

intellectuali, et aliter affectuali experimentalis, sicut aliter cognoscere dulcedinem mellis visu, aliter gustu. Aus Thomas von Aquin entnimmt er u. a. auch die tröstliche Wahrheit, daß etwas in höherem Maße geliebt werden kann, als es erkannt wird (S. 522).

Ueber Quellenangabe des herrlichen Traktates und weitere Angaben über das Schrifttum „des zu Unrecht vergessenen bayerischen Mystikers, der über Christus- und Passionsmystik und über Gottanhängen so ergreifend schön geschrieben“, sei unmittelbar auf den überaus dankenswerten Aufsatz Grabmanns verwiesen. Zu den großen Verdiensten, die er sich bereits um Aufhellung der geschichtlichen mystischen Fragen erworben hat, möge seinem nimmer müden Eifer beschieden sein, die vorläufig dargebotene, „gedrängte Skizze“ so zu erweitern, daß „der reine, ungetrübte Seelenadel, die klare und zugleich tiefgründige Theologie und das innigfromme Gemüt“ seines ruhmvollen Landmannes uns in einer vollständigen Würdigung der ganzen Persönlichkeit entgegentreten wird. Damit auch eine eingehende Beurteilung der Stellung Johannes von Kasl in der Geschichte der Mystik zu verbinden, dürfte wohl niemand mehr berufen sein, als Professor Grabmann. Mit freudiger Erwartung sehen wir der Gesamtausgabe der Werke Johannes von Kasl entgegen, die nach Anregung Grabmanns P. Beda Rembold O. S. B. herstellt. Der gleiche Beuroner Benediktiner bearbeitet eine monographische Darstellung der Gnadenlehre Johannes von Kasl (S. 489, 516A.), Dillingen a. D. *Jos. Stiglmayr S. J.*

### Wert und Grenzen der Religionspsychologie.

Im letzten Jahr ist ein sehr lesenswerter Abriss der Religionspsychologie erschienen, von Werner Gruehn (Hirt, Breslau, 160 S.). Er zeigt mit seltener Deutlichkeit, wie wertvoll gerade die experimentelle

Religionspsychologie werden kann, wenn sie mit Verständnis und Takt angewandt wird. Wenigstens ein Phänomen, das schon genauer erforscht ist (K. Girgensohn, Der seelische Aufbau im religiösen Erleben, und W. Gruehn, Das Werterlebnis), hat nämlich der Verfasser eingehender behandelt. Es ist das religiöse Grunderlebnis, oder das, was als Kern in jedem religiösen Akte eingeschlossen ist. Als seine Elemente treten der Gedanke und die „Ichfunktion“ oder der lebendige, seelische Kontakt mit dem Göttlichen klar hervor, und dazu die eigentümliche Synthese von beiden. Schon die experimentelle Feststellung des Gedanklichen im Religiösen — gegenüber dem reinen Erleben, Fühlen — ist sehr wertvoll. Dieses Moment kann sich in verschiedener Stärke bemerkbar machen, bald als bloßes, sozusagen intuitives Erfassen des Gegenstandes, bald als eigentliche Denkkoperation des Zustimmens, Billigens, für richtig Erklärens. Es wird um so schwächer, je stärker die Ichfunktion wird. Doch gilt das, gegen Gs. Ansicht, nicht für die mystischen Zustände, wo nur das diskursive Denken aufhört, das intuitive aber Tiefen der Erkenntnisse vermittelt, ohne den persönlichen seelischen Kontakt zu verringern.

Die Stufen der Ichfunktion sind sehr zahlreich, von der leichtesten Stellungnahme bis zur stärksten Ichergriffenheit, in der neben dem Gegenstand nichts anderes im Bewußtsein mehr Platz hat. Jede dieser „Versenkungsstufen“ kann dazu die verschiedenste Färbung haben, je nachdem das Erlebnis mehr aktiv oder passiv ist, der Ton mehr auf dem Ich, auf dem Gegenstand, auf dem Kontakt zwischen beiden liegt. Als neuer Faktor kommt noch der Bewußtseinsgrad des Erlebnisses hinzu. G. unterscheidet das normale Wachsein, die überwachten Zustände, zumal der Mystik, und die unterwachten der Träumerei, Hypnose u. ä. Wir schließen natürlich das unterwachte

vom eigentlichen religiösen Erleben aus, so, auch wenn sein Inhalt religiös ist. Mit Recht weist G. darauf hin, daß sich nach den Versuchen das religiöse Erlebnis scharf abhebt vom Triebhaften (Freud) und vom ästhetischen Genuß, durch seine psychische Höhenlage bzw. durch seinen Ernstcharakter.

Sehr Gutes bietet G. über das Entstehen und Nachwirken des religiösen Erlebens. Die aktuelle, offene oder kritische, Einstellung zu einer religiösen Anregung, die habituelle religiöse Seelenhaltung, die Art der religiösen Anregung (im Experiment das Reizwort) wirken sehr stark auf den Verlauf des Erlebnisses ein. Und zwar ist es gerade das Letzte, das objektiv Gebotene, das Gotteswort, das sich im Experiment religiösem Subjektivismus gegenüber als wichtigster Faktor ausweist. — Die Nachwirkungen sind recht mannigfaltig: gedankliche Leistungen, Willensentschlüsse, Taten, Gefühle, neue gesteigerte Erlebnisse. Noch wenig erforscht sind die im unbewußten Seelenleben, deren Ergebnis G. die „Ichbildung“ nennt. Hier kommen einige Anregungen von Freud zur Geltung. G. bezeichnet es mit Recht als „eine der geheimnisvollsten Tatsachen des Seelenlebens“ (97, 8), wie sich unbewußt und ungewollt aus bewußten und gewollten Vorgängen heraus das Ich bildet, die Persönlichkeit heranwächst, das willensmäßige Tun bestimmt, Fühlen und Empfinden verändert wird.

Der Wert der Religionspsychologie dürfte demnach mit diesem einen Ergebnis schon erwiesen sein. Experimentelle Arbeit, auch von katholischer Seite, würde sich sicher lohnen. Aber das gleiche Ergebnis deutet auch auf die Grenzen hin, die dieser Wissenschaft gesteckt sind. Weil Psychologie, zeigt sie notwendig nur was ist, nicht was sein soll, und was letztlich echtes religiöses Erlebnis ist. G. selbst findet in seinen Versuchen eine Bestätigung der protestantischen Auffassung: Vorher und

nachher wohl Willensentschlüsse, aber im Zentrum die Ichfunktion, ein dem Willen nicht unterworfenen, mehr passives, dem Fühlen verwandtes Erlebnis. Man könnte zunächst sagen, daß in seinen Protokollen mehr Willensmäßiges sich findet, als er selbst herausgeholt hat; oder daß seine protestantischen Versuchspersonen ebenso eingestellt waren, wie er selber. Die Hauptantwort ist jedoch, daß ganz abgesehen von den Erfahrungsergebnissen, die Theologie aus dem Glauben heraus das echte religiöse Erlebnis festzustellen hat und festgestellt hat. Sie unterscheidet im Religiösen das Göttliche und das Menschliche. Wo das Göttliche wesentlich auf das Sein, nicht auf das Bewußtsein wirkt, im *opus operatum* der habituellen Gnade, also vor allem beim Sakramentenempfang, kann man für diese Hauptwirkung natürlich nicht von religiösem Erlebnis sprechen, weil sie dem Bewußtsein gar nicht zugänglich ist. Ebenso ist es mit der verborgenen Gnadenhaftigkeit, die jedem Heilsakt zukommt. Daneben gibt es aber ein göttliches Wirken auf menschliches Bewußtsein und da ist das Wort Erlebnis berechtigt. In erster Linie gilt das von solchen Fällen, wo Gott in einer Weise eingreift, die über die Gesetze der Psychologie hinausgeht, also in manchen mystischen Erfahrungen, Bekehrungserlebnissen u. ä. Dann gilt es auch von jenen seelischen Wirkungen, die im Rahmen der gewöhnlichen seelischen Entwicklung verlaufen, aber bloße Anregungen sind und der Zustimmung des freien Willens vorhergehen: die Erleuchtungen des Verstandes und die Einsprechungen des Willens, wie unser Katechismus sagt. Diesen beiden Phänomenen kommt der Ausdruck „Erlebnis“ in vollem Sinne zu, weil ihnen das Passive eigen ist, was er besagt. Das eigentliche und echte religiöse Erlebnis ist aber dem Katholiken ein anderes, dem dieser Ausdruck viel weniger gerecht wird. Es ist jenes „Ja“ zu den Gnadenanregungen,

das in den verschiedensten Tugendakten geübt wird, mit oder ohne begleitendes Gefühl. Mit Recht wird man es ein Wollen, und zwar ein freies Wollen nennen. Allerdings braucht es nicht ein Wollen im gewöhnlichen Sinn zu sein, Wollen eines bestimmten äußern oder innern Tuns. Es ist ein Wollen, das das ganzlich Gott entgegenbringt, sei es in Reue oder in Demut, in Vertrauen oder in Liebe. Ohne dieses Wollen als Wirkung oder als Komponente ist dem Katholiken das religiöse Erleben bedeutungslos. Deswegen ist es auch begreiflich, daß wir eine gewisse Abneigung gegen das Wort Erlebnis haben, weil es uns nicht das Innerste sagt. Vielmehr sprechen wir von Akten oder Heilsakten und drücken mit dem zweiten Wort sowohl das unfafßbare übernatürliche Wirken Gottes, den passiven Teil, als das innerhalb der Erfahrung liegende menschliche Wirken, den aktiven Teil, nach seinem Wesenskern aus. Den Unterschied der katholischen und protestantischen Auffassung kann man also zusammenfassen: Für den Vorgang als ganzes genommen ist bei den das passive Moment die Hauptsache, aber der Katholik verlegt es für den gewöhnlichen Fall ins Jenseits der Erfahrung, der Protestant ins Diesseits. Für den Vorgang nach seiner erfahrbaren Seite legt der Katholik das Hauptgewicht auf das aktive, willensmäßige Moment, der Protestant auf das passive, gefühlsmäßige. Die Religionspsychologie als beschreibende Wissenschaft kann dieser Unterscheidung entbehren, als deutende und wertende aber nicht.

*E. Raitz von Frenß S. J.*

### „Ons geestelijk Erf.“

Unter diesem Titel ist im Januar eine neue Vierteljahrsschrift in Antwerpen erschienen. (Ons geestelijk Erf, driemandelijksch Tijdschrift voor de Studie der Nederlandsche Vroomheid van-af de Bekeering tot circa 1750. Centrale Boek-

handel Neerlandia, Antwerpen.) Sie ist, wie schon die Aufschrift besagt, eine historische Zeitschrift, und will die reichen Schätze geistlichen Erbes heben, die Holland und Vlamland im Mittelalter aufgespeichert haben. Daher wird sie geschichtliche Einzelfragen behandeln, allmählich einen vollständigen Katalog der niederländischen geistlichen Schriftsteller und ihrer Werke zusammenstellen, die Entwicklung der Frömmigkeit an Hand der asketischen, mystischen, hagiographischen und Predigitliteratur verfolgen. Ergänzt wird ihre Arbeit durch ein von der katholischen Universität in Nijmegen vorbereitetes Unternehmen, alte niederländische Texte neu herauszugeben. So wird das sichere Fundament zu einer Geschichte der Frömmigkeit gelegt.

Außer der örtlichen legt sich die Zeitschrift noch eine andere Beschränkung auf. Sie will, wenigstens nicht direkt, die Theorie und die Psychologie des geistlichen Lebens behandeln. Deswegen ist aber durchaus nicht zu befürchten, daß sie an Stoffmangel leiden wird. Dazu haben schon eine große Zahl von Weltgeistlichen und Mitgliedern der verschiedensten Orden: Benediktiner, Karmeliten, Praemonstratenser, Cisterzienser, Dominikaner, Franziskaner, Augustiner, Kreuzherrn, Kapuziner, Jesuiten, ihre Mitarbeit zugesagt.

Nachdem die Einleitung über diese Ziele der Zeitschrift belehrt hat, folgt ein Aufsatz von P. van Mierlo S. J. über den Ursprung der deutschen Mystik, der über Eckhart hinaus in der niederländischen Beghinenbewegung liege. Dom J. Huyben O. S. B. verteidigt darnach die Autorschaft des Thomas von Kempen, die auf Grund einer Lübecker Handschrift neuerdings in Zweifel gezogen war. Daran schließen sich Artikel über die Marienverehrung bei den Kreuzherren, über den Einfluß des Bartholomaeus Angelicus auf niederländische asketische Schriftsteller und eine alte, bisher nicht edierte Vaterunserglosse. —