

Ekstatische und Hysterische.

Eine charakterologische Studie.

Von

Dr. Willi Schmidt,

chem. Oberarzt an der Universitäts-Nervenklinik und Privatdozent an der Universität Göttingen.

(Eingegangen am 1. Oktober 1924.)

Ein Beitrag zu einer Festschrift, die dem 60. Geburtstag des früheren Lehrers und Chef gewidmet ist, bedeutet eine Art Selbstprüfung: man fühlt in sich die Verpflichtung, Beichte abzulegen über den wissenschaftlichen Weg, den man eingeschlagen hat. Und so möge denn auch diese Arbeit das Bekenntnis zu einer ganz bestimmten Art psychologischer Einstellung darstellen, die Verf. in den letzten Jahren sich zu eigen zu machen bemüht war. Die hier vertretene Anschauungsweise verdanke ich zunächst einmal *Ludwig Klages*; durch ihn wurde ich dann weiter verwiesen auf den kürzlich verstorbenen *Melchior Pálagyí*. Fußend auf die Lehren dieser beiden ist die nachstehende Arbeit entstanden. Dieses Bekenntnis sei programmatisch vorausgeschickt; aber nicht nur ein Programm spreche ich damit aus, sondern zugleich auch eine Entschuldigung. Wer einen neuen Weg geht, kann nicht sofort die ganze Gegend übersehen und in diesem Sinne bitte ich den vorliegenden Versuch eben als Versuch und damit etwas milde zu beurteilen.

Ekstatische und Hysterische lautet der Titel dieser Arbeit, in der der Versuch unternommen werden soll, zwei Erscheinungen menschlicher Persönlichkeitsform gegen einander abzugrenzen. Ein solches Unternehmen erscheint nicht ganz zwecklos, wenn man sich vor Augen hält, daß die letzten Dezennien psychologischer Arbeit eifrigst bemüht waren, Ekstase mit Hysterie zu identifizieren, wobei man freilich — wie häufig bei solchem phänomenologischen Identifizieren — die Übereinstimmung dadurch herstellte, daß man eins der Phänomene seiner Eigenart entkleidete, um es dann natürlich leicht mit dem anderen verwechseln zu können; man war sogar auf diese Verwechslung recht stolz; war es doch dem „naturwissenschaftlichen“ Jahrhundert vorbehalten, die Ekstatiker endlich als arme hysterische Narren zu entlarven. Dieser scheinbare Triumph einer „aufgeklärten“ Psychologie hätte freilich bei einiger Kritik Bedenken erregen müssen, wenn man einmal darüber nachgedacht hätte, daß die ekstatische Bewegung jahrtausendlang ein

eminenter Kulturfaktor war, der das religiöse Leben weitgehend beeinflusste. Man stellte aber diese Überlegung eben nicht an und konnte sie auch bei der vorwiegend naturwissenschaftlichen Einstellung der Psychologie nicht anstellen; so mußte denn das kulturelle Wertproblem, das hier vorliegt, notwendigerweise ignoriert werden. Nach der angeblich wertfreien Naturwissenschaft hin orientiert, konnte die Psychologie nur formale Ähnlichkeiten zwischen Ekstatischen und Hysterischen feststellen; das mußte dann natürlich dazu führen, daß man diese beiden Erscheinungsformen einfach miteinander identifizierte.

Wir sehen den Zweck vorliegender Arbeit in dem Herausarbeiten zweier scharf umrissener Charaktertypen: des *ekstatischen* und des *hysterischen*.

Zuvor einige „technische“ Bemerkungen: Nicht *nur* die Rücksicht auf notwendige räumliche Beschränkung zwang mich zu kürzerer Behandlung des Themas, als es ursprünglich beabsichtigt war; auch die ungeheure Fülle des zu behandelnden Materials ließ den geplanten Grundriß zusammenschrumpfen. Das völlige Durchdringen des ekstatischen Problems überhaupt bedeutet nichts weniger als das Studium aller uns historisch erreichbaren Kulturen, mit anderen Worten eine Lebensarbeit.

Beschränkungen weitgehender Natur waren also unvermeidlich; ich habe sie dadurch zu erreichen versucht, daß ich meinen Untersuchungen lediglich die innerhalb der abendländischen Religiosität sich abspielende ekstatische Bewegung zugrunde legte; ich beschränkte mich also auf die christlichen Ekstatiker¹⁾, wobei mich der Gedanke leitete, daß der christliche Ekstatiker dem heutigen von der christlichen Weltanschauung bis in die letzten Wurzeln durchsetzten Fühlen und Denken wesentlich näher steht und daher mehr Verständnis erwarten dürfte als die Ekstatischen anderer Kulturepochen. Wenn somit im folgenden von Ekstatischen die Rede ist, so sind immer — sofern es nicht ausdrücklich hervorgehoben wird — Ekstatische gemeint, die innerhalb der christlichen Kirche auftreten.

Um Sinn und Bedeutung des ekstatischen Menschen zu verstehen, muß man sich zunächst einmal klar darüber werden, welche Stellung

¹⁾ Ich bin mir wohl bewußt, daß der beste Kenner der Ekstase, *Ludwig Klages*, den christlichen Ekstatiker überhaupt nicht zu den Ekstatischen rechnet. Für ihn bedeutet Ekstase die Aufgabe des seelischen Ich (vgl. *Klages*: Vom kosmogonischen Eros. München 1922) und nicht die „*unio mystica*“ der christlichen Ekstatiker. Nur der „elementare“ Rausch ist für *Klages* Ekstase. Wenn wir trotzdem den Namen „Ekstatische“ beibehielten, so geschah das dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge; bei der Verwechslung der ekstatischen mit der hysterischen Persönlichkeit hat die moderne Psychologie so gut wie immer *die* Menschen im Auge, die hier der Betrachtung unterzogen werden. An sich hätten wir nichts dagegen, wenn der Begriff „Ekstatische“ etwa durch „religiös Begabte“ ersetzt würde.

er innerhalb des religiösen Lebens einnimmt, und was die Ziele sind, die er verfolgt.

Das letzte Ziel des christlichen Ekstatikers ist die *unio mystica*, die schrankenlose Vereinigung mit Gott. Dieses Aufgehen in Gott ist eine Gnade, die nur dem Auserwählten zuteil wird. Als Begnadung ist sie allem menschlichen Wollen und Streben unerreichbar. Immerhin gibt es vorbereitende Wege, die wenigstens in die Richtung des erstrebten Zieles führen. Geebnet wird der Weg durch vorbereitende Askese, die sich zunächst einmal auf Abtötung aller leiblichen Bedürfnisse erstreckt; bis zur völligen Unterdrückung der natürlichsten Triebe und bis zur Selbstzerfleischung gehen einzelne Ekstatische in einer Weise, die dem Durchschnittsempfinden absolut unverständlich erscheint. Aber nicht nur der Körper, auch Seele und Geist werden durch intensivste Konzentration auf die Empfängnis Gottes vorbereitet, deren sie in der *unio mystica* teilhaftig werden sollen. Die nachstehenden Worte *Taulers* mögen diese Tendenzen veranschaulichen:

„Wann die Seele ist also gebunden zu den Kräften, daß sie mit ihnen hinfließet, so sie hinfließen; denn in allen Werken, die sie wirken, muß die Seele mit bei sein, und mit ihnen angedenken, oder sie möchten ohne sie nit gewirken. Fließt sie dann mit ihren Gedanken zu äußerlichen Werken, so muß sie inwendig vor Not desto kränker sein an ihren inwendigen Werken. *Sie sucht daher auch den Einfluß von außen abzuhalten, und so Gedächtnis wie Einbildungskraft und Verstand von allen Bildern und Formen auszuleeren* — Gott muß haben eine freie, ledige und unbekümmerte Seele, in der Nichts sei denn Er allein. Will Dein Auge alle Dinge sehen, Dein Ohr alle Dinge hören, und Dein Herz alle Dinge bedenken; in Wahrheit! in all diesen Dingen muß Deine Seele zerstreut werden. Davon sprach ein Meister: Wann der Mensch ein inwendig Werk soll wirken, so muß er alle Kraft inziehen, recht als in einem Winkel der Seele, und sich *verbergen vor allen Bildern und Formen*; er muß kommen in ein Vergessen und Nichtwissen; allda mag er wirken. Es muß sein in einer Stille und einem Schweigen, da das Wort soll gehört werden, und man mag mit nichten diesem Wort besser gedienen denn mit Stilleheit und mit Schweigen. Damit versteht man es, und da man sein nicht weiß, offenbart es sich. Dies Unwissen ist in Wahrheit kein Unwissen, vielmehr ein überformet Wissen, durch das alle Unkundigkeit geadelt wird und gezieret.“

Die allgemeinen Tendenzen der christlich-ekstatischen Bewegung¹⁾ können kaum eindringlicher dargestellt werden; man muß sie sich bei der Betrachtung der ekstatischen Menschen dauernd vor Augen halten;

¹⁾ Das vorliegende Material ist, soweit nicht Einzeldarstellungen verwendet wurden, vorwiegend dem Standartwerk über christliche Mystik, dem 5bändigen Werk von *Joseph von Görres*, Regensburg 1829, entnommen, das alle einschlägige Literatur dieses Gebietes turmhoch überragt; an Fülle und Durcharbeitung des Materials wird es von den mir bekannten Büchern auch nicht annähernd erreicht. Von den zusammenhängenden Darstellungen jüngeren Datums sei in negativem Sinne das ungewöhnlich platte und verständnislose Büchlein von *Edvard Lehmann*, „Mystik in Heidentum und Christentum“ erwähnt, das durch sein Erscheinen in der Sammlung „Aus Natur- und Geisteswelt“, Bd. 217, eine durchaus unverdiente Verbreitung gefunden hat.

nur so wird man die oft bizarr anmutenden Äußerungen verstehen können und wird vor dem Fehler bewahrt bleiben, sie mit Hysterie in einen Topf zu werfen.

Fahndet man nach einem typischen, besonders in die Augen springenden Charakterzug des ekstatischen Menschen, wie er uns in zahllosen Schilderungen entgegentritt, so imponiert an erster Stelle eine Eigenschaft, die wir als religiöse *Begabung* bezeichnen wollen. Im Sinne von *Ludwig Klages*¹⁾ verstehen wir unter Begabung „die Fähigkeit, nach Maßgabe der überhaupt verfügbaren Seelenfülle irgend ein Tun bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen“. Aus dieser Definition geht unschwer hervor, daß Begabung nicht ein erlernbares Könnertum, sondern eine natürliche Anlage, ein gütiges Geschenk der Natur bedeutet. Begabung ist angeborene Ausdrucksfähigkeit, Gestaltungskraft schlechthin und zwar zunächst einmal im aktiven Sinne eines „leidenschaftlichen Dranges nach lebendigstem Ausdruck“. Mit der Feststellung der Ausdruckstendenz ist jedoch das Begabungsproblem noch nicht erschöpft; dem aktiven, strebenden Pol der Ausdrucksfähigkeit entspricht der mehr passive, erlebende der Auffassungsgabe für den Ausdruck, der etwa unter dem Begriff der „Feinfühligkeit“ zu fassen wäre. Ausdrucksfähigkeit und Auffassungsgabe für fremden Ausdruck des gleichen Begabungsgebietes) stehen nun in einem ganz bestimmten Verhältnis zu einander: einer großen Ausdrucksfähigkeit entspricht auch eine große Auffassungsgabe.

Wenden wir uns dem speziellen Gebiet religiöser Begabung zu, so stellen wir fest, daß religiöse Begabung eine Begabung ist wie jede andere auch. Sie ist eine Anlage, ein Geschenk, das jedem Menschen in höherer oder geringerer, jedenfalls aber nur in der einzigen, ihm angehörigen Form zuteil wird. Unter den unendlichen Spielarten religiöser Begabung stellt nun nach der hier vertretenen Auffassung der Ekstatische die höchste und letzte Form dar; er repräsentiert die „absolute“ religiöse Begabung, ähnlich wie wir auf musikalischem Gebiet im „absoluten“ Gehör den Höhepunkt musikalischer Begabung erblicken.

Ehe wir uns der Betrachtung der erlebenden und strebenden Seite der religiösen Begabung zuwenden, wäre zuvor noch die Frage zu streifen, was denn die religiöse Begabung von anderen Begabungsarten unterscheidet. Es liefe das auf nichts Geringeres hinaus als auf das allgemeine Problem: Was ist Religion?

Ich brauche kaum zu betonen, daß diese Frage unzählige Male beantwortet ist. Der Versuch allein, die verschiedenen Antworten in ihrer historischen Reihenfolge darzustellen, würde ein umfangreiches Buch erfordern. Deswegen beschränke ich mich darauf, lediglich meine eigene

¹⁾ *Klages, Ludwig*: Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Leipzig 1923. — Prinzipien der Charakterologie. Leipzig 1910.

Ansicht wiederzugeben, um so mehr als die Antwort nur auf Grund des eigenen, keinem anderen mitteilbaren Erlebens gegeben werden kann. Man kann über die spätere begriffliche Formulierung streiten, das ursprüngliche Erlebnis, das diese begriffliche Formulierung vermittelt, bleibt einzig und nur in dieser einmaligen Form vorhanden. Ich sehe die letzte Wurzel aller Religion in einer dem Menschen immanenten Fähigkeit, die Erlebnisse, d. h. die Welt der ihm zuströmenden Bilder (nicht Wahrnehmungen!) in einer umfassenden Synthese zur Einheit zu bringen, und diese Synthese wieder im Ausdruck in Erscheinung treten zu lassen¹⁾. Darnach hat Religion nur im Seelischen ihren Ursprung. Alles Begriffliche der religiösen Lehrgebäude ist spätere geistige Zutat. Jede Religion wird zunächst erlebt und dann erst gedacht. Sie verdankt ursprünglich einem Triebe ihre Entstehung und zwar eben dem Triebe, das Erlebte synthetisch zu vereinigen. Deshalb ist Religion die ursprüngliche Philosophie jedes Menschen; sie bedeutet ein intuitives Erfassen des lebendigen Zusammenhanges aller Erscheinungen, das sich von den späteren gedanklichen Konstruktionen unterscheidet wie Seele und Geist. Dem religiösen Erleben folgt das religiöse Denken; auf den Ekstater der wissenschaftliche Denker.

Religiöse Begabung bedeutet also einmal die Fähigkeit in einer intuitiven Synthese die Welt zu erleben und in diesem Sinne wieder zu gestalten. Mag diese Synthese auch in einem religiösen Lehrgebäude begrifflich gefaßt sein, das Wesen der religiösen Begabung wird eben darin bestehen, diese begriffliche Formulierung seelisch zu durchbluten und so wieder das Begriffliche zum Erlebnis werden zu lassen. Das eben ist die Fähigkeit des ekstatischen Menschen, dem wir höchste religiöse Begabung zusprechen.

Betrachten wir zunächst einmal die *erlebende Seite* der religiösen Begabung beim ekstatischen Menschen und stellen zu diesem Zwecke die Frage: Was wird denn erlebt? Die Antwort lautet: *Bilder* und zwar Bilder, die im Banne jener eigentümlichen synthetischen Tendenz erlebt werden, die wir oben an dem religiösen Trieb feststellten. Hier stoßen wir nun auf eine Erscheinung, die uns mitten hinein in das ekstatische Seelenleben führt: auf die vom Ekstatischen erlebten Bilder, die man gemeinhin als *Visionen* bezeichnet. Diese Visionen sollen nun einer eingehenderen Betrachtung unterzogen werden; wir müssen aber dieser Betrachtung zunächst die theoretische Bemerkung vorausschicken, daß wir unter Visionen nicht im Sinne der Klinik ausschließlich Erlebnisse des Gesichtssinnes verstehen, daß vielmehr in diesem Begriffe die Erlebnisse aller anderen Sinnessphären mit einbegriffen sind. Wir

¹⁾ Diese Synthese kann natürlich außerordentlich primitiv sein, wie das z. B. auf präanimistischen und animistischen Stufen der Religionsentwicklung tatsächlich der Fall ist.

erleichtern uns diese Begriffserweiterung, indem wir im folgenden möglichst statt von Visionen im Sinne *Pálagis* von *Phantasmen* sprechen, ohne dabei zu vergessen, daß „Visionen“, „Bilder“ und „Phantasmen“ ein und dasselbe bedeuten.

Zur psychologischen Erläuterung des Phänomens ekstatischer Phantasmen greifen wir aus der ungeheuren Schar christlicher Ekstatiker eine Persönlichkeit heraus, die infolge eingehender Selbstanalysen besonders zur Demonstration geeignet erscheint: *Teresa da Jesu*, die Gründerin des Ordens der barfüßigen Karmeliten (geb. 1515 in Avila)¹⁾. Inhaltlich unterscheiden sich ihre Erlebnisse nicht von denen anderer christlicher Ekstatiker: sie sieht Gottvater, Gottsohn und die Jungfrau, sie hört deren Worte, fühlt, schmeckt und riecht ihre Gegenwart genau wie sich ihr der Teufel in verschiedenster Gestalt naht. Man hat diese Erlebnisse kurzerhand als Halluzinationen im Sinne der Klinik bezeichnet und es würde uns zunächst einmal die Aufgabe erwachsen, darzutun, daß es sich hier um alles andere handelt als um das pathologische Phänomen der Halluzination. Wir greifen zu diesem Zweck ein Bruchstück aus einer der zahllosen Selbstanalysen Theresens heraus:

„Diese Worte (gemeint ist ein visionär erlebtes Gespräch mit Gott) sind vollkommen verständlich, man *vernimmt sie jedoch nicht mit dem leiblichen Ohr*; nichtsdestoweniger hört sie die Seele auf eine *weit deutlichere* Weise, als wenn sie ihr durch die Sinne vermittelt würden. *Jeder Widerstand*, sie nicht hören zu wollen, ist *nutzlos*. Wenn wir das menschliche Wort nicht hören wollen, so hängt das von uns ab; wir schließen einfach die Ohren; wir können dann unsere Aufmerksamkeit noch auf einen anderen Gegenstand konzentrieren, so daß wir nur einen ganz unbestimmten Ton hören, ohne den Sinn dessen zu verstehen, was gesagt wird. Mit dem Worte Gottes ist das anders; es wirkt mit Allgewalt und bricht jeden Widerstand; es zwingt zum Anhören und erwirkt in souveräner Unabhängigkeit von unserem Wollen, von unserem Verstande eine volle Aufmerksamkeit für das, was Gott sagen will. — Wenn Gott spricht, so unterweist uns sein Wort im Augenblick und läßt uns Dinge begreifen, die wir nicht in einem Worte verknüpfen können und von denen einige so erhaben sind, daß wir von einem heiligen Schauer ergriffen werden —“

Schon die ersten Sätze dieses Auszugs zeigen, daß Theresa keine Halluzination gehabt hat. Nach *Jaspers* Definition sind Halluzinationen „leibhaftige Trugwahrnehmungen, die nicht aus realen Wahrnehmungen durch Umbildung (Illusion), sondern völlig neu entstanden sind und die neben und gleichzeitig mit realen Wahrnehmungen auftreten“. Nach dieser Definition ist die Halluzination subjektiv der Wahrnehmung gleichzusetzen, wie ja denn auch das Kriterium des Krankseins daraus abgeleitet wird, daß der Halluzinant zwischen Halluzination und

¹⁾ Über das Leben der hl. Therese: *Vie de Sainte Thérèse écrite par elle-même Oeuvres publiées par le P. Bouix*. Paris 1852. Unter der neueren Literatur über Therese sei hervorgehoben: *G. Hahn, S. J.*: Die Probleme der Hysterie und die Offenbarungen der Heiligen Therese. Im Verlag Butler. 1906.

Wahrnehmung *nicht* zu unterscheiden weiß und demgemäß handelt. Davon ist aber hier gar keine Rede: Theresa weiß ganz genau ihre Phantasmen von der Wahrnehmung zu trennen; sie hört die Worte eben nicht mit dem leiblichen, sondern mit dem geistigen Ohr, eine Unterscheidung, von der noch zu sprechen sein wird. Es besteht aber noch ein weiterer Unterschied: der Halluzinant hört immer eine menschliche Stimme oder sieht eine menschliche Gestalt, die sich in keiner Weise von den normaliter wahrgenommenen unterscheiden. Theresas gesehene Gestalten und gehörte Worte sind aber wesentlich von denen der alltäglichen Wahrnehmung unterschieden: sie sind von einem „Nimbus“ umgeben, eine Erscheinung, auf die wir noch zurückkommen werden.

So wenig wir Theresens Erlebnisse in der Kategorie der Halluzinationen unterbringen können, so wenig können wir sie in die Schubfächer der Unaufmerksamkeits- und Affektillusionen oder der Pareidolien einreihen. War somit das Ergebnis der bisherigen Überlegung negativ, so müssen wir — um es positiv zu gestalten — eine Anschauungsweise heranziehen, die *Melchior Pálagy*i unter dem Namen der Lehre von der Phantasietätigkeit zusammengefaßt hat¹⁾.

Nach *Pálagy*is überzeugenden Ausführungen gibt es drei Arten animaler Lebensvorgänge: Empfindung, Gefühl und Phantasma; jeder dieser Vorgänge hat „seine Eigenart, so daß keiner auf den anderen“ zurückgeführt werden kann“. Im Rahmen dieser Arbeit interessieren nur die *Phantasmen* („Bilder“ im Sinne von *Ludwig Klages*), die in ihrer Gesamtheit die Phantasie darstellen. Sie zerfallen in drei Untergruppen: in *direkte*, *inverse* und schematische oder *symbolische* Phantasmen. Zunächst die direkten und inversen Phantasmen. Die direkten Phantasmen — reale vitale Vorgänge wie alle Phantasmen — verdanken ihr Entstehen den Gegenständen der Außenwelt; sie sind vergesellschaftet mit Empfindungen. Ihnen steht gegenüber die Welt der inversen Phantasmen, die aus dem Gemüt (Gefühl, Affekt) stammen und sich ihrerseits mit Gefühlen vergesellschaften. Diese Verbindung ist so zu denken, daß Empfindung sowohl wie Gefühl dem Bewußtsein nur mit Hilfe der sie begleitenden Phantasmen vermittelt werden. Den inversen Phantasmen verdanken wir das Bekanntheitsgefühl und damit das willkürliche und unwillkürliche Erinnerungsvermögen; mit anderen Worten: die inversen Phantasmen beziehen sich auf Vergangenheit und Zukunft, während die direkten uns Kenntnisse der Außenwelt liefern. Beide Phantasiearten sind die gleichen vitalen Vorgänge, nur daß ihre Richtung entgegengesetzt ist. Innerhalb der Phantasietätigkeit besteht nun ein Antagonismus zwischen direkten und inversen Phantasmen in-

¹⁾ *Pálagy*, *Melchior*: Naturphilosophische Vorlesungen. 2. Aufl. 1924.

sofern, als sie sich gegenseitig stören, indem die eine Art dauernd bemüht ist, die andere zu verdrängen (Brechung der Phantasie). Oder: die Aufmerksamkeit pendelt dauernd zwischen direkten und inversen Phantasmen hin und her (Pulslehre des Bewußtseins). Ein Beispiel möge das erläutern: ist etwa meine Aufmerksamkeit auf einen gegenwärtigen Gegenstand gerichtet, so stören mich Bilder aus Vergangenheit und Zukunft; gebe ich mich meinen Träumen (den inversen Phantasmen) hin, so sind es wieder Gegenstände der Außenwelt (direkte Phantasmen), die mich in die Gegenwart zurückrufen. Direkte und inverse Phantasmen — das ist ganz besonders scharf hervorzuheben — sind gleich lebhaft und farbenprächtig. Es ist ganz falsch, die inversen Phantasmen, deren Prototyp etwa das Traumbild ist, für weniger farbenprächtig zu halten wie die direkten; ja, es ist durchaus möglich und kommt häufig vor, daß die inversen Phantasmen die direkten an Farbenprächtigkeit weit übertreffen. Die verschiedenen Bewußtseinszustände (Wachsein, Wachträumen und Schlafträumen) sind somit prinzipiell identische Zustände; sie unterscheiden sich lediglich durch das jeweilige Vorherrschen der direkten oder inversen Phantasmen; es gibt kein Wachsein, das gänzlich der inversen Phantasmen entbehrte, so wenig wie es einen Schlaf gibt, in dem die direkten Phantasmen völlig fehlen; wir müssen daher den Ausdruck Antagonismus insofern korrigieren, als wir betonen, daß hier kein strenger „Antagonismus“, sondern eins der typischen vitalen Polaritätsverhältnisse vorliegt. Dementsprechend bestehen denn auch zwischen direkten und inversen Phantasmen die innigsten Beziehungen wechselseitiger Natur: die direkten Phantasmen lassen Gefühle mit anklingen und die inversen lösen Empfindungen aus. Auf dieser Tatsache beruhen einerseits die dauernden Stimmungswechsel und das unaufhörliche Spiel der Affektlage, andererseits die im Traume auftretenden Empfindungen, die sich einstellen, obwohl im Schlafe die Sinnesportalen so gut wie geschlossen sind.

Bis zu diesem Punkte der Phantasielehre besteht kein Unterschied in der vitalen Struktur von Mensch und Tier. Beide haben direkte und inverse Phantasmen, beide bekommen Kenntnisse der Außenwelt durch die direkten, beiden wird die Vergangenheit (die Zukunft ist ein spezifisch menschlicher Begriff) durch inverse Phantasmen vermittelt. Dagegen ist dem Menschen allein die dritte Phantasieart, die schematischen oder symbolischen Phantasmen vorbehalten und auf ihnen basiert der menschliche Intellekt (Verstand); ihnen verdankt der Mensch das begriffliche Denken und die damit eng verbundene Sprache (Wortsprache, nicht Lautsprache) und deren Niederschläge, die Schrift. Die symbolischen Phantasmen sind der vitale Ermöglichungsgrund der Begriffe, die eine Skala von lebendigster Konkretheit bis zur lebensleersten

Abstraktheit darstellen. Aber ein Begriff mag noch so anschaulich und lebendig sein, immer lassen ihn das inverse und direkte Phantasma an Lebendigkeit weit hinter sich zurück; wie blutleere Schemen, wie Gespenster stehen die symbolischen Phantasmen ihren lebenddurchgluteten Schwestern, den direkten und inversen, gegenüber. Dagegen haben die symbolischen Phantasmen eine Eigenschaft, die sie vor den beiden anderen auszeichnet: sie sind in weitgehendem Maße der Willkür zugänglich; sie können — wie sich *Pálagyí* ausdrückt — jederzeit mit Willen „herbeigezerrt“ werden. Betrachten wir nun die drei Phantasiearten auf ihre Beziehungen zur Willkür, so läßt sich folgendes Schema aufstellen: Die symbolischen Phantasmen sind fast ausschließlich dem Willen zugänglich; sie können zu vollster begrifflicher Schärfe „eingestellt“ werden; die direkten Phantasmen sind der Willkür bald zugänglich, bald nicht (ich kann einen Gegenstand willkürlich „fixieren“ und ich kann ebenso durch einen Gegenstand „gefesselt“ werden); die inversen sind so gut wie immer der Willkür unzugänglich; sie strömen ohne das Zutun des Träumenden, der sich seinen Träumen „hingibt“. Soweit *Pálagyí*s Phantasielehre! (Interessierten sei die eingehende Lektüre der „Naturphilosophischen Vorlesungen“ aufs wärmste ans Herz gelegt; sie werden für jeden unvoreingenommenen Leser ein Ereignis bedeuten!)

Wenden wir nun diese Lehre auf die visionären Erlebnisse unserer Ekstatischen an, so wird uns sofort klar, um was es sich handelt: um inverse Phantasmen. Der Ekstatische ist begnadet mit einem Reichtum inverser Phantasmen. Prüfen wir auf diese Feststellung hin die obigen Worte Therasas, so gewinnen wir sofort volles Verständnis für die zunächst eigentümlich anmutenden Schilderungen. Wir entsinnen uns, daß Theresa nicht mit dem leiblichen, sondern mit dem geistigen Ohr die Worte Gottes hört, d. h. sie unterscheidet deutlich zwischen ihren direkten und inversen Phantasmen. Der Ekstatischen, mit anderen Worten, der inversen Phantastin, die sie ist, bedeuten natürlich die inversen Phantasmen unendlich mehr wie die direkten und wir dürfen zwanglos annehmen, daß diese auch bei ihr die direkten an farbenprächtiger Eindringlichkeit weit übertreffen. Wir gewinnen aber weiter Verständnis für die geschilderte „Allmacht“ des Erlebnisses, der gegenüber „jeder Widerstand nutzlos“ ist: sie beruht auf der Tatsache, daß die inversen Phantasmen ohne jedes Zutun des Erlebenden strömen, daß sie der Willkür unzugänglich sind und demgemäß als Begnadung erlebt werden müssen. Und schließlich wird uns auch jener merkwürdige Schlußatz verständlich: in der Welt der Bilder ist für logisches Denken kein Raum; sie wird intuitiv erfaßt. Bedeutet das diskursive Denken eine mühevollen Arbeit, die ewig beschränktes Wissen vermittelt, als endgültigen Lohn aber das Danaergeschenk des Zweifels

verleiht, so gibt das intuitive Erfassen des Sinnes der Bilder den lebendigen *Glauben*, der „mit heiligem Schauer“ empfangen wird.

Der Reichtum an inversen Phantasmen beim Ekstatischen wirft Licht auf einen besonders charakteristischen Zug dieses Menschentyps, auf die Sehnsucht nach Einsamkeit. Der Ekstatische ist menschenscheu, weltabgewandt, er sucht die Einsamkeit auf, Züge, die uns besonders deutlich im frühen Christentum in jenen Eremiten und Säulenheiligen am Wüstenrand Ägyptens und später im Mittelalter an den Klosterinsassen entgegentreten, die denn auch das Gros der Ekstatischen liefern. In der Einsamkeit kann der Ekstatische ungestört sich seinen inversen Phantasmen hingeben, weil hier die Störung durch direkte Phantasmen auf ein Minimum reduziert ist. Er kann aber auch dieser Störung noch weiter entgegenarbeiten und tut das, einmal durch gewollten Schluß der Sinnesporten und vor allem durch Beschränkung und womöglich Unterdrückung der körperlichen Bedürfnisse. Ich sehe hier *eine* (nicht *die*) Erklärungsmöglichkeit aller asketischen Tendenzen: Es ist nicht allein die lebensfeindliche Tendenz der christlichen Jenseitsreligion, sondern ebenso die Angst vor der Störung durch Sinneseindrücke und vor allem vor dem Gebot des Eros, die so viele Ekstatische sich strengsten asketischen Übungen unterwerfen läßt.

Wir betonten bei der Besprechung der *Pálagy*ischen Phantasielehre ganz besonders den „unwillkürlichen“ Charakter der inversen Phantasmen. Die Welt der inversen Phantasmen wird *empfangen*; sie bedeutet ein Erleidnis, ein Pathema. Diese Passivität des Erlebens bedingt das Gefühl der Begnadung, das keinem Ekstatiker fehlt. Freilich ist dieses Gefühl kein dauerndes; nicht immer strömen die Bilder. Direkte und symbolische Phantasmen, die beide mit dem Gefühl größerer Aktivität erlebt werden, drängen sich zwischen die inversen Phantasmen ein und stören sie; Körper und Geist reißen den Ekstatischen immer wieder aus dem Reich der Seele und damit aus dem begnadeten Zustand heraus. War das seelische Reich, aus dem die inversen Phantasmen quollen, das Reich der Begnadung und damit das Reich Gottes, so werden Körper und Geist zur Domäne des Teufels, des großen Gegenspieler Gottes. Aus dieser Einstellung heraus ist denn auch das Anathem über den Körper, das seinen letzten Ausdruck in selbstzerfleischender Askese findet, zu verstehen, ebenso wie der resignierte Ausspruch, daß das Trachten des Menschen böse sei von Jugend auf, ein Ausspruch, dem die Einsicht zugrunde liegt, daß Geist Aktivität, Wollen bedeutet und daß diese geistige Aktivität sich zur passiven seelischen Empfängnis verhält wie das Reich des Teufels zum Reiche des Himmels. Nicht umsonst ist deshalb in allen mittelalterlichen Legenden der Teufel der tätige Versucher, dessen Lockungen zum aktiven Erfassen der Welt und ihrer Herrlichkeiten die passive, hingebende Ruhe in Gott entgegengesetzt wird.

Kehren wir nach dieser Abschweifung ins allgemeine religionspsychologische Gebiet zu den ekstatischen Visionen zurück. Wir würden das Thema nicht erschöpfen, wenn wir nicht der verschiedenen Versuche gedächten, die kirchlicherseits gemacht wurden, um zu einer Einteilung dieser Phänomene zu gelangen. Derartige Versuche reichen weit zurück. Schon *Augustin* (geb. 354) nimmt eine Dreiteilung der Visionen in körperliche, seelische und intellektuale vor; in den körperlichen sieht er die niederste, in den intellektualen die höchste Stufe. Ohne auf die symbolische Bedeutung der *Augustinschen* Dreiteilung eingehen zu wollen, begnügen wir uns mit der Feststellung, daß dieser und alle weiteren Einteilungsversuche im Sinne einer zunehmenden Durchgeistung der visionären Erlebnisse vorgenommen werden entsprechend einem typischen und später noch zu besprechenden Zug der christlichen Religion.

Für unsere Besprechung greifen wir als besonders charakteristisch die Einteilung der schon erwähnten hl. Therese heraus, die zwischen *imaginären* und *intellektualen* Visionen unterscheidet. Der Gegensatz wird am deutlichsten werden, wenn wir zunächst die Wiedergabe je einer imaginären und einer intellektualen Vision der Besprechung vorausschicken. Als imaginäre Vision führt *Theresa* folgendes Erlebnis an:

„Am Feste des Heiligen Paulus erwies Jesus Christus während der Messe mir die Gnade der Erscheinung in all seiner hochheiligen Menschlichkeit, wie *man ihn als Auferstandenen malt*, mit unaussprechlicher Schönheit und Majestät; ich sprach davon zu Euch in einem meiner Briefe, um Euren mir ausdrücklich erteilten Gebot zu gehorchen; doch das geschah nicht ohne Schmerz; denn man fühlt, wenn man solche Dinge schreiben will, eine beinahe tödliche Ohnmacht. Ich tat jedoch mein Bestes, und also würde es unnütz sein, es an dieser Stelle zu wiederholen. Ich möchte nur das Eine sagen: wenn es im Himmel, um das Auge zu entzücken, nichts als die hehre Schönheit des verklärten Körpers und besonders der hochheiligen Menschlichkeit Jesu Christi gäbe, so würde die Wonne unendlich sein. Wenn der angebetete Heiland in diesem Jammertal uns vom Glanze seiner Majestät nur das zeigt, was unsere Menschenschwachheit ertragen kann, was erwartet uns wohl im Himmel, sobald unsere Seele ihn in seiner ganzen Glorie und Schönheit betrachten wird?

Ich habe diese, obgleich imaginäre Vision, oder irgendeine andere, niemals mit *leiblichen*, sondern mit dem *geistigen Auge* erschaut. Nach den Aussagen jener, die es besser wissen als ich, ist die vorhergehende¹⁾ Vision vollkommener als diese, und diese überwiegt bei weitem alle, die mit leiblichen Augen wahrgenommen wurden; diese letzteren sind die *unbedeutendsten und Täuschungen durch den Teufel am meisten ausgesetzt*. Da es mir damals schwer wurde, das zu glauben, so wünschte ich, offen gestanden, mit meinem leiblichen Auge das zu schauen, was ich nur mit dem geistigen Auge wahrnahm, damit mein Beichtvater mir nicht sagen konnte, es sei ein Hirngespinnst. Übrigens war das, wenn die Vision vorüber war, anfangs auch meine Furcht; es ging mir durch den Kopf, daß alles das nur ein Spiel der Einbildungskraft sein könnte, und ich bedauerte, meinem Beichtvater etwas davon gesagt zu haben, weil ich fürchtete, daß er mit mir ein Opfer der Täuschung ge-

¹⁾ Gemeint ist eine intellektuale Vision.

worden sei. — Aber unser seine Güte verdoppelnder Heiland würdigte mich so oft der Erscheinung in diesem Zustande der Glorie, daß ich mich in kurzem von jeder Furcht und Täuschung befreit sah. Denn folgender Gedanke hätte mir aufgehen müssen: selbst wenn ich mich lange Jahre hindurch abgemüht haben würde, mir eine so strahlende Schönheit vorszutellen, so wäre ich weit hinter dem Ziele zurückgeblieben, so sehr *übertraffen allein seine Weiße und sein Glanz alles, was man derartiges hienieden ahnen kann*. Aber der Glanz blendet keineswegs; es ist insgesamt eine unaussprechliche reine und zarte Weiße, die den Blick mit unsagbarer Wonne erfüllt, ohne den Schatten einer Ermüdung. Es ist eine Helligkeit, die die Seele fähig macht, diese göttliche Schönheit zu erfassen, eine vom irdischen Licht unendlich verschiedene Leuchte. Neben diesen himmlischen Strahlen, die das entzückte Auge der Seele bot, verliert die Sonne so sehr ihren Glanz, daß man sie gar nicht mehr ansehen möchte²⁾).

Demgegenüber eine intellektuale Vision:

„Am Tage des Festes des glorreichen Heiligen Petrus, als ich im Gebet war, *sah ich*, oder, um mich richtiger auszudrücken, denn ich *sah nichts weder mit meinem leiblichen noch mit meinem geistigen Auge*, *fühlte* ich dicht neben mir unseren Herrn und Heiland Jesus Christus und sah, daß er es war, der zu mir sprach. Da ich durchaus nicht wußte, daß es möglich war, solche Visionen zu haben, ergriff mich anfangs eine große Furcht darüber, und ich weinte in einem fort. Zwar blieb ich, sobald dieser wunderbare Meister ein einziges Wort zu meiner Wiederberuhigung an mich richtete, wie gewöhnlich ganz ruhig, zufrieden und ohne Furcht. Es schien mir, als ob er immer an meiner Seite ging; nichtsdestoweniger war das keine imaginäre Vision, denn ich sah nicht, unter welcher Gestalt er erschien. *Ich erkannte nur auf sehr deutliche Weise, daß er immer auf meiner Seite war; daß er alles sah, was ich tat*; und sofern ich mich nur einigermaßen sammelte und nicht völlig zerstreut war, mußte ich unbedingt die Gewißheit haben, daß er neben mir war. — Der Beichtvater richtete folgende Frage an mich: Wer hat Euch gesagt, daß es Jesus Christus war? — Er selbst mehrere Male, antwortete ich; aber bevor er es mir gesagt hatte, war es schon in meiner Seele eingepreßt; vor diesem Eindruck sagte er es mir und ich sah ihn doch nicht. — Ich ergänzte, um mich verständlich zu machen, meine Rede: Wenn ich blind oder von tiefster Finsternis umfungen wäre und erhielte also den Besuch von einem Menschen, den ich niemals gesehen, von dem ich jedoch nur reden gehört hätte, so würde es, um seine Gegenwart zu glauben, genügen, daß er mir es sagt; immerhin könnte ich das nicht mit derselben Sicherheit bestätigen, als wenn ich ihn gesehen hätte. Bei dieser meiner Vision kann ich es. Ohne sich mir in wahrnehmbarer Gestalt zu zeigen, prägt sich unser Herr und Heiland durch eine gebieterische Klarheit unserem Begriffsvermögen ein, die den Zweifel ausschließt. Er will, daß diese Erkenntnis tief darin eingegraben bleibt; infolgedessen schafft sie eine größere Sicherheit als das Zeugnis der Augen; denn in bezug auf das, *was unser Gesicht betrifft, kommt uns bisweilen ein Zweifel an, ob es nicht eine Täuschung ist. Mag sich hier im ersten Augenblick nur ruhig der Zweifel einstellen, es bleibt dafür eine unumstößliche Gewißheit zurück, daß dieser Zweifel grundlos war* —“¹⁾).

Es ist nicht schwer, aus dieser Gegenüberstellung einer imaginären und einer intellektualen Vision den Unterschied zwischen beiden Erlebnisarten herauszuarbeiten. Bei der imaginären Vision wird Christus leibhaftig geschaut, wenn auch nicht mit dem leiblichen, so doch mit

¹⁾ Leben 28 Werke I, 370.

²⁾ Leben 32 Werke I, 352.

dem geistigen Auge. Das bedeutet mit anderen Worten: ein inverses Phantasma liegt dem Erlebnis zugrunde. Für diese Auffassung spricht auch der von *Theresa* besonders betonte Nimbus der Erscheinung, jene Weiße und jener Glanz, den sie niemals an einem Wahrnehmungsgegenstand wahrgenommen hatte. Es zeigt diese Erscheinung, daß bei der ekstatischen Therese die inversen Phantasmen die direkten an Farbenprächtigkeit weit übertrafen.

Bei der intellektualen Vision kommen wir dagegen mit dem Begriff des inversen Phantasma nicht aus. Hier begegnet uns keine leibhaftige Erscheinung; leibliches und geistiges Auge bleiben stumm. Es wird die Gegenwart Christi nur *gefühlt*, freilich mit einem unbeschreiblichen Hochgefühl. Dieses Begleitgefühl darf uns trotz seiner zweifellos seelischen Herkunft nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Erlebnis bei der intellektualen Vision sich immer mehr ins Begriffliche verflüchtigt. Vom Nimbus des inversen Phantasma umstrahlt, tritt uns hier ein symbolisches, ein Begriffsphantasma, entgegen. Die intellektuale Vision stellt somit *den Übergang dar vom religiösen Erlebnis (Schauen) zum religiösen Denken*. Bei *Theresa* freilich handelt es sich noch um ein reines Erlebnis. Eine Ekstatische vom Format der hl. *Theresa* ist noch voll imstande, die beginnende religiöse Begriffsbildung so sehr mit dem Nimbus ihres inversen Phantasielebens zu umkleiden, daß wir noch echtes religiöses Erleben vor uns haben. Aber sie steht schon hart an der Grenze, an der das Erlebnis in begriffliches Denken umschlägt. Schon ist die dem Leben entspringende Leibhaftigkeit der Vision verschwunden und nur der Nimbus weist uns noch auf die gefühlsmäßige Entstehung hin.

Mit dieser Auffassung scheint in Widerspruch zu stehen, daß *Theresa* aus ihren intellektualen Visionen größere Gewißheit schöpft als aus den viel lebendigeren imaginären. Wir entsinnen uns, daß bei den letzteren erst eine Häufung der Erlebnisse ihre Zweifel an der Göttlichkeit der Visionen zerstreuen konnten, während die intellektuale Vision ihr fast augenblickliche Gewißheit verlieh. Man sollte also meinen, daß die intellektuale Vision Ausdruck des lebendigeren Erlebens sein müsse. Dieser scheinbare Widerspruch klärt sich auf, wenn wir uns erinnern, daß die christliche Religion eine Jenseitsreligion ist, der das Jenseits viel näher steht wie das Diesseits. Einer leibhaftigen Vision haftet demgemäß natürlich viel mehr der „irdische“ Charakter an, wie einer Vision ohne jede sinnliche Beimischung. Aber noch ein anderes Moment spielt mit, das wir uns zweckmäßig an einem Beispiel aus einem ganz anderen Gebiet verdeutlichen. Jedermann weiß, daß Rassenkämpfe sich am allerschärfsten in den Grenzgebieten zweier Rassen abspielen. Auf eine ganz ähnliche Erscheinung stoßen wir auch hier. Die intellektuale Vision ist das Grenzgebiet zwischen religiösem Erleben und religiösem

Denken, und zwar ist es das Denken, daß im Vorschreiten begriffen ist. Dieses Eindringen bedingt eine letzte Intensität des religiösen Erlebens, die das eindringende begriffliche Denken im Glanze des Erlebens — wie im flammenden Rot der untergehenden Sonne — erstrahlen läßt.

Es ist interessant, sich bei dieser Gelegenheit zu erinnern, daß die christliche Religion den gleichen Weg gegangen ist, den wir hier am Ekstatischen verfolgten. Auch da können wir den Übergang einer vorwiegend im religiösen Erleben wurzelnden Religiosität in eine begriffliche konstatieren. Diesen Wendepunkt stellt historisch die Reformation dar. Aus der invers-phantastischen Auffassung der Eucharistie, nach der Blut und Leib Christi leibhaftig genossen werden, wird die symbolisch-phantastische Formel Zwinglis: dies *bedeutet* Blut und Leib. Von hier aus datiert die Geburtsstunde des Rationalismus. Dem blühenden, lebendigen Erleben des mittelalterlichen Katholizismus, dessen lebensnaher Marienkult uns noch heute in unzähligen Niederschlägen der gotischen und barocken Kunst entzückt, steht der rationalistische Protestantismus gegenüber, die Geistesreligion *kat exochen*, die niemals künstlerisches Gestalten zu befruchten imstande war und die schließlich in *Kants* kategorischem Imperativ den Höhepunkt der Lebensfremdheit und Lebensleere erreichte. Da ist es denn nur noch der Verstand, der versucht, religiöses Erleben durch eine Art ethischen consensus omnium zu ersetzen.

Wir haben uns bisher mit der *erlebenden* Seite der religiösen Begabung beschäftigt und wenden uns nun der *strebenden* zu; wir kommen damit in das Gebiet der religiösen *Gestaltungskraft*; das Leben der Ekstatischen wird so reichlich von ihr durchsetzt, daß es schwer wird, aus der Zahl markanter Beispiele einige wenige herauszulesen.

Besinnen wir uns darauf, daß nach der *Klagesschen* Definition Gestaltungskraft „die Fähigkeit“ bedeutet, „nach Maßgabe der überhaupt verfügbaren Seelenfülle irgendein Tun bis an den Rand mit Ausdruck zu füllen“. Wir werden demgemäß erwarten, daß das ekstatische Leben mehr oder weniger zu *einem* Ausdruck des religiösen Erlebens wird. Und so ist es denn in der Tat: von frühester Jugend an — die Fälle späterer plötzlicher Bekehrung wie etwa bei Augustin, Franz von Assisi, Ignatius von Loyola u. v. a. ausgenommen — macht sich der Drang geltend, das religiöse Erlebnis zum Ausdruck zu gestalten. Einige Berichte erinnern an jene bekannte Erzählung der *Bettina*, die von *Goethes* früher Begabung zum „Fabulieren“ berichtet, ein Wesenszug des Kindes Goethe, den *Gundolf* als ein „Urphänomen“ des Menschen Goethe bezeichnet. Ähnliches auf dem religiösen Gebiet berichtet die Geschichte der Ekstatischen; so spielt *Johanna Rodriguez* (geb. 1564 in Burgos in Spanien), die schon im zweiten Lebensjahr von Theresa

da Jesu prophetisch als künftige Ekstatische bezeichnet wurde, in frühesten Kindesjahren in einer Puppenkapelle die ganze Passionsgeschichte und plaudert dabei mit dem visionär geschauten Jesuskind. Ein Besuch im Kloster der Clarissinnen erhöht die Plastik ihres Spiels, dem sich alsbald zahlreiche Visionen anschließen.

Diese Gestaltungskraft begleitet die Ekstatischen während ihres ganzen weiteren Lebensweges, der immer entschlossener und bewußter im Sinne der christlichen Lehre und Überlieferung geführt wird. Es kommt zu geradezu phänomenalen Leistungen, die besonders erstaunlich sind, weil sie oft in grellem Gegensatz zu der schwächlichen Kränklichkeit der betreffenden Persönlichkeiten stehen. Wenn man etwa das Leben der schon oft erwähnten Theresa da Jesu überblickt, so ist man erstaunt zu sehen, mit welcher geradezu grandiosen Energie sie ihr Lebensziel, die Reformation des Carmelitenordens, verfolgt, wie sie zu diesem Zweck schier unüberwindbare innere und äußere Widerstände während ihres ganzen Lebens immer wieder zu überwinden weiß, bis ihr schließlich das Eingreifen Philipps II. von Spanien zum endgültigen Erfolg verhilft. Dabei ist Theresa ihrer Selbstbiographie nach keineswegs etwa eine jener eisernen Naturen wie Dominicus oder Ignatius von Loyola, sondern eine weiche, etwas schwächliche Frau, die zeitlebens von Krankheit, Gewissensskrupeln und Zweifeln an ihrer Mission heimgesucht wird.

In noch höherem Maße wie der Durchschnittszustand ist natürlich der Zustand der *Ekstase* von religiösem Gestaltungsdrang durchsetzt. Es ist das eigentlich selbstverständlich: bildet doch die Ekstase die letzte Möglichkeit religiöser Triebhaftigkeit, die Erfüllung alles religiösen Sehns nach der Einheit mit Gott. Inhaltlich knüpft der ekstatische Ausdruck fast durchwegs an die Passionsgeschichte an; so rekapitulieren *Lucia von Narni* und *Agnes von Jesu* (beide werden außerdem in der Ekstase stigmatisiert) in stundenlangen Ekstasen alle Einzelheiten der Passion. *Magdalena da Pazzi* läßt in ihrem Verhalten während der Ekstase deutlich erkennen, mit welchen göttlichen Personen sie gerade in Verbindung steht; der Bericht erzählt, daß sie mit Gottvater in „würdigem, erhabenen“, mit Christus und der Jungfrau Maria in „edlem hohen, aber dabei lieblichen“ Tone gesprochen habe. Oder aber die ekstatische Gestaltungskraft entläßt sich in begeisterten ekstatischen Predigten. Man denkt unwillkürlich an die ekstatischen Predigten des jungen Medardus in E. T. A. Hoffmanns „Elixieren des Teufels“, wenn man etwa den Bericht über *Johanna vom Kreuze* liest, die eine solche Berühmtheit erlangte, daß sie die prominentesten Persönlichkeiten des damaligen Spaniens, Karl V., Gonsalva di Cordova, Kardinal Ximenes u. a. zu ihren begeisterten Zuhörern zählen konnte. Von der Ausgiebigkeit dieser ekstatischen Produktionen gibt

die Chronik einen Begriff, die von 733 Folioseiten zu berichten weiß, die allein in den Jahren 1508/09 mit solchen Predigten angefüllt wurden.

In das große Gebiet der religiösen Gestaltungskraft rechne ich auch die so häufigen *Erkrankungen* der Ekstatischen, über die so gut wie jeder Lebenslauf mit schier ermüdender Regelmäßigkeit zu berichten weiß. Es gibt tatsächlich kaum einen Ekstatischen, der von solchen Krankheiten frei ist; sehr oft begleiten sie den Einzelnen von frühester Jugend bis zur Bahre; charakteristisch ist, daß die Erkrankung durchweg als besondere Gnade betrachtet wird.

Wir berühren hier eine Erscheinung, die ein Spezifikum der christlich-ekstatischen Bewegung darstellt. Sie scheint z. B. bei den Ekstatikern der Antike ganz zu fehlen, wo wir zwar von Selbstverstümmelungen und besonders Selbstentmannungen hören, die sicher nicht ohne nachfolgende krankhafte Störungen abgegangen sind, aber nie von jenem „freiwilligen“ Aufsitzen und Herbeiwünschen der Krankheit als Zeichen göttlicher Gnade, wie es für den christlichen Ekstatischen so typisch ist.

Diese so häufigen Erkrankungen lassen zunächst eine rein „physiologische“ Deutung zu, die wohl auch für eine ganze Reihe von Fällen hinreichend ist; die dauernden asketischen Übungen, die in der Regel weit über das Maß des körperlich Erträglichen hinausgehen, werden natürlich mit der Zeit eine derartige Schwächung des Körpers bedingen, daß allen pathogenen Noxen der Weg geöffnet ist. Es hieße aber das Wesen der ekstatischen Erkrankungen gründlich verkennen, wollte man bei dieser ziemlich geradlinigen Erklärung stehenbleiben. Das Problem ist doch schon etwas tiefergründiger. Denn man darf nicht vergessen: es handelt sich bei dieser Sache weniger um eine Erklärung des Krankseins, als um eine Deutung des Sinnes dieser Erkrankungen. Und der ist aus den allgemeinen geistigen Tendenzen dieser Menschen nicht allzu schwer zu finden.

Beim Durchmustern der zahlreichen Berichte über Kranksein Ekstatischer fällt auf, wie oft die Störungen zeitlich mit den Daten des Kirchenjahres in Verbindung stehen. Wir hören von Verschlimmerungen — besonders schmerzhafter Zustände — in der Karwoche, von Besserungen an anderen Feiertagen, so daß in manchen Fällen der Krankheitsverlauf direkt mit den Daten des Kirchenjahres synchron verläuft. Auch sonst erweist sich die Erkrankung von kirchlichen Gedankengängen determiniert: so treten schmerzhaftes Attacken nach vermeinten oder tatsächlichen Versündigungen auf oder vorübergehender Sprachverlust nach unbedachten Äußerungen.

Ganz besonders markant tritt die Versündigungsidee im Falle der *Coleta von Gent* (geb. 1580) zutage: sie empört sich eines Tages gegen die ihr von Gott auferlegte Last; kaum hat sie den Gedanken aus-

gesprochen, als sie stockblind wird, um erst nach dreitägiger strenger Buße wieder sehend zu werden. *Rosa von Lima* ist in der Ekstase „blind“ für alle äußeren Eindrücke und reagiert auch nicht, wenn Gegenstände in die unmittelbare Nähe ihrer Augen gebracht werden.

Zum Teil bedeuten die krankhaften Störungen eine Art Askese; die Sinnespforten werden zunächst bewußt für alle äußeren Reize verschlossen, bis schließlich eine mehr oder weniger vollständige Anästhesie die Folge ist. So scheint es in der Abstumpfung des Geschmacks — „damit er seine Lust nicht am Essen büße“ — *Bernard von Clairveaux* (geb. 1091) zu besonderer Meisterschaft gebracht zu haben, so daß seine Zunge schließlich nicht mehr imstande war, Öl und Essig zu unterscheiden; *Peter von Alcantara* (Begründer des spanischen Ritterordens von Alcantara) weiß seine Augen so zu „schulen“, daß er ein Jahr lang den Baum nicht bemerkt, der vor seiner Zelle steht und auf dem Tisch „wie ein Blinder tastend“ nach der Schüssel suchen muß.

Diese Fälle, in denen ein zunächst willkürlich erstrebter Ablauf schließlich unwillkürlich und außerbewußt verläuft, leiten über zu der allbekannten Erscheinung der *Stigmatisation*, worunter man bekanntlich das Auftreten der Wundmale Christi versteht. In weitesten Kreisen bekannt ist die Stigmatisation des *hl. Franz von Assisi*; die Geschichte der christlichen Ekstatiker berichtet aber weiter über zahlreiche ähnliche Fälle. Meist ist der Hergang so, daß die Betreffenden aus einer Ekstase mit den Wundmalen „begnadet“ wieder zu sich kommen; manchmal bleiben die Wundmale zeitlebens bestehen, in anderen Fällen verschwinden sie nach kurzer Zeit wieder oder treten nur an den hohen Feiertagen auf. Die phänomenologische Deutung der Stigmatisation ist nicht allzu schwer, wenn man sich nicht wie bei parallelen Erscheinungen auf dem Gebiete der Hysterie selbst dadurch den Weg versperrt, daß man nur die Übertragung einer *Vorstellung* — im Falle der Stigmatisation der Vorstellung von Christi Wundmalen — in die Körpersphäre ins Auge faßt. Man vergißt bei solcher Betrachtungsweise, daß der Weg dieser „Konversion“ gar nicht direkt von der Sphäre der Vorstellung, d. h. der geistigen, in die körperliche geht, sondern daß ein breites seelisches Milieu passiert wird, in dem sich alles Wesentliche abspielt. Das will besagen, daß die Stigmatisation nichts anderes bedeutet wie der Ausdruck eines religiösen Erlebnisses, das freilich seine inhaltliche Färbung von einem Vorstellungskomplex bezieht. Jede körperliche Veränderung ist Bewegung und jede Bewegung ist der Ausdruck einer seelischen Regung. „Der Leib ist die Erscheinung der Seele und die Seele der Sinn des Leibes“ (*Klages*). Demzufolge muß sich jedes Erleben in der Körpersphäre äußern, mag das nun von bewußter Wahrnehmung begleitet sein oder nicht. In unzähligen Fällen des Alltags werden Aus-

druckerscheinungen überhaupt nicht bewußt, jedenfalls nicht in statu nascendi. Jedermann kennt die „Kummerfalten“, die nagende Sorge oder die Krankheit Melancholie auf der Stirne des Menschen einzugraben imstande sind, ohne daß der Betreffende eine Ahnung hat, wann und wie diese Stigmata der Sorge entstanden sind. Es kann somit nicht Wunder nehmen, wenn das intensive Erlebnis der Passion Christi mit der Zeit körperliche Erscheinungen zeitigt, die den Vorstellungen über die Wundmale entsprechen. Die Tatsache der Stigmatisation ist an sich nicht erstaunlich; erstaunlich ist nur die Intensität und Fülle religiösen Erlebens und religiöser Gestaltungskraft, die sich am ekstatischen Menschen unter anderen Erscheinungen *auch* in dem Phänomen der Stigmatisation dokumentiert. Sie bleibt freilich für die Durchschnittsverständigkeit ein ebenso großes Wunder, wie etwa die künstlerische Gestaltungskraft eines Goethe, eines Rembrandt, eines Beethoven dem Durchschnittsmenschen immer ein Rätsel sein und bleiben wird. Das jeweilige Ausmaß an Erlebnisfähigkeit und Gestaltungskraft beim einzelnen Menschen ist eben ein charakterologisches Urphänomen, das sich jeder weiteren Analyse entzieht.

Wir würden das Thema der religiösen Gestaltungskraft nicht erschöpfen, ohne auch noch kurz der ihr entsprechenden religiösen Feinfühligkeit zu gedenken. Diese Eigenschaft zeichnet die Ekstatischen ebenso aus wie ihr Gegenpol — die Gestaltungskraft. Was wir unter religiöser Feinfühligkeit verstehen, möge eine kleine Anekdote aus dem Leben des *Joseph von Copertino* (geb. 1603 in Copertino im Königreich Neapel) veranschaulichen: Zu Copertino kommt ein Knecht des Kardinals Facchonetti, um etwas auszurichten. C. sieht ihn an und begrüßt ihn mit den harten Worten: Wie kannst du einem so edlen Herrn mit so schmutzigem, unflätigem Gesichte dienen? Der Knecht nimmt die Äußerung zunächst wörtlich und sucht vergebens vor dem Spiegel nach Schmutzspuren. Er findet sie nicht und nun geht ihm ein Licht auf, daß die Äußerung Copertinos symbolische Bedeutung hatte und daß in Wirklichkeit seine Sündhaftigkeit gemeint war. Als frommer Mann legt er Generalbeichte ab und kommuniziert, um wieder vor Copertino zu erscheinen, der ihn nun freundlich mit den Worten empfängt: So habe ich dich gewollt; wie du kamst, warst du ein solcher Unflat; jetzt kannst du getrost wieder vor deinem Herrn erscheinen.“ Die kleine Geschichte zeigt die Feinfühligkeit eines religiös Begabten für das religiöse „Niveau“ eines Nebenmenschen. Voraussetzung ist natürlich, daß der Knecht ebenfalls über eine ausgesprochene religiöse Begabung verfügte, die es ihm ermöglichte, sein jeweiliges religiöses Empfinden zum Ausdruck zu bringen, das dann von Copertino bis in die feinsten Details unmittelbar erfaßt wird. Man denkt bei dieser Geschichte unwillkürlich an jene phänomenale Feinfühligkeit, mit der

Mütter von den Zügen ihrer Kinder oder Frauen von dem Gesicht des Geliebten seelische Regungen und Stimmungen ablesen, die dem gewöhnlichen Beobachter selbst bei scharfer Beobachtung entgehen.

Mit welcher Feinfühligkeit Copertino auch aus gegenständlichen Dingen Stimmungen abzulesen imstande war, möge eine Äußerung dem Erzbischof Hyazinth von Sinagaglia gegenüber zeigen: gelegentlich einer Unterredung äußert er, er verstehe nicht, wie jemand am Bilde des Erlösers vorübergehen könne, ohne schamrot zu werden; denn da müsse doch auch dem Stumpfsten ein Licht darüber aufgehen, was Christus für ihn getan und wie er es ihm durch sein Leben gelohnt habe.

Mit der Aufstellung des Begriffes religiöser Feinfühligkeit gewinnen wir Verständnis für manche Züge des ekstatischen Menschen, die auf den ersten Blick etwas außergewöhnlich erscheinen. Ähnlich wie bei der Stigmatisation spielen sich die hierhergehörigen Vorgänge in Sphären ab, die für gewöhnlich dem beobachtenden Bewußtsein unzugänglich sind. War die Stigmatisation eine Ausdrucksbewegung, die sich etwa in den vasomotorischen und trophischen Systemen abspielte, so haben wir es hier mit Haut- und Schleimhautempfindungen zu tun, die sich ebenfalls für gewöhnlich der bewußten Wahrnehmung entziehen; wir meinen jene eigentümlichen Phänomene einer außergewöhnlichen Empfindsamkeit für Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen, die in irgendwelcher Beziehung zu bestimmten religiösen Vorstellungsreihen stehen. So fühlt *Rosa von Lima* (geb. 1580 in Lima in Peru) ein unüberwindliches Schweregefühl in den Knien, als sie in der Augustinerkirche zum Gebet kniet, schon bereit zum Eintritt in den Augustinerorden, wozu ihr trotz inneren Widerstrebens die Umgebung geraten hat. Sie gelobt, in den Dominikanerorden einzutreten und kann im gleichen Augenblick wieder aufstehen. *Lucia von Schnabelburg* (13. Jahrhundert) aus dem Kloster *Adelhausen* im Oberelsaß empfindet beim Sprechen des Vaterunser eine Süßigkeit im Munde, die sich „weder mit Honig noch mit Zucker vergleichen läßt“; *Ida von Löwen* fühlt das Sakrament in der Kehle in Form eines Fisches (altes christliches Symbol), während *Philippo Neri* bei der gleichen Gelegenheit eine „überirdische Süßigkeit“ empfindet, die sich mit keinem ähnlichen Eindruck der normalen Wahrnehmung verglichen läßt; beim Anhören der Beichte sündiger Menschen riecht der gleiche Philippo einen pestilenzartigen Gestank, der ebenfalls alle ähnlichen „irdischen“ Gerüche weit hinter sich läßt. Dagegen verspürt *Hermann Joseph von Steinfeld* beim Anhören des Psalm Miserere mei Dominus einen gewürzigen Wohlgeruch im ganzen Refektorium, dessen paradiesischer Ursprung für ihn außer allem Zweifel steht.

Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Wir wollen aber an dieser Stelle die Besprechung des ekstatischen Menschen abbrechen,

ohne darüber zu vergessen, daß nur einzelne, uns als besonders markant imponierende Phänomene herausgegriffen wurden. Immerhin würde eine weitere Behandlung des vorliegenden Materials nur eine Bestätigung, keinesfalls aber eine Erweiterung der hier vorgetragenen Anschauung bedeuten.

Wir wenden uns nunmehr der Betrachtung des *hysterischen* Menschen zu, in dem wir den Gegenpol des ekstatischen erblicken. Dieser Teil der Arbeit kann wesentlich knapper gefaßt werden wie der vorhergehende; dürfen wir doch ohne weiteres voraussetzen, daß die klinischen Tatsachen der Hysterie sowie die verschiedenen Versuche, sie im Rahmen einer einheitlichen Theorie zusammenzufassen, dem vorwiegend psychiatrischen Leserkreis dieser Zeitschrift bekannt sind; wir schenken uns also nicht nur die allzu reiche Symptomatologie der Hysterie, sondern auch die Erläuterung der zahlreichen theoretischen Begriffe wie Suggestion, partieller Somnambulismus, Abspaltung, Verdrängung, Konversion usw., um uns einzig und allein mit dem Problem des hysterischen Charakters zu beschäftigen.

Die Psychopathologie der letzten Dezennien hat freilich auf diesen Punkt keinen besonderen Wert gelegt; fasziniert von den Problemen, die die *Krankheit* Hysterie stellt, vergaß man die individualpsychologische und kulturelle Bedeutung des hysterischen Charakters. Bei dieser Feststellung wollen wir freilich nicht vergessen, daß in der Literatur gelegentlich Ansätze zu einer großzügigeren und umfassenderen Betrachtung der Hysterie zu finden sind; als solche fassen wir das bekannte Wort von *Möbius* auf, daß jeder Mensch ein bißchen hysterisch sei; ihm schließt sich eine gelegentliche Äußerung *Hoches* an, der das Substantiv Hysterie durch das Adjektiv hysterisch ersetzt sehen will; vor allem aber sei an dieser Stelle des Versuchs *Hellpachs*¹⁾ gedacht, die Hysterie aus der Eigenschaft der „Lenksamkeit“ heraus zu erklären; indem *Hellpach* freilich diesen charakterologischen Begriff mit dem analytischen der Verdrängung verquickt, verdirbt er sich wieder den hoffnungsvollen Ansatz.

Daß alle diese Keime einer in sich geschlossenen Betrachtung des hysterischen Charakters nicht zu lebensfähigem Wachstum gelangten, verdankt die Psychopathologie der jahrelang gepflegten Tendenz über der *Form* der Neurosen und Psychosen den *Inhalt* zu vernachlässigen, wenn nicht zu vergessen. Es ist ein unbestreitbares Verdienst der psychoanalytischen Bewegung und vor allem *Freuds*, wieder den Inhalt statt der Form in den Mittelpunkt des Interesses gerückt zu haben. Und so ist es denn kein Wunder, daß der erste wirkliche Versuch, eine Charakterologie der Neurosen zu errichten, von einem Psychoanaly-

¹⁾ *Hellpach*: Grundlinien einer Psychologie der Hysterie. Leipzig 1904.

tiker stammt — von *Alfred Adler*¹⁾. Den Inhalt der *Adlerschen* Lehren setze ich als bekannt voraus und erinnere nur mit ein paar Worten daran, daß *Adler* — stark beeinflusst von *Nietzsche* und auch von *Vaihinger* — alles neurotische Geschehen determiniert sieht von dem fiktiven Endzweck einer Erhöhung der eigenen minderwertigen Persönlichkeit. Alle neurotischen Symptome sind nichts als Sicherungstendenzen im Dienste dieses fiktiven Endzweckes; der „Wille zur Macht“ läßt den Neurotiker handeln, „als ob“ er „stark“, „groß“, als ob er ein „Herrenmensch“ sei. Freilich nur: „als ob“; denn „die leitende Fiktion, die die Apperzeption sowohl wie den Mechanismus des Gedächtnisses bestimmt, hat ein infantiles Schema“.

Auch *Ludwig Klages*²⁾ sieht das Zentralproblem des hysterischen Charakters in dem Mißverhältnis zwischen Wollen und Können. Der Hysterische ist anlagemäßig lebensleer und seelenarm; sein Triebleben ist nicht nur schwächlich, sondern auch dezentralisiert bis zur völligen „Anarchie der Triebe“. Dazu steht in krassem Widerspruch ein bis in den innersten Kern unwahres Ausdrucksbedürfnis³⁾. Und so findet *Klages* den Schlüssel zur Erschließung des hysterischen Charakters in der Formel: der hysterische Charakter wird bestimmt durch „den Rückschlag des Darstellungsdranges gegen die Lebensohnmacht“. Das ist das Grundthema, das durch unzählige Variationen des hysterischen Wesens immer wieder hindurchtönt und das dem hysterischen Charakter trotz einer geradezu „proteischen“ Variabilität eine gewisse Einheitlichkeit verleiht. Das Mißverhältnis zwischen Ausdruckswünschen und Ausdrucksfähigkeiten bedingt jene Komödiantenhaftigkeit und jene falsche Betriebsamkeit, die den Hysterischen auszeichnen. Natürlich sind die Produkte dieser Betriebsamkeit ebenso unecht, „gezwungen“, „absichtlich“, „mit Methode unnaiv“. Das ewige Schauspiellern des Hysterischen, das nur auf die Wirkung auf Zuschauer, und seien es auch eingebildete, berechnet ist, führt schließlich dazu, daß die Larve souverain wird, „woraus denn eine Spaltung der Persönlichkeit resultiert, die die beiden Iche, das erlebende seelische und das denkende geistige auseinanderreißen. Aus dem Hysterischen spricht eine tiefe innere Ohnmacht, die aber mit zähem Daseinsgefühl nicht von der Täuschung lassen will, lebendig und fühlend am Tische des Lebens mitzutafeln. Im Hysteriker ist nicht mehr allein die Gabe des Ausdrucks, sondern zum Teil der Ausdruck erzeugende Trieb gelähmt. Er gehört von Charakter jedoch zu den Ausdrucksbereiten, für die ein Gefühl erst eigentlich da ist, wenn es sich äußert. Indem er um seiner Lebendigkeit willen

¹⁾ *Adler*: Über den nervösen Charakter. 2. Auflage. Wiesbaden 1919.

²⁾ *Klages, Ludwig*: Die Probleme der Graphologie. Leipzig 1910.

³⁾ *Hellpach* spricht in ähnlichem Sinne von „Disproportionalität zwischen Ausdruck und Affekt“.

den Gestus verschärft, reißt er die Kluft nur immer breiter auf: bis zu dem Grade, daß vom Bewußtsein getrennt wird zuletzt der Bewußtseinsausdruck. Er lebt nun sein Leben, ohne eigentlich dabei zu sein, und da die „Seele“ an diesem Zwist verkümmert, so kann man auch sagen: er führt das Schattendasein einer bloßen Oberfläche, die zu gespenstischer Belebtheit entfacht wird von der Sucht, ein Leben vorzutäuschen.“ —

Sah *Adler* die Neurose auf dem Boden einer Organminderwertigkeit erwachsen, so besteht für *Klages* das Minus der hysterischen Persönlichkeit in der ihr eigenen Seelenarmut. Wir stehen damit vor einem der letzten Probleme der *Klages*schen Psychologie: vor dem in jedem Menschen und in jeder Kultur nachweisbaren Dualismus von Seele und Geist. Wir können leider die weitgreifenden Gedanken von *Klages* hier nicht näher skizzieren und müssen uns auf einige wenige Andeutungen beschränken: Seele bedeutet Leben, Geist erstarrtes, „kristallisiertes“ Leben; der Seele angehören Erleben und Streben; Geist bedeutet Wahrnehmen, Denken und Wollen; die Seele ist ewig flutend wie alles Leben, nie gleich, immer in neuen Formen sich darstellend und neue Formen hervortreibend; der Geist ist einmalig, starr, außer-räumlich und -zeitlich; *die* Seele hingebend weiblich, *der* Geist aktiv, selbsterhaltend und männlich. Trotzdem sich diese beiden Mächte ergänzen, liegen sie in ewiger Entzweiung sowohl im Einzelleben wie im Leben einer Kultur und ihrer Epochen. Der Prozentsatz, in dem sie im einzelnen wie in der Kultur verteilt sind, entscheidet über den Lebenswert.

So vorbereitet sind wir nun endlich in der Lage, den Unterschied zwischen dem ekstatischen und dem hysterischen Menschen klar zu formulieren: *Seelischer Reichtum* ist die Vorbedingung des *ekstatischen*, *seelische Armut* die des hysterischen Charakters. Das bedeutet, daß diese beiden Menschen verschieden zu bewerten sind, mögen auch die Äußerungsformen sich gelegentlich bis aufs Haar gleichen. Also auf ein Wertproblem läuft die ganze Untersuchung hinaus und zwar weder auf ein soziales oder ethisches, sondern auf ein vitales; nur vom Standpunkt des Lebens aus ergibt sich der Wert des einen und der Unwert des anderen.

Worin besteht nun aber der Wert der einen und der Unwert der anderen Persönlichkeit? Darüber belehren uns die Konsequenzen, die sich aus dem Seelenreichtum hier und der Seelenarmut dort schicksalsmäßig ergeben: Seelenfülle, wie sie dem Ekstater eigen ist, bedeutet Reichtum des Erlebens und zugleich den Drang, diesen Reichtum hingebend im Ausdruck zu verschenken. Deshalb strebt der Ekstatische hinaus aus den engen Grenzen geistiger Persönlichkeit in die seelische Welt der Bilder; das ist der Sinn des ekstatischen Zustandes; aber

nicht nur in der Ekstase, auch im alltäglichen Durchschnittszustand gibt er von seinem seelischen Übermaß, indem er sein Tun — auf irgend einem Begabungsgebiet — „bis zum Rand“ mit Ausdruck füllt. Dieses Übermaß von Ausdrucksmöglichkeit hat häufig für die Durchschnittsverständigkeit etwas erstaunliches, ungewöhnliches, und wird daher, wie das besonders gern im Falle des religiösen Ekstatikers der Fall zu sein scheint, als abnorm betrachtet. Berücksichtigt man jedoch die diesem gesteigerten Ausdruck adäquate seelische Beschaffenheit, so wird man sofort empfinden, daß die Äußerungsformen des ekstatischen Menschen zwar häufig außergewöhnlich, aber immer durchaus *echt* sind. Das gilt für den nichtchristlichen wie für den christlichen Ekstatiker; wenn auch der letztere im Vorstellungskreis einer vorwiegend geistigen, diesseitsfeindlichen und daher im *Klagesschen* Sinne lebensabgewandten Religion steht, so weiß er doch selbst die abstraktesten Inhalte so intensiv mit seiner Seelenfülle zu beleben, daß die geistigen Fesseln alsbald abfallen und reinstes Erlebnis übrig bleibt.

Der Hysterische stellt das Zerrbild des Ekstatischen dar: Entsprechend der vorherrschenden Seelenarmut verkümmern mehr oder weniger alle Triebe mit Ausnahme des einzigen „geistigen“ Triebes, des Triebes nach Dasein, nach Erhaltung des Ichs. Daher vermissen wir denn auch jene schenkende Fülle des ekstatischen Charakters; an ihre Stelle tritt ängstliche Wachsamkeit gegenüber allen wirklichen oder vermeintlichen Eingriffen in die Sphäre des Ich. Immer ist es das Ich, das raffiniert und zäh verteidigt wird. In diesem Sinne handeln — bewußt oder nicht bewußt — jene unzähligen Spielarten des hysterischen Menschen, die jedermann kennt, aber nicht als Kranke im Sinne der Klinik ansieht; ebenso handeln aber auch die bekannten klinischen Unterformen der Hysterie: der Kriegshysteriker, der um sein nacktes Dasein bangt, der Rentenhysteriker, der seine soziale Persönlichkeit bedroht sieht, und schließlich der hysterische Erotiker, der um eine seinen Wünschen entsprechende erotische Position kämpft, die ihm die Wirklichkeit versagt. Hinter all diesen Tendenzen, die den Hysterischen in seinen Äußerungen bestimmen, steht irgend ein Wollen, ein geistiger Zweck, der infolge der herrschenden Seelenarmut einer seelischen Durchdringung und Belebung unzugänglich ist. Und so steht aller Ausdruck im Dienste des Geistes und nicht der Seele; aus dem Ausdruck wird daher die Grimasse; alle Äußerungen wirken als Grimassen: seelenlos, leer, unwahr und — unecht.

Der Ekstatische und der Hysterische sind somit die beiden Pole einer gleitenden Skala von Seelenträgern verschiedenster Abstufung. Zwischen den Extremen des Seelenreichtums und der Seelenarmut sei *ein* Typ herausgegriffen und einer kurzen Besprechung unterzogen, weil er einer noch zu erwähnenden Phase entspricht, die jede Religion in

ihrer Entwicklung innerhalb eines Kulturkreises durchmacht. Diesen Typus, der etwa die Mitte einhält zwischen dem ekstatischen und dem hysterischen, bezeichne ich als den „wissenschaftlichen“, wobei, um Irrtümer zu vermeiden, hervorgehoben sei, daß die Träger dieser Charakterartung keineswegs sich etwa nur aus den wissenschaftlichen Berufen rekrutieren müssen. Bei Menschen dieser Art ist jener Seelenreichtum, der den Ekstatiker auszeichnete, geschwunden und der geistige Anteil hat bereits entschieden die Oberhand gewonnen. Infolgedessen beherrschen geistige Ziele das Tun und Treiben dieser Menschen, sei es nun, daß sie religiöse, wissenschaftliche, künstlerische oder „praktische“ Gebiete sich zum Wirkungskreis ausgesucht haben. Trotz der entschiedenen Geistesvorherrschaft hat aber die Seele immer noch genügend Kraft, um die geistigen Ziele zu durchbluten und zu beleben; vor allem aber gelingt es der Seele, den Selbsterhaltungstrieb zu paralysieren, der dem hysterischen Typ jene unangenehme Färbung krassen Egoismus verleiht. Infolgedessen kommt es zu einer Hingabe an die geistigen Ziele, die der Volksmund sehr zweckmäßig als ein „Aufgehen“ im Beruf bezeichnet, wobei das Wort Beruf im eigentlichen Sinne eines Berufenseins für etwas, einer schicksalsmäßigen Vorbestimmtheit, gebraucht wird. Diese Hingabe kann sich bis ins Leidenschaftliche steigern und bis zur Aufgabe und Aufopferung der eigenen Persönlichkeit gehen und so an die Ekstase gemahnen. Trotzdem bestehen zwischen der leidenschaftlichen Hingabe des wissenschaftlichen Menschen und der Ekstase ein himmelweiter Unterschied: statt elementarer, wuchtiger Explosivität des Hingerissenwerdens ein zähes Festhalten an einem freilich als Schicksal übernommenen Ziel. Die Ausdrucksmöglichkeiten dieses „wissenschaftlichen“ Typus entsprechen durchaus dem vorhandenen Seelenmaterial, das hier weniger üppiger Reichtum wie behaglicher Wohlstand ist; jedenfalls wirken sie echt. Und so zeigt denn der Gesamttyp das Bild abgeglicherer Harmonie und erfreut sich infolgedessen weit größerer sozialer Beliebtheit als der Ekstatische, der infolge seiner ins Grandiose gesteigerten Erlebnisfähigkeit und Gestaltungskraft immer wieder sich aus der wohltemperierten Atmosphäre der Durchschnittlichkeit heraushebt. Diese Anpassungsfähigkeit des wissenschaftlichen Menschen an das allgemeine Niveau birgt jedoch die Gefahr eines Abgleitens in Spießertum in sich; es bedarf nur einer weitergehenden Entseelung und geistigen Verflachung, um aus dem wissenschaftlichen Menschen den vollendeten Spießer entstehen zu lassen, während eine vorwiegende Entseelung bei zunehmender Geistigkeit den von *Klages* beschriebenen „Ausdrucksgehemmten“ ergibt.

Die zunehmende Entseelung, die vom ekstatischen zum hysterischen Charakter führt, bedeutet nicht nur ein individualpsychologisches, sondern auch ein kulturelles Problem.

„Kultur ist immer gleichbedeutend mit religiöser Gestaltungskraft. Jede große Kultur beginnt mit einem gewaltigen Thema, das sich aus dem stadtlosen Lande erhebt, in den Städten mit ihren Künsten und Denkweisen vielstimmig durchgeführt wird und in den Weltstädten im Finale des Materialismus ausklingt. Aber selbst die letzten Akkorde halten streng die Tonart des Ganzen fest. Es gibt einen chinesischen, indischen, antiken, arabischen und abendländischen Materialismus, der in jedem einzelnen Falle nichts ist als die ursprüngliche mystische Gestaltenfülle unter Abziehen alles Erlebten und Geschauten mechanistisch gefaßt“.

Mit diesen Worten skizziert *Oswald Spengler*¹⁾ den gleichen Entwicklungsgang einer Kultur, wie ich ihn oben für die Einzelpersönlichkeit geschildert habe. Auch innerhalb einer Kultur — in unserem Falle der abendländischen — vollzieht sich eine Entwicklung von ekstatischer zu wissenschaftlicher Artung. Man wird also zunächst erwarten, daß um das Jahr 1000, d. h. zu Beginn der eigentlichen abendländischen Kultur, eine ekstatische Welle in der christlichen Religion erneut einsetzt; denn das Christentum entsteht als Religion ein Jahrtausend vorher und muß im Sinne der Kulturkreislehre in dieser Zeit schon einmal eine Entwicklung durchgemacht haben, wie wir sie jetzt für die abendländische Kultur vorzeichnen wollen. Wir können im Rahmen dieser Arbeit auf diese Phase nicht eingehen und begnügen uns mit einem Hinweis auf das 3. Kapitel in *Spenglers* Untergang des Abendlandes, Bd. 2. Hier kommt es uns auf jene ekstatische Welle an, deren Träger den Gegenstand unserer Untersuchung bildeten und die eine völlige Neubelebung des religiösen Erlebens gegenüber der vorausgegangenen rationalistischen Erstarrung des religiösen Denkens bedeutet. Es hat etwas Faszinierendes zu beobachten, wie plötzlich mit elementarer Gewalt sich neues Leben in die abstrakten religiösen Begriffe ergießt, wie die göttlichen Personen, die sich bereits in die lebensleeren Begriffe allbeherrschender physikalischer „Kräfte“ verflüchtigt haben, plötzlich lebendig werden, so daß sie wieder geschaut und nicht bloß gedacht werden können, und wie dieses neu erwachende Leben alle anderen Kulturgebiete mit belebt. Im religiösen Leben selbst macht sich diese Wandlung in dem Erwachen des Marienkults geltend. „Die ganze Sehnsucht der jungen Rasse, das ganze Verlangen dieses mächtig strömenden Blutes, sich in Demut vor dem Sinn des Blutes zu beugen, fand ihren Ausdruck in der Gestalt der Jungfrau und Mutter Maria . . .“ Es ist das die Zeit, in der *Petrus Damiani* und *Bernhard von Clairveaux* den Marienkult ausbilden, in der das Ave Maria und der englische Gruß entstehen und die Marienlegende üppig

¹⁾ *Spengler, Oswald*: Der Untergang des Abendlandes. Bd. I u. II.

wuchert¹⁾. Hier liegt die Wurzel schauenden Erlebens der jungen ekstatischen Bewegung. Und mit dieser erneuten Kraft des religiösen Erlebnisses geht Hand in Hand eine gewaltige religiöse Gestaltungskraft, die sich in der Clugnazenser Bewegung äußert, die Hunderttausende in die Kreuzzugsbewegung hineintreibt und die allerorten inmitten von Konglomeraten armseliger Hütten Kathedralen und Dome emporwachsen läßt, vor denen wir noch heute mit ehrfürchtig bewunderndem Staunen stehen.

Aber innerhalb dieser ekstatischen Bewegung, die den lebendigen Nährboden des mittelalterlichen Katholizismus bedeutet, macht sich alsbald eine Vergeistigung geltend, die schon den Übergang von religiösem Erlebnis in religiöses Denken darstellt. Schon bei Theresa da Jesu konnten wir konstatieren, wie die lebendige imaginäre Vision vor der intellektualen zurückgesetzt wird. Diese Entwicklung geht weiter: das ekstatische Erleben wird unlebendiger, bewußter, krampfhafter, es nimmt barocken Charakter an. Wie sich eine frühgotische von einer Barockmadonna unterscheidet, so unterscheidet sich der frühere Ekstatiker von dem späteren; die stille Innigkeit eines Franz von Assisi wird abgelöst von der wuchtigen Aktivität eines Ignatius von Loyola. Immerhin hält eine wenn auch krampfhafter gewordene ekstatische Bewegung sich auf dem Boden des Katholizismus, während die Entgleisung vom religiösen Erlebnis in wissenschaftliches Denken sich auf dem Boden des Protestantismus vollzieht. Die Reformation bedeutet die Geburtsstunde des wissenschaftlichen Charakters, der zunächst noch jene leidenschaftliche Hingabe an die wissenschaftlichen Ziele zeigt, wie sie uns in den Figuren eines Giordano Bruno oder eines Baruch de Spinoza entgegentritt. Besonders der letztere ist ein Beispiel, wie von einem tief religiösen Menschen abstrakteste Begriffsbildungen erlebnismäßig durchblutet werden. Immer selbständiger, erlebnisfremder gestalten sich die geistigen Ziele, bis dann in Kant, dem „protestantischsten“ Wissenschaftler, den die abendländische Kultur kennt, diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreicht hat. Nach einem kurzen Rückschlag zugunsten der vergewaltigten Seele in der Romantik, die nicht umsonst sich nach dem blühenden mittelalterlichen Katholizismus zurücksehnt und einigen spärlichen modernen Nachzüglern dieser Richtung wie z. B. Joris Karl Huysman beginnt dann die zunehmende Entseelung und schließliche Hysterisierung, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts direkt endemische

¹⁾ Die Wandlung im Marienkult, die mit der abendländischen Kultur einsetzt, wird am besten illustriert durch einen Hinweis auf die künstlerischen Produkte dieser Zeit: es gibt keinen grundlegenden Unterschied als der zwischen jener hieratisch starren Himmelskönigin, der Maria theotokos der Mosaiken in S. Maria nuova und S. Maria in Trastevere und der lebensnahen donna umile früher Trecentisten.

Formen annimmt. Der Entseelung geht zunächst parallel eine immer stärker sich bemerkbar machende Ausdrucksschwäche, die vor allem die Gebiete befällt, die im Erlebnis wurzeln. Dem geistigen Aufschwung, der in einer grandiosen Entwicklung der auf Kausalität basierenden Naturwissenschaft zum Ausdruck kommt, steht ein rapides Abnehmen religiösen und künstlerischen Könnens gegenüber. Neben gewaltigen naturwissenschaftlichen und technischen Entdeckungen, die den Triumph kausalen Denkens bedeuten, nehmen sich die Versuche, auch religiöses Erlebnis kausal zu durchseuchen, außerordentlich dürtig aus; sie führen zur Verflachung und Vernetzung der Religion, die alsbald schicksalsmäßig in völlige Indifferenz und Glaubenslosigkeit weiter Kreise einmündet. Von ausgesprochen katholischen Gegenden abgesehen wird die Kirche immer mehr mit dem Staate verquickt und dient lediglich dazu, die staatlichen Tendenzen zu sanktionieren. Mit der religiösen erlahmt zugleich die künstlerische Gestaltungskraft. Nach dem Absterben der bildenden Kunst im Rokoko setzt zunächst die Periode krampfhaften Suchens ein, die je nachdem in klassizistischen, romantischen oder naturalistischen Richtungen ihr Heil sucht, um dann endlich in irgend einem rein geistigen, völlig lebensleeren Stil vorübergehend Ruhepunkt zu finden. Und dann erhebt sich auf beiden Gebieten „der Darstellungsdrang gegen das Gefühl der Lebensohnmacht“ mit anderen Worten: es beginnt die Hysterisierung von Kunst und Religion; was die wissenschaftlichen Charaktere begonnen haben, setzen nun die hysterischen fort. Der religiösen Indifferenz der großen Massen, zu denen nun die Lehren materialistisch-naturwissenschaftlicher „Weltanschauung“ in Form von „Welträtseln“ und ähnlichen „Werken“ gedrungen sind, stehen die krampfhaften und unechten Versuche einer dünnen Oberschicht gegenüber, in theosophischen und anthroposophischen Zirkeln neues religiöses Erleben zu entfachen. Oder aber die religiösen Bedürfnisse, die die Kirche nicht mehr erfüllen kann, werden auf den Staat übertragen und es kommt zu jenem verlogenen Nationalismus, dessen krampfhaftes Zucken wir ja gerade eben in Form der überall auftauchenden „völkischen“ Bewegungen erleben.

Nachdem wir die verschiedenen Entwicklungsstufen ekstatischer und hysterischer Artung in der Einzelpersönlichkeit sowohl wie im Gefüge einer Kultur verfolgt haben, bliebe noch ein Moment zu erwähnen: die außerordentliche Anziehungskraft, die der Ekstatische auf Hysterische auszuüben pflegt. Wie Kristallisationszentren wirken sie und so erklärt sich die große Gefolgschaft hysterischer Mitläufer, die den einzelnen Ekstatischen wie die ekstatische Bewegung gewöhnlich begleitet. Aber auch in seinem Inneren hat der Ekstatische Mitläufer des anderen Typus; kaum ein Ekstatischer, dem die hysterischen Züge während des

ganzen Lebens fehlen. Wenn diese Erscheinung in der vorausgegangenen Darstellung nicht zum Ausdruck kam, so liegt das daran, daß unsere begriffliche Fixierung eines ekstatischen und eines hysterischen Menschen eben den Mangel aller Begriffsbildung an sich trägt: daß sie das wirkliche Leben im Begriff vergewaltigt. Indem wir zwei polare Gegensätze möglichst scharf herausarbeiteten und Licht und Schatten möglichst akzentuiert verteilten, übersahen wir die breite intermediäre Zone, die zwischen den beiden Polen ausgespannt liegt. Nicht *ausschließliche*, sondern *vorwiegende* Teilhaberschaft an der ekstatischen oder hysterischen Artung entscheidet über die Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen Gruppe von Charakteren. Das muß natürlich bei der wissenschaftlichen Bearbeitung des ekstatischen Materials berücksichtigt werden. Aber noch eins ist zu beachten: der ekstatische Mensch stellt immer eine Ausnahme menschlicher Entwicklung dar. Er ist dem steilen Gipfel vergleichbar, der aus weiter Niederung einsam emporragt. Und in diesem Sinne sagt *Plato*: „Thyrsosträger sind viele, aber echt Begeisterte wenig.“
