

sondern auch «die Herrlichkeit, die sich an uns offenbaren wird... Die Sehnsucht der Schöpfung wartet ja auf *das Offenbarwerden der Kinder Gottes*» (Röm 8, 18 ff.). «Jetzt sind wir Kinder Gottes. Es ist noch nicht in Erscheinung getreten, was wir sein werden; wir wissen aber, wenn es in Erscheinung tritt, so werden wir ihm ähnlich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist» (1 Jo 3, 2; vgl. 1 Kor 13, 12). Offenbarung nicht nur «dessen, was ist» (K. Barth¹⁷), sondern auch dessen, was sein wird; «nicht nur Enthüllung, sondern auch endliche Erfüllung» (J. Moltmann¹⁸). Und die *Pro-missio* ist nicht nur Verheißung, sondern *Initium* im Logos, und dieser Beginn, diese *Primixien* sind die *Prämisen* der *Mission*. Denn wenn auch eine Distanz vorliegt, so besteht doch keine Verschie-

denheit der Natur nach zwischen der Kundgabe Christi und der Christen *morgen*, bei der Parusie, und *heute* bei der radikalen Kontestation – Kreation der Welt, in der Art, wie wir sie den Mächten der Finsternis entreißen. Die Verschiedenheit der Natur nach liegt vor zwischen dem Beginn von allem im Wort und dem, was vor dieser Offenbarung oder außerhalb dieser Offenbarung ist: das Nichts. Und die Distanz vermindern wir von Tag zu Tag, von Werk Gottes zu Werk Gottes, von Glauben zu Glauben: durch unser Verhalten und unser Gebet machen wir, daß «das Wort des Herrn seinen Lauf vollendet» (2 Thess 3, 1), und «beschleunigen wir das Anbrechen des Tages Gottes» (2 Petr 3, 11 f.).

¹ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968) 101.

² H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament* (Freiburg i. Br. 1964) 150.

³ A. Oepke, *ἔμφρα*: S. Kittel (Hrg.), *Theol. Wörterbuch zum NT III* (Stuttgart 1938) 963: «Im strengen Sinn allwissend ist allein die Zeit.»

⁴ A. Oepke ebd. 966: «Im ganzen setzt sich innerhalb des reinen Kritizismus mehr und mehr die Überzeugung durch, daß das wahre Sein den Logos in sich hat und mit dem *Nus* zu erfassen ist.»

⁵ Vgl. R. Bultmann: «So wird vollends deutlich, daß *die Offenbarung ein Tun Gottes, ein Geschehen* ist, nicht eine übernatürliche Wissensvermittlung» (Der Begriff der Offenbarung im NT: Glauben und Verstehen III [Tübingen 3/1965] 30/31). «Offenbarung ist ein Geschehen, das den Tod vernichtet, nicht eine Lehre, daß er nicht sei» (ebd. 15).

⁶ Olympiodoros, *Komm. zu Phaidon* (Auszg. Norvin) (Leipzig 1913) 121.

⁷ Proklos, *Komm. zur Republik* (Auszg. W. Kroll [Leipzig 1899]) I, 75.

⁸ Olympiodoros ebd. 166.

⁹ Macrobius, *Komm. zu Somnium Scipionis I*.

¹⁰ *Rhetores Graeci* (Auszg. Walz) 8, 115.

¹¹ Aristides Quintilianus, *Von der Musik III*, 165.

¹² *Le Secret Messianique dans l'Evangile de Marc*, 321.

¹³ H. Traub, *ἰσθαιός*: *Theol. Wörterbuch zum NT V*, 530 und Anm. 263.

¹⁴ H. Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu*, 26 ff.

¹⁵ J. Dupont, *Gnosis* (Louvain 1949) 197.

¹⁶ Vgl. R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (Freiburg i. Br. 1961) 14: «Ein (individuelles) Christentum, das sich fernab und außerhalb der (Gemeinde) bilden sollte oder wollte, ist für die Kirche undenkbar.»

¹⁷ *Dogmatik im Grundriß* (Zollikon 1947) 159.

¹⁸ *Theologie der Hoffnung* (München 1964) 208.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN ROUQUETTE

geboren 1938 in Sète (Frankreich), 1965 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Beirut, Montpellier, Freiburg i. Ü. und am Institut Catholique von Paris, er erwarb ein Diplom in Literatur, das Lizentiat und ein Diplom in Bibelwissenschaften, ist Professor der Exegese am Priesterseminar von Viviers (Frankreich) und Gründer von «Réalité Occitane et Christianisme». Er hat verschiedene Werke vor allem in der Sprache der langue d'oc veröffentlicht (Poesie, Literaturgeschichte, Politik) und mit der faszikelweisen Veröffentlichung der Bibel in der Sprache der langue d'oc begonnen.

Fergus Kerr

Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur

Absicht dieses Beitrages ist es, die andeutungsweise in verschiedenen kulturellen Bewegungen der englischsprachigen Welt enthaltene Spiritualität zu skizzieren. Im Verlauf der Diskussion wird es deutlich werden, daß die Idee der Spiritua-

lität in diesem Zusammenhang notwendig verschwommen und unbestimmt ist. Das einzig gemeinsame Element in den im übrigen sehr unterschiedlichen Denkrichtungen, die wir zur Prüfung vorlegen, ist die implizite Überzeugung, daß unsere Gesellschaft den Bereich des Persönlichen ernstlich unterbewertet, durch eine systematische, wenngleich zweifellos unwissentliche Einengung der zwischenmenschlichen Beziehungen und die daraus erwachsende gegenseitige Entfremdung. Es herrscht zum Beispiel ein weit verbreitetes Gefühl, daß die Gesellschaft als ganze und ihre konstituierenden Strukturen ein verdorbenes und verderbendes Medium bilden, und daß die Dynamik

des latent vorhandenen spirituellen Elementes sich immer als Bemühen erweist, die entfremdende Schale zu durchbrechen, die – so empfindet man es – die soziale Dimension auferlegt, um den Menschen fähig zu machen, sein tieferes Selbst wiederzuentdecken. Im wesentlichen, so muß man sagen, stammen alle diese Bewegungen letztlich aus der Romantik, die, zusammen mit der Aufklärung, zweifellos die immer noch in unserer Gesellschaft herrschende Polarisierung hervortreten läßt. Als kontrastierende Wertsysteme und einander antipathische Gefühls- und Erkenntnisstrukturen streiten der pragmatische Rationalismus der Aufklärung und die intuitionistische Kritik an ihr durch die Romantik nach wie vor um den entscheidenden Einfluß auf unser Selbstverständnis. Es ist allgemein anerkannt, zumindest in der englischsprachigen Welt, daß der technokratische Materialismus, der in unserer Gesellschaft wütet, von unserem Chaos in den immer größer werdenden Städten bis zur Zerstörung von Vietnam, nur die bisher späteste Offenbarung der Aufklärung ist, während die oppositionellen Bewegungen, die wir in diesem Aufsatz untersuchen wollen, die Fortsetzung der romantischen Reaktion darstellen. Die Verweigerung der Zustimmung zum technokratischen Pragmatismus ist dabei das, was wir unter dem Begriff der «Gegen-Kultur» kennenlernen.¹

Das Bild, das sich uns darbietet, ist etwa folgendermaßen: Die beherrschende Kultur wird als im Wesentlichen die Prioritäten des technokratischen Pragmatismus anerkennend und verkörpernd gesehen, während die Gegenkultur (die Anti-Kultur oder die Gesamtheit von Bewegungen, die an dem herrschenden Ethos Kritik üben oder ihm in dieser oder jener Weise oppositionell gegenüberstehen) eine alternative Version menschlichen Lebens darstellt, die jedoch bei all ihrer Vielgestaltigkeit in der Form und Mannigfaltigkeit in der Gültigkeit eine mehr oder weniger verborgene «Spiritualität» in sich trägt. Und wenn die Spiritualität der hauptsächlichsten kirchlichen Traditionen machtlos und unwirksam erscheint, dann nicht, weil das Christentum als Rückzug auf die private Überlegenheit erscheint, sondern im Gegenteil, weil die moderne Theologie offenbar, zu Recht oder zu Unrecht, in den meisten Fällen nicht mehr als eine willfährige und einverständige Heiligung einer öffentlichen Ordnung darstellt, die menschlich unerträglich ist. Es tut hier nichts zur Sache, ob dieses Bild der modernen Theologie nun völlig richtig ist oder nicht; jedenfalls hat eine einfluß-

reiche Strömung in der theologischen Neubewertung der weltlichen Gesellschaft – wiederum in der englischsprachigen Welt, aber auch andernorts – eine gewaltige Rhetorik entwickelt zur Feier der Leistungen des neokapitalistischen Menschen, eine Rhetorik, die aufdringlich und massiv genug ist, um diejenigen, die sehen können, was wirklich mit der «Natur» des menschlichen Wesens in unserer Kultur geschieht, dazu zu veranlassen, daß sie das Christentum als unbrauchbar und belanglos aufgeben. Wenn christliche Spiritualität in ihrer krankhaften Angst, nur nicht außerweltlich und übernatürlich zu sein, zugleich auch aufhört, eschatologisch und pneumatologisch zu sein, dann verliert sie voll und ganz ihre Glaubwürdigkeit als möglicher Standpunkt eines schöpferischen Kampfes «in der Welt». Doch müssen wir unser Urteil über eine mögliche Beziehung zwischen Christentum und der untergründigen Spiritualität der Gegenkultur verschieben, bis wir zumindest einige Bekundungen dieser Gegenkultur gesehen haben.

I. Literarische Kritik als geistige Disziplin

Die konsequenteste und einflußreichste Opposition gegen den technokratischen Materialismus der weltlichen Gesellschaft liegt in der literarischen Kritik von F. R. Leavis und der mit ihm verbundenen Schule, sowie der heute untergegangenen Zeitschrift *Scrutiny* (Cambridge 1932–1953). Die Rolle der Literarkritik für das Selbstverständnis eines einzelnen und einer Kultur, wie sie von Leavis und seinen Schülern verstanden wird, begreifen außerhalb der englischsprachigen Welt nur wenige. Tatsächlich gibt es nirgendwo anders etwas Ähnliches. Es ist üblich, daß Ausländer, die Oxford-Philosophen lesen, von ihnen erwarten, was sie auch bei ihren eigenen Philosophen finden, nämlich daß sie zu dem Schluß gelangen, unsere Kultur sei unwiederbringlich in die Hände der Positivisten gefallen und niemand sei sich über die Bedeutung dieses Ereignisses richtig klar. Tatsache ist jedoch, daß in den Schulen und den Universitäten Leavis' Entwurf des Selbstverständnisses durch die Disziplin der Literarkritik die entschiedenste Opposition gegen das myzelartige Vordringen des Positivismus darstellt. Mittlerweile natürlich ist der Name von Leavis in die Geschichte eingegangen: Auf sich allein gestellt, überprüfte er radikal unsere bisherige Interpretation der englischen Dichtung (*Revaluation*, 1936) und des englischen Romanes (*The Great Tradition*, 1955). Dies sind zusammenfassende Betrachtungen der Tradi-

tion, die natürlich von anderen durchgeführten Revisionen gegenübergestellt werden, aber dennoch auch Wendepunkte bleiben müssen. Er hat sich nachdrücklich dafür eingesetzt, die Literarkritik als die *regina scientiarum* oder doch zumindest als Eckstein der Geisteswissenschaften zu betrachten (*Education and the University*, 1943). Doch in seinem jüngsten Werk hat er sich in zunehmendem Maße zum Kritiker unserer Gesellschaft gemacht, ausgehend von einem Verständnis des Sinnes des Lebens, der ausdrücklich «spirituell» ist. So schreibt er: «Die Urteile, mit denen die Literarkritik zu tun hat, sind Urteile über das Leben. Womit die kritische Disziplin sich befaßt, ist die Relevanz und Präzision bei der Findung und Entwicklung solcher Urteile. Der Meinung sein, daß es darauf ankommt, daß die kritische Disziplin eine für unsere Zeit lebenswichtige Leistung vollbringt, heißt annehmen, daß es darauf ankommt, eine schöpferische Literatur zu haben; und darauf kommt es an, weil eine lebendige Literatur haben, eine in der Gegenwart *lebende* literarische Tradition – und nichts lebt, solange es nicht fortwährend schöpferisch ist – haben bedeutet: als die Kultur formenden Geist, als ein geformtes, verantwortliches und autoritatives Bewußtsein von der innersten Natur des Menschen und dem, was der Mensch braucht.»² Was er im einzelnen darunter versteht, folgt einige Seiten später (aaO. 51): «Wenn ich selbst zu dem Wort «spirituell» Zuflucht nehme (und alle bedeutenden Worte sind gefährlich), so steht dahinter meine Betrachtung einer Welt, in der das technologische-benthamitische Ethos auf Kosten des menschlichen Geistes, das heißt des menschlichen Lebens, triumphiert hat. Es gibt eine innerste menschliche Natur mit Bedürfnissen, die für die Technologen und die Benthamiten als solche nicht vorhanden sind; so gibt es ein Bedürfnis nach Sinn und Bedeutung, nach etwas, das das Leben bedeutungsvoll macht – etwas, über das man nicht diskutieren oder Rechenschaft geben kann in meßbaren Begriffen, in in Durchschnittswerten faßbaren oder definierbaren Termini, obwohl Vernunftgemäßheit und Einsicht (ob man es nun weiß oder nicht) vereitelt werden, wenn es fehlt.» Jeremy Bentham (1748–1832) war der große Ahnherr des Utilitarismus: der philosophischen Lehre, die das größte Glück der größten Zahl als sittlichen Maßstab ansieht. In Leavis' Augen wird unsere Gesellschaft durch einen im Dienst des utilitaristischen Materialismus stehenden technokratischen Imperativ beherrscht. Für ihn bedeutet dies die Aufhebung *dessen-was-das-Leben-sinnvoll-macht*: des nichtdefi-

nierbaren, unquantifizierbaren und unaussprechlichen *Sinnes*, des *Bedürfnisses* gerade nach dem, was nach seiner Meinung das Wesen des Menschen ausmacht. Das «Wesen» der menschlichen Natur ist somit nach Leavis das «Bedürfnis nach Bedeutsamkeit», das Verlangen nach Sinn. An dieser Stelle, an der sein Suchen nach Sinn und Bedeutung offenbar wird, verwendet er das Wort «spirituell».

Es gibt also ein Bedürfnis nach dem, was das Leben bedeutungsvoll macht und was nach Leavis' Auffassung das Wesen des Menschen im Innersten charakterisiert. Ja dieses Verlangen nach dem, was dem Leben Sinn gibt, ist ein wesentlicher Teil dessen, was uns zu Menschen macht. Doch in unserer Gesellschaft tendieren die herrschenden Formen der Sinnsuche und des Erkenntniserwerbes, die von dem technologisch-benthamitischen Ethos regiert werden, dahin, eine solche Aufmerksamkeit für das, was Sinn und Bedeutung gibt, zu entwerthen und auszulöschen – ein solches staunendes Warten auf die Selbstschenkung des einen Zusammenhang herstellenden *Sinnes*. Leavis zweifelt nicht daran, daß dadurch *der menschliche Geist* selbst und in diesem Sinne die «Geistigkeit (Spiritualität)» bedroht ist. Diese umfassenden, abstrakten Ausführungen über den Zustand unserer Kultur und Zivilisation sind jedoch nicht sein Ausgangspunkt, sondern im Gegenteil die widerstrebende, aber unvermeidbare Schlußfolgerung aus einer lebenslangen Meditation bestimmter Werke in der englischen literarischen Tradition. Wir können das hier nicht im einzelnen zeigen, dazu fehlt uns der notwendige Raum. Im übrigen aber kann dieser Vorgang im eigentlichen Sinne nur erfaßt werden im aktuellen Geben und Nehmen der Situation des lebendigen gesprochenen Austausches in Übungen und Seminaren (Leavis ist undenkbar außerhalb der Tradition von Cambridge); das gedruckte Wort kann dies nur verschleiern. Leavis ist ein *Lehrer*, und seine Arbeitsweise ist in typischer Form *Lehr-tätigkeit*; in diesem Herantreten an die Dinge wird in konkreter Weise ein ganzes Verständnis der Sinnstruktur erläutert. Die berühmte Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, von der manche Philosophen so viel sprechen, *findet* letztlich *statt* in der literarkritischen Antwort auf ein Dichtwerk. Die Befreiung von Subjektivismus *geschieht* konkret und wirklich in einer sehr ungesicherten, aber zweifellos paradigmatischen Form in dem Vorgang der Entdeckung dessen, wie eine Dichtung zu lesen ist (oder ein Bühnenstück oder ein Roman, das heißt das, was Leavis eine «drama-

tische Dichtung» nennt). Tatsächlich muß das «hermeneutische Problem», über das so wortreiche Abhandlungen geschrieben sind, letztlich *in der Praxis gelöst* werden, wenn es im gewöhnlichen Sinne überhaupt «lösbar» ist; und «praktische Kritik», wie Leavis sie den literarischen Untersuchungen in der englischsprachigen Welt aufgegeben hat, empfiehlt sich selbst als eine bescheidene, aber verifizierbare «Lösung». Wir möchten gern einen Abschnitt aus der Darstellung *über Interpretation* gegen eine Stunde Seminarübung *in praktischer Interpretation* eintauschen.

Immer und immer wieder fordert Leavis den Studenten auf, daß er dem Dichtwerk eine Chance gibt, für sich selbst zu sprechen. So hat er einmal geschrieben: «Ein Urteil ist keine Sache von Abstraktionen; es schließt spezielle, unmittelbare Entscheidungsakte ein, doch diese bringen das Zustandekommen des Urteils selbst in keinem ernsthaften Sinne voran, solange keine wirkliche und spezielle Empfänglichkeit für das Dargebotene selbst vorhanden ist. Ohne eine freie und feinfühligere Empfänglichkeit für unmittelbare Erfahrung, gleich unter welchem Kriterium, gibt es kein Urteilen, sondern nur Verneinung.»³

Hier wäre es am besten, eine für Leavis typische Analyse einer Dichtung oder eines Romanes zu rekonstruieren. Aber das würde uns zuviel Raum kosten und auf jeden Fall schriftlich niemals so gut zu machen sein wie mündlich. Es muß daher für unsere Zwecke hier genügen, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, wie nach Leavis' Auffassung der Akt der Beurteilung eines Gedichtes (zum Beispiel) untrennbar ist von «einer realen und speziellen Empfänglichkeit für das Dargebotene selbst» oder einer «freien und aufgeschlossenen Empfänglichkeit für eine unmittelbare Erfahrung». Man beachte die Priorität der Selbstdarbietung des Gegenstandes und der notwendigen Selbstdisziplin von seiten des Subjektes, damit es aufnehmend und damit in angemessener Weise reagiert. Diese Unterwerfung dem Gegenstand gegenüber ist das, was in Leavis' Literarkritik gelernt werden muß, und das läuft hinaus auf eine spirituelle Disziplin, weil es zumeist ein – tastender und nie endender – Vorgang des sich Befreiens von der spontanen Tendenz des Kritikers ist, einen Text zu beherrschen. Das ist das Training für den literarkritischen Akt, ein «vollständiges Lesen», mit aller Objektivität der Antwort, die darin eingeschlossen ist, und damit ein echt hermeneutisches Ereignis. So lernt man, ein Gedicht lesen; man lernt in angemessener und spezieller Weise auf das ant-

worten, was der Dichter sagt (oder singt). Aber wenn man nach Leavis' Methode lernt, zwischen guten und schlechten Dichtungen zu unterscheiden, so entdeckt man, daß ein gutes Gedicht immer ein Gedicht ist, in dem der Dichter selbst fügsam und aufgeschlossen auf seine Erfahrung (seinen «Gegenstand») gehorcht hat – in genau derselben Weise und mit genau derselben Form von sich selbst absehender Empfänglichkeit, wie man hernach lernt, sein Gedicht zu lesen. Und an dieser Stelle tritt, wie Leavis sagt, die Technik der literarischen Analyse «ganz offenbar in den Geltungsbereich der Fragen der Gefühlshygiene und des moralischen Wertes ein – oder allgemeiner gesagt (es gibt scheinbar keinen anderen adäquaten Satz), in den Bereich der spirituellen Gesundheit.»

Ohne Übertreibung kann man sagen: Es kommt Leavis darauf an, uns dahin zu bringen, daß wir unterscheiden können zwischen Gedichten (Romanen oder Bühnenstücken oder irgendwelchen anderen Werken der Kunst), in denen der «Gegenstand» in spezifischer Weise vom Dichter geachtet und dadurch befähigt ist, wirklich ins Licht zu treten, und Dichtwerken, in denen der «Gegenstand» verdunkelt wird und schließlich in einer «in sich selbst verliebten Emotionalität», in «einer sich suhlenden Selbstgefälligkeit», in einer «trunkenen Trübung der Sehschärfe», in einer «völligen Zügellosigkeit» und dergleichen auf seiten des Dichters untergeht (wir haben hier einige von Leavis' eigenen Formulierungen zitiert.) Mit anderen Worten, wo die Poesie für gewöhnlich das spezifische Verhältnis zwischen Dichter und Realität umstößt, entdeckt Leavis eine «geistige (spirituelle) Krankheit». Er meint damit, daß es symptomatisch ist dafür, daß in einer bestimmten Gesellschaft etwas zutiefst falsch ist, wenn die Dichter – für ihn die artikuliertesten Sprecher dieser Gesellschaft, wenn auch ohne es zu wissen – allgemein «sich selbst folgen» anstatt *die Dinge für sich sprechen zu lassen*. Eine Poesie, die in dieser Weise die Dinge zu reinen Anlässen eines Ausdruckes des ungehemmten Fühlens des Dichters degradiert, arbeitet aufgrund der Annahme, daß Realität letztlich nur eine Außenprojektion menschlicher Impulse ist. Dann kann es geschehen, daß Dinge ihre Bedeutung voll und ganz aus dem Kontext des eigenen beherrschenden Bewußtseins des Dichters empfangen. Für Leavis ist daher der Akt der Unterscheidung zwischen dem Dichter, der die Dinge sein läßt, was sie sind, und jenem, der die Realität in sein eigenes Bewußtsein einhüllt, ein Akt, durch den es für den Kritiker mög-

lich wird, die wahre Beziehung zwischen Realität und menschlichem Geist wiederzugewinnen.

Die sozialen und politischen Implikationen dieser Wahrheit in Leavis' literarkritischer Methode sind von mehreren verschiedenen Autoren erarbeitet worden, doch von niemandem glänzender als von dem Cambridger Kritiker der jüngeren Generation: Terence Eagleton.⁵

«Mir scheint», schreibt er (aaO. 40), «die Poesie, die sich das Ziel setzt, objektive Realität *vollkommen* in subjektive Sinnbilder umzuwandeln – was eine objektive Bedeutung der Wirklichkeit nur insoweit gestattet, als sie den Ausdruck einer persönlichen Vision bietet –, ist eine gefährliche und möglicherweise unmoralische Art von Poesie, ebenso wie der Kapitalismus eine gefährliche und unmoralische Lebensweise ist.» Es ist, ungeachtet der Länge, der Mühe wert, weiter zu zitieren, denn was der Autor sagt, erfäßt die Bedeutung des gesamten literarkritischen Werkes von Leavis: «Kapitalismus, Romantik und philosophischer Idealismus gleichen einander, insofern ihre charakteristische Stellung der Realität gegenüber wesenhaft imperialistisch ist: Sie enteignen und manipulieren sie für ihre eigenen Zwecke – sie nehmen, was ein reales Leben und Bedeutung hat, für sich und eignen es sich in einer individuellen Version der Welt an, indem sie seine Bedeutung und seinen Wert nur im Sinne dieser Version zulassen und ihm sein ganzes unabhängiges, eigenständiges Leben rauben. Der Idealismus tut dies mit den Gegenständen; die Romantik und die symbolistische Dichtung mit Menschen und Gegenständen; der Kapitalismus zumeist mit Menschen, in gewissem Umfang aber auch mit Gegenständen. Es dürfte kaum ein zufälliges Zusammentreffen sein, daß romantische Dichtung und philosophischer Idealismus kulturell in einer engen Beziehung stehen zu einer Gesellschaft, die in einer besonderen Krise des Kapitalismus lebt; aber solche Beziehungen im einzelnen aufzuspüren, ist natürlich immer ungeheuer schwierig.»

Die Verwendung von Leavis' literarkritischer Methode bedeutet also, sich von der für das imperialistische Ethos der spätkapitalistischen Gesellschaft charakteristischen Stellung der Realität – der «Erfahrung des Seienden» – distanzieren. Sie bietet eine Möglichkeit von Politisierung des Bewußtseins, gerade weil sie eine geistige (spiritual) Disziplin ist. Weit davon entfernt, eine Kluft zwischen Politischem und Geistigem zu postulieren, ist der hermeneutische Akt ganz im Gegenteil ein Fall von Transzendieren der gegebenen beherrschen-

den subjektivistischen Seinserfahrung. Die stillschweigende und namenlose Spiritualität der Methode Leavis', die so entschieden ist in ihrer Opposition gegen die Massivität des herrschenden technokratischen Materialismus und nun so solide begründet und tief verwurzelt in dem Erziehungssystem der englischsprechenden Welt, bedeutet eine Aufforderung zur Überlegung an die christliche Theologie. Wenn es hier eine Theorie der Literatur und eine Theorie der Politik gibt, dann zweifellos, weil es hier ein ganzes Bild der menschlichen Natur (Mensch-sein als Sinn-suchen) gibt, das auf einer Seinslehre gründet. Es ist nicht allein eine Warnung an den Theologen, sich davor zu hüten, daß er der Verzauberung der heutigen weltlichen Gesellschaft verfällt, es bietet auch eine Methode disziplinierter Selbstbefreiung von dem trügerischen und verfälschenden Subjektivismus an, der dem utilitaristischen Pragmatismus innewohnt. Auf seine ganz eigentümliche Weise kann also Leavis' Methode heutzutage bedeutend mehr als viele lautstarke Theologen zur Erhaltung der Achtung der geschaffenen Ordnung leisten.

F. R. Leavis ist keine isolierte Gestalt. Der große Ahnherr der literarischen Kritik als geistiger (spiritual) Disziplin war Matthew Arnold (1822–89), und es ist eindeutig klar, daß die Beiträge des Romanciers D. H. Lawrence (1885–1930) und des Dichters T. S. Eliot (1888–1965) in mancherlei Weise entscheidend gewesen sind. Der bestbekannte von Leavis' Mitarbeitern im Kreis der *Scrutiny* ist L. C. Knights.⁶

Unter den zeitgenössischen Literarkritikern, die zwar völlig unabhängig von Leavis gearbeitet haben, aber dennoch in ihrer Kritik ein ähnlich leidenschaftliches Interesse für die geistige (spiritual) Gesundheit unserer Gesellschaft zeigen, sollten noch D. G. James⁷ erwähnt werden, aber auch I. A. Richards,⁸ der, bei all seinen benthamitischen Tendenzen, die Leavis ihm vorwirft, auch als ein «tiefreligiöser Mensch» (G. S. Fraser) dargestellt worden ist. Doch können wir hier keine Bestandsaufnahme der literarkritischen Szenerie durchführen; diese wenigen Namen müssen genügen.

II. Psychoanalyse als geistiges (spiritual) Suchen

Eine andere, ihrem Charakter nach sehr verschiedene, aber was die in ihr verborgene Spiritualität anbetrifft, ebenso machtvolle Bewegung ist die Psychoanalyse. Tatsächlich besteht eine Verbindung zwischen der Verwendung von Leavis' literarkritischer Methode und den politisch bewuß-

ten Psychoanalytikern, deren Bedeutung wir nun aufzeigen möchten. Näheres dazu findet sich in dem die Disziplinen übergreifenden Werk von D. W. Harding, der von Beruf Psychologe ist, auf der anderen Seite ein Mitbegründer und Mitarbeiter der Zeitschrift *Scrutiny*. Er hat darüber geschrieben, wieviel von der psychischen Frustration in unserer Gesellschaft, die auf den ersten Blick unvermeidlich erscheint, «daraus entsteht, daß unsere Kultur sich in institutionalisierter Form auf das Verhältnis Beherrschung–Unterwerfung (oder versuchte Beherrschung und Widerstand) als gebräuchliche Methode der Behandlung eines Zielkonfliktes zwischen zwei Menschen stützt».⁹

Das Herantreten an andere Menschen mit der Absicht der Beherrschung läßt sich mit dem Herantreten an Gedichte oder Kunstwerke in derselben Absicht vergleichen; und der schwierige Prozeß, in dem man lernt, wie man in objektiver Weise mit dem Dichtwerk umgeht, kann somit verglichen werden mit dem Prozeß, in dem man lernt, wie man in adäquater Weise auf Menschen hört und auf sie eingeht. Die zugrundeliegende Behauptung ist in beiden Fällen bei allen nur zu deutlichen Unterschieden, die zwischen ihnen bestehen, daß eine tiefe Grundlage unserer ganzen Gesellschaft ein Ethos ist, aufgrund dessen die Person des Menschen für gewöhnlich durch die Beherrschung, die ein anderer über sie ausübt, von einer Herabwürdigung bedroht ist, ebenso wie das Dichtwerk durch subjektivistische «Eis-egese» von Fehlinterpretation bedroht wird. Der springende Punkt bei der Psycho-Analyse wie bei der Dichtungs-Analyse als Selbstdisziplin besteht darin, daß sie den Menschen freimachen, so daß er in Freiheit auf das andere – sei es Person oder Dichtwerk – hören kann. So gesehen ist Psychoanalyse also nicht so sehr *Selbst-Entdeckung* als Entdeckung *anderer*: Sie hat soziale und damit auch politische Implikationen. Es ist also nicht so sehr ein Suchen nach dem verschütteten eigenen Selbst als eine Befreiung zur Beziehung zu den anderen.

Die Psychoanalyse war kein einheimisches Wachstum der englischsprachigen Welt, und so haben natürlich die größten Gestalten dieser Bewegung anderswo gewirkt. Dennoch machen die Kraft und Originalität von Melanie Klein, die sie nach ihrer Niederlassung in England in ihrem Schaffen entwickelte, ihr Werk vielleicht zur bedeutendsten systematischen Entwicklung der psychoanalytischen Theorie seit Freud selbst. Diesem war es durch seine epochemachende Entdeckung des Unbewußten gelungen, die strukturelle Be-

deutung der Kindheit für die Bildung des Erwachsenen nachzuweisen. Melanie Klein weitete den Wirkungsbereich dieser revolutionären Erkenntnis aus, indem sie die bahnbrechende Theorie und Therapie entwickelte, mit deren Hilfe sich die psychischen Strukturen der Kindheit – der so ungemein wichtigen ersten Lebensmonate – erfassen ließen, und stellte fest, daß Freud diese Erfahrung bereits thematisch angesprochen und als Hypothese aufgestellt hatte. Ihre Schüler wie Susan Isaacs, D.W. Winnicott, Joan Riviere und W.R. Bion, bilden eine der bedeutendsten psychoanalytischen Schulen der Welt. Die Synthese der Kleinschen Psychoanalyse mit der gruppendynamischen Methode, die erstmals von Bion versucht wurde,¹⁰ hatte ungemein wichtige Auswirkungen sozialer und politischer Art dadurch, daß sie die Probleme der Führung und Autorität berührt und in aller Deutlichkeit auch eine Aufwertung der Person (eine Spiritualität) im Gegensatz zu dem beherrschenden Ethos des technokratischen Materialismus verkörpert.

Ihren bedeutendsten Einbruch in die Bereiche der Politik und Spiritualität konnte die Psychoanalyse jedoch mit Ronald Laing und David Cooper machen. Sie waren in erster Linie verantwortlich für die Einberufung des Kongresses über die Dialektik der Befreiung in London, vom 15. bis zum 30. Juli 1967, auf dem der Versuch unternommen wurde, alle vom großen Chor abweichenden Stimmen unserer Gesellschaft zueinander in Beziehung zu setzen: von den singenden «Blumenkindern» bis zu den marxistischen Intellektuellen, und alle Dimensionen und Auswirkungen der «Befreiung» in einer Gesellschaft wie der unseren zu erforschen.¹¹

Wenn *diese* (unsere heutige) Gesellschaft geistig «gesund» ist, lautet der Grundgedanke, dann kann die einzig richtige Haltung nur die sein: selbst «verrückt» zu werden. Aus der Perspektive von Laing und Cooper ist das Problem nicht, den geistig Anomalen zu helfen, daß sie zur Normalität dieser Gesellschaft gelangen, sondern im Gegenteil das Zeugnis der Anomalen als wesentlich politische Kritik der Gesellschaft zu interpretieren, da es eine wesentlich spirituelle Aussage ist.¹²

«Das Kind gibt seine Ekstase auf» (Mallarmé). Laing gibt eine radikale Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft. Er schreibt: «Wir leben in einer diesseitigen Welt. Um sich dieser Welt anzupassen, gibt das Kind seine Ekstase auf. Da wir unsere Erfahrung des Geistes verloren haben, erwartet man von uns, daß wir Glauben haben. Doch dieser

Glaube entwickelt sich zur gläubigen Anerkennung einer Realität, die nicht evident ist. Es gibt eine Prophetie bei Amos, daß eine Zeit kommen werde, in der Hunger im Land herrscht, nicht ein Hunger nach Brot, noch ein Durst nach Wasser, sondern Hunger und Durst, die Worte des Herrn zu hören (Amos 8, 11). Diese Zeit ist nun eingetreten. Es ist das gegenwärtige Zeitalter.»¹³

Laings Behauptung ist daher, daß unsere diesseitige Gesellschaft die Dimension des Heiligen verdrängt, die jedoch *hier und da* in der Narrheit gewisser Einzelner zurückkehrt: «Ich nehme damit Bezug auf die transzendentalen Erfahrungen, die *hier und da* in Psychosen durchbrechen, auf jene Erfahrungen des Göttlichen, die die lebendige Quelle aller Religion sind» (aaO. 108). Betont werden sollte, daß er nicht erklärt, daß *alle* Fälle von geistiger Anomalie und Psychose eine solche Bedeutung haben müßten, er hebt vielmehr im Gegenteil deutlich hervor, daß solche Fälle selten sind. Dennoch kann der Irre «für uns oft, gerade durch seine tiefe Armseligkeit und Desintegration zum Hierophanten des Heiligen (sacred) werden» (aaO. 119). Zumeist erfahren wir uns selbst und andere im Sinne einer vereinbarten Identität, als Ich-hier einem Du-dort gegenüber, innerhalb eines vertrauten Sachzusammenhanges; aber Laing möchte uns nicht allein auf die historische Relativität dieser Identitätssicherheit einer Erd-Zeit-gebundenen Erfahrung (die, wie er sagt, eine der Plattheiten der nachmarxistischen Soziologen ist) aufmerksam machen, sondern auch auf die ontologische Relativität, da diese uns vertraute Welt tatsächlich über dem Leeren schwebt. Ob dieses Leere eine Bedeutung hat oder nicht, ist natürlich eine andere Frage – und für Laing ist das Leere ganz einfach die Heimstatt des Heiligen (holy) und der Grund, der dem menschlichen Leben Sinn gibt; aber für die Zwecke seines Gedankenganges über die Situation und Verfassung unserer Gesellschaft genügt es ihm zu behaupten, daß die Kundgebung des Leeren in der Form manchen Irrsinniges die ontologische Sicherheit angepaßter Personen stören kann. Die Person, die die ihr von dieser Gesellschaft verliehene Identität akzeptiert, die Person, die ihr Sein in der angemessenen Weise strukturiert und durch die Konventionen, Werte, Erwartungen und Praktiken dieser Gesellschaft artikuliert empfindet, ist nach Laings Einschätzung die Person, die wirklich krank ist. Geistige Gesundheit aber ist nur erreichbar durch die Zerstörung dieses angepaßten Selbst. Laing schreibt: «Wahre geistige Gesundheit bringt auf diese oder

jene Weise die Auflösung des normalen Ego mit sich, jenes falschen Selbst, das in sachkundiger Weise unserer entfremdeten sozialen Realität angepaßt ist: die Emergenz der «inneren» archetypischen Mittler der göttlichen Kraft, und durch diesen Tod eine Wiedergeburt und die schließliche Wiedererrichtung einer neuen Art von Ego-Funktion, wobei das Ego nun Diener des Göttlichen ist und nicht mehr sein Verräter» (aaO. 119). Manche Formen von Irresein können daher den Weg weisen; aber für Laing ist es klar, daß geistig gesund werden in einer geistig so ungesunden Gesellschaft wie der unseren bedeutet, eine Reise der Selbstentdeckung zu unternehmen, die die Form eines Selbstzerstörungsvorganges, eines Ego-Verlustes oder einer Ego-Transzendierung annimmt, und er sucht für diese Reise nach Ärzten und Priestern als Führern. Tatsächlich hat er einige experimentelle Sanktuarien gegründet, in denen Einzelne in Frieden irre werden können.

Wenn wir zusammenfassen, so lassen sich vielleicht drei Punkte formulieren. Zunächst ist es für den Theologen wichtig zu erkennen, wie tiefgründig viele von den einflußreichsten nichtgläubigen Denkern unter uns die diesseitige Gesellschaft kritisieren. Was der Theologe zu sagen hat, wird keineswegs überzeugender und glaubwürdiger, wenn er sich dem Chor der blinden Enthusiasten anschließt, die weiterhin vorbehaltlos die Leistungen unserer Gesellschaft preisen. Im Sinne höchst feinfühligster Kritiken erscheint unsere Gesellschaft sehr krank, und es ist gewiß kein Verrat an seiner Funktion, wenn der Theologe darauf hört, was sie zu sagen haben.

Zum zweiten enthält die Methode von Leavis' Literarkritik in aller Deutlichkeit eine innere Disziplin des Von-sich-selbst-Absehens dem andern gegenüber, sei es eine Person oder ein Dichtwerk, und das ist sicherlich Wiederentdeckung der grundlegendsten Haltung christlicher Spiritualität: Demut, warten auf den andern, die Dinge sein lassen, was sie sind.

Und zum dritten und letzten: Der Anruf in Laings Psychoanalyse ist ganz deutlich ein Ruf zur Umkehr, zum Umdenken, zur *metanoia* (*μετάνοια*) zu einem Loslassen des in so selbstgefälliger Weise der Gesellschaft der Zerstörungen in Vietnam und des großstädtischen Chaos angepaßten Selbst, um den neuen Menschen zu entdecken – eine neue Weise Mensch zu sein in einer menschlichen Welt.

¹ William Barrett, *Irrational Man* (New York 1958); Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (New York 1969).

² F.R. Leavis, *Lectures in America* (London 1969) 23.

³ F.R. Leavis, *For Continuity* (Cambridge 1933) 177.

⁴ F.R. Leavis, *A Selection from Scrutiny* (Cambridge 1968) Bd. 1, 214.

⁵ 'Poetry, objects and politics' = *The New Left Church* (London 1966) 31-68.

⁶ L.C. Knights, *Explorations* (London 1946); *Further Explorations* (London 1965).

⁷ D.G. James, *The Drama of Learning* (Oxford 1951); *The Dream of Prospero* (Oxford 1970).

⁸ I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (London 1924); *Science and Poetry* (London 1926); *Practical Criticism* (London 1929).

⁹ D.W. Harding, *Social Psychology and Individual Values* (London 1953, 2¹⁹⁶³) 162.

¹⁰ W.R. Bion, *Experiences in Groups* (London 1961).

¹¹ *The Dialectics of Liberation*, David Cooper (Hrsg.) (London 1968).

¹² David Cooper, *Psychiatry and Anti-psychiatry* (London 1967); R.D. Laing, *The Divided Self* (London 1960); *The Politics of Experience* (London 1967).

¹³ *The Politics of Experience*, 118.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Aberdeen, an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Oxford und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie, Prior des Dominikanerklosters von Oxford. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfriars» und «Slant».

Berichte

Pierre-Réginald Cren

Geistige Führerschaft und soziale Umwandlung:

M. K. Gandhi (1869-1948)
und M. L. King (1929-1968)

Als mit zwanzig Jahren Abstand der Mahatma und der Baptistenpastor starben – beide in gleicher Weise ermordet –, waren Millionen Menschen, die an den Himmel glaubten oder nicht daran glaubten, in ehrlicher Trauer. Über die Erregung, die an der Außenhaut blieb und zur anekdotischen Geschichte der guten Gefühle gehört, fühlten viele sich plötzlich allein gelassen und preisgegeben, als wäre eine machtvolle lichte Energie, die von den Fortgegangenen ausgeströmt war, um sie zu historischen Initiativen menschlicher Befreiung zu wecken, erloschen. In diesen Tagen kühlten Hoffnungen ab. Trotz der Skepsis oder der glatten Ablehnung, die manche Theoretiker der Rolle entgegenbringen, die in sozialen Wandlungen das spielt, was man als idealistischen oder utopischen Voluntarismus bezeichnet, trotz der bisweilen in einem exklusiven Sinne verstandenen Bedeutung, die von diesen Leuten den kollektiven Initiativen zugeschrieben wird, und der dementsprechenden Verwerfung der persönlichen Initiative als bedeutungslos, besteht die Tatsache: Im Namen einer

Ethik, die sich auf eine gelebte Geistigkeit gründete, haben Gandhi und King und in ihrem Gefolge Millionen von Menschen sich auf einen politisch-sozialen Kampf eingelassen, der in unterschiedlichen Grenzen zu einer Umwandlung der Gesellschaft führte. Diese Tatsache zu erhellen, ist Absicht der nun folgenden Ausführungen.

Um zu begreifen, wie sich in Gandhi die dynamische Verbindung von Spirituellem und Politischem vollzogen hat, dürfte es von einigem Interesse sein, auf das zurückzugehen, was nach seiner eigenen Aussage seine erste entscheidende Erfahrung war: die «Nacht von Maritzburg» (4. April 1893).¹ Gandhi war eben in Südafrika eingetroffen – wie er dachte: nur für kurze Zeit – als junger Anwalt ohne einen Pfennig Geld, im Auftrag einer indischen Firma, um in der Stellung eines Büroangestellten an dem Gelingen eines Prozesses mitzuwirken. Der junge, schüchterne und ehrgeizige Inder, der nur daran denkt, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen und etwas vom Land zu sehen, ist ein typisches Produkt der durch die englische Kolonisation hervorgerufenen kulturellen Entwurzelung. Als er mit neunzehn Jahren nach England gefahren war, um dort sein Jurastudium zu absolvieren, hatte er über die traditionelle religiöse Erziehung, die ihm im Raum seiner Familie zuteil geworden war, ein unbarmherziges Urteil gefällt. Denn nun betrachtete er sein Land mit den Augen der Kolonisatoren; sein Traum war, ein britischer Gentleman zu werden. Am 4. April 1893 wird er auf der Fahrt nach Pretoria auf dem Bahnhof Maritzburg aus dem Erste-Klasse-Abteil herausgeholt und in den Gepäckwagen gebracht. Er wehrt sich und flüchtet schließlich in den ungemütlichen Wartesaal des Bahnhofs. Allein, geschüttelt von