

eine Gruppenpädagogik mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen vorgewagt. Manchen ist sehr bald klar geworden, daß die Methodenfragen eine beträchtliche Bedeutung für die Glaubensgehalte selbst besitzen. Während sie auf eigene Verantwortung Methoden übernahmen, die sie einfach nicht mehr ignorieren konnten, haben sie sich auf der anderen Seite bemüht, ihre Auswirkungen in «erträglichen Grenzen» zu halten. Das aber heißt, die fraglichen Kräfte verkennen und übersehen, daß man einer einmal ausgelösten Dynamik nicht einfach Grenzen setzen kann. Überdies kann man keine Methoden verstümmeln, ohne sie zu verfälschen. Ihr wahres «Wesen» gewinnt sehr schnell die Oberhand. Von denjenigen, die am Ufer stehen und die Strömung des Flusses betrachten, sehen diese Erzieher sich als Zauberlehrlinge betrachtet. Doch ist dieser Platz – das Flußufer – ein ungeeigneter Ort für den Versuch einer Bewertung. Gewiß ist es notwendig, Abstand von

den Phänomenen zu nehmen, die auftreten, wenn die Initiative entgleitet. Doch muß diese Distanz vom tiefsten Innern der Einlassung selbst aus genommen werden, andernfalls ist die Bewertung nur ein Wort der Verteidigung und kann nur als solches erkannt und abgelehnt werden. Am Ort der Einlassung selbst den nötigen Abstand nehmen bedeutet einerseits, sich Werkzeuge zur Interpretation schaffen und dabei womöglich verhindern, daß diese Werkzeuge ihrerseits nicht wieder zu einer Verteidigungsideologie werden oder ein verfälschendes Bild entstehen lassen; kennen wäre dann nichts anderes mehr als anerkennen. Andererseits bedeutet Abstand nehmen die eigene Gegenübertragung erkennen und in der Hand behalten, wenn man sich im Zentrum dessen befindet, was gelebt werden soll. Diese Forderungen rufen nach unsrer Meinung zur Bildung von Erziehern ganz anderer Art auf, als wir sie kennengelernt haben.

<sup>1</sup> Pontalis, *Après Freud* (Paris 1968) 272.

<sup>2</sup> Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde* (Paris 1970) 58. Wir zitieren diesen Text, könnten aber ebensogut andere dieser Art zitieren. Unsre Absicht ist nicht, seine Wahrheit zu bestreiten oder seine Falschheit abzuschwächen, sondern nur klarzumachen, wie die hier verwendeten Kategorien für diejenigen unzugänglich werden, die selbst experimentell erfahren haben, wie das Imaginäre sie hervorbringt. (Uitgeverij de Vroente, Kasterlee 1968 «Heil, Geloos en Openbaring».)

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN LE DU

geboren 1927 in der Bretagne, Priester. Als Psychosozio-  
loge ist er pädagogischer Berater beim M. S. U. (Service du  
Monde Scolaire et Universitaire). Er war 9 Jahre lang Stu-  
dienleiter am Institut de Pastorale Catéchétique in Paris. Er  
veröffentlichte u. a.: *L'éducateur confronté à l'image* (1972),  
*Jusqu'ou iront-ils? L'éducateur piégé par la morale* (1974).

José Castillo

## Therapeutischer Wert der herkömmlichen Methoden der Spiritualität

Eines der bezeichnendsten Phänomene, welche die «Spiritualität» unserer Zeit prägen, besteht zweifellos darin, daß man die herkömmlichen Methoden, deren man sich während Jahrhunderten zur Ausbildung und Erhaltung des sogenannten «geistlichen Lebens» bedient hat, immer mehr aufgibt. Nicht nur werden die Frömmigkeitsübungen weniger oft vollzogen, sondern man hat – zu-

mindest in vielen Fällen – gewisse Dinge aufgegeben, die von jeher als ganz grundlegend für das Streben nach Gott und nach der christlichen Vollkommenheit angesehen wurden. So sind die Seelenführung, das geordnete, regelmäßige Gebet, die Übungen der Abtötung entweder kurzerhand fallengelassen worden oder dann sucht man sie durch andere Dinge zu ersetzen, die man mehr oder weniger bewußt für sinnvoller und wirksamer hält. Beispielsweise wird ziemlich oft die Seelenführung durch das «Counseling», das Gebet durch «Jogaübungen», die asketische Abtötung, wie sie von jeher in Brauch stand, durch die Arbeit an der Weltveränderung oder andernfalls durch die Verzichtes ersetzt, die der Einsatz zur Befreiung der Schwachen auferlegt.

Eine Entwicklung von so großem Ausmaß wirft selbstverständlich ernste Probleme auf. Zu diesen gehört namentlich auch die heikle und verwickelte



Frage nach dem therapeutischen Wert der herkömmlichen Methoden der Spiritualität. Ja, es läßt sich geradezu behaupten, daß diese Frage sogar im Zentrum der Spiritualitätsdebatte steht. Ist jetzt, da die herkömmlichen Methoden der Spiritualität so ziemlich allgemein und massiv aufgegeben worden sind, nicht die Stunde gekommen, uns ernstlich zu fragen, welches der eigentliche Grund ist, weshalb man sie fallengelassen hat? Ich weiß freilich sehr wohl, daß diese Frage schon seit Jahren auf tausenderlei Weisen gestellt wird. Doch habe ich den Eindruck, daß wir uns vielfach mehr darum bemühen, die eigentlichen Probleme zu verschleiern, als sie geradewegs anzupacken. Was konkret das Thema betrifft, mit dem wir uns hier befassen, so betrachten die in der «Spiritualität» beschlagenen Fachmänner diesen ganzen Umbruch oft als ein im Grunde genommen «ethisches» Problem: man gebe die herkömmlichen Methoden deshalb auf, weil das Urteilsvermögen verwirrt und der Wille geschwächt sei; es handle sich letztlich um eine unverantwortliche Konzession an den sündigen, bösen Geist der Welt. Dies mag, wenigstens in gewissen Fällen, stimmen. Muß man jedoch nicht, wie dem auch sei, zugeben, daß diese Behauptung nicht den eigentlichen Kern des Problems trifft? Wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß es sich bei dieser ganzen Angelegenheit nicht um ein «ethisches» Problem handelt, sondern vor allem um ein «therapeutisches» Problem? Es geht hier um eine fundamentale Frage, die wir als Christen aufgreifen müssen, wenn wir wirklich das Problem anpacken wollen, das mit der kritischen Situation, in der sich das religiöse Leben heute befindet, gegeben ist.

#### *Der Kernpunkt des Problems*

Wenn es darum geht, eine bündige Erklärung für den Umstellungsprozeß zu geben, den die herkömmliche religiöse Praxis durchmacht, wirft man heute gern mit dem Wort «Säkularisation» um sich.<sup>1</sup> Damit will man bekanntlich nicht unbedingt behaupten, die religiöse Praxis sei am Verschwinden. In vielen Fällen will man damit den so tiefen Umbruch benennen und erklären, den die Religiosität in unsern Tagen durchmacht. H. Cox ist mit seinem «Fest der Narren» diesbezüglich ein treffendes Beispiel. Damit stimmen übrigens im allgemeinen auch die Religionssoziologen überein, mögen sie nun von der «unsichtbaren Religion»<sup>2</sup> oder von einem «Rumoren der Engel»<sup>3</sup> sprechen.

Es ist jedoch klar, daß man mit solchen Aus-

sagen nicht an den Grund des Problems rührt. Die entscheidende Frage ist ja nicht, ob die Religiosität unter Formen, die sich mehr oder weniger von den herkömmlichen unterscheiden, weiterleben wird, sondern es ist zu bestimmen, weshalb sich heute eine so bedeutungsvolle Entwicklung vollzieht. Wenn wir also die Frage auf dieser Ebene und in dieser Sicht stellen, kommen wir nicht darum herum, das Problem anzupacken, welchen therapeutischen Wert die herkömmlichen Methoden der klassischen Religiosität besitzen. Ja, man kann sogar behaupten, daß dieses «therapeutische» Problem heute jeder möglichen Fragestellung und damit auch jeder möglichen Lösung zugrunde liegt, die man für die heutige Krise der Spiritualität ausfindig zu machen sucht.

Wie immer wir uns auch zur Psychoanalyse einstellen mögen, so ist doch eines klar: die religiöse Erfahrung und Praxis sind heute unvermeidlich dem «Verdacht» ausgesetzt, und zwar aus dem einfachen Grund, weil unsere Kultur ein für allemal innegeworden ist, daß das religiöse Bewußtsein nicht nur in seiner Gesamtheit «falsch» sein kann, sondern daß es, was noch schwerer wiegt, «entfremdet» sein kann. Nun aber lehrt uns die Erfahrung, daß alles, was verdächtig erscheint, weil es täuschen oder, was noch schlimmer ist, entfremden kann, schließlich zwangsläufig in einigen Fällen Spannung und Konflikt erzeugt, oder daß man, was häufiger der Fall zu sein pflegt, es kurzerhand aufgibt. Dies kommt, wenn auch nicht immer bewußt, so doch tatsächlich vor. Die betreffenden Menschen wissen vielleicht für gewöhnlich nicht, daß dies der Fall ist. Wir ersehen jedoch aus der Erfahrung, daß es jeden Tag mehr Menschen gibt, die sich infolge von Konflikten, in denen die religiöse Praxis eine wichtige Rolle spielt, an den Psychiater wenden. Und vor allem wächst Tag für Tag die Zahl derer, welche die herkömmlichen Methoden der traditionellen Frömmigkeit, ja die Religiosität selbst aufgeben, weil sie den Verdacht hegen und befürchten, daß ihre religiösen Praktiken für das Leben keinen Sinn hätten, oder weil sie in diesen Bräuchen eine gewisse Komplizenschaft mit den Kräften der Entfremdung entdecken, die in unserer Gesellschaft am Werk sind.

Wenn ich diese Dinge zur Sprache bringe, will ich nicht einfach niederreißen. Vielmehr geht es mir darum, begreiflich zu machen, daß etwas, bevor es neu aufgebaut werden kann, die läuternde Prüfung der Zerstörung durchmachen muß. Paul Ricœur schreibt: «Für den Christen gehört das Zerstören zum Akt des Horchens; durch diese



Zerstörung wollen wir ein ursprünglicheres und schöpferischeres Wort erhörchen, das heißt, wir wollen die Sprache sprechen lassen, von der ich gesagt habe, daß sie uns zu uns selbst gebracht hat, obwohl wir es waren, die sie ausgesprochen haben. Diese Sprache nenne ich die grundlegende Sprache. Ihre Funktion ist es, eine Existenzmöglichkeit zu eröffnen, zu inaugurieren.»<sup>4</sup> Eben deshalb, infolge des unbewußten destruktiven «Verdacht», der bei den Menschen unserer Zeit allüberall zutage tritt, sind die herkömmliche Religiosität und ihre Methoden heute ernstlich bedroht. Sie sind bedroht, weil sie auf sehr tiefen Ebenen als bedrohlich, aber auf das menschliche Dasein mächtig einwirkend erscheinen. Hier liegt der Kernpunkt des Problems – eines Problems, das übrigens für den Glaubenden hoffnungsträchtig ist. Denn diese Bedrohtheit ist nicht als Anzeichen einer schicksalhaften Vernichtung anzusehen, sondern als notwendiger Weg zur Heilung.

Das Aufgeben oder Ersetzen der herkömmlichen Methoden der Spiritualität stellt nicht sosehr ein «ethisches» als ein «therapeutisches» Problem dar.

In meiner Arbeit geht es mir nun darum, Sinn und Folgen dieser Problematik aufzuzeigen am konkreten Fall der Methoden, deren sich die klassische Spiritualität von jeher zu bedienen pflegt: das organisierte, geregelte Gebet und die asketische Abtötung.

#### *Gebet: von der Objektivation zur Transzendenz*

Schon infolge seiner Natur und Struktur hat das Gebet zwangsläufig etwas Mehrdeutiges an sich, kann man doch Gott mit dem verwechseln, was nur Produkt unserer Gebetstätigkeit ist. Es spielt dabei ein Objektivationsprozeß, der unserem Bewußtsein eigen ist. Erstreckt sich dieser Prozeß auf Gott, so sucht er unablässig das Transzendente zu objektivieren, indem er es zu Unrecht mit dem verwechselt, was nur *unsere* Realität, Erzeugnis unseres Tuns ist.<sup>5</sup>

Gott ist nicht ein Ding, mit dem wir hantieren könnten, um für uns Vorteile herauszuschlagen oder um unsere Bedürfnisse zu stillen. Gott ist der Transzendente und deswegen und in diesem Sinn der «absolut Andere». Gott ist somit nicht «etwas», von dem ich sicher sein kann, daß ich es habe, weil ich es denke oder fühle; er ist nicht etwas, das ich hier und jetzt besitzen kann, das ich hier – an diesem Ort und an diesen Zeitpunkten – behalten kann, auch wenn ich am betreffenden Ort und im jeweiligen Moment bestimmte Ideen oder

Gefühle in meinem Kopf habe oder sogar Freude und Frieden empfinde. Dies alles *kann* Anzeichen meiner Vereinigung mit Gott sein, muß es aber nicht, und selbstverständlich ist nichts von all dem Gott selbst.

Da man also Gott an sich nicht erreichen kann, hat der Mensch – so wie er nun einmal ist – beständig Anstrengungen unternommen, um sich Gott vorzustellen, um seiner habhaft zu werden oder auch ihn zu besänftigen. Daher kommt es, daß der Mensch denkt, er stehe mit Gott in Verbindung, obwohl in Wirklichkeit das, womit er in Verbindung steht, die «Objektivationen» Gottes sind, die wir Sterbliche uns unablässig machen.

Diese Objektivationen bestehen in den von uns gemachten «Ortsbestimmungen» des Transzendenten. Erstens verlegen wir Gott in ein bestimmtes *Wissen*: wir denken an Gott, zimmern uns Vorstellungen über ihn zurecht, versteifen uns auf gewisse Gedanken, auf die Wahrheiten über Gott und die richtigen Kriterien, die den Weg abstecken, der zu ihm führt. Und so haben wir, wenn wir uns diese Gedanken machen, sie auskosten, den ganz festen Eindruck, daß wir Gott besitzen und ihm nahe sind. Das ist der Mechanismus der Meditation und der orthodoxen Wahrheit – Dinge, die wir häufig mit dem lebendigen Gott verwechseln.

Zweitens verlegen wir Gott in einen bestimmten *Raum*: wir denken, daß wir dann und vor allem dann, wenn wir im Gotteshaus oder in der Einsamkeit eines verborgenen Winkels weilen, Gott näher seien. Das ist der «ausgesonderte» Raum, der außerhalb des Raums unseres Zusammenlebens und Arbeitens liegt, siedeln wir doch Gott eher im «Ungewöhnlichen» als im Gehäuse unseres Alltagsdaseins an.

Schließlich verlegen wir Gott in eine bestimmte *Zeit*. Denis Vasse hat einmal sehr treffend bemerkt: Wie das Kind oder der Kranke im Essen ein Mittel gegen ihre Angst und das Sichernde einer Präsenz finden, so haben wir es gelernt, uns von unseren Beschäftigungen zurückzuziehen, um uns der nährenden Glut des Geistes anheimzugeben. Wir sind eifrig bedacht gewesen, uns in unserem Tagewerk eine Stunde, die «gewichtige Zeit» auszusparen, an die wir uns gewöhnt haben und nach der wir, wenn wir sie aufgegeben haben, Heimweh verspüren. Heimweh des schlechten Gewissens, Gewohnheit des guten Gewissens ist für uns je nachdem die Stunde des Schweigens – die objektivierte Zeit –, die uns die Gegenwart Gottes gewährleistet.<sup>6</sup>

All dies ist verständlich. All dies läßt sich auch



nicht ganz vermeiden. Der Mensch kann nur über das Wissen, den Raum und die Zeit zum Transzendenten kommen. Das ist mit unserem Menschsein gegeben. Nun aber ist gerade hier der Punkt, wo das Zweideutige des Gebetes liegt. Dieses stützt sich auf einen Mechanismus, der sich einerseits nicht ausschalten läßt, der aber gleichzeitig doppelsinnig, täuschend, ja gefährlich ist. Vor allem gefährlich, denn in dem Maß, als man das für Gott nimmt, was nur Projektion unserer Bedürfnisse, Sakralisation unserer Ideen oder Beschwichtigung unserer Ängste ist, wird das Gebet zu einer Selbsttäuschung und Selbstentfremdung. Die Geisteslehrer hatten recht, wenn sie eindringlich betonten, der eifrige Beter müsse sich beständig davor hüten, sich von seiner Geistesanstrengung täuschen und halluzinieren zu lassen.<sup>7</sup>

Befinden wir uns somit in einer ausweglosen Situation? Müssen wir folglich das Gebet aufgeben, es fliehen, da von ihm Gefahr droht? Ich erinnere hier wieder an die kluge Bemerkung Ricœurs: «Für den Christen gehört das Zerstören zum Akt des Horchens; durch diese Zerstörung wollen wir ein ursprünglicheres und schöpferischeres Wort erhörchen.» Wir haben uns also tapfer einer *totalen* Umkehr mit ihren Konsequenzen zu unterziehen – einer Umkehr, die dem «Verdacht» enthebt, um im «Hinhorchen» zu endigen. Es geht um eine Grundhaltung, die keiner Worte bedarf, um sich zu äußern, und zu der man überall findet. Diese Haltung besteht darin, daß wir Gott in seiner absoluten Transzendenz anerkennen und unser Wünschen auf das abstimmen, was er wünscht. Ebenso sehr, ja mehr als «locutio ad Deum» ist das Gebet «conversio ad Deum».<sup>8</sup>

So verstehen wir, daß das Gebet eine Gefahr wie eine Heilung sein kann: eine Gefahr in dem Maß, als es nur Projektion unserer Bedürfnisse oder Ängste ist, um in sie eingeschlossen zu bleiben; eine Heilung in dem Maß, als das Gebet auf eine radikale Umkehr hinausläuft, auf die Umkehr, die zum Hinhören wird. In diesem zweiten Fall ist das Gebet nicht nur eine sinnvolle Wirklichkeit, sondern vor allem das vorzügliche Mittel zu einer entscheidenden Entdeckung: zur «Sinnengewinnung» für das gesamte Dasein.

*Abtötung: von der repressiven Zweideutigkeit  
zur befreienden Transparenz*

Auch die christliche Abtötung hat etwas Zweideutiges an sich. Diese Zweideutigkeit ist nicht nur mit dem oft eingestandenen und beklagten

Faktum des Masochismus gegeben, der hinter einem sehr «abgetötet» wirkenden Verhalten stecken kann, sondern liegt vor allem darin, daß die asketische Abtötung sehr oft in einen höchst mangelhaften allgemeinen Verstehensrahmen versetzt worden ist.

Jeder Seelenführer weiß ja aus Erfahrung, daß die Übung der christlichen Askese häufig in Situationen der Frustration, ja des Konflikts bringt. Jean Gouvernaire hat diesen Sachverhalt recht geschickt zu formulieren gewußt: «Wie viele Menschen habe ich nicht angetroffen, die infolge der religiösen Schulung in ihrer Eigenpersönlichkeit angeschlagen sind! Man hatte ihnen gewisse Praktiken, gewisse Formen des Betens, der Ergebung beigebracht. In verblüffendem gutem Willen hatten sie sich diese apostolische und tugendhafte Persönlichkeit übergestülpt, die man ihnen vor Augen gestellt hatte. Später, eines schönen Tages, hat dann das wirkliche Ich seine Rechte geltend gemacht. Wie das Leben im Frühling aus den Nähten platzt, hat das Ich die Formen, in die es gepreßt worden war, gesprengt und blickt nun voller Abscheu auf die einstige Selbstentfremdung. Es schmerzt, wenn man jemanden sagen hört: «Dieser Mensch war nicht ich selbst.» Dann bleibt kein anderes Heilmittel übrig, als unter großen Anstrengungen wieder einen neuen Anfang zu machen.»<sup>9</sup> Dies ist die Frustrations- und Konfliktsituation, die eine von Zweideutigkeit gezeichnete Praxis der christlichen Askese zur Folge hat.

Diese Zweideutigkeit betrifft vor allem den Daseinsgrund der Entsagung: Ist diese als *Ursache* unserer Liebe zu Gott oder als *Auswirkung* dieser Liebe in uns anzusehen? Häufig hat man die christliche Askese als ein Gefüge von Praktiken dargestellt, die *zur* Erreichung einer vollkommenen Gottesliebe notwendig seien. In dem Maße aber, als er die Dinge so ansieht, wird der betreffende Mensch in den Konflikt hineingerissen. Es besteht nämlich die Gefahr, daß solche Praktiken nicht aus seinem Innern kommen, sondern ihm von außen aufgedrängt werden, weil man all dies «zu tun hat», um zur Liebe zu gelangen, zu einer Liebe, die in Wirklichkeit im betreffenden Menschen nicht vorhanden ist. Von dem Moment an, da die Dinge so verlaufen, erwächst das Verhalten nicht aus einem tiefen, freien Entscheid, sondern aus der auferlegten Norm. Vom theologischen Standpunkt aus ist ein so konzipiertes Verhalten nicht Frucht des «Evangeliums», sondern des «Gesetzes». Vom therapeutischen Standpunkt aus gesehen wird es praktisch unmöglich sein, dabei



nicht in eine Spannung zu geraten und zu scheitern.

Zweitens liegt das Zweideutige der Abtötung in ihr selbst: Um was handelt es sich, wenn man von Abtötung spricht? Soll sie zu einer *Unterwerfung* führen oder zu einer *Befreiung*? Die geistliche Tradition der ersten Jahrhunderte der Kirche wußte darauf eine befriedigende Antwort zu geben: die Askese ist der Weg der Rückkehr zum Paradies, die Freisetzung der Liebe, um soweit als möglich die ursprüngliche Integrität wiederzuerlangen.<sup>10</sup> Das Ideal war somit ganz vernünftig. Doch dieses Ideal und dessen Verwirklichung waren zwei verschiedene Dinge. Aus der konkreten Lebenspraxis wissen wir ja gut genug, wie sehr die Askese bestimmte Formen negativer Unterwerfung und vor allem der Repression hervorgebracht hat. Doch vor allem kam es zu einer zu negativen Freiheitsauffassung: Wenn der Mensch sündigte, weil er frei war, so ist die Freiheit Grund und Wurzel der Sünde und des Bösen; darum ist es notwendig, sie zu unterdrücken und zu beherrschen. Die Freiheit wird in diesem Fall als «Freiheit von» und nicht als «Freiheit zu» aufgefaßt. Die Askese hat mit Recht gesagt, der Mensch müsse über die Sünde und das Böse Herr sein und sie unterdrücken, doch hat sie der Menschheit einen schlechten Dienst geleistet, weil sie nicht weiter geblickt hat, weil sie also nicht begriffen hat, daß der härteste und fruchtbarste Verzicht, den der Mensch zu leisten hat, eben diejenige Entsagung ist, die notwendig zur Aufgabe gehört, frei zu sein, um so die Freiheit unter den Menschen zu ermöglichen.

Drittens liegt etwas Zweideutiges in den Inhalten der Abtötung, d. h. in all dem, was Gegenstand des Verzichtes sein soll. Geht es dabei darum, daß der Mensch *sich selbst* beherrscht, oder darum, daß er über die *Welt* herrscht, ohne daß er selbst sich von etwas oder jemandem beherrschen läßt? Die christliche Spiritualität hat die Anstrengungen des Menschen vorzüglich, ja fast ausschließlich auf die Selbstbeherrschung ausgerichtet. Man halte sich vor Augen, daß die Spiritualität der Kirche sich während Jahrhunderten von der Spiritualität der Mönche genährt hat. Nun aber verstand man nach der landläufigen Auffassung, die schon von altersher in Geltung stand, das Leben des «Gottesmanes» mehr einem asketischen, negativen Schema als einem berufsgemäßen, schöpferischen Verhaltensmuster entsprechend. Wenn z. B. diese Mönche des Altertums in der Genesis den Urauftrag lasen, den Gott dem Menschen gegeben hat und

worin der Sinn des ganzen Lebens zum Ausdruck kommt: «Macht euch die Erde untertan, herrscht über die Lebewesen!» (vgl. Gen 1, 28), dann besagte dieser Auftrag, durch die Entwicklung und Nutzung der in der Natur verborgenen Energien die Welt zu erobern, für diese heiligen Männer, daß sie verpflichtet seien, in sich selbst das Animalische dem Geist zu unterwerfen; folglich hatten sie sich selbst zu beherrschen und ihre Leidenschaften zu besiegen, um sie dem Willen und diesem Gott zu unterwerfen. Diese Auffassung läßt sich je länger je weniger halten. Heute versteht man das Wort der Genesis als eine Aufforderung, sich die äußere Natur untertan zu machen: der Mensch soll über die Dinge herrschen und sich nicht von ihnen beherrschen lassen; er soll sich somit für die Vermenschlichung der Welt und die Befreiung des Menschen einsetzen. Es liegen hier zwei Lesarten des Bibeltextes vor, die offensichtlich zwei verschiedene (in jeder Richtung divergierende) Auffassungen des geistlichen Dynamismus widerspiegeln: die erste liegt in Richtung der Askese, die zweite in der Linie der schöpferischen, befreienden Arbeit.<sup>11</sup> So wie die Dinge laufen, scheint sich das christliche Engagement immer mehr nach dieser zweiten Lesart auszurichten. Diese entspricht einer «totalisierenderen» Deutung der menschlichen Existenz. In einer anderen Epoche fand der Mensch einen Sinn für sein Leben im asketischen Verzicht auf sich selbst, um Gott zu begegnen; heute aber wird es immer schwieriger, einen Daseinssinn zu finden außer im Bestreben, über die Welt zu herrschen, indem man die Entfremungskräfte, die in ihr am Werk sind, sich untertan macht. Die Folgerung, die man aus dieser neuen Sicht der Dinge ziehen kann, liegt klar zutage: das bloß asketische Verständnis der christlichen Selbstverleugung kann heute nur zu Konflikt und Frustration führen. Nicht, weil es heute nicht mehr notwendig wäre, sich selbst zu beherrschen, sondern weil das nicht genügt. Es ist auch notwendig, über die Welt zu herrschen, und vor allem, dafür zu kämpfen, daß die Herrscher über den Menschen aufhören, ihn zu versklaven.

#### *Schluß: «Ethik» oder «Therapie»?*

Das Phänomen, daß man gegenwärtig die herkömmlichen Methoden der Spiritualität aufgibt, als ein im Grunde genommen «ethisches» Problem zu beurteilen, ist meines Erachtens erstens naiv und zweitens ungerecht. Naiv, weil es angesichts der weiten Verbreitung des Problems (das



ein allgemein vorhandenes Phänomen darstellt) allzu oberflächlich ist, ohne weiteres zu behaupten, daß in dieser Hinsicht seit kurzem viele Menschen schlecht geworden sind. Ungerecht, weil wir nur allzu gut wissen, daß viele dieser Menschen, welche die herkömmlichen Methoden aufgegeben haben, nicht nur guten Willen besitzen und diesen bewährt haben, sondern sogar fest entschlossen sind, selbst unter gewaltigen Opfern Jesus Christus zu dienen, wobei sie ihr Ansehen, ihren Komfort, ihre Sicherheit und ihre Zukunft aufs Spiel setzen. Man sagt allzu leicht, diese Menschen seien schwach und Gott nicht treu. Auch wenn wir zugeben, daß man die herkömmlichen Methoden manchmal aus Schwäche und Untreue aufgibt, so erklärt dies alles doch nicht, was zu erklären ist.

Wenn ich auf diese Dinge zu sprechen komme, so möchte ich doch nicht behaupten, daß heute die Spiritualität sich von der Ethik getrennt habe. Was ich betonen möchte, ist nur das, daß es sich nicht in erster Linie um ein ethisches Problem handelt, sondern um einen Kulturumbruch, der es unum-

gänglich (und gleichzeitig möglich) gemacht hat, das «hermeneutische» Problem zu stellen. Wenn nun aber das hermeneutische Problem sich im spezifischen Bereich der sittlichen Verhaltensweisen stellt, so ist die zu lösende Frage nicht nur ein «Interpretations»-Problem, sondern darüber hinaus ein «Therapie»-Problem. Das Bewußtsein wird mit Inhalten konfrontiert, die ihm gleichzeitig als «verpflichtend» und als «verdächtig» vorkommen. Ist das nicht die ganz vertraute Situation, die viele Gläubige in unserer Zeit vielleicht dramatisch erleben? In einer solchen Situation eine vernünftige Lösung zu programmieren kann nicht darin bestehen, daß man die in Frage gestellten Methoden wieder zu restaurieren sucht – was uns nicht aus dem Konflikt herausbringen würde –, sondern darin, daß man ein «Hören» ermöglicht: ein Hinhorchen auf das Wort, das nicht an die menschlichen Methoden und Vorgehensweisen gefesselt ist, sondern das immer ursprünglich ist und deshalb für die gläubige Existenz stets neue Möglichkeiten schafft.

<sup>1</sup> Eine überaus reiche Bibliographie über die «Säkularisation» findet sich in dem ausgezeichneten Werk, das vom «Instituto Fe y Secularidad» von Madrid veröffentlicht worden ist: *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972) 395–467.

<sup>2</sup> T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (Macmillan, New York 1967).

<sup>3</sup> P. L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Doubleday, New York 1969).

<sup>4</sup> P. Ricœur, *Tareas de la comunidad eclesial en el mundo moderno: Seminarios 18* (1972) 52.

<sup>5</sup> Daher die «Ambiguität des Sakralen», die P. Ricœur so scharfsinnig analysiert hat. Von seinem reichen Schrifttum vgl. *De l'interprétation, essai sur Freud* (Seuil, Paris 1965) 504–510.

<sup>6</sup> D. Vasse, *Le temps du désir* (Seuil, Paris 1969) 25.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. die tiefsinnigen Bemerkungen, die Johannes vom Kreuz macht in: *Aufstieg zum Berge Karmel II*, Kap. 17–20, sowie in Kap. 30.

<sup>8</sup> Vgl. J. Gouvernaire, *Prier: Christus 19* (1972) 549.

<sup>9</sup> J. Gouvernaire, *Lettre à un Père spirituel: Christus 11* (1964) 515–516.

<sup>10</sup> Vgl. F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt* (Freiburg i. Br. 1960) 10ff; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und im Spätjudentum* (Tübingen 1951).

<sup>11</sup> Vgl. A. De Vogue, *Le procès des moines d'autrefois: Christus 12* (1965) 119–121.

Übersetzt von Dr. August Berz

## JOSÉ CASTILLO

geboren 1929 in Puebla de Don Fadrique (Spanien). Er studierte Theologie an der Theologischen Fakultät Granada und an der Universität Gregoriana in Rom, wo er 1964 promovierte. Seit 1967 ist er Professor für Dogmatische Theologie an der Theologischen Fakultät Granada. Er war als Gastprofessor an den Universitäten Comillas (Spanien) und Gregoriana (Rom). Er veröffentlichte u. a.: *¿Hacia dónde va el clero?* (Madrid 1971).