

IM SPIEGEL DER ZEIT

Die Mystik im Lichte der neuesten medizinischen Psychologie

Ein kritischer Bericht

Von Univ.-Professor D.Dr. Georg Wunderle, Würzburg

Zu Zeiten des blühenden Materialismus und Positivismus hat die Medizin den religiösen Erscheinungen, vor allem den mystischen Erfahrungen nur selten ein freundliches Auge zugewandt. Für die medizinische Psychologie und namentlich für die Psychiatrie stand es damals fest, daß es sich hier um zweifellos pathologische Erlebnisse handle. Im Gefolge dieser Ansicht spielten die Begriffe Hysterie, Schizophrenie usw. eine besondere Rolle. Der Psychiater Ideler in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hatte noch von dem „religiösen Wahn“ als eigenartiger seelischer Erkrankung gesprochen. Davon sieht die heutige Psychiatrie im wesentlichen ab. Sie reiht alle ihr als anormal erscheinenden Äußerungen unter die allgemein üblichen Kategorien psychischer Störungen ein. Noch bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit rechnete sie namentlich die außergewöhnlichen Erscheinungen des mystischen Lebens, also z. B. Glossolalie, Stigmatisation und andere gewissermaßen selbstverständlich zu den Krankheiten.

Nun ist der Materialismus, wenn nicht erstorben, so doch ganz wesentlich abgefaut. Damit ist auch die Würdigung der Mystik und namentlich ihrer außerordentlichen Phänomene anders geworden. Verständlicherweise wird man in den großen Darstellungen der medizinischen Psychologie oder der Psychiatrie kaum eine den Theologen vollauf befriedigende Untersuchung dieser Tatsachen finden. Dafür hängt einerseits doch noch zuviel materialistische Tradition an den medizinischen Urteilen und anderseits führt die bewußt und ausschließlich empirische Behandlung leicht zu einer Aussperrung aller übernatürlichen Möglichkeiten und erst recht aller übernatürlichen Tatsachen. Es scheint dem theologischen und religionspsychologischen Leser solcher Schriften schon ein großer Fortschritt zu sein, falls in den medizinisch-psychologischen Darstellungen wenigstens die Grenze zwischen Natur und Übernatürlichen erkannt und anerkannt wird. So wird man wohl denken, wenn man die Äußerungen eines Internisten vom Range Gustav von Bergmanns in seinem Vortrag über „Neues Denken in der Medizin“ (München 1947, S. 30) vernimmt: „Verlange ich nun mit der Anerkennung sinnvoller Zusammenhänge in der Biologie für die wissenschaftliche Forschung Gott oder die Natur als sinnvolle schöpferische Instanzen, weil ich den sinnlosen Zufall ablehne? Nein, die Wissenschaft bleibt auch in ihrem neuen Denken in Ehrfurcht stehen vor diesem zweiten Geheimnis“. Man erinnert sich dabei wohl an das berühmte „Ignoramus, ignorabimus“ Dubois-Reymonds. Gustav von Bergmann nimmt seine Zuflucht zur Welt der sinnvollen Zusammenhänge „im Innern der menschlichen Seele“, deren Wirklichkeit nach dem von ihm zitierten Physiker Heisenberg „nicht weniger kräftig ist als jene andere objektive Wirklichkeit mit ihren Naturgesetzen, die binden, selbst wenn sie sinnloser Zufall scheinen“ (S. 38). So erfreulich die Absage an den materialistischen Monismus ist, den Gustav von Bergmann einen „jammervollen Religionsersatz“ nennt (S. 31), den Weg in die psychologische Subjektivität können wir bei der Untersuchung der mystischen Erscheinungen nicht gehen, wenn wir nicht doch wieder der Gefahr verfallen wollen, sie in die Reihe der krankhaften Störungen einzureihen.

Davon wollen sich offensichtlich drei neueste medizinisch-psychologische Werke freihalten, deren Stellungnahme zu Mystik und außerordentlichen mystischen Erscheinungen im folgenden kurz behandelt sei.

1.

Zuerst möge ein Blick geworfen werden in das bedeutende Werk des Psychiaters Konrad Z u c k e r (Heidelberg) über die „Psychologie des Aberglaubens“ (Heidelberg 1948). Es soll an dieser Stelle nicht darauf eingegangen werden, was der Verfasser unter „Aberglauben“ versteht; nur der Umstand mag betont werden, daß Zucker bei den vielen Folgen des Aberglaubens, die sich in die christliche Religionsübung eingeschlichen und in ihr — von manchen Gläubigen kaum erkannt — auch eingenistet haben, wiederholt ausdrücklich hervorhebt, die Kirche könne nicht dafür verantwortlich gemacht werden, wenn eine mißbräuchliche Anwendung von Kulten und Gebeten im magischen Sinne stattfinde (vgl. S. 318). Leider eignet sich der Autor die vom Ethnologen Frobenius eingeführte Scheidung zwischen „magisch“ und „mystisch“ als förmlichen Schematismus seiner Untersuchung an. Hierbei kommt das Wort „mystisch“ natürlich nicht zu jener Geltung, die es in der christlichen Theologie und Religionspsychologie besitzt. Es kann den gläubigen Forschern als eine fruchtbare Anregung dienen, gerade in diesem Zusammenhang einmal gründlich die Frage zu verfolgen, ob und inwieweit es in den nichtchristlichen Religionen wahre Mystik gäbe. Auch unser Verfasser spricht von „unio mystica“ und sieht darin „das Aufgeben aller Ichwünsche und dann die ersehnte Gottesnähe“ (S. 270). Indes ist dieser Begriff unklar und vermag schließlich mit jeder Art von religionsgefärbter Exaltation oder Ekstase zusammengebracht zu werden. Die Beziehung zwischen Mystik im Sinne Zuckers und magischem Aberglauben wird zur Wirklichkeit in jenen heidnischen Mysterienfeiern und Kultbegehung, die zur Zeit ihrer Entstehung als wahrer, vielleicht sogar gehobener Glaube angesehen wurden. Ihre Nachwirkungen und Überbleibsel („superstitio“) können indes von Anhängern geläuterter Religionsformen mehr im abergläubischen Sinn festgehalten werden. „Der mystische Mensch“, so lesen wir (S. 88), „verlor mit der Heranreifung seiner Persönlichkeit seine seelische Umgebung, die ihn trug wie die Familie das Kind. Die mystischen Kulturen hatten sich im wahrsten Sinne des Wortes „überlebt“. Nur in China hat sich bis heute ein Teil davon noch erhalten. Es ist darum auch kein Zufall, daß sich an keiner Stelle früherer mystischer Kulturen heute eine kulturelle Blüte mit eigenen Schöpfungen findet“. Es ist ohne weiteres deutlich, daß hier die Namen „Mystik“ und „mystisch“ in einem Sinne gebraucht werden, der sich nur sehr fern mit unserer theologischen Mystik, vielleicht noch einigermaßen mit dem religionsgeschichtlichen Mysterium berührt. Die wahre christliche Mystik ist gewiß auch für denjenigen, der an ihrem tiefsten religiösen Sinn aus irgendeinem Grund vorbeigeht, nicht so sehr der Gefahr ausgesetzt zum Aberglauben mißbraucht zu werden, als wie der Mysterienkult. Der gut unterrichtete Gläubige, ist sich der Grenze und des Gegensatzes zwischen solcher Mystik und dem Aberglauben im allgemeinsten Sinne wohl bewußt. Zucker sagt darüber (S. 270): „Der Gläubige, der aus dem Alltagsleben mit seinen rationalen Forderungen heraus die Kirche betritt, wird allein schon durch den sakralen Nimbus des Hauses und erst recht durch die Kulthandlungen auf seine mystischen Möglichkeiten ausgerichtet. So braucht er selbst diesen notwendigen Wechsel in der inneren Haltung, der ihm auch kaum so klar bewußt wird, gar nicht durch willentliche Umstellung vorzunehmen. Dieser beachtliche Zug geht vom Kultus aus. Schon in frühen Jahren wird das katholische Kind, noch bevor eine Belehrung durch Worte nachhaltige Wirkungen haben könnten, in der Ausübung einiger Kulthandlungen unterwiesen und somit auf das erst später lehrbare Wort Gottes in adäquater Weise ausgerichtet“.

Wo also unser Verfasser von Mystik spricht, gelangt er über die Kultmystik im Grunde nicht hinaus. Ihr läßt er von seinem Standpunkt aus ohne Zweifel Gerechtigkeit widerfahren. Auf die christliche Erlebnismystik dagegen geht er nicht ein. Und das soll angesichts des Zweckes seiner Darstellung kein Vorwurf sein. Nur ist der Gebrauch des Ausdruckes „Mystik“ nicht angebracht.

2.

Viel näher kommt Hans Jörg Weitbrecht dem Kern des Problems. Seine „Beiträge zur Religionspsychopathologie, insbesondere zur Psychopathologie der Bekehrung“ (Heidelberg 1948) weiten sich zu einer überblickenden Gesamtdarstellung der Religionspsychopathologie aus. Ein eigener psychologischer Teil dient der klinischen Abhandlung als Grundlage. Weitbrechts Buch ist zweifellos eine bedeutsame Leistung. Sie ist auch für den Theologen und Religionspsychologen von fruchtbare Wichtigkeit. Aber er muß den medizinischen Standpunkt des Verfassers stets im Auge behalten, darf also auch von ihm im höchsten Falle nur die Anerkennung jener oben schon bezeichneten Grenze zwischen natürlich-psychologischem Erleben und übernatürlicher Gnadeneinwirkung erwarten. Wenn wir auch in seinem Buche dieses Ziel nicht vollkommen erreicht sehen, so müssen wir doch anerkennen, daß es an einer Reihe von Stellen die Möglichkeit eröffnet, das unmittelbare Einwirken Gottes in das Seelenleben des Menschen zu ahnen. Die mystische Erfahrung und ihre häufigen außerordentlichen Begleiterscheinungen sind in weitestem Umfange dabei berücksichtigt. Man überdenkt etwa folgende maßvolle Ausführung (S. 122 f.): „Die Frage nach dem Wert mystischer Erfahrungen — über Ekstase und Verzücktheit urteilten einzelne Mystiker sehr verschieden. Allgemein wird der Zustand des Herausgehobenseins aus dem gewöhnlichen Bewußtsein erst durch das unmittelbare Erfaßtwerden durch das Göttliche und das Teilhaftigwerden der höheren Wirklichkeit wertvoll — überschreitet den Rahmen einer psychologischen Untersuchung. Das Erlebnis des Gottwerdens beim Mystiker als eine Form des Narzissmus, als Höchststeigerung der Ichsucht anzusehen, ist grundsätzlich schief und verkennt das Wesentliche. Storch sagt mit Recht: „Die organische Entwicklung des mystischen Lebensweges führt also über die Gefahren der narzistischen Selbstbespiegelung (die nicht bestritten werden soll) hinweg zu einer aus der Vertiefung gewonnenen Aktivität und Selbstgestaltung“. Nur so wird es möglich, wie Eckehart will, „Gott mitten in den Dingen“ zu haben. Die „Leidenschaft des Unendlichkeitsstrebens“ (Ideler) des Menschen darf nicht in ihrer Bedeutung verkannt werden. So lang die determinierende Tendenz auf das Religiöse gerichtet bleibt, können wir psychologisch eine Religiositätsform als „echt“ bezeichnen („ihr Wahrheitsgehalt“ steht jenseits psychologischer Kriterien), auch wenn wir die verschiedenen, teils unverhüllten, teils sublimierten und verwandelten Triebkräfte bis zu den primitivsten am Werk sehen. Einzelkomponenten eines so komplexen aus den Menschen in seiner Ganzheit stammenden Erlebens und Sichwandelns erfassen zu können, bedeutet nicht, daß solches Erleben, das sich all seiner Strömungen selten bewußt ist, unecht wäre“.

Weitbrecht bemüht sich ernstlich, die normalen seelischen Funktionen herauszustellen, die beim mystischen Erleben im Anschluß an die Wandlungs- und die Bekehrungserfahrungen sich zeigen. In dem psychopathologischen Teil trachtet er das wahrhaft Religiöse von krankhaften, bloß mystizistischen Erscheinungen zu scheiden. Für uns Theologen und Religionspsychologen ist dabei von Wichtigkeit, die Merkmale herausgestellt zu finden, durch die wir echtes religiöses, vielleicht sogar mystisches Erleben selbst inmitten geistiger Störungen aufblühen sehen. Bei dem Studium gerade dieses Teiles ist mir zudem oft die Frage aufgestiegen: Ließen sich hier nicht eine ganze Reihe von Anhaltspunkten für die Lösung der Frage entdecken, inwieweit wirkliche religiöse Heiligkeit sich mit geistiger Bewußtseinstrübung oder gar Störung vereinbare? Weitbrecht hat diese Frage nicht ausdrücklich gestellt. Ich glaube, er würde einen, ob auch noch so engen Kreis seelischer Krankheit zu umreißen imstande sein, in den wirklich frommes, ja, heiliges Leben gerade noch einginge.

Was ich an Weitbrechts Darstellung besonders aussetzen möchte, ist seine Schätzung, fast möchte ich sagen, seine Überschätzung des Wertes der sogenannten „experimentellen“ Religionspsychologie, wie sie namentlich Girsengroß gepflegt hat. Diese dieses bekannten, protestantischen Religionspsychologen bezüglich der Mystik läuft darauf hinaus, schon im „gewöhnlichen“ religiösen Erleben die Grundstruktur der mystischen Erfahrung zu erkennen. Das ist nach den verbürgten Erlebnis-

beschreibungen echter Mystiker nur in beschränktem Umfang richtig. Die mystische Erfahrung, namentlich in der sogenannten Ekstase, erhebt sich deutlich aus der „gewöhnlichen“ Religiosität. Ob sie, theologisch gewertet, etwas vollkommen Neues gegenüber der „gewöhnlichen“ religiösen Erfahrung sei, oder die Fortsetzung und Vollendung derselben, darüber ist heute der Streit der mystischen Theologen noch nicht zu Ende.

3.

Der „experimentellen“ Religionspsychologie steht der bedeutende moderne Psychiater Hans W. Gruhle scharf ablehnend gegenüber. Sein neuestes Werk „Verstehende Psychologie“; Erlebnislehre (Stuttgart 1948) ist mit seinen 622 Seiten ein zweifellos achtungsgebietendes Werk der medizinischen Psychologie: Sie will nicht experimentieren und ist auch weit davon entfernt, den Anspruch der „Exaktheit“ zu machen. Sie nennt sich mit Recht „verstehende Psychologie“ zum bewußten Unterschied von der rein naturwissenschaftlichen Methode innerhalb der seelenkundlichen Forschung, in der sie sich unter dem Eindruck des Soziologen Max Weber besonders an die geistesgeschichtliche Art der psychologischen Deutung anschließt. Gruhle zeigt in erfreulichem Abstand von einer großen Reihe medizinischer Psychologen und Psychiater, die sich mit den normalen und anormalen religiösen Erlebnissen beschäftigt haben, eine weitgehende Vertrautheit mit dem religiösen Geschichtlichen Material und bekennt offen überall da sein Unvermögen zu einem endgültigen, abschließenden Urteil, wo ihm seine Sprach- und Sachkenntnis zu gering erscheint. Schon mit Rücksicht darauf darf man von ihm, der den weiten Umfang des seelischen Lebens behandelt, gerade für das religiöse, insbesondere für das mystische Erleben die erwünschte Klarheit der Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Faktoren erwarten. Im großen und ganzen ist man hier nicht enttäuscht, wenn man auch der gesamten Darstellung dieser Probleme mehr positive, rein religiöse Einfühlung wünschen möchte. Denn ein wahres „Verstehen“ läßt sich nicht ohne Zuhilfenahme dieser Einstellung erzielen. Wir finden bei der Behandlung, namentlich der außerordentlichen Erscheinungen, den entscheidenden Satz (S. 261): „Es wäre unverantwortlich, alle die Ergriffenen, Entzückten, Versenkten, Bekehrten als seelisch krank oder gar als Zugehörige einer bestimmten Krankheitsform auffassen zu wollen“. Die sonst leider sehr üblich gewordene Einführung der „Hysterie“ als Erklärung ist bei Gruhle nicht zu finden; er gebraucht dieses Wort in seinem ganzen Werke überhaupt selten. Aber muß man nicht hier gleich die Frage stellen: „Gibt es Ergriffene, Entzückte, Bekehrte, Versenkte“ bloß innerhalb der Sphäre christlich-religiösen Erlebens, oder findet sich psychologisch auch außerhalb des Christentums der gleiche seelische Zustand? Für unseren Verfasser scheint hier wenigstens kein wesentlicher Unterschied stattzufinden. Nur außerordentliche mystische Erscheinungen, wie z. B. die Stigmatisation, scheint er dem christkatholischen Erlebniskreise vorzubehalten. Seine Untersuchung über die Stigmatisation (S. 265 ff) kann ich nicht für befriedigend erklären. Ehrlich schreibt er: „Ich selbst habe nur Anschwellungen und blasenartige Gebilde (Quaddeln), keine offenen Wunden gesehen, aber ich zweifle nicht daran, daß den zahlreichen Beschreibungen eche Phänomene zugrunde liegen“.

Gruhle sucht (S. 276 ff) erfreulicherweise den Begriff der echten Mystik zu finden und aufzuhellen, was seiner gesamten Darstellung sehr zugute kommt. Er ist den sogenannten „mystischen“ Schilderungen von Dichtern und Literaten gegenüber vorsichtig. So etwa wenn er der Beschreibung eines „mystischen“ Unendlichkeitserlebnisses bei Rousseau die kritische Bemerkung anfügt: „Die Ähnlichkeit mit manchen mystischen Schilderungen ist unverkennbar, aber man traut Rousseau's Äußerungen nie, ob sie echt sind, oder Bildungsprodukte. — Bei der Beschreibung dieser außerordentlichen Erlebnisse durch gebildete Literaten muß man sich natürlich dessen bewußt bleiben, daß sie oft andere Beschreibungen der Mystiker kennen und daher ihre eigenen nicht immer original gestalten“.

Angesichts dieser Einstellung wird man einigermaßen überrascht sein von den der

obigen Äußerung unmittelbar folgenden Sätzen (S. 284): „Nur von Mystikern und anderen Heiligen werden auch die Erlebnisse des Hellsehens, der Gedankenübertragung, Prophezeiungen, Elevationen usw. berichtet, doch sollen diese Erscheinungen unter Okkultismus behandelt werden. Es ist eine unglückliche Fragestellung, ob Mystik und andere außergewöhnliche Erlebnisse religiösen Erlebens krankhafte Formen des Seelenlebens seien, besser wäre zu fragen, ob die Träger mystischer Erlebnisse psychisch krank oder konstitutionell abnorm seien. Daß unter ihnen seelisch Kranke vorkommen, erscheint unzweifelhaft, daß aber alle Mystiker psychotisch seien, ist eine abwegige Annahme“. Tatsächlich verbreitet sich Gruhle seiner Ankündigung gemäß über die außerordentlichen mystischen Erscheinungen in dem Kapitel, das dem Okkultismus gewidmet ist (S. 300 ff). Auch hier tritt seine Objektivität und die Ehrlichkeit seiner Forschungsweise klar zu Tage. Die okkultistischen Erscheinungen sind ihm bislang zu wenig in ihrer Tatsächlichkeit bezeugt. Wie weit er unter die Sicherung der Bezeugung auch die mystischen Phänomene rechnet, erhellt aus der Abhandlung freilich nicht vollkommen. Zweifellos erscheint die tatsächliche Feststellung all diesen Dingen gegenüber immer als das erste Problem. Es ist in einer ganzen Reihe von modernen Darstellungen nicht als so wichtig empfunden worden; z. B. neuestens bei Alois Wiesinger in seinem Buch „Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie“ (Graz 1940; vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift: 22 (1949), 79 ff). Auch hier mußte eingewendet werden, daß die Feststellung der wirklichen Tatsachen zu wenig erstrebt worden sei. Wenn Wiesinger als Wurzel der okkulten Erscheinungen das Unterbewußtsein bezeichnet und die halb leibfreie Geistseele des Menschen zum Träger dieser seltsamen Erlebnisse macht, so ist das metaphysische und nicht empirische Psychologie. Sie erinnert an die Auffassung Alois Magers O.S.B., der in seinem letzten Werke „Mystik als seelische Wirklichkeit; eine Psychologie der Mystik“ (Graz-Salzburg 1946) auf die Leibfreiheit der menschlichen Geistseele im Sinne der aristotelisch-thomistischen Philosophie eine ebenfalls metaphysische Psychologie der Mystik aufbaut. Damit dürften aber die wirklich psychologischen Probleme, d. h. die Probleme, die die seelische Erfahrung auch hier aufgibt, nicht schlechthin gelöst sein.

Wir können uns zwar dem Standpunkt Gruhles nicht anschließen und werden auf keinen Fall die wirklichen, außerordentlichen mystischen Erscheinungen ohne weiteres unter die okkultistischen Phänomene zählen. Aber wir wollen keinesfalls verkennen, daß in der äußeren Ähnlichkeit und in der seelischen Motivierung dieser Erscheinungen schwierige Aufgaben der Religionspsychologie liegen. Sie können nicht durch irgendwelche Experimente oder Statistiken gelöst werden, sondern bedürfen einer tief verstehenden Psychologie.

Damit sei dem Werk Gruhles in der Behandlung der Mystik und der mystischen Erscheinungen eine ganz besonders wichtige und förderliche Rolle zugewiesen.