

einer neuen, noch unbestimmten und sprachlosen Erfahrung und Ausdrucksmöglichkeit des Glaubens nicht gerecht werden; einer Subversion, die manchen als Irrweg erscheinen mag, aber auch einer Subversion, die vielleicht die Voraussetzungen schafft, die stets notwendige Suche nach dem Glauben immer wieder neu zu beleben.

Man sollte sich freilich vor dem Irrtum hüten, daß die marxistischen Christen jede intellektuelle Folgerichtigkeit mißachteten. Nur engagieren sie sich auch in ihrer Wahrheitssuche in zwei Richtungen. Zunächst geht es ihnen darum, einen Zugang zum Evangelium zu finden, der in der letzten Konsequenz materialistisch wäre. Das Buch von Fernando Belo, «Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc», eröffnet hier ganz neue Zugänge, die es noch weiterzutreiben gilt. Der andere Pol dieser Bemühungen ist die Geschichte des Christentums selbst, die neu aufgerollt werden muß unter der Leitfrage, ob die Kirche nicht die christliche Praxis, die einmal revolutionär war, verdunkelt hat. Auf diese beiden Themen will die Zeitschrift «Lettre» ihre Bemühungen konzentrieren. Sie hat bereits eine eigene Nummer herausgebracht, die dem Buch von Belo gewidmet ist.

Die Stunde des Dialogs zwischen Christen und Marxisten ist für diese marxistischen Christen wohl vorbei, denn sie sind ebensolche Marxisten geworden wie die anderen, so daß die eigentlichen Auseinandersetzungen sich nun für sie innerhalb des

marxistischen Lagers abspielen: Um welche Praxis, welche Theorie geht es, und welcherart sozialistische Gesellschaft ist folglich aufzubauen? Es ist nicht zu bestreiten, daß diese Weise der Problemstellung bei den marxistischen Christen ermöglicht wurde durch die Fortschritte in der revolutionären Theorie und Praxis: im wesentlichen handelte es sich dabei um den Bruch mit dem «Ökonomismus», jener Verkürzung des Marxismus zu einem Positivismus, der alles aus bloß wirtschaftlichen Widersprüchen ableitete. Die Geschichte sowie die neueste Entwicklung der ideologischen Auseinandersetzungen (um Schule, Rechtswesen, Militär, Frauenfrage und Sexualität) haben erkennen lassen, daß der Kapitalismus Lösungen zur Überwindung seiner Krisen zu finden vermag, sofern nur das ideologische Gefüge noch nicht zerstört ist. Bei all diesen Fronten sind die marxistischen Christen besonders für die Front der religiösen Ideologie zuständig. Und diese Front ist ohne Zweifel eine der wichtigsten Stellen, an denen sich die Scheidung zwischen Revolutionären und Reformisten vollzieht, und zwar auch unter den Christen der französischen Linken.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARTINE SEVEGRAND

geboren 1942, ist Lehrerin für Geschichte und Geographie in einer Sekundarschule, gegenwärtig Aktivistin der CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail).

Fernando Urbina

## Das geistliche Leben ist eine Versuchung

Gerade in seinem Verlangen nach Vollkommenheit vor Gott läuft das geistliche Leben Gefahr, die Konflikte, die mit dem konkreten geschichtlichen Erleben gegeben sind, zu verschleiern. Dadurch kann es paradoxerweise zu einer Versuchung werden: man ist zu psychologischer Verstellung und politischer Komplizenschaft versucht,

die unbewußt in den Dienst der herrschenden Gruppen gestellt wird, die den Konfliktscharakter der Geschichtsprozesse zu verdecken suchen. Dieses Tarnungs- und Verheimlichungsbestreben geht auf eine Spaltung zurück, welche die Welt des geistlichen Lebens von der wirklichen Welt trennt, wo es um die geschichtlichen Schicksale des menschlichen Handelns geht. Das geistliche Leben wird dann für ängstliche Gemüter zu einer Versuchung zur Evasion oder aber zu einem Rechtfertigungsmittel für das Gewissen der Herrschaftsschicht, die an den schweren sozialen Gegensätzen die Schuld trägt und der daran gelegen ist, den Blick davon abzulenken.

Eine objektive Reflexion muß diesen zwiespältigen Charakter jedes «geistlichen Lebens» feststellen, der schon der herkömmlichen Lehre be-

kannt ist, wenn sie von den «Versuchungen des Geistes» spricht. Die «Unterscheidung der Geister» hat ja eben zur Aufgabe, diese Zweideutigkeit zu klären, indem sie die echten Formen des religiösen Lebens von den unechten unterscheidet. Dieses Unterscheidungsbestreben verwirklicht sich in der Bewegung des Christseins, die sich in einer beständigen «Lebensrevision» äußert und hinterfragt. Dieser Überprüfung und Deutung einer geschichtlichen Erfahrung will die vorliegende Reflexion dienen, die eine geistliche Hermeneutik des geschichtlichen Moments der christlichen Spiritualität unternehmen will.

I. DIAGNOSTIK DER VERSUCHUNG,  
DAS «GEISTLICHE LEBEN» UND DAS «GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHE LEBEN»  
VONEINANDER ZU TRENNEN

*Interpretation der Lehre über das geistliche Leben*

In der Periode, die unserer Krisensituation vorausging, bestand in der Lehre und Unterweisung über die Spiritualität die Tendenz, das christliche Leben im «innern Leben» zu konzentrieren. Die Hinentwicklung zur «Vollkommenheit» wurde als zunehmende Intensität der «Gebetszustände» verstanden. Diese Tendenz kam im Titel von Werken zum Ausdruck, die bei der «geistlich eingestellten» Leserschaft großen Anklang fanden (z. B. die «Vie intérieure» von Tissot, Mercier usw.), vor allem aber in den bevorzugten Methoden (die der monastischen asketischen Tradition entnommen waren) und im Vorrang, der dem mystischen Leben zuerkannt wurde; dieses sah man als Zeichen dafür an, daß das christliche Leben seinen Höhepunkt erreicht habe. Zwar bildete die liturgische Frömmigkeit ein heilsames Gegengewicht gegen diese Tendenz, fiel es doch schwer, die gemeinsame Liturgiefeier in die üblichen Schemata der geistlichen Theologie zu pressen.

Selbstverständlich sprach man den gesellschaftlichen Betätigungen, beispielsweise dem apostolischen Wirken, ihren Wert nicht ab. Man betrachtete sie aber als einen abgeleiteten Wert zweiter Ordnung. Als den primären Quell der «Selbstheiligung und des Apostolats» sah man die Tätigkeiten des «innern Lebens» an. Ein charakteristisches Beispiel für diese Sicht des Christseins, das auf die Bildung der Priester und Ordensleute einen starken Einfluß ausübte, war «L'Âme de tout

apostolat» von Dom Chautard.<sup>1</sup> Das Modell dieser Auffassung über das Christsein bestand im Schema: inneres Leben (Kontemplation) → tätiges Wirken in der Welt. Dies zog eine tiefgreifende Tendenz nach sich, in Werturteil und Praxis eine Trennung in zwei Stockwerke vorzunehmen: geistliches Leben / tätiges Leben in der Welt.

Obwohl man schon beim Aufkommen der neuen geschichtlichen Kreativität der modernen Welt im 16. Jahrhundert der Formel «contemplata aliis tradere» die andere Wendung «contemplativi in actione» entgegenstellte,<sup>2</sup> so vermochte doch die schematisierende Tendenz der Zeit der katholischen Restauration des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zu erfassen, welche reiche Möglichkeiten diese neue Formulierung erschloß.

Andererseits bestand in den damaligen Handbüchern über die Asketik und Mystik (eines der bezeichnendsten Beispiele haben wir in «Les trois âges de la vie intérieure» von R. Garrigou-Lagrange) die Neigung zu abstrakter Vereinheitlichung. Man verkürzte die das ganze christliche Leben durchziehende Bewegung auf einen Prozeß, der um die Entwicklung der «Gebetszustände» kreiste, und suchte diese Entwicklung in einem einzigen Schema festzulegen. Darum verschmolz man zwei so verschiedenartige geistliche Erfahrungen wie die der hl. Teresa von Avila und die des hl. Johannes vom Kreuz zu einem einzigen Modell.

Der Meinungsstreit, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen den Vertretern eines einzigen (mystischen) und denen eines doppelten (asketischen und mystischen) Weges entbrannte, ging im einen wie im andern Fall von einem Lehrmodell aus, welches das gesamte christliche Leben in allen seinen Möglichkeiten einfangen sollte. Heute gestattet uns die gewonnene Freiheit zur Kritik, uns über die üblichen Schemata hinwegzusetzen und wiederum zu entdecken, wie verschieden die beiden großen Meister des Karmels in ihrem Erleben und in ihrer Sprache sind und welche unendlich reiche Möglichkeiten demnach das christliche Leben aufweist. Damit wollen wir nicht die Seriosität und den Wert der Arbeit leugnen, die in der von uns kritisierten Epoche geleistet worden ist. Heute jedoch stehen wir einem tiefgreifenden Wandel der anthropologischen Voraussetzungen, der Grundformen des Erlebens und der linguistischen Grundmodelle gegenüber, der uns zu einer Überprüfung der genannten Auffassungen zwingt, um die in ihnen enthaltenen Werte in weitere Perspektiven zu versetzen.

*Deutung einer Erfahrung*

Wenn man das «geistliche Leben» tiefer zu erfassen sucht und dabei über die theoretischen Ausführungen der Abhandlungen und Handbücher weit hinausgeht, erhält es wieder seinen ursprünglichen Sinn: es besteht im persönlichen und gesellschaftlichen christlichen Leben, das sich in seinem geschichtlichen Umraum verwirklicht. Hier muß es gedeutet werden durch die auf ihre umfassenderen geschichtlichen Dimensionen gebrachte geistliche Hermeneutik der Lebensüberprüfung. Der theologische Ort dieser Überprüfung, die jede apologetische Haltung aufgeben muß, ist die prophetische Funktion der Gemeinde, die in den tieferen Schichten der Gegenwart zeichenhaft die Kräfte wahrzunehmen vermag, die in der Geschichte am Werk sind.

Versucht man das christliche Dasein in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum auf dieser tieferen Ebene neu zu entziffern, so gewahrt man, daß ihm eben dieser prophetische Sinn abgeht und daß es dazu neigt, sich von den mächtigen Geistes- und Gesellschaftskräften, die in der modernen Welt schöpferisch am Werk sind, zu dissoziieren und zu distanzieren. Darum ist es nicht imstande, sie zu übernehmen und zu evangelisieren. Die (im gesellschaftlichen und kulturellen Schaffen) geistig schöpferischen Menschen sind zumeist Nichtchristen. Als an die Institution Kirche gebundene Geisteskraft steht das Christentum im großen und ganzen den mächtigen Gesellschafts- und Geistesströmungen (liberales Bürgertum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Arbeiterbewegung seit 1848, Marxismus, Psychoanalyse, Surrealismus usw.) fern oder ganz an ihrem Rande.

Während dieser ganzen Geschichtsperiode scheint sich die «katholische Spiritualität» immer mehr mit vorwiegend rückschrittlichen Gruppen zu identifizieren, die auf Sicherheit um jeden Preis, auf die Verteidigung der bestehenden Ordnung und auf geistlichen Trost erpicht sind und deren Haltung zum Leben im Grunde in Angst besteht. Zu diesen Gruppen gehört vor allem die Aristokratie zur Zeit der ersten politischen Restauration – nach der großen Revolution – und das gehobene Bürgertum, das, nachdem es einmal zur Macht gelangt ist, konservativ wird und sich mit den aus der aristokratischen und religiösen Tradition übernommenen Geisteshaltungen zu identifizieren sucht. In einem bereits klassischen Werk<sup>3</sup> hat A. Dansette in einer gewaltigen Synthese diese geschichtliche Entzweiung zwischen der katholi-

schen Spiritualität und den schöpferischen Kräften der modernen Welt und die so oft gebremsten Versuche, sie zu überwinden, geschildert. Die auf die Französische Revolution folgende «katholische Restauration» sucht sich zuerst mit der politischen Restauration zu identifizieren und zieht sich später in eine rein «geistliche» Sphäre zurück, die den mächtigen Strömungen, die in einer Konfliktdialektik eine von Grund auf neue anthropologische Situation schaffen, immer mehr fern steht.

## a) Psychologische Deutung

Die Deutung einer Erfahrung kommt durch eine hermeneutische Arbeit zustande, die eine Bedeutung erhellt, indem sie diese einer andern gegenüberstellt. Die prophetische und theologische Interpretation, die in einer Lebensüberprüfung die verfälschten Formen des geistlichen Bewußtseins deutlicher zu gewahren sucht, muß sie in Kontrast setzen zu den Gefühlen, die von den großen anthropologischen Kritikern der Tiefen des menschlichen Bewußtseins – Hegel, Marx, Nietzsche, Freud – entdeckt worden sind. Diese enthüllen die verborgenen wirklichen, objektiven Absichten, die unter dem Firnis der subjektiven «frommen Absicht» liegen.

Die in der Theorie und Praxis der Spiritualität festgestellte durchgehende Entzweiung zwischen dem geistlichen Leben und dem wirklichen Leben ist auf psychologischer Ebene zu untersuchen und zu deuten. Hier stoßen wir auf eine der Wurzeln dieser Entzweiung: das geistliche Leben ist ein Infantilisierungsfaktor. Freud förderte die Existenz einiger objektiver (unbewußter) Dynamismen, Sinngebungen und Absichten zutage, welche die Regressionsbewegungen zu infantilen Lebensformen anthropologisch als Abwehrmechanismen erklären und verstehen lassen, zu denen man greift, weil man die Wirklichkeit nicht annehmen vermag. Es handelt sich dabei um Formen von Evasion (Neurose) oder von Erschaffung einer parallelen illusorischen Wirklichkeit (Psychose).<sup>4</sup>

Mitten in der Epoche der «katholischen Restauration» (zu Beginn des 20. Jahrhunderts) haben wir ein einzigartiges Beispiel für diesen Infantilisierungsprozeß in der Form, wie die geistliche Erfahrung der hl. Theresia vom Kinde Jesu oft mißdeutet worden ist (wobei man von einem tieferen Eindringen absah, das in einem Lebensrahmen, der einen Grenzfall darstellt, den Kern reinen Glaubens entdecken läßt). Dies ist ein Beispiel für

die Zweideutigkeit, die eine oberflächliche Ausdeutung eines Überlieferungsstranges des Neuen Testaments (Mt 18, 3; 19, 14 usw.) aufweisen kann; schon Paulus klärt sie, indem er daran erinnert, daß die Metapher des Kindseins ihre Grenzen hat (1 Kor 14, 20).

Wenn das Ich in seine geistliche Sphäre eingeschlossen, von einer verkindlichenden Auffassung über die Beziehung zum Vatergott behütet wird und von der Unendlichkeit nichts wissen will, welche die Person aufschließt, nämlich von der Zugehörigkeit zur immensen menschlichen Gemeinschaft, erreicht es in seiner Isolierung nur eine scheinbare Entfaltung.

Dieses illusorische Sich-Aufblähen des «geistlichen Ichs» ist von Freud an seinen ursprünglichen Ort zurückversetzt worden: sie ist die Regression zum «Narzißmus des Kindes». <sup>5</sup> Schon vor einiger Zeit hat man in einer aufschlußreichen Untersuchung über die Theologie des geistlichen Lebens auf die Gefahr einer psychologischen, introspektiven Verkürzung aufmerksam gemacht, zu der in dieser Periode der «katholischen Restauration» eine bestimmte Deutung des Werks der hl. Teresa von Avila und ganz allgemein der Spiritualität des Barocks geführt hat. <sup>6</sup>

Zu diesem Kreisen um die eigenen religiösen Gefühle, zu dieser immer stärkeren Selbstkonzentration auf ein Ich, das sich selbst durchschauen zu können wähnt und von der konfliktgeladenen Dichte der Wirklichkeit getrennt ist, hat eine Ritualisierung der Praxis der Gewissenserforschung beigetragen, die von der «devotio moderna» übernommen und in der ersten Woche der ignatianischen Exerzitien systematisch anerzogen wurde.

Diese manchmal geradezu zwanghaft wiederholten Gewissenserforschungen, <sup>7</sup> die bloß in der subjektiven, isolierten Innerlichkeit des individuellen geistlichen Ichs vor sich gingen, konnten die tiefe Ebene des wirklichen Handelns nicht erreichen, die motiviert, schafft und sich in der wesentlichen Struktur der faktischen (und nicht bloß vorgestellten) Beziehung zum andern äußert. Als Grenzbeispiel dafür, daß eine bestimmte Spiritualitätsform objektiv nicht imstande ist, die Bekehrung, d. h. die Umgestaltung des realen Handelns hervorzurufen, können wir das anführen, was mit der religiösen Schicht der dominierenden, siegreichen spanischen Bourgeoisie in der Zeit nach dem Bürgerkrieg, in den vierziger Jahren geschehen ist. Diese Schicht beteiligte sich an der religiösen Inflation dieser Jahre <sup>8</sup> und besuchte immer wieder Exerzitienkurse; trotzdem war sie gänzlich

unfähig, die tiefen Daseinsebenen wahrzunehmen, wo ein besiehtes, verdemütigtes und terrorisiertes Arbeitervolk im Schweigen verharrete. Es gelang den in dieser Spiritualität befangenen Menschen nicht, in ihren wiederholten Gewissenserforschungen und ausgedehnten Betrachtungen wahrzunehmen, daß das Gesellschaftsgefüge – zum Großteil durch ihre Schuld – ganz aus der richtigen Ordnung geraten war. Deswegen war ihre «geistliche Bekehrung» zumindest in einer wichtigen Sparte eine bloß eingebilddete Bekehrung und nicht eine dem Evangelium entsprechende Umgestaltung der Wirklichkeit.

Der hl. Johannes vom Kreuz hat in einem dialektischen Vertiefungsprozeß auf den wirklichen Ebenen der christlichen Erfahrung die Schichten analysiert, die das geistliche Leben verfälschen, von den religiösen Vorstellungen der Einbildungskraft, die vom Ich illusorisch projiziert werden, bis zur schlimmsten Aufblähung dieses Ichs in der Selbstgefälligkeit. <sup>9</sup>

Nietzsche hat in seiner durchdringenden Kritik der asketischen Spiritualität des Priesterstandes die negativen, entzwehenden Formen des «Willens zur Macht» an den Pranger gestellt. <sup>10</sup>

#### b) Gesellschaftsgeschichtliche Deutung

Zu einem weitem anthropologischen Deutungs-schlüssel, der die psychologische Interpretation ergänzt, verhilft uns die dialektische geschichtliche Reflexion von Hegel und Marx. Eine der Ursachen der Entzweigung zwischen dem geistlichen innern Leben und dem tätigen, gesellschaftlichen Handeln liegt darin, daß man während der ganzen Zeit der katholischen Restauration, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausging (eine Periode, die bereits im zweiten Weltkrieg in eine Krise geriet) die Gruppe der Machtträger mit der Gruppe der Spiritualitätsträger identifizierte.

Die psychologisch analysierten Grundzüge: a) Entzweigung; b) Vorherrschen des Ichs als des Willens zur Macht (und, wie wir hinzufügen könnten: c) Angst- und Repressionsverhalten) finden in dieser gesellschaftlichen Gleichsetzung einen neuen, tiefer dringenden hermeneutischen Schlüssel. Das Bewußtsein der Bourgeoisie als Bewußtsein der Herrschaftsschicht wird immer mehr tief gespalten. Um die Macht zu konzentrieren und das Kapital in privaten Händen aufzuhäufen, läßt es die Arbeitermassen nicht zur existentiellen, geschichtlichen Subjektivität gelangen, sondern sie werden auf sämtlichen Daseinsebenen zu einem

«bloßen Objekt» der Produktion und des Konsums.

Indem das Bewußtsein der Herrschaftsschicht in die Wirklichkeit diesen Bruch hineinbringt, bringt es die Entzweiung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem geistlichen Leben und dem gesellschaftlichen Handeln, zwischen Seele und Leib usw. in sich selbst hinein. Dieses der Wirklichkeit entfremdete, unglückliche, geängstigte und in sich gespaltene Bewußtsein, dem vor «dem andern» (den Arbeitermassen und der farbigen Bevölkerung) bangt, bedarf der gesellschaftlichen Repression und der geistlichen Tröstung und Rechtfertigung.

Von hier aus versteht man besser, was die «geistliche Versuchung» zum Rechtfertigungsstreben, Trostsuchen und zur Evasion einer Spiritualität bedeutet, die um eine «geistliche Sphäre» kreist und sich von der Konflikte mit sich bringenden Aufgabe fernhält, eine prophetische Kritik auszuüben und das Tun auf seinen realen – persönlichen, gesellschaftlichen, politischen – Ebenen zu ändern. Als das bürgerliche Bewußtsein um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich eine Herrschaftsstellung erringt, reproduziert es die ideologischen Denkmuster und die Daseinsstrukturen der früheren Herrschaftsklasse. Dies erklärt, weshalb die katholische Restauration – verdünnt, in bloßer Wiederholung – die Formen des geistlichen Lebens der Barockzeit weiterführt. Um diesen Vorgang zu verstehen, muß man die Untersuchung jetzt auf den eigenen Ebenen der geistlichen Theologie noch weiter vorantreiben.

#### c) Geschichtlich-theologische Deutung

Es besteht eine bezeichnende Konvergenz zwischen den bereits analysierten Strukturen einer Abspaltung des geistlichen Lebens und den Formen, wie während dieser Periode der Priester- und Ordensnachwuchs vom Leben abgeschlossen wurde (diese Abschließungstendenz war in der Zeit Pius' X. und Pius' XI. am stärksten. Mit dem Rundschreiben «Menti nostrae» Pius' XII. (1950) wurde diese Richtung dann etwas abgelenkt). Der Bruch zwischen dem geistlichen Leben der Kirche und den treibenden Kräften der Geschichte potenzierte sich auf innerkirchlicher Ebene in der Absonderung der Priester vom Volk.

Die «priesterliche Spiritualität» betont immer stärker die Werte des vertikalen Hierarchismus, die Trennung vom Volk und die Unterdrückung der schöpferischen Spontaneität des Lebens. Man wie-

derholt so die Themen, die in der großen priesterlichen Spiritualität des Barocks wurzeln, von der Bérulle und seine neuplatonische, vertikal gerichtete Ideologie eine der Hauptquellen ist.<sup>11</sup> Diese Spiritualität hängt mit dem Entzweigungsmoment eines zu sehr auf «Abtötung» bedachten «Opfer»-Begriffs zusammen.<sup>12</sup>

Um dieses bemerkenswerte Phänomen voll zu verstehen, müssen wir es innerhalb des Sinnganzen des geschichtlichen Kontextes sehen, worin seine eigentümlichen Formen feste Gestalt annehmen: die defensive, repressive, die Macht konzentrierende Reaktion des Barocks und der Gegenreformation. Dieser Zeitpunkt deckt sich bezeichnenderweise mit der großen Periode des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rückschritts, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt und mit der Institution der Inquisition, den Religionskriegen und mit den Wirtschaftsbankrotten der imperialistischen Macht Österreichs anhebt. Die Sprechweisen der Spiritualität und Theologie haben mit der auf die Spitze getriebenen Trennung zwischen «Natur» und «Übernatur» dazu beigetragen, die im geschichtlichen Kontext vorhandenen Entzweigungsstrukturen zu festigen und zu rechtfertigen.

Mit dieser Sprache schloß man die (von Johannes vom Kreuz treffend betonte) nicht in Begriffe einzufangende Unendlichkeit der Transzendenz in einige runde, abgeschlossene Begriffe ein, die ebenso klausuriert waren wie die Institutionen, die sie hervorbrachten. So herrschte – vor allem in der letzten Periode der katholischen Restauration, zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien – das Bestreben, die «Transzendenz» der «Ungeschichtlichkeit» gleichzusetzen; damit suchte man zu rechtfertigen, daß die Gläubigen im schöpferischen Zentrum der modernen Welt nicht anzutreffen sind.

Die theologische Analyse entdeckt in der Trennung zwischen Geist und wirklichem Leben (und der entsprechenden Struktur *Übernatur/Natur*) ein Entzweibrechen der grundlegendsten geistlichen Überlieferung, einen Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament: die neutestamentliche Spiritualität wird zu spiritualistischen Modellen umgeformt und um die Kraft gebracht, die Totalität der Wirklichkeit sich zu eigen zu machen, wie dies das Alte Testament vermochte.

#### d) Geistlich-evangelische Deutung

Indem sie alle andern kritischen Ebenen mitberücksichtigt, wird die Lebensüberprüfung auf die radi-

kalste Handlungsebene vorzustößen suchen, nämlich dahin, wo der Geist zur Konfrontation mit der «evangelischen Krisis» (Joh 12, 31; 16, 8–11 usw.) führt. Doch nun kann die «Unterscheidung» nicht mehr bloß in der isolierten Subjektivität des «geistlichen Ichs» vor sich gehen, sondern sie muß sich auf das reale Gewebe der totalen – persönlichen und gesellschaftlichen – Zusammenhänge des Tuns erstrecken. In diesem Licht des Glaubens ist die letzte Wurzel der als Form der geistlichen Versuchung entdeckten Entzweigung die Versuchung in der Wüste: der Wille, über die Transzendenz zu herrschen (Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13) und über deren einziges wirkliches Bild: den Menschen (Gen 1, 27; Mt 25, 31–46; Joh 19, 5). Dieser von Grund auf fehlgeleitete Wille bringt als seine Entsprechung die Angst hervor: «Warum seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen?» (Mt 8, 26.)

## II. AUF DEM WEG ZU NEUEN GEISTLICHEN SYNTHESSEN

### *Zeit der Krise – Zeit der Nacht des Geistes*

Nicht so sehr als punktuell Ereignis auf empirischer Ebene, sondern vielmehr als Geschehen von geistlicher Bedeutung schließt das Zweite Vatikanische Konzil eine Epoche der Geschichte der Spiritualität ab. Der schöpferische Aufstieg dieser Epoche war die Krise des 16. Jahrhunderts mit ihren großen Werten und großen Versuchungen. Der Niedergang nahm in den bloß wiederholenden, schematisierenden Formen der Zeit der katholischen Restauration Gestalt an. Das Zweite Vatikanum signalisiert eine neue schöpferische Krise, in der die Formen der früheren Zeit ihre Geltung verlieren.

Eine Krise erleben heißt eine «Nacht» erfahren, deren Wesensstruktur von Johannes vom Kreuz beschrieben worden ist. Nach dem Entzweibrennen der gewohnten Formen, die früher Leben enthielten, steht der menschliche Geist vor der Blöße, da alle seine gewohnten Anhaltspunkte nicht mehr vorhanden sind. In dieser Blöße vermag er sodann die leisesten, unvorhersehbaren Regungen des Geistes wahrzunehmen, der «weht, wo er will» (Joh 3, 8).

Doch diese Situation ist ein schreckliches Erleben, worin die Verhältnisse des früheren Zustandes auf den Kopf gestellt werden. Indem die Spiritualität die konfliktgeladene Dichte der wirklichen Welt annimmt und aus ihrer behüteten, iso-

lierten Sphäre heraustritt, büßt sie die Transparenz und die formale Einheit ein. Nun beginnt sie in «Geburtswehen» (Röm 8, 22) eine schmerzliche Krise durchzumachen: Spannungen, innere Konflikte und Dunkelheiten und die schwere Versuchung, wieder in ihre spiritualistische Zufluchtsstätte zurückzukehren und so das neue Leben nach dem Geist aufzugeben.

### *Der Geist übernimmt die geschichtliche Wirklichkeit*

In bedeutungsvollen Sektoren der Glaubensgemeinschaft kommt eine neue Haltung zur Geschichte auf: nicht mehr die Haltung des Abseitsstehens, der Entzweigung und der Identifizierung mit den herrschenden Gruppen, sondern die der engagierten Präsenz in der Welt der Armen und in den schöpferischen Vorhuten der Geschichte.

Wie Fachmänner der Theologie und der Spiritualität, die diese geschichtliche Erfahrung zu formulieren versuchen (G. Gutierrez, S. Galilea, A. Paoli, J. M. Gonzalez Ruiz, E. Balducci usw.), aufgezeigt haben, läßt man die von einer breiten geistlichen Überlieferung früherer Zeit ererbten entzwehenden Strukturen von Grund auf hinter sich. Man geht – durch eine schmerzliche, doch notwendige Nacht – von einem dualistischen Modell des geistlichen Lebens (inneres Leben → gesellschaftliche Aktion) zu einer einheitlicheren, totalisierenden, transzendenten Form über: Geist → Totalität der Wirklichkeit in einem geschichtlichen, Konflikte mit sich bringenden Prozeß. Darum ist die «Krise der geistlichen Form» wirklich eine «radikale Krise». Sie besteht in einem radikalierenden Streben nach einer hermeneutischen, dynamischen Wiederentdeckung der Wurzeln der christlichen Spiritualität im Geist der Bibel, der die lebendige Totalität erschafft und der prophetische, eschatologische Geist ist, der «im Herzen der Massen», im schöpferischen, konfliktgeladenen Zentrum der Geschichte bereits schon am Werk ist.

### *Einer neuen Deutung der geistlichen Überlieferung entgegen*

Dieser Zeitpunkt einer tiefen Krise, die die Periode der Geschichte der Spiritualität abschließt, welche von der platonisierenden, die Wirklichkeit zutiefst entzwehenden abendländischen Ideologie beherrscht war, bedeutet indes keinen Verzicht auf unsere reiche geistliche Überlieferung. Wir haben einige Beispiele für die Möglichkeit einer aufwertenden Neudeutung gesehen (in einigen kon-

kreten Überlieferungen: z. B. der ignatianischen und der karmelitanischen). Wir brauchen unsere Vergangenheit nicht zu verleugnen, sondern müssen sie anzunehmen wissen, indem wir ihre positiven und negativen Werte, ihre echten und unechten Formen voneinander unterscheiden und ihre früheren Deutungen, die wir jetzt als unzulänglich oder verfälschend ansehen, ausscheiden. Mit Hilfe tiefer dringender Deutungsinstrumente haben wir vom ursprünglichen Sinn der biblischen, evangelischen Überlieferung her einen Dialog mit unsern Wurzeln in Gang zu bringen. Dieser Dialog wird uns befähigen, die in unserer Vergangenheit entdeckten Werte in ein neues Koordinatensystem zu «übertragen», indem wir die Wasser der Überlieferung in Kanäle leiten, die im neuen Erdreich, wo noch keine Strombetten vorhanden sind, gegraben werden.

So läßt uns die Formel «kontemplativ in der

Aktion» die kreisläufige Dialektik zweier Momente erfassen, die sich eigentlich in einer radikalen Glaubenshaltung miteinander vereinen. Eine neue, synthetische Sprechweise wird uns behilflich sein beim Versuch, die notwendigen Polaritäten des christlichen Lebens miteinander zu verbinden: Aktion und Kontemplation, geschichtliches Engagement und Kultfeier, zwiespältiger Bruch des Kreuzes und eschatologisches Licht der Herrlichkeit, das im geschichtlichen Ringen dieser Zeit bereits aufleuchtet.

Doch wir können weder die neuen Situationen noch die Deutungen der Erfahrungen und Überlieferungen bereits als «endgültig» und «abgeschlossen» ansehen. Wir müssen disponibel bleiben für die dialogische Pluralität eines Katholizismus, der auf dem Weg ist und sich für die unbegrenzten Möglichkeiten der Wirklichkeit und des Geistes offenhält.

<sup>1</sup> Diese Schrift erreichte eine Gesamtauflage von einer Viertelmillion (Dictionnaire de Spiritualité II/1, 819) und wurde von Alois Wiesinger auf deutsch herausgegeben unter dem Titel: Innerlichkeit. Die Seele jeder karitativen Tätigkeit (Schlierbach 1923).

<sup>2</sup> Diese Formel entspricht dem Ignatianischen Geist. Vgl. Jeronimo Nadal, *Pláticas espirituales de Coimbra*, 1561 (Auszg. Nicolau, Granada 1948).

<sup>3</sup> *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Paris 1951).

<sup>4</sup> S. Freud, *Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose: Gesammelte Werke XIII* (Imago, London 1948) 363–368; *Die Zukunft einer Illusion: Ges. W. XIV* (Imago, London 1948) 325–380.

<sup>5</sup> Über den Narzißmus des Kindes vgl. S. Freud, *Zur Einführung des Narzißmus: Ges. W. X* (Imago, London 1946) 138–170. Zum infantilen Narzißmus religiöser Formen vgl. S. Freud, *Totem und Tabu: Ges. W. IX* (Imago, London 1940) 3–194.

<sup>6</sup> Anselm Stolz, *Theologie der Mystik* (Regensburg 1936).

<sup>7</sup> S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen: Ges. W. VII* (Imago, London 1941) 129–139. Zur Übertragung des oberflächlichen, zwanghaften Charakters der «Gewissenserforschung» von der geistlichen Ebene auf die Beichtverpflichtung vgl. Jacques Durandeaux, *Chrétiens au feu de la psychoanalyse* (Paris 1972) 19–72.

<sup>8</sup> R. Duocastella, *Análisis sociológico del catolicismo español* (Barcelona).

<sup>9</sup> Dieser dialektische Prozeß der «Subida al Monte Carmelo» und der «Noche del Espíritu» wird analysiert von

Georges Morel, *Le sens de l'existence selon St. Jean de la Croix* (Aubier, Paris 1960) 45–47.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 11, 15, 17 usw.; *Der Wille zur Macht*, II, I, 139, 141, 148, 174 usw. der Kröner Ausgabe, Stuttgart 1954–1956. Die von Nietzsche vorgenommene Analyse vereint außerordentlichen Scharfsinn mit großer Unklarheit. «Der Wille zur Macht» läßt sich im wesentlichen interpretieren als Streben nach schöpferischer Transzendenz, doch wurde er häufig als Herrschaftswille verstanden. Vgl. Jean Grenier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris 1966) 399–461.

<sup>11</sup> P. Cochois, *Le Cardinal Bérulle Jérarche Dionysien: Revue d'Ascétique et Mystique* (1961) 323 ff.

<sup>12</sup> Zum Begriff der «Abtötung» in der Priesterspiritualität vgl. Cognet, *La spiritualité moderne: Bouyer, Leclercq ...* (Hrsg.), *Histoire de la spiritualité chrétienne III/2* (Paris 1966) 310–410.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### FERNANDO URBINA

geboren 1923 in Murcia (Spanien), Priester der Erzdiözese Madrid, studierte im Seminar zu Madrid und an der Theologischen Fakultät von Cartuja (Granada). Er war im Gemeindedienst, Berater der Katholischen Aktion, Superior des Hispanoamerikanischen Seminars und des Seminars zu Madrid. Gegenwärtig ist er Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät von Cartuja (Granada) und an der Universität von Comillas (Madrid).