

mehr so recht in ihren einzelnen Worten ein ausdrückliches Andenken an den von ihnen ausgesprochenen Inhalt bewirken können, so etwas wie eine Haltung der Hingewandtheit, ein einfaches Dabeisein, das dem meditativen Beten in der kultischen Feier Raum schafft.

Selbst wenn es der inneren Sinnstruktur der Eucharistiefeier widerspricht, ganz als „stille Messe“ gefeiert zu werden, so widerspräche es ihr aber auch, nicht jenen Raum der Stille zu schaffen, den auch die kultische Eucharistiefeier braucht, um ihren Sinn ganz zu erfüllen. „Die Stille hat für den heutigen Menschen eine ganz neue Ausdruckskraft für sein Menschsein gewonnen . . . Es handelt sich nicht darum, eine vor der liturgischen Erneuerung üblich gewesene stille Messe vor dem Untergang zu retten. Die Meßfeier im Raum der Stille, um die es hier geht, ist etwas ganz anderes und insofern etwas Neues, als nur der moderne Mensch ganz erfahren und wissen kann, daß Stille auch für seine Mitfeier des Meßopfers eine Kostbarkeit ist, die er sucht, die er festhalten muß als etwas, von dem er Leben und Gott-finden erhofft¹¹“.

Zur Neubegegnung von spiritueller Theologie und moderner Psychologie

Ignaz Weilner, Regensburg

In unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt geschieht es leider immer häufiger, daß Forschungszweige, die einander Wichtiges zu sagen und zu geben hätten, jahrzehntelang nebeneinander herlaufen, ohne Notiz voneinander zu nehmen. So könnte sich, um ein Beispiel zu nennen, die unvoreingenommene Begegnung zwischen spiritueller Theologie und moderner Psychologie für beide Seiten ungemein fruchtbar gestalten. Die Lehre vom geistlichen Leben in ihrer Doppelgestalt von Aszetik und Mystik verfügt über einen reichen Schatz von Erfahrung im Umgang mit der menschlichen Seele, gerade im Hinblick auf deren sublimste Funktionen. Es ist schwer einzusehen, weshalb sich etwa die Entwicklungspsychologie, die längst zu einem wichtigen Zweig der Anthropologie, der Pädagogik und Psychagogik von heute geworden ist, solch kostbares Anschauungsmaterial weithin

¹¹ G. Muschalek SJ, *Meßopfer und Stille*. In: Der Große Entschluß 18 (1963) 307–313. Zitat S. 311.

entgehen läßt, um sich desto gründlicher mit dem immerhin etwas abseitigen Erfahrungsmaterial der Psychiatrie¹ und der Psychoanalyse² auseinanderzusetzen. Mag sein, daß diese Zurückhaltung wenigstens zum Teil einer aus echter Ehrfurcht gespeisten Scheu entspringt, wissenschaftlich analysierend in den Bereich des Heiligen einzudringen. Das wäre verständlich und achthar, wenn auch nicht ganz stichhaltig; denn das Leben des Menschen mit Gott hat eben doch eine zutiefst menschliche Seite, und es ist nicht einzusehen, warum diese – die nötige Behutsamkeit vorausgesetzt – nicht Gegenstand psychologischer Durchleuchtung werden sollte. Zum mindesten seit Ende des 19. Jahrhunderts gibt es so etwas wie eine legitime Religionspsychologie, für die W. Keilbach feststellt: „Man erkennt immer mehr, daß die unmittelbare Lebenserfahrung als Grundlage der Materialerhebung nicht unterschätzt werden darf. So gewinnen die in den Schriften mancher Väter . . . und der Mystik . . . niedergelegten religionspsychologischen Beobachtungen und Erfahrungen, denen die Anerkennung auch nie versagt worden war, neuen Glanz“³.

Andererseits wäre es ungerecht, die Mangelhaftigkeit des Kontakts zwischen der spirituellen Theologie und der modernen Psychologie ausschließlich der letzteren anzulasten. Den Theologen steckt noch immer eine heillose Angst in den Gliedern, nämlich die vor dem Weltbild einer angeblich „geschlossenen Naturkausalität“, in dem weder Freiheit noch Gnade Platz hat. Die Naturwissenschaft war in der Tat einst auf diese Formel eingeschworen. Unter dem Druck neuer und tieferer Erkenntnisse hat sie sie längst begraben. Was heißt schon „Gesetzmäßigkeit“? Wenn bereits innerhalb der physikalischen Welt nur eine statistische Regelmäßigkeit angenommen werden darf, dann leuchtet ohne weiteres ein, daß deren Stringenz auf je höheren Seinsstufen immer elastischer verstanden werden muß. Gleichwohl kann man mit Fug und Recht von psychologischen „Gesetzen“ sprechen, sofern man nur im Auge behält, daß diese sich von physikalischen Gesetzen wesentlich unterscheiden. – Ebensovienig gefährdet die psychologische Durchleuchtung religiösen Geschehens dessen gnadenhaft-übernatürliche Seite, wo immer die Bereitschaft vorhanden ist, letztere ernst zu nehmen. Man sollte nicht immer wieder Bedenken aufwärmen, die längst ausgeräumt sein müßten, etwa daß man im mystischen Bereich nicht von einer eigentlichen (psychologischen) Gesetzmäßigkeit sprechen könne, weil das Charisma prinzipiell unter einem anderen

¹ Vgl. den instruktiven Überblick von H. Häfner, *Der Mensch und seine Lebensgeschichte*, in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie (JPPMA) 12 (1965) 36–46; hier 43.

² Vgl. J. Schraml, *Die Psychoanalyse und der menschliche Lebenslauf*, in: *Psyche* 19 (1965) 250–267.

Gestaltungsprinzip stehe⁴. Mag sein, aber das beweist noch lange nicht, daß sich Gnade und Übernatur völlig dem Zugriff der Erfahrungswissenschaft entziehen, im Gegenteil: „auch der Theologe muß gestehen, daß im übernatürlich-gnadenhaften Geschehen die Natur des Menschen immer noch irgendwie erhalten bleibt“⁵.

Auf seiten der Theologie ergibt sich noch eine weitere Schwierigkeit: der religiöse Reifeprozeß ist relativ noch wenig erforscht. Gewiß geht seit den Tagen der Apostel die Rede davon, daß des Christen Leben eine Pilgerschaft, ein Wandeln auf dem Heilsweg, ein Wachsen und Reifen, ein Emporsteigen, eine Heimkehr ins Paradies ist und sein soll⁶. Über die einzelnen Etappen dieses Weges macht man sich indes keine Gedanken oder begnügt sich mit einigen schematischen Einteilungen, selbst dort, wo man ihn mit den verschiedenen Lebensaltern des Menschen in Beziehung setzt. Derlei Versuche haben, wie z. B. bei Thomas von Aquin, nur Gleichnischarakter, oder sie werden, wie von R. Garrigou-Lagrange, mit völlig unzureichenden Mitteln unternommen, indem man sich darauf beschränkt, dem Grad des Anfängers, des Fortgeschrittenen und des Vollkommenen jeweils das Lebensalter des Kindes, des Reifenden und des Erwachsenen zuzuordnen⁷. Es versteht sich von selbst, daß bei einem so grobkörnigen Verfahren der geistliche Reifeprozeß des Christen in seinem konkreten Vollzug bisher mehr oder minder im Dunkel bleiben mußte. Wie auf vielen Gebieten, so hat die Theologie auch hier den genetischen Gesichtspunkt allzu lange und geradezu sträflich vernachlässigt. Unter dem Eindruck einer Flut von Veröffentlichungen über den menschlichen Lebensablauf als ganzen und die verschiedenen Lebensalter im einzelnen⁸ scheint sich indes eine gewisse Wandlung anzubahnen. Karl Rahner sucht seit langem das Interesse an diesen Fragen im Raum der Theologie zu wecken und durch Hinweis auf wichtige pastorale Folgerungen zu fördern⁹. In

³ Ders., Art. *Religionspsychologie*, LThK² 8, 1194.

⁴ H. J. Lauter unter Berufung auf H. Urs v. Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 3/1959, in: *Wissenschaft und Weisheit* 25 (1962) 230. ⁵ W. Keilbach, aaO 1194.

⁶ K. Rahner, *Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung*, in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 11-34; F. Wulf, *Rückkehr ins Paradies. Zur Theologie des christlichen „Weges“*, in: *Geistliches Leben in der heutigen Welt*, Freiburg-Basel-Wien 1960, 13-33; J. Schmid - G. Söhngen, Art. *Weg*, LThK² 10, 974 ff.; J. Schmid, Art. *Wandel*, aaO 952 f.; L. Boros, Art. *Pilgerstand*, LThK² 8, 507 f.

⁷ Vgl. ders., *Die drei Bekehrungen und die drei Wege*, Freiburg 1948, 25 ff.

⁸ Aus der Fülle der Literatur seien nur genannt: Ch. Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Leipzig 1933; R. Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung* (Weltbild und Erziehung 6), Würzburg o. J.; Th. Bovet, *Weg und Sinn. Führung durch die Lebensalter*, Tübingen 1955; M. Moers, *Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens*, Ratingen 1953; F. Pöggeler, *Der Mensch in Mündigkeit und Reife. Eine Anthropologie des Erwachsenen*, Paderborn 1964.

⁹ Ders., aaO; weiterhin: *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*, Innsbruck-Wien-München 1959, passim, besonders 166 ff.

seinem Gefolge gibt – wohl erstmals in einem theologischen Quellenwerk – H. Vorgrimler im Lexikon für Theologie und Kirche einen gedrängten Überblick über das Problem der Reifestufen des menschlichen Lebenslaufes, betont deren pastorale Bedeutung und beklagt zugleich, daß Einzeluntersuchungen hierzu fehlen¹⁰. In den Lehrbüchern der Pastoraltheologie setzt sich allmählich eine ausführlichere Behandlung der Lebensphasen durch¹¹. In den Handbüchern der Moral haben letztere schon bisher eine bescheidene Rolle gespielt, zum mindesten seit F. X. Linsenmann, leider vorwiegend nur unter negativem Aspekt: als freiheitsbeschränkende Faktoren. Das kann sich ändern. Schon wird im Zusammenhang mit der Studienreform vorgeschlagen, die Moraltheologie in „Christliche Lebenslehre“ umzubenennen; als solche umfasse sie dann „die Lehre von den verschiedenen Lebensaltern, den entsprechenden Pflichten und Rechten – nicht umgekehrt; die Lehre von den verschiedenen Lebenskreisen . . . ; die Lehre davon, wie man in die christliche Lebensweise einführt“¹².

Die biographische Methode

Man darf hoffen, daß dieses wachsende Interesse am genetischen Aspekt des menschlichen Lebens nun auch die gründlichere Untersuchung des religiös-sittlichen Reifeprozesses im allgemeinen und des geistlichen Stufenweges im besonderen vorantreiben wird. Unser eigener Versuch in besagte Richtung, behutsam unternommen an Leben und Lehre Johannes Taulers, begegnete ermutigender Aufgeschlossenheit¹³. Bei aller gebotenen Umsicht und Vorsicht gegenüber derlei Schritten in Neuland läßt sich doch sagen, daß die Erarbeitung einer differenzierteren „biographischen Methode“, die auf gesicherten Erkenntnissen der modernen Entwicklungspsychologie und der Tiefenpsychologie aufbaut, eine ebenso dringliche wie erfolgversprechende Aufgabe der spirituellen Theologie von heute darstellt.

Wir verstehen darunter eine systematische Untersuchungsweise, die zunächst die konkrete *Lebensgeschichte* eines Heiligen, eines Frommen,

¹⁰ Ders., Art. *Lebensphasen*, LThK² 6, 865.

¹¹ z. B. W. Demal, *Praktische Pastoral-Psychologie*, Wien 1949, 144–194; M. Pfliegler, *Pastoraltheologie*, Wien–Freiburg–Basel 1962, 167–265.

¹² A. Antweiler, *Vorschläge zu einer Neuordnung der Studienpläne an den katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Theologie und Glaube* 52 (1962) 407–425; hier 418 f.

¹³ I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 10), Regensburg 1961. Vgl. dazu u. a. die Stellungnahmen von M.-B. Lavaud SJ, *Autour de Tauler*, in: *Revue Thomiste* (1963) 149 f.; B. Spaapen SJ, *Nieuw Licht op Tauler*, in: *Ons Geestelijk Erf* 37 (1963) 178–187; C. Dumont SJ, *Nouv. Rev. Théol.* 96 (1964) 770 f.

eines Mystikers möglichst sorgfältig erhebt, sie nach bekannten und gesicherten psychologischen Kriterien ableuchtet und den Verlauf des inneren Reifeprozesses samt seinen wechselnden Phasen aufzuspüren unternimmt. Jede dieser Phasen hat ihre besonderen Merkmale, Möglichkeiten und Grenzen, Höhen und Tiefen.

Je lückenloser der Lebenslauf eines Menschen im Licht der Geschichte steht, desto brauchbarer ist er für die Interpretation des geistlichen Lehrgutes des Betreffenden. Selbst sogenannte „Kurzleben“ erweisen sich nicht etwa als untauglich für die beschriebene Methode; denn auch sie entziehen sich nicht völlig dem natürlichen Rhythmus ganzmenschlichen Reifens. Doch versteht sich von selbst, daß sie mit besonderer Behutsamkeit angegangen sein wollen.

Das *literarische Werk* des gefragten Heiligen oder Mystikers bleibt wichtig. Ja, es kommt sogar wesentlich auf dessen besonders enge Verknüpfung mit der Lebensgeschichte seines Schöpfers an. Ist doch jedes Wort aus einer konkreten biographischen Situation heraus gesprochen oder geschrieben. Dieser Zusammenhang ist für sein Verständnis meist viel ertragreicher als der Aufweis einer denkerischen oder literarischen Abhängigkeit von führenden Geistern oder Schulen. Der menschliche Geist ist nun einmal viel zu lebendig, um so objektiv sein zu können, wie man sich ihn bisweilen vorzustellen beliebt. Ein und dieselbe Aussage kann recht verschieden interpretiert werden müssen, je nachdem sie ein Autor in Geborgenheit oder Gefährdung, im Zustand seliger Entrückung oder der „dunklen Nacht“, im Alter von dreißig oder sechzig Jahren von sich gibt. Wenn Teresa von Avila – um ein Beispiel zu nennen – einleitend zur vierten „Wohnung“ ihrer „Seelenburg“ zur Schilderung der folgenden Gebetsgnaden den besonderen Beistand des Heiligen Geistes erfleht, so hat das seinen guten Grund: Eben diesen Beistand hatte sie tröstlich erfahren, als sie „ungefähr vierzehn Jahre“ vorher ihr „Leben“ niederschrieb. Obschon es ihr selber vorkommt, als habe sie jetzt „ein wenig mehr Licht über die Gnadenerweise, die der Herr manchen Seelen schenkt“, tut sie sich schwer, darüber zu sprechen – weil sie bei allem Zuwachs an Erfahrung und Reife im Jahre 1577 eben doch nicht mehr die Teresa von 1562 ist. Eine neue Lebensphase hat sie geprägt.

Für die Aufhellung von Struktur und Verlauf des geistlichen Reifeprozesses, der natürlich ein im engeren Sinn mystischer sein kann, aber nicht sein muß, sind Aussagen spontaner *Eigenerfahrung* von sehr hohem Wert. Die biographische Methode wird es sich besonders angelegen sein lassen, derlei verschämte und nicht selten verschlüsselte Selbstzeugnisse als solche kenntlich zu machen und von jenen Aussagen abzuheben, die lediglich aus Pietät oder um eines Systems willen weitertradiert werden.

Das soll nicht heißen, daß letztere für das Verständnis eines Autors und dessen innere Entwicklung völlig bedeutungslos wären. Davon kann keine Rede sein. Nur hinsichtlich ihrer Zeugniskraft hat die eigene Erfahrung den Vorrang.

Der menschliche Lebenslauf

Die Entwicklungspsychologie ist eine junge Wissenschaft. Noch liegt die Zeit nicht lange zurück, da ihre Untersuchungen mit der Pubertät zu Ende gingen. Heute ruht der Schwerpunkt ihrer Forschung eindeutig beim höheren Lebensalter. Diese fast schon etwas einseitige Akzentuierung kommt der Erforschung des geistlichen Reifeprozesses zugute; denn er hat normalerweise seinen Schwerpunkt ebenfalls in den Spätphasen des Lebens. Aus dieser Tatsache ergibt sich für die Entwicklungspsychologie eine wichtige Folgerung: wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will, darf sie „nicht bloß nach dem Reflex der biologischen Lebenskurve im Psychischen des Menschen fragen, sondern müßte auch geistig-personal ausgerichtet sein, d. h. sie müßte fragen, ob es nicht auch genuin vom Geistig-Personalen her durch die Verschiedenheit der gemachten Erfahrungen eine Entwicklungslinie durch die verschiedenen Altersstufen gibt“¹⁴. Man kann der Psychologie von heute bescheinigen, daß sie sich in dieser Richtung ehrlich müht.

Legt man nun die wohl geläufigste und schon den Römern bekannte Gliederung des Lebenslaufes in *fünf Phasen* unseren Betrachtungen zugrunde, so ergibt sich, daß der geistliche Reifeprozess bei normaler Lebensdauer etwa mit der dritten Phase, also vom dreißigsten Lebensjahr an besonders interessant zu werden verspricht. Wir müssen wohl nicht eigens betonen, daß es sich hierbei nicht um genau umrissene, auf bestimmte Lebensjahre festlegbare Abschnitte handeln kann, wo immer in diesem Zusammenhang Zahlen genannt werden. Eine gewisse Variationsbreite, bedingt durch individuelle Anlage und Schicksal, durch Umweltfaktoren aller Art muß stets mitgedacht werden. Darüber hinaus aber zeigen sich doch immer wieder erstaunliche *Übereinstimmungen*, und zwar gerade auch dort, wo man nicht etwa die ziemlich unveränderliche biologische Lebenskurve dafür verantwortlich machen kann: in der geistig-seelischen Reifung nämlich, die erst so recht beginnt, wenn die körperliche praktisch abgeschlossen ist, und die in der Regel erst ihrem Höhepunkt zusteuert, wenn sich die andere bereits in vollem Abbau befindet. Der eine Lebenslauf des Menschen hat eben, wie August Vetter sehr anschaulich dartut¹⁵, sowohl eine pneumati-

¹⁴ K. Rahner, *Über das Problem des Stufenweges* 26.

¹⁵ Ders., *Die Lebenswende als Reifungskrisis*, in: JPPMA 6 (1958) 153–166; dass. in: *Wirklichkeit des Menschlichen, Lebensfragen unserer Zeit*, Freiburg–München 1960, 71–95.

sche wie eine somatische Sicht, die klar zu unterscheiden sind. Nicht weniger wichtig aber ist ihre Zusammenschau. Denn zu den fruchtbaren Polaritäten des Menschenlebens – in unserem Zusammenhang sei hier nur auf die Schichtenspannung und auf den Gegensatz der Phasen verwiesen – zählt auch das Spannungsverhältnis zwischen dem pneumatischen und dem somatischen „Daseinsbogen“ (A. Vetter), das den gesamten Lebenslauf, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, begleitet.

Ziel des humanen Reifeprozesses ist die *Selbstverwirklichung der Person*, eben die „Personalisation“¹⁶, die sowohl die „Individuation“ (C. G. Jung) und „Sozialisation“ der Person wie auch deren Wertbezug umgreift¹⁷. Strahlungskern, Sinnmitte und Symbol des gesamten Reifungsvorgangs ist das „Selbst“, das sich in seinem Verlauf konstituiert, obschon es potentiell bereits von Anfang an gegeben ist. Würde der ganze Prozeß einschließlich seines Zieles nun immanent verstanden als „Selbstausscheidung des Grundcharakters“ (Alexander Pfänder), wie das heute weithin der Fall ist, so würde man dem Wesen des Menschen nicht gerecht. Zum Glück ist es gerade das „Selbst“, das sich phänomenologisch als „offen“ erweist und damit von sich aus auf Transzendenz deutet.

Der geistliche Reifeprozess

Man kann dem menschlichen Lebenslauf und dem ihn begleitenden humanen Reifungsvorgang nicht gerecht werden, wollte man sein religiöses Kerngeschehen ausklammern. Es ist von Anfang an mitgegeben, tritt in den jeweiligen Lebensphasen mit unterschiedlicher Intensität zutage und prägt, wie schon C. G. Jung gesehen und immer wieder betont hat, die zweite Lebenshälfte mit unübersehbarer Prävalenz. Dieser geistliche Reifeprozess spitzt sich nun in der sog. „Zweiten Bekehrung“ – unter Umständen dramatisch – zu. Es ist psychologisch verständlich und läßt sich außerdem empirisch nachweisen, daß die Zweite Bekehrung häufig mit der Krise der sog. „Lebenswende“ zusammenfällt. Wir müssen uns hier versagen, auf den komplizierten Vorgang näher einzugehen. Das haben wir ausführlich andernorts getan¹⁸ und können zusätzlich auf die interessante, das Wesentliche zusammenfassende Studie von F. Wulf über den „Mittagsdämon“ verweisen¹⁹.

¹⁶ Vgl. A. Wegeler, *Die Personalisation*, in: JPPMA 7 (1960) 217–227.

¹⁷ Soeben erscheint eine in diesem Zusammenhang zu nennende Arbeit von J. Goldbrunner, *Realisation*, Freiburg 1966. Sie konnte in unserem bereits abgeschlossenen Beitrag leider nicht mehr berücksichtigt werden.

¹⁸ Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg* 165–206, 245–270; weiter ders., *Tauler und das Problem der Lebenswende*, in: *Johannes Tauler OP. Gedenkschrift zum 600. Todestage*, hrsg. v. E. Filthaut, Essen 1961, 321–339.

¹⁹ Ders., *Der „Mittagsdämon“ oder die Krise der Lebensmitte*, in: GuL 38 (1965) 241–245.

Der allgemein humane wie der geistlich-mystische Reifeprozess läßt sich übrigens, wenn wir recht sehen, unter zwei Aspekten besonders fruchtbar betrachten, nämlich unter einem *linearen* und einem *konzentrischen* Gesichtspunkt. Der erste enthüllt beide als zielgerichtete Vorgänge, die jedoch nicht kontinuierlich, sondern rhythmisch in „Schüben“ ablaufen. So ergeben sich unterschiedlich akzentuierte „Lebensphasen“, zwischen die sich jeweils krisenhafte Zustände schieben. Diese machen den Übergang von einer Phase zur anderen jeweils zu einem Abenteuer, das nicht immer gelingt. Es besteht im wesentlichen darin, daß die ganz persönliche, aus Anlage, Umwelt und Geschichte sich ergebende *Lebenslinie* über alle Phasen hinweg und durch sie hindurch gewahrt werden will. Keine von ihnen läßt sich überspringen, jede muß für sich gemeistert, überwunden und in die nächsthöhere aufgehoben werden. Das führt stets von neuem in die Krise.

Der lineare Aspekt des Reifeprozesses muß indes ergänzt werden durch den *konzentrischen*. In dessen Licht erscheint der geistliche Fortschritt als unermüdliches Umkreisen einer geheimnisvollen Mitte, als „circumambulatio“, die zugleich als Aufstieg erlebt wird. Es ist das Bild der *Spirale*, das sich hier aufdrängt. Es läßt das Dasein des Menschen erscheinen als Bewegung und Gegenbewegung, Richtung und Gegenrichtung, Aufbau und Ablösung in einem. Der mystische Ternar „jubilacio – getrenge – übervart“ erweist sich in diesem Zusammenhang als fruchtbares Bild einer immerzu wiederholten, auf je höherer Ebene sich vollziehenden Erlebnisfolge im Verlauf jeder seelischen Wandlung und damit auch des geistlichen Fortschrittes: immer wird eine erreichte Reifestufe zunächst beglücken, dann in Gewohnheit und Alltäglichkeit erstarren und damit dem weiterdrängenden Leben fragwürdig werden, bis die nunmehr altgewordene „Haut“ in einer krisenhaften Anstrengung gesprengt und die „Überfahrt“ in eine neue, höhere, ja erlebnismäßig zunächst unüberbietbar höchste Seinsweise möglich wird. Dann kann das Spiel wieder von vorn beginnen. Das tut es auch wirklich das ganze Leben über, freilich mit unterschiedlicher Intensität.

Die geheimnisvolle Mitte, die dabei umkreist wird, hat viele Namen. Philosophie und Psychologie reden vom „Selbst“, von Gemüt und Gewissen, die Mystik vom Seelengrund oder Seelenfünkeln, die Theologie vom Gottes- oder Christusbild in uns. Sicher ist nur, daß dieses „Ineffabile“ numinosen Charakter hat und sich letztlich unserem Zugriff entzieht. Trotzdem oder eben deshalb hält der Mensch unentwegt danach Ausschau, denn er weiß zutiefst, daß es seine „Bestimmung“ enthält und seine Selbstverwirklichung darstellt²⁰.

²⁰ A. Brunner, *Mystik als Selbstverwirklichung des Menschen*, in: GuL 34 (1961) 303–307.

Der Gewinn des Heiles in der vollendeten Bestimmung und die damit verknüpfte Selbstverwirklichung eines Daseins hängen nun aber von der Erfüllung wesentlicher *Bedingungen* ab. Der uralte Mythos von den Rätseln der Sphinx, deren Lösung über Leben und Tod entscheidet, dürfte in dieser Menschheitserfahrung seine Wurzel haben. Aus der Fülle der hier zu bewältigenden Aufgaben glaubte C. G. Jung für den reifen Menschen unserer Tage vier Problemkreise besonders herausstellen zu müssen, nämlich die ehrliche Auseinandersetzung mit der überkommenen und unter Mißachtung der persönlichen Bestimmung routinehaft übernommenen Lebensform („Persona“), die Auseinandersetzung mit der Nachtseite unser selbst, von der das bewußte Ich nichts weiß und auch nichts wissen will („Schatten“), die Auseinandersetzung mit dem geschlechtlichen Gegenbild (der „Anima“ beim Mann, dem „Animus“ bei der Frau) und endlich das Wichtigste: die Auseinandersetzung mit dem Numinosen (in Gestalt der „Manapersönlichkeit“)²¹. Man wird den Ausführungen des großen Psychologen im einzelnen kritisch begegnen müssen. Aber man ist doch immer wieder erstaunt darüber, wie fruchtbar sich seine Kategorien erweisen, wenn man sie gleichsam als *heuristisches Prinzip* bei der Durchforschung von Leben und Werk unserer Frommen, Heiligen und Mystiker gerade unter dem Aspekt ihrer seelischen Entwicklung anwendet. Dabei werden nicht selten Zusammenhänge sichtbar, die bisher völlig unbeachtet geblieben sind; scheinbare Widersprüche lösen sich auf; angebliche Absonderlichkeiten werden auf einmal durchaus verständlich, ja hintergründig sinnvoll. Große Behutsamkeit bleibt indes auch hier geboten. Will man den zweifellos gefährlichen Untiefen der Jungschen Psychologie nicht zum Opfer fallen, wird man sich an seine besten Interpreten halten müssen, besonders an seine beiden unmittelbaren Schüler, den belgischen Jesuiten R. Hostie²² und den Schweizer Theologen J. Rudin²³.

Fundamentale Unterschiede

Über der Freude der Entdeckung mannigfacher Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen dem allgemein menschlichen Reifeprozess und seinem religiösen Kerngeschehen, dem geistlichen oder sogar mystischen Stufenweg, dürfen die hier ebenso gegebenen fundamentalen Unterschiede nicht übersehen werden. Damit wäre dem einen wie dem anderen nicht gedient. Schon der

²¹ Jung kommt in fast allen seinen Schriften auf diese Bedingungen der Individuation zu sprechen, am gedrängtesten wohl in: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Zürich 1928, am gründlichsten in: *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951.

²² Ders., *C. G. Jung und die Religion*, Freiburg-München 1957.

²³ Ders., *Psychotherapie und Religion*, Olten-Freiburg 1960.

Ausgangspunkt ist jeweils ein anderer: ob sich ein in Christi Leben, Tod und Auferstehung hineingetaufter Mensch auf seinen Weg macht oder ein „natürlicher“, das ist beileibe nicht dasselbe. Vom Ursprung her wird sich auch die Motivation unterschiedlich gestalten: der reifende Mensch intendiert unwillkürlich die Verwirklichung seiner selbst, seine eigene Vollkommenheit; der fromme Christ sucht, in der Nachfolge des Herrn sich selbst verleugnend, seinen Gott und will in ihm sich selber finden.

Indes hüte man sich, hier allzu sauber trennen zu wollen. Praktisch kann auch der seine Selbstverwirklichung anstrebende Mensch nicht einfach blind am Du des andern (und damit letztlich an Gott) vorbei. Und umgekehrt intendiert auch der Christ vor allem in jungen Jahren unwillkürlich seine eigene Entfaltung; erst allmählich erschließt sich ihm der tiefe Sinn der Selbstverleugnung als Weg zu Gott. Nimmt die geistliche Führung auf diesen Rhythmus zu wenig Rücksicht, so bezahlt sie ihr mangelndes Einfühlungsvermögen entweder mit der bitteren Erfahrung, daß ihre gutgemeinten Ratschläge nur wenig Gehör finden, oder sie zeitigt, falls sie ihre Maßstäbe etwas gewalttätig aufzudrängen versucht, lediglich Spannungszustände, Verkrampfungen und Verbildungen gefährlichster Art.

Immerhin, die sog. „Zweite Bekehrung“, dieses wichtige Phänomen der asketisch-mystischen Überlieferung, ist bei aller Verwandtschaft zur allgemeinen Wendekrise der Lebensmitte nicht schlechthin identisch mit ihr, wie ja auch das Endergebnis des geistlichen und des humanen Reifeprozesses nicht zusammenfällt. Diese wesentlichen Unterschiede liegen indes auf der Ebene des Glaubens und entziehen sich der Empirie.

Was die oben genannten Einzeluntersuchungen an Parallelen aufweisen konnten und neuere Darstellungen der spirituellen Theologie bereits stillschweigend voraussetzen scheinen²⁴, läßt kaum noch einen Zweifel darüber aufkommen, daß die allgemeine Lebensreife wie die mystische Gottsuche sich am gleichen „Material“ vollziehen, nämlich an der erlebenden Seele. Die durchaus fruchtbaren Vergleichsmöglichkeiten beider Prozesse unterstreichen deutlich genug das Vorhandensein einer gemeinsamen anthropologischen Grundlage. Sie fördern das Verständnis für die gegenseitige Bedingtheit beider Reifungsvorgänge: einer kann ohne Berücksichtigung des anderen nicht voll gelingen. Grund genug, daß die spirituelle Theologie vor allem im Interesse einer erst noch zu entwickelnden „Hygiene des geistlichen Lebens“ intensiver als bisher die Begegnung mit der modernen Seelenkunde sucht.

²⁴ L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris 1960; dt. *Einführung in die christliche Spiritualität*, Mainz 1965; H. Schürmann, *Geistliches Tun*, Freiburg 1965.