



**Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 68 Stuttgart IV/1977

# **Spiritualität als Alternative**

von Michael Mildenberger

## INHALT

Spiritualität – ein „Begriff mit Hof“

„Die nichtmateriellen Dimensionen der Lebensqualität“

Das Elementare wiederentdecken

Die Reise von außen nach innen

Bewußtwerdung

Spirituellem Synkretismus?

„Spiritualität für den Kampf“

Spiritualität und Geist

Diese Information ist die veränderte und erweiterte Fassung eines Aufsatzes, der in der „Ökumenischen Rundschau“ (26. Jahrgang Heft 2, April 1977) erschienen ist.

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

## Spiritualität – ein „Begriff 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 unsrer Zeit verhältnismäßig umfassend artikuliert.

Zweifellos hat „Spiritualität“ eine innere Nähe zu dem traditionellen Wort „Frömmigkeit“. In seinem Bändchen „Alte Wörter“ (Kaiser Traktate 21, München 1976) ist Walter Dirks in einem Essay dem Sinngehalt von Frömmigkeit nachgegangen. Im volksskirchlichen Bereich kennzeichne es eine Haltung, die „sich jenes Gefüge der Volkskirche verinnerlicht“, und zwar „besonders in zwei Dimensionen: im Kult und im Gefühl des Herzens“. Doch spricht der Essay darüber hinaus von der Frömmigkeit der ‚Mündigen‘. Ihr Kennzeichen sei „der Existenzernst und die Sensibilität, mit denen sie sich für jene Sache Jesu engagieren“. Walter Dirks grenzt Frömmigkeit und Spiritualität gegeneinander ab. Von Frömmigkeit könne man eigentlich nur in der Einzahl reden. Dagegen sei es 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 sei also, anders als die allgemeinere, geschichtslose Frömmigkeit, „bezogen auf kulturelle und soziale Wirklichkeiten“. Damit ist sie gleichzeitig konkreter und komplexer als Frömmigkeit. Doch dürften gerade die Kennzeichen mündiger Frömmigkeit, Existenzernst und Sensibilität im Engagement, auch bestimmende Elemente der Spiritualität sein.

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 – Spiritualität ist ja keineswegs auf den christlichen Bereich zu beschränken. Andererseits aber verweist das Wort in

seinem gegenwärtigen Gebrauch offensichtlich nicht mehr so sehr auf soziokulturelle Bedingtheiten, sondern wird umgekehrt geradezu zum Signal universaler Erfahrungen und Perspektiven. In diesem Sinn ist beispielsweise „spirituality“ seit Jahren eines der zentralen Themen im Denken des indischen Soziologen und Theologen Mammen M. Thomas, der in den letzten Jahren eine entscheidende Rolle in der ökumenischen Bewegung spielte.

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 Mammen M. Thomas im Dezember 1972 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“ (Das Heil der Welt heute, herausgegeben von Philip Potter, Stuttgart 1973, S. 33f). Spirituality wird also wesentlich umfassender gebraucht als das deutsche Pendant.

Zudem kennt die englische Sprache nicht die deutsche Unterscheidung zwischen „geistig“ und „geistlich“. Diese Differenzierung bringt nicht nur jeden Übersetzer ins Gedränge. Sie hat zweifellos auch mit der unterschiedlichen deutschen und angelsächsischen Spiritualität zu tun. Unschwer ließe sich aus der dem deutschen Denken und Empfinden geläufigen, dem englischen jedoch unbekanntem Unterscheidung ein ganzes theologisches Programm entwickeln, das manches von den Mißverständnissen und Ärgernissen deutscher Theologen im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch an den Tag bringen würde.

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. Freilich ist damit der Erfahrungs- und Erwartungshorizont auch noch kaum in den Blick gekommen, innerhalb dessen neuerdings hauptsächlich von Spiritualität gesprochen wird. Das Wort 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.

Die inzwischen unüberschaubar gewordene Diskussion um die Wachstumsproblematik – es sei nur an die Auseinandersetzung um die verschiedenen Berichte an den Club of Rome erinnert – kann hier nur notiert, nicht aber aufgegriffen werden. Der zitierte Satz ist deshalb auch nicht eine nach allen Seiten abgesicherte Erkenntnis, sondern signalisiert die Richtung, in die ein zukunftsorientiertes Denken und Handeln gehen muß.

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 Maschinengesellschaft 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 archaischer Überlieferungen, ein reiches Angebot meditativer Einübung und mystisch-mythischer Selbstvergewisserung entgegen. Es ist beispielsweise bedeutsam, welche Rolle in dem Prozeß spiritueller Neubesinnung

für die Jugend neben den Verbindungen zu afrikanischen und asiatischen Traditionen 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 Weltanschauung.

Die nahezu unbegrenzte Mobilität, eine der Früchte jener materiell-technischen Expansion, bringt auch die religiöse Kommunikation in Gang und führt zu einer ungeahnten Ausweitung der spirituellen Möglichkeiten und Modelle. So entstanden jene meditativen Bewegungen, die in den letzten Jahren die Menschen in den westlichen Industriegesellschaften erfaßt und die Erwartung einer Neuwerdung aus dem Geist in ihnen geweckt haben. „Unsere Zeit ist gekennzeichnet vom Aufbruch des Menschen in den Weltraum. Gleichzeitig – nur weitaus ruhiger – treten immer mehr Menschen die Reise in den inneren Raum an, den Raum jenseits der Materie. Sie haben erfahren, daß die äußeren, sichtbaren Ereignisse nur Auswirkungen der Ereignisse im Reich des Geistes, des Bewußtseins darstellen. Es sind einige, die den Geist in sich tragen, und es werden immer mehr.“ So ein programmatischer Text aus der jugendlichen Subkultur (ZERO, Magazin für alternative Lebens- und Bewußtseinsmodelle).

Mit diesen Andeutungen kommt das Feld gegenwärtiger Erfahrungen, Bedürfnisse und Hoffnungen in den Blick, in dem heute über Spiritualität nachgedacht werden muß. Es geht also nicht darum, traditionelle christliche Frömmigkeitsmuster mit einem modischen Begriff aufzuputzen und zu aktualisieren. Auch nicht darum, das im übrigen dringend notwendige und nach wie vor unerledigte „aggiornamento“ der Kirchen unter einer zugkräftigen Parole voranzutreiben. 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 städtischen Treffs im Milieu jugendlicher Subkultur, deren Überleben vom Funktionieren der sozio-ökonomischen Strukturen, die sie überwinden wollen, abhängig ist, und außer der meditativen Bewegung, die von kirchlicher Vereinnahmung ebenso bedroht ist wie von der Vermarktung durch geschäftstüchtige Gurus, bleibt nicht viel übrig. „Was ist bei uns geblieben: ein paar Release-Gruppen, in denen es kriselt, ein paar Undergroundzeitungen ohne Geld, ein bißchen Teestubenkultur und – wenn es köstlich gewesen ist – ein paar Landkommunen. Und das ist zu wenig, Amateur-Landwirtschaft und Lederwarenherstellung als Kleinhandwerk und Kleingewerbe konnten keine Antwort abgeben auf die Macht internationaler Konzerne.“ So polemisierte Reimar Lenz, einer der engagiertesten Begleiter der spirituellen Entwicklung, bereits Anfang 1975 (Arbeitstexte Nr. 16 der EZW), und inzwischen ist es nicht anders geworden. Im Gegenteil. Die Welle der „neuen Religiosität“ und mit ihr der Aufbruch zur Spiritualität scheinen

verrauscht. Handfestere Formen der Wirklichkeitsbewältigung haben sich durchgesetzt.

Zumindest entsteht dieser Eindruck, wenn man der jungen Generation, wie sich das in den letzten Jahren bewährt hat, für das religiöse Terrain eine Art seismographischer Funktion einräumt. Entweder – so die überwältigende Mehrheit der Angepaßten – sie steht unter dem Diktat der Arbeits- und Zukunftssicherung, wie es ihr wirtschaftliche und politische Interessen oder die Angst um Existenz und Karriere aufzwingen. Oder aber – das sind wenige Außenseiter – sie hat sich der Tyrannei der extremen Alternativen verschrieben: jenen zum totalitären Gegenentwurf pervertierten sogenannten „Jugendreligionen“, die gegenwärtig die apologetischen Kräfte des Establishments in Atem halten.

Die dynamischste, weil wirtschaftlich und politisch mächtigste dieser religiösen Außenseitergruppen scheint die „Vereinigungskirche“ des Koreaners San Myung Mun zu sein. Dagegen dürften die „Children of God“ des Amerikaners Moses David Berg eher kurzlebig sein. Die „Divine Light Mission“ des jungen Inders Guru Maharaj Ji befindet sich in einem Prozeß der Umformung, der entweder vollends zur Auflösung oder zu einer religiös und sozial orientierten Neubesinnung führt. Anders steht es mit der Hare-Krishna-Bewegung, die durch ihren konsequenten Anschluß an eine der klassischen Traditionen des Hinduismus eine spirituelle Quelle hohen Rangs für sich fruchtbar machen kann. Im übrigen sind die religiöse Kraft und der gesellschaftliche Einfluß dieser Gruppen wesentlich geringer, als das schrille öffentliche Echo vortäuscht.

Der kurzfristige Pragmatismus, der sich in jüngster Zeit verbreitet hat, sollte jedenfalls 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 unsren Kindern und Enkeln hinterlassen, ihnen Qualität und Würde des Menschseins auch nur im gleichen Maße wie uns ermöglicht. Die These Erhard Epplers darf nicht in Vergessenheit geraten, wer Werte bewahren wolle, müsse Strukturen verändern. Strukturänderung aber kann nur zusammen mit Bewußtseinsänderung erfolgreich sein.

Die Überlegungen und Experimente, die Spiritualität freisetzen und Bewußtwerdung einüben wollen, sind also weit entfernt davon, überholt zu sein. Vielmehr haben sie 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“ anzusprechen 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 freilich auf sehr unterschiedlichem Niveau und in unterschiedlicher Verbindung theoretischer Argumentation und alternativer Praxis vorgetragen wird. 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.

Im Hohenlohischen beispielsweise fangen junge Bauern an, nach anthroposophischen Prinzipien mit biologisch-dynamischem Landbau zu experimentieren. Sie stehen unter dem Eindruck, die ausbeuterische, kurzfristig profitorientierte Haltung der Landwirtschaft, die ganz in den Sog der chemischen und Maschinenindustrie geraten sei, müsse schleunigst durch einen verantwortlichen, gleichsam „dienenden“ Umgang mit der Natur ersetzt werden. Ihre Aussagen zielen unmittelbar auf eine andere Spiritualität: „Der Mensch will alles in die Hand bekommen und mit Gewalt lösen, statt in die Natur hineinzuhören und hineinzuschauen.“ Oder: „Brot hat etwas Besonderes. Wenn man es als Grundnahrungsmittel wieder selbst in die Hand nimmt und bäckt, kommt man den natürlichen Zusammenhängen und der Gesundheit wieder nahe“ (Gerhard Weimer, Heil und Unheil aus dem Boden? Materialdienst aus der EZW 5/1976).

In kaum einem anderen Lebensbereich wird die Problematik der modernen Industriegesellschaft so heftig diskutiert wie im Gesundheitswesen. Die Auseinandersetzung reicht von den kritischen Analysen Ivan Illichs bis zur politischen Kontroverse um Krankenkassen und Arzthonorare. Gleichzeitig nimmt das Interesse an Ganzheitsmedizin, Homöopathie und Naturheilverfahren ständig zu. Es ist offenkundig, daß ein direkter Zusammenhang zwischen der Technisierung, Spezialisierung und Vermarktung der Medizin und der wachsenden Naturheilbewegung besteht. Ebenso offenkundig ist dabei die „spirituelle“ Komponente: „Es gehört gerade zum Wesen der Naturheilverfahren und der Ganzheitsmedizin, daß sie vom Menschen, d. h. von der Einheit von Leib, Seele und Geist, von Biographie und Schicksal ausgehen und Therapie und Gesundheit in der Wiederherstellung, Stärkung und Erhaltung dieser Einheit besteht“ (Gerhardus Lang im Ärzteblatt Baden-Württemberg, Juni 1974).

Aus allen anderen Lebensbereichen ließen sich unschwer ähnliche Erfahrungen, Vorstellungen und Ansätze einer veränderten „spirituellen“ Einstellung nachweisen. Die Energiediskussion zeigt, wie weit diese Bewußtwerdung und Bewußtseinsveränderung bereits fortgeschritten ist. Brokdorf ist nur das Signal ihrer gesellschaftlichen und politischen Tragweite.

Die Kulturgeschichte ist seit je durchzogen von solchen Versuchen, die Auswüchse und Fehlentwicklungen der Zivilisation durch Rückkehr zum Ursprünglichen und Einfachen aufzuheben. Es ist die alte Parole Rousseaus: Zurück zur Natur. Wieder einmal, möchte man fast sagen. So sind denn auch Wandervogel- und Jugendbewegung des Jahrhundertanfangs nicht fern, ebensowenig die spätantike Sehnsucht nach der bukolischen Idylle.

Mit solchen kulturgeschichtlichen Reminiszenzen ist darum auch die Grenze dieser Tendenz zur „natürlichen“ Ursprünglichkeit angedeutet. Sie wird zur Selbsttäuschung und zum nostalgischen Regreß, wo sie vergißt, daß es zum Wesen der menschlichen „Natur“ gehört, künstlich zu sein: menschliche Existenz verwirklicht sich in der geschichtlichen und kulturellen Gestaltung. „Eine interessante Variante der Regression ... ist die Suche nach neuer Natürlichkeit: ein Bemühen, sich sozusagen in die Natur einzuschmiegen und biologischen Gesetzen jene Autorität zuzusprechen, die man in den sozialen Institutionen nicht länger findet. Doch abgesehen davon, daß eine Gemeinschaft der Hirten und Hüter heute allenfalls wenigen als ein Luxus-Produkt in Nischen der Industriegesellschaft erreichbar ist, läßt sich nur illusionär überspielen, daß menschliche Existenz ihrer Natur nach künstlich, das heißt nur im geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext zu führen und zu festigen ist. Dies gilt sogar oder gerade für ‚primitive‘ Kulturen; Natürlichkeit stellt ein Kunstprodukt der Moderne seit dem 18. Jahrhundert dar“ (Christian Graf von Krockow, Die Krise des westlichen Selbstbewußtseins, in: Radius, Februar 1977).

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.“ 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 wohltätiger Fruchtlosigkeit versinkt?“ (Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1973).



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 historistischen 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.

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 extremen 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 die Tendenz ist.

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“ (Matthäus 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“ (Lukas 6,20 und Matthäus 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. Die Entwicklung der Jeansmode ist symptomatisch. Durchaus als Protestsymbol gegen die Wohlstands- und Konsumgesellschaft eingeführt, also Ausdruck einer alternativen Spiritualität, wurden die Jeans von dieser Gesellschaft vermarktet und sind zum uniformen Statuszeichen der angepaßten Wohlstandsjugend verkommen.

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.

Die Beispiele aus der Geschichte der Religionen reichen von Buddha bis zu Franziskus von Assisi. Es ist kein Wunder, daß gerade Franziskus immer wieder zum Heiligen und Zeugen einer neuen, situationsgemäßen Spiritualität wird. Carl Amery schrieb in einem Offenen Brief an Papst Paul VI: „Die gesamte Existenz dieses Heiligen läßt sich, im Licht der uns heute aufgezwungenen Erkenntnis von den Grenzen menschlichen Ausdehnungsdrangs, als Solidaritätserklärung und Versöhnung mit der Erde interpretieren. Indem er den Würde- und Statusvorstellungen seiner eigenen Zeit, auch den schon anhebenden Wirtschaftsformen der Borghesia, sein Programm der Würde der Armut entgegensetzt – einer Armut, die von keinem Schatten der Ungerechtigkeit getrübt ist –, ersetzt er den gräßlichen, unersättlichen Hunger nach dem Übermorgen, der alles Glück des Augenblicks auf der Zunge zu Asche verwandelt und alle Schöpfung, die uns umgibt, zu toten Objekten der Ausbeutung und Zerstörung werden läßt, durch die ständige Erfahrung eines Glücks, welches nicht an irdische Schätze, das heißt an konstante Machterweiterung auf Kosten unserer Umwelt gebunden ist“ (zitiert nach: Materialdienst aus der EZW 17/1974).

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 können. So viel 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 (vgl. Albrecht Strebel, Meditation in West und Ost – Wesen und Formen, Information Nr. 65 der EZW). 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-physischen Therapien. 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 andern 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“ (Jürg Wunderli, Schritte nach innen, Freiburg 1976).

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 erstet 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“ (Hellmut Haug, Es erstet eine neue Person, in: Lutherische Monatshefte 5/1973).

In teilweise eindrücklichen Selbstzeugnissen schildern Ulli Olvedi und Hildegunde Wöller diesen im Sterben und Neuwerden sich vollziehenden Weg der Selbstfindung (Der unverbrauchte Gott – Neue Wege der Religiosität, herausgegeben von Ingrid Riedel, München 1976).

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 (Die Hinreise – Zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1975). 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 menschliche Unternehmen der ‚Hinreise‘ zu einem bloß privaten Trost- und Ablenkungsmittel.“

Sicher, die Intensität und Konsequenz der hier vorgetragenen Erfahrungen und Überlegungen ist selten. Was heute landläufig als Meditation angeboten und als Übung der „Innerung“ – dies eine Wortschöpfung Friso Melzers, eines der evangelischen Wortführer der meditativen Bewegung – 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**

„Bewußt oder unbewußt weiß jedes Geschöpf innerlich, daß es nicht getrennt ist vom alldurchdringenden Bewußtsein ... Gott ist der Kern, und die Geschöpfe bewegen sich mit ihren physischen Strukturen entsprechend den ihnen eigenen individuellen Strömungen. Sie werden sich solange so weiterbewegen, wie sie denken, daß sie von Paramapurusa (dem Kosmischen Bewußtsein, Gott) getrennt seien. Solange noch das Gefühl vorhanden ist, man sei der Tropfen, nicht der Ozean, besteht die Trennung. In dem Moment aber, da der Tropfen denkt, er sei der Ozean, wird er zum Ozean.“ So lautet ein Text von Ananda Marga, einer im tantrischen Hinduismus verwurzelten Gruppe aus der jugendlichen Subkultur mit starken sozialpolitischen Impulsen (zitiert nach: Materialdienst aus der EZW, 20/1975). Bringt er zunächst lediglich den bekannten Panentheismus der indischen religiösen Tradition zum Ausdruck, so gewinnt er einen anderen Akzent, wenn man ihn mit dem persönlichen Zeugnis eines Mädchens aus der Gruppe zusammenhält: „Mein Kampf ist die Liebe, und ich finde, die Gesellschaft wird eines Tages wieder genau so werden, daß alle Menschen in dieser Gesellschaft durch diese

kosmische Liebe verbunden werden und daß die Menschen nicht mehr aneinander vorbeigehen, sondern sich einfach offen in die Augen sehen können und die Liebe, die sie im Herzen haben, wenn sie glücklich sind, eben ihren Mitmenschen weitergeben und, ja, das ist Brüderlichkeit“ (Hadayatullah Hübsch, Die Invasion der Gurus, eine Sendung des Saarländischen Rundfunks vom 22.2.1974).

Was sich hier schwärmerisch naiv oder in traditioneller Mythologie meldet, ist ein eigentümlich schillerndes Gefühl kosmischer Solidarität und universalistischer Harmonie. Es ist schwer zu fassen, kennzeichnet aber gleichwohl einen wichtigen dritten Aspekt in der gegenwärtigen Spiritualität. 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“ (Der unverbrauchte Gott, a.a.O., S. 82f).

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 menschheitlichen Geistes begleitet. „In gewissem Sinn gibt es die Spiritualität bereits, die der Mensch heute braucht. Sie wird uns durch die gesamte menschliche Tradition vermittelt. In der Tat ist die menschheitliche Tradition in ihrer ganzen vielfältigen Ausformung der ursprüngliche Träger und Lehrer der Spiritualität, die wir brauchen. Diese Spiritualität kann nicht neu geschaffen werden. Die Geschichte der Humanität kann nicht beiseite

getan werden; die spirituellen Entwicklungen, die alten Symbole können nicht ignoriert werden. Die Menschheit muß sich einzig der tieferen und universalen Kräfte bewußt werden, die in ihrer eigenen Entwicklung am Werk sind“ (Thomas Berry, *Contemporary Spirituality: The Journey of the Human Community*, in: *Word out of Silence*, *Cross Currents* Vol. XXIV, No 2-3).

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 Bewußtseinsschritt hin zu einer geistigen Haltung kosmischer Solidarität und Mitkreatürlichkeit. Dabei sei noch einmal an das „franziskanische“ Erbe im Christentum erinnert. Namhafte Theologen wehren sich auch dagegen, das objektivierende Verhältnis der wissenschaftlich-technischen Moderne gegenüber der Natur allzu kurzschlüssig als Folge des biblischen Auftrags von Genesis 1,26 zu interpretieren (vgl. Günter Altner, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyn 1974).

„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 von Ananda Marga läßt sich die gesellschaftliche Dimension der Bewußtwerdung nicht ausdrücken. Hier klingt etwas an von dem „diaphanen Bewußtsein“ Jean Gebbers, 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 (vgl. Helmut Aichelin, *Das Wiedererwachen des Mythos – Was ist neu an der ‚Neuen Religiosität‘?* Information Nr. 56 der EZW).

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 unsrer 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“ (Sri Aurobindo, *The Life Divine*. Zitiert nach: Satprem, Sri Aurobindo – Das Abenteuer des Bewußtseins, Weilheim 1970).

## **Spirituelle Synkretismus?**

Unter drei Aspekten ist der Horizont gegenwärtiger spiritueller Erfahrungen und Erwartungen abgeschritten worden. Verhältnismäßig klar in den Grundzügen, doch schillernd und teilweise widersprüchlich in einzelnen Ausformungen, setzt sich daraus das Bild einer Spiritualität zusammen, die auf die heutige 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 Verknotung heute das Gewicht und Gefälle von Spiritualität ausmachen.

Die erste und wohl wichtigste bildet die immer intensivere Begegnung und Durchdringung der Kulturen und Religionen. 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. Es gibt keine Kultur und keine Tradition, die davon unberührt bliebe. Synkretismus, so scheint es, wird zum unabwendbaren Geschick der Religion.

Es gibt freilich auch Gegenkräfte, Tendenzen der Spannung und Abstoßung, einen deutlichen Trend neuer Regionalisierung und sich abgrenzender Profilierung. Die gegensätzlichen Bewegungen zunehmender Öffnung einerseits und verstärkter Konzentration und Abgrenzung andererseits bestimmen beispielsweise die Auseinandersetzungen um die Versuche des Ökumenischen Rates der Kirchen, mit Menschen anderer Religionen in einen Dialog einzutreten. Auch auf der letzten Vollversammlung des ÖRK in Nairobi im Dezember 1975 brach der Konflikt wieder offen aus: der Schlußbericht der damit befaßten Sektion wurde vom Plenum als eine Aufweichung des christlichen Standpunktes empfunden und erst angenommen, nachdem eine die eigene Position klar markierende Präambel vorangestellt worden war. Jedenfalls ist die Feststellung richtig: „Nicht der säkularistische Angriff auf die Religionen stellt die eigentlichen religiösen Probleme der Gegenwart dar, sondern die Begegnung der Religionen selbst, ihre pluralistische Erfahrung“ (Günter Lanczkowski, *Begegnung und Wandel der Religionen*, Düsseldorf 1971).

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 Wege 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 amorphen Synkretismus bedeuten, der die religiöse Landschaft nivelliert, die Wahrheitsfrage außer Kraft setzt und der Perversion einer „Welteinheitsreligion“ auf humanistischer Grundlage den Weg bereitet. Hierfür ist wieder auf die Auseinandersetzungen in der ökumenischen Bewegung und die Kritik am Ökumenischen Rat der Kirchen zu verweisen: „Schon jetzt erscheinen die Umrisse einer synkretistischen Universalreligion, in der der Mensch in einem humanistischen Spiritualitätsbegriff seine innerweltliche Begrenzung zu überschreiten sucht. Aber gerade dadurch wird er in die Einflußzone transzendenter Mächte dämonischen Charakters geraten“ (Reich Gottes oder Weltgemeinschaft? Herausgegeben von Walter Künneth und Peter Beyerhaus, Bad Liebenzell 1975).

Inzwischen haben sich die Fronten etwas gelockert. Der Lausanner Kongreß für Weltevangelisation 1974 und die ÖRK-Vollversammlung in Nairobi 1975 haben eine vorsichtige Annäherung gebracht. In Nairobi wandte sich der Ökumenische Rat der Kirchen ausdrücklich „gegen jede Form von Synkretismus“, sofern darunter der „bewußte oder unbewußte Versuch des Menschen“ zu verstehen sei, „aus Elementen vieler verschiedener Religionen eine neue Religion zu



schaffen“. Doch bleiben solche Verständigungsversuche mehr oder weniger formal, solange nicht die theologischen Grundpositionen miteinander ins Gespräch kommen. Das aber geschieht bisher viel zu wenig.

Vor allem jedoch fehlt auf allen Seiten eine fundierte theologische Aufarbeitung des Begriffs „Synkretismus“, die dem komplexen Sachverhalt gerecht wird. Die zitierte ‚Definition‘ von Nairobi jedenfalls ist viel zu oberflächlich, als daß sie die geschichtlichen, kulturellen und theologischen Aspekte erfassen könnte, die berücksichtigt werden müssen, wenn man die lange Entwicklung des Christentums und seine Einbettung in die geistige und kulturelle Umwelt richtig beurteilen will. Die Debatte wird fruchtlos bleiben, solange nicht ein qualifizierteres Verständnis von Synkretismus entwickelt ist.

Nun ist es in der Tat keine Frage, daß die sich abzeichnende und hier beschriebene Spiritualität „synkretistisch“ ist. Grenzen bisher geschiedener Traditionen werden überschritten. Begegnung findet statt, Kommunikation setzt ein, Verstehen bahnt sich an, elementare Gemeinsamkeit wird entdeckt. Das alles geschieht unter dem Vorzeichen gemeinsamer Betroffenheit durch die Bedrohung des Humanen in einer krisenhaft erlebten Weltsituation.

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 entweichen 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. So ist es eine ausgesprochene Laienbewegung, die sich unter der Flagge der Spiritualität sammelt und quer durch alle Konfessionen, Kirchen und Religionen miteinander solidarisiert.

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, für jenen „wachsenden Menschensatz ins religiöse Geheimnis“. Jesus, der „Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmacht, ... Unruhestifter und Löser aller Familienbände“, ist Ernst Blochs Gewährsmann. „Nicht den vorhandenen Menschen setzte er ein, sondern die Utopie eines Menschenmöglichen, dessen Kern und eschatologische Brüderlichkeit er vorgelebt hat. Gott, der eine mythische Peripherie war, ist zum

menschgemäßen, menschidealen Mittelpunkt geworden, zum Mittelpunkt an jedem Ort der Gemeinde, die in seinem Namen sich versammelt“ (Das Prinzip Hoffnung, Band 1-2, Frankfurt 1960).

Hinter der „antiklerikalen“, ja beinahe „antireligiösen“ 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“ (Meditation in West und Ost, a.a.O.).

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“ (zitiert nach: Hans Waldenfels, Meditation – Ost und West, Einsiedeln 1975). Viele tasten sich in ähnliche Richtung vor: die Menschen könnten heute ihren Glauben immer weniger in Worten und Begriffen vollziehen, es zeichne sich vielmehr ein a-rationales, gleichsam integrales Erfassen der religiösen Wirklichkeit ab. So schreibt etwa der Jesuitenpater Hugo M. Enomiya-Lassalle, einer der Vorkämpfer östlich-christlicher spiritueller Begegnung, im Anschluß an einen Gedanken von Jean Gebser: „Die Entwicklung des menschlichen Denkens ging vom Irrationalen zum Rationalen und wird im nun anbrechenden Zeitalter weitergehen zum Arationalen. Das Irrationale war noch nicht vorstellbar. Das Rationale ist vorstellbar. Das Arationale ist nicht mehr vorstellbar“ (Zen unter Christen, Graz 1973).

Man wird die an diesen Wandel geknüpften Erwartungen einer neuen Bewußtseinsstufe in der geistigen Evolution der Menschheit skeptisch beurteilen. Wichtiger ist, daß hier auf einen gemeinsamen Wurzelboden letzter Grunderfahrung verwiesen ist, auf dem die Frage nach dem Unterscheidenden der Religionen ganz neu zu stellen ist. Erst in dieser Tiefe gewinnt auch das Problem eines „spirituellen Synkretismus“ seine ganze Schärfe. Gibt es eine spezifisch christliche Spiritualität?

## **„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?“ Diese Sätze aus einem ökumenischen

Bericht des englischen Theologen David Jenkins, von Mammen M. Thomas auf 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 der Versuch, eine „mystische“ gegen eine „emanzipatorische“ Spiritualität auszuspielen oder einen absoluten Gegensatz zwischen „östlicher“ und „westlicher“ Spiritualität zu konstruieren. Schematisierungen und Typisierungen sind immer in der Gefahr, die Komplexität der Wirklichkeit zu vergewaltigen. Eine der verkehrtesten Simplifizierungen ist die antithetische Stilisierung eines kontemplativen „östlichen“ und eines aktiven „westlichen“ Menschentyps. 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 umgekehrt 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.

Dies vorausgesetzt, hat die Rede von einer besonderen Berufung der Christen, also von einer spezifisch „christlichen Spiritualität“, fraglos ihren guten Sinn. Christliche Spiritualität 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 sind 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“. „Die einzige Frage ist, ob es sich um eine wahre oder um eine falsche Spiritualität handelt, das heißt, ob die Struktur der Sinnhaftigkeit und Heiligkeit, an die der Mensch unbedingt gebunden ist, wirklich letztgültig sinnhaft und geheiligt ist, wirklich von Gott ist, oder ob sie einfach nur von Menschen in ihrer Egozentrität und Abwendung von Gott geschaffen und damit götzendienerisch ist“ (Mammen M. Thomas, Die Bedeutung des Heils heute, in: Das Heil der Welt heute, herausgegeben von Philip A. Potter, Stuttgart 1973).

Von diesem Ansatz aus läßt sich auch die Frage nach den „Spiritualitäten“ der Ideologien klären. Gibt es eine sozialistische Spiritualität? Und eine Spiritualität des Nationalismus? Man wird nicht von vornherein alle Aspirationen als „falsche“ Spiritualität abwehren dürfen, die im Bereich der Ideologien Gestalt gewinnen. Aber sie müssen der kritischen Frage ausgesetzt werden, ob sie

„wirklich von Gott“ oder als „götzendienerische“ menschliche Egozentrik zu entlarven sind.

Die Entwicklung der biblischen Spiritualität, ihre Konzentration in der Gestalt und Botschaft Jesu – die Magna Charta biblisch-christlicher Spiritualität sind und bleiben die Seligpreisungen –, 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 Mammen 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“ (epd-Dokumentation 39/1974).

„Messianismus des leidenden Dieners“ – damit gewinnt Spiritualität eine Tiefendimension, die sie weit von jedem verblasenen Idealismus unterscheidet. Christliche 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“, wie es Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, am Ende der Vollversammlung in Nairobi ausdrückte. „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 ...“

Christliche Spiritualität 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. Sie hat ihren Platz in der Endlichkeit und Gebrochenheit des Diesseits, dort, wo darum gekämpft wird, daß der Mensch das Bild Gottes verwirklichen könne, nach dem er geschaffen ist und das er in sich trägt.

Das gilt für alle Menschen, auch für diejenigen, die das Bild Gottes in sich und ihren Mitmenschen verzerren oder gewaltsam auslöschen. „Spiritualität für den Kampf“ ist ohne das Ferment der Vergebung und versöhnenden Liebe nicht denkbar. „Im Lager des Bösen sind nicht alle ‚Wölfe, die nach Lämmern jagen‘.“ So schreiben die brasilianischen Bischöfe in ihrem kürzlich veröffentlichten „Brief an das Volk Gottes“ (zitiert nach: Junge Kirche 1/1977). „Es gibt Menschen unter ihnen voll bester Absichten, die aus Unwissenheit da stehen wie Saulus, der die Christen verfolgte ... Wir müssen für sie beten, wie Christus es getan hat: ‚Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.‘ Unser Kampf geht nicht gegen die Menschen: alle verdienen unsere Liebe. Unser Kampf geht gegen die Verklavung an die Sünde, den Hunger und die Ungerechtigkeit, für die diese Menschen verantwortlich sind, selbst wenn sie oft aus Unwissenheit handeln.“

Darin hat die Spiritualität christlicher Existenz ihr Maß – für sich selbst und zur Beurteilung anderer „Spiritualitäten“. Sie ist nicht beliebig oder indifferent, sondern unterscheidet die Geister und bezieht Position. Sie lebt aus der Perspektive, die die biblische Verheißung ihr eröffnet hat. Das bestimmt die Richtung der „Rückreise“.

## **Spiritualität und Geist**

Spiritualität, so wurde eingangs festgestellt, ist eher eine undeutliche Chiffre als ein eindeutiger Begriff. Der Gang durch die Erfahrungen und Erwartungen, die sich heute mit dem Wort verbinden, hat diese Feststellung bestätigt. Spiritualität wird in ganz verschiedenen Akzentuierungen gebraucht, und oft ist es schwer, darin den gemeinsamen Nenner noch zu finden.

Trotzdem kristallisiert sich gleichsam ein Grundmuster heraus. Die im einzelnen verwischten und zweideutigen Elemente rücken zu einem Gesamtbild zusammen, wo sie sich im Umfeld heutiger Lebens- und Welterfahrung profilieren. Die Spiritualität, die sich da in Umrissen abzeichnet, ist Produkt und zugleich Widerspiel der Krise, in die das westliche Bewußtsein geraten ist. Sie entsteht dort, wo dieses Bewußtsein, geformt vom wissenschaftlich-technischen Denken und getragen vom Glauben an den Fortschritt, an seine Grenzen stößt und auf sich selbst zurückgeworfen wird. Auf sich selbst – das bedeutet im wörtlichen Sinn, daß es „in sich gehen“ muß, wenn es nicht bloß gerade noch überleben, sondern die Humanität bewahren will, die seit

je das Ziel seiner Aspirationen war. „Dem materiellen Wachstum sind Grenzen gesetzt, dem geistigen nicht“ (Reimar Lenz).

So kam jene Grundbewegung in Gang, die heute Spiritualität in erster Linie kennzeichnet: die Bewegung von außen nach innen, die „Reise in den inneren Raum“, ein Gefälle zur Verinnerlichung, zurück zur Mitte, in den Kern des eignen Wesens. Sie ist mehr als eine taktische Konzentrationsbewegung. Man gewinnt eher den Eindruck, vitale Notwendigkeit zwingt zum Atemholen. Doch ist Spiritualität auch mehr als ein geistiger Atemrhythmus. Das Bild trifft nicht die Schärfe der Bewußtwerdung und den Impuls zur konkreten Gestaltung, die der Bewegung der „Innerung“ korrespondieren. Mit der spirituellen Neuorientierung ist die Suche nach einem neuen Lebensstil, nach einer menschlicheren Welt und nach einer Gesellschaft, in der nicht die Macht, sondern der Geist regiert, unmittelbar verbunden. Die beiden großen geistigen und religiösen Entwicklungslinien verschlingen sich: die „mystische“ Spiritualität, die mit dem gegenwärtigen Eindringen östlicher Traditionen in die westliche Welt neu erwacht, und die „emanzipatorische“ Spiritualität, die im Geist des biblischen Messianismus um die Menschwerdung des Menschen kämpft, rücken einander nahe.

Damit sind freilich auch die unausgeglichenen Spannungen gegeben, die Spiritualität heute zu einer so vielschichtigen und vieldeutigen Erscheinung machen. Doch erschweren solche Widersprüche nicht nur das Verstehen, sondern bringen gleichzeitig eine fruchtbare Dynamik in Gang. Da ist die Spannung zwischen der offenkundig individualisierenden Tendenz in der heutigen Spiritualität, die allen Nachdruck auf die Selbsterfahrung und Selbstfindung des einzelnen legt, und dem gegenläufigen Interesse kollektiver Bewußtwerdung und gemeinschaftlicher Verwirklichung. Da ist der Widerspruch zwischen einer mystisch-zeitlosen Schau, die den Menschen eingeordnet sieht in den kreisenden Kosmos des Lebendigen, und der zielgerichteten Vision des zukünftigen Reiches, in dem Gerechtigkeit wohnt und auf dessen Verwirklichung die Geschichte hinläuft. Da ist die Polarität zwischen einem „diaphanen Bewußtsein“, das den Menschen in seiner leiblich-seelischen Ganzheit in die grandiose Evolution der Materie hin zum Geist integriert, und der Erfahrung des Scheiterns und des Bösen, die sich zu einer Spiritualität des Leidens und der Versöhnung verdichtet. Es lassen sich noch mehr solcher Spannungen feststellen.

Die Chiffre „Spiritualität“ unterläuft gleichsam die im Deutschen gängige Unterscheidung von „geistig“ und „geistlich“. Welches also ist der Geist, der die hier dargestellte Spiritualität inspiriert? Ist es Menscheng Geist oder ist es der Geist Gottes? In welchem Verhältnis steht Spiritualität zum „Heiligen Geist“? Spiritualität ist eine menschliche Haltung, ein menschlicher Versuch der Existenzgestaltung. Sie formt sich im Horizont und in der Gebrochenheit des menschlichen Geistes. Spiritualität ist also nicht einfach identisch mit dem, was Paulus im Brief an die Galater als „Frucht des Geistes“ beschreibt.

Aber kann man überhaupt so unterscheiden und trennen? „Ein Geist“, so schreibt der evangelische Theologe Sigurd Daecke (in: Evangelische Kommentare 9/1975), „der den Menschen nicht ‚begeistert‘, der

die Welt nicht erfüllt, der die Natur nicht ‚vergeistigt‘, kann heute nicht mehr als ‚Heiliger‘, das heißt heilender erfahren werden.“ Die Wirkung des Gottesgeistes wird nach dieser Überzeugung im Menscheng Geist und darüber hinaus in Natur und Welt erfahren. Ähnlich betont der Theologe Wolfhart Pannenberg, den Sigurd Daecke zitiert, die universale Bedeutung des Geistes als Ursprung allen Lebens, des ganzen, also auch des natürlichen Lebens: „Geist ist dem Menschen sowohl immanent als auch transzendent‘, und wenn der Geist die ‚ekstatische‘, ‚selbst-transzendierende‘ Macht ist (hier greift Pannenberg auf Paul Tillich zurück), so ist ‚eine grundsätzliche Trennung zwischen menschlichem und göttlichem Geist weder notwendig noch sinnvoll‘, und wenn die Theologie darauf verzichtet, ‚zwischen göttlichem und menschlichem Geist eine grundsätzliche Trennungslinie‘ zu ziehen, so erlaubt ihr dieser Begriff des Geistes, ‚sowohl der Transzendenz Gottes gerecht zu werden als auch die Immanenz Gottes in seiner Schöpfung zu erklären‘.“

Das sind Perspektiven, die weit über die „Wüste der Konflikte und der Armut“ hinausweisen, von der Philip Potter sprach. Sie werden realistischer durch einen Gedankengang, den der holländische Theologe Hendrikus Berkhof vorgetragen hat und in dem er versuchte, das Verhältnis von Spiritualität und Engagement, von kontemplativer Verinnerlichung und gesellschaftskritischer Praxis zu bestimmen (Evangelische Kommentare 11/1975). Dabei greift er auf Paulus zurück, der den Geist Gottes mehrfach als „Angeld“ oder „Vorschuß“ der für die Zukunft verheißenen heilen Welt Gottes bezeichnete. Der Weg der Nachfolge in der „Konformität mit Christus“ führe zu einem „Sterbeprozess“, da er den Widerstand der Welt herausfordere. Gleichsam die Innenseite des Leidens ist die Hoffnung der Auferstehung und ihrer Freude, deren „Vorschuß“ aber der Geist. „Für Paulus bilden Hoffnung, Handeln, Leiden und Geisteswirkung eine unverbrüchliche Einheit.“ Der Vorschuß des Geistes sei also „keine gesellschaftskritische Praxis“; „wohl aber inspiriert er zum Ertragen des Konfliktes mit der bestehenden Welt“. Die ethisch-praktische Orientierung müsse also in die spirituelle integriert sein.

Es ist nicht von ungefähr, daß gerade die theologische Besinnung über Spiritualität die Dimension des Leidens in den Blick rückt. Der christliche Glaube sieht im Geist den schöpferischen Widerspruch gegen Schuld und Tod, die „Macht des Geistes“ ist ihm das Unterpfand eines neuen Lebens. „Der Geist dieses neuen Lebens aber, der die Gemeinschaft des Glaubens erfüllt“, so noch einmal Wolfhart Pannenberg, „ist kein anderer Geist als der, der alles Lebendige beseelt und belebt.“

Michael Mildenerger, geb. 1934, ist seit 1970 Referent in der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, wo er die außerchristlichen Weltreligionen und ideologische Probleme, vor allem des Marxismus, bearbeitet. Nach dem Studium in Heidelberg, Tübingen und Oxford (1954-1960) war er zunächst Vikar, dann von 1962 bis 1965 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen und von 1965 bis 1970 Gemeindepfarrer auf der Schwäbischen Alb.