

Buchhinweis

DR. P. ALOIS MAGER O. S. B.
Universitätsprofessor

MYSTIK ALS SEELISCHE WIRKLICHKEIT

Eine Psychologie der Mystik

| | |
|---|---|
| Einleitender Kommentar (Michael Habecker) | 2 |
| Inhaltsverzeichnis | 4 |
| Vorwort | 6 |
| Einleitung | 8 |

Mystik als seelische Wirklichkeit – Eine Psychologie der Mystik

Michael Habecker

"Eines soll ein für alle Mal gesagt sein: Psychologie der Mystik ist hier genau im selben Sinn gemeint, wie die Werke eines hl. Johannes vom Kreuz und die Schriften einer hl. Theresia mit Recht als Psychologie der Mystik bezeichnet werden. Es ist der gleiche Sinn, in dem Pius X. Theresia die Meisterin der Psychologie der Mystik nennt."

Alois Mager, römisch-katholischer Priester, Benediktiner und Philosoph

Ich bin auf ein Buch aufmerksam geworden, welches 1946 erschienen und nur noch antiquarisch erhältlich ist. Doch es ist keineswegs "antiquiert", sondern enthält eine ausserordentliche Integration von Theologie, Psychologie und Mystik, also alles was es braucht für gute Religion und Spiritualität, und was heute mindestens genau so selten ist wie zu der Zeit, als das Buch geschrieben wurde.

Die Mystik ist der Weg zur Erfahrung des Göttlichen, die Psychologie bemüht sich um ein Verständnis des psychisch-seelischen im Menschen und die Theologie ist "die wissenschaftliche und methodische Auseinandersetzung mit Gott, dem Göttlichen und den Glaubensinhalten einer bestimmten Religion." (Internetzitat)

Die Stärke der Mystik liegt in den Berichten über Erfahrungsinhalte "aus erster Hand", also den phänomenologischen Beschreibungen der Mystiker und Mystikerinnen aus vielen Jahrhunderten der Menschheitsgeschichte. Doch es sind Menschen, die ihre Erfahrungen mittels ihres Bewusstseins beschreiben, als ein seelisch-psychologischer Hintergrund der oft unbewusst ist. Weiterhin sind mystischen Erfahrungen für sich keine Lehre, die man vermitteln könnte. Beides macht die einerseits Mystik angreifbar (die Beschreibung mystischer Erfahrungen sind unvermeidbar geprägt von der Psyche und dem kulturellen Hintergrund derer die sie vermitteln) und auch vernachlässigbar im Sinne eines Randphänomens von Religion (da MystikerInnen nicht immer ein Lehrgebäude zu ihren Erfahrungen mitliefern".

Die Stärke der Psychologie liegt im Entdecken und Beschreiben der Bewusstseinsinhalte, Bewusstseinsstrukturen (Haltungen) und Bewusstseinsdynamiken eines Menschen, welche unvermeidbar Einfluss nehmen auf das, was Menschen äussern, seien es mystische Erfahrungen oder Theorien über Gott.

Allerdings tut sich die Psychologie manchmal schwer mit mystischen Erfahrungsinhalten (die manchmal sogar pathologisiert werden) und begegnet der Theologie oft mit Misstrauen (weil die Bewusstseins Hintergründe der Dogmen nur selten von den Dogmatikern offengelegt werden).

Die Theologie schliesslich kann auf einer wissenschaftlichen, vor allem geisteswissenschaftlichen Basis ein Lehrgebäude errichten, welches Wissen von Generation zu Generation vermitteln hilft.

Ist sie jedoch darauf beschränkt und klammert Psychologie und Mystik aus, führt das zu Inquisitionen in alle Richtungen, auch und gerade gegenüber der Mystik und der Psychologie. (In dem Buch stützt der Autor sich auf Johannes von Kreuz und Teresa von Avila, die beide als Lehrer von der Kirche anerkannt sind, und sorgt so dafür, dass eine Theologie, die auf den Berichten dieser beiden großen Mystiker basiert, auf solidem Grund steht).

Es ist zu wünschen, dass dieses Buch wieder veröffentlicht wird, oder zumindest als digitalisierte Kopie frei verfügbar wäre (das Copyright ist 2016 erloschen).

I N H A L T

| | |
|--|----|
| Einleitung: Bedeutung einer Psychologie der Mystik | 11 |
|--|----|

ERSTES BUCH

DIE SPANISCHE MYSTIK ALS QUELLE EINER PSYCHOLOGIE DER MYSTIK

| | |
|--|-----|
| Erstes Kapitel: Eigenart der spanischen Mystik | 31 |
| Zweites Kapitel: Die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz | 48 |
| Erster Abschnitt: Das Leben des hl. Johannes vom Kreuz | 48 |
| Zweiter Abschnitt: Die Werke des hl. Johannes vom Kreuz | 55 |
| Dritter Abschnitt: Die mystische Lehre des hl. Johannes vom Kreuz | 72 |
| I. Ascese und Mystik | 72 |
| II. Betrachtung und Beschauung | 81 |
| III. Die erste Stufe der Beschauung oder das Gebet der Ruhe | 99 |
| IV. Die zweite Stufe der Beschauung oder die einfache Vereinigung | 104 |
| V. Die Ekstase | 117 |
| VI. Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes | 124 |
| VII. Die geistliche Vermählung als dritte Stufe des mystischen Lebens | 155 |
| Drittes Kapitel: Die Mystik der hl. Theresia von Avila | 144 |
| Erster Abschnitt: Das Leben der hl. Theresia | 144 |
| Zweiter Abschnitt: Das Schrifttum der hl. Theresia | 151 |
| Dritter Abschnitt: Die mystische Lehre der hl. Theresia | 167 |
| I. Unterschied zwischen mystischem und nichtmystischem Gebet | 167 |
| II. Das vormystische Gebet | 175 |
| III. Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet | 178 |
| IV. Das Gebet der Ruhe als erste Stufe des mystischen Lebens | 182 |
| V. Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens | 184 |
| VI. Passive Reinigung der Seele | 186 |
| VII. Das ekstatische Gebet als Übergang vom Gebet der Vereinigung zur geistlichen Vermählung | 190 |
| VIII. Die geistliche Vermählung als die Vollendung mystischen Lebens | 195 |

ZWEITES BUCH

DIE SEELE DES MENSCHEN ALS TRÄGER DES MYSTISCHEN LEBENS

| | |
|---|-----|
| Erstes Kapitel: Eignung der aristotelisch-thomistischen Psychologie | 205 |
| Zweites Kapitel: Das Wesen der Seele | 210 |
| I. Die zwei Daseinsweisen der Seele | 211 |
| II. Das Bewußtsein | 216 |
| III. Anormales Bewußtsein | 222 |
| IV. Hysterie | 225 |
| V. Geistseele | 227 |

| | |
|--|-----|
| Drittes Kapitel: Die Fähigkeiten der Seele | 235 |
| Viertes Kapitel: Die Tätigkeiten der Seele | 244 |
| I. Tätigkeitsweise der Seele | 244 |
| II. Psychogenese | 253 |

DRITTES BUCH

MYSTISCHES LEBEN ALS SEELISCHES GESCHEHEN

| | |
|---|-----|
| Erstes Kapitel: Mystik und christliches Leben | 267 |
| Zweites Kapitel: Mystik als Gebet | 277 |
| Drittes Kapitel: Das vormystische Gebet | 284 |
| Erster Abschnitt: Das mündliche Gebet | 285 |
| Zweiter Abschnitt: Die Betrachtung | 288 |
| Dritter Abschnitt: Das Affektgebet | 295 |
| Vierter Abschnitt: Das Gebet der Einfachheit | 298 |
| Fünfter Abschnitt: Die aktive Reinigung der Sinne und des Geistes (Ascese) | 301 |
| Viertes Kapitel: Das mystische Gebet | 307 |
| Erster Abschnitt: Wesentliche Unterscheidungen | 307 |
| Zweiter Abschnitt: Das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung als Übergangsformen vom vormystischen zum mystischen Gebet | 316 |
| I. Das Gefühl der Gegenwart Gottes | 320 |
| II. Die übernatürliche Sammlung | 322 |
| Dritter Abschnitt: Das Gebet der Ruhe als erste Stufe mystischer Entwicklung | 325 |
| Vierter Abschnitt: Das Gebet der Vereinigung als zweite Stufe des mystischen Lebens | 350 |
| Fünfter Abschnitt: Die passive Reinigung der Sinne und des Geistes | 358 |
| Sechster Abschnitt: Das Dämonische in der Mystik | 355 |
| Siebenter Abschnitt: Das ekstatische Gebet | 363 |
| Achter Abschnitt: Die geistliche Vermählung als letzte Stufe der Mystik | 378 |
| Schluß: Lehre und Leben in der Mystik | 392 |
| Anmerkungen | 405 |

V o r w o r t

Es ist eine Arbeit von langer Hand, die ich hier der Öffentlichkeit übergebe. Es ist eine Lebensarbeit. Ihre Anfänge reichen zurück in die Zeit, wo ich vor mehr als dreißig Jahren an der Universität Löwen neuscholastischen Studien oblag. Damals wurde ich von Professor Thiéry angeregt, eine Dissertation über „Aristoteles und die spanische Mystik“ zu schreiben.

Es ist mir tieferes Bedürfnis, meines unvergeßlichen Lehrers auch hier in unwandelbarer Dankbarkeit zu gedenken. In seiner „Nouvelle biographie de Louise Lateau“ schrieb er inzwischen das Beste nieder, was in neuerer Zeit über Mystik veröffentlicht wurde.

Wenn ich der Arbeit den Untertitel „Psychologie der Mystik“ gebe, so darf dies nicht mißverstanden werden. Es soll in keiner Weise die Mystik der Zuständigkeit der Psychologie überantwortet werden. Eine einfache Überlegung sagt jedem, daß Mystik als Wirklichkeit in seelischen Vorgängen besteht. Eine Mystik, die nicht darin bestünde, wäre eben keine Mystik. Freilich führt eine Zerlegung dieses seelischen Geschehens zu einer Wirkursache und Endursache, die jenseits des Seelischen liegen. Selbstverständlich gehören sie in die Zuständigkeit der Theologie.

Eines soll ein für alle Mal gesagt sein: Psychologie der Mystik ist hier genau im selben Sinn gemeint, wie die Werke eines hl. Johannes vom Kreuz und die Schriften einer hl. Theresia mit Recht als Psychologie der Mystik bezeichnet werden. Es ist der gleiche Sinn, in dem Pius X. Theresia die Meisterin der Psychologie der Mystik nennt. Wir betonen es deshalb, weil aus einer irrtümlichen Verkennung des tatsächlichen Wesens der Mystik heraus immer wieder Bedenken gegen eine Psychologie der Mystik laut werden. Sprach doch selbst ein Grabmann noch vor kurzem der Psychologie das Recht ab, über Mystik entscheidend zu befinden (Klerusblatt [24] 1943, Nr. 31/32).

Demgegenüber muß doch gesagt werden, daß in Fragen der Mystik in den letzten Jahrzehnten nichts so versagte und enttäuschte als gerade das, was sich Theologie der Mystik nennt. Glaubte sie doch von der Mystik als Wirklichkeit gar keine Kenntnis nehmen zu brauchen und die Werke des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, und die Schriften der hl. Theresia, die beide als Autoritäten schlechthin auf dem Gebiete der Mystik von der Kirche anerkannt sind, mit Stillschweigen übergehen oder höchstens in belanglosen Zitaten heranziehen zu dürfen.

Es wäre an der Zeit, daß das Vorurteil gegen eine Psychologie der Mystik als überlebt und morsch einer lebendigen Kenntnis der Mystik als seelischer Wirklichkeit endlich wiche. Quod Deus bene vertat!

Ich stand davon ab, die einschlägigen mystischen Werke hier in einem Verzeichnis aufzuführen. Ausgiehige Literatur findet sich im Anschluß an die Artikel „Mystik“ , „Johannes vom Kreuz“ und „Theresia“, die ich für das „Lexikon für Theologie und Kirche“ verfaßte.

S a l z b u r g, am Feste des hl. Johannes vom Kreuz 1944.

A l o i s M a g e r.

EINLEITUNG

Bedeutung einer Psychologie der Mystik

Nichts scheint selbstverständlicher, als daß es eine Psychologie der Mystik nicht bloß gibt, sondern geben muß. Die Mystik aller Jahrhunderte — und nicht etwa erst die spanische Mystik — berichtet von erlebten Seelen-vorgängen. Wo immer wir die Werke klassischer Mystik aufschlagen, überall ist die Rede von „Seelengrund“, „Seelenfünkeln“, „Seelenkräften“ usw. Wenn aber menschliches Seelenleben bewußt an den mystischen Vorgängen beteiligt ist, so muß es eine Psychologie der Mystik geben.

Niemand umschrieb bestimmter Recht und Bedeutung der Psychologie für die Mystik als der heiligmäßige Papst Pius X. in einem amtlichen Schreiben, das er aus Anlaß der Dreihundertjahrfeier der Heiligsprechung der hl. Theresia von Avila an den General der unbeschuheten Karmeliter richtete. Seine Worte sind zu bedeutsam, als daß wir sie nicht wörtlich in Übersetzung wiedergeben sollten: „Was dann“, so sagt der Papst, „die mystische Theologie betrifft, so durchschritt sie (Theresia) in ihrer Darstellung jene höchsten Bereiche des Geistes, mit einer solchen Ungezwungenheit, daß sie dort gleichsam wie in ihrem Reich zu Hause zu sein scheint. Kein Geheimnis gibt es in diesem Wissensgebiet, das sie nicht mit Scharfsinn ergründet hätte, und, indem sie über alle Stufen der Beschauung emporstieg, gelangte sie zu einer solchen Höhe, daß nur die ihr nachkommen können, die göttliche Einwirkungen auf die Seele aus Erfahrung kennen. Und dabei lehrt sie nichts, das nicht aus dem innersten Wesen katholischer Theologie stammt. Sie lehrt es aber so selbstverständlich und einleuchtend, daß die hervorragendsten Lehrer ihrer Zeit darüber staunen. Denn das, was die Kirchenväter über mystische Theologie nur gelegentlich und dunkel aussprachen, wurde von dieser Jungfrau fachgemäß in ein System gebracht. Uns aber, die wir gerade in diesem Punkt die Irrtümer vor allem unserer Zeit vor Augen haben, scheint das besonderer Beachtung wert zu sein, daß Theresia in den mystischen Seelenvorgängen nicht bloß scharf unterscheidet zwischen dem menschlichen und göttlichen Anteil und die Rolle des Verstandes und Willens genau umschreibt, sondern auch fordert, daß jene Seelenvorgänge ständig Hand in Hand gehen müssen mit der Übung aller Tugenden. Sie lehrt nämlich: „Es gibt so viele Sprossen in der Leiter christlicher Vollkommenheit, als es Stufen des Gebetes gibt!“ Ja, der Fortschritt des Menschen im Gebet kann nur daran erkannt werden, ob er gewissenhaft seine Standespflichten erfüllt und seinen Lebenswandel heilig zu gestalten strebt. Je inniger schließlich die mystische Vereinigung mit Gott ist, um so glühender muß die Nächstenliebe, um so reger der Seeleneifer werden. „Wer das alles

bedenkt, wird verstehen, wie recht alle jene taten, die über diese schwierigen Dinge schrieben, wenn sie in Theresia ihre Lehrmeisterin verehrten und an sie sich hielten, und — was mehr ist — wie richtig die Kirche handelte, wenn sie dieser Jungfrau die Ehre der Kirchenlehrer zuteil werden ließ, indem sie in der Liturgie zu Gott betet: daß wir uns mit der Speise ihrer himmlischen Lehre nähren und uns durch sie zur inneren Andacht erziehen lassen. Möchten es sich doch jene, die heute — wie der Ausdruck lautet — über Psychologie der Mystik schreiben, niemals in den Sinn kommen lassen, sich von den Fußstapfen einer solchen Lehrmeisterin zu entfernen." Hier wird der Psychologie nicht bloß eine besondere Aufgabe in der Mystik zuerkannt, sondern die Bezeichnung „Psychologie der Mystik" ausdrücklich anerkannt. Nichts scheint selbstverständlicher zu sein als die Bedeutung, die die Psychologie für die Wesensbestimmung der Mystik hat. Um so überraschender ist es, daß gegen eine Psychologie der Mystik gerade von einer Seite angegangen wird, von der man es am wenigsten erwartete: von der Theologie. Der Einspruch der Theologie gegen eine Psychologie der Mystik wäre dann verständlich, wenn die Psychologie den Anspruch erhöbe, allein und ausschließlich und unabhängig von jeder Theologie das Wesen der Mystik zu bestimmen. Richtig ist, daß moderne Religionspsychologen, wie James, Leuba u. a., die nicht bloß außerhalb der Kirche, sondern vielfach außerhalb jedes positiven Christentums stehen, die Psychologie allein für jede Art von Seelenzuständen, also auch für mystische, zuständig halten, schon deshalb, weil ihnen Theologie schlechthin Fremdland ist. Außerdem bezeichnen diese Psychologen vielfach Seelenzustände als mystisch, die für uns nur psychisch, mediumistisch oder pathologisch sind. Der Einspruch der Theologie aber, den wir hier meinen, geht nicht so sehr gegen diese Art von Psychologen, sondern vielmehr gegen Theologen, die es als eine Notwendigkeit ansehen, die Psychologie für eine Wesensbestimmung der Mystik heranzuziehen, zumal sie nach der klaren Sprache der Mystiker, insbesondere eines hl. Johannes vom Kreuz und einer hl. Theresia, gar nicht umgangen werden kann.

Der eine Einwand, der von theologischer Seite erhoben wird, geht dahin, daß eine Psychologie der Mystik, wie sie etwa der Poulain-Richtung eigen ist, zu einer Erlebnistheologie führt. Es ist vor allem Engelbert Krebs und neuestens einer seiner Schüler, Franz Lieblang, die Gefahr im Anzug sehen. So schreibt Krebs: „Auf dem Weg, der zu einer deutschen Poulain-Schule eingeschlagen wird, kommen wir nur zu einer irrigen Erkenntnislehre, zu einer Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Literatur." Besorgniserregend wird hinzugefügt, daß ein großer Teil der Theologen heute von dieser Auffassung beherrscht ist. Anknüpfend an Krebs, wiederholt Lieblang in einem etwas anderen Zusammenhange denselben Vorwurf: „Bekanntlich soll" , so schreibt er, „der Mystiker der Begutachter der dogmatischen

Erklärungsversuche in letzter Instanz sein. Zu dieser Rolle sollen die Mystiker einfachhin befähigt sein, weil sie aus Erfahrung reden (Richstätter), weil sie es besser wissen müssen (Mager), weil sie die einzigen Zeugen dieser Erfahrung sind (Maréchal). Was bedeutet dies aber anders als, um mit Krebs zu reden, Übertragung der Erlebnistheologie in die katholische Mystik; damit aber macht man das Erlebnis zum Prinzip der Theologie." Überzeugend wies Richstätter diesen Vorwurf zurück, als bedeutete eine Erfassung des mystischen Erlebnisses von der seelischen Seite her Erlebnistheologie.

Mir ist kein katholischer Vertreter einer Psychologie der Mystik bekannt, dem es je in den Sinn kam, Mystik als Theologie durch Psychologie ersetzen zu wollen. Wenn ich von je neben der Theologie der Mystik auch die Psychologie der Mystik betonte, so meinten ich und mit mir andere nichts anderes, als was Kleutgen schrieb: „Die Mystik bemüht sich, die Erfahrungen, die auf dem Weg der Beschauung gemacht werden, zu erklären und dadurch über Gott und die göttlichen Dinge höheren Aufschluß zu geben." Klar aber ist, so will mir scheinen, daß Erfahrungen, die auf dem Weg der Beschauung gewonnen werden, nur dort gefunden werden können, wo sie gemacht werden, nämlich in den Mystikern selber.

Ob und inwieweit diese Erfahrungen inhaltlich mit dem geoffenbarten und von der Kirche gehüteten Glaubensgut übereinstimmen, das ist ohne allen Zweifel nicht Aufgabe der Psychologie, sondern der Theologie und letztlich des kirchlichen Lehramtes. Um aber die Tatsächlichkeit mystischer Erfahrungen festzustellen, müssen sie in ihrem seelischen Geschehen erfaßt und aufgezeigt werden. Das aber ist ebenso ohne Zweifel Aufgabe einer Psychologie der Mystik.

Soweit meine eigene, von Anfang an vertretene Auffassung in Frage steht, so war ich stets bemüht, die Grundlinie zwischen Theologie und Psychologie klar zu ziehen. Immer betonte ich, daß die Psychologie der Mystik ihre Aufgabe nur in Unterordnung unter die Theologie lösen kann.

Gerade „Die Grundfragen der kirchlichen Mystik" waren es, die mich zu der Stellungnahme veranlaßten: „Ferner müßte man doch wohl unterscheiden zwischen Mystik als Lehre und Mystik als seelischem Zustand. Es sind zwei grundverschiedene Fragen, ob der Lehrgehalt mystischer Erkenntnisse und Aufzeichnungen gewertet werden soll oder ob der seelische Vorgang des mystischen Erlebens festzustellen ist. Es ist eine von niemand bestrittene Selbstverständlichkeit, wenn mit lautem Nachdruck die Ansicht vertreten wird, daß über den Lehrgehalt nur die Theologie und letztlich das kirchliche Lehramt, nicht aber Religionsgeschichte und Psychologie zu befinden hätten. Wenn aber damit gemeint sein soll, die zweite Frage sei schon erledigt, wenn die erste entschieden ist, so wird sachliche Überlegung dem nicht beipflichten können. Maßten sich Religionsgeschichte und Psychologie

eine Zuständigkeit in der ersten Frage an, so könnten sie nicht scharf genug verurteilt werden. Beschränken sich indes die beiden Wissenschaften auf die Untersuchung der zweiten Frage, so wäre es nicht nur nicht zu verwerfen, sondern eine selbstverständliche methodische Forderung." Es ist ein Rätsel, wie Krebs und seine Schüler ihre schon so oft wiederholten Einwände weiter erheben.

Die Werke des hl. Johannes vom Kreuz, des Kirchenlehrers der Mystik, und die von der Kirche immer wieder anerkannten Werke der hl. Theresia müßten ebenso und aus denselben Gründen in die „Erlebnistheologie“ eingereiht werden. Und ein Papst Pius X. selber müßte mit demselben Recht unter die „Erlebnistheologen“ gezählt werden. Ich verweise noch einmal auf den Wortlaut seines oben angeführten Schreibens. Er behauptet nichts weniger, als daß theologische Wissenschaft allein nicht genügt, um die Werke der hl. Theresia zu verstehen, sondern daß man mystische Erfahrung besitzen muß. Er unterscheidet klar zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Anteil im mystischen Erleben. Die beiden höheren Seelenkräfte, Verstand und Wille, sind in einer genau bestimmbaren Weise daran beteiligt.

Der Vorwurf, als wäre Psychologie der Mystik Erlebnistheologie, beruht auf einem Mißverständnis und auf einem Irrtum, die beide von der Theologie längst als solche hätten erkannt werden müssen. Es ist nämlich ein Mißverständnis, Psychologie mit Erlebnistheologie zu verwechseln. Nach Pascendi Dominici Gregis Pius' X. ist Erlebnistheologie jene Theologie, die als Quelle der Glaubensinhalte die verborgenen Tiefen des Unterbewußtseins (*latebrae subconscientiae*) annimmt und aus ihnen auf dem Wege des Erlebens die Dogmen sich entwickeln läßt. Über nichts aber spricht sich die Mystik und vor allem die spanische Mystik mit solcher Bestimmtheit aus wie gerade darüber, daß die Seele des Mystikers das Mystische weder dem Inhalt noch dem Erlebnischarakter nach aus sich hervorbringen kann, sondern aus einem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Seele hervorgeht. Die hl. Theresia macht gerade diese Tatsache zum unterscheidenden Merkmal für die Mystik. Übrigens behauptete nie ein katholischer Vertreter der Mystik etwas anderes. Tatsache aber ist, daß dieses Einwirken Gottes von der Seele erfahren wird. Das Erfahren der Seele allerdings gehört in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie. Und über die Tatsache des Erfahrens kann niemand anderer Auskunft geben als der Mystiker allein. Weder das eine noch das andere hat — wenn man nicht ein Mißverständnis um seiner selbst willen will — das Geringste mit Erlebnistheologie zu tun. Freilich, wenn man an einem Begriff der Mystik festhält, wie Krebs ihn gibt, nämlich als wäre Mystik nur eine Art tieferer religiöser Ergriffenheit, dann müßte man zwangsläufig einer Mystik als Erlebnistheologie verfallen.

Ein Irrtum wäre es, in der Mystik den Inhalt so von der Erfahrung zu trennen, als könnte man im eigentlichen Sinn noch von Mystik sprechen, griffe man nur den

Inhalt auf und schaltete das Erfahrungsmäßige gänzlich aus. Nicht nur ein Irrtum, sondern ein Widersinn wäre es, wollte man das Erfahrungsmäßige, das wesentlich zur Mystik gehört, mit Umgehung der Psychologie in seiner Struktur bestimmen. Es bliebe nur eine reine Dogmatik übrig, für die es an sich gleichgültig ist, ob ihr Inhalt von jemand erfahren wird oder nicht. Anders bei der Mystik. Ihre Wesensart besteht eben gerade darin, Erfahrung Gottes und göttlicher Dinge zu sein.

Wohin eine einseitig vorgehende Theologie auf dem Gebiet der Mystik führen kann, dafür ist klassischer Beweis das sonst so ausgezeichnete Werk „Theologie der Mystik“ von Anselm Stolz, O. S.B.10) Es lehnt zwar eine Psychologie der Mystik nicht schlechthin ab, gesteht ihr aber nur eine ganz unwesentliche, nebensächliche Bedeutung zu. Der Verfasser läßt das Wesen der Mystik in einer transpsychologischen Erfahrung“ bestehen.) Abgesehen davon, daß eine transpsychologische Erfahrung — entweder ist etwas Erfahrung, dann ist es nicht transpsychologisch, oder es ist trans-psychologisch, dann ist es nicht Erfahrung — eine *contradictio in terminis* ist, geht Stolz von einer falschen Annahme aus, als wäre Mystik struktur-mäßig nur ein vertiefter Glaubensakt. Aus der Tatsache, daß der Glaubensakt jenseits der psychologischen Sphäre liegt und, insoweit er als ein Akt der Zustimmung ins Psychologische hineinragt, vom gewöhnlichen Verhalten der seelischen Fähigkeiten sich nicht unterscheidet, wird ein Gleiches vom mystischen Vorgang behauptet. Und wenn der Glaubens-akt, so meint der Verfasser weiter, und damit das mystische Erleben gelegentlich Erfahrung wird, so geschieht es nicht an sich, sondern nur nebenbei. Denn mit der Struktur des Glaubensaktes hat das Erfahrungs-moment an sich nichts zu tun. Richtig ist, daß der Glaubensakt als solcher nicht wesensmäßig Erfahrung ist. Dasselbe aber vom mystischen Geschehen zu behaupten, ist eine rein willkürliche, durch keine Sachkenntnis begründete Annahme. Darin stimmen alle Praktiker und Theoretiker der Mystik aller Jahrhunderte überein, daß Mystik ein erfahrungsmäßiges Erkennen Gottes ist. Wenn ein Johannes vom Kreuz als Kirchenlehrer der Mystik und eine Theresia von Avila es immer und immer wieder mit aller Bestimmtheit aussprechen, so bleibt es unverständlich, wie es in einer „Theologie der Mystik“ einfach mit Stillschweigen übergangen werden kann. Wohl nie haben Mystiker so ausdrücklich die Anerkennung der Kirche gefunden wie die beiden Klassiker der spanischen Mystik. Ich erinnere noch einmal an das Schreiben Pius' X., wo der Ausdruck steht:
divinas affectiones experiri.

Aus der Theologie selber meldete sich der Form nach verbindlich, der Sache nach aber scharf ablehnend ein Widerspruch gegen die "Theologie der Mystik" von Stolz.12) Wir heben aus der grundsätzlichen Besprechung nur das hervor, was eine Psychologie der Mystik interessieren kann. Was Penido über die ablehnende Haltung

des Verfassers gegenüber der Psychologie schreibt, ist so treffend, daß wir es im Wortlaut anführen:

„Noch gekünstelter — und peinlicher in unserer Frage — ist der Gegen-satz, den P. Stolz zwischen Dogmatik und Psychologie aufrichtet. Er liebt die Psychologie nicht. Das ist sein gutes Recht, und viele Theologen teilen seine Abneigung. Er geht aber zu weit. Es ist nicht bloß die empirische Psychologie, die ungern gesehen ist. Der hl. Thomas selber erscheint ihm als vom Psychologismus angesteckt und insbesondere die hl. Theresia.

Diese Einstellung dünkt uns ganz besonders bedauerlich. Wahrlich, eine der kostbarsten Eigenschaften für einen Theologen ist seine Bereitschaft, die Richtlinien der Kirche sich zu eigen zu machen und auf sie zu achten.

Man erzählte uns neulich von einer Doktorpromotion in der Theologie, wo ein Anwärter mit unüberwindlicher Offenheit erklärte, daß der hl. Thomas ein Theologe unter anderen wäre. Wären wir Mitglied des Prüfungsausschusses gewesen, wir hätten den Anwärter durchfallen lassen. Denn es ist klar, daß die Kirche niemand zwingt, dem hl. Thomas zu folgen, aber es ist nicht weniger klar, daß sie ihn nicht als einen Theologen unter anderen Theologen ansieht. Ebenso sprach sich die Kirche aus, und zwar in genugsam ausdrücklichen Kundgebungen über das nicht zu übersehende, einzigartige Ansehen, das sie den beiden Zierden des wieder erneuerten Karmels zuerkennt. Welche Rolle also spielen die hl. Theresia und der hl. Johannes vom Kreuz in der ‚Theologie der Mystik? Die Heilige ist mehrmals angeführt, aber nur als Vertreterin eines untergeordneten, nebensächlichen Standpunktes. Der hl. Johannes vom Kreuz glänzt durch völlige Abwesenheit. Wir können es wahrlich nicht begreifen, wie ein Verfasser unserer Zeit einen ganzen Band der Theologie der Mystik widmen kann und dabei den hl. Johannes vom Kreuz einfach übergeht. Warum wird gerade die spanische Mystik mit diesem Bann des Ausschlusses belegt? Weil sie ‚psychologisch‘ ist. Und warum diese gegnerische Einstellung gegen die Psychologie? Aus „archeologischer“ Geisteshaltung und einer Vorliebe für Gegensätze. Die Alten, so heißt es, bringen keine Beschreibungen nach Art der hl. Theresia. Ohne Zweifel. Soll man aber in der spanischen Mystik nicht einen Fortschritt, nicht eine Bereicherung sehen?

Die Ebene der Dogmatik ist nicht die der Psychologie. Das ist wiederum richtig. Doch, soll man sie in Gegensatz zueinander bringen? Dahin aber zielen, ob bewußt oder unbewußt, die Bemühungen des Verfassers. Ohne schlechthin den Wert der Psychologie zu leugnen, bemüht man sich, sie als etwas Untergeordnetes, Nebensächliches darzustellen, was natürlich zur Voraussetzung hätte, daß die hl. Theresia und mit ihr die Kirche, die deren Schriften so sehr empfiehlt, sich schwer getäuscht hätten. Es ist immer peinlich für einen Theologen, bei systematischer

Behandlung der Mystik sich in Gegensatz zu einem Heiligen zu stellen, der die Mystik erlebt hat. Der Gegensatz ist so scharf, daß der Verfasser zu einem kaum verständlichen Begriff der mystischen Beschauung kommt: eine trans-psychologische Erfahrung. P. Mager wendet sich in einer Besprechung des Buches seines Mitbruders scharf gegen diese Auffassung (,Stimmen der Zeit', Februar 1937, S. 348 f.; desgleichen Thalhammer in der Zeitschrift für katholische Theologie', 1937, S. 119-124). Noch ehe ich die Ausführung des Salzburger Psychologen las, hatte ich ebenfalls einen ablehnenden Eindruck. Man muß daran festhalten, daß die mystische Erfahrung der Psychologie sich entzieht in Bezug auf ihren Ausgangspunkt, der die Gnade ist, und in Bezug auf ihren Gegenstand, der Gott ist. Das eine wie das andere ist außer dem Bereich, den die psychologische Forschung erfaßt. Folglich ist die ganze übernatürliche Seite der mystischen Erfahrung ,transpsychologisch'. Durch die Tatsache aber, daß die Mystik Erfahrung ist, schließt sie mit aller Notwendigkeit psychologische Elemente in sich. Es wäre ein Widerspruch, von einer Erfahrung der Seele zu sprechen, die jeden psychologischen Gehaltes bar wäre. Ebenso stellt P. Stolz den besonderen oder eigentümlichen Charakter dieses Inhaltes in Abrede. Wenn er unter dieser Kennzeichnung das verstünde, was andere unter ,außergewöhnlich' meinen (z. B. Ekstase), so hätte er tausendmal recht, aber die hl. Theresia ließ Mystik nie in diesen „außergewöhnlichen" Zuständen bestehen. Auf der anderen Seite sieht es P. Stolz darauf ab, zu beweisen, daß mystische Erfahrung nicht notwendig einen der von der hl. Theresia beschriebenen Zustände in sich schließt. Deshalb wohl beruft er sich auf das getaufte Kind, bei dem die Gnade keinen feststellbaren Bewußtseinszustand bewirkt, auf den gewöhnlichen übernatürlichen Glauben, der sich psychologisch vom menschlichen Glauben nicht unterscheidet. Das ist richtig, aber gerade in diesen beiden Fällen besteht keine Erfahrung. Wenn Taufgnade und Glaube eine hinreichende Stärke annehmen, um Erfahrung zu werden, dann muß im Bewußtsein ein ›besonderer' Zustand sich einstellen, der gleich oder ähnlich ist mit den von der hl. Theresia beschriebenen Zuständen. Der Psychologe ist außerstande, das Übernatürliche zu unterscheiden, wohl aber sieht er, daß das mystische Gebet auch psychologisch sich sehr vom betrachtenden Gebet unterscheidet. Das will sagen, daß Innenschau nicht die tiefere Ursache des mystischen Gebetes erfassen kann, was jedoch nicht besagen will, daß diese Erfahrung ohne besondere Bewußtseinszustände da sein kann. Diese gehören mit zum Ganzen und sind nicht bloß Begleiterscheinungen, wie P. Stolz meint. Soll sich etwa die ,geistliche Vermählung' vollziehen, ohne daß die Seele irgend etwas Besonderes erführe?"

Wie wenig richtig es übrigens ist, daß die griechischen Väter eine psychologische Seite der Mystik nicht kannten, zeigt anschaulich eine neuere Arbeit von Friedrich

Dörr. Auf Grund seiner Untersuchung nimmt er Stellung gegen die „Theologie der Mystik“ von Stolz. In der Auffassung von Stolz wird die Unterscheidung der Mystik als einem besonderen theologischen Bereich sinn- und gegenstandslos. Wenn nur gesagt sein sollte, der Inhalt des mystischen Erlebens wäre etwas Transpsychologisches, so wäre damit nur eine Selbstverständlichkeit ausgesprochen. Die Frage wäre dann nur diese, ob etwas in sich Transpsychologisches erfahren werden kann. Die Frage ist ohne Zweifel zu bejahen. Richstätter hat nicht so unrecht, wenn er behauptet: „Sein (des Mystikers) Urteil ist deshalb auch für den Dogmatiker von geradezu entscheidender Bedeutung. Denn was helfen seine scharfsinnigsten Konstruktionen, wenn der Mystiker achselzuckend die Darstellung des mystischen Erlebnisses als der objektiven Wirklichkeit nicht entsprechend ablehnt.“ Wer die Werke der hl. Theresia und des Kirchenlehrers der Mystik, des hl. Johannes vom Kreuz, auch nur oberflächlich kennt, dem kann nicht entgehen, daß die in ihnen vorgetragene Lehre der Mystik sich in allen wesentlichen Punkten nicht deckt mit dem von Stolz entwickelten Begriff. Welchen Sinn aber soll eine Theologie der Mystik haben, wenn sie das nicht erklärt, was die Kirche ausdrücklich als Mystik anerkennt? Es kann auch der Einwand nicht gelten, den Stolz macht, daß nämlich die spanische Mystik nicht den Anspruch erheben könne, allein Mystik zu sein. Gewiß, sie aber hat ein Recht darauf, daß ihr Begriff von Mystik in einer „Theologie der Mystik“ nicht als nebensächlich abgetan werden darf. Es ist methodischer Grundsatz jeder Wissenschaft, daß sie ihren Gegenstand dort holt und untersucht, wo er in vollkommenster Ausprägung gegeben ist. Nirgends aber ist Mystik so in ihrer Ganzheit und in einheitlichem Zusammenhang entwickelt und dargestellt worden wie in den Werken der spanischen Mystik. Diese Vollendung ist früher nie erreicht und später nie übertroffen worden.

Weder der Vorwurf, als wäre Psychologie der Mystik Erlebnistheologie, noch die Auffassung, als wäre Mystik etwas „Transpsychologisches“, kann sich auf stichhaltige Gründe stützen. Das eine wie das andere ist willkürliche Annahme. Theologen, die sich ex professo mit Mystik befaßten, kennen eine solche ablehnende Haltung gegen eine Psychologie der Mystik nicht. Für sie ist sie vielmehr eine Notwendigkeit, sobald das Wesen der Mystik bestimmt werden soll.

P. Gabriel von der hl. Magdalena, Professor am internationalen Kolleg der unbeschuhten Karmeliter in Rom und heute mit der beste Kenner der Schriften des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia, veröffentlichte Vorträge, die er einer erlesenen Hörerschaft der römischen Kongregationen und Kollegien über die Mystik der Heiligen von Avila hielt. Die Methode der mystischen Theologen seines Ordens charakterisiert er also: „Sie beobachteten die mystische Erfahrung und zergliederten sie mit Hilfe der mystischen Theologie. Aus dem so Zergliederten leiteten sie die

Richtlinien ab für die praktische Führung beschaulicher Seelen." Er zieht daraus die Folgerung: „Es drängt uns, diese Abhängigkeit der Untersuchung von der Erfahrung, die so charakteristisch für unsere Schule ist, besonders hervorzuheben. Denn ich wünsche, die Vorwürfe zu vermeiden, die manchmal gegen die Theologen erhoben werden, daß sie nämlich erst am Ende ihrer Untersuchungen Bezug nehmen auf die Erfahrung, anstatt sie zum Ausgangspunkt zu nehmen als eine Gegebenheit, die einer Erklärung bedarf. Die Grundlage, auf der die Mystik des Karmels aufgebaut ist, ist eine tatsächliche Gegebenheit oder vielmehr eine Zusammenfassung von tatsächlichen Gegebenheiten, die von einer beträchtlichen Zahl beschaulicher Seelen erlebt, wundervoll beschrieben und geordnet wurden." Als Methode, die von der hl. Theresia angewendet wurde, gibt der Verfasser an: „Theresia bedient sich dieses Begriffes (des Übernatürlichen), um den Bereich des mystischen Gebetes abzugrenzen: ‚Meines Erachtens besteht das erste übernatürliche Gebet, das ich erlebte, in einer inneren Sammlung, die ich in meiner Seele fühlte.' Es handelt sich um Gebetsweisen, die sich der inneren Erfahrung als übernatürlich kundtun. Das Unterscheidungsmerkmal ist also erfahrungsmäßig. Die eingegossene Sammlung ist demnach die erste Gnade dieser Art. Man beachte das echt wissenschaftliche Verfahren, das die hl. Theresia wie von selber anwendet.

Mit einer beschreibenden Begriffserklärung legt sie uns dar, was sie unter Mystik versteht. Dann umgrenzt sie mit Hilfe dieser Begriffsbestimmung das Gebiet, auf dem die theologische Erörterung sich bewegen soll, die Grundsätze und Wesen der Mystik zu bestimmen hat." Hier wird Erfahrung zum Ausgangspunkt der theologischen Untersuchung der Mystik gemacht. Die Erfahrung in ihrer Tatsächlichkeit zu bestimmen, ist selbstverständlich Aufgabe einer Psychologie der Mystik.

In denselben Gedankengängen bewegen sich die Ausführungen, die Guibert S. J., Professor der Mystik an der Gregoriana in Rom, in einem Werke macht, das die Grundbegriffe der mystischen Theologie grundsätzlich klären soll. Methodisch unterscheidet er zwei Gruppen mystischer Schriftsteller: die einen untersuchen Seelenzustände, die allgemein als mystisch gelten und als solche anerkannt sind, um aus ihnen die Wesensmerkmale der Mystik zu bestimmen. Auf Grund dieser Merkmale ziehen sie die Grenze, die Mystisches von Nichtmystischem trennt. Die anderen gehen vom herkömmlichen Begriff der Beschauung aus und suchen von hier aus das Gebiet des Mystischen abzugrenzen. Die ersteren gehen von den Tatsachen aus, um von hier zum Grundsätzlichen vorzudringen. Die letzteren stützen sich auf die Offenbarung, die alle Vollkommenheit in der Liebe bestehen läßt, und bestimmen von diesem Standort aus die mystischen Zustände. Nach Guibert ist in der Mystik der merkwürdige Fall gegeben, daß das Wesen einer Tatsache theologisch bestimmt

werden soll, von der wir Kenntnis haben nicht auf Grund einer Offenbarung, sondern auf Grund der Erfahrung. Es handelt sich nicht um eine rein theologische, aber auch nicht um eine rein psychologische Frage, sondern um eine gemischte Begriffsbestimmung. Die Erfahrung gibt uns Kunde von eigenartigen Gebetszuständen mit ganz bestimmten Merkmalen, wie Passivität, Unabhängigkeit von unserer freien Bestimmung, Gefühl der Gegenwart Gottes usw. Zerlegt man diese Zustände in ihre wesentlichen Merkmale, so kann man aus ihnen eine Wesensbestimmung der Mystik aufbauen. Kommen in der Offenbarung selber solche Zustände vor, die mit einer gewissen Deutlichkeit von anderen Gegebenheiten des übernatürlichen Lebens sich abheben, dann ist eine theologische Begriffsbestimmung der Mystik möglich, z. B. Prophetie, Ansprachen, Visionen usw., wie sie in der Heiligen Schrift berichtet werden. Was aber die eingegossene Beschauung betrifft, so können wir nach Guibert ihre Begriffsbestimmung nicht aus der Offenbarung herleiten. Will man eine theologische Begriffsbestimmung geben, so kann man dabei nur von den Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen und dem erfahrungsmäßigen Begriff, den sie uns vermitteln, um ihn in Zusammenhang mit unseren theologischen Erkenntnissen zu bringen. Eine solche Begriffsbestimmung wäre im Grund genommen eine Annahme, die auf theologische Schlußfolgerungen sich stützt und bestrebt ist, den durch mystische Erfahrungen festgestellten Tatsachen gerecht zu werden. Nie ist von theologischer Seite der wahre Sachverhalt, wie er den Tatsachen des mystischen Lebens entspricht, treffender dargestellt worden, als es hier von Guibert geschieht.

Im übrigen findet die Begriffsbestimmung der Mystik, wie sie Bainvel S. J. in der Einführung zur zehnten Auflage von Poulains „Grâces d'oraison“ gibt, die Zustimmung Guiberts: *La vie de la grâce, devenant consciente, connue expérimentalement* (Mystik ist das bewußt gewordene, erfahrungsmäßig erkannte Gnadenleben). Auch wir haben gegen diese Begriffsbestimmung nichts einzuwenden. Sie deckt sich vielmehr ganz mit unserer Auffassung. Denn sie entspricht vollkommen den Tatsachen. Nur müßten wir die weitere Frage stellen: Worin besteht ein Bewußtwerden und ein erfahrungsmäßiges Erkennen des Gnadenlebens? Wir sind der Meinung, daß es Aufgabe gerade einer Psychologie der Mystik wäre, zu untersuchen und aufzuzeigen, wie das Verhalten der Seele und ihrer Fähigkeiten ist, wenn sie des Gnadenlebens inne wird und es erfahrungsmäßig erkennt. Erst wenn diese Frage, so will es uns bedünken, beantwortet ist, kann man an die Begriffsbestimmung der Mystik gehen. Der Inhalt allerdings dieses Bewußtwerdens und dieses erfahrungsmäßigen Erkennens gehört ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich der Theologie.

Übrigens ist es nicht ausschließlich Eigentümlichkeit der spanischen Mystik, sondern auch der Mystik der Gegenwart, daß die seelische Seite hauptsächlich im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Freilich handelt es sich hier vielfach um Aufzeichnungen von Mystikern, die noch nicht ausdrücklich die kirchliche Anerkennung gefunden haben. Wohl aber läßt sich eine auffallende Übereinstimmung feststellen, so daß hier nicht falsch sein kann, was dort als richtig anerkannt ist. Es sei nur an das „Geistliche Tagebuch“ der Lucie Christine erinnert, das Guardini in deutscher Übersetzung mit einer bedeutsamen Einleitung herausgab. Vom psychologischen Standpunkt aus ganz besonders beachtenswert sind die Aufzeichnungen der Ursuline Mater Salesia Schulten, die Richstätter mit einer ausgezeichneten Einführung dem Druck übergab. Es muß überraschen, mit welcher Sicherheit eine von Natur aus einfache und wenig begabte Klosterfrau über die schwierigsten Fragen der mystischen Psychologie sich ausspricht. Immer wieder ist die Rede von Seele und Seelenkräften, von der Unterscheidung zwischen Seele und Geist.

So weit die Meinungen über die Wesensbestimmung der Mystik auch auseinandergehen mögen, eine Formulierung blieb doch seit Jahrhunderten unwidersprochen: Mystik ist erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis (*cognitio Dei experimentalis*). Mit ihr ist eine streng denkgesetzliche Begriffsbestimmung gegeben. Denn sie enthält die beiden Wesensbestandteile, die jede Denklehre von einer vollgültigen Begriffsbestimmung fordert: nächstliegenden Gattungsbegriff und artunterscheidendes Merkmal. Der nächstliegende Gattungsbegriff beinhaltet immer das, was das begrifflich zu Bestimmende mit anderen Dingen gemeinsam hat, während der Artunterschied das zum Ausdruck bringt, was es von allem anderen unterscheidet. Mit der Dogmatik kommt die Mystik gattungsmäßig darin überein, daß sie eine Gotteserkenntnis ist. Sie ist also eine Gotteserkenntnis, aber nicht eine beliebige, sondern eine bestimmt geartete, von allen anderen, auch der dogmatischen, unterschiedene Gotteserkenntnis, nämlich eine erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. Darin liegt das artunterscheidende Merkmal der Mystik. Selbstverständlich können in der Mystik selber beide Bestandteile ebensowenig voneinander getrennt werden wie in ihrer Begriffsbestimmung. Mystik ist ebenso Gotteserkenntnis wie Erfahrung und umgekehrt. Als Gotteserkenntnis ist die Mystik selbstverständlich Gegenstand der Theologie, näherhin der Dogmatik. Wäre Mystik Gotteserkenntnis schlechthin, so erübrigte es sich, von der Mystik als einer besonderen Wissenschaft und als einem eigenen Forschungsgebiet zu sprechen. Gehörte das Erfahrungsmäßige nicht zum Wesen der Mystik, so könnte Mystik nichts anderes als Dogmatik sein. Mystik aber ist wesenhaft nicht Gotteserkenntnis schlechthin, sondern erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. Es gehört nicht zum Wesen der Gotteserkenntnis, erfahrungsmäßig zu

sein. Darum gehört das Erfahrungsmäßige nicht in der gleichen Weise in das Gebiet der Theologie wie die Gotteserkenntnis. Was ist überhaupt „Erfahrungsmäßig“ ? Erfahren ist eine bestimmte Art des Erkennens. Erfahren ist eine Erkenntnisweise, die Wirklichkeit unmittelbar erfaßt, d. h. ohne vermittelndes Zwischending. Es gibt für uns nur zwei Arten von Wirklichkeit: eine sinnenfällige und eine geistige. Die sinnenfällige Wirklichkeit kann innerlich oder äußerlich sein. Die Wahrnehmung der äußeren und inneren sinnenfälligen Wirklichkeit galt von je als erfahrungsmäßige Erkenntnis. Erfassen der Wirklichkeit durch Vorstellungen und Begriffe ist keine erfahrungsmäßige, sondern eine vermittelte Erkenntnis. Im gewöhnlichen Seelenleben ist nur die äußere Sinneswahrnehmung erfahrungsmäßige Erkenntnis. Mit Recht aber spricht man auch von einer inneren Erfahrung, insofern die Seelenvorgänge in ihrem Ablauf durch die innere Wahrnehmung unmittelbar erfaßt werden. Eine nur vorgestellte Farbe, die innerlich erfaßt wird, ist keine erfahrungsmäßige Erkenntnis, weil in ihr nicht wirkliche Farbe erfaßt wird. Der Seelenvorgang dagegen, die Tätigkeit, in der die vorgestellte Farbe wahrgenommen wird, ist eine Wirklichkeit, die unmittelbar von der inneren Wahrnehmung erfaßt wird. Das ist erfahrungsmäßige Erkenntnis der inneren Wahrnehmung. Was in der inneren Erfahrung erkannt wird, ist ebenfalls sinnenfällige Wirklichkeit. Im gewöhnlichen menschlichen Seelenleben kann nur Sinnenfälliges Gegenstand erfahrungsmäßiger Erkenntnis sein. Rein Geistiges kann nur auf dem Wege über die sinnenfällige Wirklichkeit vermittels des abstrahierenden, schlußfolgernden Denkens erkannt werden. Den psychologischen Grund dafür können wir hier nur andeuten. Die Menschenseele, insofern sie mit dem Leib zu einer Seins- und Wirkenseinheit verbunden ist, kann nur aus dieser Einheit heraus tätig sein. Sie ist in ihrer Tätigkeit gebunden an die Sinnesorgane, im Denken und Wollen zwar nicht an die Organe selber, wohl aber an die von diesen vermittelten Gegenstände. Das Denken der Seele in ihrer Leibverbundenheit ist wesentlich schlußfolgernd. Das gilt auch für das religiöse Leben.

Gott ist geistige Wirklichkeit. Er kann von uns im Zustand der Leibverbundenheit der Seele nicht erfahrungsmäßig, sondern nur schlußfolgernd erkannt werden. Wenn die Offenbarung neue, über die natürliche Gotteserkenntnis hinausgehende Erkenntnisse vermittelt, so ist zwar zu ihrer Erfassung eine gnadenhafte Erhebung der Seelenkräfte über ihr natürliches Erkennen hinaus durch die eingegossene Tugend des Glaubens notwendig, aber an der Tätigkeitsweise der Seelenkräfte ändert es nichts.

Auch die Glaubenserkenntnis ist wesentlich keine erfahrungsmäßige Erkenntnis, sondern schlußfolgerndes Denken und hierdurch ausgelöstes Wollen. Besonders nachdrücklich muß betont werden, daß die durch solche Gotteserkenntnis ausgelösten

Ergriffenheiten und Gefühle in keiner Weise erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes sind.

Gefühle und Ergriffenheiten sind innere Sinnenfälligkeiten. Auch das Selbstbewußtsein, das wir haben, ist nicht rein geistiger Natur. Der innere Tastsinn, den die Schulpsychologie immer als Gemeinsinn bezeichnet hat, vermittelt uns unmittelbar das Bewußtsein unserer seelischen Wirklichkeit.

Nur auf dieser Grundlage können wir uns auch denkend erfassen. Das macht das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Versagt der innere Tastsinn z. B. bei einer Ohnmacht, dann verlieren wir mit dem Bewußtsein auch das Selbstbewußtsein. Alles, was innerlich erfahrungsmäßig wahrgenommen wird, ist irgendwie mit der inneren Tastsinnenfälligkeit des Gemeinsinnes verwoben. Es soll nicht geleugnet werden, daß es echte innere religiöse Ergriffenheit geben kann und tatsächlich gibt. Nur kann in ihr niemals die göttliche Wirklichkeit erfahrungsmäßig wahrgenommen werden.

Erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes auf diesem Wege wäre vollendeter Widerspruch. Denn Gott als geistige Wirklichkeit kann niemals, auch nicht durch ein Wunder, weder äußerlich noch innerlich tastsinnenfällig sein.

Das Gnadenwirken Gottes im Innersten der Seele kann so stark werden, daß es auch auf niedrigere Seelengebiete ausstrahlt, im inneren Tastsinn wirksam wird.

Wir erfahren aber dieses Wirken Gottes dann nicht unmittelbar, sondern nur als eine Veränderung in der inneren Tastsinnenfälligkeit. Göttliches wird also hier nur sehr mittelbar erfaßt. Religiöse Ergriffenheit, die auf der inneren Tastsinnenfälligkeit beruht, kann darum niemals an sich eine Gewißheit vermitteln, daß es sich um eine gottgewirkte Wirkung handelt. Eine mehr oder weniger große moralische Gewißheit kann uns nur ein vom Glauben unterbautes Erkennen vermitteln, das sich diese Ergriffenheiten und Gefühle zum Gegenstand macht. In einer Verkennung dieser psychologischen Tatsache hat die Erlebnistheologie ihren Ursprung. Darum behaupteten wir gegenüber Krebs, daß Mystik ihrem innersten Wesen nach schlechthin nicht Erlebnistheologie sein kann. Beide schließen sich wesensmäßig aus. Auf den Gedanken, eine Psychologie der Mystik Erlebnistheologie gleichzusetzen, kann nur der kommen, der das Wesen der Mystik dort sieht, wo es wesensmäßig nicht sein kann.

Die Heilige Schrift und die ganze christliche Überlieferung bis in die Gegenwart herein — wir sehen hier von außerchristlicher Überlieferung bewußt ab — bezeugen einmütig das Vorkommen einer erfahrungsmäßigen Gotteserkenntnis. Sie wird durchgängig als Mystik bezeichnet. Soll erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis überhaupt einen verstehbaren Sinn haben, dann kann sie nur besagen, daß die Seele durch sie Gott und göttliche Wirklichkeit unmittelbar erfaßt. Selbstverständlich kann diese Wirklichkeit nicht sinnenfällig, sondern nur geistig sein. Wäre sie irgendwie

sinnenfällig, so würde entweder Gott nicht erfahrungsmäßig wahrgenommen oder es wäre kein erfahrungsmäßiges Erkennen Gottes. Denn Gott ist und bleibt Geist. Geist aber kann nur geistig erfahrungsmäßig wahrgenommen werden. Wenn Mystik über Dogmatik hinaus die Frage stellen muß, wie erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis im Zustand der Leibverbundenheit der Seele möglich ist, so hat diese Frage einen doppelten Sinn: Erstens, wie kann Gott der Seele in ihrer Leibverbundenheit sich erfahrungsmäßig zu erkennen geben? Zweitens, wie kann die Seele, wenn sich Gott ihr erfahrungsmäßig zu erkennen gibt, Gott erfahrungsmäßig wahrnehmen?

Die erste Frage ist ohne Zweifel dogmatischer Natur, die alle Fragen nach heiligmachender Gnade, Gaben des Heiligen Geistes usw. aufrollt. Die zweite Frage dagegen ist psychologischer Natur, die in das innerste Wesen der Seele und ihrer Fähigkeiten hineinführt. Dabei bleibt bestehen, daß die Seele aus sich mystisch sich nicht betätigen kann, sondern nur unter der Voraussetzung, daß Gott unmittelbar auf sie einwirkt. Damit ist das auf die schärfste Formulierung gebracht, was allein sinnvoll Gegenstand einer Auseinandersetzung zwischen Dogmatik und einer Psychologie der Mystik sein kann.

Soweit die Begriffsbestimmung der Mystik zur Erörterung steht, umfaßt die erste Frage das gattungsmäßige Merkmal, die zweite Frage das artunterscheidende Merkmal nach dem Grundsatz: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* — das, was bei einem ursächlichen Vorgang aufgenommen wird, wird nicht nach der Art des Wirkenden, sondern nach der Art des Aufnehmenden aufgenommen. In der Mystik nimmt die Seele das Wirken Gottes auf. Ihre Artprägung empfängt also die Mystik von der Art, wie die Seele dieses Wirken Gottes aufnimmt. Es kann das artunterscheidende Merkmal der Mystik ohne Psychologie nicht bestimmt werden. Darin liegt die eigentliche Bedeutung einer Psychologie der Mystik. Denn Aufgabe der Psychologie ist es, die Eigenart der Seele in ihrem Wesen und in ihren einzelnen Fähigkeiten und Tätigkeiten zu bestimmen. Das Wesenseigentümliche des Erfahrungsmäßigen in der Gotteserkenntnis, das für die Mystik artbestimmend ist, kann nur von der seelischen Seite her untersucht werden.

Nie beanspruchte die Dogmatik, über Natur und Funktion des Verstandes und Willens deshalb zu befinden, weil Denken und Wollen an der glaubensmäßigen Erkenntnis Gottes beteiligt sind. Nie sah man aber auch einen Übergriff der Psychologie darin, daß sie die seelischen Funktionen auch in der glaubensmäßigen Gotteserkenntnis untersuchen will. Niemand nimmt z. B. Anstoß an einer Psychologie des Glaubensaktes. Es ist nicht denkbar, daß jemand in einer solchen Psychologie des Glaubensaktes eine Gefahr der Auflösung des Glaubens in reine Psychologie oder Erlebnistheologie erblickt. Es wäre gerade so, als würde man behaupten: Gotteserkenntnis ist Erkenntnis. Erkenntnis aber ist eine Tatsache des natürlichen

Seelenlebens. Das Erkenntnismäßige an der Gotteserkenntnis untersuchen zu wollen aber bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als die Gotteserkenntnis der Dogmatik entziehen und in Psychologie auflösen. Niemand wird im Ernst behaupten, Gewißheit über Wesen und Fähigkeiten der Seele müßte, weil sie an der Gotteserkenntnis beteiligt sind, beim Lehramt der Kirche und in seinen beiden Quellen, der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung, gesucht werden.

Wollte man behaupten, darüber, wie Denken und Wollen in ihrem seelischen Vollzug beim Glaubensakt sich betätigen, könne nur der Aufschluß geben, der es bewußt in sich erlebt hat, ist da mehr als eine Selbstverständlichkeit behauptet? Man könnte vielleicht einwenden, eine Psychologie der Mystik wäre ebenso gegenstandslos wie eine Psychologie der Dogmatik. Man übersieht aber, daß es sich dabei um zwei grundverschiedene Dinge handelt. Eine Psychologie der Dogmatik zu geben, erübrigt sich deshalb, weil in einer solchen Psychologie nichts anderes gesagt werden könnte, als was in jeder Psychologie vorgetragen wird. Im Glaubensakt haben Denken und Wollen tatsächlich keine andere Funktionsweise, als wie sie im übrigen Seelenleben auch gegeben ist. In der Mystik dagegen haben Denken und Wollen eine Tätigkeitsweise, die eben nur in der Mystik und sonst nirgends anderswo vorkommt. Darum kann die Mystik sich nicht einfach auf die allgemeine Psychologie stützen, sondern bedarf einer besonderen Psychologie, eben der Psychologie der Mystik. Eine Psychologie der Mystik aber kann ihre Lehre nicht a priori aufbauen. Sie kann um die Eigenart der Seelentätigkeiten in der Mystik nur auf Grund des Erlebens der Mystik selber wissen. Sie muß die Aufzeichnungen und Aussagen der Mystiker über ihr Erleben zur Grundlage nehmen. Eine Psychologie der Mystik kann heute auf Aufzeichnungen kirchlich anerkannter Mystiker, ja auf einen Kirchenlehrer der Mystik sich stützen. Ich meine Johannes vom Kreuz, der mit Theresia von Avila als Klassiker der Mystik bezeichnet werden muß. Von einer solchen Psychologie der Mystik hätte die Theologie wahrlich nichts zu fürchten, wohl aber viel zu erwarten. Mystik unterscheidet sich von Dogmatik dadurch, daß ihre Gotteserkenntnis erfahrungsmäßig ist. Das Erfahrungsmäßige ist ihr artunterscheidendes Merkmal. Es darf in einer Begriffsbestimmung der Mystik niemals fehlen, wenn sie überhaupt eine Begriffsbestimmung sein soll.

Während Dogmatik immer Dogmatik bleibt, ob ihre Wahrheiten Gegenstand eines persönlichen Erlebens sind oder nicht, hört Mystik auf, Mystik zu sein, wenn ihr Inhalt nicht Gegenstand erfahrungsmäßiger Erkenntnis, persönlichen Erlebens ist. Zu bestimmen, was Erkennen und erfahrungsmäßiges Erkennen ist, gleichgültig, um welchen Gegenstand es sich auch handeln mag, ist unbestritten Aufgabe der Psychologie. Mystik kann, ohne sich selber aufzuheben, bzw. in bloße Dogmatik überzugehen, der Psychologie nicht entraten. Sie ist wesensmäßig, d. h. aus ihrer

Wesensbestimmung heraus auf Psychologie angewiesen. Das erkannt und mit Nachdruck betont zu haben, ist das Verdienst jener Schriftsteller der Mystik, gegen die der Vorwurf der Erlebnistheologie erhoben wird.

Es gibt weder Erkennen noch Erfahren ohne entsprechenden Gegenstand. Tätigkeit und Gegenstand sind im Vollzug des Erkennens untrennbar miteinander verbunden. Die mystische Erfahrung kann nicht schlechthin absehen von ihrem Inhalt oder ihrem Gegenstand. Darum kann eine Psychologie der Mystik sich nicht der Dogmatik entziehen. Sie muß in beständiger Föhlung mit ihr bleiben. Die Psychologie kann aus sich den Gegenstand der mystischen Erfahrung niemals bestimmen. Dieser ist in seinem ganzen Umfang Gegenstand der Dogmatik. Mystische Erkenntnis unterscheidet sich von der Glaubenserkenntnis, soweit der Gegenstand in Frage kommt, nur dadurch, daß der Mystiker ihn persönlich tiefer und umfassender ergreift, aber nicht dadurch, daß er in ihm etwas erfäßt, was im Gegenstand der Glaubenserkenntnis nicht enthalten wäre. Mystik setzt Dogmatik vollinhaltlich voraus.

Indem Mystik den vollen Gehalt der Dogmatik als das Gattungsmäßige in ihrer Begriffsbestimmung zur Voraussetzung hat, muß sie sich mit ihrem Artunterschied um so grundsätzlicher auseinandersetzen. Wollte sie das Gattungsmäßige ebenso grundsätzlich behandeln, so könnte sie nur Dogmatik wiederholen. Eine Arbeit tun, die aber der Hauptsache nach schon getan ist, widerspräche dem haushälterischen Grundsatz, dem jede Wissenschaft verpflichtet ist. Sobald sie sich aber dem Artunterschied zuwendet, steht sie mitten in der Psychologie.

Solange der Mensch eine Seins- und Wirkenseinheit zwischen Leib und Seele bildet, steht es keineswegs fest, daß er zu einer geistigen Erfahrungserkenntnis befähigt ist. Im Zustand der Leibverbundenheit ist die Erkenntnis- und Tätigkeitsweise der höheren Seelenkräfte mittelbar, d. h. auf Schlußfolgerung beruhend. An sich aber schließt es keinen Widerspruch in sich, daß die Seele auch schon im Zustand der Leibverbundenheit geistig sich betätigen kann. Denn sie ist und bleibt auch im Zustand der Leibverbundenheit ein geistiges Wesen. Daß diese Erkenntnisweise tatsächlich vorkommt, wissen wir aus den Darstellungen, die uns die Mystiker von ihrem Erleben geben. Da Wesenserkenntnis normalerweise auf Tatsachenerkenntnis sich gründet, so können wir das artunterscheidende Merkmal der Mystik nur auf Grund des tatsächlichen mystischen Erlebens bestimmen. Wir betonen noch einmal ausdrücklich, daß es hier nicht um den Inhalt der Mystik, d. h. um die Mystik als Erkenntnis Gottes geht, sondern um das Formale, d. h. um das Erfahrungsmäßige dieser Erkenntnis. Wir müssen die Mystiker nach ihrem Erleben befragen. Wir sind auf die Aufzeichnungen angewiesen, die uns die Mystiker aller Jahrhunderte von ihrem Erleben geben.

Da wir die Frage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer natürlichen Mystik hier aus unserer Untersuchung ausschalten und nur christliche Mystik zu bestimmen suchen, können für uns nur Darstellungen mystischer Erlebnisse in Frage kommen, deren Lehrgehalt die Anerkennung der Kirche gefunden hat. Unter diesen werden wir selbstverständlich denen den Vorzug geben, bei denen die seelische Seite, das Erfahrungsmäßige des mystischen Erlebens, besonders ausgeprägt ist. Freilich darf dabei der Inhalt des mystischen Erlebens nie aus dem Auge verloren werden. Er muß geprüft und beurteilt werden an der dogmatischen Lehre der Kirche. Hat dieser stillschweigend oder ausdrücklich die Anerkennung der Kirche bereits gefunden, so wäre eine Mystik, der es nur um die Bestimmung des artunterscheidenden Merkmales zu tun wäre, der Prüfung des Lehrgehaltes durch die Dogmatik enthoben. Unter den Darstellungen des mystischen Erlebens, die der seelischen Seite eine besondere, ja fast ausschließliche Aufmerksamkeit zuwenden und deren Lehrgehalt die ausdrückliche Anerkennung der Kirche bereits gefunden hat, nimmt die sogenannte spanische Mystik, die Mystik eines Johannes vom Kreuz und einer Theresia von Avila, einen einzigartigen Platz ein. Die Schriften dieser beiden Klassiker der spanischen Mystik bilden einen Ausgangspunkt für eine Psychologie der Mystik, wie er idealer nicht gedacht werden kann. Ausdrücklich für die hl. Theresia hat es niemand anderer anerkannt als Pius X., der die Heilige als eine Meisterin der Psychologie der Mystik bezeichnet.

Die Psychologie wird für die Mystik vor allem dann von entscheidender Bedeutung sein, wenn es gilt, pathologische und mediumistische Zustände vom mystischen Erleben zu unterscheiden. Viele Zustände, von denen etwa James und Leuba berichten, sind alles eher als mystischer Natur. Sie sind vielfach pathologischen oder mediumistischen Ursprunges. Diese verschiedenen Erscheinungsformen gegen einander abzugrenzen und zu unterscheiden, vermag nur eine genaue Kenntnis der menschlichen Seele und ihrer Betätigungsweisen. Diese aber kann nur eine Psychologie vermitteln. Die nicht-mystischen Seelenzustände aber können gegen die mystischen Erlebnisse nur abgegrenzt werden, wenn die seelische Seite des mystischen Erlebens genau bestimmt ist. Eine Psychologie der Mystik besteht zurecht. Sie hat einen besonderen Aufgabenbereich, den keine andere Wissenschaft bearbeiten kann.