

Ursula Baatz

Einbindung und Loslösung

Aspekte einer Anthropologie der Spiritualität

Spirituelle Übungswege haben quer durch die religiösen Traditionen ähnliche Merkmale: Das eigene Dasein im Kosmos sinn- und sinnenvoll zu erleben, ist dabei auch eine starke Sehnsucht vieler Menschen heute. Darüber hinaus geht es aber um Selbstlosigkeit und radikale Offenheit.

● Mit dem Begriff Spiritualität schwingen heute ganz verschiedene Ebenen mit. Einmal bezeichnet Spiritualität das »innere Leben« eines Menschen, in dem sich Emotionalität und »Übersinnliches« verbinden und auch außergewöhnliche Bewusstseinszustände und Erfahrungen auftreten können. In einem anderen Sinn bezeichnet Spiritualität Konzepte der Lebensführung und damit Identitäten. In diesem Sinne spricht man z.B. von islamischer, buddhistischer, christlicher, humanistischer Spiritualität. Eine andere Ebene der Wortbedeutung verbindet Spiritualität mit dem religiösem Leben von christlichen Gemeinschaften – etwa wenn von der Spiritualität der Karmeliten oder Benediktiner die Rede ist. Und dann gibt es die biblische Dimension, die Spiritualität mit dem Geist/der Geistin Gottes in Beziehung setzt, mit dem unverfügbaren Atem Gottes, der die Welt lebendig macht. Spiritualität ist also ein schillerndes, sowohl objektiv und als

auch subjektiv gebrauchtes Wort. Je nachdem betont es mehr die Außen- oder die Innenperspektive konkreter Personen und konkreter Lebensumstände¹.

Spiritualität und Moderne

● Fragt man nach einer Anthropologie der Spiritualität, dann gerät man notwendigerweise erstens in das Schillernde und die Strudel der Vieldeutigkeit dieses Begriffs und muss sich zweitens an seinem Gegensatz: dem Materiellen abarbeiten. Denn der Begriff Spiritualität wird meist in Gegensatz zu Aufklärung und wissenschaftlicher Weltanschauung gebracht.

In Frankreich, dem Mutterland der Aufklärung, gab es im 19. Jahrhundert eine heftige Debatte zwischen den Vertretern eines weltanschaulichen Materialismus und eines so genannten weltanschaulichen Spiritualismus. Betonten die einen, dass alles letztlich auf materielle Verhältnisse zurückführbar sei, betonten die anderen das Geistige. Bezogen sich die einen auf die Aufklärung und auf eine Kritik der Institutionen, suchten die anderen die traditionellen philosophischen und politischen Positionen zu halten. Die beiden Ansichten sind – abgesehen

von der philosophischen Debatte – charakteristische Merkmale der europäischen und nord-amerikanischen Mentalität der vergangenen etwa 200 Jahre. Die wissenschaftliche und technische Innovationskraft der Moderne resultiert aus der Analyse der materiellen Voraussetzungen: der Welt, des Lebens im Allgemeinen und der Menschen im besonderen. Die moderne Medizin verdankt dieser Perspektive ihren enormen Aufschwung, denn ohne z.B. die chemische Analyse des Stoffwechsels oder die Entdeckung der Bakterien im 19. Jahrhundert und alle darauf aufbauenden Erkenntnisse wären sehr viele Krankheiten heute noch immer häufig todbringend (etwa Masern, Lungenentzündungen usw.). Bei der chemisch-physikalischen Analyse des Lebendigen spielt der Dreh- und Angelpunkt von Spiritualität, die persönliche Erfahrung des Lebendigseins, jedoch keine Rolle. Erst heute beginnt man, die wechselseitige Durchdringung von psychischen und physischen Prozessen und individuellen persönlichen Aspekten auf naturwissenschaftlicher Basis genauer zu erforschen.

Begriffe, die in spirituellen Kontexten eine wichtige Rolle spielen – »Lebenskraft«, »Geist« oder »Seele« – gelten für Wissenschaftsgläubige als Relikte vergangener metaphysischer Weltanschauungen. Die Psychoanalyse – in ihren Basisannahmen Extrapolation der modernen Me-

»Dreh- und Angelpunkt von Spiritualität: die persönliche Erfahrung des Lebendigseins«

dizin – und die verschiedenen psychotherapeutischen Richtungen übernehmen heute vor allem in Europa und Nordamerika häufig Betreuungsfunktionen, die früher ausschließlich Sache der Religion waren. Und Religion steht vielfach unter Verdacht: Auf der individuellen Ebene betrachtet man sie als Form der Regression, der

Zwanghaftigkeit oder im günstigen Fall der Sublimierung und auf der institutionellen Ebene als unterdrückend und krankmachend.

Wer sich heute als spirituell bezeichnet, versucht daher, sich einerseits dem alten Religionsbegriff zu entziehen, andererseits aber nicht Partei für Materialismus und Szientismus zu nehmen. »Spiritualität« soll einen individuellen Raum der Erfahrung markieren, eine persönliche Position, zu der weltanschauliche Institutionen nur mittelbar Zutritt haben.

Die jungen Menschen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach Asien aufbrachen bzw. sich auf nicht-christliche Religionen einließen, suchten nach Spiritualität – bei näherem Hinsehen nach einem besseren Leben als dem daheim. Die Suche galt einem nicht-entfremdeten Leben, frei von der Logik des Marktes und des Zwangs zum Konsum, einem Leben, das nicht in Arbeit und Freizeit zerfällt und instrumentalisiert wird. Ihr Aufbruch fällt in die Zeit einer Segmentierung und Funktionalisierung der Gesellschaft, in der die Einzelnen sich ihre Lebensentwürfe und ihren Lebenssinn selbst organisieren müssen – innerhalb des Rahmens, den die Funktionalisierung vorgibt. Die Religionsgemeinschaften verzeichnen einen dauerhaften Mitgliederschwund, da ihre Weltbilder und Lebensentwürfe ebenfalls als Segmente wahrgenommen werden, nicht mehr wie früher als kompakte Weltanschauungsblöcke, in denen man sich heimisch fühlen kann. Nicht Konfession oder Religion, sondern Spiritualität ist das Wort, das den Sinnzusammenhang bezeichnet, in dem sich Menschen heute in der Industriegesellschaft verorten.

»Mein spiritueller Weg muß den anderen respektieren, er muß sich an das Nicht-Verletzungsprinzip halten. Bis auf diese Einschränkung kann sich der eigene Weg auf alle möglichen Formen der Spiritualität erstrecken: auf solche, die

irgendeine Gemeinschaft brauchen, um gelebt zu werden, darunter sogar nationale Gemeinschaften und Möchte-gerne-Staatskirchen, oder aber auch auf solche, die lediglich eine äußere Bezugsgruppe benötigen oder gerade mal irgendein Informationsbüro ... Das Spirituelle ist nicht mehr intrinsisch auf die Gesellschaft bezogen², stellt der Philosoph Charles Taylor fest.

Auf der Suche nach dem Wohlbefinden

● Die Bedürfnisse allerdings sind dieselben geblieben. Auf der Suche nach einer Anthropologie der Spiritualität stößt man bald auf den Umstand, dass Gesellschaften, die heute und hier als spirituell gelten – z.B. die alte tibetische oder die alte indische Gesellschaft, Stammeskulturen: Kulturen vor der Industrialisierung also – einen wohlgeordneten Kosmos hatten, innerhalb dessen sich grundlegende Bedürfnisse zwar nicht zwingend befriedigen, aber jedenfalls verorten ließen. Auch im vormodernen Europa war dies so. In diesem wohlgeordneten Kosmos hatte der Mensch seinen Ort – im kosmologischen Sinn, aber auch im sozialen Sinn. Das bedeutete geringe individuelle Freiheits- und Gestaltungsräume, klare Herrschaftsverhältnisse und eine Hierarchisierung des Geschlechterverhältnisses. Man gehörte zu einem Geschlecht, einer Kaste, einem Stand, einem Clan usw. Das soziale Gefüge, der Beruf, auch der Bezug zu Umwelt und Natur und die religiöse Einbindung – der »spirituelle Hintergrund« der Gesellschaft – waren damit geregelt; oft auch Lebensweise und Ernährung.

Diese Faktoren werden heute als konstitutive Merkmale von Wellness angeführt³: Bewegung, Ernährung, Umgang mit Stress, das soziale Bindungsgefüge, der Beruf, das Engagement

für Umwelt und Natur und ein »spiritueller« Hintergrund der Gesellschaft. Bäder und Wohlfühl-Institutionen, Urlaub im Kloster, der Genuss von Bio-Gemüse, Astrologie, Yoga- und Meditations-Workshops, Feng-shui als Unterstützung fürs gute Wohnen usw. entsprechen einer Mentalität, die diese Institutionen hervorbringt und sich in ihnen schult.⁴ Daran kann allerdings nur teilhaben, wer über genügend Geld verfügt, also zu einer höheren sozialen Schicht gehört.

In einer Hindu-Familie in einer Kleinstadt oder am Land oder in einer ähnlich situierten islamischen Familie im Nahen Osten sucht man die Dimensionen des Wohlfühlens durch die nahezu selbstverständliche Einbindung in traditionelle Rituale und Glaubenssätze zu sichern. Dabei hat mehr Anspruch auf Wohlfühlen, wer weiter oben in der Hierarchie steht; Ehemänner vor Ehefrauen, Kindern und Dienstboten etc. Mitglieder moderner urbanen Gesellschaft suchen

»Wer weiter oben in der Hierarchie steht, hat mehr Anspruch auf Wohlfühlen.«

mittels der Ingredienzien der Wellness-Kultur ihr Wohlbefinden als Großstadtbewohner zu sichern. Indiens oder Marokkos gebildete städtische Mittelschicht ist dabei den Bewohnern westlicher Großstädte ähnlicher als z.B. den Menschen in einem Dorf; diese wieder haben mehr gemeinsam mit Menschen z.B. in abgelegenen ländlichen Regionen Europas.

Die Einbindung in eine Struktur, die Kosmos, Gesellschaft und Individuum gleichermaßen umfasst, ist also ein Aspekt einer Anthropologie der Spiritualität. Im Unterschied zu einer traditionellen Gesellschaft existiert in der modernen Gesellschaft ein Pluralismus der Weltbilder und damit ein sehr großer persönlicher Gestaltungsraum, was das eigene Leben anlangt. In

traditionellen Gesellschaften zwingt die verbindliche religiöse Tradition und die Landwirtschaft die Menschen in Abläufe und Rhythmen, von denen sich eine städtische Mittelschicht freimachen kann. Urlaub ist eine Erfindung der Großstadt- und Industriekultur. Ihr »Taktgeber«, ihr Referenzrahmen ist das alldurchdringende reduktionistische Welt- und Menschenbild der modernen Wissenschaft und Ökonomie.

Es kann jemand z.B. in der physikalischen Spitzenforschung arbeiten und daheim Rituale abhalten, mit denen er die Besatzungen von UFOs begrüßt, die ihn besuchen kommen, und er kann davon einem Bekannten erzählen, der selbst Zen praktiziert und Computertechniker ist. Was die beiden verbindet, ist, dass sie nicht nur mit technischen Geräten umgehen können, sondern höchstwahrscheinlich im Krankheitsfall mindestens zur Diagnose die High-Tech-Medizin der Krankenhäuser in Anspruch nehmen werden, das heißt, das Menschenbild der Medizin akzeptieren – auch wenn sie z.B. danach einen traditionellen Ayurveda-Arzt in Indien aufsuchen. Der braucht für seine Diagnose keine technischen Geräte. Anhand körperlicher und psychischer Zeichen, anhand der verschiedenen Qualitäten des Pulses kann er rasch ein sehr detailliertes Bild von der Krankheit seines Klienten bekommen. Er wird bestimmen, in welchem Verhältnis die verschiedenen Qualitäten – rajas, sattva und tamas – zueinander stehen, die in seinem System die Konstitution eines Menschen bestimmen.

Auf der Suche nach den eigenen Sinnen

- Hier liegt ein weiterer Aspekt einer Anthropologie der Spiritualität: Es geht um *Sinnesqualitäten*. Die Biomedizin bewegt sich auf dem Hin-

tergrund des cartesianischen Programms, in dem die Welt in einen geistigen Bereich – das Denkende (res cogitans) – und einen körperlichen Bereich – die Ausgedehnten (res extensae) – zerfällt. Hier zählt nur der Tastsinn, sofern er Ausdehnungen wahrnimmt. Farbe, Geschmack, Geruch, Oberflächen etc. sind zweitrangig, also sekundäre Sinnesqualitäten. Eine Rose ist in dieser

»Problemlösungen im praktischen wie im existenziellen Bereich«

Welt ein walzenförmiges Etwas mit kleinen Zylindern und kompliziert gerollten trapezförmigen Blättern. Natürlich kann man in einem weiteren Schritt dann über Messverfahren die so genannten »sekundären Sinnesqualitäten« wieder zugänglich machen – doch direkt werden sie nicht berücksichtigt.

Traditionelle medizinische Menschen- und Weltbilder betonen alle Sinnesqualitäten gleichermaßen. Auch zeitgenössische Wellness-Strategien integrieren die »sekundären Sinnesqualitäten« und kultivieren sie: Kristalle, Spiegel, Farben, Symbole, Räucherwerk usw. gehören zur Grundausrüstung eines Esoterikladens oder einer Wellness-Oase.

All dies gilt als spirituell – und ist es insofern, als es auf traditionelle Weltbilder anspielt, die nicht reduktionistisch sind. Dazu kommen Geschichten und Mythen, die sich mit Gegenständen verbinden können – etwa über die besonderen Wirkungen von Kristallen bis hin zu der Vorstellung, dass sich in Steinen Erdgeister verkörpern. All dies ist nicht wie in traditionellen Gesellschaften nur über hierarchische Strukturen zugänglich, sondern kann oder muss käuflich erworben werden.

Die Übergänge zu anderen Sektoren des Alltags sind fließend. Ein Techniker etwa kann sich in den Arbeitspausen im Internet in die Kosmo-

logie der Azteken vertiefen und seinen Umgang mit schwierigen Arbeitsverhältnissen für sich dadurch spirituell sinnvoll organisieren – bei vermutlich gleichzeitigem Versagen der zuständigen Betriebsräte, die ihm in der schwierigen Situation beistehen könnten.

Hollywood-Filme, wie z.B. »Der König der Löwen«, benützen die Einsichten von C. G. Jungs Archetypen-Lehre, um erfolgreiche Stories zu entwickeln; ebenso die Werbung, die mittels sinnesphysiologischer Messungen die Aufmerksamkeit der Konsumenten kontrolliert und lenkt. In allen Fällen versprechen eine Vielzahl von wechselnden Geschichten, die Sinne und tiefe Bedürfnisse nach Sinn ansprechen, auch Problemlösungen im praktischen wie im existenziellen Bereich. Auch charismatische christliche Gemeinden bieten einen Rahmen, in dem sich individuelle Problemlösungen für existentielle Probleme finden lassen.

Die angestrebte Balance kann damit manchmal, aber nicht immer, erreicht werden – und hier beginnt eine neue Dimension der Anthropologie der Spiritualität. Die Sehnsucht nach Qualität, nach Problemlösungen, nach Sinn und einem geordneten Bezugssystem kann zur Notwendigkeit führen, die eigene Position genauer zu bestimmen. Ungelöste existenzielle Fragen oder auch ein grundlegendes Gefühl von Unzufriedenheit, das an eine schwere depressive Verstimmung grenzen kann, sind häufig die Triebfedern dafür. Der Weg kann dann in eine Psychotherapie führen oder bzw. *und* zu einer so genannten »spirituellen Praxis«.

Auf der Suche nach dem Anderen

- Landläufig fällt darunter alles, was man als »Meditation« bezeichnet – also von Yoga über

Zen-Buddhismus zu Sufi-Praktiken oder dem orthodoxen Herzensgebet. Diese Übungswege kommen alle aus traditionellen Weltbildern, in denen diese Praktiken in ganz unterschiedliche rituelle Kontexte eingebettet sind. Diese Rituale transportieren die Weltbilder der jeweiligen Traditionen und dienen daher auch der Integration des Individuums in eine Tradition und gesellschaftliche Ordnung.

Ihre Menschenbilder sind so unterschiedlich wie ihre Weltbilder und nicht einfach auf einen Nenner zu bringen – es sei denn auf der Ebene der Psychologie, also in den zeitgenössischen wissenschaftlichen Koordinaten. Unter psychologischer Perspektive lassen sich schamanische Trance, Sufi-Drehtänze, das stille Sitzen in Versunkenheit, wie es im Zazen oder anders im Yoga

»Menschen werden aus ihren Alltagsgewohnheiten herausgeholt.«

geübt wird, die subtilen und komplexen Visualisierungen von Buddhagestalten in der tibetisch-buddhistischen Praxis, die unablässige Wiederholung des Namens Jesu im Herzensgebet als Methoden der *Enthabitualisierung* ansehen, als Wege also, auf denen Menschen aus ihren Alltagsgewohnheiten herausgeholt werden, um neue Formen des Wahrnehmens und Denkens zu erlernen. Drogen können im übrigen ähnliche Effekte haben.

Die Qualifizierung derartiger Erfahrungen als »ätiologieunabhängige außeralltägliche veränderte Wachbewusstseinszustände«⁵, die anthropologisch zu den Möglichkeiten menschlicher Existenz und Wahrnehmung gehören, setzt natürlich das Welt- und Menschenbild der Psychologie voraus. Untersuchungen mittels EEG scheinen auch nahezulegen, dass es z.B. einen Unterschied macht, ob man wie im Yoga die Augen schließt oder sie offen läßt wie im Zazen,

und eine schamanistische Rasseltrance zeigt noch einmal ganz andere gehirnphysiologische Musterbildungen. Nicht alle Methoden der Enthabitualisierung führen also zu genau denselben Ergebnissen.

Unter einer weitergehenden Perspektive allerdings gibt es doch gewisse Konstanten in den Anforderungen so genannter »meditativer Praktiken«. Es handelt sich um Übungswege, also um Handlungs- und Verhaltensweisen, die ähnlich wie z.B. die Beherrschung eines Instruments immer mehr vertieft und verfeinert werden können. Geübt wird in allen Fällen das Ensemble Mensch: Alle Dimensionen sind mit einbezogen. Denn auch die »Abtötung« der klassischen christlichen Askese beschäftigte sich mit dem Körper, allerdings so, dass der Körper abgespaltet und unterdrückt wurde. Buddhistische Leichenbetrachtungen, bei denen man sich die ekelerregenden Aspekte des körperlichen Zerfalls vergegenwärtigt, betonen demgegenüber die Vergänglichkeit des Menschen. In manchen buddhistischen Praktiken vergegenwärtigt man sich dagegen paradiesartige »Reine Länder« oder sich selbst als göttliche Gestalten (wobei hier »Gott« nicht im Sinne der monotheistischen Religionen gemeint ist). Andere Übungswege wiederum kommen ohne Bilder aus und konzentrieren sich z.B. auf den Atem oder auf die Handlungen des Alltags usw. Aber auch rituelle Handlungen – z.B. Pujas, hinduistische und buddhistische Rituale, bei denen äußere und innere Bilder, Worte, Laute, Töne und Gesten auf komplexe Weise miteinander verknüpft werden – können als Übungswege dienen. Der entscheidende Schlüssel ist die Aufmerksamkeit auf das Hier und Jetzt.

In jedem Fall geht es um die Kultivierung des Menschen – um den buddhistischen Terminus *bhavana* zu benützen, der gelegentlich mit »Geistesentfaltung« übersetzt wird. Die ver-

schiedenen Aspekte wie Rationalität, Imaginationskraft, Emotionen, Wille usw. sollen gebündelt werden und schließlich kann durch gesammelte Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit ein Zustand erreicht werden, in dem die gewöhnlichen Raum-Zeit-Vorstellungen und der sich durchziehende Ich-Bezug wegfallen. Diese *Entidentifizierung* wird in den klassischen Übungswegen als ein Prozess des Sterbens erfahren – ein befreiendes Erwachen von der Ich-Fixiertheit und zugleich ein erfüllendes Sterben hinein in das Geheimnis des Absoluten. Wie das jeweils er-

»erfüllendes Sterben hinein in das Geheimnis des Absoluten«

fahren und interpretiert wird, hängt vom Kontext ab. Gelegentlich spielt man in diesem Zusammenhang die personalen Erfahrungen christlicher Mystiker gegen die apersonalen Erfahrungen z.B. von Buddhisten aus – und übersieht, dass es im Christentum eine ganze Reihe von nicht personalen Gotteserfahrungen gibt und im Buddhismus die Person des Buddha eine wichtige Rolle spielt. Beide Interpretationen sind möglich – ähnlich wie bei Umspringbildern. Ob man die alte Dame oder die Vase oder beide sieht, hängt von der Einstellung ab, nicht vom Bild, das beide Interpretationen zulässt.

Um den Prozess des Sterbens und Wiederaufzum-Leben-Kommens geht es auch im Schamanismus und in Initiationsritualen. Die Akzente liegen hier allerdings anders als in den meditativen Wegen. Hier geht es weniger um ein Loslassen aller Bilder und Vorstellungen als um ein Eintreten in eine Welt anderer Bilder. Der Schamane/die Schamanin reist in die Welt jenseits der Menschenwelt, um die Ursache für Krankheiten und Probleme zu erkunden und zu beseitigen, und die Initianden einer Stammesethnie durchlaufen ein Initiationsritual, bei dem es etwa um

den Wechsel aus der Welt der Kinder in die Welt der Erwachsenen geht, wobei die Bilder der Ahnen und Totems eine wichtige ordnende Funktion haben.

Auf allen diesen Übungswegen entsteht im Laufe der Zeit eine subtile Wahrnehmung von sich selbst, den anderen Menschen und der Welt, die in einem scharfen Kontrast zu den Beschreibungen der Welt aus wissenschaftlicher Perspektive steht. Das reicht von einer erhöhten Konzentrationsfähigkeit bis zur Fähigkeit, die Gedanken eines anderen Menschen zu erkennen, und zu visionären Erfahrungen. Die Schriften der religiösen Traditionen sind voll von Geschichten über Wunderkräfte. Bilokation, Levitation, Heilungswunder, Materialisierungsphänomene, Himmelsreisen usw. werden berichtet – alles Ereignisse, die in den Raum-Zeit-Raster der Alltagsontologie nicht hineinpassen, und zwar nicht nur der zeitgenössischen, sondern auch der vergangenen. Sonst wären diese Geschichten nicht als besondere Geschichten überliefert worden. Allerdings nehmen diese Fähigkeiten und Kräfte in den Anweisungen der Übungswege keine zentrale Stelle ein; ganz im Gegenteil wird davor gewarnt, da sie von dem eigentlichen Ziel der Übung ablenken und zu egoistischem Verhalten führen können.

Wer bin ich?

- Der Ich-Bezug scheint der Schlüsselpunkt für die Frage nach einer Anthropologie der Spiritualität zu sein. In der Dimension der Wellness steht das Individuum mit seinen Wünschen und Bedürfnissen im Zentrum; in traditionellen Gesellschaften ist die Ordnung der Verhältnisse der Fokus. Die Frage nach »meiner persönlichen Stellung in der Welt im Ganzen« muss weder in der

Wellness-Oase noch in einem indischen Dorf eine Rolle spielen. In beiden Fällen ist diese Frage sogar eher störend. Für spirituelle Wege dagegen ist die Selbstreflexion a la longue zentral. Meditative Praktiken enthabitualisieren: Wer sich konsequent auf einen solchen Übungsweg einlässt, muss damit rechnen, dass sich sein Weltbild dramatisch verändern wird. Eine katholische Nonne, die sich z.B. auf die Praxis der Kontemplation einlässt, wie sie in der »Wolke des Nicht-Wissens«, einem Klassiker christlicher Spiritualität angeleitet wird, mag unterwegs Gott, sich selbst und die Welt verlieren – und danach finden. In der buddhistischen Hua-Yen Schule

*»Diese Offenheit ist
durch Selbstlosigkeit bestimmt.«*

spricht man von einem »Umdrehen der Basis«: Die Person, die sich bislang auf die Welt hin orientiert hat, hört auf, sich an Gegen-Ständen, an Objekten zu orientieren – ohne deswegen lebensunfähig zu werden.

Ein spiritueller Weg ist ein Fall ins Unge- wisse, dorthin, wo es keinen Halt mehr gibt. Der übliche Selbstbezug entfällt – denn auch das Ich ist ein Gegenstand der Wahrnehmung, und daher muss diese Art der Selbstwahrnehmung relativiert werden. Ein spiritueller Weg ist ein Dimensionswechsel – und vielleicht in gewisser Weise paradigmatisch für Emanzipation als Weg der Freiheit. »Freedom is just another word for nothing left to lose«, sang vor vielen Jahren die Pop-Sängerin Janis Joplin. Damit hat sie, vermutlich ungewollt, den Weg der Spiritualität beschrieben. Es ist ein Weg, auf dem sich ein Mensch von seinen Bindungen und Antrieben – an liebgewordene Formen, an sich selbst, an die Welt im Ganzen – loslöst, um als freier Mensch beide Hände offen zu haben, für die Menschen um ihn und die Welt. In dieser Hinsicht ähneln

sich die verschiedenen »spirituellen Praktiken« weitgehend. »Nichts hoffen, nichts fürchten, sich über nichts freuen, über nichts traurig sein«, heißt es bei Johannes vom Kreuz; »nichts hassen, nichts verlangen, nichts im Herzen bedenken, um nichts Leid tragen«, sagt der Zenmeister Dogen (1200-1253) in seinem »Shobogenzo«⁶.

Der Prozess des radikalen Loslassens, der als Sterben zu Lebzeiten erfahren wird, scheint eine anthropologische Konstante zu sein, besser, eine Möglichkeit, die Menschen offen steht. Was sich jeweils ändert, sind die Bedingungen, unter denen sich dieser Prozess entfaltet. In traditionellen Gesellschaften sind das andere Struktu-

ren als in der Industriegesellschaft. Das Ich eines westlichen Großstadtbewohners ist anders konstituiert als das Ich eines Dorfbewohners z.B. in Thailand. Die Gesellschaften, in denen ein Mensch das Loslassen übt und in die er oder sie immer wieder zurückkommt, unterscheiden sich – aber nicht die Richtung des Weges in die Offenheit. Diese Offenheit ist durch Selbstlosigkeit bestimmt – nicht nur im erkenntnistheoretischen Sinn, sondern auch im ethischen Sinn.

Die methodische Relativierung von fixen Positionen jeder Art, auch und vor allem des Ich, ist ein integraler Teil jeden spirituellen Weges. Vielleicht liegt hier auch ein Ansatz für eine neue globale Spiritualität.

¹ Dank an Brigitte Voykowsch und Ernst Füllinger für kritische Anmerkungen. Vgl. K. Baier, Überblick zur Begriffsgeschichte von Spiritualität, unveröffentlichtes MS.

² Charles Taylor, Die Formen

des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a.M. 2000, 91.

³ M. Seelmann, »Der Buddha wohnt auch in Mikroprozessen«. Analysen zur religiösen Produktivität von Wissensgesellschaften, in:

H.-M. Gutmann/C. Gutwald (Hg), Religiöse Wellness. Seelenheil heute, München 2005, 39.

⁴ Seelmann spricht von Mentalitätsschulung.

⁵ A. Dittrich, Ätiologie-unabhängige Strukturen

veränderter Wachbewusstseinszustände, Berlin ²1996.

⁶ Ursula Baatz, H.M. Enomiya-Lassalle – ein Leben zwischen den Welten, Zürich 1998, 248.

»Welche Kirche überlebt vor Ort?«

Kleine Christliche Gemeinschaften als Anstoß für Suchbewegungen in Deutschland, Österreich, Belgien, Luxemburg und der Schweiz.
11.+12. 12. 2006, Schmerlenbach

- Matthias Sellmann, Referent der Katholischen Sozialethischen Arbeitsstelle, Hamm, beleuchtet die Abbrüche der Glaubenskommunikation und beschreibt die Milieus und Welten der Menschen von 2006.
- Klaus Vellguth, Missio Aachen, vermittelt das AsIPA-Konzept der »Kleinen Christlichen Gemeinschaften«.
- Konkrete Beispiele werden vorgestellt, eine »pastoraltheologische Symphonie« zum Klingen gebracht, ein gemeinsamer Suchprozess angestoßen.

DIAKONIA ist Mitveranstalterin dieses Symposiums, das den Brückenschlag in die Wissenschaft wie in den Bereich diözesaner Gemeindeentwicklung sucht.

Info: www.asipa.de; Josef Schaefers: gemeindepastoral@stadtdekanat-koeln.de