INDBYDELSESSKRIFT

TIL

KJØBENHAVNS UNIVERSITETS
AARSFEST

I ANLEDNING AF

HANS MAJESTÆT KONGENS
FØDSELSDAG

DEN 8. APRIL 1903

HARALD HØFFDING
OM NOGLE RELIGIONSFILOSOFISKE ARBEJDER FRA DEN NYESTE TID

KJØBENHAVN

TRYKT I UNIVERSITETSBOGTRYKKERIET (J. H. SCHULTZ)

1903

OM NOGLE
RELIGIONSFILOSOFISKE
ARBEJDER
FRA DEN NYESTE TID

AF

HARALD HØFFDING

KJØBENHAVN

TRYKT I UNIVERSITETSBOGTRYKKERIET (J. H. SCHULTZ)

1903

INDHOLD

Side

INDLEDNING 1
I. SYSTEMATISKE FORSØG 12
1. Hermann Siebeck 12
2. Auguste Sabatier 18
3. Rudolph Eucken 21
II. RELIGIONSPSYKOLOGISKE UNDERSØGELSER 32
1. Om religiøse Domme. (Max Reischle). 35
2. Den religiøse Følelses Patologi. (Murisier). 38
3. Bidrag til den konfessionelle Religiøsitets Psykologi. 41
a. Gennembrud og Kontinuitet. (Starbuck). 46
b. Temperamentets Indflydelse. (Coe). 51
c. Forskelligheder indenfor én Konfession. (Leuba, Arréat). 54
d. Poesi og Religion. (Santayana) 65
e. Sammenligning mellem forskellige Typerækker 67
4. Komparativ Religionspsykologi. (James). 69
a. De tre Synspunkter 71
b. Den religiøse Erfarings Natur 75
c. De vigtigste Typer 76
d. Den religiøse Grundtanke. 79
e. Bemærkninger om James' Religionsfilosofi 80

Noter S. 84.

Indledning.

[1] Ved Religionsfilosofi forstaar jeg ikke et Forsøg paa at sætte Spekulation i Religionens Sted, endnu mindre et Forsøg paa ad Spekulationens Vej at begrunde religiøse Antagelser, men et Forsøg paa at belyse Religionens Stilling i Tidens Aandsliv. Religionen er her Genstand for Undersøgelse som en faktisk given Form for aandeligt Liv, hvis Beskaffenhed, Betydning og Berettigelse det gælder at bestemme. Spørger man nu, hvilke Synspunkter Filosofien raader over til Brug ved en saadan Undersøgelse, saa kan der sikkert kun være Tale om tre Synspunkter, — men det er egentligt ogsaa alle de Synspunkter, Filosofien idethele raader over: det logiske (eller erkendelsesteoretiske), det psykologiske og det etiske[1]). Da enhver Religion — hvor vid eller hvor snever en Betydning man saa tager Ordet i — faar Udtryk i visse Forestillinger, opstaar naturligt Spørgsmaalet om disse Forestillingers Gyldighed, deres Erkendelsesværdi. Indeholde de en konsekvent og gyldig Erkendelse af Tilværelsen, og kunne de bringes i Overensstemmelse med de Forestillinger, som Videnskaben ad sine egne Veje er naat til at fastholde som gyldige? Selv om nu en saadan *erkendelsesteoretisk* Undersøgelse skulde føre til det Resultat, at de religiøse Forestillingers Betydning ikke kan bestaa i at skaffe os en videnskabelig Forstaaelse af Tilværelsen, er dermed Spørgsmaalet om deres Værdi og Berettigelse ikke afgjort. Den kan bero paa deres Forhold til andre Sider af Sjælelivet end den rent intellektuelle. Og direkte Iagttagelse viser jo ogsaa, at Følelse, *[2]* Trang og Villie spille nok saa stor en Rolle i Religionen som Erkendelse. Der er da al Anledning til at foretage en *psykologisk* Undersøgelse af det religiøse Liv, saaledes som Iagttagelse lærer os det at kende i Samtiden og historisk Overlevering i Fortiden. Denne Undersøgelse gaar for det Første ud paa at finde de stadigt virkende Motiver i Religionen og at udskille dem af de skiftende Former og Forbindelser, i hvilke de under forskellige Forhold fremtræde. Kun i disse Motiver kan det Væsentlige i Religionen være at søge, — det, der, saalænge det besidder Livskraft, stedse vil kunne ytre sig i nye Skikkelser. Der existerer ingen Religion i al Almindelighed; men Erfaringen viser os visse Grundmotiver i en Rigdom af forskellige Forbindelser eller Variationer.

Derfor er det for det Andet Religionspsykologiens Opgave at opsøge og beskrive de vigtigste Typer for Religion og religiøst Liv. Dersom nu saaledes Motiver og Typer ere paaviste, er det den *etiske* Undersøgelses Sag at afgøre, hvilken Værdi Religionen som ejendommelig Form for menneskeligt Aandsliv har for Menneskelivet i dets hele, store Sammenhæng. Maalestokken er her den samme, som vi ogsaa ellers anvende, naar vi drøfte en menneskelig Egenskabs eller Handlings Værdi. Vi undersøge deres Forhold til visse Grundværdier, i sidste Instans til en eneste Grundværdi, som for os er den afgørende. Hvilken denne Grundværdi er, er det Etikens Sag at udfinde. Hvis der er Uenighed om den Grundværdi, der bestemmer, hvad vi i de enkelte Tilfælde kalde værdifuldt, saa vil der ogsaa være Uenighed om Vurderingen af Religionen. Spørgsmaalet vilde naturligvis være afgjort paa Forhaand, naar man gik ud fra, at Religionen (d. v. s. den Religion, man selv har eller mener at have) selv er Grundværdien, efter hvilken Alt skal maales. Men saa vilde der heller ikke bestaa noget religiøst Problem eller være Mulighed for eller Trang til nogen Religionsfilosofi, ligesaa lidt som der vilde være Mulighed for eller Trang til nogen Erkendelsesteori, naar man gik ud fra, at en eller anden Religion indeholdt den absolute Sandhed, efter hvilken Alt, hvad man ellers vilde kalde sandt, skulde maales. Et Problem opstaar der derimod her, saasnart
[3] man bliver sig bevidst, at man ved Anerkendelsen af Religionen forudsætter en vis Maalestok for gyldig, en Maalestok, som ikke er hentet fra selve Religionen alene, og især, naar man opdager, at man paa det religiøse Omraade anvender en Maalestok, der er forskellig fra den, man anvender paa andre Omraader.

Af de tre Synspunkter, fra hvilke det religiøse Problem kan og maa behandles, er det det psykologiske, der i den nyeste Tid især tildrager sig Opmærksomheden. Det er naturligvis ikke noget Nyt, at Religionen opfattes som et psykologisk Fænomen. Enhver dybere gaaende religiøs Bevægelse maatte føre dertil, især ved at gøre det tydeligt, at det kommer an paa ikke blot at staa i Forestillingsforhold til det Guddommelige, men ogsaa at bevæges af det i inderlig Følelse. Mere og mere henpeges der fra religiøs Side til, at Religionens sidste Grundlag er menneskelig Livserfaring. Religionspsykologien anerkender fuldtud dette, og den stiller sig da den Opgave at beskrive denne Erfaring. Den gaar herved ud fra, at skal Beraabelsen paa Erfaring have nogen Mening, maa man ved Erfaring forstaa umiddelbar Oplevelse, og det kommer da an paa at bestemme, hvad og hvor Meget der umiddelbart kan opleves. Det gælder at skelne imellem, hvad der virkeligt er umiddelbart givet, og hvad der føjes til som Forklaring. Forklaringen hentes fra en Forestillingskreds, som ligger Mennesket nær. Og fra Forklaringen maa igen skelnes Udtryksmaaden. Men disse tre Ting, Oplevelse,

Udtryksmaade og Forklaring, er det særligt ved den religiøse Erfaring, der væsentligt er Følelseserfaring, overordentligt vanskeligt at holde ude fra hverandre. Religionspsykologisk kommer det da an paa at opsøge simple Exempler, hvor Forskellen er tydelig, og ved deres Hjælp at forklare sig de mere indviklede Tilfælde. Men saa Meget vil strax være klart, at der er en lang Vej fra en umiddelbar religiøs Erfaring til de ofte meget subtile Dogmer eller til de digterisk udformede Myter og Legender, som de historisk foreliggende Religioner fastholde i deres Overleveringer. Og der maa ganske særligt skelnes mellem Oplevelser, som fremkaldes ved saadanne overleverede Forestillinger, under Forsøget paa at omsætte dem til selvvunden Erfaring, og Oplevelser, som paa første Haand føre til visse bestemte Forestillingers Dannelse. Kun denne sidste Art er *[4]* oprindelig religiøs Erfaring. Og selv ved den maa der endnu spørges, om ikke den ene og samme Oplevelse kunde udtrykkes og forklares ved andre Forestillinger og i andre Former, end det faktisk sker. Kun hvis en saadan Kontraprøve kunde gøres, og hvis den saa førte til et negativt Resultat, vilde Erfaringsbeviset være ført.

Jeg tror, at denne psykologiske Metode vil faa en meget stor Betydning under den fortsatte religiøse Diskussion. Det er med fuld Ret, man fra religiøs Side henviser til personlig Livserfaring som sidste Kriterium overfor den ofte meget overfladiske Beraabelse paa Fornuftens eller Videnskabens formentlige Resultater. Men hvis man ikke behandler selve Begrebet Erfaring med streng Kritik, sondrende bestemt mellem det Givne og dets Fortolkning, saa indfører man en Dogmatisme, der er langt værre end den gamle rationalistiske Dogmatisme, man fornemt ser ned paa, saavist som det er værre at bedrage sig selv og Andre med Hensyn til sit Livs inderligste Forhold end at begaa logiske Fejl i et indviklet Ræsonnement. I hvert Tilfælde kan Psykologien ikke lade sig hindre i at forsøge at analysere de ved første Øjekast umiddelbare og usammensatte Fænomener, man beraaber sig paa. Der ligger her et stort Materiale til Rede i den religiøse Bevidstheds Udtalelser til forskellige Tider og under højst forskellige Kulturforhold, tiltrækkende og forfriskende især for dem, der have faaet nok af den hidtil gængse Maade at behandle de religiøse Spørgsmaal paa, baade hos Angriberne og hos Forsvarerne.

Det er dette, jeg efter bedste Evne har søgt at indskærpe og gennemføre i min Religionsfilosofi, hvis mest omfattende Afsnit netop er psykologisk. Jeg har da ogsaa havt den Tilfredsstillelse, at en teologisk Kritiker, hvis Standpunkt ellers er højst forskelligt fra mit, har erklæret, at min Metode er den ene rette[2]). Men des større maa da min Forundring være, naar jeg ser, at denne samme Kritiker bestrider mine Resultater — ved Hjælp af en ganske anden Metode end den, han saaledes har anerkendt!

Ti han bruger Begrebet Erfaring netop i den vage og vide Betydning, i hvilken det ofte bruges i daglig Tale. Han stiller gennemgaaende Spørgsmaalet saaledes: have
[5] visse overleverede Dogmer Værdi for Livet? Men en gennemført religionspsykologisk Undersøgelse gaar ogsaa den omvendte Vej og spørger: forsvinder der virkeligt Livsværdier, fordi man ikke antager visse Dogmer, eller fordi man sætter poetiske Symboler i Stedet for Dogmerne? Jeg selv tør (uagtet jeg ikke lægger Skjul paa mit eget personlige Standpunkt i denne Sag) ikke bestemt besvare dette Spørgsmaal; jeg har udtrykkeligt fremhævet Muligheden af, at der her kunde være et Værditab. Denne Mulighed kan ingen Videnskab modbevise, og derfor grunder Antagelsen af Værdiens Bestaaen sig paa en Tro, selv om man ikke udstrækker denne Antagelse ud over den menneskelige Verdens Grænser. —

Paa et Omraade, hvor endnu — og maaske til evig Tid — forskellige Retninger brydes, vil det være af stor Betydning at undersøge, om den anvendte Fremgangsmaade er den eneste, der kan være Tale om. Derfor har jeg ønsket at fremdrage en Række religionsfilosofiske Forsøg, af hvilke de fleste først ere fremkomne efter Afslutningen af min Bog, for at se, om der er andre Synspunkter at anlægge end de tre nævnte (det logiske, det psykologiske og det etiske), og specielt for at se, om den forsøgte Bestemmelse af religiøs Erfaring og af Religionens Grundtanke skulde trænge til Supplering eller Berigtigelse.

Ikke blot hvad Metoden, men ogsaa hvad Resultaterne angaar, vil en saadan Sammenligning med andre Forskeres samtidige Arbejder kunne være af Betydning. Jeg tillader mig da at minde om, at de Resultater, til hvilke jeg mener at være — Det religiøse Problem naat, hovedsageligt ere følgende tre. gaar ind under det almindelige Vurderingsproblem, og Metoden for dets Behandling vil derfor mere og mere blive etisk Vurdering ved Siden af psykologisk Beskrivelse. Ingen af disse to Fremgangsmaader kunne undværes, da man jo kun kan vurdere nøjagtigt, hvad der foreligger beskrevet nøjagtigt. — Den religiøse Trang kan betegnes som en Trang til at hævde Værdiens Bestaaen, og den religiøse Erfaring bestaar af, hvad Mennesket har oplevet angaaende Forholdet mellem de Værdier, det kender, og den Virkelighed, det kender. De specielle religiøse Antagelser angive — hvad enten de fremtræde i Mytens, Dog-
[6] mets, Legendens eller Symbolets Form — de Maader, paa hvilke Menneskene have søgt dels at udtrykke, dels at forklare, hvad de saaledes have oplevet. — Der er i Aandslivets Vilkaar i den nyere Tid Intet til Hinder for, at en saadan Trang kan vedblive at ytre sig og at finde Tilfredsstillelse, selv om det mere og mere maa ske i andre Former end i tidligere Tider, — og selv om det ikke er nødvendigt, at den ytrer sig hos Alle. Det er

en religionshistorisk Hypotese, at Sætningen om Værdiens Bestaaen er den religiøse Grundtanke, d. v. s. at det er den, der udtrykker den gennemgaaende Tendens i de historisk foreliggende Former for Religion. Men Sætningen om Værdiens Bestaaen kan ogsaa opstilles som en filosofisk Hypotese. Den betegner en Livsanskuelse, der kan gøre Fordring paa at være *forenelig med* en strengt gennemført videnskabelig Verdensanskuelse, selv om den ikke kan *udledes* af denne. Livsanskuelsen staar hos Alle med en vis Selvstændighed overfor Verdensanskuelsen. Der sker en stadig Indvirkning af denne paa hin; men ingensinde er Livsanskuelsen et blot Produkt af den videnskabeligt begrundede Verdensanskuelse. Ti Livsanskuelsen indeholder et Plus, der skriver sig fra Personlighedens Vurdering af den Tilværelse, den søger at forstaa ved Videnskabens Hjælp. Nu kan der vel indenfor Vurderingen findes større eller mindre Konsekvens, og de Synspunkter, der lægges til Grund ved Vurderingen, kunne være mere eller mindre naturlige og væsentlige. Men paa Vurderingens Omraade ere vi i langt højere Grad nødte til at være Empirikere, end hvor det gælder Forstaaelse og Forklaring. Det Irrationale (i matematisk Betydning), som vor Tænkning stedse maa lade staa tilbage, har et større Omfang paa Vurderingens end paa den rene Teoris Omraade. Ud over *Muligheden* af en Livsanskuelse, der bygger paa Grundtanken om Værdiens Bestaaen, kan Filosofien ikke føre os[3]). Grundmotivet til enhver Livsanskuelse udspringer af den praktiske Erfaring om Værdiernes Skæbne i Virkelighedens Verden; og dersom denne Erfaring fører til Tro paa Værdiens Bestaaen, saa vil denne Tro ikke behøve at staa som en mystisk Hypotese, blot Genstand for passiv Kontemplation, men den vil naturligt blive en Arbejdshypotese, idet den ansporer til at finde nye Værdier, naar de gamles Tid er forbi, eller til maaske endog selv at frembringe *[7]* saadanne. Den giver da Mod til at arbejde baade paa Tankens og paa Virkelighedens Omraade for at vinde fremskridende Bekræftelse. Maaske ville ikke alle Individer af deres Erfaringer føres til at nære en saadan Tro; det vil kunne være tilstrækkeligt, om den holder sig i Slægten. Ti Slægtens Liv behøver for at være rigt og kraftigt mange forskellige Individualiteter, maaske endog en stadig Kamp mellem aandelige Retninger. Mange Individer kunne være saa optagne af Tankens og Virkelighedens specielle Arbejde, at de ikke faa Tid, Kraft og Interesse tilovers til at danne sig nogen i bestemte Tanker udtrykt Livsanskuelse. Der kan her, som i andre Henseender, finde en Arbejdsdeling Sted. Hvorfor skulde Arbejdsdelingen være indskrænket til Livets rent ydre Forhold? Er der ikke Grund til at antage, at den griber ind i Menneskenes inderligste Anliggender? Livet vil blive rigere derved, ligesom Kunstens Verden bliver rigere, jo mere den enkelte Kunstner følger sin individuelle Trang og Evne. Selve

Sætningen om Værdiens Bestaaen kræver maaske endog, at ikke Alle tro paa den eller tænke paa den.

Disse sidste Bemærkninger lægger jeg særlig Vægt paa overfor en Indvending, der er bleven rettet mod min Bog: at den fremstiller en rent subjektiv Opfattelse. Jeg har ikke lagt Skjul paa mit eget personlige Stade overfor de Spørgsmaal, jeg drøfter; men Hovedsagen for mig har været at undersøge de Muligheder, der under Nutidens Kulturforhold frembyde sig i religiøs Henseende, og her var det ikke nok at holde sig til et enkelt Individ. Det er en sammenlignende Undersøgelse, jeg har villet anstille. Jeg har villet foretage en Sammenligning mellem det Religiøses Stilling i Fortid og i Nutid, og mellem dets Betydning for forskellige Personligheder og Standpunkter i Nutiden. Det drejer sig i en Religionsfilosofi ikke om vedkommende Filosofs egen Tro, men om de Muligheder for Tro, han finder i Slægtens Aandsliv, saaledes som det nu kan føres i Klarhed og i Dybde. Mindre og mindre har en Filosof Ret til at antage, at Slægtens Psykologi er udtømt med hans egen individuelle Psykologi.

[8] En beslægtet Indvending er rejst mod min Fremstilling af en energisk tysk Forsker, som jeg har den Ære at kunne kalde min personlige Ven. I en udførlig Anmeldelse af min Bog i Tidsskriftet „Das freie Wort“ (1902) har Ferdinand Tönnies kritiseret min Opfattelse af det religiøse Problem paa en Maade, der forekommer mig at kunne belyse Forholdet mellem Religionshistorie og Religionsfilosofi.

„For Guyau“, siger han, „og jeg tilstaar, at jeg deri slutter mig til ham, er Religionen i første Linie Genstand for Socialpsykologi eller Sociologi. For Høffding hører den næsten fuldstændigt til Individualpsykologien, der jo falder sammen med det, man plejer at forstaa ved Psykologi overhovedet. Han kalder Buddhismen og Kristendommen „de højere Folkereligioner“: i dem skal det indre psykologiske Drama fremtræde som det egentlige Verdensdrama . . . . Nu er det jo umiskendeligt, at i begge disse højst vigtige religiøse Systemer har den individuelle Trang og den individuelle Tænkning faaet en overvældende Betydning. Men hvorfra stammer denne Sjælens Kamp? Er den en oprindelig og væsentlig Bestanddel af Religionen som Folketro og Folkesæd, eller dog af den religiøse Følelse, der „bærer“ Tro og Sæd? *Eller* hidrører den, netop hvad dens renere og højere Indhold angaar, fra en anden Kilde, nemlig fra en Tænkning, en Filosoferen, der efter sit Væsen er fremmed for Folketro og Folkesæd, . . . skønt den ganske vist i hine to Folkereligioner har opnaaet en Udligning med populære og vildtvoxende (naturwüchsige) Forestillinger og Følelser, ja, i Kristendommen endog har sluttet et evigt Forbund med dem?“

Konsekvensen af denne Tankegang synes at maatte blive den, at Buddhismen og

Kristendommen ikke egentligt ere Religioner. Ja, man maatte vel egentligt gaa videre. Gives der nogensomhelst positiv Religion, i hvilken der ikke kan paavises Elementer af Tænkning? De mest elementære, for ikke at sige de mest primitive Religioner bygge paa Animismen, Menneskets mest elementære Filosofi, og saaledes vil paa alle Stadier af Udviklingen et Folks Religion bære Præget af dets forudgaaende „Filosofi." Historikerne have undertiden temmeligt romantiske Forestillinger om den Umiddelbarhed og „Naturwüchsigkeit", hvormed Menneskene gaa op i deres Kultus, Myter og Dogmer. Der foregaar, som Religionshistorien selv viser, stadige Kombinationer, Suppleringer *[9]* og Metamorfoser, hvorved et mere eller mindre dybtgaaende Reflexionsarbejde medvirker. Men hvad der for mig er Hovedsagen: det er misvisende her blot at tale om Tænkning og Filosofi. Det er først og fremmest personlig Livserfaring, der øver sin Indflydelse ved disse Ændringer, der ofte ere Nyskabelser. De Personligheder, som have været afgørende for de højere Folkereligioners Tilblivelse og Udvikling, have først og fremmest lagt deres egne Erfaringer om det Værdifulde og dets Skæbne i Verden til Grund ved de Ændringer, de førtes til at foretage i det Overleverede. Ingen Religion laver sig selv. Religionen opstaar og existerer som Religion kun i Menneskers Sind og Tanke. Det maa have været visse bestemte Mennesker, der have formet Kultus, Myte og Dogme, ligesom det maa have været visse bestemte Mennesker, der have digtet „Folkepoesien", og ligesom „Samfundet" til enhver Tid bestaar af individuelle Mennesker. Forsaavidt maa al Psykologi være individualistisk, selv om den med Iver anvender den sociologiske Metode (ved Siden af andre psykologiske Metoder), hvad der ganske særligt i Religionspsykologien er Anledning til at gøre. — I Slutningen af sin Anmeldelse udtaler Tönnies iøvrigt, efterat have gentaget, at han i Religionen især ser en Genstand for Socialpsykologi: „Ich bekenne meinerseits, dass mich Høffding gelehrt hat, die Tragweite der individuellen Entscheidung besser als bisher zu würdigen". —

Kun naar man lægger Vægt paa det subjektive Element i Religionen, bliver det muligt at finde en indre Kontinuitet mellem de skiftende Religioner og Livsanskuelser. Og paa dette Element beror ogsaa den Betydning for Slægtens fortsatte Liv, en Religion kan have, selv om dens Tid engang er forbi. Det er de store menneskelige Skatte, den religiøse Aand har formaaet at hæve i Menneskenes Indre, der udgør den kosteligste Arv, Fortidens Religioner efterlade. Et Digt som Bunyan's „Pilgrims Progress", der er blevet kaldet Protestantismens divina comedia, har saaledes faaet en blivende Betydning (idetmindste for den engelske Race) ud over den bestemte Konfessions Grænser, indenfor hvilken det blev til. Og Grunden er den, at det ud- *[10]*

trykker, hvad der bevægede sig i et af Livets Modsætninger dybt grebet Menneskes Sjæl. En udmærket Literaturhistoriker har med Rette sagt om det: „Alt hvad der er bedst og mest karakteristisk i Bunyans Skrifter, fremgaar af det indre Drama, i hvilket de Optrædende vare Gud, Satan og en ensom Menneskesjæl. Institutioner, Kirker, Ordinanser, Ritus og Ceremonier hjælpe ham kun lidet eller slet ikke . . . . Lad Enhver med Troskab fastholde sine inderligste Erfaringer i Livets store Anliggender, og hans Ord ville vække mangefold Genlyd i andre Sjæle; *det dybeste Samfund findes ikke i Institutioner eller Korporationer eller Kirker, men i det ensomme Hjertes Hemmelighed*“[4]). — I min Religionsfilosofi har jeg ogsaa peget hen paa, hvorledes Sansen for de rent subjektive Elementers Betydning paa det religiøse Omraade kan bane Vejen for en. dybere Fællesskabsfølelse end den, der betinges ved Sammenslutning om fælles Dogmer. Til et og samme Dogme eller til en og samme Kultus kan der svare højst forskellige personlige Stemninger og Tilstande. Denne Forskelligartethed er et Bevis paa det subjektive Elements Selvstændighed. Forholdet mellem de objektive og de subjektive Elementer (eller maaske bedre: mellem de sociale og de individuelle Elementer) i Religionen er stedse varierende, saalænge der er Liv i Religionen. I de historisk udformede Religioner er det de objektive, sociale Elementer, der stærkest falde i Øjnene, og hvis Udtrykket „positiv Religion“ er at forstaa i Analogi med Udtryk som „positiv Ret“, menes derved en Religion, der optræder som Institution, med en udformet Kultus og en fastslaaet Overlevering. Psykologisk set maa det dog altid være det Væsentlige, hvad der motiverer Menneskets Tilslutning til og Fastholden af det saaledes Fastslaaede, og hvad der under visse Forhold fører til at foretage Ændringer deri. Dette subjektive Elements Betydning kan stige saaledes, at det objektive Element saa godt som elimineres. Vi komme da til en Grænse, hvor der kan være Strid om, hvorvidt Begrebet Religion endnu kan anvendes. Det kan let blive en Strid om Ord. Det kan føre til at opkaste dybsindige Spørgsmaal i Lighed med det, en Mand stillede: „Mon nu den Stjerne, Astronomerne kalde Uranus, ogsaa virkeligt er Uranus?“ —

[11] Dersom man lægger Vægten paa Grundmotiverne, ikke paa de ydre Kendemærker, vil det være berettiget at udstrække Begrebet Religion ud over de saakaldte positive Religioners Sfære. Religion bliver da et Slægtsbegreb, indenfor hvilket Religion som positiv Religion, bygget paa Overlevering og forsynet med faste Kultusformer, kun betegner en særegen Art. Derved undervurderes Modsætningerne ikke; ti indenfor et og samme Slægtsbegreb kunne de stærkeste Modsætninger fremtræde, ligesom der i Virkeligheden kan føres en Kamp paa Liv og Død mellem Arter, der høre til samme Slægt. —

Efter disse indledende Bemærkninger gaar jeg nu over til at omtale nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid for derigennem at give et kritisk Supplement til mit eget Forsøg. Jeg vil vælge saadanne Arbejder, der baade kunne siges at være typiske for vor Tids Religionsfilosofi og at være lærerige for dem, der interessere sig for det religiøse Problem. — Der er dog nogle Forfattere, som det i og for sig kunde være naturligt at fremdrage her, men som jeg hellere vil omtale ved en anden Lejlighed, fordi de bedst ville forstaas i Sammenhæng med den nyeste Tids Filosofi idethele. Dertil høre især Guyau og Nietzsche, som jeg om ikke lang Tid vil faa Lejlighed til at omtale i et Skrift om moderne Filosofer, jeg har under Arbejde, og til hvilket nærværende Afhandling ogsaa kan betragtes som Supplement.

I Afhandlingens første Afsnit behandler jeg nogle systematiske Forsøg; i dens andet Afsnit fremdrager jeg en Række speciellere religionspsykologiske Undersøgelser, især fra den amerikanske Literatur.

I.

Systematiske Forsøg.

1. Hermann Siebeck.

[12]

Siebeck (f. 1842), der virker som Professor i Filosofi i Giessen, har gjort sig bekendt ved et udmærket Arbejde over Psykologiens Historie i Oldtid og Middelalder og ved sine æstetiske Studier. Hans Hovedværk er den i Aaret 1893 udkomne Religionsfilosofi. Oprindeligt udgaaet fra Herbarts Skole har Siebeck senere modtaget Paavirkninger af Lotze; men især mærkes Virkningen af ivrige Kantstudier i hans Hovedværk.

Religionsfilosofiens Opgave er for Siebeck stillet ved Forholdet mellem Religion og Kultur. Den moderne Kultur er tilbøjelig til at betragte sig selv som Formaal; Religionen kan den, naar det kommer højt, kun anerkende som en af sine ufuldkomne Forgængere. Fra religiøs Side paastaas derimod, at Kulturlivet — ligesom Livet og Arbejdet i Erfaringens Verden idethele — kun kan være et Middel for et højere, „oververdsligt“ Formaal. Den Strid, der saaledes opstaar, er det Religionsfilosofiens Sag at afgøre. Den er altsaa ikke en religiøst stemt Filosofi, som Nyplatonismen i Oldtiden eller som Schellings senere Lære; den er heller ikke, som Middelalderens Skolastik, en Fremstilling af en vis bestemt Religion i filosofisk Form. Den betragter Religionen i dens forskellige Skikkelser som en Kendsgerning i det menneskelige Liv og undersøger, hvilken Betydning denne Kendsgerning har for det menneskelige Livs Udvikling. Den søger at bestemme, paa hvilket Omraade af menneskeligt Aandsliv
[13] Religionen særligt hører hjemme, og hvilken Indflydelse den ud derfra øver paa andre Sider af Livet. Filosofien undersøger her Religionen paa lignende Maade, som den i andre af sine Discipliner undersøger Videnskaben, Kunsten, Retten og Moralen.

Det maa ifølge Siebeck væsentligt være en indirekte Metode, Religionsfilosofien kan anvende. Den maa prøve, om selve Kulturlivets Bestaaen og Udvikling ikke blive værdiløse og selvmodsigende, naar det afskærer sig fra de supplerende Synspunkter og Motiver, Religionen yder. En positiv Bestemmelse af den højere Verden, til hvilken Religionen vil aabne Adgang, kan Filosofien ikke give. Længere end til at paavise

Nødvendigheden af en Supplering kan den ikke naa; men den kan prøve, om de Former, i hvilke den religiøse Bevidsthed har søgt at udtrykke det Guddommelige, egne sig til at yde den Supplering, en Kritik af Kulturudviklingen fører til at fordre. Paa Forhaand udtaler Siebeck som sin Overbevisning, at der i den angivne Betydning af Ordet kan gives en Paavisning af „Normaliteten af den religiøse Bevidstheds væsentlige Indhold."

Det vil for Religionsfilosofien, naar dens Opgave bestemmes paa denne Maade, være naturligt at holde sig til de højeste Former for Religion, da kun de blive af Betydning for Forholdet mellem Religion og Kultur i det moderne Aandsliv. Siebeck skelner mellem tre Hovedformer for Religion: Naturreligion, etisk Religion („Moralitätsreligion") og Forløsningsreligion. I den første Form opfattes Guderne som Naturmagter, og Forholdet til dem bestemmes væsentligt ved Selvopholdelsestrangen. I den anden Form have Guderne et Kald at udøve, og deres Dyrkelse motiveres ved den Værdighed, dette Kald giver dem. Den tredie Form, Forløsningsreligionen, der fremtræder typisk i Buddhismen og i Kristendommen, er karakteriseret ved den Betydning, profetiske Personligheder faa. Myte og Kultus, som raade i de tidligere Former, træde her tilbage for de oprindelige Personligheder. Der er i al selvstændig Personlighed, især i den geniale Personlighed, noget Irrationelt, noget Nyt, der ikke finder sin fulde Forklaring ved, hvad der gaar forud, og som maaske kun langsomt finder Anerkendelse og Tilslutning. Men allermest gælder dette om de store Personligheder, fra hvem de *[14]* nye Værdibegreber udgaa, hvis Gyldighed gennem lange Tider skal prøves i Slægtens Livserfaringer. Paa dem passer *Begrebet Aabenbaring*. Dette Begreb er, ifølge Siebeck, selv et Værdibegreb, d. v. s. et Begreb, hvis Gyldighed ikke beror paa den Maade, paa hvilken dets Indhold kan paavises i Virkeligheden, men paa Indholdets praktiske Betydning for Livet. Dette ses ved at sammenholde forskellige Udtalelser af Siebeck. Et Sted (p. 192) hedder det, at det religiøse Indhold, der kundgøres af de store Personligheder, kaldes Aabenbaring formedelst dets „oververdslige" Karakter. Og hvad Begrebet „det Oververdslige" angaar, hedder det et tidligere Sted (p. 18): „Begrebet det Oververdslige kan først udspringe paa Grundlag af en Verdensanskuelse, der ikke blot tager Verden med dens Tilværelse og Indhold som given Kendsgerning, men i Kraft af en af det Givne uafhængig, spontan aandelig Virken underkaster denne Kendsgerning en *Vurdering*, hvis Princip er hentet fra selve Aandens Indre."

Det er egentligt først indenfor denne tredie Form for Religion, at Religion og Kultur træde i Modsætning til hinanden. Forløsningen, der i Buddhismen forkyndes paa mere negativ, i Kristendommen paa mere positiv Maade, bestaar i Personlighedens Myndighed overfor Verden; den er given med Tilegnelsen af den Tanke, at Verden

kun har Værdi paa Grund af det personlige Livs Existens. Personligheden er paa én Gang fremgaaet af Verden og selvstændig overfor Verden; den vil ikke blot forstaa Verden og hævde sig i den og overfor den, men ogsaa arbejde i den for det, der fra det personlige Livs Standpunkt staar som det Højeste. Deraf kommer det, at det falder den religiøse Tro saa naturligt at opfatte selve Verdensgrunden i Analogi med det Personlige. For Troen er Personligheden det første Objekt, medens den er Videnskabens allersidste Objekt, fordi den er den mest sammensatte og tillige mest centrale Genstand, Erkendelsen kan beskæftige sig med.

Paa dette højeste Standpunkt fremkommer der en Modsætning mellem Tro og Viden. I Kraft af visse Fænomeners Værdi er den religiøse Bevidsthed tilbøjelig til at stille dem udenfor den naturlige Aarsagssammenhæng, medens paa den anden
[15] Side Videnskaben er tilbøjelig til at erklære sig selv for at være det tilstrækkelige Grundlag for Livsanskuelse og Livsførelse. Siebeck hævder overfor den første Paastand, at Undertro ikke er et nødvendigt Element i den religiøse Tro. Jo klarere den religiøse Bevidsthed bliver over sig selv, des mere vil den — mener han — indse, at Undertroen ikke forherliger, men netop begrænser Gud, idet den sætter Naturen som en Skranke, der skal gennembrydes af Gud. Overfor Videnskabens Paastand om at være tilstrækkeligt Grundlag for Livet hævder han, at selve denne Paastand kun kan være en Trossag, da et videnskabeligt Bevis for den ikke er muligt, og da Afvisningen af Religionens Nødvendighed sker ved en Personlighedsakt, der motiveres ved den Forudsætning, at med selve Videnskaben er det højeste Gode givet. Selve Trangen til videnskabelig Forsken hviler paa denne ubeviselige Forudsætning[5]).

Der er i al Religion et subjektivt og et objektivt Element. Det subjektive Element, som man kunde kalde Religiøsiteten, ytrer sig i Stemning, det objektive Element, Religion i Modsætning til blot Religiøsitet, er Sag, Værk, Ydelse, synlig og haandgribelig Skikkelse for den subjektive Stemning. Religiøsitetens Dybde er Værdimaaler for det objektive Religionsvæsens Tilstrækkelighed og Livskraft; men den subjektive Stemning vilde aldrig have udviklet sig uden under de objektive Elementers Indflydelse, saa at Religiøsitet aldrig i Tiden gaar forud for Religion. Der er et stadigt Vexelvirkningsforhold mellem dem. Men jo mere et Kultussystem organiseres, des mere udelukkes nye Stemninger og nye Tanker fra det religiøse Liv. Det er Kultus, der stedse gør den største Modstand mod Religionsfornyelse. Jo højere et Udviklingstrin Religionen naar, des mere udprægede individuelle Variationer vil det religiøse Liv frembyde, saa at de store menneskelige Forskelligheder ikke blot kunne gøre sig gældende i Forholdet mellem Religionerne, men ogsaa indenfor en og samme Religion. —

Dette er det væsentligste Indhold af den første Afdeling af Siebecks Værk, den beskrivende Del, som afhandler Religionens Væsen og Udvikling. Idet han nu gaar over til at drøfte Religionens Sandhed, udtaler han, at det her ikke drejer sig om nogen *[16]* enkelt Religions Sandhed, men om Gyldigheden af det religiøse Princip overhovedet. Denne Gyldighed kan kun begrundes ved, at Aabenbaringen — i den ovenfor angivne Betydning af Ordet — griber ind i den menneskelige Kultur og, skønt den ikke selv udspringer af denne, dog yder et nødvendigt Supplement til den.

Paa dette Punkt er det nu ikke ganske let at forstaa Siebecks Tankegang. I sin beskrivende Del (som iøvrigt ikke er blot beskrivende) har han bestemt skelnet mellem Vurdering og Aarsagsforklaring, saaledes at disse ikke behøve at træde i Modsætning til hinanden, men betegne forskellige Synsmaader for Tilværelsen. Men nu opstiller han den Paastand, at en etisk Handling, en Handling, der gaar ud paa at hævde og gennemføre det Værdifulde i Virkelighedens Verden, kun bliver mulig, dersom denne i sidste Instans er underlagt en etisk Magt, og han finder heri en Begrundelse for Gudsbegrebet. Enhver etisk Handling hviler, mener han, paa den Forudsætning, at det er muligt at virkeliggøre de etiske Ideers Indhold indenfor Natursammenhængen, og denne Forudsætning er en religiøs Forudsætning. Om den etiske Magt, der her forudsættes, kan man kun ad Analogiens Vej gøre sig en Forestilling, men en saadan Brug af Analogien anser Siebeck for berettiget, naar den undgaar baade „Deismens“ dualistiske Forhold mellem Gud og Verden og „Panteismens“ Ophævelse af enhver Forskel mellem dem; derved naar man til en „Teisme“. — Der savnes her hos Siebeck en nærmere Undersøgelse baade af Analogiens Betydning og Berettigelse og af Forholdet mellem Vurdering og Aarsagsforklaring. Hvad det første Punkt angaar, er dette saa meget des mærkeligere, som Siebeck selv tidligere i sin interessante Afhandling *Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung* (i andet Bind af Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie) har paavist Analogiens Betydning for enhver Spekulation, der gaar ud over Erfaringen. Det stod nu blot tilbage at anvende denne Betragtning paa de religiøse Forestillinger. Hvad det andet Punkt angaar, fremhæver han vel Vanskelighederne ved at forene den teleologiske og den kausale Betragtningsmaade i fuld indbyrdes Harmoni, men han mener, at *[17]* den religiøse Bevidsthed ikke betragter Verden som en afsluttet Totalitet, men som Del af en højere Tingenes Sammenhæng, fra hvilken stedse nye skabende Kræfter kunne strømme ind i den. Jeg er ikke sikker paa, at den religiøse Bevidsthed her tydes rigtigt; den har i hvert Tilfælde meget ofte en Tendens til netop at betragte „Verden“ som et Hele for sig, og Siebeck har selv fremhævet dette i sin Kritik af

Mirakelforestillingen. Det er snarere for den videnskabelige Bevidsthed, at Verden ikke danner nogen afsluttet Totalitet. „Verden" er ikke noget videnskabeligt Begreb.

Idet Siebeck saaledes anerkender Berettigelsen af at tænke sig den naturlige Aarsagssammenhæng underordnet et etisk Princip, overser han ikke de Indvendinger, der stadigt rejse sig mod denne Betragtningsmaade ved Existensen af Smerte og Ondskab i en Tilværelse, der skulde have sin Grund i et saadant Princip. Han ser ganske vist ikke, at denne gamle Indvending særligt skarpt maa ramme „Teismen", der tænker sig hint Princip i personlig Form. Men han indrømmer, at Vanskeligheden er uovervindelig for den religiøse Bevidsthed, saa meget end denne trøster sig med, at det Onde maatte være muligt i en Verden, hvor frie Væsener skulde udvikle sig. Han har givet det Kapitel i sin Bog, i hvilket dette Spørgsmaal drøftes, Overskriften „Theodice" og bemærker, at teoretisk er det i et Forsøg paa Theodice Gud, der skal forsvares, men at hvad det for den religiøse Bevidsthed gælder om, er at holde sit Haab oppe trods Anfægtelserne. Man kunde hertil bemærke, at forud for al „Theodice" gaar et Stadium, hvor det er Mennesket, der skal retfærdiggøres for Guds Domstol. Saa kommer først senere et Stadium, hvor Gud stedes for Mennesketankens Domstol; da begynder man at skrive Theodiceer. Derpaa kommer det tredie Stadium, hvor ingen af Delene sker, men hvor det tydeligt og klart gælder en Kamp for at holde Haabet oppe, og hvor de Forestillinger, man danner sig om, hvad der ligger ud over Erfaringen, udtrykkeligt staa som Symboler for dette Haab.

[18] Men naar det saaledes viser sig, at de Problemer, Videnskaben ikke løser, heller ikke løses i Religionen, ja netop fremtræde i denne i den skarpeste Form, saa er den Supplering af Kulturen, den Afslutning af Verdensanskuelsen, den religiøse Ide skulde bringe, ikke lykkedes. Nødvendigheden af at optage dette Supplement kan ikke paavises.

2. Auguste Sabatier.

Det er et Tidens Tegn, at man ogsaa fra teologisk Side begynder paany at interessere sig for Religionsfilosofi. Denne Interesse har ellers været saa godt som forsvunden, efterat de Forhaabninger, man havde næret til den romantiske Spekulation, vare bristede. Den for faa Aar siden afdøde protestantisk-teologiske Professor i Paris Auguste Sabatier har i sit Værk *Esquisse d'une philosophie de la religion d'aprés la psychologie et l'histoire* (5 éd. Paris 1898) sat sig til Opgave at behandle det religiøse Problem paa

psykologisk og historisk Grundlag.

I psykologisk Henseende lægger Sabatier Vægten paa, at hvad der tilstræbes i Religionen ikke er en Løsning af „Verdensgaaden", men af „Livsgaaden". Det er det Gaadefulde og Modsigende i vort eget Væsen, der afføder den religiøse Trang, og Verdensforholdene interessere paa det religiøse Standpunkt kun, forsaavidt de antages at have Indflydelse paa Løsningen af det indre Livs Gaader. Den religiøse Trang er en Art højere Selvopholdelsestrang, som vækkes ved Disharmonierne i vort Indre, især ved Modsætningen mellem Afhængighed og Frihed, eller mellem Passivitet og Aktivitet. Vort Livs Strøm, der udspringer fra det Inderste i os, brydes og splittes som en afmægtig Bølge mod de ydre Tings Skær og Klipper. Det er Grunden til al Smerte, og da især til den højeste Smerte af alle, den, der betinges ved Disharmonien mellem vort Ideal og hvad vi kunne gennemføre i Virkeligheden. En Harmoni mellem disse Modsætninger naas ifølge Sabatier i Bønnen, den egentlige religiøse Akt. Her fremtræder nemlig paa én Gang Afhængighedsfølelsen overfor den hemmelighedsfulde Magt, vi føle os i Forhold til, og Frihedsfølelsen formedelst den Kraft, der fra denne Magt tilstrømmer os. Det Væsentlige i Bønnen er ikke de Ord, den iklædes, eller de Forestil- *[19]*
linger, den knyttes til, men den indre Forbindelse af Hengivelse og Selvvirksomhed, der her gensidigt støtte hinanden og føre over i hinanden. Religionens Nødvendighed beror paa, at den udspringer af vore inderste Livsvilkaar. Derfor vil den vise sig selv der, hvor der er Antipati mod enhver ydre Religion. Der er et indre Alter, som kan bevares og holdes i Hævd, selv om man omstyrter alle ydre Altre. Der gives kun én sand Ateisme: Frivolitet og Blaserethed.

Naar Trangen er stærk og inderlig, er Tilfredsstillelsen allerede given; den kommer ikke udefra. For Sabatier ligger hele Religionens Mysterium i Pascals Ord: „Du vilde ikke søge mig, hvis du ikke havde fundet mig". Svaret, Aabenbaringen er til Stede i selve Bønnens Mulighed, i den indre Kraft og Higen, hvoraf Bønnen udspringer[6]). I samme Øjeblik Mennesket søger Gud, er det Gud, der søger Mennesket. Aabenbaringen er ikke en Meddelelse én Gang for alle af uforanderlige Lærdomme, som det saa blot gælder at holde fast, men den bestaar i den Maade, paa hvilken Gudsbevidstheden hos den Enkelte og i Menneskeheden opstaar og udvikler sig.

Dette Aabenbaringsbegreb betegner Sabatier som det psykologiske eller det kritiske, i Modsætning dels til det mytologiske, dels til det dogmatiske Aabenbaringsbegreb. Det har sine store historiske Repræsentanter i de israelitiske Profeter og i Jesus, men det finder Anvendelse i enhver religiøs Personlighed. Den religiøse Inspiration er ligesaa hemmelighedsfuld som den poetiske, men ikke mere mirakuløs end denne.

Den er en indre befrugtende Kraft, der virker i Harmoni med alle aandelige Kræfter og Love. Den profetiske Inspiration er kun en højere Grad af, hvad der rører sig i enhver stærkt bevæget religiøs Følelsestilstand. Maalestokken for Aabenbaringens Værdi ligger i den Berigelse, Frigørelse og Forhøjelse af det personlige Liv, den bevirker.

De Forestillinger og Handlinger, i hvilke Religionen finder Udtryk, variere med Tiderne. Det er Ortodoxiens, selv Reformatorernes store Fejl, at de ikke have skelnet mellem den religiøse Erfaring og dens Udtryk. Man har sammenblandet de psykologi-
[20] ske Fænomener og de teologiske Forklaringer. Ved ethvert Dogme maa der skelnes mellem den religiøse Erfaring. der ligger til Grund, og det mere eller mindre ufuldkomne Udtryk, Reflexionen har kunnet give den. Dette sidste Element er det mest variable Element i Religionen. Der kan gives tre Arter af dogmatiske Variationer. Dogmer kunne aftage og forsvinde af Mangel paa Anvendelse (par désuétude, idet den religiøse Erfaring ikke længere yder det Indhold, de skulle udtrykke. Saaledes gaar det med Antagelsen af dæmonisk Besættelse og af en personlig Djævel. Dogmer kunne dernæst faa et andet Indhold end det oprindelige, idet de fortolkes efter nye Erfaringer. En saadan Forskydning foregaar uafbrudt. Ved Inspiration, Inkarnation og Treenighed forstaa senere Slægter ikke det Samme som tidligere Slægter. Der heldes stadigt ny Vin paa de gamle Læderflasker. Endeligt kan der opstaa nye Dogmer som Udtryk for nye Erfaringer. Saaledes fremkom indenfor Protestantismen Retfærdiggørelsen ved Tro og det almindelige Præstedømme.

At proklamere Uforanderligheden af Kirkens Dogmer vilde være at proklamere Uforanderligheden af den Filosofi, der anvendes til at udforme dem. Dogmatiken maa holde sig til de religiøse Erfaringer, hvis Udlægning den er. Og naar der anvendes visse Begreber for at kunne foretage denne Udlægning, saa maa den ogsaa anerkende de Resultater, Erkendelsesteorien kommer til angaaende vore Begrebers Betydning og Gyldighed.

Den religiøse Erkendslse er symbolsk Erkendelse. Til at udtrykke Følelserne af Tillid, Frygt og Kærlighed benytter den Billeder, der ere hentede fra menneskelige Forhold. Symbolets Magt beror paa den nøje Sammenhæng mellem Følelse og Billede. Den religiøse Følelse skelner fra først af ikke mellem Indhold og Form; den er sig ikke bevidst, at den udtrykker sig symbolsk. Det er den kritiske Filosofi, der indskærper Symbolismens Uundgaaelighed, som baade Ortodoxien og Rationalismen hver paa sin Maade miskende. — Symbolerne kunne blive fælles for store Kredse, og der er Symboler, som maaske aldrig ville forsvinde fra det religiøse Liv.

Ikke blot Erkendelsesteorien fordrer Sabatier respekteret af Dogmatiken, ogsaa

Erfaringsvidenskabens almindelige Metode. Han skelner, som vi have hørt, mellem Verdensgaaden og Livsgaaden. Verdensgaaden er det Videnskabens Sag at drøfte. *[21]* Verden maa tages, som Videnskaben viser os, at den er, og Livsgaaden stilles saa ved Spørgsmaalet om, hvorledes Videnskabens Verdensbillede forholder sig til det aandelige Livs inderste Trang, — om det indeholder Midler eller Hindringer for Tilfredsstillelsen af denne Trang.

Erfaringsvidenskabens Selvstændighed maa ogsaa komme Psykologien til Gode, og her staa vi (som jeg allerede har gjort opmærksom paa i min Religionsfilosofi p. 173) ved det vanskeligste Punkt i Sabatiers Religionsfilosofi. Han har ført alle det religiøse Livs Fænomener tibage til religiøs Erfaring, saaledes som han nærmere beskriver denne, og han har hævdet, at alle religiøse Forestillinger ere Symboler, som udtrykke denne Erfaring. Men alligevel antager han, at Gud er Aarsag til den religiøse Erfaring, og her vilde da foreligge et Tilfælde, hvor et Erfaringsfænomen fik en teologisk Forklaring, hvad Sabatier selv udtrykkeligt har afvist Muligheden af, da Gud ikke selv er Led i Fænomenernes Række og derfor ikke kan bruges til videnskabelig Forklaring. Tilmed maa jo selve Gudsforestillingen som alle andre religiøse Forestillinger have en symbolsk Karakter[7]).

Sabatiers teologiske Udgangspunkt viser sig dog ikke blot i hans Forsøg paa at forklare den religiøse Erfaring, men ogsaa i selve hans Beskrivelse af den. Han fremdrager kun en eneste Type for saadan Erfaring og lægger ikke Vægt paa Variationerne, skønt han i Principet anerkender deres Mulighed og deres Berettigelse. Ligesom hos Siebeck føle vi ogsaa her Savnet af et bredere psykologisk Materiale. Et saadant vilde maaske have ført til en mindre snever Bestemmelse af Religionens Natur. Dog hindre disse Indvendinger ikke, at man skilles fra den franske Teologs filosofiske Arbejde med Erindringen om en ædel, fin og begejstret Mand.

3. Rudolph Eucken.

Efter en Række Forarbejder (især *Die Einheit des Geisteslebens* 1888, og *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* 1896) har denne aandfulde Tænker, der virker i Idealismens gamle Arnested Jena, udtalt sig om det religiøse Problem i sit Skrift *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901). *[22]*

Det er ikke et religionsfilosofisk System, Eucken her har villet give. Et saadant er efter hans Opfattelse foreløbigt umuligt paa Grund af de uklare og usikre Forhold

paa det religiøse Omraade: „Under vor Tids aandelige Anarki gives der ikke noget fast og anerkendt Tilknytningspunkt; al dybere gaaende Drøftelse maa gaa tilbage til det første Grundlag og bygge op frany derpaa. Saaledes maatte ogsaa jeg gennem en almindelig Undersøgelse af den menneskelige Tilværelse Skridt for Skridt arbejde mig hen til det Sted, hvor Religionens Problem bryder frem for saa strax at fremtræde som Midtpunktet for al Søgen efter vor Tilværelses Sjæl og Betydning". Forfatteren erklærer sig selv for en Søgende, og han henvender sig til Søgende. Han finder i Tiden en stærk Længsel efter Religion forbunden med en tydelig Bevidsthed om Utilstrækkeligheden af Religionens nuværende Form. Den nye Livstype, som Renaissancen hævdede, og det nye Tankearbejde, som derved indledes, førte bort fra Kristendommen. Men den storartede Kultur, i hvilken denne Livstype og dette Tankearbejde udformedes, har medført indre Forviklinger, og Troen paa dens Tilstrækkelighed er rokket. Derved kommer da Tanken frem, om der ikke i Religionen skulde være Noget, der ikke kan og maa gaa tabt. Der føles Savnet af et stort Maal, som ikke blot kunde kaste Lys over Menneskelivets store Kreds, men ogsaa hæve den Enkelte op over hans ofte smaalige Forhold. Og tillige trænge de gamle Livsgaader, man betragtede som løste eller dog som fortrængte, sig frem paany. Især føles der en skarp Modsigelse mellem Menneskets aandelige Anlæg og dets virkelige Tilstand. Alt dette fører til en Kamp mellem Religion og Kultur.

Men hverken Religionen alene eller Kulturen alene raader over Midler til at afgøre Kampen. Afgørelsen maa ske ved, at der baade indenfor Religionen og indenfor Kulturen skelnes mellem det Evige og det Forgængelige, og mellem det Uundværlige og det Uudholdelige. Der maa foretages en Revision af selve Grundbetingelserne for
[23] vort aandelige Liv, og at foretage en saadan er Filosofiens Sag. Ikke i den Forstand, at denne kan konstruere en Religion. Ti Religion er noget Faktisk, Udtryk for en real Existens, som kan paavises, naar den er der, men ikke kunstigt frembringes. Men da det her gælder Paavisning af en aandelig Kendsgerning, er Paavisningen ikke en ganske simpel Sag; der behøves aandeligt Arbejde for at finde Religionens ejendommelige Plads i Livets hele Sammenhæng. Filosofien kan ikke naa videre her end til at paavise Muligheder, som først gennem store Personligheder og ofte under store Omvæltninger i de menneskelige Forhold kunne omsættes til Virkelighed. Men dersom det kan godtgøres, at Religionen hænger sammen med vor Tilværelses inderste Grund, saa kan ethvert Angreb paa den og enhver Kritik af den kun tjene til, at dens inderste, evige Kærne mere og mere lægger sig for Dagen.

Problemet stilles ved det aandelige Livs Stilling i Tilværelsen. Dets Bestaaen og dets

Udvikling forudsætter, at der bagved og ud over de aandelige Processer, Erfaringen viser os, ligger en evig og sammenhængende aandelig Verden (eine geistige Substanz, ein seelischer Bestand), der indeholder *Mulighederne* for nye Dannelser og *Udbyttet* af hvad der allerede har udviklet sig. Aandslivet maa være Mere end et blot Fænomen, altsaa Mere, end Psykologien kan paavise. Det maa have et evigt Princip i sig. Ikke blot en psykologisk, men en metapsykisk Betragtning maa anlægges. For en saadan Betragtning ere Væsen og Værdi Et, idet dens højeste Genstand er selve Tilværelsens værdifulde Kærne. Kun ved en saadan Betragtning bliver et centralt Livsindhold muligt.

Den antike Kultur overvurderede Formen; den ved Renaissancen grundlagte Kultur overvurderede Kraften. Den sande Kultur, som har en religiøs Karakter, stiller *Væsensdannelse* (die Wesensbildung) i Modsætning baade til Formdannelse (die Formbildung) og til Kraftdannelse (die Kraftbildung). Baade Formen og Kraften skulle tjene et værdifuldt Indhold. Formdannelsen alene fører til Stivnen i plastiske Kunstværker, i hvilke det Evige antages at være udtrykt for alle Tider. Kraftdannelsen fører til rastløs Bevægelse, saa at al Væren opløses. Væsensdannelsen derimod hævder en *[24]* stadig Vexelvirkning af Evighed og Tid, idet de evige Muligheder gennem Arbejdet i Tiden omsættes til Virkelighed, og idet paa den anden Side dette Arbejdes Udbytte bevares i Evighedens Form. Bevarelse af det Givne og Frembringelse af nyt Indhold maa gaa Haand i Haand, for at vi kunne trænge frem til den sande Virkelighed.

Den Tankegang, der hævder „Væsensdannelsens“ Mulighed og Nødvendighed, kalder Eucken den *noologiske* (af noos, Fornuft, Aand, der hos Nyplatonikerne stilles over psyche, Sjæl), og han stiller den i Modsætning til den psykologiske Betragtning, som blot beskæftiger sig med det i Erfaringen givne Bevidsthedsliv. Det er efter hans Overbevisning ikke noget Nyt, han herved proklamerer, men en gammel Sandhed, som især Kant har indskærpet ved sin bestemte Skelnen mellem den logiske, den etiske og den æstetiske Betragtningsmaade paa den ene Side, den empirisk-psykologiske paa den anden Side. Her staar Gyldighed eller Værdi i Modsætning til Virkelighed — men saaledes, at Gyldigheden tilsidst hævdes som den højeste Virkelighed. — Den noologiske Tankegang er forskellig fra en tidligere Tids spekulative eller metafysiske Tankegang, som troede at kunne vinde en Forstaaelse af Fænomenerne ved teoretiske Abstraktioner. Den noologiske Metode bygger paa Erfaring, paa Faktum. At forklare noologisk vil sige at indordne en aandelig Livsytring i det aandelige Livs Helhed, paavise dens Stilling og dens Opgave indenfor denne Helhed, og derved belyse og befæste den. Denne Forklaring er forskellig fra den psykologiske, som blot bestaar i

Paavisningen af de Processer, gennem hvilke Mennesket erhverver og tilegner sig et aandeligt Indhold. Begge Metoder maa anvendes, forat Modsætningen mellem Idealisme og Realisme kan overvindes. Idealismen har hævdet Aandsindholdets Selvstændighed og Egenværdi; Realismens Berettigelse beror paa dens Fremhæven af de naturlige Betingelser. Den realistiske Betragtningsmaade kommer til sin Ret, hvor det indenfor den aandelige Helhed, den noologiske Opfattelse hævder, lykkes at finde de specielle Aarsager og Love; men den har Uret i at mene, at Aarsagsforklaringen kan afgive den sidste Maalestok for Sandhed. Idealismen har med Rette fordret et
[25] værdifuldt Indhold for Tilværelsen, men har set bort fra de reale Betingelser.

Den noologiske Betragtning fører nu ifølge Eucken netop til den Kendsgerning, Religionen hævder: Nærværelsen af et absolut Aandsliv, ophøjet over og dog virkende i de i Erfaringen fremtrædende Livsfænomener. Der gives ingen Religion uden levende Nærværelse af en højere Verden i vor empiriske Verden — men saaledes at disse to Verdener staa i et irrationelt Forhold til hinanden. Religion kan bestaa uden Gudetro; det er den ægte Buddhisme et Exempel paa. Men uden Udblik ud over Erfaringsverdenen er Religion et tomt Ord. Motivet til Religion ligger i Modsætningen mellem Væsen og Existensform: i den blotte Erfaring staar Aandslivet som et Tillæg til det Materielle, som en Bisag; men dette strider mod de ubetingede Krav, Aandslivet stiller, og de ophøjede Værdier, det hævder.

Ud fra Religionens Grundpaastand tager Virkeligheden sig anderledes ud end før. En fra Religionen udgaaende Verdensbetragtning vil rette sit Øje mod det Blivende (i Modsætning til det Omskiftende), mod det Frie (i Modsætning til det blot Naturlige) og mod det Fornuftige (i Modsætning til det Ufornuftige). Den vil særligt mærke sig de Punkter, hvor en ny Sfære begynder, saaledes Overgangen fra det Uorganiske til det Organiske, fra Naturlivet til Sjælelivet, fra Sjælelivet til Aandslivet, og den vil opfatte denne Trinrække som en Udfoldelse af det Inderste i Tilværelsen. Men bevises kan en saadan religiøs Verdensopfattelse ikke. Den har Karakteren af en Overbevisning, ikke af en Videnskab. Det er Filosofiens Sag at bestemme Forholdet og Grænsen mellem den videnskabelige og den religiøse Verdensbetragtning.

Motivet til Religion ligger i en aandelig Trang. Det drejer sig ikke om Menneskets empiriske Lyksalighed og dens Bestaaen, men det Afgørende er Aandslivets Helhed og Enhed, Grundlaget for alle specielle og individuelle Livsytringer. Det er dets Bestaaen, der staar paa Spil, idet den blotte Erfaring ikke bekræfter den. Det kommer da an paa, om der kan vækkes en stærk Trang til at fastholde en Overbevisning paa dette Punkt.
[26] Empirisk set er der Grunde nok til Tvivl. Erfaringen viser os ingenlunde Aandens

Verden som en selvstændig Verden, end mindre som Hovedsagen i Tilværelsen. Og under Kulturens Udvikling ofres Personlighederne for Samfundet og Fremskridtet. Indenfor selve Aandslivet røre disharmoniske Tendenser sig; Del staar mod Del, og Del staar mod Helhed; aandelige Retninger bekæmpe hverandre, og det Onde viser sig at være en virkelig Magt.

Overfor de Tvivl, der saaledes rejse sig, fremhæver Eucken for det Første, at selve den stærke Følelse af Disharmonien er en Følge af, at der stilles store Fordringer til Livet. Lidelsens Bitterhed og Modstandens Haardhed vidne om Dybden af vor Existens og om højere Kræfters Tilstedeværelse i vort Væsen. Med Modsætningerne vilde ogsaa Smerten falde bort. Det var aldrig i Tider med ulykkelige Oplevelser og tunge Forviklinger, at Menneskeheden tvivlede om sin ideale Opgave, men derimod trivedes denne Tvivl i saadanne Tider, hvor trægt Velbehag og indbildt Mættelse raadede.

For det Andet er det Euckens Overbevisning, at hin Tvivl maa bekæmpes ved en kraftigere og mere koncentreret Form for Religion end den ubestemte og universelle Religion, som i det Foregaaende er beskreven. Han henpeger til de store Personligheders Betydning i Religionernes Historie. Hos dem rørte det Guddommelige sig paa dybere og kraftigere Vis end hos Andre, og de formaaede at udtrykke Livets mangfoldige Erfaringer i klare og glødende Billeder. Et nyt Liv brød her igennem paa afgørende Maade og greb bestemmende ind i Slægtens historiske Udvikling. Ved at fremdrage deres Betydning gøre vi Overgang fra *den universale Religion* til *den karakteristiske Religion.*

„Karakteristisk Religion" betegner hos Eucken de historiske eller positive Religioner, forsaavidt de — hver paa sin ejendommelige Maade — give et nyt, i sine Grundtræk klart Totalbillede af Livet og stille dette Billede i Modsætning til Erfaringens Verden. Den adskiller sig fra „den universale Religion" ved den bestemte Udformning, uden hvilken en saadan Modsætning til Erfaringsverdenen ikke kan opretholdes. Den udspringer af store Personligheder og hæver sig over al Folkekultur som en umiddelbar Ytring af Aandslivets inderste Væsen. Uden saadan karakteristisk *[27]*
Religion er selvstændig Inderlighed ikke mulig. Det drejer sig her ikke om en blot Udsmykning af Livet, men om et nyt Livs, en ny Virkeligheds Gennembrud. Dog ere de Gennembrud, de store positive Religioner vidne om, kun Højde- og Vendepunkter indenfor en stor Proces. Det Guddommelige, som her bryder igennem, er ikke først opstaaet paa disse bestemte Steder.

Det højere Liv, der saaledes bryder frem, formaa vore Begreber ikke at udtrykke.

Fantasien maa komme os til Hjælp med sine Symboler. Og her ligger Religionens saarlige Punkt. Fantasien bestemmes stedse ved det givne Kulturtrin og dets Overleveringer, og Symbolerne ville derfor faa en historisk Karakter. Der vil engang komme en Tid, da det, der maaske for Aartusinder var Udtryk for den højeste Sandhed, og som for den menneskelige Bevidsthed havde indgaaet en inderlig Forbindelse med det religiøse Indhold, rokkes i sin Betydning og maa vige Pladsen for nye Former — ofte først efter svare Rystelser og haarde Kampe, under hvilke Tvivlen fra at være rettet mod Symbolerne kan gaa over til at angribe Religionens inderste Kærne.

Den universale Religion er stadigt nødvendig som Korrektiv for eller Indledning til de karakteristiske Religioner, der overladte til sig selv let indsnevres og blive til blotte Trøstemidler. De karakteristiske Religioners Betydning beror ikke paa, at nogen af dem skulde have fundet afsluttende Udtryk for den højeste Sandhed, men paa deres levendegørende og forhøjende Virken under Tidens Uro og Omskiftelser. Det maa stedse paany prøves, om det historisk Overleverede virkeligt udfører et saadant Arbejde. Men Kirken har en Tendens til at stille sig slavisk overfor et en Gang for alle givet Forbillede og opfatte al Sandhed som bestaaende i Efterligning og Gentagelse. Den isolerer det Højeste og giver det derved en passiv Stilling overfor det virkelige Liv. Derved bliver Kamp stedse nødvendig paa det religiøse Omraade. Det er de store religiøse Personligheders Betydning, at de nøde os til at vælge. —

Hvad der især bestemmer Euckens Plads i den moderne Religionsfilosofi, er hans
[28] afgjorte Overbevisning om, at Værdierne kun kunne hævdes, naar der bagved og ud over Erfaringens Verden antages en højere Virkelighed, i hvilken det Aandsliv, der i Erfaringen fremtræder spredt og i skiftende Former, bestaar i Enhedens og Evighedens Form. Paa en ofte dybsindig og stemningsfuld Maade hævder han denne Modsætnings Nødvendighed, — snart saaledes, at han minder om den gamle Mystik, snart saaledes, at han minder om den romantiske Idealisme, og snart saaledes, at det er den personlige Livskamps ophøjede Poesi, der faar Udtryk i hans Ord. Dog betoner. han meget stærkt, at Filosofien her kun kan paavise Muligheder, og at det er gennem profetiske Personligheder, saadanne Muligheder vinde Virkelighed og bestemt Form. Naar han — for at undgaa Subjektivismen — hævder Nødvendigheden af en Metafysik (eller en „Metapsyki"), saa er det dog egentligt i Kraft af det Sandes, Skønnes og Godes *Værdi,* at denne Metafysik skal være nødvendig. Hvad han kalder den „noologiske" Metode, adskiller sig fra den psykologiske Metode derved, at den vil paavise, at hin Værdi kun kan hævdes ved Antagelse af en Helhedssammenhæng, der bærer de i vor Erfaring spredt og flygtigt optrædende værdifulde Livsytringer. Især lægger den noologiske

Betragtningsmaade Vægt paa de store Gennembrud, de betydningsfulde Begyndelser og de kvalitative Forskelligheder indenfor Aandslivet, som vi kende dette i Erfaringen. Han anser Erfaringsvidenskabens Forsøg paa at paavise Kontinuitet i Fænomenernes Verden for haabløse, men fortolker Bruddene paa den empiriske Kontinuitet som enkelte Udslag af en stor transscendent Kontinuitet, et Mulighedernes, Endemaalenes og Værdiernes Rige, der kun glimtvis aabenbarer sig i Endelighedens Verden. Derved er det, han er beslægtet med den romantiske Idealisme. Men Noologien adskiller sig fra den spekulative Metode derved, at Antagelsen af en saadan Helhedssammenhæng udtrykkeligt kun grundes paa Erfaringen om det Værdifulde. Det synes da klart, at Udgangspunktet er empirisk og personligt. Han faar Fart til at gaa over fra Erfaringen til „Metapsykien" gennem den Spænding, som frembringes ved et stort Dilemma. Enten — paastaar han — maa man betragte Aandslivet som et flygtigt Fænomen, et Vedhæng ved den materielle Natur, — eller man maa antage, at det i sig selv udgør *[29]* en stor Totalitet og er Et med Tilværelsens inderste Kærne. Dette Dilemma kommer frem hos ham, baade hvor han udvikler Ideen om „den universale Religion", altsaa vil gøre Overgangen fra det empiriske Standpunkt til et religiøst Standpunkt af mere ubestemt Art, og hvor han gaar over til den „karakteristiske Religion", altsaa vil paavise Nødvendigheden af en historisk udformet Religion. Karakteristiske ere især følgende Udtalelser. „Ved denne Afgørelse staar ikke dette eller hint, men Aandslivet som Helhed paa Spil. I Menneskets Erfaring fremtræder Aandslivet i en uholdbar Mellemstilling; fra denne maa Mennesket enten vende tilbage til den blotte Natur og bekende, at al ejendommelig Stræben kun var en tung Drøm, eller modigt gaa fremad og sikre den nye Stræben en ny Verden. Kun en uklar Tænkemaade kan søge en Mellemvej mellem disse Veje, og kun et mat Sindelag kan roligt udholde Dilemmaet. I hvert Tilfælde staar det fast, at uden Religion gives der ingen Sandhed i Aandslivet og ingen indre Storhed i Mennesket." (Der Wahrheitsgehalt der Religion. p. 238.) „Er det menneskelige Liv et blot Tillæg til Naturen, eller er det Begyndelsen til en ny Verden? Af dette Spørgsmaals Besvarelse afhænger al Udformning af vore Forhold, hele Retningen af vor Handlen. Religionen vil hæve den menneskelige Tilværelse op paa en over Verden hævet Højde og derved redde vort Liv fra den Intethed, som det ellers sikkert forfalder til. Er dette dens Forsøg kun en Ikarusflugt, saa falder alt Haab bort, saa staar det Ædleste og Bedste som tom Indbildning, saa ender det Hele i Ufornuft." (ibid. p. 319). —

Hvad der skal drive os til at vælge her, det er dog stedse tilsidst den personlige Livserfaring, særligt den Grad, i hvilken man betages af Værdiernes Skæbne i

Virkeligheden. Der synes ikke at være nogen Grund til at indføre en ny Terminus; „Noologi“ er hverken nogen nødvendig eller nogen heldig Berigelse af den allerede i Forvejen tilstrækkeligt forsynede filosofiske Terminologi. Af en privat Udtalelse af Eucken, som jeg haaber at kunne anføre uden at begaa en Indiskretion, ses det
[30] klart, at det er den personlige Erfaring om Livets Modsætninger, særligt af den store Modsætning mellem Ideal og Virkelighed, der har bestemt hans eget Valg og ført ham til „Noologien“. I et Brev, han skrev til mig efter Læsningen af min Religionsfilosofi, udtaler han, efter at have dvælet ved den overvejende psykologiske Karakter af mit Forsøg paa at behandle Problemet: „Mich treibt es, bei allem Gegensatz zur alten ontologischen Metaphysik, immer wieder zur Metaphysik und so auch zu einer metaphysischen Begründung der Religion; ich fürchte ohne das dem Subjectivismus zu verfallen, und dagegen sträube ich mich namentlich deswegen, weil ich stärker unter dem Eindruck der grossen, in der Erfahrung unlösbaren Konflikte unseres Daseins stehe, kurz gesagt, dualistischer denke und denken muss.“ I denne Udtalelse peger Eucken direkte hen til individuel Erfaring som bestemt ved den enkelte Personligheds Ejendommelighed. Det er den, der bestemmer hans Standpunkt. Men jo klarere dette Grundlag fremtræder, des naturligere bliver det dog at anvise Religionsfilosofien den Opgave at undersøge den psykologiske Jordbund, af hvilken de forskellige religiøse Standpunkter voxe frem, og dertil knytte en erkendelsesteoretisk og en etisk Prøvelse af de Tanker og de Bestræbelser, som disse Standpunkter give sig Udslag i. En ganske særegen Metode behøver da Religionsfilosofien ikke, og den saakaldte „Noologi“ er jo ogsaa selv en „Mellemvej“ mellem Spekulation og praktisk Tro. Som Spekulation henfalder den til Erkendelsesteoriens, som praktisk Tro til Psykologiens og Etikens Behandling. Den Opfattelse af Religionsfilosofiens Opgave og Fremgangsmaade, som heraf følger, synes at være mest i den kritiske Filosofis Aand, i hvilken jo Eucken — ligesom Siebeck og Sabatier — vil arbejde. Den „metafysiske“ Begrundelse af Religionen, som Eucken kræver af Filosofien, viser sig efter hans egne Udtalelser tilsidst at støtte sig til Trangen til Afgørelse af et stort praktisk Dilemma.

Jeg finder i Euckens Standpunkt — i den „Noologi“, der fører ham til hans religiøse Metafysik — et Exempel paa, hvorledes personlig Livserfaring kan føre til Tro paa Værdiens Bestaaen. For mig er enhver Tro, selv om den fremtræder i de mest filosofiske
[31] Former, stedse kun *Genstand* for Filosofi, ikke selv *Produkt* af Filosofi. I hvert Tilfælde er den Filosofi, der producerer den, selv Produkt af personlig Livserfaring. Filosofien som Videnskab raader nu engang ikke over andre Metoder end den logisk sluttende, den psykologisk forklarende og den etisk vurderende.

Men fra mit Standpunkt faa saadanne Arbejder som Euckens, og det Samme gælder Sabatiers, en overordentligt stor Interesse ved den klare Maade, paa hvilken de afgørende Motiver for religiøs Livsanskuelse træde frem. To idealt sindede, af Livet grebne og med Tankens Energi udrustede Mænd have her udtalt sig om et af de største menneskelige Problemer.

II.

Religionspsykologiske Undersøgelser.

[32] Et gennemført Forsøg paa at gaa tilbage til umiddelbar Erfaring ved Behandlingen af det religiøse Problem maa særligt henvende Opmærksomheden paa det Punkt, hvor Bevidstheden fra umiddelbar Oplevelse gaar over til at forme en Dom, altsaa paa den første Opstilling eller uvilkaarlige Tilblivelse af en religiøs Sætning. Hvad der her gaar for sig, kan ikke være væsensforskelligt fra, hvad der altid gaar for sig ved Overgangen fra Iagttagelse til Dømmen. Den religiøse Bevidsthed har hverken en Psykologi eller en Logik, der er forskellig fra den almindelige Psykologi og Logik, og de religiøse Domme maa blive til, som alle andre Domme blive til. Hvad der er ejendommeligt for de religiøse Domme, er, at den Erfaring, de tilsidst grunde sig paa, er en Følelseserfaring, en Erfaring om visse Oplevelsers Værdi som fremhjælpende eller hæmmende, og at de Oplevelser, der her er Tale om, angaa Forholdet mellem Ideal og Virkelighed, mellem Værdiernes og Realitetens Verden. Religiøse Værdier ere derfor Værdier i anden Potens eller sekundære Værdier: de forudsætte, at Mennesket kender Noget, der giver Livet Værdi (hvori dette saa bestaar), og at han saa erfarer, at der er Magter i Verden, som fremme eller hæmme dette Værdifulde. Paa den religiøse Følelses Højdepunkter falder naturligvis Forskellen mellem primær og sekundær Værdi bort; der kendes intet Hvorfor og anvendes ingen Prædikater. I mest udpræget Form sker dette i Mystiken. Men hvor der kan finde en Dømmen Sted, altsaa være Tale om
[33] Udsagn af religiøs Bevidsthed, der vil — paastaar jeg — en nærmere Analyse godtgøre, at hvad der udsiges Noget om, er Forholdet mellem Værdi og Virkelighed, saaledes som Individet mener umiddelbart at have erfaret dette. Religiøse Domme angaa Værdiernes Skæbne i Virkelighedens Verden. — Herved maa det dog vel bemærkes, at religiøse Domme ikke altid, maaske endog saare sjeldent, dannes paa første Haand.

Ved enhver Domsdannelse maa der (som jeg nærmere har udviklet i min Afhandling *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme)* skelnes mellem Udgangsforestillingen og Slutningsforestillingen. Ved den sproglige Formulering af Domme optræde

disse to Forestillinger som logisk Subjekt og logisk Prædikat. Ved Domsprocessens Begyndelse har Udgangsforestillingen en vis Ubestemthed, som søges hævet ved Opdagelsen af et Prædikat, en nærmere Bestemmelse, der sker gennem Analyse af Udgangsforestillingen og af den Sammenhæng, i hvilken den forekommer. Jo rigere Udgangsforestillingens Indhold er, des vanskeligere vil det være at finde en definitiv Slutningsforestilling, et afsluttende og adækvat Prædikat. I denne Henseende frembyder den religiøse Bevidsthed, saaledes som den fremtræder i Historien, de største Forskelligheder. Jo snevrere baade Værdiernes og Virkelighedens Verden er, og jo mere elementært Forholdet mellem dem fremtræder, des lettere er det for Mennesket at slaa sig til Ro ved et Prædikat og dermed afslutte den religiøse Tænkning. Her er alle mulige Grader lige fra Fetischismens og Animismens begrænsede og barnlige Prædikater til den højeste Mystiks sublime Grænsebegreber. Og den Proces, ved hvilken Slutningsforestilling her knyttes til Udgangsforestilling, er snart uvilkaarlig Ideassociation, snart Efterligning og Vane, snart spekulativ Grublen, snart bekymret Søgen og Spørgen. Udgangsforestillingens Indhold er ved religiøs Erfaring det harmoniske eller disharmoniske Forhold mellem Værdi og Virkelighed, og Slutningsforestillingen skal angive, hvad det er, der lægger sig for Dagen i dette Forhold. Dersom en saadan Slutningsforestilling vindes eller findes, er Overgangen gjort fra Erfaring til Tro. Gudsbegrebet i dets forskellige Former er det Grundprædikat, i hvilket den religiøse Bevidsthed søger at faa Udtryk for og Forklaring af sine dybeste og væsentligste Erfaringer. Ordet Gud skal betyde „den, til hvem der ofres“, altsaa den, til hvem Men- *[34]*
nesket føler sig i Gæld, til hvem det fører sine Erfaringer om Forholdet mellem Værdi og Virkelighed tilbage. Men hvem er det? Qvid est quod amo, quum te amo? spørger Augustinus. Her ligger Mulighed for stedse ny Grublen, især da Udgangsforestillingen ikke er konstant, eftersom Forholdet mellem Værdi og Virkelighed stedse ændrer sig.

Der findes i Goethes Faust en Monolog, som egner sig godt til Exempel paa, hvad her menes med religiøs Erfaring. I Scenen „Wald und Höhle“ foretager Faust et Opgør. Naturens og Tankens store Skatte ere aabnede for ham; han kan fordybe sig i den indre som i den ydre Verden i Forstaaelse og Stemning; men tillige er der medgivet ham en dæmonisk Ledsager, som han ikke kan undvære, og hvis Kulde og Frækhed forvandler hine høje Gaver til et Intet — samtidigt med, at han vækker det sanselige Begærs flammende Ild. Til en Slutningsforestilling kommer det her ikke; vil man søge en saadan i Digtet, maa den findes dels i Prologen til første Del, dels i Slutningen af anden Del. — Den store Modsætning, Goethes Faust her gør Rede for, ligger — kun i endnu skarpere Form — til Grund for Schopenhauers Livserfaring, og Schopenhauers

Filosofi var i sin inderste Grund et Forsøg paa at finde en Slutningsforestilling som Udtryk for denne Erfaring. —

Umiddelbar religiøs Erfaring er et Ideal, da ethvert Menneske, vi kende, begynder under Indflydelse af en Tradition og strax tyder sine Oplevelser ved Overleveringens Hjælp, eller maaske nøjagtigere, strax ser dem i de Former og den Belysning, Overleveringen har lagt til Rette. Allerede Indlevelsen i Sproget bevirker, at der her ikke kan være Tale om absolut oprindelig Erfaring. Enhver religiøs Erfaring er mere eller mindre konfessionel. Baade Værdierne, Virkeligheden og Forholdet mellem dem opfatter Mennesket fra først af under Indflydelse af Forestillinger, som det ikke selv har dannet paa egen Haand, endsige selv udledet af sine Erfaringer. Det vil da være af stor Interesse at undersøge, hvorledes de overleverede Forestillinger efterhaanden ændres ved Individets egne fremskridende Erfaringer, og dernæst at anstille en Sam-
[35] menligning mellem religiøse Standpunkter og Udviklingsprocesser, der bestemmes ved væsentligt forskellige Udgangspunkter.

Der foreligger nu om alle her berørte Emner — baade om religiøse Domme som Værdidomme, om en konfessionel Religiøsitets Former og Modifikationer og om komparativ Religionspsykologi — en Række Arbejder, der for største Delen ere fremkomne efter Afslutningen af min Religionsfilosofi, og som det vil have sin Interesse at faa karakteriserede.

1. Om religiøse Domme. *(Max Reischle).*

De Forsøg paa Religionsfilosofi, som vi i det første Kapitel beskæftigede os med, vare mere eller mindre konsekvent byggede paa den kritiske Filosofi og dens Sondring mellem rent teoretiske Domme og Værdidomme. Indenfor Teologien har denne Distinktion i de senere Aar spillet en ikke ringe Rolle, især hos Albrecht Ritschl og hans Disciple. Auguste Sabatier staar denne Retning nær, og han taler da ogsaa om Værdidomme (jugements d'estimation ou de dignité). Den Vægt, der lægges paa Forskellen mellem de to Arter af Domme, er karakteristisk for den nyeste Tids Bestræbelser for at føre Religionen tilbage til umiddelbar Erfaring og bestemme denne Erfarings egentlige Beskaffenhed. Det er gennem Undersøgelsen af Værdidommene, at der i den nyeste Tid er kommet en Berøring mellem Teologi og Filosofi, som ellers i de sidste halvhundrede Aar — især paa Grund af Teologiens mere og mere udpræget konfessionelle Karakter — have staaet hinanden fjernt. — Jeg skal her som Exempel

henlede Opmærksomheden paa en Afhandling af Max Reischle: *Werturteile und Glaubensurteile.* (Halle 1900).

En Værdidom forudsætter ifølge Reischle en Værdifølelse, der er forskellig fra den blotte Lystfølelse. Forudsætningen for en Værdifølelses Opstaaen er, at Tilfredsstillelsen angaar hele Jeget (das Gesammt-Ich), ikke en enkelt Del eller Tilstand af Jeget. Værdi tillægger jeg en Ting, om hvilken jeg ad Eftertankens Vej har indset, at den vil tilfredsstille mit Jeg som Helhed. Dog indrømmer Reischle, at Grænsen mellem „hele Jeget" og dets enkelte Dele eller Tilstande er flydende. Hvad han vil fremhæve, *[36]* er især det, at der forud for Værdidommen gaar en sammensat Proces, ved hvilken Værdifølelsen naar en Klarhed og Sikkerhed, den blotte Lystfølelse mangler.

Værdidomme kunne ifølge Reischle være af to Arter: naturale og ideale (eller normative).

Naturale Værdidomme ere begrundede i Menneskets Natur og Livsvilkaar, der bestemme den Tilfredsstillelse, der er mulig for det. Her gøre sig mange Forskelligheder gældende mellem de forskellige Individer, men da Interesserne dog til en vis Grad ere solidariske, kan der gives kollektive Værdidomme, og da Livsvilkaarene til en vis Grad ere fælles, kan der gives generelle Værdidomme. Hvor en ydre Maalestok (f. Ex. Penge) er mulig, kan Værdidommen faa en objektiv Karakter, saa at maaske endog dens subjektive Oprindelse glemmes.

Ideale eller normative Værdidomme forudsætte en Ide eller en Norm, som vi anerkende og vente anerkendt af Andre. Herhen høre æstetiske, etiske, intellektuelle og religiøse Værdidomme. Disse bestemmes ikke blot ved den Maade, paa hvilken vi passivt bestemmes udefra, men væsentligt ved Overensstemmelsen med en Lov, der gælder for vor egen Aands Virksomhed. Ved etiske Værdidomme f. Ex. følge vi en Norm eller en Ide, som formaar at føre vor Villie til Harmoni og Frihed. Ved religiøse Værdidomme er den tilgrundliggende Ide den Betydning, det har at underkaste sig en højeste Magt for ved Enhed med den at naa den højeste Frihed overfor Verden. De ideale Værdidomme gøre Fordring paa Almengyldighed, fordi Ingen kan fornægte de Ideer, der betinge dem, uden at opgive sin Personlighed, sit Væsens Frihed og indre Sammenhæng. —

Forskellen mellem naturale og ideale Værdidomme er — hvad Reischle ikke har bemærket — aabenbart ligesaa flydende, som han selv indrømmer, at Forskellen mellem Lystfølelse og Værdifølelse er. Hint „Jeg som Helhed", Værdifølelsen skal forudsætte, indeholder nemlig en Norm, der allerede gælder for de specielle og skiftende Elementer og Tilstande; disses Værdi bestemmes ved Forholdet til det. Og desuden maa

paa den anden Side „Jeget som Helhed“ selv godtgøre sin Værdi overfor de enkelte
[37] Elementer og Tilstande, hvis Underordning kræves; det er ingenlunde selvfølgeligt, at Helheden har Ret overfor det enkelte Element eller den enkelte Tilstand. Endeligt beror jo ifølge Reischle selv de æstetiske, etiske, intellektuelle og religiøse Aandsfunktioners Værdi paa, at de skaffe vort Væsen Harmoni og Frihed; — men det vil ikke sige Andet, end at de gøre et „Jeg som Helhed“ muligt, og de ideale Værdidomme blive fra denne Side set ikke forskellige fra de naturale. Det er derfor ingenlunde let at opstille Værdimaalere paa det aandelige Omraade, hvor der er den inderligste Vexelvirkning og gensidige Bestemmelse af Elementerne indbyrdes og mellem Elementer og Helhed. Indenfor den individuelle Bevidsthed, ligesom indenfor Samfundet, kæmpe de forskellige Værdimaalere. Enhver Ides eller Norms Værdi skal selv godtgøres — og derfor stilles Problemet stedse paany. Af alle Værdidomme frembyde netop, som jeg et andet Sted har vist, de, der føre til Opstilling og Anerkendelse af en Norm, de største Vanskeligheder for Teorien[8]). Overgangen fra det „Naturale“ til det „Normative“ (Ideale) indbefatter store Problemer, som en blot Klassifikation af de faktisk givne Værdidomme let tildækker. Reischle har klart Øje for det analoge Problem, der opstaar, naar de forskellige Religioner, hver med sine Grundværdier, staa overfor hverandre; men han har ikke set, at Kampen allerede kan begynde i den Enkeltes Indre, og at en ledende Ide eller Norm stedse er Resultatet af en saadan, mere eller mindre heftig Kamp. —

I den sidste Del af sin Undersøgelse drøfter Reischle, hvorvidt *Trossætninger* kunne kaldes Værdidomme. Han indrømmer, at Autoritet og Tradition spille saa stor en Rolle baade i den protestantiske og i den katolske Kirke, at de Trossætninger, de Enkelte hylde, ikke kunne kaldes Værdidomme i den Betydning, at disse Enkelte selv have udledet dem af deres Værdierfaringer. Derimod anser Reischle det for utvivlsomt, at Trossætningerne maa kaldes Værdidomme, naar der spørges, hvorpaa deres Fordring om Gyldighed principielt beror. De ere Værdidomme af ideal eller normativ Art; deres Betydning bestaar i, at de angive Betingelser for Saligheden, d. v. s. for Personlighedens fuldstændige Harmoni og Frihed. Det vilde være urigtigt at kalde dem Postulater, som
[38] om det blot var vor egen Trang og Higen, der i dem formulerede, hvad der kunde volde Tilfredsstillelse. Der ligger ved de religiøse Domme bestemte Kendsgerninger til Grund, for den Kristne saaledes Jesu Liv og Død, og de religiøse Domme udtrykke Tilliden til saadanne Kendsgerningers Magt og Betydning[9]). Den Kristne tror paa Kristus, fordi han kun i Tilslutning til ham kan finde det sande Liv. Om alle historiske Religioner gælder det, at visse givne Fænomener — Personer og Begivenheder —

tydes som guddommelige Aabenbaringer, og de religiøse Domme udtrykke Tilliden til disse Aabenbaringer. Paafaldende, især velgørende eller ødelæggende Fænomener i Naturen, i det bevidste eller det ubevidste Sjæleliv, i Folket eller i Historien vække den uvilkaarlige Forestilling om, at højere Magter her virke til Menneskers Vel eller Ve. Ofte dikteres Dommen af Frygt, oftest dog af Tillid. Og jo højere en Religion staar, des mere er det etiske Ideer, der diktere Dommen. Selve det, at Noget kaldes „Aabenbaring", er altsaa efter Reischle en Værdidom; det beror paa, om vedkommende Personligheder eller Begivenheder staa som Former for store Værdiers Indtræden i Historien, og om de kunne blive Genstand for tillidsfuld Tilslutning og Hengivelse. En rent objektiv Afgørelse af Striden mellem forskellige Aabenbaringer er derfor umulig. Dette er en nødvendig Konsekvens af Empirismen i Religionsfilosofien, og Reischle drager ogsaa denne Konsekvens, som han kun fornegter ved at sætte Ordet „Aabenbaring" med Anførselstegn, hvor det ikke drejer sig om hans egen Religion.

2. Den religiøse Følelses Patologi. *(Murisier).*

For at kunne paavise Elementerne i den religiøse Følelse kan det være hensigtsmæssigt at studere dens extreme Former, i hvilke den antager en sygelig Karakter. Det Sygelige bestaar i, at Elementer, der ellers forekomme i harmonisk Sammenhæng med andre Elementer, udsondre sig og optræde med overvældende Styrke, saa at de beherske hele Livets Gang. I sit Skrift *Les maladies du sentiment* religieux (Paris 1901) har E. Murisier (Professor i Neufchâtel) sat sig den Opgave at undersøge den religiøse *[39]* Følelses sygelige Former, som han mener at kunne føre tilbage til to, Extasen og Fanatismen, hin det extreme Udtryk for den religiøse Følelse i dens individuelle Form, denne dens extreme Udtryk i social Form. Disse to Former staa i Modsætning til hinanden: den ene fører til absolut Isolering, den anden til udadgaaende Virken og til Forbindelse med Andre. Men der ligger, som Murisier viser, en og samme Trang til Grund ved begge Typer. Mystikeren ser i Isolationen og i Bortfjernelsen af al Mangfoldighed fra Bevidstheden det eneste Middel til at bevare Enheden og Sikkerheden, til at fastholde Livets totale Retning mod et eneste Maal. Hans Aand mangler Energi til at magte Livets Mangfoldighed i ham og udenfor ham, og han samler sig derfor paa et eneste Punkt. Fanatikeren søger derimod at opnaa Enhed og Sikkerhed i Livets Gang og Retning ved en praktisk Handlen, som fører saa Mange som muligt til at dele hans Tro. Han søger at tilvejebringe en social Enhed, indenfor hvilken

ingen disharmoniske og forstyrrende Tendenser mærkes. Ved social Ensformighed støttes det egne Jegs Enhed og Identitet. Fanatikeren priser kirkelig Enhed med ligesaa stor Iver som Mystikeren Tankens Enhed. Og ligesaa ivrigt som Mystikeren holder alle Indtryk borte, der kunde forstyrre hans Opgaaen i det Ene, der er det Højeste for ham, ligesaa ivrigt undertrykker Fanatikeren enhver Retning, der kunde bryde den sociale Enhed. Hans Forfølgen svarer til Mystikerens Askese, og hans Proselytisme til Mystikerens Koncentration. For mange Mennesker er Tilslutningen til et religiøst Samfund, især et snevert og exklusivt, den eneste Vej, ad hvilken de kunne finde Ligevægt og Fred i Sindet.

Gennem Studiet af disse modsatte Former for Religiøsitet, støttet til et historisk, biografisk og medicinsk Materiale, finder Murisier i de Karaktermærker, der ere fælles for dem, et Bidrag til Karakteristik af Religionen. Religionen skyldes — hvad enten den fremtræder i individuel eller i social Form — en Enhedstrang, der hænger nøje sammen med Selvopholdelsestrangen. Denne Enhedstrang fremtræder i Religionen særlig som Trang til Ledelse (besoin de direction), og forsaavidt var Schleiermachers
[40] Beskrivelse af Religionen som Afhængighedsfølelse et heldigt Greb. I sygelig Form kan Enhedsretningen, den koncentrerede Afhængighed kun naas gennem Udelukkelse af forskelligartede Indtryk og Retninger; i sund Form naas den paa mere harmonisk Maade gennem „Opbyggelse“ og Organisation.

Religionen gaar i sin sociale Form forud for den individuelle Religiøsitet; Religionshistorikerne beskæftige sig derfor mest med hin og ere tilbøjelige til at betragte denne som et Opløsningstegn. Naturfolkenes Religion bestaar mest i Trosforestillinger og Ceremonier, som ere fælles for hele Samfundet. Det primitive Menneskes Jeg har ikke udsondret sig af Familie, Klan og Folk, ligesom Barnets Bevidsthed stadigt henter sit første Indhold fra de nærmeste Omgivelser. Selve Extasen hos de Vildes Troldmænd minder mere om Fanatikernes Aandstilstand end om Mystikernes Extase; der hører en vis Udvikling til, før den egentligt individuelle Form kan blive til. Men Religionens Sociologi kan paa intet Punkt ganske skilles fra Religionens Psykologi. Selve Trangen til at frembringe social Enhed eller slutte sig til en saadan har en psykologisk Aarsag, der maa studeres hos de enkelte Individer. Selv hvor Religionen nærmest fyldestgør et socialt Krav, bæres den dog væsentligt af en indre Higen i de Enkeltes Sind. —

Der kan sikkert indvendes Adskilligt mod Murisiers Opfattelse af Mystiken som et rent individualistisk Fænomen. Dels begynder Mystikeren som Regel indenfor en konfessionel Religion, og dels hører hans eget Jeg til det, han vil befries fra; han vil ud af de snevre Forhold, ud over alle Grænser, og Mystiken er ofte en til det

Yderste dreven Altruisme. Mystiken er et Expansionsfænomen, nok saa meget som et Koncentrationsfænomen, eller rettere, der gives mangfoldige Nuancer indenfor den mystiske Retning[10]). — Der gives ogsaa flere Former for sygelig religiøs Følelse end de to Hovedformer, til hvilke Murisier holder sig. Der er saaledes Tilstande af Angst og Fortvivlelse, hvor hverken Expansion eller Koncentration er mulig, og der er i Modsætning dertil den overvættes Selvfølelse, hvor Æren og Magten ved at være knyttet til det Højeste nydes paa egoistisk Vis. Denne Modsætning mellem potenseret Afmagtsfølelse og potenseret Magtfølelse er maaske nok saa betydningsfuld *[41]* for Religionens Patologi, som de af Murisier beskrevne Former.

Hvad der ikke kommer tilstrækkeligt frem hos Murisier, er den religiøse Følelses Sammenhæng med Værdierfaringer. Man vilde kunne have en Ledetraad til at finde de sygelige Former for Religion ved at gaa ud fra de Forudsætninger, hvortil Studiet af Religionen atter og atter vil føre tilbage: Erfaringer om Værdier, om Virkeligheder og om Forholdet mellem Værdierne og Virkeligheden. Men det mest videnskabelige Synspunkt vilde dog være det, der betragter Religionens patologiske Former som specielle Tilfælde af de almindelige Sindssygdomsformer. Anlæggelsen af dette Synspunkt vilde ogsaa føre til at indse den Begrænsning, indenfor hvilken man maa bevæge sig, naar man fra det syge Bevidsthedslivs Fænomener vil drage Slutninger angaaende det sunde Bevidsthedslivs Natur. — Disse Indvendinger hindre dog ikke i at anerkende, at der i Murisiers lille Bog findes megen god og fin Psykologi, og at den — indenfor den Begrænsning, Forfatteren har valgt — belyser det religiøse Liv fra en karakteristisk Side.

3. Bidrag til den konfessionelle Religiøsitets Psykologi.

Fra religiøs Side hævdes det mere og mere, at Grundlaget for Religion er Erfaring, og ethvert Forsøg paa psykologisk Undersøgelse af Religionen fører til samme Resultat. Men saa bliver det af afgørende Betydning at undersøge Arten og Beskaffenheden af den Erfaring, der her kan være Tale om. Ellers kan man ikke vide, hvor Meget dette Grundlag formaar at bære, og Dogmatismen holder igen sit Indtog. Men her indtræder nu en Vanskelighed, som fremkommer ved, at enhver Følelsestilstand har en Tilbøjelighed til hurtigt at indgaa Forbindelse med bestemte Forestillinger og føre til bestemte Handlinger. Og de Forestillinger og Handlinger, der stedse ligge nærmest, ere de i det omgivende Samfund raadende. I dem lever Individet sig ind,

maaske endog før det har begyndt at gøre sine egne Livserfaringer. Det arver Slægtens Vurderinger, før det kan begynde at vurdere Livet paa egen Haand. Og naar det
[42] begynder at gøre sine egne Erfaringer, vil det i hvert Tilfælde strax lægge sig dem til Rette efter de overleverede Former. For en stor Del, om ikke for største Delen, fremkaldes dets Erfaringer netop ved det Indtryk, overleverede Forestillinger og Handlinger gøre paa det, især gennem Omgivelsernes Betagethed af dem. Kun med stor Vanskelighed og under særegne Forhold vil den Kontraprøve blive mulig, som behøves til et virkeligt Erfaringsbevis, — nemlig Prøvelsen af, om den Erfaring og den Livsvurdering, Individet selv efter sin Natur og sine Vilkaar kan naa til, nu ogsaa virkeligt ene og alene kunne udtrykkes og forklares gennem de overleverede Former, saa at Indhold og Form ganske svare til hinanden. Muligvis kunde samme Indhold udtrykkes gennem andre Former, eller andre Forestillinger og Handlinger kunde endog gøre en rigere og værdifuldere Livserfaring mulig.

Den religiøse Erfaring bliver derfor, historisk set, stedse mere eller mindre konfessionel. Den bliver overvejende en Gentagelse af, hvad Andre forud have erfaret og oplevet; den bevæger sig i færdige Udtryk og Formler, og det, der fra først af, nemlig da Udtrykket fandtes, og Formlen skabtes, var Virkning og Resultat, det virker i den konfessionelle Erfaring som Aarsag, ofte Hovedaarsag. Dog er der indenfor den konfessionelle Erfaring alle mulige Grader mellem den passive Indlevelse i givne Former og den selvstændige Tilegnelse, der paa sit Højdepunkt kan gaa over til at finde nye Veje og skabe nye Former.

Religionspsykologien maa have denne Kendsgerning for Øje, naar den indsamler sit Erfaringsstof. Et rigt Materiale have vi her — foruden i hvad egen Menneskekundskab yder — i religiøse Personligheders Udtalelser, især i Selvbiografier. Det er især til et saadant Materiale, jeg har støttet mig i det psykologiske Afsnit af min Religionsfilosofi, idet jeg saa tillige har sammenlignet de Typer, jeg ad denne Vej fandt, med de Typer, de store Folkereligioner, især deres Grundlæggere, frembyde. Men det vil naturligvis være af Betydning at faa en bredere Basis, og dette vilde kunne opnaas, dersom der kunde samles Oplysninger og Udtalelser fra større Kredse, ogsaa
[43] fra ikkeliterære Kredse. Forsøg paa at skaffe saadanne støde paa mange Vanskeligheder, dels paa Grund af den Ubehjælpsomhed, som vil hindre Mange i at udtale sig klart, dels paa Grund af den Skyhed, der vil hindre Mange fra at udtale sig om det Inderligste i deres Liv; det blotte Spørgsmaal vil maaske endog undertiden blive betragtet som en Profanation. Men da psykologisk Forskning som al anden Forskning øves for Sandhedens og Klarhedens Skyld, vil det være fuldt berettiget at gaa denne

Vej og prøve, hvor langt den kan føre. Det er især i Nordamerika, man har forsøgt det. I Nordamerika rører det religiøse Liv sig fra den praktiske Side, og den herskende Metodisme med den dertil knyttede Revivalbevægelse har naturligt henledet Opmærksomheden paa de sjælelige Processer, der foregaa under religiøse Oplevelser. Det er da ogsaa Omvendelsens Psykologi, de amerikanske Psykologer især have beskæftiget sig med. Allerede Revivalbevægelsens Ledere vare begyndte paa en Statistik over Omvendelsernes Hyppighed, og de første Forsøg fra rent psykologisk Side bleve til Dels gjorte i Samvirken med dem. Ved udsendte Spørgsmaalslister har man da søgt at faa Oplysninger om Tilstandene før, under og efter det religiøse Gennembrud, saavel som om andre Typer for religiøs Udvikling, der ikke havde Gennembruddets Karakter, om Kriser og Tvivl o. s. v. Gennem Analyse af de fremkomne Udtalelser har man saa søgt at naa til Beskrivelse af visse Hovedformer for religiøs Udvikling — naturligvis indenfor de givne historiske Forudsætninger (nemlig den amerikanske Metodisme). Om meget store Tal kunde der ikke her være Tale, og derfor ikke om streng statistisk Metode. Man har kastet Nettet ud paa et enkelt Sted i de religiøse Fænomeners Hav og beskrevet de Arter, man fandt ved sit Dræt. Der er, som det Følgende vil vise, virkeligt vundet nyt Stof for sammenlignende Psykologi ad denne Vej.

Den Første i Rækken af disse Forskere er James Leuba med sin Afhandling *Psychology of religious phenomena* (American Journal of Psychology. April 1896). Leuba havde fra sin Barndom af bevæget sig i Kredse, hvor religiøse Gennembrud vare hyppige, og senere har han af psykologisk Interesse udvidet sin Erfaring ved Samtaler med Mennesker, der havde oplevet saadanne, ved at besøge Møder og ved at udsende Spørgsmaalslister angaaende Forholdene før, under og efter Omvendelsen. *[44]* „Spørgsmaalslisterne", siger han, „bleve sendte til Personer, som mente at have „erfaret Religion", til Præster og til Ledere af indre Mission, og gennem dem ogsaa til en stor Klasse, det ikke havde været muligt at naa direkte til. De bekendtgjordes desuden i „The Presbyterian" i Filadelfia, i „The Christian" i London og i „The Outlook" . . . . En lille Procentdel af de modtagne Svar indeholdt de Talemaader, som ere gængse ved revivals og i Missionshuse og smagte saa afgjort af religiøs Affektation (religious cant) og saa lidet af personlig Erfaring, at de maatte skydes til Side; men de fleste af Svarene bare indre Vidnesbyrd om alvorlig Bestræbelse for at give nøjagtig Beskrivelse af en Erfaring, man tillagde umaadelig Betydning . . . . . Udbyttet af vore Spørgsmaal begrænsedes meget ved visse Folks Mangel paa Tiltro til Nytten af at anvende Psykologi paa religiøse Fænomener, ved de Vanskeligheder, sædvanlige Mennesker, der ikke ere øvede i Selviagttagelse, føle ved at skulle gøre Rede for deres egen Erfaring, ved nogle

kirkelige Autoriteters fjendtlige Holdning, og endeligt ved den Afsky, Opfordringen til at granske religiøse Erfaringers Natur undertiden vakte." Angaaende dette sidste Punkt skriver Leuba i en senere Afhandling Følgende: „Den Grundtone af dyb, undertiden endog tragisk Alvor, der gaar igennem de fleste af mine Dokumenter, vilde endog stemme en ironisk Skeptiker til Ærefrygt. Den virkelige Værdi, man tilskriver Religionen, aabenbarer sig, naar de intellektuelle Antagelser, af hvilke det religiøse Liv menes at afhænge, trues . . . . En Dame af mit Bekendtskab, hvem jeg gav en Spørgsmaalsliste, fór tilbage i stor Rædsel, da hun havde læst de første Spørgsmaal. Hendes uklare Begrundelse af sin Vægring ved at svare godtgjorde, at hun ikke turde se sin Tro lige i Ansigtet; blot Tanken derom indjog hende Skræk. En anden Dame, der med paafaldende Heftighed havde afslaaet en personlig Anmodning om Svar, skrev et Aar senere af egen Drift for at forsvare sin Adfærd. Hendes Tro var paa den Tid, da Spørgsmaalet kom, i en betænkelig Tilstand, og hun kæmpede med Fortvivlelsens Energi for, at hendes Himmel ikke skulde miste sin Gud. Hendes vigtigste Forsvars-
[45] middel var at forjage fra sin Bevidsthed enhversomhelst Ting, der kunde true hendes Tro. Den kritiske Undersøgelse, jeg foreslog, saarede hende paa det Dybeste. Disse gribende Exempler paa en Klasse af vore Medmennesker, der foretrække at stikke Hovedet i en Busk fremfor at lade de haarde Fakta berøve deres Verden den Sjæl, der giver den Ynde, vækker til betydningsfuld Eftertanke om Sammenhængen mellem Tro og Trang."

I en Række senere Afhandlinger har Leuba fortsat sine Undersøgelser *(The personifying passion in youth.* The Monist. Juli 1900. — *Introduction to a psychological study of religion.* ibid. January 1901. — *The content of religious consciousness.* ibid. July 1901. — *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens.* Revue philosophique. Juillet–Novembre 1902). Hvad der karakteriserer Leuba er hans Interesse for de individuelle Tilfælde i deres Mangfoldighed og Ejendommelighed. Han har tilvejebragt en Samling af religiøse Selvkarakteristiker, der vise, hvormange Nuancer og Overgange der findes paa dette Omraade, og hvor lidt vore sædvanlige Rubriker slaa til. —

I Anlæg og i Betydning beslægtede med Leubas Undersøgelser er en nyligt udgiven Afhandling af Lucien Arréat: *Religion in France.* (The Monist. January 1903). Ved sin Undersøgelse af fransk Katolicisme giver han et interessant Modstykke til Leubas Undersøgelse af amerikansk Metodisme. —

Edwin Starbuck *(The psychology of religion.* An empirical study of the growth of religious consciousness. London 1899) raader over et meget omfattende statistisk Materiale, som han har underkastet en gennemgaaende Analyse. Han opfatter Omven-

delsen som en Proces, gennem hvilken den Unge skal gøre det socialt Overleverede til fuld Alvor og Virkelighed i sig, og derfor som et sociologisk Fænomen, der kan paavises hos alle Folk og paa alle aandelige Omraader. Af særlig Interesse er hans Paavisning af forskellige Arter af Omvendelse og hans Sammenligning af Omvendelsesprocessen med andre Former for religiøs Udvikling.

George Coe *(The spiritual life.* Studies in the science of religion. New-York 1900) har ad lignende Vej som Leuba og Starbuck særligt undersøgt Temperamentets Indflydelse paa den religiøse Udviklings Karakter og dets Forhold til andre medvirkende *[46]* Elementer.

George Santayana har i sit Skrift *Interpretations of Poetry and Religion* (London 1900) særligt fremdraget det poetiske Element i Religionen og er derved bleven ført til at stille sig i Modsætning baade til Ortodoxien og til den gængse Kritik. For ham er Religionen den højeste Poesi, medens han tillige søger at vise, hvorledes Poesien paa sit Højdepunkt gaar over til Religion. —

Gennemgaaende er de amerikanske Psykologers Standpunkt overfor det religiøse Liv et sympatisk. De hævde energisk Psykologiens Selvstændighed overfor al Teologi og Spekulation, men de fordybe sig med Begejstring og Interesse i de religiøse Fænomener. Deres eget religiøse Standpunkt synes ikke at være udpræget antikonfessionelt, selv om de mene at kunne paavise Nødvendigheden af, at den konfessionelle Begrænsning viger for den værdifulde Mangfoldighed af Veje og Typer, uhildet Iagttagelse opdager. Saavidt muligt vil jeg i den følgende Drøftelse af deres Undersøgelser ogsaa søge at bestemme, til hvilken Type de selv høre, for derved at bestemme den personlige Ligning og angive en Begrænsning for deres Undersøgelsers Betydning.

a. Gennembrud og Kontinuitet i den religiøse Udvikling.

Starbuck fandt i det af ham indsamlede Materiale to Typer af religiøs Udvikling. Den ene bevægede sig gennem en mere eller mindre pludselig Afgørelse frem til en ny Livsretning; den anden foregik mere kontinuerligt.

Gennembrudstypen frembyder igen Forskelligheder af Interesse.

Alderen, i hvilken Gennembruddet finder Sted, kan være forskellig. Det er hyppigst i de unge Aar og indtræder noget tidligere for Kvinder end for Mænd; senere end i 40 Aars Alder forekom det sjeldent (indenfor de 1265 Tilfælde, hvor Alderen kunde konstateres). — Anledningen til Gennembruddet var forskellig. En stor Del af Tilfældene skyldtes Vækkelsesmøder (revivals), Nogle fandt Sted under sædvanlig

[47] Gudstjeneste, Ved andre igen kunde ingen særlig ydre Anledning paavises. — Hvad Motiverne angaar, forekom Frygt langt hyppigere end Haab, og altruistiske Motiver (Idealitet og Menneskekærlighed) vare sjeldne. Karakteristisk er det, at Syndsfølelse var sjeldnere ved revivals end ved andre Anledninger; Starbuck mener, at ved revivals faar man ikke Tid til at fordybe sig i sig selv og gruble over sin Færd og sin Fortid.

Vigtigst ere Forskellighederne med Hensyn til selve Gennembruddets Karakter. Der fremtræder her to Former, som dog kun tilnærmelsesvis kunne paavises i deres Renhed. I den ene Form er det en Vane, der brydes, en lastefuld Tilstand, fra hvilken man undslipper; forud gaar da en dyb Følelse af Synd. I den anden Form er det et nyt Lys, der bryder ind; der udfyldes et Savn og naas en positiv Fuldendelse; forud gaar da en Følelse af Ufuldstændighed. Hin Form har en negativ, denne en positiv Karakter. Den negative Form behøver fuldstændig Overvindelse og Fortrængen af Fortiden for at blive til; den positive Form behøver kun en lille Impuls for at træde i Kraft. Starbuck bemærker, at indenfor Grænsen af hans Materiale er den positive Type (spiritual illumination, forud for hvilken der findes a sense of incompleteness) hyppigere end den negative (escape from sin, forud for hvilken der gaar a feeling of wretchedness), og han fremhæver det Betænkelige ved den i Kirken herskende Tendens til at gøre den negative Type til den ene rette og normale. De, der kæmpe for fuldere Lys, maa behandles anderledes end de, der kæmpe for at befries fra Mørke. Ogsaa i det af Leuba indsamlede Materiale forekommer den positive Type hyppigst. Starbuck og Leuba drøfte ikke Aarsagen hertil. Det er ikke ganske sikkert, at den positive Type i Virkeligheden er den hyppigste; maaske er den negative Type mere sky og utilbøjelig til at udtale sig, saa at deri Grunden ligger til, at der kan konstateres færre Tilfælde af den.

Af meget stor Interesse er Vexelvirkningen af det Bevidste og det Ubevidste ved Gennembruddet. Der er her mange forskellige Grader af Bevidsthed, hvilket sandsynligvis hænger sammen med, at der er forskellige Grader i de indre Hindringer,
[48] der skulle overvindes. En Forudsætning for Gennembruddet er det — indenfor begge Former — at der er foregaaet en Vext under Bevidsthedens Tærskel (within the subliminal consciousness). Nu er det ikke sagt, at den bevidste Stræbens Retning falder sammen med den ubevidste Vexts Retning, — og da saa alligevel Villiens Tilslutning til det ubevidst Anlagte er nødvendig, for at Gennembruddet kan indtræde, er det intet Under, at der her foreligger saa mange psykologiske Gaader. Hvad der skal komme i Stand, er jo, at det, der hidtil kun har staaet som Genstand, som fjernt og ophøjet Ideal, skal blive selve det, der lever og rører sig i Individet. Hvad der hidtil kun var

Objekt, skal blive Subjekt.

Er Gennembruddet indtraadt, opstaar der en Følelse af Nyhed, i Regelen ogsaa af Glæde og Fred, og hyppigt af Selvforglemmelse og Menneskekærlighed. Hvad der hidtil holdt Selvet tilbage indenfor snevre Skranker, er fortrængt, og en Udvidelse kan ske.

Psykologisk set er Omvendelsen i begge dens Former ikke noget enestaaende Fænomen. Der gives en Række analoge Erfaringer, saaledes naar Uvished og Nedstemthed pludseligt afløses af frejdig Afgørelse, eller naar en lang Anstrengelse for at tilegne sig en Færdighed som med ét Slag afløses af Herredømme over Vanskelighederne, eller naar en Følelsestilstand melder sig pludseligt ved Kontrast eller forberedt ved indre, organiske Processer. Især forekomme saadanne Fænomener i den Alder, da den Unge skal indleve sig i Slægtens Vaner og Traditioner og gøre dem til sine egne — skal udvide sit Selv til at omfatte større Interesser, nedbryde Skranken mellem den individuelle og den sociale Villie. Fysiologisk set stilles denne Opgave paa en Tid, hvor Væxten nærmer sig sin Fuldendelse, og hvor nye Opgaver og Funktioner begynde at kræve deres Ret. Det er en Bevægelsens og Modsætningernes Tid; baade i Organismen og i Bevidstheden træder Modsætningen mellem det Gamle og det Nye skarpt frem. Men ved religiøs Paavirkning forstærkes denne Modsætning ofte paa unaturlig og usund Maade. Man anerkender, som allerede bemærket, ikke altid Forskellen mellem de to Typer, men behandler dem ens. Starbuck anfører et Exempel paa, hvorledes det kan føre til Fortvivlelse, naar Alle skulle tvinges ind i ét bestemt Udviklingsskema og *[49]* nødes til at gøre Erfaringer, som for dem ere umulige. —

I Modsætning til Gennembrudstypen i dens to Former stiller Starbuck *Kontinuitetstypen.* Der er her ingen Bevidsthed om afgørende Forandring, om Modsætning mellem Gammelt og Nyt. Der sker en uvilkaarlig Opvaagnen, som vel har en vis Lighed med den positive Gennembrudsform, men mangler Erfaringen om pludselig Forandring. Udviklingen foregaar kontinuerligt fra Barndommen gennem de unge Aar. Dog kan der komme en Periode af „Storm og Trængsel" (storm and stress), der hænger sammen med Overgangsaarenes organiske Forandringer og kan medføre Angst og Spænding. Det er den Periode, hvor den Unge skal indleve sig i en større Verden og gøre Slægtens Erhvervelser til sine egne. Mangfoldige Fordringer og nye Muligheder fremstille sig. I intellektuel Form (og noget senere) fremtræder den saaledes vakte Uro som Tvivl. Det gælder om med klarere Bevidsthed at fastholde, hvad man hidtil havde antaget paa Autoritet og med barnlig Troskyldighed. En saadan Periode var meget hyppig hos dem, Starbuck lærte nærmere at kende; den kunde begynde, forløbe

og afslutte uden bratte Overgange. Ofte førte den over til en Tid, hvor Individet stod fremmed overfor det Overleverede og betragtede dette som aldeles værdiløst. Denne Fremmedhedsperiode (period of alienation) skyldtes ofte Slappelse efter Uroen eller Tvivlen; men den kunde ogsaa have sin Grund i, at Individet nu vilde hævde sig selv overfor de Former, Samfundet vilde føre det ind i, eller i Lysten ved ubunden Brug af Evner og Kræfter. 1 Stedet for den religiøse Tradition træder i en saadan Periode ofte æstetiske, intellektuelle eller andre Interesser i Forgrunden. Ved Slutningen af Ungdomsperioden indtræder der som Regel en Rekonstruktion: Individet har vundet en bestemt Tro, som ikke altid stemmer med den overleverede, men i Regelen er en Blanding af selvstændig Produktion og Genoptagelse af det Gamle. Starbuck er forundret over at finde denne Periode saa bestemt udpræget. Han forklarer sig det ved, at Livsforholdene kræve et bestemt Standpunkt i praktisk Henseende, saa at der maaske endog i Slægten har udviklet sig en Tendens til saadan Rekonstruktion
[50] efter de bevægede Ungdomsaar. — Gennem alle disse Perioder forløber Udviklingen indenfor denne Type saa kontinuerligt, at det ofte kun er gennem Sammenligning af fjernt fra hinanden liggende Punkter, at man bliver opmærksom paa dem.

Karakteristisk for Udviklingens Afslutning er — og dette gælder begge Hovedtyper — en vis Ændring i de religiøse Forestillinger og i hele Opfattelsen af Religionen. Selv om de konfessionelle Forestillinger væsentligt fastholdes, kan der dog i Regelen paavises en gennemgaaende Forskydning fra det Ydre til det Indre, fra det Dogmatiske til det Etiske, fra det isoleret Personlige til Bevidstheden om Delagtighed i et mere omfattende Liv. Religionen opfattes mere og mere som et indre Liv, der er Del af en universel Tingenes Orden.

Sammenlignes nu til Slutning Gennembrudstypen med Kontinuitetstypen, fremtræder hin selvfølgeligt med langt større Uro og med „Storm og Trængsel“ i mere udpræget Grad end denne. Gennembrudstypen er mere modtagelig for ydre Paavirkning; Modsætningen mellem det Gamle og det Nye gør sig stærkere gældende i den, og Følelseslivet er heftigere. Gennembrudstypen holder sig desuden langt mere end Kontinuitetstypen til de bestemte konfessionelle Former, til de organiserede Institutioner. Sine indre Erfaringer udtrykker den helst i bibelske og konfessionelle Udtryk og har ingen Trang til at danne selvstændige Former og Udtryk eller finde nye Analogier. En saadan Trang er derimod meget hyppig indenfor Kontinuitetstypen, hvor ogsaa Opfattelsen af Religionen som et indre Liv forekommer hyppigere. — Starbucks almindelige Resultat er, at det religiøse Livs Udvikling under konfessionelle Former kan belyses fra almindelige psykologiske og fysiologiske Synspunkter. Der

udfoldes i Religionen Anlæg og Tilskyndelser af almindelig menneskelig Natur, og ogsaa de forskellige Former, i hvilke den religiøse Udvikling foregaar, kendes fra andre sjælelige Omraader. Selv betragter han Religionen „i dens højeste Form" som en Udstraaling, et Sammenspil og en Idealisering af Tendenser, der allerede forud ere til Stede i den menneskelige Natur. De Former og Udtryk, Slægten har fundet herfor, føres den Unge i Overgangsaarene for Alvor ind i, og Udviklingens Gang og Kriser betinges ved de Vanskeligheder, her ere at overvinde. Han er tilbøjelig til at *[51]* mene, at de Ulemper, som komme frem under denne Udvikling, langt mere skyldes de Ældres Mangel paa Forstaaelse af Menneskenaturens Krav end Særheder og Mangler hos de Unge. — Med denne sidste Bemærkning kan sammenstilles en Udtalelse af Professor Peabody i hans Afhandling *The religion of a college student.* (Forum. June 1901. p. 447): „For én ung Mand, der fjernes fra Religionen gennem Paavirkning af Videnskab, Filosofi eller Kunst, er der ganske sikkert ti, det gaar saaledes paa Grund af uforstandig eller upraktisk Religionsundervisning . . . . Det er ikke Universitetet, der skal forny Overensstemmelsen med Kirken; det er Kirken, der maa aabne sine Øjne for den vidunderlige Udvidelse af den intellektuelle Horizont, som enhver Studerende i vore Dage har Adgang til at erfare".

b. Temperamentets Indflydelse.

Ogsaa George Coe fremhæver Betydningen af et psykologisk Studium af Religionen i dens nuværende Tilstand. Og det er ogsaa Ungdomstiden, han særligt har henvendt sin Opmærksomhed paa. Denne Tid er, paastaar han, langt mindre kendt og forstaaet end Barndommen og den modne Alder. Hvad der foregaar i denne Tid, er en Overgang fra at være optagen af det Enkelte til at fatte det Universelle, fra at overvældes af det Ydre til at fordybe sig i det Indre, fra at lade sig lede af Autoritet til at bestemmes ved Grunde og fra at stanse ved det Givne til at stræbe mod Idealet. Der spørges mere indtrængende om Livets Betydning, og de sociale Interesser begynde at vaagne. Alt dette gør, at der føles Trang til en mere personlig Tilegnelse af Religionens Indhold, end der er Mulighed for i Barndommen. Omvendelse eller en tilsvarende Inderliggørelsesproces er derfor et naturligt Led i Ungdomstidens Udvikling, og Coe finder ogsaa faktisk, at en saadan Forandring er overordentligt hyppig (især ved 16 Aars Alder). Han minder om, at det hos Folkeslag rundt om paa Jorden er almindeligt at henlægge en religiøs Indvielse til dette Tidspunkt. Ofte sendes den unge Mand ud i Ensomheden for at vente paa en Aabenbaring fra Stammens Gud og for ved dens Hjælp at blive klar *[52]*

over sit Kald. I Tilslutning til Starbuck hævder han, at det hos unge Amerikanere indenfor Kristendommen ingenlunde blot er Frygt eller Anger, der ere Motiver ved den religiøse Udvikling, men ogsaa mere ubestemte Tilstande: Uro, Tomhed, Følelse af Ufuldstændighed, Higen mod det Uendelige, — selv om de Fleste udtrykke deres Erfaringer i det konfessionelle Sprog. Det viser sig fremdeles gennemgaaende, at rent intellektuelle Problemer og Motiver ere underordnede; Grundene findes bagefter; man søger først at leve det Liv, der udtrykker det dybeste Selv, og siden ser man maaske til, hvorledes man ved Fornuftens Hjælp kan vise Berettigelsen af det. Og det er ikke nogen enkelt Erfaring, der fører til Maalet. Det Meste af, hvad Ungdommen fordrer afgjort paa én Gang, kan man kun leve sig ind i efterhaanden, alt som Livet udfolder sig med sit Arbejde, sine Skuffelser og sine Sejre.

Coe vil studere disse Fænomener uden teologiske og metafysiske Fordomme. Fristelsens Psykologi f. Ex. er og bliver den samme, hvorledes man saa forklarer sig Oprindelsen til de Tilskyndelser, der medføre den, — om man mener, at de skrive sig fra Djævelen, eller at de ere Rester af den Dyriskhed, hvorfra Menneskeheden har udviklet sig. Det Samme gælder om Omvendelsens Psykologi, som Coe særligt har beskæftiget sig med. Det er hans Opgave at paavise de vigtigste Faktorer, som medvirke ved dette psykiske Fænomen. Han gaar her den Vej at anstille en nøjagtig Undersøgelse af en forholdsvis lille Række af individuelle Tilfælde. Foruden Udsendelse af Spørgsmaalslister anvendte han indgaaende Samtale med Enkelte, indhentede Andres Vidnesbyrd om dem, anvendte Hypnose, søgte ad alle mulige Veje at naa til en individuel Karakteristik. Antallet af Individer, han undersøgte, var 77 (52 Mænd, 25 Kvinder); de vare næsten alle Studerende, Mændene gennemgaaende 24 Aar gamle, Kvinderne 22 Aar; de Fleste vare opdragne i den metodistiske Kirke, der jo lægger saa stor Vægt paa personlig religiøs Udvikling.

Det viste sig da, at hos saadanne unge Mennesker fremtræder der store Forskellig-
[53] heder med Hensyn til Omvendelsen. Der kan i denne Henseende skelnes mellem tre Klasser af Individer: A) saadanne, som ventede en Forvandling (transformation) og virkeligt erfarede den; B) saadanne, som ventede en Forvandling, men ikke erfarede den; C) saadanne, som ikke tilfredsstilledes ved, hvad de erfarede, eller som dog stræbte at opnaa en fyldigere Erfaring.

Ved nærmere Undersøgelse viser det sig nu, at Klassen A overvejende var Følelsesmennesker (sensibility distinctly predominant), medens Klassen B overvejende var Forstandsmennesker (intellect distinctly predominant). Og medens Klassen A nærmest mindede om de saakaldte melankolske og sangvinske Temperamenter

(the slow-intense and the prompt-weak varieties), mindede Klassen B mere om det saakaldte koleriske Temperament (the prompt-intense variety). Klassen C frembød Forskelligheder, der snart mindede om A og snart om B. Temperamentet viser sig saaledes at være en væsentlig Faktor.

Hermed forbinder sig nu en anden Iagttagelse. I Klassen B forekom saa godt som ikke automatiske Fænomener i Sammenhæng med de religiøse Tilstande, hverken paa Forestillingslivets Omraade (stærke Drømme, Hallucinationer), eller paa Bevægelsesorganernes Omraade (ubetvingelig Latter, Sammenfaren, Klappen i Hænderne, Højttalen med sig selv o. s. v.), medens saadanne Fænomener langt hyppigere forekom i Klasse A (og i C). — Naar Klasserne desuden undersøgtes med Hensyn til Modtagelighed for Suggestion og Hypnose, viste det sig, at A's Suggestibilitet overvejende er passiv, idet Individerne her ganske rette sig efter den givne Indskydelse og følge den i det Enkelte, medens Klassen B's Suggestibilitet kan kaldes spontan, idet Individerne enten give sig selv deres Indskydelser eller selvstændigt føje Noget til den oprindelige Indskydelse.

Foruden den vakte Forventning spiller altsaa Temperament, Tendens til Automatisme og Suggestibilitet en Rolle ved Omvendelsen. Karakteren af den religiøse Erfaring bestemmes ved disse Faktorer. —

Ligesom Starbuck fremhæver Coe meget stærkt Faren ved at anse en eneste Type for ene berettiget. Vækkes der en Forventning om at opleve en mere eller mindre pludselig Sindsomvæltning, og denne Forventnings Opfyldelse efter Individets *[54]*
hele psykologiske Natur er umulig, saa kan det føre til Fortvivlelse. Coe mener, at det egentligt kun er det melankolske og det sangvinske Temperament, Kirken har anerkendt i sin Kultus, sine Hymner og sin Moral[11]). I den Kristustype, som raader i Kirken, lægger dette sig særligt for Dagen; det er Sorgernes Mand, det lidende Offerlam. Den virkelige Jesus led, fordi han trods al Modstand fastholdt sin Tanke til det Yderste; han var en aktiv, ikke en passiv Individualitet; der var et kolerisk Element til Stede, der er forsvundet fra det traditionelle Billede. — Kirken maa være ligesaa bred, som Menneskenaturen er det. Men den har vænnet sig til at se paa Tingene med kvindelige Øjne; derfor er det især Mændene, der vende sig fra den.

Coe finder, trods sin øjensynlige Sympati for Religionen, ingen Betænkelighed ved en gennemført psykologisk Drøftelse af de religiøse Tilstande. Hvis vi — siger han — ville forstaa religiøse Erfaringer, maa vi ikke forklare dem ved Guds urandsagelige Veje, men ved paaviselige Ejendommeligheder i Menneskets Natur; vi skulle ikke spekulere over den guddommelige Naade, men studere den menneskelige Aands skjulteLiv.

Ligesom andre Religionsfilosofer i vore Dage finder han den sidste Maalestok for religiøse Værdier i det Etiske. Det kommer an paa, hvad der ved religiøs Udvikling vindes for et dybere, indholdsrigere, aktivt Liv.

c. Forskelligheder i Forholdet til Konfessionen.

Der foreligger her, som allerede omtalt, to Undersøgelser, en af Leuba om amerikansk Metodisme, en anden af Arréat om fransk Katolicisme.

Leuba har dels studeret det religiøse Liv, som det fremtræder hos Samtidige (i hans Hjemland Nordamerika), dels Mystikernes Religiøsitet. Begge Studier føre ham til at gøre en bestemt Forskel mellem Religionshistorikerens og Religionspsykologens Synspunkt. Historikerens Emne er ikke saa meget selve de religiøse Erfaringer, som de i Kultus, Myte og Dogme foreliggende Produkter af disse Erfaringer, saaledes som de
[55] forme sig indenfor et Samfund. For at naa til den umiddelbare religiøse Erfaring maa man henvende sig til den individuelle religiøse Bevidsthed. Af den bæres og betinges tilsidst al Religion, og ved de højere Folkereligioner bliver dette Forhold særligt tydeligt. Det er ikke Guderne, men Forholdet til Guderne, der interesserer Religionspsykologien. Dennes Opgave er at give en religiøs Dynamik, d. v. s. en Lære om det religiøse Livs Motiver. (Udtrykket „religiøs Dynamik“ havde Coe brugt før Leuba). For at faa Materiale hertil fra Samtidige har Leuba gennem udsendte Spørgsmaalslister indhentet Udtalelser fra en Række Personer, der stode paa meget forskellige Standpunkter, men alle indenfor den angloprotestantiske Verden. Spørgsmaalene angik Grundene til deres Deltagelse eller Ikke-Deltagelse i Kultus (offentlig eller privat Kultus), — de Omstændigheder og Lokaliteter, der øvede særlig religiøs Indflydelse paa dem —, de mest karakteristiske religiøse Erfaringer, de kendte, — de Forskelle, de gjorde mellem religiøse og ikke religiøse Tilstande og Handlinger. Det er lykkedes ham at samle en Række karakteristiske Udtalelser. Om Statistik er der ikke Tale; men Leuba mener at kunne paavise visse Ejendommeligheder ved det religiøse Liv i den Kreds, han har med at gøre.

Et Hovedpunkt er for ham det Resultat, at hvad der ytrer sig i Religionen, ikke er en Stræben efter Erkendelse, men en Stræben efter Væren. Religionen udspringer, efter hans Opfattelse, af en Følelse af Brudstykkeagtighed (unwholeness) i Forbindelse med en Følelse af indre Delthed og Splittethed. Hin Følelse medfører Trang til at blive delagtig i et større, mere omfattende Liv, medens Delthedsfølelsen medfører Trang til at ledes af et eneste Formaal (unification of motives). Syndfølelsen er en

Form for denne sidste Følelse. Til de to nævnte Motiver slutte sig endnu Altruisme og Afhængighedsfølelse; den første er beslægtet med Trangen til Enhed, den anden er betinget ved den indre Modstand, der er at overvinde under Bestræbelsen for at naa til Enhed. De store Religionsstiftere agtede ikke paa teoretiske Problemer, men stræbte efter ideal Fuldkommenhed og indre Enhed. Og der ytrer sig nu til Dags mere *[56]* og mere en Trang til at gaa tilbage til de umiddelbare religiøse Erfaringer, af hvilke Religionen stedse fra først af er voxet frem. Skønt man endnu ikke har haft Mod eller Forstand nok til at gøre dette fuldt ud, saa ere dog de første Skridt i denne Retning (to return to plain religious empiricism) gjorte, især indenfor Protestantismen. I Stilhed føres der — ved Siden af Kampen om Tilværelsen mellem Individerne indbyrdes — en rent indre Kamp, der i Strenghed og tragisk Alvor ofte overgaar den ydre. Den føres paa forskellig Maade indenfor de forskellige Religioner og finder Udtryk i forskellige Former; men stedse hænger den sammen med Trangen til et større og tillige mere udelt Liv. Den religiøse Trang er egentligt ingen ganske speciel Trang, men har sit dybe og varige psykologiske og fysiologiske Grundlag.

Ved Sammenligning mellem Religionen, som den fremtræder i nyere Tid i Modsætning til tidligere Former for den, finder Leuba en Række af Forskelligheder.

I primitive Samfund er Religionen et sammensat Produkt af alle Menneskets fundamentale Fornødenheder og Bestræbelser, baade teoretiske og praktiske. De teoretiske Motiver have nu udskilt sig og finde deres Tilfredsstillelse i Videnskaben; det er ikke paa dem, at Religionens Betydning i nyere Tid beror, og allerede i Oldtiden staar Buddhismen som Vidnesbyrd om, at disse Motiver ikke ere de afgørende. Selv om alle hidtil til Religionen knyttede intellektuelle Elementer falde bort, vil Religionens psykologiske Væsen, saaledes som det ovenfor er beskrevet, kunne bestaa.

En anden betydningsfuld Forskel mellem mere primitiv og mere moderne Religion finder Leuba deri, at medens forhen Følelserne af Lydighed og Ærefrygt vare fremherskende, ere disse nu — i hvert Tilfælde i den angelsaksiske Verden — ikke saa hyppige, som det antages. Ikke den Lydighed, Katekismen indskærper, men den klare Forstaaelse af, hvad der er ret og godt, er nu Motiv til Handlen, og Enheds- og Frihedsfølelsen er ved at fortrænge Underkastelsen. Hermed staar det Træk i Forbindelse, at religiøs Sandhed ikke længere betragtes som Noget, der kan og skal begrundes ad objektiv Vej; det Afgørende er, hvad der tilfredsstiller den personlige *[57]* Trang og Higen. Mange af de Udspurgte udtalte dette med største Uforbeholdenhed. Følelsesmotiverne havde afgjort Overvægten over alle intellektuelle Interesser, og der var maaske endog fuldstændig Ligegyldighed overfor den rent objektive Betydning

af de religiøse Forestillinger, selv hos Individer, som ellers paa speciellere Omraader viste sig i Besiddelse af kritisk Sans og Evne. Man *kender* ikke Gud; man *forstaar* ham ikke; men man *bruger* ham. Ikke Gud, men Liv, mere Liv, højere, rigere, mere fyldestgørende Liv er Religionens Formaal. I Fortiden viser dette sig klart hos de saakaldte Mystikere, og her slutter Leubas Studier over Mystiken sig til hans Studier over samtidige Fænomener. Det mystiske Liv maa ikke fortolkes og bedømmes efter de Begreber og Dogmer, Mystikerne anvende. Dets Ejendommelighed er kun en mere extrem og koncentreret Form for Ejendommeligheden ved al Religion: en Higen efter højere og fuldstændigere Tilfredsstillelse, efter Fred og Enhed i Villien. Mystikernes Higen er mere lidenskabelig end den sædvanlige Religiøsitets, og Koncentrationen mod et eneste Maal er stærkere. Maal og Retning ere ens, men de gaa frem med langt større Energi.

Endnu et karakteristisk Træk i den nyere Tids Religiøsitet finder Leuba deri, at der fremtræder saa mange og betydelige individuelle Forskelligheder, selv indenfor en og samme Civilisation. Under Indflydelse af den uendeligt større Horizont, Livet har faaet siden Konciliernes Tid, er ogsaa Religionen undergaaet Forandringer, og der viser sig Forskelligheder ikke blot i de ydre Ting ved Religionen, men i Individernes inderste Sjæleliv. Fornødenhederne ere forskellige, og Forhaabningerne ere forskellige. Og dog gaar man i Teologien ud fra, at en og samme Føde passer for Alle. —

Indenfor sin Samling af Selvbekendelser paaviser Leuba en hel Række af Nuancer ligefra et Standpunkt, hvor det Religiøse og det Konfessionelle gaa i den Grad i Et, at Individet ikke formaar at udtrykke sig om sine indre Oplevelser uden i bibelske og konfessionelle Udtryk, til saadanne Standpunkter, hvor der aldeles ikke kan forbindes
[58] nogensomhelst Mening med den Art Udtryk. Mellem begge Yderpunkter ligge de interessanteste Tilfælde; ti hverken af dogmatisk Position eller af dogmatisk Negation er der nogen synderlig Psykologi at lære. Kun nogle enkelte Træk kunne her anføres fra de interessante Selvkarakteristiker, Leuba har samlet.

En videnskabeligt dannet ung Kvinde, Tilhænger af den presbyterianske Kirke, skelner bestemt mellem, hvad der skyldes hendes konfessionelle Opdragelse, og hvad der skyldes Trangen til Noget, som har evig Værdi (a desire for things of permanent value). Disse to Ting udelukke ikke hinanden, men de falde heller ikke sammen. Naar hun deltager i sin Kirkes Kultus, er det dels af Vane, men dels ogsaa fordi hun trænger til at træde i Forhold til et højere Væsen og befries for selviske Tanker. Forskellen mellem religiøse og ikke-religiøse Tanker og Følelser er for hende en Gradsforskel og beror paa, at hine fremtræde som betydningsfuldere og stærkere. Men den ideale

Trang tilfredsstilles aldrig fuldt. „Medens de gængse religiøse Paastande erklære Religionen for den eneste Ting i Verden, der kan stille tilfreds, beror", siger hun, „for mig dens Værdi paa, at den stadigt driver mig frem til nye Anstrengelser." — Andre Korrespondenter fremhæve Menneskekærlighed, barnligt Sind eller Taknemmelighed som det Væsentlige i, hvad de kalde Religion. — En Læge, som deltager i Kirkens Kultus, skønt hans egen private Andagt for ham har en mere afgjort religiøs Karakter, udtaler bl. A. Følgende: „Jeg er langt fra at have den antropomorfistiske Forestilling om Gud, som jeg havde i mine unge Aar. Ved Gud forstaar jeg den Magt eller det Princip, der bevirker al Udvikling i Universet henimod en højere Tingenes Orden, og som ved sine Love hæver Livets Stade fra det Ubevidste til det Bevidste, fra det Dyriske til det Fornuftige, fra det Forgængelige til det Uforgængelige. Hos mig selv kalder jeg alle Drifter, Tendenser og Anstrengelser guddommelige, som føre til at udvikle hos mig større Modtagelighed for Skønhed, Sandhed og Retfærdighed, højere Fornuft og Evne til moralsk Fremgang". — En beslægtet Udtalelse fra en anden Korrespondent er følgende: „Jeg har opgivet ethvert Forsøg paa at forestille mig Gud og føler ikke mere nogen Trang til et Billede eller en Iklædning af det guddommelige Princip, som det er *[59]* en Nødvendighed for mig at tro paa. Mit religiøse Forhold til det, man kalder Gud, kan jeg beskrive fra to Synspunkter: 1) Jeg føler i min inderste Bevidsthed Trang til at være Et med et stort Princip, Trang til Enhed med Noget, som jeg ikke kan definere, men som omgiver mig, som jeg saa at sige er dykket ned i, og som jeg ønsker at være i Harmoni med, et altomfattende Nærværende .... 2) Jeg har næsten uafbrudt en dyb Bevidsthed om at staa langt under et indre Ideal, en Type, der er anlagt i mig, og som jeg stedse har for Øje. Jeg føler, at jeg *maa* virkeliggøre denne Type, der stadigt bor i mig og søger at lede mig. Erfaring har lært mig, at jeg bliver lykkelig ved at følge den, ulykkelig ved at fjerne mig fra den. Til disse to fundamentale Instinkter eller Intuitioner har jeg reduceret alle mine religiøse Forestillinger. Jeg er en Discipel af Kristus og stræber at efterligne ham; mit Ideal er at blive Et med det Guddommelige, ligesom han var det. Men der er mange af de store kristelige Samfunds Antagelser, jeg ikke deler." — En Kvinde, der lever med Mand og Barn paa Landet i stadig Kamp med Fattigdom, erklærer, at for hende er Religion Sandhed, og ved Sandhed forstaar hun den Lov, der gælder for vort Væsen. „Naar jeg siger Gud, mener jeg det Gode, mit Væsens Lov ... Jeg tror, at Liv er Udvikling, Vækst, . . . og at vi have saa megen Himmel og saa meget Helvede her i Livet, som vi selv ville . . . . Det Gode er vort Ideal; det Onde er vor Lærer, som skal faa os til at forstaa det Gode . . . . Mennesker kunne ikke deles i gode og onde, men i udviklede og uudviklede . . . . Jeg kender ingen

religiøs Handling uden selve det at leve . . . . Maaske var jeg nærmest ved religiøs Erfaring, da det første Gang blev klart for mig, at jeg var fri, fri for Tro, Lære, Form og Sentimentalitet, fri til at voxe, til at blive Alt, hvad der ligger i min Natur . . . . Hvis De ikke kan finde nogen Religion i dette, vil De neppe finde nogen Religion hos mig . . . . Jeg er imod Læren om Kristi Efterfølgelse, fordi den strider mod selvstændig Tænkning, og fordi sjælelig og aandelig Udvikling beror paa selvstændig Tænkning. Vi kunde ligesaa godt lade en Anden spise for os som tænke for os. Begejstring kan
[60] en Aand indgive en anden, men ikke Existens . . . . Kristendommen har været en stor Faktor i Udviklingen af den menneskelige Aand, men Dogmernes Kristendom er man nu næsten voxet fra . . . . Vi ere ikke ved at miste vor Religion, men vi ere ved at finde os selv. Vi betvinge Frygten og lære at have Tillid til den guddommelige Lov, der raader for Livet".

Alle disse Exempler høre til den Gruppe, der mener at være positivt religiøs, skønt det ofte, især for det sidste Exempels Vedkommende, er tvivlsomt, med hvilken Ret. Men de ere karakteristiske Udtryk for Trangen til personligt at gøre sig Rede for, hvad man — den Enkelte — kan finde af Værdi for sit Liv i den givne positive Religion. Gennem nogle Overgangstilfælde af mere ubestemt Form komme vi i Leubas Række over til afgjort ikke-religiøse Former, som — hvor langt man saa strækker Begrebet Religion — ikke kunne komme ind under det. Dels mangler der her religiøs Erfaring i enhver Betydning af Ordet, dels er der bestemte intellektuelle og moralske Grunde, som føre bort fra Religionen — ganske vist fordi Religion og Kirkevæsen antages at falde sammen. Saaledes bemærker en Korrespondent: „Jeg benegter Kirkernes moralske Overlegenhed. De tage aldrig Ledelsen af en moralsk Reform. De vare paa den gale Side i Slavespørgsmaalet. De ere fejge, smaatskaarne og trællesindede i vor Tids store industrielle Spørgsmaal." — Leuba mener, at Antallet af ikke-religiøse Personer er langt større, end man i Almindelighed tror. Naar der ikke er mange Udtalelser fra saadanne i hans Samling, er det efter hans Mening dels, fordi hans Spørgsmaalslister ikke have naat til dem, dels, fordi de ikke altid ere klare over deres virkelige Standpunkt. —

Leuba har ikke selv afsluttet Analysen af sit Materiale; hans hidtil foreliggende Afhandlinger ere kun Resultater af en første Behandling, og han ender egentligt med et ubesvaret Spørgsmaal. I det religiøse Grundmotiv, de religiøse Tendenser finder han Intet, der er særligt for Religionen, men særegne Former for Selvopholdelses- og Selvudviklingstrangen. Denne Opfattelse finder han afgjort bekræftet ved sine
[61] Korrespondenters Udtalelser. Han afviser enhver Opfattelse af Religionen, hvoref-

ter denne skal gaa ud paa Erkendelse, hvad enten denne Erkendelse skal give en Aabenbaring, eller konstatere et Mysterium. (The Monist. July 1901. p. 571—573). Men samtidigt med at han i sin sidste Afhandling (Revue philos. Novbr. 1902. p. 487) viser tilbage til disse Udtalelser, udtaler han: „Hvad er da det Element, som adskiller det religiøse Liv fra det verdslige (ti der er dog en Forskel mellem dem)? Det er det Middel eller de Midler, Mennesket anvender for at opnaa sine Ønsker, og ikke selve disse Ønsker, der adskille Religionen fra det øvrige Liv. Psykologisk udtrykt: det er ikke Villien (i Schopenhauers Betydning af Ordet), men Erkendelsen, der skiller dem. Naar man indser, at Forskellen mellem de religiøse Mennesker og dem, som ikke ere det (forsaavidt der er saadanne), ikke bestaar i Stræben, Ønske og Tendens, altsaa ikke i selve Livets Kilder, men kun i de Midler, der anvendes for at naa samme Maal, fremtræder Religionen i et andet Lys end det, i hvilket den sædvanligvis staar i Folks Øjne." — En nærmere Forklaring af disse Antydninger ville forhaabentligt Leubas følgende Arbejder bringe. Men naar han bestemt afviser den intellektualistiske Opfattelse, at det skulde være Religionens *Formaal* at give Erkendelser af nogensomhelst Art, og dog mener, at Forskellen mellem Religionen og andre aandelige Livsformer *beror paa* Erkendelse, saa kan Meningen vel kun være den, at Forskellen beror paa den Maade, paa hvilken Erkendelsen i Religionen bruges som *Middel.* Og Middel maa her betyde Fortolkningsmiddel, altsaa Symbol. Jeg tror ogsaa, at Leuba af sit Materiale vilde kunne uddrage et Resultat i denne Retning. Der er i al Religion en Trang til at forme det Oplevede i Tanker. I den konfessionelle Religion tilfredsstilles denne Trang umiddelbart ved de overleverede Forestillinger; i Overgangsformerne søges der efter andre Udtryk til at fortolke selve disse overleverede Forestillingers Betydning for Livet. Til Grund ligger stedse en Erfaring om Forholdet mellem Ideal og Virkelighed, en Erfaring, der — hvor Religion idethele opstaar — gaar over til Tro og Tillid overfor Magter, der antages at virke i Retning af et harmonisk Forhold mellem Ideal og Virkelighed. Jeg finder min Hypotese om Religionens Væsen som Tro paa Værdiernes Bestaaen bekræftet ved Leubas og hans Kollegers Undersøgelser. *[62]*

Derimod forekommer det mig, at Leuba lægger for liden Vægt paa herskende eller overleverede Forestillingers Indflydelse. Det er skæbnesvangert for en Følelses hele Karakter at blive knyttet til en bestemt Kreds af Forestillinger; den faar herved en Retning og et Indhold, der afgør dens Kvalitet, og naar Forbindelsen mellem den og de Forestillinger, den hidtil har været knyttet til, skal sønderrives, kan det ske, eller i hvert Tilfælde true med, at Følelsen forsvinder med det Samme. Man kan ganske vist med Leuba skelne mellem Formaal, som kunne siges at være fælles for Religionen og

andre aandelige Livsformer, og Midler, der ere forskellige for hin og for disse; men det maa da vel fastholdes, at selve det, at et Maal kan naas ved forskellige Midler, tyder paa en Forskellighed i Maalet selv. En ganske udvortes Sammenhæng mellem Maal og Midler er der paa saadanne Omraader, som det her drejer sig om, ikke. Det religiøse Problems Brod ligger netop paa dette Punkt. Historien lærer jo ogsaa, hvor ondt Mennesker have ved at finde sig i Kvalitetsforskelligheder indenfor Religionen, og Striden om Grænserne for selve Begrebet Religion beror ligeledes paa det Spørgsmaal, om vi ved en Kvalitetsforskel komme udenfor Religionens hele Modalitet (for at bruge Sansepsykologiens Terminologi). Det bliver herved af særlig Betydning, at der gives Naturer, som kun formaa at finde Udtryk for deres indre Liv i *fælles* Symboler, og som, hvis de nødes til at opgive dem, føle sig aldeles hjemløse.

Dog maa det gentages, at Leuba ikke endnu har fuldendt Bearbejdelsen af sit Materiale. Det vil være af Interesse at høre de Ord, hvormed han afslutter sine foreløbige Meddelelser. „Om Forskellighederne mellem Religion og Ikke-Religion kun ere overfladiske, eller om de ere fundamentale, og da i hvilken Grad, — om Opdragelsen i Hjemmet og andre Omstændigheder i og for sig kunne forklare disse Forskelligheder, eller om de have dybere Rødder i særegne, medfødte Anlæg, — om den ene er bestemt til at fortrænge den anden eller blot er et forberedende Stadium for den eller ikke, —
[63] det er et Spørgsmaal, som maa forbigaas i Taushed i denne foreløbige Afhandling. Kun det ønsker jeg at betone her: selv mellem Individer af samme Samfund og omtrent af samme Intelligens og Kultur gives der Forskelligheder, som ere tilstrækkelige til at gøre den Ene til et Menneske, for hvem Religion er Livets Alt, og lade den Anden staa aldeles ligegyldig og utilgængelig overfor den, selv om den fortolkes i videste Forstand." —

Lucien Arréat har — ad lignende Veje som de amerikanske Psykologer — søgt at finde forskellige Typer indenfor den franske Katolicisme. Det mærkes strax, at Forholdene ere andre. Forskellen mellem Katolicisme og Protestantisme hænger utvivlsomt sammen med Raceforskelligheder. Medens man fra anden Side (Charles Renouvier) har betragtet det som det franske Folks Syndefald, at det ikke sluttede sig til Reformationen, hævder Arréat, at denne stred imod den franske Races Ejendommelighed. Protestantismen krænkede Skønhedssansen ved sin Ødelæggelse af Billeder og Bygninger, og hvad den berøvede Fantasien, gav den ikke Erstatning for paa Tankens Omraade. Den protestantiske Individualisme fordrer af den Enkelte en selvstændig Drøftelse og Forstaaelse, der strider mod den latinske Races Utilbøjelighed til teologiske Diskussioner. Katoliken ser Læren som fastsat en Gang for alle, og hans

Inderlighed bryder frem i det personlige Følelsesforhold, den begejstrede Tilslutning til den faststaaende evige Sandhed, som Kirken garanterer. Arréat har derfor heller ikke i sit Materiale fundet nogen Antydning af den Overgang fra Lydighedsfølelse til Frihedsfølelse i Gudsforholdet, som Leuba mente at finde i Angloprotestantismen; den katolske Religiøsitet er væsentligt Underkastelse. — Efter sine Iagttagelser beskriver Arréat fire forskellige Klasser indenfor den franske Katolicisme.

Den første Klasse, der især findes i udpræget Form i Sydfrankrig, indbefatter den største Mængde af Katoliker og har Repræsentanter i alle Klasser af Samfundet. Fromheden bestaar her i Overholdelse af de religiøse Skikke, der opfattes paa en Maade, som nærmer sig til Afgudsdyrkelse, hvad der især viser sig i den stærke Tilstrømning til de Steder, hvor der sker Mirakler. Her virker den Racekarakter, hvis *[64]* Tilbøjelighed til Overtro allerede Cæsar omtalte.

De sande Katoliker udgøre den anden Klasse. Gennem Deltagelse i Kirkens Naademidler styrke de Tryghedsfølelsen ved at være ombord paa St. Peters Skib, der midt i Tidernes Uro føres af en ufejlbar Styrmand. Den katolske Religion prises for sin Ophøjethed og sin betagende Skønhed, for sit Fuldkommenhedsideal og for sin virksomme Menneskekærlighed. Uden Trang til Mystik eller til selvstændig Tænkning ytrer der sig her en aandelig Ligevægt, som dog undertiden er forbunden med en udtrykkelig Forvisning om, at det kun er Kirkens vældige Myndighed, der holder Tvivl og Fare borte.

Til en tredie Klasse regnes de, der støtte deres kirkelige Tro ved mere eller mindre bevidst Tænkning. Mange Gejstlige høre herhen, og til denne Klasse mener Arréat ogsaa at kunne henregne Mange, som vægrede sig ved at udtale sig. Man protesterer her imod, at Religionen skulde være en Følelsessag: den grunder sig paa rationel Erkendelse, skønt Naaden bringer den sidste Afgørelse. Den katolske Lære staar som en Helhed, af hvilken Intet kan udskilles, og som umiddelbart betager Sjælen. Dog udtales det undertiden, at Kirken kun er Troens ydre og forgængelige Klædebon, der vil kunne omdannes til nye Former; det egentligt Religiøse sættes i Trangen til det Uendelige. Ved saadanne Udtalelser gøres Overgangen til den sidste Klasse.

Hos mange Mænd og Kvinder, der erklære sig selv for gode Katoliker, kan en vis Opløsningstilstand spores. De vælge f. Ex. mellem Kirkens Lærdomme og Skikke og holde sig til, hvad de have Brug for. Ofte er det kun en udtrykkelig Villiesakt, der holder dem tilbage i Kirken; man betoner de sociale Motiver, Lejligheden til at udøve Menneskekærlighed f. Eks., som det, der knytter til Kirken. Eller man opfatter det Religiøse som ideal Stræben, hylder en praktisk Idealisme uden Metafysik og benytter

kun Kirkens Kultus som Stemningsmiddel. Man udtaler den inderligste Sympati med de Troende, fordi de ikke, som mange Fritænkere, give Afkald paa Religionens
[65] ophøjede Poesi eller ere blaserede overfor de vældige Problemer, Ordet Gud peger hen paa. Et sidste Skridt gøres, naar man gaar over til Positivismen eller ad anden Vej søger et helt nyt Udtryk for sin Livsanskuelse. Dette er dog usædvanligt. Enten vender man tilbage til Barndommens Tro efter en Uroens Tid, eller man synker i aandelig Henseende ned paa et lavere Trin.

Det er — udtaler Arréat til Slutning — umuligt for Øjeblikket at sige, hvorhen den nuværende Krise paa det religiøse Omraade vil føre, eller hvilken Energi den religiøse Følelse vil kunne besidde, naar den ikke støttes til Dogmetro eller poetiske Myter: „Jeg ser, hvad man vil udrydde af det moderne Sjæleliv; jeg ser ikke, hvad der ydes til dets Berigelse."

d. Poesi og Religion.

George Santayana har i sit ovenfor nævnte Skrift drøftet Forholdet mellem Poesi, Religion og Videnskab paa en Maade, der giver ham en Plads i Religionspsykologernes Række. Det er for ham Fantasien, den billeddannende Evne, der ligger til Grund for alle hine tre aandelige Livsytringer. De Billeder, vi kunne bruge i Praksis, og ved hvis Hjælp vi kunne forudsige fremtidige Erfaringer, kalde vi Forstandsforestillinger, medens Billeder, der ikke kunne udnyttes paa denne Maade, vedblive at hedde Fantasiforestillinger. Forstand er en Fantasi, der gør Erfaringsvidenskab mulig. Vi vælge under Erfaringens Indflydelse mellem de uvilkaarligt opdukkende Billeder. Men ved de Fantasibilleder, der ikke kunne gaa over til Forstandsforestillinger, maa igen skelnes mellem to Arter. Naar Fantasibillederne, skønt de ikke udtrykke empirisk Realitet, dog staa som Udtryk for Livsværdier, Idealer og Formaal, faa de Religionens Karakter, medens de staa som rent poetiske Former, naar de ingen saadan Livsbetydning have. Religion og Poesi ere i deres inderste Væsen beslægtede, ja identiske, og blot forskellige ved deres forskellige Forhold til Livet. Poesien gaar paa sit Højdepunkt over til Religion, naar den udtrykker vore Erfaringers Værdi og giver store, ledende og begejstrende Antecipationer. Omvendt gaar Religionen over til Poesi, naar den
[66] opgiver Forudsætningen om at indeholde metafysiske Sandheder. Det gælder, for ret at forstaa dette, at skelne mellem Værdiernes og Kendsgerningernes Verden: Værdi beror ikke paa selve det Givne, men paa dets Betydning.

Vor Villie er uendelig, men vor Erfaring er begrænset. Poesien fører os ud over

denne Begrænsning og gør derved en højere Udvikling og Øvelse af Villien mulig, idet dennes højeste Maal nu ved Poesiens Hjælp kan fremtræde med større Klarhed, end den blotte Erfaring tillader. En Stræben, en Lidenskab forstaa vi kun ret, naar vi se det Ophøjede i dens hele og fulde Udfoldelse. Men fordi Poesien bliver Religion, hører den ikke op at være Poesi. Paa dette Punkt forsynde ikke blot de Ortodoxe, men ogsaa deres Kritikere sig. Allerede den græske Filosofis Kritik af Polyteismen var uretfærdig, idet den ikke tog Hensyn til Mytologiens nøje Sammenhæng med Livet. En stor Religion er et Produkt af Menneskeaanden i dens Helhed, og i Forhold til det staar Kritiken, der ledes af den specielle, intellektuelle Interesse, som begrænset og smaatskaaren. I Kristendommen traadte historisk Idealisme i Stedet for den antike Religions Naturalisme; den Harmoni, den gamle Religion havde søgt at fremstille i Rummet og i Naturen, søgte den nye at fremstille i Tiden og i Historien. Sit Fodfæste i Historien fik Kristendommen derved, at den havde sin Rod i en national Tro, der havde formet sig under Jødefolkets Prøvelser; men ud herfra formede den et stort poetisk Udtryk for Erfaringer, Menneskene kendte fra deres Sjæls Inderste. Det var Menneskehedens store Selvbiografi, der her blev gjort til Verdenslivets Midtpunkt. Den Betydning, en Religion har og bevarer, er ikke nødvendigvis den, som den havde for dens Grundlæggere; disse betages saaledes af deres Syner, at de betragte disses Indhold som ydre Kendsgerninger. Religion er ikke forskellig fra Overtro i psykologisk Henseende; ikke paa Oprindelsen, men paa Værdien beror Forskellen. Selv om den etiske Værdi ikke var Grunden til Religionernes Tilblivelse, saa er den dog den sidste Maalestok for deres Betydning. —

Hele denne Tankegang, som Santayana udfører i det Enkelte gennem interessante Karakteristiker af religiøse og poetiske Værker, faar en særegen Interesse, naar man sammenholder den med nogle af Arréats, Leubas og Coes Iagttagelser, og naar man *[67]* tillige mindes de idealistiske eller mystiske Tendenser, der røre sig i den nyeste Tids Literatur. Hvad jeg savner hos Santayana er en mere indtrængende psykologisk Analyse af Forholdet mellem Erfaring og Tro; men iøvrigt har det for mig været af stor Interesse at finde en med min egen beslægtet Betragtningsmaade i et Skrift, der er udkommet omtrent samtidigt med mit eget religionsfilosofiske Forsøg. Jeg tillader mig til Sammenligning at anføre en enkelt Udtalelse fra min Bog (Religionsfilosofi p. 334 f.): „Maaske forholder det sig saaledes, at Poesi er et fuldkomnere Udtryk for det Højeste, end noget videnskabeligt Begreb vilde kunne være. Ved Poesi maa da her ikke tænkes paa løse Stemninger og Fantasier, men paa den uvilkaarlige og livfulde Form, det virkeligt Oplevede iklæder sig i stærkt bevægede Øjeblikke . . . . Det er en

Poesi, der hverken staar i Modsætning til Villie eller til Tanke, selv om den særligt bliver til, hvor Tanke og Villie støde paa Skranker ... Al høj Kunst forudsætter en saadan Livspoesi og er dens Omsætning i klare Former."

e. Sammenligning mellem forskellige Typerækker.

I min Religionsfilosofi har jeg, især støttet til et biografisk og historisk Materiale, fremstillet en Række typiske Forskelligheder i religiøs Tro (p. 111—120) og, i en anden Sammenhæng, en Række Forskelligheder i Henseende til de oprindelige Dispositioner, der betinge det religiøse Livs Ejendommelighed hos de Enkelte (p. 251—256). Sammenligner man disse Rækker med de Typer, som de amerikanske Religionspsykologer have opstillet, vil man især finde én Modsætning, som i alle Fremstillinger spiller en Hovedrolle, nemlig den, jeg har beskrevet som en Modsætning mellem Tro som Koncentration og Hvile efter Udligning af Disharmonier og Tro som højeste Form for Livsudfoldelse. Hertil svarer indenfor Dispositionerne Modsætningen mellem disharmoniske og expansive Naturer. Baade hos Leuba, Starbuck og Coe er dette den mest fremtrædende Modsætning. Men det viste sig tillige, at de lægge ganske særlig
[68] Vægt paa den expansive Type og ere tilbøjelige til at betragte den disharmoniske eller diskontinuerlige Type som et specielt Tilfælde af den. Der er naturligvis altid nogen Modstand at overvinde, nogle Kriser at gennemgaa, og det er kun, naar Modstand og Kriser blive særligt stærke, at vi efter disse Forskeres Mening komme over fra den expansive til den disharmoniske Type. Om Grunden til, at den expansive Type saa hyppigt forekommer i deres Materiale, har jeg ovenfor udtalt en Formodning. Man kunde maaske føje til, at de nævnte Forfattere (og det Samme gælder aabenbart Santayana) selv personligt afgjort synes at høre til den expansive Type, forsaavidt man kan lære deres psykiske Habitus at kende af den Maade, hvorpaa de opfatte og vurdere Andres. Jeg for mit Vedkommende vilde være tilbøjelig til at anse Forskellen mellem de to Typer for større og mere fundamental, end hine Forfattere antage. Maaske ligger der i denne Modsætning Spiren til en aandelig Kamp, der atter og atter vil komme til at staa mellem aandelige Livsretninger. Dybest inde forstaa de tilsidst ikke hinanden. I det danske Aandsliv have vi et klassisk Exempel paa denne Modsætning i Forholdet mellem Grundtvigianismen og den indre Mission.

Skulde jeg reducere min Typerække, vilde denne Modsætning dog blive staaende. Jeg har idethele syv Typer, nemlig foruden de to allerede nævnte (Troen som 1) Hvile og som 2) Udfoldelse): 3) Kontemplation, 4) tillidsfuld Voven, 5) Resignation, 6)

krampagtig Religiøsitet og 7) Kulsviertro (fides implicita). Af disse vilde 3, 4 og 7 gaa ind under 2, medens 5 og 6 vilde høre ind under 1. Hvad Forskellighederne i Dispositioner angaar, opstiller jeg paa Følelses- og Villieslivets Omraade følgende Række af Modsætninger: mellem de Disharmoniske og de Expansive, mellem de Passive og de Aktive, mellem de Affektive og de Kontinuerlige og mellem de Idiopatiske og de Sympatiske, — og paa Erkendelsens Omraade Modsætningen mellem analytiske og syntetiske Naturer og mellem diskursive og intuitive Naturer. Det er let at se, at der er en Analogi mellem alle disse Modsætningsforhold, og at de alle kunne indordnes under det første, saa at det bliver Modsætningen mellem de Disharmoniske og de Expansive, der ogsaa fra denne Side set kommer til at staa i første Linie.

I den Overbevisning, at der for Fremtiden i langt højere Grad end hidtil ved For- *[69]*
staaelse og Bedømmelse af religiøse Fænomener maa lægges Vægt paa de individuelle Forskelligheder, stemmer jeg ganske overens med mine amerikanske Kolleger.

4. Komparativ Religionspsykologi.

Et sammenfattende Arbejde paa Religionspsykologiens Omraade foreligger i den amerikanske Filosof William James' Bog *The varieties of religious experience.* A study in human nature. London, New-York and Bombay. (1902). James hører til vor Tids mest fremragende Tænkere. Han forener omfattende Kundskab med stor Iagttagelsesevne, skarp Kritik med idealistisk Begejstring, Fordomsfrihed med alvorlig Overbevisning. Det betydeligste af hans Skrifter er *Principles of psychology* (1890), der paa flere Punkter af Psykologien gør nye Synspunkter gældende og overalt drøfter Spørgsmaalene paa en aandfuld og vækkende Maade. I en Samling af Afhandlinger, som er udkommen under Titelen *The will to believe* and other essays in popular philosophy (1897), har han i noget friere Form udtalt sin ejendommelige Forening af Erfaringsfilosofi og udpræget idealistisk Livsanskuelse, og allerede her kommer han ind paa religionsfilosofiske Spørgsmaal. Det nye Værk er ganske helliget det religiøse Problem, særligt den rent psykologiske Belysning af det, dog saaledes, at ogsaa de andre Synspunkter, fra hvilke Problemet maa behandles, komme frem. James benytter de yngre amerikanske Forfatteres Specialarbejder, men støtter sig desuden til en omfattende Literatur af biografisk, især selvbiografisk Art. Han ser klart, at Emnet er for mangfoldigt til at kunne udtømmes i en enkelt Fremstilling, og derfor — tillige for at slippe for en Ordstrid om, hvad Religion er — erklærer han, at han til Brug ved denne sin Undersø-

gelse vil holde sig til en bestemt Betydning af Ordet Religion eller til en bestemt Side ved Religionen, og han definerer saa Religion som: individuelle Menneskers Følelse, Handling og Erfaring, forsaavidt disse Mennesker i deres Ensomhed opfatte sig selv
[70] som staaende i Forhold til det Guddommelige, hvorledes de end opfatte dette. Denne personlige Religion stiller han i Modsætning til den institutionelle Religion med dens mere eller mindre udviklede Teologi eller Mytologi og dens kirkelige Organisation. Han hævder, at *institutional religion* (med Alt, hvad dertil hører) stedse er afledet i Forhold til *personal religion;* det følger allerede af, at den bygger paa Overlevering. Hvis man vilde holde sig til den institutionelle Religion alene, vilde Undersøgelsen blot komme til at angaa Gudsdyrkelse, Ofring, Ceremoniel og kirkelig Organisation, og man kunde da definere Religion som den Kunst at vinde Gudernes Gunst. I den personlige Religion er det derimod Menneskets egne indre Tilstande, dets Samvittighed, dets Værdi, dets Hjælpeløshed eller dets Ufuldkommenhed, Vægten ligger paa. Holder man sig til denne Side af Religionen, faar Begrebet Religion et større Omfang, end naar man anser det Institutionelle for Hovedsagen.

Den personlige Religion er den Maade, hvorpaa Mennesket reagerer mod Livet som Helhed (a man's total reaction upon life), i Modsætning til de øjeblikkelige og specielle Reaktioner. De Erfaringer, vi have gjort om Livet og om Verden, virke paa vort individuelle Temperament og gøre os enten energiske eller ligegyldige, enten fromme eller spottende, enten nedstemte eller begejstrede overfor Livet som Helhed. Vor „Reaktion", der ofte foregaar uvilkaarligt og halvt ubevidst, udtrykker sig i det fuldstændigste Svar, vi kunne give paa det Spørgsmaal: Hvad er Karakteren af denne Tilværelse, vi høre til? — Dog vil James kun kalde en saadan Reaktion religiøs, naar den bæres af en alvorlig og ophøjet Stemning, en Stemning, der paa sit Højdepunkt fører til Opgivelse af egne Ønsker, til villig Underkastelse under Virkelighedens Smerte, fordi man føler sig baaren af en Kraft, der er større end den, man selv raader over. Der er i al udpræget religiøs Følelse et tragisk Element, som beror paa, at en højere Lykkefølelse har fortrængt en lavere. Den religiøse Følelse indeholder eller forudsætter saa mange Modsætninger, at den er en af de rigeste menneskelige Følelser. Verden er rigere ved, at der er en Djævel, naar der er en St. Michael, som kan sætte sin Fod paa hans Nakke. Dette Særkende træder naturligvis mest frem i de extreme Former for Religion,
[71] Former, der for den jevne, dagligdags Opfattelse staa som abnorme; men i alle Former for religiøs Bevidsthed vil det til en vis Grad forekomme..

Denne Beskrivelse angiver den almindelige Ramme, indenfor hvilken James bevæger sig i sin Undersøgelse. Til nærmere Karakteristik af hans Arbejde skal jeg først

vise, hvorledes de tre Synspunkter, der — som omtalt i Indledningen — maa komme frem ved enhver omfattende Drøftelse af det religiøse Problem, ogsaa fremtræde hos James, skønt han hovedsageligt har holdt sig til den rent psykologiske Betragtningsmaade. Dernæst skal jeg vise, hvorledes han opfatter den religiøse Erfarings Væsen, hvilke Typer for Religion han finder, og til hvilken Grundtanke Religionen efter hans Opfattelse kan føres tilbage.

a. De tre Synspunkter.

James betegner sit Standpunkt, baade i almindelig filosofisk Henseende og i religionsfilosofisk Henseende, som Erfaringens Standpunkt. Han vil være gennemført Empiriker. Alle intellektuelle Operationer — hvad enten de bestaa i Konstruktion, i Sammenligning eller i Kritik — forudsætte umiddelbar Erfaring. Han slutter sig til den gamle engelske Skole, den, der begyndte med John Locke, og som stedse krævede bestemt Regnskab for de Erfaringer, paa hvilke vi bygge vore Begreber. Denne Skole bør efter hans Mening langt snarere end Kant have Æren for den kritiske Metode i Filosofien, den eneste Metode, der gør Filosofi til et Studium, som kan drives af alvorlige Mennesker. Men det drejer sig ikke blot om de Erfaringer, vi have havt, ogsaa om dem, vi maa vente eller konsekvent selv fremkalde, hvis vore Tanker skulle være gyldige. Vore Tankers Værdi beror paa de Slutninger, vi kunne drage af dem. Hvis alle Sætninger, vi opstille, vare praktisk ligegyldige, d. v. s. hvis der slet Intet fulgte af dem, kunde vi saa skelne mellem sande og falske Tanker? Forgæves har Dogmatismen søgt efter Kriterier for Sandhed, der kunde fritage for at appellere til Fremtiden. I Modsætning til Dogmatismen staar her Pragmatismen, som prøver hver Sætning ved at forfølge dens Konsekvenser. Denne Opfattelse (i hvilken James slutter sig til den amerikanske Tænker Charles Peirce, fra hvem ogsaa Navnet Pragmatisme *[72]* stammer) minder om den biologisk-økonomiske Erkendelsesteori, der i Tyskland er bleven udviklet af Richard Avenarius og Ernst Mach.

James' empiriske Standpunkt fører ham til Skepsis overfor spekulative og teologiske Synsmaader. Han hævder særligt Mangfoldigheden i Tilværelsen og er kritisk stemt overfor Monismen i dennes forskellige Former. Pluralismen, Mangfoldighedslæren vil, tror han, mere og mere komme til Ære — baade i Videnskaben og i Religionen. Ud fra Erfaringen kan man intet Universelt, ingen absolut og altomfattende Enhed naa. Og forskellige Tydninger kunde gælde for forskellige Egne af Tilværelsen. Religiøst set blive her især Erfaringerne om det Onde af Betydning: har Jobs Bog ikke en Gang

for alle godtgjort Umuligheden af at løse det Problem, disse Erfaringer føre til at stille? Her vil den monistiske Hypotese stedse frembyde store Vanskeligheder, og vilde det saa ikke være den simpleste Udvej at antage, at Verden fra først af har indbefattet Elementer, der ikke vare i Harmoni med Helheden? Sædvanlige Mennesker have stedse været mere eller mindre polyteistiske, og det er da ogsaa klart, at man ikke af nogen Erfaring kan udlede Guds Uendelighed. Hvad vi kunne erfare, kan i det Højeste være det, at vi staa i indre Sammenhæng med Noget, der er større end vi selv; men at dette er et Uendeligt, kan ikke godtgøres.

Hvad Tænkningen kan udrette paa det religiøse Omraade, kan kun være det: at ordne, bestemme og fortolke Kendsgerningerne, ikke at frembringe dem. Filosofien er her stedse sekundær. Dog kan den derfor godt være til Nytte. Ti den religiøse Bevidsthed udtrykker stedse sine Erfaringer i Former, der stamme fra den intellektuelle Overlevering, under hvis Indflydelse den staar. Derfor kan kun kritisk Sammenligning finde det virkeligt Umiddelbare og Væsentlige og udsondre det fra det Lokale og Tilfældige. Tillige er det Filosofiens Opgave at udskille Antagelser, der ere inkonsekvente eller afgjort stride mod videnskabelig Erfaring. Hvad der bestaar gennem denne Skærsild, kan saa betragtes som Hypoteser, hvis Berettigelse og Betydning kunne blive Genstand for nærmere Drøftelse, efterat de ere blevne reducerede til deres simpleste Former.

[73] Saavidt den erkendelsesteoretiske Betragtning. Saa energisk James gør den gældende, saa er det dog den psykologiske Betragtningsmaade, han har størst Interesse for, og som giver hans Arbejde dets største Betydning.

Religionspsykologien yder den almindelige Psykologi vigtige Bidrag. Der er mange psykologiske Fænomener, der særligt godt kunne studeres paa det religiøse Livs Omraade. James fremhæver saaledes, at de religiøse Fænomener godtgøre, hvor ringe en Del af vort aandelige Liv der kan forklares klart og tydeligt. Bevidstheden fortoner sig her gennem mange Grader over i det Ubevidste, eller, som James hellere vil sige, i det Underbevidste. Der rører sig umiddelbare Tilskyndelser og Anelser, som ofte, uden at vi selv mærke det, give os de første Præmisser, paa hvilke klart bevidste Tanker grunde sig. Bevidste Argumenter bevæge sig ofte kun paa Overfladen af vort Væsen, og en uvilkaarlig og umiddelbar Forvisning er det Dybeste i os (the deep thing in us). Fremdeles lærer Studiet af det religiøse Liv os store Forskelligheder mellem Mennesker at kende, baade i Henseende til Arten af Følelseslivet og i Henseende til Graden af Modtagelighed, — Forskelligheder, vi ellers neppe vilde blive saa opmærksomme paa. Vi lære, hvorledes Udviklingen henimod et og samme Maal kan foregaa

højst forskelligt, snart kontinuerligt, snart springende. Allerede rent teoretisk eller naturhistorisk set har et psykologisk Studium af det religiøse Liv sin Betydning.

Den psykologiske Betragtningsmaade bliver saa igen af Betydning for Forstaaelsen af det religiøse Problem. De religiøse Processer ses som specielle Former for Processer, som ogsaa kendes paa andre psykiske Omraader, og adlyde Love, der ogsaa ellers kendes. James viser her hen til Starbucks Undersøgelser af Omvendelsen i dens Sammenhæng med den organiske og psykiske Udvikling i Overgangsaarene. Ganske særlig Vægt lægger James paa det, der bevæger sig under Bevidsthedens „Tærskel" eller udenfor dens „Margin". Han finder det meget vanskeligt her at drage en bestemt Grænse og forkaster den atomistiske Psykologi, for hvem Bevidstheden er sammensat af enkelte, hvert for sig faste og bestemte Elementer. I hvert Tilfælde gøre de subliminale eller ultramarginale Indflydelser sig stadigt gældende, og James *[74]* er for sit Vedkommende tilbøjelig til at betragte disse Indflydelser som de Veje, ad hvilke en højere Tingenes Orden virker i vort Indre. Disse indre Tilkendegivelser udgøre vor nærmeste, vor egentlige Verden; saa inderligt tilhøre vi ikke den ydre Verden. Her finder James et Enhedspunkt mellem Religion og Psykologi, skønt han erklærer enhver nærmere Bestemmelse deraf for en Fortolkning, der ikke længere er rent psykologisk. Fortolkningen er heller ikke det Afgørende; den er stedse afledet, og en og samme Oplevelse kan være Genstand for forskellige religiøse Fortolkninger[12]). Hvad de fleste Mennesker paa dette Punkt især mangle, er Kritik og Forsigtighed, ikke Tro (faith). De ere for tilbøjelige til at lade dogmatisk Antagelse (belief) følge hovedkuls efter enhver livfuld Forestilling, især naar denne støttes af uvilkaarlig Interesse. —

Det tredie Synspunkt, det etiske, kommer frem ved Værdsættelsen af de religiøse Fænomener. Ligesaa bestemt, som James skelner mellem Oplevelse og Fortolkning, ligesaa bestemt skelner han mellem Beskrivelse eller Forklaring af det Oplevede og Vurdering af det. Selv det, der fra et rent medicinsk Synspunkt maa kaldes abnormt, kan ved sit Indhold have stor Værdi. En Tilstands Værdi beror ikke paa, hvorledes den er bleven til. Naar vi kalde visse Tilstande højere end andre, er det ikke paa Grund af, hvad vi mene at vide om deres organiske Betingelser. Hvis der er noget Værdifuldt i Sta Teresas Tanker, saa er det ligegyldigt, om hun var hysterisk eller ikke. Vi vurdere en Kraft efter dens Virkning, ikke efter dens Udspring.

Ved Vurderingen kan intet spekulativt eller teologisk System lægges til Grund. Ogsaa her maa vi være Empirikere. Vi bedømme de religiøse Fænomener efter deres Frugter, og det have Menneskene egentligt bestandigt gjort. En Gudsdyrkelse hører

op, naar den ingen Virkning øver paa Sindet, og naar den i sin hele Karakter kommer i Strid med Noget, hvis Værdi vi have erfaret saa grundigt, at vi ikke kunne fornegte det. De Guder, Menneskene holde fast ved, ere de, som de kunne bruge, og hvis Bud bekræfte de Fordringer, de stille til sig selv og til Andre. Vi bruge stedse menneskelige Maalestokke (human standards). Vi spørge, hvorvidt det religiøse Liv godtgør sig som
[75] en ideal Form for menneskeligt Liv. Det er naturligvis en Maalestok, der varierer med Tiderne, men anden Maalestok have vi nu engang ikke. Kun maa Prøvelsen atter og atter gentages, da den maaske under nye Forhold kunde føre til nye Resultater. Og Vurderingen vil ofte falde forskelligt ud for forskellige Individer. Naar psykologisk Undersøgelse godtgør, at der er store Forskelligheder mellem Mennesker i deres inderste Natur, maa man ogsaa antage, at de trænge til forskellig aandelig Næring, saa at de komme til at staa forskelligt i religiøs Henseende.

Overfor Religionen idethele staar James afgjort sympatisk. De bedste Frugter af religiøs Erfaring ere efter hans Overbevisning de bedste Ting, Historien har at fremvise. Han føler her det indre Liv røre sig med Alvor og Energi, virke med en Inderlighed og en Koncentration, i Modsætning til Alt, hvad der kan hæmme og splitte. Det er, som man var hævet op i en højere og renere Atmosfære. — James henviser paa dette Punkt til Sainte Beuve's Vurdering af de religiøse Personligheder, han har studeret i sit berømte Værk om Port-Royal. —

Vi finde saaledes hos James de tre Hovedsynspunkter ved filosofisk Drøftelse af religiøse Spørgsmaal. Han bebuder, at han i et senere Værk vil imødegaa de Forsøg, der endnu i vore Dage ere gjorte paa en mere spekulativ Behandling af Religionsfilosofien, — Forsøg, der mærkværdigt nok forekomme hyppigere i England og Amerika end paa Kontinentet. Foreløbigt staar hans Arbejde som et betydningsfuldt Indlæg til Gunst for, at det netop er hine tre Synspunkter, der ere at anlægge i Religionsfilosofien. — Desværre kan jeg i min Karakteristik af James Standpunkt ikke lade den Aabenhed, Friskhed og sproglige Kunst, han raader over, komme til deres fulde Ret.

b. Den religiøse Erfarings Natur.

Religiøs Følelse er ifølge James ikke nogen speciel eller elementær Følelse. Enhver Følelse kan under visse Betingelser faa en religiøs Karakter, nemlig naar den medvirker ved det Opgør af de menneskelige Livserfaringer, James kalder „den totale Reaktion overfor Livet". En noget nærmere Bestemmelse af, hvad Religion er, giver den Udtalelse,
[76] at Religion er en af de Veje, ad hvilke der kan komme Enhed i vort Liv. Med Enheden

følger en Følelse af Fred og Lykke, som overgaar Alt, hvad der ellers kan erfares af den Art. Denne Enhed kan naas ved pludseligt Gennembrud eller gennem en lang Udvikling; her lægge de individuelle Forskelligheder sig for Dagen. Men Hovedsagen er, at Individet, der før har følt sig delt og hæmmet, lavt og ulykkeligt, nu har Følelsen af Harmoni, Frihed og Opløftelse. Tanker, der før stode som ideale Muligheder ude i Sjælens Periferi, ere nu blevne Sjælens centrale Ejendom. Det er, som om der er tilstrømmet Individet ny Energi fra Kilder, der ligge udenfor dets Bevidsthed, og som det ikke vilde kunne udløse direkte ved bevidst Anstrengelse. Denne underordnede Betydning af det Bevidste og Vilkaarlige (the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action) i Forhold til det Ubevidste og Uvilkaarlige er et karakteristisk Træk i al Religiøsitet. Sygelige Former opstaa, naar der mangler intellektuel Kraft og Interesse til at forme og tolke saadanne Erfaringer.

Religiøs Erfaring har en mystisk Karakter, dels paa Grund af Uudsigeligheden, idet Enhver her kun indirekte kan forstaa de Andre, dels paa Grund af Umiddelbarheden, idet den diskursive Tænken ingen Rolle spiller, dels paa Grund af Tilstandenes korte Varighed og Vanskeligheden ved at genkalde sig dem, dels endeligt paa Grund af det passive Forhold, Individet staar i til disse Erfaringer. Det ikke-religiøse Bevidsthedsliv kender lignende Tilstande. Den religiøse Karakter fremkommer, som allerede bemærket, derved, at Menneskets Forhold til Livet som Helhed gøres op i saadanne Tilstande; derved faa disse en Enhed og Energi, der ellers mangler. Den særligt saakaldte Mystik er kun en bestemt og ofte extrem Form for, hvad der fremtræder i al religiøs Erfaring.

c. De vigtigste Typer.

James erklærer, at det vigtigste Resultat, han er kommen til ved sine Undersøgelser af den religiøse Bevidsthed, er de store Forskelligheder, den frembyder. En betydningsfuld Del af hans Arbejde gaar derfor naturligt ud paa at føre disse Forskelligheder tilbage *[77]* til visse Typer.

Der er særligt én Modsætning, han meget stærkt fremhæver, nemlig den mellem det sunde og det syge Sind, eller — for at bruge et Udtryk, han har fra Francis Newman — mellem de én Gang Fødte og de to Gange Fødte (the once-born and the twice-born). De syge Sjæle behøve en Forandring, en Krise, en Omvendelse for at naa til Enhed og Fred, medens der er sunde Sjæle, som ved umiddelbar Udfoldelse og Hengivelse naa til Maalet. De Sundes Religion betegner James som Naturalisme, de Syges som Salvationisme. Men indenfor hver af disse Grupper kunne igen højst forskellige

Personligheder og Retninger fremtræde.

De sunde Sjæles Religiøsitet er en Entusiasme, der fastholder den lyse Side ved Tilværelsen og maaske endog erklærer de mørke Sider for Illusioner. Selv om de ikke mangle Blik for det Hæmmende og Formørkende, ere de dog forvissede om, at det kan overvindes; saa stor er deres umiddelbare Tillid til den indre Energi og til den Harmoni, der raader i Universet. Denne Retning fremtræder mere i Græciteten end i Kristendommen, mere i Katolicismen end i Protestantismen, mere hos de latinske Racer end hos de germanske. I nyere Tid fremtræder den hos Spinoza og Rousseau, i den liberale Retning indenfor Kristendommen, især i Unitarismen (Emerson, Parker). I Amerika træder den i skarp Modsætning til Metodismen og Revivalbevægelsen. I nyeste Tid er den saakaldte mind-cure movement et karakteristisk Exempel. Den helbreder baade Sjæl og Legeme ved stadigt at indskyde og fastholde den Tanke, at Smerten er en Illusion, og at Alt i Virkeligheden er lyst og herligt. Frygt og Bekymring banlyses. Den virker gennem Suggestioner, ikke mindst Selvsuggestioner. Ved stadigt at raabe Hurra for Universet bestyrker man sig i Troen paa, at Universet fortjener et Hurra.

Den syge Sjæl ligger under for Smerten og Disharmonien. Bevidsthedens Tærskel overfor den Art Erfaringer er en Gang for alle sænket, medens den hos den sunde
[78] Sjæl er hævet. Verden staar som tom og forfængelig; der næres Frygt for, hvad Livets Gang kan bringe; Sjælen føler sig syndig og fordærvet. Tomhedsfølelse, Frygtfølelse og Syndfølelse ere de tre Hovedformer for sjælelig Sygdom. Hos Tolstoi raader Tomhedsfølelsen, hos Bunyan Frygtfølelsen og Syndfølelsen. Der er her en oprindelig Disharmoni i Temperamentet, som kræver en anden Fødsel. Og selv om denne naas, ville Naturer af denne Art neppe naa til den overstrømmende Livsfølelse, som de Sunde kunne have.

Der findes naturligvis i Virkeligheden en Mængde Overgangsformer mellem de to Typer. Men i deres extreme Former er Modsætningen mellem dem saa stor, at de neppe forstaa hinanden. De ville hver for sig betragte deres Livsanskuelse som den ene rette. Saaledes hævdede Wesley Omvendelse som eneste Vej til Fred, medens Emerson tillagde den Natur, der kun behøvede én Fødsel, højere Værdi end den, der maatte kæmpe haardt med Djævlene i sit Indre. James selv mener, at de Livserfaringer, de to Gange Fødte kunne bygge paa, ere dybere og fuldstændigere end den første Types. Ingen Profet kan bringe et afgørende Budskab til Menneskene, naar han ikke siger Ting, der kunne klinge som Realiteter for Mænd som Bunyan og Tolstoi. De fuldstændigste Religioner maa være de, der baade kende og overvinde Livets mørkeste

Elementer. Derpaa beror Buddhismens og Kristendommens Overlegenhed. —

I Forhold til denne store Modsætning ere de andre Modsætninger, der kunne paavises, for James af mindre Betydning. Saaledes Modsætningen mellem springende og kontinuerlig Udvikling, — Modsætningen mellem Naturer, hos hvem de Elementer, der skulle overvindes, først maa have mistet deres Livskraft, og andre Naturer, hos hvem det nye Liv kan trænge igennem, før det gamle er helt udtømt, — og Modsætningen mellem en Udvikling, der kræver bevidst Anstrengelse (selv om denne ikke direkte fører til Maalet), og en Udvikling, der gennemgaaende forløber uvilkaarligt. —

Lejlighedsvis giver James foruden denne almindelige Typelære ogsaa Antydninger af sin egen rent individuelle Tro. Han har i en længe raadende, nervøst slappet Tilstand søgt Hjælp hos mind-cure Bevægelsen og mener at være bleven helbredet ved dens *[79]* Hjælp, hvilket ikke hindrer ham i at stille sig kritisk overfor den. Naar han udtaler, at Mystiken kun giver i extrem Form, hvad al religiøs Erfaring indeholder, føjer han til, at han selv ikke personligt kender mystiske Tilstande. Sin Tro karakteriserer han ved, at skønt han ikke kan slutte sig til den gængse Kristendom eller til den spekulative Teisme, er han overbevist om, at der i de Tilstande, i hvilke Mennesket føler sig i den inderligste Enhed med det Højeste, det kender, kommer ny Kraft ind i Verden og sættes nye Udgangspunkter; forsaavidt er hans Tro supranaturalistisk, antager guddommelige Indvirkninger indenfor den naturlige Erfarings Omraade. Han føjer til, at han meget vel véd, at den herskende Mening i akademiske Kredse gaar i modsat Retning. — Udødelighedstroen spiller kun en underordnet Rolle for ham (skønt han i et særligt lille Skrift har søgt at vise, at den ikke kan gendrives). Han siger herom: Naar der blot „i al Evighed“ sørges for vore Idealer, ser jeg ikke, hvorfor vi ikke skulde være villige til at overgive Omsorgen for dem i andre Hænder end vore.

d. Den religiøse Grundtanke.

Skønt Religionen efter James har sin Grund i Følelseslivet og dets Erfaringer, og skønt den fremtræder i højst forskellige Former, er der dog en Grundtanke eller en Hypotese, som den stedse hviler paa. Det er den, at der kan naas en Tilstand af Harmoni, Enhed og Fred, selv om det maa ske gennem Kampe og Kriser, og at dette Maal naas ved Tilstrømmen af Energi fra en mere omfattende Tingenes Orden, der psykologisk set ytrer sig i den ubevidste Natur i os. Hvorledes vi i det Enkelte fortolke, hvad der her sker, er ikke det Væsentlige; her ville stedse rent individuelle Suppleringer og Udførelser (over-beliefs) komme til. Hovedsagen er, at for den religiøse Bevidsthed er

Tragedien, saa ofte den end melder sig paa Livets Vej, stedse kun foreløbig og partiel. Skibbrud og Opløsning ere ikke Tilværelsens sidste Ord. Al Religion hviler saaledes tilsidst paa en kosmisk Hypotese. Derimod er Religionens Bestaaen ikke afhængig af nogensomhelst speciel dogmatisk Antagelse. Naturligvis — hvis Religion gøres til Et
[80] med eller ganske afhængig af en animistisk Verdensopfattelse, saa vil dens Tid være forbi, naar Animismen uddør; ligesaa, naar man gør den til Magi eller Fetischisme. Det bliver for James let en Strid om Ord, her føres. Det Afgørende for ham er, at de indre Erfaringer, hvorpaa Religionen væsentligt bygges, ere de mest konkrete og umiddelbare Erfaringer, vi have. I Forhold til dem har Alt, hvad vi kunne erfare om de ydre Verdensforhold, en abstrakt og generel Karakter. Der er ingen Grund til at antage, at saadanne Erfaringers Tid skulde være forbi, selv om de maa udskilles fra Forbindelsen med Elementer, de hidtil have været tilbøjelige til at smelte sammen med.

e. Bemærkninger om James' Religionsfilosofi.

Studiet af James' Bog, der udkom et Aar efter mit eget religionsfilosofiske Forsøg, har været af stor Interesse for mig. Ikke blot er det længe siden, jeg har læst en Bog, der saaledes har lært mig at se med nye og friske Øjne paa Livet og paa Menneskene, som denne Bog af den amerikanske Filosof har formaaet. Men Bogen fik en særegen Betydning for mig derved, at hele Retningen og Behandlingsmaaden, trods al Forskellighed paa ikke uvæsentlige Punkter (f. Ex. i det, James kalder sin „Supranaturalisme"), i saa høj Grad er beslægtet. Jeg har derfor en personlig Grund til at henlede Opmærksomheden paa den. Ved sin aandfulde Form og sine mange interessante Enkeltheder vil den iøvrigt lønne et Studium, selv om man staar Bogens Retning mere fjernt end jeg[13]). Kun nogle faa Bemærkninger vil jeg her fremføre for at betegne mit Standpunkt overfor den.

Det er i mine Øjne med fuld Ret, at James skelner mellem personlig og institutionel Religion. Det er ganske vist en Forskel, som er lettere at gøre ved de højere end ved de lavere Religioner, og det er maaske derfor, Religionshistorikere undertiden krympe sig ved at indrømme den. Men den psykologiske Interesse maa nu engang efter Sagens Natur nærmest angaa det personlige Element i Religionen, medens den objektive eller „institutionelle" Side kun har Betydning som Symptom. Og hvad der er Hovedsagen:
[81] det religiøse Problem angaar egentligt kun den subjektive Side. Spørgsmaalet om Religionens Stilling — nu og i Fremtiden — i det menneskelige Aandsliv gaar jo dog

nærmest ud paa, om Menneskets Følelse og Trang vil kunne vedblive at fastholde de hidtil givne Former og Symboler, og om der, hvis disse skulde vise sig ufyldestgørende, vil kunne findes eller skabes nye. Den, der fæster sit Blik paa Kontinuiteten i den aandelige Udvikling, maa afgjort lægge Hovedvægten paa det subjektive, personlige Omraade, saa meget dette end tilsløres ved de ydre Formers historiske Overmagt.

Dog forekommer det mig, at James gaar for let henover de Vanskeligheder, Kontinuitetsproblemet her frembyder. Det er ingenlunde selvfølgeligt, at det personlige Element i Religionen kan bevares, dersom de historiske Former falde bort. Som det vil ses af min Religionsfilosofi, staar jeg her saaledes, at jeg ser en *Mulighed* for en Bevarelse af den Inderlighed og Koncentration i Livsopfattelse, der har havt en saa væsentlig Støtte i de historiske Former for Religion, skønt jeg ikke kan føre noget tvingende Bevis for Nødvendigheden deraf, — end ikke for, at der kan gives Ækvivalenter derfor. Vi staa overfor den Mulighed, at der her vil gaa Værdi tabt. Historien viser os et stadigt Vexelforhold mellem det Personlige og det Institutionelle. Skal dette Vexelforhold bestaa i Fremtiden, saa er det kun muligt, dersom den menneskelige Aand under Udviklingens Gang bevarer Evnen til at finde eller skabe store Symboler for de dybeste Livserfaringer, Symboler, der kunne faa fælles Betydning for større eller mindre Grupper af Mennesker. Det kan haabes, men ikke bevises. Og dog er det et af de vigtigste Spørgsmaal med Hensyn til vor Slægts Fremtid. Man maa se paa Livets største Konflikter med meget let Sind og meget uklart Blik, naar man ikke føler Brodden i dette Problem. — Hvorvidt man under de nye Forhold vil kunne vedblive at bruge *Ordet* Religion, er et ligegyldigt Spørgsmaal, som James behandler med den Ironi, det fortjener. —

Sammenlignes James' Beskrivelse af religiøs Erfaring med den, jeg har givet, fremtræder der en Overensstemmelse, der viser, at vi have de samme Fænomener for Øje. Religiøs Erfaring er for ham karakteriseret ved at være Menneskets „totale Reaktion" *[82]* overfor Livet; den er en Erfaring af Fred, Enhed og Energi, ofte vunden gennem en Krise, der førte til Fortrængen af Mørke og Disharmoni. Hvad jeg her savner, er en bestemt Fremhæven af, at den Disharmoni, den religiøse Bevidsthed under alle Former kæmper for at opløse, er en Disharmoni mellem Værdi og Virkelighed. Ved Forholdet mellem de Værdier, Mennesket kender, og den Virkelighed, han kender, er hans Religion bestemt. Det Værdifulde kan for ham være selve det fysiske Liv i dets Bestaaen og Udfoldelse, eller det kan være ideelle Goder. Stedse bestemmes hans Totalfølelse overfor Livet ved, om Værdiernes Himmel er formørket eller ikke. Det er ud fra dette Synspunkt, at jeg er kommen til min Hypotese om, at Værdiens Bestaaen

er den religiøse Grundtanke eller det religiøse Axiom. James lægger Vægten paa den indre Enhedsfølelse og paa Erfaringen om Tilstrømning af indre Energi, uden at han tager tilstrækkeligt Hensyn til, at denne Enhed og Energiforhøjelse for Mennesket betyder, at Disharmonien mellem Værdi og Virkelighed er hævet. Dog tror jeg ikke, at James vil være uenig med mig i min Hypotese. Som allerede ovenfor omtalt, antyder han jo, at Religion vel først og fremmest bygges paa subjektiv Erfaring, men at den mere eller mindre bevidst hviler paa den Forudsætning, at det Tragiske i Verden kun kan være partielt og forbigaaende, — at Skibbrud og Opløsning ikke kunne være Tilværelsens sidste Ord. Den religiøse Bevidsthed kommer altsaa ifølge sin Natur til at forudsætte Noget om kosmiske Forhold, om Tilværelsens inderste Natur. Det er paa dette Punkt, Religionen stedse har havt Tilbøjelighed til at blive Metafysik, ligesom omvendt Metafysiken, uden altid at være sig det bevidst, er gaaet ud fra religiøse Forudsætninger i sine Konstruktioner. Ifølge James er ethvert Forsøg paa bestemtere og konkretere Formulering af hine sidste Forudsætninger „over-belief", d. v. s. fører fra Tænkningens og Erfaringens Omraade over i Fantasiens og Mysticismens. James' egen „Supranaturalisme" er aabenbart et Exempel herpaa. Om de nye Begyndelser, han antager, har han ikke Ret til at sige Mere, end at deres Aarsag foreløbigt ikke kan
[83] angives; at de skulde have en overnaturlig Aarsag, er ikke motiveret efter hans egen Opfattelse. —

Der er endnu et væsentligt Punkt, i hvilket jeg stemmer overens med James, nemlig i den store Vægt, han lægger paa de individuelle Forskelligheder i Henseende til religiøs Erfaring og Tro. Hans mesterlige Skildring af Modsætningen mellem de sunde og de syge Sjæles Maade at tage Tingene paa, er et stort Indlæg til Fordel for, hvad jeg kalder Personlighedsprincipet. Denne Modsætning svarer til den allerede ovenfor omtalte Modsætning mellem expansive og disharmoniske Naturer. Men James har ført Karakteristiken igennem med en saadan Kraft og Klarhed, at Spørgsmaalet om, hvorvidt forskellige Personligheder virkeligt kunne have „samme" Religion, melder sig med endnu større Nødvendighed end før. —

Noter.

[84]

---

1) S. 1. — Smlgn. min Afhandling *Filosofien og Livet.* (Tilskueren 1901).

2) S. 4. — L. P. Larsen: *Høffdings Filosofi blandt Indiens Studenter.* (Studenterhjemmets Julebog 1901). — Jeg kan ikke undlade at bemærke, at den pompøse Titel, denne Afhandling har faaet, vækker falske Forestillinger baade om „Høffdings Filosofi", om „Indiens Studenter" og — om selve Afhandlingens Indhold. Derimod passer det ret godt til Afhandlingens Karakter, at den har fundet sin Plads i et opbyggeligt Skrift. Forfatteren siger om mig, at min Interesse er mere religionsfilosofisk end religiøs; det kan jeg kun betragte som en Kompliment, da jeg netop har villet skrive en Religionsfilosofi. Til Gengæld kan jeg nok sige, at hans Interesse for det Opbyggelige er større end hans Interesse for det Filosofiske. Det er maaske derfor, at han heller ikke læser filosofiske Bøger med fornøden Opmærksomhed. Saaledes siger han, at jeg p. 214 i min Religionsfilosofi „protesterer mod Skabelsesdogmet". Der findes ingen saadan Protest i min Bog. Paa det anførte Sted drøfter jeg den Vanskelighed, en stor religiøs Genius som Augustinus har fundet i Skabelsen af en endelig Verden, fordi der derved vilde ske en Værdiforringelse, og jeg ser deri et Vidnesbyrd om, at Troen paa Værdiens Bestaaen er den religiøse Grundtanke. Hvis Afhandlingens Forfatter ikke anerkender hin Vanskelighed, maa han afgøre Sagen med Augustinus. Foreløbigt holder jeg paa den gamle Kirkefader, som baade kunde *erfare og tænke.* — Naar jeg her har maattet afvise en teologisk Kritikers Forstaaelse af min Bog, er det mig en saa meget des større Glæde at henvise til to teologiske Kritikere, en dansk og en tysk, der begge paa klar og nøjagtig Maade gøre Rede for Indholdet af det Skrift, de ville bedømme, ligesom ogsaa deres kritiske Bemærkninger paa flere Punkter have været lærerige for mig: F. C. Krarup i Dansk Tidsskrift April 1901, og Friedrich Lipsius i Protestantische Monatshefte. 6. Jahrg. Heft 7.

3) S. 6. — I første Udgave af sit *System der Philosophie* (p. 444) havde Wilhelm

Wundt udtalt, at Filosofien kunde bevise Troens Nødvendighed (skønt den ikke kunde omsætte Troen til Viden). I anden Udgave er denne Sætning udeladt, uden at der er givet nogen Grund derfor. Muligvis er Udeladelsen foranlediget ved en stigende Bevidsthed om den rent empiriske Betragtningsmaade, vi her maa stanse ved.

[85] 4) S. 10. — Dowden: *Puritan and Anglican.* London 1900. p. 234. — Smlgn. min *Religionsfilosofi.* p. 278.

5) S. 15. — For Tydeligheds Skyld hensætter jeg Siebecks Udtalelse i ordret Oversættelse: „Naar Personligheden med Frihed og Bevidsthed afviser det overleverede eller uvilkaarligt udviklede Trosindhold, idet den ligefrem erklærer Troen for Noget, der ikke skal være, og holder den videnskabelige Fremgangsmaade for den ene berettigede, da ligger herved en Illusion til Grund. Personligheden bliver sig ikke bevidst, at denne Akt, der er en Frihedsakt, kun bliver mulig ved et Moment, der hører til Troens Væsen .... Ti Troen paa et højeste Gode og paa en Værdi, som ved det kan blive Personligheden til Del, ligger stedse forud til Grund for Afgørelsen, kun at det højeste Gode i dette Tilfælde udelukkende sættes i den videnskabelige Erkendelses Bestaaen og Sammenhæng. Men denne sidste Antagelse er ikke selv først Resultatet af en videnskabelig Bevisførelse; ti uden den vilde der aldrig være opstaaet nogen Tilskyndelse til videnskabelig Virksomhed". H. Siebeck: *Religionsphilosophie.* p. 200.

6) S. 19. — Smlgn. hermed Schleiermacher's Opfattelse af Bønnen *(Der christliche Glaube* § 146—147). En Teori om Bønnen, der forudsætter et Vexelforhold mellem Skaberen og det Skabte, betegner ifølge Schleiermacher en Overgang til det Magiske. Der er en indre Sammenhæng mellem Bøn og Bønhørelse; begge ere i Grunden Et, og ligeledes ere i den rette Bøn Passivitet og Aktivitet forenede. Hovedsagen er, at selve Bønnen ligesaa vel hører til „den guddommelige Verdensorden" som dens Bønhørelse eller Ikke-Bønhørelse. (ibid. § 47). — En amerikansk Læge har nyligt udtalt sig saaledes om Bønnen: „Maaske er selve Bønnens Akt den Vej, ad hvilken jeg hjælpes af den guddommelige Magt: naar jeg taler til Gud, er det Gud, der taler i mig. Forunderligt er det, at skønt jeg ikke tror paa Mirakler, hverken i Fortid eller i Nutid, tror jeg dog stadigt, at Gud maa have en eller anden Vej til at virkeliggøre mit Ideal af guddommelig Menneskelighed". (Anført hos Leuba: *The content of religious consciousness.* The Monist. July 1901. p. 553).

7) S. 21. — I en vis Forstand ere ogsaa alle videnskabelige Begreber tilsidst symbolske. Om Forskellen mellem den videnskabelige Symbolisme og den religiøse (eller metafysiske) se *Religionsfilosofi* p. 70—72. — *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 37 f.

8) S. 37. — Smlgn. *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme.* p. 47 f. — *Filosofiske Problemer.* p. 75 f.

9) S. 38. — Smlgn. hermed den yngre Ritschl's Skrift *Ueber Werturteile* (Freiburg 1895). Kap. 5 (Die geschichtlich gegebenen geistigen Werte im Unterschied und im Verhältniss zu der subjectiven Wertbeurteilung).

10) S. 40. — Se *Religionsfilosofi.* p. 111—115; 251—257. Smlgn. ogsaa Leuba's Kritik af Murisier i Revue philosophique. Juillet 1902 p. 33—35.

11) S. 54. — Maaske der her kunde være at skelne mellem Kirkens Ledere og dens Troende. Dens Ledere have ofte været afgjort koleriske og aktive Naturer; men de Troende vare som saadanne henviste til overvejende Passivitet, og det var Sorgens og Haabets Stemninger, der gennem Kultus dyrkedes hos dem.

12) S. 74. — Paa dette Punkt slutter James sig til Leuba. „Leuba is undoubtedly right in contending that the conceptual *belief* . . . although so often efficacious and antecedent, is really accessory and non-essential, and that the joyous conviction can also come by far other channels than this conception. It is to the joyous conviction itself, the assurance that all is well with one, that he would give the name of *faith* *[86]* par excellence." *(Varieties of religious belief.* p. 246 f.). — Smlgn. hermed *The Will to believe.* p. X: „What mankind at large most lacks is criticism and caution, not faith. Its cardinal weakness is to let belief follow recklessly upon lively conception, especially when the conception has instinctive liking at its back". James føjer til her, at hvis han talte til Frelsehæren eller lignende Kredse, vilde han ikke betone Villien og Retten til at tro; saadanne Kredse behøvede snarere „Videnskabens friske Nordvestvind" til at feje deres Sygelighed og Barbari bort. Men han taler til akademiske Kredse, hvis Fornødenheder ere andre: „Paralysis of their native capacity for faith and timorous abulia in the religious field are their special forms of mental weakness".

13) S. 80. — Af filosofiske Kritiker af James' Bog kender jeg kun to, en af Genferpsykologen Th. Flournoy i Revue philosophique (Novbr. 1902) og en af J. H. Muirhead (Professor i Birmingham) i International Journal of Ethics (January 1903). Flournoy slutter sig med Begejstring til James; Muirhead anerkender ham som Psykolog, men er misfornøjet paa Metafysikens Vegne.