

Fernando Urbina

## Religiöse Erweckungs- bewegungen und christliche Unterschei- dung der Geister

Um das Jahr 1968 beginnt in der westlichen Welt eine Reihe religiöser Bewegungen, die sich immer weiter ausbreiten. Wie es für gewöhnlich der Fall ist, geht das Geschehen der Reflexion, die es anregt, voraus. Da aber diese Bewegungen sich verstärken und immer zahlreichere Gruppen – vor allem von Jugendlichen – erfassen, beginnen die Kirchen, sich nach deren Bedeutung zu fragen.

Sich nach dem Sinn eines Geschehens fragen heißt in erster Linie ein Wort ausfindig machen, das es bezeichnet. Die Kirchen haben ähnliche frühere Fälle eines religiösen Erwachens im Gedächtnis und so beginnt man in einigen Kreisen, sie Erweckungsbewegungen zu nennen (das Wort «erwecken» hat in der spirituellen Terminologie keinen technischen Sinn; deshalb bezeichnen wir das Phänomen mit einem zusammengesetzten Ausdruck, der so allgemein gehalten ist, daß er dessen verschiedene Formen zu benennen vermag).

Die Wellen der religiösen und geistlichen Erneuerung haben an die Kirche zahlreiche Probleme herangespült; sie haben die institutionellen Gleichgewichte gestört und altherkömmliche Schemata durcheinandergebracht. Im Lauf des Geschehens ist es notwendig geworden, sich nach seinem Sinn zu fragen, um in der geistlichen und pastoralen Praxis auf sie Bedacht zu nehmen. Um auf derartige Fragen und Verunsicherungen zu antworten, hat man einst zu einigen Kriterien zur «Unterscheidung der Geister» gegriffen.

Welches sind diese Kriterien? Welchen Wert haben sie für unsere Zeit? Wir werden über diese Fragen nachdenken, indem wir an einige der wichtigsten christlichen Kriterien zur Unterscheidung der Geister erinnern, die von der Glaubensüberlieferung bezeugt werden, und sodann sie anzuwenden suchen, um einige konkrete Probleme, die von den neuen religiösen Erweckungsbewegungen gestellt werden, unterscheidend zu klären.

### *I. Einige herkömmliche Kriterien zur christlichen Unterscheidung der Geister*

«Unterscheidung der Geister» ist ein Wort des altgewohnten Glaubensvokabulars; es kommt schon im Neuen Testament (1 Kor 12, 10) vor und besitzt einen auf die Praxis bezogenen, genauen Sinn, der die vorhin gestellten Fragen betrifft. Es besagt die Befähigung, den Wert der Geistesregungen, die im individuellen oder kollektiven Bewußtsein auftauchen, vom Glauben her zu beurteilen, damit sich der Gläubige und die Gemeinde in ihrem Leben und praktischen Verhalten darnach richten können.

Um in den Sinn dieses Wortes einzudringen, kommen wir zunächst auf eine konkrete geistliche Überlieferung zu sprechen: auf die der abendländischen Kirchen und innerhalb ihrer auf die katholische Barockspiritualität, wobei wir zwei Zeugen (der spanischen Schule) beiziehen, die in diesem Punkt von außerordentlichem Gewicht sind: den hl. Ignatius von Loyola und den hl. Johannes vom Kreuz. Beide wurzeln in einer früheren Situation: in den religiösen Erweckungsbewegungen zu Beginn des 16. Jahrhunderts; diese intensive Spiritualität bildet den gemeinsamen geschichtlichen Hintergrund für weitere abendländische Traditionen, die zu dieser Zeit entstehen (Lutheraner, Reformierte, verschiedene evangelische, spiritualistische, illuminationistische usw. Bewegungen).<sup>1</sup> Sodann werden wir nach den geistlichen Kriterien des vom Neuen Testament bezeugten gemeinsamen Erbgutes fragen, das allen christlichen Kirchen gemeinsam ist.

#### *1. Die geistliche Kriteriologie des hl. Ignatius*

Rahner hat aufgezeigt, wie ergiebig eine «theologische Neuentzifferung» des ignatianischen Schrifttums ist, die sich nicht an ein formalistisches Schema hält und uns dessen mächtigen Sinngehalt erschließt.<sup>2</sup>

a) *Das Kriterium des Heiligen Geistes.* Die Mitte der «Geistlichen Übungen» bilden die Abschnitte über die «Wahl»,<sup>3</sup> die vom Verlauf des radikalen Bekehrungsbeschlusses sprechen. Für Ignatius ist das wichtigste in diesem Prozeß nicht der dritte «Zeitpunkt» der Wahl (der in einer von allgemeinen Grundsätzen und Normen ausgehenden rationalen Analyse besteht), sondern der «erste und zweite Zeitpunkt». Diese Form der Option besteht darin, daß man sich dem Heiligen Geist öffnet, und da sie sich nicht aus allgemeinen Normen

oder früheren Situationen ableiten läßt, kann sie je neu sein wie die jeweilige Zeit selbst.

Die von der ignatianischen Kriteriologie gegebene Dimension der «Öffnung auf den Geist Gottes hin» erhellt uns in unserer jetzigen geschichtlichen Situation. Die spirituelle und pastorale Praxis muß sich offenhalten für das Walten des Geistes in seiner radikalen Neuheit, die ein Zeichen des eschatologischen «Novum» ist.

b) *Das Kriterium des Evangeliums.* In den «Geistlichen Übungen» verweist der «Imperativ» des Geistes auf die «Grundsätze des Evangeliums». Wenn das auf das Unendliche des Geistes hin offene gläubige Bewußtsein die dem Willen Gottes entsprechende richtige Wahl trifft (Röm 12, 2), so darum, weil es durch die Meditation und Kontemplation der Worte und Taten des Meisters dem Geiste Jesu gleichförmig geworden ist.

Ignatius gibt uns in der «Betrachtung über die beiden Banner» einen der vom Evangelium gebotenen Schlüssel zur Unterscheidung der Geister in die Hand: die Versuchungen in der Wüste versinnbildeln den grundlegenden Gegensatz zwischen den «zwei Geistern», dem Geist Jesu und dem des «Fürsten dieser Welt». Nur nahm die Kirche des Barockzeitalters diese Unterscheidung nicht in ihre institutionelle und pastorale Praxis auf; ihr mächtiger Triumphalismus und ihre Identifikation mit der vorherrschenden Macht lagen mehr in der Linie der «Macht und Herrlichkeit» dieser Welt (Lk 4, 6) als in der vom Geist des Evangeliums gewiesenen Richtung.

c) *Aktion und Kontemplation.* Der «Ruf des weltlichen Königs» bietet uns, wenn man ihm sein barockes Gewand nimmt, einen weitem evangelischen Schlüssel: den Ruf Jesu an seine Jünger (Mk 1, 16ff), der nicht Ruf zu einer Mystik der Weltflucht, sondern zu einem prophetischen Welt-einsatz ist. In der ignatianischen Tradition besagt «contemplativi in actione» nicht nur einen zeitlichen Rhythmus («Zeit der Aktion und Zeit der Kontemplation»), sondern eine transzendente Dialektik: das «menschliche Tun» ist schon «Geschenk Gottes».

## 2. Die geistliche Kriteriologie des hl. Johannes vom Kreuz

Auf diesen Zeugen der christlichen Überlieferung zu verweisen, ist derzeit von besonderer Bedeutung, da die heutigen religiösen Erweckungsbewegungen wiederum Interesse für die mystische Erfahrung und die Kontemplation zeigen. Der

kastilische Mystiker ist auch für den ökumenischen Dialog zwischen den verschiedenen Spiritualitäten von Bedeutung. Zumindest in einigen Erfahrung- und Sprachelementen (die man, um sie zu kennen, gründlicher analysieren müßte) steht er deutlich Strömungen nahe, die aus der indischen Geisteswelt stammen. Doch innerhalb des Feldes der christlichen Spiritualität stoßen wir in seiner radikalen Glaubenstheologie auf eine (noch nicht näher erforschte) Nähe zu der eigentümlichen Erfahrung Luthers.

In Johannes vom Kreuz birgt sich ein noch nicht völlig entziffertes Geheimnis, das ihn für die moderne Geisteshaltung doppelt interessant macht: das Rätsel seiner Schriften, seiner Sprechweisen und der geschichtlichen Ursprünge seiner kontemplativen Tradition. Die Texte, die uns nicht in der Urschrift enthalten sind (wenigstens was die Hauptwerke betrifft), sind arg verstümmelt auf uns gekommen. Erst 1912 konnte man dank des von P. Gerardo de S. Juan de la Cruz verfaßten Werkes daran gehen, sie irgendwie integral zu lesen.<sup>4</sup> Zwar blieben noch größere Textprobleme bestehen, die sich nicht völlig lösen lassen. Auch der Sinn seiner Schriften läßt sich nicht mehr in seiner ganzen semantischen Dichte erheben, wie wir auch nicht den innern Schaffungsvorgang enthüllen und ein weiteres Rätsel lösen können: die Frage, woher seine Quellen stammen.

Diese Quellen hüllen sich in Schweigen. In welchem Zusammenhang steht Johannes vom Kreuz mit den spanischen und europäischen religiösen Erweckungsbewegungen der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts und mit den früheren mystischen Strömungen?<sup>5</sup> Da zeitgenössische Zitate fehlen, wissen wir nichts Bestimmtes über die Übermittlung der Quellen, und bei der schriftlichen Ausarbeitung ist die Sprache härter, trockener, ärmer geworden; im Gang der Redaktion der älteren Manuskripte bis zu der begrifflichen, scholastischen Überladenheit der neueren Textgestalt ging die ursprüngliche poetische Frische verloren. Die Ursache von alledem liegt im Klima der inquisitorischen Repression, das damals in Spanien herrschte.

Nach diesem Hinweis auf die objektiven Schwierigkeiten, die einer authentischen, tiefgründigen Lesung dieser Werke entgegenstehen, besehen wir einige geistliche Grundkriterien, die für unsere Zeit Geltung haben können.

a) *Phantasie und Realität.* Eine charakteristische Eigenschaft der religiösen Bewegungen, die im Westen um das Jahr 1968 als Reaktion auf eine er-

stickend utilitäre technokratische und positivistische Kulturhaltung aufbrechen, ist die Wiederentdeckung des Wertes der Einbildungskraft und des Wunschlebens und der dichterischen Symbolsprache, in der sie sich ausdrücken.

Bei Johannes vom Kreuz liegt eine Dialektik der Imagination vor, die sich in ihren großen Symbolen kristallisiert: im Sinnbild des «Auszugs», der «Nacht», des «Berges», der «Hochzeit» und der «Flamme», sowie eine bis anhin noch nicht gründlich erforschte Dynamik des Verlangens, die den tiefsten und bezeichnendsten Einschlag des poetischen Textes bildet; dieser verliert, sobald er in den Prosakommentar übergeht, jegliche semantische Kraft, vor allem in der zweiten Redaktion des Gesanges, der mit scholastischen Präzisierungen überladen ist.

Ohne in seiner Energie des Suchens das radikale Auslangen nach dem Unendlichen aufzugeben, zügelte jedoch der kastilische Karmelit die Imagination und das Verlangen durch eine innere Zucht, die der Willkür des Triebes, der Frivolität des Gefühls und der Evasion aus dem Leben Einhalt gebietet. Der Auszug des Johannes vom Kreuz ist nicht ein Verlassen der Wirklichkeit, sondern eine Entdeckung ihres letzten Sinnes, welche die Dichte des Konkreten nicht verflüchtigt, sondern transparent werden läßt, so daß das Herz der Wirklichkeit: die schlechthinnige Liebe freigelegt wird.

b) *Nüchternheit und Glanz*. Etwelche Äußerungen (von pentekostalem Charakter) der heutigen Erweckungsbewegungen haben ein enthusiastisches Gepräge, während andere Formen der jetzigen religiösen Erneuerung mehr der Linie einer kontemplativen Nüchternheit folgen.

Wenn wir auch den schwärmerischen Bewegungen ihre möglichen Werte (Gesamtausdruck des Leibes, «Herrlichkeit des Festes», Reaktion gegenüber einer repressiven Kultur, die zu ausschließlich um die technische Arbeit kreist...) nicht abprechen möchten, so müssen wir doch sagen, daß das geistliche Kriterium des hl. Johannes vom Kreuz mehr den zweiten Typus, den der kontemplativen Gelassenheit befürwortet.

Seine Texte lassen die Dialektik der «Nüchternheit, die einen Glanz in sich birgt», entdecken: die Sinnbilder des Hochzeitsgesanges und der Flamme bezeichnen ein wirkliches Erleben (sie sind keine bloßen «Metaphern», die einen Gedanken andeuten, sondern «Symbole», die an eine Erfahrung anspielen). Sie kleiden sich jedoch in ein nüchternes gesellschaftliches Verhalten, in einen an sich haltenden Stil und entsprechen nicht der For-

derung nach «Unmittelbarkeit», auf welche die kleine enthusiastische Gemeinde soviel Wert legt, weil sie nicht um die besondere Zeitstruktur der «Zeit des Glaubens» weiß.

c) *Die «mystische Zeit» des Johannes vom Kreuz und die «Zeit des Glaubens»*. Das Erleben des Kontemplativen von Avila erheischt einen langsamen Rhythmus, der sich in einer weit ausholenden Abfolge von «Lichtern und Schatten», «Abwesenheiten» und «Anwesenheiten» abspielt; er wird durch die Sinnbilder des «Auszugs» und der «Nacht» aufgeschlüsselt, die auf wesentliche Strukturen der «Zeit des Glaubens» hindeuten. Obwohl die kontemplativen Elemente noch der dionysischen Tradition der Negativität entsprechend formuliert werden, sind sie bei Johannes vom Kreuz im Grunde auf eine Glaubenserfahrung bezogen, die unter dem Licht des Gotteswortes vor sich geht. Deswegen besteht sein tiefstes geistliches Kriterium eben darin, daß die mystische Überlieferung in die prophetische Tradition übernommen wird.

d) *Die Lobpreisung des Zwecklosen*. Der uruguayische Theologe Juan Luis Segundo hat in der neuen «Gott ist tot-Theologie» der Jahre 1963–70 eine Frucht des geschlossenen Universums des westlichen Kapitalismus gesehen,<sup>6</sup> der den Menschen zu einem Bestandteil einer Maschine verkürzt und keine Öffnung auf die Transzendenz hin mehr beläßt. Im utilitaristischen repressiven Universum der Technokraten und Polizisten ist kein Raum mehr für das zwecklose Fest oder für die Kritik der Propheten. Seit 1968 entdeckt ein Teil der Jugend der Welt wieder die prophetische Kritik, das zwecklose Tun, das Absolute der Wonne, die festliche Feier und die mystische Kontemplation, die auf dem semantischen Feld des Systems nicht vorkommen.

Die «Flamme der lebendigen Liebe» des hl. Johannes vom Kreuz hat diesen zwecklosen Charakter der reinen Feier der absoluten Liebeswonne als intimes Fest des totalen Dialogs. Dieses geistliche Kriterium der Gratuität ist es, das den letzten Sinn der Glaubenspraxis bestimmt. Es ist die paulinische doxologische Spannung, die von Sr. Elisabeth von der Dreifaltigkeit zum Wurzelgrund ihres Lebens gemacht wurde: «Wir sind geschaffen zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.» Im sanjuanistischen Erleben ist diese Feier (noch) intim und geheim. Das mystische Geheimnis ist dem geschlechtlichen Mysterium verwandt. Der Glanz der ganzheitlichen Begegnung zwischen Mann und Frau als eines absoluten Vollzugs des Dialogs

wird zum Sakrament der totalen Begegnung des Menschen mit Gott. Erst in der Parusie werden der verborgene Glanz und die gesellschaftliche Festfeier in der reinen Transparenz der Herrlichkeit miteinander verschmelzen. Doch schon in der Nacht des Glaubens schimmert dieses strahlende Geheimnis der Kontemplation und die Festfeier durch als Zeichen für die eschatologische Hoffnung.

### 3. Die Krieriologie des Neuen Testaments

Der hl. Ignatius von Loyola und der hl. Johannes vom Kreuz verweisen uns als qualifizierte Zeugen der westlichen Überlieferung auf das grundlegende Zeugnis jeder christlichen geistlichen Tradition: auf das Neue Testament.

a) *Eine klassische Stelle: 1 Kor 12–14.* Hier haben wir den Text vor uns, der den Begriff in seiner ursprünglichsten Bedeutung geprägt hat: *diakrisis pneumaton* (1 Kor 12, 10). Dadurch, daß man diesen Text aus seinem ganzen neutestamentlichen Kontext herausgelöst hat, ist es zu einer verkürzenden Deutung der Unterscheidung der Geister gekommen, als ob diese lediglich eine sehr fachmännische Funktion der «Spirituale» wäre zur «Seelenführung» (oder zur Lösung des besonderen Problems, ob man zum Priester- oder Ordensstand berufen sei). Man sah nicht mehr, daß für Paulus die «Unterscheidung» im christlichen Leben eine radikale, totale Funktion hat: sie ist die Glaubensdynamik selbst, die auf den Heiligen Geist hin offen ist und nicht von Normen und Regeln abhängt, so daß sie an eine vergangene, verronnene Zeit gebunden bliebe (2 Kor 13, 5; 1 Kor 11, 28; 1 Thess 5, 1–9–22; Gal 6, 4; Röm 12, 3; Phil 1, 9–10; Eph 5, 8–10). Diese Glaubenspraxis ist, wie wir dies in bezug auf die ignatianische «Wahl» gesehen haben, imstande, vom Evangelium her je neu zu werden wie die jeweilige Zeit.

b) *Die paulinische Nüchternheit und ihre Grundlage: wir sind in der Zeit des Kreuzes.* Paulus mißbilligt die Schwarmgeister nicht ganz und gar – er selbst hat die Sprachengabe und Ekstasen erlebt. Er hält jedoch in seinem ersten Brief an die Christen von Korinth diese zu geistlicher Nüchternheit und zu christlichem Realismus an.

Der Enthusiasmus der Gemeinde von Korinth bezieht sich versehentlich auf eine Weltsituation, in der die Parusie durchschimmert. Die noch nahe Vergangenheit der Auferstehung und die für unmittelbar bevorstehend gehaltene Zukunft der Wiederkehr Christi hat der Zwischenzeit der Ge-

schichte und der Lebensaufgabe ihr Gewicht und ihre Bedeutung genommen. Damit beginnt die christliche Erfahrung sich auf eine reine «Mystik der Weltflucht» zu verkürzen, nicht in dem Sinn, daß die Christen von Korinth (oder von Thessalonich) sich aus der Welt zurückgezogen hätten, sondern in dem Sinn, daß diese für sie gar nicht mehr existierte, sondern ihrem Ende zuzug.

Zweitausend Jahre später stellen wir fest, daß Paulus recht hatte, wenn er angesichts der aufgeblasenen Schwarmgeister zu Korinth diese daran erinnerte, daß wir in der Zeit des Kreuzes stehen (1 Kor 1, 17–31). Zu den Christen Roms wird er sagen, daß diese Zeit des Glaubens die Zeit der Hoffnung und Geduld ist (Röm 8, 25), in der wir die «Geburtswehen der Welt» (Röm 8, 22) auf uns zu nehmen haben.

c) *Vielzahl der Sprachen und Geister.* In 1 Kor 12, 4 kommt das Prinzip der Pluralität in der Glaubensgemeinschaft zum Vorschein und sein Zusammenhang mit einem höheren Einheitsprinzip: «Es gibt verschiedene Geistesgaben, der Geist aber ist derselbe.»

Das Neue Testament weist darauf hin, daß das Evangelium imstande ist, die Vielzahl von Sprachen und Geisteschulen zu integrieren (dieser grundlegende Sachverhalt wird durch die «vielen Zungen» versinnbildet, in denen die Apostel an Pfingsten das Evangelium verkündeten). Schon vor Jahren hat R. Bultmann (in Zusammenhang früherer Studien) betont, daß in den paulinischen Sprechweisen einige mysteriöse mystische Strukturen bestehen: Es liegt «eine weitgehende Verwandtschaft zwischen Paulus und der hellenistischen Mystik» vor. Bultmann relativiert jedoch in der Folge diese Behauptung, indem er die spezifischen Züge der paulinischen Glaubenslehre hervorhebt: die mystische Erfahrung wird zu etwas Sekundärem, dieser Grundlinie Untergeordnetem: «Wohl kennt Paulus die Ekstase, aber sie ist für ihn ein besonderes Charisma, nicht die spezifisch christliche Lebensform.»<sup>7</sup> Und C.H.Dodd, der doch auch zugibt, daß die Sprechweise des hl. Johannes (und des Neuen Testaments im allgemeinen) mit gewissen platonischen und hermetischen usw. Denküberlieferungen zusammenhängt, behauptet ebenfalls, die christliche Spiritualität sei im Grunde etwas Arteigenes:

«Im Neuen Testament sind diese (hellenistischen) Einflüsse stets sekundär. Das maßgebende Motiv wird durch den eigenartigen Impuls des Christentums selbst bestimmt.»<sup>8</sup>

Es geht dabei nicht um eine bloß linguistische

Frage, die unter den Fachleuten zu erörtern ist, sondern um etwas viel Entscheidenderes, das für das christliche geistliche Leben von großem Belang ist. Das Neue Testament übernimmt den Reichtum anderer geistlicher Überlieferungen, ordnet sie aber der arteigenen Einheit des Evangeliums unter.

d) *Die arteigene Einheit des Evangeliums.* Das in 1 Kor 12, 4 ausgesprochene Prinzip der Einheit des Geistes hängt mit der objektiven (transzendentalen) Einheit des Evangeliums zusammen: der Geist bekennt sich zu Jesus (1 Kor 12, 3). Kann man von einer «Spiritualität des Evangeliums» sprechen? Innerhalb der Vielzahl «geistlicher Überlieferungen» hat es verschiedene Typen gegeben. Zur Zeit des Neuen Testaments bestanden hauptsächlich deren zwei (in diesem Schema liegt eine gewisse Vereinfachung, doch halten wir dafür, daß es im Grunde für die Praxis Geltung besitzt): 1. die «mystischen Heilsüberlieferungen» (im Okzident die «Mysterienreligionen», die gnostischen Tendenzen, die hermetischen Strömungen, der mittlere und der Neu-Platonismus, der Stoizismus... Im Orient die buddhistischen Traditionen, der klassische Hinduismus usw.). Sie stellen einen Spiritualitätstypus dar, der das Heil auf dem Weg der Flucht aus der Welt und der Geschichte anstrebt. 2. Die *prophetischen* Überlieferungen, die das Heil (als Gottesgeschenk) im Engagement in der Geschichte verwirklichen. In welcher Linie läge wohl die Spiritualität Jesu?

Wir glauben, die Antwort liegt auf der Hand: Die Heilsbotschaft, die Jesus verkündigt, liegt im Grunde in der Weiterführung (und für die gläubigen Christen in der Erfüllung) der prophetischen Linie. Jesus verkündet, das von den Propheten verheißene Gottesreich breche an (Mk 1, 15) und diese Verheißung werde in der eschatologischen Stunde seines Evangeliums verwirklicht (Lk 4, 16–21).

e) *Eingliederung der mystischen Spiritualität in die prophetische.* Wie sind diese beiden Prinzipien der «Pluralität» und der «arteigenen Einheit des Evangeliums» miteinander zu verbinden? Wie wir sahen, sind im Neuen Testament einige Elemente der mystischen Sprechweisen des Hellenismus vorhanden. Dieser mystische Strom wird im Lauf der Geschichte in der christlichen spirituellen Überlieferung noch stärker anschwellen. (Auch der christliche Osten ist von ihm durchströmt.) Johannes vom Kreuz ist ein hervorragender Zeuge der Integration beider religiöser Traditionen, der Prophetik und der Mystik, und der Unterordnung beider unter die Grundlinie des Glaubens.

Im Kriterium der christlichen Unterscheidung der Geister ist nämlich der «kontemplative und ekstatische Geist» dem «prophetischen» untergeordnet, und nicht umgekehrt. Das im Evangelium grundlegende Glaubenskriterium wird die religiösen Werte des kontemplativen Lebens gelten lassen, sie aber von ihren weltflüchtigen Tendenzen läutern.

Die Mystik hat in der kirchlichen Gemeinschaft eine Hilfsfunktion der Tröstung zu erfüllen. Der Kontemplative hat ein auf die Gemeinschaft bezogenes Charisma, Gelassenheit und Freude auszustrahlen, um seine Brüder im harten, notwendigen Lebenskampf zu stärken und zu animieren. Darum wird seine besondere Erfahrung stets ein besonderes Charisma sein, das gegenüber der Grundlinie des Glaubens sekundär ist.

f) *Der Prophet als «Mann Gottes» und «Mann des Volkes».* Es gibt einen Erklärungsgrund dafür, daß die kontemplative Spiritualität sich so leicht in die prophetische Tradition integrieren ließ. Trotz ihrer formalen Unterschiede treffen sie sich in einem gemeinsamen Horizont: sie beide hängen mit einer transzendenten, göttlichen, heiligen Erfahrung zusammen, doch verbleibt beim Propheten diese Erfahrung nicht im Innern, sondern beruft ihn zu einer Proklamation innerhalb der Gesellschaft.

Da er aus dieser heiligen Wirklichkeit kommt, ist der Prophet ein «Gottesmann», doch treibt ihn dies nicht zur Weltflucht an, sondern zum Einsatz in der Gesellschaft, und deswegen ist er auch «Mann des Volkes».

Das ersehen wir an den großen Vorbildern des kontemplativen Lebens, die in der Folge von der christlichen geistlichen Überlieferung übernommen wurden: Mose ist der Mann, mit dem «Gott wie mit einem Freunde von Antlitz zu Antlitz spricht» (Ex 33, 11); er ist aber auch der, der das Volk aus der Unterdrückung befreit (Ex 3, 7–10). Elija vernahm auf dem Berg die Stimme Gottes (1 Kg 9–13), trat aber dem König Ahab entgegen wegen dessen ungerechten Verhaltens gegenüber dem armen Nabot (1 Kg 21, 1–23). Nach der erhabenen heiligen Erfahrung, die ihr bei der Verkündigung zuteil geworden war (Lk 1, 26–38), flüchtete sich Maria nicht in eine Ekstase, sondern beeilte sich, einer armen Verwandten, die ihrer bedurfte, zu helfen (Lk 1, 39–45). Jesus zog sich nicht in das Kloster Qumram zurück, sondern setzte sich für die Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe ein, bis er in den Händen der Mächtigen dieser Welt starb. Besehen wir den besonderen Charakter des Welteinsatzes Jesu etwas genauer, weil er uns

das oberste Kriterium der christlichen Spiritualität zeigt.

g) *Das Kriterium der Inkarnation.* Es ist das Kriterium des «Wassers und Blutes» im Johannes-evangelium und das des «Geistes, der Jesus Christus als den im Fleisch Gekommenen bekennt», wie der erste Johannesbrief sagt. In den christologischen Auseinandersetzungen des dritten bis sechsten Jahrhunderts fand dieses Heilskriterium eine klassische Formulierung: «Was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst.»

In seinem Heilshandeln nimmt Christus das Konkrete der Geschichte wirklich an; seine Heilsmacht dringt bis zum Herzen der Welt und der Massen durch. Der zentrale Erlösungsakt (das Opfer Christi) ist ein Stück Menschenleben in seiner untersten, randläufigsten, dichtesten und verachtetsten Dimension: der Tod eines Sklaven. Diese grundlegende Bedeutung ist zum Verschwinden gebracht worden von der konstantinischen Theologie, die das Kreuzessymbol zu einem Zepter der Könige dieser Welt gemacht hat. Begreiflicherweise stieß dieser Dreh im Lauf der Jahrhunderte auf die Beihilfe der kirchlichen Institutionen, die sich mit den Mächtigen und Reichen identifizierten. Auch die weltflüchtigen Mystiken verdecken die vom Evangelium erhobenen realistischen Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe. So wird das Gewissen der Mächtigen in Politik, Militär oder Kirche eingeschläfert.

Nur wenn die spirituellen Kräfte die harte Wirklichkeit dieser Welt annehmen, wird diese gerettet werden können, denn «was nicht angenommen wird, wird nicht erlöst». Und dies ist doppelt dringlich vonnöten angesichts des gewaltigen Anwachsens des Weltkörpers und angesichts der Entfesselung der Kräfte des Todes: Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, Lug und Trug der Gesellschaft, die über diese Tatsache hinwegtäuscht, Gewalttätigkeit als ihre Folge...

b) *Priesterliche Spiritualität.* Ein Charakterzug der neuen religiösen Erweckungsbewegungen ist die Wiederentdeckung der sakralen Werte und der Kultgesten. Das ist eines der vielen Anzeichen dafür, daß der geschlossene Horizont des Säkularismus aufgesprengt wird.

Die geistliche Überlieferung Israels hat eine priesterliche, kultische, sakrale Achse, die Israel zu einem betenden Volk macht, damit es in seinen Festen und in seinem Leben die «Herrlichkeit Gottes» feiere. Die Beziehung zwischen «prophetischer» und «priesterlicher» Spiritualität hat polare Züge aufgewiesen, doch zerbrechen diese ihre

im Grunde bestehende innere Einheit nicht, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in Jesus Christus voll und ganz konvergiert.

Die christliche geistliche Überlieferung, die auf dem Zeugnis der Apostel aufruht, hält den Primat der Verherrlichung Gottes aufrecht, doch will das wiederum nicht heißen, daß man sich aus der Welt und von den Aufgaben, die das Leben stellt, wegzufüchten brauche. Seitdem Jesus Christus, wie der Hebräerbrief (Hebr 9, 1–14; 10, 19–22) sagt, durch den Vorhang ins Allerheiligste eingedrungen ist, ist dieser Vorhang bezeichnenderweise zerrissen (Mt 27, 51), weil nun der Zugang zu Gott offensteht und der heilige Raum das gesamte Universum ist, worin man «den Vater in Geist und Wahrheit anbetet» (Joh 4, 23). Darum wird das Opfer, das Gott verherrlicht, von den Gläubigen nicht zwischen den Mauern eines aus Steinen erbauten Tempels verborgen gefeiert, sondern es bezieht das ganze Leben mit ein (Röm 12, 1). Die Herrlichkeit Gottes, die von der eschatologischen, eucharistischen Gemeinde gefeiert wird, enthält und erheischt als wesentliches, inneres Moment ihrer Verwirklichung die Umgestaltung der Welt zum Gottesreich, zum Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, der Wahrheit, der Liebe unter den Menschen (Is 11, 1–9; 61, 1–3).

## II. Anwendung dieser Kriterien zur Unterscheidung der Geister auf einige konkrete Probleme

1. Die neue religiöse Erweckungsbewegung begünstigt den ökumenischen Dialog zwischen den unterschiedlichen Spiritualitäten, die auf den Überlieferungen verschiedener christlicher Konfessionen und verschiedener Religionen beruhen. Diese Begegnung bietet große Möglichkeiten zu einer neuen geistlichen Fülle. Sie ist ein fruchtbarer Zuschuß an religiösen und kontemplativen Werten in einer Welt, die von Veräußerlichung, vom Positivismus, von Angst und Gewalt bedroht ist. Sie kann zu einer umfassenderen Eingliederung des unendlichen, vielgestaltigen Reichtums des Geistes dienen in einer Stunde, in der wir «in den Geist hineinwachsen» müssen, um das Anwachsen des Weltleibes ins Unermeßliche bewältigen zu können.

2. Jedoch bedarf es einer Unterscheidung der Geister, die uns behilflich ist, das Echte vom Unechten zu unterscheiden und zwar vom Glauben her, d. h. im Hinblick auf das integrale Heil des Menschen und aller Menschen. Wie wir sahen, lie-

gen einige dieser Kriterien zur Unterscheidung der Geister in unserer christlichen Überlieferung vor.

Von diesen Kriterien her kann man über einige konkrete Fragen nachdenken. In den Ländern, wo sich das Drama der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen besonders intensiv abspielt – wofür letztlich die in den reichen, mächtigen Ländern zusammengeballten «Mächte dieser Welt» verantwortlich sind –, tritt besonders deutlich zutage, wie fraglich einzelne Aspekte dieser neuen religiösen Erweckungsbewegungen sind, die nach 1968 entstanden.

«Säkularmissionare» (eine Ordensgruppe mit einem tiefen, christozentrischen geistlichen Leben, die sich aber mit der konkreten Lebenswirklichkeit auseinandersetzt) stellten anlässlich einer Zusammenkunft in Madrid fest, daß in den Arbeitermilieus einige dieser neuen spirituellen Gruppen auftauchen, daß aber die Burschen und Mädchen, die von diesen Bewegungen beeinflusst scheinen, sich der harten gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber passiv und gleichgültig verhalten, im Gegensatz zu andern, vielleicht weniger religiösen jungen Arbeitern und Arbeiterinnen, die es aber fertigbringen, sich für ihre Brüder einzusetzen und für sie Verfolgung auf sich zu nehmen... In Bolivien ist letzthin von Kalifornien her ein «Prediger Jesu» aufgetaucht, der viele junge Menschen um sich schart und sie in eine rein spiritualistische, weltflüchtige Richtung bringt.<sup>9</sup>

Selbstverständlich sind dies Sonderfälle, die nicht die reiche Vielfalt einer ganzen Reihe geistlicher Bewegungen übersehen lassen dürfen, die in ihren Formen und Gestalten unterschiedlich sind. Doch diese Fälle häufen sich und verpflichten uns zu einer kritischen Haltung gegenüber gewissen Aspekten zumindest einiger dieser Bewegungen. Und dies nicht lediglich von politischen Kriterien her, sondern aufgrund strikt evangelischer Unterscheidungskriterien.

3. Der entscheidende theologische Ort, der den radikalen Sinn der Unterscheidung der Geister (*diakrisis pneumatōn*) bestimmt, ist die «Krisis»: die eschatologische Stunde des Gottesgerichts (*krisis tou kosmou toutou*, Joh 12, 31). Sinn und Form dieses Gerichts werden uns in der Gerichtsparabel gegeben: «Ich litt Hunger, und ihr gabt mir zu

essen, ich litt Durst, und ihr gabt mir zu trinken..., ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet..., ich war krank, und ihr habt nach mir geschaut, ich war im Kerker, und ihr habt mich besucht, ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen... Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 31–46).

4. Eine weitere reale Gefahr schließlich, die unterscheidend wahrzunehmen ist und die seit 1968, besonders in Kreisen der Jugend, oft vorliegt, und zwar in Richtung sowohl des «Spiritualismus» als auch des Einsatzes in der Gesellschaft, ist die Ungeduld, die auf unmittelbare Ergebnisse erpicht ist. Sie treibt die «Spiritualisten» auf die hastige Suche nach der Ekstase (die in ihren Randformen in Halluzinationsparadiese versetzt), die «Engagierten» aber verleitet sie zum utopischen Vorhaben, unmittelbar eine totale Revolution zustande zu bringen. Das ist eine Versuchung, in der sich die Formen zu wiederholen scheinen, die die millenaristische Ungeduld in andern Epochen angenommen hat.<sup>10</sup>

Ein objektiver Grund begünstigt diese Art der Versuchung: das Erstickende einer entmenslichenden Gesellschaftssituation und der Mauer einer gesellschaftlich verlogenen, repressiven geballten Gewalt, die das Volk mit Drogen einschläfert und betört und so diese Situation aufrechterhält. Es besteht gleichsam eine Betonwand, an der allzuoft die besten jugendlichen Energien zerschellen; sie verpuffen nutzlos und endigen in den Aschen der Verbürgerlichung oder im Feuer einer gewalttätigen Radikalisierung, die politisch nichts ausrichtet und die Persönlichkeit verstümmelt.

Eben um über die Gefahr der nutzlosen Verbrennung vitaler geistlicher Energien hinwegzukommen, ist es eine große Hilfe, wenn Glaubensgemeinschaften und religiöse Erweckungsbewegungen vorhanden sind, die mit ihren festlichen, sakralen und kontemplativen Räumen und ihren Kultfeiern – ohne in Weltflucht zu machen – das dynamische Gleichgewicht des Lebens, die frische Hoffnungsspannung aufrechterhalten und uns die für uns dringend notwendige Lektion erteilen, mitten im Kampf vergnügt zu sein, denn die eschatologische Zeit, die Heilszeit hat schon begonnen.

<sup>1</sup> L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1957); M. Bataillon, *Erasmus et l'Espagne* (Paris 1937).

<sup>2</sup> K. Rahnner, *Das Dynamische in der Kirche = Quaestiones disputatae 5* (Freiburg i. Br. 1958) 74–148.

<sup>3</sup> *Obras completas de S. Ignacio de Loyola*. Biblioteca de autores cristianos (Madrid 1952) 194.

<sup>4</sup> Gerardo de S. Juan de la Cruz, *Edición crítica de las*

*obras de S. Juan de la Cruz* (Toledo 1912). Die neuere Literatur findet sich in: Lucinio del SS. Sacramento. *Vida y obras de S. Juan de la Cruz* (Madrid 1972) 985–1011.

<sup>5</sup> J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris 1924); Dom Ph. Chevallier, *Le cantique spirituel de St. Jean de la Croix* (Paris 1930); Silverio de Santa Teresa, *Obras de S. Juan de la Cruz, doctor*

de la Iglesia = Biblioteca mística carmelitana 10-13 (Burgos 1929); J. Orcibal, Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands (Bruges 1966); Eulogio de la Virgen del Carmen, San Juan de la Cruz y sus escritos (Madrid 1969).

<sup>6</sup> Trabajos de la Asamblea de Teología Latinoamericana sobre «Fé y cambio social en América Latina», El Escorial, 8.-15. August 1972.

<sup>7</sup> R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus: Zeitschr. für neutest. W. 23 (1924) 133.135; Neudruck in: R. Bultmann, Exegetica (Tübingen 1967) 49-59.

<sup>8</sup> C. H. Dodd, The bible and the Greeks (London 1964) 247-248; Ders., The fourth Gospel (Cambridge 1965) 1-130.

<sup>9</sup> La Prensa, Lima 24 Febrero 1973.

<sup>10</sup> N. Cohn, The pursuit of the millennium (London 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

## Juan Martín Velasco Die religiösen Er- weckungsbewegungen in der Religionsgeschichte

Die religiösen Erweckungsbewegungen stellen innerhalb der Reformbewegungen, zu denen es im Leben aller Religionen kommt, einen Sonderfall dar. Sämtliche Religionen folgen in ihrem geschichtlichen Ablauf einem ähnlichen Schema. Nach ihrer Entstehung durch das Wirken ihres Gründers, der mehr oder weniger gewaltsam mit einer früheren religiösen Überlieferung bricht, und nach einer ersten charismatischen Periode rascher Ausbreitung stabilisieren sich alle Religionen, indem sie den religiösen Impuls, aus dem heraus sie ins Leben getreten sind, in eine mehr oder weniger starre Institution organisieren. Die religiöse Institution regelt und bestimmt die verschiedenen gesellschaftlichen, kultischen, rationalen und ethischen Ausdrucksformen, worin das betreffende religiöse Ideal seinen Niederschlag gefunden hat. Doch die unumgängliche Institutionalisierung des religiösen Ideals bringt eine Reihe von Konsequenzen für dessen Weiterleben mit sich. Das Bestehen auf den verschiedenen institutionellen Aspekten des religiösen Lebens hat oft zur Folge, daß das religiöse Leben zur bloßen Form- und Routine-sache wird. Für gewöhnlich erfolgt das in Gestalt einer Verkürzung des religiösen Lebens: in einer Verkürzung auf eine Glaubensanschauung im Sinn der Annahme der festgelegten Wahrheiten, worin

sich der Glaube (im mehr oder weniger strengen Sinn) zum Ausdruck gebracht hat; in einer Verkürzung auf das «Praktizieren» der Kultvorschriften und Sittengebote, die aus dem Glauben erwachsen sind; in einer Verkürzung auf eine äußerliche Zugehörigkeit zur Gesellschaft, in der die Bejahung des ursprünglichen Ideals Gestalt angenommen hat.

Gegen diese Verknöcherung des religiösen Lebens erheben in der Geschichte sämtlicher großer Religionen oft religiöse Reformer vereinzelt oder gemeinsam ihre Stimme. Hier liegt somit eine erste, mit der Religion selbst gegebene Ursache der Erneuerungs- oder Wiederbelebungsprozesse, zu denen die religiösen Erweckungsbewegungen gehören.

Die institutionalisierte Fortdauer der Religion bringt jedoch noch eine zweite Reihe von Konsequenzen mit sich. Allein schon das Fortbestehen einer Religion und vor allem ihre Institutionalisierung machen sie zu einer geschichtlichen Größe, die dem Einfluß konkreter Umstände aller Art unterliegt, unter denen die Menschheitsgeschichte verläuft. Der Veränderungsprozeß dieser Umstände wirkt sich zwangsläufig auf das religiöse Leben aus, da dieses in einer institutionellen Körperschaft inkarniert ist, die notwendigerweise einer bestimmten Epoche angehört. Das Fortbestehen der Religion wird somit jedesmal zu einer Überprüfung dieser Institutionen verpflichtet, sobald die tiefgreifenden Änderungen der geschichtlichen Umstände es verunmöglichen, in der neuen Situation das ursprüngliche religiöse Ideal in seinen veralteten institutionellen Formen zu verwirklichen. Die notwendige Umgestaltung der institutionellen Körperschaft wird eine Neufassung des in ihr inkarnierten religiösen Ideals erheischen. Und so führt eine Ursache, die irgendwie außer-