

tion liturgiegeschichtlich richtig erklärt? Spenden sich die Eheleute die Sakramentsgnade wirklich im eigentlichen Sinn „gegenseitig“ (65)? Läßt sich (besonders biblisch gesehen) Priestertum und Mittelalter so adäquat scheiden, wie es 78/79 geschieht? Ist eine moralische Ursächlichkeit nicht auch eine Wirkursächlichkeit, und können so beide Begriffe wie 63 entgegengesetzt werden? Gibt Gott nur einen Anteil an der Erlösung durch persönliches Tun des Menschen (52/53)? Wie ist es dann mit der Kindertaufe, wo die Analogie, nicht der Gegensatz, zur Wirkweise der Tat des ersten Adam sehr deutlich wird? Hätte nicht da und dort (z. B. in der Begründung des besonderen Weihepriestertums 35; 38) das ekklesiologische Moment stärker herangezogen werden müssen? Wäre in der Auslegung der christlichen religio des geistigen Priestertums nicht das Trinitatische heranzuziehen gewesen? Sonst erhält diese Auslegung leicht einen zu religionsphilosophischen Geschmack. Lassen sich opus operatum und opus operantis in der Weise gegenüberstellen, wie es 57—60 geschieht? Es geschieht doch auch im opus operantis, weil es aus der Gnade Christi geschieht, ein „in-die-Hand-nehmen des Opfers Christi“, und sein „moralischer Wert“ ist objektiv nicht bloß

nach dem zu beurteilen, was der Handelnde von seinem persönlichen Tun unmittelbar erfährt. So sehr das Sakrament ein opus operatum ist, so reich seine Gnadenwirkung ist (die freilich in effetu stets auch abhängig bleibt von der subjektiven Mitwirkung beim Empfang) und so notwendig es ist, so scheint es doch mißlich, die Bedeutung der Sakramente in einem Gnadenmaß zu begründen, das man sonst, d. h. durch das opus operantis nicht erhalten könne. Denn der letzte Grund dafür, daß es Sakramente gibt, liegt anderswo, und eine solche Begründung führt, religionspädagogisch gesehen, zu einer praktischen Abwertung des außersakumentalen subjektiven Tuns des Christen, das tatsächlich eine sehr reale gnadenhafte Begegnung des Menschen mit Gott in Christus ist. — Wie gesagt, es konnten hier in dieser kurzen Anzeige des Buches nur Fragen gestellt werden. Sind diese auch oft eine Anmeldung von Vorbehalten gegen die vorgelegte Deutung des allgemeinen Priestertums aller Christen, so machen sie hoffentlich doch nicht den Eindruck einer bloß „negativen“ Kritik. Sie wollen nichts anderes sein, als ein Ausdruck des Interesses an dem wichtigen Thema, zu dem Abt Bernhard einen lehrreichen und scharfsinnigen Beitrag geleistet hat.

## Alois Mager und die Psychologie der Mystik

Von Heinrich Bleienstein S. J., Dillingen (Donau)

Der plötzliche Tod, durch den P. Mager vor Jahresfrist - am 26. Dezember 1946 - der Abtei Beuron, der Universität Salzburg und seinen vielen Schülern und Freunden so jäh und unerwartet entrissen wurde, hat auch der Wissenschaft der Mystik einen beklagenswerten Verlust zugefügt. Denn unter den wenigen Gelehrten, die in Deutschland in den letzten Jahrzehnten Probleme der Mystik fachwissenschaftlich geklärt und durch ihre Schriften gefördert haben, war A. Mager der bedeutendste, bekannteste und literarisch fruchtbarste. Mit einer Dissertation über „Aristoteles und die spanische Mstik“ ist er vor mehr als dreißig Jahren in die wissen-

schaftliche Forschung eingetreten, mit seinem letzten Werk über die Psychologie der (spanischen) Mystik hat er seine reiche Lebensarbeit noch kurz vor seinem Heimgang abgeschlossen. Dazwischen liegen fachwissenschaftliche Untersuchungen aus der Experimentalpsychologie, viel gelesene Schriften über Theosophie und Christentum, über den Wandel in Gottes Gegenwart, dokumentarische Beiträge zum Verständnis der Vorgänge in Konnersreuth, und die Übersetzung der Erklärungen des hl. Thomas zu den drei Büchern des Aristoteles „Über die Seele“ (Wien 1937). Dazu kommen zahlreiche Artikel über Mystik, Visionen, Johannes vom Kreuz,

Theresia von Jesus usw. im Lexikon für Theologie und Kirche, an dem Mager als Fachleiter für Aszese und Mystik mitgearbeitet hat.

Was aber mehr als alles andere seinen Ruf und seine Autorität in Fragen der christlichen Mystik begründet und in den weitesten Kreisen bekannt gemacht hat, sind seine zahlreichen Zeitschriften-Aufsätze, zu denen sich P. Pummerer im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (1926) S. 175 folgendermaßen äußerte: „Das Verdienst, dieses tiefere Verständnis (der Mystik) angebahnt zu haben, gebührt unstreitig Mager; der durch seine beiden Artikel in der Benediktinischen Monatsschrift 1919 „Zur Wesensbestimmung der Mystik“ und „Alte und neue Wege der Mystik“ sozusagen das Eis gebrochen und freie Bahn geschaffen hat.“ Dieses zuständige Urteil eines der besten Kenner der Geschichte mittelalterlicher Mystik hat P. Mäger, wie er selbst gesteht, ermutigt, seine schon veröffentlichten oder noch unveröffentlichten Arbeiten in dem stattlichen Sammelband „Mystik als Lehre und Leben“ im Jahre 1934 herauszugeben.

Mit dieser äußersten Zusammenstellung seiner Aufsätze war aber sein ursprüngliches Vorhaben, eine systematische Darstellung der Mystik zu schreiben, nur verschoben, nicht aufgehoben. Seine Ausführung drängte um so mehr, als von theologischer Seite die Psychologie der Mystik als „Erlebnistheologie“ verdächtigt, oder ihr Wesen als „transpsychologische Erfahrung“ mißdeutet wurde: Irrtümer, die das eine Gute hatten, daß sie P. Magers Arbeitskraft so steigerten, daß er seine Psychologie der Mystik noch kurz vor seinem Tod als krönenden Abschluß seiner Lebensarbeit herausbringen konnte. Man sieht es allerdings dem umfangreichen Werk an mehr als einer Stelle an, daß es unter Zeit- und Arbeitsbedingungen entstanden ist, die dem vielbeschäftigen Ver-

fasser nicht gestatteten, an sein letztes Werk auch die letzte Feile der Vollendung anzulegen.

Schon das Fehlen eines wissenschaftlichen Sachregisters ist ein Mangel, der bei einem so aufschlußreichem Buch hätte vermieden werden sollen. Störend wirken auch die Wiederholungen gewisser Grundgedanken, die in auffallender Weise den ganzen Band durchziehen und auf Vorlesungs- oder Vortragsmanuskripte schließen lassen, die vor der Drucklegung nicht sorgfältig genug redigiert wurden. Daß P. Mager sich nicht scheut, im Anschluß an Brémond vom „Aszeticismus“ zu sprechen (S. 75), den die Gesellschaft Jesu unter General Mercurian zu ihrem Grundsatz erhoben und damit das gesamte geistliche Leben der Neuzeit bis in die Gegenwart hinein in antimystischer Weise beeinflußt, d. h. geschädigt habe, kommt daher, daß er die Entgegnungen Cavalleras und anderer nicht gelesen hat. Schwerner fällt ins Gewicht, daß er es auch bei den strittigsten Fragen der Mystik grundsätzlich unterläßt, auf andere Erklärungen der spanischen Mystik hinzuweisen, z. B. auf die Interpretationen der Theologen aus dem Karmelitenorden, die unter Berufung auf die hl. Theresia und Johannes vom Kreuz die einstimmige Lehre vertreten, daß zur übernatürlichen Gotteserfahrung in der Seele des Mystikers eine besondere, unverdienbare Gnade notwendig sei, die Gott verleihe, wem, wann und wie er wolle, und es infolgedessen auch ablehnen, im mystischen Leben das Ziel für Alle und den ausschließlichen Weg zur heroischen Tugend und christlichen Vollkommenheit zu sehen, weil sie die Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes für ausreichend halten, um auch außerhalb des mystischen Weges zu jedem Höhengrad der Gottesliebe aufzusteigen.

Doch diese und andere Vorbehalte, die wir noch machen könnten, treten in den Hintergrund vor der Größe und Selbstständigkeit der Leistung, die wir in P. Magers letztem Werk in erster Linie zu sehen und zu würdigen haben. Wer sich in der Literaturgeschichte der christ-

<sup>1</sup> Alois Mager, O.S.B.: *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*. Graz, A. Pustet 1946, 413 S. gr. 8°.

lichen Mystik auskennt, weiß, wie unbefriedigend es von jeher um die mystische Wissenschaft bestellt war. Entweder war sie einseitig dogmatisch, indem sie sich in ganz allgemeinen theologischen Erwägungen über die Grundlagen des mystischen Lebens bewegte oder sie war einseitig deskriptiv, indem sie nach Art der experimentellen Wissenschaft mystische Erscheinungen zu analysieren und unter gewissen allgemeinen Gesichtspunkten zu ordnen suchte. Die Folge davon war, daß der Anteil der Seele im mystischen Geschehen übersehen wurde die die Seelenfähigkeiten und Seelentätigkeiten in den bisherigen Darstellungen der theoretischen Mystik kaum je zu ihrer vollen Geltung kamen. Wohl sprach man viel vom „Seelengrund“ und „Seelenfunklein“, ohne aber gerade diese „Spitze des Geistes“ in eine systematische Psychologie der Mystik organisch einzubauen.

Hier setzen die Bemühungen P. Magers erfolgreich ein. Sie gehen programmatisch von der Mystik als seelischer Wirklichkeit aus und suchen die psychologischen Gegebenheiten und Gesetzmäßigkeiten aufzuzeigen, die allen Entwicklungsstufen des mystischen Lebens zugrunde liegen. Mit dieser Methode wird er, nicht nur in Deutschland, sondern weit darüber hinaus zum Mitbegründer einer neuen mystischen Psychologie, die nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch von großer Bedeutung ist. Denn für die praktische Seelenführung ist gerade der seelische Anteil von besonderer Wichtigkeit, namentlich wenn es gilt, hysterisch-pathologische und mediumystische Zustände vom mystischen Leben zu unterscheiden. Diese verschiedenen seelischen Erscheinungsformen gegeneinander abzugrenzen, vermag nur eine genaue Kenntnis der Seele und ihrer Betätigungsweise.

Unter den Darstellungen mystischen Erlebens, die der seelischen Seite eine besondere, ja fast ausschließliche Aufmerksamkeit zuwenden und deren Lehrgehalt bereits die ausdrückliche Anerkennung der Kirche gefunden hat,

nimmt die „spanische Mystik“, die Mystik eines Johannes v. K. und der hl. Theresia einen einzigartigen Platz ein. Darum benutzt P. Mager mit Recht gerade ihre Schriften, um sie im ersten Buch seines Werkes psychologisch-mystisch auszuwerten und das mystische Leben als seelisches Geschehen in seinem dritten Buch in allen Entwicklungsstufen systematisch darzustellen.

Er unterscheidet vier vormystische und vier mystische Gebetsstufen: Mündliches Gebet, Betrachtung, Affektgebet und das Gebet der Einfachheit als vormystisch und das Gebet der Ruhe, der Vereinigung, das ekstatische Gebet und die geistliche Vermählung als mystisch. Das Gefühl der Gegenwart Gottes und die übernatürliche Sammlung im Sinne der hl. Theresia werden als Übergangsformen zwischen vormystischen und mystischen Gebet eingereiht.

Mit dieser Stufenordnung will aber P. Mager nicht sagen, daß das mystische eben überall da, wo es auftritt, dieselben klaren Linien und Entwicklungsstufen aufweist, wie bei den zwei Klassikern der spanischen Mystik. Die Tatsachen des mystischen Lebens sprechen dagegen. Wenn er sich trotzdem für die psychologische Auswertung mystischer Erlebnisse auf Johannes v. K. und die hl. Theresia beschränkt, so nur deswegen, um bei der Bestimmung des Wesens des mystischen Erlebens es in seiner lautersten und vollendetsten Ausprägung zum Gegenstand seiner Untersuchungen zu machen.

Aus dieser Untersuchung gewinnt er mit Hilfe der aristotelisch-thomistischen Seelenlehre die Grundlagen, auf denen er sein ganzes Gebäude der mystischen Psychologie aufbaut. Darum ist sein zweites Buch, das vom Wesen, den Fähigkeiten und Tätigkeiten der Seele handelt, das wichtigste und entscheidendste seines ganzen Werkes. Namentlich zwei Unterscheidungen sind von grundlegender Bedeutung: Erstens, die Unterscheidung der Seele in Leibseele und Geistseele, insofern sie nämlich den Leib belebt und insofern sie für sich allein bestehen kann. Und zweitens, die

Unterscheidung des Wirklichseins in einer ersten und in einer zweiten Wirklichkeitssetzung, jenachdem die Tätigkeiten der Seele ruhen (*actus primus*) oder durch Denken und Wollen aus dem Zustand der Ruhe in den der Tätigkeiten übergehen (*actus secundus*).

Daß wir eine Unterscheidung zwischen der Seele in ihrer reinen Geistigkeit und der Seele in ihrer Leibverbundenheit machen müssen, dazu zwingen uns nach Mager erstens die Erscheinungen der natürlichen Mystik, an deren Tatsächlichkeit nicht mehr gezweifelt werden kann. Zweitens das Dasein und die Wirksamkeit der heiligmachenden Gnade, die als Teilhabe am göttlichen Leben selber eine seelische Wirklichkeit ist, ohne daß wir ein leibseelisches Bewußtsein von ihr haben. Drittens das einstimmige Zeugnis aller Jahrhunderte, nach dem das mystische Leben einwandfrei in einer unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Geistseele besteht.

Trotz ihrer zwei Daseinsweisen sind aber Leibseele und Geistseele nur eine Seele, in erster Wirklichkeitssetzung völlig eins. Je intensiver daher die Leibseele im Denken und Wollen sich betätigt, um so mehr geistiges Sein kann in die Tätigkeit einströmen, um so mehr kann die Geistseele auf diese Weise sich auswirken. Je mehr sie aber sich auswirken kann, um so mehr kann ihr Sein sich entfalten; denn das Sein der Seele erfährt durch das Tätigsein eine Steigerung. So lange daher die Tätigkeit der Leibseele steigerungsfähig ist, so lange ist auch das Sein der Geistseele in ihrer ersten Wirklichkeitssetzung steigerungsfähig. Es erhebt sich nur die Frage, ob die Seinsentfaltung, die die Geistseele mittelbar durch das Tätigsein der Leibseele in Denken und Wollen erfährt, bis zu einem Grad sich steigern kann, wo sie selber unmittelbar tätig wird, d. h. sich selber denken und wollen kann.

Diese schwierige Frage wird von P. Mager bejaht. Schon im Zustand der Leibverbundenheit kann sich die Seele geistseelisch betätigen d. h. jene Tätigkeitsweise erwerben und ausüben, die

an sich nur ihrem leibgetrennten Zustand eignet. Die Schranken, die die Leibverbundenheit der Seele durch ihre Abhängigkeit von den Sinnen im gewöhnlichen Leben setzt, werden dadurch beseitigt, daß die Geistseele durch die leibseelische Betätigung eine außergewöhnliche Intensivierung erfährt. Sie flutet dann einfach über die ihr gezogenen Grenzen hinweg und fängt an, sich geistseelisch zu betätigen.

Da nach Mager Mystik wesentlich in geistseelischer Betätigung besteht, ist es nur konsequent, wenn er mystisches Leben dort beginnen läßt, wo das vor-mystische Gebet durch eine immer höher gesteigerte Tätigkeit des leibseelischen Denkens und Wollens eine Seinsentfaltung der Geistseele bewirkt, daß diese selbständig und von der Leibseele unabhängig sich betätigen kann. Fängt sie einmal an, tätig zu sein, so steigert sich dieses Tätigsein von leisesten Anfängen bis zu einem Grad wo es sich das leibseelische Tätigsein so vollkommen dienstbar macht, wie die Hauptwirkursache die Mittelursache in ihren Dienst stellt.

Die leisen Anfänge sind dort, wo das Geistseelische in übernormaler Weise in die leibseelische Tätigkeit einströmt. Dieses Einströmen des Geistseelischen wirkt sich zunächst nur im Akt des leibseelischen Tätigseins, nicht aber in seinem Gegenstand aus. Erst später greift es auch auf den Gegenstand über. Diese Tätigkeitsweise aber kann solange nicht als geistseelisch bezeichnet werden, als der Gegenstand nicht durch eine rein geistige Wirklichkeit ersetzt wird. Denn der Grundsatz, daß alles Tätigsein vom Gegenstand seine Artprägung erhält, duldet nie eine Ausnahme. Solange es sich darum nur um eine mehr oder minder starke geistseelische Durchdringung der leibseelischen Tätigkeit handelt, kann von geistseelischem Tätigsein nicht gesprochen werden. Wohl aber kann man diese Anfänge als Übergänge bezeichnen. Es sind aber nicht Übergänge, die etwa gradmäßig zur geistseelischen Tätigkeit führen. In dem Augenblick, wo ein rein geistiger Gegenstand das geist-

seelische Leben bestimmt, ist eine neue Art des Tätigseins gegeben. Darum bleibt bestehen, daß von der Seele her zwischen mystischen und nichtmystischen Gebet nicht bloß ein Gradunterschied, sondern ein Artunterschied vorliegt, während von Gott her, d. h. von Seiten der Gnade nach Mager nur ein gradmäßiger Unterschied gegeben ist.

Obwohl das geistseelische Tätigsein als solches, das unmittelbare Angesprochenwerden können der Denkseele durch rein Geistiges für die Seele an sich etwas Natürliche ist und nur insofern etwas Außergewöhnliches genannt werden kann, als es außerhalb des gewöhnlichen Laufes der Natur liegt, so handelt es sich im mystischen Gebet selbstverständlich nicht um die seelische Wirklichkeit als solche, sondern um das göttliche Wirken in der Seele, und nicht etwa an erster Stelle um die natürliche, sondern um die übernatürliche Wirksamkeit Gottes durch die heiligmachende Gnade, d. h.: durch das leibseelische Tätigsein im mündlichen Gebet, in der Betrachtung, im Affektgebet und im Gebet der Einfachheit, erstarkt das Sein der heiligmachenden Gnade in der Geistseele so sehr, daß es immer größeren Einfluß auf das leibseelische Beten gewinnt, zunächst auf den Akt und dann

auf Akt und Gegenstand zugleich, bis es schließlich den Gegenstand als solchen schlechthin ersetzt.

Das ist der Fall im Gebet der Ruhe, das von Mager als die erste eindeutig ausgeprägte Form geistseelischer Betätigung bestimmt wird. In ihr sind Verstand und Wille nach Art der leibgetrennten Seele tätig. Denn die Gnadenwirklichkeit Gottes wirkt unmittelbar auf den Willen nach Art des für ihn eigentümlichen Gegenstandes ein. Da im Gebet der Ruhe Verstand und Wille nicht über die Tätigkeitsweise der leibgetrennten Seele hinausgehen, wäre jede nichtchristliche Mystik der seelischen Struktur nach ganz derselben Art. Ganz anders verhält es sich beim Gebet der Vereinigung, in der die Geistseele in einer Weise tätig ist, die wesentlich über ihre Art hinausgeht. Darum wäre nach Mager ein seelischer Zustand von der Struktur nach Art des Gebets der Vereinigung in einer nur natürlichen oder außerchristlichen Mystik nicht möglich; ebensowenig das ekstatische Gebet und die geistliche Vermählung, die die Erlösungsgnade Christi zur Voraussetzung haben. Das Nähere muß bei Mager selbst nachgelesen werden. Das Gesagte sollte nur ein Hinweis sein zur Kenntnis- und zur Stellungnahme.

## BUCHBESPRECHUNGEN

Eberle Adolf und Schneider Josef, **Die Grundlagen der Sittlichkeit** in philosophischer und theologischer Sicht. Bamberg, Bamberger Verlagshaus Meisenbach & Co. 1947, kl. 8°, 59, RM. 1.—.

Vor den heutigen Ruinen, die aus geistigen Ruinen hervorgingen, spricht man ernstlicher als früher von der Notwendigkeit „moralischer Aufrüstung“. Damit möglichst viele von ihr erfaßt werden, will man auf derartigen Konferenzen oft alles weltanschaulich Trennende zurückstellen. Ist jedoch nicht schon diese Zurückstellung eine sittliche Stellungnahme — und zwar eine äußerst folgenschwere? Sehen wir nicht immer wieder, wie Vertreter einer weltanschauungsfreien Sittlichkeit selbst in wichtigsten sittlichen Entscheidungen nicht einig sind? Es fehlen eben die **Grundlagen** der Ent-

scheidung. Unsere beiden Verfasser legen den Hauptwert ihrer Ausführungen auf diese Grundlagen. Dabei beschränken sie sich nicht, wie einige Supranaturalisten belieben möchten, auf die christliche Sittlichkeit. Allerdings ist das Christentum in der jetzigen Form die allein erlaubte Form der Erfüllung der höchsten sittlichen Pflicht, der Religion. Eine rein naturalistische Sittlichkeit würde nur immer neue Zusammenbrüche bringen wie bisher. Aber viele müssen erst zum Evangelium geführt werden. Sie müssen es erst als sittliche Pflicht erkennen, Christen zu werden. Darum ist es unumgänglich, vorab in elter verheidnischten Zeiten die natürlichen Grundlagen der Sittlichkeit aufzuzeigen in der Menschen-natur, die in etwa der Wesenheit und Vollkommenheit Gottes entspricht. Die-