelle, und wo vielleicht ein Autor meinte, durch den Nachweis einer Betätigung des Schautriebes, der Ödipusbindung usw. in einem höheren Geistesprodukt schon eine Ableitung aus dergleichen Elementen allein vollziehen zu können (es ist ja allerdings schon vorgekommen, doch nie bei Freud), da habe ich davor gewarnt. Ebenso kann man

---

1) Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Ges. Schr., Bd. V, S. 53.

2) Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Schr., Bd. VII, S. 358.

3) Pfister: Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig v. Zinzendorf. Deuticke, Wien, S. IX, XIX, XXIX, 109.

die Mitwirkung des Willens schon bei einfachen Reaktionen und überhaupt die schöpferische Natur des Geistes kaum viel stärker betonen, als ich es tat.

Daß mir Girgensohn die Gedanken anhängt, die ich aufs entschiedenste bekämpfe, wie gesagt, ich verzeihe es ihm gerne. Aber daß er Freuds prachtvolle Schöpfung, die Sublimierungslehre, die in meinen Augen eine unschätzbare biologische Basis des ethischen Idealismus einschließt, so schmählich mißhandelt, ist eigentlich unverzeihlich. Ich leugne gar nicht, daß Freud den „Sexualtrieb", der dem Arterhaltungstrieb entspricht, auch in den höchsten Geistesfunktionen aktiv denkt. Aber wer widerlegte denn Freud? Ist denn der Geist nichts als eine automatische Kommode, die bald die eine, bald die andere Schublade öffnet? Soll man die alte Vermögenspsychologie aus dem Grabe hervorholen? Wäre das Christentum verunehrt, wenn auch in ihm der Trieb der Arterhaltung neben anderen, höheren Rücksichten mitwirkte?

Girgensohns Irrtum ist wiederum nur dadurch erklärlich, daß ihm die organischen Zusammenhänge des Geisteslebens verborgen sind. Es ist nicht der Zeitmangel, sondern, wie er selbst zugibt, die Rücksicht auf das Schamgefühl seiner Versuchspersonen, was ihn verhindert, tiefer in die Verästelungen der Geschlechtlichkeit zu blicken. Hätte er, wie unsereiner, auch mit kranken Menschen zu tun, die an religiösen und sexuellen Abnormitäten zugleich schwer leiden und vielleicht vom Untergang bedroht sind, so wäre er besser belehrt.

Auffallenderweise hält Girgensohn Gespräche über sexuelle Intimitäten für heilsam. „Mit allem Vorbehalt, der dem Nichtmediziner auf diesem schwierigen Gebiete gebührt, glaube ich doch nicht ohne Grund die Meinung haben zu dürfen, daß ich mir die beruhigenden und heilenden Wirkungen aus dem Glauben an die neue sexuelle Deutung und aus der detaillierten und ruhigen Durchsprechung der beängstigenden Vorstellungen gut verständlich machen kann, auch wenn das sexuelle Moment in Wirklichkeit gar nicht

die Bedeutung gehabt hat, die Freuds Anhänger ihm beilegen . . . Der Hypochonder ist in dem Augenblicke geheilt, wo es ihm gelingt, eine harmlose Deutung seiner Beschwerden glaubhaft zu machen und dadurch eine Ignorierung seiner vermeintlichen Krankheit zu bewirken. Das heilende Moment wird also einerseits in der Zerstörung der wahrhaften Deutungen durch die sehr ausgiebige Besprechung . . ., anderseits in der starken Glauben weckenden Suggestion . . . gesucht werden dürfen. Ich glaube, daß so ziemlich jede detaillierte seelsorgerliche Aussprache, wenn sie nur dazu bringt, alles vom Herzen herunterzureden, auch das längst Vergessene, wenn es wieder aufsteigt, und auch so ziemlich jede andere Suggestion einer harmlosen Bedeutung, sofern sie nur beim Patienten Glauben findet, dieselben Heilerfolge erzielen würde" (S. 419).

Eine gründlichere Verkennung des Sachverhaltes kann ich mir nicht leicht denken. Wer sich mit Psychoanalyse befaßte, weiß nur allzu gut, daß falsche Deutungen, wenn sie auch noch so autoritativ aufgeredet werden, in schwierigeren Fällen nicht das geringste helfen. Oft glauben Patient und Analytiker, die richtige und maßgebende Deutung eines Symptoms gefunden zu haben, allein der Heilerfolg bleibt aus, bis die richtige Deutung gewonnen ist, während umgekehrt eine Deutung, die weniger wichtig schien und sogar nicht einmal fest angenommen wurde, plötzlich den Riegel der Krankheit entfernt. Daß der Hypochonder geheilt sei, wenn man ihm eine harmlose Deutung seiner Beschwerden glaubhaft machte, trifft keineswegs zu. Es gibt sehr verschiedene Formen von Hypochondrie, die den mannigfachsten Krankheiten zugehören kann. Girgensohn beachtet nicht den entscheidenden Unterschied zwischen Zwangs- und Wahnvorstellungen. Einem zwangsneurotischen Hypochonder kann man gewöhnlich mit Leichtigkeit klarmachen, daß sein Leiden nur eingebildet sei; aber so bestimmt er es glaubt, so ändert bei schwerer Triebverklemmung diese Einsicht doch kein bißchen an seiner Hypochondrie. Einem manisch-depressiven oder schizophrenen Hypochonder glaubhaft machen

wollen, seine Beschwerden seien harmlos oder gar nicht vorhanden, wird jeder hübsch bleiben lassen, der diese Kranken kennt. Bringt man einen angstneurotischen Hypochonder, der aus einer belanglosen Erscheinung seines Körpers eine schreckliche Sache macht, auf die Gewißheit, sein Übel habe nichts zu bedeuten, so kann die Hypochondrie schwinden, aber wenn die verklemmten Triebe keinen anderen Ausweg finden, tritt nur ein anderer Angstzustand ein und der Teufel ist vielleicht durch Beelzebub ausgetrieben. Für die meisten schweren Hypochonder ist Girgensohns Rezept ebenso wertlos wie der Satz: Der Einbeinige ist gesund, sobald er wieder auf beiden Beinen herumspringen kann. In das Wesen der analytischen Therapie hat Girgensohn keine Einsicht. Die Begriffe der Verdrängung, des Widerstands, der Beziehungssetzung, der Übertragung usw. sind ihm augenscheinlich unbekannt, sonst könnte er unmöglich so reden, wie er es tut.

Alles in allem: Girgensohn versteht die Psychoanalyse nicht. Gelesen hat er von Freud und seinen Nachfolgern zu wenig; sogar Flournoys klassische „Mystique moderne" ist ihm unbekannt, sonst könnte er nicht diesen großen Forscher, der in reifen Jahren die Grundgedanken der Psychoanalyse annahm, den amerikanischen Religionspsychologen beirechnen (S. 17), von denen er sich *toto coelo* unterscheidet. Gesehen von der psychoanalytischen Arbeit hat er noch weniger; über elementare Versuche, die allerlei Bestätigungen und hohe Erwartungen eintrugen, kam er nicht hinaus, da ihm plötzlich die Zeit fehlte.

II) Die religionspsychologischen Untersuchungen Girgensohns

Erinnern wir uns zuerst noch einmal, daß Girgensohn abgesehen von den analytischen Religionspsychologen und nach dem sehr bescheiden und vorsichtig auftretenden W. Stählin der erste war, der sich an direkte religions-

psychologische Forschung am lebenden Menschen heranwagte, ja daß er sogar auf verborgene Determinanten ausging. Mag er dabei den maßgebenden Begriff des Unbewußten noch so sehr verkennen, und mag sein Anleihen bei der Psychoanalyse noch so unbedeutend ausgefallen sein, es bleiben Fortschritte gegenüber der bisherigen Religionspsychologie bestehen. Girgensohn ist dem Anspruch auf Empirie der Religionspsychologie eine Strecke weit näher gekommen, als alle seine Vorgänger mit Ausnahme der Psychoanalytiker, die freilich schon seit länger als einem Jahrzehnt die Erfahrung unendlich viel gründlicher zu Rate ziehen als Girgensohn, dem wir aber immerhin für seinen Fortschritt Dank schulden.

Das Verfahren, das Girgensohn bei seinen Untersuchungen anwendet, ist ungefähr das folgende: Der Beobachtungsperson, die durch etwa dreistündige Experimente vorbereitet war (S. 26f), wurden unbekannte religiöse Gedichte vorgelegt, mit der Instruktion, sie möglichst natürlich und ungezwungen zu lesen, aber in der Absicht, sie zu bewerten (S. 28) und ohne die Lektüre zu wiederholen (S. 29). Die Lektüre mußte in einem Zuge vor sich gehen, in beliebigem Tempo, ohne zu hasten und mit Bewilligung kleiner Besinnungspausen. Hierauf wurde ein Bericht über das Erlebnis bei der Lektüre erbeten (S. 29). Dann ließ Girgensohn die Gedichte nochmals durchlesen, worauf den schon besprochenen frei aufsteigenden Vorstellungen ein kleiner Raum gewährt wurde (S. 30). Allmählich wurde dieser Rest Freudscher Technik auf gewisse Fälle eingeschränkt, die Girgensohn genauer beschreibt.

Nachdem sieben Gedichte von den ersten Beobachtungspersonen so behandelt worden waren, wurden für die Fortsetzung nur noch solche Gedichte gewählt, welche die allgemeinsten formalen Eigenschaften des Glaubenslebens erkennen lassen (S. 31), und zwar im ganzen ihrer einundzwanzig. Ferner wurde eine zweite Unterredung hinzugefügt, welche zu einer Aussprache über die letzten Grundlagen der Glaubensgewißheit veranlassen sollte (S. 32). Dabei wurde teils direkt

gefragt, teils ein fingierter Angriff auf die Position der Beobachtungsperson unternommen. In einer dritten beigefügten Unterredung sollte sie den Begriff des Vertrauens klären; Girgensohn ließ seine Beobachtungspersonen in Gedanken Personen vorstellen, denen sie vertrauten, und verlangte nun eine Angabe der einzelnen Elemente und Beziehungen des Vertrauens an der Hand des konkreten Materials. Dieser Teil wurde zwischen die Gedichte Nr. 17 und 18 eingeschoben. Endlich sollten Denkversuche angestellt werden, wobei über eine Anzahl von Katechismusbegriffen nur so nachgedacht werden sollte, wie es seinerzeit beim Unterricht der Schule geschehen mußte oder wie es bei abstrakt theoretischem Disput geschieht (S. 32). War dies geschehen, so mußte ein Zeichen gegeben werden, worauf der Bericht über das Erlebnis geliefert wurde; der Versuchsleiter stoppte, wenn es die Rücksicht auf Brauchbarkeit des Protokolls als wünschbar erscheinen ließ.

Endlich folgte zur Kontrolle und Ergänzung wiederholte Lektüre einzelner Gedichte, zu denen einige Gesangbuchverse kamen, die die Versuchsperson im Vorversuch als beliebt oder unbeliebt bezeichnet hatte.

Dieses komplizierte Verfahren erheischte durchschnittlich dreißig gemeinsame Sitzungen „von recht verschiedener Länge". Meist arbeitete Girgensohn mit je drei Versuchspersonen gleichzeitig (S. 33).

Alle Versuche nahmen etwa fünf Vierteljahre in Anspruch, ihre Verarbeitung etwa ein Jahrzehnt. Gearbeitet wurde mit vierzehn Beobachtungspersonen, deren Protokolle zirka 700 Druckseiten füllen würden. Jedoch blieben im vorliegenden Bande nur die Protokolle der ersten fünf Versuchspersonen fast ganz unangetastet (VII).

Diese abgekürzte Darstellung genügt für unsere Zwecke. Dem Kritiker fällt zuerst auf, wie einseitig Girgensohn, der doch den Aufbau des ganzen religiösen Erlebens untersuchen will, schon bei der Auswahl seiner als Reizmittel dienenden Gedichte vorging. Sehr viele Gebiete religiösen Erlebens sind übergangen, dafür andere wiederholt vertreten, was ich

als schweren Mangel betrachte. Anerkennung verdient dagegen, daß er poetisch hochwertige neben solchen des bedenklichsten Niveaus benützt, z. B. Verse wie:

„O selige Stunden, die Jesus uns schenkt,
Da man nur der Wunden des Lammes gedenkt!"

Ob C. F. Meyers herrliche Dichtung „In Harmesnächten" wirklich den Beobachtungspersonen allen unbekannt war, möchte ich bezweifeln.

Der Auftrag, dem Versuchsleiter nach der Lektüre des Gedichtes über den Wert des Gelesenen Aufschluß zu geben, ist einem unbefangenen religiösen Erleben sicherlich nicht förderlich, besonders wenn es erst noch in Gegenwart anderer Personen geschehen soll. Niemand kann leugnen, daß da die Gefahr, schön, fromm, geistreich reden zu wollen, eine Störung bedeuten kann. Wahres religiöses Erleben ist Sache der Freiheit; auf Kommando und in Gegenwart mehrerer anderer sich über sein Innerstes aussprechen zu sollen, ergibt eine fatale Einstellung, wenn ich auch nicht bestreiten will, daß auch bei ihr ein gewisses religiöses Erleben möglich ist. Es ist bedauerlich, daß Girgensohn die Bedingungen seiner Versuche durch Zuziehung von Drittpersonen verschlechterte.

Ferner werden religiöse und theologische Erlebnisse durcheinandergemengt. Über die Grundlagen der Glaubensgewißheit sich aussprechen oder über Katechismusbegriffe abstrakttheoretisch nachsinnen, hat mit Untersuchung des religiösen Erlebens nicht viel zu tun. Ferner sind es doch höchst heterogene Dinge, über Begriffe nachzudenken, wie seinerzeit in der Schule, und wie bei einem theoretischen Disput. „Experiment" kann man die theologische Auseinandersetzung kaum mehr nennen.

Vorstellung von Personen, die unser Vertrauen genießen, ergibt noch lange nicht die Merkmale des religiösen Vertrauens.

Das Beobachtungsmaterial Girgensohns ist in den Augen erfahrener Analytiker von außerordentlicher Kärglichkeit.

Was sind die vierzehn Versuchspersonen gegenüber den hunderten, mit denen wir es im Laufe der Jahre zu tun haben? Und was bedeuten die dreißig längeren und kürzeren Sitzungen im Vergleich zu den Besprechungen, die eine gründliche und schwierige Psychoanalyse dauert? Die 700 Druckseiten, die Girgensohns Protokolle beanspruchen, bilden ein mehr als bescheidenes Häuflein gegenüber den vielen Stößen von Protokollen, die sich in unseren Schränken anzuhäufen pflegen. Dafür brächten wir es auch nicht über uns, nach fünfvierteljähriger Arbeit unsere Sammlung von Erfahrungsmaterial einzustellen und ein Jahrzehnt lang über dem Gefundenen zu brüten. Ich bekenne, daß mir fast jeder Tag neuen religionspsychologischen Erfahrungsstoff zuträgt. Freilich ist es großenteils die Not unserer Klienten, die uns zu solcher Empirie zwingt. Ob das enge Zirkelchen Girgensohns, oder der unendlich große, sich stets erweiternde Erfahrungskreis des Psychoanalytikers dem Postulat der Empirie besser entspricht, dürfte unschwer zu entscheiden sein. Schon jetzt kann ich meine Überzeugung nicht unterdrücken, daß die winzigen Segmente religiösen Erlebens, die Girgensohn einzog und durch Einführung bedenklicher Fehlerquellen teilweise entwertete, in Anbetracht des weitläufigen Gegenstandes von einer geradezu kläglichen Armseligkeit sind. Wir werden noch sehen, wie bitter sich dieser Mangel einer großzügigen empirischen Fundamentierung rächt.

Folgen wir nun dem Gang der Untersuchung!

Ein erster Hauptteil liefert die allgemeine psychologische Grundlegung: Die Mannigfaltigkeit des Gefühlslebens (S. 125—382). Wieder einmal wird der Leser durch das Labyrinth geführt, das die Psychologie gebaut hat. In vorzüglich klarer Darstellung pilgert Girgensohn durch das Chaos der Gefühlstheorien, und was man in den Lehrbüchern soundsooft gelesen hat, muß man auch in dieser Monographie wieder einmal auskosten. Ich konnte ein Gefühl der Wehmut nicht los werden. Als ich vor dreißig Jahren mein Studium der Psychologie begann, war die Verwirrung der psychologischen Hauptbegriffe schon recht ansehnlich. Allein

die experimentelle Richtung erklärte mit Emphase: „Bisher fehlte die Exaktheit; jetzt aber hat die Zeit der Anarchie ein Ende, jetzt kommen wir und schaffen Ordnung und Einhelligkeit!“ Ach, und jetzt? Ein Menschenalter ist vorübergerauscht, und die Konfusion ist um ein erkleckliches angewachsen! Es scheint zum guten Ton zu gehören, daß jeder, der nicht als Epigone und Nachtreter verschrien werden will, womöglich sein eigenes Theoriechen in die Welt hinauswirft und das Durcheinander noch ein klein wenig vermehrt: Immer neue Begriffsvögelchen flattern umher und geben sich als neue Spezies; sieht man genauer zu, so sind es doch immer dieselben bekannten Arten, kaum daß ein paar neue Federchen aufgeklebt sind. Im Grunde ist man trotz der vielgepriesenen Exaktheit der Experimentalpsychologie keinen Zoll vorwärts gekommen, wenn schon jeder Begriffsfabrikant meint, ihm sei nun endlich des Rätsels richtige Lösung gelungen. Gegen diese Begriffsgaukeleien wäre nichts einzuwenden, wenn nur nicht das Mückensieben eine so gefährliche Gegenseite aufwiese. Jeder muß sich Klarheit für seinen intellektuellen Bedarf und zur Verständigung mit andern verschaffen. Aber schrecklich ist es für den Leser, in jedem Falle wieder den Rattenschwanz von Theorien durchgehechelt zu bekommen. Man denke: Bei jeder kunst-, rechts-, kultur-, wissenschaftspsychologischen Monographie sich erst durch das wilde Gestrüpp der Begriffsklärung durcharbeiten — brr! Und nicht jeder Darsteller weiß durch ausgezeichnete Klarheit den Zugang so sehr zu erleichtern, wie Girgensohn, der ein ganz ungewöhnliches didaktisches Talent besitzt.

Am Ende gelangt der Verfasser glücklich dahin, sich zunächst mit gutem Gewissen ganz einfach unbefangen auf den Standpunkt der Alltags- und Popularpsychologie zu stellen (S. 148), um dann aber in seinen Protokollen bei jeder Aussage zu prüfen, welche Funktion die Beobachtungsperson im Auge hatte. Und nun werden die entsetzlich weitläufigen Mitteilungen säuberlich in die vielen Schächtelchen verpackt, und ich konnte das Mitleid mit dem armen

Experimentator nicht los werden. Wie viele schöne Stunden seines Lebens hat der Ärmste auf diese trostlose Arbeit, die ich keinem Kuli zumuten würde, verwandt! Und das Ergebnis? Es ist wahrhaft erschütternd! „Überblicken wir das über den funktionellen Gefühlsbegriff Gesagte, so sehen wir, wie rundweg sämtliche Funktionen des Ichbewußteins, sofern sie als unmittelbares Erlebnis des Ich charakterisiert werden sollen, für die Terminologie unserer Versuchspersonen unter den Gefühlsbegriff fallen können" (S. 225). Und um diese Selbstverständlichkeit, diese banale Selbstverständlichkeit, die in ein paar Sätzen und Belegen hinreichend hätte dargetan werden können, zu gewinnen, war die peinliche Wüstenwanderung notwendig?

Noch nicht genug des grausamen Spiels: Mit dieser trivialen Erkenntnis, die jeder Kenner des deutschen Sprachgebrauchs von vornherein annahm, sind wir immer noch nicht beim Thema, nämlich beim Aufbau des religiösen Erlebens, angelangt, sondern erst bei der Grundlegung, die der psychologischen Arbeit vorauszugehen hat. Aber die „Grundlegung" ist noch lange nicht beendigt! Zuerst muß nach dem funktionellen noch der inhaltliche Gefühlsbegriff bereinigt werden, was auch wieder 116 Seiten kostet. Das Papier ist ja, wie man sieht, vorhanden, man kann es sich leisten! Zuerst wird untersucht, wie in den Aussagen der Versuchspersonen organische Vorgänge als Komponenten des Gefühlslebens repräsentiert seien (S. 226). Nach sorgfältigen Rubrizierungen, die trotz des kleinen Beobachtungsmateriales ziemlich reichhaltig ausfallen, gelangt Girgensohn zu der wiederum weltbewegenden Entdeckung: „Für den psychologisch ungeschulten Beobachter sind Organempfindungen und Gefühle in weitem Umfang identische Größen" (S. 243). Wer wußte dies nicht zum voraus?

Es folgt eine überreiche Ausführung über die Anordnung des psychischen Erlebens in einem imaginären Bewußtseinsraum (S. 243—274), wobei sich ergibt, daß auch hier kein Unterschied vom sonstigen Erleben vorhanden sei. Anschließend kommen Organempfindungen als symbolische Repräsentanten

geistiger Vorgänge zur Sprache (S. 274—285), ein für den Analytiker, der diese Phänomene oft in abnormer Aufbauschung zu sehen bekommt und sie auf ihren meistens sehr weit verzweigten Ursprung prüfen muß, ganz besonders unzulänglich behandelter Abschnitt.

Über die folgenden, immer noch zur „Grundlegung" gehörigen Abschnitte „Die drei Gefühlspaare Wundts mit besonderer Berücksichtigung von Lust und Unlust" (S. 286—309), „Gedanken als Gefühle" („Intuitionen") (S. 309—342) und „Die Reproduktionsgrundlagen des Gefühlslebens" (S. 342—382) gilt, was von den vorangehenden Erörterungen gesagt ist: Viel Fleiß, anerkennenswerte Klarheit, aber fast lauter Belanglosigkeit, die den Aufbau des religiösen Lebens kaum verständlicher macht.

Nachdem die Mitte des Buches in mancherlei Strapazen bereits überschritten ist, hat die Grundlegung ihr Ende gefunden, und es beginnt im zweiten Hauptteil die Erörterung der „Gefühle im religiösen Erleben".

Die Lust- und Unlustgefühle des religiösen Lebens werden zuerst klassifiziert (S. 383—405). Als Unlustgefühle treten zutage: 1) Quälendes Leid (S. 384), nämlich Trauer, Wehmut, Elend usw., 2) Schmerzliches Vermissen, 3) Furcht, 4) Selbstverurteilung und Schuldbewußtsein, 5) Haß gegen Gott und Göttliches. Die religiösen Lustzustände werden zerlegt in: 1) Freude und Glück mit dem Bewußtsein der Daseinserhöhung (S. 392), 2) Frieden und Ruhe, 3) Hoffnung und Zuversicht gegenüber der Zukunft, 4) Bewußtsein der Vergebung, Reinheit und sittlichen Rechtschaffenheit, 5) die Liebe. Von dieser Klasseneinteilung, die alle Hauptklassen der Lust-Unlustzustände in der Religion zu umfassen angibt, bemerkt Girgensohn offenherzig, daß er sie erst auf Grund seiner Protokolle habe aufstellen können, indem seine frühere Einteilung nicht so reichhaltig war (S. 399). Wer sich mit dem religiösen Erleben eingehend befaßte, kann seine Verwunderung darüber schwerlich unterdrücken, daß eine derartige Kurzsichtigkeit möglich war. Es gibt doch offenbar noch eine Menge von Lust- und Unlustgefühlen, die in

keine der angegebenen Gruppen fallen. Nur weil Girgensohn sich an seine sehr eng begrenzten Versuche hielt, konnte es ihm verborgen bleiben. Seine Aufzählung kann mit größter Leichtigkeit ergänzt werden. Ich nenne z. B. die Bewunderung der göttlichen Größe (z. B. Psalm 19: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes"), die Schadenfreude und lustvolle Grausamkeit der Rachepsalmen und ähnlicher Stellen (z. B. Psalm 5, 9 ff., 55, 10: „Vernichte, Herr, zerteile ihre Zunge", V. 16: „Der Tod überfalle sie, mögen sie lebendig in die Unterwelt fahren!"), der religiöse Masochismus, der auch bei Normalen sehr oft vorkommt usw. Das ungeheure Heer der lustvollen Unterströmungen hat Girgensohn selbstverständlich übersehen, wiewohl sie besonders wichtig und interessant wären. Allein er scheint sich grundsätzlich auf das Selbstverständliche zu beschränken. Girgensohns Rubrizierung läßt übrigens sehr viel zu wünschen übrig. Liegt im „Gefühl der Vergebung, Reinheit und Rechtschaffenheit" (S. 4) nicht auch das der „Freude mit dem Bewußtsein der Daseinserhöhung?"

Der nächste Abschnitt behandelt die Bedeutung der religiösen Lust- und Unlustgefühle des gesamten religiösen Erlebens (S. 405 bis 412), im besonderen die Frage, ob das Wesen der Religion psychologisch durch die Lust-Unlustzustände definiert werden könne. Merkwürdigerweise kommen nur Hume und Feuerbach zur Sprache, dagegen nicht Höffding, der bekanntlich als das Charakteristische des religiösen Verhältnisses betrachtet das Streben nach Erhaltung des Wertvollen am Dasein.[1] Girgensohns Ergebnis ist, wie der Leser mit tödlicher Sicherheit voraus weiß, daß Lust-Unlustzustände das psychische Wesen der Religion nicht genügend umschreiben. Übrigens lasse ich nicht gelten, daß Hume und Feuerbach mit rein psychologischen Kategorien das Wesen der Religion angeben wollten. Ein wenig Intelligenz sollte man doch auch ihnen zutrauen. Hume erblickt die tiefsten Wurzeln der Religion in Furcht und

1) Höffding: Religionsphilosophie. S. 101.

Hoffnung, sowie der Tendenz, sich selbst in die Wirklichkeit hineinzudenken.[1] Ganz ähnlich Feuerbach, der zwar den Wunsch „als das Wesen selbst der Religion" erklärt,[2] aber damit nicht von ferne das Wesen der Religion definieren möchte, wie Girgensohn ihm insinuiert. Er hat nur an eine ganz bestimmte, rein psychologisch nicht faßbare Art von Wünschen gedacht.

Weiterhin kommen die Organempfindungen (S. 412), Intuitionen (S. 436) und Ichfunktionen (S. 457) des religiösen Erlebens zur Sprache. Sehr merkwürdig finde ich, daß Girgensohn die religiösen Gegenwartserlebnisse unter die Organempfindungen einreiht (S. 422), wo es sich doch nur um die geistige Präsenz Gottes handelt. Die Untersuchungen über die Intuition gipfeln in dem Satze, daß im religiösen Erleben ein intuitives Gedankengerippe unentbehrlich sei (S. 453). Ob hinwieder dieses „Gedankengerippe" auf emotionale Bedingungen zurückweise, wird nicht gesagt. Hier wird zum erstenmal auch die Reaktionszeit gewürdigt, wobei jedoch nur ganz vage Behauptungen erfolgen: Die größere Schnelligkeit erklärt sich aus einer gewissen allgemeinen Beweglichkeit der Auffassungsfähigkeit — etwa wie die narkotische Wirkung des Morphiums aus der vis dormitiva? — oder aus der Einübung, oder es kann das Tempo abhängig sein „von der subjektiven Wertschätzung der gedanklichen Bestandteile des religiösen Lebens" (S. 454). Von Hemmungen, die sich aus unterschwelligen Verwicklungen ergeben, sagt Girgensohn nicht das geringste, so stringent sie nachgewiesen sind.

Mit anerkennenswerter Sorgfalt sind die verschiedenen Ichfunktionen rubriziert. Auch hier werden ziemlich selbstverständliche Vorgänge durch ein erdrückendes Maß von Belegen illustriert.

Aus seinen Protokollen zieht Girgensohn den Schluß,

---

1) Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. I. S. 283.

2) L. Feuerbach: Das Wesen der Religion. 2. Aufl. S. 36.

daß letztlich die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande liegt, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist (S 492). Sonderbar! Zuerst beschränkt er sich auf Versuche mit Reaktionen auf lyrische Gedichte, die ihrem Wesen nach zuerst an das Gefühl gerichtet sind, er läßt das ungeheure Heer andersartiger Erlebnisse des religiösen Bewußtseins außer acht, und dann glaubt er, die eigentliche Wurzel der Religion zu finden! Oder nein, er nimmt noch die Reflexionen seiner Bb. hinzu, als ob man dies noch religionspsychologisches Experiment nennen könnte! Wenn der Ursprung der Religion sich religionsgeschichtlich in der Magie nachweisen läßt, wie neuere Autoritäten behaupten, bricht diese Konstruktion jämmerlich zusammen. Allein dies kann mir nicht maßgebend sein; vielmehr mache ich mich anheischig, mit Leichtigkeit eine Menge religionspsychologischer Versuche vorzustellen, in denen die Willensregung ebenso primär und viel dominierender als das Gefühl auftritt. So leicht darf man sich die Aufgabe nicht machen, wie es Girgensohn mit seinen Reaktionen auf gefühlvolle Lieder tat.

Der dritte Hauptteil handelt von Vorstellungen und Willensprozessen im religiösen Erleben (S. 511—583). Es fällt uns auf, daß Girgensohn diese beiden Funktionen zur Einheit zusammenschließt, während doch Gefühl und Wille enger zusammengehören und von manchen sogar als identisch betrachtet werden. Zuerst werden die „Vorstellungen" gewürdigt. Wieder wird man durch das unvermeidliche Chaos psychologischer Grundbegriffe gehetzt, doch kommt man glimpflicher davon. Die assoziationspsychologische Richtung, der, wie wir hörten, fälschlich auch Freud beigezählt wird, wird zurückgewiesen. „Während nach der Assoziationspsychologie der anschauliche Gedanke die Hauptsache ist, aus dem durch Verdünnungs- und Abstraktionsprozesse das gesamte Gedankenleben sich aufbaut, wird nun der unanschauliche Gedanke zur Hauptsache, denn er dirigiert das anschauliche Material nach seinen Intentionen und gibt ihm die Gestaltung" (S. 516). Dabei sollte Girgensohn nur betonen, daß diese dirigierenden Energien, die dem

Gedanken innewohnen, selbst wieder dem emotionalen und oft nur unbewußten Leben angehören. Die Psychoanalyse ist gewohnt, in gegebenen Fällen der Herkunft dieser volitionellen Betonung nachzugehen, aber Girgensohn erspart sich überall die tiefere Nachforschung. Darum dringt er auch nie auf die unbewußten Umformungsprozesse, das schöpferische Umdichten jenseits des Bewußtseins. Wie die ganze Schule Külpes, ist er in der Dispositionspsychologie steckengeblieben, weil ihm der Mut und die Kraft fehlten, der Entstehung und den Schicksalen der unbewußten Determinanten nachzugehen. Hiezu wäre allerdings ein klein wenig historisches Denken nötig, und dies ist es, wovor unsere rein naturwissenschaftlich orientierten Psychologen eine so unüberwindliche Furcht hegen.

Zuerst wird die Unterordnung der Vorstellungen unter Gedanken untersucht (S. 518). Es stellt sich heraus, „daß der Gedanke die Führung hat, sobald man komplexe Gebilde analysiert, die für das geistige Leben als wesentlich in Betracht kommen" (S. 557). Woher sie jedoch stammen, wird bei der mosaiksuchenden Methode Girgensohns außer acht gelassen. Um alles in der Welt darf man nicht genetisch denken! Hierauf werden die Eigenschaften der Vorstellungen des religiösen Erlebens gewürdigt (S. 559). Zutreffend erklärt Girgensohn, daß nicht die religiösen Vorstellungen die Religion eines Menschen erfassen lassen, sondern daß die Vorstellung als ein der richtigen Deutung bedürftiges Symptom für die Gedankenarbeit des religiösen Menschen zu verstehen sei (S. 559). Es fehlt dabei die scharfe Erkenntnis, daß es sich dabei vor allem um unbewußte Gedanken handle, die infolge von Bedingungen, welche die Psychoanalyse aufdeckt, die immer ungenügende Kompromißbildung der bewußten Vorstellung hervortreiben. Girgensohn findet auch, daß hinter völlig unwirklichen und absurden religiösen Vorstellungen ein durchaus diskutabler Sinn stecken kann (S. 564). Indem er den symbolischen Charakter der religiösen Erkenntnis aufdeckt, gelangt er zu den von Freud nicht nur längst erkannten, sondern auch in ihren Entstehungsbedingungen

prachtvoll aufgehellten Tatsachen. Girgensohn bleibt bei der Konstatierung des Sachverhaltes stecken, wie ja überhaupt das Kausalbedürfnis bei ihm eine kleine Rolle spielt.

Zuletzt kommen die „Willensprozesse" an die Reihe (S. 566). Die Auseinandersetzung mit den allgemeinen Willenstheorien wird natürlich nicht unterlassen. Interessant, wenn auch nicht mehr überraschend ist das Zugeständnis: „Es ist Streit darüber, ob es überhaupt einen besonderen elementaren Willensvorgang gibt. Über seine nähere Beschaffenheit stimmen kaum zwei Psychologen und Philosophen überein" (S. 566). Glücklicherweise treffen sich nach Girgensohn alle „experimentell geschulten Psychologen" darin, daß es kein besonderes Willensvermögen gegenüber den anderen psychischen Vorgängen gibt (S. 570). Wir sind also doch glücklich so weit, wie vor mehr als hundert Jahren der alte Herbart! Im übrigen aber gabeln die Meinungen schauerlich durcheinander, was einem richtigen Psychologen erwünschte Gelegenheit gibt, sich mit einer Unmenge von Ansichten weidlich herumzuschlagen. Hoffentlich hört dieser Hauptspaß, der unsere Psychologie stets mit neuer Würze versieht, die nächsten paar Jahrhunderte nicht auf! Ja, es scheint, daß die Fülle der Theorien erfreulich wächst, indem aus jedem abgehauenen Stumpf ein paar neue Häupter wachsen. Ich glaubte lange, die offiziellen Seelenkenner rutschen ein Menschenalter ums andere auf genau dem gleichen Fleck herum. Wie kurzsichtig! Sie teilen ihren Zirkus in immer neue Felder und Feldchen ein und finden immer neue Kombinationen, wie eine brave, fleißige Schneiderin immer neue Finessen ersinnt. Daß man im Grunde doch immer nur das Alte in neuen Höschen und Stiefelchen zu sehen bekommt, erhöht noch den Reiz. Ist es nicht der höchste Genuß, immer wieder seine lieben alten Bekannten in neuem Gewand anzutreffen? Möge darum der Reigen der Psychologen, die so beharrlich ihre eleganten Drehungen ausführen, noch recht lange blühen!

Teils aus den „religiösen Erlebnissen" seiner Gewährsmänner, besser gesagt: aus den verbalen Niederschlägen von Erlebnissen, die sich Girgensohns Bb. in guter Gesellschaft

abgewinnen ließen, teils aus ihren nachträglichen Betrachtungen über diese und viele andere vorangehende Erlebnisse ergibt sich „deutlich die sekundäre Bedeutung der Willensfunktion für die Religion“ (S. 580). Vorsichtiger wäre der Schluß gewesen: „Wenn man Menschen in eine Lage bringt, die zur Entfaltung des Willens möglichst wenig Gelegenheit bietet, so drängt sich die Willensfunktion weniger hervor.“ Der freie religiöse Mensch ist kein solcher Ästhet und Quietist, wie Girgensohn glaubt. Als Moses den Tanz ums goldene Kalb sah, fuhr ihm ein heiliger Zorn durch die Seele; sein Wille war durchaus nicht von sekundärer Bedeutung. Freilich wäre er damals kaum geneigt gewesen, lyrische Gedichte anzuhören.

Der letzte Hauptteil ist betitelt: „Verifikation und Durchführung der Resultate an historischen religiösen Selbstbekenntnissen“ (S. 574—671). Besprochen werden die kurzen Auszüge Martin Bubers in seinem Buche „Ekstatische Konfessionen“. Es entspricht ganz der zusammenhangsfeindlichen Betrachtungsweise, daß auch hier nicht auf die Quellen zurückgegriffen und das einzelne Bekenntnis nicht aus dem Lebensganzen und den besonderen Veranlassungen zu verstehen gesucht wird. Es folgen die Konfessionen Augustins und die Tagebuchblätter Wicherns.

In einer Schlußbetrachtung bietet der Verfasser eine „kritische Selbstprüfung seiner experimentellen Methode“ (S. 672). Das Ergebnis ist für ihn ein höchst befriedigendes. Girgensohn gibt allerdings zu, daß seine Versuchspersonen nicht selten klagten, sie können sich bei solchen Versuchen nicht frei, ungestört und natürlich bewegen (S. 692), und er gesteht ein, die Religion stelle sich nicht auf Befehl ein. Auch erhalte man nur Aufschluß über die Religion der Gebildeten (S. 692); aber er tröstet damit, daß noch andere Methoden zulässig seien. Ihm gereicht es zur Befriedigung, wenigstens die Zerlegung der religiösen Vorgänge in relativ grobe Komplexe erreicht zu haben (S. 700), die „ganz bekannte und vertraute Physiognomien haben“. Muß man also befürchten, daß diese groben Komplexe weiter zerlegt werden,

und jeder dieser „groben Komplexe“ wieder zu einem Wälzer von über 700 Seiten Anlaß böte und jeder „Unterkomplex“ wieder zu einem Wälzer usw.? Wenn dabei erst noch weiter ganz vertraute Physiognomien hervortreten, d. h. wenn man in qualvoll weitschweifigen Ausführungen zu hören bekommt, was man längst wußte, wozu dient das mühevolle Treiben?

III) Das Ergebnis

Es fällt mir nun die wichtige Aufgabe zu, zum ganzen Werke Girgensohns Stellung zu nehmen. Ich anerkenne den immensen Fleiß, die hervorragende Gabe klarer Darstellung und feiner Unterscheidung, den nicht geringen Scharfsinn in gewandtem Rubrizieren und Katalogisieren, die sympathische Bescheidenheit gegenüber seinen psychologischen Lehrern, die rührende Geduld und hingebungsvolle Ausdauer in der Durcharbeitung des Stoffes. Ich gönnte es dem Verfasser herzlich, wenn sein Unternehmen, dem er elf der schönsten Jahre seines Lebens gewidmet hat, einen reichen Ertrag gezeitigt hätte. Es freute mich auch sehr, wenn die Religionspsychologie, nachdem sie sich bis zum Überdruß mit „Programmusik ohne Durchführung von Programmen“ abgequält hat, nun endlich einen reichen Ertrag einheimsen dürfte.

Leider ist davon keine Rede. Ich halte Girgensohns Unternehmen für sehr unersprießlich und seinen Ertrag für fast ganz belanglos. Der wissenschaftliche Gewinn des Werkes steht im umgekehrten Verhältnis zu der in ihm geleisteten Arbeit.

Zuzugeben ist, daß Girgensohn einen ganz kleinen Ausschnitt von religiösen Erlebnissen, die von vornherein mißlichen Bedingungen ausgesetzt waren, in bezug auf ihre psychologische Struktur sorgfältiger als irgend einer seiner Vorgänger untersucht hat. Sehr vieles, was er unter höchstem Kraftaufwand erobert, ist freilich längst bekannt gewesen.

Für manches andere werden ihm die offiziellen Psychologen den verdienten Dank wissen. Denn in ihrem Geiste ist Girgensohns Buch eine glänzende Leistung.

Aber ist es diese psychologische Morphologie, die der Titel in Aussicht stellte, und die uns so dringend nottut?

„Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens", so lautet der Titel des voluminösen Bandes. Ich erwartete daher einen Aufschluß auf die Frage: „Wie baut sich das religiöse Leben auf? Nach welchen Gesetzen kommt es zustande?" Über diese Fragen erfahren wir kaum ein Sterbenswörtchen. Girgensohn führt uns durch ein Gebäude, dessen „Aufbau" er uns zu erklären sich verpflichtete. Allein er erklärt uns nur die Beschaffenheit der Tapeten, der Decken, des Gemäuers, vielleicht auch die Bestimmung der einzelnen Gemächer. So hätte vor Goethe und Darwin ein Botaniker uns die Pflanzen zu erklären versucht. Ich leugne nicht, daß auch diese Kenntnisse einen gewissen bescheidenen Wert haben. Allein dieser Wert steht in keinem annehmbaren Verhältnis zum Kraftaufwand.

Was uns so dringend nottut, ist ein psychologisches Wissen, das uns hilft, die Entstehung religiöser Phänomene zu verstehen und auf sie Einfluß zu gewinnen. Gegen die statistisch-analytische Religionspsychologie im alten Sinne, nämlich die Beschreibung der psychologischen Tatsächlichkeit,[1] ist gar nichts einzuwenden. Nur darf man nicht viel von ihr erwarten. Daß sie, wie Faber meint, angeben könnte, was Religion sei, überschreitet schon den Bereich der allgemeinen Religionspsychologie. Sowohl der Religionshistoriker als der Glaubenswissenschafter würden sich schönstens bedanken, wenn sie auf den Religionspsychologen zu warten hätten, um zu erfahren, was Religion sei. Ich wiederhole indessen, daß ich die deskriptive Religionspsychologie ruhig gelten lasse. Aber sehr viel wichtiger ist folgendes: Wir stehen gewaltigen Problemen gegenüber. Zu uns kommen

---

1) Faber: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, S. 71—95.

Menschen mit religiösen Ängsten, denen wir mit den Mitteln der alten Psychologie ratlos gegenüberstehen, oder mit bizarren religiösen Zwangshandlungen, abstrusen religiösen Vorstellungen, die mit kolossaler Gefühlsbetonung auftreten und den größten Teil des Interesses wie der psychischen Kraft an sich reißen. Dabei sind sie im medizinischen Sinne völlig gesund. Es ist ein Unsinn, zu behaupten, die Psychoanalyse habe es nur mit pathologischen Erscheinungen zu tun. Heute ist es vielleicht ein introvertierter Mystiker, der die Brücke zu den Mitmenschen und zur Welt verloren hat, morgen vielleicht ein Mensch mit glühendem Teufelsglauben, jetzt ein Theosoph, dessen Interesse von der Prä- und Postexistenz verschlungen wird, jetzt ein fanatischer Adventist, hier ein halluzinierender Ekstatiker, hier ein gegen Gott völlig abgesperrter Jesusverehrer oder Marienanbeter. Viele unserer Analysanden sind kerngesund im ärztlichen Sinne, viele nicht einmal religiös besonders auffällig. Die Fülle der Erscheinungen, mit denen wir uns in der Psychoanalyse abgeben, ist von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit, und wenn Girgensohn mir die Ehre erweist, zu behaupten, ich lasse „das religionspsychologisch Interessante" in meinem Werke „Die psychanalytische Methode" voll zu Worte kommen (S. 415), so muß ich dies ebenso entschieden ablehnen, wie die Behauptung, daß ich diese Erscheinungen meistens aus sexuellen Motiven erklären zu können glaubte, während ich doch einfach aus der ungeahnt bunten Fülle der mir begegnenden Erscheinungen eine kleine Anzahl herausgriff und, den Tatsachen entsprechend, bei ihnen die neben anderen vorhandenen Determinanten aus dem Gebiete des Geschlechts- und Liebeslebens hervorhob. Sogar was James in seinem bekannten Buche über „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" von Äußerungen des religiösen Lebens darbietet, ist von verblüffender Armseligkeit gegenüber der ungeheuren Buntheit der religiösen Tatsachen. In der psychoanalytischen Methode besitzen wir ein ausgezeichnetes Hilfsmittes, um die unterschwelligen Determinanten des religiösen Erlebens mit voller Bestimmtheit zu erkennen.

Hinzu kommt das brennende Bedürfnis, Menschen mit seelischen Hemmungen beizustehen. Dazu bedürfen wir einer verfeinerten Religionspsychologie. Was Girgensohn in seinem Bande gibt, hat ausschließlich akademischen Wert. Mit solchem Wissen gewinnt man für das Verständnis des religiösen Menschen fast gar nichts. Sollte der Grundsatz: „*Non scholae, sed vitae est discendum*" für die Religionspsychologen nicht gelten? Sollen wir, wie Tolstoi spottet, die Blattläuse des Gartens zählen? Ich verlange gar nicht, daß die Wissenschaft direkt nur auf praktischen Gewinn ausgehe. Allein ich halte es für ein Unrecht, seine Zeit und die des Lesers zu vergeuden in Arbeiten, die für das Leben nichts austragen, solange die brennendsten Lebensnöte die Arme nach uns ausstrecken. Und immer rächt sich jene Betriebsamkeit, die sich um die Not und das Bedürfnis der Menschen nicht kümmert; mag sie noch so beflissen den Nimbus der Exaktheit emporheben, über ein jämmerliches Mückensieben und Kameleverschlucken kommt sie nicht hinaus.

Die von Girgensohn erstrebte Exaktheit ist eine Täuschung. Was dem Chemiker und Physiker die erste Bedingung eines wirklichen Experimentes erscheint, nämlich daß man alle maßgebenden Bedingungen in der Hand habe, fehlt dem psychologischen Experiment.[1] Külpe hatte ganz recht, wenn er Girgensohn empfahl, neben den eigentlichen Experimenten „Protokollierungen spontaner Erlebnisse anzuregen, etwa in Tagebuchform" (S. 25). Er wußte, daß sich nur ein winziger Bruchteil religiöser Erscheinungen auf Kommando herbeirufen läßt.

Man muß das religionspsychologische Problem sehr viel tiefer anfassen, als Girgensohn es tat. Die schlimmste Oberflächlichkeit hat er glücklich überwunden, wofür er Freud zeitlebens Dank wissen will. Das Oberflächlichste auf der weiten Welt ist die reine Oberflächen-, d. h. Bewußtseinspsychologie. Ein klein wenig tauchte Girgensohn ins Unbewußte

1) Vgl. meinen Aufsatz: „Die Psychoanalyse als psychologische Methode" in dem Buche „Zum Kampf um die Psychoanalyse", S. 28 ff.

ein. Allein sofort blieb er stecken. Anstatt dem Unbewußten nachzugehen, versteift er sich auf das bequeme Dogma, das besonders Wundt auf dem Kerbholz hat, das Unbewußte sei ein *asylum ignorantiae*, gleichsam die Nacht, in der alle Katzen schwarz sind. Um dieses Dogma zu sichern, schneidet Girgensohn mit scharfem Messer alle Kausalzusammenhänge so schnell, als es überhaupt möglich ist, ab, um den Charakter seines Experimentes nicht zu zerstören. In jedem Experiment muß ein bißchen Sukzession von Ursache und Wirkung stattfinden. Das einzige Mittel, um das subliminale Schaffen nicht sehen zu müssen, besteht darin, daß man schleunigst die Augen schließt, wenn die unterschwelligen Zusammenhänge allzu augenscheinlich zu werden drohen.

Nun aber vollzieht sich das geistige Leben in großen zusammenhängenden Entwicklungen. Schon im alten Konversationslexikon von Meyer war 1895 die alte Wahrheit enthalten, daß in jedem Augenblicke seelischen Geschehens die ganze psychische Vergangenheit mitwirke. Man kann seelische Phänomene in ihrer Ganzheit nur entwicklungsgeschichtlich verstehen. Sogar der Anatom bedarf der Geschichte, um die Organe des menschlichen Leibes zu verstehen; er muß Embryologie und Stammesgeschichte treiben, um seiner Aufgabe zu genügen. Die heutige Psychologie aber steckt trotz ihres Experimentes noch fast vollständig da, wo die Botanik zur Zeit Linnés stand, obwohl es nichts gibt, das seinem Wesen nach so sehr eine geschichtliche Erscheinung ist, wie das Seelenleben. Wundt u. a. versuchten ja freilich, die Entstehung der Wahrnehmungen, die Entfaltung des Willenslebens, der Sprache, Religion usw. aufzusuchen. Aber diese an sich höchst verdienstlichen Arbeiten reichen bei weitem nicht aus. Es gibt keine Wahrnehmung, Sprache, Religion an sich. Wundt hat nämlich in seiner Völkerpsychologie keine Religionspsychologie, sondern nur eine Art genetischer Mythenforschung zu geben versucht. Wollen wir das religiöse Leben selber verstehen, wie es zu meiner großen Freude Girgensohn eigentlich wollte, so

müssen wir das einzelne Erlebnis im Rahmen des Lebensaufbaues, in seiner Entwicklung, seiner biologischen Bedeutung für das Lebensganze untersuchen. Nur im Zusammenhang mit dem Lebensganzen können wir die einzelne Lebensäußerung, und wäre sie noch so geringfügig, verstehen. Kleine Versuche, wie Girgensohn sie vornahm, erinnern an jenen Geologen, der Gletscherkunde am gefrorenen Wassertropfen treiben wollte, sich aber wohl davor hütete, den Eisstrom selbst zu durchforschen.

Ich sage nicht, daß die Beobachtung des Wassertropfens wertlos sei. Aber wenn jener Unglückliche zehn Jahre hinter seinen paar Wassertropfen sitzt, und wenn er denen, die sich auf den Gletscher hinauswagen, nur ablehnende Kritik widmet, dann würde man ihn kaum loben.

Faber hat die historische Untersuchung der Entstehung und Entwicklung der Religion ausdrücklich der Religionspsychologie entzogen und der Religionsgeschichte zugewiesen (a. a. O. S. 88). Allein wir haben es nicht mit der Religion im allgemeinen zu tun, sondern mit dieser und jener religiösen Erscheinung dieser oder jener Person. Daß man mit der Oberflächenpsychologie hilflos dastand, war das traurige Los der nun glücklich großenteils überwundenen Phase der Psychologie. Jetzt aber gilt es, endlich ein Neues zu pflügen.

Solange die Religionspsychologie im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie getrieben wird, solange sie dem Geiste nicht gibt, was ihm zukommt, wird sie über die Belanglosigkeit, die durch Girgensohns Werk gekennzeichnet wird, nie hinauskommen. Wer nach einem Menschenalter ungeheuer intensiver Experimentierkunst noch immer nicht einsehen gelernt hat, daß man auf diesem Wege weder für die Erkenntnis der höheren Geistesleistungen noch für die Beeinflussung des Seelenlebens viel Brauchbares zu leisten vermag, soll meinetwegen weiter leeres Stroh dreschen. Ich kann solchen Leuten nur wünschen, daß sie das Alter des Methusalem um ein Mehrfaches übertreffen, sonst tun sie mir bitter leid.

Daß ein so hervorragender Gelehrter wie Girgensohn, ein so feiner Kopf und eine so immense Arbeitskraft, nach Aufgebot eines so erheblichen Stückes seiner Lebenszeit in seinem religionspsychologischen Hauptwerk so wenig Erhebliches und für das Leben Ersprießliches erreicht hat, wird vielleicht dem einen und anderen zur Warnung dienen. Vielleicht wird er sich Zeit nehmen, nicht nur, wie Girgensohn, ein wenig am Kelche der Psychoanalyse zu nippen, um nach den ersten Entdeckerfreuden vor den Schwierigkeiten, die ihr anhaften, wegzueilen, sondern sich gründlich und womöglich unter kundiger Leitung in die Ausübung der schwierigen Methode einführen zu lassen.

Die Religionspsychologie steht an einem Scheideweg. Zwei ihrer nichtanalytischen Führer, Stählin und Girgensohn, wagten es, die Frömmigkeit des lebenden Menschen direkt zu untersuchen. Nun stellte sich heraus, daß mit atomisierenden Versuchen und Analysen nicht weit zu kommen ist und daß ein normales Kausalitätsbedürfnis an solchen armen kleinen Querschnitten, und wären ihrer Millionen, keine Befriedigung finden kann.

Was ist da zu tun? Soll man in die alte Papierseligkeit zurückfallen und eine neue Herde magerer Pinzipienrößlein herumjagen, das Lebendigste, Geschichtlichste aber, den schaffenden Geist, aus dem Totesten, dem geschriebenen Buchstaben, zu erkennen trachten? Es wäre Selbstmord der wahrlich schon genug kompromittierten und diskreditierten Religionspsychologie! Sollen denn wirklich alle Hoffnungen, die auf den neuen, so grandios von Schleiermacher inaugurierten wissenschaftlichen Zweig gesetzt worden sind, begraben werden müssen?

Ich glaube nicht. Es gibt einen verheißungsvollen Weg, der dem Wesen des Geistes und dem menschlichen Bedürfnis angemessen ist: die entwicklungsgeschichtliche Forschung der Psychoanalyse. Sie vermeidet Girgensohns unnatürliche Zerreißung der wirklichen seelischen Zusammenhänge, sie bedarf keiner Erpressungen und Erschleichungen gekünstelter religiöser Erlebnisse, sie dringt auf die tiefsten und weitesten

heute erreichbaren Ursächlichkeiten, indem sie sogar die Embryologie des frommen Erlebnisses im Mutterschoß des Unbewußten verfolgt, sie verhilft zur Kenntnis religiöser Entwicklungsgesetze, ohne in den Grundfehler der naturwissenschaftlichen Psychologie zu fallen, sie wird dem Historisch-Individuellen wie dem Formalen, Abstrakten gerecht. Sie arbeitet innerhalb der Lebenswirklichkeit und dient dem Leben. Nie hat es eine geisteswissenschaftliche Methode gegeben, die so sehr vom Leben selbst aufgenötigt war. Und das Leben hat seinem Vorkämpfer reichlich Dank gespendet, wenn die Vertreter der Handfertigkeitspsychologie, der irrealen Experimentierkünsteleien und der öden Prinzipienreiterei ihn mit allen Mitteln der Entstellung und Verunglimpfung — Girgensohn ist viel zu vornehm, um an ihr teilzunehmen! — verfolgten. Ich halte die Psychoanalyse für eine theoretisch und praktisch ungemein fruchtbare und dankbare, wenn auch nicht für die einzige religionspsychologische Methode.

Die Religionspsychologen müssen sich ernstlich entscheiden, ob sie sich durch den trügerischen Köder der angeblichen Exaktheit von der deutschen — fast nur noch deutschen — einseitigen Experimentalpsychologie einfangen lassen oder zu einer lebensgerechten Methode des Beobachtens und Experimentierens übergehen wollen. Ohne geist- und religionsgemäße Versuche am lebenden Menschen und ohne Erforschung des unbewußten, nicht nur dunkelbewußten Schaffens ist alle Religionspsychologie ein totgeborenes Kind.

Girgensohns Berg hat eine Maus geboren. Sein positives Verdienst, die mühselige Bearbeitung des religiösen Erlebens, rechne ich ihm trotzdem hoch an. Noch wertvoller aber ist, wenn die Leser die nötigen Mittel auftreiben, der negative Dienst: die Warnung vor geschichts- und seelenwidriger Kraftvergeudung.

Wieviel alle Zweige der grausam verknöcherten Theologie durch die neue Tiefenforschung zu gewinnen haben, glaube ich in einer anderen Arbeit gezeigt zu haben. (Die Aufgabe der Wissenschaft vom christlichen Glauben in der

Gegenwart. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1923.) Und daran mochte mich auch der Umstand nicht hindern, daß die Bedingungen für eine wirklichkeitsgerechte Wissenschaft heute so ungünstig als nur möglich liegen.

Inhaltsverzeichnis

---

*) *Diese beiden Arbeiten erschienen zuerst 1910 im I. Bande des „Zentralblattes für Psychoanalyse" und dann in dem 1920 erschienenen (seither vergriffenen) Sammelband des Verfassers „Zum Kampf um die Psychoanalyse".*

**) *Zuerst 1922 erschienen in der „Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften".*

ZUR PSYCHOANALYSE

SIGM. FREUD: Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. *Geheftet M 5.—, Halbleinen M 6.—.*

Inhalt: Vorwort — I) Die Inzestscheu — II) Das Tabu und die Ambivalenz der Gefühlsregungen — III) Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken — IV) Die infantile Wiederkehr des Totemismus.
Diese wundervolle Untersuchung dringt bis zu den Ursprüngen der religiösen und sozialen Beschränkungen vor. Die Ergebnisse stürzen in der Tat die alte Psychologie vollkommen um. (*The New York Times.*)

SIGM. FREUD: Massenpsychologie und Ich-Analyse. *M 3.50.*

Reich an Ideen, fesselnd und anregend zugleich; hat die Massenpsychologie durch eine vertiefte Problemstellung bereichert und auf neue Bahnen geführt. (*Kölner Vierteljahrsschr. f. Sozialwiss.*) — Die Vorzüge Freudscher Darstellungsweise durchdringen auch dieses gedanklich bedeutsame Buch (*Zeitschrift für Sexualwissenschaft.*)

SIGM. FREUD: Eine Teufelsneurose im 17. Jahrhundert. *M 1.80.*

Wie man ein religiöses Schicksal psychoanalytisch auffassen kann, ohne platt, trival, unehrfürchtig zu werden: dafür ist das Schriftchen ein feinsinniges Beispiel. Die Grazie der Darstellung bietet überdies einen literarischen Genuß. (*Archiv für Frauenkunde.*)

SIGM. FREUD: Die Zukunft einer Illusion. *Geheftet M 2.30, Ganzleinen M 3.60.*

Die religiösen Ideen, führt Freud aus, sind sämtlich Illusionen. Einige von ihnen stehen so sehr in Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, daß man sie den Wahnideen vergleichen kann. An der intellektuellen Verkümmerung hat neben der sexuellen Denkhemmung und der Verzögerung der sexuellen Entwicklung besonders auch die religiöse Erziehung großen Anteil. Freuds Forderungen gipfeln in der Forderung einer „Erziehung zur Realität". Eine Menschheit, die auf Illusionen verzichtet, wird wahrscheinlich erreichen können, daß ihre Einrichtungen keinen mehr erdrücken.

DER RELIGION:

THEODOR REIK: Der eigene und der fremde Gott. *Geheftet M 8.50, Ganzleinen M 10.50.*

Aus dem Inhalt: Jesus und Maria im Talmud — Der hl. Epiphanius verschreibt sich — Das Evangelium des Judas Ischarioth — Die Unheimlichkeit fremder Götter und Kulte — usw.

Der tiefblickendste und scharfsinnigste Religionspsychologe unserer Zeit. (*Schulreform, Bern.*) — Man wird eine Methode, die so tiefe Sachverhalte aufdecken kann, nicht a limine ablehnen. (*Prof. Titius* in der *Theologischen Literaturzeitung.*) — Man muß Reiks wuchtigen Vorstoß anerkennen . . . Rücksichtslos geht der Weg, zwar oft durch Dunkel und Schrecken und kaltes Grauen. (*Bremer Nachrichten.*) — Das Buch ist unmittelbar erschütternd. Es versäume niemand, dem psychologischen Zusammenhang zwischen Christus und Judas Ischarioth unter Reiks sachkundiger Führung nachzusinnen. (*Graf Hermann Keyserling* im *Weg zur Vollendung.*) — Ein geistreiches Buch . . . Einer der hellsten Köpfe unter den Psychoanalytikern. (*Alfred Döblin* in der *Vossischen Zeitung.*)

THEODOR REIK: Dogma und Zwangsidee. *Geheftet M 5.60, Ganzleinen M 7.—.*

Inhalt: I) Das Dogma — II) Die Entstehung des Dogmas — III) Dogma und Zwangsidee (Das Dogma als Kompromißausdruck von verdrängten und verdrängenden Vorstellungen. Die Verschiebung auf ein Kleinstes. Zweifel und Hohn. Dogma und Anathema. Der Widersinn im Dogma und in der Zwangsidee. Die sekundäre Bearbeitung in der rationalen Theologie. Fides und Ratio. Das Tabu des Dogmas. Der latente Inhalt des Dogmas. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Das Wiederkehrend-Verdrängte. Die Stellung des Dogmas in der Religion. Glaubensgesetz und Sittengesetz).

THEODOR REIK: Das Ritual. *Geheftet M 12.—, Ganzleinen M 14.—.*

Inhalt: I) Einleitung — II) Die Couvade und die Psychogenese der Vergeltungsfurcht — III) Die Pubertätsriten der Wilden — IV) Kolnidre (Stimme des Gelübdes) — V) Das Schofar (Das Widderhorn) — VI) Der Moses des Michelangelo.

Eine Arbeit, die den Problemen wirklich nahe zu kommen sucht; es ist nicht dieses ewige kompilierende Denken, das so häufig in der übrigen medizinischen Literatur uns ichthyosaurenhaft anmutet . . . Wenn Reik am Schlusse seines Werkes schreibt, daß er der Religionswissenschaft einen neuen Weg gewiesen hat, den er an der Hand seines Meisters Freud betrat, dann muß ihm jeder Vorurteilsfreie, auch wenn er ihm nicht in allen Deduktionen folgen kann, rechtgeben. Wie schmerzlich manchem die Sondierung religiös-ethischer Gefühle sein mag, vom wissenschaftlichen Standpunkt ist sie berechtigt, und die Psychoanalyse ist zweifelsohne befähigt, diese Erkenntnis in ein bisher unbekanntes Reich zu führen. (*Prof. Liepmann* in der *Zeitschrift für Sexualwissenschaft.*)

Von der

„Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik“

liegen bereits 2 abgeschlossene Jahrgänge vor:

I. Jahrgang (12 Hefte, Oktober 1926 bis September 1927)

In Halbleder M 13.60

Aus dem Inhalt: Aichhorn: Zum Verwahrlostenproblem — Bernfeld: Der Irrtum des Pestalozzi — Boehm: Unartige Kinder — Chadwick: Ein Experiment im Kindergarten — Furrer: Trotzneurose eines 15jährigen Mädchens — Graber: Zeugung und Geburt in der Vorstellung des Kindes — Gravelsin: Sexuelle Aufklärung in der Schule — Hackländer: Ärzte und Lehrer über Schülerselbstmorde — Hermann: Die Begabung im Lichte der Psychoanalyse — Hofmann: Pestalozzi und die Psychoanalyse — Hollós: Ein Fall von Schlaflosigkeit bei einem achteinhalbjährigen Kinde — Jacoby: Muß es Unmusikalische geben? — Landauer: Die Zurückweisung der Aufklärung durch das Kind — Liertz: Über das Traumleben — Pfister: Der Schülerberater — Piutti: Identifikation eines zehnjährigen Knaben mit der schwangeren Mutter — Reich: Die Stellung der Eltern zur kindlichen Onanie — Schneider: Geltungsbereich der Psychoanalyse für die Pädagogik — Schwarz: Der Trotzkopf — Wittels: Die Triebhaftigkeit des Kindes — Zulliger: Ein Mädchenstreit und seine Ursachen.

II. Jahrgang (12 Hefte, Oktober 1927 bis September 1928)

In Halbleder M 13.60

Aus dem Inhalt: Bernfeld: Ist Psychoanalyse eine Weltanschauung? — Boehm: Ein verlogenes Kind — Ferenczi: Die Anpassung der Familie an das Kind — Friedjung: Wäschefetischismus bei einem Einjährigen — Furrer: Wie erziehen wir neurotische und psychopathische Kinder? — Graber: Unterwürfigkeit — Hirsch: Eine Feuerphobie als Folge unterdrückter Onanie — Hitschmann: Auf der Höhe der Entmannungsangst — Kuendig: Psychoanalytische Streiflichter aus der Sekundarschulpraxis — Landauer: Die Onanie-Selbstbeschuldigungen bei Psychosen — Meng: Das Problem der Onanie von Kant bis Freud — Preiswerk: Wie behandelt man Mißerfolge in der Schule? — Reich: Über die Onanie im Kindesalter — Roubiczek: Die Grundsätze der Montessori-Erziehung — Schneider: Zur Psychologie des Lausbuben — Tamm: Drei Fälle von Stottern bei Kindern — Wolffheim: Erotisch gefärbte Freundschaften in der frühen Kindheit — Zulliger: Heilung eines Prahlhanses.

PFISTER / RELIGIOSITÄT UND HYSTERIE

Religiosität und Hysterie

von

Dr. Oskar Pfister
Pfarrer in Zürich

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Leipzig / Wien / Zürich