

# Gedanken zu einer Psychologie der Aszese

Von Alexander Willwoll S. J., Pullach vor München

**V**ollkommenes inneres Leben ist einfach und übernatürlich. Aber das Übernatürliche wirkt sich in der Natur der Seele mit ihren psychologischen Gesetzen aus und die Einfachheit des Heiligen ist nicht Mangel an geistigem Reichtum, sondern Vorzug eines einheitlich und zugleich in breiter Fülle strömenden Lebens.

Damit sind Grenzen, aber auch Gründe der Berechtigung für eine Psychologie christlicher Aszese gegeben. Aszese, das bewußt-willentliche Formen an der eigenen Seele im Dienste der Vervollkommenung standesgemäßer christlicher Vollkommenheit, ist in Gottes Gnadenwirken hinein verwoben. Der Versuch, sie psychologisch zu sichten, mag zunächst wie ein Zerreißen unlöslicher Zusammenhänge anmuten. Man hat von solchen Versuchen für die theoretische Aszetik die Gefahr eines psychologistischen Naturalismus, für die praktische Aszese eine individualistische Aufweichung ihrer unbedingten, objektiven Forderungen befürchtet. Jedoch, wie der weite und ruhige Geist eines hl. Thomas von Aquin diese Angst vor Psychologismus und Individualismus nicht teilte, als er mitten in der Summa psychologischen Erörterungen einen breiten Raum zuwies, so wollten sich die großen Meister der Aszetik immer wieder an gottgewollten „Naturgesetzen“ der Seele orientieren. Ein anderes Bedenken läßt sich etwa so wiedergeben: „Gesundes aszetisches Leben ist unkompliziert. Man soll das Einfache nicht breit zerreden und in viele Buchkapitel auseinanderlegen wollen. Sonst sieht der Jünger der Aszese vor lauter Tugendtheorie den Weg der Tugend nicht mehr.“ Der Einwand richtet sich gegen jede ausführlichere Theorie der Aszese, damit gegen die Klassiker der Aszetik. Auch dieses Bedenken empfand der Aquinate offenbar nicht als bedeutsam, da er in zahlreichen Quästionen der „Secunda“ den seelischen Grundlagen, Ausfaltungen und Wirkungen des inneren Strebens sorgsam nachspürte. Wir lernen ja sogar das viel einfachere Geschehen in einer Lebenszelle gerade dann recht in seiner Einheit bewundern, wenn wir den Reichtum dieses Lebens in seiner Vielfalt kennen. So mag auch psychologische Besinnung auf das innere Vollkommenheitsstreben zwar ihre Grenzen haben — vor allem an dem unerforschbaren freien Gnadenwirken Gottes in jeder Einzelseele —, aber auch ihre Werte darbieten.

Zusammenhängende Darstellungen einer systematisch, aber auch entsprechend breit ausgebauten Psychologie der Aszese, die die ganze Vielgestaltigkeit einschlägiger Fragen umfaßt, altes Erbe der „*Philosophia perennis*“ und neues Forschen verbindet, pflegen auch große Lehrbücher der Aszese nicht zu bieten. Es würde ihren Aufgabenkreis wohl allzu weit dehnen, so daß sie begründeterweise nur einzelne Teile aus dem Ganzen an geeigneten Stellen in ihren Aufbau eingliedern. Selbstverständlich kann es erst recht nicht Absicht und Zweck der im folgenden versuchten, knappen Aufrißskizze sein, auf wenigen Seiten das Wunschbild einer so umfassenden „Aszese-Psychologie“ auch nur annähernd zu verwirklichen. Sie muß sich vielmehr darauf beschränken, aus der Fülle der zu lösenden Aufgaben einige hervorzuheben und mehr andeutend als ausführend auf sie hinzuweisen. In dieser Absicht suchen wir, nach einem ersten Überblick über das gesamte Arbeitsgebiet die wichtigsten einzelnen Arbeitsfelder zu sichten<sup>1</sup>.

### *1. Ein erster Überblick über das Arbeitsgebiet.*

Psychologie der Aszese will nicht die reife Erfahrung der Jahrhunderte ersetzen. Sie kann aber den Schatz von Erfahrungen, den die Meister vieler Zeiten sammelten, psychologisch fassen und unterbauen. Sie kann die Grundlagen asketischer Praxis und Lebensweisheit in den Gesetzen des Seelenlebens aufzudecken suchen und das „Leben“ von diesen Grundlagen her zu verstehen trachten. Von da aus wird sie hinwieder, bestätigend und anregend, dem „Leben“ dienen dürfen. In Anlehnung an die „allgemeine Psychologie“ fragt zunächst „allgemeine Psychologie der Aszese“ nach den Beziehungen, die zwischen Zielsteckung und Grundforderungen der Aszese und den für jedes normale Seelenleben geltenden Struktur- und Sinngesetzen bestehen. Sie interessiert sich dafür, wie asketisches Bemühen aus der Eigenart der Seele hervorwache, wie es sich in das Ganze des Seelenlebens einfüge, wie es formend oder mißformend auf dieses Ganze zurückwirke. Naturgemäß beachtet sie dabei neben asketischem Streben „im ganzen“ auch dessen Ausfaltung etwa in den Reichtum ein-

<sup>1</sup> Der Verfasser hat den hier besprochenen Gegenstand auch im Artikel „*Ascèse*“ des neuen Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique (fasc. IV. Paris 1934, Sp. 1001—1010) behandelt. — Ausdrücklich sei auch auf das Büchlein „Psychologie der Aszese“ von J. Lindworsky (Freiburg 1935) hingewiesen, in dem der verdiente Forscher seine Willenstheorie in den Dienst der formalen Asketik stellt.

zelter „Tugendübungen“, der theologischen und Kardinaltugenden usw. Sie kann sich vornehmlich der „formalen“ Seite asketischen Strebens zuwenden, asketisches Leben als Willensstat erforschen. Klassische und moderne Willenspsychologie bieten ihr dann die psychologische Grundlage. Sie kann aber, weiter ausgreifend, auch der „Gegenstands-Seite“ asketischer Formungsarbeit ihr Interesse ausgiebig zuwenden, den Einzelgruppen von Aufgaben, die der Aszese aus den einzelnen Wesenseigenarten menschlichen Seelenlebens erwachsen. Ihre Grundlage muß sie dann ebenfalls verbreitern. Bei dem heute wachen Verlangen nach „philosophisch-psychologischer Anthropologie“ bedarf es keiner besonderen Begründung, daß sie ebenso von bestimmten, wohl unterbauten Lehren der „Metaphysik der Seele“ wie auch von empirisch-psychologischen Ergebnissen ausgehe.

Die Mannigfaltigkeit sowohl menschlichen Seelenlebens wie asketischen Strebens fordert neben der „allgemeinen Psychologie der Aszese“ eine Reihe weiterer Kapitel. „Differenzielle und Typenpsychologie der Aszese“ sucht die Beziehungen zwischen individueller und typischer Eigenart einer Seele und der ihr eigenen Form asketischer Zielwahl und Übung. „Sozialpsychologie der Aszese“ betrachtet die Bindungen asketischen Strebens an das Gemeinschafts-Erleben (in Ehe, Familie, Volk, Kirche) und die „psychologische Struktur“ von Gemeinschaften, die asketischer Eifer geschaffen hat, z. B. die Auswirkungen sozialpsychologischer Gesetze in asketischen, religiösen Genossenschaften, die psychologischen Gesetzmäßigkeiten und Formen asketischen Führertums, die seelische Macht schöpferischer asketischer Vorbilder usw. Den wechselnden Phasen seelischer Entwicklung von der Kindheit bis zur Ewigkeitsnähe entsprechen Wandlungen asketischen Wollens und Sollens, denen eine „genetische Psychologie der Aszese“ ihrerseits nachgeht. Schließlich wären die Ansätze einer „Psychopathologie der Aszese“ weiter auszubauen. Ihren Gegenstand bilden die Fehlformen asketischen Lebens, die aus anormalen — sei es geisteskrankem, sei es psychopathischem und neurotischem — Seelenleben hervorstechen, und auch die vielleicht heilende, vielleicht hemmende Rückwirkung asketischen Strebens auf „geschwächtes“ Seelenleben.

## 11. Seelenleben und Aszese.

Unsere erste Frage lautet: Wie verhalten sich im allgemeinen Struktur und Sinn des Seelenlebens (1.) zu Zielwahl und Grundforderungen der Aszese (2.)? Wie fügen diese sich zum Naturstreben der Seele, das in ihren Anlagen schlummernde „Wesensbild“ zu verwirklichen?

1. Erinnern wir uns zuerst an die Wesensart der Seele. Wir können sie nur umschreiben, indem wir die schroffen Gegensätze aufzeigen, die in ihr zur Einheit gebunden sind. Zwei Gruppen solcher Gegensatz-Einheiten, „*Unitates oppositorum*“, seien für unsere Zwecke hervorgehoben: a) Sankt Thomas weist im Anfang seiner *Quaestio de anima* auf das Fundamentalproblem philosophisch-psychologischer Anthropologie: wie die Seele zugleich geistige Eigenständigkeit besitzen und doch bis in ihr feinstes Sein der Körperwelt, der Triebmacht, dem Irrationalen verhaftet sein könne. Sie ist an Körper und Blutstruktur gebunden, in die Umwelt von Stoff-Raum-Zeit gebannt, in das Schicksalswalten der Naturgesetze, die im Kosmos herrschen, verflochten. Dennoch steht sie irgendwie frei über alledem. Im geistigen Persönlichkeitsbewußtsein besitzt sie sich selbst, erlebt sie Eigensein und unveräußerlichen Eigenwert, ist ihr Antlitz geistigen Welten zugewandt. Ja, sie wirkt gleichsam schöpferisch, neue Anfänge setzend, auf die Körperwelt, von der sie abhängt. Als „*Forma corporis*“ reißt sie tote Atom-Milliarden in den Kreislauf des Lebens herauf und Kulturwerke der Kunst und Technik schaffend prägt sie in stofflichen Gebilden symbolisch ihr inneres Wesen und Wollen aus. — Im Seeleninneren selber ist die feine Oberschicht des geistigen Denkens und Wollens in irrationale Tiefenschichten der Instinkte und der Assoziationen hineingebaut. Das Geistige bleibt von der Dynamik dieser Tiefen nicht unbewegt, es kann ohne sie gar nicht recht wirken. Dennoch steht es wiederum frei auch über alledem. In, teilweise wenigstens, freiem Formen an Werturteil und Wollen steuert es sich selbst seiner Wertwelt zu. Indirekt vermag es mitgestaltend in die Tiefenschichten, in seine Grundlagen, hinein zu wirken. Aus wirklichen und Schein-Werten jene herausgreifend, die er zu „seinen“ persönlichen, sein Leben bestimmenden Werten machen will, verfügt der Geist über ewiges Schicksal. So steht er beglückend und grauerregend hoch über den Tiefenschichten des Lebens und ist doch in ihnen verwurzelt. — Als geistig-persönliches Wesen ist der Mensch in der Welt frei „auf sich gestellt“. Aber sein stolzes „Fürsichsein“ ist zugleich ein untragbares und armes Einsamsein und Preisgegebensein. Aus seiner Armut

und Enge muß er nach menschlicher Gemeinschaft und Hilfe ausschauen. Wo er nach objektivem Wert strebt, zerrt ein Gewoge subjektiver irrationaler Einflüsse an seinem Denken und Wollen und bringt sein Glück zum Scheitern, wenn er nicht fest verankert ist in objektiven, außer ihm liegenden, „absoluten Normen“ seines geistigen Lebens, letztlich in Gott. Jedoch in seiner Bindung an das „Objektive“ außer und über ihm vollendet sich die innere Größe und Freiheit des Geistes. In Gottes objektiven Normen von Wahr und Gut verankert steht er über dem Gewoge irrationaler Hemmungen des Geistes, gewinnt er an Gottes Wahrheit und Güte Anteil, und in schöpferischer, zeugender Liebe neigt er sich schenkend zu fremdem Seelenleben — ein Bild der göttlichen Dreieinigkeit.

b) Noch eine zweite Gruppe von Wesensgegensätzen in der Seele ist für das Verhältnis von Seele und Aszese bedeutsam. Es geht dabei um den Primat der seelischen Einheit und Entwicklung und ihre Einstellung zu objektiven Werten und Normen. Da ist zunächst der Gegensatz zwischen der reichen, nach vielen Richtungen ausstrahlenden Lebensfülle und der in aller Vielfalt herrschenden Richtungseinheit des Seelenlebens. Zahlreiche Anlagen, Antriebe, Tätigkeiten, die recht mannigfachen Sonderzielen zudrängen, gehören zum Seelenleben. Aber wo das Seelenleben nicht krank oder ungeordnet ist, wuchert nicht jede Teilanlage für sich. Vielmehr ist das Vielerlei zur Einheit des Ganzen verbunden, dessen Struktur und Sinn zugeordnet. Es herrscht der „Primat des Ganzen über die Fülle“. Ein zweiter Gegensatz: Entwicklungstendenz und Beharrungsträgheit. Die Kontinuität im Seelenleben wäre unterbrochen, wenn nicht „konservierende“ Mächte in ihm wären — man denke an das Gedächtnis. Mehr aber kennzeichnet alles geschaffene Leben der Drang zur Erfüllung seiner Anlagen, zu immer weiterer Entwicklung. Wenn biologische Lebenskraft schon im Abstieg ist, kann geistiges Leben noch neue Anstiege wagen, und wenn intellektuelle Lebensenergien nachlassen, kann der Greis im ethischen „Verarbeiten“ seiner Schwäche noch zu neuer innerer Freiheit und zu einem über das Diesseits hinausgreifenden Lebenssinn reifen. Es herrscht „Primat der Entwicklung“. Während, drittens, krankes Seelenleben sich von objektiv gültigen Normen des Denkens und Wollens absperren und sich in die Isolierung und Ichverkrampfung verlieren mag, ist wesensgemäßes Seelenleben, wie wir bereits sahen, dem Objektiven, Absoluten, dem Dienste Gottes und der Hingabe an die Mitwelt und die zu schaffenden Werke zugewandt. Charlotte Bühler hat aufgezeigt, wie das Lebensglück nur

gewonnen wird, wenn man den Einsatz des eigenen Ich wagt und wenn der „Dominanzwechsel“ vom bloßen Suchen eigener Befriedigung zur Hingabe gelingt. Es herrscht der „Primat des Objektiven über das Subjektivistische in uns“.

Freilich, dem Primat der Einheit, Entwicklung und Objektivität können die Anlagen zu Zersplitterung, träger Starre, Verkrampfung ins eigene Selbst entgegenwirken und die Verankerung des Geistes in den „Tiefenschichten“ kann zum Versinken in diesen Schichten führen. Darum sind die „Vorzugsgaben“ des Geistes, wenn sich das Wesensbild der Seele verwirklichen soll, zugleich die großen „Aufgaben“ eines Lebens der „Selbstverwirklichung“, der Selbsterziehung.

2. Übersetzen wir nun das Gesagte in die Sprache der Aszese, um die Wesensart des Seelenlebens mit den Lehren der Aszetik zu vergleichen und zu sehen, wie beide zueinander „konvergieren“. Zunächst zur Konvergenz zwischen Aszese und Primat des Ganzen usw. in der Seele.

Dem Wesen unseres geschöpflichen, durch und durch „relativen“ Seins entspricht es, daß es auch durch und durch, zumal in seinem bewußten Erleben und seinem willentlichen Formen an sich selbst, auf das objektive „Absolute“, auf Gott hin geordnet sei. Doch liegt in der Seele, in ihrem falsch verstandenen Naturdrang zur Selbstbehauptung die Möglichkeit und Anlage zur Auflehnung gegen diesen Primat der objektiven Normen Gottes. Der Katechismus spricht darum in der Lehre von den „Anlagen zur Sünde“, den sieben „Hauptsünden“, an erster Stelle von der „Überhöhung“ des eigenen Ich, dem Hochmut, der „Superbia“ als erster aller Sündenquellen. Neben ihr nennt der Katechismus die „Trägheit“ des Geistes, dessen Beharrungstendenzen die Unruhe des Entwicklungsdranges lähmen. Die innere Einheit, der „Primat des Ganzen“ in der Seele, die rechte Geformtheit wird bedroht von mancherlei Anlagen der Seele zur Formfeindlichkeit und Maßwidrigkeit im individuellen und sozialen Leben, Unmäßigkeit im Genuß, Zorn, und anderen „Hauptsünden“.

Anlage wird zur ungewollten Geneigtheit der Seele, zu Versuchung, wo sich ein konkreter Einzelwert breitspurig vor dem engen Bewußtsein aufstellt. Eine „Psychologie der Versuchung“ wird zunächst an die Struktur unseres „Werterlebens“ erinnern müssen. Rein theoretisches Wissen kann objektive Abstufung der Werthierarchie erfassen, aber es bleibt ein unlebendiges, eben ein bloßes Wissen. Wirkliches Wert-Erleben — und nur in solchem wurzeln Willensentschlüsse — deckt sich mit dem objek-

tiveren bloßen Wissen nicht. An ihm ist mehr die ganze Seele beteiligt. Die objektiven Werte müssen sich in der werterlebenden Seele, die ihr „*iudicium practicum*“ formt, gleichsam spiegeln; aber der Spiegel der Seele ist, wie ein Seespiegel, selten ruhig. Er kann objektive Werte bald überzerrt groß, bald lächerlich klein und verbogen wiedergeben. Er kann von Stunde zu Stunde und viel rascher und jähler seine Form und die seiner Wertbilder verändern. Sprach doch gerade darum ein Heiliger das „*Nihil a me alienum puto*“. Zwar kann die Seele in willentlicher Aufmerksamkeitslenkung die Struktur ihres Werterlebens verändern und inzwischen den Einfluß falschen Werterlebens auf das freie Wollen suspendieren. Aber aus der Aufmerksamkeits-Psychologie wissen wir, daß ein Umschalten der Aufmerksamkeit verhältnismäßig geraume Zeit in Anspruch nimmt (nach Lindworsky wenigstens eine Drittelsekunde, sogar bei relativ indifferenten Gegenständen, wie sie im Experiment geboten werden können). Auch setzt die „Umschaltung“ voraus, daß andere Werte gleichsam in erreichbarer Nähe, „bewußtseinsnahe“ bereit stehen, auf die sich die Aufmerksamkeit hinlenken lasse. Diese Werte müssen als bedeutsam erscheinen und nicht als gewissermaßen „veraltet“. Daher der Wert immer neuer „Betrachtung“ religiöser Höchstwerte und allgemein der Pflege wacher geistiger Interessiertheit. Das Bewußtsein muß für solche rasche Umstellung eine gewisse Elastizität haben, die durch gesunde Frische der Nervengrundlagen unseres Seelenlebens gefördert wird, während Angst und Entmutigung leicht Verengung und eine Art Starre der Aufmerksamkeit mit sich bringen können. Übrigens gibt es, wie mehrere Temperamente, so auch verschiedene „Typen“ der Aufmerksamkeit, die Anlage zu Konzentration wie zu Ablenkbarkeit, „Klebrigkeit“ und Wandelbarkeit der Aufmerksamkeit ist nicht bei allen gleich.

Wenn unfreie Neigung zu freiem Sichentschließen für den Unwert wird, steht die Aszetik vor dem düsteren Kapitel der „Psychologie des Sünders“. Über ihren letzten Werthaltungen („*iudicium ultimo practicum*“) stehend kann die Seele willentlich ihr Werterleben, ihr „*liberum de agendis iudicium*“, fehlformen und es so fixieren. Sie entscheidet sich dann gegen den ihr wesensgemäßen Primat der objektiven Normen, gegen die Tendenz zu einheitlicher innerer Entwicklung, für auswuchernde Teiltriebe, für das Formfeindliche in ihr. Darum ist das, was Ethik und Aszetik als „Sünde wider Gottes Gebote“ bekämpfen, zugleich ein Sichvergehen gegen das Wesensbild der Seele selbst, Hinwendung zum Unwert, Zerstörung

von Maß und Form — das Exerzitienbuch betont richtig in der Betrachtung „*de propriis peccatis*“, im Anschluß an alte Tradition, die rein psychologische „*Desordinatio operationum*“. Die für den Augenblick fixierte falsche Werthaltung kann zur verfehlten Dauerstruktur der Seele werden. Es wird zum „Fluch der bösen Tat, daß sie fortwirkend Böses muß gebären“, bis zur Verbissenheit in den psychologisch-ethischen „Autismus“, in dem das Böse gut und das Gute böse genannt wird, weil die verzerrte Seele objektive Wertordnungen nur noch verzerrt in ihrem Wissen widerspiegelt. Die Seele ist in das *Mysterium iniquitatis*, des Unrechtseins, hineingeführt und aufgenommen.

Nicht nur Fehlstrukturen in der Werthaltung, sondern auch die Einseitigkeiten in Temperamentsanlagen, Assoziationen und Komplexen der „Tiefenschichten“ in der Seele fordern die scheinbar negative Arbeit der Umformung und Umstrukturierung der Seele, die — eigentlich fälschlich so genannte „negative Aszese“, Bekehrung und Reue, Überwindung und Abtötung. Die „Psychologie der Reue und Bekehrung“ hat schon in den 1890er Jahren amerikanische Psychologen interessiert. Trotz ihrer noch plumpen Methode haben sie auch manches gute Ergebnis gewonnen. Wunderle, M. Moers u. a. haben im letzten Jahrzehnt das Reue-Erlebnis psychologisch analysiert. In anderer Art hat M. Scheler mit den Theorien abgerechnet, die in Reue nur eine Art Zerfallsprodukt der Seele oder allenfalls Triebsublimierung zu sehen vermochten. Er zeigte, was die anderen Arbeiten bestätigen, wie Reue etwas vom Kostbarsten in der Seele ist: Umschichtung der Fehlstruktur, Abkehr vom Nichts des Unwertes und Wiedergewinnung wesensgemäßen Lebens, neuer Lebensauftrieb und Sichdurchsetzen des Wesensbildes der Seele, seelische „Neugeburt“. Psychologische Analyse der Sündenbetrachtungen im Exerzitienbuch, zumeist der Betrachtung „*de propriis*“, würde noch eindringlicher zeigen können, wie gerade in sehr tiefem Reue-Erlebnis größte positive seelische „Wiedergeburtswerte“ — rein psychologisch gesprochen — geborgen sind. — „Psychologie der Abtötung“ achtet zunächst auf die Formwidrigkeit von „Teiltrieben“, die sich gegen den „Primat des Ganzen“ in der Seele richten. Ist doch der Sinn von christlicher Abtötung und Überwindung nicht die stoische Abdrosselung wertvollster seelischer Kräfte, etwa des Gemütslebens, auch nicht indische Flucht vor dem Leben, sondern Realisierung des „Primates der seelischen Einheit“, Hinführung der Einzelanlagen zur wesens- und sinngemäßen Einordnung in das seelische Ganze und seinen



Sinn, innert deren allein die Teilanlage werthaltig bleibt. Das gilt von der aktuell notwendigen „defensiven“ wie von der „aggressiven“ Überwindung, die für spätere Notfälle die Seele bereiten soll. Das zunächst so paradox Sinnlose der Worte „*agere contra propriam naturam*“ wird, richtig betrachtet, zum vollendeten Dienst am Wesensbild der Seele. Allerdings fordern die alten praktischen Meister in ihren Mahnungen zur „*sancta discretio*“ ebenso wie die Theorien der Willens- und Aufmerksamkeitspsychologie mit Recht, daß Überwindung der Seele „wesensgemäß“ sein müsse: daß sie nicht den Fehlwert erst recht aufdringlich im Mittelpunkt des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit sich festkrallen lasse, daß sie nicht Fehlverkoppelungen schaffe und bloße Instinktsublimierung mit Tugend verwechsle, daß sie nicht das Leib-Seele-Ganze schwäche und erst recht zu Hemmungen bereitmache, daß sie nicht den elastisch-frohen Willen „breche“, nicht durch Persönlichkeitsentwertung und Einkleien von „Minderwertigkeitskomplexen“ neue Hemmungen und Ichverkrampfungen heraufbeschwöre, statt innerlich frei und lebensmutig zu machen.

Der Primat der Entwicklungstendenz über träge Seelenstarre fordert bewußte Selbstformung und immer neuen Auftrieb des Lebens. Wo der versagt, erstarrt das Leben. In der Sprache der Aszetik wäre das — auf aszetischem Gebiete — das Vollkommenheitsstreben „positiver Aszese“. Es birgt in sich „Entwicklungs-Unruhe“ — nicht die Unruhe des innerlich Unsicheren, Ängstlichen, auch nicht die des Menschen, der im frommen Streben letztlich sein ideales Spiegelbild sehen möchte. Es ist die Unruhe des „Heiligen“, der in Gott still geborgen ist und doch immer neu und weiter zum Berge Gottes hinansteigen will, weil er sich Gott nie nahe genug weiß. Es ist der Gegensatz zur Satttheit des seelisch stagnierenden, in der Sprache der Aszetik: des Lässig-Lauen. Zum Lebensauftrieb gehört, wie das Seelenleben nun einmal ist, nicht zwar die pedantische Schablone, die das Kleine, die Übung, die Tradition vergötzt, wohl aber die Geistesweite, die das Kleine in seinen großen Zusammenhängen zu sehen vermag und die Spannkraft des Lebenswillens, die sich in der gesunden „Treue zum Kleinen“ auswirkt. In steinigem Bergland arbeitet sich das Leben, die Vegetation, langsam aufwärts, indem sie Samen um Samen in die Steinritzen senkt, bis kleine Keime Wurzel fassen und den Boden lockern. So gewinnt zuletzt der Bergwald die Steinhöhe. Willenspsychologie und Psychotechnik empfehlen die zweckgemäße Aufteilung großer Aufgaben in Teilaufgaben und Hingabe an diese, ohne daß dabei das

Kleine aus dem Verband des Ganzen der Aufgabe und der großen Motive zu dieser Aufgabe ganz isoliert wird. Aszetik spricht von „Partikular-examen“ (siehe unten) und von der „Treue zum Kleinen“, die aber von großen Motivzusammenhängen getragen sein muß. — In allen Gebieten geistigen Lebens ist es sodann wichtig, daß der Entwicklungsauftrieb bei Wahl von Ziel und Weg sich der persönlichen Eigenart, dem Typus, der Lebensphase usw. anpasse. Zahlloses Versagen und Verzagen und Zurücksinken in Lauheit wird dadurch verhütet — im aszetischen wie in allem anderen Streben. Die Aszetik, die schneller an die individuelle Gnadenführung denken darf, hat den schöneren Ausdruck, daß sich das Streben richten solle „*secundum mensuram donationis Christi*“.

Wesensgemäße Entwicklung der Seele, Realisierung ihres Wesensbildes besagt ein immer weiteres Hineinwachsen in den „Primat des Objektiven über das Subjektivistische“. Es muß, wie es Charlotte Bühler in dem bereits genannten „Lebenslauf als psychologisches Problem“ zeigte, der Dominanzwechsel gefunden werden: aus bloßer Funktions-Lust zur Achtung vor dem Funktions-Sinn, aus Trachten nach der Befriedigung am Tun um seiner selbst willen zur Hingabe und zum Einsatz des Ich an die über ihm stehende Aufgabe, die Wendung vom „Ich“ zum „Du“. Letztlich aber muß die Wendung gefunden werden, in der die tatsächliche Zuordnung unseres kontingenten geschaffenen „Seins“ auf den einzig schlechthinnigen Wert, Gott, im bewußten „Erleben“ der Seele sich gestaltend auswirkt. Mit anderen Worten: Echtes seelisches Wachsen ist Wachsen zur Hingabe in Ehrfurcht - Liebe - Opferung. Und dieses sind zugleich die Grundmotive und die Höchstziele christlicher Aszese. Zur Hingabe in Ehrfurcht: das ist Anerkennung Gottes und der objektiven Seins- und Werthierarchie, jener feine „Spürsinn“ für die Gegenwart und für das Walten der Hoheit Gottes in aller Schöpfung, in den Menschen ringsum und im Weltgeschehen; es ist das Gottfinden des „demütigen“ Menschen. Zur Hingabe in Liebe: diese ist ja schlechthin letzte Hingabe. Während der Instinkt im biologischen Naturgesetz wurzelt und auf Abreagieren und Befriedigung des eigenen Selbst zielt, wurzelt Liebe im Werterkennen und will sie wertschöpferisch zu anderen hinzielen, fremdes Sein erhöhen. (Wo sie mit sozialem Instinkt in Geschlechterliebe zur Synthese verbunden ist, hebt sie das Biologische in höhere Sinneinheit herauf, macht es zum Ausdruck auch des Geistigen und überdauert sie die Triebkraft in stillem Weiterwachsen.) Liebe drängt zur Hingabe und Anglei-

chung in der Vereinigung, im „Wir-werden“. So wird sie Opferung. Hingabe in Opferung: in dem Streben der Heiligen drängt es zur Angleichung an das objektive Bild des Sohnes Gottes, des Christus, auch des *crucifixus*. Hier besonders überflutet Liebe das bloße rationale, „kluge“ Berechnen des bloßen Verstandes, verschmilzt die Logik des reinen Denkens mit der „Logik des Gemütes“ zur Einheit, in letzter Hingabe zu Gefolgschaftstreue an den „Christus“ und in Kreuzweg-Minne.

Aszese entspricht dem Wesensbild, das in der Seele Wirklichkeit werden will mit seinem „Primat der Einheit, Entwicklung, Hingabe ans Objektive“. Nur ist christliche Aszese Über-Erfüllung dessen, was Natur verlangt. In das Gotteskind-Leben eingeordnet, dient sie der Überbauung größerer Spannungen — von Natur und Gnade —, der Entwicklung zu ungeahnter Lebenshöhe — dem Leben in Gott —, der Angleichung an das gottmenschliche Urbild: „*vivit in me Christus*“. Aber von der Eingliederung der Aszese in Gnadenleben und Gnadenwirken wollten wir hier zunächst noch absehen.

3. Wir wenden uns nun nach dem Hinweis auf die „Konvergenz“ im allgemeinen einigen besonderen Beziehungen zwischen Seelenleben und Aszese zu, die sich aus den von uns an erster Stelle erwähnten „Wesensgegensätzen“ in der Seele ergeben.

#### a) Leib-Seele-Einheit und Aszese

Das rätselhafte Beisammensein von Seele und Körper hat zu allen Zeiten wie die Philosophie so auch die Aszese vor wichtige Aufgaben gestellt. Irrtümer bizarrer Art, wie die gnostische Lehre von der Leibfeindlichkeit des Geistes, konnten zu Verzerrungen asketischer Lehren führen, die mit nüchterner philosophisch-psychologischer Seelenlehre ebenso wenig wie mit christlicher Aszese gemeinsam haben. Diese sehen im Körperlichen Erlebnisgrundlage, Erlebnisinhalt und Erlebnissymbol der geistigen Seele.

Der Körper ist Erlebnis-Grundlage der Seele: Asketik darf moderner Forschung dankbar sein für die Liebe, mit der sie den Bedingungen seelischen Lebens in den Körpergrundlagen nachspürt: der Bedeutung der Gehirnpartien und Nerven, der Blutstruktur und inneren Sekretion aus den sieben innersekretorischen Drüsen (dem Einfluß etwa des Ineinander- und Gegeneinanderwirkens von Zirbeldrüse-Hirnanhang-Keimdrüsen für das Tempo seelischer Entwicklung), den Korrelationen zwischen Körperbau und Charakter, dem Einwirken körperlicher Ent-

wicklung und, in den Wechseljahren, Rückentwicklung auf Charakterentwicklung und Charakterhemmungen, dem Seelenleben in seiner Bindung an Rasse, Landschaft, Kosmos, der sogenannten seelischen Vererbung, d. h. der Vererbung von Körperanlagen, an die Seelenleben teilweise gebunden sein kann, usw. Christliche Aszetik rechnet mit diesen Bindungen der Seele an die biologischen Tatsachen, um Dinge natürlich zu sehen, die keiner anderen Deutung bedürfen, um altes wie neues Wissen ihren Zielen gemäß zu verwerten und um die Grundlage des Seelenlebens brauchbar zu halten. „*Praecepta hygienica iugiter servant*“ heißt es im *Codex iuris canonici*, und die Aszetik sagt, daß zahlreiche Fehler der Lieblosigkeit, Verzagtheit, des Mißtrauens usw. leichter durch verständige Körperpflege als durch „Heroismus“ vermieden werden. Andererseits, da das Instrument des Seelenlebens nicht die Hauptsache ist, entspricht es dem Sinn von Seele und Leib, daß sich das Geistesleben nicht zum Diener der Muskulatur mache; das Verbrauchtwerden gehört schließlich zum Gebrauchtwerden des Instrumentes.

Der Körper ist Erlebnis-Gegenstand der Seele: es ist aber gewiß seltsam, wie sehr Menschen zwischen geistleerem Kultus des Körpererlebens und unsicherer Angst vor ihm schwanken können. Das Erlebnis des gesunden Körpers ist eine Quelle seelischer Freude und Kraft, es kann sie für die geistigen Aufgaben mutiger und sicherer machen. Geringwertung dieses Frohgefühls wäre schon darum unsachgemäß. Freilich muß gesunde Funktions-Lust dem Funktions-Sinn untergeordnet sein, damit sie nicht zum Tyrannen des Lebens werde. — Das Erleben des kranken Körpers kann für den Geist eine schwere Belastung bedeuten. Es kann die Seele gleichsam verkrüppelt, verzagt, lebensunmutig machen und sie zu mancherlei „Überkompensierungen“ neurotischer Art verleiten. Aber dasselbe Erleben kann die Seele auch zu wundersamer innerer Feinheit, Freiheit und Reife hinführen. Menschen mit — wie man so sagt — übererregbaren „Nerven“ sind seelisch leicht verwundbar, wo andere nichts am Leben zu tragen haben. Das kann sie zu unausstehlichen, selbstsüchtigen „Neurotikern“ machen. Es kann ihnen aber auch helfen, feinfühlig, verstehender, taktvoller zu werden, wenn sie ihr Erleben dem Gesamtsinn ihres Lebens einordnen und die Gefahr zum Segensquell für andere zu machen suchen, grundgütig zu werden trachten. Gelingt es ihnen nicht immer, so doch manchmal. — Das Erleben des Körpers in seiner Reifung und geschlechtlichen Anlage kann strebende Seelen in führerlose Un-

sicherheit des Wertens und Wollens geraten lassen. Sensationelles Aufbauschen „sexueller Not“, wie es eine Zeitlang Mode war, widerspricht psychologischer Erfahrung schon darum, weil es die „Not“ zuviel in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit hineinpflanzt und hineinredet. Über bloßem biologischem Wissen, das noch keine Willenstat gewährleistet, und über Angstmoral, die im Dunkeln und in den Graben hinein tappen läßt, steht die Hinführung zur Ehrfurcht vor Gottes Allmacht, Weisheit und Güte in der Schöpfung und vor der Ewigkeitsgröße einer Stunde, in der Elternkräfte und Gottesodem einem Ewigkeitswesen das Dasein geben. Es ist die religiöse Ehrfurchtshaltung, die mit Klarheit und Feinheit eines an Treue gewohnten Gewissens gepaart ist.

Die Körperwelt dient als Erlebnis-Symbol des Geistes: Die geistige Seele ist ja nicht nur in ihrem unbewußten Sein „*Forma corporis*“. Die „*Forma*“ schafft sich auch für ihr bewußtes Erleben im bewußten Gebaren des Körpers ihren Ausdruck. Dadurch kann sie formend auf das Erleben anderer einwirken. Zugleich ist es die eigentümliche Macht echter Symbole, daß sie rückwirkend auf den Geist des Menschen formen, der sie schafft, daß sie für dieselbe Gesinnung ein Hort sein können, die er symbolisch ausdrückt. (Insofern hat fast jede Tat des Menschen noch einigen Anteil an der „Immanenz“, die geistiges Leben kennzeichnet.)

Ein paar Hinweise: Die „*moderatio externa*“, die äußerste Zucht in Haltung, Gang, Miene und Geste ist an und für sich naturhaftes Symbol innerer „Haltung“. Wie diese, soll sie nicht verschnörkelt sein und nicht durch aufdringliche Starre den Eindruck machen, als ob hier jemand seine innere Unsicherheit verpanzern und verkleiden wolle. Sie soll echt und wahr sein. Sie ist aber auch Schutzwall für innere Gesinnung feiner Ehrfurcht und darum legen die „Meister“ mit Recht soviel Gewicht auf sie. Ist doch z. B. die Haltung betender Menschen Symbol und Hort innerer Andacht. — Die Beobachtung „gesellschaftlicher Formen“ in mündlichem und brieflichem Verkehr soll echtes Symbol innerer Ehrfurcht und Liebe sein. Aber auch wo diese Formeln konventionell-äußerlich geworden sind, verrät es und bewahrt es innere Zucht, wenn man sich an sie hält. So sind diese „Anstandsregeln“ psychologisch — und asketisch — von Belang, während Verzicht auf Takt und Formen nicht zur Einfachheit des Heiligen und nicht zur Psyche des natürlich-echten Menschen gehören. — Menschliches Sprechen ist das erste, wichtigste, am engsten zum Wesen des Geistes gehörende Symbol, ein besonderes Bild der Zeu-

gung des *Verbum Divinum* und seiner Sendung in die sichtbare Welt. Darum formt gerade der Mißbrauch dieses Symbols, seine Verkehrung in Falschrede, so stark mißgestaltend an der Seele, während Pflege der Wahrhaftigkeit und zugleich rücksichtsvoller Güte im Sprechen psychologisch wie aszetisch höchste Werte für die Seele des sprechenden Menschen selber birgt. Sorgfältig durchgeformter „Stil“ der Rede kann (wie gepflegte Kleidung) Sache echt vornehmer und gütig rücksichtsvoller Menschen sein, aber auch wohl Sache stolzer Menschen, die sich selber suchen. Jedenfalls wäre es nicht uninteressant, vielleicht auch nicht praktisch nutzlos, neben die Psychologie der Sprache auch eine „Aszetik des Stiles“ zu stellen. — Symbole ihres inneren Wesens und Wollens schafft die geistige Seele in den Gebilden von Kunst und Technik, die sie durch den Körper formt. Wie viel stolze, selbstsichere Kraft — oder ist es Überkompensierung geistiger Ohnmacht gegen das Schicksal? — mag sich in den technischen Gewaltwerken der alten Pharaonen in der heutigen Wüste Ausdruck gesucht haben, und wie seltsam können diese Bauten auf die Menschenseele wirken. Hingebendes Schaffen und Empfangen — nicht spielerisches „Genießen“ — hoher Kunst erfaßt die Seele des Schaffenden und des vom Kunstwerk beschenkten Menschen viel tiefer und ganzheitlicher, als die meisten anderen „Ereignisse“ im Seelenleben. Daher die Macht begnadeter Meister, Menschenseelen oft dauernd eine Form zu geben. Kunstwerke als Ausdruck einer wertgesättigten und reinen, reichen Seele können Menschen zu Reinheit und innerem Reichtum bereiten und der ewigen Schönheit Wege in diese Seelen ebnen, so wie aus wertarmem und getrübttem Innenleben des Künstlers verarmende und zersetzende Mächte ins Innenleben anderer Menschen hineinwirken. Auch schon im Ringen großer Meister um echten Ausdruck für das Große, das vor ihrem Geiste steht, und in der ernsthaften Hingabe des Menschen, der nicht nur genießerisch dem Werke der Kunst entgegentritt, liegt viel innere Zucht und Hingabe an geistige Wertwelten, liegt „Aszese der Kunst“. Psychologie und Philosophie der Kunst fordern ihre Ergänzung auch in einer „Aszese der Kunst“, des Kunstschaffens, des Aufnehmens von Kunst und — wir denken an wirkliche Kunst — gegebenenfalls des Verzichtens.

## b) Aszese und Schichtenbau der Seele

Das Wort „Schichtenbau“ steht selbstverständlich im Gegensatz zum unräumlichen Wesen der Seele. Aber wir Menschen haben kein unmittelbar intuitives Schauen geistiger Wesensart und müssen in Begriffen und „Bildern“ reden, die aus der Sinnesanschauung erarbeitet wurden und darum das Wesen des Geistes nicht adäquat wiedergeben. Rationalistischer Verzicht auf „Bilderdenken“ würde der Eigenart des Geistes nicht näher führen. So sprechen wir von „übereinander liegenden und ineinander verlagerten Schichten“ der Seele, wissend, daß in Wahrheit die Eigenarten der Seele, das Rationale und Irrationale, das Denken und Wollen viel feiner „ineinander“ sind, als wir uns vorstellen und denken können. Der Gegensatz der „Schichten“ wurde stets erlebt. Übergeistige Gnosis wertete dabei nur die Geistschicht, ebenso der Rationalismus. Aus dem Ressentiment dagegen wurde das Gegenextrem geboren, etwa L. Klages' Lehre vom Geist als Widersacher des Lebens. Beide Einseitigkeiten lassen das feine Ineinanderwirken und Füreinanderwirken der Seelenschichten nicht erkennen, auf das z. B. neuerdings Erich Jaensch in seiner „Integrationspsychologie“ und Gerh. Pfahler nachdrücklich hinwiesen.

Da ist zunächst geistig-intellektuelles Erkennen in die Welt der *Sinnenbilder* hineingebaut. Begriffe an sich sind unanschaulich und die Gedanken folgen einander — von Rechts wegen — in „logischem“ Zusammenhang. Die *Sinnenbilder* sind anschaulich und folgen einander nicht nach Gesetzen logischer Verbundenheit, sondern weil Naturgesetze, die das biologische Geschehen in Gehirn und Organen regeln, hier in das Bewußtsein hinauf wirken. Begriffliches Denken ist im Entstehen und Verlauf stets von *Sinnenbildern* begleitet, umgeben, getragen und mitbestimmt. Anderseits zeigten denkpsychologische Experimente, wie diese *Sinnesbilder* hinwieder je nach den Zielen und Aufgaben geistigen Denkens mehr oder minder bewußterweise entzerrt, umgruppiert, neugeformt werden, damit sie dem Denken eher dienen. So steht das Geistige in seiner Bindung an die anschaulichen Bilder doch auch wieder irgendwie „über alledem“. Auch ist das Ineinanderwogen von abstraktem Denken und farbengesättigten „Bildern“ nicht bei allen gleich stark. Zwischen fast aus der Anschauung entwurzeltem, abstraktem Denken und dem Künstlerdrang, Abstraktes in anschaulichen Symbolen zu fassen, gibt es viele Abstufungen. — Es wäre reizvoll, im einzelnen zu sehen, wie die Meister des betrachtenden

Gebetes diese Tatsachen berücksichtigen, auch wie der „Typus“ sich geltend macht etwa in der Vorliebe von Meistern und Schülern der Betrachtungskunst für diese oder jene Betrachtungsweise. (Man vergleiche die Betrachtungsbücher von Lohmann und Huonder!). Das Exerzitienbuch mit der Anregung zur „*Compositio loci*“ beim Einspielen der Betrachtung, mit der eigenartigen Struktur der „ *Applicatio sensuum*“, bei der das Geistige sich in das Vorstellungsleben hinein auswirkt, mit der „*Contemplatio*“ der 2.—4. Woche, anderseits mit der strengen Form der „*Meditatio*“, wie sie der ehrw. P. Roothaan in seiner „*Ratio meditandi*“ auslegt, trägt den verschiedenen „Typen“ Rechnung, jedoch so, daß nie die geistige Leitung der Seele in der Bilderfülle der Sinne ganz schwindet, anderseits im gewöhnlichen Beten nie die Einwurzelung des Denkens im Anschaulichen ganz fehlt.

Durch die „Bindung an die Sinnenschicht“ ist das Geistige auch an die Macht der Assoziationen und der Gefühle gebunden. „Wie die Vegetation ohne chemische Affinität der Teile nichts ausrichtet, so ist unser ganzes Bewußtseinsleben an die mächtige und alles durchdringende Wirksamkeit der Assoziationen gebunden“, schreibt mit Recht P. Fröbes, und O. Selz hat schön gezeigt, wie alles geordnete, alles wertschöpferische Denken bis in die höchsten Inspirationen des Genies hinauf an das Ineinanderwirken von „bewußtseinsnahen“ Vorstellungskomplexen gebunden ist. Anderseits steht doch das Geistige irgendwie „über alledem“, „die Assoziation“, fährt P. Fröbes fort, „bleibt das Werkzeug eines höheren Einflusses, des Willens“, der durch „indirekten aber richtunggebenden Einfluß“ normalen Denkverlauf regelt. — Von den bewußtseinsnah in der Seele bereitstehenden Vorstellungskomplexen (den Apperzeptionsmassen) hängt es vielfach ab, in welcher Prägung und Färbung ein religiöser Gedanke, eine asketische Anregung von der Seele aufgefaßt und aufgenommen wird. So können schier unverständliche Hemmungen religiösen Lebens, etwa des Glaubens oder der Gottesliebe, auf ungünstige Kindheitserinnerungen an Eltern und Lehrer zurückweisen, wenn eine Gefühlsübertragung von diesen Erinnerungen auf religiöse Gedanken erfolgt ist. — Mehr oder minder positiv oder negativ „affektgesättigte“ Vorstellungskomplexe können auch einen, selten klar beobachteten, dafür um so stärkeren Einfluß auf unser Wahrheitssuchen ausüben, wo immer die Wahrheit unsere Interessen berührt, wo es um die Beurteilung unserer selbst, um die Bewertung von Freund und Feind, wo es um liebgewonnene „wissenschaftliche Gedanken“ sich handelt. Mancher



unberechtigte Zweifel kann da irrational festgehalten, vor manchen Folgerungen das Denken irrational vom Wege abgelenkt und umgebogen werden. Es kann viel „Aszese des Denkens“ brauchen, um dem Denk-Ethos, das zur Wahrheit drängt, zum Durchbruch in der eigenen Seele zu helfen.

Trotz ihrer Bindung an die „Tiefenschichten“ kann hinwieder die Seele absichtlich von sich aus neue Assoziationen und Vorstellungskomplexe stiften. Sie bereitet sich dadurch für spätere Leistungen, sie bewirkt eine Umstrukturierung der Seelenschichten, so daß später ihr gutes Wollen in der Seele selbst weniger Hemmungen und mehr Resonanz findet, leichter sich durchsetzt. Es ist der Psychologie der Assoziationsstiftung wie der des Wollens entsprechend: daß bei diesem Werk die Seele planmäßig bewußt vorgehe — inneres Leben soll ja im geistig-bewußten Menschen nicht ein nur irrational-unbewußtes Wogen sein, wie in der Pflanze! —; ferner soll das Interesse sich der zu leistenden Einzelaufgabe der Assoziationsstiftung zuwenden, weil sonst die Assoziation sich nicht so leicht formt; — durch Einbau dieser Kleinarbeit in große, für sie zügige Beweggründe, die etwa dem Dogma, der Schriftbetrachtung und Liturgie entnommen sind, soll die Seele die Treue zum Kleinen sich groß und wertvoll machen; — sie soll die Aufgabe der „Umstrukturierung der Seelenschichten“ in leichter zu bewältigende Teilaufgaben zerlegen; kurz, sie wird irgend eine, ihrem Charakter, ihrer Entwicklungsstufe, ihrer Geistigkeit angepaßte Form eines „Partikularexamens“ verwerten. Wie etwa im Sprachunterricht die Stiftung „positiver“ Assoziationen (z. B. Einprägung richtiger Aussprache) wertvoller zu sein pflegt als die Stiftung negativer Vorstellungsbedingungen (z. B. durch ständiges Vormachen einer verkehrten und zu meidenden Aussprache), so wird *ceteris paribus* ein „positives Partikularexamen“ werthaltiger sein als ein negatives. Übrigens ist ja der Sinn dieses letzteren doch auch ein positiver.

Assoziations- und Komplexstiftung sorgt dafür, daß im Alltagsleben eine Fülle nützlicher Bewegungen, die anfangs nur mit viel Aufmerksamkeit und willentlicher Übung vollzogen wurden, mechanisiert werden. So das Gehen, Stehen, Schreiben, selbst das Virtuositum. Der Geist wird dadurch entlastet. Es können aber auch Bewegungsautomatismen sich entwickeln, die unsere Bewegungen gegen unser Wollen und vielleicht ohne unser Wissen um die vollzogene Bewegung dirigieren — vom nervösen Tick bis zur Starre verblödeter Schizophrener. Ebenso können sich Vor-

stellungsgruppen, Assoziationssekten, so sehr vom übrigen, willentlich beeinflussbaren Seelenleben abspalten, daß sie gegen den Willen ins Bewußtsein treten und sich, obwohl sie als fremd empfunden und abgelehnt werden, nicht wegtreiben lassen. Bei krampfartigem Sichwehren der Seele hacken sie sich erst recht im Bewußtsein fest und führen sie erst recht zu mancherlei unliebsamen Affekten und Antrieben. Wir stehen da vor dem Gebiet der mannigfaltig psychischen Automatismen, Zwangsvorstellungen, Zwangsgedanken, Zwangszweifel, Zwangsimpulse, die auch der Aszetik zu schaffen geben können. Jedenfalls ist die Frage, wie solche Zwangsphänomene sich behandeln lassen, wie ihnen allenfalls vorgebeugt werden könne u. ä., für sie von Bedeutung, wenn auch in schwierigeren Fällen der Seelenführer den gewissenhaften Arzt zur Hilfe nehmen muß.

Nur sehr kurz sei noch auf eine weitere Form des Ineinanderwirkens von Geist- und Tiefenschicht der Seele hingedeutet: unser Werten und Wollen ist nicht nur an geistigen Wertwelten orientiert, sondern auch im elementaren Gefühls- und Triebleben der Seele verwurzelt. Die elementaren Seelenmächte, die auf biologischen Vorgängen beruhende „Angst“ und ihr Gegenstück, wirken bis in die sublimsten geistigen Haltungen hinauf, hemmen oder fördern bestes Wollen. Die Fülle der Gemütsregungen, Freude, Trauer, Zorn, Haß und die geheimnisvolle Macht der Stimmungen — der niemand sich entzieht, gar niemand — prägen an unseren Gedanken und formen an unserem Wollen. Die verhältnismäßig starre Form der Instinkte, die das Leben der Tiere in seinen Bahnen lenkt, ist zwar schon in höheren Tieren, erst recht im Menschen aufgelockert. Aber Instinkte in freierer, enger mit geistigem Wollen verflochtener Form sind auch in seiner Seele da und wirkkräftig, Herdeninstinkte, Nachahmungsdrang, Über- und Unterordnunginstinkte, Kampf- und Spielinstinkt, Sexualinstinkte. Der Schöpfer gab dem allem seinen guten Sinn im Seelenleben. Mit Recht sprachen die Alten von den „Rossen des Geistes“. Christliche Aszetik hat darum nicht „Verdrängung“, sondern sinnentsprechende Behandlung der Tiefenschichten der Seele gefordert, Ein- und Unterordnung ihrer letzten seelischen Auswirkung unter den Sinn des seelischen Ganzen und die Pflichten des Berufes. Irgendwie steht freies Wollen „über alledem“ Wogen auch der Triebseichten. Man kann darum nicht den ganzen Charakter, wie Mc Dougall wollte, aus den Instinkten allein aufgebaut denken. Freies Wollen beherrscht zwar nicht die

Antriebskraft der Instinktschicht — wenigstens nicht unmittelbar — wohl aber deren letzte Wirkung auf Werturteil und freies Wahlvermögen. Aszetik leitet dazu an, die Tiefenschichten für die Aufgaben des Geistes auszuwerten, Fehlverkoppelungen in diesen Schichten zu meiden und das Tugendstreben des Geistes zugleich vor dem Hinabgleiten in bloße Mechanismen oder gar ins Instinkthafte zu bewahren, damit nicht gute Gewohnheit Formalismus, Demut mutloser Anlehnungsinstinkt, vorwärts drängender Mut bloßer Aggressivinstinkt, Liebe zu Trieb verkehrt werde.

### c) Willenshemmung und Wertwelt

Descartes hat diese Königsgabe freien Willens einmal als eines der drei großen Gotteswunder neben die Schöpfung aus nichts und die hypostatische Union gestellt. Jedenfalls steht die Seele nie so hoch wie im freien Wollen des Guten. Während durch die Tiefenschichten der Seele hindurch biologische Naturgesetzmäßigkeit und „kosmisches Schicksal“ auf den Geist wirken, strahlt im „*Liberum arbitrium*“ das Licht der Wertwelt in die ganze Seele ein, dem Menschen mitsamt allem Schicksalserleben Richtung gebend. Hier im Wollen vollziehen sich die letzten großen Entscheidungen des Lebens: ob die Seele ihre Kraft an vielerlei Teilwerte zersplittern will, ob sie einseitig dem und jenem Wert allein sich zuwenden will — wie die Lebensform-Typen Sprangers, wo sie einseitig entwickelt wären —, oder ob eine alles umfassende, aber einheitliche Hierarchie der Werte die innere Formung der Seele bestimmen, reich und einheitlich machen solle. Im *Liberum arbitrium* fällt letztlich die Entscheidung, ob die Seele, ihrem Wesensbild gemäß, sich an die objektive Wertordnung Gottes hingeben oder ob sie die subjektivistische „Ichnorm“ über die Gottesnorm setzen und sich so an ihrem Wesensbild vergehen will.

Freie Wertwahl fordert zunächst ein Wissen um die Werte. Auch und zuerst ein theoretisches Wissen, aber darüber hinaus ein konkretes Werterleben. (Die Alten sprachen darum vom *iudicium practicum*, womit nicht ein bloß intellektuelles Beurteilen, sondern eine Totalhaltung der Seele gemeint ist, in die sich das Wollen einlagert.) Hier macht sich leicht die Macht subjektiver Bindungen der Seele geltend, die das Werturteil — wie wir oben andeuteten — verzerrt. Wohl ist als subjektiv erlebte Norm das „Gewissen“ da, mit seiner Klarheit, Feinheit, Unbedingtheit. Aber auch auf das Gewissenserlebnis können die subjektiven Hemmungen und Fälschungen einwirken: biologisch oder psychogen bedingte Angst kann zu

Skrupellosigkeit und pathologischem Schuldgefühl führen; Übermacht anderer irrationaler Tendenzen in der Seele kann das Werterleben zur Laxheit verfälschen, die Seele sich vor sich selbst und ihrem besseren Wissen gewissermaßen maskieren lassen, zuletzt das theoretische Urteil weitgehend irreleiten. Gewissensformung an objektiven Normen ist daher notwendig, wenn das Gewissen wahr, klar und fein bleiben soll. Ebenso ist es eine der vornehmsten Aufgaben aszetischer wie aller erzieherischer Formung, große, hierarchisch gegliederte und einheitliche, mit dem reifenden Menschen an Motivationskraft wachsende „Motivkomplexe“ in die Seele zu senken und sie z. B. in ständiger Betrachtung und Lesung immer bewußtseinsnahe zu halten. P. Lindworsky hat das wiederholt sehr schön und nachdrücklich gezeigt. Unfehlbar wirken freilich auch diese Motivkomplexe nicht (was auch L. nicht sagen wollte). Letztlich ist es die ureigenste, persönlichste Tat des „Willens“ — richtiger „des geistigen Ich“, der Person, daß sie diesem oder jenem Beweggrund die Präponderanz gebe, daß sie eine bestimmte Werthaltung für den jeweiligen Fall fixiere, sie endgültig zu ihrer persönlichen, gewollten Werthaltung erhebe und durch solche Fixierung des „*iudicium ultimo-practicum*“ die freie Richtung des Seelenlebens bestimme. Es ist die Stunde, in der sie ihr Ja oder Nein zu ihrem Gott und zu ihrem eigenen Wesensbilde — dem Abbilde Gottes in ihr selber — spricht. Je mehr sie dauernd in Gott, im Suchen des Wahren und Guten verankert ist, desto leichter mag ihr nach jeder gesunden Willenspsychologie im Entscheidungsfall die gute Einzelentscheidung werden.

Die Seele braucht dazu die aszetische Formung zur liebenden Ehrfurcht vor dem unendlichen Gott, und allem geschaffenen Sein, in dem Gott aufleuchtet. Sie braucht dazu in manchem Fall die heilige — nicht die sklavische Furcht Gottes, — und Gott bewahre vor dem Vergehen, daß man der Seele diese Furcht nehme. Sie braucht zur Entscheidung für das Gute den Glauben an ihre Fähigkeit zum Guten. Der Wille kann nicht ernsthaft wollen, was ihm nicht als „*bonum pro ipso possibile*“ erscheint. Darum braucht er inmitten aller naturhaften Angst, die aus den Seelentiefen aufbrechen kann und in allem verwirrenden Wissen um menschliches Versagenkönnen den Aufblick zu dem, der das „*Confidite ego vici*“ sprach und von dem die „*Pax Christi exultans in cordibus*“ in die Seele strömt — die Aszese des Vertrauens.

III. bis VI.

Wie das ganze Gnadenleben, so wird auch asketisches Streben in jeder Einzelseele seine Sonderprägung haben „*secundum mensuram donationis Christi*“. Psychologie der Aszese ihrerseits steht vor weiteren psychologischen Fragen: die Verschiedenheit der „Typen“, des Seelenlebens von Mann und Frau, der Sinnestypen, Denktypen, Temperamente, der Gesamtcharaktere stellt besondere Fragen und Aufgaben an die psychologische Aszese. Ebenso die soziale Natur des Menschen, die Eingliederung asketischen Strebens in das Gemeinschaftsleben und seine so mannigfachen Formen, in religiöse „Masse“ und in geformte, lebendige „religiöse Gemeinschaft“. Verschieden gestalten sich in manchem Aszese und Asketik je nach den verschiedenen Lebensphasen. In manchem Fall wird die Pathologie ein dankbar empfangenes Wort der Warnung und Beratung sagen können. — Auf diese Teile einer Psychologie der Aszese sei in einer weiteren Arbeit eingegangen.

## Weihe des Laien zur Seelsorge

Von Karl Rahner S. J., Freiburg i. Br.

**W**eihe sagt immer ein Doppeltes: Empfang der Fähigkeit und Empfang des Auftrags, ein Können und eine Berufung. Weihe zur Seelsorge ist somit: sich sorgen können und sich sorgen müssen um die Seele. Der Seelsorge geht es dabei um die Seele des andern, um Stellung zu Gott, Heil und Ewigkeit des Mitmenschen.

Der Gedanke solcher Seelsorge in eben dieser zweifachen Hinsicht scheint nun von vornherein unvollziehbar zu sein. Die Entfaltung dieser Schwierigkeit bietet die Handhabe, deutlich zu machen, was eine Weihe zur Seelsorge in dem bewirken muß, der sich für die Seelen zu sorgen unterfängt. So wird sich dann auch feststellen lassen, wo solche Weihe tatsächlich geschieht.

I.

Menschliches Dasein ist immer schon, wo wir ihm auch begegnen, Sein in der Welt, ist immer und notwendig Sein mit andern, Gemeinschaft. Je nach den Bezirken, in die menschliches Leben sich hineinentfaltet, ist auch