

Dionysius, der Kartäuser; seine *discretio spirituum* im Vergleich mit der gegenwärtigen Religionspsychopathologie

Dr. med. GOTTFRIED ROTH

Unsere Bemühungen gingen dahin, bei Dionysius, dem Kartäuser (1402-1471), in seiner Schrift *de discretione et examinatione spirituum*¹ Formulierungen und Zitate zu finden, die ein Programm für die Unterscheidung der Geister darstellen. Diese ist "ein wichtiger Topos christlicher Spiritualität, die in unseren Tagen wieder ein neues Gewicht bekommt."²

Die Originalliteratur wurde von Josef Weismayer erschlossen;^{3,4} Daher ist es möglich, diejenigen Abschnitte, die sich besonders mit der *discretio spirituum* befassen, zu verwenden, ohne ein umfassendes Quellenstudium betreiben zu müssen.

Für den christlichen Kulturbereich beginnt die *discretio spirituum* mit Paulus (1. Kor. 12, 10); Hieronymus unterscheidet eine krankhafte Gottferne (*melancholia*) von einer lasterhaften Gottferne (*acedia*). Josef Weismayer befasst sich in den zitierten Publikationen (^{3,4}) mit Dionysius Cartusianus (1402-1471), mit Johannes Carlerius de Gerson (1363-1429) und Heinrich von Friemar (1245-1340).

Im Prinzip geht es um die Unterscheidung echter religiöser Phänomene von unechten. Im Spätmittelalter war es die Frage, wie man Erscheinungen und Gegebenheiten erkennen könne, dass sie von Gott kommen. Gegenwärtig fragen wir bei außergewöhnlichen Situationen, ob diese auf eine theogene oder diabologene, (normal) psychogene oder pathogene Ursache zurückzuführen sind. Auch für die gegenwärtige Psychiatrie ist es notwendig, religiöse Inhalte im Denken, in der Erfahrung und in der Befindlichkeit eines Patienten auf deren theologische Echtheit zu prüfen, fallweise pathologische Phänomene mit pseudoreligiösem Inhalt festzustellen und therapeutische Folgerungen zu ziehen.

Die mystische *discretio spirituum* und die pastoralpsychiatrische Differentialdiagnose ergänzen sich sinnvoll zur Klärung einer konkreten *causa*. Die damaligen Erfahrungen und Feststellungen verbinden sich integrierend mit gegenwärtigem Wissen.

Für unsere Gegenwart betont W. Schöllgen (1955, 1956, 1961), "dass die alte Tradition der Unterscheidung der Geister (im Sinne der sogenannten *discretio spirituum acquisita*) nach dem Psychiater geradezu ruft, um die Maßstäbe zu verfeinern und Irrtumsmöglichkeiten besser ausschließen zu können."⁵ Schöllgen warnt aber vor einer

¹ Dionysius Cartusianus; *De discretione et examinatione spirituum*; opera omnia, 40 Tournai 1911; 263-319.

² Josef Sudbrack; *Praktisches Lexikon der Spiritualität*; (Hg. Ch. Schütz) 1328-1333; Freiburg, 1988.

³ J. Weismayer; Dionysius Cartusianus, als Lehrer der Unterscheidung der Geister; *Analecta Cartusiana* 116,2 (1988) 5-28.

⁴ J. Weismayer; Ein Blick in einen fernen Spiegel. Spätmittelalterliche Traktate über die Unterscheidung der Geister. Gottes Nähe (Festschrift für J. Sudbrack) Echter Würzburg 1990, 110-126.

⁵ Werner Schöllgen; Die traditionelle Lehre von der Unterscheidung der Geister unter dem Gesichtspunkt der Charakterologie und Psychiatrie. In: *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 119-136.

Werner Schöllgen; *Konkrete Ethik*; Patmos, Düsseldorf 1961 S. 459 f.

Säkularisierung, vor einer indifferenten psychiatrischen Differentialdiagnose, die den religiösen Bereich in seiner Eigenständigkeit und Wertigkeit vernachlässigen würde.

Die gegenwärtige Religionspsychologie und vor allem die Religionspsychopathologie als systematische Sammlung echter und unechter religiöser Phänomene kennt eine Reihe von Krankheitsbildern, die eine derartige Differentialdiagnose notwendig machen: schizophrene Pseudomystik, schizophrene Pseudobesessenheit, endogen-depressiver Sündenwahn und pathogenes Schuldgefühl, psychopathische moral insanity (moralischer Defekt), zwanghafte Skrupulosität, epileptische Bigotterie, toxische Ekstasen. Es muss also betont werden, dass eine pastoralpsychiatrische Differentialdiagnose als Kernstück der gegenwärtigen Religionspsychopathologie den psychophysischen Bereich der Psychiatrie um die Dimension des Glaubens, des Religiösen, des Spirituellen und Eschatologischen überragt.

Zunächst eine definitorische Bemerkung: Die Unterscheidung der Geister ist "die Fähigkeit, die verschiedenen Geistesregungen, Antriebe, Gedanken, Mechanismen, die im Individuum auftreten wie auch im Kollektiv, aus dem Glauben heraus zu beurteilen", dass man ihre Herkunft vom guten oder bösen Prinzip (...) erkennt und so zu einem Urteil kommt, ob man sich im praktischen Leben danach richten darf oder nicht.⁶ Unterscheidung der Geister ist somit eine Kritik (und eine Krieriologie) des geistlichen Lebens, des eigentlich Christlichen und kennt moralische, dogmatische und psychologische sowie psychiatrische Kriterien.

Die Diskussion war verwirrend und auch gegenläufig; außergewöhnliche Phänomene insbesondere religiösen Inhalts wurden unkritisch in die religiöse Sphäre genommen und damit wissenschaftlicher Kritik und Prüfung entzogen, umgekehrt wurden jene für rein pathologisch erklärt. James versuchte den Bereich der religiösen Erfahrung um eine "religiöse" Psychopathologie zu erweitern. Freud hingegen überdehnte die Psychopathologie auf Religiöses, das als Scheinproblem entlarvt werden sollte: Religion als kollektive, infantile Neurose.

* * *

Es folgen nun Unterscheidungen und Kriterien, wie sie der gegenwärtigen Literatur entnommen sind und in bewährter Weise verwendet werden.

Wenn Wahn und Glaube durch eine unerschütterliche subjektive Gewissheit gekennzeichnet sind, dann sind für K. Schneider⁷ beide psychologisch nicht unterscheidbar. Hahn⁸ charakterisiert den Wahn als pathologischen Spezialfall des Glaubens. H. Lenz⁹ sieht einen wesentlichen Unterschied zwischen Glaubenserlebnis und Wahnerlebnis in der Erstarrung und Stereotypisierung des Fühlens, Denkens und Handelns, während zum Glauben Reifung, Reife und Freiheit gehören.

A. Willwoll hat drei Kriterien angegeben, die es ermöglichen, echte und unechte religiöse Phänomene voneinander zu unterscheiden.¹⁰

Im Fall von Krankheit und pathologischer Religiosität wuchern partielle Vermögen nebeneinander ohne eine integrierte Ordnung. Es fehlt der Primat des Ganzen über die

⁶ Günther Switek; Unterscheidung der Geister – biblische Grundlage und geschichtliche Entwicklung. Ordens-Korrespondenz. 18 (1977), 59-70.

⁷ K. Schneider; Zur Einführung in die Religionspsychopathologie. Tübingen 1928, S. 34.

⁸ Hahn; zit. bei G. Roth, vergl. 14.

⁹ H. Lenz, Glaube und Wahn, Fortschr. Neurol. Psychiat. 41 (1973) 341-359.

¹⁰ A. Willwoll, Gedanken zu einer Psychologie einer Ascese. Zeitschrift für Ascese und Mystik, 11/1936, 1-21.

Teile, Religiöses und Sexuelles z.B. entstehen und vergehen unterschiedlos nebeneinander; Diätisches erhält pseudosakramentalen Charakter.

Dem krankhaften Prozess fehlt ferner der Primat der zielstrebigem Entwicklung. Destruktion bestimmt das Geschehen, an Stelle von Freiheit tritt das zwanghafte Zeremoniell.

Schließlich fehlt der Primat des Objektiven über das Subjektivistische: egoistische Befriedigung statt echter Hingabe, leere Affekte und weltimmanente Gestimmtheit statt göttlicher Gnadenwirkung.

Mit Hilfe dieser Kriterien vermag eine zielführende pastoral-psychiatrische Differentialdiagnose, eine verfeinerte *discretio spirituum* zu gelingen. Klinische Beispiele können das gut verdeutlichen.^{11 12 13 14}

* * *

Diesen gegenwärtig verwendeten und bewährten Kriterien zur Unterscheidung von echten und unechten religiösen Phänomenen sind nun die Kriterien von Dionysius bzw. Gerson gegenüberzustellen.

Dionysius übernimmt diese "ziemlich wörtlich von Gerson, unter besonderer Berücksichtigung von Visionen, die auch in wahnhafter Art in psychotischen Zuständen eine nicht geringe Rolle spielen, z.B. als Privatoffenbarung, Prophezeiung u.a.

Zuerst – so Gerson und ihm folgend Dionysius – sei beim Phänomen einer Vision zu bedenken, wer denn die Person sei, der diese Vision zuteil geworden war. Erkrankungen wie z.B. eine Hirnschädigung oder Melancholie könnten zu Phänomenen führen, die Erscheinungen vergleichbar wären; auch leidenschaftliche Veranlagung könnte der Grund für solche Gegebenheiten sein. Weiters sei zu bedenken, ob die Person, die behaupte, eine Erscheinung zu haben, noch am Anfang ihres intensiven Lebens mit Gott stehe, denn da wäre die Gefahr einer Täuschung noch sehr groß. Schließlich weist Gerson auf die Gefahr des geistlichen Hochmuts hin, der sich gerade in außergewöhnlichen Erscheinungen wie Visionen gefallen kann.

Für ein zweites Kriterium, das bei der Beurteilung von Offenbarungen und Visionen zu bedenken ist, weist Gerson auf deren Inhalt hin. Nach den Worten des Jakobusbriefes (3,17) sollte in jener Person, die eine Offenbarung empfängt, die Weisheit von oben Platz greifen, die zuerst keusch, friedfertig, bescheiden, annehmbar, allem Guten zustimmend, voll von Barmherzigkeit und guten Früchten ist, die ohne Verstellung zu urteilen vermag. Weiters sei darauf zu achten, ob die Visionen das allgemeine Verstehensniveau übersteigen, ob sie über das in der Schrift Gesagte hinausgehen. Sollten die Visionen nur einfach das wiederholen, was Gott schon einmal in der Heiligen Schrift gesagt habe, wäre dies bedenklich und würde gegen die Echtheit der Vision sprechen.

Eine dritte Überlegung zur Beurteilung der Echtheit von Visionen geht dem Motiv nach, warum denn der Empfänger diese Offenbarung bzw. diese Vision anderen mitteile. Jedenfalls sollte jener, der von einer solchen Offenbarung Mitteilung erfährt, nicht sofort diese angebliche Visionärin bzw. diesen angeblichen Visionär besonders empfehlen und als heilig betrachten, sondern eher zurückhaltend reagieren. So könne darüber Klarheit erreicht werden, ob der Empfänger der Vision von Demut gelehrt wird oder sich selbst in den Vordergrund stellen will.

¹¹ G. Roth; Über schizophrene Pseudomystik; Ein Beitrag zur Differentialdiagnose moderner Religionspsychopathologie; Conf. Psychiatr. 1 (1958) 159-176.

¹² G. Roth; Melancholie und "Dunkle Nacht"; Conf. Psychiatr. 5 (1962) 151-160.

¹³ G. Roth; *Discretio spirituum*. Erwägungen zu einer gegenwärtigen pastoralpsychiatrischen Differentialdiagnose. Arzt und Christ 27 (1981) 4 224-285.

¹⁴ G. Roth; *Discretio spirituum*. Religionspsychologische und pastoralmedizinische Erwägungen. Archiv für Religionspsychologie 21 (1994) 97-106.

Die vierte Überlegung, die Gerson in diesem Zusammenhang anstellt, zielt in eine ähnliche Richtung: Man solle darauf achten, warum jemand von der ihm zuteil gewordenen Vision spricht. Geschieht dies aus einem Sich-zur-Schau-Stellen oder aus Notwendigkeit oder um einen Rat zu geben oder einen Rat zu empfangen?

Entscheidend sei schließlich, ob jener, dem Visionen zuteil werden, auch bereit ist, sich dem Rat anderer zu beugen, sich unterzuordnen. Schließlich rät der von Dionysius zitierte Traktat über die Geisterunterscheidung auch zu bedenken, wie denn jene Person, die behauptet, Visionen zu haben, sich sonst verhält, ob sie im Verborgenen lebt oder in der Öffentlichkeit, ob sie in einem aktiven oder einem kontemplativen Leben steht, ob sie sonst in einer eher sonderbaren Weise auftritt, oder ob sie im Umgang mit den Mitmenschen in üblicher Weise verkehrt.^{15 16 17}

Für Dionysius ergibt sich, dass jene Heimsuchungen, Offenbarungen, Erleuchtungen, Gnadenerfahrungen als von Gott oder dem guten Engel oder dem guten Geist bewirkt angesehen werden können, wenn der Betroffene dadurch zu heilsamer Reue und Zerknirschung gelangt, zu wahrer Liebe, zur Distanzierung von allem Bösen, zur Liebe, zu Tugenden, wenn er zum geistlichen Fortschritt, zur Reinheit des Herzens, zur tiefen Demut geführt wird. Umgekehrt gilt, dass jene Offenbarungen, die zu eitler Selbstgefälligkeit führen, zu Selbstsicherheit, zum eigensinnigen Beharren, dadurch zeigen, dass sie vom bösen Feind oder Geist bewirkt wurden.¹⁸

"Gott ist es eigen, unmittelbar auf den Willen zu wirken; die Engel haben die Fähigkeit, unmittelbar auf die intellektuelle Kraft einzuwirken; die Dämonen haben die Möglichkeit, auf die Phantasie, auf die inneren und äußeren Sinne und auf das sinnliche Begehren Einfluß zu nehmen; die Himmelskörper schließlich können auf unseren Leib und in einem gewissen Sinn auf unsere körperlichen Organe Wirksamkeit ausüben." Diese These vertritt er mit Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Thomas von Aquin, Agidius von Rom u.a. Aufgrund dieser Voraussetzung argumentiert Dionysius, dass das Entflammtwerden zur Liebe zu Gott und dem Nächsten, das in der Personmitte, auf dem Grund der affektiven und intellektiven Kraft ausbricht, nur Gott gewirkt sein kann und nicht vom bösen Geist.¹⁹

Bei Dionysius zeigt sich eine Nähe zu Thomas von Aquin. "Gegenüber einer eher deskriptiven Aufzählung von Zeichen und Hinweisen für die Wirksamkeit der verschiedenen Geister finden sich bei Dionysius spekulative Ansätze und Begründungen, vor allem unter Rückgriff auf die großen Scholastiker, im besonderen auf Thomas von Aquin (...) Im Gegensatz zu augustinish-pessimistischen Grundstimmung hinsichtlich der *natura*, die als eine *vitiata*, verwundete, sehr negativ bewertet wird, steht Dionysius auf dem positiveren Standpunkt der thomistisch-aristotelischen Theologie."²⁰

Wie Thomas von Aquin in seinen Überlegungen auch mögliche organische, leibliche Ursachen als mögliche Ursachen einbezieht, so verweist auch Dionysius, z.T. in Abfolge der Schriften von Gerson auch auf Gehirnerkrankungen und Melancholie – letztere war damals ein Sammelbegriff für zahlreiche psychiatrisch relevante Erkrankungen.²¹

Für die "Unterscheidung der Geister" ist die Schrift *de probatione spirituum* von Gerson wegweisend und im Vergleich mit der gegenwärtigen Religionspsychopathologie auch zielführend. Der Text wurde teilweise wörtlich durch Dionysius dem Kartäuser übernommen.²²

¹⁵ Dionysius, *De discretione*, Art. 8 (p. 276-279);

¹⁶ Gerson, *De probatione* Nr. 7-12 (S. 180-185).

¹⁷ Vgl. für 15, 16 J. Weismayer; 1988 S. 3, 18 ff.

¹⁸ Siehe J. Weismayer, 3 (1988), 24.

¹⁹ Siehe J. Weismayer, 3 (1988), 24f.

²⁰ Siehe J. Weismayer, 3 (1988), 27.

²¹ H. Schipperges; *Melancholia als mittelalterlicher Sammelbegriff für Wahnvorstellungen*; *Studium generale* 20, 11 (1987) 723-736.

²² J. Weismayer; *Ein Blick in einen fernen Spiegel. Spätmittelalterliche Traktate über die Unterscheidung der Geister*. 4 (1990). S. 120f.

* * *

Zusammenfassend und abschließend:

Für die Beurteilung der Echtheit einer Vision ist der Visionär klinisch bzw. spirituell zu beurteilen. Gerson weist darauf hin, dass eine Hirnverletzung oder die Melancholie Erscheinungen hervorrufen können, die Visionen vergleichbar sind. Ferner ist der geistige Weg des Visionärs zu berücksichtigen. Am Anfang eines intensiveren geistlichen Weges sei die Gefahr einer Täuschung sehr groß, auch die Versuchung geistlichen Hochmutes wegen der außergewöhnlichen Erscheinungen.

Die zweite Beurteilung betrifft den Inhalt der Vision, die Mitteilung: es soll die Weisheit von oben herrschen, Bescheidenheit, Keuschheit (die ungeordnete Verbindung von Religiosität und Sexualität ist immer verdächtig), Barmherzigkeit.

Sollten die Visionen nur das wiederholen, was Gott schon einmal in der Heiligen Schrift gesagt habe, dann wäre dies bedenklich und spräche gegen die Echtheit. Der Inhalt der Offenbarungen müsste selbstverständlich der Hl. Schrift entsprechen.

Drittens spricht für die Echtheit einer Vision, aus welchem Motiv der vermeintliche Empfänger von seiner Offenbarung Mitteilung macht. Man sollte diesen nicht sofort für heilig oder auserwählt halten. Zurückhaltung in der Beurteilung lässt auf die Reaktion des Visionärs schließen, ob er sich nicht in den Vordergrund spielen möchte.

Schließlich sind die Lebensumstände des Visionärs zu berücksichtigen: ob er im Verborgenen lebt oder in der Öffentlichkeit, ob er sich in einer aktiven oder in einer kontemplativen Lebensform befindet, ob er in seiner Mitwelt durch sonderbares Gehaben auffalle oder sich mit den Mitmenschen in üblicher Weise betrage.

Was die Auffassung der Kartäuser hinsichtlich des Naturbegriffes betrifft, so habe diese sich mehr die positive Version des Thomas von Aquin zu eigen gemacht, was für optimistische Impulse in der cartusianischen Krankenpflege spricht.

Die *remedia contra tristitiam* und auch die Heilkraft der Tugenden zeigen deutlich den optimistischen Charakter in der Therapie.²³

Die psychotherapeutischen Konzepte bei Thomas²⁴ lassen sich durch die integrierende Verbundenheit von weltimmanenten und theologischen Komponenten als eine mystagogische Psychotherapie verstehen; vice versa auch in cartusianischer Sicht und erlauben eine affirmative Gegenüberstellung der Erwägungen von Dionysius dem Kartäuser mit den gegenwärtigen pastoralpsychiatrischen Auffassungen christlicher Provenienz.

Die bisherigen Erörterungen vergleichender Art sollten deutlich machen, wie sehr die Grundprobleme trotz verschiedener Lebensumstände, trotz verschiedenen Selbstverständnisses einen gemeinsamen Kern haben. Es ist der *Mensch* in der Auseinandersetzung seines menschlichen Ichs mit dem göttlichen Du; die von menschlicher Natur, jeweils psychischer Verfasstheit und Zielvorstellungen mitbestimmt wird.²⁵ Die Erfahrungen, die der mystischen Theologie der Kartäuser zueigen sind, ermöglichen hinsichtlich heutiger Erscheinungsweisen der Religiosität, die in den Zeiten der gegenwärtigen Säkularisierung und des säkularisierten Selbstverständnisses wirksam sind, eine Klärung. Dionysius der Kartäuser hat dazu einen legitimen Beitrag geliefert.

Kurz zusammengefasst: Es finden sich in diesen Überlegungen zwei Schwerpunkte:

²³ Thomas von Aquin; *Summa theologica*; Graz, Wien, Köln, Heidelberg; 1955; 10 S. 274 (quaestio 38).

²⁴ Gottfried Roth; *Die psychotherapeutischen Konzepte bei Thomas von Aquin* (im Erscheinen).

²⁵ Gottfried Roth; Ferdinand Ebners Bedeutung für die Psychopathologie; In: *Gegen den Traum vom Geist* (Hg. W. Methlagl, P. Kamits, Ch. König, F.J. Brandfellner; S. 174-181; Otto Müller Vlg. Salzburg 1985).

1. Die Kriterien der *discretio spirituum* der Kartäuser haben eine Fächerung, die den einzelnen Dimensionen und allen Dimensionen des Menschen entsprechen. Die Kriterien der gegenwärtigen Religionspsychologie und Religionspsychopathologie zeigen eine Übereinstimmung mit den cartusianischen Maßstäben für echte und unechte religiöse Phänomene.
2. Der thomanische Charakter der Unterscheidungen ist von optimistischer Art hinsichtlich der Verwirklichung der Schöpfungsordnung. Aufgrund der Bevorzugung thomanischer Gedankengänge für die cartusianische Religionspsychologie ergibt sich unschwer ein abschließender Hinweis auf die lebensbejahende und mystagogische Haltung der Kartäuser. Für Dionysius, dem Kartäuser, ist Thomas von Aquin die scholastische Autorität, mit welcher er am häufigsten in Übereinstimmung zu gelangen suchte.²⁶

²⁶ D. Wassermann: Dionysius der Kartäuser. *Analecta Cartusiana* 133, Salzburg 1996. S. 240.