

Schlußbetrachtung

Fernando Urbina

Geist und Geschichte

1. Die historische Dialektik des christlichen Handelns und der Geist

Dieser synthetische Artikel faßt einige frühere Entwürfe im Licht einer neuen ergänzenden Sicht zusammen und möchte zu einer Überlegung über das christliche Handeln in seiner innersten Dialektik zwischen Geist und Geschichte aufrufen¹.

Im Neuen Testament finden wir besonders bei Paulus die Elemente für eine Theorie des evangelischen Handelns. Es wird darin in keiner Weise auf bestehende Gesetze als allgemeine, verpflichtende Normen Bezug genommen. Der Nachdruck liegt auf der «Beurteilungsgabe» (*dokimazein*)². Diese Fähigkeit beruht theologisch auf dem neuen Leben des Christen, dessen tätige Kraft der Geist darstellt³; er bildet den Gegensatz zur Kraft des Fleisches. Dieser Gegensatz fand alsdann seinen Ausdruck in Begriffen der griechischen Asketik, die von der paulinischen, eschatologischen Theorie vom Handeln völlig verschieden ist.

Der Geist ist Kraft, konkrete Norm und Sinn des christlichen Handelns im Bezug auf die grundlegende Gegebenheit, den auferstandenen Christus, und steht für die Zukunft der Hoffnung offen. Der normative Inhalt zeigt sich nicht als legalistische Form, sondern als Wertforderung und besteht in der grundlegenden Bezugnahme auf das vorbildliche Handeln Christi; absoluter Inhalt des Gesetzes ist die Liebe⁴. Augustinus faßt die ethische Norm des Paulus in seinem *kategorischen Imperativ* zusammen: «Liebe und tu, was du willst». Dieser Imperativ gibt dem christlichen Handeln eine Freiheit, welche höchste Forderung der Gabe und des Dienens bedeutet. Hierin erhält die Theorie des christlichen Handelns ihre Grundlage, ihren Inhalt und ihren Sinn: geistige Unterscheidungsgabe, Dienst der Liebe, eschatologische Erwartung.

Damit tritt Paulus den falschen Deutungen des Geistes bei den Enthusiasten und Ekstatikern entgegen; er erinnert die Gemeinde von Korinth daran, daß wir noch in der Zeit des Kreuzes stehen⁵. In einem Text, der für das Verständnis des tiefsten Sinnes der geschichtlichen Dialektik des Kreuzes von grundlegender Bedeutung ist (Röm 8), bringt er die Lösung des

Problems, wieso die Parusie auf sich warten läßt: sie liegt in der dialektischen Spannung zwischen *elpis* und *hypomoné*, Hoffnung und Geduld.

Die Übung des christlichen Handelns, die auf der Bezugnahme zum Geist und zum Evangelium gründet und von der eschatologischen Spannung gezeichnet ist, hätte eine Prägung für eine spezifisch christliche Theorie des Handelns in der Welt bieten können. In Wirklichkeit war das Feld dieser Tätigkeit noch die kleine, von den Charismen⁶ beseelte und in den großen Raum der Welt eingefügte Gemeinschaft.

Aber das Fortdauern und die wachsende Dichte der geschichtlichen Zeit und ihrer unbestimmten Ausdehnung führte zur Erschlaffung der eschatologischen Spannung und zu einer neuen Deutung des christlichen Handelns, deren Begriffe den Auffassungen der Umgebung, der Ethik der Stoiker und Neuplatoniker, später auch des Aristoteles usw. entnommen würden. Eine tiefe Umwandlung erlebte auch das Feld des Handelns, die geistliche Gemeinschaft.

Das allgemeine Kennzeichen des christlichen Handelns ist vom Friedensschluß Konstantins an nicht mehr das eschatologische Feld des Gottesreiches. Es wird vielmehr in den *selbständigen Raum* eingeschlossen, in dem sich die hierarchische Kirche durchsetzt. Diese hört auf, die von den «Energien und Charismen»⁷ beseelte Gemeinschaft des Geistes zu sein, sondern verwandelt sich immer mehr in ein *corpus christianorum*, das sich zu eiserner juridischer Struktur gestaltet.

Und nun besteht nur mehr ein einziger Lebensraum: die Kirche, die in ethischer und juridischer Hinsicht alles in der Welt mögliche Handeln aufsaugt und bestimmt.

Vom Begriff der eschatologischen, geistlichen Gemeinschaft des Neuen Testaments geht man zu dem des *corpus sacramentale* über. Der Papst, zuerst einmal Stellvertreter Petri, dann Christi, «Besitzer aller Macht», ist das Haupt dieses Leibes und greift, nach dem paulinischen Bild, den alten politischen Begriff des Gesellschaftsleibes auf, dessen Haupt, der *princeps*, der absolute Herrscher ist. Diese Ideologie findet ihre Bestätigung im großen Erfolg der neuplatonischen Ideologie des Pseudo-Dionysius und setzt in der Kirche an die Stelle des Geistes die Macht, die in senkrechter Linie von oben nach unten absteigt, im Haupte aber konzentriert ist. Der Papst übernimmt die Erbschaft der römischen Begriffe *auctoritas* und *potestas*. Vom *corpus sacramentale* ging man zum gewaltigsten *Rechtssystem* der Geschichte über. Selbst die staatliche Macht, der Kaiser und der «zweite Stand», der Adel⁸, sind nur der weltliche Arm der päpstlichen Macht. – Dies gilt für die Entwicklung im Westen. Im Osten

entwickelt sich das Machtverhältnis umgekehrt: der *Basileus* ist das Haupt und erscheint als *Rex-Sacerdos*⁹.

Diese höchste Synthese des Mittelalters (Gregor VII. – Innozenz III.) führt tatsächlich zur *päpstlichen Theokratie*¹⁰. Bald aber zeigen sich innere Spannungen, die den künftigen Riß im christlichen Bewußtsein und Handeln ankünden.

1. Die staatliche Macht kämpft um ihre Unabhängigkeit und schafft den Ausgangsherd einer wachsenden Säkularisation, die in der Französischen Revolution ihren höchsten Punkt erreicht. Es entsteht eine Bresche in der Einheit des *corpus christianorum* und des christlichen Bewußtseins, welche die Kirche erst durch die offizielle Anerkennung der Autonomie des menschlichen Handelns in der Welt hinnehmen wird¹¹. Mit diesem Prozeß beginnt jedoch eine Spaltung im christlichen Bewußtsein, die Hegel hellseherisch ans Licht hebt¹². Allein sein machtvoller Versuch, den Glauben und die weltliche Vernunft miteinander zu versöhnen, unterliegt. Die Wurzel dieser tragischen Niederlage Hegels liegt vielleicht in seiner irrigen Auffassung des Geistes. Wir fragen uns, was für prachtvolle Möglichkeiten sich ergeben hätten, wenn die Tübinger Theologische Schule die Strenge und Ehrlichkeit dieses genialen Denkers auf den wahren Begriff des Geistes im Neuen Testament hin weiterverfolgt hätte.

2. Eine zweite Quelle tragischer Trennung liegt in der inquisitorischen Strenge des «Rechtssystems», in die die Kirche dadurch geraten ist, daß sie die Mehrzahl der Bewegungen, die sich um die Wiedergewinnung des ursprünglichen geistlich-eschatologischen Sinnes des Handelns bemühten, aus ihren Reihen ausschloß. Wurde doch selbst die franziskanische Bewegung rasch unterdrückt¹³!

3. Eine Spaltung besteht vor allem bei den «Geiststrägern», bei denen das Geistprinzip weiterhin in Kraft ist. Hier wird die «Unterscheidung» durch den Lehrer oder den geistlichen Leiter mit dem Beruf verknüpft. Das geistliche Handeln verläßt das wirkliche Leben und schließt sich in die geschlossenen Mikrowelten der Klöster ein.

Die Ethik des wirklichen, sozialen Handelns des Alltags (Liebe, Arbeit, wirtschaftliche Beziehungen) wird in den großen Schultraktaten an Hand des aristotelischen Modells des Handelns als praktische Vernunft dargelegt. Damit zerbricht man den wesentlichen Zusammenhang zwischen der «Nikomachischen Ethik» und der «Politik»; man unterläßt es, diese letztere wissenschaftlich zu betrachten oder verbannt sie allenfalls in die «Ratschläge für die Fürsten»¹⁴.

4. Das «übernatürliche Ziel», das – vermittelt eines absoluten Schnittes – die Zielsetzung des menschlichen

Handelns übersteigt (obwohl das thomistische *desiderium naturale* – das der Transzendenz der praktischen Vernunft Kants vielleicht sehr nahe steht¹⁵ – eine «Transzendenz»-brücke¹⁶ bilden könnte), führt eine neue, absolute Spaltung ins menschliche Handeln ein. Es gesellt nämlich zur Zerschneidung des Menschen in «Leib–Seele» noch die andere, schwerwiegendere in «Natur–Übernatur» und verletzt dadurch die notwendige Einheit des Handelns in ihrer Wurzel. Heute sehen wir ein, daß in dieser so schwerwiegenden Spaltung eine radikale Unmöglichkeit liegt, über die «naturalistisch-substantialistischen» Kategorien hinauszukommen, in denen sich bis zum Zweiten Vatikanum das Modell oder Paradigma¹⁷ der Theorie des christlichen Handelns bewegte. Das «Über-natürliche» ist nichts anderes als eine weitere «darüberliegende Natur», wie ein Backstein auf einem andern oder zwei Substanzen, die zusammengeschlossen sind, ohne daß eine wirkliche Verbindung möglich ist. Die heutigen historisch-existentialen Kategorien der «auf das Unendliche offenen Person» könnten mit ihrer geschichtlich absoluten Neuheit vielleicht diese alte Wunde heilen¹⁸. Tatsächlich nämlich ist die paulinisch-augustinische Tradition des vom Gesite bewegten Menschen verloren gegangen.

An dieser Stelle, in der großen Krise des 16. und 17. Jahrhunderts, den wahren «Geburtswehen» der modernen Zeit, ist die geniale Entdeckung des Ignatius anzusetzen. Er definiert den modernen Begriff der individuellen Berufung so, wie Luther es innerhalb eines anderen Rahmens tut. Das Subjekt der Berufung wird in die paulinisch-augustinische Tradition der von der Unterscheidung des Geistes angeregten und auf den eschatologischen Horizont des Planes Gottes projizierten Handlung gestellt. Ignatius bedient sich dabei des mittelalterlichen Bildes des Ritters und seines irdischen Königs; denn wie Luther steht er noch mit einem Fuß im Mittelalter, mit dem andern in der modernen Zeit. Dadurch wird das christliche Handeln nun nicht mehr im geschlossenen Raum des Klosters vollbracht, sondern an den großen Wegkreuzungen der Welt.

Trotzdem müssen wir von unserem heutigen Gesichtspunkt aus anerkennen, daß der Begriff des Handelns in den «Exerzitien» eine Reihe Fehler und Mängel aufweist, die zu einer wachsenden Spaltung im modernen christlichen Bewußtsein beitragen sollten.

1. Die «Gewissenserforschung» der ersten Woche streift in Wirklichkeit nur die oberflächliche Rinde, d.h., wie wir heute wissen, nur das «individuelle Bewußtsein» in seinem Monolog. Ricœur übt harte Kritik an der Oberflächlichkeit des cartesischen, in sich eingeschlossenen *Cogito*; er weist darauf hin, daß die

Psychoanalyse und die moderne Erkenntnissoziologie¹⁹ bewiesen haben, daß es sich darin um einen «mit falschen Bildern des Ich und falschen kollektiven Ideologien belasteten Schein» handelt. Genau das gleiche läßt sich vom ignatianischen *Cogito* der ersten Woche sagen. Wir besitzen einen außerordentlich klaren empirischen Beweis für diese Behauptung: in den triumphalistischen Grundsätzen des Faschismus Francos steckte eine «Inflation der ignatianischen Exerzitien»²⁰. Hundertausende junger und erwachsener Menschen der herrschenden Schicht, die im Bürgerkrieg gesiegt hatte, machten Exerzitien und übten dauernd das «Partikularexamen» des persönlichen *Cogito*. Es ist aber kein einziger Fall bekannt, wo einer durch diese Übung die völlige Falschheit entdeckt hätte, in der sein Selbstbewußtsein steckte. Keiner dieser Christen, die aus den Exerzitien kamen, gewährte den schrecklichen Widerspruch zu den Kerkern, die immer noch voll von ideologisch «Besiegten» waren, und zum ausgebeuteten Proletariat, das durch eine unglaubliche polizeiliche Unterdrückung zum Schweigen verurteilt war. Das war natürlich. Denn das monologische Selbstbewußtsein ist nicht imstande, seine radikale ideologische Fehleinstellung zu entdecken.

2. Der Individualismus des Tätigkeits- und Entscheidungsmodells, das im Kapitel über das «Wählen» vorgeschlagen wird – hier liegt der kritische Punkt der Exerzitien – ist vom radikalen Ungenügen der «drei Zeiten des Wählens»²¹ beherrscht. Es fehlt die vierte: die Erwägung im Gespräch mit den Brüdern der Gemeinschaft. Natürlich liegt darin eine genaue Gleichförmigkeit vor zwischen dieser Art des Denkens – die den Dialog beim Handeln ausschaltet – und der vertikalen juristischen Struktur, die in der hierarchischen Kirche herrscht und im wesentlichen im Mittelalter entstand. Aus diesem Grunde ist der Ordensobere gefährlich, der ganz allein diese «drei Zeiten des Wählens» «vor dem Tabernakel» hält und dann kraft der Überzeugung, er sei «von Gott inspiriert», die ganze Arbeit einer Gemeinschaftsversammlung, ganz gleich welcher Art, oder den Rat der Sachkundigen außer acht läßt. Die moderne Psychologie hat uns gezeigt, daß der Obere, der sich den andern nicht sowohl durch den beratenden als auch den beschließenden Dialog eröffnet, im Tabernakel nur der unbewußten Projektion seines eigenen Willens begegnet²².

Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich die *Lebensrevision* als Methode zum Auffinden einer praktischen Theorie des christlichen Handelns entwickelt. Diese Revision bietet gewisse Werte, die den «Exerzitien» unbekannt sind: a) die Dialoggemeinschaft, b) die Unterscheidung zwischen der ehrlichen Vermittlung und der konkreten Handlung, c) das Bemühen, die tradi-

tionelle «Unterscheidung der Geister» durch eine konkrete Deutung der geschichtlichen Praxis und der «Zeichen der Zeit» zu verwirklichen.

Diese Lebensrevision fand besonders in den katholischen lateinischen Ländern der fünfziger und sechziger Jahre eine intensive Entwicklung. 1968 setzte eine kritische Zeit ein; die «apostolischen Bewegungen», die Hauptträger der Lebensrevision, gingen auseinander. Seither steht die Revision in einer Krise, die von unserer Pastoral noch kaum studiert wird. Ich glaube, man kann zwei mögliche Ursachen namhaft machen. a) Man wollte durch die auf einer «fundamentalistischen» Auslegung der Evangelien beruhende Revision eine unmittelbare «Anwendung» auf die Analyse des wirklichen (sozialen, politischen usw.) Handelns erreichen. Die angegriffenen Militanten entdeckten rasch die Notwendigkeit anderer, wissenschaftlich besser begründeter Analysen. b) Der Hauptfehler lag bei den katholischen Theologen, die in ihren vorvaticanischen Spekulationen eingekapselt waren und es nicht fertig brachten, einen ernsthaften theologischen Unterbau für die Lebensrevision herzustellen.

Damit stehen wir natürlich wiederum vor dem weiteren Problem der Spaltung des christlichen Bewußtseins. Es besteht eine gewaltige Verschiedenheit zwischen der Sprache des Glaubens (Dogmatik, Katechetik usw.) und der Sprache, in der das moderne Handeln seinen Ausdruck findet. Solange die Christen im Getto der Defensiv-Kirche der letzten zwei Jahrhunderte von Gregor XVI. bis zum Zweiten Vatikanum steckten, gab es keine Probleme. Heute haben die Gläubigen endlich begonnen, ihren Platz einzunehmen, den schöpferischen Eifer der geschichtlichen Vortruppen, und da entdecken sie, daß der Geist ohne Sprache geblieben ist.

II. Öffnung für den Geist oder Rückwendung zu einer neuen Defensivlegalität?

Eine der Folgen des Zweiten Vatikanums war es, daß die Fenster geöffnet wurden, um frische Luft hereinzulassen. Was aber hereinkam, war nach den Worten eines Kirchenmannes ein gewaltiger Sturm. Vergessen wir nicht, daß der Geist immer der Sturm der schöpferischen Kraft Gottes gewesen ist.

Auf jeden Fall ist anzuerkennen, daß für einen oberflächlichen Beobachter die tatsächliche Kulturkrise mit einer tiefen Krise der Kirche zusammengeht²³. Zwei Deutungen sind möglich. Die eine: die katholische Kirche ist in Auflösung begriffen, da die Bastionen der Autorität und Institutionssicherheit des Westens zusammenbrechen. Das ist seltsamerweise die Lesart, die

einige «Atheisten der Rechten» immer aufs neue wiederholen, z.B. Raymond Aron²⁴; sie erinnern uns an die Haltung von Charles Maurras. Die andere: Die Kirche hat ihrer eigenen zuvor unterdrückten geistlichen Lebenskraft die Türe wieder geöffnet. Infolgedessen gewinnt sie im schöpferischen, wenn auch ein bißchen ungeordneten Wallen der verschiedenen Bewegungen und Tendenzen ihre wesentliche Funktion wieder zurück; sie wird wiederum zum Zeichen der Hoffnung in einer von neuem von Finsternis bedeckten Welt.

Gerade in dieser Krisen- und Schöpfungslage entdecken wir nun die entscheidende Bedeutung zweier Funktionscharismen der Kirche. Als erstes das *theologische* Charisma. Werden die Theologen nach dreihundert Jahren sprachlicher Untätigkeit imstande sein, den Dialog mit der heutigen Kultur und Denkweise, die ebenfalls in Krise, aber auch machtvoll schöpferisch ist, wieder aufzunehmen? Die Anstrengung, die damit von ihnen verlangt wird, ist gewaltig groß. Sie müssen helfen, die neue Sprache des Glaubens zu erfinden und dabei in schöpferischer Wortfügung die grundlegende Beziehung zum Evangelium zu bewahren. Andererseits muß dies in dauerndem Dialog mit der Grundlage geschehen; denn hier, in der drängenden Gärung des Lebens, webt der Geist, nicht in den Höhen der Jurisdiktion.

Das zweite Charisma ist das *pastorale*. In ihm steckt der Schlüssel der letzten Alternative: dem Geiste öffnen oder schließen²⁵. Ohne die Hoffnung zu verlieren,

beobachten wir aus der Klarheit, die uns das Verstehen des Glaubens verleiht, mit einer gewissen Unruhe den langsamen Rückzug der riesigen hierarchischen Maschinerie. Wir ersehen ihn an den folgenden Symptomen:

1. Es liegen klare Zeichen der Angst und Rückbildung vor, besonders in den höheren Kreisen der Kirche. Entscheidungen großer Kirchenversammlungen verlieren langsam ihre Geltung, oder man gibt vor, man leite und kontrolliere sie vom Gipfel aus.

2. Das Zweite Vatikanum hat zwar die Kirche als Sakrament und Gemeinschaft theologisch neu definiert, aber nicht vermocht, die eiserne Struktur der vollständigen Häufung der Macht im Haupte zu ändern, durch die die gewaltige katholische Gemeinschaft immer noch regiert wird, und behält so den unglaublichen Anachronismus bei, daß immer noch dieses mittelalterliche Bild einer absoluten Macht existiert, an der die Basis keinen Anteil und keine Einschränkungsmöglichkeiten hat.

3. Die Soziologie wie die Geschichte sind vollkommen eins in der Auffassung: der größte Gegensatz zur Bürokratie ist der Schöpfergeist.

4. Die Methode der Ernennung eines Papstes müßte radikal geändert werden. Immer noch hält man fest an der Wahl im Kreise einer geschlossenen Machtgruppe. Der größte Widerspruch liegt darin, daß dies in dem Augenblick geschieht, wo die geistige Neugeburt der Kirche das große Licht sein könnte, das eine von Krisen erschütterte Welt erwartet.

¹ H. De Lubac, *Histoire et Esprit* (Paris 1950); A. Darlapp, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte. Mysterium Salutis I* (Köln 1965) 17–154; W. Kasper, *Fe e Historia* (Salamanca 1974); M.D. Chenu, *L'Évangile dans le temps* (Paris 1960); J.B. Metz, J. Moltmann, W. Olmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung* (München 1970); R. Mate, *El ateísmo como problema político* (Salamanca 1973); H. Fries, *Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung: Mysterium Salutis 4/1* (Köln 1972) 223–280.

² 1 Kor 11,28; 2 Kor 13,5; Gal 6,4; 1 Thess 5,21...

³ Gal 5, 16–26; Röm 8,14–16...

⁴ Röm 13,8–10.

⁵ 1 Kor 1,17–31.

⁶ 1 Kor 12,13 f.

⁷ 1 Kor 12, 4–6.

⁸ Die drei Stände: Geistlichkeit, Adel und Arbeiter haben ihre Wurzeln in der indo-europäischen Vorgeschichte und wurden dann in der politisch-sakralen Ideologie des Mittelalters erneuert: G. Dumézil, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (Paris 1968). Die stoische Ideologie der kosmischen Ordnung mit ihrem Abbild in der sozialen Ordnung und die neuplatonische, vertikal absteigende Ideologie verleihen der Herrschaftsordnung rechtliche Geltung: J. Le Goff, *La société: les trois ordres et les exclus: La civilisation de l'Occident Médiéval* (Paris 1967). Für H. Meyer beruht die Zentralidee des Thomas von Aquin, des vollendeten Vertreters der kirchlichen Ideologie, auf dieser Idee der hierarchischen Ordnung. Vgl.: *Die Welt, ein Ordo: Thomas von Aquin. Sein System und seine geschichtliche Stellung* (Paderborn 1961). Die theoretische Grundlage seines Traktats über den Gehorsam (2-2, q.104, a.1 c), die die grundlegende politische Ethik des Volkes

unter dem «princeps» darstellt, beruht auf der neuplatonischen Ideologie eines natürlichen sozialen Kosmos, der in einer vertikal absteigenden Hierarchie geordnet ist.

⁹ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates* (München 1952); A. Alföldi, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe: d. Deutschen Arch. Inst. Röm. Abt. 49* (1934) 1–118.

¹⁰ Ein überaus weites Thema. Es seien drei wesentliche Werke genannt: M.X. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (Paris 1955); M. Pacault, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au moyen âge* (Paris 1957); W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1961).

¹¹ *Gaudium et Spes*, 36.

¹² G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen* (Hamburg 1962); *Phänomenologie des Geistes. Das unglückliche Bewußtsein* (Hamburg 1952) 158 ff.

¹³ Verschiedene Gesichtspunkte zu diesem vielschichtigen Problem behandeln: N. Chon, *The Pursuit of the Millennium* (London 1961); G. Fourquin, *Les soulèvements populaires au moyen âge* (Paris 1972); H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'Inquisition* (Paris 1960).

¹⁴ Ein klassisches Modell: Thomas Aq., *De regimine principum* (Rom 1948).

¹⁵ Eine bedeutende Anzahl katholischer Philosophen sind vom Thomismus ausgegangen und haben das Denken Kants vortrefflich eingebaut: Marechal, Rahner, Coreth, De Finance, Lonergan und der spanische Philosoph J. Gomez Caffarena in seiner prächtigen Trilogie: *Metafisica Fundamental* (Madrid 1969), *Metafisica Transcendental* (Madrid 1970) und (zusammen mit J. Martin Velasco) *Filosofía de la religión* (Madrid 1973).

¹⁶ Im Sinne einer sich selbst übersteigenden Bewegung.

¹⁷ In dem Sinn, den Kuhn diesem Wort in seinem Werk *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962) gibt.

¹⁸ In diesem Sinne bewegen sich die Erwägungen über das Konzil nach dem Zweiten Vatikanum, angefangen von *Mysterium Salutis*.

¹⁹ Vgl. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* (Paris 1969) 21 f.

²⁰ F. Urbina, C. Martí, u. andere: *Iglesia y sociedad en España 1939/1975* (Madrid 1977). Über die Geistlichen Exerzitien, 21–26.

²¹ *Ejercicios*, n. 175. Ed. de la BAC (Madrid) p. 194.

²² Mit dieser Kritik will ich jedoch die Methode nicht entwerfen, die sich von ihren geschichtlichen Begrenztheiten gereinigt hat und heute eine große Hilfe für Menschen bedeutet, die Überlegung, Gebet und kritische Begegnung mit dem Evangelium suchen.

²³ Die diesbezügliche Literatur ist überaus reich. Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf zwei Werke hervorragender Verfasser: J.L.L. Aranguren, *La crisis del catolicismo* (Madrid 1970); M. De Certrau, J.M. Domenach, *Le christianisme éclaté* (Paris 1974).

²⁴ R. Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente* (Paris 1977).

²⁵ Löscht den Geist nicht aus! (1 Thess 5,19).

1923 in Murcia geboren. Diözesanpriester von Madrid. Studien im Seminar Madrid und an der theologischen Fakultät von Granada. Pfarreidienst in Dörfern und Vorstädten mit Arbeiterbevölkerung. Assistent der katholischen Aktion. Oberer am spanisch-lateinamerikanischen Seminar Madrid. Zahlreiche Exerzitienvorträge in Spanien, Frankreich, Venezuela, Brasilien und Argentinien. Professor der Aszetik und Mystik am spanisch-amerikanischen Seminar, der Pastoraltheologie an der theologischen Fakultät Granada. Zur Zeit Professor der Fundamentaltheologie am Seminar Madrid. Leiter der Zeitschrift «Pastoral Misionera». Veröffentlichungen: *La persona humana en San Juan de la Cruz. Violencia en el Mundo y en la Iglesia. Vocaciones para una comunidad misionera. Sacerdotes: crisis y construcción.* (Mit einer Forschergruppe: *Iglesia y Sociedad Civil en España: 1936–1975.* Zahlreiche Artikel in Zeitschriften. Anschrift: José Ortega y Gasset 6, Madrid 6, Spanien.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner