

Psychologische Lehren der Scholastik bestätigt und beleuchtet durch Thatsachen der katholisch-religiösen Mystik

Autor(en): **Pfeifer, X.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **5 (1891)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762086>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

wendig voraus, daß die göttliche Natur wesentlich durch das aktuelle reine Erkennen gebildet werden müsse. Wie könnte man auch sonst von Wort Gottes sprechen und den Ausgang des Sohnes ein Geborenwerden nennen gegenüber dem Ausgang des hl. Geistes, wenn nicht das Erkennen förmlich die Wesenheit, die Natur Gottes ausmache? Genügte die göttliche Natur unter dem Begriffe der Aseität, dann müßte der Ausgang des hl. Geistes gerade so gut eine generatio genannt werden wie der Ausgang des „Wortes“, oder vielmehr er käme beiden nicht zu. Wollte man auch noch das Wesen der visio beatifica des weitern betrachten und hier heranziehen, so würde man nur zu demselben Ziele gelangen, daß nämlich das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste Seinsverwirklichung und Seinsbethätigung des göttlichen Wesens die göttliche Natur bildet.



PSYCHOLOGISCHE LEHREN DER SCHOLASTIK BE-
STÄTIGT UND BELEUCHTET DURCH THATSACHEN
DER KATHOLISCH-RELIGIÖSEN MYSTIK.

VON DR. XAV. PFEIFER.



Im Jahre 1883 erschien eine von Maximilian Perty verfaßte kleine Schrift unter dem Titel: „Ohne mystische Thatsachen keine erschöpfende Psychologie.“ Wie schon der Titel zu verstehen gibt, will der Autor zeigen, daß die Psychologie, wenn sie erschöpfend sein will, notwendig die mystischen Thatsachen in das Bereich ihrer Diskussion aufnehmen muß. Nun ist zwar sowohl der Begriff Pertys von den mystischen Thatsachen als auch der Standpunkt, den er bei der Deutung derselben einnimmt, von der Art, daß Verfasser dieses Artikels in dieser Beziehung dem genannten Autor nicht beipflichten kann. Aber er glaubt seine Beistimmung nicht versagen zu können zu der

soeben angeführten Behauptung, daß ohne die mystischen Thatsachen, ohne Bezugnahme auf dieselben eine erschöpfende Psychologie nicht möglich sei. Die Wichtigkeit der mystischen Thatsachen für die Psychologie muß zugegeben werden. Bevor wir jedoch auf die Bedeutung der mystischen Thatsachen für die Psychologie näher eingehen, ist eine vorläufige Bemerkung über den Umfang des Begriffes der mystischen Thatsachen notwendig. Jos. von Görres hat in seiner bahnbrechenden christlichen Mystik drei Gebiete, welche als mystisch bezeichnet werden können, unterschieden, ein natürliches oder profanes, ein heiliges und ein dämonisches: er spricht demgemäß von einer Naturmystik, einer heiligen oder religiösen, und einer dämonischen Mystik. Den wesentlichen Unterschied zwischen der profanen und heiligen Mystik betont Görres ganz scharf, indem er von der religiösen und heiligen Mystik sprechend sagt: „Diese zweite Art von Mystik, spezifisch und in tiefster Wurzel geschieden von der andern (der profanen), wird dieser gegenüber eine religiöse sein; der profanen entgegen eine heilige, der weltlichen eine kirchliche und im Umkreise der Kirche selbst das innerkirchliche Gebiet erfüllen.“¹⁾

Perty, der fast ein halbes Jahrhundert später als Görres über die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur ein Werk in 2 Bänden erscheinen ließ, hat darin den großen Fehler begangen, daß er die von Görres so entschieden betonte Scheidung des Gebietes der heiligen Mystik von der profanen ignoriert und Heiliges und Profanes bunt durcheinander gemengt hat. Auch in der gleich am Anfange dieses Artikels erwähnten kleinen Schrift von Perty, welche später als das Hauptwerk erschien, findet sich die soeben gerügte Vermengung des Profanen und Heiligen wieder. Nun ist freilich bei Perty, der weder Katholik noch Theologe war, jene Vermengung des Heiligen und Profanen begreiflich und gewissermaßen auch entschuldbar, aber sie ist principiell verwerflich und führt notwendig zu einer falschen Deutung der mystischen Thatsachen. Den Thatsachen der hl. Mystik, nämlich jenen, welche in den Biographien, Kanonisations- und Beatifikationsakten und in den hinterlassenen Schriften von Heiligen und Seligen der katholischen Kirche bezeugt sind, kommt aus mehreren Gründen eine größere Glaubwürdigkeit und auch höhere wissenschaftliche Bedeutung zu, als den Thatsachen oder Erscheinungen der sogenannten natürlichen Mystik. Da nämlich die kath. Kirche in

¹⁾ Görres, Christliche Mystik, 1. Aufl., Bd. I, S. 15.

ihren Kanonisations- und Beatifikationsprozessen vor allem die Tugenden, den ganzen moralischen Charakter der betreffenden Personen strengstens prüft, wobei selbstverständlich auch die Tugend der Wahrhaftigkeit der Prüfung nicht entgeht, so hat der Katholik bei solchen Personen, welche von der Kirche als heilig oder selig erklärt sind, die Gewißheit, daß dieselben von dem Fehler der Lügenhaftigkeit frei gewesen, daß sie die Tugend der Wahrhaftigkeit sogar in heroischem Grade besessen haben müssen. Wo es sich aber um Erscheinungen des Gebietes der Naturmystik, z. B. des Somnambulismus, Hypnotismus u. dergl. handelt, haben wir bezüglich des moralischen Charakters und der Wahrhaftigkeit der betreffenden Personen keine solche Garantie. Hierzu kommt noch, daß im Gebiete der hl. Mystik auch die Wirklichkeit der Thatsachen selbst, z. B. der Visionen, Ekstasen, Wunder in sehr vielen Fällen durch kirchliches Urteil festgestellt und verbürgt ist. Was dann die Qualität der so verbürgten Thatsachen betrifft, so offenbart sich gerade in den Erscheinungen der hl. Mystik der Adel der menschlichen Seele, ihre hohe Natur und Bestimmung in so evidentere Weise, daß diese Erscheinungen der entschiedenste Protest gegen jede Form des Materialismus sind. Aus dem soeben Gesagten folgt, daß man bei der Verwertung mystischer Thatsachen für die Psychologie gut thun wird, in erster Linie die am besten verbürgten Thatsachen der heiligen und religiösen katholischen Mystik zu berücksichtigen und dieselben nicht mit profan-mystischen Erscheinungen zu vermengen. Übrigens darf man wohl zur Sphäre der religiös-kirchlichen oder heiligen Mystik auch die mystischen Erscheinungen im Leben solcher Personen zählen, die zwar von der Kirche noch nicht feierlich heilig oder selig gesprochen sind, welche aber doch ein Leben der christlichen Vollkommenheit geführt haben und im Rufe der Heiligkeit starben, wie z. B. die spanische Jungfrau Marina von Eskobar, deren ausführliche Lebensbeschreibung Ludwig de Ponte herausgegeben, oder in Deutschland Katharina von Emmerich.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen gehen wir daran, zu zeigen, daß und wie Haupt-Lehrpunkte der peripatetisch-scholastischen Psychologie durch Thatsachen der religiös-kirchlichen Mystik bestätigt und in helles Licht gesetzt werden.

Der von dem modernen Materialismus am meisten bestrittene psychologische Lehrpunkt ist bekanntlich die Geistigkeit und Substantialität der Menschenseele, denn nach materialistischer Lehre ist ja die Seele nur ein Accidens, oder eine Resultante der leiblichen Organisation und Funktion.

Gegen diese Auffassung des Verhältnisses der Seele zum Leibe sprechen die Thatsachen der religiösen Mystik so klar, als es nur gewünscht werden kann.

Eine solche Thatsache, die jedoch eigentlich noch nicht mystischer Natur ist, sondern bloß eine Vorstufe und Begleiterscheinung zu den mystischen Erscheinungen bildet, ist die mystische Askese, oder wie sie auch sonst noch genannt wird, Mortifikation. In der mystischen Askese übt die Seele über den Leib eine so strenge Herrschaft aus, daß dem verweichlichten Weltmenschen schon beim Lesen oder Hören der Schilderung solcher ascetischen Übungen schaudert und ihm dieselben als übertriebene Härte und Grausamkeit erscheinen. J. v. Görres hat im ersten Bande seiner christlichen Mystik, im 3. Buche, das von der reinigenden Mystik handelt, Kap. III, 1, mehrere Beispiele von der Strenge, womit christliche Asketen und Mystiker ihren Leib behandelt haben, angeführt. So erzählt er von Heinrich Suso: „Ein hären Hemd und eine eiserne Kette trug er also lang, bis das Blut von ihm rann und er beides ablegen mußte. Darauf liefs er sich ein Niederkleid machen; anderthalbhundert spitzige Messingnägel waren, die Spitzen einwärts gekehrt, an Riemen gefügt; darin schlief er des Nachts“ u. s. w. Über Rosa von Lima lesen wir ebenfalls bei Görres: „Zum Bette hatte sie sich auf eine Tafel sieben knotige Holzstücke nebeneinander gelegt; die Zwischenräume aber mit dreihundert scharfen Scherbenstücken ausgefüllt.“ Nach der Beschreibung dieser und ähnlicher Abtötungen bemerkt Görres: „So haben diese es gehalten; unzählige andere sind nicht gelinder mit ihrem Leib verfahren; sie sind ihm harte und überharte Herrn gewesen.“

Welche psychologische Bedeutung hat nun diese asketische Strenge, die eine unleugbare historische Thatsache ist? Bei Beantwortung dieser Frage können wir einen Passus aus dem platonischen Dialog „Phädon“ und ein Kapitel aus der philosophischen Summa des hl. Thomas verwenden.

In dem bezeichneten Platonischen Dialoge spricht Sokrates im Gefängnisse mit einigen seiner Schüler über das Fortleben der Seele nach dem Tode des Leibes. Einer der Schüler, Simmias, hat die Befürchtung geäußert, die Seele, obwohl göttlicher und schöner als der Leib, möchte doch vorher untergehen, weil sie eine Art Harmonie sei. Wie die Harmonie eines musikalischen Instrumentes untergehe, wenn das Instrument zerstört wird, so müsse die Seele, wenn sie im Leibe wie eine Harmonie sei, bei der Auflösung des Leibes zu sein aufhören. Sokrates zeigt dann,

dafs die Seele zum Leibe nicht wie eine Harmonie sich verhalte. Denn die Harmonie verhalte sich zu dem, woraus sie zusammengesetzt ist und worin sie besteht, nicht anführend, sondern folgend, nicht beherrschend, sondern abhängig. Die Seele dagegen sei das, was über alles im Menschen gebiete, indem sie den Passionen, die aus dem Körper entspringen, nicht nachgibt, sondern denselben entgegentritt.

Wesentlich dieselbe Argumentation finden wir beim hl. Thomas Summa c. g. lib. II, c. 64, wo der Satz bewiesen wird: *Quod anima non sit harmonia. Der erste Beweis lautet: „Omne corpus mixtum harmoniam habet et complexionem, nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum vel repugnare passionibus. Ex quibus ostenditur, quod anima non sit harmonia sicut nec complexio.“*

In der aus Thomas angeführten Stelle sind zweierlei bestimmende Einflüsse der Seele auf den Leib unterschieden, ein physischer und ein moralischer; indem nämlich gesagt wird, eine Harmonie könne den Körper nicht bewegen und regieren — wie das die Seele thut — ist der physische Einfluß der Seele auf den Leib angedeutet; dagegen ist an den Worten „*nec repugnare passionibus*“ auf die moralische Herrschaft der Seele über den Körper und über die aus demselben entspringenden Leidenschaften hingewiesen. Diese moralische Beherrschung des Körpers nun finden wir am vollkommensten verwirklicht in der Askese der religiösen Mystiker, und deshalb tritt die psychologische Bedeutung dieser Obmacht des Geistes über den Körper im Leben solcher Personen viel klarer als in dem gewöhnlichen Menschen hervor. Worin besteht nun aber näher die psychologische Bedeutung der in der Askese und Mystik sich offenbarenden Macht des Geistes über den Leib?

Bei Beantwortung dieser Frage haben wir zwei Dinge zu unterscheiden; das erste ist eine Thatsache, die so evident ist, dafs auch der Materialist sie nicht leugnen kann, das andere ist eine aus jener Thatsache sich ergebende notwendige Folgerung. Die unleugbare Thatsache ist der unerbittliche Kampf, welcher in der Askese vom Menschen gegen seine eigene sinnliche Natur und Leiblichkeit geführt wird. Die notwendige logische Folge aus dieser Thatsache ist, dafs im Menschen ein übersinnliches Princip vorhanden sein mufs, welches gegen die Sinnlichkeit jenen Kampf führt. Da nämlich die Sinnlichkeit nicht gegen sich selbst kämpfen kann, so mufs das, was gegen die Sinnlichkeit kämpft, ein von der Sinnlichkeit verschiedenes Princip sein. Ferner mufs dieses die Sinnlichkeit bekämpfende

Princip von höherer Dignität und Macht sein, als das sinnliche Princip selbst, und zwar müssen wir aus zwei Gründen die Superiorität des nichtsinnlichen Principis über das sinnliche anerkennen, erstens weil sonst überhaupt gar kein Kampf gegen die Sinnlichkeit eintreten würde, zweitens weil sonst der schließliche Sieg des nichtsinnlichen Principis über das Sinnliche nicht gesichert wäre und thatsächlich nicht sich einstellen würde.

Nun bezeugen aber gerade die Folgen der mystischen Askese den vollständigen schließlichen Sieg des nichtsinnlichen Principis über das Sinnliche im Menschen. Folglich ist im Menschen ein der Sinnlichkeit überlegenes Princip.

Es gibt bekanntlich einen praktischen und einen theoretischen Sensualismus. Der praktische Sensualist ist das gerade Gegenteil des Asketen und Mystikers. Während von jenem der sinnliche Genuß in allen möglichen Formen gesucht wird, wird er von letzterm verabscheut und gemieden; während der Sensualist sich alle Mühe gibt, daß seiner Sinnlichkeit ja nicht wehe geschehe, ist dagegen der Asket Tag und Nacht darauf bedacht, der Sinnlichkeit recht wehe zu thun. Die früher erwähnten Mortifikationen christlicher Asketen und Mystiker sind Beweis hierfür. Indem aber das Leben des Asketen das gerade praktische Gegenteil des praktischen Sensualismus ist, legt es zugleich einen stillschweigenden Protest ein gegen den theoretischen Sensualismus, der das Dasein eines übersinnlichen Principes im Menschen leugnet, denn der energische und siegreiche Kampf der Askese gegen die Sinnlichkeit ist der augenscheinliche Beweis des Daseins eines solchen übersinnlichen Principis. Diese Argumentation wird keineswegs umgestoßen oder erschüttert durch die Thatsache, daß ein großer oder gar der grössere Teil der Menschen nicht ein asketisches, sondern ein sinnliches Leben führt. Dies beweist keineswegs, daß im Menschen kein übersinnliches Princip sei, sondern bloß, daß gar viele Menschen die Sinnlichkeit lieber herrschen lassen, statt dieselbe zu beherrschen, weil ersteres weniger Anstrengung fordert, als letzteres.

Die strenge Herrschaft und Disziplin, welche der Mensch durch Askese über seinen Körper und seine Sinnlichkeit ausübt, beweist nicht bloß das Dasein eines übersinnlichen Principes im Menschen, sondern auch noch etwas anderes, nämlich den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier, der bekanntlich von Materialisten und Darwinisten geleugnet wird. Darwin und dessen Anhänger haben sich unsäglich viel Mühe gegeben, für alle Vollkommenheiten, die im Menschen sich finden, Ansätze und Vorstufen im Tierreich nachzuweisen. Aber einen wichtigen

Punkt haben sie — ich weiß nicht absichtlich oder aus Unachtsamkeit — übersehen, die asketische Tugendübung. Für diese einen Anfang oder Ansatz bei Tieren nachzuweisen, haben die Anhänger jener Theorie unterlassen, und mit Grund, denn die Unmöglichkeit, so etwas bei Tieren zu finden und nachzuweisen, ist zu evident. Oder wo hat je ein Tier, wenn es gesund war und ihm Nahrung zur Verfügung stand, aus eigenem Antriebe tagelang gefastet? Wo hat je ein Tier sich selbst gegeißelt oder eine harte und unbequeme Lagerstätte einer zur Disposition stehenden bequemeren vorgezogen. Die Sensualisten und Materialisten werden vielleicht den sittlichen Wert derartiger asketischen Übungen in Abrede stellen und sagen, daß sie hierin keinen Vorzug des Menschen vor dem Tiere zu sehen vermögen. Wir können jedoch die Frage über den moralischen Wert jener Übungen hier gegenüber den Materialisten dahingestellt sein lassen, denn schon die nackte Thatsache selbst spricht gegen die materialistische und darwinistische Theorie. Wenn nämlich der Mensch vom Tiere, wie diese Theorie will, abstammt und nur ein veredeltes Tier ist, wie kommt es dann, daß er zur Be-zähmung dessen, was in ihm tierisch ist, soviel Scharfsinn, Mühe und Energie aufwendet, wie dies in der Askese geschieht? Nicht bloß der sittliche Wert der Askese, sondern schon die Thatsache derselben ist vom Standpunkt des Materialismus und Darwinismus etwas Unverständliches. Wäre im Menschen bloß die tierische Natur und nicht zugleich ein wesentlich höheres Princip, das geistige, so wäre eine solche Askese, welche auf die Unterwerfung des tierischen Anteils der Menschennatur unter die Herrschaft des Geistes abzielt, ganz unmöglich. Schon jene Herrschaft und Dressur, welche der Mensch über die Tierwelt außer ihm thatsächlich ausübt, läßt sich nur aus dem Dasein eines geistigen Principes im Menschen begreifen, denn was den Menschen dazu befähigt, ist nicht eine Überlegenheit seiner Körperkraft, in welcher ja viele Tiere den Menschen übertreffen, sondern die Überlegenheit des Geistes. Nun aber ist für den Menschen die volle Beherrschung und Unterwerfung der tierischen Natur in seiner eigenen Person viel schwerer, als die Beherrschung und Dressur der Tierwelt außer ihm. Denn bei dieser äußereren Dressur wirken Geist und Körper zusammen; der Körper ist Gehilfe und Werkzeug des Geistes. Bei der Askese aber wendet sich der Geist gegen den eigenen Körper, der hierbei als Widerpart des Geistes und als Unterwerfungsobjekt behandelt wird. Deshalb ist diese innere moralische Unterwerfung des Tierischen noch viel mehr als die äußerliche Tierdressur ein Beweis des

Daseins eines geistigen Princip in der Menschennatur und der Überlegenheit dieses Princip über das Tierische. Wir haben bei der bisherigen Betrachtung der mystischen Askese Geist und Sinnlichkeit im Menschen so einander gegenübergestellt, daß der Geist oder die vernünftige Potenz als das aktive Princip, wovon die Askese ausgeübt wird, aufgefaßt worden sind. Der Geist oder der höhere Teil der Menschenseele, wie die Mystiker ihn auch nennen, nimmt jedoch bei der Askese auch noch eine andere Stellung als die soeben hervorgehobene ein, er ist nämlich selbst auch Gegenstand der reinigenden Askese. Denn nicht bloß die sinnliche Seele, d. h. die Seele, sofern sie sinnlich ist, sondern auch die vernünftige Seele als solche bedarf einer asketischen Läuterung, weshalb die Mystiker ausdrücklich von zwei Reinigungen, deren eine auf den sinnlichen, die andere auf den geistigen Teil der Seele sich beziehe, sprechen. Der hl. Johannes vom Kreuze nennt diese Reinigungen Nächte und beschreibt sie sehr ausführlich in seiner „Aufsteigung zum Berge Karmel“. Jene zwei Reinigungen sind nach den Lehren der Mystiker sowohl hinsichtlich der wirkenden Ursache als der Wirkung verschieden. Bei der Reinigung des niederen, sinnlichen Teiles der Seele ist der höhere vernünftige Teil, von der göttlichen Gnade unterstützt, das wirkende Princip, von dem der Reinigungsprozeß ausgeht. Bei der Reinigung des Geistes selbst aber ist Gott selbst der Hauptagent. Durch schwere innere Prüfungen, durch peinliche Geistesdürre und Trostlosigkeit, die Gott über die Seele kommen läßt, reinigt er sie und bereitet sie so vor für die mystische Einigung. Was dann die Wirkung und das Resultat der beiden Reinigungen betrifft, so wird durch die erste Reinigung die Sinnlichkeit unter die Botmäßigkeit der Vernunft gebracht, durch die zweite aber wird der vernünftige Teil der Seele selbst Gott unterworfen und zur Vereinigung mit ihm zubereitet.

Man sieht hieraus, wie die von der peripatetisch-scholastischen Psychologie statuierte Unterscheidung des höhern und niedern, des intellektiven und sinnlichen Seelenlebens auch für Stufen der mystischen Reinigung maßgebend ist und durch dieselben bestätigt wird.

Aber noch viel stärker als in jenen Reinigungsstufen und als in der Askese tritt in gewissen mystischen Zuständen die Scheidung der höheren Seelenregion von der niedrigen hervor. Oft nämlich befinden sich bei mystischen Personen die höheren und niederen Potenzen und Regionen der Seele in ganz entgegengesetzten Zuständen, wie etwa ein hoher Berg — um dies

Gleichnis zu gebrauchen — in seinen tiefen Regionen in Wolken gehüllt und von einem Gewitter umtobt sein kann, während der Gipfel, frei von Sturm und Wolken, vom Lichte der Sonne bestrahlt ist, weil er über die Wolkenregion hinausragt. In mystischen Schriften ist viel von solchen entgegengesetzten Zuständen der höheren und niederen Regionen der Seele die Rede. Bisweilen ist der Gegensatz zwischen dem Zustande der höheren und niederen Seelenregion oder Potenz ein so scharfer, daß es den Anschein gewinnt, als seien zwei real verschiedene Seelen vorhanden.

Die hl. Theresia schildert (im 20. Hauptstück ihrer Lebensgeschichte) einen ihrer mystischen Seelenzustände mit diesen Worten: „Bei schweren Krankheiten und anderen Gelegenheiten habe ich mich in Todesgefahr gesehen und meine wohl sagen zu können, daß die gegenwärtige (nämlich die in ihrem mystischen Zustande liegende Todesgefahr) so groß sei als die übrigen alle: daher sucht das natürliche Verlangen des Leibes und der Seele, nicht von einander zu scheiden, gleichsam Hülfe, will sich erholen und Atem schöpfen. — Aber dies geschieht sehr gegen den Willen des Geistes oder obersten Teiles der Seele, welcher sich dieser Pein nicht zu entledigen verlangt.“ Ferner sagt sie von ihrer Seele: „Am Leibe empfudet sie zwar nichts als Schmerzen und Pein; aber die (höhere) Seele genießt die Freude und Wonne, welche von diesem Leiden begründet wird.“

Noch schärfer ist diese Scheidung des oberen und unteren Teiles der Seele in mehreren Stellen der Biographie der Marina von Eskobar ausgesprochen. Sie erzählt¹⁾ (Buch III, Kap. 14 n. III), daß der Herr in einer Verückung zu ihr gesprochen habe: „Dein Geist, nämlich dein Verstand, dein Gedächtnis und dein Wille, bleibt bei mir und ich habe ihn. Du bleibst bei mir und ich habe dir allein deine Seele mit ihren unteren Kräften und den zum Leben nötigen Dingen überlassen.“ An einer späteren Stelle desselben Kapitels sagt sie: „Die göttliche Majestät nahm mich mit in das himmlische Vaterland und führte mich an jenen Ort, wo der obere Teil meiner Seele einige Tage die himmlischen Güter genossen hatte. Und als wäre der obere Teil meiner Seele ein von mir getrenntes und besonderes Wesen, redete er den unteren Teil also an: Willkommen meine Freundin! komme die ewigen Güter zu genießen. — In diesen Tagen nahm ich sehr deutlich wahr, daß meine Seele sehr großen Trost und

¹⁾ Ich citiere nach der bei Manz in Regensburg erschienenen deutschen Ausgabe. Vgl. Bd. II, S. 76 und 78.

große Freude empfindet, so lange sie im himmlischen Vaterlande jene glückseligen Güter genießt und zugleich hier die größten Schmerzen leidet — denn beides geschieht zur nämlichen Zeit.“ Über die in der angeführten Stelle und in mystischen Schriften überhaupt öfters vorkommende Unterscheidung von Geist und Seele im Menschen ist hier noch folgendes zu bemerken. Die Vergleichung der betreffenden Stellen untereinander und mit jenen Stellen, wo bloß von der Seele oder vom höheren und niederen Teil der Seele die Rede ist, zeigt, daß die kirchlichen Mystiker mit jener Unterscheidung keineswegs sagen wollen, daß Geist und Seele zwei real verschiedene Principien oder Bestandteile des menschlichen Wesens seien, was mit der kirchlichen und scholastischen Lehre von der Einheit der Seele unvereinbar wäre. Nur der reale Unterschied der intellektiven Seelenpotenzen von den niedrigeren wird durch jene Redeweise und durch die mystischen Thatsachen sehr scharf hervorgehoben.

Was der Apostel im Hebräerbrief Kap. 4, 12 vom Worte Gottes sagt, daß es nämlich wie ein zweischneidiges Schwert durchdringe bis zur Scheidung von Seele und Geist, das geht auch in Erfüllung in den mystischen Zuständen, wo es bisweilen den Anschein gewinnt, als sei der Geist, nämlich die intellektive Seele, von der sinnlichen und vegetativen real geschieden. Die in mystischen Zuständen vorkommende scharfe Scheidung der verschiedenen Regionen des menschlichen Seelenlebens hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zerlegung des weißen Lichtstrahles in Farben beim Durchgang durch ein Prisma oder durch ein Beugungsgitter. Viel stärker und deutlicher als in dem gewöhnlichen Leben, treten in dem mystischen Leben die Unterschiede zwischen den verschiedenen Regionen und Potenzen der menschlichen Seele hervor. Der Grund hiervon ist dieser: für jene höheren Zustände und Gnaden, welche Gott den mystischen Personen zu Teil werden läßt, ist anfangs nicht die ganze Seele in allen ihren Potenzen vorbereitet und empfänglich, sondern zunächst nur der höhere, intellektive Teil. Indem nun dieser Teil in einen erhöhten Zustand übergeführt wird, wohin der niedrigere Teil noch nicht folgen kann, weil er noch nicht dazu disponiert ist, muß eine Art Scheidung, welche im gewöhnlichen Seelenzustand nicht, oder nicht in diesem Maße vorhanden war, eintreten. Je stärker das dem höheren Teil zugeflossene Licht ist, um so stärker kontrastiert damit das Dunkel, das über den tieferen Regionen noch lagert.

Zu den mystischen Thatsachen, worin diese schärfere Scheidung der Regionen und Potenzen des Seelenlebens sich kund-

gibt, gehören auch die intellektuellen Visionen der Mystik. Die Mystik kennt bekanntlich drei Stufen oder Arten der Vision, welche mit drei Stufen oder Ordnungen der menschlichen Erkenntnisvermögen korrespondieren. Mit den äusseren Sinnen nämlich korrespondiert jene Art der Vision, welche in einem äusseren Sinn oder mehreren stattfindet. Eine solche Vision war jene, die dem Saulus auf dem Wege nach Damaskus zu Teil wurde, als der verherrlichte Heiland im Lichtglanze ihm erschien. Die zweite Art der Vision findet in den inneren Sinnen, besonders der Phantasie statt. Eine solche hatte der hl. Petrus zu Joppe, als ihm in einer Verzückung ein grosses Tuch, worin verschiedene Tiere zu sehen waren, gezeigt wurde. Die dritte und höchste Vision ist die intellektuelle, welche in der intellektuellen Seelenkraft stattfindet. Von einer solchen berichtet Paulus II. Cor., V. I—4, und die hl. Theresia in ihrer Selbstbiographie 27. Hauptstück. Bei dieser höchsten Art der Vision tritt eine gewisse Scheidung des intellektiven Principis von den niedrigeren Seelenkräften hinsichtlich der Bethätigungsweise insofern ein, als bei dieser Vision die niedrigeren Erkenntniskräfte nicht mitthätig, sondern ausser Thätigkeit gesetzt sind. Der vom hl. Thomas Summa I, q. 84 a. 7 aufgestellte Satz: „Intellectus coniunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata“ bezieht sich, wie die Argumentation erkennen läßt, bloß auf das natürliche Erkennen, nicht aber auf übernatürliche Visionen. Der hl. Liguori (Homo apost. edit. n. o. a. F. N. App. n. I. 19) sagt mit Berufung auf die hl. Theresia von der rein geistigen Vision: „Haec visionum species, teste Sancta Theresia, tota est spiritualis, nullam enim in ea partem habent sensus, neque externi, neque interni, qui sunt imaginativa et phantasia.“ Aus der Thatsache und Beschaffenheit der intellektuellen Vision geht hervor, daß in mystischen Zuständen die intellektuelle Potenz in ihrer Funktion von den sinnlichen Potenzen nicht mehr in dem Mafse, wie im ordinären Zustande abhängig ist. Dies stimmt überein mit der ganzen Tendenz des mystischen Lebens, welches ja darauf abzielt, das Höhere im Menschen aus der Verwachsung mit dem Niedrigeren zu befreien. Freilich kann die intellektive Seele, da sie mit der sinnlichen real eins ist, nicht real von der letzteren getrennt werden, aber dennoch erlangt die höhere Seele in ihren Zuständen und Funktionen eine grössere Freiheit. Ähnliches gilt auch von der ganzen Seele selbst gegenüber dem Leibe. Obwohl nämlich das mystische Leben keine volle reale Trennung der Seele vom Leibe herbeiführt, so treten doch Zustände ein, in welchen die Verbindung der Seele

mit dem Leibe mehr oder weniger gelockert erscheint, Zustände, welche daher mit dem leiblichen Tode eine gewisse Ähnlichkeit haben. Die hl. Theresia (Selbstbiographie Kap. 20) sagt mit Bezug auf ihre Verzückungen: „Unter diesen Verzückungen scheint die Seele dem Leibe das Leben nicht einzuflöszen: wie denn gar merklich gespürt wird, dafs die natürliche Hitze im Leibe abnimmt, obschon ungemeine Wonne und Süfsigkeit dabei ist.“ Die Ähnlichkeit des hier geschilderten Zustandes mit dem wirklichen leiblichen Tode liegt in der Abnahme der natürlichen Körperwärme. Eine weitere Ähnlichkeit zeigt sich in der Unempfänglichkeit der äufseren Sinne für Reize während ekstatischer Zustände, denn es ist bekannt, dafs auch bei Sterbenden noch vor dem wirklichen Eintritt des Todes die Thätigkeit der äufseren Sinne, besonders des Gehöres oder auch des Gesichtes nachläfst, oder auch ganz schwindet. Gerade wegen dieser Verwandtschaft der bezeichneten mystischen Zustände mit dem Sterben und mit dem Tode sind dieselben für die Psychologie bei der Beantwortung der Unsterblichkeitsfrage von Bedeutung, denn wir sind berechtigt, aus dem, was in jenen mystischen Zuständen mit der Seele vor sich geht, einen Schluß zu ziehen auf das, was beim wirklichen Sterben mit der Seele geschieht. In jenen mystischen Zuständen ist es nämlich evident, dafs die sehr weit gehende Depotenzierung des leiblichen Lebens nicht eine entsprechende Degradierung des Seelenlebens zur Folge hat, sondern vielmehr von einem erhöhten Geisteszustande begleitet ist. Die in den mystischen Zuständen sich zeigende Befreiung der Seele vom Leibe ist von dem wirklichen Sterben nicht wesentlich, sondern blofs dem Grade nach verschieden. Wenn also jenes mystische Sterben nicht ein Aufhören, nicht eine Vernichtung der Seele, sondern vielmehr ein freieres Leben derselben zur Folge hat, so kann auch das wirkliche Sterben nicht eine Vernichtung der Seele und ihres Lebens sein.

Was in den ekstatischen Zuständen mit der Seele vor sich geht, ist ein Vorbild dessen, was im Tode mit ihr geschieht, und ist einer der entschiedensten Erfahrungsbeweise für das Fortleben der Seele nach dem leiblichen Tode. Unter den Beweisen, welche Thomas in der philosophischen Summa Lib. II, c. 79 für den Satz: „*Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur*“ vorbringt, ist einer, der durch die soeben erwähnten mystischen Thatsachen eine Bestätigung und Beleuchtung erhält. Das betreffende Argument lautet: „*Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio; hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et ad corruptionem. Perfectio*

autem animae consistit in abstractione quadam a corpore; perficitur enim anima scientia et virtute; secundum scientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc, quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refrenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc, quod a corpore separetur.“ Auf eine nahe liegende Einwendung gegen diesen Beweis, welche Thomas berücksichtigt und auflöst, wollen wir später Bezug nehmen, wenn zuerst gezeigt ist, inwiefern der von Thomas geführte Beweis durch mystische Thatsachen eine Beleuchtung und Bestätigung erhält. Das Argument des hl. Thomas stützt sich allerdings auf psychologische Thatsachen des gewöhnlichen Lebens, und zwar darauf, daß sowohl jene Vollkommenheit, welche die menschliche Seele durch Erkenntnis, als jene, die sie durch Tugend erwirbt, durch eine Art Abziehung der Seele vom Körper zustande komme. Die Vervollkommnung der Erkenntnis fordert eine solche Abziehung, weil das Aufsteigen von der niedrigeren Erkenntnis zur höheren zugleich ein fortschreitendes Abstrahieren von der Körperlichkeit ist. Hier ist zu bemerken, daß der von Thomas gebrauchte Ausdruck „abstractio a corpore“ in seiner Beziehung auf die beim Erkennen stattfindende Abstraktion eine gewisse Zweideutigkeit enthält, denn es fragt sich, ob unter dem corpus der Körper des abstrahierenden Subjektes, oder die Körperlichkeit des Erkenntnisobjektes, oder beides gemeint ist. Es scheint, daß zunächst wenigstens die in den Erkenntnisobjekten liegende Körperlichkeit gemeint sei, denn davon wird beim Erkennen abstrahiert, wenn wir Immaterielles erkennen. So abstrahiert schon der Geometer, indem er die mathematischen Figuren betrachtet, wenigstens von der physischen Körperlichkeit. Da aber Thomas aus der Abstraktion, welche die Seele im Erkennen vollzieht, beweisen will, daß die im Tode vor sich gehende Ablösung der Seele vom Leibe nicht eine Korruption der Seele sein könne, so hat sein Argument nur dann Beweiskraft, wenn im Erkenntnisakte auch eine Abstraktion der Seele vom eigenen Körper stattfindet, weil es sich ja gewiß beim Tode um eine Loslösung der Seele vom eigenen Leibe handelt. Es fragt sich daher, ob und inwiefern in den Erkenntnisakten, nämlich in den intellektuellen, auch eine gewisse Abstraktion der Seele vom eigenen Körper liege. Allerdings. Es ist nämlich zu beachten, daß nach scholastischer Lehre die intellektuellen Erkenntnisakte von der intellektuellen Erkenntnispotenz allein, ohne Vermittlung eines körperlichen Organes vollzogen werden, worin eben ein wesentlicher

Unterschied der intellektuellen Erkenntnisakte von den sinnlichen liegt. Die Intelligenz ist also in dieser ihrer Funktion vom körperlichen Organismus abgezogen, sofern sie ihren Akt ohne körperliche Vermittlung vollzieht. Hiermit steht die Lehre des hl. Thomas, daß die Intelligenz der sinnlichen Vorstellungen bedürfe, keineswegs in Widerspruch, denn jene Vorstellungen und die sinnlichen Potenzen, worin sie haften, kommen hierbei nicht als Vollzugswerkzeuge, sondern nur als Vorbedingungen des intellektuellen Aktes in Betracht. In seinem Vollzug ist der intellektuelle Akt von körperlicher Vermittlung frei und insofern vom Körper abgezogen.

Obwohl nun schon im natürlichen intellektuellen Erkennen diese Freiheit oder Abgezogenheit der intellektuellen Erkenntnisakte von der Körperlichkeit vorhanden ist, so tritt sie doch reiner und vollkommener in jenen Visionen, welche die Mystik als intellektuelle bezeichnet, auf, weil in diesen Visionen die Sinne, wie wir oben gesehen, gar nicht thätig sind, auch nicht in vorbereitender Weise. Aus allem, was über den Seelenzustand mystischer Personen während der intellektuellen Visionen und Offenbarungen bekannt ist, geht hervor, daß in diesen mystischen Erkenntniszuständen die Abstraktion der Seele vom Körper eine viel tiefer greifende ist, als beim natürlichen intellektuellen Erkennen. Zwar übt, wie in einer früheren Abhandlung gezeigt wurde, auch die angestrengte natürliche intellektive Erkenntnisthätigkeit einen gewissen hemmenden Einfluß auf sinnliche und leibliche Funktionen, aber beim Zustande intellektueller Vision tritt eine völlige Sistierung der äußeren und inneren Sinnes-thätigkeit und überdies eine sehr tiefe Herabstimmung der vegetativen Funktionen und der Bewegungskraft ein. Die hl. Theresia (Biogr. Kap. 20) sagt unter anderem einmal: „In dem Leibe ist also keine Kraft, um sich zu rühren, wenn ich mich auch stark und lang anstrenge, sondern die Seele hat alle Kraft mit sich hinweggeführt.“ Hieraus geht hervor, daß auch die Bewegungskraft gehemmt und gebunden ist. Der hier von der hl. Theresia geschilderte Zustand erinnert an gewisse Zustände, die bei Scheintoten schon vorgekommen sind. Es gibt nämlich Zustände des Scheintodes, worin die betreffende Person beim Bewußtsein ist und hört und versteht, was in ihrer Nähe gesprochen wird, aber weder durch Worte noch durch Bewegungen ein Lebenszeichen zu geben vermag. Eine diesen Zuständen ähnliche Aufhebung der Bewegungsfähigkeit findet nach den Erfahrungen der hl. Theresia und anderer Mystiker bisweilen bei Verzückungen statt. Der hl. Thomas — um nun auf dessen oben angeführte Beweisführung

zurückzukommen — betrachtet die im intellektiven Erkennen stattfindende Abstraktion der Seele vom Körper als eine Vervollkommnung der Seele. Noch mehr aber gilt dies von der in der mystischen Vision sich vollziehenden Abstraktion der Seele vom Körper, denn Gott läßt der Seele solche Visionen und die damit verbundenen Verzückungen nur zu dem Zweck, um sie zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit emporzuführen, zu kommen. Die hl. Theresia erzählt (Biogr. Kap. 24), daß Gott in der ersten Verzückung zu ihr sprach: „Ich will nicht, daß du forthin mit Menschen eine Gemeinschaft habest, sondern mit den Engeln.“ An einer anderen Stelle schildert sie die Wirkung einer Verzückung mit den Worten: „Hier ist es, wo der Seele die Federn zum hohen Fluge recht gewachsen und die schwachen Flaume ausgefallen sind.“ (Kap. 20.)

Der von Plato im Phädrus so schön durchgeführte Gedanke, daß der menschlichen Seele durch die Betrachtung der Ideen Gefieder und Flügel wachsen, erhält, wie wir aus den Worten der hl. Theresia sehen, in der Mystik seine Erfüllung.

In dem Argument des hl. Thomas für die Unsterblichkeit der Seele, das uns hier beschäftigt, sind aber zweierlei Abstraktionen der Seele vom Körper und zwei daraus folgende Vervollkommnungen unterschieden, die eine Abstraktion findet im intellektuellen Erkennen, die andere in der Übung der Tugend und in der Beherrschung der Leidenschaften statt. Wir haben nun gesehen, daß die erstere Abstraktion und die derselben entsprechende Vervollkommnung im mystischen Erkennen eine viel höhere Realisierung, als im rein natürlichen Erkennen findet. Dasselbe gilt auch von der anderen Abstraktion, welche in der Tugendübung und Ascese sich vollzieht, weil die mystische Ascese und die damit verbundene Befreiung des Geistes aus den Banden des Leibes und der Sinnlichkeit vollkommener als die des gewöhnlichen Lebens ist.

Nachdem wir uns nun überzeugt haben, daß sowohl im rein natürlichen, als auch im übernatürlich mystischen Leben die im Erkennen und in der Tugendübung stattfindende Abstraktion der Seele vom Leibe eine Vervollkommnung der Seele zur Folge hat, ist noch die Folgerung, die der hl. Thomas aus jener Thatsache zieht, zu prüfen. Der hl. Lehrer zieht, wie wir bereits wissen, aus jener Vervollkommnung die Folgerung, daß die volle Trennung der Seele vom Leibe, wie sie im Sterben sich vollzieht, nicht eine Korruption der Seele sein könne. Gegen diese Folgerung könnte etwa vom Standpunkt der Logik eingewendet werden, es sei hierbei der Fehler einer *μεταβασις εις*

ἄλλο γένος begangen, denn die Abstraktion der Seele vom Leibe, die im Sterben stattfindet, sei eine ganz andere, als jene, die im Erkennen und in der Tugendübung sich vollzieht, folglich sei es unstatthaft, von der Wirkung, welche die bloß intellektuelle und moralische Loslösung der Seele vom Leibe hervorbringt, einen Schluß zu ziehen hinsichtlich der Wirkung des Sterbens. Der hl. Thomas hat auf diese Einwendung bereits Rücksicht genommen und geantwortet, indem er sagt: „Si autem dicatur, quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius; quia unumquodque operatur, secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicujus rei, nisi secundum quod perficitur ejus substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus et corporea, substantia sua in esse suo non deficiet per hoc, quod a corpore separatur.“

Aus dem Zusammenhang, der zwischen den Operationen eines Wesens und diesem selbst besteht, folgert der hl. Thomas, daß ein Wesen durch das, wodurch seine Operationen vervollkommenet werden, nicht seiner Substanz nach korrumpiert werden könne. Diese Folgerung, die bei Thomas zunächst auf die Wirkungen der natürlichen intellektiven Erkenntnis und der Tugendübung überhaupt sich gründet, findet wieder in der mystischen Erkenntnis und Tugendübung eine Bestätigung und Beleuchtung. Der Schluß des hl. Thomas von der intellektuellen und moralischen Abstraktion der Seele auf jene, die im Sterben stattfindet, enthält allerdings eine Art von Sprung, weil die Abstraktion, welche dem Schlusse als Grundlage dient, von der, worauf die Konklusion sich bezieht, allerdings noch sehr stark verschieden ist. Der Abstand dieser zwei Abstraktionen ist noch so groß, daß der Schluß von der einen auf die andere Vielen als unvermittelt und gewagt erscheinen möchte. Jene Kluft nun wird sozusagen überbrückt durch die mystischen Zustände, in welchen die Abstraktion der Seele vom Körper dem Sterben viel näher kommt, als in den gewöhnlichen Seelenzuständen.

Die hl. Theresia vergleicht den Zustand, in welchen sie durch Verzückungen versetzt wurde, mit Todesängsten und Todesgefahr (Biographie Kap. 20), und bei Marina von Eskobar ging dem Tode eine längere Verzückung voran und diese ging fast unmerklich in das Sterben über. Pater Andreas Pinto, der beim Tode der genannten Jungfrau zugegen war, erzählt (a. a. O.

Bd. 4, S. 337): „Gott hatte ihr vor mehreren Jahren geoffenbart, er werde ihr die Stunde ihres Todes nicht bezeichnen, sondern ihr ein Zeichen geben, indem sie vor ihrem Tode in eine mehrere Stunden währende Verzückung fallen werde, und sie sagte mir häufig, ich möchte die Offenbarung nicht außer acht lassen, damit sie nicht lebendig begraben würde.“ Die vorhergesagte Verzückung trat ein, dauerte mehrere Stunden und endete mit dem Tode.

In neuester Zeit hat der Franziskaner Pater Augustin von Montefeltro, der in Rom und anderen Städten Italiens durch seine Predigten großes Aufsehen erregte, in der Predigt über die Geistigkeit der Seele, dem Gedanken, daß die mystische Kontemplation und Vision ein Beweis für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sei, einen sehr beredten Ausdruck gegeben, indem er den Zustand, wozu die Seele im Gebete sich erhebt, also schildert: „Wollet ihr die Seele bei diesem Fluge in die himmlischen Regionen beobachten? Ihrem Blicke entschwinden die Geschöpfe, entschwindet die Erde; der Horizont erweitert sich, die Schleier fallen, die Finsternisse verwandeln sich in blendende Helle, die Seele dringt bis zur Quelle des Lebens vor und langt dort an in Mitte der Chöre der Engel und Erzengel; sie steht am Altare dessen, welcher für sie geopfert worden, und spricht: Mein Gott, siehe hier dein Geschöpf; mein Vater, siehe hier dein Kind! Und wo war inzwischen der Körper? Er ist hier unten zurückgeblieben, träge, schwerfällig, während seine Seele wie ein geistiger Schmetterling durch die himmlischen Auen flog. Ist es nun möglich, daß diese Seele — in Nichts sich auflöse?“



WIE UNTERSCHIEDEN SICH DIE BEGRIFFE VON ANDERN ERKENNTNISAKTEN?

VON DR. EUG. KADERÁVEK.



Wenn wir den Ursprung der Begriffe untersuchen, werden wir gewahr, zu welchen Erkenntnisakten diese im Verhältnisse