

Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung

Von Karl R a h n e r, Wien

Überall in der aszetischen und mystischen Literatur finden sich „Einteilungen“ des Weges des geistlichen Lebens, der Versuch, die Etappen zu beschreiben und voneinander abzugrenzen, die der Mensch auf dem Weg zur christlichen Vollendung zu durchlaufen hat. Wenn somit hier vom „Stufenweg zur christlichen Vollendung“ die Rede sein soll, könnte man erwarten, daß damit die Aufgabe gestellt sei, die einzelnen Etappen dieses Weges zur christlichen Vollendung in ihrer materialen Inhaltlichkeit zu beschreiben und damit die Norm anzugeben, wie im einzelnen in einem stufenförmigen Anstieg durch diese Etappen hindurch der Christ zu dem Punkt gelangt, der das Ziel seines übernatürlich sittlichen und religiösen Lebens ist, zur Vollkommenheit in der Angleichung an Christus und so zur Widerspiegelung der Vollkommenheit des Vaters im Himmel, wie uns in der Bergpredigt aufgetragen ist. Tatsächlich aber sollen sich unsere Überlegungen auf die „Problematik“ dieses Stufenweges beschränken. Nicht eine alte oder neue Einteilung der Etappen des geistlichen Weges soll geboten, sondern es soll bloß gefragt werden, wie und woher eine solche Einteilung gefunden werden könne, falls sie den Anspruch machen will, dem tatsächlichen Verlauf des geistlichen Lebens einigermaßen zu entsprechen und somit auch umgekehrt normativ für einen solchen Verlauf zu sein.

Zunächst einmal: Gibt es überhaupt so etwas wie einen „Weg“ zur christlichen Heiligkeit? Gibt es wirklich einen stufenförmigen Aufstieg zur Vollkommenheit, oder noch deutlicher: kann man durch fortgesetztes methodisch geplantes Bemühen gleichsam Stück für Stück die Heiligkeit derart erwerben, daß man sie am Ende dieses Weges wirklich als seinen „Besitz“ hat, ähnlich wie man durch fortgesetzte Arbeit und dauernd neuen materiellen Erwerb allmählich reich wird, so daß dann höchstens noch die Aufgabe besteht, dafür zu sorgen, daß man diesen Reichtum nicht wieder verliert? Wenn man im durchschnittlichen und üblichen Verständnis der Worte vom Weg zur christlichen Heiligkeit spricht, ist wohl zweifellos eine solche Vorstellung, mehr oder minder ausdrücklich bewußt, herrschend. Es soll natürlich auch nicht einmal methodisch bestritten werden, daß in einer solchen Vorstellung ein richtiger Kern steckt, irgendwie auch etwas Richtiges gesehen und gemeint ist. Aber wie sich im Verlauf unserer Überlegungen von den verschiedensten Seiten her zeigen wird, ist diese Vorstellung nicht so selbstverständlich und unproblematisch, daß sie ohne Schwierigkeit und Gefahr als das grundlegende Vorstellungsschema für die eigentliche und hier nicht behandelte Frage dienen kann, wie und auf welchen Wegen der Christ heilig wird. Die Kritik dieses Grundschemas, die so zum eigentlichen Thema unserer Überlegungen wird, mag sich vielleicht doch nicht bloß als überflüssige Spitzfindigkeit, sondern auch als Weg erweisen, wenigstens in der einen oder andern Hinsicht auch der Frage näher zu kommen, was denn christliche Vollendung sei und welches die wirklichen „Stufen“ und „Wege“ seien, auf denen sie zu erreichen ist.

Gibt es also überhaupt einen „Weg“, ein etappenmäßiges, stufenförmiges Aufsteigen zur Heiligkeit, das ist die simple und doch schwierige Frage, die wir uns hier allein

stellen. Es wurde schon gesagt, daß an sich der Satz, es gebe ein Wachstum in der christlichen Frömmigkeit, eine Mehrung, ein langsames Erwerben der christlichen Vollkommenheit, nicht solle bestritten und in Frage gestellt werden. Dennoch wird es nichts schaden, wenn wir uns der Richtigkeit dieses Satzes in irgend einem Sinn aus den positiven theologischen Quellen vergewissern, weil ein Blick auf sie uns in die Problematik dieser Aussage einführen kann.

Die Schrift kennt zweifellos eine Bekehrung, eine *Metanoia* (Mt 3, 2; Mk 1, 15; Lk 5, 32 usw.), den Entschluß zur Nachfolge Christi, das Ja zu seiner Aufforderung sein Jünger zu werden, den grundlegenden Willen, die Bedingungen zu erfüllen, die Christus dem angibt, der fragt, wie man vollkommen wird, die *Pistis* oder wie sonst noch im Neuen Testament jenes entscheidende Umkehr- und Wiedergeburtserlebnis von seiner psychologischen Seite her beschrieben werden mag. Dabei setzt nun aber das NT offenbar voraus, daß es mit diesem entscheidenden Umkehrakt nicht endgültig getan sei, daß das folgende Leben nicht einfach bloß ein gleichmäßiges und gleichbleibendes Betätigen dieser einmal angenommenen Grundhaltung ist, sondern daß es darin vielmehr ein Wachsen und Reifen, ein Zunehmen und Mehrn gibt. Denn das NT kennt *näpioi* (1 Kor 3, 1; Eph 4, 14; Hebr 5, 12. 13), die erst Milch und noch keine feste Speise vertragen, und im Gegensatz zu diesen unmündigen Anfängern die *Teleioi* (1 Kor 2, 6; 14, 20; Phil 3, 15; Kol 4, 12; Hebr 5, 14), die im Vollsinn *pneumatikoi* (1 Kor 2, 13. 15; 3, 1; 14, 37; Gal 6, 1) sind, die die *Gnosis* haben. Paulus spricht von einem Wachsen in der Erkenntnis und überhaupt im christlichen Leben (2 Kor 10, 15; Eph 4, 15; Kol 1, 10; 1 Petr 2, 2; 2 Petr 3, 18), von einem „Gelingen zum Maß des Vollalters Christi“ (Eph 4, 13), er weiß von einem Streben nach *Gnadengaben*, die nicht von der gleichen Bedeutung und Vollkommenheit sind, von Wegen christlichen Lebens von verschiedener Vollkommenheit (1 Kor 12—14). Ideen wie das Aufbauen mit verschieden wertvollen Materialien auf dem Fundament des Glaubens, die Idee der Verschiedenheit des Verdienstes, der Unterscheidung von Werken unabdingbarer Pflichtmäßigkeit und Taten freier Liebe usw. setzen ebenso ein Wachsen- und Zunehmenkönnen im Leben des mit dem *Pneuma* begnadeten Menschen voraus.

Wenn wir diese Andeutungen der Schrift genauer betrachten, fallen uns wohl zwei Dinge besonders auf; sie bleiben auch weiterhin für die ganze Geschichte der Stufenlehre des geistlichen Lebens charakteristisch, obwohl sie eigentlich alles andere als selbstverständlich sind: einmal bleibt auch im NT diese Lehre vom Wachstum und Fortschritt durchaus im allgemeinen stecken. Es ist aufs Ganze gesehen eigentlich nicht mehr gesagt als die Tatsache, daß es ein solches Wachsen und Reifen gibt, und der Imperativ, daß der Christ auf diese Weise vollkommener werden solle. Eine irgendwie genauere Charakterisierung der Etappen dieses Aufstieges, der Versuch, diese einzelnen Etappen wirklich in ihrer charakteristischen Eigentümlichkeit zu beschreiben und sie überdies noch in einer ganz bestimmten Reihenfolge hintereinanderzuordnen, fehlt vollkommen. Und die zweite Eigentümlichkeit ist die: wenn auch nicht ausschließlich, so ist doch bei Paulus mindestens vorwiegend der Aufstieg orientiert auf ein „gnostisches“ Ziel hin, wenn wir einmal so sagen dürfen: der Vollkommene unterscheidet sich vom Unvollkommeneren durch seine größere *sophia* und *gnosis*. Dies ist sowohl im ersten Korintherbrief wie auch im Hebräerbrief zu beobachten. Zwar ist bei dieser gnoseologischen Färbung des vorliegenden Aufstiegsschemas sicher nicht an eine bloß rationale, intellektualistische Sache gedacht; die höhere Erkenntnis ist eine vom Heiligen Geist gewirkte Gabe. Ebenso ist dabei wichtig, zu beobachten, daß gerade im ersten Korintherbrief für Paulus die Liebe doch letztlich den Ausschlag gibt und das entschei-

dende und letztlich einzig gültige Kriterium des Aufstieges des Christen ist. Und ebenso wichtig ist, zu beachten, daß die gnoseologische Färbung des Aufstieggsschemas dem Apostel vorgegeben ist durch die Strömung in der Gemeinde, bei der unabhängig vom Apostel die Gnosis das erstrebte Ziel war, sodaß diese Ausrichtung des Vollkommenheitsweges auf eine mehr oder minder mystische Gnosis für Paulus selbst nicht ohne weiteres als das Zentralste aufgefaßt werden darf. Aber immerhin bleibt: Was bei Paulus unmittelbar greifbar ist, weist doch stark in die Richtung, den Aufstiegsweg zur Vollkommenheit als einen Aufstieg zu immer größerer Erkenntnis und Erfahrung der Geheimnisse Gottes aufzufassen.

Wie schon oben bemerkt, sind diese beiden Eigentümlichkeiten des im NT für unsere Frage ausdrücklich Greifbaren mehr oder minder in der Geschichte der Aszese und Mystik charakteristisch geblieben. Es kann natürlich nicht die Absicht eines kurzen Aufsatzes sein, die Geschichte dieser Lehre von den Einteilungen und Stufen des geistlichen Lebens ausführlich darzustellen. Nur auf Weniges und Zusammenhangloses soll hier aufmerksam gemacht werden zur Illustration dieser schon in der Schrift beobachteten Sachlage und zur Vorbereitung auf die sachliche Problematik in der Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens, auf die gleich eingegangen werden wird.

Auch in der Geschichte dieser Lehre ist also die doppelte Eigentümlichkeit zu beobachten: entweder sind die Stufen des geistlichen Lebens ausgerichtet und angelegt auf ein mystisches Erkenntnisideal hin, oder diese Lehre kommt wesentlich nicht über sehr formale Einteilungen hinaus. Wo zum ersten Mal in der Patristik eine Lehre von diesem Weg des christlichen Lebens versucht wurde, nämlich bei Klemens von Alexandrien¹, ist das Ziel dieses Aufstiegs der Gnostiker (wiederum ein Gegenbild zu den Idealen des häretischen Gnostizismus des 2. und 3. Jahrhunderts, das diesen bekämpfen und überwinden soll und gerade darum die letzten Gesichtspunkte der ganzen Auffassung von dem zu bekämpfenden Gegner übernimmt). Der Gnostiker ist der Vollkommene. Dieser Gnostiker, dem Klemens fast so etwas wie eine Allwissenheit zuschreibt, die nur noch schwer mit dem Dunkel des Glaubens vereinbar gedacht werden kann, ist in fast extremer Weise vom einfachen Gläubigen unterschieden. Die Tugend erscheint hier fast nur als Voraussetzung und Ausstrahlung der Gnosis, und die Gnosis ist so sehr das erstrebte Ziel, daß der Gnostiker sie dem Heil vorziehen würde, wenn per absurdum zwischen beiden zu wählen wäre. Der „Weg der Werke“ (das was später die *vita activa* heißt) ist notwendige Voraussetzung für den „Weg der Gnosis“ (was dann später *vita contemplativa* genannt wird), aber eigentlich auch nur das. Bei Origenes² und noch deutlicher, eindeutiger und starrer im Origenismus des Evagrius Ponticus³ treffen wir dann unter Anlehnung an antike Wissenschaftseinteilungen den Ausbau dieses auf die Gnosis angelegten Grundschemas des christlichen Lebens, das schon bei Klemens anklang: das geistliche Leben verläuft in zwei großen Etappen: Praktik und Gnostik. Das Tugendleben der Praktik ist mehr oder minder eindeutig als Vorbereitung und „Türe“ für die mystische Beschauung gesehen, sie ist eigentlich nur aufgefaßt als das (natürlich in einer Metaphysik und Theologie anthropologisch begründete) psychologische Trai-

¹ Vgl. Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg 1939), 63—71, 75 f.

² Vgl. Viller-Rahner, 76 ff.

³ Vgl. Viller-Rahner, 99 ff. Darüber hinaus und wesentlich vertiefend und korrigierend: H. U. v. Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*. *Ztschr. f. Aszese u. Mystik* 14 (1939), 31—47; und vom selben Verfasser: *Die Hiera des Evagrius*. *Ztschr. f. kath. Theologie* 63 (1939), 86—106; 181—206. Hier 95 ff die antiken Wissenschaftsschemata, die diesen Einteilungen zu Grunde liegen.

ning für die Gnosis, als Schulung der Apatheia, als Ablegen alles Pathischen, als Vereinfachung und Konzentrierung des Menschen, bis er soweit ist, daß er fast in einem Identitätserlebnis des bild- und weiselos gewordenen Nous mit der Urmonas Gottes, die die substantielle Gnosis selbst ist, diesen Gott schauen kann. Und selbst die Liebe ist hier höchstens der Höhepunkt der Praktiké, fast nur ein anderes Wort für die Apatheia, nicht aber eigentlich der Gipfel des gesamtgeistlichen Lebens.

Auf die nähere Einteilung des gnostischen Wegstückes braucht hier nicht eingegangen zu werden. Auch die oft subtile Einteilung der Praktiké ist letztlich doch nur die Einteilung nach einem mehr oder minder logischen Tugendschema, ohne daß man den Eindruck hat, diese Einteilung des sittlichen Wegstückes nach Tugenden gäbe wirklich ein psychologisch genetisches Hintereinander in der Entwicklung des geistlichen Menschen wieder. Soweit wir bei Gregor von Nyssa⁴ eine Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens feststellen können, handelt es sich wieder eigentlich nur um die Stufen des mystischen Anstieges: Schau Gottes im Spiegel der reinen Seele, unmittelbare Erfahrung Gottes im Dunkel grenzenloser Sehnsucht. Wenn dann beim Pseudoareopagiten⁵ zum ersten Mal wieder ein Schema auftaucht, das dem Schema des Evagrius, des anonymen Allbeherrschers der griechisch-byzantinischen Mystik, Konkurrenz macht, so sind die drei Wege, die er lehrt, die *via purgativa*, *illuminativa*, *unitiva* (*Katharsis*, *photismos*, *teleiosis-henosis*; — „Weg“ hingegen findet sich bei ihm noch nicht). Aber auch hier ist bei allem wesentlichen Unterschied zwischen evagriusischer und areopagitischer Mystik das geistliche Leben in seinem Wachstum ebenso eindeutig wie bisher auf die mystische Gnosis hin ausgerichtet. Etappen des geistlichen Lebens, die in ihrer Verschiedenheit wirklich greifbar sind, finden sich auch hier höchstens, soweit es sich um ein Wachsen in der mystischen Erfahrung Gottes handelt. Der Neuplatoniker Augustinus⁶ mag noch so weit von einer scholastischen Systematik, wie wir sie bei Evagrius und beim Areopagiten finden, entfernt sein: wenn er den Aufstieg des Menschen, zur Vollkommenheit beschreibt, ist auch hier das Grundscheina der neuplatonische Aufstieg des Geistes aus der Vielfalt der Welt zur lichten und doch unsagbaren Transzendenz Gottes. Oder — und damit präludiert er einem andern Schema, das dann im Mittelalter entwickelt wurde — er blickt auf die Liebe hin, will ihren Entwicklungsweg beschreiben und kommt dann nicht wesentlich — soweit es sich um eine eigentliche Systematik handelt — über eine rein formale Einteilung hinaus: die anfangende, die fortschreitende, die große, die vollendete Liebe, oder die Liebe, die geboren wird, die genährt wird, die gestärkt wird, die vollendet wird. Viel anders ist es dann auch bei Gregor dem Großen, dem Schüler des größeren Augustinus, nicht⁷.

Im Mittelalter⁸ kommt nun eine andere Einteilung auf, die nicht mehr diese mystische Orientierung hat: *incipientes*, *proficientes*, *perfecti* (Thomas, 2 II, q. 24 a. 9; q. 183 a. 4).

⁴ Vgl. Viller-Rahner, 136—145. Zu der hier genannten Literatur wäre noch zu vergleichen: A. Lieske, *Zur Theologie der Christus-Mystik Gregors von Nyssa*. *Scholastik* 14 (1939), 485—514; H. U. v. Balthasar: *La philosophie religieuse de S. Grégoire de Nysse*. *Recherches des Sciences Religieuses* 29 (1939), 513—549, und vom selben Verfasser: *Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes* (Salzburg 1939); und *Présence et Pensée, Étude sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1943). Ferner: H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez Grégoire de Nysse*. *Études Carmélitaines* 23 II (1938), 49—52.

⁵ Vgl. Viller-Rahner, 234 f.

⁶ Vgl. Viller-Rahner, 255 ff.

⁷ Vgl. Viller-Rahner, 270 ff.

⁸ Vgl. zum folgenden: O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik* (Freiburg 1929), 66 ff.

Seit dem 13. Jahrhundert wurde dann diese Dreiheit der Stufen mit der areopagitischen Trias parallelisiert. So schon deutlich bei Bonaventura⁹. Dieser Vorgang kann sich natürlich entweder bei Prävalenz des areopagitischen Schemas so auswirken, daß die *perfecti* eben die Mystiker sind, oder bei Prävalenz des anderen Schemas so, daß auch die *via unitiva* nicht mehr eigentlich mystisch gefaßt wird, sondern mehr zu einem Ausdrück für einen hohen Grad der Vereinigung mit Gott durch die Gnade und Liebe wird. Die areopagitische Einteilung wurde 1687 durch Innozenz XI. gegen den Quietisten Molinos in Schutz genommen (Denz. 1246). Man hat daraus oft ableiten wollen, daß dadurch die Identifizierung der beiden Einteilungen eine kirchliche Sanktion erfahren habe. Aber, wie z. B. Hertling betont¹⁰, kann aus dieser rein negativen Abwehr eines pöbelhaften Angriffes des Quietismus gegen die drei areopagitischen Wege („... absurdum maximum, quod dictum fuerit in mystica...“) keine positive Lehre entnommen werden. Die Absicht der Kirche war dabei nur der Schutz der traditionellen Aszese gegen die temerären Angriffe der Quietisten, nicht aber wollte die Kirche damit positiv lehren, daß z. B. der Anfänger notwendig auf dem Reinigungsweg sein müsse. So kann man, wie Hertling ausdrücklich sagt, ohne Gefahr einer kirchlichen Zensurierung behaupten, daß die Gleichsetzung dieser beiden Einteilungen insofern künstlich sei, als sie der Erfahrung nicht immer entspricht.

Wir haben also traditionell zwei verschiedene und disparate Stufeneinteilungen, von denen die eine problematisch ist, weil sie mehr oder weniger zu selbstverständlich das Ziel des geistlichen Lebens in einem mystischen Einigungszustand mit Gott sieht und weil sie dabei überdies diesen mystischen Zustand (mindestens von Haus aus) vorwiegend als eine höhere Erkenntnis wertet, und von denen die andere nicht weniger problematisch ist, weil sie in ihrer formalen Leere eigentlich herzlich wenig bedeutet.

Natürlich soll damit nicht gesagt werden, daß in der aszetischen Literatur die Einteilung in Anfänger, Fortschreitende, Vollkommene in dieser leeren Formalität stehen bleibe. Im Gegenteil, man bemüht sich, diesen formellen Begriffen einen sachlichen Inhalt zu geben. Davon wird gleich noch die Rede sein müssen, wenn wir zur sachlichen Problematik unserer Frage kommen.

In der spanischen Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts sind, besonders bei Theresia von Jesus und Johannes vom Kreuz, außerordentlich subtile, psychologisch scharfsinnige und für die mystische Theologie bedeutsame Einteilungen zu finden. Aber sie beziehen sich im wesentlichen doch nur auf die Etappen innerhalb des mystischen Weges, sie sind eine Stufenfolge innerhalb der eingegossenen Beschauung. Der „Anfänger“, wie er bei Johannes vom Kreuz auftritt, ist derjenige, der psychologisch und gnadenhaft an der Grenze der eingegossenen Beschauung steht. Diese Einteilung kommt daher für uns nicht unmittelbar in Frage.

Daß es in der Geschichte der Aszese auch noch andere Einteilungen gibt, ist selbstverständlich und sei nur nebenher erwähnt. So ist z. B. (unter andern bei Bonaventura) oft von einem drei- (bzw. vier-)fachen übernatürlichen Habitus die Rede: die eingegossenen Tugenden, die eingegossenen Gaben des Heiligen Geistes, die ebenfalls als habitus aufgefaßten Seligkeiten (und die Früchte des Heiligen Geistes). Je nach der

⁹ Vgl. Zimmermann, a. a. O., S. 67, der auf Bonaventura, De triplici via verweist. Anders Hertling, Lehrbuch der aszetischen Theologie (Innsbruck 1930), 148.

¹⁰ L. v. Hertling, *Theologiae asceticae cursus brevior* (Rom 1939), 100 u. 208. In seinem „Lehrbuch der aszetischen Theologie“ S. 146 ff hatte Hertling noch eine etwas abweichende Meinung vertreten.

Aktivierung dieser drei verschiedenen und verschieden hohen Habitusgruppen wurden dann die Stufen des geistlichen Lebens gegliedert¹¹. Doch waren solche Einteilungen zu sehr Produkt einer formallogischen Systematisierung disparater Daten der Überlieferung, als daß sie auf eine lange Lebensdauer hätten rechnen können.

Was sich aus diesen primitiven Andeutungen über die Geschichte der Lehre von den Stufen des geistlichen Lebens ergibt, ist also eigentlich nur dies: einmal die Tatsache, daß es in irgendeinem Sinne und auf irgendeine Weise so etwas wie einen in Etappen gegliederten oder teilbaren Weg zur christlichen Vollkommenheit geben müsse; denn ohne diese Voraussetzung wird der dauernde, in der ganzen Geschichte des Christentums immer wiederholte Versuch einer genaueren Bestimmung dieser Etappen schlechterdings unverständlich und absurd. Das andere vorläufige Ergebnis ist dies, daß die konkreten Versuche, diese Wege genauer zu beschreiben, nicht sonderlich überzeugend ausgefallen sind. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns nun unmittelbar zur sachlichen Problematik wenden.

Wir gehen wieder von der beinahe instinktiven, unreflexen Überzeugung aus, daß der Christ heilig werden solle, daß er dies irgendwie langsam wird, daß er immer vollkommener werden könne, wachsen könne in Heiligkeit und Liebe zu Gott, auf ein bestimmtes Ziel in seinem religiösen und sittlichen Leben sich hinbewege, das er nicht einfach entweder erreicht oder nicht erreicht hat, sondern auf das er sich in fortschreitender Annäherung wirklich hinbewegt. Aber sobald wir fragen, was das eigentlich genauer heiße, beginnen die Schwierigkeiten. Man könnte sich ja zunächst die Sache einfach machen, indem man eine Präzisierung dieser Lehre von der dogmatischen Lehre der Vermehrung der heiligmachenden Gnade aus versucht. Die übernatürliche Heiligkeit des Menschen, so könnte man sagen, bemißt sich nach dem Grad der heiligmachenden Gnade, die der Mensch besitzt. Diese Gnade ist einer Mehrung fähig. Sie wächst tatsächlich durch jedes übernatürlich gute Werk, das im Stand der Gnade verrichtet wird, und durch jeden fruchtbaren Empfang eines Sakramentes. Man könnte noch die heute mehr oder minder übliche, wenn auch nicht dogmatisierte Lehre mitheranziehen, wonach auch der Sünder, der den Gnadenstand wieder erlangt, dabei auch denjenigen Grad an heiligmachender Gnade wiedererhält, den er vor seinem Gnadenverlust besaß. Hinzugenommen könnte endlich auch noch die ebenfalls in der heutigen Dogmatik gängige Ansicht werden, wonach das Maß der heiligmachenden Gnade auch durch läßliche Sünden usw. nicht eigentlich vermindert werden könne. Aus diesen Voraussetzungen könnte man schließen: das etappenweise Heilig- und Vollkommenwerden ist nichts anderes als die kontinuierliche Mehrung der heiligmachenden Gnade, die sich unvermeidlich (wenn wir so sagen dürfen) in jedem Christenleben ereignet und sich bei den einzelnen Christen dann eigentlich bloß durch das „Tempo“ und die Intensität / dieses Wachstums unterscheidet.

Doch selbst abgesehen von der eigentlichen erschütternden Problematik solch quantitativer, unpersönlicher Auffassung der Gnade, würde eine solche Erklärung des Wachstums an Vollkommenheit das hier Gemeinte nicht treffen, so sehr natürlich die Frage bleibt, wie sich denn dieses Wachstum an „ontischer“ Heiligkeit zu dem hier doch gemeinten Wachstum an „moralischer“ Heiligkeit verhalte. Das Gemeinte ist durch die eben angedeutete Auffassung darum nicht wiedergegeben, weil es sich bei dem uns be-

¹¹ Ein Rest davon ist auch heute noch in der üblichen Lehre von den Gaben des Heiligen Geistes enthalten, wo sie als Habitus zu besonders vollkommenen oder sogar mystischen Akten aufgefaßt werden.

schäftigenden Phänomen doch offenbar um eine moralische, im Bereich des personal Erfahrbaren befindliche Heiligkeit und Vollkommenheit handelt. Nach dem vorhin von der Gnade Gesagten müßte es eigentlich in einem langen Christenleben ein sehr bedeutsames Zunehmen der Gnade geben. Dennoch werden wir nicht von jedem altgewordenen Christen auf dem Sterbebett sagen, er sei heilig geworden, er habe wirklich ein großes Stück desjenigen Weges durchlaufen, nach dem wir fragen. Noch einmal: diese damit sich zeigende, wenigstens anscheinend oder scheinbar vorhanden Diskrepanz zwischen ontischer und moralischer Heiligkeit am Ende eines langen Lebens ist wirklich ein Problem, weil man doch wohl letztlich eine solche Diskrepanz nicht annehmen kann, selbst nicht unter der Annahme, daß der Mensch im Fegfeuer „moralisch“ seine Heiligkeit, die ihm sein Maß an Gnade verleiht, noch einholen müsse, bevor er in den Genuß des mit dieser bestimmten ontischen Heiligkeit gegebenen Grades der Seligkeit kommen könne.

Exemplifizieren wir noch einmal möglichst plastisch diese Frage: ein idealer, das Höchste von sich fordernder Seminarist oder Novize wird im Lauf seines Lebens ein höchst unvollkommener, sehr zu Geld und materiellem Genuß neigender, verbitterter und liebloser alter Pfarrer oder Pater. Er scheint also beträchtlich „unvollkommener“ geworden zu sein. Er soll aber andererseits die heiligmachende Gnade nicht verloren haben; sie muß sich also unvermeidlich im Laufe seines Lebens sehr vermehrt haben. Er scheint demnach gnadenhaft gesehen heiliger geworden zu sein. Wie paßt beides zusammen? Es soll nun nicht ausführlich auf die Lösung dieser Frage eingegangen werden. Sie liegt wohl darin, daß bei einer personalistischeren und so richtigeren Auffassung der Gnade der Grad der Mehrung der Gnade in unserem Beispiel nicht überschätzt werden darf trotz der vielen „guten Werke“ und der Häufigkeit des Sakramentenempfangs in einem solchen Leben, und daß andererseits bei genauerem Zusehen auch in einem solchen Leben ein moralischer Fortschritt vorhanden ist, insofern nämlich auch ein solcher „unvollkommener“ alter Pfarrer oder Pater durch das Bestehen seiner dem jungen Seminaristen oder Novizen noch nicht gestellten Lebenssituationen unter Bewahrung der Gnade tatsächlich eine moralische Reife erworben hat, die der Junge trotz seines Idealismus noch nicht besaß und besitzen konnte, wenn auch diese moralische Reife nicht den Grad besitzt, der an sich aus diesem Leben hätte herausgeholt werden können, und so, gemessen am Seinsollen des alten Mannes, als Unvollkommenheit erscheint. Lassen wir diese Problematik für den Augenblick und setzen wir bei einem andern Punkt an.

Man könnte versuchen — und das ist auch in der asketischen Literatur von heute das Übliche —, die Etappen des geistlichen Lebens identisch zu setzen mit den Graden der sittlichen Bedeutsamkeit, Würde und Vollkommenheit der einzelnen Klassen sittlicher Akte. Man geht von der sicher nicht falschen Voraussetzung aus, daß die einzelnen Klassen sittlicher Akte von verschiedener Würde, „Verdienstlichkeit“ und so von verschiedener „Vollkommenheit“ sind. Das Meiden der Todsünde als solches wird durch Akte geschehen (so könnte man wenigstens denken), die sittlich von geringerem Wert sind, die (anders ausgedrückt) ein geringeres Maß an Gottesliebe realisieren, als die Akte und Haltungen, mit denen und aus denen heraus der Mensch auch die läßlichen Sünden nach Möglichkeit meidet, und diese Akte wiederum seien nochmals überboten durch solche, in denen der Mensch das bloß Geratene, das freie Vollkommenere, die Werke der Übergebühre tut. Dies vorausgesetzt, werden nun solche und ähnliche Akteinteilungen in der einen oder andern Weise auf die drei genannten formalen Stufen verteilt. Also z. B. so, daß die Stufe der Anfänger (welche oft mit dem „Reinigungsweg“ identi-

fiziert wird) in Buße und Abtötung gegen die (schwere oder sogar schon läßliche) Sünde kämpft, die Wurzeln solcher Sünde, die Begierlichkeit und den Stolz auszurotten sucht; die Stufe der Fortschreitenden auch die läßlichen Sünden, sogar die halbfreiwilligen, zu bekämpfen, die Unvollkommenheiten zu meiden trachtet; die Stufe der Vollendeten habituell die Räte erfüllt, jeweils das Vollkommenere wählt, aus Liebe zu Christus das Kreuz, seinen Verzicht und seine Schmach vorzieht. Entsprechend werden dann oft auch die Gebetsakte gestuft und auf die drei Wege verteilt. So wird der ersten Stufe die diskursive Betrachtung, der zweiten das affektive Gebet, der dritten das Gebet der Einfachheit, die erworbene Beschauung oder unter Umständen sogar (dort, wo die eigentliche Mystik als normale Entwicklungsstufe des geistlichen Lebens gewertet wird) die eingegossene Beschauung zugewiesen.

Mit dieser Auffassung, die wir nur ganz grob und vereinfachend skizziert haben, haben nun scheinbar die formalen Stufen ihre inhaltliche Füllung erhalten, die wir vorhin vermißten. Aber auch, wenn man zugeben wird, daß manchmal oder vielleicht sogar oft der Stufenweg des geistlichen Lebens so verlaufen mag, wie er in dieser Theorie geschildert wird, so wird doch grundsätzlich nicht zu leugnen sein, daß die Identifizierung der Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens mit der verschiedenen objektiven Wertigkeit der sittlichen Aktklassen eine künstliche Sache ist. Um das einzusehen, ist folgendes zu überlegen: die Etappen des geistlichen Lebens haben nur dann einen Sinn, den Sinn, den sie tatsächlich haben wollen, wenn vorausgesetzt wird, daß diese Stufen in der Entwicklung des geistlichen Lebens tatsächlich auseinanderliegen, wirklich hintereinanderkommen, und die Phasen, die in der Theorie vor einer andern liegen, in der Praxis auch nicht übersprungen werden können, so ähnlich wie die biologischen Entwicklungsstufen eines lebendigen Wesens hintereinandergeordnet sind, je ihren eindeutigen Platz in der Gesamtkurve des Lebens haben, und jede spätere die frühere wesentlich voraussetzt. Phasen des geistlichen Lebens und Grade der Vollkommenheit sittlicher Aktklassen sind aber offenbar nicht das gleiche. Wenn das bedacht wird, erscheint die Zuordnung bestimmter sittlicher Aktklassen nach ihrer objektiven Wertigkeit zu diesen Stufen subjektiver Entwicklung künstlich. Denn weder theoretisch noch praktisch läßt sich einsehen, warum gerade höhere Aktklassen der niederen Stufe des geistlichen Lebens nicht möglich sein sollen, und warum eine (tatsächlich oder bloß angeblich) niedere Aktklasse auf einer höheren Stufe des geistlichen Lebens grundsätzlich nicht mehr von dieser ausschlaggebenden Bedeutung sein soll, die sie auf einer niedrigeren Stufe hatte. Konkret gesagt: Warum sollte z. B. der „Anfänger“ nicht unter Umständen schon die heroischsten Akte reiner Gottesliebe, die strahlendsten Werke der Übergebührr vollbringen? Ist er, wenn er das tut, noch Anfänger? Wenn nein, hat er dann die Stufe des Anfängers einfach mit einem heroischen Ruck unorganisch übersprungen? Wenn ja, warum ist er dann noch wirklich Anfänger, obwohl er doch die heroischen Tugenden übt, die angeblich die Stufe der Vollendeten charakterisieren?

Dieses Problem wird z. B. aktuell bei den „Jugendheiligen“, womit hier nicht sentimentale Figuren einer Pseudohagiographie aus neuester Zeit gemeint sind, sondern jugendliche Menschen, deren wirklich heroische Tugend von der Kirche anerkannt wurde. Haben solche sich, ohne eigentlich den Entwicklungsweg, der mit den Stufen des geistlichen Lebens gemeint ist, durchlaufen zu haben, mit einem heroischen Aufschwung mehr oder weniger auf einmal zur Höhe der heroischen Tugenden und — die kritisierte Auffassung als richtig vorausgesetzt — zum Gipfel dieses Stufenweges aufgeschwungen, oder haben sie in einer gewissermaßen kompendiösen und darum histo-

risch nicht oder nur schwer greifbaren Weise diesen Entwicklungsgang doch durchlaufen, sodaß dieser Stufengang mehr oder minder als von der biologischen und personalen Lebenskurve unabhängig aufgefaßt werden muß, oder sind sie trotz ihrer wirklich heroischen Tugend im Sinne der eigentlich gemeinten Stufenlehre des geistlichen Lebens noch Anfänger, sodaß eben Vollendung im Sinne dieser richtig verstandenen Stufenlehre des geistlichen Lebens nicht identifiziert werden kann mit heroischer Tugend, wie es die Auffassung tut, die wir kritisieren?

Um in dieser dunklen Problematik einigermaßen weiterzukommen, sei zunächst ein Begriff eingeführt und einigermaßen erläutert, der hier bedeutsam zu sein scheint, der Begriff der „Situation“. Wenn es Stufen des geistlichen Lebens gibt, die sich voneinander unterscheiden, von denen jede ein eigentümliches Gepräge hat, und wenn doch jede gar nicht oder schlecht oder gut oder sogar heroisch bestanden werden kann, dann müssen sie sich durch etwas unterscheiden, was der sittlichen Qualität, mit der sie gelebt werden, noch vorausliegt, und eben dies möchten wir die „Situation“ nennen. Das Leben setzt sich, so will uns scheinen, aus einer Reihe von (natürlich bis zu einem gewissen Grad voneinander abhängigen) Situationen zusammen, aus einer Reihe von Aufgaben, von denen jede von der andern verschieden ist, von denen jede ihren bestimmten Platz im Gesamttablauf des Lebens hat, jede ein bestimmtes eigentümliches ideales Soll mit sich bringt, wie sie gemeistert werden will, und von denen jede dann so oder so gemeistert oder nicht erfüllt wird.

Die Momente, die jeweils diese einzelnen Lebenssituationen bestimmen, werden wohl folgende sein: einmal die vitale Situation mit allem, was zu ihr gehört (biologische Konstitution des Menschen, biologische Entwicklungsphase: Jugend, Reife, Vergreisung, Krankheit und Tod), dann äußeres, der freien Entscheidung des Menschen nicht gänzlich anheimgegebenes Schicksal, das vom biologischen und geschichtlichen Milieu des Menschen geformt wird (wozu auch das souveräne Eingreifen Gottes durch die Gnade usw. gerechnet werden mag); drittens ist offenbar für jede Situation konstitutiv, was je dieser Situation an früheren vorausging, weil bei jedem Geschehen irgendwie und vor allem im Bereich des Geistig-Personalen jede Situation mitbestimmt ist von dem, was ihr vorausging. Und zwar ist dies in unserem Fall nicht bloß gültig hinsichtlich der Weise, wie in sittlicher Hinsicht die vorausgehende Situation bestanden wurde, sondern hinsichtlich der einfachen Tatsache, daß der Mensch vorher schon einmal in dieser oder jener bestimmten Situation lebte. Wer z. B. schon einmal eine große Liebe, eine bis ans letzte gehende Todesnot usw. erlebt hat, ist in jeder darauffolgenden Situation ein anderer; damit ist auch die konkrete Situation selbst eine andere; als er und sie es wären, wenn diese vorausgegangenen Situationen nicht gewesen wären, auch abgesehen davon, wie der Mensch diese vorausgegangenen Situationen bestanden hat. Weil also je von den vorausgegangenen auf jeden Fall die nächste Situation mitbestimmt wird, darum ist auch die Weise, wie sie bestanden werden soll, das, was in ihr vom Menschen verlangt wird, von daher mitbestimmt. Wer also z. B. (um diese praktische Konsequenz gleich zu ziehen) im Alter als „Anfänger“ das geistliche Leben beginnt, d. h. sich zu einem möglichst vollkommenen Bestehen seiner Situationen entschließt, der fängt an einem ganz anderen Punkt an, sein Anfang ist ein ganz anderer, als er wäre, wenn er in der Jugend anfinde, „Anfänger“ des geistlichen Lebens zu sein. Er würde eine Situation zu bestehen haben, zu der der jugendliche Anfänger erst viel später kommt.

Wenn es nun gelänge, unter Berücksichtigung der eben genannten Situations-elemente einen oder mehrere typische Verläufe dieser Situationsreihen im menschlichen Leben

zu erfassen und darzustellen und den Phasen dieser Situationsreihe jeweils das entsprechende sittliche Soll zuzuordnen, dann hätten wir die Stufenfolge oder die Stufenfolgen des geistlichen Lebens, die wir suchen. Das Einfachste daran — obwohl schon dies in der aszetischen Literatur noch nicht genügend geleistet ist — wäre noch eine Differenzialpsychologie der Altersstufen. Aber auch in ihr dürfte es sich nicht um eine bloß biologisch ausgerichtete Differenzialpsychologie handeln, sie dürfte nicht bloß nach dem Reflex der biologischen Lebenskurve im Psychischen des Menschen fragen, sondern sie 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.

Diese Differenzialpsychologie der Altersstufen wäre nur eines der Momente für den Aufbau einer typischen Entwicklungslinie (oder -linien), die als neutrales Substrat des Stufenweges des geistlichen Lebens gesucht wird. Dieses Element wäre insofern noch das am einfachsten festzustellende, weil es im Vergleich mit den andern noch die größte Konstanz und Einheitlichkeit hat. Die andern Elemente (typischer Ablauf äußerer Schicksale; Modifikation jeder Situation durch die vorausgehenden) haben, wenn überhaupt hierin Typen herausgearbeitet werden können, eine viel größere Variationsbreite. So versteht sich von selbst, daß eine genauere Herausarbeitung eines solchen typischen Ablaufs eine sehr komplizierte und schwierige Aufgabe wäre, die natürlich hier nicht durchgeführt werden kann.

Zu einer weiteren Verdeutlichung sei die Problematik, die bisher aufgezeigt wurde, von einer andern Seite her gesehen. Die übliche, allgemein gängige Vorstellung vom Stufenweg des geistlichen Lebens setzt voraus, daß bei der Durchschreitung dieses Weges der Mensch in der Vollkommenheit wachse, daß er sich einen immer größer werdenden Schatz von Vollkommenheit und Heiligkeit ansammle, daß er „tugendhafter“ werde. Diese Vorstellung wird oft auch so ausgedrückt, daß der Mensch sich viele Tugendhabitus erwerbe, die sogenannten „erworbenen Tugenden“. Dies wird wieder so erklärt, daß der Mensch durch häufig wiederholte Akte einer bestimmten Tugend sich eine dauernde Geneigtheit und Leichtigkeit in der weiteren Ausübung solcher Akte erwerbe. Das Vollkommenwerden besteht demnach in der Erwerbung solcher Tugendhabitus. Damit scheint dann auch erklärt, wie man sich die Vollkommenheit als einen dauernden Besitz erwerben könne, den man „hat“, über den man jederzeit verfügt. Sobald man sich aber fragt, wie denn diese Erwerbung solcher Tugendhabitus vor sich gehe und was sie bedeute, wird die Sache wieder problematisch.

Es gibt gewiß so etwas wie eine Geneigtheit und Leichtigkeit zu bestimmten Verhaltensweisen, die durch Wiederholung entsprechender Akte erworben wurde. Aber offenbar ist doch eine solche Leichtigkeit und Geneigtheit mindestens zunächst einmal durch die psychologischen Assoziationsgesetze zu erklären, sowohl was die intentionale Gegenständlichkeit, wie was die emotionale Reaktion auf sie in solchen Akten angeht. Grob und massiv ausgedrückt: die Häufigkeit in der Setzung eines bestimmten Aktes schleift gewisse Gehirnbahnen ein; die Erwerbung eines solchen Habitus ist wesentlich zunächst einmal Selbstdressur. Dies vorausgesetzt wäre nun zunächst die Frage zu stellen, ob solche feste Assoziationskomplexe und adressierte Reaktionsweisen an sich, so nützlich sie sind, nicht ebenso sehr insofern schädlich sein können, als sie aus den ursprünglichen echten sittlichen Akten, die wirklich eine spontane und geistige Reaktion auf den sittlichen Wert als solchen waren, eine unterpersonale Instinktreaktion werden lassen, die den eigentlichen sittlichen Kern des Objekts nicht mehr trifft. Das bekannte Bild des alten, in der Tugend „verhärteten“ Aszeten gehört als Illustration hierher: ein Mensch,

der unzählige sittliche Verhaltensweisen gewohnheitsmäßig vollzieht, ohne daß man den Eindruck hat, er realisiere wirklich geistig-personal noch echt und ursprünglich die sittlichen Werte, die in solchen Verhaltensweisen ursprünglich gemeint waren.

Schon von dieser Frage her wird es doch wieder einigermaßen problematisch, ob der Besitz solcher erworbenen Tugenden wirklich der Besitz einer in sich selbst schon echt und ursprünglich sittlichen Sache ist. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß es nützlich und notwendig ist, solche „Tugenden“ zu erwerben. Aber ihr primärer Sinn ist doch offenbar der, daß diese Selbstdressur, die aus sittlichen Akten Instinktreaktionen werden läßt, das geistig personale Leben des Menschen entlaste, damit er zu anderen bedeutenderen sittlichen Aufgaben und Leistungen frei werde, nicht aber der, daß diese „erworbenen Tugenden“ schon in sich selber im eigentlichen Sinn größere Vollkommenheit im Sittlichen als solchem wären. Von diesem Gesichtspunkt aus wäre dann eigentlich die Erwerbung der „erworbenen Tugenden“ nicht der Erwerb der Vollkommenheit selbst, sondern der Erwerb der Möglichkeit zu größerer Vollkommenheit, und es bliebe immer noch dahingestellt, ob der Mensch diese Möglichkeit tatsächlich ausnützt oder ob er sich wegen dieser erworbenen Tugenden von einer solchen Ausnützung für dispensiert hält.

Noch von einer andern Seite ist der Besitz einer solchen erworbenen Tugend als Ziel des Stufenweges zur Heiligkeit problematisch. Wenn diese erworbene Tugend mindestens zunächst einmal (d. h. empirisch gesehen) in solch eingeschliffenen Assoziationsbahnen besteht, dann kann sie auch beeinflusst, gemehrt und abgebaut werden durch Ursachen, die außerhalb der Sphäre eigentlich sittlicher Entscheidung liegen. Das z. B., was durch wiederholt sittliches Verhalten auf sexuellem Gebiet an einem Habitus in dieser Richtung erworben wird, kann unter Umständen, was den empirisch greifbaren Effekt angeht, auch durch Brompräparate erzielt werden. Oder erworbene Tugenden gehen, was den empirischen Effekt angeht — und darum handelt es sich doch zunächst, wenn von einer Leichtigkeit und Geneigtheit zu bestimmten Handlungsweisen die Rede ist —, durch einen Marasmus senilis wieder verloren.

Man kann natürlich und nicht ohne ein gewisses Recht einwenden, daß hinter dieser erworbenen Tugend des empirischen Ichs, die durch außersittliche Ursachen beeinflusst wird, noch die erworbene Tugend des intelligiblen Ichs liege, die nur durch sittliches Verhalten erworben und nur durch ein unsittliches Tun, nicht aber durch außersittliche, apersonale Ursachen zerstört werden könne. Das mag richtig sein¹². Es mag also solche metempirische Tugenden geben, die der Sphäre der Spontaneität und Intangibilität des noumenalen Ichs angehören. Aber mit ihnen ist uns für unsere Frage nicht eigentlich gedient. Denn die übliche Auffassung des Stufenweges des geistlichen Lebens setzt doch voraus, daß im Bereich des empirischen Ichs und seiner Erlebnisse es so etwas wie ein Wachsen und Reicherwerden gebe. Dieses aber ist nun doch offenbar abhängig von den angedeuteten außersittlichen Ursachen und Verhältnissen (zu denen natürlich auch Vererbung, vital-psychische Grundkonstitution, die „complexio“ der Alten, und alles, was diese Dinge im Lauf des Lebens beeinflusst, gehören). Dann aber entsteht die

¹² Nebenbei bemerkt, ist diese Problematik in der mittelalterlichen metaphysischen Psychologie der Scholastik wenigstens auf der Ebene der Erkenntnis auch gesehen worden, wenn gefragt wird, was die species intelligibilis über die auch zum geistigen Erkenntnisakt notwendige species sensibilis hinaus sei, und ob sie auch bei dem Zerstörtwerden der species sensibilis (mindestens beim Tode) für sich bestehen bleibe und für das geistige Leben des Menschen bedeutsam bleiben könne. Das gleiche Problem ist gesehen, wenn nach Existenz, Reichweite und Bedeutung einer memoria intellectiva neben der memoria sensitiva gefragt wurde.

Frage: kann das, was von außersittlichen Ursachen abhängig ist, in sich selbst sittlich, sittliche Vollkommenheit usw. genannt werden? Und wenn der Stufenweg des geistlichen Lebens zu einer Höhe, zu einem Reichtum an wirklich besessener Vollkommenheit und Heiligkeit führen soll, kann dieser Stufenweg dann erklärt werden als ein Weg zu diesen „erworbenen Tugenden“ im empirischen Sinn des Wortes? Wenn also die Erklärung des Wachstums im geistlichen Leben (welches die Voraussetzung für die Konstruktion eines Stufenweges ist) auf diese Weise nicht gelingt, ist dann die Idee eines Wachsens in der Heiligkeit als unvollziehbar fallen zu lassen? Müssen wir wieder zurückgreifen auf die Lehre vom Wachstum der *Gnade* im Menschen oder müssen wir die Vorstellung vom Stufenweg des geistlichen Lebens ausschließlich aufbauen auf der vorhin angedeuteten typischen Situationsreihe unter Ausschluß der Vorstellung von einem zunehmenden Besitz an Heiligkeit, oder gibt es noch eine dritte Möglichkeit?

Die damit gestellte Frage kann auch so formuliert werden: Kann ein sittlicher Akt intensiver werden? Und zwar so, daß die größere Intensität eines Aktes einerseits von dem Vorhandengewesensein bestimmter vorausgehender Akte abhängt, und dies wiederum doch andererseits nicht gedeutet zu werden braucht nach der Vorstellung von den „erworbenen Tugenden“, die wir eben als unzureichend abgelehnt haben? Wenn wir die Frage so stellen, fallen wir nicht zurück in die früher schon als undurchführbar fallengelassene Deutung des geistlichen Stufenweges, die objektiv verschieden hohe Aktklassen auf die Etappen des geistlichen Lebens verteilt. Wir sind von vornherein weit von der Vorstellung entfernt, als ob z. B. der Anfänger eben gerade die Todsünde meide, der Vollkommene das nichtgebotene Geratene tue usw. Wir fragen vielmehr (um möglichst nahe an diesem Beispiel zu bleiben und so es konkret auszudrücken), ob der Vollkommene denselben sittlichen Akt anders tue als der Anfänger, und zwar wirklich nicht bloß denselben Akt hinsichtlich der äußerlich greifbaren Leistung, sondern denselben Akt hinsichtlich seines formalen sittlichen Objekts, zu dem Stellung genommen wird; also z. B. ob der Akt der reinen, selbstlosen Gottesliebe im Anfänger ein anderer als im Vollendeten sei. Dabei ist nicht an eine Andersartigkeit gedacht, die durch jene Momente bedingt wäre, durch die der Anfänger und der Vollkommene sich nach der oben besprochenen Deutung der erworbenen Tugenden unterscheiden. Wenn wir die so gemeinte Frage mit Ja beantworten können, dann könnte man weiter nach einem Phasengesetz fragen, nach dem diese Intensitätssteigerung solcher Akte vor sich geht. Und wäre dieses Gesetz gefunden, und wäre es kombiniert mit dem früher postulierten typischen Schema des Situationsablaufes, dann hätten wir endlich in dieser Kombination das gesuchte Schema des Weges zur Vollkommenheit, das in der Situationsreihe die Verschiedenheit der einzelnen Etappen des geistlichen Weges beschreibt, und im Gesetz der Intensitätssteigerung das Höherführen dieses geistlichen Weges erklärt.

Die erste Frage ist also die: kann ein und derselbe sittliche Akt, der in seiner objektiven, auf ein sittliches Objekt als solches intentionalen Struktur wirklich derselbe ist, subjektiv verschiedener Intensität sein? An sich wird natürlich von der alltäglichen Erfahrung her jedermann mit Ja antworten. Aber es ist von entscheidender Bedeutung, wie dieser mögliche Intensitätsunterschied näher erklärt wird. Wo er nämlich mehr oder minder ausdrücklich gesehen oder erlebt würde als ein Unterschied in der Leichtigkeit des assoziativen Ablaufs, in dem, was in der üblichen ästhetischen Terminologie „sinnliche“ Tröstung oder ähnlich genannt wird, würde ein solcher Gradunterschied in den zurückfallen, den wir als Begründung der Wachstumsmöglichkeit soeben als un-

zureichend abgelehnt haben. Tatsächlich sind zwei ganz verschiedene Intensitätsarten in einem Akt zu unterscheiden: ein Akt, ein Erlebnis kann z. B. als sehr absorbierend, das Bewußtsein in Beschlag nehmend und gleichzeitig doch hinsichtlich des Personkerns als sehr peripher erlebt werden. Heftiges Zahnweh wird einerseits als ein durchaus peripherer, den Kern der Person nicht treffender Akt erlebt und kann doch andererseits diese periphere Schicht sehr absorbieren. Wir haben also bei einem menschlichen Akt zwei ganz verschiedene Intensitätsdimensionen zu unterscheiden: die eine bemißt die größere oder geringere personale Tiefe eines Aktes, die andere die Intensität und Dichte des Aktes auf einer bestimmten personalen Schicht. Die erstgenannte Dimension der existentiellen Tiefe eines Aktes darf natürlich auch nicht verwechselt werden mit der objektiven Würdigkeit einer bestimmten Aktklasse. Ein Akt der selbstlosen Liebe Gottes ist objektiv immer von höchster Würdigkeit. Eine andere Frage aber ist es, mit welcher existentieller Radikalität er im konkreten Falle tatsächlich gesetzt wird. Selbstverständlich ist auch, worauf wir nicht näher eingehen wollen, daß es sehr wichtige und verwinkelte Beziehungen zwischen den beiden erstgenannten Dimensionen gibt, so sehr sie voneinander zu unterscheiden sind. Ebenso wenig kann darauf eingegangen werden, daß es auch im vopersonalen Raum des Menschen eine Schichtung der Erlebnisse gibt.

Wir müssen bei diesem Ansatz, den wir vielleicht doch damit gewonnen haben, auch schon wieder aufhören. Es wäre nämlich nun die Frage, wie diese existentielle Tiefe eines Aktes wachsen könne, ob und wie der Mensch im Laufe seines natürlichen und sittlichen Lebens langsam die Möglichkeit gewinne, die existentielle Radikalität seines Tuns zu steigern, ob und wie er es fertig bringe, sich selbst mit der g a n z e n Wirklichkeit seines geistig-personalen Seins in e i n e m Akt ins Spiel zu bringen, sein Wesen wirklich bis ins letzte in einer freien Entscheidung einzuholen, welches die Ursachen und Bedingungen sind, durch die und unter denen er das fertig bringt. Erst wenn diese Frage geklärt wäre, hätten wir die Möglichkeit, einen typischen Verlauf des Wachstums an existentieller Einsatzmöglichkeit der Person zu zeichnen. Und erst dann wäre die typische Situationsreihe des menschlichen Lebens mit diesem typischen Verlauf des Wachstums existentieller Verfügbarkeit des Menschen über sich selbst zu kombinieren, die gegenseitige Abhängigkeit dieser beiden Reihen (die sicher vorliegt) herauszustellen und so zu dem erstrebten Ziele zu kommen, zum typischen Verlauf des geistlichen Lebens in seinem beständigen Anderswerden und in seiner Höherentwicklung. Aber diese Frage kann hier nicht mehr behandelt werden.

Dennoch haben wir damit einen Ansatzpunkt erreicht, der es uns nahelegt, unser Thema noch einmal von einer ganz andern Seite zu sehen. Es gibt offenbar eine Entwicklung des Menschen in dem Vermögen durch personal immer tiefere Akte immer totaler über sich selbst zu verfügen. Die Unmöglichkeit, in jedem Augenblick total über sich selbst verfügen zu können, die Unmöglichkeit, durch jeden Akt in jedem Augenblick sich selbst total zu dem zu machen, was man sein will, ist nun nichts anderes, als das, was Konkupiszenz im streng theologischen Sinn des Wortes heißt¹³ (im Gegensatz zur landläufigen moralischen Deutung des Wortes). Das Wachsen in dieser Möglichkeit ist also nichts anderes als das Wachsen in der Überwindung der Konkupiszenz. So kommen wir aus unseren Überlegungen heraus noch einmal auf den sporadisch in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit auftretenden, aber nie wirklich richtig durch-

¹³ Vgl. K. Rahner, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. ZkTh 65 (1941), 61—80.

¹⁴ Vgl. A. Stolz, Theologie der Mystik (Salzburg) und vom selben Verfasser: Das Mönchsideal der morgenländischen Kirche, in: Ein Leib ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens. Hrsg. von der Abtei Gerleve. Münster, S. 69—88.

geführten Versuch¹⁴, den Stufenweg des geistlichen Lebens in einer streng theologischen Weise aufzubauen. Wo das Ziel der geistlichen Entwicklung in einer „Rückkehr ins Paradies“ oder in einem Erreichen eines engelgleichen Zustandes gesehen wird, sind solche Versuche am Werk, und mit dem Gesagten ist wenigstens andeutungsweise schon auf den richtigen Kern einer solchen Vorstellung hingewiesen.

Eine andere noch denkbare Konstruktion aus theologischen Daten im engeren Sinn wäre die der Angleichung an Christus, des Mitvollzugs der inneren Gesetzmäßigkeit seines Lebens. Aber eine solche Auffassung mündet sofort in die Frage, welches die innere Struktur des Lebens Christi, welches, wenn wir so sagen dürfen, die Entwicklungsformel seines Lebens sei. Damit stehen wir auch von dieser Seite her vor einer Aufgabe, die hier nicht in Angriff genommen werden kann.

Zum Schluß sei noch einmal ausdrücklich auf eine Frage hingewiesen, die wir bisher scheinbar bagatellisiert haben. Wir haben nämlich diejenige Vorstellung des Stufenweges des geistlichen Lebens, die diesen auf die *mystische* Erfahrung hin ausrichtete und ihn unter dieser Hinsicht auch in den vormystischen Etappen konstruierte, als von unserer eigentlichen Frage und Aufgabe abführend von vornherein beiseitegelassen. Berechtigt war dieses Vorgehen, weil, empirisch gesehen, das geistliche Leben der allermeisten Christen nicht in der Mystik endet, wenigstens wenn wir unter Mystik das verstehen, was die klassische spanische Mystik darunter versteht, und weil, aufs Ganze gesehen, die Vorstellung, die das NT vom Weg und Ziel des geistlichen Lebens sich macht (z. B. in der Bergpredigt), doch zum mindesten eine solche Orientierung auf die Mystik hin nicht ausdrücklich werden läßt. Mit all dem aber sollte nicht bestritten werden, daß auch in einem so mystisch orientierten Aufbau der Stufen des geistlichen Lebens ein richtiger Kern steckt. Wenn nämlich einerseits der Begriff der Mystik von Vorstellungen gereinigt würde, die mehr aus neuplatonischer Geistigkeit als aus dem Christentum stammen und auch heute noch stark im Begriff der Mystik mitschwingen, und wenn andererseits die ungeheure Steigerung der existentiellen Tiefe der Akte, die dem Menschen möglich ist, genügend gesehen würde, eine Steigerung, die auf etwas hinausläuft, was man tatsächlich mystische Erfahrung nennen könnte, und wenn in dieser Richtung dann alle die Lehren eines psychischen Trainings, die in der üblichen mystischen Lehre enthalten sind, nutzbar gemacht würden, dann könnte wohl das meiste, was in der mystisch orientierten Stufentheorie enthalten ist, an der richtigen Stelle in die Lehre vom geistlichen Stufenweg hineingenommen werden, die uns hier vor-schwebte, ohne daß wir sie durchführen konnten.

Schließlich sei noch ganz kurz darauf hingewiesen, daß, was das Gesetz von der existentiellen Vertiefung der Akte genannt wurde, dem entspricht, was in der allgemeinen Religionsgeschichte das Mystische in der Religion genannt wird, das aber, was wir die Situationsreihe nannten, letztlich auf das hinauskommt, was in der allgemeinen Religionstheorie das Geschichtlich-Eschatologische genannt wird. Was also an den bisherigen Lehren vom Stufengang des geistlichen Lebens als mangelhaft festgestellt wurde, könnte auch dahin formuliert werden, daß in diesem Stufengang das Geschichtlich-Eschatologische mehr oder weniger überhaupt ausfällt, das Mystische (das allein-herrschend ist) zu intellektualistisch gesehen wird. Beide Mängel hängen letztlich zusammen.