



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Affektive Reife“: ein Schlüsselbegriff in der Formation
des religiösen Lebens, unter besonderer
Berücksichtigung der Schriften der hl. Therese von
Lisieux

verfasst von / submitted by
Johannes Eibensteiner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG	3
2	BEGRIFFSAUFNAHME „AFFEKTIVE REIFE“	4
2.1	„Affektiv“ – eine erste Begriffsklärung	4
2.2	Reflexionen zur affektiven Reife in den kirchlichen Dokumenten	7
2.2.1	Relevante Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965)	7
2.2.2	PASTORES DABO VOBIS (1992)	9
2.2.3	Instruktion über Kriterien zur Berufungskklärung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den heiligen Weihen (2005)	12
2.2.4	Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten (2008)	12
2.2.5	AMORIS LAETITIAE (2016).....	13
2.2.6	Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (2016).....	14
2.2.7	Zusammenfassende Überlegungen	15
2.3	Ein Blick auf die Ganzheit des Menschen.....	18
2.3.1	Ein philosophischer Blick auf den Menschen.....	18
2.3.2	Ein biblisch - theologischer Blick auf den Menschen	24
2.4	Der Mensch in Entwicklung – die Reife.....	27
2.4.1	„Integration“ - ein Schlüsselbegriff für den Reifungsprozess der Persönlichkeit .	29
2.4.2	Biblische Hinweise zur menschlichen Reife.....	35
2.5	Die Affektivität	38
2.5.1	Affektivität in der Theologie und Philosophie	38
2.5.2	Affektivität in der Psychologie	41
2.6	Affektivität und Dimensionen gelungenen Menschseins.....	45
2.6.1	Affektivität und Freiheit.....	45
2.6.2	Affektivität und Beziehungsfähigkeit	46
2.6.3	Affektivität und Hingabefähigkeit.....	47
2.6.4	Affektivität und Sexualität	47
2.6.5	Affektivität und Verantwortung	48

3	THERESE VON LISIEUX	
	 AFFEKTIVE REIFE ALS VORAUSSETZUNG	
	 FÜR DIE ANTWORT AUF DEN RUF GOTTES	49
3.1	 Zur Eignung der Schriften der Heiligen Therese für eine Reflexion	
	 über die affektive Reife	49
3.2	 Standortbestimmung: Wo lassen sich Hinweise zum Thema der	
	 affektiven Reife in den Schriften der Heiligen Therese finden?	51
3.2.1	In den Beschreibungen des eigenen affektiven Erlebens	
	in ihrer Selbstbiographie	51
3.2.2	In der Ausbildung der Novizinnen	53
3.2.3	In der Entwicklung ihres Priesterbildes	54
3.3	 Interpretation ihrer Biographie aus Sicht der Psychologie	55
3.3.1	Kurze Beschreibung und Vorgangsweise der Methode	57
3.3.2	Die psychologische Geschichte Thereses	57
3.4	 Interpretation und Schlussfolgerungen für die Affektive Reife.....	65
3.4.1	Voraussetzungen für den Prozess der Reifung der Affektivität	66
3.4.2	Affektive Reife und ihre Fähigkeiten	67
4	DIE RELEVANZ DER AFFEKTIVEN REIFE FÜR DAS RELIGIÖSE LEBEN	
	 UND SCHLUSSFOLGERUNGEN FÜR EINE ZEITGEMÄßE	
	 PRIESTERAUSBILDUNG IM SPIEGEL	
	 DER GESCHICHTE EINER SEELE.....	70
4.1	 Der Zusammenhang von affektiver Reife und geistlichem Leben	70
4.1.1	Affektive Reife als internalisierende Psychodynamik.....	70
4.1.2	Affektive Reife und Heiligkeit	72
4.2	 Impulse für die Priesterausbildung	74
4.2.1	Voraussetzungen die Kandidaten in die Ausbildung mitbringen sollten	78
4.2.2	Voraussetzungen die die Verantwortlichen/Formatoren in den	
	Ausbildungskontext mitbringen sollten.....	78
4.2.3	Voraussetzungen die der Formationsrahmen erfüllen sollte	79
5	ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE.....	80
6	LITERATURVERZEICHNIS	82
6.1	 Quellen	82
6.2	 Fachliteratur.....	83

1 Einleitung

Der Mensch ist ein, von seiner Umwelt, seiner Geschichte und seinen Anlagen geprägtes Wesen. Wenn ein Mensch ein bestimmtes Ziel im Leben ansteuert, wie zum Beispiel Ehe und Familie oder das Priestertum, dann entscheidet er sich für eine ganz konkrete Lebensform. Er muss sich dann die Frage stellen, ob er mit seinem Charakter, seiner Persönlichkeit und seinen Gewohnheiten, die nötigen Voraussetzungen mitbringt, um die Anforderungen dieser Lebensform meistern zu können. Er wird sich unweigerlich die Frage stellen, ob der Mensch fähig ist, das was er mithilfe der Vernunft als Ideal erkannt hat, auch mit allen Kräften zu verwirklichen im Stande ist. Die leibliche Dimension des Menschen mit seiner emotionalen Struktur und der Ebene der Gefühle und Affekte ist hier besonders im Fokus. In diesem Bereich muss ein Mensch gereift sein, um auf den Ruf zu einem bestimmten Lebensstand antworten zu können. Die Gesellschaft, in der solche Entscheidungen getroffen werden, hat sich in den letzten Jahrzehnten sehr verändert. Fast jeder Mensch hat eine Fülle von Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten. Dagegen waren früher die Lebenswege der Menschen eher durch die Familie und die gesellschaftliche Schicht vorgezeichnet. Eine Lebensentscheidung zu ändern ist heute längst nicht mehr ein Tabubruch von besonderer Schwere, wie noch Mitte des letzten Jahrhunderts. Die neu gewonnene Unzahl von Möglichkeiten, sein Leben zu gestalten, erfordern auch gereifte Persönlichkeiten, die sich bewusst für eine Sache entscheiden und den Verzicht auf andere Möglichkeiten tragen können. Wir leben in einer Zeit, wo der Großteil der Ehen irgendwann zerbricht, zölibatäres Leben oft als lästige Last empfunden wird und Menschen nach langen Jahren des religiösen oder priesterlichen Lebens diesen Weg dann doch verlassen. In der Theologie taucht im Nachdenken über die Berufswege und ihre Schwierigkeiten der Begriff der affektiven Reife immer häufiger auf. Damit wird ausgedrückt, dass der Mensch im Bereich der Gefühle und Emotionen einer Entwicklung bedarf, die sich auf Lebensentscheidungen auswirkt. Ist der Mensch in diesem Bereich nicht ausreichend gereift, so können die Kräfte, die sich im Emotionalen verbergen, irgendwann dazu führen, schon lange getroffene Lebensentscheidungen ins Wanken zu bringen. Da der Begriff der Affektiven Reife immer häufiger verwendet aber nicht näher erklärt wird, ist es das Ziel dieser Arbeit darzustellen, was mit diesem Begriff näherhin gemeint sein kann. Auf Grundlage einiger lehramtlicher Schreiben seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in Beiträgen aus Philosophie, Theologie und Psychologie soll dargestellt werden, was unter Affektivität und Affektiver Reife zu verstehen ist und welchen Stellenwert diese für das religiöse Leben hat. Dieser theoretischen Reflexion folgt ein praktischer Teil, in dem die autobiographischen Schriften der Hl. Therese von Lisieux auf das Thema hin interpretiert werden. Hier soll anhand eines konkreten Lebens gezeigt werden, wie sich affektive Reife auf ein geistliches Leben und den Weg der Berufung auswirkt. Die bis dahin gewonnenen

Erkenntnisse sollen in einem letzten Teil zu Schlussfolgerungen führen, die in einigen Impulsen für eine zeitgemäße Priesterausbildung ihren Ausdruck finden.

2 Begriffsaufnahme „affektive Reife“

Dieses etwas umfangreichere Kapitel stellt sich der Aufgabe, den Begriff der affektiven Reife und seine Umgebung auszuleuchten, um so die Zusammenhänge in denen das Thema auftritt darzustellen. Im folgenden Punkt soll eine vorläufige Klärung dessen vorausgeschickt werden, was allgemein unter „Affektiv“ zu verstehen ist.

2.1 „Affektiv“ – eine erste Begriffsklärung

In unserem Alltag kommt der Begriff der Affektivität oder des Affektiven nicht selten vor. Die meisten Menschen denken dabei an eine Dimension des Menschen, die mit seinen Gefühlen und Emotionen zu tun hat. Affektivität versteht man positiv als eine Fähigkeit Zuneigung oder Abneigung ausdrücken -bzw. Gefühle zeigen zu können, um so auf seine Umwelt zu reagieren. Negativ konnotiert kennt man den Begriff „Affekt“ aus dem Rechtsbereich, zum Beispiel bei Straftaten, die als Affekthandlung qualifiziert werden. Wurde eine Straftat „im Affekt“ begangen, so kann das strafmildernde Folgen haben, bis dahin, dass eine Person sogar als schuldunfähig erklärt wird. Bei einer Affekthandlung reagiert eine Person auf Erlebtes mit einer starken Gefühlsregung oder Emotion von der sie derartig eingenommen wird, dass alle anderen Kräfte in ihr - wie zum Beispiel die eigentliche moralische Ausrichtung oder etwa die Angst vor den Konsequenzen - nicht mehr dagegen ankommen. Die Person wird von dem Affekt sozusagen überschwemmt und ihr Handeln davon bestimmt.¹ Wenn man also von „affektiv“ spricht, geht es grundsätzlich um den Bereich der Reaktion des Menschen auf etwas Gutes oder Schlechtes, das ihm begegnet.

Im kirchlichen Kontext wird heute der Begriff der Affektivität vor allem im Zusammenhang der Ausbildung zu einem christlichen Leben thematisiert. Meistens wird hier das Thema Affektivität unter dem Begriff der „affektiven Reife“ behandelt, auf deren Wichtigkeit für die Entwicklung der Persönlichkeit oft hingewiesen wird. Man betont dabei auch den negativen Einfluss einer unreifen Affektivität auf die Entfaltung des Menschen und der Fähigkeiten, die er braucht, um ein christliches Leben verwirklichen zu können. Auf unterschiedliche Weise nähert man sich dem Thema an. Man versucht beispielsweise, die affektive Reife durch andere Begriffe, wie Selbstbesitz und Selbsthingabe, zu beschreiben.² Selbsthingabe setzt den Selbstbesitz voraus, weil man nur geben kann, was man selbst besitzt. Besitzt man sich selbst, dann kann es nicht passieren, dass ein Affekt sich seiner

¹ Vgl. STECK, P., Art. Affekttat in: WIRTZ, M. A. (Hrsg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie, Bern ¹⁷2014, 105.

² SCHWIZER, Nicolas, Affektive Reife, am 24. November 2016 abgerufen unter: <http://www.schoenstatt.de>.

derart bemächtigt, dass man keine Kontrolle mehr darüber hat. Eine Affekthandlung wie oben beschrieben wäre dann das krasse Gegenteil von Selbstbesitz. Die Generalkongregation der Jesuiten beschreibt die „affektive Reifung“ als Integration aller Kräfte und Emotionen im Menschen und betont, dass damit mehr gemeint ist als nur das Geschlechtliche.³ Man versucht hier an einem scheinbar vorherrschenden Allgemeinverständnis, das die affektive Reife nur als Thema der Sexualität verstehen will, eine Korrektur vorzunehmen. Etwas konkreter definiert Bonelli die affektive Reife, in einem Vortrag zum zölibatären Leben, als eine Fähigkeit des Menschen, sein Gefühl beurteilen zu können und sich nicht davon treiben lassen zu müssen. Das heißt also, es gelingt, das Leben nach Werten und nicht nur nach Launen zu orientieren. Im Gegensatz zu schneller Bedürfnisbefriedigung geht es um die Sicherung von langfristigem Glück. Im Zentrum seiner Überlegungen zur affektiven Reife steht also der angemessene Umgang mit den Gefühlen.⁴

In den lehramtlichen Schreiben der Kirche seit dem zweiten Vatikanum wird der Begriff der Affektivität und der affektiven Reife immer häufiger und mit großer Selbstverständlichkeit benutzt. In den lateinischen Originalfassungen wird der Begriff „affectus“ oder „maturitas affectiva“ verwendet, der im Deutschen teilweise nicht ganz glücklich mit „gefühlsmäßige Reife“ übersetzt wird.⁵ Die Autoren der kirchlichen Lehrtexte werden unter dem Begriff der Affektivität wohl mehr verstanden haben als bloß den Bereich der Gefühle, wobei deren Rolle für das Affektive - und das ist in der deutschen Übersetzung ausgedrückt - eine wichtige ist. Bei den Konzilsvätern und späteren Autoren scheint immer wieder die scholastische Prägung durch, die Affekte gleichbedeutend mit den Leidenschaften versteht.⁶ Zusätzlich sind die Erkenntnisse der moderneren Psychologie prägende Elemente in der Reflexion vor und nach dem Konzil. Aus dieser Perspektive versteht man Affekte mehr im Bereich des Gefühls verortet, als spontane Gefühlswallungen, wobei das Körperliche stark mitschwingt.⁷ Seit Thomas von Aquin ist neben der negativen Sicht der Affekte auch ihre positive Kraft für den Menschen im Blick und so kann die Affektivität als psychophysische Grundlage für das Tugendstreben des Menschen gewürdigt werden. Affektivität zeigt sich demgemäß als eine Basisdimension des Menschen, die seine Grundvollzüge fördern oder behindern kann. Einfach gesprochen kann sie den Menschen zum konkreten Tun der Liebe fördern oder behindern. Daher ist wohl der Hauptgedanke, dass Affekte die Wahlfreiheit des Menschen einschränken oder

³ Vgl. Satzungen der Gesellschaft Jesu und Ergänzende Normen: deutsche Übersetzung der im Auftrag der 34. Generalkongregation herausgegebenen lateinischen Ausgabe, *Constitutiones Societatis Jesu*, München 1997, 477.

⁴ BONELLI Raphael M., *Psychologie des Zölibats*, am 24. November 2016 abgerufen unter: <http://www.zoelibat.at/Vortraege/Psychologie-des-Zoelibats/>.

⁵ Vgl. JOHANNES PAUL II., PDV.

⁶ Vgl. MÜNCKER, Th., Art. Affekt (Affektivität), in: LThK 1 (21957), 166-168.

⁷ Vgl. BLEULER, Manfred, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin-Heidelberg-New York, 1979, 64-79.

sogar aufheben können, für die Konzilsväter besonders wichtig. Die Einschränkung der Freiheit hindert den Menschen nämlich daran, zu lieben und ein christliches Leben zu verwirklichen. Das macht die Regulierung und Kultivierung der Affekte zu einem wichtigen Thema für die ganze Kirche.⁸

In einer ersten Annäherung kann die Affektivität des Menschen folgendermaßen beschrieben werden: die Affektivität ist eine Fähigkeit im Menschen, die ihn zum Handeln befähigt. Sie wird durch etwas affiziert (=beeindruckt oder gereizt) und damit zum Handeln disponiert. Es ist die Fähigkeit der Reaktion auf einen Reiz. Das kann auf ganz verschiedene Weise und durch ganz vielfältige Dinge passieren. Der natürliche Trieb kann uns zum Beispiel affizieren oder auch ein Objekt, das wir mit den Sinnen wahrnehmen. Viele Dinge können unsere Affektivität ansprechen und diese wiederum „drängt uns durch Affekte eine Reaktion auf“, die uns zu einer Handlungsweise hindrängt. Dadurch wird die Spannung, die durch den Affekt im Menschen entstanden ist, wieder abgebaut. Affektion kann aber genauso durch Vorstellungen, Erinnerungen oder auch geistliche Erfahrungen passieren oder auch einfach durch Entschlüsse, zu denen wir im Nachdenken, mithilfe des Intellekts und unserer Vernunft gekommen sind. Davon kann man jedenfalls ausgehen, wenn man den Menschen als ganzheitliches Wesen betrachtet, denn dann muss jede Dimension, sei sie körperlich, psychisch, geistig oder spirituell sich irgendwie in der Affektivität zeigen. Von diesen Dimensionen wird also schließlich unsere Affektivität affiziert, die uns wiederum in eine Spannung versetzt, die uns zum Handeln drängt. Wenn man über die affektive Reife spricht wird es daher wichtig sein zu klären, wodurch unsere Affektivität disponiert wird, wie stark unbewusste Anteile unsere Affektivität beeinflussen und wie stark diese Einflüsse sind. Die Reife der Affektivität wird somit in einem gewissen Gleichgewicht der verschiedenen Affekte bestehen, die durch die verschiedenen Einflüsse entstehen. Der Mensch wäre dann frei, wenn nicht irgendein rein passiv entstehender Affekt über alle anderen Kräfte im Menschen die Oberhand gewinnen kann. Wenn also die Vernunft die Affektivität stärker disponieren kann, dann ist der Mensch frei, so zu handeln, wie es seine Vernunft und sein Gewissen ihm sagen.

Im nächsten Abschnitt wird der Zugang zum Thema *Affektivität des Menschen* und *affektive Reife* in den lehramtlichen Schreiben der Kirche seit dem zweiten Vatikanum analysiert.

⁸ MÜNCKER, Th., Art. Affekt (Affektivität), in: LThK 1 (21957), 166-168.

2.2 Reflexionen zur affektiven Reife in den kirchlichen Dokumenten

Es folgt nun also eine Darstellung von einzelnen Schreiben und eine Zusammenfassung ihres jeweiligen Zugangs zum Thema affektive Reife.

2.2.1 Relevante Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965)

Von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils sind vier Texte für das Thema affektive Reife relevant. Im Wesentlichen geht es um die Frage der Entwicklung des Menschen, wodurch diese gefördert wird und zu welchen Zielen sie den Menschen führen soll. Diese Fragen werden im Kontext der Ausbildung zum religiösen, zum priesterlichen und zum christlichen Leben allgemein behandelt.

Im **Dekret über die Ausbildung der Priester OPTATAM TOTIUS** wird die Wichtigkeit einer gewissen menschlichen Reife als Voraussetzung für das Priesteramt betont. Es geht besonders um den Verzicht auf die Ehe, der eine solche Reife voraussetzt. Es wird verlangt, dass die Kandidaten lernen, diesen Verzicht mit ihrem Leben in Einklang zu bringen. Sie sollen „den Verzicht auf die Ehe so in ihr Dasein [...] integrieren, daß sie in ihrem Leben und in ihrer Wirksamkeit vom Zölibat her nicht nur keinen Schaden nehmen, vielmehr eine vollkommenere Herrschaft über Leib und Seele“⁹ gewinnen. Es wird auch auf die Erkenntnisse der Psychologie hingewiesen, die auf dem Weg zur menschlichen Reife wertvolle Impulse beitragen kann. Um die Reife zu erreichen, die sich in innerer Beständigkeit, in der Fähigkeit abgewogene Entscheidungen zu treffen und in einem guten Urteilsvermögen über Ereignisse und Menschen zeigt, muss der Charakter geformt werden. Das soll durch die Übung der Tugenden geschehen. Dazu muss die konkrete Lebensordnung in der Ausbildungsstätte als „notwendiger Bestandteil der ganzen Ausbildung zur Gewinnung von Selbstbeherrschung [und] zur Entfaltung einer reifen Persönlichkeit [...] beitragen.“¹⁰

Das **Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens PERFECTIAE CARITATIS** ist etwas expliziter in den Formulierungen. Wie oben wird eine angemessene Reife besonders im Zusammenhang mit der ehelosen Keuschheit gefordert. Etwas genauer wird der Verzicht beschrieben als etwas, das „sehr unmittelbar an tiefere Neigungen der menschlichen Natur“¹¹ rührt. Deswegen wird weiter im Text die „Erlangung der erforderlichen psychologischen und affektiven Reife“¹² gefordert. Es wird deutlich gemacht, dass die affektive Reife mit der *Integration* von nicht erfüllten Bedürfnissen in die Persönlichkeit zu tun hat. Gerade die zölibatäre Lebensform setzt durch den Verzicht auf

⁹ OT 10.

¹⁰ OT 11.

¹¹ OT PC.

¹² PC 12.

zentrale menschliche Bedürfnisse eine Fähigkeit zum reifen Umgang mit der Affektivität voraus. Für einen gelingenden Entwicklungsprozess (Integrationsprozess) hebt der Text zwei Voraussetzungen hervor: das Bestehen einer übernatürlichen Berufung und die persönliche, freie Entscheidung. Im Kern soll auf folgenden Zusammenhang hingewiesen werden: Ist die notwendige affektive/psychologische Reife erreicht, dann kann der Verzicht auf zentrale menschliche Bedürfnisse mit dem gewählten Lebensentwurf in Einklang gebracht werden. Gelingt das, trägt es sogar zum Wohl der Person bei. Wenn nicht, dann ist auch das Wohl der Person selbst in Gefahr, mit allen Auswirkungen auf ihre Beziehungen und ihre Umwelt. Aus diesem Grund wird auch nochmals unterstrichen, dass alle möglichen Hilfen zur Verfügung gestellt werden sollen, um den Kandidaten zu helfen, die Berufung zu unterscheiden und die notwendige Reife zu erreichen. Hervorzuheben ist, dass in diesem an die Ordensleute gerichteten Schreiben auf das Gemeinschaftsleben als konkrete Hilfestellung für diesen Prozess hingewiesen wird.

Wenn in der **Erklärung über die christliche Erziehung GRAVISSIMUM EDUCATIONIS** über die menschliche Entwicklung nachgedacht wird, dann ausgehend von der Beobachtung, dass sich im Menschen *widerstreitende Kräfte* befinden, die es zu überwinden gilt. Auch ein anderer Konzilstext (GS 10) konstatiert „eine tiefer liegende Störung des Gleichgewichts [...], die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat. Denn im Menschen selbst sind viele widersprüchliche Elemente gegeben.“¹³ Letztlich geht es darum diese scheinbar in verschiedene Richtungen wirkenden inneren Kräfte zu kultivieren und einem größeren Ziel unterzuordnen. Das Ziel der christlichen Erziehung ist ein christliches Leben, das zu Freiheit und Verantwortung fähig ist.¹⁴

Schließlich ist noch das **Dekret über Dienst und Leben der Priester, PRESBYTERORUM ORDINIS**, zu erwähnen. Menschliche Reife wird hier durch das Verhältnis vom Menschen zu den Dingen der Welt ausgedrückt. Dass „die geschaffenen Güter zum Reifen der menschlichen Persönlichkeit unerlässlich sind“¹⁵ wird vorweg festgestellt. Ungeordnete Anhänglichkeiten an die Dinge können den Menschen aber auch bestimmen und ihn unfrei machen. Der Mensch soll reif werden, um die Güter in Freiheit verwenden zu können, und diese Freiheit wird als Maß für die Reife hervorgehoben.¹⁶ Um das Wohl der Person zu garantieren, wurde vorhin verlangt, unbefriedigte Bedürfnisse bzw. Verzicht in das eigene Dasein mit der Zeit zu *integrieren*. Es gibt die natürliche Anziehung, die manche Güter auf uns haben, die aber vielleicht nicht einem höheren Ziel wie etwa einem christlichen Leben entspricht. Dann soll auf die Befriedigung dieser Bedürfnisse verzichtet werden. Es geht um eine Freiheit, die es dem Menschen ermöglicht, ganz

¹³ GS 10.

¹⁴ Vgl. GE 1-2.

¹⁵ PO 17.

¹⁶ Vgl. PO 17.

„unabhängig“ die Güter zu benutzen oder darauf zu verzichten. Voraussetzung dafür ist die menschliche und affektive Reife.

2.2.2 PASTORES DABO VOBIS (1992)

Papst Johannes Paul II. reflektiert in diesem nachsynodalen apostolischen Schreiben das Thema der affektiven Reife im fünften Kapitel über die Ausbildung der Priesterkandidaten. Die spirituelle, die wissenschaftliche und die pastorale Formung werden klar hinter das Thema der menschlichen Reife gereiht. Dieser Vorrang zeigt an, dass die menschliche Formung die unverzichtbare Basis für die Entwicklung des Menschen in allen anderen Bereichen bildet. Das zeigt auch schon der Grundsatz in der Theologie, dass die Gnade auf der Natur aufbaut¹⁷, an. Erst nach einer ausreichenden Entwicklung der Persönlichkeit kann eine spirituelle, wissenschaftliche und eine pastorale Formung fruchtbar werden. Vor diesem Hintergrund wird in Nr. 44 des Schreibens der Begriff der affektiven Reife entfaltet. Hier kommt in der deutschen Übersetzung nur einmal explizit der Begriff „affektive Reife“ vor. Ansonsten ist von der „gefühlsmäßigen Reife“ oder der „Reifung des Gefühlslebens“ die Rede. Übersetzt wird mit den beiden Begriffen, was man im lateinischen Original immer unter „maturitas affectiva“ finden wird. Zu beachten ist, dass „gefühlsmäßig“ isoliert gelesen zu Interpretationen führen könnte, die weit von der Bedeutung „affektiv“ abweichen würden. Darum werden in der vorliegenden Arbeit im weiteren Verlauf die Begriffe „Affekt“, „Affektivität“ oder „affektive Reife“ verwendet, um von „affectus“ oder „maturitas affectiva“ zu sprechen.

Der wichtige Stellenwert der affektiven Reife für die Priesterkandidaten wird hier in einem ganz bestimmten Zusammenhang gesehen, der auf den ersten Blick weit hergeholt scheint. Es ist die Erfahrung der zunehmenden Vereinsamung der Menschen durch die Vermassung in den Ballungsgebieten, wodurch sich der Gesellschaft eine neue Sensibilität für den *Wert der Gemeinschaft* immer mehr zeigt.¹⁸ Dieser Wert der Gemeinschaft ist

„einer der wirksamsten Wege zur Durchsetzung der Botschaft des Evangeliums. In diesem Zusammenhang fügt sich als kennzeichnendes und entscheidendes Moment die Ausbildung des Priesterkandidaten zur [...] [affektiven] Reife ein, als Ergebnis der Erziehung zur wahren und verantwortungsvollen Liebe“¹⁹

Hier stellt der Papst auch den Zusammenhang zwischen gelingendem Gemeinschaftsleben und einer glückenden Verkündigung des Evangeliums her. Es ist eine Erfahrung der Kirche die schon Tertullian im zweiten Jahrhundert beschreibt: „die Heiden [...] bekehrten [sich], weil sie die Liebe sahen, die zwischen den Christen herrschte: ‚Seht, sagen sie, wie sie

¹⁷ Dieses Axiom der scholastischen Theologie wird erstmals von Bonaventura formuliert und von Thomas von Aquin weiter entfaltet. Vgl. THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae I. q. 1, a. 8ad 2.

¹⁸ Vgl. PDV 43.

¹⁹ PDV 43.

einander lieben.“²⁰ Ein gewisses Maß an affektiver Reife bildet die Grundlage für ein Leben in Gemeinschaft, wenn es Strahlkraft besitzen soll. Ohne diese Reife wird ein gemeinschaftliches Leben, das auf die Menschen von heute eine Anziehungskraft ausübt, nur schwer möglich sein.

Im nächsten Abschnitt reflektiert der Papst über die Voraussetzungen für die Reifung der Affektivität. Erste Aufgabe sei dabei, „sich der zentralen Stellung der Liebe im menschlichen Dasein bewußt zu werden.“²¹ Diese Liebe beziehe den ganzen Menschen mit ein und das heißt, seine physischen, psychischen und geistigen Dimensionen. Wenn es um das rechte Verständnis und die Verwirklichung dieser Liebe geht, so wird auch einer richtig verstandenen *Sexualerziehung* ein wichtiger Stellenwert eingeräumt. Da gerade in diesem Bereich, so der Text, viele Familien, aus denen dann Priesterkandidaten hervorgehen, Defizite und Störungen aufweisen²², wird die Erziehung zur verantworteten Geschlechtlichkeit immer dringender und auch schwieriger.²³ Die erste Voraussetzung ist es also, bewusst zu machen, was Liebe bedeutet und wie sie sich ausdrückt, umgelegt auf die verschiedenen Dimensionen des Menschen. Das heißt, dass als erster Schritt die rationale Auseinandersetzung gefordert wird. Der Mensch fragt sich dabei im Grunde, was die Liebe, die er in Christus als Vorbild sieht, in den verschiedenen Bereichen seines Lebens hervorbringen soll, würde er sie konsequent im Leben umsetzen. Was verlangt die Liebe vom Menschen als rationales, leibhaftiges, als sexuelles, als emotionales, als spirituelles Wesen. Diese Fragen müssen zuerst mithilfe der Ratio durchdrungen werden, um in einem weiteren Schritt die erworbenen Erkenntnisse dann in das persönliche Leben zu integrieren.

Die affektive Reife wird schließlich besonders im Zusammenhang mit dem Charisma der Ehelosigkeit als unverzichtbar bezeichnet. Selbst wenn jemand dieses Charisma hat, so bleiben „die *Veranlagungen und Neigungen* des Gefühls- und des Trieblebens bestehen.“²⁴ Damit gut umzugehen, setzt aber affektive Reife voraus,

„die fähig ist zu Klugheit, zum Verzicht auf alles, was sie gefährden kann, zum sensiblen Umgang mit Körper und Geist, zu Hochachtung und Respekt in den zwischenmenschlichen Beziehungen mit Männern und Frauen.“²⁵

Die menschliche Reife im Bereich des Gefühlslebens verlangt weiter eine Formung zur Freiheit. Diese wird verstanden als *Freiheit*, die sichtbar wird im Gehorsam gegenüber der „aufrichtigen *Hingabe seiner selbst*“²⁶. Daraus kann der Papst weiter folgern, dass diese

²⁰ BENEDIKT XVI. zitiert hier TERTULLIAN, *Apologeticus*, 39 §7 in: Botschaft anlässlich des 23. Weltjugendtages, Lorenzago 2007.

²¹ PDV. 44.

²² Vgl. dazu auch das nachsynodale apostolische Schreiben *Amoris Laetitia* 203, in dem Papst Franziskus die Problematik der Herkunftsfamilien der Priesterkandidaten anspricht.

²³ Vgl. PDV 44.

²⁴ PDV. 44.

²⁵ PDV 44.

²⁶ GS 24.

Freiheit sich in der Entschlossenheit zeigt, die verschiedenen Formen des Egoismus und Individualismus zu bekämpfen und zu überwinden. Nur so ist die Öffnung auf den Nächsten hin, in selbstloser Hingabe möglich. Auf die Notwendigkeit gerade dieser Selbsthingabe und speziell für die Berufung zum Priestertum weist der Papst besonders hin.²⁷ Der Mensch kann aber nicht hingeben, was er nicht vorher selbst besitzt. Daher ist Selbstbesitz die Voraussetzung der Selbsthingabe. Wenn der Mensch frei über die verschiedenen Kräfte in ihm verfügen und sie auf das Wohl eines anderen hinlenken kann, dann besitzt er sich selbst. Es deutet sich an, dass Selbstbesitz und affektive Reife Hand in Hand gehen.

Hier wird also schon grob umrissen, was unter affektiver Reife zu verstehen ist und warum gerade in der Gegenwart die Reifung in diesem Bereich immer mehr Priorität gewinnt, besonders in der Ausbildung von Priestern. Als Hinweis darauf, wo und wie im konkreten Leben ein derartiger Reifungsprozess angestoßen und unterstützt werden kann, wird im Text folgendes gesagt: „Hilfe kann auf diesem Erziehungsweg zu einer reifen, verantwortlichen Freiheit vom *Gemeinschaftsleben* des Priesterseminars kommen.“²⁸ Interessant ist hier die Rolle des Gemeinschaftslebens als möglicher Rahmen, um die Priesterkandidaten zur affektiven Reife zu führen. Dagegen wird am Anfang dieses Abschnitts gleichzeitig die affektive Reife als Grundlage für ein evangeliumsgemäßes Gemeinschaftsleben erkannt. In diesem Punkt sehen wir eine gewisse Dialektik zwischen Gemeinschaftsleben und affektiver Reife, welche wiederum mit der Fruchtbarkeit für die Evangelisierung in der Gegenwart in Zusammenhang gestellt wird.

Weiter wird in diesem Abschnitt auch noch darauf hingewiesen, dass die Gewissensbildung im moralischen Bereich eng mit der Bildung zur Freiheit und deshalb mit der affektiven Reife zusammenhängt. Wenn der Mensch versucht, auf die Stimme Gottes im Inneren zu hören, die zur Erfüllung der sittlichen Verpflichtungen appelliert, dann muss er mit den dagegen widerstrebenden Kräften umgehen lernen. Dasselbe ist auch als eine Einübung in den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, der sich im Gewissen ausdrückt, zu sehen.

Im Wesentlichen dreht sich das Thema der affektiven Reife in PDV um die Fähigkeit des Menschen, sich hinzugeben und um die Voraussetzungen für diese Hingabe. Sie kann als eine Fähigkeit des Menschen verstanden werden, die es ihm erlaubt über sich selbst hinauszuwachsen, auf jemand anderen hin. Darin scheint im Letzten eine gelungene Entwicklung der Person und ihres Ichs zu gründen.

²⁷ Vgl. PDV 44.

²⁸ PDV 44.

2.2.3 Instruktion über Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den heiligen Weihen (2005)

Instruktion der Kongregation für das Katholische Bildungswesen

Hier wird festgehalten, dass alle Fragen im *affektiven und sexuellen Bereich* einer aufmerksamen Klärung während der ganzen Ausbildungszeit bedürfen. Der Zusammenhang zwischen der *Hingabe der ganzen Person* und der dafür notwendigen *affektiven Reife* wird herausgestellt. Es wird auch erwähnt, dass der affektiven Reife ein wichtiger Stellenwert zukommt, wenn es darum geht „korrekte Beziehungen zu Männern und zu Frauen“ zu pflegen.

In der Ausbildung der Kandidaten für das Weiheamt wird der menschlichen Dimension, wie schon in PDV, ein besonderer Stellenwert eingeräumt. Diese stelle das „unverzichtbare Fundament der ganzen Ausbildung“²⁹ dar. Es wird folgendes klargestellt: „Um einen Kandidaten zur Diakonenweihe zuzulassen, muß die Kirche unter anderem feststellen, daß die affektive Reife des Kandidaten für das Priestertum erlangt wurde.“³⁰ Hier wird der Rolle des Spirituals in einem Priesterseminar eine besondere Bedeutung zugemessen. Er soll durch Gespräche den Kandidaten bei der Unterscheidung helfen, ihre Eignung selbst zu prüfen. Es ist seine Aufgabe, an die kirchlichen Anforderungen bezüglich *Keuschheit und affektiver Reife* zu erinnern und schließlich alle Eigenschaften der Persönlichkeit vor diesem Hintergrund zu bewerten.

2.2.4 Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten (2008)

Kongregation für das Katholische Bildungswesen

In diesem Dokument aus dem Jahr 2008 wird das Thema der Affektivität im größeren Zusammenhang der beständigen *Gleichgestaltung des Menschen mit Christus* bedacht. Das priesterliche Amt „bedarf vor allem moralischer und theologaler Gaben, die durch menschliche, psychische und besonders *affektive Ausgeglichenheit* gestützt sein müssen.“³¹ Auch hier wird betont, dass die menschliche Dimension in der Ausbildung einem Fundament für alle anderen Bereiche gleichkommt. Der Mensch soll verschiedene Fähigkeiten entwickeln, die es ihm ermöglichen, die Verantwortung als Amtspriester tragen zu können. Folgende Fähigkeiten sind dabei hervorzuheben:

²⁹ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über die Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den Heiligen Weihen, 31. August 2005, Bonn 2005, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 170).

³⁰ Ebd.

³¹ KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten, Rom 2008, Pkt. 1, [Online-Ausgabe, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_ge.html (Stand 10. Jänner 2017)].

- Beziehungsfähigkeit
- Gemeinschaftsfähigkeit
- Freiheit
- Entschiedenheit
- Selbsterkenntnis
- Selbstkorrektur
- Sinn für Schönheit und Wahrheit
- Treue
- Integration der Sexualität

Diese Eigenschaften werden auch „innere Dispositionen“ genannt, die während der ganzen Ausbildung geformt werden sollen. Schließlich soll der Mensch befähigt werden, ein Leben zu führen, „das immer mehr den Reichtum der eigenen Affektivität für die Selbsthingabe an den einen, dreifaltigen Gott und an Brüder und Schwestern, besonders der Leidenden, einsetzt.“³²

Die Rolle der Psychologie wird vor allem darin gesehen, die Seminarerzieher zu befähigen, die Motivationen der Kandidaten zu unterscheiden. Letztendlich geht es um ein tieferes Verständnis der menschlichen Person, damit denen, die auf dem Weg der Ausbildung sind, bestmöglich geholfen werden kann, sich in freier Hingabe auf diese Lebensform einzulassen, ohne von unbewussten Motiven zu sehr in ihrer Entscheidung beeinflusst zu sein. Das Dokument spricht von Wunden, entstanden aus Erfahrungen im Laufe des Lebens, die aber den Kandidaten in ihrer wirklichen Bedeutung nicht bewusst sind. Um die Überwindung solcher Hindernisse zu ermöglichen, kann die Psychologie einen wichtigen Beitrag leisten und so schließlich zu einer „gründlichen Verinnerlichung des Lebensstils Jesu“³³ verhelfen. Das stellt auch das Grundanliegen für die Ausbildung dar, das sich im Text zeigt: dem Menschen zu helfen, auf den Ruf Gottes zum Priestertum großzügig zu antworten. In diesem Zusammenhang wird auch hier der Stellenwert des Gemeinschaftslebens betont, das als grundlegend für die Reifung dieser Antwort erkannt wird.

2.2.5 AMORIS LAETITIAE (2016)

Im Nachsynodalen apostolischen Schreiben von Papst Franziskus wird die affektive Reife in der Priesterausbildung in einem Punkt explizit angesprochen. Obwohl der Text sich mit der Liebe in der Familie befasst, werden in Nr. 203 die Seminaristen angesprochen. Der Papst macht aufmerksam, dass deren Ausbildung ihnen „nicht immer die *Entfaltung ihrer*

³² KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN, Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten, Rom 2008, Pkt. 2.

³³ Ebd., Pkt. 5.

*persönlichen psychoaffektiven Welt*³⁴ ermögliche. Dabei werden zwei Aspekte angesprochen, die auf die Formung der Kandidaten Einfluss haben und im Kontext der Familie stehen. Es wird erwähnt, dass die Herkunftsfamilien in unserer Zeit oft verwundet sind und daher die Entwicklung der Kinder und damit der zukünftigen Priesterkandidaten beeinträchtigt ist. Andererseits wird den Familien eine wichtige Funktion in der Begleitung des gesamten Weges im Seminar eingeräumt. Sie tragen vor allem dazu bei, dass das „gesunde Selbstwertgefühl“ der Seminaristen gestärkt wird. Dem konkreten Kontakt zu Familien wird eine heilsame Wirkung zugesprochen, und auch die Anwesenheit von Laien, vor allem von Frauen, wird als förderlich für die Ausbildung erkannt. So soll eine Art von Ausbildung erreicht werden, die „eine Reifung gewährleistet [...], damit die zukünftigen Priester das psychische Gleichgewicht besitzen, das ihre Aufgabe erfordert.“³⁵

2.2.6 Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis (2016)

Eine *voranschreitende affektive Entwicklung* zu gewährleisten wird in der Grundordnung für die Prieserausbildung bereits für die Zeit vor dem Priesterseminar gefordert. Jugendliche sollen, je nach Möglichkeit im pastoralen Kontext, Formation und Begleitung erhalten. Der hier verwendete Begriff der affektiven Entwicklung wird zwar nicht weiter erklärt, aber in den Zusammenhang mit anderen Aspekten gestellt, die für das Wachstum der Person wichtig sind. Die Fähigkeit in Gemeinschaft zu leben und gute Beziehungen und Freundschaften zu pflegen, ein wachsendes Verantwortungsbewusstsein und ein guter Umgang mit Freiheit u.a. werden erwähnt.³⁶ Die eigentliche Ausbildung als Seminarist wird dann in vier große Phasen eingeteilt, wobei für die ersten beiden, vor allem die menschliche Entwicklung im Fokus steht. Die erste, Propädeutische Phase wird gefolgt von der Phase der ‚Jüngerschaft‘, in die gleichzeitig die philosophischen Studien fallen.³⁷ In letzterer Phase verortet der Text die „systematische Arbeit an der Persönlichkeit des Seminaristen“³⁸ und gibt zu bedenken:

„Die Bedeutung der menschlichen Formung in der Priesterausbildung kann nie genug betont werden. Die Heiligkeit eines Priesters fügt sich in sie ein und hängt größtenteils von der Echtheit und Reife seines Menschseins ab.“³⁹

Generell soll der Seminarist die Menschheit Jesu in seinem Verhalten nachahmen und seinen Charakter beherrschen lernen. So soll er zur „Brücke zwischen Gott und Mensch“⁴⁰ werden. Diese menschliche Formung wird weiter im Text gleichgesetzt mit dem Ziel, „eine solide physische, psychoaffektive und soziale Reife zu erreichen“⁴¹ Affektive Reife hat hier

³⁴ AL 203.

³⁵ AL 203.

³⁶ Vgl. Das Geschenk der Berufung zum Priestertum, Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis 2016, 21.

³⁷ Vgl. ebd., 57.

³⁸ Ebd., 63.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

im Kontext der menschlichen Reife einen wichtigen Stellenwert und es wird eine enge Verbindung mit der physischen und sozialen Reife konstatiert.

Weiters wird im Text das Verhältnis der menschlichen Reifung zu geistlichem Leben angesprochen. Dabei wird festgestellt, dass das Wirken der Gnade die menschliche Reifung weckt und fördert und daher ein spirituelles Leben, basierend auf einer persönlichen Beziehung zu Christus, von größter Bedeutung ist.⁴² Die menschliche Reifung soll neben der Gemeinschaft und den Ausbildnern in dieser Zeit auch durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Philosophie und den Humanwissenschaften gefördert werden. Das Ziel dieser Phase wird schließlich in der „Erlangung einer angemessenen Freiheit und inneren Reife“⁴³ formuliert.

Wie in den anderen Dokumenten wird auch hier der Begriff der Affektivität verwendet, aber nicht näher erklärt. Verortet ist das Thema aber klar im Bereich der „menschlichen Bildung [...] [als] Fundament der ganzen Priesterausbildung.“⁴⁴ Diese menschliche Bildung (in den Bereichen: physisch, psychologisch, moralisch, ästhetisch und sozial) zeigt sich an der Qualität der Beziehungen zu anderen Menschen, wobei besonders die „Kenntnis und Vertrautheit mit der Dimension des Weiblichen“⁴⁵ hervorgehoben wird. Die menschliche Bildung soll den Seminaristen befähigen, mit allen Bereichen des Lebens gut umgehen zu lernen und so auch mit der Welt in allen Dimensionen angemessen in Beziehung treten zu können. Das Dokument macht darauf aufmerksam, dass die Evangelisierung nur auf Grundlage dieser menschlichen Fähigkeiten gelingen kann.⁴⁶

Der Stellenwert der affektiven Reife wird am klarsten in den Ausführungen zum Zölibat dargestellt: „Es wäre in schwerwiegender Weise unklug, einen Seminaristen zur Weihe zuzulassen, der nicht eine unbeschwerte und freie Affektivität entwickelt hat. Sie muss durch die Übung der menschlichen und priesterlichen Tugenden im Sinne einer Öffnung für das Wirken der Gnade zur Keuschheit fähig sein,...“⁴⁷

2.2.7 Zusammenfassende Überlegungen

2.2.7.1 Zunehmende Entfaltung des Themas seit dem Zweiten Vatikanum

Dieser Überblick über wichtige lehramtliche Schreiben zeigt, dass die Beschäftigung mit dem Thema der affektiven Reife im Kontext der Ausbildung immer wichtiger wird. In allen Dokumenten geht es um eine Entwicklung und Entfaltung des Menschen auf ein Ziel hin. Auf das Priestertum, das religiöse Leben oder einfach das Leben als Christ in der Nachfolge Jesu geht der Mensch zu. In der chronologischen Abfolge der verschiedenen Texte sind

⁴² Vgl. Das Geschenk der Berufung zum Priestertum, Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis 2016, 64.

⁴³ Ebd., 67.

⁴⁴ Ebd., 94.

⁴⁵ Ebd., 95.

⁴⁶ Vgl. ebd., 93-99.

⁴⁷ Ebd., 110.

immer wieder verschiedene Akzentsetzungen auszumachen. Insgesamt lässt sich aber gut eine Entwicklung und eine immer explizitere Aufnahme des Begriffs der affektiven Reife feststellen. In der Beschäftigung mit dem Menschen als eines mit der Zeit reifenden Wesens, das sich in seinen verschiedenen Dimensionen immer mehr zu dem entwickelt, was es sein soll, wird der Stellenwert der affektiven Reife – als eine dieser Dimensionen – als immer fundamentaler erkannt. Letztlich wird in diesem Bereich der menschlichen Existenz eine Schlüsselfunktion erkannt, wodurch die umfassende Entwicklung des Menschen gefördert und erst ermöglicht wird. Genauso wird aber auch erkannt, dass eine Vernachlässigung des emotionalen Bereiches und des Gefühlslebens die ganzheitliche Entfaltung des Menschen hemmen kann.

2.2.7.2 Der Stellenwert der affektiven Reife

Wie wichtig die affektive Reife ist, wird besonders für die Lebensform der ehelosen Keuschheit betont. Die Dynamik in der das Thema behandelt wird, ist grundsätzlich eine zwischen Berufung und Antwort des Menschen. Die Bewegung beginnt mit dem Ruf, der von Gott her den Menschen trifft. Dieser erfordert seitens des Menschen als ersten Schritt eine Unterscheidung. Der Mensch kann sich dann entscheiden, diesem Ruf Gottes zu folgen und damit auch in alle lebensverändernden Umstände einzuwilligen. Das setzt zuerst voraus, dass er sich rational damit auseinandersetzt. Der Mensch soll sich zuerst über die zentrale Bedeutung der Liebe bewusst werden und sich dafür bewusst entscheiden. Was hier beschrieben ist, kann in der Persönlichkeitsstruktur auf Ebene des Ideal-Ichs eingeordnet werden. Der Ruf Gottes trifft natürlich den ganzen Menschen in seinem Herzen, wobei dem aber vom Menschen her eine rationale Auseinandersetzung mithilfe seiner Vernunft folgt, auf deren Grundlage er sich dann frei dafür oder dagegen entscheidet. Im nächsten Schritt muss ein Prozess der Integration beginnen. Besonders an der Berufung zum zölibatären Leben wird deutlich, dass ein Verzicht verlangt wird, der an zentrale menschliche Bedürfnisse rührt. Die natürliche Neigung, sich an das andere Geschlecht zu binden mit allen Folgen, die das für jede Dimension des Menschen hat, wird nicht ausgelebt. Dieser Verzicht muss in die Persönlichkeit integriert werden und dem höheren Ziel und der sich daraus ergebenden Lebensform untergeordnet werden. Dabei muss es zuerst um eine Wahrnehmung der Bedürfnisse gehen, die im Menschen zuerst einmal einfach da sind. Ein Prozess der Selbsterkenntnis ist zentral, der die Verfasstheit des Menschen als leibliches und sexuelles Wesen mit allen damit verbundenen Grundneigungen wahrnimmt. Im Integrationsprozess werden durch Formen der Askese und der Übung der Tugenden die Affekte schließlich immer mehr geformt, damit sie sich schließlich in die Ganzheit des Menschen einfügen und dem größeren Ziel, das im letzten die gelebte Liebe ist, dienen. Gelingt diese Integration, so kann man von affektiver Reife sprechen. Diese ist wiederum Voraussetzung dafür, dass derjenige, der sich für einen bestimmten Berufungsweg

entscheidet, diese Lebensform auch zum Wohl der eigenen Person leben kann. Es wird also klar benannt, dass es einen Verzicht gibt, der wirklich tief geht, dieser aber nicht dem Wohl der Person entgegenstehen muss. Wenn die Berufung authentisch ist und die notwendige Reife erreicht ist, dann kann durch Integration des Verzichtes erfülltes Leben stattfinden. Die gewählte Lebensform kann deshalb nur dann zum Wohl für sich und andere gelebt werden, wenn sich darin das Gebot der Selbst- und Nächstenliebe verwirklicht. Gleichzeitig konkretisiert sich die Gottesliebe in der Antwort, die der Mensch, durch die Wahl der Lebensform, auf den Ruf Gottes gibt.

2.2.7.3 Die „menschliche“ Bildung als Fundament der Ausbildung

Immer wieder wird die Priorität der menschlichen Bildung als Fundament für eine Ausbildung zum religiösen Leben betont. In diesem Zusammenhang wird die Hilfe der Psychologie hoch eingeschätzt. Diese soll helfen, die Motivationen zu unterscheiden und sich starker unbewusster Neigungen und Bedürfnisse bewusst zu werden. So soll geholfen werden, manche Hindernisse zu überwinden, die aus unbewussten Einflüssen, bedingt durch Erfahrungen in der Vergangenheit, stammen. Der Mensch soll dahingehend geformt werden, dass er seine affektiven Kräfte immer mehr dafür einsetzen kann, sich Gott und den Menschen hinzugeben. Genauso sollen jene Kräfte aus der Affektivität, die diesem Ziel entgegenwirken, erkannt und geheilt werden.

2.2.7.4 Rahmenbedingungen für einen Reifungsprozess

Ein funktionierendes Gemeinschaftsleben wurde schon erwähnt. In dieser Dialektik vollzieht sich die Entwicklung, in der durch gelebte Beziehungen die Reife gefördert wird, die wiederum Bedingung für die Fähigkeit zu Beziehung ist. Papst Franziskus sieht den Kontakt zu Familien und zu Menschen des anderen Geschlechtes als wichtigen Eckpfeiler einer gelingenden Formung.

Nun soll der Blick auf den Menschen gerichtet werden. Aus verschiedenen Perspektiven auf das Wesen des Menschen zu blicken kann dabei helfen, den Stellenwert der affektiven Reife besser einordnen zu können. Die Annahme ist, dass ein tieferes Verständnis des menschlichen Wesens, seines Ursprungs und Zieles, den Stellenwert der Affektivität klarer zeigen wird.

2.3 Ein Blick auf die Ganzheit des Menschen

Die vielen Kräfte und Fähigkeiten, die den Menschen ausmachen, müssen in die menschliche Person integriert werden, sodass sie alle auf das ausgerichtet sind, was dem Menschen entspricht.⁴⁸ Was aber ist das, was dem Menschen entspricht? Um diese Frage zu beantworten, muss man sich mit dem Menschen, wie er sich erfährt und mit seinem Sinn und Ziel auseinandersetzen. Das soll das Thema der folgenden Reflexion sein.

2.3.1 Ein philosophischer Blick auf den Menschen

2.3.1.1 Was ist der Mensch

Im Letzten kann der Mensch diese Frage nicht erschöpfend beantworten und eine detaillierte Darstellung darüber würde den Rahmen dieser Arbeit auch bei weitem sprengen. Dennoch ist es wichtig, skizzenhaft das Wesen des Menschen in seinen verschiedenen Dimensionen zu beschreiben, um so die Stellung des Affektiven im Menschen besser einordnen zu können.

Betrachtet man den Begriff Mensch, griech. *Anthropos* oder lat. *Homo*, von der Etymologie her, so ergeben sich daraus schon erste Hinweise auf das Wesen des Menschen. So kann das Wort Mensch mit der Wurzel „*mahnen*“ - ist gleichbedeutend mit - „denken“ zusammenhängen, indem der Mensch als denkendes Wesen wahrgenommen wird. Die Herkunft des griechischen Begriffes für Mensch „*anthropos*“ ist nicht geklärt, kann aber auch in diese Richtung gedeutet werden, weil das Wort als „der sein Gesicht/seinen Blick nach oben gerichtet hat“ verstanden werden kann. Das lateinische Wort „*homo*“ betont wiederum den Menschen als ein Wesen, das zur Kategorie der Natur- od. Erdenwesen (*humus*) gehört. Die Etymologie zeigt also schon zwei grundlegende Dimensionen, die die Natur des Menschen bestimmen. Ist der Mensch einerseits „Erdenwesen wie alle irdischen Dinge, ragt er andererseits über sie empor und in eine höhere Welt hinein.“⁴⁹ An diesem Punkt lässt sich schon erahnen, dass die Menschennatur von einer vielfältigen Schichtung gekennzeichnet ist. Auf der Ebene des Körperlichen ist der Mensch zusammengesetzt aus organischem Material und Teil der Materie. Gleichzeitig nehmen wir diesen Körper als belebte Materie, als lebendiges Wesen, wahr, das große Ähnlichkeiten mit den höheren Tieren aufweist. Wie diese, ist auch der Mensch Organismus und teilt mit ihnen das sinnliche Erleben. Das Wort, das verwendet wird, um diese körperlich-lebendige Dimension des Menschen auszudrücken, ist „Leib“. Dieser Begriff weist aber bereits über die rein körperliche Dimension des Menschen hinaus, denn Leib meint den beseelten Körper. Der menschliche Leib kann somit als Ausdruck der geistigen Dimension des Menschen verstanden werden. Er ist die Grundlage, die es der Seele

⁴⁸ Vgl. PLE, A., *La maturité affective in: la vie spirituelle*, supplement, 46 (3) 1958, 287f.

⁴⁹ LOTZ, Art. Mensch, in: BRUGGER Walter, *Philosophisches Wörterbuch*, 241.

ermöglicht, sich auszudrücken, und auch Gegenstand ihres Erlebens. Unter Seele aber versteht man die geistige Dimension eines lebendigen Wesens, die sich in seinem Leib ausdrückt. Der menschliche Leib aber wird noch zu einer besonderen Würde erhoben. Grund dafür ist die besondere Verfasstheit der menschlichen Seele als Geistseele. Mit dieser ist der Leib in der Menschennatur zu einer Einheit verbunden.⁵⁰ Hier ist aber Vorsicht geboten, denn es geht nicht um zwei Prinzipien, die in einer Einheit zusammengespannt wären, vielmehr ist „die Geistseele [...] hier das formende Prinzip der Materie.“⁵¹ Der Mensch ist fundamental „einer“.

Für Splett drückt sich die Erfahrung der beiden Dimensionen des Menschen darin aus, „dass wir einerseits nach Sein und Haben begrenzt sind, andererseits aber in Denken und Wünschen bis ins Unendliche ausgreifen können.“⁵² Nach Sein und Haben begrenzt zu sein meint, dass wir uns gegenüber allem anderen Sein, das wir aber selbst nicht sind, als begrenzt erfahren. Genauso steht dem, was wir haben, die Endlosigkeit gegenüber von dem, was wir nicht haben. Diese Feststellung führt einen Schritt weiter in der Reflexion über das Wesen des Menschen, denn in ihr ist die Spannung erkennbar, in der der Mensch sich selbst erfährt.⁵³ Diese Spannung zwischen Geist und Leib oder Unendlichkeit und Endlichkeit führt uns zum Personbegriff, der diese Besonderheit des menschlichen Wesens im Gegensatz zu allen anderen Dingen ausdrücken möchte.

2.3.1.2 Der Mensch als Person

Wie beim *anthropos*, so liegt auch hier die Herkunft des Wortes im Dunkeln. Die ursprüngliche Wortbedeutung aus dem griechischen Wort „*prosopon*“ abgeleitet, kann mit „Maske“ übersetzt werden. Gemeint ist in der Antike die Maske eines Schauspielers, der dadurch in eine bestimmte Rolle schlüpft und Träger eines bestimmten Charakters wird oder eine bestimmte Figur verkörpert. Diese Wortbedeutung wird auch in der Literatur verwendet und dann weiter auf das Leben übertragen, wo es auch den individuellen Träger einer gesellschaftlichen Rolle bezeichnet. Daraus wird dann der philosophisch-theologische Begriff der Person als „vernunftbestimmtes Einzelwesen“⁵⁴ entwickelt. In dieser Bestimmung sind wiederum die Dimensionen der geistigen und materiellen Wirklichkeit des Menschen greifbar. Hier wird neben der Vernunftfähigkeit des Menschen, die ihn über die Materie hinaushebt, seine Existenz als begrenztes, einzelnes Wesen ausgedrückt.⁵⁵

⁵⁰ vgl. WILLWOLL, Art. Leib, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch 23(1976), 218-219.

⁵¹ MÜLLER, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik – Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien, 2010, 118.

⁵² SPLETT, Jörg, Geistige Gefangenschaft und Wege in die Freiheit, in: Aemaet - Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 2 (2013), 82 [Online-Zeitschrift, URL: <http://www.aemaet.de/index.php/aemaet/article/view/19/pdf> (Stand 15. November 2016)]. [in Folge: SPLETT, Geistige Gefangenschaft].

⁵³ Vgl. ebd., 82.

⁵⁴ SPLETT, Jörg, Wirklichkeit in Beziehung, in: International Academy for Marital Spirituality: Intams review, 7 (2001), 79 [Online-Zeitschrift, URL: https://secure.peeters-leuven.be.uaccess.univie.ac.at/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5889f5c2b71c8 (Stand 15. November 2016)]. [in Folge: SPLETT, Wirklichkeit in Beziehung]

⁵⁵ Vgl. ebd., 78-89.

Obwohl die Geistseele der Materie ihre Form verleiht, hat die Materie ihrerseits eine konstitutive Wirkung auf den Geist. Sie individualisiert den Geist zum einzelnen Wesen und lässt ihn so erst zur Person werden. Diese Geistform, die durch die Materie erst ermöglicht wird, ist die individuelle Seele des Menschen. Geist und Materie vermitteln sich gegenseitig ihre Existenz und so verwirklicht sich das Wesen des Menschen.⁵⁶ An dieser Stelle tritt besonders die Qualität der *Individualität* der Person hervor. Das Verständnis von den beiden Dimensionen, Materie und Geist, die sich wechselseitig formen, wird sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch als wichtige Erkenntnis zeigen. Der Mensch ist Einer und doch von einer Polarität oder Dialektik gekennzeichnet. Diese zeigt sich im Menschen in verschiedenen Dimensionen, je nachdem, von welcher Perspektive aus man ihn betrachtet. Wegen der wechselseitigen Durchformung der Bereiche, betreffen Vorgänge, die sich in einer spezifischen Schicht beobachten lassen, immer den ganzen Menschen in allen Dimensionen. Wenn also zum Beispiel die Affektivität als eine Dimension, in der der Mensch existiert, untersucht wird, dann muss immer mitgedacht werden, dass diese untrennbar mit allen anderen Dimensionen verbunden ist und in einem existenzvermittelnden Zusammenhang mit ihnen steht.

In der Philosophiegeschichte wird unter Betrachtung des Menschen als Individuum der Personbegriff weiterentwickelt und diesem die Qualitäten von Freiheit, Selbstbewusstsein und Selbstzweck zugesprochen. Damit meint das Wort Person ein Wesen mit einer unantastbaren Würde, unabhängig vom charakterlichen oder gesellschaftlichen Wert. In der Philosophischen Reflexion wurden diese Qualitäten der menschlichen Person besonders hervorgehoben. Das hatte zur Folge, dass ein anderer wichtiger Aspekt des Person-Seins im Schatten blieb und es zu Verirrungen, wie dem liberalen Individualismus der Neuzeit kam. So blieb „das für-andere-sein [...] durch die Denkgeschichte hin im Schatten des Selbst-Seins, sozusagen unterbelichtet“⁵⁷ Der denkerische Zugang zum Menschen wurde also hauptsächlich vom eigen Selbst, vom Individuum her unternommen. Dadurch wurde die Gemeinsamkeit als innere Qualität der menschlichen Person vernachlässigt und führte zur Verarmung des Menschlichen. Das Problem wird wie folgt geschildert:

„Indem der Einzelne sich als Individuum [...] versteht, sieht er sein Wohl zumeist im Gegensatz zu dem der anderen; jedenfalls erhält es einen ‚defensiven Charakter‘“⁵⁸

Dagegen ist die Qualität des Gemeinsamen diejenige, die am besten die menschliche Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Leben heißt, in Beziehung sein. Die Basis, auf deren

⁵⁶ Vgl. MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik – Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 2010, 118.

⁵⁷ SPLETT, *Wirklichkeit in Beziehung*, 79.

⁵⁸ Ebd., 79.

Grundlage sich das Sein des Menschen und des Lebens realisiert und seinen tiefsten Sinn findet, ist die Teilnahme an einem Prozess des Gebens und Nehmens. Das drückt der Begriff der *participatio* aus. Splett folgert weiter, dass der Startpunkt aller Dimensionen des Lebens – ethisch, ästhetisch, erotisch, sexuell, religiös ein „Ergriffen Werden“ ist. Dieses ist nicht von unserer eigenen Initiative abhängig, zugleich aber sind wir ihm nicht einfach passiv ausgeliefert. Anders ausgedrückt bedeutet Sein, „je schon Gehabt-, Eingenommen zu sein – von Stimmungen, Eindrücken, Anmutungen, von Seiendem und Lebendigem ringsum...“⁵⁹ Die Erfahrung des Menschen ist, dass er sich selbst und seine Umwelt zuerst einmal einfach vorfindet, ohne darauf Einfluss zu haben. Der Mensch ist gerufen, auf diese Vorgegebenheit zu reagieren bzw. damit umzugehen. Das heißt für Splett *Verantwortlichkeit*: „Antworten sollen, also schon immer gefragt und angesprochen zu sein“⁶⁰ Der Mensch soll antworten, weil er immer schon das Objekt von Anfragen und Einwirkungen ist.⁶¹

Splett betont eine weitere Polarität der menschlichen Existenz, die sich durch den Personbegriff auftut. Es ist jene zwischen Person und Tat. Splett fasst zusammen: „Ein Mensch ist – ‚in Tat und Wahrheit‘“. Damit möchte er zeigen, dass die menschliche Existenz sich tatsächlich in seiner Tat verwirklicht, die aber nicht er selbst ist. Der Mensch existiert durch seine Taten und Worte. Deshalb gibt der Mensch durch das was er gibt immer sich selbst. Und Splett drückt es drastisch aus:

„anders [als sich selbst] könnte er [der Mensch] sich gar nicht geben; ja noch schärfer: anders könnte es ihn nicht geben; nicht nur er gäbe nicht, es gäbe ihn nicht.“⁶²

Auf den Punkt gebracht, besteht die Wirklichkeit des Menschen demnach darin, dass er wirkt - obwohl das Wirken nicht der Mensch selbst ist. Das bedeutet auf der einen Seite, dass der Mensch, mit allen seinen Anlagen und Potentialen, die ihm gegeben sind, „ist“ und dass er „wirkt“. In diesem Sinn ist auch die *Selbst-Hingabe* zu verstehen: die freie Person gibt sich selbst einer anderen Person mit und gibt damit sich selbst.⁶³ Wir sehen also, dass der Mensch sich hingeben soll. An dieser Stelle ist zu fragen wie diese Hingabe mit der thomistisch-christlichen Tradition der „Unmittelbarkeit der Person“⁶⁴ vereinbar ist. Darin ist eine Erfahrung des Menschen ausgedrückt, in der die Selbstbestimmung das Schlüsselmoment ist. Diese zeigt sich in der „eigentümlich personalen Struktur des *Selbst-Besitzes* und der Selbst-Beherrschung. Wenn der Mensch sich selbst bestimmt, dann muß

⁵⁹ SPLETT, *Wirklichkeit in Beziehung*, 86.

⁶⁰ Ebd., 86.

⁶¹ Vgl. ebd., 78-89.

⁶² Ebd., 81.

⁶³ Vgl. ebd., 81.

⁶⁴ „Persona est sui iuris et alteri incommunicabilis“ „die Person ist von eigenem Recht und gegenüber anderen unmitteilbar“

er sich selbst besitzen und selbst beherrschen.“⁶⁵ Beides heißt aber in keiner Weise, dass der Mensch in sich verschlossen ist, sondern ganz im Gegenteil bezeichnet beides die besondere Möglichkeit des Menschen, eine Haltung der „selbstlosen“ Hingabe einnehmen zu können. Nur jemand der sich selbst beherrscht, kann auch aus sich selbst eine Gabe machen und nur wer sich selbst besitzt, kann sich hingeben. Genau in dieser Selbst-Hingabe wird der Mensch am meisten er selbst.⁶⁶ Diese *Selbst-Werdung* durch die Selbst-Hingabe liegt darin begründet, dass der Mensch als Abbild Gottes geschaffen ist und von Gott sein Person-Sein empfängt.

Hier zeigen sich zentrale Facetten des Menschseins. Er ist einer, der zuerst geprägt ist von der Gabe seines Seins. Der Mensch hat sich als der, der er ist, empfangen. Das kann er sich nicht aussuchen. Die zweite Dimension ist das Reagieren des Menschen auf diese Vorgegebenheit in der Ausübung seiner Freiheit. Konstitutiv ist, dass sich der Mensch zuerst empfängt. Diese Vorgabe des Menschen kann als Anruf Gottes verstanden werden, der nach einer Antwort verlangt. Die Antwort ist die Entfaltung der Person durch die freie Hingabe des Selbst. Der Mensch ist angesprochen oder vor eine Aufgabe gestellt: er soll zur Entfaltung bringen, was in ihn als Potential hineingelegt ist. Das drückt Lotz wie folgt aus:

„Damit sichten wir die Aufgabe, die dem Menschen als Person gestellt ist: er soll sich dem ihm eingeschriebenen Gesetz gemäß, aber in Freiheit entfalten und so von der Person zur Persönlichkeit reifen“⁶⁷

Zusammengefasst lässt sich für die vorliegende Arbeit folgendes sagen: Der Mensch ist Geschöpf und deshalb empfängt er sich zuerst von Gott her. Er wird von Gott ergriffen und kann sich von ihm ergreifen lassen, indem er das Geschenk seiner Existenz und seiner Vorgaben annimmt. In der Selbstannahme ist der Mensch gerufen, seine Individualität mit den verschiedenen Dispositionen, Gewohnheiten, Stimmungen, Reaktionsweisen, usw. zuerst einmal wahrzunehmen und anzunehmen. In einer fortschreitenden Reifung soll der Mensch immer mehr die Herrschaft über sein eigenes Selbst gewinnen. In dem Maße, in dem der Mensch sich selbst besitzt und frei über die verschiedenen Kräfte, die ihn ausmachen, bestimmen kann, ist er auch fähig, sich selbst in Liebe hinzugeben. So wird er sich dann erst ganz entfalten können. Die affektive Reife spielt in dieser Dynamik eine zentrale Rolle und drückt sich besonders im Selbstbesitz aus, an dem gemessen werden kann, wie sehr ein Mensch über seine Affektivität verfügen kann oder ihr ausgeliefert ist. Ist der Mensch affektiv reif, dann wird seine Affektivität an dem Ziel der Selbsthingabe ausgerichtet sein und ihn so zur Beziehung mit Gott und Mensch befähigen.

⁶⁵ WOJTYLA, Karol, *Wer ist der Mensch? – Skizzen zur Anthropologie*, München 2011, 20.

⁶⁶ Vgl. WOJTYLA, Karol, *Wer ist der Mensch? – Skizzen zur Anthropologie*, München 2011, 13-25.

⁶⁷ LOTZ, Art. Person, in: BRUGGER Walter, *Philosophisches Wörterbuch*, 286.

2.3.1.3 Die Persönlichkeit

Der Personbegriff zeigt auf einer allgemeinen Ebene, was das Wesen des Menschen ausmacht. Der Begriff der Persönlichkeit wird verwendet, um die individuelle Seite des Menschen zum Ausdruck zu bringen, und kann definiert werden als:

„Der im Menschen der metaphysischen Person entsprechende Befund, dass sich alle leib-seelischen, bewußten und unbewußten Tätigkeiten, Vorgänge, Zustände und Dispositionen normalerweise zu einer auf das individuelle Ich bezogenen, relativ konstanten, dynamischen Ganzheit integrieren. Es ist die der Erfahrung und damit der empirischen Wissenschaft zugängliche ‚Seite‘ der Person, von deren metaphysischer Bedeutung die Psychologie allerdings absieht.“⁶⁸

Persönlichkeit kann somit auch als die individuelle Ausprägung einer Person verstanden werden. Alle Tätigkeiten, Vorgänge, Zustände, Dispositionen – bewusst und unbewusst – sollen in der Persönlichkeit im Idealfall zu einer Ganzheit finden. Die verschiedensten Elemente, die für das Menschsein konstitutiv sind und bereits mehrfach angeklungen sind, müssen also in diese auf das individuelle Ich bezogene Persönlichkeit integriert werden. Die Persönlichkeit ist sozusagen die individuelle Ausgestaltung der Person, die nach außen als Charakter wahrgenommen wird. Diese Außenwirkung ist Gegenstand der empirischen Untersuchungen der Psychologie.⁶⁹

2.3.1.4 Schlussfolgerungen

Im Begriff der menschlichen Person wird versucht, die Grundlinien der menschlichen Existenz anzudeuten. Es wird versucht zu beschreiben, wie sich der Mensch erfährt, insofern es auf jeden Menschen zutrifft. Die Antwort: er existiert in der Spannung zwischen Seele und Leib, Geist und Materie, zwischen Unendlichkeit und Begrenztheit, von Angerufen-Sein und Antwort, von Teilnehmen und Teilgeben oder Empfangen und Hingabe. Person sein heißt gleichzeitig frei sein, sich dem Anruf zu öffnen und sich zu schenken. In diesen Dimensionen verwirklicht sich Menschsein. Der Begriff der Persönlichkeit fokussiert auf die einzelne individuelle Person in ihrer Eigenart. Wie eine Person in ihrer individuellen leiblichen Verfasstheit nach außen wirkt, kann empirisch-wissenschaftlich untersucht werden. Die Psychologie nimmt sich dieser Aufgabe an und versucht dadurch, eine Einteilung in Persönlichkeits- und Charaktertypen zu treffen. Von der äußeren Wirkung her versucht sie dann, auf innere Vorgänge im Menschen zu schließen. Die Affektivität betrifft vor allem diesen Bereich der Wirkungen einer Person und deren Reifegrad kann an der Außenwirkung eines Menschen abgelesen werden.

⁶⁸ BRUGGER - FISSENI, Art. Persönlichkeit, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, 289.

⁶⁹ Vgl. ebd., 287-289.

Die Ganzheit des Menschen in den Blick zu nehmen verlangt es, neben der philosophischen Reflexion, auch aus theologischer Sicht das Wesen des Menschen zu betrachten.

2.3.2 Ein biblisch - theologischer Blick auf den Menschen

Nach der philosophischen Reflexion über den Menschen bleibt zu fragen, wie der Offenbarungsglaube den Menschen sieht und welche Antworten er an den Stellen gibt, wo das philosophische Denken an seine Grenzen stößt.

2.3.2.1 Der Mensch ist Geschöpf und Abbild Gottes

Der philosophische Blick auf den Menschen als Person hat gezeigt, dass dieser durch seine Verfasstheit aufgefordert ist, so etwas wie eine Antwort zu geben. Einfach ausgedrückt, seine Anlagen fordern auf, diese auch einzusetzen, und zwar auf das Gute hin – der Mensch soll gut sein, das entspricht seinem Wesen. „Darum ist die *condition humaine* fundamental eine sittliche Situation.“⁷⁰ Diese Vor-Gegebenheit des Menschen und die Erfahrung des Gewissens wird dem Menschen aber zur großen Frage. Woher kommt dieser Anruf des unbedingt Gut-Sein Sollens, was man auch Gewissen nennt. Die Philosophie setzt hier den philosophischen Gottesbegriff ein und stößt damit gleichzeitig an ihre denkerischen Grenzen.⁷¹

Von hier aus kann nur mithilfe der christlichen Offenbarung eine Antwort, auf die Frage nach diesem Ursprung, gesucht werden. Gott als personales Gegenüber des Menschen nimmt die Stelle dessen ein, der den Menschen ins Dasein ruft. Er ist also von „jemandem“ angerufen - an dieser Stelle zeigt sich schon die Grundverfasstheit des Menschen als Beziehungswesen.

Im ersten Schöpfungsbericht des Buches Genesis wird der Mensch von seinem Verhältnis Gott gegenüber her definiert. Die Aussage „...als sein Abbild schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 1, 27) stellt einerseits klar, dass der Mensch ein über die „Welt“ hinausgehobenes Geschöpf ist und er niemals nur auf das Materielle reduziert werden kann. Als Abbild Gottes kann der Mensch nicht mit den Kategorien des Sichtbaren, Körperlichen ausreichend erklärt werden. Gleichzeitig wird hier betont, dass der Mensch in der Differenz der Geschlechter die Abbildhaftigkeit Gottes verwirklicht.⁷²

⁷⁰ SPLETT, Geistige Gefangenschaft, 90.

⁷¹ vgl. SPLETT, JÖRG, Vortrag über die Prinzipien gelebter Menschlichkeit - Was heißt „der Mensch ist Person?“ in: tele akademie, SWR Fernsehen, Erstausstrahlung 18.11.2007, am 03. November 2016 [Mp4-Video, URL: http://www.tele-akademie.de/begleit/video_ta130623.php?xtmc=Prinzipien%20gelebter%20Menschlichkeit&xtcr=1 (Stand 24. November 2016)].

⁷² vgl. Johannes Paul II., Dritte Mittwochslehre von 19. September 1979 in: Die menschliche Liebe im Göttlichen Heilsplan – Eine Theologie des Leibes, Martin, Norbert u. Renate (Hgg.), Vallendar-Schönstatt, 1985, 87 – 92.

Die Geschlechterdifferenz zeigt sogar die tiefste Bedeutung der Abbildhaftigkeit des Menschen an. Der Mensch verwirklicht sich als solcher nur in Beziehung, und daher ist als Gottes Abbild seine tiefste Berufung und Bestimmung die Liebe. Denn Gott selbst ist, als Trinitarischer Gott, Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Von Gott der in sich Beziehung ist, hat der Mensch sein Person-Sein, das sich in der Selbsthingabe verwirklicht. Denn von der Trinität gilt: „Je radikaler das ‚Sein zum Du‘, desto erfüllter das ‚Sich-selber-Sein‘.“⁷³ Das ist letztlich der tiefere Grund für die Verfasstheit des Menschen als ein Selbst, das sich empfangen hat und sich besitzt und gleichzeitig immer mehr es selbst wird in der Hingabe seiner selbst. Der erste und unmittelbarste Bezug des Menschen ist durch den Schöpfungsakt derjenige zu Gott. Von ihm empfängt der Mensch sein Dasein. Die Beziehung zu Gott ist die elementarste, in der der Mensch steht, und deshalb ist sie auch Bedingung für die Verwirklichung des Menschen. Diese Gottesbeziehung zeigt sich auch durch die Verwirklichung der Liebe in allen menschlichen Beziehungen. Dieser Abschnitt kann zusammengefasst werden im biblischen Doppelgebot der Liebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken [...] [und] Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. (Mt 22,37-40) Gott mit allen, dem individuellen Ich zur Verfügung stehenden Mitteln zu lieben, das ist die Voraussetzung für den Besitz seiner Selbst und die Hingabe an den Nächsten und dadurch verwirklicht sich der Mensch als Abbild Gottes.

2.3.2.2 Der biblische Begriff des Herzens

In der Bibel wird für das, was bereits aus philosophischer Sicht vom Menschen gesagt wurde, das Wort „Herz“ verwendet. Diese Perspektive ist wichtig, weil durch das Herz betont wird, dass der Mensch „einer“ ist. Dadurch wird jeder Dualismus zwischen Geist und Leib vermieden, der dem menschlichen Wesen nicht gerecht werden würde. Von jeher wurde das Herz in verschiedenen Kulturen als die Mitte des Menschen verstanden. Das Bild vom zentralen Organ des menschlichen Körpers wird verwendet, um das Zentrum der menschlichen Existenz auszudrücken. Der Begriff des Herzens wird also ganzheitlich auf den Menschen angewandt und als Sitz der Seele, des Lebens und der Gefühle bestimmt, mit dem jede Handlung des Menschen in Verbindung steht. Das Herz kann verstanden werden als das, was den Menschen im Wesentlichen ausmacht. Mit Augustinus ist es der Ort der persönlichen Identität.⁷⁴ Lothar Lies beschreibt das Herz folgendermaßen:

„Existentiell meint Herz den Menschen, der sich von seiner Peripherie unterscheidet, weil er sich auch dort noch von einer Mitte her und auf eine Mitte hin versteht. Herz meint die fraglos angefragte und gesuchte Mitte seiner Regungen und Strebungen; meint die Kraft und das Zentrum seiner Intuitionen

⁷³ GRESHAKE, Gisbert, Art. Person - Personalität, Theologiegeschichte und systematisch-theologisch, in: LThK 8 (1999), 49.

⁷⁴ vgl. QUACK Anton, Art. Herz. I. Religionsgeschichtlich und BRANDSCHEIDT Renate, Herz II. Biblisch, in: LThK 5 (21994), 48-50.

und seiner moralischen Wertungen, meint Ausgang und Ziel seiner Handlungen; erstens sich selbst und den Mitmenschen leiden mögen, sich und dem anderen eine liebende, und in dem Sinn sympathisch-personale Beheimatung geben und sich gemeinsam freuen; meint aber zweitens auch „sympathein“ im Sinne des Leidens mit und an sich und anderen und so auch verzichten, trauern“⁷⁵

Mit dem Herzen ist also das gemeint, was den Menschen wesentlich ausmacht. Es ist das, womit der Mensch liebt, was aber weit über das reine Gefühl hinausgeht. Es ist hingeordnet auf ein Du und will bis zu einer totalen Identifikation mit seinem Gegenüber gehen, sodass sogar das Leiden von dieser inneren Mitte her angenommen und erduldet wird. Es ist also, wie wir sehen, der Sitz der eigenen Identität und Quelle der Hingeordnetheit zum Du.

Herz drückt also in besonderer Weise aus: der Mensch ist „einer“. Einer, der aber nicht bei sich selbst bleibt, sondern auf fundamentale Weise auf ein Du bezogen ist. Das Herz ist verstanden als Ort der Liebe und des Gewissens, also auch als Ort der Begegnung des Menschen mit Gott.

2.3.2.3 Des Menschen Ziel und die Nachfolge Christi

Aus dem, wie der Mensch sich erfährt und aus dem Über-Sich-Nachdenken kann er verschiedene Ideale ableiten, die für ein menschliches Menschsein grundlegend sind. Das wurde in der philosophischen Reflexion gezeigt. Der Mensch erfährt sich aber immer wieder als einer, der hinter diesen Idealen zurückbleibt. Er kennt kein menschliches Individuum, an dem er vollendete Menschlichkeit ablesen könnte – den perfekten Menschen gibt es nicht. Selbst wenn es aber ein derartiges menschliches Vorbild gäbe, dann braucht der Mensch dennoch etwas, das ihm die Kraft verleiht, um das an diesem Menschen erkannte Gute in die Tat umzusetzen – es zu verwirklichen. Hier bietet der offenbarte Glaube in beiden Hinsichten eine Antwort. Christus, als Wort Gottes, das sich als Mensch offenbart, ist diese zweifache Antwort. Er verwirklicht das Menschsein auf vollkommene Weise, ist Vorbild für den Menschen und gleichzeitig die Kraft im Menschen, die zur Verwirklichung dieses Zieles drängt und befähigt.⁷⁶

2.3.2.4 Schlussfolgerungen

Die Erfüllung seiner Bestimmung findet der Mensch in der Liebe. Die Liebe aber ist Beziehung – zu Gott und zu den Menschen. So wie der Mensch geschaffen ist, wie er strukturiert ist, mit allen Dimensionen seiner Existenz, die bereits vielfach angeklungen sind, ist er fähig zu lieben. Seine Freiheit kann er einsetzen, um sich auf das Gute, das nichts anderes ist als Gott, und die Liebe selbst, auszurichten. Wenn er sich ausrichtet, dann ist in diesen Vorgang aber seine ganze Person miteinbegriffen: in der Fähigkeit zur

⁷⁵ LIES Lothar, Gottes Herz für die Menschen, Innsbruck-Wien 1996, 12.

⁷⁶ Vgl. GERBER, Michael, Zur Liebe berufen – Pastoraltheologische Kriterien für die Formung geistlicher Berufe in Auseinandersetzung mit Luigi M. Rulla und Josef Kentenich, Würzburg, Würzburg 2008, 259. [in Folge: GERBER, Zur Liebe berufen] Vgl. auch RULLA, Anthropology I, 61.

Verantwortung und Entschiedenheit und in seiner Fähigkeit, mit einem Du in Beziehung zu treten und zu lieben. So ist auch der Bereich der Affekte des Menschen auf dieses Ziel hinzuordnen, um der Bestimmung des Menschen als Abbild Gottes zu dienen.

In der Anthropologie wird darüber nachgedacht, wie sich der Mensch selbst erfährt und durch welche Eigenschaften man ihn beschreiben kann. Es ist die Frage nach der Bestimmung des Menschen und wie er zu einem erfüllten Menschsein kommen kann. Eine letzte Antwort auf das, was erfülltes Menschsein ist, kann aber erst die christliche Offenbarung geben. In diesem Sinn sollte in den vorgängigen Überlegungen gezeigt werden, dass am Ende das philosophische Bild des Menschen um das christliche Menschenbild ergänzt werden muss. Nur so kann die wahre Größe und Bestimmung des Menschen vollkommen verstanden werden. Das Ziel dieser Reflexion sollte es sein, sich verschiedene menschliche Merkmale klar zu machen, die für eine christlich verstandene Selbstverwirklichung Voraussetzung sind. Die verschiedenen Eigenschaften im Menschen, die beschrieben wurden, stehen in enger Wechselwirkung mit der Affektivität. Die affektive Reife bestimmt den Grad der Freiheit, des Selbstbesitzes und damit die Fähigkeit der Hingabe des Menschen. Sie ist auch für die Wirkung des Menschen nach außen und die Erscheinung seines Charakters verantwortlich. Damit hängt an ihr auch die Fähigkeit, mit anderen Menschen in Beziehung zu treten und die Qualität der vorhandenen Beziehungen. Daher zeigt sich in den verschiedenen Phänomenen, durch die sich der Mensch verwirklicht, sehr gut, wie wichtig der Stellenwert der affektiven Reife gesehen werden muss.

2.4 Der Mensch in Entwicklung – die Reife

Die Überlegungen zum Wesen des Menschen haben gezeigt, dass der Mensch einer ist, der permanent im Sich-Entwickeln und Entfalten begriffen ist. Der Mensch ist ein Werden-Wesen, das durch die Existenz der Zeit charakterisiert ist.⁷⁷ Er lernt mit der Zeit immer mehr, wahre Menschlichkeit in seiner je individuellen Gestalt zu verwirklichen. Diesen Sachverhalt kann der Begriff der Reife wohl am besten ausdrücken. Am ehesten kennt man den Begriff aus dem Kontext der Natur und Landwirtschaft: Etwas hat sich soweit entfaltet, dass es geerntet werden kann. Das wiederum heißt: es sind gewisse Kriterien erfüllt, damit die Frucht weiterverarbeitet oder konsumiert werden kann. Etwas ist also soweit entwickelt, dass es seiner Bestimmung zugeführt werden kann. Hier ist der Begriff vom Reifegrad der Richtige. Reife hat also zwei Dimensionen: einerseits ist Reife nur eine Zwischenetappe, die für ein neues Anforderungsprofil die nötigen Kriterien zur Verfügung stellt und gleichzeitig ist sie eben zielorientiert und somit auf ein Letztes ausgerichtet. Wieder auf den Menschen angewandt kann man schlussfolgern, dass der Mensch um bestimmte Etappen

⁷⁷ Vgl. SPLETT, Geistige Gefangenschaft, 90-92.

des Menschseins verwirklichen zu können, auch einen gewissen Reifegrad erreichen muss. Gleichzeitig bekommt die Bedeutung der Reife auf ein letztes Ziel hin gerade im christlichen Menschenbild eine besondere Bedeutung. Denn der Mensch ist in seinem Reifen auf dem Weg, der ihn letztlich auf die Vereinigung mit Gott als letztes Ziel vorbereitet.

Bei diesem Prozess bleibt die Person übrigens immer dieselbe, jedoch entwickelt sich die Persönlichkeit im Laufe des Lebens immer weiter und verändert sich.⁷⁸ Wenn der Mensch ins Erwachsenenalter kommt, wird er irgendwann vor die Entscheidung gestellt, einen konkreten Lebensentwurf für sich zu wählen. Wenn es ein christlicher ist, dann eröffnen sich in diesem Kontext wieder verschiedene Optionen, ein christliches Leben zu verwirklichen. Neben der Berufswahl ist es die Frage des Lebensstandes, die wichtig wird. An dieser Stelle rückt der Reifegrad der Person in den Vordergrund. Denn bestimmte Lebensentwürfe erfordern auch einen gewissen Entwicklungsgrad in den verschiedenen Bereichen der Persönlichkeit, um auf die Herausforderungen eine angemessene Antwort geben zu können. Der Lebensentwurf ist wie eine Frage, die eine Antwort des Menschen fordert, und die ihn selbst fordert. Der Mensch muss sich fragen, ob alle Potentiale und Fähigkeiten, die er in seiner Person findet, sich bereits soweit entfaltet haben, dass er damit antworten kann. Hier sind übrigens die Voraussetzungen für die Ehe oder das zölibatäre Leben in etwa gleich anzusiedeln.⁷⁹

Nachdem man den Menschen, wie gezeigt wurde, aus verschiedenen Perspektiven betrachten kann, lässt sich auch in den verschiedenen Bereichen (Psychologisch, Affektiv, Physiologisch, Sozial, Religiös,...) ein Reifungsprozess beobachten. In diesem Punkt ist festzuhalten, dass der Mensch, wie festgestellt wurde, ja eins oder besser: „einer“ ist. Daher hat der Reifungsprozess, der in einem bestimmten Bereich beobachtet wird, einen Einfluss auf den Menschen als Ganzer bzw. zeigt etwas vom momentanen Zustand, in dem sich der ganze Mensch in seiner Entwicklung befindet.

Die Reife des Menschen definiert Grom als

„die Fähigkeit, mit hinreichender emotionaler Stabilität sowie intrapsychischer und psychosozialer Unabhängigkeit die eigene Person so wertzuschätzen und sich darüber hinaus auch der Umwelt so erlebens-, leistungs-, liebes- und leidensfähig zuzuwenden, dass man reflektierten, selbstbejahten Sinn- und Sollenszielen folgt und Lebenszufriedenheit und Sinnerfüllung erfährt.“⁸⁰

Nach dieser allgemeineren Reflexion über die menschliche Reife werden verschiedene Aspekte, die Reife des Menschen betreffend, erörtert.

⁷⁸ vgl. ZAVALLONI, R., Art. Maturità spirituale, in: Nuovo dizionario di spiritualità, DE FIORES S. / GOFFI T. (Hgg.), (1999), 932-947.

⁷⁹ Vgl. TORELLÓ, Johannes B., Zölibat und Persönlichkeit oder: Die affektive Reife des Priesters in: Kleinschriften der Peterskirche, Wien, 1972.

⁸⁰ GROM Bernhard, Art. Reife, Reifung, in: LThK 8 (1999), 1003.

2.4.1 „Integration“ - ein Schlüsselbegriff für den Reifungsprozess der Persönlichkeit

Ein besonders auffälliger Begriff im Bezug auf die Reife ist die „Integration“. In den lehramtlichen Schreiben, die im ersten Kapitel besprochen wurden, kommt der Begriff hinsichtlich der affektiven und menschlichen Reife öfter vor und lässt seine Brisanz für das Thema erahnen.

Der Begriff „Integration“ wird für das Thema der menschlichen Entwicklung und Reifung sehr selbstverständlich verwendet. Es ist aber die Frage zu klären, was hier auf was hin zu integrieren ist, und was, ob der „Ganzheit“ des Menschen, so sehr außerhalb eines „Zentrums“ liegt, dass es der Integration bedarf. In der Definition der Persönlichkeit ist weiter oben schon angeklungen, was man sich darunter vorstellen kann. Das ist zuerst der Befund, dass am konkreten Menschen – in Leib und Seele - verschiedenste bewusste und unbewusste Tätigkeiten, Vorgänge, Zustände und Dispositionen wahrgenommen werden können.⁸¹ Gleichzeitig wurde bereits festgestellt: der Mensch ist „einer“. Das Bezugszentrum, auf das hin alle Kräfte des Menschen integriert werden sollen, ist das individuelle Ich. Des eigenen Ichs wird man sich als Mensch bewusst, wenn man handelt oder sich mit seinem Denken auf etwas anderes bezieht. Es wird einem klar, dass all diese Akte ihren Ursprung im eigenen Ich haben. So kommt der Mensch auch erst mit der Zeit – das lässt sich in den ersten Lebensjahren des Kindes beobachten – zum Selbstbewusstsein. Damit aber nicht genug. Dann gibt es die Erfahrung, dass sich der Mensch als derselbe erfährt, sowohl dabei, was er im Moment gerade tut, als auch bei allen anderen Erlebnissen, die er während seines Lebens hatte. Unabhängig von seinem Entwicklungsstand und seinem Alter trägt sich die Erfahrung desselben Ichs durch. All diese Erlebnisse habe ich als die meinigen gehabt, und muss sie deshalb auch irgendwie verantworten. Dieses Ich also bleibt durch alle Entwicklung, Entfaltung und Tätigkeit des Menschen bestehen. Es ist das Zentrum, auf das hin Integration stattfinden muss. Es ist auch genau das, was vom Anruf Gottes getroffen wird. Biblisch würde man das, was den einzelnen Menschen im Tiefsten ausmacht, mit dem Begriff des Herzens beschreiben. Der Anruf Gottes provoziert durch die Potentiale, die in den Menschen hineingelegt sind, das Ich sich zu entfalten und seine Bestimmung immer mehr zu verwirklichen. Daher sollen alle Kräfte im Menschen auf dieses Zentrum des individuellen Ichs hin, zu einer Ganzheit integriert werden. Das genaue Gegenteil von Integration wäre die Zerspaltenheit. Das bedeutet, dass sich die Einzelfunktionen (physische, psychische, geistige), durch die sich das Ich verwirklicht, verselbständigen und sich nicht mehr im Ich zu der einen Ganzheit integrieren. Ein einfaches Beispiel wäre, wenn jemand einem Affekt wie etwa Zorn, so ausgeliefert ist, dass er mit der Kraft der Vernunft und des Willens nicht dagegen ankommt

⁸¹ Vgl. BRUGGER - FISSANI, Art. Persönlichkeit, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, 287-289.

und zu einer Handlung gedrängt wird, die er eigentlich nicht will.⁸² Diese Erfahrung beschreibt auch Paulus, wenn er feststellt: „das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen.“¹⁹ Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.“ (Röm 7, 18-19).

Einige Beiträge zur Frage, welchen Stellenwert die Integration in der menschlichen Entwicklung und Reifung hat und wie die Affektivität des Menschen darin involviert ist, folgen im nächsten Abschnitt. Hier wird schon versucht, Integration im besonderen Kontext der Begriffe von Affektivität und affektiver Reife zu erarbeiten, um diese Begriffe auch einer weiteren Klärung zuzuführen.

2.4.1.1 Integrierte affektive Kräfte als Grundlage für moralisches Handeln

In einem Beitrag aus dem Bereich der Moralthologie teilt Plé in einer Auseinandersetzung mit dem Thema der affektiven Reife, die Affektivität in zwei Kategorien ein. Nach seiner Interpretation der thomistischen Lehre zum Strebevermögen kann man die Affektivität in eine geistige und eine gefühlsmäßige einteilen. Die affektive Reife setzt er dabei gleich mit der moralischen Reife. Um diese zu erreichen, muss aber besonders die Voraussetzung einer guten Entwicklung der sinnlichen Affektivität gegeben sein. Die Leidenschaften (Passiones) sind die Kräfte dieser sinnlichen Affektivität. Sie sind dabei nur schlecht, wenn sie sich selbst überlassen werden und damit das Handeln bestimmen. Sie müssen dem Willen untergeordnet werden und sind dann, wenn sie erst einmal in die menschliche Person integriert sind, gut. Die Passiones gehören in den Bereich des Animalischen, den der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Durch die Integration werden diese aber sogar zur Grundlage oder zum Sitz der spezifisch menschlichen, moralischen Akte. Denn sie sind Kräfte im Menschen, die zum Handeln animieren und befähigen. Damit kann diese Affektivität auch teilnehmen an der Freiheit der geistigen Affektivität (das ist der Wille). Alles, die Sinne, das Fühlen, der Verstand soll ausgerichtet sein auf das, was dem Menschen entspricht⁸³, dem, was den Menschen zum Menschen macht.⁸⁴ Hier zeigt sich wieder, warum im Zusammenhang mit dem Thema der affektiven Reife eine Auseinandersetzung mit dem Wesen des Menschen in seiner Ganzheit notwendig ist. Denn die Integration aller Kräfte im Menschen kann nur gelingen, wenn die Zielrichtung bekannt ist. Für Plé ist das die Verwirklichung eines christlichen Lebens und damit des moralischen Handelns. Wenn er daher sagt, dass die affektive mit der moralischen Reife gleichzusetzen sei, dann betont das einmal mehr den Stellenwert der affektiven Reife für die Entfaltung des Menschen.

⁸² Vgl. BRUGGER - ZWIEFELHOFER, Art. Integration, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, 185-186.

⁸³ Der typisch menschliche Akt ist für Thomas von Aquin gleichzusetzen mit einem moralischen Akt, Vgl. dazu: THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae, I. q. 3, a. 1 ad 2.

⁸⁴ Vgl. PLE, A., La maturité affective in: la vie spirituelle, supplement, 46 (3) 1958, 285-299.

2.4.1.2 Integration des Unbewussten⁸⁵

Ein weiterer Beitrag, dem an dieser Stelle etwas mehr Raum gegeben werden soll, stammt von dem Jesuiten Luigi Rulla. Seine Überlegungen sind für das Thema von besonderer Relevanz, da er den Einfluss psychologischer Dynamiken auf geistliche Phänomene, wie etwa die Berufung, untersucht hat.

Zentral ist in seinen Überlegungen die menschliche Fähigkeit der Selbsttranszendenz. Damit meint er die Möglichkeit des Menschen, über sich selbst hinauszugehen auf ein anderes ihm äußerliches Objekt hin. Durch diese Polarität ist der Mensch gekennzeichnet: das, was er bereits ist, und das, wonach er mittels der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz strebt. Über sich selbst hinausgehen kann der Mensch in verschiedenen Bereichen auf verschiedene Ziele hin. So kann die Selbsttranszendenz etwa egozentrisch sein oder sie ist mehr auf die anderen Menschen ausgerichtet. Sie kann aber auch in ihrer höchsten Form theozentrisch sein. Gerade diese dritte Form ist es, die den Menschen in tieferer Weise zur Selbstverwirklichung führt.

Rulla sieht im Menschen eine grundlegende Dialektik zwischen seiner Begrenztheit und seinem Streben nach Unendlichkeit. Sie zeigt sich zum Beispiel in den Begriffen von „emotionaler Einschätzung“ und „reflexiver Einschätzung“. Diese beiden Formen, auf die Umwelt zu reagieren, ordnet er den Kategorien von „für mich gut“ und „unbedingt gut“ zu. Ersteres wird dabei auf die emotionale Einschätzung des Menschen gegenüber einem Objekt zutreffen. Mit dieser Einschätzung wird beurteilt, ob ein Objekt für mich erstrebenswert ist oder nicht. Dieser Einschätzung folgt wieder ein bestimmtes Gefühl oder eine Emotion, wodurch eine zukünftige Einschätzung auf das gleiche Objekt hin beeinflusst wird. Dadurch entsteht eine emotionale Grundhaltung, die es wahrscheinlich macht, in späteren Fällen ähnlich zu reagieren, auch wenn es der Entwicklung nicht förderlich ist. Die andere, die reflexive Form, folgt der emotionalen Einschätzung, und auch sie führt zu einer Grundhaltung, in diesem Falle einer geistigen Einstellung, die die späteren Beziehungen zum gleichen Objekt bestimmen wird. An dieser können die Dispositionen aus dem, wie beschrieben, emotionalen Bereich einen Anteil haben. Durch die so gewonnene Einstellung ist der Mensch aber in der Lage, Verhaltensmuster, die durch die emotionale Vorprägung entstanden sind, zu überschreiten.

Beide „Einschätzungen“ stehen in engster Beziehung zueinander, wobei die emotionale Seite auf die Begrenztheit des Menschen verweist und die reflexive auf das Streben nach Unendlichkeit. Eine Dialektik zwischen diesen beiden Polen findet Rulla auch bei anderen Autoren unter anderen Namen bestätigt. B. Lonergans spricht zum Beispiel

⁸⁵ Die Überlegungen unter diesem Punkt stützen sich auf RULLA, Luigi, *Anthropology of the Christian Vocation, Interdisciplinary Bases*, Rome 1(1986). Und eine Zusammenfassung desgleichen bei GERBER, *Zur Liebe berufen*, 23-53.

von „transzendiertem Ich“ und „transzendierendem Ich“⁸⁶. Auch Wojtyla findet im Gesamtdynamismus des Menschen zwei verschiedene Strukturen vor: „ ‚Der Mensch handelt‘ und ‚im Menschen geschieht etwas‘ [...]“.⁸⁷ Letzteres meint hier den vegetativen und emotionalen Bereich des Menschen, der auch der bewussten Wahrnehmung nicht zugänglich ist. In diesem Konzept soll vermieden werden, dass der Mensch nur auf sein Bewusstsein reduziert wird. Der Teil des Vor- oder Unbewussten⁸⁸ ist ein wesentlicher Aspekt, der den Menschen ausmacht. Die fundamentale Bedeutung des Bewusstseins für Wojtyla: „daß die Überführung der ins Unterbewußte⁸⁹ abgedrängten Inhalte in den Bereich des Bewußtseins und insbesondere ihre getreue Objektivierung eine der wichtigsten Aufgaben der Erziehung und sittlichen Formung darstellt.“⁹⁰

Auch die Auseinandersetzung mit einer zweifachen Hermeneutik bei Ricoeur ist für Rulla eine wichtige Quelle. Demnach setzt sich der Mensch mit den Phänomenen, die ihm begegnen, auf zweifache Weise auseinander. Die eine Weise ist ein *progressiver hermeneutischer Prozess*, das heißt, dass ein begegnendes Objekt Symbol dieses Prozesses werden kann. Das ist der Fall, wenn jemand zum Beispiel um der Gesellschaft willen eine konkrete Aufgabe übernimmt und so das „unbedingt Gute“ verwirklichen möchte. Dann kann die konkrete Aufgabe, die er übernimmt, als Symbol einer progressiven Hermeneutik interpretiert werden. Die zweite Weise der Auseinandersetzung geschieht in einem *regressiven hermeneutischen Prozess*. Dieser ist bestimmt von den unbewussten Dispositionen, die aus der Vergangenheit rühren. In Bezug auf das vorhin erwähnte Beispiel könnte die konkret übernommene Aufgabe gleichzeitig ein Symbol für eine regressive Hermeneutik sein, indem der Mensch von einem unbewussten Verlangen geleitet wird, das aus einem Mangel an Anerkennung, der in der Vergangenheit erfahren wurde, herrührt. Die Aufgabe (zum Beispiel der Vorsitz eines Vereins) könnte dann diese Suche nach Anerkennung symbolisieren. Beide Prozesse können im Bezug auf ein Objekt gleichzeitig ablaufen.

Für Rulla zeigt sich nach diesen Überlegungen, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt, die Äußerungen des Unbewussten zu integrieren. Eine Integration kann dabei nur gelingen, wenn dem Unbewussten eine gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wird. Nicht nur der Blick nach vorne führt zur Weiterentwicklung, sondern gleichzeitig ein angemessener Blick nach hinten. Diesen dialektischen Prozessen im Menschen widmet

⁸⁶ Vgl. GERBER, Zur Liebe berufen, 42ff, mit einem Zitat aus LONERGAN, Bernhard J.F., Methode in der Theologie, Leipzig 1991, 118.

⁸⁷ Ebd., 43., mit einem Zitat aus WOJTYLA, Person und Tat, 39.

⁸⁸ Unter dem Unbewussten versteht Rulla das, was dem Menschen nicht bewusst ist und auch nicht durch eigene Reflexion oder Denkanstrengung bewusst werden kann und was er als „Vorbewusst“ bezeichnet. Das Unbewusste ist unzugänglich und kann nicht durch einen entsprechenden Willensakt ans Tageslicht gefördert werden. Solche Inhalte können nur durch externe Hilfe zum Beispiel durch Psychotherapie zugänglich gemacht werden. Vgl. dazu Rulla Luigi, Anthropology of the Christian Vocation, Interdisciplinary Bases, Rome 2 (1986).

⁸⁹ Das Unterbewusste meint unbewusste und vorbereitete Inhalte.

⁹⁰ GERBER, Zur Liebe berufen, 44., mit einem Zitat aus WOJTYLA, Person und Tat, 113.

Rulla seine empirischen Studien, um zu erforschen, ob es sich um eher *progressive* oder *regressive Prozesse* handelt. Diese Erkenntnis soll eine bessere Integration ermöglichen. Damit kann die Spannung, die in dieser Dialektik liegt, aber nie ganz aufgehoben werden. Die Möglichkeit des Menschen sieht Rulla hier realistisch als begrenzt. Der Mensch kann sich nicht durch eine Methode erlösen. An dieser Grenze kommt die Frage nach Gott und nach Erlösung wieder in den Blick.

In der Anthropologie Rullas spielt die Frage der affektiven Reife eine zentrale Rolle.⁹¹ In diesem Zusammenhang ist die Stellung des Unbewussten von Bedeutung. Dieses, dem Menschen auf kognitive Weise nicht zugängliche Unbewusste kann nämlich eine affektive Disposition sein. Diese wiederum kann geprägt sein durch ebenfalls kognitiv nicht mehr zugängliche Ereignisse im Leben, welche Gefühle und Emotionen hervorrufen können, die ebenfalls unbewusst sind. Für ihn ist die Frage der affektiven Reife besonders für Menschen zentral, die sich für den Weg der Nachfolge Christi entschieden haben.

2.4.1.3 Alle Lebenskräfte des Menschen zu neuer Freiheit integrieren

Bei Maureder⁹², der in seinen Überlegungen sehr von der Forschungsarbeit Rullas geprägt ist, sollen im Konzept der Reife alle Lebenskräfte im Menschen zu neuer Freiheit integriert werden. Da jeder Mensch die Möglichkeit hat, sich für ein bestimmtes Wertesystem zu entscheiden, bedeutet Integration, dass die verschiedenen Qualitäten im Menschen, vor allem aber Gefühle und Bedürfnisse, mit diesen gewählten Werten zusammenklingen. Die Situation, dass sich gerade im Bereich der Affektivität enorme Spannungen aufbauen, sieht er an einer Stelle im Konzilsdokument *Gaudium et Spes* (GS 10) beschrieben. Hier wird im Herzen des Menschen eine tiefliegende Störung des Gleichgewichts festgestellt. Durch seine Schwäche und Sündhaftigkeit schafft der Mensch es aber oft nicht, die richtige Wahl zu treffen bzw. das zu tun, was er eigentlich tun will. Maureder hebt deshalb im Menschen zwei Arten des Wollens hervor: das Emotionale, das von Bedürfnissen bestimmt ist, und das Rationale, das auf Werte abzielt. In der Struktur der Persönlichkeit zeigt sich das in einem Ideal-Ich und einem Real-Ich. Das erste ist das Ich, das sich übersteigt - das zweite wird überstiegen. Integration bedeutet in diesem Zusammenhang, wenn die Spannung zwischen Ideal- und Real-Ich gut lebbar ist⁹³ „und das emotionale Wollen immer umfassender auf die christlichen Werte hin orientiert wird.“⁹⁴

Dabei unterscheidet er zwischen Gefühlen als empfundene Handlungstendenzen und Bedürfnissen als allgemeine Handlungstendenzen oder Neigungen, in einer

⁹¹ Vgl. GERBER, Zur Liebe berufen, 25.

⁹² Es ist zu beachten, dass Maureder an dem Psychologischen Institut Gregoriana ausgebildet wurde, das Rulla gegründet hat. Sein Konzept, das hier vorgestellt wurde ist daher im wesentlichen von den Forschungen Rullas geprägt. Begriffe wie Real-Ich und Ideal-Ich, konsistente und inkonsistente Bedürfnisse, u.a. sind von Rulla übernommen.

⁹³ Vgl. MAUREDER, Josef, Mensch werden – erfüllt leben, Würzburg, 2007, 29f.

⁹⁴ MAUREDER, Josef, Mensch werden – erfüllt leben, Würzburg, 2007, 30.

bestimmten Weise zu handeln. Zweitere können zum Beispiel physischer Natur sein wie etwa Hunger oder Durst oder auch psychisch, also die psychosoziale Verfasstheit des Menschen betreffend. Diese Bedürfnisse wollen befriedigt werden, ob zum Lebenskonzept passend oder nicht. Sich auf empirische Untersuchungen stützend⁹⁵ können 21 Bedürfnisse aufgezählt werden, die bei allen Menschen zu finden sind. Diese verschiedenen Bedürfnisse sind nun auf christliche Werte gut oder weniger gut zu integrieren oder mit anderen Worten entweder „konsistent“ oder „inkonsistent“. Inkonsistente Bedürfnisse können zum Problem führen, dass sich die Person nicht, entsprechend des gewählten christlichen Wertesystems zu handeln in der Lage sieht. Das ist vor allem dann der Fall, wenn die Bedürfnisse, was häufig vorkommt, unbewusst sind. Das heißt aber nicht, dass sie nicht trotzdem sehr bestimmend für das Verhalten eines Menschen sein können. Bei diesen Überlegungen ist immer mit zu bedenken, dass die Gefühle und Emotionen keine moralische Wertung besitzen. Sie sind einfach da, treten einfach auf, ohne dass der Mensch das direkt beeinflussen könnte. Wie der Mensch mit diesen Bedürfnissen umgehen kann, die ihn zum Handeln drängen, ist die wichtige Frage, der sich der Mensch stellen muss. An dieser Stelle spielen Moral, die Vernunft und Freiheit des Menschen zentrale Rollen.

Bedürfnisse müssen in das gewählte Wertesystem integriert werden. Dazu müssen jene, die oft im Unbewussten liegen, erkannt werden. Der Mensch muss sich selbst kennen lernen. Das kann durch das Hören auf die eigene Lebensgeschichte, besonders in Krisenzeiten, geschehen. Gerade in Krisen werden oft, so Maureder, zentrale Bedürfnisse hochgeschwemmt. Dadurch kann ein Mensch sich neu über seine Motivationen und darüber, woran sein Herz wirklich hängt, bewusst werden. Weiters bedürfen die affektiven Kräfte einer aktiven Formung. Das kann durch den Lebensrythmus und eine gesunde Askese geschehen, die durch bewussten Verzicht eine fruchtbare Spannung erzeugt. Dadurch wird die Affektivität geformt und der Mensch immer freier. Bei fehlender Integration werden ins Unbewusste verdrängte Gefühle und Bedürfnisse früher oder später wieder hochkommen, meist indirekt, an anderer Stelle und oft destruktiv. Es zeigt sich auch, dass solche nicht integrierte Leidenschaften eine starke Auswirkung auf das spirituelle Leben eines Menschen haben. Wut, Sexualität, Ruhmsucht und Neid können sich im Gebet immer wieder aufdrängen. Das zeigt, dass es eine Verwandlung in der Tiefe der Seele braucht. Eine Umgestaltung, die ausgehend vom Herzen des Menschen alle Bereiche seiner Existenz erfasst. Wenn die Ideale zu hoch sind und den Bedürfnissen demgegenüber keine Beachtung geschenkt wird, dann kann diese labile Situation irgendwann kippen und „dann

⁹⁵ Vgl. MURRAY, Henry A. Explorations in personality, New York 1938, 152-226., Vgl. SCHAUPP, Klemens, Geistliche Berufung: Gabe und Aufgabe, in ZkTh 106 (1984), 422-423.

schwemmen bisher verdrängte Gefühle und Bedürfnisse lang gültige Werte fort, und langjährige Versprechen werden innerhalb kürzester Zeit aufgegeben.“⁹⁶

Unter Affektiver Reife versteht Maureder in das gewählte christliche Wertesystem gut integrierte Gefühle und Bedürfnisse, die eine stimmige und „konsistente“ Lebensweise bewirken.

2.4.1.4 Integration als Herzensbildung

Die Verwandlung in der Tiefe des Menschen findet im Konzept von Bonelli im Herzen des Menschen statt. Das Herz ist hier verstanden als die Mitte zwischen dem Kopf und dem Bauch. Emotionales und rationales Wollen, wie sie Maureder unterscheidet, werden hier im Kopf als dem rationalen Bereich und dem Bauch als dem Sitz der Gefühle und Emotionen ausgemacht. In dieser Sichtweise kommt dem Herzen die Funktion zu, beide Seiten auf eine Mitte hin zu integrieren. Das Besondere, wofür hier das Herz steht, ist die Fähigkeit zu lieben. Die Integration der verschiedenen Kräfte des Menschen aus Kopf und Bauch hat dann keine andere Funktion, als dass der Mensch mit seinem ganzen Wesen – das ist im Wort „Herz“ ausgedrückt – zu lieben fähig wird.⁹⁷

2.4.2 Biblische Hinweise zur menschlichen Reife

Im Römerbrief beschreibt Paulus die Erfahrung eines Zwiespalts, den er in seiner Person vorfindet:

„¹⁵Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. ¹⁶Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist. ¹⁷Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. ¹⁸Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. ¹⁹Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. ²⁰Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. ²¹Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. ²²Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ²³ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden.“ (Röm 7,15-23)

Alleine durch die Erkenntnis, dass er nicht das tut, was er tun will, kann Paulus den Schluss ziehen, dass er innerlich – mit seiner Vernunft dem Gesetz zustimmt, weil er ja sonst nicht einmal merken würde, dass etwas an seinen Handlungen nicht in Ordnung ist. Das Dilemma bleibt aber: innerlich zum Guten entschlossen, scheint der Leib diesem Willen nicht in allem folgen zu können. Die Erfahrung, die Paulus hier niederschreibt, scheint das

⁹⁶ MAUREDER, Josef, Mensch werden – erfüllt leben, Würzburg, 2007, 35. Es ist zu beachten, dass Maureder an dem Psychologischen Institut Gregoriana ausgebildet wurde, das Rulla gegründet hat. Sein Konzept, das hier vorgestellt wurde ist daher im wesentlichen von den Forschungen Rullas geprägt und auch die verwendeten Begriffe sind von Rulla übernommen.

⁹⁷ Vgl. BONELLI, Raphael, Psychologie des Zölibats, Vortrag auf der RPP Konferenz 2011, Beziehung & Zölibat, Heiligenkreuz im Wienerwald, 15. Oktober 2011.

zu beschreiben, was zuvor im Zusammenhang mit dem Begriff der Integration für die menschlichen Reife dargestellt wurde. Paulus beschreibt eine Spannung, in der sich der Mensch erfährt. Es ist eine Spannung zwischen Wollen und Vollbringen, in die besonders der Mensch in der Nachfolge Christi gestellt ist. An dieser Stelle lässt sich ablesen, dass der Mensch nicht nur von seinem Bewusstsein geleitet ist. Wie Rulla in seinem Konzept zeigt, gibt es im Bereich der Affektivität Äußerungen, die unbewusst unsere Reaktionen auf unsere Umwelt mitunter stark mitbestimmen können.

Im Brief an die Galater wird die gleiche Spannung zwischen den Dimensionen Geist und Fleisch ausgedrückt:

„¹⁶Darum sage ich: Lasst euch vom Geist leiten, dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. ¹⁷Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, sodass ihr nicht imstande seid, das zu tun, was ihr wollt. ¹⁸Wenn ihr euch aber vom Geist führen lasst, dann steht ihr nicht unter dem Gesetz.“ (Gal 5,16-18)

In diesem Zusammenhang fallen die Prozesse der regressiven und progressiven Symbolisierung wieder ein. Der Mensch, der sich vom Geist leiten lässt, ist auch einer, der sich dieser Aufgabe der progressiven Symbolisierung stellt und damit die Ausrichtung auf die objektiv geoffenbarten Werte fördert. Die Wahrnehmung, dass der Mensch nicht im Stande ist, das zu tun, was er eigentlich tun will, drückt die regressive Symbolisierung aus, die sich in den unbewussten Dispositionen im Bereich der Emotionalität zeigt. Der Mensch kann zum Beispiel durch ein unbewusstes Verlangen, dessen Wurzeln in Erfahrungen aus der Vergangenheit liegen, geleitet werden, die im Widerspruch zu dem stehen, was der Mensch bewusst als Wert gewählt hat. Hier deutet sich eine unbewusste Dynamik an, die „nicht einfach unter die Kategorie ‚Tugend oder Sünde‘ eingeordnet werden“⁹⁸ kann.⁹⁹ Wenn ein Mensch aber zur affektiven Reife gelangt, das heißt, dass Gefühle und Bedürfnisse mit dem gewählten Wertesystem in Einklang gebracht werden, dann ist er auch fähig, sich vom Geist leiten zu lassen. Er entwickelt sozusagen eine mit dem Geist konsistente Lebensweise.

Eine weitere Stelle des Römerbriefes kann dahingehend gedeutet werden, dass eine Wandlung im Denken die menschliche Begrenztheit überschreiten kann, die sich so auch wieder auf die fundamentale Dialektik im Menschen hin verstehen lässt.

²Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist. (Röm 12,2)

⁹⁸ GERBER, Zur Liebe berufen, 47.

⁹⁹ Vgl. dazu auch einen Hinweis den L. Rulla dazu macht: „das Konzil von Trient bezeichnet die Begehrlichkeit (concupiscentia) nicht selbst als Sünde, sondern daß sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht.“ (DH 1515)“, RULLA, Luigi M., Anthropology of the Christian Vocation, Bd 1: interdisciplinary Bases, Rome 1986, 295.

Rolla spricht in diesem Zusammenhang von der geistigen Einstellung, die durch die reflexive Form der Einschätzung eines Objektes durch den Menschen zustande kommt. Diese kann die Grenzen von Verhaltensmustern überschreiten, die durch emotionale Vorprägung aus der Vergangenheit entstanden sind.¹⁰⁰ Mit dem zu wandelnden Denken kann aber die geistige Ausrichtung auf die geoffenbarten Werte gemeint sein, die den Verhaltensmustern, die man sich über Jahre angeeignet hat, zum Teil widersprechen werden. Das wird auch im ersten Korintherbrief ausgedrückt, wenn es heißt:

„²⁰Seid doch nicht Kinder an Einsicht, Brüder! Seid Unmündige an Bosheit, an Einsicht aber seid reife Menschen!“ (1Kor 14,20)

Durch die gewählten Begriffe schwingt in dieser Stelle auch das Verständnis für die menschliche Existenz als eine die im Reifen begriffen ist mit. Mit der Aufforderung an Einsicht reif zu sein, ist aber wohl eher gemeint, dass der Mensch sich mithilfe seiner Vernunft auf das Gute ausrichten soll, um dadurch seinen Willen formen zu lassen.

Auch das bekannte Gleichnis vom Sämann lässt sich auf die affektive Reife hin deuten. Jesus selbst erklärt damit den Jüngern, dass im Menschen gewisse Voraussetzungen gegeben sein müssen um sein Wort wirklich aufzunehmen und in die Tat umsetzen zu können:

¹⁸Hört also, was das Gleichnis vom Sämann bedeutet. ¹⁹Immer wenn ein Mensch das Wort vom Reich hört und es nicht versteht, kommt der Böse und nimmt alles weg, was diesem Menschen ins Herz gesät wurde; hier ist der Samen auf den Weg gefallen. ²⁰Auf felsigen Boden ist der Samen bei dem gefallen, der das Wort hört und sofort freudig aufnimmt, ²¹aber keine Wurzeln hat, sondern unbeständig ist; sobald er um des Wortes willen bedrängt oder verfolgt wird, kommt er zu Fall. ²²In die Dornen ist der Samen bei dem gefallen, der das Wort zwar hört, aber dann ersticken es die Sorgen dieser Welt und der trügerische Reichtum und es bringt keine Frucht. ²³Auf guten Boden ist der Samen bei dem gesät, der das Wort hört und es auch versteht; er bringt dann Frucht, hundertfach oder sechzigfach oder dreißigfach. (Mt 13,18-23)

Wirkt zum Beispiel eine unbewusste affektive Disposition, die durch Erlebnisse in der Vergangenheit zustande kam dem entgegen, wohin das Wort Gottes einen ziehen will, dann kann es sein, dass die neu gewonnene Glaubenseinsicht durch die unbewusste Disposition nicht verinnerlicht werden kann. Gleiches wird auch in der Stelle ausgedrückt: „Wer Ohren hat zum Hören, der höre“ (Mt 13,9) Nur wer Ohren hat, zu hören, kann hören - d.h. es braucht gewisse Voraussetzungen, eine gewisse Disposition des Menschen, damit er hören kann - und hören heißt vor allem, nach dem Gehörten zu handeln. Hören kann demnach verstanden werden als die Fähigkeit zu handeln bzw. auf den Anspruch zu reagieren. Der Mensch erfährt sich in seinem Herzen angesprochen. Mithilfe der Vernunft kann der Mensch sich dafür entscheiden, was er als gut erkannt hat. Dieses innere Geschehen wird schließlich konfrontiert mit den Gefühlen und Emotionen, mit der durch die Vergangenheit

¹⁰⁰ Vgl. RULLA, Luigi M., *Anthropology of the Christian Vocation*, Bd 1: interdisciplinary Bases, Rome 1986, 142f.

geprägten Natur des Menschen. Es zeigt sich inwieweit der Mensch zu einer echten Antwort in seiner ganzen Person auf die Ansprache durch das Wort fähig ist. Das wirkliche Hören ist also eine Herzensangelegenheit, bei der der Kopf mit der Vernunft und der Bauch mit den Gefühlen schließlich im Herzen geeint, sich dem einen Ziel unterordnen und so zur Handlungsmacht werden. Die affektive Reife hat der Mensch erreicht, dessen Affektivität guter Boden geworden ist. Das heißt, dass seine natürlichen Vorgaben so sehr von den christlichen Werten durchformt sind, dass sie eher helfen, den Menschen zu Gott zu ziehen als ihn davon abzulenken.

2.5 Die Affektivität

Von hier aus kann der nächste Schritt in Angriff genommen werden. Die Affektivität soll nun genauer untersucht und von mehreren Seiten beleuchtet werden. Was versucht dieser Begriff von dem zu beschreiben, wie sich der Mensch erfährt. Welche Dimension des Menschen ist hier angesprochen? Die Affektivität sei auch hier unter der Perspektive reflektiert, dass der Mensch sich durch seine Vorgaben als angerufen und zur Antwort herausgefordert erfährt. Denn die Affektivität ist grundsätzlich Vorgabe des Menschen. Über philosophische und theologische Überlegungen zur Affektivität gelangen wir zur sehr jungen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema in der Psychologie.

2.5.1 Affektivität in der Theologie und Philosophie

Für Aristoteles sind die Affekte, griech. πάθη (pathae)¹⁰¹, Gemütsbewegungen, die der Vernunft vorgegeben, das heißt einfach anwesend sind und daher keine moralische Wertung besitzen. Diese Gemütsbewegungen können und sollen aber vernünftig gestaltet werden.¹⁰² Insofern bekommen sie ihren moralischen Wert in Verbindung mit der Vernunft. Nach diesem Verständnis kann Affektion zunächst einfach als eine Zustandsänderung eines Subjektes verstanden werden, die durch Passives affiziert werden und von außen über die sinnliche Wahrnehmung läuft. Darunter kann aber auch eine innere Neigung verstanden werden. Der Affekt wurde ursprünglich bei den Griechen in Lust und Leid oder Begierde und Furcht unterschieden und seit der Stoa¹⁰³ meist als der Vernunft widerstrebende Kräfte negativ bewertet.¹⁰⁴ Klassisch wird die Affektivität in der Philosophie daher mit den Begriffen Emotion, Gefühl oder Leidenschaft in Verbindung gebracht und daher im Bereich der Gefühle angesiedelt.

¹⁰¹ von griech. πάθος (páthos) = erdulden, erleiden. Gleichzusetzen mit lat. passionem oder Leidenschaften. Meint bei Aristoteles das Erleiden der Sinneseindrücke

¹⁰² vgl. KRIEGER, Gerhard, Art. Affekt I. Philosophisch, in: LThK 1 (21994), 188-189.

¹⁰³ Die stoische Philosophie sieht die Affekte als vernunftwidrig an und kennzeichnet sie als widernatürlich pervertierte Ausübung der Vernunft. Das zu erstrebende Ideal, die „Apathie“ sucht sie daher zu unterdrücken.

¹⁰⁴ Vgl. APEL/LUDZ, Affekt, Affektion in: Philosophisches Wörterbuch, Berlin, New York, 1976, 7-8.

2.5.1.1 Die zwei Typen der Affektivität bei Thomas von Aquin

Thomas von Aquin unterscheidet zwei Typen von Affektivität: eine natürliche oder animalische und eine geistige Affektivität. Die eine Seite des affektiven Lebens ist in diesem Konzept mit den ‚*Passiones*‘ oder Leidenschaften verbunden, die mit unserer Sinnlichkeit zusammenhängen, welche wir auch mit den Tieren gemeinsam haben. Durch die Sinne können wir durch ein Objekt affiziert werden. Oder im Sinne der Leidenschaften: der Sinn „erleidet“ einen Eindruck von dem Objekt. Hier zeigt sich eine passive Komponente der Affektivität, die der Mensch auf den ersten Blick nicht bewusst steuern kann. Thomas spricht von einem ‚*appetitus sensitivus*‘, der durch die inneren und äußeren Sinne erweckt wird. Ein ‚*appetitus*‘ anderer Ordnung, ist jener, der durch die rationale Erkenntnis ausgelöst wird. Dieser zeigt ein affektives Leben des Intellekts und der Vernunft an. Der Appetit der Vernunft ist bei Thomas der Wille, das heißt, zu lieben, was wir mit dem Intellekt erkannt haben. Der Unterschied zur sinnlichen Affektivität ist, dass sie Akt, allerdings ohne Leidenschaft ist (*Passio*).

„Die tierische Affektivität ist Leidenschaft. Es gibt an ihr etwas auf der Ebene des Erleidens oder des Passiven. Das Objekt, von dem sie angezogen wird, übt an ihr eine Erregung physio-psychischer Natur aus, die das Subjekt transformiert.“¹⁰⁵

Der leidenschaftliche Akt ist also eine Reaktion auf den Einfluss eines externen Objektes und in diesem Sinn passiv. Diese Passivität fehlt bei der geistigen Affektivität. Die Effekte, welche durch die geistige Affektivität - verstanden als einfacher Willensakt, unter der Wirkung des intellektuellen Appetits - hervorgerufen werden, sind ähnlich den Effekten, die durch die sinnliche Affektivität erzielt werden. In diesem Zusammenhang wird die affektive Reife verstanden als die einheitliche Entfaltung dieser beiden Dimensionen der menschlichen Affektivität. Das heißt für den Theologen so Plé: „dass diese Affektive Reife nichts anderes ist als die moralische Reife“¹⁰⁶

In der Theologie war die Auseinandersetzung mit dem Thema aus mehreren Gründen immer von Interesse. Zum einen wird Gott im Alten Testament durch Leidenschaften beschrieben und auch Jesus wird in den Evangelien mit Affekten wie Trauer, Todesangst, Zorn oder Mitleid dargestellt. Die Begriffe Affekt und Leidenschaft werden in der Literatur übrigens meist austauschbar verwendet. Ein zweiter Grund ist die Möglichkeit, dass das auf den ersten Blick negativ anmutende ‚Erleiden‘ oder ‚passiv Ergriffen-werden‘ auch durchaus positiv zu verstehen ist. Das Beste, was einem Menschen geschehen kann - die Erfahrung von Gott ergriffen zu werden - gelangt hier ins Zentrum des Nachdenkens. Ein dritter Aspekt ist die Bedeutung der Affekte im geistlichen Leben

¹⁰⁵ „L’affectivité animale est passion. Il y a en elle quelque chose de subit, de passif. L’objet qui l’attire exerce en elle un émoi de nature physio-psychologique qui transforme le sujet.“, Plé, A., La maturité affective in: la vie spirituelle, supplement, 46 (3) 1958, 287.

¹⁰⁶ Ebd., 288.

eines Christen. Aus christlicher Sicht wurde versucht, die Leidenschaften von ihrem Ziel her zu bewerten. Das Ziel des Christen ist die Agape, die sich im neutestamentlichen Doppelgebot verwirklicht, Gott und den Nächsten zu lieben. Aus der stoischen Philosophie hat sich ein Verständnis der Leidenschaften als Krankheit durch die Geistesgeschichte gezogen. Das christliche Verständnis setzt dagegen die Gesundheit der Seele durch die Agape, was mehr bedeutet als keine Krankheit, also keine Leidenschaften mehr zu haben.¹⁰⁷

2.5.1.2 Die Affekte bei David von Augsburg

Seine Anthropologie ist von der klassischen augustinischen Auffassung, dass der Mensch als Ebenbild Gottes in seiner Seele die Einheit und Dreifaltigkeit Gottes widerspiegelt. Daher sieht er die Grundstruktur des menschlichen Geistes in drei Seelenkräften: Demnach ist der Mensch ein Wesen mit Erkenntniskraft (*ratio*), Willen oder Strebevermögen (*voluntas*) und Bewusstsein oder Selbstbesitz (*potentiae animae*). Die Bestimmung jeder dieser Fähigkeiten ist es, Gott aufzunehmen. In der Entwicklung des Menschen auf sein Ziel hin wird jede dieser Fähigkeiten vervollkommen. Der dem Willen eigentümliche Akt ist in dieser Struktur das Streben bzw. die Neigungen (*affectiones*). Der Wille ist auch der Ort der Liebe, der eigentliche Ort der Tugenden und der Ort der Vereinigung mit Gott. Um den Willen zu vervollkommen, muss sich der Mensch entschieden gegen die Laster wenden und bereit sein, ausdauernd gute Werke zu tun. Ein fortgeschrittener oder reifer Zustand ist erreicht, wenn alle Gefühle und Strebungen in Ordnung gekommen sind. Die Beziehung der drei Fähigkeiten zueinander drückt er aber so aus: „Der Wille ist in der Seele gleichsam der Herrscher, die Erkenntniskraft der Lehrer, das Gedächtnis ist beiden zu Diensten. Dem einen stellt es zur Verfügung, was er befiehlt, der andern, was sie lehrt.“¹⁰⁸ *Affectiones* meint bei David jedes Verhalten des Strebevermögens. Negative und positive Neigungen und Gefühle, dauerhafte Haltungen und momentane Regungen. Nicht nur passiv verstanden ist neben der Dimension des Gefühls und Empfindens auch die des aktiven Wollens und Strebens enthalten. Die *affectiones* können den Menschen dabei hindern, zu seinem Ziel, der Begegnung mit Gott, zu gelangen. Der vehemente Charakter von Zorn, die lähmende Wirkung der Trägheit und andere Dispositionen können die Freiheit des Menschen einschränken. Zu den negativen *affectiones* zählt David die klassischen Wurzelsünden sowie alle Fehlhaltungen im affektiven Bereich.

Was bei David von Augsburg unter dem Begriff des Willens behandelt wird, entspricht dem, was oben nach der Lehre des Thomas von Aquin als die menschliche

¹⁰⁷ Vgl. SCHLOSSER, Marianne, Die Leidenschaften der Seele bei David von Augsburg in: SCHÄFER, Christian/TURNER Martin (Hgg.), *Passiones animae – Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie*, Berlin 2009, 91-109.

¹⁰⁸ Ebd., 100.

Affektivität in den Typen geistig und sinnlich, vorgestellt wurde. Die beiden Fähigkeiten neben dem Willen zeigen, dass dieser einer Formung und Hilfe bedarf, die ihm von Seiten der Erkenntniskraft (ratio) und des Selbstbesitzes (memoria) zukommen. Die Fähigkeit, das Gute zu erkennen und sich auf übernatürliche Werte auszurichten, kommt dem Willen zu Hilfe. Aber auch die Fähigkeit des Selbstbesitzes, des Bei-Sich-Sein-Könnens ist gefordert, denn der Wille kann nur über das verfügen, was man besitzt.

2.5.2 Affektivität in der Psychologie

Affektiv heißt für die meisten Menschen gefühlsbetont und ist ein wertneutraler bis positiv konnotierter Begriff. Spricht man dagegen vom einzelnen Affekt, dann meint man damit die Gefühlsebene in Verbindung mit Kontrollverlust. Mit Affekten verbindet man daher meistens etwas Negatives. Das ist deshalb so, weil man Affekt gleichsetzt mit einem Gefühl von so hoher Intensität, dass der Mensch einfach überwältigt wird. Der Mensch wird seiner selbst nicht mehr Herr. Affekte müssen aber nicht gezwungenermaßen so kraftvoll auftreten und sind grundsätzlich als wertneutral aufzufassen. Dass die Affektivität fest in der Gefühlswelt verankert ist, zeigt sich auch in der Art der psychologischen Auseinandersetzung, wenn Affekte unter dem Thema der Emotionen behandelt werden. Die Psychologie unterscheidet acht Grundemotionen die jeder Mensch erfährt. Dazu gehören Interesse, Freude, Überraschung, Kummer, Ekel, Zorn, Scham und Furcht. Diese sind zwar angeboren, sind aber nicht von der Art, dass der Mensch darauf keinen Einfluss hätte. So können Aspekte der Emotion, wie die Gefühlsäußerung einer ist, vom Menschen verändert und beeinflusst werden. Das heißt, ein differenzierter Umgang mit Gefühlen ist möglich. Man wäre außerdem versucht, eine vorschnelle Einteilung in gute und schlechte Emotionen vorzunehmen. Die Wirkung von negativ anmutenden Emotionen kann aber durchaus auch positive Effekte auf den Menschen haben. Man denke an die Furcht, die vor Gefahren bewahrt oder den Zorn, der für soziale Gerechtigkeit eintreten lässt. Von Affekt spricht die Psychologie, um die Verbindung von Emotion und Verhalten auszudrücken, wobei es außer den Grundemotionen auch noch andere Affekte¹⁰⁹ gibt. Vertreter der Psychoanalyse sind der Auffassung,

„daß es keine Handlung gibt ohne Affekt, sicher nicht immer einen solch intensiven, dramatischen Affekt wie in einer Handlung von impulsiver Wut, sondern eher einer gesamten, manchmal sehr ausgeprägten, manchmal sehr subtilen und kaum wahrnehmbaren Stimmung, die dennoch einen wesentlichen Hintergrund für jede Handlung bildet“¹¹⁰

¹⁰⁹ Freud hat den Begriff des Affekts in der Entwicklung der Psychoanalyse sehr frei gebraucht und hat ihm verschiedene Rollen zugeschrieben. Einmal versteht er Affekt gleichbedeutend mit dem Trieb, als die eigentlich treibende Kraft im Menschen, dann spricht er auch wieder von Affekten oder Emotionen als wichtige Faktoren die innerpsychische Prozesse auslösen. Vgl. IZARD, Caroll E., Die Emotionen des Menschen, Weinheim-Basel 1981, 38.

¹¹⁰ IZARD, Caroll E., Die Emotionen des Menschen, Weinheim-Basel 1981, 40. Er zitiert hier: SCHACHTEL, E.G., Metamorphosis, New York 1959, 20.

Die dahinterstehende Frage ist: Was motiviert den Menschen so oder so zu handeln? Darüber gibt es verschiedene und äußerst komplexe Theorien, die versuchen, diese Frage aus psychologischer Sicht zu beantworten. Man ist sich aber zumindest in dem Punkt einig, dass Emotion als ein Hauptfaktor gilt, der das Verhalten des Menschen determiniert. Für den Menschen „lassen die Emotionen und anderen Affekte eine große Vielfalt motivational/erlebnishafter Bedingungen entstehen“¹¹¹ Wir sehen, dass Affekt mehr einschließt als nur die Emotionen und dass er eine Schlüsselfunktion für das menschliche Verhalten einnimmt. Gleichzeitig kann gesagt werden, dass Affekt etwas dem Menschen Vorgegebenes - weil angeboren - aber trotzdem Beeinflussbares, ist. Eine weitere Beobachtung ist der Zusammenhang zwischen Affekt und Denken. Die Psychologie spricht hier zum Beispiel von „affektiv-kognitiven-Strukturen“, die die Beziehung zwischen dem Affekt auf der einen und zum Beispiel Vorstellungen oder Überzeugungen auf der anderen Seite veranschaulichen sollen. Vor diesem Hintergrund kann man den Begriff der affektiven Reife schon versuchen einzuordnen. Um mit den beschriebenen Kräften, die das Verhalten des Menschen nicht unbedeutend beeinflussen, in einer guten Weise umgehen zu können ist ein Lern- und Reifungsprozess notwendig.¹¹²

Allgemein wird unter dem Begriff „Affektivität“ in der Psychologie ein sehr weites Feld verschiedener Phänomene behandelt. Darunter werden Gefühlsleben, Gemütsleben, Affekte, Stimmungen, Emotionen und die Triebhaftigkeit zusammengefasst. In den Bereich der Affektivität fallen das Erleben von Lust, Unlust, Freude, Trauer und Zorn, aber auch Gefühle wie Liebe, Ehrfurcht, Hass oder Verachtung. Affektivität äußert sich in Handeln, Denken und in körperlichen Reaktionen gleichzeitig. Das Handeln richtet sich stark nach dem Empfinden von Lust oder Unlust. Die „Schaltkraft“ der Affekte kann sogar so stark sein, dass sie die Logik im Menschen verfälschen kann. Sie drückt sich aus in der Motorik, der Mimik, der Stimme und der Körperhaltung. Diese vegetativen Schaltungen, wie zum Beispiel das Erröten, haben Bedeutung für Beziehungen unter Menschen. Die Emotionalität steuert körperliche Funktionen mit, aber auch umgekehrt kann zum Beispiel körperliche Krankheit Angst hervorrufen.

Auch Stimmung oder Verstimmung gehören in diesen Bereich. Hier ist der Mensch von einzelnen Affekten oder einer Vorstellung beherrscht. Ein Beispiel dafür ist die Stimmung der Niedergedrücktheit oder Depression. Diese drückt sich auch vegetativ, beispielsweise durch eine gebückte Körperhaltung oder ähnliches, aus. Im affektiv ausgeglichen Zustand ist ein Mensch aber grundsätzlich empfänglich für mannigfaltige Eindrücke mit mannigfaltiger Gefühlsbetonung. Bei der Stimmung oder Verstimmung

¹¹¹ Ebd., 65.

¹¹² Vgl. ebd., 17 - 87.

überwiegt ein Eindruck oder Gefühl so stark, dass damit die Wahrnehmung anderer Eindrücke nicht mehr möglich ist.

Affekte können auch von einem Erlebnis oder einer Vorstellung auf ein anders übertragen werden:

„Wir lieben den Ort, wo uns Schönes beschieden war; wir zürnen dem unschuldigen Überbringer einer schlimmen Botschaft; die Gefühle, die dem wirklichen Vater gelten, können sich an einen anderen Mann knüpfen, der uns väterlich begegnet.“¹¹³

Diese „Übertragung“ kann bis zur „Verschiebung“ gehen, sodass nur mehr die sekundäre Vorstellung mit dem Affekt, der eigentlich von woanders herrührt, verbunden ist. Ursprünglich war dieser Affekt dann also mit einem ganz anderen Vorstellungsinhalt verbunden. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn eine Schülerin, zuerst für den Lehrer in einem Unterrichtsfach schwärmt, dann aber nur noch für das Fach.

Die Affekte entstehen als Reaktion auf Erlebnisse. Diese „Affektreaktionen“ haben ein affektgeladenes Bedürfnis zu handeln zur Folge. Das soll der inneren Spannung, die entstanden ist, Linderung verschaffen. Erst bei erfolgreicher Handlung ist die Spannung aufgelöst. Zum Beispiel bei einer Beleidigung: bis sie gerächt oder versöhnt ist, bleibt die Spannung bestehen. Wenn das öfter vorkommt, kann es zur Kumulation der Affekte kommen. Die entstehende Spannung kann unter Umständen auch durch andere Erlebnisse gelöst werden, wie zum Beispiel durch Sport, anstrengende Arbeit oder durch innere Auseinandersetzung mit dem Problem. Wenn das aber nicht passiert, kann es zur *Verdrängung ins Unbewusste* kommen. Das heißt, dass die bewusste Auseinandersetzung des Problems für den Menschen zu schmerzhaft geworden ist. An dieser Stelle ist zu beachten, dass die Entwicklung der Persönlichkeit dadurch auf viele Arten ins Ungünstige abrutschen kann. Die verdrängten affektgeladenen Spannungen können nämlich aus dem Unbewussten heraus eine Schaltwirkung auf psychische und körperliche Funktionen ausüben.

Starke affektgeladene Handlungstendenzen können bei einer Person untereinander unvereinbar sein, wie zum Beispiel primitive Rachetriebe mit elementarem Mitleid oder perverse sexuelle Tönungen mit gesundem Liebesbedürfnis und moralischem Empfinden. Die eine Tendenz kann ins Unbewusste verdrängt werden, um diesen Triebkonflikt zu überwinden. Es kann aber sein, dass die verdrängte Triebhaftigkeit wieder aus dem Unterbewussten heraus sich in anderen Situationen einschaltet und ganz unlogische Emotionen hervorruft.

Es ist zu beachten, dass für ein bestimmtes Ereignis nicht ein bestimmter Affekt als Reaktion auftritt, sondern dass der jeweilige Affekt von der aktuellen Verfasstheit der

¹¹³ BLEULER, Manfred, Lehrbuch der Psychiatrie, Berlin-Heideberg-New York, 1979, 65.

Psyche des Menschen abhängt. Letztlich ist der Charakter eines Menschen hauptsächlich durch die Affektivität bestimmt, denn der Charakter ist die persönlich gefärbte Reaktionsweise eines Menschen. Wie ein Mensch reagiert, ist eben hauptsächlich von der Affektivität abhängig.¹¹⁴ An dieser Stelle ist ein Blick auf die philosophische Reflexion über das Strebevermögen bei Thomas von Aquin angebracht. Die sinnenhafte Affektivität, die er in den *Passiones* oder Leidenschaften verortet, wird nach erfolgreicher Integration zum Sitz von wirklich menschlichen Akten. Die Affekte sind die Kräfte im Menschen, die schließlich die sittlichen Tugenden ins Handeln bringen. Die Psychologie, die versucht, die inneren Vorgänge im Menschen empirisch zu untersuchen, sieht wie vorhin festgestellt wurde - die Affektivität als Qualität, die hauptsächlich der Eigenart einer Persönlichkeit, nämlich dem Charakter, Form gibt. Bei Thomas wird die sinnliche Affektivität, um die es hier ja geht, durch die Vernunft disponiert, um moralisch gut oder schlecht zu handeln, und das heißt, dass sie selbst zum Träger der menschlichen Handlungen wird.¹¹⁵ Das zeigt die wichtige Bedeutung der Affektivität für die Formung der Persönlichkeit. Mit ihrer Hilfe wirkt der Mensch in seiner Umwelt durch seine Reaktionen und Handlungen. Sie muss aber vom Willen des Menschen, der in seinem Inneren verborgen ist, geformt und geordnet werden. Der Zusammenhang zwischen dem Willen und der Affektivität zeigt sich in der Aufmerksamkeit, die auch eine wichtige Äußerung der Affektivität ist. Aufmerksamkeit bedeutet, dass bestimmte Sinneseindrücke und Empfindungen oder Ideen, die wir im Kopf haben, und die unser Interesse erregt haben, gebahnt werden, alle anderen dagegen aber gehemmt. Die Aufmerksamkeit kann aktiv oder passiv sein, was bedeutet, dass sie entweder vom Willen (aktiv) auf etwas gelenkt wird, oder von außen, also passiv, auf sich gezogen wird.¹¹⁶ Äußere und innere Strebungen stehen durch die Aufmerksamkeit in klarem Zusammenhang. Das ist im Dämmerzustand nicht so, denn hier ist keine Aufmerksamkeit vorhanden, dennoch kann der Gemütszustand durch einen Affekt bestimmt sein. Sind die Affekte stabil, dann ist auch die Fähigkeit, seine Aufmerksamkeit auf eine Sache zu richten, hoch. Sind Affekte labil was bedeutet, dass verschiedensten Ideen das gleiche Interesse entgegengebracht wird, dann ist die Ablenkbarkeit hoch.¹¹⁷ Der Mensch ist deswegen der Anziehung, die Objekte und Güter auf ihn ausüben, nicht nur passiv ausgeliefert. Durch die Fähigkeit, die Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung zu lenken, kann er zumindest die Intensität, mit der seine Affektivität gereizt/affiziert wird, bestimmen. Für den Prozess der affektiven Reifung sind sicher die Entscheidungen, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet wird und wovon sie bewusst abgewandt wird, von großer Bedeutung.

¹¹⁴ Vgl. BLEULER, Manfred, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin-Heideberg-New York, 1979, 64f.

¹¹⁵ Vgl. PLE, A., *La maturité affective in: la vie spirituelle*, supplement, 46 (3) 1958, 289f.

¹¹⁶ Vgl. BLEULER, Manfred, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin-Heideberg-New York, 1979, 76-77.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 76-77.

Erst in den letzten Jahren wurde versucht, innerhalb der Psychologie das breite Thema der Affektivität differenzierter darzustellen. Dabei geht es vor allem um die beiden Begriffe von „Affekt“ und „Gefühl“ bzw. „Emotion“, die in diesem Zusammenhang verwendet werden aber nie allgemein verbindlich definiert wurden. Im Rahmen dieser Arbeit wird allerdings keine genauere Unterscheidung vorgenommen. Affektivität schließt die Gefühls- und Emotionswelt des Menschen ein.¹¹⁸

2.6 Affektivität und Dimensionen gelungenen Menschseins

Die menschliche Existenz entfaltet sich in verschiedenen Grundvollzügen. Aus dem Ertrag der kirchlichen Dokumente im ersten Teil und weiteren Philosophischen Reflexionen über das Wesen des Menschen haben sich einige Grunddimensionen mit besonderer Bedeutung für gelungenes Menschsein gezeigt. Im folgenden Abschnitt soll die Beziehung zur Affektivität überblicksmäßig dargestellt werden.

2.6.1 Affektivität und Freiheit

Freiheit kann allgemein als ein Nichtgebundensein oder Nichtbestimmtsein von außen verstanden werden, unter der Bedingung, dass ein inneres Vermögen zur Selbstbestimmung auch wirksam ist. Die Freiheit im moralischen Sinn kann verstanden werden als eine Fähigkeit, sich zu etwas entschließen zu können ohne dass dem eine Verpflichtung oder ein äußeres Hindernis durch psychisch wirkende Ursachen (zum Beispiel eine Bedrohung) entgegenwirkt. Die affektive Reife gibt dem Menschen die Möglichkeit, sich frei für oder gegen ein Gut zu entscheiden. Denn in diesem Fall gibt es keine Güter, die die Affektivität so stark disponieren könnten, dass der eigene Wille dadurch abgedrängt würde. Frei sein heißt ja, sich für das Gute entscheiden zu können. Das Gute ist letztlich das, was zu Gott führt. Es ist die Freiheit zu lieben. Nur in diesem Zusammenhang kann die affektive Reife richtig verstanden werden. Dann ist die Affektivität des Menschen mit den ihr innewohnenden Kräften insofern in Ordnung gebracht, dass sie dem Menschen hilft, zu lieben und zu verwirklichen was er als Gut erkannt hat. Falsch verstanden wäre die affektive Reife als eine totale Selbstkontrolle, die es dem Menschen ermöglicht die Kräfte aus seiner Affektivität in jede mögliche Richtung zu lenken und jedem beliebigen Ziel unterzuordnen, auch wenn dieses ein schlechtes wäre. Im Gegenteil: dabei müsste man sogar von affektiver Unreife sprechen.

Im Zustand der affektiven Reife ist der Mensch fähig, Hindernisse, die in seiner Person gründen, zu erkennen und sich dann frei zu diesen zu verhalten. Das heißt, dass man nicht einfach, von unbewussten affektiven Dispositionen, in eine dem Willen

¹¹⁸ Vgl zur Unterscheidung Affekt u. Emotion: BLANKENBURG, W., Affektivität und Emotionalität in: FUCHS, Thomas / MUNDT, Christian (Hgg.), Affekt und affektive Störungen – Phänomenologische Konzepte und empirische Befunde im Dialog, Paderborn-München-Wien-Zürich, ³2002, 17-29.

entgegengesetzte Richtung gedrängt werden kann. Genauso wenig können inkonsistente unbewusste Bedürfnisse zur Hauptmotivationsquelle für die Wahl einer bestimmten Lebensform werden. So verstanden ist der Mensch weitgehend frei, um sich zwischen Sünde und Tugend zu entscheiden. Diese moralische Freiheit setzt die affektive Reife des Menschen voraus.¹¹⁹

Wenn der Mensch gut - das heißt sittlich - handelt, dann sind der Verstand und der Wille des Menschen in maximaler Weise engagiert. Mit dem Verstand wird ein Gut erkannt und um seiner selbst willen gewählt. So ein Akt wäre ein freier Akt. Wenn aber der Wille gegen die eigene Bewegung seines Strebens (auf das Gute hin) handelt, dann verliert er seine Freiheit entweder zum Teil oder sogar ganz. Wenn sich daher der Wille durch den Einfluss einer Leidenschaft, eines Affektes oder einer schlechten Gewohnheit abdrängen lässt, dann wird er zum Sklaven dieser Kräfte. Der Mensch handelt dann frei, wenn er sich den leidenschaftlichen oder geistigen Wunsch (Gefühle, Emotionen etc. oder Affekt in beiden Ausprägungen) eines falschen moralischen Gutes durch seinen Willen zu eigen macht. Wenn er sich von einer schlechten moralischen Orientierung nur aus Angst zurückhält, gegen das Gesetz zu verstoßen, dann handelt der Mensch wie ein Sklave. Ein moralischer Akt ist also nur dann ein freier Akt, wenn er vom Innersten des Menschen her bestimmt ist. Die Affektive Reife kann daher gemessen werden an der Freiheit der Akte und an der Vernünftigkeit des Verhaltens.¹²⁰

Die Affektive Reife und die Freiheit des Menschen stehen in einem engen Verhältnis zueinander. Da die Freiheit dem Menschen seine Würde gibt und die Voraussetzung für seine Entfaltung ist, ist die Arbeit an der Reifung im Bereich der Affektivität für den Menschen ein wichtiges Ziel. Denn die Affektive Reife ermöglicht es, Freiheit auszuüben, ohne gegen den eigenen Willen von unbewussten Kräften in eine bestimmte Richtung gedrängt zu werden.

2.6.2 Affektivität und Beziehungsfähigkeit

Wie im ersten Teil gezeigt wurde, kann sich der Mensch nur in Beziehung verwirklichen. Er ist Abbild des trinitarischen Gottes und damit in seinem Wesen auf ein Du hin geöffnet. Das zeigt schon alleine die leibliche Verfasstheit des Menschen in der Verschiedenheit der Geschlechter. Eine personale Beziehung ist nur möglich, wenn man sich dem anderen zuwendet. Sich zuwenden impliziert schon mein Ich, das hier herausgefordert ist, sich dem Anderen zu zeigen und mitzuteilen. Beziehung ist also nicht möglich ohne der Selbsthabe oder dem Selbstbesitz. In den Begriffen der Affektivität gesprochen: Wenn ich im Affekt – d.h. ich bin von einem Affekt beherrscht – auf eine andere Person reagiere, dann ist keine Beziehung möglich. Dem Affekt nachzugeben bedeutet, der Befriedigung eines eigenen

¹¹⁹ Vgl. GERBER, Zur Liebe berufen, 74f.

¹²⁰ vgl. PLE, A., La maturité affective in: la vie spirituelle, supplement, 46 (3) 1958, 285-299.

Bedürfnisses nachzugeben. In diesem Fall würde man sich einfach von Gefühlen leiten lassen. Beziehungsfähigkeit setzt aber die Selbsttranszendenz voraus, bei der sich der Mensch auf jemand anderen hin selbst überschreitet. Das geschieht dann, wenn ich einer Person von der Liebe getragen begegne. Die Liebe schuldet man aus christlicher Sicht jedem Menschen, da jeder Mensch Abbild Gottes ist.

2.6.3 Affektivität und Hingabefähigkeit

Da sich die affektive Reife an der inneren Freiheit messen lässt, kann sie auch am Selbstbesitz gemessen werden. Eine gereifte Affektivität zu besitzen heißt, sich nicht von seinen Gefühlen bestimmen zu lassen und seine Affektivität nicht solchen Einflüssen unterwerfen zu müssen, die zu Handlungen drängen, die einem christlichen Leben entgegenwirken. Wenn nicht mehr oberflächliche Bedürfnisse den Menschen im Griff haben und ihn immer wieder zu Handlungen drängen, die er eigentlich nicht will, dann ist er wie gespalten und nicht ganz im Besitz seiner Selbst. Er kann nicht ganz frei über sich selbst verfügen. Damit ist auch die Fähigkeit zur Hingabe eingeschränkt. Ein Mensch kann sich nur schwer ganz für eine andere Person oder einer Sache hingeben, wenn er in seiner Affektivität von widerstreitenden Bedürfnissen bestimmt wird. Damit der Selbstbesitz wachsen kann, muss der Mensch sich selbst und die Reaktionen seiner Affektivität kennenlernen. Er muss seine psychoaffektive Welt entfalten und sich aller Kräfte in ihm bewusst werden, um sie dann zu kultivieren und dem Ziel, auf das er sich ausrichten möchte, unterzuordnen.¹²¹ Nur so wird der Mensch immer mehr fähig werden, sich selbst, mit allen Kräften die in ihm sind, hinzugeben.

2.6.4 Affektivität und Sexualität

Der Mensch existiert nur in seiner männlichen oder weiblichen Geschlechtlichkeit. Daran zeigt sich, dass der Mensch von seinem Wesen her auf personale Beziehung zu einem anderen ihm ähnlichen Wesen ausgerichtet ist. Die Sexualität ist eine grundlegende Komponente der Affektivität, die Formen der Lust und der Befriedigung produziert.¹²² Mit der Sexualität sind auch starke natürliche Impulse verbunden, die auf den Menschen einwirken. Die körperliche Anziehung zum anderen Geschlecht kennt im Allgemeinen jeder Mensch. Die Verwiesenheit des Menschen auf einen Menschen des anderen Geschlechts zeigt sich nicht nur in den Genitalien, sondern auch besonders in der Affektivität. Der sexuelle Trieb kann mitunter stark auf die Affektivität des Menschen einwirken und ist mit starken Bedürfnissen verbunden. Gerade in diesem Bereich ist die Formung der Affektivität wichtig, weil die starken Impulse, die von ihr herrühren, sich leicht des Menschen bemächtigen oder bei nicht ausgelebter Sexualität Frustrationen

¹²¹ Vgl. AL 203.

¹²² Vgl. PINKUS Lucio, *Psicopatologia della vita religiosa*, Roma 2010, 63f.

hervorrufen. Um in diesem Bereich die affektive Reife zu erreichen, ist es wichtig, dass man sich der eigenen sexuellen Bedürfnissen bewusst wird und auch lernt, Frustrationen anzunehmen. Man muss sich kennen, um sich selbst zu besitzen. Dann wird man sich auch frei für ein keusches Leben entscheiden können, zu dem jeder Christ berufen ist. Wenn man sich aus so einer Selbst-Erkenntnis heraus dann auch frei für ein zölibatäres Leben und den Verzicht auf die Ehe entscheidet, dann wird diese Lebensform die Entwicklung der Persönlichkeit nicht verhindern, sondern vielmehr die entstandenen Freiräume auf andere Weise fruchtbar werden lassen. Aus rein psychologischer Sicht ist jedenfalls der Triebverzicht, wenn er nicht von außen aufgedrängt wurde, nichts was die seelische oder körperliche Gesundheit beeinträchtigen würde.¹²³

2.6.5 Affektivität und Verantwortung

Verantwortlich sein heißt immer, es gegenüber jemandem anderen zu sein. Nur ich kann verantwortlich sein, und das nur für meine eigenen Taten. Daher geht es im Zusammenhang mit Verantwortung wieder um den Selbstbesitz. Als Mensch habe ich mich von Gott mit allen Potentialen und Fähigkeiten empfangen, die ich in mir wahrnehme. Wie bereits gezeigt wurde, ist das als Anruf Gottes zu verstehen, der zur Antwort drängt. Ich bin Gott gegenüber verantwortlich für meine Existenz und die Potentiale, die er in mich hineingelegt hat. Antworten kann ich nur durch Handeln. Damit wirklich ich handle, muss ich in meiner Affektivität reif genug sein, damit sie mich nicht am Handeln, auf das Gute hin, hindert. Sie muss in die Richtung einstimmen. Die Affektivität zu entfalten, kennenzulernen und den selbstranzendenten Zielen unterzuordnen, ist der Weg, der zur Verantwortung ermächtigt. Je freier ein Mensch seine Kräfte ohne einen inneren oder äußeren Zwang auf das Gute hin ausrichten kann, desto mehr ist er zur Verantwortung fähig. Daher ist die affektive Reife auch notwendige Voraussetzung dafür, Verantwortung übernehmen zu können.

¹²³ Vgl. TORELLÓ, Johannes B., Zölibat und Persönlichkeit oder: Die affektive Reife des Priesters in: Kleinschriften der Peterskirche, Wien, 1972.

3 Therese von Lisieux – Affektive Reife als Voraussetzung für die Antwort auf den Ruf Gottes

Im folgenden Kapitel wird der Focus auf das Leben einer konkreten Person gelegt, um aus dieser speziellen Perspektive dem Thema der affektiven Reife auf die Spur zu kommen. Natürlich zeigt sich Affektivität und ihrer Reifung bei einer bestimmten Person auf die ihr ganz eigene persönliche Weise. Das ist zu berücksichtigen, wenn am Ende allgemein Schlüsse, für die Ausbildung zum religiösen Leben oder zum Priestertum, gezogen werden sollen. Dennoch soll gezeigt werden, dass nach den bisherigen Überlegungen diese Herangehensweise an das Thema zu einem klareren Verständnis des Begriffs der affektiven Reife und besonders ihres Stellenwerts für die Entwicklung der Person verhelfen wird. Die Schriften der Heiligen Therese von Lisieux, im Besonderen ihre Selbstbiographie, sollen zu diesem Zweck untersucht werden. Warum gerade sie als Karmelitin, die Ende des 19. Jh. gelebt hat und mit nur 24 Jahren verstorben ist, zu unserem Thema einen Beitrag leisten kann, soll vorweg in wenigen Punkten dargestellt werden.

3.1 Zur Eignung der Schriften der Heiligen Therese für eine Reflexion über die affektive Reife

- **Sie selbst hat den Weg des religiösen Lebens gewählt**

Damit sind ihre Schriften besonders gut geeignet, auf den Stellenwert der affektiven Reife hin, und besonders im Bezug auf die Ausbildung zum religiösen Leben, befragt zu werden. Wer wäre besser geeignet darüber Auskunft zu geben, als eine Person, die selbst diesen Weg gewählt hat und von der Kirche durch die Heiligsprechung in diesem Weg zur Heiligkeit bestätigt wurde. Therese erkennt sehr früh eine Berufung, als Schwester in den Karmel einzutreten. Schließlich schafft sie es, auf den Ruf mit nur 15 Jahren durch den Eintritt in den Karmel von Lisieux zu antworten.

- **Die vielfache Interpretation ihrer Biographie aus Psychologischer Sicht**

Ihre Biographie wurde von mehreren Autoren¹²⁴ aus psychologischer Sicht gedeutet. Wie bereits mehrfach angeklungen ist, spielt die Psychologie in der Erforschung der Affektivität eine nicht zu vernachlässigende Rolle und wird sogar in mehreren lehramtlichen Dokumenten als wichtiger Beitrag für die Ausbildung zum Religiösen Leben angeführt. Die Deutungen ihres Erlebens durch die Brille der Psychologie können helfen, sich über die Realität des Menschen als affektiv verfasstes Wesen klarer zu werden. Die Affektivität als Vorgabe des Menschen, ihre Macht, Entwicklung zu fördern oder zu blockieren und ihre Wechselwirkung auf das spirituelle Leben können dadurch besser gezeigt werden.

¹²⁴ Das Thema der Psychologie Thereses wurde von mehreren Autoren bearbeitet, unter anderen: Görres, Moore, Robo, Gayal, Lorenzo-Lescoffit, Maître, Six, Vitz u. Lynch u.a.

- **Das „Weihnachtsereignis“ als Bekehrungserlebnis das sich besonders auf ihre Affektivität auswirkt**

Im Alter von 13 Jahren macht Therese eine besondere Erfahrung der Bekehrung, die aus psychologischer Sicht von mehreren Autoren als Heilung von einer psychischen Labilität oder Charakterschwäche qualifiziert wurde. Sicherlich ist eine einseitige Deutung des Erlebnisses, als vollständige Heilung der Schwächen Thereses, wie sie von manchen unternommen wurde, nicht angemessen und so muss das Ereignis - wie Wollbold vorschlägt - in der Kontinuität ihrer Entwicklung als einer von vielen Bausteinen gesehen werden.¹²⁵ Nichts desto trotz zeigt sich daran, dass das, was sich in dieser Nacht ereignet zu einem derartigen Schub in der persönlichen Reife Thereses führt, der sie zur Antwort auf den Ruf zum religiösen Leben, fähig macht. Die Eignung, die sie damit erreicht, zeigt sich besonders durch die plötzlichen Veränderungen in ihrer Affektivität, die nicht leugbar sind. Sie selbst bringt die Bedeutung dieses Ereignisses gegen Ende ihres Lebens in einem Brief zum Ausdruck:

„Die Weihnachtsnacht 1886 war zwar für meine Berufung entscheidend, aber um es deutlicher zu sagen, muß ich sie die Nacht meiner Bekehrung nennen. In jener gesegneten Nacht, von der geschrieben steht, daß sie die Wonnen Gottes selbst erleuchtet, würdigte sich Jesus, der aus Liebe zu mir Kind wurde, mich aus den Windeln und Unvollkommenheiten der Kindheit herauszulösen. Er verwandelte mich so, daß ich mich selbst nicht wiedererkannte. Ohne diese Änderung hätte ich noch viele Jahre in der Welt bleiben müssen.“¹²⁶

Diese bemerkenswerten Veränderungen werden an späterer Stelle noch Thema sein um gerade die Entwicklung der Affektivität und ihren Zusammenhang mit den erforderlichen Fähigkeiten für das religiöse Leben zu reflektieren.

- **Therese als Kirchenlehrerin**

Nimmt man das Kriterium der „*eminens doctrina*“ für die Erhebung zur Kirchenlehrerin ernst, dann muss man davon ausgehen, dass die Schriften der Heiligen Therese einen „realen Einfluss auf die theologische Reflexion und das kirchliche Leben aufweisen“¹²⁷ Mit Recht kann also gefragt werden, was die Selbstbiographie einer Kirchenlehrerin, die gerade wegen ihres „kleinen Weges zur Heiligkeit“ bekannt wurde, dazu beitragen kann, den Zusammenhang zwischen affektiver Reife und spirituellem Leben besser zu verstehen. Die Eignung ihrer selbstbiographischen Schriften das Thema der affektiven Reife für das religiöse Leben darzustellen, ist besonders durch den Bezug zu einer realen Person mit Vorbildwirkung gegeben. Die Tatsache, dass sie auch zur Kirchenlehrerin erhoben wurde,

¹²⁵ Vgl. WOLLBOLD, Andreas, Therese von Lisieux: Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie, Würzburg 1994, 269f [in Folge: WOLLBOLD, Therese von Lisieux].

¹²⁶ MARTIN, Therese, Brief 201 an Pater Roulland, Deutsche authentische Ausgabe, Leutesdorf ³1983, 312.

¹²⁷ WODRAZKA, Paul Bernhard, Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer in: Kanonistische Reihe, Band 26, 2015, 23.

gibt ihren Schriften noch zusätzliches Gewicht und lädt dazu ein, Impulse für das kirchliche Leben aus ihrer Lehre abzuleiten.

3.2 Standortbestimmung: Wo lassen sich Hinweise zum Thema der affektiven Reife in den Schriften der Heiligen Therese finden?

Am bekanntesten sind die Schriften ihrer Selbstbiographie. In der Beschreibung ihres persönlichen Erlebens kommt immer wieder die Verfassung ihrer Affektivität und ihr Umgang damit zum Ausdruck. Außerdem begegnet das Thema auch in der Ausbildung der Novizinnen mit der sie im Orden beauftragt wird. Hier kann sie bereits die an ihr selbst gemachten Erfahrungen einfließen lassen. Als drittes spielt die Affektive Reife auch eine Rolle in der Wahrnehmung Thereses im Blick auf die Priester. Ihr zunächst verklärtes Bild der kirchlichen Amtsträger wird durch den häufigeren Umgang mit diesen immer realistischer. Indem sie Priester erlebt, deren affektives Leben wohl nicht der Reife entspricht, die man von einem „Heiligen“ erwarten würde, versteht sie erst die Berufung des Karmel, besonders für die Priester zu beten.

3.2.1 In den Beschreibungen des eigenen affektiven Erlebens in ihrer Selbstbiographie

In ihren selbstbiographischen Schriften beschreibt Therese an vielen Stellen ihren Charakter und die Reaktionen auf verschiedene einschneidende Erlebnisse. Beginnend bei den ersten Erinnerungen aus der frühesten Kindheit, über ihren Eintritt in den Karmel, bis kurz vor ihrem frühen Tod mit 24 Jahren durch Tuberkulose, schildert sie ihren spirituellen Weg. In den Beschreibungen dieser Entwicklung nimmt sie immer wieder Bezug auf ihren Charakter und dessen Veränderungen. Da der Charakter Ausdruck der affektiven Verfasstheit des Menschen ist und deshalb auch ein Anzeiger für die affektive Reife, lassen sich, ohne in reine Spekulation zu verfallen, Rückschlüsse auf Ursachen affektiver Unreife und ihre Folgen für die Reifung der ganzen Persönlichkeit, ziehen. Auch der Zusammenhang von Affektiver Reife und spiritueller Reife kann an ihren Erfahrungen abgelesen werden. Ihre Biographischen Schriften eignen sich besonders gut für eine Interpretation durch Psychologische Ansätze.

Im Rahmen der Bindungstheorie werden „objektive Verhaltensweisen, die Bindungsstörungen oder Trennungsangst repräsentieren[, beschrieben]. Solche Verhaltensweisen werden von Thérèse selbst in ihrer Autobiographie und auch von anderen, die sie kannten, genannt.“¹²⁸ Ihre Biographie hat Therese gegen Ende ihres Lebens in drei Teilen abgefasst.

¹²⁸ “objective behaviors representing attachment disorder or separation anxiety [...]. Such behaviors are mentioned by Thérèse in her autobiography and by others who knew her as well.”, VITZ, Paul C. / LYNCH Christina

Mit der Abfassung des ersten Teils, Manuskript A, beginnt sie im Jahr 1894, drei Jahre vor ihrem Tod. Darin entfaltet sie ihre Kindheitsgeschichte, von den ersten Erinnerungen an bis zu ihrer „Weihe an die barmherzige Liebe“ 1895 im Karmel. Diesen ersten Teil ihrer „Geschichte einer Seele“ zeichnet Therese in drei Etappen, deren Trennlinien durch besonders einschneidende Ereignisse gekennzeichnet sind. Die ersten viereinhalb Lebensjahre sind durch das mehr oder weniger ungetrübt scheinende Familienglück einer gutbürgerlichen französischen Familie geprägt. Die wenigen Schatten, die Therese in ihrem Charakter wahrnimmt und die Erfahrung der Trennung von der Mutter als Säugling¹²⁹, die von außen auf sie zukommt, sind in dieser liebevollen, familiären Atmosphäre gut aufgehoben und können gut ausgeglichen werden. Schon nach viereinhalb Jahren kommt es allerdings zum ersten tiefen Einschnitt in ihrem Leben und dem der ganzen Familie: die Mutter stirbt an Brustkrebs. Durch diesen Schock verändert sich ihr Charakter maßgebend und entgegen ihrer eigentlich offenen, fröhlichen Art wird sie ängstlich, zurückgezogen und empfindlich. Diese Grundstimmung in ihrem affektiven Erleben bleibt die nächsten neun Jahre bestehen und kennzeichnet den zweiten Teil ihrer Lebensgeschichte in Manuskript A. Der dritte Teil beginnt mit einem rein äußerlich ganz unscheinbaren Ereignis, wodurch Therese aber eine Art „Bekehrung“ erlebt, die ihr ganzes Wesen zu ergreifen scheint. Das „Weihnachtserlebnis“ von 1886 beschreibt sie selbst als Schlüsselerlebnis, das sie befähigt, ihrem Ruf in den Karmel, den sie schon seit sie ganz klein ist, verspürt, zu folgen. Besonders auffällig ist, dass sich ihr Charakter derartig verändert, dass sie selbst einmal sagen wird: „Er verwandelte mich so, daß ich mich selbst nicht wiedererkannte. Ohne diese Änderungen hätte ich noch viele Jahre in der Welt bleiben müssen.“¹³⁰ Diese Veränderungen zeigen sich auf außergewöhnliche Weise in ihrer Affektivität. War sie vorher gewissen Gefühlsregungen und Stimmungen, die über sie kamen, machtlos unterworfen, so zeigt sich jetzt, dass sie diese kontrollieren und ihrem gewählten Ziel unterordnen kann. Sie selbst sagt über den kommenden Lebensabschnitt:

„In dieser *Nacht* des *Lichts* begann der dritte Abschnitt meines Lebens, der schönste von allen, der, in dem ich die meisten Gnaden vom Himmel empfang... In einem Augenblick vollbrachte Jesus das Werk, das ich in zehn Jahren nicht fertiggebracht hatte, und gab sich mit meinem *guten Willen* zufrieden, an dem es mir nie gefehlt hatte.“¹³¹

Diese Erfahrung beflügelt sie sogar dermaßen, dass sie gegen alle Widerstände mit 15 Jahren schon in den Karmel eintreten darf. 1888 tritt sie als Postulantin in den Karmel von

P., Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety in: The International Journal for the Psychology of Religion, 17(1) 2007, 63 [in Folge: VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety].

¹²⁹ Therese erkrankt an Darmstörungen und gleichzeitig hat ihre schon 42-jährige Mutter Probleme mit dem Stillen. Am Rande des Todes wird sie einer Amme anvertraut, wo sie bis zum 14. Lebensmonat bleiben wird. Vgl. dazu WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 75f.

¹³⁰ MARTIN, Therese, Brief an Pater Roulland, Deutsche authentische Ausgabe, Leutesdorf ³1983, 312.

¹³¹ Ms A 45v.

Lisieux ein und zwei Jahre später feiert sie bereits ihre ewige Profess. Dieser Abschnitt endet 1895 mit einer ‚Weihe an die erbarmende Liebe‘ in der sie sich Gott auf neue Weise ganz hingeben möchte und so ihr vorbehaltloses Vertrauen in ihn zum Ausdruck bringt.

1896 schreibt sie den zweiten Teil, Manuskript B, ihrer Biographie. Ausschlaggebender Grund ist der offene Ausbruch ihrer Tuberkulosekrankheit und die Sicherheit, dass diese zum Tod führen wird. In dieser Zeit erfährt Therese im geistigen Leben keine fühlbare Liebe und Nähe Gottes und berichtet trotzdem von Ereignissen, die man als Gefühlsüberschwang missinterpretieren könnte. Ihre Erfahrung, auf der Ebene der Affekte keine befriedigenden religiösen Gefühle mehr zu verspüren, ist für sie ein weiterer Schritt ihrer persönlichen Reife.

Nur wenige Monate vor ihrem Tod verfasst sie schließlich den dritten Teil ihrer Lebensgeschichte in Manuskript C. Auch hier kommt in der Beschreibung ihres eigenen Erlebens und der Beziehungen zu Mitschwestern an vielen Stellen das Thema Affektivität und der affektiven Reife zum Vorschein. Aus diesen Beschreibungen lassen sich weitere Schlussfolgerungen über den angemessenen Umgang mit den Affekten und die Formung zur affektiven Reife ziehen.

3.2.2 In der Ausbildung der Novizinnen

Wie gerade angeklungen ist, beschreibt Therese in ihrer Lebensgeschichte auch immer wieder die Beziehungen zu Mitmenschen. Besonders interessant ist die Zeit im Karmel, in der sie mit der Sorge um die Novizinnen betraut wird. Dabei versucht sie den jungen Schwestern (die aufgrund Thereses‘ außergewöhnlich frühen Eintritts trotzdem noch älter sind als sie) zu helfen, sich selbst und ihre ungeordneten Neigungen und Fehler zu erkennen. Diese Aufgabe wird für sie zur großen Herausforderung:

„Am schwersten fällt es mir, Fehlern und kleinsten Unvollkommenheiten aufzulauern und ihnen den Kampf auf Leben und Tod zu erklären. [...] Zum Glück für meine Schwestern bin ich, seitdem ich den Platz in den Armen Jesu eingenommen habe, wie ein Wächter, der vom höchsten Turm einer Festung aus den Feind ausspäht. Meinen Blicken entgeht nichts. Oft bin ich erstaunt, wie klar ich sehe[.]“¹³²

Therese scheint einen äußerst klaren Blick dafür zu haben, welche Motivationen ihre Mitschwestern zu ihren Handlungen bewegen. Wo diese nicht auf Gott und den Nächsten ausgerichtet ist, greift sie sofort korrigierend ein.

Diese Selbstwahrnehmung Thereses wird auch immer wieder von anderen Menschen bestätigt, die mit ihr zu tun hatten. Eine Mit-Schwester bezeugt zum Beispiel:

„Was meine Zurückhaltung gegenüber der Dienerin Gottes noch mehrte und mir ihr gegenüber den Mund verschloss, war die Tatsache, dass ich sie allzu gut im

¹³² Ms C 23r.

Bilde fand: Ich hatte Furcht, durchschaut zu werden. Besonders wenn ich unvollkommen gewesen war, fürchtete ich, sie werde in meiner Seele lesen“¹³³

3.2.3 In der Entwicklung ihres Priesterbildes

Ein weiterer Bereich im Leben Thereses, an dem sich die Bedeutung der affektiven Reife für das religiöse Leben ablesen lässt, ist der ihrer Beziehungen zu Priestern. Neben der Entwicklung ihrer Persönlichkeit zeigt sich mit der Zeit auch eine Veränderung in der Wahrnehmung der Priester. Zunächst ist ihr Blick auf die Priester geprägt durch das katholische Umfeld des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Durch einen immer stärkeren Antiklerikalismus in der Gesellschaft zieht sich die katholische Welt immer mehr auf sich zurück. Dadurch driften die Realitäten Kirche und Welt immer mehr auseinander. Das Einheitliche Weltbild, das vorher durch Monarchie und Kirche geprägt war, ist in dieser Zeit zerbrochen und generell befindet sich Frankreich im Status einer Identitätskrise. Die Reaktion des katholischen Milieus ist es, sich gegen die Außenwelt abzugrenzen, den Glauben und damit die eigene Identität zu verteidigen. Dieser Rückzug aus der Welt führt auch zu einer Entweltlichung der Priester. Sie werden immer mehr zum Symbol für eine idealisierte katholische Welt, die der Welt enthoben ist. Durch diese Situation ist Thereses Bild der Priester geprägt. Auch das Vorbild ihres Vaters übt mit Sicherheit einen großen Einfluss aus. Er erweist Priestern den größten Respekt und kniet sich sogar auf der Straße vor vorbeigehendem Priester nieder. Das zeigt deutlich, dass man Geistliche hauptsächlich von ihrer Amtswürde her sieht.¹³⁴ Diese Verehrung für die Priester ist auch bei Therese zu spüren und findet in der Beschreibung ihrer ersten Beichte Ausdruck:

„Ich war sehr stolz meinen Beichtvater zu empfangen, denn kurz zuvor war ich zum ersten Mal zur Beichte gegangen. Welche wunderbare Erinnerung für mich! [...] Davon[, dass ich meine Sünden nicht einem Menschen, sondern dem lieben Gott sagen würde] war ich felsenfest überzeugt, und so legte ich meine Beichte mit einem tiefen Glauben ab. Ich fragte Sie sogar, ob ich Kaplan Ducellier nicht bekennen müsse, dass ich ihn von Herzen liebe, weil ich ja durch seine Person zum lieben Gott sprechen würde...“¹³⁵

Thereses Weg führt sie schließlich aber von dieser Idealisierung des Priesters zu einer liebenden Wahrnehmung. Ihre Erfahrungen, die sie im Laufe der Zeit mit Priestern macht, werden dem verklärten Bild ihrer Kindheit nicht gerecht. Ihr werden schlicht und einfach die ganz menschlichen Verhaltensweisen und manchmal auch schwierigen Charakterzüge an Priestern bewusst. Hier begegnet wieder die affektive Reife, dieses Mal an den Priestergestalten im Umfeld Thereses. Sie nimmt anscheinend Verhaltensweisen an ihnen wahr, die nicht der totalen Hingabe an Gott und die Mitmenschen (wofür die Gestalt des

¹³³ Procès de béatification et canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face., 2 Bde., I. Procès informatif ordinaire, Rom 1973, 481.

¹³⁴ Vgl. WOLLBOLD, Andreas, „Klarer als Kristall“? Priesterliches Leben nach Therese von Lisieux, in: MARX, Reinhard / SCHALLENBERG, Peter (Hg.), „Ihr seid der Brief Christi“. Priestersein im Zeugnis von Therese von Lisieux, Johannes XXIII. und Romano Guardini, Paderborn 1999, 23-41.

¹³⁵ Ms A 16v.

Priesters ja seht) entsprechen. Es sind andere Motive, die deren Verhalten zum Teil zu prägen scheinen. Diese sind wohl geprägt durch die Dispositionen einer Affektivität, die noch nicht zu voller Reife gelangt ist und damit deren Handlungen entsprechend verunreinigt. Ihre Wahrnehmung wird besonders durch eine Wallfahrtsreise verändert, auf der sie täglichen Umgang mit Priestern erlebt:

Die zweite Erfahrung meiner Reise betrifft die Priester: „Da ich niemals in ihrem näheren Umkreis gelebt hatte, konnte ich das Hauptziel der Reform des Karmels nicht begreifen. Für die Sünder zu beten begeisterte mich, doch für die Seelen der Priester zu beten, die ich reiner als Kristall vermeint, schien mir befremdlich!...[...]Einen Monat lang lebte ich mit vielen heiligen Priestern zusammen und habe gesehen, dass sei, erhebt ihre erhabene Würde sie auch über die Engel, doch nicht weniger schwache und zerbrechliche Menschen sind... Wenn schon heilige Priester, die Jesus in seinem Evangelium als „das Salz der Erde“ bezeichnet, in ihrem Verhalten zeigen, dass sie Gebete äußerst nötig haben, was muss man dann erst von den lauen sagen?“¹³⁶

Mit wachem Auge nimmt sie die menschlichen und unvollkommenen Seiten an ihren priesterlichen Reisegefährten wahr. Mit dieser Erfahrung ist sie fähig, ihr verklärtes Bild aus der Vergangenheit zu korrigieren. Durch den neu gewonnenen Realismus macht auch die Berufung des Karmel, für die Priester zu beten, endlich für sie Sinn.

Es wurde gezeigt, dass man sich dem Thema der affektiven Reife bei Therese in den drei Kontexten des Erlebens ihres Selbst, des Erlebens in der Ausbildung der Novizinnen und des Erlebens der Priester annähern kann. Da die Affektivität des Menschen besonders der Gegenstand der psychologischen Erforschung ist, soll nun eine Analyse des Lebens der Heiligen aus dieser Sicht folgen. Dabei ist zu beachten, dass ihre Lebensgeschichte aber einen zutiefst geistlichen Prozess beschreibt, und deshalb die Interpretation ihrer psychischen Entwicklung nicht losgelöst von der spirituellen Dimension vorgenommen werden kann.

3.3 Interpretation ihrer Biographie aus Sicht der Psychologie

Vorweg ist es angebracht, im Blick auf den Menschen, die begrenzte Sichtweise der Psychologie als empirische Wissenschaft aufzuzeigen. Sie beschäftigt sich mit der menschlichen Persönlichkeit als die „der Erfahrung und damit der empirischen Wissenschaft zugängliche[n] ‚Seite‘ der Person, von deren metaphysischer Bedeutung [...] [sie] allerdings absieht.“¹³⁷ Sie ist in der Gefahr, den Menschen auf einen Gegenstand zu reduzieren und zu versuchen, durch die Erforschung seiner psychischen Erscheinungen und ihrer Zusammenhänge dann genau erklären zu wollen, wie er funktioniert. Schließlich kann sie das zur Schlussfolgerung führen, dass man der Funktionsweise des Menschen auf die Spur kommen und so jede psychische Störung wieder in den Griff bekommen

¹³⁶ Ms A 56r.

¹³⁷ BRUGGER, Walter / FISSENI, Hermann-Josef, Art. Persönlichkeit in: BRUGGER Walter (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien, ²³1976, 287.

könnte. Der dahinterstehenden Theorie, deren Grundlage auf Freud zurückgeht, liegt die Auffassung zugrunde, dass der Trieb das Primäre im Menschen sei, wodurch alle anderen „sekundären“ Phänomene erklärbar würden. Diese Sicht des Menschen greift aber zu kurz und wird der Ganzheit der menschlichen Person als Abbild Gottes nicht gerecht. Ist sich die Psychologie jedoch ihrer Grenzen bewusst und respektiert sie, dass es im Menschen Phänomene jenseits der empirischen Messbarkeit gibt, dann kann sie zum Selbstverständnis des Menschen und für seine Entfaltung und Heilung einen wichtigen Beitrag leisten.¹³⁸

Die nun folgenden Überlegungen basieren auf einer Arbeit des *Institute for the Psychological Sciences*, die das Leben Thereses im Kontext der Bindungstheorie interpretiert. Dieser wissenschaftliche Beitrag ist gerade deswegen interessant, weil er die gelebte Spiritualität mit ihrem realen Einfluss auf die Entwicklung des Menschen auch aus psychologischer Sicht ernst nimmt.

Aus mehreren Gründen eignet sich die Bindungstheorie besonders gut zur Interpretation des Lebens der Heiligen Therese. Zum ersten ist die Theorie in den 1950-er Jahren entwickelt worden und daher der zeitliche Abstand zwischen der historischen Person und der modernen psychologischen Diagnose nicht ungewöhnlich groß. Zweitens nutzt die Methode ein in der Psychologie anerkanntes Klassifikationssystem für psychische Störungen. So können Verhaltensweisen, die die Bindungsstörung oder Trennungsangst repräsentieren, objektiv identifiziert werden. Eben solche Verhaltensweisen beschreibt Therese in ihrer Autobiographie. Drittens spricht für eine derartige Interpretation ihres Lebens, dass alle Autoren, die sich mit ihrer Biographie auseinandersetzten, betonen, wie bedeutsam die Trennungen und die Angst vor Trennung in Thereses Leben waren.¹³⁹

Auch für das Thema der vorliegenden Arbeit kann diese Interpretation aus psychologischer Sicht einen wichtigen Beitrag leisten. Die Symptome, die sich an Therese zeigen, sind Manifestationen ihrer Affektivität. Die verschiedenen Neigungen ihrer Affektivität können so mit wichtigen Lebensereignissen in Verbindung gebracht werden. Dadurch kann der Einfluss von Erfahrungen auf die Affektivität und dann wiederum die Rückwirkung der dadurch in einer bestimmten Weise geformten Affektivität auf die Persönlichkeit nachvollzogen werden. Therese setzt in ihren Schriften alles, was sie erlebt, und alle Lebensumstände in Beziehung zum Gott des Glaubens, den sie in ihrem katholischen Umfeld kennengelernt hat. Dieser herausgehobene Stellenwert des Glaubens in ihrer Autobiographie wird an späterer Stelle auch einen Blick auf den Zusammenhang zwischen der affektiven Reife und dem geistlichen Leben zulassen.

¹³⁸ Vgl. TORELLÓ, Johannes B., Zölibat und Persönlichkeit oder: Die affektive Reife des Priesters in: Kleinschriften der Peterskirche, Wien, 1972, 6-9.

¹³⁹ Vgl. VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 61-80.

Schließlich kann man davon ausgehen, dass sich verschiedene Schlüsselfaktoren zeigen werden, die einen besonderen Einfluss auf die Reifung Thereses gehabt haben. Diese Erkenntnisse können herangezogen werden um weiter über die notwendigen Kriterien, die den Reifungsprozess der Affektivität fördern und angemessene Rahmenbedingungen, die die Reifung unterstützen, nachzudenken.

3.3.1 Kurze Beschreibung und Vorgangsweise der Methode

Die mögliche Diagnose einer Trennungs-Angststörung wird mit der Erfüllung von fünf Kriterien verbunden. Diese werden aus dem oben angesprochenen Klassifikationssystem, dem diagnostischen und statistischen Leitfaden psychischer Störungen, entnommen. Unter Kriterium A werden acht Symptome beschrieben, von denen bei Therese vier zu finden sind. Für eine positive Diagnose sind nur mindestens drei notwendig. Therese erfüllt auch Kriterium B, eine Störungsdauer von mehr als vier Wochen. Die erste eindeutige Störung tritt im Alter von viereinhalb Jahren mit dem Tod der Mutter auf und damit ist Kriterium C eines frühen Beginns erfüllt. Weitere zwei Kriterien D und E können bei Therese gefunden werden. Im oben genannten Leitfaden für psychische Störungen wird zum Thema Trennungsangst folgendes gesagt:

„Kinder mit Trennungs-Angststörung kommen tendenziell eher aus eng gestrickten Familienverbänden. Vom Zuhause oder den Haupt-Bindungspersonen getrennt, können sie wiederkehrend sozialen Rückzug, Teilnahmslosigkeit, Traurigkeit oder Schwierigkeiten, sich auf Arbeit und Spiel zu konzentrieren, zeigen. Kinder mit dieser Störung werden oft beschrieben als fordernd, aufdringlich und mit dem Bedürfnis nach ständiger Aufmerksamkeit. Die exzessiven Forderungen des Kindes werden oft zur Quelle der Frustration für die Eltern.“¹⁴⁰

Das alles wird man bei Therese finden können. In den folgenden Überlegungen wird das anhand von Ausschnitten aus ihrer Biographie gezeigt werden können.

Die Niedergedrücktheit bei Therese wird genau in diesen Zusammenhang gestellt. Die Annahme ist, dass diese Stimmung, die ihre Affektivität beherrscht, ihre Ursache in den Trennungserlebnissen hat. Das sei hier nur erwähnt, weil man sie auch als unabhängiges Phänomen interpretieren könnte.

3.3.2 Die psychologische Geschichte Thereses

Die autobiographische Geschichte einer Seele, die hier aus psychologischer Sicht interpretiert wird, eignet sich aus mehreren Gründen, die bereits erwähnt wurden,

¹⁴⁰ “Children with Separation Anxiety Disorders tend to come from families that are close-knit. When separated from home or major attachment figures, they may recurrently exhibit social withdrawal, apathy, sadness or difficulty concentrating on work or play...children with this disorder are often described as demanding, intrusive and in need of constant attention. The child's excessive demands often become source of parental frustration.”, VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 64. Zitiert wird hier eine Passage aus: The Diagnostic and Statistical Manual of Disorders, 122.

besonders gut für die Anwendung der psychologisch-diagnostischen Methode, die gerade erklärt wurde. Das bestätigt auch einer der ersten Sätze Thereses in ihrer Autobiographie:

„Der liebe Gott hat mir die Gnade erwiesen, meinen Geist so frühzeitig zu wecken und die Kindheitserinnerungen so tief in mein Gedächtnis einzuprägen, dass es mir vorkommt, als hätten sich die Dinge, von denen ich gleich berichten werde, erst gestern ereignet.“¹⁴¹

Therese wird am zweiten Januar 1873 als letztes von neun Kindern geboren. Louis und Zélie Martin sind ihre Eltern. Sie wächst mit ihren nur vier Schwestern in Alençon, in Frankreich auf, weil zwei ihrer Brüder und zwei Schwestern kurz nach der Geburt oder im Kleinkindalter gestorben sind.

Die Ausführungen in Manuskript A verbindet sie mit schönen, freundlichen Erinnerungen in der sicheren Umgebung ihrer Familie: „Meine frühesten Erinnerungen sind durchzogen von lächelnden Gesichtern und zärtlichsten Liebesbeweisen!“¹⁴² Schon auf diese erste Zeit legt sich aber ein leichter Schatten: Sie erlebt eine erste Trennung weil sie von der Familie weg, einer Amme anvertraut werden muss. Therese gedeiht dort zwar gut, lacht viel und scheint sich dort sicher und wohl zu fühlen. Dennoch zeigen sich schon erste Symptome für ein Bindungsproblem: Wenn andere Frauen einschließlich der eigenen Mutter sie besuchen kommen, wird sie sich an die Amme klammern und ihr Gesicht vor der „fremden“ Person verbergen. Mit fünfzehn Monaten kehrt das Kind nachhause zurück. Eine zweite, wohl etwas heftigere Trennung. Nach der Umgewöhnung an ihr eigentliches Zuhause zeigt sie sich generell als glückliches, lebensfrohes Kind. Aber schon zeigen sich auffällige Verhaltensweisen an ihr, die ihre Mutter beschreibt:

„Die arme Kleine will gar nicht mehr von mir weg, ununterbrochen ist sie bei mir. Sehr gerne geht sie in den Garten, aber wenn ich nicht dort bin, will sie auch nicht da bleiben und weint so lange, bis sie wieder zu mir zurückgebracht worden ist.“¹⁴³

Ihr emotionaler Zustand ist in dieser Hinsicht nicht von Stabilität gekennzeichnet. Es genügen auch äußerste Kleinigkeiten, damit sie den Tränen nahe ist oder zornig wird:

„Wenn etwas nicht nach ihrem Sinn geht, rollt sie sich wie rasend auf dem Boden und meint, es sei alles aus; es gibt Augenblicke, wo es sie überwältigt. Dann bekommt sie vor Wut keine Luft mehr. Sie ist ein sehr leicht erregbares Kind, aber lieb und intelligent; sie merkt sich alles.“¹⁴⁴

Die dritte Trennung erleidet Therese durch den frühen Tod ihrer Mutter, die an Brustkrebs erkrankt ist. Sie ist nur viereinhalb Jahre alt, als sie die Erfahrung dieses bedeutenden traumatischen Erlebnisses macht:

„Seit Mamas Tod, so muss ich Ihnen gestehen, meine Mutter, veränderte sich mein sonniges Gemüt vollständig. So lebendig und offenherzig ich gewesen war,

¹⁴¹ Ms A 4v.

¹⁴² Ms A 4v.

¹⁴³ Ms A 5v.

¹⁴⁴ Ms A 7v.

so ängstlich und zurückhaltend wurde ich, zudem äußerst empfindlich. Ein Blick genügte, um mich in Tränen ausbrechen zu lassen. Niemand durfte sich mit mir abgeben, nur so war es mir recht. Mit Fremden zusammen zu sein konnte ich gar nicht ertragen, und erst im engsten Familienkreis gewann ich meine Fröhlichkeit zurück..... Dabei war ich doch auch weiterhin von der *zärtlichsten Zuwendung* umgeben.“¹⁴⁵

Der Schock dieser radikalen Trennung von der Mutter verändert die vorher doch überwiegend kontaktfreudige und lebendige Therese in ein introvertiertes, scheues und zurückhaltendes kleines Kind. Therese wählt sich als erste Reaktion auf den Schock eine neue Mutterfigur. Ihre 16-jährige Schwester Pauline wird für sie diese Rolle übernehmen. In dieser Zeit wird der Vater Louis Martin mit der ganzen Familie nach Lisieux umziehen, um in der Nähe von Verwandten zu sein und sich zur Ruhe zu setzen. Er verbringt viel Zeit mit den Kindern, wodurch Therese eine langandauernde sichere Bindung entwickeln kann. Die mütterliche, sichere Basis, die sie bereits zweimal verloren hat, sucht sie jetzt in ihrer Schwester Pauline. Die Lösung dieser Bindung wird ihr viertes Trennungserlebnis ausmachen. 1882, im Alter von neun Jahren, erfährt sie nur durch einen Zufall, dass ihre Ersatzmutter Pauline in den Karmel von Lisieux eintreten möchte. Die Nachricht trifft sie hart:

„Jetzt muss ich von der schmerzlichen Prüfung reden, die der kleinen Therese das Herz brechen sollte, als Jesus ihr nämlich ihre liebe *Mama*, ihre so zärtliche *Pauline*, raubte!.... [...] Mit einem Schlag verstand ich das Leben. Bis dahin war es mir nicht so traurig vorgekommen, jetzt hingegen wurde ich mit seiner ungeschminkten Wirklichkeit konfrontiert. Ich begriff, dass es nichts als Leid und unablässige Trennung darstellte. Ich vergoss bittere Tränen[...] [...] Hätte ich den Weggang meiner lieben Pauline nach und nach mitbekommen, dann hätte ich womöglich nicht so gelitten. Nun hatte ich aber ganz unvermittelt davon erfahren, und mir war, als hätte sich mir ein Schwert ins Herz gebohrt.....“¹⁴⁶

Aus psychologischer Perspektive erfährt Therese ein plötzliches unvorhersehbares Verlassen werden, das ihr die Möglichkeit nimmt, sich vorher darauf einzustellen. Zudem hat sie das Gefühl des Vertrauensbruchs, weil Pauline einmal versichert, „*sie würde warten*, bis ich [Therese] groß genug sei für den Aufbruch.“¹⁴⁷ Drittens zeigen sich Nöte in der Schule. Die Tatsache, dass Pauline mit einem Weggang warten würde bis sie erwachsen sei, gab Therese die notwendige Motivation in der Schule weiterzumachen, wo sie eigentlich sehr unglücklich war. Diese Unterstützung fällt jetzt weg.

Diese Beschreibungen decken sich mit folgender Symptomatik für Trennungs-Angststörung: **„Wiederkehrende exzessive Nöte, wenn eine Trennung von Zuhause oder von Haupt-Bindungsfiguren geschieht oder zu erwartet ist.“**¹⁴⁸

¹⁴⁵ Ms A 13r.

¹⁴⁶ Ms A 25v-26r.

¹⁴⁷ Ms A 25v.

¹⁴⁸ "Symptom 1: Recurrent Excessive Distress When Separation From Home or Major Attachment Figures Occurs or Is Anticipated". VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 65.

Ihre Schwierigkeiten in der Schule bzw. ihre Widerstände dort hinzugehen trifft eine weitere Symptomatik: **„Dauerhafte Abneigung oder Verweigerung in die Schule oder anderswohin zu gehen wegen der Angst einer Trennung.“**¹⁴⁹ Es ist festzuhalten, dass das Familiengefüge für Therese vor allem zwei Erfahrungen fördert: das ist erstens die Gotteserfahrung denn „Vorbild und Lehre der Eltern weisen sie auf eine *persönliche* Beziehung zu Gott hin.“¹⁵⁰ Die zweite Erfahrung ist jene der Ordnung und Sicherheit, die sie, im nach außen sehr abgeschotteten und geschützten Rahmen der Familie Martin, erlebt. Mit achteinhalb Jahren kommt Therese zum ersten Mal mit dem schulischen Kontext außerhalb der Familie in Berührung. Sie ist durch die Erziehung in der Familie und ihre Intelligenz den anderen Kindern geistig zum Teil weit überlegen. Da sie vor allem mit älteren Schülerinnen in der Klasse ist, fühlt sie sich aber physisch minderwertig. Dieses Gefühl wird durch die neidvollen Reaktionen der anderen Kinder, ausgelöst durch ihre intellektuelle Überlegenheit, noch verstärkt, und steht darauf an der Tagesordnung. Ihre Ernsthaftigkeit, Scheue und Zurückgezogenheit isolieren sie in der Schule immer stärker und Angst und Leiden werden durch die Trennung von der Familie noch gesteigert. „Die fünf Jahre, die ich dort verbrachte, waren die traurigsten meines Lebens. Wenn ich nicht meine liebe Céline bei mir gehabt hätte, hätte ich es keinen einzigen Monat dort ausgehalten, ohne krank zu werden....“¹⁵¹ So fasst sie ihr Lebensgefühl in dieser Zeit zusammen. Nur wenn sie in den gesicherten Rahmen der Familie zurückkehrt, kann sie aufblühen und für eine kurze Zeit ihr Leid vergessen.¹⁵²

Eine weitere Symptomatik zeigt Therese kurz nach der vierten Trennung, der von ihrer Wahlmutter Pauline: **„Wiederholte Beschwerden mit physischen Symptomen (wie Kopfschmerzen, Magenschmerzen, Übelkeit oder Erbrechen) wenn eine Trennung von Haupt-Bindungsfiguren geschieht oder zu erwarten ist.“**¹⁵³

1882 tritt Pauline als erste von vier Martin-Schwestern in den Karmel von Lisieux ein. Diese Trennung trifft Therese mit solcher Härte, dass sie kurz darauf körperlich krank wird. Therese ist von einem emotional-depressivem Zustand beherrscht:

„...ich hielt meine Tränen nicht zurück. Wenn auch alles um mich herum zusammengestürzt wäre, ich hätte es, glaube ich, überhaupt nicht bemerkt. Ich sah den schönen blauen Himmel und konnte es nicht begreifen, wie die Sonne so strahlen konnte, während meine Seele von Trauer überflutet war!... [...] Mir ist

¹⁴⁹ „Symptom 4: Persistent Reluctance or Refusal to Go to School or Elsewhere Because of Fear of Separation“, VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 67.

¹⁵⁰ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 106.

¹⁵¹ Ms A 22r.

¹⁵² Vgl. Ms A 22v.

¹⁵³ „Symptom 8: Repeated Complaints of Physical Symptoms (Such As Headaches, Stomach-aches, Nausea, or Vomiting) When Separation From Major Attachment Figures Occurs or Is Anticipated“, VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 67.

bewusst er [der Schmerz] hätte nicht so groß sein dürfen. [...] Doch von solcher Reife war meine Seele noch WEIT entfernt.“¹⁵⁴

Dieser Tag des Eintritts ihrer Schwester wird bald von ersten Anzeichen einer ernsthafteren Erkrankung gefolgt: „Ende des Jahres entwickelte ich ein ständiges Kopfweh, [...]. Dieser Zustand hielt bis zum Osterfest 1883 an.“¹⁵⁵ An Ostern bricht eine „eigenartige psychotische Störung aus [...]. Halluzinationen wechseln mit Zuständen äußerster Schwachheit, sie dreht den Körper im Bett hin und her, stößt ihren Kopf an die Bettkante und ist dann auch wieder ein müde lächelndes Kind, das in die besorgten Gesichter der Lieben schaut oder hingerissen einen Brief Paulines aus dem Kloster liest.“¹⁵⁶ Die Ärzte sehen sich nicht im Stande eine bestimmte Krankheit zu diagnostizieren und auch ihre Familie ist ratlos. Wollbold resümiert diesen Zustand so: „[nach fünf Jahren Schulzeit] voll Einsamkeit und Unverständnis [...] [löst der Eintritt Paulines in den Karmel] die offene Krise einer psychosomatischen Krankheit aus“¹⁵⁷ Die heute weithin anerkannte Deutung der Krankheit durch Gayral sieht einen affektiven Rückstand, in den Therese durch Regression nach dem Tod ihrer Mutter geraten ist und den die Abhängigkeit von Pauline und später dann von Marie noch verstärkt haben.¹⁵⁸ Ausgebrochen ist die Krankheit nach der Trennung von Pauline ja nicht zuhause, sondern bei ihren Verwandten, fern von der affektiven Sicherheit der eigenen Familie.

„Andauernd und exzessiv ängstlich oder Widerwillen allein zu sein oder ohne Haupt-Bindungsfiguren zu Hause oder ohne wichtige Erwachsene in andern Umfeldern.“¹⁵⁹ Auch dieses Symptom finden wir bei Therese. In der Zeit ihrer Krankheit musste sie ständig das Bett hüten und zog, durch die Krankheit, die ganze Aufmerksamkeit der Familie auf sich. Psychologisch gedeutet ist Therese verzweifelt und benutzt aus Verzweiflung unbewusste Mittel um sich Paulines Aufmerksamkeit zu sichern. Ihre unbewussten Motive könnten folglich jene gewesen sein, durch die Krankheit einen Weg zu finden, um Paulines Aufmerksamkeit zu bekommen ohne ihren Zorn auf sich zu ziehen oder es könnte der unbewusste Versuch gewesen sein, Pauline zu bestrafen, ohne sich schuldig zu fühlen. Vielleicht versuchte sie auch die Schule zu meiden oder Pauline nachhause zurückzuholen. Auch das Bedürfnis, mit anderen Familienmitgliedern zusammen zu sein könnte dahinter stehen.¹⁶⁰ All diese möglichen Motive zeigen sehr

¹⁵⁴ Ms A 26v-27r.

¹⁵⁵ Ms A 27v.

¹⁵⁶ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 261.

¹⁵⁷ Ebd., 258.

¹⁵⁸ Vgl. ebd. 261., bezieht sich hier auf: GAYRAL, une maladie nerveuse dans l'enfance de Sainte Thérèse de Lisieux, in: Carmel 1959/2. 81-96.

¹⁵⁹ "Symptom 5: Persistently and Excessively Fearful or Reluctant to Be Alone or Without Major Attachment Figures at Home or Without Significant Adults in Other Settings", VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 68.

¹⁶⁰ Vgl. VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 68.

deutlich, dass es letztendlich immer um den Verlust der Mutter und die Kompensation dieser Leerstelle geht, die durch Ersatzpersonen oder durch den sicheren Hafen der Familie ausgefüllt werden sollen. Daher ist es wohl wirklich „offenkundig, daß ihre Krankheit im Ruf nach einer Mutter wurzelt.“¹⁶¹ Das zeigt sich auch in der Art ihrer wunderbaren Heilung, die sie durch das ‚Zulächeln‘ der Marienstatue in ihrem Zimmer erfährt:

„Dann rief ich lauter, und schließlich kam Marie wieder. Ganz genau sah ich sie eintreten, konnte es aber nicht aussprechen, dass ich sie erkannte, und rief noch lauter immer wieder: ‚Mama....‘. Ich *litt sehr stark* unter diesem aufgezwungenen, unerklärlichen Kampf, [...]. Auf einmal erschien die heilige Jungfrau mir *schön*, so *schön*, schöner als alles, was ich je zuvor gesehen hatte. Ihr Gesicht strahlte unaussprechliche Güte und Zärtlichkeit aus. Doch was bis ins Innerste meiner Seele drang, war das ‚*bezaubernde Lächeln der hl. Jungfrau*‘. In diesem Augenblick lösten sich all meine Leiden in Nichts auf.“¹⁶²

Nach dieser Erfahrung kann Therese „vor dieser Statue erstmals ein realistisches Ja zu ihrem Ich mit seinen Brüchen sprechen.“¹⁶³ Das heißt, dass hier auch der Moment zu markieren ist, an dem sie zum ersten Mal den Tod ihrer Mutter akzeptieren kann. Diese Tatsache ist ein besonderer Indikator dafür, dass jetzt ein Heilungsprozess hinsichtlich ihrer Trennungsangst eingesetzt hat. Die Antwort auf die psychische Not zeigt sich hier letztendlich als eine spirituelle. Die Glaubwürdigkeit dieser authentischen spirituellen Erfahrung liegt darin, dass Therese nicht wie bisher ihre Trennungstraumata in einer neuen Mutterfigur kompensiert. Es ist nicht festzustellen, dass sie in den kommenden Jahren ganz besonders auf die Mutter Gottes fokussiert gewesen wäre. Dann würden Psychologen wohl einige Zweifel an einer authentischen spirituellen Erfahrung anmelden. In jedem Fall ist Therese von ihren physischen Symptomen geheilt, ihr emotionaler Zustand der Angst tritt aber an einem späteren Zeitpunkt wieder zutage. Ein Zeichen von neu entstehendem psychischem Wachstum bei Therese zeigt sich zu ihrer Erstkommunion fast genau ein Jahr später. Auch dieses ist für sie ein „ähnlich erfüllendes Ganzheitserlebnis [...] wie die Heilung durch das Lächeln der Muttergottes.“¹⁶⁴ Schon in der Vorbereitung darauf zeigt sich eine Veränderung bei Therese: „Aber ihre Antriebskraft ist nicht das selbstbewußte Halten der Ordnung, sondern die Erwartung der mystischen Nähe Jesu.“¹⁶⁵ In dieser Zeit macht sie auch noch eine andere, psychologisch wichtige Erfahrung im Kontext der Abteischule, die sie wieder besuchen muss: Therese wurde von Pauline und nach deren Eintritt von ihrer Schwester Marie umsorgt und „um Papa eine Freude zu machen, bekam die kleine Königin jeden Tag Locken gemacht – zur großen Verwunderung ihrer Kameradinnen und vor allem der Lehrerinnen, die keine von ihren Eltern dermaßen verwöhnten Kinder kannten.“¹⁶⁶

¹⁶¹ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 262.

¹⁶² Ms A 30r.

¹⁶³ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 264.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 265.

¹⁶⁶ Ms A 39r.

Therese bittet also einmal in ihrer Unselbständigkeit die Lehrerin darum, ihr die Haare zu frisieren, bekommt dafür aber nur ihren Spott zur Antwort. So wird ihr plötzlich bewusst, wie abhängig sie von der Zuwendung anderer Menschen ist. Es ist wie ein Weckruf für Therese, der sie dazu animiert, mehr Verantwortung für ihr eigenes Leben wahrzunehmen.¹⁶⁷

In diese Zeit fällt auch der Kampf mit ihrer Skrupulosität. Sie ist von Angst geprägt, die sie stets fürchtet lässt, dass das kleinste Vergehen gegen das Ideal des guten und frommen Mädchens sie von Gott trennen könnte.¹⁶⁸

Im Oktober 1886 wird Therese neuerlich ein Trennungstrauma erleben. Ihre große Schwester Marie, die in der letzten Zeit den Platz Paulines für sie eingenommen hatte, tritt auch in den Karmel von Lisieux ein. Einmal mehr wird sich die Lage ihrer Gefühlswelt verschärfen. Sie beschreibt ihren emotionalen Zustand wie folgt:

„Durch meine übergroße Empfindlichkeit war ich wirklich unausstehlich. Wenn ich einmal unabsichtlich jemandem, den ich gern hatte, ein bisschen Verdruss bereitete, *heulte* ich wie ein Schlosshund, anstatt mich zu beherrschen und nicht zu *weinen*, und das machte mein Vergehen nur noch größer anstatt kleiner. Wenn ich mich dann aber allmählich wieder über den Vorfall selbst beruhigt hatte, *weinte ich darüber, geweint zu haben*..... Alles Reden nutzte nichts, es gelang mir nicht, diesen hässlichen Fehler abzulegen.“¹⁶⁹

In ihrer extremen Hypersensibilität und Schwäche zeigen sich einmal mehr die Folgen ihrer Trennungsangst. Die Reaktion darauf sind Verzweiflung und Depression, die in dieser Zeit wieder stärker zum Vorschein kommen.¹⁷⁰ Rein psychologisch betrachtet ist bis hierher keine positive Entwicklung von Thereses Charakter auszumachen. Die meisten Psychologen sind der Meinung, dass eine Heilung erst durch ihre „Bekehrung“ zu Weihnachten 1886 einsetzen wird. Wollbold sieht dagegen eine wichtige Veränderung bei Therese, die schon viel früher einsetzt, jedoch von ihrem mehr oder weniger gleichbleibenden, psychisch labilen Zustand überdeckt wird: Therese ist (auch bedingt durch die Trennungserfahrungen) auf der Suche nach einer unverbrüchlichen Geborgenheit und Sicherheit in ihrem Leben. Die Trennungstraumata zeigen ihr aber, dass sie nirgends – auch nicht in der Familie die Geborgenheit finden kann, nach der sie sich sehnt. In die Bresche dieser Bruch-Erfahrungen springen die starken Gotteserfahrungen, die sie macht. Das zeigt sich besonders in der Heilung durch das Lächeln der Muttergottes, später in der Erfahrung der Einheit mit Gott bei der Erstkommunion und in vielen anderen unscheinbaren spirituellen Erfahrungen.¹⁷¹ Dadurch beginnt sie immer mehr bei Gott diese Sicherheit zu suchen, was sich beim Eintritt Maries in den Karmel zeigt: „Da ich mich ihr

¹⁶⁷ Vgl. VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 69.

¹⁶⁸ Vgl. WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 267-268.

¹⁶⁹ Ms A 44v.

¹⁷⁰ Vgl. VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 63-70.

¹⁷¹ Vgl. WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 253-268.

nun nicht mehr anvertrauen konnte, wandte ich mich an den Himmel.“¹⁷² Dennoch bleibt der Hang zum Rückzug in die Familie bei Therese stark präsent, aber

„in den Grenzen dieses Hangs zum Rückzug findet also doch eine gewisse Entwicklung Thereses statt. [...] Aber noch ist diese Erfahrung [Gott ganz vertrauen zu können,] zu schwach, um ihr Gemüt von der Suche nach der verlorenen Mutter zu lösen. Die entscheidende Erfahrung ist noch zu machen: Wenn die Familie diese Geborgenheit ausdrücklich verweigert, kann sie bei Gott Stärke finden.“¹⁷³

Es wird deutlich, dass trotz eines emotional unverändert scheinenden Zustandes, innerlich bereits eine wichtige Entwicklung eingesetzt hat. Diese wird auch das Gemüt, die Emotionalität oder besser: ihre ganze Affektivität, nicht unberührt lassen. Ganz unerwartet, plötzlich, aber auf sehr unspektakuläre Weise, wird Therese die entscheidende Erfahrung zu Weihnachten 1886 geschenkt. Zwei Wochen vor ihrem vierzehnten Geburtstag erlebt sie das, was sie selbst, die „Gnade der vollständigen Bekehrung“¹⁷⁴, nennt: Am 25. Dezember nach der Christmette passiert es, dass ihr sonst so liebevoll ausgeglichener Vater „beim Anblick meiner Schuhe im Kamin Überdruß empfand und etwas sagte, das mir das Herz durchbohrte: „Nun ja, mit diesem Jahr ist dann aber zum Glück Schluss damit!...“¹⁷⁵ Die ärgerliche Bemerkung zur kindischen Tradition seiner bereits fast vierzehnjährigen Tochter löst bei Therese jedoch nicht die Erwartete Reaktion aus:

„Doch Therese war nicht mehr die dieselbe. Jesus hatte ihr Herz verwandelt! Meine Tränen drängte ich zurück, und ich stieg rasch die Treppe hinunter. Ich beherrschte mein Herzklopfen, nahm meine Schuhe und stellte sie vor Papa. *Fröhlich* zog ich dann mit einem übergelücklichen Gesicht alle Gegenstände hervor. Papa lachte, auch er war wieder heiter geworden, und Céline glaubte zu *träumen!*..... Doch zum Glück war es tatsächlich wahr. Die kleine Therese hatte ihre Seelenstärke wiedergefunden, die sie mit viereinhalb Jahren verloren hatte, und sie sollte sie auch für immer behalten!.....“¹⁷⁶

Therese wird in diesem Moment deutlich bewusst, dass ihr ganzes Leben auf ihre eigenen Bedürfnisse fokussiert ist und nicht auf die ihrer Mitmenschen. Diese Offenbarung befreit sie. Damit tritt sie in den dritten Abschnitt ihres Lebens vor dem Karmel ein.¹⁷⁷ In diesem Erlebnis zeigt sich ein Zusammenspiel von Natur und Gnade, das Reifung ermöglicht. In der Christmette macht Therese eine besondere Erfahrung der Einheit mit Christus als neugeborenes Kind. Die Bemerkung ihres Vaters verhilft ihr, ihre Selbstbezogenheit zu erkennen und das ändern zu wollen. In diesen Zustand greift die Gotteserfahrung wodurch dann die Veränderung geschieht.

Aus psychologisch-klinischer Perspektive sieht man, dass Therese durch ihr ganzes frühes Leben hindurch Bindungen von einer Mutterfigur auf die nächste übertragen hat. Ihre

¹⁷² Ms A 44r.

¹⁷³ WOLLBOLD, Therese von Lisieux, 268.

¹⁷⁴ Ms A 45r.

¹⁷⁵ Ms A 45r.

¹⁷⁶ Ms A 45r.

¹⁷⁷ Vgl. VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety, 63-70.

Hauptmotivation, die sie dazu bewegt hat, waren ihre eigenen emotionalen Bedürfnisse. Gleichzeitig beginnt sie die Suche nach dem letzten sicheren Grund und beginnt sich nach und nach von ihren Ersatzmüttern und der Familie abzuwenden. Der Glaube, in den sie durch ihre Familie eingeführt wurde und die psychische und religiöse Fundierung, die sie durch die Familie und besonders den Vater erhält, schafft die Basis für ein sicheres Vertrauen auf Gott. Wie bereits gezeigt wurde, resultieren ihre psychischen Probleme aus den unsicheren Bindungen an ihre Mutterfiguren. Von diesen unsicheren und pathologischen Bindungen findet sie erst Heilung durch die Erfahrung der lächelnden Muttergottes und ihr Bekehrungserlebnis zu Weihnachten. Dadurch erst kann sie sich aus ihrer Selbstzentriertheit lösen und sich auf Gott und die anderen Menschen fokussieren.¹⁷⁸ Damit ist sie aus psychologischer Sicht zu einer affektiven Reife gekommen, die ihr eine Basis bietet, auf der sich ihr Leben weiterentfalten kann. Erst durch diese Heilung ihrer Affektivität sind in ihrer Persönlichkeit die Voraussetzungen geschaffen, um ihrer Berufung zur Ordensschwester im Karmel zu folgen.

3.4 Interpretation und Schlussfolgerungen für die Affektive Reife

Therese beschreibt verschiedene Symptome, die auf Pathologien oder zumindest auf teilweise größere Schwierigkeiten in ihrer Persönlichkeit hinweisen. Unter Zuhilfenahme der Bindungstheorie konnte ja eine Trennungsangststörung bei Therese diagnostiziert werden. Diese Verfassung Thereses führt dazu, dass sie in der Entfaltung ihrer Persönlichkeit blockiert und gehemmt ist. Bei ihr zeigen sich Affektive Dispositionen, die mit ziemlicher Sicherheit mit den traumatischen Erlebnissen aus der Vergangenheit zusammenhängen. Die Schaltkraft dieser Affekte zeigt sich in ihren Erzählungen besonders durch ihre sehr leichte Reizbarkeit zu Tränenausbrüchen. Im Geistlichen Leben zeigt sich Therese demgegenüber schon außerordentlich weit entwickelt für ihr Alter. Deswegen sind die verschiedenen christlichen und daher Selbsttranszendenten Werte in ihrem Denken klar verankert. Diese ganz zu verinnerlichen will ihr aber nicht gelingen, weil der Zustand ihrer Affektivität sie daran hindert. Die Affekte machen mit ihr manchmal, was sie wollen und dadurch ist sie, was ihr mit der Zeit immer mehr bewusst wird, sehr auf sich selbst zentriert. Sie nutzt aber zumindest alle ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, um sich auf Gott auszurichten. Ihre Motivationen zum Handeln sind vor dem Weihnachtseignis noch sehr stark von ihren emotionalen Bedürfnissen geprägt, deren Vehemenz aus den Trennungserfahrungen stammt. Die Folge ihrer affektiven Unreife in dieser Zeit ist die Unfähigkeit, sich ganz zu besitzen und deshalb auch sich ganz hinzugeben. Damit ist in gleicher Weise ihre innere Freiheit nur sehr eingeschränkt fähig, alle Kräfte auf Gott auszurichten. Man darf aber über all dem nicht vergessen, dass wir es hier mit einem

¹⁷⁸ Vgl. ebd.

Teenager von nicht mehr als fünfzehn Jahren zu tun haben, dessen geistliche Reife bereits unglaublich weit fortgeschritten ist.

3.4.1 Voraussetzungen für den Prozess der Reifung der Affektivität

Aus der psychologischen Deutung ihrer Biographie kann man verschiedene Faktoren ablesen, die Therese zu jener affektiven Reife geführt haben, die sie als Voraussetzung gebraucht hat um ihrer Berufung zum religiösen Leben zu folgen.

Der wichtigste Faktor, der sich unabhängig vom psychischen Zustand durch ihr ganzes Leben zieht ist ihre *persönliche Gottesbeziehung*. Dadurch wird es ihr mit der Zeit immer mehr möglich, ihre Sicherheit, die sie vorher in verschiedenen Mutterfiguren und der Familie sucht, in Gott zu suchen. Diese Sicherheit in Gott zu finden wird ihr durch konkrete Gotteserfahrungen ermöglicht, die genau dort hineingreifen, wo äußere Sicherheiten zu zerbrechen scheinen. Man denke an die wunderbare Heilung von ihrer Krankheit, die Erlösung von den Skrupeln als Gebetserhörung, als sie den letzten Mutterersatz, Marie, ins Kloster verliert oder ihr Bekehrungserlebnis an Weihnachten. Diese Erfahrungen helfen ihr, mit der Zeit alle affektiven Kräfte auf Gott auszurichten und so immer reifer zu werden.

Ein weiterer Faktor, der ihre Reifung fördert ist die *Selbsterkenntnis*. Um ihre emotionalen Bedürfnisse zu stillen muss Therese alles daran setzen, das hohe Ideal einer gutbürgerlichen katholischen Familie zu verwirklichen. Nur wenn sie brav ist und sich dem Idealbild entsprechend verhält, bekommt sie Lob und Anerkennung und damit das Gefühl der Geborgenheit, nachdem sie sich sehnt. Sie identifiziert sich dermaßen mit dem Familienideal, dass ihr Ich ganz von diesem bestimmt ist. „Ein Engel auf Erden“ soll sie sein. Mit der Zeit wird ihr aber durch verschiedene, meist krisenhafte Erlebnisse immer klarer, dass ihr Ich diesem Ideal nicht entspricht. Sich selbst als weinerlich, skrupulös und während der Krankheit in wahnhaften Ausbrüchen zu erleben, machen ihr das ganz deutlich und rufen immer wieder die verdrängten Seiten in ihr wach. Einen entscheidenden Schritt der Selbsterkenntnis kann sie im Weihnachtseignis machen. In einem Moment wird ihr klar wie sehr sie auf sich selbst zentriert ist und dass sie ihre ganze Umwelt nur benutzt, um ihre eigenen emotionalen Bedürfnisse zu befriedigen. Diese Erkenntnis scheint einen Raum zu schaffen, in den die Gotteserfahrung, die sie an diesem Abend gemacht hat, greifen kann...und es tritt Veränderung ein. Ihre affektive Reife erreicht sie durch einen Prozess einer immer realistischeren Selbsterkenntnis, wodurch sie immer mehr erkennt, wie sehr sie ihren affektiven Dispositionen hilflos ausgeliefert ist.

Der dritte Faktor, der auf die Selbsterkenntnis aufbaut, ist der der *Selbstannahme*. Sich selbst zu erkennen ändert, wenn der Mensch ablehnt was ihm bewusst wird, sich von sich distanziert und sich nicht mit sich selbst identifiziert, noch nichts. Diese Annahme seiner Selbst ist aber wichtig für das Gnadenwirken Gottes im Menschen, denn Gott respektiert die menschliche Freiheit. Therese kann man unterstellen, dass sie im

Weihnachtserlebnis nicht nur sich selbst besser erkennt, sondern auch ihr Ja zu ihrem Leben, in der Gegenwart Gottes, sprechen kann. Voraussetzung dafür ist, dass sie im Laufe ihrer Entwicklung verschiedene Gotteserfahrungen macht, die ihr Gottvertrauen immer stärker werden lassen. Zu Weihnachten ist sie schließlich bereit, in dieses Vertrauen gebettet, ihr unvollkommenes Ich zu erkennen und gleichzeitig anzunehmen. Dieses Ich, das besonders vom Zustand ihrer Affektivität, mit seinen sehr bestimmenden emotionalen Bedürfnissen, geprägt ist, droht auf dem Weg der Nachfolge zum unüberwindlichen Hindernis zu werden. Therese spricht ihr „Ja“ zu dieser Existenz mit allen dazugehörigen Brüchen, kann aber gleichzeitig über diese Begrenzungen hinauswachsen. Hier zeigt sich die Selbstannahme in christlicher Perspektive, die die Wahrheit über sich selbst demütig anerkennen kann aber sich gleichzeitig nach der Veränderung ausstreckt. Thereses Selbstannahme steht in der Dynamik des Ostergeheimnisses von Kreuz und Auferstehung. Sich selbst mit den offenkundigen Schwächen anzunehmen, ist die Annahme des Kreuzes. Dabei stehen zu bleiben würde aber heißen, in einem narzisstischen Kreisen um sich selbst zu erstarren. Die Perspektive der Auferstehung hält den Christen davon ab, bei sich selbst stehenzubleiben und sich von seinen menschlichen Schwächen lähmen zu lassen. Wie sich bei Therese zeigt, kann daher die Selbstannahme, die sich für das Gnadenwirken Gottes öffnet, als ein Schlüssel für die Erlangung der affektiven Reife betrachtet werden.

3.4.2 Affektive Reife und ihre Fähigkeiten

Nach der Bekehrung zu Weihnachten sieht man bei Therese eine offenkundige Veränderung. Ihr Charakter hat sich verändert und damit die Wirkung Thereses auf ihre Umwelt. Dass Therese die affektive Reife für ein Leben im Kloster seit diesem Moment erreicht hat, zeigt sich an verschiedenen Eigenschaften und Fähigkeiten, die sich an ihr beobachten lassen:

„In dieser Nacht, da Er sich aus Liebe zu mir *schwach* und leidensfähig machte, machte Er mich *stark* und tapfer. Er bekleidete mich mit seinen Waffen, und von dieser gesegneten Nacht an wurde ich in keinem Kampf mehr geschlagen. Ich marschierte vielmehr von Sieg zu Sieg und begann sozusagen ‚den Lauf eines Riesen!...‘ Die Quelle meiner Tränen war versiegt und floss von da an nur noch selten und spärlich. So bestätigte sich, was man zu mir gesagt hatte: ‚du weinst so viel in deiner Kindheit, dass du später keine Tränen mehr übrig haben wirst!...‘“¹⁷⁹

- **Selbstbesitz und innere Freiheit**

Therese hat nach dieser Nacht einen Grad an affektiver Reife erreicht, der sie dazu befähigt, ihren affektiven Dispositionen, denen sie oft hilflos ausgeliefert ist zu überwinden und die Herrschaft über diese zu gewinnen. Vorher erlebt sie, dass ihre Affektivität von verschiedenen Umständen derart stark beeindruckt wird, dass sie auf solche Weisen

¹⁷⁹ Ms A 44v-45r.

reagiert, wie sie es eigentlich gar nicht will. Etwas Wesentliches hat sich jetzt verändert: Therese macht, getragen durch ein sehr persönliches Gotteserlebnis in der Christmette die Erfahrung, den starken Impulsen ihrer Affektivität nicht mehr hilflos ausgeliefert zu sein. Sie kommt damit zur Herrschaft über ihre inneren Kräfte und zu einem Selbstbesitz, der ihr ermöglicht, sich auf übernatürliche Werte auszurichten. Damit hat sie eine innere Freiheit erreicht, mit der sie den eigenen Bedürfnissen, die sich über die Reaktionen ihrer Affektivität immer wieder kraftvoll Gehör verschaffen wollen, den rechten Platz zuzuweisen. Das bedeutet, dass Therese jetzt in der Lage ist, die Gottes- und Nächstenliebe an die erste Stelle zu setzen. Mit diesem Schritt kann sich ihr Person-Sein als Abbild Gottes weiterentfalten. Sie ist jetzt frei, Gott zu „lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dt 6,5)

- **Fähigkeit zur Selbsthingabe**

Für Therese heißt das vor allem, dass jetzt auch alle Kräfte ihrer Affektivität endlich auf dieses Ziel - der Gottesliebe - hin integriert sind. Diese Integration ermöglicht es ihr, ihre Sehnsucht, Gott zu dienen, auch wirklich ins Handeln zu bringen. Jetzt sind nicht mehr primär ihre eigenen Bedürfnisse das Ziel ihrer Handlungen. Jetzt kann sie mit „ganzem Herzen“ lieben. Mit dem Herz, ist das Innerste der Person gemeint, das alle Dimensionen und Kräfte mit einschließt. Die innere Zerrissenheit wurde so klar überwunden, dass sich daraus eine ganz neue Qualität der Selbst-Hingabe entfalten kann. Therese „besitzt“ sich nun selbst, hat die Kontrolle über alle widerstrebenden Kräfte übernommen und nutzt diese neu gewonnene Freiheit, treu um Gottes Willen zu verwirklichen. Jetzt erst ist sie fähig, auf den Ruf Gottes mit ihrer ganzen Person zu antworten, sich also „ganz“ hinzugeben.

„Ich weiß nicht, wie ich mich in dem süßen Gedanken wiegen konnte, in den Karmel einzutreten, obwohl ich mich immer noch wie ein *Wickelkind* benahm!.. Der liebe Gott musste schon ein kleines Wunder wirken, um mich in einem Augenblick *groß werden* zu lassen.“¹⁸⁰

- **Beziehungsfähigkeit**

Mit der Fähigkeit, sich selbst an ein Du hinzugeben, ist auch eine neue Qualität von Beziehung zu anderen Menschen und zu Gott möglich. Therese kann jetzt auch in diesem Sinn über sich selbst hinausgehen – sich selbst transzendieren. Sie ist jetzt nicht mehr hauptsächlich auf das eigene Ich und dessen Bedürfnisse zurückgeworfen, sondern kann das Wohl des Anderen darüber stellen: „ich fühlte die Liebe in mein Herz eintreten, das Bedürfnis, mich selbst zu vergessen, um anderen Freude zu machen“¹⁸¹

¹⁸⁰ Ms A 44v.

¹⁸¹ Ms A 45v.

- **Entschiedenheit**

Sie empfindet den Reifungsschritt als ein Erwachsen (groß)-Werden, wodurch sie endlich der schon seit langem verspürten Berufung in den Karmel folgen kann. In der Zeit nach dem Weihnachtserlebnis zeigt sich ihr Reifegrad auch an der Fähigkeit entschieden diesem Ruf zu folgen und alle möglichen Mittel zu ergreifen, um auf die Verwirklichung des Eintritts hinzuarbeiten. Wie ausgeprägt und fruchtbar ihre Entschiedenheit ist zeigt sich daran, dass sie schon mit fünfzehn Jahren in den Karmel eintreten darf, was ungewöhnlich jung ist.¹⁸²

- **Leidensfähigkeit und missionarischer Eifer**

„Er machte aus mir einen *Seelenfischer*. Ich fühlte ein großes Verlangen danach, an der Bekehrung der Sünder zu arbeiten, ein Verlangen, das ich bis dahin nicht so lebhaft empfunden hatte.... Mit einem Wort, ich fühlte die Liebe in mein Herz eintreten, das Bedürfnis, mich selbst zu vergessen, um anderen Freude zu machen, und von da an war ich glücklich!...“¹⁸³

Therese wird fähig, um Gottes und der Liebe willen, sich selbst zu vergessen. Damit beginnt ein Weg, auf dem sie immer mehr lernt, das selbst empfundene Leid anzunehmen und zu ertragen, um von sich selbst weg und mehr auf Gott und den Nächsten zu schauen. In dieser Haltung, wo sie sich selbst zu verlieren scheint, findet sie aber ihre Erfüllung und ihr Glück. Diese Erfahrung bestärkt sie auf diesem Weg der Hingabe und Ausrichtung auf die anderen.

¹⁸² Vgl. Ms A 45rf.

¹⁸³ Ms A 45v.

4 Die Relevanz der affektiven Reife für das Religiöse Leben und Schlussfolgerungen für eine zeitgemäße Priesterausbildung im Spiegel der Geschichte einer Seele

Im Leben Thereses konnte man sehen, wie sehr die affektive Reife in der Verwirklichung eines christlichen Lebens eine Rolle spielt. Es wurde aber auch deutlich, dass die Dimension der Gnade den Vorrang hat. Geistliches Leben, das eine echte personale Beziehung zu Gott im Fokus hat, kristallisiert sich bei Therese als das Zentrum ihres Reifungsweges heraus. Die affektive Reife soll daher in ihrem Zusammenhang mit dem geistlichen Leben beleuchtet werden, um dann am Ende die vorhergehenden Reflexionen in Impulsen für die Priesterausbildung konkret werden zu lassen.

4.1 Der Zusammenhang von affektiver Reife und geistlichem Leben

Im folgenden Abschnitt werden affektive Reife und geistliches Leben in den Blick genommen und inwiefern sie einander beeinflussen können.

4.1.1 Affektive Reife als internalisierende Psychodynamik

An dieser Stelle soll noch einmal ein Beitrag Rullas zum Thema Affektivität aufgegriffen werden. Seine Überlegungen sind vor allen Dingen deswegen interessant, weil er das geistliche Leben, genauer die geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und die Erkenntnisse der Psychologie zusammen sieht. Er sieht mit Ignatius im Menschen drei verschiedene Kräfte wirken, die ihn zu Gott bringen können. Das sind übernatürliche Einflüsse (guter oder böser Geist), der menschliche Prozess der Erkenntnis oder Vorstellungskraft (Ideale und Werte) und die menschliche Anziehung der Affektivität. Diese drei Ebenen können sich von oben nach unten oder umgekehrt beeinflussen. Die Affektivität kann zum Beispiel spontan ihr entsprechende Gedanken hervorrufen. Ignatius unterscheidet „Trost“ und „Trostlosigkeit“ als Zustände der Affektivität:

„In the first week of the Spiritual Exercises affectivity is qualified by the moral worth of the attraction, i.e., by the obvious terms of its direction; this affectivity exists in the two states of ‚consolation‘ or of ‚desolation‘“¹⁸⁴

An diesem Punkt wird bereits klar, dass in dieser Struktur die Affektivität und ihr Zustand einen kausalen Einfluss auf das geistliche Leben des Menschen haben. Jedoch spielt die Affektivität eine grundsätzlich verschiedene Rolle in den beiden Typen von Mensch, die Ignatius in der ersten und zweiten Woche der Exerzitien unterscheidet. Ersterer ist offen und stark zum Bösen geneigt und ist zu unterscheiden von dem, der gute Werte hat und

¹⁸⁴ RULLA/RIDICK/IMODA, entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics, Rome 1976, 217.

aufrichtig nach dem Willen Gottes sucht. Ein Mensch der wie ersterer disponiert ist, wird hoffentlich nie den Weg des religiösen Lebens einschlagen. Bei letzterem warnt Ignatius aber, dass seine guten Dispositionen und der Zustand seiner Affektivität „echt“, aber auch „trügerisch“ Richtung Gott orientiert sein können. Diese Menschen werden durch das augenscheinlich Gute versucht, weil die wahre Natur dieser Versuchung zeitweilig verhüllt ist und sich erst später im Leben des Menschen offen zeigt. Das ist zum Beispiel der Fall, wenn ein Mensch sich für ein priesterliches Leben entscheidet, aber von unbewussten Bedürfnissen stark in diese Richtung gezogen wird. Für Rulla ist der Mensch mit offenen schlechten Dispositionen, die ihn zum Bösen geneigt machen, nicht fähig, sich auf einen Ausbildungsweg zum religiösen Leben wirklich einzulassen. Der zweite Fall betrifft Menschen die sich bereits auf einem Ausbildungsweg befinden und denen geholfen werden muss, die teilweise unbewussten und schlechten Dispositionen, die sich hinter auf den ersten Blick guten Dispositionen verbergen, zu bearbeiten:

The „genuine affectivity described by Ignatius as having the characteristics of historical consistency throughout the past-present-future of the person, may be translated in terms of internalizing psychodynamics.“¹⁸⁵

Dieser Zustand der Affektivität eines Menschen meint das, was in dieser Arbeit mit der affektiven Reife bezeichnet wird. Dafür verwendet Rulla also den Begriff der internalisierenden¹⁸⁶ Psychodynamik. Solche Menschen haben gute, übernatürliche Werte und sind auch fähig, sich und alle inneren Kräfte, wie auch affektive Dispositionen, danach auszurichten. Sie können also die Selbsttranszendenten Werte so verinnerlichen, dass ihre ganze Persönlichkeit davon geprägt wird. Bei Menschen mit einer nicht-internalisierenden Psychodynamik liegen zwar keine psychischen Krankheiten vor, jedoch können unbewusste Bedürfnisse, die mit den übernatürlichen Werten nicht konsistent sind, die Anstrengungen dieser Menschen unterminieren. So kann zum Beispiel das Bedürfnis nach Anerkennung/Sich zur Schau zu stellen, wenn es unbewusst und sehr bestimmend ist, daran hindern, sich wirklich frei auf christliche Werte auszurichten, weil man dann nicht eigentlich den Wert sucht, sondern eher die Befriedigung des Bedürfnisses. Für diese „inkonsistenten“ Personen ist eine gute Unterscheidung der Geister nur schwer möglich, weil sie durch die unbewussten Dispositionen nur zu einem für sie scheinbaren Gut hingezogen werden. Bevor es also zu einer Entscheidung auf dem Berufungsweg kommen kann, müssen sie sich bemühen, diese unbewussten Inkonsistenzen zu entwirren. Eine angemessene Internalisierung oder Verinnerlichung der Werte, die mit dem religiösen Leben verbunden sind kann nur gelingen, wenn die affektive Reife der Person gegeben ist.

¹⁸⁵ RULLA/RIDICK/IMODA, *entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics*, Rome 1976, 220.

¹⁸⁶ Eine internalisierende Psychodynamik im Menschen ist dadurch gekennzeichnet, dass eine Person Einfluss akzeptieren kann weil das dadurch angeregte Verhalten stimmig (kongruent) ist zum Wertesystem, vgl. dazu Ebd., 116.

Bei Personen die eine „täuschende Tröstung“ (affektive Disposition, die „Trost“ vortäuscht) zeigen, die aber auf nur gut scheinende Intentionen zurückgeht, kann eine anfänglich freudige Verpflichtung gegenüber den Verzichtenen eines Christlichen Lebens mit der Zeit zu einer Quelle von störenden Frustrationen werden. Ihr Ursprung sind die falschen Erwartungen die (unbewusst) an dieses Leben gestellt wurden. Therese von Lisieux versichert einmal in ihrer Biographie, sich nie falsche Illusionen über das Ordensleben gemacht zu haben, sondern es genau so vorgefunden zu haben, wie sie es erwartete. Das zeigt einmal mehr, dass sie die nötige affektive Reife für das Ordensleben erreicht hatte. Rulla möchte auf folgendes aufmerksam machen:

„contemporary depth psychology calls attention to the fact that maturity and freedom of human decisions toward a greater good may be really affected by *subconscious* non-internalizing ‘affectivity’.“¹⁸⁷

Die Entwicklung des Menschen sollte, wie aus seinen Überlegungen zu schlussfolgern ist, auf dieses Ziel einer „geordneten internalisierenden Affektivität“¹⁸⁸ hingeordnet sein. Für schlechte Internalisierer rät Rulla an, den Personen eine angemessene Hilfe im Bereich der Tiefenpsychologie zukommen zu lassen, um ihre Unterscheidung fruchtbar zu machen. Rulla möchte damit zeigen, dass der Zustand der Affektivität auf das Zusammenwirken mit übernatürlichen Kräften eine bedeutende Rolle spielt:

„the ‘affective charge’ [...] may dispose the individual priest or religious in a different way and degree to the action of the spiritual and supernatural forces for his entrance, perseverance and effectiveness in his vocation.“¹⁸⁹

Der Zusammenhang zwischen geistlichem Leben und der affektiven Reife zeigt sich bei Rulla auch in der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Heiligkeit im christlichen Leben.

4.1.2 Affektive Reife und Heiligkeit

Bei Rulla ist die spirituelle Reifung gleichbedeutend mit dem Prozess der Heiligung eines Menschen. Diese spirituelle Reifung möchte er aber von dem unterscheiden, was einen Menschen dazu fähig macht, die Werte Christi auch nach außen sichtbar zu machen und an andere weitergeben zu können. Daher unterscheidet er zwischen einer subjektiven und einer objektiven Heiligkeit:

„Subjective holiness is related to the use a person makes of the possibilities, of all the supernatural and spiritual ‘talents’ God has given to him personally. Objective holiness depends upon the availability to the action of God which a person *de facto* has.“¹⁹⁰

¹⁸⁷ RULLA/RIDICK/IMODA, *entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics*, Rome 1976, 225.

¹⁸⁸ „ordered, internalizing affectivity“, RULLA/RIDICK/IMODA, *entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics*, Rome 1976, 225.

¹⁸⁹ Ebd., 259.

¹⁹⁰ Ebd., 212.

Man kann folgern, dass die subjektive Heiligkeit umso größer ist, desto mehr ein Mensch seine ihm zur Verfügung stehenden Kapazitäten auf die übernatürlichen Werte und damit auf Gott ausrichtet. Rulla betont aber, dass sie nicht von jemandes psychischem Wachstum oder dem Grad seiner „entwicklungsgemäßen Reife“¹⁹¹ abhängt.

„holiness, that is, the presence of sanctifying grace and infused virtues in their cooperation with the human will, does not depend ‘intrinsically’ on psychological dispositions of the individual, provided his freedom is not completely eliminated”.¹⁹²

Hier zeigt sich, was Heiligkeit im Bezug auf den Menschen eigentlich meint. Sie verwirklicht sich in dem Maße, wie der Mensch seine verfügbare Freiheit dazu benutzt, mit der Gnade Gottes zusammenzuarbeiten. In diesem Sinn ist Heiligkeit nicht von der Reife eines Menschen abhängig.

An dieser Stelle ist eine Begebenheit von Bedeutung, die Therese in Manuskript A erzählt:

„Einmal fand ich es eigenartig, dass Gott im Himmel nicht allen Auserwählten die gleiche Herrlichkeit gibt, und ich fürchtete, dann seien nicht alle glücklich. Da trug mir Pauline auf, das große ‚Papa-Glas‘ zu holen, es neben meinen winzigen Fingerhut zu stellen und beide mit Wasser zu füllen. Dann fragte sie mich, welcher von beiden voller sei...“¹⁹³

So begreift Therese, dass Gott jedem Menschen andere Kapazitäten gegeben hat und ihnen „so viel Herrlichkeit gebe, wie sie aufnehmen könnten, und dass auf diese Weise der Letzte den Ersten um nichts beneiden könne.“¹⁹⁴ Das Wachstum der subjektiven Heiligkeit hängt wie Rulla feststellt, von der Nutzung der Möglichkeiten ab, die jedem Menschen individuell gegeben sind.¹⁹⁵ Das bedeutet weiter, dass die unbewussten Elemente der affektiven Reife keinen Einfluss auf diese subjektive Heiligkeit ausüben.¹⁹⁶ Was Rulla hier meint, lässt sich bei Therese vor ihrer Bekehrung zu Weihnachten beobachten. Es ist eindeutig sichtbar, dass verschiedene affektive Dispositionen sie daran hindern, sich mit allen Kräften auf die Liebe zu Gott und zum Nächsten auszurichten. Dennoch versucht sie mittels des Maßes der Freiheit, die sie besitzt, sich ganz auf Gott auszurichten. Das zeigt sich für sie auch als ein schmerzvoller Prozess voller Spannung zwischen den Idealen nach denen sie strebt und der Erfahrung in verschiedensten Situationen gerade nicht entsprechend diesen reagieren zu können. Dieser Prozess ist jener, in dem sie sich immer

¹⁹¹ „developmental maturity“ ist gleichbedeutend mit dem Status quo der „Affektiven Reife“ eines Menschen: „A corresponding *Index of Developmental Maturity*[...], which some writers would call an index of ‘affective maturity’...“, ebd., 121.

¹⁹² Ebd., 212-213.

¹⁹³ Ms A 19v.

¹⁹⁴ Ms A 19v.

¹⁹⁵ „In its essence, perfection has no relationship with quantity, and its possibility of growth in each individual is primarily related to the utilization of the possibilities which are given to each individual man; therefore, it is related neither primarily nor comparatively to the possibility and realizations of another man.“, RULLA/RIDICK/IMODA, *entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics*, Rome 1976, 213.

¹⁹⁶ „subconscious psycho-social elements of the developmental or affective maturity do not exert an influence upon subjective holiness,...“, ebd.

mehr selbst erkennt, aber schließlich auch lernt, ganz ja zur eigenen Existenz zu sagen. Selbsterkenntnis und Selbstannahme markieren also die Ausgangspunkte für eine wachsende Reife, die in der Dynamik des Ostergeheimnisses von Tod und Auferstehung steht. Durch das „Kreuz“ des schmerzvollen Prozesses, in dem sich Therese selbst kennen und annehmen lernt, kann sie zu einer neuen Reife „auferstehen“. Nach der Bekehrung zu Weihnachten entwickelt Therese eine immer größere - wie Rulla es nennt – „objektive Heiligkeit“. Diese hängt im Gegensatz zur subjektiven Heiligkeit unmittelbar mit der affektiven Reife der Person zusammen. Je größer die affektive Reife der Person ist, desto größer ist auch ihre Freiheit, alle Kräfte auf die Nachfolge Christi und damit auf Selbsttranszendente Werte auszurichten. Rulla konstatiert, dass sich „unbewusste psychosoziale Elemente der Entwicklungs- oder Affektiven Reife nicht auf die subjektive Heiligkeit auswirken, sondern die objektive Heiligkeit affizieren...“¹⁹⁷ Zusammenfassend kann man deshalb betonen, dass die Heiligkeit, zu der jeder Mensch berufen ist, nicht von der Reife eines Menschen abhängt, sondern wie sehr er sich für die heiligmachende Gnade Gottes gemäß seiner individuellen Möglichkeiten öffnet. Es wird aber auch klar, dass eine Berufung in die besondere Nachfolge Christi im Priestertum einen bestimmten Grad der Freiheit verlangen, die eigenen Fähigkeiten auf die übernatürlichen Werte auszurichten. Das drückt sich in der objektiven Heiligkeit und dem Grad der affektiven Reife aus, die deshalb Unterscheidungskriterium in der Priesterausbildung sein muss. Rulla bekräftigt auch, dass Gott natürlich die Macht hat jede Unreife sofort aufzuheben, er aber eher die Natur des Menschen respektiert:

„If a person has serious difficulty to internalize the self-transcendent values of religious commitment, he will be hampered 'to free himself from those obstacles which might draw him away from the fervor of charity and the perfection of divine worship' (LG 44). His basic attitudes tend to follow personal needs rather than self-transcendent ideals. His capacities to objectively listen to and to transmit the 'word of God', his messages, liturgy, institutions and the deep meaning of reality will be notably jeopardized.

4.2 Impulse für die Priesterausbildung

Die bisherigen Überlegungen zeigen, dass die affektive Reife, für Menschen in der Ausbildung zum religiösen Leben, von besonderer Bedeutung ist. Die Entfaltung der Person und die damit verbundene Hinordnung aller Kräfte auf ein christliches Leben nach dem Vorbild Jesu, setzt die Reife der Affektivität voraus. Wenn ein Mensch sich für das religiöse Leben entscheidet, dann tut er das gleichzeitig für einen Weg der Ausbildung, sei es in einer bestimmten geistlichen Gemeinschaft oder in einem Priesterseminar. In jedem Fall begibt er sich in einen ganz bestimmten Kontext, der seine Entwicklung fördern soll, sodass er

¹⁹⁷ „Subconscious psycho-social elements of developmental or affective maturity do not exert an influence upon subjective holiness, [...] they do affect objective holiness...“, RULLA/RIDICK/IMODA, entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics, Rome 1976, 213.

schließlich eine endgültige Entscheidung für die angestrebte Lebensform treffen kann oder er sich bewusst wird, auf den Ruf, den er verspürt auf diese Weise nicht antworten zu können. In jedem Fall muss der Rahmen der Ausbildung einer sein, der menschliche Reifung fördert und nicht behindert. Nach den bisherigen Erkenntnissen dieser Arbeit sind die Ziele, auf die der Ausbildungskontext hinführen soll, einigermaßen klar und kann dahingehend kritisch hinterfragt werden. Dabei wäre zu fragen,

- ob alle spirituellen Angebote wirklich auf die Förderung einer persönlichen Gottesbeziehung ausgerichtet sind.
- ob die Ausbildungselemente den Kandidaten darin fördern, einen Weg der Selbsterkenntnis zu gehen, sodass durch die Annahme seiner Selbst ein Reifungsprozess stattfinden kann.
- ob der Ausbildungsrahmen auch fordert, vielfältige Beziehungen zu anderen Menschen zu unterhalten, um die persönliche psychoaffektive Welt¹⁹⁸ zu entfalten und damit umgehen zu lernen.

Im Folgenden wird versucht, am Beispiel der Priesterausbildung Problemfelder aufzuzeigen und einige Impulse zu geben, die zu einer Ausbildung beitragen können, die den zentralen Stellenwert der affektiven Reife berücksichtigt. Ein Beitrag von Henri Nouwen, der die Wahrnehmung einer gedrückten Grundstimmung in den Priesterseminaren analysiert, kann dazu einige interessante Aspekte aufzeigen. Er beschreibt folgendes Problem, in dem die Verantwortlichen für die Ausbildung stehen:

„We are giving to people who come to us for formation the freedom to educate themselves. We are taking away structures from people who want to be formed through channeling their unstructured drives. We have become deeply convinced that the highly regimented seminary life belongs definitely to the past, but also we have discovered that many new freedoms do not always give the desired satisfaction. In this context we have to face the problem of seminary depression.”¹⁹⁹

Die hier angesprochenen unstrukturierten Antriebe im Menschen als Gegenstand der Formung verweisen unmittelbar auf die affektive Reife, die ja wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde, alle Kräfte im Menschen zur Freiheit integriert. Diese Reife zu fördern ist also eine Hauptaufgabe in der Priesterausbildung. Nouwen hat sicher eine andere Situation vor Augen, als man sie heute in Seminaren der USA oder Europas kennt. Er hat wahrscheinlich größtenteils Jugendliche vor sich, die kurz nach dem Schulabschluss in ein Priesterseminar eintreten. Heute machen die Kandidaten, die sich sehr jung auf den Ausbildungsweg einlassen, eher den geringeren Anteil der Seminaristen aus. Immer häufiger treten junge Männer in das Seminar ein, die bereits eine Ausbildung, Berufs-, Beziehungs- und generell Lebenserfahrung hinter sich haben. Trotzdem muss der Anspruch an die

¹⁹⁸ Vgl. AL 203.

¹⁹⁹ NOUWEN, Henri J.M., *Intimacy*, New York, 1969, 80.

Priesterausbildung, eine angemessene Formung zu bieten, bestehen bleiben. Nouwen macht das Problem der gedrückten Stimmung im Seminar an zwei Beobachtungen fest: Erstens an der Wahrnehmung eines Identitätsproblems einerseits der Kandidaten und andererseits der Formatoren und zweitens an neuen Erziehungsmethoden. Ein grundlegendes Identitätsproblem, das sich als „priesterliche Identitätskrise [...] sinnbildlich und greifbar in den Priesterseminaren [manifestiert]“²⁰⁰, nimmt aktuell auch Schneider wahr. So ist das Seminar heute oft „kein Raum, der die Klärung der eigenen Berufung fördert, sondern umstrittener Fokus einer Identitätskrise.“²⁰¹

Nach Nouwen suchen Kandidaten im Seminar ihre Identität in drei Bereichen zu festigen: *Kompetenz*, *Selbstkontrolle* und *Sicherheit über die Berufung*. Sie wollen das nötige Wissen erwerben, um mit den Fragen der Gesellschaft umgehen zu können, wollen lernen, die ungebändigten Impulse in ihnen zu kanalisieren und suchen nach der Überzeugung, wirklich gerufen zu sein, wozu sie sich zuerst nur vage hingezogen fühlten. Letztlich suchen Kandidaten für das Priesteramt:

„a structure, clear, explicit and articulated, in which they can test themselves and be tested by others in order to allow the necessary decisions for their future life.“²⁰²

Vor diesem Hintergrund macht Nouwen in den drei angesprochenen Bereichen eine ernste Identitätskrise aus.

1) Kompetenz erwirbt sich der Seminarist im Theologiestudium. Die Theologie liefert heute aber oft keine Klarheit mehr in Glaubensfragen und ist in der Wissenschaft grundsätzlich eine oft in Frage gestellte Disziplin geworden. Es gibt nur mehr wenige Theologiestudenten, die wirklich stolz auf ihr Metier sind wie etwa ein Mediziner oder Wirtschaftsstudent.

2) Im Bereich der Selbstkontrolle zeigt sich das Problem, dass eine gewisse Klarheit verlorengegangen ist. Das führt er darauf zurück, dass in Bezug auf exklusive Beziehungen zu Frauen und Männern, die es früher zu vermeiden galt, jetzt nicht mehr klar Stellung bezogen wird. Dazu kommt, dass heute fast jeder junge Mensch mit dem Thema der Homosexualität konfrontiert wird, wenn es um die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zum gleichen Geschlecht geht.

3) Wenn es um die Frage der Berufung geht, sieht Nouwen die Problematik, dass die Kandidaten kein klares Priesterbild mehr vor Augen haben: „man kann sogar sagen, dass seine Vorstellungen über das Priestertum immer unklarer werden, je näher er der

²⁰⁰ SCHNEIDER, Gerhard, *Auslaufmodell Priesterseminar? – Neue Konzepte für eine alte Institution*, Freiburg im Breisgau 2016, 42.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² NOUWEN, Henri J.M., *Intimacy*, New York, 1969, 81.

Weihe kommt.“²⁰³ Der Kandidat, der durch eine mehrjährige Ausbildung geht, in der er den vielen kritischen Fragen, Zweifeln und seinem persönlichen Scheitern ausgesetzt ist, steht schlussendlich vor der Frage: „ob er für den am wenigsten klar definierten Beruf, die wohl expliziteste unveränderbare Verpflichtung eingehen soll“²⁰⁴ Gleichzeitig tut sich ein Problem auf, das mit den sinkenden Zahlen von Berufenen zusammenhängt. Als die Seminare noch voll waren, war klar, dass man sich an die Ausbildung machte und dann die Formatoren als offizielle Vertreter der Kirche die Berufung bestätigen würden, oder aus guten Gründen eben auch nicht. Heute sind die Verantwortlichen in der Ausbildung versucht, entgegen einer guten Unterscheidung Kandidaten um jeden Preis im Seminar zu halten und geraten dabei sogar in eine defensive Rolle, wenn Kandidaten einen möglichen Austritt plötzlich zum Druckmittel machen.²⁰⁵

„And in many subtle ways it is communicated to the student that nobody wants to lose him and that he can make more demands on the church than the church on him. And although it might seem that this form of student power is attractive to the seminarian, the fact of the matter is that nobody wants to enter a profession which does not contain a demanding call.“²⁰⁶

Ein derartiger Ausbildungskontext ist im Hinblick auf die affektive Reife mit Sicherheit kontraproduktiv. Eine solche Dynamik wird zu einer unnötigen Versuchung für jeden Kandidaten guten Willens. Es ist die Versuchung, sich einzurichten und das Leben nach den eigenen Bedürfnissen zu gestalten. Die Erkenntnisse Rullas, der den ernstzunehmenden Einfluss der unbewussten Bedürfnisse, die einen Menschen stark bestimmen können, betont, sind hier von Bedeutung. Die beschriebene Situation in den Seminaren lädt die Personen geradezu ein, die Befriedigung dieser Bedürfnisse einzufordern und sich dadurch immer mehr von ihnen bestimmen zu lassen. Sich dieser Dinge bewusst zu werden und dem entschieden gegenzusteuern setzt beim Einzelnen schon einen soliden Grad an affektiver Reife voraus. Deshalb werden solche Rahmenbedingungen ein Wachstum in der affektiven Reife nicht fördern können, sondern eher hemmen, weil der Einzelne nicht herausgefordert wird, über diese Bedürfnisse hinauszugehen. Trotz der Identitätskrise muss die Ausbildung daher einen Rahmen bieten, der Identität vermittelt und die Kandidaten auf eine angemessene Weise auch herausfordert, mit Dingen und Situationen umzugehen, zu denen sie sich vielleicht natürlicher Weise nicht wie von selbst hingezogen fühlen. Nur so wird es möglich sein, die Motive für Handlungen und Entscheidungen immer besser zu klären und widerstrebende

²⁰³ „we might even say that the closer he comes to ordination the vaguer his ideas about the priesthood become.“, ebd., 82.

²⁰⁴ „if he should give the most explicit unchangeable commitment to the most undifined and unclear profession.“, NOUWEN, Henri J.M., Intimacy, New York, 1969, 83.

²⁰⁵ Vgl. NOUWEN, Henri J.M., Intimacy, New York, 1969, 79-105.

²⁰⁶ Ebd., 83.

Kräfte zu erkennen und mit Hilfe der Gnade immer besser auf die übernatürlichen Ziele ausrichten zu können.

Im Folgenden können auf Basis der Überlegungen dieser Arbeit exemplarisch einige Voraussetzungen angeführt werden, die den Prozess der Reifung der Affektivität fördern:

4.2.1 Voraussetzungen die Kandidaten in die Ausbildung mitbringen sollten

- Eine echte Sehnsucht nach persönlicher Beziehung zu Gott, der sich im Glauben offenbart.
- Die Bereitschaft, sich selbst kennenzulernen und auch unangenehme Dinge über sich zu erfahren. Hier geht es darum, ein wachsendes Bewusstsein zu bekommen für die eigenen Bedürfnisse von denen man bestimmt ist.
- Die Bereitschaft, die eigene Existenz anzunehmen, die sich mehr und mehr zeigt. Die eigenen Abgründe anzunehmen ist nur in der Erfahrung der unbedingten Liebe und Barmherzigkeit Gottes möglich. Deshalb muss das persönliche Gebet einen festen Platz im Alltag einnehmen.
- Die Bereitschaft, sich auf die Herausforderungen in der Ausbildung einzulassen, im Vertrauen darauf, dass dadurch die eigene Entwicklung zur Verwirklichung eines christlichen Lebens gefördert wird.

4.2.2 Voraussetzungen die die Verantwortlichen/Formatoren in den Ausbildungskontext mitbringen sollten

- Sie selbst müssen einen Weg der Reifung gegangen sein und auch durchlitten haben. Das heißt, dass sicher nur ein Teil von Priestern für die Aufgabe der Ausbildung geeignet ist. Bei Therese zeigt sich ihre besondere Eignung für die Ausbildung der Novizen ja gerade darin, dass sie selbst diesen Weg der Reifung mit allen Versuchungen und auch unbewussten Bedürfnissen kennt.
- Der Verantwortliche hat die Rolle der Autorität. Diese ist wichtig, damit sich ein Kandidat auf ihn als zu Formender beziehen kann. Die Autorität liegt dabei in der Kompetenz, der Reife und dem Glauben der Formatoren. Das hat also nichts mit einem autoritären Führungsstil zu tun.
- Sie müssen sich über den Einfluss von möglicherweise sehr bestimmenden, unbewussten Bedürfnissen bei den Kandidaten bewusst sein und die Fähigkeiten besitzen, schon vor dem Start eines Formationsweges eine gute Unterscheidung zu treffen, „Menschen, deren Motivationssystem von zentralen Konflikten bestimmt ist, [brauchen] zunächst die Möglichkeit [...], diese Konflikte zu bearbeiten, um sich dann – sofern ein Heilungsprozess eingesetzt hat – auf den eigentlichen Formationsweg einlassen zu können.“²⁰⁷
- Sie müssen sichtbare Vorbilder sein, vor allem in den wichtigen Bereichen: persönliches Gebet und Gottesbeziehung, Beziehungen zu Männern, Frauen und

²⁰⁷ GERBER, Zur Liebe berufen, 83.

Familien. Daher ist auch das vollständige Mit-leben in der Ausbildungsgemeinschaft notwendige Voraussetzung für die Förderung.

4.2.3 Voraussetzungen die der Formationsrahmen erfüllen sollte

Die priesterliche Berufung beansprucht die ganze Existenz. „Konsequenterweise wendet sich Rulla gegen Formen der Priesterausbildung, die lediglich einzelne Aspekte fördern („ein guter Lehrer sein“, „gut predigen können“ etc.), den eigentlichen Personkern aber unangetastet lassen. [...] Dies hat Konsequenzen für eine Ausbildung, welche die ganze Person des Kandidaten und nicht nur einige Aspekte, etwa seine theologische Bildung oder seine rhetorischen Fähigkeiten erfasst.“²⁰⁸

- Das erste Prinzip der Ausbildung muss sein, dass sie eine sinnerfüllte Struktur bietet, die den Kandidaten erlaubt, ihre Energien kreativ zu nutzen.
- Klare Struktur ist ein Schlüsselement. Affektive Reife heißt, die vielen Kräfte und Bedürfnisse, die oft ungeordnet im Menschen vorliegen, geordnet und auf selbsttranszendente Werte ausgerichtet zu haben. Eine klare, sinnerfüllte Struktur wird diesen Prozess fördern, weil sie hilft, die verschiedenen Kräfte auf bestimmte Ziele hin zu kanalisieren und vermieden wird, seine Entscheidungen nur nach eigenen Bedürfnissen zu richten, die oft unbewusst in eine bestimmte Richtung ziehen.²⁰⁹
- Um in Beziehungen die Liebe zum Nächsten konkret werden lassen zu können und in der Selbsterkenntnis zu wachsen, sollte ein Rahmen geschaffen werden, der es ermöglicht in kleineren Gemeinschaften zusammenzuleben.
- Für dieses Gemeinschaftsleben sind Formen von Leitung notwendig, die helfen können, dass Emotionen und Stimmungen, die in verschiedenen Formen und Intensitäten auftreten, auch angemessen aufgefangen und bearbeitet werden können.²¹⁰
- Ein Ausbildungsprogramm sollte vielfältige Tätigkeiten und Herausforderungen bieten, die auf selbsttranszendente Werte ausgerichtet sind.
- Es muss eine klare Ausbildungsstruktur geben. Das heißt, auch klare Hierarchien, die es ermöglichen auf der einen Seite Gehorsam einzuüben und auf der anderen Seite das Dienen in der Verantwortung zu lernen.
- Die Aufgabe des Gemeinschaftslebens ist es, sich konstant von einer komfortablen Situation wegzubewegen und nach Bereichen zu suchen, wo nur jemand hingeht, der gewillt ist, sein Leben zu geben.²¹¹

²⁰⁸ GERBER, Zur Liebe berufen, 32.

²⁰⁹ Vgl. NOUWEN, Henri J.M., Intimacy, New York, 1969, 79-105.

²¹⁰ Vgl. ebd.

²¹¹ Vgl. ebd.

5 Zusammenfassung der Ergebnisse

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wurde ein Blick in die kirchlichen Dokumente geworfen und dabei festgestellt, dass die affektive Reife, als Thema der Ausbildung zum religiösen Leben und zum Priestertum, immer mehr an Bedeutung gewinnt. In der zeitlichen Abfolge der Texte war eine Entwicklung wahrnehmbar, in der der Affektivität, als einer von vielen Dimensionen des Menschseins, eine besondere Stellung eingeräumt wurde. In einem nächsten Schritt sollte das Menschsein philosophisch und theologisch in der Frage bedacht werden, wie der Mensch zu seiner Erfüllung im Leben gelangt und was ihn zu richtig verstandener Selbstverwirklichung führt. Dadurch konnten verschiedene Aspekte, die zur Entfaltung des Menschen beitragen, sichtbar gemacht werden, um sie später in Bezug zur affektiven Dimension des Menschen zu setzen. Es wurde gezeigt, dass der Mensch sich nur ganz entfaltet, wenn er sich auf ein Du hin selbst überschreitet, was er konkret in der Liebe zu Gott und dem Nächsten verwirklicht. Letztlich war es möglich, aus dieser Reflexion mehrere Aspekte und Potentiale des Menschen abzuleiten, in deren Ausfaltung sich die Abbildhaftigkeit Gottes verwirklicht. Bevor diese Aspekte mit der Affektivität in Bezug gesetzt wurden, sollte diese aus philosophisch-theologischer und auch aus psychologischer Sicht in den Blick genommen werden. Dadurch konnte die Affektivität als Fähigkeit im Menschen erkannt werden, die das Potential besitzt, christliches Leben zur Verwirklichung zu bringen. Es wurde gezeigt, dass die Affektivität eine zentrale Bedeutung für den Menschen hat, weil sie ihn zum konkreten Guten fördern, aber auch daran hindern kann, ein gewähltes christliches Ideal zu verwirklichen. Weiter wurde deutlich, dass die Affektivität durch Lebensumstände und vergangene Erlebnisse geprägt wird und sie dadurch einen Menschen stark in eine bestimmte Richtung geneigt machen kann. Weil solche Neigungen unbewusst sein und die Freiheit des Menschen einschränken können, wurde auf den wichtigen Beitrag hingewiesen, den die Psychologie zur Reifung des Menschen heute beitragen kann.

Der Stellenwert der affektiven Reife sollte im darauffolgenden Kapitel durch den Beitrag der Schriften, der Heiligen Therese, anhand ihres konkreten Lebens, reflektiert werden. In der Geschichte einer Seele konnte vor Augen geführt werden, wie affektive Unreife die Verwirklichung eines christlichen Lebens hemmen und ohne die nötigen Reifungsschritte auch eine Berufung zum religiösen Leben untergraben kann. Durch diesen Blick auf die autobiographischen Schriften einer Kirchenlehrerin, der besonders aus psychologischer Perspektive vorgenommen wurde, konnte der zentrale Stellenwert der affektiven Reife weiter bekräftigt werden. Im Abschnitt über den Zusammenhang von geistlichem Leben und affektiver Reife konnte ferner darauf hingewiesen werden, dass Heiligkeit nicht von der affektiven Verfassung eines Menschen abhängt, sondern von der Großzügigkeit in der er sich, mit der ihm zur Verfügung stehenden Freiheit, für die Gnade

Gottes öffnet. Dadurch wurde unterstrichen, dass der Ruf zur Heiligkeit grundsätzlich für jeden Menschen bestimmt ist, aber nicht jeder zu jederzeit die Voraussetzungen besitzt, in einer festgelegten Weise (z.B. Priestertum oder auch Ehe) diesen Ruf zu verwirklichen. Ein gewisses Maß an Reife muss die Grundlage bilden. Es wurde klar, dass die Heiligkeit im Leben des Christen und besonders im religiösen Leben Priorität hat. Deshalb muss das geistliche Leben, in der persönlichen Beziehung zu Gott, vor allen anderen Versuchen der Formung den Vorrang haben. Das hat auch das Leben der Hl. Therese gezeigt, die sich trotz ihrer affektiven Unreife und psychischen Schwächen mit allen verfügbaren Kräften auf Gott ausrichtete und schließlich durch echte Gotteserfahrungen in kritischen Zeiten reifen konnte.

Dieses Gewähr-Werden über die Schlüsselstellung der affektiven Reife in der Ausbildung zum religiösen Leben mündete schließlich in eine kritische Auseinandersetzung mit vorherrschenden Ausbildungsrealitäten der Priesterausbildung. Die Ausbildung daran auszurichten, dass sich die psychoaffektive Welt der Seminaristen entfalten und reifen kann²¹², muss sicher noch sehr viel stärker in den Fokus der Verantwortlichen gestellt werden. Es konnte klargelegt werden, dass eine gute Ausbildung herausfordern muss und deshalb notwendig zu Krisen führt, die aber gleichzeitig in einer kompetenten Begleitung aufgefangen sein müssen. Weiter konnte gefolgert werden, dass diese, mehr psychologisch-menschliche Dimension, mit einer Spiritualität gekoppelt werden muss, die wieder neu mit Gotteserfahrung und einem echten Eingreifen Gottes rechnet. Nur davon getragen, werden Kandidaten auf dem Weg der besonderen Nachfolge Christi nach dem Vorbild einer Heiligen Therese zu Menschen reifen können, die „von der Liebe geleitet, [sich] an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis [sie] ihn, [Christus], erreicht haben.“ (Eph 4,15).

Mit diesem neuen Fokus auf die affektive Reife wird man fragen müssen, wie neue Ausbildungskonzepte aussehen können, die diese Dimension der menschlichen Entwicklung angemessen berücksichtigen. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit fordern auf, die affektive Reife in der Ausbildung als Schlüsselbegriff anzuerkennen. Demgemäß ist es geboten, konkret bestehende Ausbildungselemente kritisch zu durchleuchten, um sie in der Folge neu zu orientieren. Fragestellungen in dieser Richtung konnten in der vorliegenden Arbeit nicht mehr im Detail behandelt werden, regen aber zur weiteren Vertiefung des Themas an.

²¹² Vgl. AL 203.

6 Literaturverzeichnis

6.1 Quellen

DIE BIBEL. Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen. Für die Psalmen und das Neue Testament auch im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Evangelischen Bibelwerks in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart ⁹2011.

THOMAS VON AQUIN, Sth I in: Deutscher Akademikerverband (Hg.), Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, Salzburg/Leipzig 1935.

MARTIN Thérèse, Heilige, 1873-1897 [VerfasserIn], WOLLBOLD, Andreas (Hg.), Geschichte einer Seele - Manuskript A, B, C, Freiburg-Basel-Wien 2016. [Ms A], [Ms B], [Ms C]

MARTIN, Thérèse, Briefe, Deutsche authentische Ausgabe, Leutesdorf ³1983.

Procès de béatification et canonisation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face., 2 Bde., I. Pocés informatif ordinaire, Rom 1973, 481. (dt.: Prozesse der Seligsprechung und Heiligsprechung der heiligen Theresia vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, Bd.1, Karlsruhe 1993).

Lehramtliche Dokumente:

Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: Rahner, Karl/ Vorgrimmler, Herbert (Hgg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. 21 1989.

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Rahner, Karl/ Vorgrimmler, Herbert (Hgg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. ³⁵2008:

Dekret „Optatam Totius“ über die Ausbildung der Priester, Rom 1965. [OT]

Dekret „Presbyterorum Ordinis“ über Dienst und Leben der Priester, Rom 1965. [PO]

Erklärung „Gravissimum Educationis“ über die Christliche Erziehung, Rom 1965. [GE]

Pastorale Konstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute, Rom 1965. [GS]

JOHANNES PAUL II.: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Pastores Dabo Vobis“ über die Priesterausbildung im Kontext der Gegenwart, 25. März 1992, Bonn 1992. (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105). [PDV]

FRANZISKUS: Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris Laetitia“ über die Liebe in der Familie, 19. März 2016, Bonn 2016, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 204). [AL]

KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN: Instruktion über die Kriterien zur Berufungsklä rung von Personen mit homosexuellen Tendenzen im Hinblick auf ihre Zulassung für das Priesteramt und zu den Heiligen Weihen, 31. August 2005, Bonn 2005, (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 170).

Leitlinien für die Anwendung der Psychologie bei der Aufnahme und Ausbildung von Priesterkandidaten, Rom 2008 [Online-Ausgabe, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20080628_orientamenti_ge.html (Stand 10. Jänner 2017)].

KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: Das Geschenk der Berufung zum Priestertum, Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis, Rom 2016 [Online-Ausgabe, URL: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Das%20Geschenk%20der%20Berufung%20zum%20Priestertum.pdf> (Stand 10. Jänner 2017)].

6.2 Fachliteratur

APEL/LUDZ, Affekt, Affektion in: Philosophisches Wörterbuch, Berlin, New York, 1976, 7-8.

BENEDIKT XVI., Botschaft anlässlich des 23. Weltjugendtages, Lorenzago 2007 [Online-Ausgabe, URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20070720_youth.html (Stand 20. Jänner 2017)].

BLANKENBURG, W., Affektivität und Emotionalität in: FUCHS, Thomas / MUNDT, Christian (Hgg.), Affekt und affektive Störungen – Phänomenologische Konzepte und empirische Befunde im Dialog, Paderborn-München-Wien-Zürich, ³2002.

BLEULER, Manfred, Lehrbuch der Psychiatrie, Berlin-Heideberg-New York, 1979.

BONELLI, Raphael, Vortrag - Psychologie des Zölibats, im Rahmen von: RPP Konferenz, Beziehung & Zölibat, Heiligenkreuz im Wienerwald, 15. Oktober 2011 [Video, URL: <http://www.rpp-media.org/index.php?m=56> (Stand 22. November 2016)]

BRUGGER - FISSENI, Art. Persönlichkeit, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1976, 289.

BRUGGER - ZWIEFELHOFER, Art. Integration, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1976, 185-186.

GERBER, Michael, Zur Liebe Berufen – Pastoraltheologische Kriterien für die Formung geistlicher Berufe in Auseinandersetzung mit Luigi M. Rulla und Josef Kentenich, Würzburg, Würzburg 2008, 259. [GERBER, Formung geistlicher Berufungen]

GRESHAKE, Gisbert, Art. Person - Personalität, Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch, in: LThK 8 (1999), 49.

GROM Bernhard, Art. Reife, Reifung, in: LThK 8 (³1999), 1003.

IZARD, Caroll E., Die Emotionen des Menschen, Weinheim-Basel 1981.

JOHANNES PAUL II., Dritte Mittwochskatechese von 19. September 1979 in: Die menschliche Liebe im Göttlichen Heilsplan – Eine Theologie des Leibes, Martin, Norbert u. Renate (Hgg.), Vallendar-Schönstatt, 1985, 87 – 92.

- LOTZ, Art. Person, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1976, 286.
- Art. Mensch, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1976, 241.
- MAUREDOR, Josef, Mensch werden – erfüllt leben, Würzburg, 2007.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik – Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien, 2010.
- MÜNCKER, Th., Art. Affekt (Affektivität), in: LThK 1 (21957), 166-168.
- MURRAY, Henry A. Explorations in personality, New York 1938.
- NOUWEN, Henri J.M., Intimacy, New York, 1969.
- PINKUS Lucio, Psicopatologia della vita religiosa, Roma 2010.
- PLE, A., La maturité affective in: la vie spirituelle, supplement, 46 (3) 1958, 285-299.
- QUACK Anton, Art. Herz. I. Religionsgeschichtlich und BRANDSCHEIDT Renate, Herz II. Biblisch, in: LThK 5 (21994), 48-50.
- RULLA/RIDICK/IMODA, entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics, Rome 1976.
- RULLA, Luigi M., Anthropology of the Christian Vocation, Bd 1: interdisciplinary Bases, Rome 1986.
- Satzungen der Gesellschaft Jesu und Ergänzende Normen: deutsche Übersetzung der im Auftrag der 34. Generalkongregation herausgegebenen lateinischen Ausgabe, Constitutiones Societatis Jesu, München 1997.
- SCHAUPP, Klemens, Geistliche Berufung: Gabe und Aufgabe, in ZkTh 106 (1984), 422-423.
- SCHLOSSER, Marianne, Die Leidenschaften der Seele bei David von Augsburg in: SCHÄFER, Christian/THURNER Martin (Hgg.), Passiones animae – Die „Leidenschaften der Seele“ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, Berlin 2009, 91-109.
- SCHNEIDER, Gerhard, Auslaufmodell Priesterseminar? – Neue Konzepte für eine alte Institution, Freiburg im Breisgau 2016.
- SCHWIZER, Nicolas, Affektive Reife in: Virtuelle Exerzitien 71, November 2009 [Online-Ausgabe, URL: <http://www.schoenstatt.de/de/uploads/padre%20nicolas/71%20PN%20AFFEKTIVE%20REIFE.pdf> (Stand 20. Dezember 2016)].
- SPLETT, Jörg, Wirklichkeit in Beziehung, in: International Academy for Marital Spirituality: Intams review, 7 (2001), 78-89 [Online-Zeitschrift, URL: https://secure.peeters-leuven.be/uaccess.univie.ac.at/POJ/viewpdf.php?ticket_id=5889f5c2b71c8 (Stand 15. November 2016)]. [SPLETT, Wirklichkeit in Beziehung]
- Geistige Gefangenschaft und Wege in die Freiheit, in: Aemaet - Wissenschaftliche Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 2 (2013), 80-102 [Online-Zeitschrift, URL: <http://www.aemaet.de/index.php/aemaet/article/view/19/pdf> (Stand 15. November 2016)]. [SPLETT, Geistige Gefangenschaft]

Vortrag über die Prinzipien gelebter Menschlichkeit - Was heißt „der Mensch ist Person?“ in: tele akademie, SWR Fernsehen, Erstausstrahlung 18.11.2007, am 03. November 2016 [Mp4-Video, URL: http://www.tele-akademie.de/begleit/video_ta_130623.php?xtmc=Prinzipien%20gelebter%20Menschlichkeit&xtcr=1 (Stand 24. November 2016)].

STECK, P., Art. Affekttat in: WIRTZ, M. A. (Hrsg.), Dorsch – Lexikon der Psychologie, Bern 172014.

TORELLÓ, Johannes B., Zölibat und Persönlichkeit oder: Die affektive Reife des Priesters in: Kleinschriften der Peterskirche, Wien, 1972.

VITZ, Paul C. / LYNCH Christina P., Thérèse of Lisieux From the Perspective of Attachment Theory and Separation Anxiety in: The International Journal for the Psychology of Religion 17(1), 2007. [VITZ / LYNCH, Attachment Theory and Separation Anxiety]

ZAVALLONI, R., Art. Maturità spirituale, in: Nuovo dizionario di spiritualità, DE FIORES S. / GOFFI T. (Hgg.), (1999), 932-947.

WODRAZKA, Paul Bernhard, Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer in: Kanonistische Reihe, Band 26, 2015.

WOLLBOLD, Andreas, Therese von Lisieux: Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie, Würzburg 1994. [WOLLBOLD, Therese von Lisieux]

„Klarer als Kristall“? Priesterliches Leben nach Therese von Lisieux, in: MARX, Reinhard / SCHALLENBERG, Peter (Hg.), „Ihr seid der Brief Christi“. Priestersein im Zeugnis von Therese von Lisieux, Johannes XXIII. und Romano Guardini, Paderborn 1999, 23-41.

WOJTYLA, Karol, Wer ist der Mensch? – Skizzen zur Anthropologie, NISSING, Hanns-Gregor (Übers.), München 2011.

WILLWOLL, Art. Leib, in: BRUGGER Walter, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 1976, 218-219.

Anhang

Zusammenfassung/Abstract

Die vorliegende Arbeit geht von der Wahrnehmung aus, dass der Begriff der affektiven Reife in der theologischen Reflexion über die Ausbildung zum religiösen Leben mit großer Selbstverständlichkeit verwendet wird, und seine Bedeutung für die menschliche Reifung immer mehr Betonung findet. Dieser Umstand wurde zunächst anhand verschiedener lehramtlicher Dokumente, ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis in die Gegenwart, aufgezeigt. Aus verschiedenen Perspektiven sollte dann der Begriff der affektiven Reife beleuchtet werden. So konnten Dimensionen erfüllten Menschseins philosophisch-theologisch herausgearbeitet und ihre Wechselbeziehung zur Affektivität dargelegt werden. Dabei wurde auch der Beitrag der Psychologie zu diesem Thema berücksichtigt. Nach dieser allgemeinen Begriffsklärung konnte anhand der autobiographischen Schriften der Hl. Therese von Lisieux der Stellenwert der affektiven Reife für den Weg des religiösen Lebens gezeigt werden. Die vorher theoretischen Überlegungen zur affektiven Reife fanden sich damit in einem konkreten Leben bestätigt. Auf Basis dieser Reflexionen wurde schließlich der Zusammenhang zwischen affektiver Reife und geistlichem Leben umrissen, und einige Schlussfolgerungen für die Priesterausbildung an das Ende der Arbeit gestellt.

This thesis is based on the perception that the term affective maturity in the theological reflection about the formation in religious life is used as a matter of course, and its significance for human maturation has become more and more important. This fact was first pointed out by means of different magisterial documents, beginning with the Second Vatican Council up to present time documents. The term affective maturity was then examined from various perspectives. Dimensions of fulfilled personhood could be worked out philosophically and theologically, and their interaction with affectivity be explained. Besides, the contribution of psychology to this topic was taken into consideration. After this general part to clarify terms, the importance of affective maturity for the way of religious life could be shown based on the autobiographical works of Saint Therese de Lisieux. Therefore, the previous theological reflections about affective maturity were confirmed in a concrete person's life. On the basis of these reflections, the connection between affective maturity and spiritual life was finally outlined and some conclusions for priest formation were drawn at the end of the thesis.

Lebenslauf

Eibensteiner Johannes, geboren am 17.05.1985 in Wien

- 1991 – 1995 Volksschule Wieselburg/NÖ
- 1995 – 1999 Realgymnasium Wieselburg/NÖ
- 1999 – 2004 HLBLA Francisco-Josephinum Wieselburg/NÖ
Fachrichtung: Landtechnik
- 2004 – 2005 Grundwehrdienst beim österr. Bundesheer
- 2005 – 2010 Universität für Bodenkultur Wien,
Abschluss Bachelorstudium Kulturtechnik und Wasserwirtschaft
- 2010 – 2011 Propädeutikum im Hinblick auf die Ausbildung zum Priesteramt in
Namur/Belgien
- 2011 – 2014 Ludwig-Maximilians-Universität München
Studium der katholischen Fachtheologie
- 2014 – 2017 Universität Wien
Fortsetzung des Studiums der katholischen Fachtheologie