

Casiano Floristán

## Spiritualität: Ein Blick zurück und nach vorn

Durch die neunzehn CONCILIUM-Hefte hindurch, die sich mit *Spiritualität* befassen, können wir ein weites Panorama theoretischer und praktischer Überlegungen über das christliche Leben erkennen. Um diese Beiträge zu ordnen, will ich die vorliegende Zusammenfassung in drei Abschnitte gliedern: Gültigkeit, Beschreibung und Kennzeichen der christlichen Spiritualität.

### I. Gültigkeit der Spiritualität

«Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ringt die Kirche um eine neue Existenzform in der Welt», erklärt Ch. Duquoc in der Einleitung zu dem ersten der Spiritualität gewidmeten Heft unserer Zeitschrift<sup>1</sup>. Wenn das II. Vatikanum Ausgangspunkt und Abschluß vieler theologischer und pastoraler Überlegungen gewesen ist, so sind die Folgen des Konzils für den Bereich der Spiritualität nicht weniger deutlich zutage getreten.

Man kann behaupten, daß die Spiritualität mit ihren zahlreichen Schulen und Richtungen bis zu den fünfziger Jahren eine unbestrittene christliche Domäne war, lediglich über ihre Methoden und Akzente in bezug auf das Ordensleben wurde in Kirchen- und Ordenskreisen diskutiert<sup>2</sup>. Die Ansätze zu einer weltlichen Spiritualität, die gerade von der Situation des Laien in seiner Einbindung in die Welt ausging, waren bis zum Konzil sporadische Einbrüche, die den Begriff der christlichen Existenz erweiterten<sup>3</sup>.

In den sechziger Jahren vollzieht sich ein tiefgreifender Wandel im Hinblick auf die Spiritualität, die nicht nur auf ihre Methoden und Akzente, sondern auf ihren Sinn überhaupt hin befragt wurde. Es handelt sich um die Jahre des

Konzils (1962–1965) und der Konferenz von Medellín (1968), des Protestes gegen das System, des Prager Frühlings und des heißen französischen Mai, der lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen, der neu interpretierten Säkularisierung, des christlich-marxistischen Dialogs, des Aufkommens der Basisgemeinden und der positiven Bewertung des Volkskatholizismus aufgrund der Sicht des Volkes als aktiven Subjekts. Die Spiritualität der Jahre unmittelbar nach dem Konzil befreit sich von dem «geistigen und institutionellen Komplex der Christenheit» (M.–D. Chenu), betont eine «Art, die Welt als bevorzugten Ort der Heiligung zu erleben» (C. Geffré) und versteht sich nicht als «eine vom Kern des Glaubens losgelöste Tätigkeit, sondern den im Höchstmaß personalen Ausdruck des totalen Mysteriums Christi in der menschlichen Existenz» (Ch. Duquoc). Die Kritik an der christlichen Spiritualität, die von der Psychoanalyse, der marxistischen Analyse und dem Befreiungsengagement herkommt, zwingt dazu, sie von jedem Schimmer von Entfremdung zu befreien<sup>4</sup>.

In den siebziger Jahren erleben wir ein religiöses oder spirituelles Erwachen, das geprägt wird von den «Bewegungen, die, innerhalb oder am Rande der Kirchen, von der Notwendigkeit eines fast mystischen Eifers Zeugnis geben, damit die Frohe Botschaft des Evangeliums gehört werde»<sup>5</sup>. «Man entdeckte», schreibt V. Codina, «die Feier, das viele, das uns umsonst geschenkt wird, die rituelle und symbolische Dimension der menschlichen Existenz. Auf den schaffenden Menschen, den *homo faber*, folgte der spielende Mensch, der *homo ludens*, auf die «Stadt ohne Gott» das «Fest der Narren», auf die utopischen Revolutionäre folgten die Neomystiker. So geht es in vielen Bereichen auf unterschiedliche Weise weiter. Man lernte wieder das geistliche und religiöse Experiment schätzen, öffnete sich der östlichen Meditation, suchte die Ekstase und die «Reise», den «Trip» des Rausches, kehrte zurück zur Natur und bangte wegen der Zerstörung der ökologischen Gemeinschaft des Lebendigen. Unter den Christen entstand die Bewegung der charismatischen Erneuerung, blühten die vielen Gebetsgruppen. Es scheint, als ob in der Krise, in die die Vorstellung eines unbegrenzten Fortschritts gerät, und in der Enttäuschung darüber, daß es nicht gelingt, die Strukturen zu ändern, es keine andere Alternative als die Flucht in die religiöse Erfahrung, als den Rückzug in die alltägliche Intimität und die warme Geborgen-

heit des Gebetes mehr gebe. Es ist deutlich, daß auch diese Neubelebung des Religiösen nicht ohne Doppeldeutigkeit ist und daß man auch hier lernen muß, zu unterscheiden.»<sup>6</sup>

Wir befinden uns mitten in den achtziger Jahren. Es fällt nicht leicht, heute eine Diagnose der Spiritualität der Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft zu stellen, wie es ja auch nicht einfach ist, die Verfassung der jetzigen Welt zu beschreiben. Angesichts der objektiven Konzentration von potentiell zerstörerischen Mächten (Rüstungswettlauf, Kontrolle über geopolitisch und ökonomisch entscheidende Gebiete, zunehmender Konzentrationsprozeß des Kapitalismus usw.) entstehen in der ganzen Welt ökologische und pazifistische Bewegungen, die nachdrücklich auf den ökologischen Verfall des Planeten als Lebensraum der Menschheit mit der Folgeerscheinung des Hungers bei den Massen der Dritten Welt und der Gefahr militärischer Konflikte aufmerksam machen, die in einem Atomkrieg enden können. Die Rückentwicklung der großen politischen Mächte, die auf die Wahrung ihrer Gruppeninteressen und -privilegien bedacht sind, und die auf ihre nationalistischen Ziele ausgerichteten Regierungen vergessen die Bedürfnisse der Gesamtmenschheit. Diese gefährliche Horizontverengung äußert sich in der Entfremdung des Bewußtseins mit dem daraus folgenden Schwinden des Interesses an politischer Betätigung und dem Mißkredit, in den die organisierten Religionen geraten.

Die im Übermaß in ihrem päpstlichen Oberhaupt konzentrierte Leitung der katholischen Kirche zeigt sich bemüht, die katholische Einheit durch eine disziplinarische (der neue Kodex), moralische (die traditionelle Ethik ohne Abstriche) und dogmatische (Rückkehr zur Orthodoxie) Erneuerung wiederherzustellen, mit zahlreichen, für Vergeßliche immer gleichen Ansprachen, die von Ausnahmen abgesehen ohne unmittelbare Folgen für das geistliche Bewußtsein der Menschheit bleiben.

Anzeichen einer spirituellen Erneuerung sind in kleinen Gruppen, Gemeinschaften und Bewegungen zu entdecken, ein Rest für künftige Generationen, von dem wir nicht wissen, ob es sich in manchen Fällen um das *Relikt* einer glorreichen Epoche der Vergangenheit handelt oder in anderen Fällen um den *Keim* einer verheißungsvollen Zukunft. Geht die Ära der Ideologien zu Ende, und lebt die Epoche der Mystagogen wieder auf? Ist die heutige Generation eher kon-

templativ als aktiv, eher mystisch als politisch? Wird das Transzendente auf Kosten des Gesellschaftlichen zurückgewonnen, genau umgekehrt, wie es vor ein paar Jahrzehnten der Fall war?<sup>7</sup>

## II. Beschreibung der Spiritualität

Der vom Begriff *spiritus* (= Geist) abgeleitete Ausdruck Spiritualität besitzt zahlreiche mit seinem Ursprung verbundene Konnotationen. Dem Körperlichen entgegengesetzt, wird der Geist als etwas Ätherisches, Ungreifbares und Unsichtbares verstanden. Als Eigenname bezeichnet er die dritte Person der Trinität, die das gläubige Volk kaum kennt und verehrt. Allenfalls ist er etwas, das mit der ekstatischen Erfahrung eines (mystischen) Menschen oder einer (charismatischen) Gruppe zusammenhängt. Insofern das Christentum als Religion des Geistes gilt, ist die Spiritualität gerade als völlig negative Einstellung zur materiellen, körperlichen und triebhaften Wirklichkeit kritisiert worden.

Wir wollen vorausschicken, daß der Begriff der Spiritualität jung und ungenau ist. Nach Duquoc bezeichnet er die «christliche(r) Existenz»..., soweit es darum geht, konkrete Richtlinien daraus zu entwickeln»<sup>8</sup>. Für H. Urs von Balthasar handelt es sich um «jene praktische oder existentielle Grundhaltung eines Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständige (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her»<sup>9</sup>. Nach der Meinung von A. M. Besnard geht es um «die Struktur einer erwachsenen Persönlichkeit – im Glauben – nach dem Gesetz ihres eigenen Ingeniums, ihrer eigenen Berufung und ihrer eigenen Charismen auf der einen und nach den Gesetzen des universalen christlichen Mysteriums auf der anderen Seite»<sup>10</sup>. Spiritualität ist nach F. Vandenbroucke «jene Wissenschaft, die sich erstens mit den Reaktionen des religiösen Bewußtseins gegenüber dem Gegenstand des Glaubens beschäftigt – worin ihr intellektueller Charakter liegt; zweitens mit den menschlichen Handlungen, die einen besonderen Bezug zu Gott haben, d. h. mit der Aszetik und Mystik»<sup>11</sup>.

Wenn wir die spezifischen Merkmale der nachkonziliaren geistlichen Bewegungen unter-

suchen, können wir die Eigenschaften herausarbeiten, die die christliche Spiritualität heute kennzeichnen<sup>12</sup>.

1. Die Spiritualität, verstanden als methodische Organisation des religiösen Weisheitswissens und leidenschaftliche Suche nach dem Absoluten, geht über den Bereich des Christlichen hinaus. Es gibt christliche und nichtchristliche Formen von Spiritualität<sup>13</sup>.

2. Die christliche Spiritualität hat einen *christozentrischen* Ursprung. Mit anderen Worten: Der Christ gibt durch seine Identifikation mit der historischen Passion Jesu und dessen Auferstehung der bereits sinnerfüllten Dynamik einen letzten Sinn, der er sich nicht entziehen kann, ohne sein Menschsein zu verfehlen und den letzten christlichen Sinn dieser Welt zu leugnen<sup>14</sup>.

3. Das *Evangelium* ist Kriterium und Norm jeder christlichen Spiritualität, die auf der Liebe Jesu zum Vater und zum Heiligen Geist beruht. Die christliche Spiritualität ist wesentlich vom *Evangelium* bestimmt<sup>15</sup>.

4. Die christliche Spiritualität bezieht in den persönlichen spirituellen Prozeß den geschichtlichen und gesellschaftlichen Hintergrund ein, der das Denken, Fühlen und Verhalten des einzelnen prägt. Anders gesagt: Die Präsenz des Christen in der *Welt* ist für die Spiritualität konstitutiv, denn seine Lebensweise in der Gesellschaft ist ein bevorzugter Ort der Heiligung, da das Christentum nicht Weltverachtung, sondern Annahme, Heiligung und Vervollkommnung der Welt ist<sup>16</sup>.

5. Die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer grundlegend liturgischen, wenn auch nicht auf das Kultische beschränkten *Gemeinschaft* von Glaubenden ist Teil der christlichen Spiritualität. Die Bindung an die Gemeinschaft umfaßt alle Bereiche des menschlichen Lebens im Kontext des Glaubens mit gemeinsamen Zielen und Interessen, die die Glaubenden befähigen, ihre Welt und ihre eigene Geschichte im Licht des Geheimnisses des auferstandenen Christus zu sehen<sup>17</sup>. Die christliche Spiritualität weist den *Individualismus* zurück; sie neigt dazu, sich in Zellen brüderlichen Lebens zu entfalten.

6. Gegenüber dem privaten Charakter der Spiritualität im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts muß der allumfassende Charakter des christlichen Glaubens betont werden, der keine Trennung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit duldet. Die christliche Spiritualität überwindet den Gegensatz zwischen dem *Privaten*

und dem *Öffentlichen*. Auf diese Weise wird die gesellschaftlich und politisch stärker engagierte christliche Existenz als Bereich des Spirituellen bestätigt und die soziale und politische Bedeutung bestimmter spiritueller Strömungen anerkannt<sup>18</sup>.

7. Die Spiritualität steht in Beziehung zur *Theologie*<sup>19</sup>, auch wenn der Dialog zwischen Vertretern der Spiritualität und Vertretern der Theologie in der Geschichte der Kirche immer schwierig gewesen ist. Wir wollen eine Illusion zerstören: Manche meinen naiv, die Theologie sei ein konkreter Weg, um das Leben zur Begegnung mit Christus zu führen. Daher verlangen sie vom Theologen unmittelbare pastorale Wirksamkeit, Impulse spiritueller Erfahrung und ein Engagement für die Veränderung der Welt. Andere, die vorkonziliar eingestellt sind, verstehen die Theologie als getreues Echo oder systematische Repetition des bischöflichen oder päpstlichen Lehramts. Sie vergessen, daß die Aufgabe des Theologen darin besteht, sich um das zerrissene oder gespannte Band zwischen der Welt und dem Wort Gottes zu kümmern, «zwischen einem göttlichen Wort, das den Menschen in Frage stellt, packt und rettet, und einer menschlichen Welt, die Gott den Prozeß macht»<sup>20</sup>. Es ist nicht Sache des Theologen, eine bestehende Praxis zu rechtfertigen oder unmittelbare Gewißheiten anzubieten, sondern das Wort Gottes und die «Zeichen der Zeit» kritisch miteinander zu konfrontieren, die häufig auseinanderfallen, weil die menschlichen Fragen oft atheistisch sind und der Glaube nicht bedeutet, daß man die Dinge völlig klar sieht.

Der spirituell Ausgerichtete versucht, mit Hilfe von Übungen und Erfahrungen mit theologischem Hintergrund das Erleben der christlich-religiösen Entscheidungen des einzelnen und der Gruppe zu erhellen und zum Reifen zu bringen. Er bewegt sich nicht auf der Ebene des *Noetischen* (der bloßen Wahrheitssuche) oder im Bereich des *Ethischen* (des Treffens von Entscheidungen innerhalb des Engagements), sondern in der Dimension des vorwiegend *Ästhetischen* und Geschenkhafte, in der die persönliche Emotionalität, Affektivität und Sensibilität eine Rolle spielen. Die Spiritualität als Glaubensübung befindet sich dennoch mitten im Zentrum des menschlichen Lebens, dort, wo der Ursprung der Liebe ist und wo die Liebe stärker ist als der Tod. Die spirituelle Dimension der Person gründet in der menschlichen Existenz (J.M. Castillo).

### III. Kennzeichen der Spiritualität

Durch Erfahrungen und Übungen versucht die Spiritualität, in der glaubenden Person oder Gruppe eine Reihe von *christlichen Widerspiegelungen* wesentlicher Tugenden zu erzeugen, die auf die Heiligkeit hinauslaufen.

1. Wir sind noch weit davon entfernt, bestimmte *Heiligkeitsmodelle* wiederzuerreichen, ohne daß wir andererseits die Merkmale des modernen Heiligen zu bestimmen wüßten. Das Heft von CONCILIUM, das diesem Thema gewidmet ist (1979/11), zeigt, daß die Heiligsprechung im Laufe der Geschichte große Veränderungen erfahren hat. «Offiziell in das Reich Gottes einzugehen aufgrund dessen, was man auf Erden im Schoß der Kirche vollbracht hat...: das heißt, daß man einer bestimmten Vorstellung von Heiligkeit, die im katholischen Volk oder bei den römischen Instanzen vorherrscht, entsprochen hat»<sup>21</sup>, abgesehen davon, daß die Kirche diejenigen ins Reich Gottes befördert, die ihr dienen.

Nicht immer hat die Heiligkeit Jesu die christliche Heiligkeit bestimmt. Halten wir mit J.M. Belloso fest: a) «Die Heiligkeit Jesu verwirklicht sich nicht außerhalb der Geschichte, sondern nimmt das reale Leben seiner Zeit an.» b) Sie «nimmt das Böse der Geschichte auf sich und greift die Vertreter der Bosheit der Welt prophetisch und real an.» c) «Jesus nimmt die konkrete Situation der Menschen an, verbindet sich mit ihnen und erschafft in ihnen die Gestalt des neuen Menschen, der zur Fülle berufen ist, welche in der Ähnlichkeit mit dem Bild jenes neuen Menschen Jesus Christus besteht.»<sup>22</sup>

Im Gegensatz zu diesen Aussagen herrscht vom 17. Jahrhundert an ein Heiligkeitsmodell für das Ordens- und Priesterleben vor (der Laie befindet sich nicht im Stand der Vollkommenheit), das durch die Behauptung des Primats der religiösen, sakralen Werte, die Aufwertung und Forderung eines kontemplativen Lebens, die Werte des Opfers und der Großmut, eine asketische Haltung, die unleidliche Charaktere hervorbringt, und das Fehlen einer neutestamentlichen Grundlage bestimmt ist<sup>23</sup>. Die *ultima ratio*, die dieser Vorstellung von der Heiligkeit und damit der Spiritualität zugrunde liegt, wurzelt in der Trennung oder Aufspaltung in das Gegensatzpaar heilig-profane, in der Betonung des Geistes zu Lasten des Sinnlichen, des Himmlischen im Gegensatz zum Irdischen.

2. Die Seele der christlichen Spiritualität ist das *Gebet*. Zwei Hefte (1972/11 und 1982/11) im Abstand von zehn Jahren hat CONCILIUM diesem Thema gewidmet. Wenn das Beten bislang eine traditionelle (denken wir an die drei Begriffe der Fastenzeit: Fasten, Almosen und Gebet) und außer Frage stehende christliche Übung war, so ist es neuerdings ein wenig verbreitetes Tun ohne gesellschaftliche Anerkennung. Manche behaupten, heute werde mehr gebetet als vor zehn Jahren. Es mag sein, daß aus verschiedenen kulturellen und evangelischen Gründen das Gebet, wenn nicht quantitativ zugenommen, so doch qualitativ sich verbessert hat. Von der Problematik des Gebets (Was nützt es?) sind wir in unserer Zeitschrift zu der unbezweifelten Notwendigkeit gelangt, beten zu lernen.

Vier Aussagen lassen sich den Veröffentlichungen zum Thema Gebet in CONCILIUM entnehmen.

a) *Das Gebet ist eine Übung des Glaubens und ein untrennbar mit der Bekehrung verbundener Akt*. «Der Gläubige ruft Gott an, damit die Sohnesfreiheit Jesu zu seiner eigenen Freiheit werde; der Gläubige fleht Gott an, ihm den Geist Jesu zu geben, damit er sich bekehre... Der Schrei, den unser Elend uns abringt, weil das Reich noch nicht gekommen ist, oder unsere Selbstentfremdung, weil die Freiheit noch Verheißung ist, drückt aus, wie es mit uns vor Gott steht: Wir verlangen von ihm nicht einen Machtzuwachs oder einen bevorzugten Status, sondern die Freiheit, die vom Geiste herkommt. Paradoxerweise bitten wir ihn, daß wir wir selbst seien, indem wir ihn Gott für uns sein lassen. Wir werden so zu Söhnen, das heißt fähig, den Vater nicht zu beneiden, für uns selbst verantwortlich und offen zur Liebe.»<sup>24</sup>

b) *Die Grundlage des christlichen Gebets ist das Wirken des Geistes*. «Der Hauptwirkende beim Beten ist nicht der Beter selbst, sondern der Heilige Geist, der ... sein Leben durchdringt, um es in eine Opfergabe, einen *Kult* umzugestalten.»<sup>25</sup>

c) *Das liturgische Gebet der Kirche ist das Vorbild, auf das sich jedes christliche Gebet bezieht*. «Die Tradition hat das eucharistische Gebet und das Bußgebet weiter entfaltet durch das Stundengebet und die *lectio divina* mit Lesungen, Hymnen, Psalmen und biblischen Gesängen. Heute beginnt man, diese Art des Betens, die in den Klöstern lebendig geblieben ist, all-

mählich wieder in christlichen Gruppen einzuführen als grundlegenden Vollzug des gemeinsamen und persönlichen Betens, in dem die Heilige Schrift als Nahrung des wesentlichen Gebetes einen hervorragenden Platz einnimmt.»<sup>26</sup>

d) *Ohne eine geistliche Erfahrung mit dem Herr der Armen ist ein echtes christliches Gebet nicht möglich.* «In den Armen, durch ihre Klagen und Schmerzensschreie wird heute eine Gebets-tradition neu entdeckt, die schon die Psalmen, die Gebete Jesu, die Texte der Urkirche und die Erfahrungen der Volksfrömmigkeit durchzieht. Man lernt mit den Armen und von den Armen zu beten. Mit anderen Worten: Es geht hier darum, *inmitten des Befreiungsprozesses ein Leben der Kontemplation zu führen.* Auf diese Weise vollzieht sich eine neue Symbiose der beiden Grundvollzüge des Mottos «*Ora et labora*», das heißt: beten *bei* der Aktion, *in* der Aktion und *mit* der Aktion.»<sup>27</sup>

3. Im heutigen christlichen Leben haben sich aufgrund der durch die Praxis entstandenen Spannungen zwei fundamentale Pole herauskristallisiert, die zugleich zwei oft einander entgegengesetzte, selten in Übereinstimmung gebrachte geistliche Tendenzen kennzeichnen: die *Spiritualität des Engagements* (die im Sinne einer umfassenden Befreiung ethisch motiviert ist) und die *Spiritualität des Festes* (die auf einer bewußten Haltung vorweggenommener Transzendenz beruht)<sup>28</sup>.

Bei der Charakterisierung der menschlichen Spiritualität im allgemeinen nennt H. Urs von Balthasar drei Formen von Spiritualität: a) die *transzendente* (sich von sich weg auf das Absolute hin bewegen) von der Spiritualität des *Eros* (Platon), des *desiderium* (Augustinus), des *amor-appetitus* (Thomas) her; b) die *aktivistische* oder objektiv-engagierte, die im Wirkfeld der Welt ihren Ort der Übung, Bewährung, Erziehung, Reinigung erhält (Aristoteles); c) die *Spiritualität des Geschehenlassens*, die durch die Indifferenz des absoluten Logos gegenüber allen Widerständen der endlichen Vernunft (in der stoischen *Apatheia*) gekennzeichnet ist<sup>29</sup>.

Sattsam bekannt ist das alte Problem der platonischen Unterscheidung zwischen *theoria* (Betrachtung der ewigen, subsistierenden, das Wirkliche begründenden Ideen), der Beschäftigung des freien Mannes, und *poiesis* (der auf veränderliche, vergängliche, relative Wirklichkeiten gerichteten Tätigkeit), der Arbeit des Sklaven. Die aristotelische Einführung der *praxis*

als politisch-moralische Tätigkeit bereichert den Begriff der die Gesellschaft verändernden Arbeit, aber die Theorie bleibt weiter bestimmend. In der Tat hat das *kontemplative Leben* (in Verbindung mit freien Tätigkeiten) im Mittelalter den Vorrang vor dem *aktiven Leben* (in Verbindung mit knechtlichen Arbeiten). Die spätere Entwicklung dieses Begriffspaars in der Reformation – ohne das benedikтинische «*ora et labora*» zu vergessen – führte dazu, daß die christliche Spiritualität dem mißachteten Bereich des geschöpflichen und Weltlichen (der Familie gegenüber dem Zölibat, der körperlichen Arbeit gegenüber der geistigen Tätigkeit und der sozialen Verantwortung gegenüber dem Vollzug sakramentaler Riten) Ansehen verschaffte und schließlich zu der neuen ignatianischen Synthese gelangte: Die Aktion, die Ort der Vereinigung mit Gott und der Heiligung ist, widerspricht der Kontemplation nicht. Daher der Grundsatz «*in actione contemplativus*», der heute in Lateinamerika übersetzt wird mit «kontemplativ in der politischen Aktion», in dem die Geschichte verändernden Handeln (G. Gutiérrez). Der *Zeit der Solidarität* mit den Armen in ihrem Kampf um das Leben – mit der sich daraus ergebenden *Zeit des Martyriums* als äußerster Bezeugung des Glaubens – schließt sich eine *Zeit des Gebetes* an, wie die kirchlichen Basisgemeinden zeigen. «Denn nirgendwo in der lateinamerikanischen Kirche», erklärt G. Gutiérrez, «wird mitten im Leiden und im täglichen Kampf mit mehr Freude und Inbrunst gebetet als in diesen Gemeinschaften des armen Volkes. Ihr Beten ist das Zeugnis der Hoffnung, daß der Heilige Geist uns frei machen wird ... und daß er uns in die volle Wahrheit führen wird.»<sup>30</sup>

4. Das *unterscheidende Erkennen* oder die *Scheidung der Geister*, von Ignatius in seinen *Geistlichen Übungen* in typischer und besonders eindringlicher Weise beschrieben, ist eine traditionelle christliche Aufgabe, die zum ältesten und tiefsten Gehalt jeder Spiritualität gehört<sup>31</sup>. Das *Rituale des Bußsakraments* (Nr. 10) sagt, das unterscheidende Erkennen sei «intimstes Erkennen des Wirkens Gottes im Herzen der Menschen, Gabe des Heiligen Geistes und Frucht der göttlichen Liebe». Daher ist es «nicht weiter befremdlich, daß diese Unterscheidung der Geister im Zusammenhang steht mit der persönlichen Bekehrung und mit der Versöhnung gegenüber der Gemeinschaft. Die Sinnrichtung dieser Unterscheidungsfähigkeit ist offensichtlich: Die

Unterscheidungsgabe zu haben, bedeutet nicht einfach intellektuelles Verstehen oder Deuten und nicht einmal bloß umfassende Einsicht. Unterscheidung der Geister ist praktisches Urteil hinsichtlich der Entscheidung oder des Handelns der Menschen. Was sie anzielt, ist sittliche Umgestaltung»<sup>32</sup>.

Aus der Lektüre des Heftes über das unterscheidende Erkennen kann man folgende Schlußfolgerungen gewinnen:

a) Die christliche Erkenntnis ist «die konkrete Suche nach dem Willen Gottes, die sich nicht damit begnügt, ihn zu erfassen, sondern ihn auch ausführen will. Wir verstehen solche Erkenntnis daher nicht nur punktuell, sondern als einen Prozeß, in dem der verwirklichte Wille Gottes auch den gedachten Willen Gottes verifiziert»<sup>33</sup>. Schließlich und endlich ist Unterscheidung der Geister «in ihrem tiefsten Wesen eine Grundentscheidung, ein prophetisches Urteil, eine praktische Wahl, eine Tugend und ein Charisma zugleich. Zu ihrer Voraussetzung hat sie ein anthropologisches Interpretationsmodell und fordert zugleich ein am Evangelium ausgerichtetes Handlungsprogramm, das sich auf nichts weniger bezieht als auf die konkrete Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt»<sup>34</sup>.

b) Die christliche Erkenntnis darf nicht auf das geistliche oder innerliche Leben der frommen Seelen eingengt werden, sondern ist eine Sache der Kirche und der Gemeinschaft. Ihre letzte Zielsetzung ist Hilfe bei der konkreten Verwirklichung des Reiches Gottes. Sie ist ein komplexer und umfassender Prozeß, der von der heutigen Situation, einem bestimmten historischen Erbe und psychologischen Vorbedingungen abhängt. Um nach den Kriterien Jesu die Geister unterscheiden zu können, bedarf es einer großen Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist und einer klaren Vorentscheidung für den Armen und Unterdrückten. Und schließlich: Das Subjekt der Unterscheidung der Geister ist das Volk Gottes in seinem Status als Gemeinschaft oder als Kirche»<sup>35</sup>.

5. Der christliche *Gehorsam*, der sich heute – wie alle Tugenden – in einer säkularisierten soziokulturellen Situation vorfindet und inmitten einer pluralistischen Kirche, die zerteilt ist durch unterschiedliche theologische, moralische und geistliche Tendenzen, sucht seine Wurzeln in dem «Christus oboediens usque ad mortem». Auf der Basis einer richtigen Christologie kann der christliche Gehorsam in aller Reinheit und

Vollständigkeit wiederentdeckt werden. Natürlich ist der Gehorsam Christi gegenüber den Forderungen des Reiches und des Vaters Urbild und Beispiel. Aber dennoch ist er unnachahmbar. Trotz der Vermittlungen, welche der Glaube beiträgt, innerhalb dessen der christliche Gehorsam seinen Platz hat, ist es nötig, die verschiedenen *Verhaltensweisen*, welche dieser Gehorsam beinhaltet, ins Auge zu fassen, und zwar mit der Maßgabe, ihn nicht verkürzen zu lassen zur bloßen Hinnahme einer totalitären Macht. Deuten wir die wichtigsten kurz an:

a. Der Akt des Gehorchens ist ein *actus humanus* (ein innerlich bejahter Akt im Gegensatz zu einem bloß äußerlich vollzogenen *actus hominis* – Anm.d.Red.), der verwirklicht wird von einer Person als schöpferischem Subjekt, welches seine eigene Autonomie, Gewissen, Freiheit und Verantwortlichkeit besitzt. «Inhuman» gehorchen ist nicht christlich.

b. Der Glaubende gehorcht als *Glied der Kirche*, innerhalb einer christlichen Gemeinschaft. Er ist nicht bloßer Untertan der Hierarchie, sondern Bruder im gemeinsamen Glauben, mit einer Beziehung des Gehorsams gegenüber den Verantwortlichen der Kirche, die den Auftrag haben, das Wirken des Geistes in eine geregelte Ordnung zu bringen. Die Einbeziehung der Brüder der Gemeinschaft, die am empfänglichsten sind für die Forderungen des Geistes, oder die aufgrund der größeren Sachkenntnis zuständig sind, ist unverzichtbar. Den Gehorsam gegenüber der christlichen Gemeinschaft zu isolieren, bedeutet eine Verkürzung seines christlichen Sinngehaltes.

c. Wenn man den christlichen Gehorsam in der *Perspektive des Glaubens* versteht, sind alle Glaubenden – vom letzten bis zum ersten – gehorsam gegen Gott, der sich offenbart durch Jesus Christus auf seinem Weg des Evangeliums bis hin zur Vollendung des Reiches und zur vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater. Der christliche Gehorsam ist eine «gemeinsame Aufgabe», bei deren Erfüllung alle Glaubenden aktive Mitarbeiter sind, weil ja alle – mit ihren bestimmten Charismen und Diensten – den Heiligen Geist besitzen. Einen Teil der Kirche unter dem Vorwand der Forderung eines absoluten Gehorsams zum Schweigen zu verurteilen, bedeutet, den christlichen Akt des Gehorsams seines wahren Wesens zu berauben.

d. Oft entsteht eine *innerkirchliche Spannung* zwischen den etablierten Normen und den Inspi-

rationen des Geistes. Bisweilen kann man nicht gehorchen, weil schlecht oder übermäßig befohlen wird. Es kann ebensogut geschehen, daß man nicht gehorcht, weil niemand Autorität ausübt. In jedem schweren Konflikt zwischen Christen muß man im Rahmen einer echt evangeliums-gemäßen «correctio fraterna» kompetente Kollegen und wohl vorbereitete Fachleute hinzuziehen.

e. Der christliche Gehorsam ist nicht eine bloß passive Tugend von Untergebenen denen gegenüber, die den Dienst des Befehls ausüben. Das Ziel des christlichen Gehorsams ist nicht die persönliche Heiligung, sondern die Fruchtbarkeit des christlichen Lebens in der Gesellschaft. Der christliche Gehorsam ist eine *aktive Tugend*, weil er Treue gegenüber den Forderungen des Geistes Jesu ist.»<sup>36</sup>

6. Die nachkonziliaren Versuche, eine neue *Spiritualität* zu definieren, sind noch bruchstückhaft und uneinheitlich. Man beachte, daß in den letzten Jahren, in die das Ende des Pontifikats Pauls VI. und der Beginn der Regierungszeit Johannes Pauls II. fallen, die christliche Spiritualität sich in der Auseinandersetzung zwischen *Rückentwicklung* (Rückkehr zu der für das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts typischen geistlichen Restauration des Barock) und *Erneuerung* (Annahme eines inkarnierten, engagierten, evangelischen und missionarischen Christentums) befindet. Von CONCILIUM ge-

nannte Zeichen der neuen Spiritualität sind folgende:

a. die vorrangige Option für die *Armen* und für diejenigen, die für die Zukunft des Menschen und seine umfassende Befreiung kämpfen mit der sich daraus ergebenden Distanzierung der Kirche von den herrschenden, konservativen Klassen<sup>37</sup>;

b. die ökumenische Entdeckung der *orientalischen* Formen von Spiritualität, insbesondere der asiatischen (Hinduismus, Buddhismus und Taoismus) aufgrund der gegenseitigen kulturellen und religiösen Infragestellung zwischen dem Westen und dem Osten<sup>38</sup>;

c. das Auftauchen neuer geistlicher *Bewegungen* (wie der charismatischen Erneuerung<sup>39</sup>) oder innerhalb der Tradition erneuerter Bewegungen<sup>40</sup> eröffnet Wege für die Spiritualität im schwierigen, unvorhersehbaren Bereich der Jugend<sup>41</sup>.

d. Kurz zusammengefaßt: Die nachkonziliare Spiritualität befindet sich in der Auseinandersetzung zwischen mystischer Tradition und geschichtlicher Aktualität, Wirksamkeit und Geschenkhafteigkeit, Leiden und Freude, geistlicher Kindlichkeit und kritischer Reife<sup>42</sup>. Die neuen Charismen haben «in einer Kirche, die sich der Faszination des Wortes oder der Aktion überlassen hatte, ...die Notwendigkeit der Mystik neu ins Licht gerückt»<sup>43</sup>.

<sup>1</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: CONCILIUM 1 (1965/11) 713. Duquoc ist seit Gründung der Zeitschrift bis heute der hauptverantwortliche Leiter der Sektion Spiritualität, unterstützt von C. Geffré (bei den acht ersten Heften) und C. Floristán (bei den zehn übrigen Heften).

<sup>2</sup> Vgl. die Arbeiten von B. Jiménez Duque und E. O'Brien in 2 (1966/11).

<sup>3</sup> Vgl. Ch. Duquoc, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz: 1 (1965/11) 776–783; R. Bultot, Theologie der irdischen Wirklichkeiten: 2 (1966/11) 674–681; St. Agnes Cunnighan, Der amerikanische Laie: Komplex und Herausforderung: 1 (1965/11) 767–777; P. Mikat, Die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laien in der Gemeinde: 1 (1965/11) 743–747.

<sup>4</sup> Vgl. die Artikel von E. Dussel und E.M. Ureña in 14 (1978/11).

<sup>5</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: 9 (1973/11) 603.

<sup>6</sup> V. Codina, Von den Armen beten lernen: 18 (1982/11) 614f.

<sup>7</sup> Vgl. J.M. González Ruiz, Geistigkeit für eine Zeit der Ungewißheit: 2 (1966/11) 682–688; C. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: 2 (1966/11) 708–718; M. de Certeau,

Kulturen und Spiritualitäten: 2 (1966/11) 655–667; R. Rémond, Die geistige Krise in der Konsumgesellschaft: 5 (1969/11) 654–659; F. D'Hoogh, Beten in einer säkularisierten Welt: 5 (1969/11) 667–674; C. Geffré, Die Zukunft des Ordenslebens: 5 (1969/11) 687–692; F.G. Kerr, Die verborgene Spiritualität der Gegenkultur: 7 (1971/11) 633–640.

<sup>8</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: 1 (1965/11) 713.

<sup>9</sup> H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche: 1 (1965/11) 715.

<sup>10</sup> A.M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: 1 (1965/11) 724.

<sup>11</sup> F. Vandenbroucke, Spiritualität und Spiritualitäten: 1 (1965/11) 738.

<sup>12</sup> Vgl. A.M. Besnard, Kraftlinien der geistlichen Strömungen unserer Zeit: 1 (1965/11) 723–734.

<sup>13</sup> Vgl. E. Cornelis, Christliche Spiritualität und nicht-christliche Spiritualitäten: 1 (1965/11) 753–757.

<sup>14</sup> Ch. Duquoc, Historische Situation des Gläubigen und christliche Existenz: 1 (1965/11) 777; vgl. H. Urs von Balthasar, Unmittelbarkeit zu Gott: 3 (1967/11) 707–713.

<sup>15</sup> Vgl. H. Urs von Balthasar, Das Evangelium als Norm und Kritik...: 1 (1965/11) 715–722; G. Bouman, Heutige

Möglichkeiten für eine biblische Spiritualität: 5 (1969/11) 659–667.

<sup>16</sup> Vgl. C. Geffré, Entsakralisierung und Heiligung: 2 (1966/11) 708–718.

<sup>17</sup> Vgl. B. Cooke, Die existentielle Bedeutung der Religion: 2 (1966/11) 668–673.

<sup>18</sup> Vgl. das von C. Geffré vorgestellte Heft 7 (1971/11) und insbesondere den Aufsatz von Ch. Duquoc, Hat die Spiritualität einen privaten oder öffentlichen Charakter?: 7 (1971/11) 608–616.

<sup>19</sup> Vgl. Ch. Duquoc, Theologie und Spiritualität: 2 (1966/11) 697–702.

<sup>20</sup> AaO. 698.

<sup>21</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: 15 (1979/11) 559.

<sup>22</sup> J.M. Rovira Belloso, Worin besteht die Heiligkeit Jesu von Nazaret?: 15 (1979/11) 568f.

<sup>23</sup> Vgl. F. Urbina, Modelle priesterlicher Heiligkeit. Ein bibliographischer Überblick: 15 (1979/11) 613–619; bes. 615.

<sup>24</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: 8 (1972/11) 646.

<sup>25</sup> P. Jacquemont, Der Heilige Geist, Lehrmeister des Gebetes: 18 (1982/11) 630.

<sup>26</sup> C. Floristán, Einleitung: 18 (1982/11) 612. Vgl. J. Leclercq, Göttliches Offizium und «lectio divina»: 18 (1982/11) 635–639.

<sup>27</sup> C. Floristán, Einleitung: 18 (1982/11) 612. Vgl. P. Jacquemont, Ist Handeln Beten?: 8 (1972/11) 660–667; V. Codina, Von den Armen beten lernen: 18 (1982/11) 614–619.

<sup>28</sup> Siehe zum Vergleich das grundlegend dem Fest gewidmete Heft 4 (1968/11) und das Heft über Konflikte 11 (1975/11).

<sup>29</sup> H. Urs von Balthasar: Das Evangelium als Norm und Kritik...: 1 (1965/11) 717 u. 722.

<sup>30</sup> G. Gutiérrez, An der eigenen Quelle trinken: 18 (1982/11) 640–648; Vgl. G. Bessière, Beten Revolutionäre noch? Zeugnisse aus Südamerika: 8 (1972/11) 697–701. G. Remmert, Geistliche Erweckungsbewegungen und politische Praxis: 9 (1973/11) 645–651; S. Galilea, Das religiöse Erwachen und die Befreiungsbewegungen in Lateinamerika: 9 (1973/11) 667–671; S. Gutiérrez, Annahme von Konflikten: Zeugnis einer militanten Revolutionärin: 11 (1975/11) 654–656.

<sup>31</sup> Vgl. 14 (1978/11) über die Unterscheidung der Geister.

<sup>32</sup> C. Floristán, Einleitung: 1 (1978/11) 567.

<sup>33</sup> J. Sobrino, Die Nachfolge Jesu als unterscheidendes Erkennen: 14 (1978/11) 574.

<sup>34</sup> C. Floristán, Einleitung: 14 (1978/11) 567.

<sup>35</sup> Ebd.

<sup>36</sup> C. Floristán, Einleitung: 16 (1980/11) 604.

<sup>37</sup> Vgl. 11 (1975/11) Geistliches Leben und Konflikte.

<sup>38</sup> Vgl. J.-A. Cottat, Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens: 5 (1969/11) 708–713; C. Bradley, Die Krise des Westens und die Anziehungskraft asiatischer Religionen: 6 (1970/11) 661–665; A.-M. Besnard, Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden: 8 (1972/11) 687–691; C. Murray Rogers, Das Erbe des Hinduismus. Ashram: Eine Gabe Gottes an die Kirche: 1 (1965/11) 784–790; G. Siegmund, Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch: 3 (1967/11) 753–762; H. Dumoulin, Dialog im Aufbau: 3 (1967/11) 763–771; W. Johnston, Dialog mit dem Zen: 5 (1969/11) 713–718; G. Neyrand, Japan und das Christentum. Ein Diskussionsbeitrag: 1 (1965/11) 758–766; H. Waldenfels, Das geistige Klima Japans und das Christentum: 2 (1966/11) 730–739; P.-R. Cren, Die Flöte Krischnas: 8 (1972/11) 701–704.

<sup>39</sup> Vgl. J. Massingberg Ford, Pfingstbewegung im Katholizismus: 8 (1972/11) 684–687; D. Gelpi, Die amerikanische Pfingstbewegung: 9 (1973/11) 652–657; G. Combet/L. Fabre, Die Pfingstbewegung und die Gabe der Heilung: 10 (1974/11) 689–692.

<sup>40</sup> R. Aubert, Ein Versuch erneuerten Ordenslebens: Die Brüder von der Jungfrau der Armen: 2 (1966/11) 739–742. Vgl. 9 (1973/11) zum Thema Geistliche Erweckungsbewegungen.

<sup>41</sup> Vgl. Generalsekretariat von CONCILIUM: Christliche Gruppen und ihre Lebensformen: 4 (1968/11) 710–718; L. u. P. Mettler, Formen der Religiosität in der jungen Generation: 5 (1969/11) 719–721 sowie die Aufsätze von W. Salters Sterling und D.H. Salman in 5 (1969/11).

<sup>42</sup> Vgl. die besonders dem Leiden: 12 (1976/11), dem Unterscheidungsvermögen: 14 (1978/11) und dem Gehorsam: 16 (1980/11) gewidmeten Hefte.

<sup>43</sup> Ch. Duquoc, Einleitung: 13 (1977/11) 549. Vgl. das gesamte Heft über die Charismen: 13 (1977/11).

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers