

## Spiritualität als Alternative

VON MICHAEL MILDENBERGER

### *Spiritualität – ein „Hof“ mit Hof*

Immer wieder tauchen Begriffe auf, in denen sich entscheidende Erfahrungen und Erwartungen einer Zeit bündeln und konzentrieren. Weit über ihren traditionellen Gehalt und Gebrauch hinaus gewinnen sie aktuelle Bedeutung. Dadurch werden solche Vokabeln allerdings rasch zu Modewörtern, deren Aussagekraft durch Inflation und Vieldeutigkeit gefährdet ist. Um einen klaren Kern herum legt sich gleichsam ein „Hof“ vielschichtiger Bezüge und unscharfer Assoziationen.

Heute ist „Spiritualität“ ein solches Schlüsselwort. Wer sich über seinen Erfahrungs- und Sinngehalt Rechenschaft zu geben versucht, muß sich also von vornherein klarmachen, daß er es nicht mit einem eindeutig geprägten Begriff zu tun hat. Im Gegenteil, „Spiritualität“ hat eher den Charakter einer unscharfen Chiffre – einer Chiffre freilich, die sich vielen offenbar gerade deshalb immer häufiger anbietet, weil sie, ohne auf eine enge Definition festgelegt zu sein, aber doch mit hinreichender Deutlichkeit, einen bestimmten Erfahrungs- und Erwartungszusammenhang unserer Zeit verhältnismäßig umfassend artikuliert.

In einem Essay grenzte Walter Dirks Frömmigkeit und Spiritualität gegeneinander ab und umschrieb dabei die Vokabel „Spiritualität“ in ihrer traditionellen Bedeutung. Es sei durchaus angebracht, von verschiedenen Spiritualitäten zu sprechen, etwa von der französischen und italienischen oder von franziskanischer und benediktinischer Spiritualität. „Spiritualitäten sind entwickelte und ihrer selbst bewußte Glaubens- und Gefühlssysteme, wie sie in der Geschichte einander abgelöst haben oder sich nebeneinander ausbildeten.“ Spiritualität ist also, anders als Frömmigkeit, „bezogen auf kulturelle und soziale Wirklichkeiten“. <sup>1</sup> Damit ist sie gleichzeitig konkreter und komplexer als Frömmigkeit.

Folgt man dem Hinweis von Walter Dirks und fragt nach heute lebendigen Spiritualitäten, so ergibt sich ein widersprüchliches Bild. Einerseits lassen sich durchaus solche kulturell und sozial verwurzelten Spiritualitäten ausmachen und voneinander abheben: die Spiritualität afrikanischer Christen etwa oder des reformerischen Hinduismus. Andererseits aber verweist das Wort in seinem gegenwärtigen Gebrauch offensichtlich nicht mehr so sehr auf soziokulturelle Bedingtheiten, sondern wird umgekehrt geradezu zum Signal universaler Er-

fahrungen und Perspektiven. In diesem Sinn ist beispielsweise „spirituality“ seit Jahren eines der zentralen Themen im Denken des indischen Ökumenikers M. M. Thomas.

Hier kommt übrigens eine andere sprachliche Schwierigkeit in den Blick: die Diskussion in der ökumenischen Bewegung und darüber hinaus wird üblicherweise auf Englisch geführt – „spirituality“ jedoch hat einen deutlich anderen Akzent als „Spiritualität“. Im Englischen ist „spirituality“ fast eine Art anthropologischer Grundkategorie, die die Geistigkeit des Menschen im Gegensatz zu seiner leiblich-naturhaften Dimension bezeichnet. So formulierte M. M. Thomas auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok: „Der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch sein Wissen darum, daß er zwar Teil der Natur ist, sie aber transzendiert . . . Menschliche spirituality ist der Weg, auf dem der Mensch nach letzten geheiligten und sinnvollen Strukturen sucht, innerhalb derer er sich selbst erfüllen und verwirklichen kann“<sup>2</sup>. „Spirituality“ wird also wesentlich umfassender gebraucht als das deutsche Pendant.

Solche Vorüberlegungen zur sprachlichen und begrifflichen Unschärfe von Spiritualität könnten zu der skeptischen Frage verleiten, ob man das Modewort nicht am besten möglichst rasch wieder aus dem Verkehr ziehen sollte. Zumindest die evangelische Schultheologie begegnet ihm denn auch mit spürbarer Abneigung<sup>3</sup>. Freilich ist damit der Erfahrungs- und Erwartungshorizont auch noch kaum in den Blick gekommen, innerhalb dessen die neue Rede von Spiritualität heute hauptsächlich auftaucht. Sie gewinnt ein überraschend konkretes Profil, wenn man diesen Horizont genauer ins Auge zu fassen versucht.

### *„Die nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität“*

Der Kontext für das neu erwachte Interesse an Spiritualität wird gebildet durch die Grunderfahrungen, die heute allen Menschen mehr oder weniger unausweichlich zugemutet sind und die sich in der Wachstumsproblematik bündeln. „Wenn man die bedrohlich zunehmende materielle Aktivität auf unserem verwundbaren, endlichen Planeten betrachtet, wird man folgern müssen, daß wir uns in einem Stadium befinden, an dem die Vorteile, die durch größere materielle Produktion und die materielle Nachfrage einer wachsenden Bevölkerung entstehen, die negativen Auswirkungen dieses Wachstums nicht mehr aufwiegen, die sich für die nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität ergeben.“ Dieser Satz aus einem Bericht der ökumenischen Weltkonferenz über die „Bedeutung von Wissenschaft und Technik für die Entwicklung des Menschen“, die im Sommer 1974 in Bukarest stattfand, bezeichnet den Sitz im Leben, an dem das Fragen nach Spiritualität aufbricht.<sup>4</sup> Aufgeschreckt von der immer deutlicher

empfundenen Bedrohung des Humanen durch die rapide materielle Expansion, wird man sich der Unersetzlichkeit jener „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität“ bewußt und sucht nach Möglichkeiten und Lebensformen, um sie zu bewahren oder wiederzugewinnen.

Meistens ist es eine ganze Kette verwandter Stichwörter, die hier fallen und die – jedes in sich eher vage und emotional gefüllt – in ihrem Ensemble jene „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität“ umschreiben: Spontaneität, Kreativität, Bedürfnislosigkeit, Sensibilität, freie Kommunikation, Spiritualität. Sie umreißen das Programm eines neuen Lebensstils. Sie sind die Signale alternativer Lebens- und Bewußtseinsmodelle, die hoffnungsvoll oder schon fast resignierend den Zwängen der materiell orientierten Macher- und Maschinen-gesellschaft entgegengehalten werden. Das eine Mal liegt der Nachdruck beim individuellen Lebensentwurf. Ein andermal rücken mehr die gesellschaftlichen Dimensionen in den Vordergrund: Ausgleich zwischen den Reichen und den Armen dieser Erde, verantwortlicher Umgang mit der Natur, Abbau von Gewalt. In solchen Appellen und Experimenten nimmt die Notwendigkeit innerer Wandlung, einer in die Tiefe reichenden Bewußtwerdung, schöpferischer Umkehr zu den geistigen Wurzeln des Menschlichen, einen zentralen Platz ein. Und eben hierfür steht die Chiffre „Spiritualität“. Spiritualität als Programm, Spiritualität als notwendige Alternative.

Ein weiterer Aspekt dieser Grundsituation ist zu nennen. Dem wachsenden Bedürfnis, die spirituelle Dimension des Menschseins neu auszuloten und zu pflegen, um angesichts des materiellen Übergewichts überhaupt Mensch bleiben zu können, kommt aus dem Raum der asiatischen Religionen, aber auch von seiten der „primal religions“<sup>5</sup>, ein reiches Angebot meditativer Einübung und mystisch-mythischer Selbstvergewisserung entgegen.

Mit diesen Andeutungen kommt das Feld gegenwärtiger Erfahrungen, Bedürfnisse und Hoffnungen in den Blick, in dem heute über Spiritualität nachgedacht werden muß. Es geht nicht darum, traditionelle christliche Frömmigkeitsmuster mit einem modischen Begriff zu aktualisieren; erst recht nicht darum, ihn über den Leisten überkommener konfessioneller Polemik zu schlagen. Solche Versuche verkennen die religiöse und theologische Brisanz der Entwicklung, die sich hier vollzieht.

Aber ist denn wirklich eine so brisante spirituelle Dynamik unter uns im Gange? Es ist allem Anschein nach dürftig bestellt um die innovatorische Kraft jener alternativen Experimente. Außer einigen Landkommunen und Treffs im Milieu jugendlicher Subkultur, deren Überleben vom Funktionieren der sozio-ökonomischen Strukturen, die sie überwinden wollen, abhängig ist, außer der meditativen Bewegung, die von kirchlicher Vereinnahmung ebenso bedroht ist

wie von der Vermarktung durch geschäftstüchtige Gurus, und außer jenen zum totalitären Gegenentwurf pervertierten sogenannten „Jugendreligionen“, die gegenwärtig die apologetischen Kräfte des Establishment in Atem halten<sup>6</sup>, bleibt nicht viel übrig. Die Welle der „neuen Religiosität“ und mit ihr der Aufbruch zur Spiritualität scheinen bereits verrauscht. Handfestere Formen der Wirklichkeitsbewältigung haben sich durchgesetzt.

Doch sollte der kurzfristige Pragmatismus, der sich in jüngster Zeit verbreitet hat, nicht darüber hinwegtäuschen, daß die globalen Herausforderungen keineswegs bewältigt, ja noch nicht einmal ernstlich aufgegriffen sind. Es ist keineswegs ausgemacht, daß die Erde, die wir unseren Kindern und Enkeln hinterlassen, ihnen Qualität und Würde des Menschseins auch nur im gleichen Maße wie uns ermöglicht. Jedenfalls sollte die These Erhard Eppers nicht in Vergessenheit geraten, wer Werte bewahren wolle, müsse Strukturen verändern. Strukturveränderung aber kann nur zusammen mit Bewußtseinsänderung erfolgreich sein<sup>7</sup>. Die neue Spiritualität also, weit entfernt davon, überholt zu sein, hat ihre Bewährungsprobe überhaupt erst vor sich. Viele scheinen das zu ahnen. Nur so ist die immer wieder überraschende Bereitschaft zu erklären, sich auf jene „nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität“ ansprechen zu lassen. So scheint entgegen dem äußeren Eindruck eine latente Disposition für die Erfahrungen und Erwartungen einer neuen Spiritualität vorhanden zu sein. Um so wichtiger ist es, die damit intendierten Motive und Werte bewußt zu machen und perspektivisch zu verstärken. Drei Aspekte heben sich dabei besonders deutlich heraus.

### *Das Elementare wiederentdecken*

Ein erster Aspekt, der die sich abzeichnende Spiritualität charakterisiert, ist der Drang nach Ursprünglichkeit, nach dem Elementaren und Einfachen.

Am unmittelbarsten äußert er sich als Zivilisationskritik. Die Sekundärstrukturen einer künstlich geschaffenen Welt scheinen die organisch vorgegebenen natürlichen Primärstrukturen zu überwuchern und zu zerstören. Das maschinelle und chemische Instrumentarium der technokratischen Zivilisation zerfrißt den Boden, ihre Betontürme und Plastikdächer verstellen den Himmel. An den Brennpunkten und Bruchstellen dieser Zivilisation setzt die Kritik ein, wächst allmählich ein neues, verändertes Bewußtsein, eine andere innere Einstellung der Natur gegenüber, werden erste, wenn auch oft naive Versuche praktischer Gegensteuerung unternommen<sup>8</sup>. Rousseau'sche Ideen – „zurück zur Natur“ – werden aufgegriffen – wieder einmal, möchte man fast sagen. So sind denn auch Wandervogel- und Jugendbewegung des Jahrhundertanfangs nicht fern, ebenso wenig die spätantike Sehnsucht nach der bukolischen Idylle.

Mit solchen kulturgeschichtlichen Reminiszenzen ist die Grenze der Tendenz zur „natürlichen“ Ursprünglichkeit angedeutet. Sie wird zur Selbsttäuschung und zum nostalgischen Regreß, wo sie vergißt, daß „menschliche Existenz ihrer Natur nach künstlich, das heißt nur im geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu führen und zu stabilisieren ist“<sup>9</sup>.

Eine andere Seite des gegenwärtigen Drangs zum Ursprünglich-Elementaren ist das Wiedererwachen des Mythischen. Der Kulturphilosoph Leszek Kolakowski, einem humanistisch interpretierten Marxismus verpflichtet, hat in den letzten Jahren immer wieder den Verlust des Sakralen in der Gegenwart beklagt. Eine rein profane Kultur ohne den Widerpart des Heiligen und die Tiefe des Mythischen müsse in Verflachung, Anpassung und Sinnlosigkeit enden. Ohne den berechtigten Kampf religionskritischer Aufklärung zurückzunehmen, sieht er im Mythos die schöpferische Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit des Menschlichen bewahrt. „Das legitime Bedürfnis nach dem Mythos angesichts der legitimen Selbstverteidigung vor der Gefahr des Mythos, dieser Zusammenstoß bildet den neuralgischen Punkt unserer Zivilisation.“<sup>10</sup>

Weniger bewußt reflektiert als unkritisch vollzogen wird das „legitime Bedürfnis nach dem Mythos“ heute immer wieder spürbar. Nicht Säkularisierung und Entmythologisierung, die großen Fragen der letzten Jahrzehnte, bewegen die Geister. Nicht „Glauben und Verstehen“, die Leitfrage Rudolf Bultmanns, ist ihre Frage, sondern „Glauben und Erfahren“. Wobei „Erfahrung“ im Gegensatz zum geschichtlichen oder gar historischen Ansatz in der Unmittelbarkeit eines zeitlosen „Jetzt“ ihren Schwerpunkt hat. So ist man auf der Suche nach Mythen, Riten und Symbolen, in denen sich diese „Ewigkeit im Heute“ verdichten und ausdrücken kann<sup>11</sup>.

Vor allem jedoch zielt der Drang zum Elementaren, der den ersten Aspekt einer neuen Spiritualität darstellt, auf die Erfahrung von Bedürfnislosigkeit, Verzicht und Armut. Ein ganzes Bündel von Motiven kommt in diesem Stichwort zusammen: der Überdruß an einem ständig hochgetriebenen Konsum; die Einsicht, daß der materielle Wohlstand ja keineswegs „glücklicher“ gemacht hat; ein wachsendes Problembewußtsein für den sogenannten Nord-Süd-Konflikt; die Erkenntnis, daß mehr soziale Gerechtigkeit auf der Erde jedenfalls nicht ohne Konsumverzicht der Reichen erreicht werden kann. Schließlich aber steht hinter diesen Motiven die Wiederentdeckung einer nicht mehr hinterfragbaren Verknüpfung von Armut und Spiritualität: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Mt 19,24); oder in der Doppelfassung der ersten Seligpreisung: „Selig seid ihr Armen, denn das Reich Gottes ist euer – Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr“ (Lk 6,20; Mt 5,3).

Es mag angesichts der Armut, die den größeren Teil der Menschheit elementarer Lebensrechte und -chancen beraubt, und angesichts ihrer Wurzeln in wirtschaftlicher und politischer Ausbeutung unverantwortlich erscheinen, in den reichen Industriegesellschaften Armut als spirituelles Exerzierfeld zu propagieren. Wo der Wohlstand selbstverständlich ist, wird Armut zum romantischen Luxus. Doch modisch auf „ärmlich“ gemachte Jeans sind etwas anderes als bewußter Verzicht in der Konsequenz einer inneren, spirituellen Haltung. Armut ist seit je ein spirituell gefüllter Begriff. In allen Religionen gingen geistliche Erneuerungsbewegungen im Gewand der Armut einher, die in der „Hauslosigkeit“ lebt. „Hauslosigkeit“, die Existenz des asiatischen Bettelmönchs bezeichnend, ist nicht nur eine Beschreibung von Askese, sondern auch der Freiheit dessen, der seine wahre Heimat nicht in dieser Welt hat. Armut wird zur Außenseite einer inneren transzendentalen Erfahrung von Identität und Glück.

Es ist schwer abzusehen, welche Tragweite solche neuen Versuche und Erfahrungen mit der Armut, gestützt auf die lautersten Gestalten aus der Geschichte der Religionen, entwickeln kann. Soviel jedenfalls ist deutlich: eine der härtesten Fesseln der institutionalisierten Religion ist die Bindung an Besitz. Sie ist der Preis für geschichtliche Kontinuität und gesellschaftliche Konsistenz. Die Kirchen in den Industriegesellschaften können an ihrem spirituellen Defizit ablesen, wie hoch heute dieser Preis für sie ist.

### *Die Reise von außen nach innen*

Ein zweiter Aspekt neuer Spiritualität, der in der gegenwärtigen kulturellen und sozialen Situation hervortritt, ist der Zug zur Innerlichkeit, zur meditativen „Reise in den inneren Raum“. Er ist so offenkundig und umfassend, daß er, begrüßt oder geschmäht, geradezu zum Inbegriff der „neuen Religiosität“ geworden ist.

Den ständig wachsenden und sich verzweigenden Strom der Meditationsbewegung zu schildern, erübrigt sich, da er inzwischen oft genug dargestellt wurde. Das Spektrum reicht von östlichen Übungswegen wie dem buddhistischen Zen und dem indischen Yoga über westlich-östliche Mischformen, etwa die Transzendente Meditation, bis zur Wiederentdeckung christlicher Traditionen und zu psycho-physiologischen Therapien<sup>12</sup>. So verschieden das Angebot, so unterschiedlich ist auch die Qualität.

Deutlicher als am Siegeszug der meditativen Bewegung in den letzten Jahren läßt sich nirgendwo ablesen, wie sehr „Spiritualität“ als Alternative gesucht und empfunden wird. Das Pendel schlägt nach der anderen Seite aus: Entspannung statt Streß, Stille statt Lärm, Selbstbesinnung statt Getriebensein. Oder, mit den

Worten eines Schweizer Neurologen: „Die Zeit ist reif für eine neue Mystik“, weil „die Krise des Westens eine Krise der Veräußerlichung, des Materialismus, der technischen Machbarkeit aller Dinge und eine Dominanz des verstandesmäßigen Denkens ist“<sup>13</sup>. Die Analyse, die die Reise in den inneren Raum als Weg zur Krisenbewältigung für den Westen versteht, macht deutlich, daß es um mehr als eine kurzatmige Reaktion geht. Offenbar steht der Mensch des Westens unter dem Eindruck tiefer Selbstentfremdung; einer Entfremdung, die durch die Konsequenz – oder muß man sagen: Perversion? – einer geschichtlichen Entwicklung verursacht ist, die bestimmte Anlagen seines Wesens einseitig und exzentrisch begünstigte. So kreisen denn alle ernsthaften Bemühungen um das Ziel, die Entfremdung aufzuheben und zu sich selbst, zur Identität, zur Mitte des eignen Wesens, zum Ganzsein zurückzufinden.

Der Vorwurf, der Weg nach innen sei ein realitätsflüchtiger Rückzug in quietistische Innerlichkeit oder gar der neurotische Regreß in ein infantiles Stadium, liegt nahe und wird oft genug erhoben. Sicher sind solche Tendenzen zu beobachten, vor allem unter der jungen Generation. Doch bringt, richtig verstanden und praktiziert, die „Reise in den inneren Raum“ nicht einen Verlust, sondern einen Zuwachs an Realitätsbezug.

Verstellungen und Blockierungen werden abgebaut, und in einem Prozeß ganzheitlicher Wandlung wird ein neuer Zugang zur Wirklichkeit gewonnen. In der meditativen Übung des Sich-los-lassens, im wartenden, bereiten Annehmen „findet ein Platzwechsel statt zwischen dem sich selbst verhafteten Ich und dem neu hervortretenden Personenzentrum, der eine Art innerer kopernikanischer Wende darstellt . . . Das Ich geht unter, aber es entsteht eine neue . . . Person, die unendlich viel mehr diesen Namen verdient, als was man landläufig, auch in der Theologie, unter Person versteht. Der Mensch wird verwandelt, mit einer Radikalität, die den Tatbestand der mortificatio und einer ihr entsprechenden vivificatio erfüllt“<sup>14</sup>.

In der mystischen Transzendenzerfahrung findet sich das Selbst. Erst die darin erfahrene Vergewisserung macht ein verantwortliches, der Liebe verpflichtetes Handeln in der Welt möglich. Die „Hinreise“, der religiöse Weg der Seele zu sich selbst, ist notwendig, damit die „Rückreise“ in die Weltverantwortung gelinge. So Dorothee Sölle<sup>15</sup>. Die „Hinreise“, in Meditation und Versenkung angetreten, sei die Hilfe der Religion auf dem Weg der Menschen zu sich selbst. Freilich, das ist die Pointe, „die äußerste Geborgenheit des Sich-Entsinkens, die wir mit einem alten Wort ‚Religion‘ nennen“, sei „zugleich der äußerste Progreß . . . Aus der innersten Erfahrung der Gründung unserer Identität ist die Rückreise notwendig; ohne sie verfällt das menschheitliche Unternehmen der ‚Hinreise‘ zu einem bloß privaten Trost- und Ablenkungsmittel“<sup>16</sup>.

Sicher, die Intensität und Konsequenz der hier vorgetragenen Erfahrungen und Überlegungen ist selten. Was heute landläufig als Meditation angeboten und als Übung der „Innerung“<sup>17</sup> praktiziert wird, kommt kaum einmal zu jener äußersten Kehre. Aber sie ist der perspektivische Zielpunkt, unter dem sich viele Menschen auf den Weg machen, angetrieben von der Sehnsucht nach dem religiösen Glück des Ganzseins. Wenn irgendwo, dann hat hier die neue Spiritualität ihr Herzstück.

### *Bewußtwerdung*

Als dritter Aspekt in der gegenwärtigen Spiritualität ist ein eigentümlich schillerndes Gefühl kosmischer Solidarität und universalistischer Harmonie zu nennen. Es ist getragen von einer inneren Wahrnehmung der Einheit alles Lebendigen und kann, etwa unter dem Einfluß von Drogen, zum rauschhaften Zerfließen der Grenzen des Ich in der Schrankenlosigkeit kosmischer Rhythmen führen. Es kann aber auch, von einer kritischen Geistigkeit und sozialen Verantwortung in Zucht genommen, einen Prozeß intensiver ganzheitlicher Bewußtwerdung und Sensibilisierung in Gang bringen.

Bewußtwerdung und sogar Bewußtseinerweiterung ist eines der großen Versprechen der erwachenden Spiritualität – so sehr, daß man versucht ist, das Fremdwort „Spiritualität“ einzudeutschen und durch „Bewußtwerdung“ zu ersetzen. Hildegunde Wöller schreibt: „Ich meine heute, daß das, was in der Subkultur vor sich ging, mit Bewußtwerdung noch nicht viel zu tun hatte. Pforten der Wahrnehmung wurden geöffnet, das Erleben intensiviert, Schranken beseitigt, Eindrücke, Informationen, Begegnungen konnten in breitem Strom einfließen.“ Und sie fährt fort: „Die Aufgabe unsres Zeitalters ist die Gewinnung eines diaphanen Bewußtseins, wie Jean Gebser es nennt. Es soll alle bisherigen Bewußtseinsstrukturen der Menschheitsgeschichte in sich aufnehmen und zu einem durchscheinenden Ganzen vereinigen“<sup>18</sup>.

Zunächst also ist eine prinzipielle Offenheit intendiert, die im Vertrauen auf die Einheit des Geistes alles aufnimmt, was an Spiritualitäten in den Weiten und Tiefen der geistigen Geschichte der Menschheit gespeichert ist. Diese Offenheit wird heute mit großer Selbstverständlichkeit praktiziert. Sie erschließt einen kaum geahnten Fundus spiritueller Reichtümer, geht aber vielfach mit einer bedenklichen Unfähigkeit zur kritischen Sichtung einher. So stehen wir heute vor einem spirituellen Synkretismus, von dem noch kaum abzuschätzen ist, ob er sich jemals zu einem „durchscheinenden Ganzen“ wird abklären und vereinigen lassen. In seinen besten Zeugnissen jedoch leuchtet etwas von der universalen Fülle und Transparenz auf, die nach Hegel das Zu-sich-selbst-kommen des menschlichen Geistes begleitet.<sup>19</sup>

In den östlichen Religionen lebt ein unmittelbares Bewußtsein der Universalität und Einheit alles Lebendigen, in die auch die menschliche Existenz fraglos eingefügt ist. Teilhabe ist der Modus, in dem die Welt und anderes Leben erfahren wird. Im Widerspruch gegen ein distanzierendes Herrschaftsverhältnis über die in der Objektivierung tote Natur wächst heute auch im Westen ein Bewußtsein, das den Menschen eingeordnet sieht in eine umfassende „Biosphäre“. Es kann sich in naturwissenschaftlich-ökologischer Terminologie oder aber im Erlebnis- und Sprachraum des Religiösen artikulieren. Jedenfalls zeichnet sich in ersten Umrissen ein tiefgreifendes Umdenken ab, ein Bewußtseins-schritt hin zu einer geistigen Haltung kosmischer Solidarität und Mitkreatürlichkeit.

„Je tiefer der Mensch in sich eindringt, desto mehr erkennt er die Zusammengehörigkeit aller Menschen, erkennt er sein eigenes Ich in dem Ich der anderen. Diese Erkenntnis ist die Voraussetzung dafür, daß der Mensch zu einem Bewußtsein findet, das sich gesellschaftlich verantwortet.“ Konzentrierter als dieser Text aus der religiösen Subkultur läßt sich die gesellschaftliche Dimension der Bewußtwerdung nicht ausdrücken. Hier klingt etwas an von dem „diaphanen Bewußtsein“ Jean Gebsters, jener geistigen Integration des Individuellen in ein „durchscheinendes Ganzes“. Es ist der Anfang der „neuen Sensibilität“, von der Herbert Marcuse sprach. Zu ihr gehört die Fähigkeit eines neuen Umgangs mit sich selbst; ein Wachwerden für den anderen, dessen Empfindungen und Erwartungen nicht um des eignen Sichdurchsetzens willen beiseite geschoben, sondern aufgenommen werden; ein Einüben in die „Sphäre des Zwischen“ (Martin Buber), die in der Begegnung menschliche Wirklichkeit allererst stiftet<sup>20</sup>.

Letzte Perspektiven der Bewußtwerdung kommen in den kühnen Visionen einer Spiritualität in den Blick, die weit über den heutigen Zeitpunkt hinaus die Geschichte der Menschheit und der Natur in einem geistigen „Punkt Omega“ (Teilhard de Chardin) zum Ziel kommen sieht. Sie tauchen als schöpferische Kraft in einzelnen Ausnahmestalten wie Sri Aurobindo auf, bilden aber, von ihnen an den Horizont gemalt, ein Ferment im spirituellen Leben der Gegenwart. „Wenn eine spirituelle Entfaltung auf Erden die verborgene Wahrheit unser Geburt in die Materie hinein ist, wenn das, was sich in der Natur abgespielt hat, im tiefsten Grunde eine Evolution des Bewußtseins ist, kann der Mensch, wie er jetzt ist, nicht das letzte Wort sein, das diese Evolution zu sprechen hat. Als ein Ausdruck des Geistes ist er zu unvollkommen . . . Wenn aber sein Geist fähig ist, sich dem zu öffnen, was über ihn hinausgeht, besteht kein Grund, warum nicht der Mensch selbst zum Übergeist und zur Übermenschlichkeit gelangen sollte oder zumindest seine Geistigkeit, sein Leben und seinen Körper einer Evolution jenes mächtigeren Wortes, das durch

den in der Natur sich offenbarenden Geist seinen Ausdruck finden wird, verfügbar machen sollte“<sup>21</sup>.

### *Spirituelle Synkretismus?*

Unter drei Aspekten ist der Horizont gegenwärtiger spiritueller Erfahrungen und Erwartungen abgeschritten worden. Verhältnismäßig klar in den Grundlagen, doch schillernd und teilweise widersprüchlich in einzelnen Ausformungen, setzt sich daraus das Bild einer Spiritualität zusammen, die auf die kulturelle und soziale Situation vornehmlich des Westens bezogen ist. Sie ist herausgefordert durch die krisenhafte Bedrohung der Lebensqualität und besonders ihrer nichtmateriellen Dimensionen und ist engagiert im Kampf um die Verwirklichung menschlicher Existenz in ihrer Fülle und Tiefe. Gleichzeitig zeichnen sich in ihr Impulse einer umfassenden menschheitlichen Bewußtwerdung ab.

Dieses Bild hat ein Element des Zufälligen und Eklektischen an sich. Es bleibt zu sehr in den Verkürzungen einer soziokulturellen Momentaufnahme hängen, als daß es die tiefsten Aspirationen zum Ausdruck bringen könnte, die sich heute mit der Chiffre „Spiritualität“ verbinden. Es sind umfassendere Geistesströme und weiterreichende Entwicklungsperspektiven, die darin zum Tragen kommen. Ohne sie in ihrer Tiefe ausloten zu können, seien wenigstens zwei solcher Entwicklungslinien angedeutet, die in ihrer Bündelung und gegenseitigen Verknötung heute das Gewicht und Gefälle von Spiritualität ausmachen.

Die erste und wohl wichtigste bildet die immer intensivere Begegnung und Durchdringung der Kulturen und Religionen.<sup>22</sup> Es hat immer schon die Erscheinung der „Akkulturation“ gegeben, doch nie in dem globalen Ausmaß und der Unausweichlichkeit wie heute, wo Information, Mobilität und Interdependenz ein immer dichteres Netz menschheitlicher Kommunikation schaffen.

Vor diesem Hintergrund ist auch die „synkretistische“ Tendenz zu sehen, die ein so offenkundiges Merkmal der gegenwärtigen Spiritualität ist. Allerdings wird sie von vielen ihrer Sprecher gerade nicht als eine aus biographischen, sozioökonomischen und kulturellen Zufälligkeiten zusammengesetzte Mischung verstanden, sondern als eine bedeutsame und zukunftssträchtige Konvergenz von bisher getrennten geistigen und religiösen Erfahrungsbereichen. Besonders die Begegnung des abendländischen Westens mit dem asiatischen Osten wird als eine spirituelle Entwicklung von weltgeschichtlichem Ausmaß empfunden, durch die die Menschheit einen wesentlichen Schritt weiterkomme auf dem Weg zu sich selbst.

Werden heute also erste Konturen eines globalen spirituellen Bewußtseins sichtbar? Was die einen erhoffen, ist für die anderen ein Ausblick endzeitlichen Schreckens. Für sie kann „Spiritualität“ lediglich die Chiffre für einen amor-

phen Synkretismus bedeuten, der die religiöse Landschaft nivelliert, die Wahrheitsfrage außer Kraft setzt und der Perversion einer „Welteinheitsreligion“ auf humanistischer Grundlage den Weg bereitet<sup>23</sup>.

Es ist in der Tat keine Frage, daß die sich abzeichnende und hier beschriebene Spiritualität „synkretistisch“ ist. Mehr noch. Eine der stärksten Triebkräfte ist der Drang, die kalt und starr gewordene Lava der Dogmen und Institutionen zu durchbrechen, aus denen man den Feueratem des Geistes entwichen glaubt. Die Kirchentümer und religiösen Traditionen, in einer langen Geschichte ihrem religiösen Ursprung entfremdet und unlöslich verfilzt mit den sozioökonomischen und politischen Kräften, die um der Menschlichkeit willen überwunden werden müssen, können für den „inspirierten Menschen“ nicht mehr Heimat sein. Der Geist kann sich nicht verwalten lassen durch die beamteten Hüter der Lehre, nicht domestizieren durch die religiösen Grenzwächter. Ein heftiger Zug gegen alles Dogmatische und zur Institution Drängende geht deshalb durch die Zeugnisse der gegenwärtigen Spiritualität. Gerade darin ist sie freilich nicht neu, sondern nur ein frisches Kapitel in jener uralten Kirchen- und Ketzerhistorie, in deren gegenseitiger Spannung sich die Geschichte der Religion seit je fortentwickelt<sup>24</sup>. So ist es eine ausgesprochene Laienbewegung, die sich unter der Flagge der Spiritualität sammelt und quer durch alle Konfessionen, Kirchen und Religionen miteinander solidarisiert.

Hinter der „antiklerikalen“ Solidarisierung der spirituellen Kräfte wird allerdings eine noch tiefere Schicht sichtbar, die das Problem des Synkretismus noch schwieriger macht. Meditation sei Erfahrung, stellt Albrecht Strebel fest, deren Gehalt vorher nicht fixiert werden könne. Insofern sei damit ein Element der Unstabilität, des Unkonventionellen gegeben, „das sich auch gegen kirchliche Lehre und Form wenden kann“. Aus demselben Grund fördere sie die Begegnung der Religionen. Denn es gehe dabei um Grunderfahrungen, die hier wie dort gemacht werden. „Meditation ist keine Einheitsreligion. Aber sie scheint auf einen Grund zu stoßen, wo gewisse Abgrenzungen keine Gültigkeit mehr haben“<sup>25</sup>.

Damit trifft die Untersuchung wieder auf jenen Kern, der in der gegenwärtigen Spiritualität so entscheidend ist: Erfahrung. Karl Rahner hat einmal geschrieben: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“<sup>26</sup>. Hier wird auf einen gemeinsamen Wurzelboden letzter Grunderfahrung verwiesen, auf dem die Frage nach dem Unterscheidenden der Religionen – etwa dem Gegensatz zwischen personalem Gott und apersonaler Transzendenz – und damit auch die Frage nach einer spezifisch christlichen Spiritualität ganz neu zu stellen ist.<sup>27</sup>

### *„Spiritualität für den Kampf“*

„Vielleicht sind Christen besonders dazu berufen, . . . etwas auszuarbeiten, was man eine Spiritualität des Kampfes nennen könnte. Können nicht gerade diese unsere Kämpfe ein Teil des Festes des Menschen werden, so wie wir ihn sehen, nach dem Bilde Gottes geschaffen, für den der Sohn Gottes gestorben ist? Wie können wir einander helfen, unsere Kämpfe so zu führen, daß sie ein Bestandteil unseres Gottesdienstes werden?“<sup>28</sup> Diese Sätze, von M. M. Thomas in seinem Bericht vor der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi zitiert, fassen die zweite Entwicklungslinie in den Blick, aus der heute Spiritualität ihre Tiefe und ihr Gefälle gewinnt.

Drängt die erste in der meditativ-mystischen Erfahrung auf Selbstfindung und Ganzsein des Menschen, so eröffnet diese zweite Linie – in gewisser Weise gegenläufig – die Perspektive geschichtlicher Befreiung und eschatologischer Heilserfahrung. Das Bild der „Hinreise“ und der ihr komplementären „Rückreise“ legt sich an dieser Stelle noch einmal nahe. Damit verbietet sich auch von vornherein jeder Versuch, eine „mystische“ gegen eine „emanzipatorische“ Spiritualität auszuspielen oder einen Antagonismus zwischen „östlicher“ und „christlicher“ Spiritualität zu konstruieren<sup>29</sup>.

Dies vorausgesetzt hat die Rede von einer besonderen Berufung der Christen, also von einer spezifisch „christlichen Spiritualität“, fraglos ihren guten Sinn. Sie ist auf jenes biblische Urdatum des Exodus bezogen, auf die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in die heilende, festliche und verpflichtende Gegenwart Gottes. Damit ist eine Reihe inhaltlicher Aussagen gesetzt, die die Spiritualität christlicher Existenz prägen. Sie bilden gleichzeitig die Kriterien zur notwendigen Scheidung der Geister. Denn „Spiritualität des Kampfes“ bedeutet ja nicht zuletzt die Entlarvung und Abwehr falscher, aus der verkehrten und letztlich zerstörerischen Egozentrik des Menschen erwachsener „Spiritualitäten“<sup>30</sup>.

Die Entwicklung der biblischen Spiritualität, ihre Konzentration in der Gestalt und Botschaft Jesu<sup>31</sup>, die immer neuen Versuche der Christen und Kirchen, sie in der Nachfolge Jesu zu verwirklichen, müssen hier nicht nachgezeichnet werden. Doch sei ein Schlüsseltext verhältnismäßig ausführlich zitiert, weil er nicht nur die biblische Spiritualität bündig beschreibt, sondern unmittelbar die Brücke zur heutigen Weltsituation und damit zum Leitmotiv „Spiritualität als Alternative“ schlägt. In seinem Bericht vor dem ÖRK-Zentralausschuß in Berlin 1974 wies M. M. Thomas darauf hin, die ersten geschichtlichen Ansätze zur Befreiung des Menschen hätten nur in einem von „messianischen“ Religionen geprägten Klima entstehen können. Selbst in modernen säkularen Ideologien

habe sich dieser Messianismus erhalten, zeige allerdings gerade da die Gefahr, seine Verheißung zu verfehlen und den Menschen seines Menschseins zu berauben. „Die Spiritualität des erobernden Messias, des Übermenschen, der den leidenden Messias leugnet, sowie die technischen, gesellschaftlichen und religiösen Umwälzungen unserer Zeit und der daraus resultierende Freiheitsraum des Menschen führen zwangsläufig zu Aggressivität, Verschwendung der Ressourcen, Gefährdung der Umwelt und Mißbrauch von Macht sowohl zur Ausbeutung und Unterdrückung ganzer Völker als auch zur Selbstzerstörung . . . Deshalb beginnt man heute allmählich einzusehen, daß der Geist des Messianismus selbst eine Quelle der Entmenschlichung sein kann . . . Wir können der Alternative – entweder Selbstzerstörung in Freiheit oder Überleben durch die Rückkehr zur Unfreiheit – nur dann entgehen, wenn wir uns zum Messianismus des leidenden Dieners bekennen“<sup>32</sup>.

„Messianismus des leidenden Dieners“ – damit gewinnt Spiritualität eine Tiefendimension, die sie weit von jedem verschwommenen Spiritualismus und Idealismus unterscheidet. Spiritualität lebt und leidet in den harten Realitäten, die die Menschen an der Menschwerdung hindern. Sie kommt von der Befreiung her, der sie sich verdankt, von jener letzten Geborgenheit, die sie am Ziel der „Hinreise“ umfing. Und sie hat vor sich das verheißene Land, die Hoffnung auf das messianische Reich. Aber heute ist sie auf der Wanderung durch die „Wüste der Konflikte und der Armut“<sup>33</sup>. Sie leidet unter dem Schmerz des noch ausstehenden Reichs, unter dem zerstückten Menschsein, unter den Leiden der Bedrückten, Ausgebeuteten und um ihr Leben Betrogenen. Darum ist sie eine „Spiritualität für den Kampf“. Denn das Reich soll kommen, das Zerstückte soll ganz sein, die Leidtragenden sollen getröstet werden. Darum kann sie sich nicht in eine welt- und verantwortungslose Jenseitigkeit verflüchtigen.

Im Gleichnis Jesu war es der Samariter, nicht der Rechtgläubige, der dem Messianismus des leidenden Dieners Gestalt gab. Das sollte alle, die über die Gefahr des Synkretismus besorgt sind, nachdenklich machen. So fragt der Sozialist Milan Machovec, ob nicht vielleicht heute die Schüler von Karl Marx gegenüber den Christen „das größere Recht haben, sich selbst als authentische Fortsetzer des alttestamentlichen Messianismus und der urchristlichen Sehnsucht nach radikaler Änderung zu verstehen“<sup>34</sup>. Sozialistische Spiritualität? Müßten die Christen lernen, den Marxisten „als potentiellen Verbündeten und Bruder zu begrüßen“, wie es umgekehrt der Marxist Machovec tut? Freilich sind es nicht Ideen, Postulate und Hoffnungen, die entscheiden, sondern das Tun des Notwendigen. Daran fehlt es bei Marxisten und Christen gleichermaßen.

## Freigelassene

„Spiritualität“ bleibt eine Chiffre. Sie ist eine menschliche Haltung, ein menschlicher Versuch der Existenzgestaltung, gebunden an soziale und kulturelle Wirklichkeiten. Aber sie geschieht nicht ohne den Geist, der dem Menschen eingehaucht ist. So weht trotz aller Gebrochenheit und Zweideutigkeit der göttliche Atem der Freiheit und der Liebe durch die verschlungene Geschichte menschlicher Spiritualität. Auch wo sie heute versucht, in einer krisenhaften Weltsituation alle spirituellen Kräfte dem Menschen zur Hilfe zu versammeln.

„Wir sind Freigelassene, denn in dem Reichtum und der Fülle der Erfahrungen, inmitten der alltäglichen Arbeit, umgeben von den bestehenden Widersprüchen und Widerständen, haben wir die Möglichkeit der Umkehr, der konzentrierten Formung unseres innersten Willens, selbst wache Wirklichkeit zu werden. In uns ist der Zugang zu den hilfreichen und wirksamen Energien, denen wir uns öffnen können: die innewohnenden Kräfte des Bewußtseins, der Seele und des Geistigen: die schöpferische Feuerkraft der Liebe“<sup>35</sup>.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Walter Dirks, *Alte Wörter, Kaiser Traktate* 21, München 1976, S. 44.

<sup>2</sup> *Das Heil der Welt heute, Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973*, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973, S. 33 f.

<sup>3</sup> „Wie steht es mit der deutschen Theologie?“ Diese Frage richteten die Evangelischen Kommentare an sechs Theologen (Jan Milič Lochman, Eduard Lohse, Wilhelm Dantine, Manfred Josuttis, Helmut Thielicke, Peter Stuhlmacher). Man sucht in den Antworten (Evangelische Kommentare 11/1976 und 1/1977) vergeblich nach dem Stichwort Spiritualität. Ebenso wenig wird es in den pneumatologischen Ansätzen der gegenwärtigen Theologie konstruktiv verwendet; vgl. den ausführlichen Überblicksbericht „Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes?“ in: *Herder-Korrespondenz* 9/1976, S. 456 ff.

<sup>4</sup> Zitiert nach: *Von Uppsala nach Nairobi – Ökumenische Bilanz 1968–1975*, epd-Dokumentation Band 15, herausgegeben von Hans-Wolfgang Heßler, Bielefeld/Frankfurt 1975, S. 131.

<sup>5</sup> Es ist bedeutsam, welche Rolle in dem Prozeß spiritueller Neubesinnung neben den Verbindungen zu afrikanischen und asiatischen Traditionen für die Jugend vor allem die traditionalistischen Kulturen mittelamerikanischer Indianerstämme spielen. Die mythischen Überlieferungen der Hopis werden ebenso zum Katalysator wie die Berichte des kalifornischen Anthropologen Carlos Castaneda von seiner Begegnung mit dem alten mexikanischen Indianer Don Juan und seiner magischen Weltschau.

<sup>6</sup> Die ernsthafteste, weil wirtschaftlich und politisch mächtigste dieser Gruppen scheint die „Vereinigungskirche“ des Koreaners San Myung Mun zu sein. Dagegen dürften die „Children of God“ des Amerikaners Moses David Berg ebenso kurzlebig sein wie die „Divine Light Mission“ des jungen Inders Guru Maharaj Ji. Anders steht es mit der Hare-Krishna-Bewegung, die durch ihren konsequenten Anschluß an eine der klas-

sischen Traditionen des Hinduismus eine spirituelle Potenz hoher Qualität für sich fruchtbar machen kann. Im übrigen sind die religiöse Kraft und der gesellschaftliche Einfluß dieser Gruppen wesentlich geringer, als das öffentliche Echo vortäuscht. Zum Ganzen vgl. Friedrich-Wilhelm Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, München, 7. Aufl. 1976, sowie die laufenden Berichte im „Materialdienst aus der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“.

<sup>7</sup> Dies etwa ist der Kern der Aktion „Neuer Lebensstil“, die der holländische Rat der Kirchen im November 1974 ins Leben gerufen hat.

<sup>8</sup> Im Hohenlohischen fangen junge Bauern an, nach anthroposophischen Prinzipien mit biologisch-dynamischem Landbau zu experimentieren. Ihre Aussagen zielen unmittelbar auf eine andere Spiritualität: „Der Mensch will alles in die Hand bekommen und mit Gewalt lösen, statt in die Natur hineinzu hören und hineinzuschauen.“ (Zitiert nach Gerhard Weimer, *Heil und Unheil aus dem Boden? Materialdienst aus der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 5/1976, S. 66 ff.) Aus allen anderen Lebensbereichen ließen sich unschwer ähnliche Erfahrungen, Vorstellungen und Ansätze einer veränderten „spirituellen“ Einstellung nachweisen.

<sup>9</sup> Vgl. Christian Graf von Krockow, *Die Krise des westlichen Selbstbewußtseins*, in: *Radius*, Februar 1977, S. 23 ff.

<sup>10</sup> Leszek Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, S. 133. Kolakowski fügt hinzu: „Ist es, anders gesehen, möglich, gleichzeitig ein von der Alltäglichkeit narkotisiertes Leben, das unempfindlich ist für die Anziehung der mythischen Abgründe, und ein Leben zu vermeiden, das von der tödlichen Gewißheit des Mythos betäubt wäre und in dessen wohlthätiger Fruchtlosigkeit versinkt?“

<sup>11</sup> Ein besonders anschauliches, freilich auch fragwürdiges Beispiel ist die Hare-Krishna-Bewegung. Jeden Ansatz kritischer Aufklärung negierend greift sie zurück auf den Mythos des Hirtengottes und Weltenherrschers Krishna, der im ekstatischen Kult vergegenwärtigt wird. Doch sollte man nicht nur solche regressiven Erscheinungen registrieren. „Liturgische Nächte“, ein frisches Gespür für den sakramentalen Gehalt der eucharistischen Feier, die neue Wertschätzung dessen, was – um wieder die angelsächsische Spiritualität heranzuziehen – „worship“ bedeutet: solche Beobachtungen im christlichen Bereich weisen darauf hin, wie umfassend diese Tendenz ist.

<sup>12</sup> Die darstellende und praktisch anleitende Literatur zur Meditation ist unüberschaubar geworden. Darum seien nur einige Sammelbände und Überblicksberichte angeben: Albrecht Strebler, *Meditation in West und Ost – Wesen und Formen*, Information Nr. 65 der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, August 1976; Udo Reiter, *Meditation – Wege zum Selbst*, München 1976; Roman Bleistein, Hans-Georg Lubkoll, Robert Pfützner (Hrsg.), *Türen nach Innen*, München 1974; L. Boros, J. B. Lotz, B. Staehelin, E. Benz, P. Waser, W. Stolz, *Bewußtseinsweiterung durch Meditation*, Freiburg 1973; Michael Mildenerger, *Heil aus Asien?*, Stuttgart 1974.

<sup>13</sup> Jürg Wunderli, *Schritte nach innen*, Freiburg 1976.

<sup>14</sup> Hellmut Haug, *Es ersteht eine neue Person*, in: *Lutherische Monatshefte* 5/1973, S. 257 ff. In teilweise eindrucklichen Selbstzeugnissen schildern Ulli Olvedi und Hildegunde Wöller diesen im Sterben und Neuwerden sich vollziehenden Weg der Selbstfindung in: *Der unverbrauchte Gott – Neue Wege der Religiosität*, herausgegeben von Ingrid Riedel, München 1976, S. 64 ff.

<sup>15</sup> Dorothee Sölle, *Die Hinreise – Zur religiösen Erfahrung – Texte und Überlegungen*, Stuttgart 1975.

- <sup>16</sup> Dorothee Sölle, a.a.O., S. 164.
- <sup>17</sup> Die Wortschöpfung von Friso Melzer, einem der evangelischen Wortführer der meditativen Bewegung, faßt ganz glücklich zusammen, worum es geht. Vgl. Friso Melzer, *Innerung – Wege und Stufen der Meditation*, Kassel 1968.
- <sup>18</sup> Hildegunde Wöller, a.a.O., S. 82 f.
- <sup>19</sup> Vgl. Thomas Berry, *Contemporary Spirituality: The Journey of the Human Community*, in: *Word out of Silence, Cross Currents Vol. XXIV, No. 2–3*, S. 180.
- <sup>20</sup> Vgl. Helmut Aichelin, *Das Wiedererwachen des Mythos – Was ist neu an der „Neuen Religiosität“?* Information Nr. 56 der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, September 1974, S. 25. Dazu: Ferdinand Menne (Hrsg.), *Neue Sensibilität – Alternative Lebensmöglichkeiten*, Sammlung Luchterhand 159, Darmstadt 1974, und Dieter Duhm, *Der Mensch ist anders*, Lampertheim 1975.
- <sup>21</sup> Sri Aurobindo, *The Life Divine*, S. 753 f. Zitiert nach: Satprem, *Sri Aurobindo – Das Abenteuer des Bewußtseins*, Weilheim 1970, S. 236.
- <sup>22</sup> Sie ist oft dargestellt und analysiert worden. Vgl. etwa: Günter Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf 1971; Gunther Stephenson (Hrsg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976.
- <sup>23</sup> Vgl. *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft?* Herausgegeben von Walter Künneth und Peter Beyerhaus, Bad Liebenzell 1975, S. 222.
- <sup>24</sup> Keiner hat den spirituellen Eruptionen und Revolutionen der Menschheit so intensiv nachgespürt wie Ernst Bloch. Sie sind ihm die wahre Geistes- und Hoffnungsgeschichte, die es für die noch ausstehende Menschwerdung des Menschen fruchtbar zu machen gilt.
- <sup>25</sup> Albrecht Strebel, a.a.O., S. 43. Vgl. Jürgen Linnewedel, *Mystik Meditation Yoga Zen*, Stuttgart 1975. Linnewedel untersucht die Formen mystischer Versenkung in den verschiedenen Religionen mit dem Ergebnis, die Entsprechungen seien so unübersehbar, daß man „eine einheitliche Grundstruktur“ voraussetzen müsse.
- <sup>26</sup> Zitiert nach: Hans Waldenfels, *Meditation – Ost und West*, Einsiedeln 1975, S. 78.
- <sup>27</sup> Sehr gründlich geschieht das bei Jacques Albert Cottat, *Asiatische Gottheit – Christlicher Gott. Die Spiritualität der beiden Hemisphären*, Einsiedeln o. J.
- <sup>28</sup> David Jenkins, *Einige Fragen, Hypothesen und Thesen für eine Untersuchung hinsichtlich der Menschenrechte*, in: *Die Welt wartet auf die Verwirklichung der Menschenrechte*, epd-Dokumentation 5/1975, Frankfurt 1975.
- <sup>29</sup> Schematisierungen und Typisierungen sind immer in der Gefahr, die Komplexität, der Wirklichkeit zu vergewaltigen. Eine der verkehrtesten Simplifizierungen ist die antithetische Stilisierung eines „östlichen“ und eines „westlichen“ Menschen. Vom benediktinischen „ora et labora“ bis zu der Parole „Kampf und Kontemplation“ der Communauté de Taizé straft die christliche Geschichte diese Typisierung Lügen. Für die östlichen Religionen und Kulturen gilt das gleiche. Wo solche Gegensätze offenkundig sind, etwa zwischen dem „Aktivismus“ des Westens und der „Weltflüchtigkeit“ des Ostens, da sind sie bereits Hinweis auf ein Defizit, auf den Verlust des Ursprungs und der Mitte.
- <sup>30</sup> Vgl. M. M. Thomas, *Die Bedeutung des Heils heute*, in: *Das Heil der Welt heute*, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973, S. 34. Von diesem Ansatz aus wäre das Verhältnis von Spiritualität und Ideologie zu entwickeln – eine notwendige Auf-

gabe, will die Theologie endlich von dem ungenügenden Begriff der „Quasi-Religionen“ wegkommen, den Paul Tillich formte.

<sup>31</sup> Die Magna Charta biblisch-christlicher Spiritualität sind und bleiben die Seligpreisungen.

<sup>32</sup> M. M. Thomas, in: epd-Dokumentation 39/1974, S. 21–23. Vgl. Ökumene heute – Arbeitsmaterial für Gespräche in kleinen Gruppen, herausgegeben von den Evangelischen Landeskirchen in Baden und in Württemberg, Stuttgart 1976, S. 32.

<sup>33</sup> In seiner Schlußansprache auf der ÖRK-Vollversammlung in Nairobi sprach Philip Potter von der Wüstenwanderung. „Wir haben entdeckt . . ., daß wir Spiritualität nötig haben, um die Wüste gemeinsam ertragen zu können. Durch diese Versammlung hindurch hat uns die Erkenntnis der Buße, der Metanoia, der Notwendigkeit einer Veränderung unseres Denkens, unseres Verhaltens, unseres Lebensstils begleitet . . .“. Zitiert nach: Ökumenische Centrale, Materialdienst Nr. 4, Frankfurt, Mai 1976.

<sup>34</sup> Milan Machovec, Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972, S. 253. „Es ist also anders, als die Christen heute oft meinen: Nicht je *weniger* einer ‚Marxist‘ ist, desto mehr neigt er zum Christentum. Umgekehrt, je tiefer und anspruchsvoller der Marxist sich selbst und die riesige Tragweite seiner Aufgaben versteht, je *mehr* er Marxist ist, desto tiefer kann er auch aus der jüdisch-christlichen Überlieferung lernen und den Christen als potentiellen Verbündeten und Bruder begrüßen. Nicht also Überläufer und Verräter, sondern Menschen, die dem Wohl der Arbeiterklasse und der lebendigen Zukunft des Marxismus treu geblieben sind, die bereit sind, eventuell dafür auch zu leiden, sind fähig, dem Christentum und den Christen echte Dienste zu leisten, echte neue Perspektiven zu eröffnen“ (a.a.O., S. 19 f.).

<sup>35</sup> Ronald Steckel, Herz der Wirklichkeit – Bilder einer Bewegung, Wuppertal 1973, S. 110.