

Über Visionen und verwandte Erscheinungen¹

Von Karl Rahner S.J., Pullach bei München

Vorbemerkung der Schriftleitung: Wer heute etwas zu dem Thema „Visionen“, „Muttergotteserscheinungen“ sagt oder schreibt, findet schnell einen Kreis interessierter Zuhörer, der sich zum größten Teil aus ebenso fanatischen Anhängern wie Gegnern der zur Diskussion stehenden Vorfälle zusammensetzt. Nur wenige sind imstande, ein gesundes, an der Lehre der Offenbarung und der Tradition der Kirche geschultes Urteil abzugeben. Und doch ist diese „sana doctrina“, die weder der Leichtgläubigkeit noch dem Rationalismus das Wort redet, gerade auf dem Gebiet außergewöhnlicher religiöser Erfahrungen so wichtig, da durch sie das Tor zu mancherlei Übeln des religiösen Lebens aufgestoßen werden kann, wie die Gegenwart ständig beweist. Die folgenden Ausführungen machen es zum Teil dem Leser nicht leicht; sie verlangen ein sorgfältiges Studium. Wer sich dieser Arbeit nicht unterziehen will, sollte sich darum vor seinem Gewissen und noch mehr in der Öffentlichkeit eines Urteils über den zur Frage stehenden Gegenstand enthalten, um nicht noch mehr Verwirrung in die schon ohnedies verwirrten Geister unserer Zeit hineinzutragen.

In aufgeregten Zeiten werden die Gemüter der Menschen nicht bloß von den Ereignissen selbst bewegt, sie schauen auch aus nach einer Deutung dieser gegenwärtigen Ereignisse und nach einer Verheißung für die Zukunft. Und wenn es gläubige Menschen sind, dann wissen sie, daß die Deutung der Gegenwart und die Verheißung der Zukunft letztlich nur bei Gott zu finden sind. Dann hoffen sie, daß dieses deutende und verheißende Wort Gottes ihnen möglichst deutlich und eindeutig zuteil werde. Sie schauen nach Menschen aus, die den Anspruch machen, dieses besondere Wort des Himmels vernommen zu haben, und sind gern bereit, diesen zu glauben. Diese „Gläubigkeit“ braucht noch nicht notwendig darum verdächtig zu sein, weil sie getrieben ist von der Not des Daseins. Denn warum sollte diese nur den Menschen verstören und Schreckbilder und Wunschträume aus den dunklen Tiefen seines eigenen Herzens aufwühlen und nicht auch geneigt machen, sich der wahren Botschaft von oben zu öffnen, vor der ein sattes, selbstzufriedenes Dasein sich die Ohren verstopft? Beides ist möglich. Weil aber beides möglich ist, entsteht die Frage, was im Einzelfall diesem Ruf der gequälten Herzen antworte: das leere Echo, in dem man, ohne es zu merken, nur sich selber hört, oder die Antwort, in der man Gott vernimmt? Diese Frage nach einem Kriterium zur Unterscheidung der Propheten und ihrer Stimmen und Gesichte wird so immer wieder einmal in der Kirche dringend. Daß sie es heute wieder ist, wer wollte dies bezweifeln? Allenthalben geschehen Gesichte, überall finden die Botschaften der Visionäre Aufmerksamkeit in frommen, leichtgläubigen und skeptisch kühlen Menschen.

¹ Dreierlei sei zu Beginn gleich angemerkt: Der Aufsatz kann nicht zu allen Fragen Stellung nehmen, die mit dem Thema verbunden sind. So z. B. wird kaum etwas gesagt werden über betrügerische oder eigentliche krankhafte „Erscheinungen“. Auch das Problem der Zukunftsprophetezeiungen ist kaum gestreift, obwohl es wichtig wäre. Die Literaturverweise sodann sind ebenso aus Raummangel nur spärlich und beispielweise gebracht. Endlich sind die Hinweise auf die Einzelvorkommnisse nur als verdeutlichende Beispiele gemeint, ohne daß damit für oder gegen einzelne „Erscheinungen“ Stellung genommen werden soll.

Wenn man so nach grundsätzlichen Beurteilungsmöglichkeiten solcher Erscheinungen fragt, unternimmt man, auf das praktische Ergebnis gesehen, einen ziemlich hoffnungslosen Versuch: die skeptischen Gemüter sind ja schon von vornherein fertig mit ihrer Antwort: Schwindel oder Hysterie, „Aftermystik“. Und für sie sind alle solchen Vorkommnisse nur Gegenstand ihrer Entrüstung, die sich je nach Temperament rationaler oder dogmatischer Argumente bedient. Auch dogmatischer: daß die Sucht nach Erscheinungen von der wahren Frömmigkeit Christi und der Bibel ablenke, daß die Botschaften albern, Gottes nicht würdig oder dogmatisch unkorrekt seien usw. Die aber, die willig sind für solche Geschehnisse, werden bei solchen Überlegungen nur ungeduldig, schelten sie Rationalismus und Kleingläubigkeit, empfinden sie als unfromm und vorwitzig².

Und doch soll der Versuch gewagt werden, etwas zu den „Visionen“ zu sagen. Nicht zu bestimmten Einzelerscheinungen, denn dazu fehlen die Voraussetzungen, die genaue Kenntnis der Fälle und die Möglichkeit, sich nach Umständen und Einzelheiten zu erkundigen, die man wissen müßte (die aber in den meist sehr schwungvoll und allgemein gehaltenen Berichten nicht gegeben werden), um sich ein Urteil bilden zu können. Sondern über Visionen im allgemeinen. Vielleicht dient es doch dem einen oder andern.

Wir reden darüber zu gläubigen Christen, setzen also die ihnen eigenen Überzeugungen voraus. Wir suchen darüber zu sprechen in nüchterner Weise mit Berufung auf eine christliche Theologie und Philosophie. Daan diese haben in dieser Frage mitzusprechen. Und es muß den eifrigen Verfechtern solcher Erscheinungen gesagt werden, daß es von vornherein ein schlechtes Zeichen für diese Vorkommnisse wäre, wollten sie sich nicht willig, geduldig und ehrlich einer nüchternen und kritischen Prüfung aussetzen. Die wahren Mystiker haben sich gegen eine solche Prüfung nicht gesperrt. Die Klassikerin der Mystik, Theresia von Avila, hatte mehr Angst vor frommen, aber halbgescheiten Beichtvätern als vor subtilen Theologen³. Echte Erscheinungen arbeiten nicht mit einem Erpressungsmanöver, das die Strafen des Himmels androht, wenn man nicht gleich bereit ist, zu allem Ja und Amen zu sagen⁴. Ja, von einem Diadochus von Photike bis zu Johannes und Paul vom Kreuz betonen Lehrer der Mystik, daß es gar nichts schade, wenn auch eine e c h t e Vision abgelehnt werde. Ein Ignatius,

² Manchen Leuten ist nicht zu helfen: als man dem Sammler der Offenbarungen der Maria Lataste vorhielt, ganze Stellen daraus seien bloße Übersetzungen aus Thomas von Aquin, erwiderte er: wenn Gott sie dem hl. Thomas inspiriert habe, könne er sie doch auch der Marie Lataste wiederholen. Allerdings vgl. A. Poulain, Grâces d'oraison¹¹ (Paris 1931), S. 355¹.

³ Vida cap. 5 (Obras edit. Silverio de Santa Teresa I [Burgos 1915] S. 28); Camino cap. 5 (III 31 ff); Moradas VI, 8 (IV 159).

⁴ So sagt z. B. in einer Erscheinung unserer Tage die Erscheinung zur Visionärin „... es wird eine Zeit kommen, da wirst du ... furchtbar verleumdet werden, denn der Teufel weiß die Menschen zu blenden, daß sich sogar die Besten täuschen lassen ... Ein schreckenvolles Wehe verkündet der Vater denen, die sich seinem Willen nicht unterwerfen“. Kurz zuvor wurde dieser Wille mit den Wünschen der Erscheinungen identifiziert. Diese aber bezogen sich z. B. auf den „geweihten Samstag“ und den „Immaculata-Rosenkranz“.

der von Mystik wirklich etwas verstand, räumt nicht nur dem Glauben, sondern auch der Vernunft solchen Offenbarungen gegenüber ein Einspruchsrecht ein⁵.

Es versteht sich von selbst, daß in diesem engen Rahmen nicht alle Punkte zur Sprache kommen können, die ein Leser vielleicht behandelt zu sehen wünscht. Wenn ein in solchen Fragen bewanderter Leser aus diesen Zeilen den Eindruck hat, nichts Neues zu erfahren, so sei dies ihm von vornherein zugegeben: es sollte, aufs Ganze gesehen, nur wiederholt werden, was die traditionelle Theologie der Mystik über diese Dinge sagt, Wenn da und dort (vielleicht in Richtung auf noch größere Vorsicht) darüber hinaus etwas gesagt wird, so wird das natürlich mit der Problematik einer Privatmeinung belastet sein, die soviel wert ist und nicht mehr als ihre Gründe. Jedoch ist dann ein Doppeltes zu beachten. Einmal: auch der Einzeltheologe hat das Recht, seine Meinung zu äußern. Auch Erscheinungen, die irgendeine kirchliche „Approbation“ haben, dürfen von ihm kritisch geprüft und in Zweifel gezogen werden, sofern er dies nur mit geziemendem Respekt vor der (darin nicht unfehlbaren) Kirche und der Sache tut⁶. Und dann: selbst wenn eine Theorie der Visionen, ihrer möglichen Ursprünge und Kriterien mit sehr viel Hypothetischem arbeiten muß, ist sie nicht überflüssig und nutzlos. Denn dort, wo der übernatürliche, von Gott gewirkte Ursprung einer Vision behauptet wird, ist diese Behauptung zu beweisen, nicht vorauszusetzen; der Bejaher, nicht der Zweifler oder Verneiner hat nach allen Grundsätzen der Theologie die Beweislast. Solange also nach einer auch nur vernünftig wahrscheinlichen, wenn auch in sich

⁵ Ignatius, Brief vom 27. 7. 1549 (Mon. hist. S. J. Ignatiana 1, XII 632 ff).

⁶ So erklärte z. B. eine römische Behörde 1877 (ASS XI 509 ff; bei de Guibert, Documenta Ecclesiastica christianaæ perfectionis studium spectantia [Rom 1931] n. 1005) von Erscheinungen wie Lourdes und La Salette: eiusmodi apparitiones seu revelationes neque approbatas neque reprobatas vel damnatas ab Apostolica Sede fuisse, sed tantum permissas tamquam pie credendas fide solum humana iuxta traditionem, quam ferunt, idoneis etiam testimoniosis ac monumentis confirmatam. Der darin ausgesprochene grundsätzliche Standpunkt ist auch durch die Einführung (1907) des Festes der Erscheinung von Lourdes nicht aufgehoben. Der zitierte Text wurde nämlich von der Enzyklika Pius' X. „Pascendi“ als allgemeiner Grundsatz wiederholt. Über die Möglichkeit, von dem Urteil der Kirche in solchen Dingen abzuweichen, vgl. z. B. Benedikt XIV., De servorum Dei beatif. et beatorum canonizazione III cap. ultimum n. 15 (opera omnia tom. III, Venedig 1767 S. 277): posse aliquem, salva et integra fide catholica, assensum revelationibus praedictis (d. h. von der Kirche gebilligten) non praestare et ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione et crita contemptum. Ähnlich I. c. II cap. 32 n. 11. Für genauere Unterscheidungen über die Tragweite kirchlicher Approbation solcher Dinge und über die verschiedenen möglichen Arten des „Glaubens“ an solche Visionen vgl. z. B. E. Michael, Allgemeine kritische Würdigung der Privatoffenbarungen: ZkTh 25 (1901) 385—400; J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik² (Paderborn 1918) S. 568—575. Weitere Literatur bei H. Lais, Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen (Freiburg 1941) S. 85; M. J. Congar, La crédibilité des révélations privées: La Vie spirituelle 53 (1937) Suppl. 29—48. Man wird allerdings gegen Congar mit Otto Karrer (Privatoffenbarungen und Fatima: Schweizer Rundschau 47 (1947) 488¹ und E. Dhanis (Bij de Verschijningen en het Geheim van Fatima [Brugge 1945] S. 38) sagen dürfen, daß seine Unterscheidung zwischen gewöhnlichen kirchlichen Approbationen und einigen wenigen besonderen, die eine festere Zustimmung fordern, nicht bewiesen ist.

hypothetischen, allgemeinen Theorie der Visionen eine bestimmte Erscheinung „natürlich“ erklärt werden kann, kann der Erweis der Übernatürlichkeit einer bestimmten Erscheinung nicht als erbracht gelten.

I. Die Möglichkeit und theologische Bedeutung von Privatoffenbarungen und Visionen

Die Möglichkeit einer Privatoffenbarung durch Visionen und damit verbundenen Auditionen steht grundsätzlich für einen Christen fest. Gott kann als persönlicher, freier Gott sich dem geschaffenen Geist vernehmbar machen, nicht nur durch seine Werke, sondern auch durch sein freies, persönliches Wort. Und dies auch in der Weise, daß diese Mitteilung Gottes nicht einfach Er selber ist (in der unmittelbaren Gottesschau oder in der von allem begrenzten Inhalt entleerten Weite des begnadeten Geistes), sondern auch (für einen Christen, der an die Inkarnation Gottes glaubt, ist das wesentlich) in der Weise, daß diese Mitteilung mit einem Hier und Jetzt, mit einem bestimmten Wort, Befehl, mit einer begrenzten Wirklichkeit oder Wahrheit verbunden ist, und zwar so, daß sie geschieht oder verbunden ist mit dem „Erscheinen“ eines der sinnlichen (inneren oder äußeren) Wahrnehmung gegebenen Gegenstandes⁷, der Gott, seinen Willen

⁷ Daß wir auf diese Weise (entgegen der unmittelbaren Empirie der üblichen visionären Erlebnisse) von der Mitteilung des unendlichen, unbegrenzten Gottes selbst an den Menschen her auf das konkretere Phänomen der Vision sehen, ist uns bewußt. Die Berechtigung dieser Einreihung in diesen Zusammenhang, die sofort die Relativität der Visionen deutlich macht (sie sind dann gleich von Anfang an nie das Eigentliche), muß sich später erweisen. Auf die damit noch angerührten weiteren Probleme über das Verhältnis zwischen dem sich offenbarenden unendlichen Gott und dem „Zeichen“ (Wort, Bild, Menschheit Christi, Sakrament) und der entsprechenden Zweieinheit auf Seiten des antwortenden menschlichen Aktes kann hier natürlich nicht eingegangen werden. — Nur eines sei bemerkt: in einer gewissen Hinsicht, so könnte man sagen, entspricht die Zweieinheit von Gott und Zeichen im Visionären, die vom Zeichen her einen „geschichtlichen“ Charakter erhält, mehr dem Grundcharakter des Christentums als eine *unio mystica* bloß „bild“-loser Art, bei der das alte Problem immer wieder aufbricht, ob solche Frömmigkeit der reinen Geisttranszendenz eigentlich christlich sei. Jedenfalls bleibt sie es nur, wenn einerseits gesehen wird, daß auch eine solche Geistmystik, solange wir fern vom Herrn pilgern, sich als grundsätzlich bloß auf dem Weg seiend wissen muß, daß sie anderseits sich begreifen muß als Mitvollzug der Kenose Christi (er allein lebt die wahre mystische „Entleerung“ durch das Kreuz, Tod und Grab), daß weiter solche bildlose Mystik, die Gott in sich zu ergreifen sich auf den Weg macht, dieses von Gott aus Gnade geschenkten Unterfangen nochmals in seine freie Verfügung gibt, Ihm, der, weil er mehr ist als reiner Geist, einmal auch dem „bildlosen“ Mystiker sich als der Gott der verklärten Erde erweisen wird, daß endlich solche Entwerdung im Menschen der Erde letztlich nicht im Training reiner Innerlichkeit gelingt, sondern nur in dem realen Geschehen, das Demut, Dienst, Nächstenliebe, Kreuz und Tod heißt und den Abstieg Christi mitvollzieht, der seine Seele verliert nicht direkt an den Gott über allen Namen, sondern an seine armen Brüder, denen er dient. Anderseits ist von dieser inkarnatorischen Grundstruktur der unvermischten Einheit Gottes und des Geschöpflichen aus auch wieder zu begreifen, daß man im Zeichen (auch in der Gestalt der Vision) Gott nur hat, wenn man das Zeichen nicht so festhält („noli me tangere“), als sei es das Endgültige und Eigentliche, Gott selbst, sondern immer wieder es bejahend überschreitet, es ergreifend losläßt.

usw. repräsentiert und offenbart. Daß es solche geschichtlichen Erscheinungen Gottes im geschöpflichen Zeichen gibt, das bezeugt die Heilige Schrift. Was theologisch zur grundsätzlichen Möglichkeit solcher Visionen und Offenbarungen zu sagen ist, faßt z. B. Joseph a Sancto Spiritu in sehr klarer Nuancierung zusammen: *fuiisse aliquando veras revelationes et prophetias maxime tempore legis scriptae certum est de fide; immo in ipsis fides nostra fundatur. Dari etiam in tempore legis gratiae ... Dari etiam veras revelationes et prophetias post primitivam Ecclesiam, licet non sit ita certum, non potest tamen absque temeritatis et impietatis saltem nota negari*⁸.

Wer also die absolute Möglichkeit von besonderen Offenbarungen leugnet, verstößt gegen den Glauben, wer bestreitet, daß solche auch nach der Zeit der Apostel noch vorkommen können, verstößt gegen eine theologisch sichere Lehre. Darüber ist weiter nichts mehr zu sagen. Jeder muß sich aber, will er ein Christ sein, fragen, ob er nicht in einer Haltung lebt, die solcher Offenbarung Gottes von vornherein verschlossen ist, und ob er nicht nur darum den visionären Geschehnissen in der Schrift billigend und glaubend gegenüberzustehen scheint, weil sie ihm — gewohnt sind, nicht aber, weil sie in ihm nicht sofort auf einen rationalistischen Protest stoßen würden, wenn sie ihm neu begegnen würden.

Zwei Dinge sind aber doch auch den durch die Schrift bezeugten visionären Geschehnissen gegenüber zu bedenken. Einmal: sie sind unter sich sehr verschieden: Traumgesichte, eigentliche Erscheinungen von Engeln, von Menschen des Jenseits, bloße Auditionen, ekstatische Verzückungen usw. Ihre Verschiedenheit schon zwingt dazu, sich die Frage zu stellen, was sich nun eigentlich bei den einzelnen Vorkommnissen begibt; m. a. W. mit der gläubigen Annahme der Schrift, daß es solche visionären Erlebnisse als gottgewirkt gibt, ist noch nicht eben sehr viel erreicht. Erst wenn deutlich wird, was sie sind, kann diese grundsätzliche Anerkennung für die Beurteilung späterer ähnlicher Geschehnisse bedeutsam werden. Und zweitens: das NT bezeugt, daß mit Jesus Christus und seiner Offenbarung das Ende der Zeiten gekommen ist, daß das Heilshandeln Gottes an der Menschheit in ihm seine entscheidende und grundsätzlich unüberholbare und definitive Phase erreicht hat.

Vor Christus war im geschichtlichen Dialog zwischen Gott und Menschheit, den wir die Heils- und Weltgeschichte nennen, in jedem Augenblick immer alles noch offen, in das freie, dem Menschen nicht enthüllte, noch zu erwartende geschichtlich eintretende Ereignis des Ratschlusses Gottes gestellt. Es konnte sich heilsgeschichtlich wirklich noch etwas ereignen, was es bisher noch nicht gab: ein neues Gesetz durch Gott erlassen werden, ein Bund gestiftet oder abgetan werden, Zorn oder Gnade erscheinen, kurz: aus den unausdenkbaren Möglichkeiten des freien Gottes dieses oder jenes, damals dieses, jetzt jenes Wirklichkeit werden, und dieses Ereignis-

⁸ Joseph a S. Spiritu (1609—1674), *Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae* (editio critica Rom 1927), I q. 24 (S. 106).

hafte des Handelns Gottes war für den Menschen unerwartet und mußte als unberechenbare Verfügung Gottes in Gehorsam hingenommen werden. Solche Ereignisse des Eintretens neuer Heilszeiten konnten sich (ja mußten sich) ereignen in visionären Zuständen (in den Gottesbegegnungen der Propheten, in der Botschaft des Engels, in der Audition des Petrus usw.).

Jetzt aber ist die „letzte Zeit“, nicht vorläufig, sondern so endgültig, daß wir im Äon Jesu Christi nichts mehr erwarten dürfen, was unsere Heils-situation grundlegend verändern könnte (wie es die adventistischen Menschen vor Christus nicht nur durften, sondern grundsätzlich mußten); sondern wenn wir nun etwas „erwarten“, nach etwas Ausschau halten, was von der heilsgeschichtlich grundlegenden Qualität ist wie etwa der Bundes-schluß, der Tod Christi, die Gesetzesabschaffung, die Stiftung der Kirche, dann ist auf dieser Ebene nur noch eines für uns möglich: das Ende der Zeiten, die Wiederkunft Christi. Und weil es so ist, darum ist der Tag des Herrn wirklich nahe, weil zwischen Christi erster und zweiter Ankunft sich kein eigentlich neues göttliches Handeln mehr ereignen kann, und so im Sinne der Heils-Zeit, deren Zäsuren von Gottes Neues stiftendem Handeln bestimmt werden, die Zeit zu Ende ist⁹.

Diese Selbstverständlichkeit der Dogmatik muß sich aber auch in der Haltung der Christen ausprägen, auch gegenüber den Visionen und ähnlichen Vorgängen¹⁰. Nicht bloß unter Berufung auf ein metaphysisches Geistesideal und wegen der Theoreme einer danach ausgerichteten philosophischen Mystik ist die christliche Mystik mißtrauisch und zurückhaltend gegenüber Visionen, sondern auch aus diesem spezifischen christlichen Grund: „novissime“ (zuletzt und einmalig) hat Gott in seinem Sohn ge-redet. Nur wo solche auch nach dem einmaligen und endgültigen Ereignis der Offenbarung Christi noch möglichen Visionen und ähnliche mystische Geschehnisse zurückverweisen auf diese Offenbarung Christi, nur wo sie so auf- und angenommen werden, können sie, christlich gesehen, echt sein¹¹. Wo sie sich aber — wenn auch in christlichem Gewand, auch als Erschei-nungen des Herrn und seiner Heiligen — verselbständigen, in ihrem sachlichen Inhalt und in dem Impuls, den sie auslösen, unabhängig werden von den Wahrheiten und der geschichtlichen Dynamik, die das Christentum

⁹ Daß die Mystik Johannes' vom Kreuz, wenn sie Visionen ablehnt, nicht nur intellektualistische Geistmystik ist, sondern eine Glaubensmystik, die sich in dieser Haltung heilsgeschichtlich bedingt weiß, zeigt z. B. Subida II 22 (Obras edit. Silverio de S. Teresa II [Burgos 1929] S. 182 ff).

¹⁰ Man vergleiche dazu als Gegensatz z. B., wenn es von den außerordentlich verbreiteten und dann auf den Index gesetzten „Privatoffenbarungen“ der Luise Piccareta („Das Reich des göttlichen Willens“) hieß, sie seien „eine gewaltige Botschaft Gottes an die Menschheit, bedeutungsvoll, groß, beglückend, wie noch keine Zeit sie vernommen hat. Die göttliche Vorsehung scheint diese Offen-barungen unserer kranken Zeit vorbehalten zu haben als einziges Heilmittel für die Völker“. Vgl. H. Lais. I. c. S. 48. Die Indizierung der Werke der Piccareta: AAS 30 (1938) 318. Wie oft handeln Christen so, als ob mit einer Privatoffen-barung eine ganz neue Epoche in der Kirche anbräche!

¹¹ Daß beide, die zur Zeit Christi und die späteren, psychologisch ge-sehen, u. U. gleichartig sind, ändert nichts an diesem wesentlichen qualitativen Unterschied, daß als Anruf Gottes die einen in sich stehen, die andern wesent-lich auf die ersten zurückverweisen müssen.

von seinem Ursprung her hat, hören sie auf, christlich bedeutsam zu sein. Sie können, inhaltlich gesehen, nur gültig sein als möglicher himmlischer Imperativ, wie die Christenheit — Gruppen oder einzelne in ihr — jeweils die augenblickliche Stunde, die ihnen gerade aufgetragen ist, christlich zu bestehen hat. Denn das ist aus der Natur der Sache heraus das einzige „Inhaltliche“, das der alten und ewigen Botschaft des Evangeliums der Kirche noch hinzugefügt werden kann. Ein anderes ist nicht denkbar. Würde es mehr sein wollen, so trate es auf als bleibende Ergänzung des Evangeliums, die nicht gerechtfertigt wäre durch eine rein formale Erklärung, es handle sich nicht um Offenbarung an die Gesamtkirche¹², oder es wäre eine Entschleierung der Zukunft über das hinaus, was Gott seiner Kirche gewähren wollte, eine Entschleierung, die die verantwortliche, waghende Freiheit im Ungewissen der Zukunft aufheben würde. Ein Imperativ aber, wie wir ihn meinen, ist noch möglich: denn er ist im Grundsätzlichen der allgemeinen Offenbarung Christi für alle Zeiten bis zu seiner Wiederkunft nicht eindeutig enthalten und muß doch gefunden werden¹³. Warum sollte er nicht auch auf diese Weise (neben andern) gehört werden?

Diese letzten Überlegungen könnten, wenn sie genauer gefaßt und ausgebaut würden, nicht nur ein (wenigstens negatives) Kriterium bilden, um unechte Offenbarungen auszuscheiden, sie könnten (was noch wichtiger ist) innerhalb der echten Offenbarungen das eigentlich Gemeinte von den subjektiven Bedingtheiten von seiten des Visionärs unterscheiden helfen.

II. Zur psychologischen Problematik der Visionen

Setzen wir einmal einfach voraus, es sei eine „echte“ Vision und Audition (einer himmlischen Person) vorgekommen, es handle sich wirklich um einen Eingriff, eine Einwirkung von jenseits. Was heißt dies dann? Was ist dann geschehen? Unter der gemachten Voraussetzung wird ja der „naive“ Empfänger und Anerkenner einer solchen Vision keine Probleme mehr haben: die himmlische Person, sonst unserer Wahrnehmung entrückt, ist gekommen, hat sich gezeigt, d. h. ist in das Feld unserer Wahrnehmungen ein-

¹² Wenn es sich nämlich nicht um eine solche handeln soll, kann diese Eigentümlichkeit nicht einfach als Fehlen einer juridischen Verpflichtung gedacht werden, die den Inhalt nicht zum Glaubensgegenstand macht, sondern sie muß sich aus dem „Inhalt“ der Botschaft selbst erklären. Ihr „Inhalt“ muß sich aus seiner eigenen Natur heraus nicht eigentlich an alle richten können. Eine rein sachliche indikative Mitteilung aber (im Gegensatz zum Imperativ) richtet sich seiner Natur nach an alle. Wenn diese also eine echte und als solche erkennbare Mitteilung Gottes wäre, warum sollte sie nicht alle verpflichten?

¹³ Vgl. meinen Aufsatz (Stimmen der Zeit 139 [1947] 260—276): Der Einzelne in der Kirche. — Wenn man den Inhalt solcher „Offenbarungen“ als gerade jetzt drängenden Imperativ für eine bestimmte Zeit auffaßt, für deren Haltung bestimmte Akzente gesetzt werden, wird man auch erkennen, daß kirchlich anerkannte „Offenbarungen“ nicht jene überflüssige Selbstverständlichkeit haben, mit denen man oft ihre Unechtheit oder Belanglosigkeit zu beweisen sucht. Der Imperativ bewegt sich immer im Rahmen des schon christlich „Selbstverständlichen“, aber wo innerhalb dieses Rahmens gerade jetzt der Akzent liegen soll, das ist oft alles andere als — selbstverständlich.

gerückt und hat gesprochen auf dieselbe Weise, wie sonst jemand kommt, sich zeigt und redet. Der objektive Wirklichkeitsgehalt einer solchen „Vision“ wäre dann in genauer Entsprechung zu dem zu bemessen, was als solcher in normalen Begegnungen zwischen Menschen dieser Erde angenommen wird: die gesehene Person „h a t“ „an sich“ diese und diese Gestalt, dieses Kleid, sie „benimmt“ sich so und so, die gehörten Worte sind ihre, wie eben sonst Worte die derjenigen Person sind, die sie spricht¹⁴. Der einzige Unterschied dazu wäre, daß diese Person eben von „jenseits“ kommt, daß wir sie also nicht von uns aus „aufsuchen“ können. So ungefähr wird sich der „naive“ Mensch die himmlische Vision „erklären“. Bei genauem Nachdenken wird man sich aber nicht restlos mit dieser „Erklärung“ zufrieden geben können. Eine eingehendere Überlegung wird vielmehr zeigen, daß es sich meistens, wenn nicht immer (gerade die „Echtheit“ der Vision vorausgesetzt!), um sogenannte „einbildliche“ (imaginative) Visionen handeln wird, bei denen die Frage, was nun in einer solchen Vision „objektiv“ auf Seiten des Objekts vorhanden ist, erheblich schwieriger und doch von großer Bedeutung ist.

Es handelt sich, so sagen wir, bei den Visionen meist um „einbildliche“. Die Theologie der Mystik unterscheidet, grundsätzlich zweifellos mit Recht, bei den „echten“ Visionen zwischen „körperlichen“ und „einbildlichen“ (imaginativen)¹⁵. Bei den körperlichen Visionen wäre der gesehene Gegenstand tatsächlich in dem natürlichen Sinnesraum gegeben und würde als solcher die äußeren Sinnesorgane des Menschen affizieren, dadurch wahrgenommen, und zwar eben innerhalb des normalen Wahrnehmungsraumes. Ganz allgemein alle „echten“ Visionen so aufzufassen, geht nicht an. Zunächst einmal erklären geschultere Selbstbeobachter unter den Mystikern, daß ihre Visionen nicht körperliche, sondern einbildliche waren. Eine hl. Theresia von Avila sagt ausdrücklich, daß sie nie körperliche Visionen gehabt habe¹⁶. Und weiter: in den meisten Fällen wird sich die Annahme, der Gegenstand einer Vision sei von der Objektivität des Gegenstandes einer körperlichen Vision, in unmögliche Folgerungen verwickeln.

In solchen Visionen erscheinen Engel, menschliche Personen des Jenseits, denen der Auferstehungsleib schon zu eigen ist, und Menschen, die noch

¹⁴ Der „subjektive Rest“, der auch noch in einer natürlichen Wahrnehmung des Alltags steckt, könnte dann in einer Vision ebenso als unerheblich vernachlässigt werden, wie es in den Alltagswahrnehmungen geschieht. — Auf Grund dieser naiven Deutung einer Erscheinung entstehen dann Formulierungen wie: „Die Augen, welche die Madonna sahen“, „das begnadete Fleckchen Erde, wo die Himmelskönigin erschienen ist“ usw.

¹⁵ Die „rein geistigen“, die als dritte Gruppe aufgezählt werden, können wir hier beiseite lassen, weil sie ja nicht zu den Visionen gehören, die in der konkreten Volks- und Kirchenfrömmigkeit eine Rolle spielen. Die Visionen von Paray-le-Monial, Lourdes, Fatima, La Salette, Beauraing, Heede usw. gehören von vornherein nicht in diese Klasse der rein geistigen Visionen. Zu dieser Unterscheidung der Visionen vgl. z. B. Johannes vom Kreuz, Subida II 11; 16 (II 105 ff; 136 ff); Joseph a S. Spiritu, l. c. I q. 23 (S. 104 f); A. Poulain, l. c. chap. 20 § 1 (S. 311—316); J. Zahn, l. c. S. 555—568.

¹⁶ Vida 28 (I 218); Moradas VI 9 (IV 162). Dabei ist zu beachten, daß nach Johannes vom Kreuz und den anderen Theoretikern der Mystik imaginative

nicht leiblich auferstanden sind, in ganz gleicher Weise, ja oft zusammen¹⁷. Bedarf es da nicht einer für alle Fälle passenden Erklärung? Oder soll man für die einen einen ad hoc angenommenen „Scheinleib“ postulieren¹⁸? Wie wäre in einer solchen „objektivistischen“ Auffassung der Visionen die Erscheinung z. B. Jesu als Kind (das er nicht mehr ist, als welches er aber jetzt im Zeitraum des Visionärs erscheint) noch zu erklären? Wie die wechselnden Kostüme derselben Person (sogar innerhalb derselben Vision)? Wie die Erscheinung einer himmlischen Person (des kreuztragenden Heilandes, der weinenden Muttergottes) in einer Situation und einer Gemütsverfassung, die ihr „an sich“ jetzt nicht zukommen können? Wie die Visionen, in denen mit durchaus demselben Realitäts- und Gegenwärtigkeiteindruck wie bei anderen Visionen vergangene Ereignisse als sich eben abspielend gesehen werden¹⁹ und dieses dazu noch in einer Weise, die oft sowohl dem objektiven historischen Ereignis wie andern Visionen derselben

Visionen höher stehen als körperliche. Warum sollte Theresia also nicht auch solche gehabt haben, wenn sie doch niederer stehen als ihre Visionen? Die Annahme ist einfacher, daß sie besser beobachtet hat als jene, die ihre Visionen als körperliche auffassen und diese darum für den Normalfall halten. Theresia meint zwar, wenn sie sagt, sie habe keine körperlichen Visionen, zunächst nur, daß sie den Gegenstand ihrer Vision nicht mit ihren leiblichen Augen sieht. Für sie ist an sich damit die Frage, ob dieser Gegenstand in seinem Selbst anwesend ist, zunächst noch nicht entschieden. Da sie aber selbst davon überzeugt ist, daß z. B. Jesus nicht mit seinem Leib nach der Himmelfahrt zur Erde zurückkehrt, ist es auch in ihrem Sinne logisch berechtigt, die imaginativen Visionen als solche aufzufassen, in denen der „gesehene“ Gegenstand nicht in seiner eigenen Realität gegeben ist. — Wenn man übrigens ihre Visionen als Halluzinationen auffassen wollte, müßte man wenigstens gestehen, daß sie sich mindestens insofern über den „halluzinatorischen“ Charakter ihrer Visionen klar war, als sie ihren Gegenstand nie in den objektiven Wahrnehmungsraum hinausverlegte. Sie hatte also keine eigentlichen „Halluzinationen“, wenn man unter diesen mit einbegreift, daß ihr Gegenstand als im objektiven Wahrnehmungsraum der äußeren Sinne befindlich aufgefaßt wird.

¹⁷ In Fatima z. B. erschienen am 13. 10. 1917 in einer Erscheinung das Jesuskind, Jesus als Erwachsener, der hl. Joseph, die Mutter Gottes in verschiedenen Kostümen.

¹⁸ An sich ist natürlich eine solche Ausnahme eines außerhalb des Visionärs gegebenen Scheinleibs nicht in sich widersprüchlich (vgl. z. B. S. theolog. III q. 76 a. 8), aber die Annahme einer bloßen Einwirkung auf die Sinnesorgane selbst ohne entsprechend äußeres Objekt ist auch nach Thomas denkbar (l. c.), und diese Annahme ist als einfache und einen weiteren Komplex gleichmäßig erklärende vorzuziehen. Vgl. zur Frage Hubert Thurn im gleichen Heft dieser Zeitschrift.

¹⁹ Wolte man in solchen Fällen (Maria von Agreda, Katharina Emmerich usw.) eine unmittelbare „seherische“ Fernverbindung des Sehers mit den vergangenen historischen Ereignissen in sich postulieren, so bleiben einerseits die Widersprüche zwischen solchen Visionen unerklärt, und anderseits werden dann solche Visionen unvermeidlich unter andere in sich natürliche Phänomene parapsychologischen profanen Hellsehens (mit dem einen Unterschied des verschiedenen Gegenstandes) eingereiht werden müssen, sie verlieren damit ihre spezifisch religiöse Bedeutung und eindeutige Gottgewirktheit. Eine solche Erklärung mag freilich in dem einen oder andern Fall nahelegen, zumal in Fällen, wo Dinge gesehen oder gehört werden, deren religiös-sittliche Bedeutsamkeit nur schwer einleuchtet, z. B. das Hören fremder und unverstandener Sprachen. Die Frage, ob solche natürlichen parapsychologischen Fähigkeiten (deren Existenz mindestens nicht unwahrscheinlich ist) in einem solchen Fall auch von Gott wunderbar in Funktion gesetzt sind, bleibt natürlich dann immer noch offen.

Begebenheit widerspricht²⁰ (ohne daß ein Grund vorläge, die eine Vision als echt, die andere für Täuschung zu erklären)?

Wie wäre (ohne daß man willkürlich dafür nochmals ein neues Wunder postuliert) bei einer solchen naiv-realistischen Interpretation der Visionen zu erklären, daß nicht alle Anwesenden den Gegenstand der Erscheinung sehen? Eine naive Deutung der Vision analog zu der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung (so daß also alles natürlich vor sich geht mit Ausnahme der „Gegenwart“ des himmlischen Wesens) müßte unvermeidlich die Frage hervorrufen, ob die „verklärten“ Leiber einer physikalischen Einwirkung auf unverklärte Menschen fähig sind, ob solche Verklärte „Kleider“ (die ja „gesehen“ werden) haben wie wir, ob, wenn in beiden Hinsichten doch der unmittelbare Eindruck der Vision kritisch einzuschränken ist, es noch einen Sinn behält, eine „Gegenwart“ räumlich-zeitlicher Art (wie sie den normalen Wahrnehmungsgegenständen zukommt) für die gesehene Person zu postulieren.

Die Tatsache des Realitätseindrucks des Visionsgegenstandes auf den Visionär und selbst die Eingliederung des Gegenstandes in den normalen Wahrnehmungsraum ist kein Beweis für die Objektivität dieses Eindrucks. Denn einerseits findet er sich ebenso bei eigentlichen Halluzinationen und bei eidetischen Phänomenen, anderseits ist die Richtigkeit dieses Eindrucks nicht eine einfache und unmittelbare Bewußtseinstatsache, sondern ist (wie schon bei einfachsten und normalsten Sinnestäuschungen) erkenntnistheoretisch als Urteil zu werten, das die Wahrnehmung falsch interpretiert, und so auf Rechnung des Visionärs, nicht der Vision und ihrer transzendenten Ursache zu setzen.

Aus denselben Gründen beweist es nichts für die Körperlichkeit (und für die Gottgewirktheit) der Vision, wenn die geschaute Person „spricht“, „sich bewegt“ usw. (denn auch dies geschieht in natürlichen, rein imaginären Vorgängen²¹), auch nicht, wenn der Visionär den Eindruck hat, etwas ihn Überraschendes, von ihm nicht Gewußtes zu vernehmen. Eine solche Verteilung des einen Bewußtseins auf zwei „Personen“ (auch mit dem Überraschungserlebnis) erleben wir alle schon im Traum (nur wundern wir uns da nicht mehr, weil wir es gewohnt sind, obwohl dieses Erlebnis psychologisch gar nicht so selbstverständlich ist). Damit der vernommene Inhalt einer Rede der wahrgenommenen Person nicht mehr als Produkt des schöpferischen Unterbewußtseins des Visionärs auffaßbar sei, müßte dieser Inhalt schon sehr eindeutig über den Möglichkeiten des Bewußtseins

²⁰ Beispiele bei Poulain l. o. chap. 21 § 1 (S. 338 ff); Zahn, l. c. § 41 (S. 582 ff).

²¹ Weil eine Halluzination oft einen Anhaltspunkt im Äußern hat, kann sich bei einer Lageveränderung des Halluzinierenden auch der „gesehene“ Gegenstand relativ zum Schauenden verändern; dieses Kriterium des Alltags für die Wirklichkeit des Objekts ist also nicht in jedem Fall unerschütterlich. Vgl. z. B. R. Duret, *Les facteurs pratiques de la croyance dans la perception* (Paris 1929) 249 ff. Zur Eingliederung bloß vorgestellter Gegenstände in den Wahrnehmungsraum vgl. z. B. Duret, l. c. S. 29 ff: il n'est au fond qu'un espace, dans lequel tantôt nous percevons et tantôt nous nous représentons les corps (36). Bei visuellen Halluzinationen kann sich sogar der Zustand der Pupille verändern je nach der vermeintlichen Entfernung des Objektes (Duret 251).

des Visionärs liegen, was nicht leicht nachgewiesen werden kann. (Wer hätte nicht z. B. schon im Traum jemanden intelligenter, eindrucksvoller reden lassen, als er es selbst im Alltag vermag, wo die willentliche Be-tätigung der produktiven Einbildungskraft durch allerlei Hemmungen behindert ist?) Und auch wenn dieser Nachweis gelänge, müßten (um eine übernatürliche Vision zu beweisen) noch parapsychologische Erklärungsmöglichkeiten in Erwägung gezogen werden wie Hellsehen, zweites Gesicht usw., die sich doch wohl auch im Leben von Heiligen finden²², wie z. B. in der Vision der hl. Theresia vom 26. 7. 1570²³, wenigstens als n ä c h - s t e Ursachen. Die hl. Theresia ist davon überzeugt, daß die verklärte Menschheit nach der Himmelfahrt (und den Erscheinungen an den Apostel Paulus) nie mehr den Visionären in ihrer eigenen Realität sich unmittelbar zeigt²⁴. Das entspricht einer theologisch durchaus vertretbaren Ansicht²⁵.

Ist es unter dieser Voraussetzung nicht am naheliegendsten, daß eine „Erscheinung“ Christi eine einbildliche Vision ist und dementsprechend auch die anderer Heiligen? Denn welchen Zweck sollte die (von Thomas a u c h, aber nicht ausschließlich für möglich gehaltene) Bildung eines „objektiven“ Scheinleibs oder die mirakulöse Affektion der ä u ß e r e n Sinnesorgane des Menschen haben? Die „Objektivität“ einer so gedachten Erscheinung ist hinsichtlich der Gegenwärtigkeit von Christi Menschheit selbst doch auch nicht größer als die einer einbildlichen Vision.

Kurz: in den meisten Fällen werden die Visionen imaginative, „einbildliche“ sein, zunächst einfach, weil wenigstens viele Visionen (gerade auch die als echt vorausgesetzten) nicht körperliche sein können; alle also können als einbildliche wenigstens präsumiert werden.

Es gibt natürlich Fälle, wo diese „Faustregel“ auf Schwierigkeiten stößt. Wie, wenn mehrere Personen dieselbe Erscheinung sehen? Bedarf es da nicht eines gemeinsamen, allen gleich zugänglichen sinnlich wahrgenommenen Objekts in der „Außenwelt“ der Visionäre? Oder wenn profane Be-

²² Auch A. Mager (Mystik als Lehre und Leben [Innsbruck] 1934 S. 269) rechnet mit einem übernatürlichen Anstoß der Funktionen eines an sich natürlichen medialen Bewußtseins. — Die Ausführungen H. Thurns l. c. über die „eidetischen Phänomene“ können hiefür herangezogen werden.

²³ Acta Sanctorum Oct. VII, 1 n. 502 ff (S. 229 ff). Sie sah das Martyrium der 40 brasiliianischen Märtyrer in dem Augenblick, als es sich abspielte. Der Vorgang hat zu groÙe Ähnlichkeit mit profanem Hellsehen, als daß dieses nicht als nächste Ursache zu supponieren wäre, zumal ein Verwandter der Heiligen unter den Märtyrern war. Zur Frage der medialen Telästhesie vgl. z. B. F. Moser, Der Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen (München 1935), I 412—438, II 486 ff. (Es ist natürlich für unsere Frage gleichgültig, ob es sich im Fall Theresias um Telepathie oder eigentliche Telästhesie handelt.)

²⁴ Relat. XV (II 49). Es mag sich in dieser Meinung die Ansicht der theologischen Berater Theresias widerspiegeln. Immerhin zeigt sich, daß auch die große mystische Erfahrung der Heiligen dieser Theologenmeinung nicht entgegenstand.

²⁵ Thomas, S. theol. III q. 76 a. 8. Thomas begründet diese Ansicht damit, daß Christus nur an einem Ort „in propria specie“ gesehen werden kann, er also den Himmel verlassen müßte, wenn er an einem andern Ort in propria specie erscheinen wollte. Auch III q. 57 a. 6 ad 3 fordert nur für Paulus eine Erscheinung Christi, wie sie die übrigen Apostel hatten. Vgl. im übrigen Suarez, De mysteriis vitae Christi, disp. 51, sect. 4 Vivès XIX 983—986); M. J. Ribet, La mystique divine (Paris 1895) II² Kap. 6.

obachter des Visionsvorgangs zwar nicht die Gestalt, aber doch sonstige Phänomene zu sehen glauben²⁶?

Zunächst ist zu betonen, daß die Präsumption einer („bloß“) imaginativen Vision eben eine — Präsumption ist, die u. U. im Einzelfall einer andern Deutung weichen kann. Dann ist es bei solchen Erscheinungen an mehreren gleichzeitig doch oft auffallend, daß nicht alle Visionäre gleich viel sehen oder hören. Ist da nicht ein natürliches und noch im Rahmen des Nicht-krankhaften bleibendes Sichauswirken dessen denkbar, was sonst als Massensuggestion oder bei psychischen Störungen in verzerrter Form als induzierter Irrsinn auftritt? Denn ist Suggestion gänzlich ausgeschlossen, wenn Massen, die schon auf die neue Erscheinung gespannt warten, irgendwelche (relativ doch unbedeutende) Begleitphänomene der eigentlichen Vision, die sie nicht sehen, wahrzunehmen glauben? Oder muß man die eigentliche Vision sich nicht auch in solchen Fällen als einbildliche denken, wenn sich die gesehene Gestalt während der Erscheinung wandelt und in Begleitung von Personen (z. B. des Jesuskindes) auftritt, die, so wie sie gesehen werden, eine objektive Wirklichkeit nicht haben? Wenn es Kollektivhalluzinationen in sehr beträchtlichem Umfang sogar durch bloß mentale Suggestion gibt²⁷, wenn also ein psychischer Mechanismus gleichzeitig bei mehreren in Tätigkeit treten kann, so ist es nicht von vornherein als unmöglich abzulehnen, daß auch Gott sich solcher psychischen Möglichkeiten bei mehreren Menschen gleichzeitig bedient²⁸. Oder wenn dieselben Visionäre sicher auch einbildliche Visionen haben²⁹? Auch in dem Fall einer bloß einbildlichen Vision, was die eigentlich geschaute Person angeht, steht grundsätzlich nichts im Wege, anzunehmen, daß ihre Gottgewirktheit durch Erscheinungen bestätigt wird, die der transsubjektiven Ordnung angehören (wie z. B. Heilungen, das Sonnenwunder von Fatima usw.).

In summa: es wird wohl nicht grundsätzlich zu bestreiten sein, daß es (auch ganz abgesehen von den „Erscheinungen“ des Auferstandenen) körperliche Visionen geben könne; man wird aber wohl selten im Einzelfall tatsächlich eine solche stringent nachweisen können. Im allgemeinen wird es sich auch bei echten Visionen um einbildliche handeln. Damit ist aber die psychologische Frage nach der Natur solcher Visionen noch nicht beantwortet, sondern erst gestellt und höchstens die Richtung angegeben, in der die Klärung der Frage gesucht werden muß.

Wie ist eine solche „einbildliche“ Vision genauer zu denken? A priori läßt sich schon gleich ein Doppeltes sagen: einerseits muß aus der Natur der

²⁶ In Fatima z. B. sahen mehrere Kinder die Erscheinung. Andere Zuschauer wollten wenigstens Lichterscheinungen und ähnliche Phänomene gesehen haben.

²⁷ Man denke z. B. an die mentale Massensuggestion beim indischen „Seiltrick“. Vgl. F. Moser l. c. I 391—396. Vgl. auch H. Thurston, Limpias and the problem of collective hallucination: Month 138 (1920) 387—398; 533—541.

²⁸ Auch Dhanis, l. c. 31 neigt z. B. dazu, die Visionen der drei Kinder (Franz hörte dabei überhaupt nichts, Lucia und Jacinta scheinen nicht schlechthin das gleiche gehört zu haben!) als einbildliche Visionen zu interpretieren.

²⁹ Die „Höllenvision“ der Kinder von Fatima kann nur als imaginative aufgefaßt werden. Vgl. Dhanis, l. c. 60.

Sache heraus eine solche Vision weitgehend sich nach den psychischen Gesetzen richten, die aus der inneren Struktur der seelischen Fähigkeiten derer erfließen, die diese Vision haben, anderseits muß die Vision, soll sie als „echte“ gelten können, von Gott verursacht sein. Beide Sätze bedürfen zunächst in sich genommen einer kurzen Erklärung, bevor gefragt werden kann, was sie konkret und im einzelnen bedeuten.

Zum ersten Satz: Gewiß kann an sich Gott natürliche Funktionsgesetze geschöpflicher Wirklichkeiten durch sein wunderbares Eingreifen weitgehend ausschalten. Aber zunächst ist zu bedenken: aus den verschiedensten Gründen, die hier nicht eigens aufgezählt werden müssen, ist eine Aufhebung natürlicher Gesetze nicht zu präsumieren, sondern zu beweisen. Auch dort, wo wirklich ein Wunder vorliegt, werden die Gesetze der Natur nur in dem Maß als aufgehoben gelten dürfen, in dem es von dem betreffenden Geschehen wirklich strikt gefordert wird; auch in solchen Fällen wird sich Gott der ja von ihm selbst geschaffenen und gewollten Gesetze natürlicher Wirklichkeiten soweit bedienen, als es nur möglich ist. Und dann: im allgemeinen und vor allem im Seelischen ist eine schlechthinige Aufhebung aller natürlichen Gesetze nicht nur nicht zu präsumieren, sondern unmöglich, findet (trotz, nein wegen der Allmacht Gottes) nicht statt, weil das einen inneren Widerspruch bedeuten würde. Damit eine Vision wirklich die seelische Wirklichkeit eines bestimmten Subjektes sei, muß sie (metaphysisch gesprochen) wirklich „der Akt“ dieses Subjektes sein, d. h. nicht nur von Gott in sich bewirkt, sondern auch real als Tat dieses Subjektes von ihm selbst vollzogen sein. Damit ist aber ohne weiteres gesagt, daß die ontologische Struktur dieses Subjekts, seine Gesetzlichkeit im Akt sich geltend machen muß, andernfalls gar keine Vision zustande kommen könnte.

Es wird natürlich in concreto kaum möglich sein zu sagen, wo genau die Grenze zwischen den im Akt der Vision sich n o t w e n d i g durchsetzenden psychischen Gesetzlichkeiten und denen durch das wunderbare Eingreifen Gottes aufgehobenen natürlichen, aber nicht notwendigen Gesetzlichkeiten verläuft. Aber wenn man noch das zuerst Gesagte bedenkt, daß Wunder bzw. ihre Ausdehnung nicht zu präsumieren, sondern zu beweisen sind, wird von vornherein zu erwarten sein, daß auch in gottgewirkten Visionen die natürlichen psychischen Strukturen und Gesetze in weitestem Umfang gewahrt und in Tätigkeit bleiben³⁰.

³⁰ Vgl. zu diesem Satz z. B. J. Maréchal, Etudes sur la Psychologie des Mystiques I (Bruges-Paris 1924), 134 ff: quelle que soit leur cause, le mécanisme psychologique de ces visions imaginaires n'offre rien qui les distingue fondamentalement des pseudo-hallucinations avec ou sans spatialisation précise de l'image (136) ... Les „états mystiques“, même supérieurs, si fortement marqués à l'estampeille des individus, qui les éprouvent, plongent des racines profondes dans la zone des activités psycho-physiologiques générales, continuent celles-ci, les prolongent en quelque façon, et en étendent la portée, bien loin de leur substituer des facultés totalement „nouvelles“ et hétérogènes, peu intelligibles vraiment (185). Ähnlich Lais, l. c. 56; Anonym, Les révélations privées: Collationes Dioecesis Tornacensis 34 (1938/39) 108–118.

Z u m z w e i t e n S a t z : es ist von vornherein zu bedenken, daß die Aussage: „diese Vision ist von Gott gewirkt“, an sich außerordentlich vieldeutig ist. Alles ist (wo es sich nicht um die bloß zugelassene Sünde handelt) von Gott positiv bewirkt. Vor allem dort, wo es sich um ein Ereignis handelt, das von positiver sittlicher und religiöser Bedeutung für einen Menschen ist, wird dieser mit Recht in ihm eine besondere freie Huld der Vorsehung Gottes erblicken und es mit Dankbarkeit als „gottgewirkt“ entgegennehmen, auch wenn es objektiv weder als Wunder, d. h. als ein die natürlichen physikalischen oder psychologischen Gesetze aufhebendes Eingreifen Gottes nachgewiesen werden kann noch ein solches ist. Ja, man wird sagen dürfen, daß vom Gesichtspunkt der religiösen Heilsbedeutsamkeit der Unterschied, ob die Gottgewirktheit innerhalb oder außerhalb der natürlichen Gesetze liegt, für den religiösen Menschen unerheblich ist, da dieser auch in einem „natürlich erklärbaren“ Vorgang mit Recht die freie Gnade Gottes für sein Heil erblicken kann. Von daher gesehen, könnte auch eine „natürlich erklärbare“ „Vision“, sofern sie innerhalb des echt Christlichen, des Glaubens und der wahren Sitte verläuft, die seelische Gesundheit des Visionärs nicht schädigt, sondern ihn sittlich und religiös fördert, als „gottgewirkt“ und als „Gnade“ gelten, auch wenn diese Vision ihren unmittelbaren „natürlichen“ Grund in psychischen Mechanismen hätte, die im Alltag gewöhnlich nicht oder nicht in derselben Intensität vorkommen, da auch ein solches Auftreten nicht ohne weiteres als krankhaft oder in einem abwertenden Sinn als „anormal“ gewertet werden darf³¹.

In einem besonderen Sinn aber sind diejenigen Visionen als „göttlichen Ursprungs“ zu qualifizieren, die in einem eigentlich übernatürlichen, d. h. über die Gesetze der physischen und psychischen Natur hinausgehenden Eingreifen Gottes ihren Ursprung haben. Aber auch dieses übernatürliche Eingreifen Gottes kann und muß noch einmal unterschieden werden.

³¹ Warum sollten z. B. (wenn es solche Phänomene gibt) parapsychologische natürliche Fähigkeiten der Telepathie, des Hellsehens, der Psychometrie usw. in einem religiösen Menschen nicht ebensogut wie „normale“ Fähigkeiten sich auf religiöse Gegenstände beziehen dürfen und so Anlaß zu religiös wertvollen Akten geben, und warum sollten solche Akte (der religiösen Beschaulichkeit, der Herzenskunde, des Reliquienerkennens usw.) nicht als „gottgewirkt“, als „Gnade“ gewertet werden dürfen? — Umgekehrt: Physische und psychische (natürlich normale und natürlich außergewöhnliche) Vorkommnisse, die mindestens faktisch oder ihrer Natur nach das religiös-sittliche Leben des Menschen hemmen, gefährden oder zerstören, können parallel zu dem eben dargelegten Sprachgebrauch als „teuflisch“ qualifiziert werden, auch wenn es in ihnen „mit rechten Dingen zugeht“. Denn es ist gut biblisch, auch solche Dinge, von einer umfassenderen Gesichtspunkt aus gesehen, als Auswirkungen des dämonischen Wirkens in der gefallenen Welt zu betrachten (vgl. z. B. 1 Thess 2, 18; 2 Kor 12, 7; 1 Kor 5, 5). Von da aus gesehen ist es gar nicht falsch, wenn die alten Theoretiker der Mystik außergewöhnliche seelische Vorgänge, die faktisch psychisch zerstörend oder moralisch verderblich auf den betreffenden Menschen einwirken, dem Satan zuschrieben auch in Fällen, wo wir heute zunächst Halluzinationen, hysterischen Charakter und Geisteskrankheiten am Werk sehen. Beide Gesichtspunkte (der empiristische und der theologische) schließen sich tatsächlich nicht aus, wenn sie auch nicht miteinander verwechselt werden dürfen, sollen nicht praktische Missgriffe in der Behandlung solcher Leute die Folge sein.

Es gibt einmal ein übernatürliches Wirken Gottes (vor allem in dem, was wir übernatürliche Einwohnen Gottes in der Seele des Gerechtfertigten, „heiligmachende Gnade“ nennen), das zwar ein wesentlich neues Wirken Gottes über die Natur hinaus bedeutet, das die Natur überformt, das aber deren Gesetze nicht im eigentlichen und empirisch feststellbaren Sinn aufhebt, das nicht ein bloß sporadisches Eingreifen Gottes bedeutet, sondern zu den „normalen“ (sogar außerhalb des ausdrücklichen Christentums vorkommenden) Strukturen der konkreten psychischen Wirklichkeit gehört. Es wird sich nun a priori schwer beweisen lassen, daß es von vornherein ausgeschlossen ist, daß diese übernatürliche gottgewirkte Wirklichkeit nicht in ihrer normalen Entfaltung (wenigstens bei bestimmten Menschen auf Grund ihrer natürlichen Eigenart und seelischen Entwicklung) Anstoß geben könne zu psychischen Vorgängen, die man, nach dem unmittelbaren Ergebnis zu urteilen, Visionen nennen muß. Solche Visionen wären dann einerseits in einem übernatürlichen Sinn gottgewirkt, ohne daß sie anderseits als Wunder im technischen Sinn zu qualifizieren wären. Diese Visionen wären vielmehr das psycho-physische Echo einer normalen Entwicklung des übernatürlichen Lebens und in diesem Sinn übernatürlichen Ursprungs und gottgewirkt.

Es gibt zweitens ein übernatürliches Wirken Gottes, das als Wunder im strengen Sinn des Wortes zu bewerten ist, d. h. ein Eingreifen Gottes, das teilweise die Gesetze der Natur (also auch die normalen psychologischen Gesetze) aufhebt. Entsteht eine imaginative Vision durch ein solches Eingreifen, dann wäre sie in eminentem Sinn als gottgewirkt zu bezeichnen, und in diesem Sinn, meint man landläufig, seien die „echten“ Visionen von Gott hervorgerufen. Man sieht ohne weiteres ein, daß es in concreto nicht leicht sein wird, zu sagen, ob eine Vision im ersten oder zweiten Sinn eines übernatürlichen Entstehens von Gott gewirkt zu betrachten ist, zumal beide Momente in derselben Vision zusammenwirken können. Ferner ist zu bedenken, daß die religiöse Bedeutung einer im ersten Sinn übernatürlichen Vision aus der Natur der Sache heraus wesentlich größer sein kann als eine im zweiten Sinn übernatürliche, denn das im technischen Sinn Wunderbare braucht ontologisch und ethisch durchaus nicht notwendig das Vollkommenere zu sein. Ein ganz alltäglicher Tugendakt schon ist ontologisch und ethisch von größerer Bedeutung als eine imaginative Vision als solche, d. h. insofern sie nicht hervorgerufen ist von einem übernatürlichsittlichen Akt des Menschen oder zu einem solchen Anlaß gibt.

Diese verschiedenen Arten der Gottgewirktheit einer „echten“ Vision sind zu beachten, weil hinsichtlich der Frage, wie man die Echtheit einer Vision erkennen könne, und hinsichtlich der Frage, was die Kirche meine, wenn sie eine Vision als „glaubwürdig“ anerkennt, es nicht ohne weiteres selbstverständlich ist, daß die „Glaubwürdigkeit“ der „echten“ Vision eine Vision meinen müsse, die durch ein eigentliches Wunder zu stande kommt. Warum sollte z. B. die kirchliche Anerkennung einer Vision nicht auch schon sinnvoll sein und darum auf diese Feststellung beschränkt

gedacht werden können, wenn sie nur feststellt, eine „Vision“ sei inhaltlich und nach ihrer Wirkung auf den Visionär und andere nur förderlich und in diesem Sinne „von Gott“ oder sie sei ein legitimes, den Normen des Glaubens und der Vernunft entsprechendes Echo der eigentlich mystischen Erfahrung des Visionärs, auch ohne daß in den beiden Fällen ein eigentliches und als solches durch die Kirche bestätigtes wunderbares Eingreifen Gottes vorausgesetzt zu werden braucht?

Auf jeden Fall sieht man leicht ein, daß für eine echte Vision im ersten und zweiten der drei unterschiedenen Bedeutungen eher Kriterien der Echtheit zu haben sind als für die Echtheit im dritten Sinn des Wortes und daß es in der Praxis durchaus genügen kann, wenn die Echtheit im ersten und zweiten Sinn festgestellt ist (auch wenn darüber hinaus die Vision objektiv noch ein Wunder wäre). Ebenso ist a priori nicht als unmöglich zu beweisen, daß Gott die „Echtheit“ einer Vision bloß im ersten oder zweiten Sinn (also eine an sich nicht „wunderbare“ Vision) durch ein nachfolgendes oder begleitendes (aber von der Vision als solcher verschiedenes) Wunder (z. B. Kränkenheilungen am Erscheinungsort) bestätigen könne, so daß man aus diesem Wunder nicht ohne weiteres schließen kann, die Vision sei in sich selber im eigentlichen Sinn wunderbar gewesen. Gott kann ja auch sonst durch Wunder Erkenntnisse, Antriebe, Wahrheitsverkündigungen bestätigen, deren Entstehen gewiß in sich nicht wunderbar war. Warum sollte er dies nicht bei Visionen können?

Das war vorauszuschicken, um über den formalen Sinn der beiden Sätze Klarheit zu gewinnen, die nun im folgenden erst einen konkreten psychologischen Inhalt bekommen müssen.

Zum leichteren Verständnis späterer Abschnitte sei hier noch eine Unterscheidung unter den imaginativen Visionen eingeführt, auch wenn sie gerade nicht ihren psychologischen Mechanismus betrifft. In Anlehnung an eine in der Religionsgeschichte bekannte, wenn auch dort problematische Unterscheidung, möchten wir zwischen (bloß) mystischen und (überdies) prophetischen Visionen unterscheiden. Mystische Visionen nennen wir diejenigen, die sich im Inhalt und Ziel nur auf das persönliche religiöse Leben und die Vervollkommenung des Visionärs beziehen. Prophetische Visionen sind jene, die darüber hinaus den Visionär veranlassen oder beauftragen, sich mit einer Botschaft belehrend, warnend,fordernd, die Zukunft voraussagend an seine Umwelt zu wenden. Trotz des verschiedenen Ziels sind beide in ihrem psychologischen Wesen und Verlauf gleich, und trotz ihrer psychologischen Gleichheit sind sie (z. B. hinsichtlich der Kriterien der Echtheit) ganz verschieden zu bewerten, weil sie wesentlich verschiedene Ansprüche stellen.

Wir fragen nach dieser Zwischenbemerkung somit wieder, wie konkret eine einbildliche Vision zu denken sei.

Es ist zu beachten, daß wir immer noch methodisch so vorangehen: wir setzen voraus, es handle sich um eine echte, d. h. von Gott als einer transpsychischen realen Ursache hervorgerufene imaginative Vision. Von diesem

Ausgangspunkt ausgehend, ist zunächst dreierlei zu betrachten: die Bewirkung einer „species sensibilis“, deren Objektivation und die Frage nach dem Ansatzpunkt dieser Erregung der species sensibilis.

1. Die Bewirkung einer „species sensibilis“

Es kann hier ausführlich weder auf die experimentelle noch auf eine spekulative Psychologie eingegangen werden, um das Entstehen einer „Vision“ im einzelnen darzustellen. Es kann hier nur in ganz vagen Worten, die nicht eigentlich eine Erklärung sein wollen, dies gesagt werden: wenn es sich um eine Vision handelt, die sich nicht bloß auf einen räumlich-zeitlichen Gegenstand (unanschaulich) bezieht³², sondern ihn selbst als räumlichen vor sich, d. h. im Akt selbst als räumlich gegebenen hat, ist der Akt selbst sinnlich, d. h. seine unmittelbare Fähigkeit hat eine leibliche Komponente, er selbst ist leib-seelisch. Ist er also nicht bewirkt durch den von außen kommenden Einfluß des Gegenstandes in seiner Materialität selbst, so muß die physiologische Erregung (scholastisch die species sensibilis impressa), deren „innere“ bewußte Seite oder Korrelat der sinnlich gegebene Gegenstand ist, von anderswoher, d. h. in unserem Fall von Gott (unmittelbar oder mittelbar) hervorgerufen sein. Auf jeden Fall darf man sich nicht in einer unmöglichen Naivität vorstellen, es brauche bloß der „Gegenstand“ der Vision in seinem Selbst (lokal) anwesend sein, um ihn zu sehen. Es muß, damit er sinnlich bewußt gegeben sei, auf jeden Fall eine Erregung des sinnlichen Systems vorhanden sein, durch die allein der Gegenstand nicht nur in seinem „Ansich“ intellektuell gemeint, sondern auch sinnlich gegeben ist. Wenn diese „species sensibilis impressa“ als reale Voraussetzung eines sinnlichen Bewußtseinsinhaltes von Gott hervorgerufen wird, kann sie nun an sich und grundsätzlich in all den (wesentlich verschiedenen) Weisen und Arten auftreten, in denen sie sonst auftreten mag: als species einer Wahrnehmung, einer bloßen Vorstellung, einer Illusion, eines eidetischen Phänomens, einer Pseudohalluzination, einer Halluzination usw. Sie kann einzelne („äußere“ oder „innere“) Sinne affizieren oder in Zuordnung in mehreren Sinnen vorhanden sein³³.

2. Die „Objektivation“ des sinnlich bewußt werdenden Gegenstandes

Entsprechend der jeweiligen Eigenart dieser (in unserer Voraussetzung von Gott hervorgerufenen) species sensibilis wird sich die „Objektivation“ des sinnlich bewußt werdenden Gegenstandes gestalten. Objektiviert ist der Inhalt des sinnlichen Bewußtseins (abgesehen von der Frage, ob darin

³² Wie es nach der Meinung der hl. Theresia auch die „intellektuelle“ Vision tut (Moradas VI 8 [IV 156]; Vida 27 f [I 208 ff]).

³³ In der hier gebrauchten Terminologie wäre es auch noch eine „imaginative“ Vision, wenn Gott, was natürlich in sich möglich ist, die peripheren sinnlichen Fähigkeiten (die „äußeren Sinne“) erregt. Voraussetzung ist nur, daß nicht der „gesehene“ Gegenstand durch sein eigenes Einwirken den Akt der sinnlichen Fähigkeiten bestimmt.

erkenntnismetaphysisch schon eine Funktion des geistigen Bewußtseins eingeschlossen ist) zunächst einmal dadurch, daß der Inhalt des Bewußtseins (wenigstens beim „Sehen“ und „Hören“) nicht als Zuständlichkeit des Erlebenden selbst, sondern als „Gegenstand“ vor dem Bewußtsein steht. Ob dieser „Gegenstand“ als „wahrgenommener“ oder bloß „vorgestellter“ bewußt wird, das wird u. a. von der Eigenart der psycho-physischen Erregung, der species sensibilis abhängen.

Jedenfalls aber ist dies zu sagen: das Bewußtsein einer leibhaften Wahrnehmungsgegenständlichkeit, in dem z. B. der Gegenstand in den „normalen“ Wahrnehmungsraum eingeordnet erscheint, auch bei willkürlicher Anstrengung sich nicht ändert, die Genauigkeit und Leibhaftigkeit eines alltäglichen Wahrnehmungsgegenstandes hat, nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sich ohne bewußten Willen des Erlebenden bewegt, spricht usw., bei Bewegungen der Augen nicht mitgeht, — alle diese und ähnliche Umstände, die der „normalen“ Wahrnehmung eigentümlich sind und uns (im Normalfall des Alltags) zum unwillkürlichen Urteil der objektiven Gegenwart eines räumlichen Gegenstandes an sich veranlassen, sind keine Kriterien, die für jeden Fall ein solches Urteil über die an sich seiende Gegenständlichkeit des Wahrgenommenen rechtfertigen können. Eine solche „Wahrnehmungs“evidenz ist ein (spontanes, implizites) Urteil, das im Einzelfall irren kann. Die eigentliche und irrtumsfreie Wahrnehmungsevidenz kann unmittelbar nie das „Ansich“, sondern nur die Bewußtseinsgegebenheit des Gegenstandes treffen. Was darüber an „Gegenständlichkeit“ bewußt wird, ist grundsätzlich und immer nicht wahrgenommen, sondern geurteilt — und kann darum im Einzelfall immer irrtümlich sein. Tatsächlich können alle Alltagskriterien einer leibhaften Wahrnehmungsgegenwart auch in Fällen auftreten, wo der Gegenstand in seinem Selbst nicht gegenwärtig ist und wo eben doch (aus anderen Ursachen) Erregung der sinnlichen Erkenntnisfähigkeiten, die sonst bei der eigentlichen Wahrnehmung die Voraussetzung abgibt, vorhanden ist³⁴.

An welchen Anzeichen oder aus welchen Gründen und mit welchen Hilfsmitteln die Irrigkeit eines solchen Urteils über eine Wahrnehmungs-

³⁴ Vgl. oben Anm. 21; J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie I²⁻³ (Freiburg 1923) 235—237: „Der Unterschied (zwischen Vorstellung und Wahrnehmung) bleibt graduell, er ist nicht unüberschreitbar“ (237). — H. Thurn l. c. S. 172, 175 u. ö. — Maréchal, l. c. I S. 77: Le sentiment contraignant d'une réalité présente n'est donc pas l'apanage exclusif de la sensation externe; il peut se greffer sur ce phénomène purement central, qu'est l'image hallucinatoire. — Im übrigen soll hier nicht auf die schwierigen erkenntnismetaphysischen und psychologischen Fragen des Wesens und der Grundlagen der Wahrnehmungsgewißheit eingegangen werden. Für uns genügt die simple Tatsache, daß mindestens das, was der Visionär vom Erlebnis und Inhalt seiner Vision andern mitzuteilen vermag, ein zweifelfreies Urteil über die reale Gegenwart des „Gesehenen“ nicht liefern kann. Für die tiefere Problematik sei auf Maréchal, l. c. I 67—131, verwiesen. Vgl. auch Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie (Berlin 1946) 51 ff; 78 ff. — Zu beachten ist auch, daß ein wichtiges Alltagskriterium der Wahrnehmungsgewißheit für eine Vision von vornherein nicht in Frage kommt: das selbstverständliche Sicheinfügen des Wahrgenommenen in die Gesamterfahrung und seine Bestätigung im Erfahrungsablauf.

gegenwart im einzelnen Fall erkannt wird, ist grundsätzlich gleichgültig. Der Irrtum mag in einem Fall schon durch genauere Aufmerksamkeit entdeckbar sein, im extrem anderen Fall nur durch theologische Gründe und Überlegungen: grundsätzlich unüberwindlich ist er nicht, und er liegt nicht eigentlich in der Sinnlichkeit als solcher, sondern im hinzutretenden Urteil.

Daraus folgt, daß von einer unvermeidlichen Täuschung durch Gott nicht gesprochen werden kann, wenn dieser sinnliche Eindruck auch durch Gott erregt wird, eine sinnliche „Wahrnehmungsevidenz“ entsteht und damit ein falsches Urteil über eine leibhaftige Gegenwart des sinnlich Bewußt-werdenden naheliegend (aber nicht unvermeidlich) wird. Das gilt auch dort, wo nicht schon (wie es in vielen Fällen möglich ist) durch eine genauere, schlichte Reflexion auf die vermeintlich leibhaftige Wahrnehmung festgestellt werden kann, daß der „gesehene“ Gegenstand nicht real in seinem Selbst anwesend ist, sondern dies nur durch indirekte (rationale) Überlegungen nachgewiesen wird.

Aus dem Gesagten folgt aber weiterhin: das Kriterium der Echtheit einer sinnlichen (einbildlichen) Vision liegt nicht in ihrem sinnlich gegebenen Inhalt selbst, wenigstens nicht praktisch und für den Außenstehenden³⁵. Da nämlich der Inhalt einer solchen Vision zunächst einmal sein reales Dasein in der Erregung der sinnlichen Fähigkeiten hat, so ist er gebunden und begrenzt durch die Möglichkeiten dieser Fähigkeiten. Die Gottgewirktheit (Echtheit) einer imaginativen Vision aus ihrem Inhalt zu beweisen, könnte nur gelingen, wenn es möglich wäre, darzutun, daß der konkrete Inhalt einer bestimmten Vision nicht aus den schon vorliegenden Möglichkeiten der sinnlich-geistigen Fähigkeiten (Gedächtnis, schöpferische Phantasie, Unterbewußtsein, parapsychologische Fähigkeiten wie Telepathie usw.) des Visionärs ableitbar ist. Das wird sich wohl, wenn überhaupt, nur in den seltensten Fällen durchführen lassen. Denn die meisten Visionen dürften ihrem bloßen Inhalt³⁶ nach doch so sein, daß dieser an sich

³⁵ Die hl. Theresia z. B. sagt zwar, bei solchen Visionen sei schon der sinnliche Inhalt (Glanz usw.) von solcher Eindrücklichkeit und so verschieden von dem, was sonst die Einbildungskraft zu leisten vermag (z. B. Vida 28 [I 219]), daß schon von daher allein ein Zweifel am göttlichen Ursprung nicht möglich sei. Aber die Theoretiker der Mystik erklären dieses Kriterium als nicht unfehlbar. Vgl. z. B. Joseph a Spiritu Sancto, l. c. I q. 26 (114): possunt etiam naturaliter contingere ex aliquo humore praedominante vel ipsius imaginationis vivacitate et ingenio. Et licet dentur regulae (unter denen er das eben Genannte aufzählt) ad eas discernendas, haec non sunt infallibilis. — Vgl. auch Johannes vom Kreuz, Subida II 17, 7 (II 150); II 18, 8 (II 156). Dazu kommt, daß der Außenstehende diesen für ihn doch nur graduellen Unterschied im sinnlichen Inhalt zwischen einer Vorstellung (Halluzination usw.) und einer echten Vision nie so abschätzen kann, daß er daraus einen eindeutigen Schluß ziehen könnte, zumal es auch halluzinatorische Erlebnisse (z. B. toxischer Art) von außerordentlicher Stärke geben kann.

³⁶ Ein solcher Inhalt könnte praktisch diese Grenze nur dort überschreiten, wo er eine „Zukunft“ beinhaltet, die wirklich als nur von Gott wißbar nachgewiesen werden kann. Denn das ist eigentlich der einzige Inhalt, der angesichts telepathischer Gedankenübertragungsmöglichkeiten als nur von Gott kommend streng beweisbar sein kann. Bei den meisten Visionsinhalten wird man angesichts des religiösen Wissens der Visionäre sogar ohne solche telepathischen Möglichkeiten auskommen.

als aus den schon im voraus zur Vision im Visionär gegebenen Inhalten aufgebaut gedacht werden kann. In theologischer Begrifflichkeit ausgedrückt: im allgemeinen werden auch echte Visionen (was ihren Inhalt angeht) nicht „quoad substantiam“ übernatürlich sein, sondern nur „quoad modum“ (in dem sie durch Gott hervorgerufen werden), oder wenigstens werden sie nicht als mehr nachweisbar sein. Kurz: weder das scheinbare oder wirkliche Wahrnehmungserlebnis noch der Inhalt werden im allgemeinen ein striktes „Kriterium der Echtheit“, d. h. einer transsubjektiven Verursachtheit der einbildlichen Vision und eines göttlichen Ursprungs sein können, einfach darum, weil die Natur einer imaginativen Vision als solcher eine solche Leistung nicht liefern kann oder mindestens durchschnittlich nicht liefert.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß dem Visionär grundsätzlich eine objektiv gültige Evidenz über den göttlichen Ursprung seiner Vision von Gott nicht vermittelt werden könnte. Es ist kein Grund vorhanden, dies zu bezweifeln. Die imaginative Vision kann ja durchaus als begleitet gedacht werden von einer Beeinflussung der Seele rein geistiger Art durch Gott, die dem Betreffenden eine untrügliche und objektiv gültige Evidenz mitteilt, daß Gott am Werk ist. Nur sind dabei zwei Dinge zu beachten. Einmal: diese geistige Evidenz ist ihrer Natur nach nicht auf andere übertragbar. Wie sollte jemand einem andern nachweisen, daß er sie gehabt hat, daß er sich nicht getäuscht hat? Bei einem Mystiker, der solche Erlebnisse schon gehabt hat (und wenn dies auch schon für andere feststeht!) könnte man sich auf sein Zeugnis verlassen, daß er in einem weiteren Fall dasselbe für ihn unbezweifelbare Erlebnis hatte, weil man unter dieser Voraussetzung (aber nur unter ihr) annehmen kann, daß er es von unechten Erfahrungen unterscheiden kann. Aber dann ist vorausgesetzt, daß schon feststeht, daß ein solcher schon echte mystische Erlebnisse streng geistiger Art gehabt hat, und die Frage bleibt, wie andere dies erkennen können. Zweitens bleibt die Frage, wie weit ein begleitendes (oder ursprünglicheres) geistiges Erlebnis einer Einwirkung Gottes, das für den Habenden selbst einen unbezweifelbaren Evidenzcharakter mit Recht in Anspruch nehmen kann, die objektive Richtigkeit des imaginativen Inhalts der Vision im Einzelfall bestätigen kann oder will. Die echten Mystiker betonen selbst, daß auch in diesem Fall aus Gründen, die gleich dargelegt werden sollen, noch einmal große Vorsicht und Zurückhaltung am Platz ist, weil auch dann im imaginativen Inhalt der Vision Irrtümer und Fehlinterpretationen unterlaufen können.

3. Die „Ansatzstelle“ der göttlichen Einwirkung auf den Visionär

Es ist nämlich noch eine ganz andere Seite an der Psychologie einer imaginativen Vision zu betrachten. Es muß gefragt werden, „wo“ am Visionär der von Gott ausgehende Anstoß zur imaginativen Vision eigentlich ansetzt, welches gewissermaßen der „Primäreffekt“ der göttlichen Berüh-

rung ist. Dieser braucht gar nicht notwendig die Erregung der sinnlichen Fähigkeiten als solcher zu sein; diese kann vielmehr eine bloße Folge und Ausstrahlung einer viel „zentraler“ treffenden göttlichen Einwirkung sein. Es läßt sich schon aus grundsätzlichen Erwägungen vermuten³⁷ und wird durch das Zeugnis der klassischen Mystik nahegelegt, daß auch bei imaginativen Visionen in der Regel die imaginative Vision als solche (also die Erregung der sinnlichen Fähigkeiten) nicht das von Gott primär und unmittelbar Bewirkte, sondern gewissermaßen nur Ausstrahlung und Echo eines viel innerlicheren und geistigeren Vorgangs ist³⁸.

Es ist hier nicht der Ort, eine genauere Beschreibung dieses zentraleren und (in sich) rein geistigen Vorgangs zu geben, dessen bloßes Begleitphänomen die imaginative Vision als solche ist. Sagen wir somit nur, daß er nach den klassischen Beschreibungen der spanischen Mystik jener Vorgang ist, den diese als „eingegossene Beschauung“ (von der „geistlichen Verlobung“ bis zur „geistlichen Hochzeit“, der vollen *unio mystica*) kennt. So wie die Ekstase als Bindung der sinnlichen Tätigkeit nur ein Begleitphänomen, eine Auswirkung des zentralen mystischen Vorgangs ist, die sogar bei einer vollendeten mystischen Entwicklung auf der höchsten Stufe

³⁷ Denn im Normalfall wird gelten: Die Vision setzt voraus und bewirkt die sittliche und religiöse Förderung des Menschen. Als Voraussetzung und Ziel der Vision ist aber die Heiligkeit primär eine Sache des geistigen Kerns der Person. Würde die göttliche Berührung nicht primär hier ansetzen, wäre die Vision eher eine Gefahr, daß der Visionär an diesem Eigentlichen vorbeilebt. Auch Judas „sah“ den Herrn. Aber die Augen des „Geistes“, des Personkerns waren bei ihm gehalten. Nur bei einer rein charismatischen, „prophetischen Vision“ als einer bloßen *gratia gratis data* kann man so ohne Hemmung annehmen, der göttliche Stoß treffe unmittelbar und bloß die sinnlichen Fähigkeiten als solche. Aber im allgemeinen wird auch in solchen Fällen Gott den Menschen nicht wie den Esel Balaams benützen.

³⁸ Vgl. z. B. Johannes vom Kreuz, Subida II 16, 11 (II 142); die „formas, imágenes y figuras“ sind nur die „Hüllen“ der eigentlichen „comunicaciones espirituales“; Subida II 17, 7 (II 150) wird ebenso vorausgesetzt, daß der eigentliche „efecto“ der göttlichen Mitteilung auch dann bleibt, wenn der Mensch die gottgewirkten „Visiones imaginarias“ von sich weist. Diese können also nicht einfach die Ursache der eigentlichen göttlichen Mitteilung „en sustancia“ sein. Das Verhältnis muß vielmehr umgekehrt gedacht werden. In der imaginativen Vision bricht sich, um ein Bild Johannes‘ vom Kreuz zu verwenden (Subida II 14, 9 [II 126 f]), das an sich reine und einfache Licht Gottes im Medium der Sinnlichkeit. Theresia z. B. beschreibt (Moradas VI 3 [IV 115]) die „Ansprachen“ Gottes (auch die imaginativen „formellen“) so, daß deutlich wird, daß sie unweigerlich in der Seele bewirken, was sie besagen, also (in der Terminologie Johannes‘ vom Kreuz gesprochen) auch gleichzeitig „substantielle“ sind. Der „Kern“ des Erlebnisses ist also gar nicht das Sinnliche. So hält es folgerichtig auch Theresia nicht für ein „Unrecht“, wenn man Ansprachen keinen Glauben schenkt (Moradas VI 3 [IV 114], obwohl sie das Gegenteil auch billigt, also an gottgewirkte Ansprachen denkt. Auch G. B. Scaramelli, Il direttorio mistico, tract. IV cap. 6 n. 84 (edit. Tournai 1863 Bd. II pg. 65) sagt, daß eine göttliche imaginative Vision von einer intellektuellen begleitet sein müsse. — Im übrigen werden die Folgerungen aus dieser Auffassung, die unabhängig von ihr beweisbar sind, im folgenden auch die vorausgesetzte Auffassung bestätigen. Die hier vorgetragene Auffassung des Entstehens der echten Visionen schon bei A. Mager, I. c. 192 f, und unter Abzug der genauerer naturphilosophischen Voraussetzungen auch schon in der Mystik Görres‘. Vgl. J. Pascher, Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres, Würzburg 1928.

wieder verschwindet, ja sogar in gewissem Sinn ein Anzeichen der „Schwäche“ der Natur des Mystikers ist, der das Übermaß der mystischen Mitteilung Gottes nicht aushält, so ist die imaginative Vision, die eine solche eingegossene Beschauung als gegeben voraussetzt, nur deren Ausstrahlung und Reflex in der sinnlichen Sphäre des Menschen, die Verleiblichung des mystischen Vorgangs im Geist.

Daraus aber ergeben sich eine Reihe wichtiger Erkenntnisse und Folgerungen für die Natur und die Beurteilung der imaginativen Vision als solcher, gerade wenn sie echt, d. h. jetzt: in der eben genannten Weise von Gott hervorgerufen ist.

(1) Zunächst einmal wird verständlich, warum die klassische Mystik — wenn auch mit merklichen graduellen Unterschieden — den imaginativen Visionen so gleichgültig, ja ablehnend gegenübersteht, und zwar auch dann, wenn sie als von Gott kommend vorausgesetzt werden³⁹. Es wird dabei ausdrücklich betont, daß man nicht fürchten müsse, durch eine solche Ablehnung der Gnade Widerstand zu leisten oder Gott zu beleidigen. (Gilt dies schon für den Visionär selbst, dann noch viel mehr für andere.) Ein Ablehnen, Nichtbeachten einer imaginativen Vision auch in diesem Fall lehnt gar nicht das eigentlich von Gott Gewirkte ab und hindert es nicht, unbeachtet bleibt vielmehr dann nur ein Reflex des Eigentlichen in der sinnlichen Sphäre des Menschen, so daß dadurch gerade die Aufmerksamkeit des Menschen und seine personale Entscheidung auf das gelenkt wird, worauf es allein ankommt: auf das Werk, das die mystische Gnade Gottes in der eingegossenen Beschauung in der Tiefe der Person tut, auf den reinen Glauben und die Liebe zu dem über alle Bilder erhabenen Gott. Diese durch die ganze Geschichte der Mystik⁴⁰ sich hindurchziehende Anweisung entspringt somit nicht bloß und in erster Linie einer neuplatonisch orientierten Geistmetaphysik, der alles Sinnliche und Bildhafte grundsätzlich verdächtig ist, sondern einer Erfahrung, die zwar je nach der jeweils gegebenen Metaphysik verschieden interpretiert werden mag, in sich aber in jeder Metaphysik der Mystik, weil Tatsache, aufgeklärt werden muß: daß Gott immer größer ist als jedes Bild von Ihm und gerade als solcher

³⁹ Johannes vom Kreuz, Subida II 12 ff (II 113 ff); Joseph a Spiritu Sancto I q. 26 (112 ff); Antonius a Spiritu Sancto († 1674), Directorium mysticum (ed. Bernardus a SS. Sacram. Paris 1904) tract. 3, disp. 5, sect. 2 (360 ff); G.-B. Scaramelli, l. c. tract. IV cap. 4 n. 42 (II 33).

⁴⁰ Vgl. darüber z. B. für Origenes: W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Tübingen 1931) 73; für Evagrius Pontikus; H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus: ZAM 14 (1939) 31—47; für Diadochus von Photike: F. Dörr, Diadochus von Photike und die Messalianer (Freiburg 1937) 127—129; für Philoxenus von Mabbug: J. Hausherr, Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Ph. de M.: RAM 14 (1933) 192; für Georgius Sinaita: N. Arseniew, Ostkirche und Mystik (2. Aufl.) S. 21; für Dionysius Areopagita: M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit (Freiburg 1939) 236 ff; für Johannes vom Kreuz ist trotz philosophischer und theologischer Vorbehalte immer noch sehr lesenswert: J. Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique (Paris 1924) pg. 449 ff: une critique des appréhensions distinctes; für den hl. Paul vom Kreuz: Gaétan du S. Nom de Marie, S. Paul de la Croix: sa doctrine et sa pratique touchant les visions, révélations et extases: RAM 8 (1927) 361—392.

sich im mystischen Erlebnis mitteilen will, hier also noch weniger als sonst der Mensch an seiner „Erscheinung“ haften bleiben darf, weil auch bei der höchsten „Einigungstheologie“ wahr bleibt, daß der von der Welt seiner Erscheinung nicht mehr trennbare Gott gerade als solcher „unvermischt“ mit seiner Erscheinung bleibt.

(2) Weiter: es wird verständlich, daß die genuine christliche Mystik angeblichen imaginativen Visionen dann mit dem größten Mißtrauen gegenübertritt, wenn sie nicht im Zusammenhang mit solcher eigentlicher mystischer Begnadigung auftreten⁴¹. Es ist durchaus denkbar, daß ein psychologisch nicht geschulter, einfacher Visionär in der Reflexion und Beschreibung seines Erlebnisses sich (objektiv einseitig) an das Imaginäre seines Erlebnisses hält, schon weil es viel leichter mitteilbar ist, ohne daß damit gesagt zu sein braucht, daß er nicht mehr und Wesentlicheres als dieses erlebt hat. Wenn aber wirklich nicht mehr erlebt wurde, gerade also z. B. die himmlische Person gesehen wurde, wie man sonst jemand „sieht“ (und sie somit zunächst auch für eine wahrgenommene Person des Alltags hält), so ist dies kein Argument zu Gunsten der Echtheit der Vision, sondern ist im Gegenteil äußerste Vorsicht, wenn nicht einfach schon Ablehnung der Vision als einfacher Halluzination am Platz. Hock z. B. lehnt aus eigener Erfahrung mit mystisch begnadeten Menschen⁴² und im Anschluß an Johannes vom Kreuz Visionen, die vor der mystischen Verlobung und somit ohne Ekstase auftreten, ab⁴³. Von daher gesehen ist es also gar nicht als positives Argument zu werten, wenn die Vision einen durchaus normalen Wahrnehmungseindruck macht, als Gegenstand im normalen Wahrnehmungsraum auftritt. Denn dieser Eindruck ist wohl schwerlich als gleichzeitig mit einem zentralen mystischen Erlebnis der eingegossenen Beobachtung denkbar. Es ist also gerade umgekehrt, wie der Laie es sich wohl denken mag: je peripherer die Erregung ist, die die „Vision“ hervorbringt, um so mehr wird sie einer Alltagswahrnehmung gleichen, um so mehr wird sie auf den Laien den Eindruck „echt“ und „normal“ zu sein machen — und um so entschiedener wird sie von einem Johannes vom Kreuz abgelehnt werden⁴⁴. — Bei ausgesprochen „prophetischen Visionen“ kann man ja vielleicht milder urteilen, d. h. man darf da vielleicht nicht als Echtheitskriterium verlangen, daß sie mit eingegossener Beobachtung verbunden

⁴¹ Vgl. K. Hock, Johannes vom Kreuz und die Nebenerscheinungen der Mystik: Theologisch-praktische Quartalschrift 78 (1925) 506—519; 698—705: „Sowohl der hl. Johannes vom Kreuz als auch die hl. Theresia sprechen die Ansicht aus, daß erst mit der mystischen Verlobung echte Visionen und Offenbarungen der Seele gegeben werden, und diese Ansicht ist jetzt von den mystischen Schriftstellern wohl allgemein angenommen“ (703).

⁴² Vgl. A. Mager, l. c. S. 419.

⁴³ K. Hock, l. c. 703: „Ist eine Seele noch nicht zur mystischen Verlobung gelangt, hat sie also noch nie in der Ekstase die mystische Liebesvereinigung auch nur vorübergehend genossen, so ist alles, was sie an Visionen und Offenbarungen vorbringt, als Täuschung anzusehen.“

⁴⁴ Für ihn sind die „körperlichen“ Visionen unvollkommener als die imaginativen: Subida II 11 (II 105 ff). Ebenso (als Ansicht derer, „die es besser verstehen als ich“) bei Theresia, Vida 28 (I 218). Vgl. G.-B. Scaramelli, l. c. tract. IV, cap. 6. n. 82 (II 64).

seien. Aber dann muß erst recht, soll eine solche Vision als echt anerkannt werden, gefordert werden, daß sie sich durch das einzige Kriterium ausweist, das noch bleibt: das Wunder.

(3) **Drittens:** Von dem erreichten Ansatz her ist folgende wichtige Erkenntnis einsichtig: wenn die göttliche Einwirkung als solche „tiefer“ ansetzt als in der sinnlichen Sphäre und wenn somit das Imaginäre der Vision bloß abhängige Funktion der eigentlichen göttlichen Einwirkung ist, dann wird einerseits von einer echten Vision zu reden sein, andererseits die imaginative Vision als solche in weitem Umfang nach den allgemeinen psychologischen Gesetzen der sinnlichen Sphäre verlaufen. Der Nachweis also, daß dies geschieht, daß z. B. Funktionen der sinnlichen Fähigkeiten in Gang gesetzt wurden, die wir auch sonst kennen, daß sich unter den Visionären die bekannten psychologischen Typen wiederfinden usw., daß in außerchristlichen Religionen dieselben visionären Phänomene (im Ablauf des imaginären Erlebnisses!) auftreten, all das ist kein Argument gegen die „Echtheit“ der Vision (freilich aber ein Argument dagegen, daß man die Echtheitskriterien dem Verlauf des sinnlichen Geschehens selbst entnehmen könne): verschiedene Ursachen können in derselben Sphäre dieselben Erlebnisse hervorrufen.

(4) **Viertens:** Man versteht von hier aus genauer, was eigentlich gemeint ist, wenn die mystische Theologie die „Demut“ und verwandte Haltungen als ein „Kriterium“ der echten Visionen betont. Es ist mit diesen Haltungen nicht so sehr eine normale Frömmigkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Zurückhaltung usw. gemeint, die unabhängig vom visionären Erlebnis vorhanden sind (und natürlich vorhanden sein müssen), sondern: eine entscheidende religiöse, den Menschen wandelnde Vertiefung, die mit dem Erlebnis eintritt und sich hält, ist für den Prüfenden eher und leichter ein Kriterium dafür, daß das imaginäre Erlebnis von einem zentralen gnadenhaften Wirken Gottes in der Tiefe des Geistes begleitet war, als die psychologische Deskription des Visionärs von seinem Erlebnis, das — gerade wenn echte mystische Erfahrungen noch nicht erlebt wurden — vom Visionär falsch beschrieben und mißdeutet werden kann, besonders wenn ihm durch Lektüre, Berichte usw. ein mystisches Vokabular schon zur Verfügung steht. Freilich muß auch hier beachtet werden: a priori ist es nicht ausgeschlossen, daß auch rein psychogene „Visionen“, hinter denen kein besonderes Einwirken Gottes steht, auf einen frommen und gutwilligen Menschen fördernd wirken können, ebenso wie unsere „normalen“ guten Einfälle, vorausgesetzt nur, daß ein solch (rein psychologisch und neutral gesehen) „halluzinatorisches“ Erlebnis nicht die Auswirkung einer beginnenden psychopathologischen Störung und Zerstörung der Person ist, was aber durchaus nicht notwendig und immer der Fall zu sein braucht.

(5) **Fünftens:** Wenn der eigentliche „Ort“ der primären Einwirkung Gottes tiefer, „hinter“ dem sinnlichen Erkenntnisvermögen liegt, wenn er primär auf eine Berührung und Vereinigung des Geistes im Menschen mit Gott geht, dorthin also, wo das eigentliche Gnaden-geschehen seine Stelle hat, dann wird verständlich und ist ohne weiteres zu erwarten, daß

das Echo dieses eigentlichen Kernvorgangs in der Sinnlichkeit des Menschen nicht nur von diesem Vorgang allein bestimmt wird, sondern in dieses Echo ebenso alle anderen Voraussetzungen, die im Visionär gegeben sind, einfließen: unabhängig von der göttlichen Einwirkung vorhandene Vorstellungselemente, Apperceptionsschemata, selektiv wirkende Einstellungen der Erwartung, der religiösen Bildung, der Zeitsituation, des ästhetischen Geschmacks usw.

Der Inhalt der imaginativen Vision wird somit unvermeidlich, wenn auch in verschiedener Dosierung der Elemente, deren genaues Verhältnis im Einzelfall schwer feststellbar sein wird, die Resultante aus der göttlichen Einwirkung und all den subjektiven Bedingtheiten des Visionärs sein. Man wird zwar annehmen müssen, daß bei einer prophetischen, durch Wunder bestätigten einbildlichen Vision auch das Bildhafte an ihr irgendwie unter einer göttlichen Garantie steht, soweit dieses für den Zweck der von der Vision getragenen Sendung des Propheten von Bedeutung ist, wenn auch dann noch aller bildhafte Inhalt Züge der subjektiven Eigenart des Visionärs an sich tragen wird. Von diesem Fall abgesehen, wird man aber sagen dürfen, daß sonst (d. h. also bei jeder „mystischen Vision“) das göttliche Einwirken keine Garantie dafür bietet, daß der imaginäre Inhalt auch einer „echten“ Vision nicht von der Eigenart des Visionärs so mitbestimmt ist, daß historisch Unrichtiges, theologisch Schiefes und Falsches, Einseitiges, Geschmackloses mit in diesen Inhalt einfließen.

Der bildhafte Inhalt der Vision ist nicht nur „Bild“ der eigentlichen göttlichen Berührung, sondern auch „Bild“ des Menschen, der sie empfängt. Weil grundsätzlich der imaginäre Inhalt bewußt nur gegeben sein kann als schon vollzogene Synthese aus dem göttlichen Einwirken und den subjektiven Bedingtheiten des Menschen, wird es nicht nur faktisch sehr schwer sein, hier eine „Quellenscheidung“ vorzunehmen; eine solche wird vielmehr grundsätzlich nicht restlos durchführbar sein. Eine Garantie, daß auch der *imaginäre* Inhalt positiv von Gott intendiert ist und rechte Erscheinung des Unsagbaren im Medium der Sinnlichkeit des Menschen ist, daß also auch der imaginäre Inhalt selbst „inspiriert“ ist, läßt sich nur durch äußere Kriterien erreichen. Praktisch also wird vieles am Inhalt solcher Visionen unsicher und in seiner Beurteilung dem subjektiven Ermessen der davon Kenntniss Nehmenden überlassen müssen.

Tatsächlich bietet die Geschichte der Visionen, und zwar bei kanonisierten Heiligen und Seligen, also bei Menschen, denen subjektive Ehrlichkeit, große Heiligkeit und echte mystische Erlebnisse nicht bestritten werden können, eine Fülle von historischen, theologischen und geschmacklichen Irrtümern und Schiefheiten. Es seien hier aus dieser Geschichte einige Beispiele geboten. Nicht so sehr, weil sie belehren und warnen können, sondern weil sie wohl das beste Argument für unsere These darstellen, daß auch die „echten“ imaginativen Visionen im allgemeinen nur *mittels* gottgewirkt sind. Man wird den Heiligen, von denen die Rede sein wird, echte mystische Erlebnisse aufs Ganze gesehen nicht bestreiten können,

mystische Erlebnisse, die für sie subjektiv und objektiv mit Recht mindestens in irgendeiner Hinsicht den Charakter der Gottgewirktheit an sich tragen. Wenn sie dennoch, wie die Geschichte zeigt, Richtiges und Falsches im Inhalt ihrer imaginativen Visionen nicht auseinanderhalten könnten (obwohl das möglich sein müßte, wenn der Charakter der ihnen evidenten Gottgewirktheit unmittelbar am Imaginativen als solchem haften würde), so ist dies nur so zu erklären, daß das eigentliche gottgewirkte und als solches ihnen evident sich aufdrängende Erlebnis tiefer lag als die imaginative Vision (Audition usw.), dort berechtigt als gottgewirkt auftrat und diese Überzeugung vom göttlichen Ursprung des Erlebnisses nun unkritisch auch auf dessen Reflex, das Imaginäre, ausgedehnt wurde.

Wenn also Theresia sagt⁴⁵, wer einmal echte Visionen gehabt habe, könne von Halluzinationen nicht mehr getäuscht werden, so ist das richtig und falsch. Richtig: wer wirklich eine echte eingegossene Beschauung erlebt hat (die der Kern auch einer „echten“ imaginativen Vision ist), kann sich darüber nicht mehr täuschen. Falsch: denn, wenn ein solches echtes und evidentes Kernerlebnis vorhanden ist, kann in seiner Auswirkung im Imaginären doch noch Irrtum unterlaufen. Wenn ein ausgeglichener, theologisch gebildeter, geschickt geleiteter, für gewisse gefährliche Gebiete (Zukunftsfragen) uninteressierter Mystiker Visionen hat, werden sie faktisch auch in ihrem Imaginären unbedenklich sein. Das kommt aber dann nicht von einer größeren Gottgewirktheit als bei anderen (auch Heiligen), bei denen diese Voraussetzungen nicht im gleichen Maß gegeben sind, sondern von günstigeren natürlichen Voraussetzungen. Das Evidenzlebnis selbst wird in beiden Fällen dasselbe sein: den göttlichen Ursprung des eigentlichen Tiefenerlebnisses bezeugen und — für das Imaginäre der Vision (Audition usw.) keine eindeutige Garantie liefern, weil es sich eigentlich gar nicht auf dieses bezieht. Geht man nicht von unserer Voraussetzung aus, daß die imaginative Vision als solche nur mittelbar aus göttlichem Einwirken stammt, so wird man nicht mehr erklären können, wie auch Heilige, die Mystiker waren, so oft ihre mystische Evidenz auf Dinge ausdehnten, die diese nicht haben können. Würde diese Evidenz ein inneres Moment der echten imaginativen Vision als solcher sein, könnten solche nicht so oft von echten Mystikern mit (harmlosen oder gefährlichen) Erlebnissen verwechselt werden, die, weil keine unverzerrte Auswirkung wirklich vorhandener Mystik, nun nur noch Illusionen und Halluzinationen genannt werden können.

Nun aber die Beispiele selbst. Historisch Falsches, theologisch Irriges und Schiefes, Subjektives (bis zur Geschmacklosigkeit) ist in diesen Beispielen in Fülle enthalten, ohne daß es weiter kommentiert werden muß. Es handelt sich dabei immer um Fälle, wo diese heiligen Menschen davon überzeugt waren, in „echten“ visionären Erlebnissen diese Dinge erfahren zu haben, auch wenn wir es nicht immer eigens anmerken. Der hl. Norbert von Xanten fühlte sich absolut gewiß (certissime), daß der Antichrist noch in

⁴⁵ Moradas VI 9 (IV 164); VI 3 (IV 118); Vida 25 (I 192).

seiner Generation erscheinen werde⁴⁶. Der hl. Vinzenz Ferrer erklärte mit Berufung auf Visionen, das Weltende stehe unmittelbar bevor⁴⁷, Katharina von Siena glaubte, Maria habe ihr geoffenbart, sie sei nicht unbefleckt empfangen⁴⁸. Ähnlich spricht Maria zur seligen Veronika de Binasco⁴⁹. Mechthild von Hackeborn und Gertrud von Helfta lassen sich in Erscheinungen von Jesu unmögliche Etymologien vortragen⁵⁰. Hildegard von Bingen führt alle ihre Kenntnisse, die nun einmal nicht alle richtig sind, auf unmittelbare göttliche Erleuchtung und Diktat zurück⁵¹. Der hl. Katharina von Ricci erscheint oft Savonarola als Prophet und Martyrer, so daß sie seine Seligsprechung betreibt⁵². Die hl. Franziska Romana vergewisserte sich in zahlreichen Visionen über die Natur des Firmaments, das sie zwischen dem Sternenhimmel und dem caelum empyreum liegend glaubte⁵³. Der selige Alanus de Rupe (1428—1475) berichtet die phantastischsten Offenbarungen über die Geschichte seines Ordensstifters und die Entstehung des Rosenkranzes⁵⁴. Bekannt sind die Widersprüche in den Visionen der verschiedenen Heiligen (Magdalena von Pazzi, Brigitta von Schweden, Elisabeth von Schönau usw.) über das Leben und Sterben Christi und seiner Mutter⁵⁵. Die selige Margareta Ebner ließ sich vom Jesuskind darüber belehren, „wie diu heilig besnidung volbraht werde“⁵⁶. Die selige Maria von Oignies († 1213) glaubte, daß das Jesuskind tagelang an ihrer Brust ruhe⁵⁷. Die hl. Maria Magdalena von Pazzi sah, wie Jesus ihrem Herzen mit der Milch der Jungfrau Maria seine Inschrift einschrieb⁵⁸. Die hl. Elisabeth von Schönau († 1165) nahm, darin durch eine Erscheinung ihres Engels bestärkt, auch noch auf dem Sterbebett für das Buch ihrer Offenbarungen unmittel-

⁴⁶ Bernhard von Clairvaux, epist. 56 (PL 182, 162).

⁴⁷ P. Fages, *Histoire de saint Vincent Ferrier I* (Paris 1893), bes. S. 334—354 und der Brief des Heiligen an Benedikt XIII S. LXXVI—LXXXV. Wenn Fages erklärt, diese Prophezeiung sei echt, aber bedingt gewesen (was Vinzenz nie sagte), und Gott habe das Strafgericht des Weltuntergangs wegen des Wirkens des Heiligen verschoben (354), so ist diese Interpretation wohl doch zu wohlwollend. Wir Christen beten ja um Beschleunigung der Wiederkunft Christi. Die Heiligen können sie also nicht verzögern, sondern beschleunigen. Auf die Frage der Bekräftigung dieser Prophetie durch die Wunder des Heiligen (er glaubte, daß er solche zur Bestätigung seiner Ankündigung gewirkt habe), kann hier nicht eingegangen werden.

⁴⁸ Benedikt XIV., l. c. III cap. ult. n. 16 (III 277); Poulain, l. c. S. 355 f.

⁴⁹ Vita lib. III cap. 7 (AASS Januar II 185).

⁵⁰ Legatus divinæ pietatis I 16 (edit. Solesmes Paris 1875 S. 51 f); IV 27 (S. 388).

⁵¹ AASS Sept. V 633.

⁵² Vgl. J. Schnitzer, *Savonarola II* (München 1924) 890 f; Benedikt XIV., l. c. III cap. 25 n. 17—20 (III 131 f).

⁵³ Vita, lib. II visio 14 (AASS März II 111).

⁵⁴ Vgl. *Analecta Bollandiana* 22 (1903) 219. Der Selige behauptete, er wolle verdammt werden, wenn er nicht die Wahrheit rede. Vgl. H. Thurston, in: *The Month* (1901) 294.

⁵⁵ Poulain, l. c. S. 343. Vgl. AASS Mai VI 244 ff: *Parergon de Sanctarum ecstaticarum secundum species naturaliter praehabitas durante raptu quandoque motarum dictis factisque ad historicarum quaestionum decisiones non transferendis.*

⁵⁶ Philipp Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen (Freiburg 1882) 100.

⁵⁷ Vita cap. 10 (AASS Juni V 567).

⁵⁸ O. Karrer, *Die große Glut* (München 1926) S. 135 (hier die genauere Quelle).

barste Urheberschaft Gottes in Anspruch. Es enthält eine Fülle willkürlicher Phantasie⁶⁰. Bekannt ist das theologische Problem, das die „große Verheißung“ der hl. Maria Margareta Alacoque aufwirft⁶¹. Von den phantastischen Offenbarungen des seligen Hermann Joseph über die hl. Ursula und ihre Gefährtinnen sagt Papebroch mit Recht: quidlibet toleraverim potius, quam pro caelestibus revelationibus talia suscipiam⁶². Der Engel der Kinder von Fatima betet eine Aufopferung auch der Gottheit des Herrn vor, was theologisch unmöglich ist⁶³. Eine Mystikerin der allerjüngsten Zeit läßt sich von Jesus offenbaren (Jesus diktiert ihr die Offenbarungen), daß das Kleid, das ihm als Kind seine Mutter gemacht hatte, mit ihm wunderbar gewachsen sei⁶⁴. Poulain berichtet von mehreren Fällen aus neuester Zeit, in denen sehr fromme Leute prophetische Aufträge über das richtige Verhalten des Papstes in politisch kritischen Situationen erhalten zu haben glaubten, Aufträge, die alle nicht stimmten⁶⁵. Die Gier nach himmlischen Weisungen im politischen Dunkel, die z. B. schon David von Augsburg, Gerson, das V. Laterankoncil⁶⁶ bekämpften, ist eben auch heute noch nicht ausgestorben.

Man sieht wohl aus diesen Beispielen, die sich leicht noch sehr vermehren ließen, deutlich dieses: göttliches Wirken und menschliche Subjektivität bis zum Irrigen und Bizarren durchdringen sich so eng bis in die Visionen der Heiligen, daß man auch in den „echten“ Visionen nicht bloß Gottes Werk sehen kann. Auch darin schafft sich die menschliche Subjektivität ihren Ausdruck. Auch in den „echten“ imaginativen Visionen wirken menschliche Kräfte schöpferisch mit.

Auch ein merkwürdiges Phänomen, dem näher nachzugehen sich lohnen würde und das man mit dem Wort „der Zeitstil der Visionen“⁶⁷ bezeichnen könnte, findet wohl schon in der subjektiven Bedingtheit der einbild-

⁵⁸ Vita cap. 8 n. 106 (AASS Juni IV 524); Poulain, l. c. S. 347 f.

⁶⁰ Vgl. z. B. Karl Richstätter, Das Herz des Welterlöser (Freiburg 1939) 93 f.

⁶¹ Commentarius praevious de s. Ursula § 7 n. 76: AASS Oktober IX 93.

⁶² Vgl. Dhanis, l. c. S. 42 f.

⁶³ Vgl. Un appel à l'amour. Le message du coeur de Jésus au monde et sa messagère Soeur Josefa Menéndez (1890—1923) (Toulouse 1944) S. 460. Solche typisch apokryphen Züge finden sich auch sonst gern in solchen Offenbarungen; so z. B. in der „Autobiographie“ Jesu in den Offenbarungen der Äbtissin Maria Cecilia Baij († 1766); vgl. RAM 2 (1921) 87.

⁶⁴ Poulain, l. c. 348 Anm. 1; 363 f.; vgl. auch seine Privatmitteilungen in RAM 2 (1921) 68 Anm. 1.

⁶⁵ Vgl. für David von Augsburg: Michael, l. c. 399; für Gerson sein Werk: De distinctione verarum visionum a falsis (Opera omnia, Den Haag 1728 tom. I² col. 43 ff); für das V. Lateranense, das durch eine Bulle den Predigern das öffentliche Verkündigen von Prophezeiungen verbot: Pastor, Geschichte der Päpste IV, 1 (Freiburg 1906) 572; Mansi XXXII, 945.

⁶⁶ Z. B. die apokalyptische Bilderpracht einer hl. Hildegard von Bingen ist den modernen Visionären fremd geworden. Heute werden nur noch selten, wie im Mittelalter, Heilige aus alter Zeit, Martyrer, alte Kirchenpatrone usw. erscheinen. Gab es schon vor Lourdes Fälle einer genau begrenzten Reihe von Erscheinungen in fixen zeitlichen Abständen, wie danach wieder z. B. in Fatima? Browne weist z. B. nach, daß im Mittelalter Erscheinungen des Jesuskindes für bestimmte abgegrenzte Kreise typisch, ja fast epidemisch waren, in andern fast ganz fehlten und später überhaupt selten wurden (Die eucharistischen Wunder des Mittelalters [Breslau 1938] S. 100—111). Daß die Visionen im Wandel ihrer

lichen Visionen eine genügende Erklärung, ohne daß man für dessen Erklärung auf ein sich wechselndes Verhalten Gottes selbst rekurriere müßte.

Ebenso ist das, was man in einer zu milden Erklärung von Irrtümern, Schiefeheiten usw. in den Visionen eine „Anpassung Gottes“⁶⁷ an den Visionär genannt hat, wohl leichter und richtiger als unwillkürliche, schon in der vorbewußten Genesis geschehende Anpassung des (gleichen) göttlichen Einwirkens durch die Eigenart des Visionärs selbst an diese zu deuten.⁶⁸

Diese Sachlage hat seine Konsequenzen positiver und negativer Art. Positiv: Man kann gar nicht ohne weiteres ein Erlebnis, das sich als Vision gibt, vor das strenge Dilemma stellen, entweder in allen Punkten richtig zu sein oder als Ganzes als menschliche oder teuflische Illusion oder als Betrug zu gelten. Ein solcher logisch scheinbar klarer Rigorismus ist in Wirklichkeit ein psychologischer Mißgriff. Von da aus gesehen ist eine gewisse „Milde“ und ein Wohlwollen, visionäre Erfahrungen als gottgewirkt auch dann gelten zu lassen, wenn auch nicht alles an ihnen anerkannt werden kann, durchaus vertretbar. Es ist a priori nicht einmal unmöglich, daß in derselben Person gänzlich halluzinatorische Zustände und echte Visionen vorkommen⁶⁹. Denn es ist durchaus denkbar, daß eine leichte Erregbarkeit des sinnlichen Erkenntnisvermögens, die sich in Halluzinationen bemerkbar macht, auch der Grund dafür sein kann, daß das „Echo“ eines echten mystischen Erlebnisses in der sinnlichen Sphäre stark und deutlich, eben eine imaginative Vision wird.

Negativ: Auch dann, wenn die „Echtheit“ einer Vision im ganzen (vor allem auch durch äußere Kriterien) schon feststeht, ist damit immer noch nicht gesagt, daß darum auch jede inhaltliche Einzelheit richtig sei und akzeptiert werden müsse. Auch in einer echten Vision können Irrtümer unterlaufen, Gestalt, Tun, Rede der erscheinenden Person ebenso sehr und mehr den subjektiven Bedingtheiten des Visionärs entspringen als dem „Ansich“ der erscheinenden Person angehören. Auch die „Botschaft“ aus einer prophetischen Vision kann durchaus subjektive Bedingtheiten der Zeit, des Milieus, der theologischen Bildung des Visionärs an sich tragen. Die Gebete, die bei solchen Visionen gehört werden aus himmlischem Mund, braucht man sich durchaus nicht notwendig als wörtlich im Himmel verfaßt vorstellen⁷⁰. Es ist, wenn wir von der Frage der historischen

bildlichen Eigenart mit dem künstlerischen Formenwandel in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, ist schon oft beobachtet worden.

⁶⁷ Poulain, l. c. 342 ff; vgl. dazu Zahn, l. c. 588, der mit Recht eine „Anpassung“ Gottes an den Mystiker ablehnt.

⁶⁸ Vgl. hierzu die typologischen Unterschiede der sogenannten Anschauungsbilder in dem schon öfter erwähnten Aufsatz von Hubert Thurn im gleichen Heft dieser Zeitschrift.

⁶⁹ Dhanis z. B. hält die eigentlichen Erscheinungen von Fatima für „echt“ (32), glaubt aber in den ersten vagen Engelserscheinungen Halluzinationen zu erkennen (45).

⁷⁰ In einer Erscheinung aus jüngster Zeit nennt ein Engel im Gebet den Heiligen Geist „die Feuerglut vom Vater zum Sohn“. Ist das ganz vereinbar mit der Glaubenswahrheit, daß der Heilige Geist vom Vater und Sohn als einem einzigen

Treue der Berichte absehen, die freilich die erste Aufgabe des Chronisten einer Erscheinung wäre, durchaus nicht notwendig ein respektloser Eingriff in eine göttliche Offenbarung, wenn der theologische Erzähler einer solchen Begebenheit leichte Retouchen aus theologischen und anderen gewichtigen Gründen an den gehörten Worten anbringt⁷¹.

Nur anhangsweise sei bemerkt, daß, wenn schon unvermeidlich in der imaginativen Vision selbst ein subjektives Element anzunehmen ist, dieses sich noch stärker einschalten kann nach der Vision, auch wo es sich um durchaus ehrliche Menschen handelt: unwillkürliche Korrekturen, Erinnerungstäuschungen, Benützung vorgegebener gedanklicher Schemata und eines schon vorliegenden Vokabulars bei dem Bericht, wodurch unvermerkt die Perspektiven verschoben werden, psychologische Deskription und Interpretation des Vorgangs, die je nach dem Maß der Selbstbeobachtungsgabe besser oder schlechter gelingen.

III. Kriterien und Verhaltungsweisen

Aus dem Gesagten seien unter Hinzufügung einiger Ergänzungen Kriterien abgeleitet für echte Visionen und damit auch in einem gewissen Maß Anhaltspunkte beigebracht für die Frage, wie man sich zu verhalten habe, wenn seelische Vorkommnisse mit dem Anspruch auftreten, echte Visionen und Offenbarungen Gottes zu sein.

Welches sind zunächst keine oder wenigstens keine eindeutigen Kriterien für echte Visionen? Frömmigkeit und subjektive Ehrlichkeit sind zunächst notwendige Voraussetzungen dafür, daß „Visionen“ überhaupt Anspruch darauf erheben können, als echt in Frage zu kommen, sind aber keine Beweise dafür, daß die Erscheinungen echt sind. Denn beide Eigenschaften sind kein Schutz gegen Irrtum. Auch Heilige haben sich in diesen Dingen oft genug getäuscht.

Dasselbe gilt von (körperlicher und) seelischer „Gesundheit“. Beweise von daher sind von einer stillschweigend gemachten Schlußfolgerung getragen: Wenn die behauptete Vision nicht „echt“ wäre, müßte der Visionär „hysterisch“ oder „verrückt“ sein. Nun ist er das aber nach dem Eindruck, den er sonst macht, nicht, denn er ist sonst ganz „normal“ und nach den Maßstäben des Alltags „vernünftig“. Also muß die Vision „echt“ sein (da aus andern Gründen eine teuflische Einwirkung nicht in Frage komme). Diese Schlußfolgerung ist aber aus verschiedenen Gründen falsch oder nicht durchschlagend. Denn einmal übersieht sie, daß es durchaus auch scharf abgegrenzte, gleichsam vom übrigen Seelenleben isolierte Verrücktheiten geben kann, neben denen das übrige Seelenleben einen durchaus normalen Eindruck machen kann. Sodann setzt die Argumentation voraus,

Prinzip ausgeht, beide als Hauchende sich also gar nicht unterscheiden, ein Gehen des Geistes vom Vater zum Sohn aus beiden entweder zwei Prinzipien macht oder nur den Vater Ursprung des Geistes sein läßt? — Auf die theologische Schiefe im Gebet der Engelserscheinung von Fatima wurde schon hingewiesen.

⁷¹ Die Chronisten von Fatima z. B. haben sich recht beträchtliche Retouchierungen an der Geschichte von Fatima gestattet. Vgl. Dhanis, l. c. 63 ff.

daß alle Phänomene, die sich im psychischen Alltagsleben des rationalen Mitteleuropäers nicht finden, entweder Zeichen von psychischer Störung oder Wirkung einer transzendenten Ursache sein müßten. Diese Voraussetzung aber ist falsch. Es gibt einfach Phänomene, die einerseits natürlich und nicht krankhaft sind und doch anderseits nicht einer transzendenten Ursache entspringen: spontane eidetische Erlebnisse, außergewöhnliche und nicht willkürlich hervorbringbare Leistungen, die aus dem Unterbewußtsein hervorbrechen, Augenblicke genialer geistiger Produktion, die den Eindruck der Inspiration von außen und oben machen usw., Dinge also, die das Alltagsbewußtsein des heutigen durchschnittlichen Menschen nicht kennt, die weder „normal“ noch eigentlich „anormal“ noch „übernatürlich“ sind. Auch wo keine transpsychische Ursache am Werk ist, ist „außergewöhnlich“ und „krankhaft“ nicht dasselbe. Kurz, ein seelisch gesunder Visionär braucht darum noch keine „echten“ Visionen zu haben.

Daß die Deutlichkeit, Unausweichlichkeit und der scheinbare Wahrnehmungscharakter einer Vision keine eindeutigen Echtheitskriterien sind, ja sogar u. U. eher für das Gegenteil sprechen können, wurde schon gesagt. Ferner ist darauf zu achten, daß man nicht Momente am Gesamtkomplex einer Vision zu durchschlagenden Kriterien erklärt, die in Wirklichkeit dem Bereich medialer, parapsychologischer Fähigkeiten angehören. Wenn es echte (natürliche) Telepathie, Telästhesie, Kryptästhesie, ja sogar physikalische mediale Fähigkeiten gibt (und damit ist mindestens ernsthaft zu rechnen), so scheiden manche Dinge aus, die man früher als durchschlagende Argumente für den übernatürlichen Ursprung von Visionen angesehen haben mag. (Freilich ist auch zu beachten, daß damit gerechnet werden muß, daß ein übernatürlicher Eingriff Gottes auch solche medialen Fähigkeiten in einem Dienst stellt oder unwillkürlich ihre Tätigkeit auslöst wie die der übrigen Fähigkeiten des Menschen. Manches Außergewöhnliche im Leben der Heiligen dürfte so zu deuten sein.)

Was die positiven Kriterien angeht, so wird man gut daran tun, zunächst zu unterscheiden zwischen „Kriterien“ für den Visionär selbst und solche für die andern, die Außenstehenden.

Auch für den Visionär selbst ist der Wahrnehmungseindruck im Bereich des Sinnlichen kein eindeutiges Kriterium. Wenn aber die imaginative Vision verbunden ist mit einem eigentlichen und ursprünglichen mystischen Phänomen, das in das Gebiet der eingegossenen Beschauung gehört, so kann es durchaus sein, daß er im Akt dieses Erlebnisses selbst an seiner Gottgewirktheit gar nicht zweifeln kann und ihm darin und dabei eine Garantie für die Echtheit der imaginativen Vision gegeben ist, in dem Maß und dem Abstand freilich, in dem diese beiden Dinge kausal zusammenhängen. Nach dem mystisch-visionären Erlebnis kann er durch eine Reflexion auf das eigentliche mystische zentrale Erlebnis mit Kriterien, auf die hier nicht einzugehen ist, eine sekundäre Gewißheit erlangen, daß das zentral mystische Erlebnis wirklich vorhanden war. Von da aus ließe sich dann auch die Annahme der „Echtheit“ der imaginativen Vision rechtfertigen. Dabei wären freilich in der Einzelkritik des Inhalts der Vision

immer noch das grundsätzlich subjektive Moment in diesem Gebiet, Schieflheiten seiner Interpretation, Erinnerungstäuschungen usw. in Rechnung zu stellen.

Auf jeden Fall aber wären die Verhaltungsweisen den Visionen gegenüber zu beachten, die die Lehrer der mystischen Theologie vorschreiben: ein Verhalten, das der Abgeleitetheit und relativen Unwichtigkeit der imaginativen Vision sowohl gegenüber der eingegossenen Beschauung als solcher wie gegenüber der alles andere überragenden Bedeutung des Glaubens, der Liebe und der übrigen sittlich-übernatürlichen Haltungen des Christen wirklich eindeutig Rechnung trägt. Wo weder eingegossene Beschauung noch die Garantie eines bestätigenden äußeren Wunders vorliegt, wird praktisch der Visionär kaum zu einer eindeutigen berechtigten Bejahung der Echtheit seiner Vision kommen können. Wenn die „Vision“ inhaltlich nicht gegen Glauben und christliche Sittlichkeit verstößt, inhaltlich also unbedenklich ist, wenn sie sein religiöses Leben fördert, ohne ihn zu verleiten, solchen Dingen eine unberechtigte Aufmerksamkeit zu schenken für sein eigenes religiöses Leben und als „Prophet“ anderen gegenüber aufzutreten, wird er einerseits sich eines definitiven Urteils über die Echtheit seiner „Vision“ enthalten müssen, anderseits kann er sie als Förderung seines eigenen geistlichen Lebens in Demut, Dankbarkeit und Schweigen für sich verwerten.

Was uns, die Außenstehenden, angeht, so werden zunächst, wenn es sich bloß um „mystische“ Visionen handelt, die nicht eine prophetische Sendung für andere begründen wollen, für uns mutatis mutandis dieselben Kriterien gelten, wie sie eben für den Visionär selbst aufgestellt wurden. Da uns aber das eigentliche mystische Kernerlebnis der eingegossenen Beschauung bei der Vision nicht unmittelbar zugänglich ist, und wir darum nur in viel geringerem Grad der Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit uns vergewissern können, daß es tatsächlich vorgelegen hat, so wird für uns die Möglichkeit, durch die genannten Kriterien zu einer vernünftigen Sicherheit zu kommen, wenn auch nicht grundsätzlich aufgehoben, so doch in großem Maß verringert sein.

Praktisch also wird man (wenn nicht das äußere Kriterium des Wunders hinzutritt) im Fall der mystischen Vision sich mit der Möglichkeit oder einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit begnügen müssen und solchen Dingen mit der Achtung gegenüberzutreten, die man dem Seelenleben frommer und geistig gesunder Menschen schuldet. Ob, was der Visionär „gesehen“ hat, einem für das eigene religiöse Leben etwas bedeuten kann, das wird Sache des eigenen freien Ermessens bleiben. Jedenfalls ist man nicht verpflichtet, auf solche Dinge viel Wert zu legen, wenn die klassische Mystik schon den Visionär selbst davor warnt, solchen Erlebnissen zu viel Wert und Bedeutung beizumessen. Wo solche Visionen bei Menschen auftreten, die keine eigentlich mystischen Gnaden der eingegossenen Beschauung haben, wird man praktisch selten irren, wenn man solchen Visionen (auch wenn sie nicht Betrug und Erlebnisse geistig kranker Menschen sind) als parapsychologische, eidetische oder sonstige halluzinatorische Vor-

kommnisse auffaßt. Denn solche können einerseits auch auftreten bei sittlich und geistig intakten Menschen und genügen anderseits zur Erklärung der Erlebnisse. Es muß aber das Prinzip geltend bleiben: Übernatürliche Einwirkung ist nicht vorauszusetzen, sondern zu beweisen. Die Geschichte der Mystik gibt dem Urteil Poulains recht, daß selbst bei frommen und „normalen“ Menschen Dreiviertel der Visionen gutgemeinte, harmlose, aber wirkliche Täuschungen sind⁷². Man ist somit diesen Vorkommnissen gegenüber mehr in Gefahr, durch Leichtgläubigkeit als durch Skeptik zu fehlen, besonders in aufgewühlten Zeiten.

Treten uns aber „prophetische“ Visionen, d. h. also solche entgegen, die eine Forderung an uns, die Außenstehenden beinhalten, deren Gültigkeit und verpflichtende Kraft nicht schon unabhängig von der Vision feststeht, dann ist das einzige Kriterium, das einen solchen Anspruch begründen kann, das eigentliche (physische oder moralische) Wunder im strengen Sinn. Wenn nach der katholischen Fundamentaltheologie dieses Prinzip gegenüber der revelatio publica des Christentums geltend gemacht werden darf, ja muß⁷³, dann ist es selbstverständlich, daß es erst recht den Privatoffenbarungen prophetischen Charakters gegenüber zu gelten hat. Forderungen, Botschaften, die — wenn auch im Rahmen der allgemeinen, geoffenbarten Lehre — für andere als den Visionär selbst erhoben werden mit Berufungen auf eine Vision, müssen ihren göttlichen Ursprung und ihre verpflichtende Berechtigung durch Wunder ausweisen. Sie verpflichten auch dann wohl im allgemeinen nicht zu einem Glauben der fides divina⁷⁴ wie die allgemeine Offenbarung (sicher nicht zur fides catholica), schon darum nicht, weil es nicht (wie bei der allgemeinen Offenbarung) feststeht, daß Gott dafür jedem den dafür erforderlichen erleuchtenden Gnadenbeistand zu gewähren bereit ist. Ohne Wunder kann eine solche Vision jedenfalls überhaupt nicht einen Anspruch auf die Zustimmung des Außenstehenden machen. Eine Ablehnung einer solchen Offenbarung ist (wenn sie die allgemein menschliche Verpflichtung der Vorsicht, Zurückhaltung, Ehrfurcht beobachtet) jedenfalls keine „Ablehnung der Gnade Gottes“, kann im Gegenteil vom Ernst gefordert sein, mit dem der Mensch sich hüten muß, den „Geistern“ ungeprüft zu glauben.

⁷² Poulain, I. c. 336 f. Das scheint auch die Meinung des hl. Paul vom Kreuz gewesen zu sein: In einem Brief erzählt er das amüsante Histörchen, die hl. Theresia sei einmal einer Nonne erschienen und habe u. a. gesagt: „Wisse, daß von all den Visionen und Auditionen usw. . . . , die ich selbst gehabt habe, nur ein kleiner Teil, ein ganz kleiner Teil wahr und gut gewesen ist“ (RAM 8 [1927] 383); ja, er sagt sogar in einem Brief (I. c. 381): „unter hundert, ja vielleicht tausend dieser artikulierten Auditionen sind kaum ein oder zwei wahr“. Dabei ist zu bedenken, daß Paul vom Kreuz selbst mystisch hoch begnadet war.

⁷³ „Factum revelationis criterii obiective certis et externis demonstrari debet“; „criterium externum, factum sc. miraculosum est unicum criterium revelationis sufficiens et primarium“ heißen z. B. die Thesen bei H. Dieckmann, De revelatione christiana (Freiburg 1930) S. 258—267; 291—328.

⁷⁴ Die Theologen lehren im allgemeinen, daß die Tatsache der Echtheit einer Privatoffenbarung so deutlich für den Visionär selbst sein kann, daß dieser berechtigt oder sogar verpflichtet ist, ihren Inhalt fide divina zu glauben. Vgl. z. B. Dieckmann, De Ecclesia II (Freiburg 1925) S. 150 f.

Wenn die Untersuchungen und das Urteil der Kirche erklären, einer bestimmten Vision und Privatoffenbarung komme eine menschliche Glaubwürdigkeit zu (mehr tut die Kirche nicht)⁷⁵, so ist eine solche kirchliche Approbation in sich nicht notwendig unfehlbar (denn dazu ist ihr, der Hüterin der allgemeinen, öffentlichen Offenbarung in Christus die lehramtliche Unfehlbarkeit nicht verliehen worden)⁷⁶; sie besagt nur, daß eine solche Offenbarung gute Gründe menschlicher Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen kann und nicht gegen die Glaubenshinterlage der Kirche verstößt, sie hat wie alle gewichtigen Akte des kirchlichen Hirtenamtes (denen dieses Urteil eher als denen des eigentlichen Lehramtes beizuzählen ist) Anspruch darauf, von den Gläubigen mit Respekt gehört zu werden (mehr verlangt sie ja schon von sich aus nicht, da ja praktisch kaum irgendwelche Handlungen von seiten der Gläubigen in Konsequenz dieses Urteils gefordert werden). Es ist aber dem Gläubigen nicht verwehrt, innerlich dieses Urteil auf gewichtige Gründe hin für sachlich unrichtig zu halten und seine gegenteilige Meinung, wenn er es für angebracht hält, mit geziemender Bescheidenheit auch kundzutun, vorausgesetzt, daß damit keiner allgemeinen und grundsätzlichen Skeptik Vorschub geleistet wird, die, konsequent zu Ende gedacht, die Möglichkeit einer geschichtlichen Offenbarung Gottes überhaupt leugnen würde. Erst recht muß eine kritische Stellungnahme zu Einzelheiten einer im ganzen als echt anerkannten Vision gestattet sein.

Auch wenn eine Vision (mystischer oder prophetischer Art) als in sich echt anerkannt werden kann, ist noch folgendes zu bedenken: Unsere Stellungnahme zu ihr, unsere Reaktion auf sie kann dann nochmals falsch sein. Man kann taub sein und widerspenstig gegen ihre Botschaft. Wer wollte leugnen, daß die Mehrzahl der Menschen nicht gern hört auf den Ruf der Buße, der Mahnung zu einer Andacht, die einer Zeit heilsam wäre usw.? Es ist aber, zumal unter den Menschen einer zu gefühlsmäßigen und unerleuchteten Frömmigkeit, auch das andere Extrem möglich: Wo solche (auch in sich echte!) Privatoffenbarungen mißbraucht werden zur Befriedigung eines geistlichen Sensationsbedürfnisses, da haben wir sie auf jeden Fall nicht recht verstanden. Wenn wir gieren nach Prophezeiungen, die so „klar“ und „eindeutig“ sind, daß sie uns die Last einer verantwortlichen Entscheidung und das bedingungslos sich ergebende Vertrauen auf Gottes unberechenbare Vorsehung abnehmen, da verlangen wir nach Wahrsagerei und sind nicht mehr imstande, auch echte Prophetie richtig zu lesen, falls eine solche von einer echten „Erscheinung“ ausgehen sollte.

Wo Privatoffenbarungen (neuer Andachten z. B.) verstanden werden als Enthüllung eines geistlichen Tricks, einer Methode, wie man billig heilig werden oder den Leidensweg der Geschichte in eitel Glück verwandeln könnte, oder wo das ganze geistliche Leben nur noch verengt kreist um eine

⁷⁵ Vgl. Anm. 6.

⁷⁶ Vgl. z. B. Dieckmann, I. c. S. 150 n. 823.

(wenn auch in sich echte) Offenbarung, deren Inhalt meist eben doch im Vergleich zur ganzen weiten Welt der christlichen Wahrheit, aus der wir leben sollen, eine gewisse Enge und Dürftigkeit an sich trägt, da hat man gewiß auch die echten Offenbarungen falsch verstanden und angewendet. Wir dürfen einerseits nicht vergessen: auch das kleine Tor einer Privatoffenbarung sei gepriesen, wenn Menschen durch es den ersten Eingang in eine wirkliche Erfassung des Christentums finden, wie dies oft geschieht; oder wer wollte die Menschen dieser kleinen Türe zwingen, den Weg ins Haus Gottes gerade durch die (wirklichen oder vermeintlichen) hohen Portale unserer großen Theologie oder unseres eigenen sehr privaten Tiefsinns zu nehmen? Aber anderseits: in der kleinen Tür darf man auch nicht stehen bleiben. Auch die beste Andacht, die wir alle pflegen sollen, ist noch nicht das ganze Christentum. Und dies ist auch nicht gemeint, wenn sie der Himmel durch eine Vision empfiehlt.

Wenn Gott auf mannigfaltige Weise auch zu uns redet, dann ist a priori gar nicht ausgemacht, daß die wichtigsten Weisungen gerade durch Visionen ergehen. Sie stehen vielmehr im Evangelium und ertönen von den Lippen der Kirche in ihrer „ganz gewöhnlichen“ Verkündigung. Und es regt sich — manchmal wenigstens — der Geist Gottes auch in den Theologen und „Bewegungen“ der Kirche, auch wenn sie sich nicht auf Visionen berufen können. Auch die Liebhaber der Offenbarungen und Erscheinungen sollten nicht vergessen (was doch auch geschieht): Im Armen und Notleidenden „erscheint“ uns Christus am gewissten. Im Sakrament und der Gnade des Heiligen Geistes, die sich jedem Christen anbietet, hat Gott seine lauterste Gegenwart. Das Kreuz ist die wahre Begnadigung und die Liebe das höchste Charisma. Wer die Hand, die uns schlägt, nicht als die heilende Hand des barmherzigen Gottes erkennt, findet ihn auch nicht in den „Offenbarungen“. Gut in allen Geistern ist nur, was uns zu besseren Christen macht. Was uns dazu macht, das sagt uns eigentlich doch unser durch den Geist der Kirche gebildetes Gewissen ziemlich einfach. Mit diesem Kriterium können wir in der Praxis des Lebens hinlänglich durchkommen, wenn es auch nicht genügt, die — reichlich theoretische — Frage zu entscheiden, ob ein Kundwerden des Geistes unmittelbarer oder mittelbarer aus dem göttlichen Geist kommt. Was von den Visionen und Offenbarungen vor diesem Maßstab bestehen kann, das mag noch viel Menschliches im Göttlichen enthalten, und beides wird sich schwer scheiden lassen. Dann soll der erste den zweiten nicht zwingen, das Göttliche gerade in diesem Menschlichen zu suchen, und der zweite dem ersten nicht bestreiten, daß er in diesem Menschlichen das Göttliche zu finden vermag. So hat es die Kirche getan. Und sie wird auch weiter so tun.