
Neue Spiritualität und christliche Frömmigkeit

Michael von Brück

Hinter dem Begriff *Neue Spiritualität* steht eine Vielzahl von Bewegungen, denen gemeinsam ist, daß sie auf die rationalistisch-materialistische Verengung in der westlichen Kultur dadurch reagieren, daß ein neuer Bereich transrationaler Erfahrungen erschlossen wird. Soziologisch gesehen wird der Vereinzelung oder der unüberschaubaren Masse eine Gruppenidentität entgegengestellt, die sich durch die Partizipation an den Riten dieser neuen Erfahrungswege in gemeinschaftlicher Bindung konstituiert, entweder durch Verpflichtung gegenüber einem spirituellen Lehrer oder einer esoterischen Tradition, oder durch exklusive Riten, die Identität verbürgen und ein nach außen meist relativ offenes Elitebewußtsein schaffen.

Ausgangspunkt

Die Neue Spiritualität ist weniger eine bewußte Reaktion und Gegenbewegung gegen das Christentum, als vielmehr der Versuch einer Antwort auf die säkularisierten Gesellschaften Nordamerikas, Europas und Australiens. Insofern Säkularisierung die Überwindung von Werten und Verhaltensweisen bedeutet, die sich im Verlauf der Kirchengeschichte als christliche herausgebildet haben, ist das Christentum direkt betroffen. Es handelt sich bei der Neuen Spiritualität um eine Suche nach Sinn, Religiosität und Zukunft, die durch die allgemeine Modernisierung, den Materialismus und die technologische Entfremdung hindurchgegangen ist.

Dabei knüpfen diese Bewegungen in einer neuen Phase der Suche an eine bereits abgeschlossene Rebellion gegen das Christentum an, die mit der Aufklärung im 17. Jahrhundert ihren Anfang nahm, im 19. Jahrhundert religionskritisch bewußt wurde und im 20. Jahrhundert breite gesellschaftliche Konsequenzen hatte, indem die allmähliche Verabschiedung vom Christentum fast lautlos als Verabschiedung von den christlichen Werten vollzogen wurde. Die sechziger Jahre weckten mit dem Angriff auf das Establishment Hoffnungen für eine neue Zeit in einem beinahe chiliastischen Erwartungshorizont. Die mit psychologischem Narzißmus und innerer Strukturveränderung gepaarte Drogenkultur hatte ihr Gegenstück in dem Ruf nach gesellschaftlicher Revolution, durch die äußere Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft aufgebrochen werden sollten. In beiden Aspekten spiegeln sich umgedeutete christliche Heilserwartungen wider, die vom Christentum nicht erfüllt worden waren (und nicht erfüllt werden konnten) – die

Gottesschau und die direkte Erfahrung des Heiligen Geistes für alle; die gerechte Gesellschaft, orientiert am urkommunistischen Modell der frühen Gemeinde.

Die neuen spirituellen Bewegungen sind auch Resultat der Orientierungskrise, die wesentlich durch die pluralistische Situation in den modernen industriellen Gesellschaften mitbestimmt ist. War in Europa bis zur Aufklärung das religiöse Einheitsprinzip territorial zumindest im Prinzip unanfechtbar, sofern *cuius regio eius religio* galt, so mußte nun der Mensch wählen, was *für ihn* als wahr und gut gelten sollte. Diese Freiheit des Individuums, die sich in der religiösen Wahlfreiheit kristallisierte, wie Semler bereits 1787 gesehen hatte, erzeugte auf der anderen Seite Verunsicherung. Erst seit dem Zweiten Weltkrieg lösten sich noch bestehende soziale Zwänge durch ökonomische Unabhängigkeit mehr und mehr auf, so daß der »häretische Imperativ« bzw. »Zwang zur Häresie« (P.L.Berger) zum allgemeinen Status der Mittelklassen wurde: Der moderne Mensch erfährt Orientierung weniger heteronom, sondern autonom – sofern die Manipulation durch die Medien diese Autonomie nicht wieder zunichte macht.

Die pluralistische Situation ist in Europa und Amerika auch als multikulturelle Orientierung zu beschreiben, und sofern dieses Phänomen bewußt wahrgenommen wird, reagieren einige Gruppen in der Neuen Spiritualität darauf mit dem erwähnten Elitebewußtsein der Insider, andere aber mit Identitätsängsten und deren Kompensation, die oft Formen annehmen, die heute als fundamentalistisch bezeichnet werden, ohne allerdings in den meisten Fällen fundamental zu sein. In bedeutenden Gruppen der Neuen Spiritualität werden Teilaspekte asiatischer Religionen, vor allem die Meditationskulturen des Buddhismus und Hinduismus, zu Identitäts- und Legitimationsgebern, die neue Deutungsmodelle der Wirklichkeit (Karma und Reinkarnation) sowie Wege zu spiritueller Erfahrung (Yoga und Zen) ermöglichen, die sich von den als reduktionistisch, dogmatisch und materialistisch erfahrenen Mustern der klassischen christlichen Tradition unterscheiden, wobei einige Gruppen allerdings bewußt an die Spiritualität der Mystik, namentlich auch der Frauenmystik (Mechthild, Hildegard, die Beginen) anknüpfen. Spiritualität wird dann als systemsprengende Kraft erlebt, die das ganze alte Paradigma der männlichen Machtzentrierung in Wirtschaft, Politik und Religion überwinden soll.

Wurzeln

Die Neue Spiritualität knüpft also auch an alte christliche Frömmigkeitsformen an. Drei Wurzeln der Neuen Spiritualität scheinen mir im Hinblick auf die Umdeutung christlicher Frömmigkeit in dieser Bewegung (die in der Romantik, in esoterischen Zirkeln, auch in bestimmten pietistischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts ihre Vorläufer hat und von Chr. Bochinger als »Rückseite der Aufklärung« bezeichnet wurde¹), von Bedeutung zu sein: die ökologische Bewegung, die

1. Christoph Bochinger, »New Age« und moderne Religion, Gütersloh 1994, bes. 272ff.

feministische Bewegung und die Wiederentdeckung der Meditation. Die *ökologische Bewegung* hat in der Romantik einen ihrer geistigen Hintergründe. Sie hat angesichts der ökologischen Gefahren und Katastrophen in der Industriegesellschaft politische Bedeutung gewonnen. Für eine individuell bewußt gestaltete Lebensweise, die nach dem Prinzip der in der psychosomatischen Medizin neu entdeckten Einheit von Körper und Geist ausgerichtet werden sollte, hatten sich bereits nach dem Ersten Weltkrieg Vegetarierbewegungen usw. gebildet. Die Wertschätzung der Begegnung mit der Natur in der Jugendbewegung gehört in diesen Zusammenhang. Viele dieser Impulse waren gewiß nicht kirchlich, aber doch von christlichem Bewußtsein getragen. Der Erste Weltkrieg hatte das kulturprotestantische bürgerlich-christliche Bewußtsein zutiefst erschüttert – eine theologische Konsequenz war die *dialektische Theologie*, eine gesellschaftliche Konsequenz der *Religiöse Sozialismus*, eine individuell-religiöse Konsequenz mit gesellschaftlichen Folgen die Entdeckung des *Irrationalen*, das nach Harmonie im psychischen, gesellschaftlichen wie ökologischen Bereich verlangt, wenn es als abgespaltene Kraft nicht destruktiv werden soll.

Die *feministische Bewegung* hat in diesen Erkenntnissen der zwanziger Jahre und dem Willen, zur Harmonie zu gelangen, eine ihrer Wurzeln. Es ging ihr zunächst nicht primär um die gesellschaftliche Gleichstellung der Frau, sondern um die Entdeckung der Kraft des Weiblichen als polarer Größe, die dem Männlichen nicht nur gegenübersteht, sondern in und mit ihm wirkt, wenn nicht die Welt aus den Fugen geraten soll. Bachofens *Mutterrecht* (bereits 1861 erschienen), die Verbreitung der chinesischen Klassiker mit der *yin-yang*-Lehre usw. hatten erheblichen Einfluß, und die östlichen Religionen wurden vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt der verdrängten Aspekte in der abendländischen Kultur rezipiert. Die *Meditationsbewegung* geht ebenfalls auf diese Zeit zurück, und zwar innerkirchlich wie außerkirchlich (es seien nur die Berneuchener und Stählin genannt). Die Ambivalenz von Wiederentdeckung verloren gegangener christlicher Traditionen (Mystik) und Abwendung vom Christlichen zugunsten asiatischer Religions- und Meditationsformen (zum Beispiel Hermann Hesse) kennzeichnet die Bewegung damals ebenso wie heute. In den sechziger Jahren gewann die Meditationsbewegung infolge zweier zunächst nicht miteinander verbundener Phänomene an Bedeutung: der über kleine Kreise jetzt hinausgehenden *praktischen* Begegnung mit indischen und japanischen Religionen, und zweitens der Hippie-Subkultur in den Vereinigten Staaten, die schließlich die gesamte westliche Welt (aber in spezifischer Weise auch Japan) erfassen sollte – hier machten wohl Millionen von Menschen durch den Gebrauch von Drogen bewußtseinsprägende und wegen der Ambivalenz des Drogenrauschs auch die Persönlichkeit zerstörende Erfahrungen, die den in mystischen Traditionen beschriebenen Phänomenen bei nur oberflächlicher Betrachtung ähnlich zu sein schienen.² Der Ausbruch aus der

2. Vgl. Ch. Tart, Wissenschaft, Bewußtseinszustände und spirituelle Erfahrungen: Die Notwendigkeit Bewußtseinszustands-orientierter Wissenschaften, in: Ch. Tart (Hg.), Transper-

durch zwei Weltkriege, den Holocaust, Hiroshima, den Vietnamkrieg, die Zertrümmerung der sozialen Bindungen usw. unglaublich gewordenen modernen Gesellschaft schien möglich zu sein.

Christliche Frömmigkeit in der Neuen Spiritualität

Man darf die Neue Spiritualität nicht nur an einem abstrakten und theologisch »reinen« christlichen Erlösungs- und Frömmigkeitsverständnis messen, wenn man verstehen will, was diese Bewegungen bedeuten, sondern daran, wie christliche Erlösung unter den Bedingungen der Geschichte der letzten Jahrzehnte *konkret* erfahren wurde. Denn es geht in der Neuen Spiritualität nicht um eine theologisch-theoretische Auseinandersetzung, sondern um Praxis, wobei eklektisch zusammengetragen wird, was für diese (individuell wie gesellschaftlich relevante) Praxis nützlich zu sein scheint.

An drei ausgewählten Gesichtspunkten sei gezeigt, wie die meisten Formen neuer Spiritualität von traditionell christlicher Frömmigkeit abhängig sind:

1. In den Bewegungen neuer Spiritualität wird die Forderung nach Entwicklung der *Persönlichkeit* des *Subjekts* häufig auf die Spitze getrieben. Individuelle Selbstverwirklichung gilt als einer der höchsten Werte. Sie gründet im Freiheits- und Autonomieideal der Neuzeit, das christliche Wurzeln hat. So sehr auch asiatische Meditations- und Weltanschauungsformen übernommen werden, im Blick auf den Anspruch des Individuums als absoluter Größe stehen diese Bewegungen ganz auf abendländischem Boden. Das ist einer der Gründe dafür, daß man ihnen in Indien oder ostasiatischen buddhistischen Kulturen durchaus mit Mißtrauen begegnet. Bestimmte Strömungen innerhalb der Neuen Spiritualität bleiben allerdings nicht bei dem Wert der Selbstverwirklichung stehen, die transpersonale Aspekte einschließen kann aber nicht muß. Sie streben eine Veränderung der Gesellschaft durch die Veränderung des Individuums an, wobei quantifizierend die Summe individueller Praxis so aufgerechnet wird, daß eine bestimmte »kritische Masse« an neuem Bewußtsein die Gesellschaft verändern soll. Dahinter steht ein Menschenbild, das christlichen Ursprungs ist (nämlich der Glaube an den absoluten Wert des Individuums vor Gott), sowie ein mechanistisches Verständnis der Beziehung von Individuum und Kollektivität, das der Neuzeit verpflichtet ist. Der Gedanke, daß durch Selbstdisziplin (wie immer im einzelnen verstanden) eine elitäre Gruppe entsteht, die für das Wohl der Gesellschaft zunächst stellvertretend – früher betete, heute – meditiert, dann auch transformierend wirkt, kann sich auf monastische Traditionen berufen.

sonale Psychologie, Olten-Freiburg 1978, 21ff., neuerdings wieder S. Grof, Das Abenteuer der Selbstentdeckung. Heilung durch veränderte Bewußtseinszustände, München 1987, bes. 329ff.

2. Ein zweiter Zug ist die *eschatologische Zuspitzung* in diesen Bewegungen. Auch hier stehen sie in einer langen, vom christlichen Chiliasmus geprägten, Tradition. Daß die Welt untergehe, wenn nicht ein Rest sich bekehre und umkehre, verkündeten bereits die vorexilischen Propheten Israels. Die ersten Christen lebten in einer Naherwartung und Dringlichkeit, christusgemäß das ganze Leben entsprechend zu formen, die heute in anderer Gestalt wiederkehrt – Christus kann als esoterische Zentrafigur (angeregt von gnostischen Verständnissen über das hermetische Wissen bis zur Esoterik der Neuzeit) dabei eine Rolle spielen oder auch nicht. Im frühen 13. Jahrhundert haben vor allem die Joachimiten (Joachim von Fiore erwartete für 1260 den Anbruch einer Neuen Zeit als Zeitalter des Geistes, was eine direkte spirituelle Transformation des einzelnen wie der Gruppe einschloß) projektiv das Gottesreich erwartet und aufbauen wollen. Die Geschichte dieser Bewegungen ist lang, und in säkularisierter Form zählen die Gesellschaftsutopien des 18. und 19. Jahrhunderts von Rousseau bis Marx dazu. Liest man die entsprechenden Quellen, erscheint vieles an der Neuen Spiritualität keineswegs neu.

3. Schließlich wurzelt der Glaube an die *Veränderbarkeit der Welt*, den viele neue spirituelle Bewegungen allem Zukunftspessimismus zum Trotz verkünden, in der biblischen Anthropologie. Das *dominium terrae* findet hier in anderer Gestalt, aber unverkennbar, neuen Ausdruck. Nach jüdischem Glauben hängt der Friede in der Welt und in der Natur (siehe etwa die Visionen Jesajas) am Gehorsam der Menschen gegenüber Gott. In der neuen Spiritualität freilich wird der Gehorsam gegen die Gebote Gottes verstanden als eine Entsprechung mit dem Ganzen, ein Verhalten in Harmonie mit der Natur selbst, was in der Naturmystik und Naturphilosophie (sowohl in der Kabbala als auch im Christentum bis hin zu Schelling) seine Vorläufer hat.

Differenzen zwischen traditioneller christlicher Frömmigkeit und neuer Spiritualität

Das christliche Erlösungsverständnis hat sich im Verlaufe der Geschichte, vor allem der frühen Geschichte, des Christentums erheblich gewandelt.³ Die eschatologische Ausrichtung der ersten christlichen Generationen (Naherwartung des Reiches Gottes und der Wiederkunft Christi) ist einer sakramentalen Vermittlung der Erlösung gewichen, wobei aber das eschatologische Moment immer ein Ferment geblieben ist. Beiden Modellen gemeinsam ist, daß die Gewißheit und

3. Gnostische Modelle sind möglicherweise sogar älter als die in den kanonischen Evangelien wirksamen Erlösungsvorstellungen. Vgl. J.M. Robinson/H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia 1968, und H. Koester, *Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition*, in: B. Layton (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Bd. I, Leiden 1980.

Wahrheit von Erlösung unmittelbar an die personale Beziehung zu Jesus Christus geknüpft ist. Wahrheit ist nicht ein Geflecht abstrakter Lehrsätze, sondern sie ist Bezogenheit, die sich in der Praxis des Lebens »in« Christus manifestiert. Dieses »in« ist sakramental, mystisch, sozial, juristisch usw. interpretiert worden, aber immer kam es auf diese Beziehung an, die Erlösung von vornherein mit einem überindividuellen Verständnis der Person verknüpft.

Ich möchte vier Bereiche herausgreifen, die mir wesentlich zu sein scheinen, nicht nur, um den Charakter beider zu vergleichender Größen deutlich zu machen, sondern auch um beide miteinander ins Gespräch bringen zu können.

1. Das einseitig optimistische Menschenbild mancher neuer spiritueller Bewegungen widerspricht dem neutestamentlichen Zeugnis von der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Bedürftigkeit, Erlösung von Gott zu empfangen. In diesem Konflikt entfaltet sich der ganze Anspruch der Neuen Spiritualität, die »bessere Lösung« zu sein – der Lehre von der *grundsätzlichen* Sündhaftigkeit des Menschen wird bewußt widersprochen als einer Ideologie, die den Zustand, den sie beklagt, erst hervorruft. Mir scheint, daß die Frage nach dem Menschenbild die tiefgreifendste Differenz zwischen klassisch christlicher Frömmigkeit und vielen Bewegungen in der Neuen Spiritualität darstellt.

Denn das Menschenbild dieser Bewegungen impliziert nicht nur die Verbesserungsfähigkeit des Menschen, sondern die *Notwendigkeit* der psycho-physischen und gesellschaftlichen Transformation, wenn nicht die Menschheit untergehen solle. Als politischer Satz mag diese Forderung möglich sein, als religiöser bzw. erlösungsstiftender Satz ist er vom christlichen Standpunkt her nicht haltbar, denn er überfordert den Menschen. Er erzeugt einen Zwang zur Vollkommenheit, der nicht nur das in der Meditation angestrebte Loslassen und die wahrhaftige Selbstvergessenheit unmöglich macht, sondern auch Frustration und Enttäuschung, die in Resignation umschlagen können, hervorruft. Der Realismus des christlichen Menschenbildes bedeutet ja nicht, daß der Mensch nicht verbesserungsfähig sei und nicht an sich arbeiten müsse; letztlich ist nach christlicher Auffassung der Mensch aber nicht auf sich selbst angewiesen, da Erlösung von Gott allein kommt, und zwar aus freier Gnade und nicht auf Grund der Leistung des Vollkommenseins.⁴ Das *extra nos* der Erlösung ermöglicht vielmehr erst die gelassene und selbstvergessene Haltung, mit der jeder Christ zur Verbesserung und Gestaltung seines individuellen wie des gesellschaftlichen Lebens beitragen kann. Der christliche Erlösungsgedanke nimmt die Bürde des »Heilsstress« hinweg, und dies ist, wie mir scheint, unverzichtbar, wenn das Evangelium »gute Botschaft« bleiben soll.

4. Daß auch klassische hinduistische und buddhistische Praxis auf die Überwindung des Ich-Komplexes abzielt und somit in vielen Fällen eher dem Modell der *Gnade* als dem der Ich-Zentrierung entspricht, sei hier nur angemerkt, kann aber nicht im einzelnen nachgewiesen werden.

2. Damit sind wir beim zweiten Punkt: dem Verständnis der Heilstat Christi.⁵ Nach christlichem Verständnis ist das Heilswirken Christi (nicht notwendigerweise im Sinne des Sühnopfergedankens) einzigartig und unabhängig von menschlicher Selbstverwirklichung wirksam. Dies muß nicht Exklusivität bedeuten, sondern kann so interpretiert werden, daß sich in Christus in spezifischer Weise die *unbedingte* Liebe Gottes offenbart, die auf andere Weise auch Menschen in anderen Religionen erreicht. Entscheidend wäre aber für die christliche Erlösungslehre auch an diesem Punkt, daß die Freiheit Gottes primär und ontologisch der Freiheit des Menschen vorgeordnet ist. Selbst wenn sich der Mensch verfehlt, ist er damit der Barmherzigkeit Gottes nicht entzogen. Einzelne Strömungen Neuer Spiritualität wären christlich daran zu messen, inwieweit sie dieser Heilsbotschaft – wenn nicht explizit, so zumindest strukturell – zu folgen bereit sind. Es scheint, daß sich der Gegensatz auf folgende Formulierung bringen ließe: Christliches Erlösungsverständnis erkennt die von Gott gesetzte unbedingte Bedingung der Erlösung an; die Gegenposition (die keineswegs mit dem gesamten Spektrum der neuen spirituellen Bewegungen identisch sein dürfte und durchaus auch in christlichen Kreisen anzutreffen ist) besteht darin, daß Bedingungen geschaffen werden müssen, unter denen Erlösung möglich wird.

3. Damit kommen wir zur Frage der Beurteilung des *Leidens*. Einer der schwerwiegendsten Mängel in den modernen Industriegesellschaften ist die Unfähigkeit, mit Leiden und Tod umzugehen. Es scheint, daß in einigen Gruppen der Neuen Spiritualität vieles von dem lebendig ist, was die naive Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts geprägt hat und sich im Glauben an die Machbarkeit des Glücks durch Wissenschaft und Technologie fortsetzt. Manche Gruppen Neuer Spiritualität stehen in der Gefahr, die technischen Technologien nur durch spirituelle Technologien zu ergänzen. Daß beide nach Gesetzen des Marktes verkauft werden und damit eine bedenkliche Kommerzialisierung geistiger Übung und Meditationspraxis einsetzt, sei nur am Rand vermerkt.

Es gibt ganz gewiß auch in der Neuen Spiritualität Gruppen, die in bedingungsloser Liebe Solidarität üben; dennoch ist nicht zu verkennen, daß das Kreuz Christi als Skandalon an den Rand gedrängt wird, sehr zum Schaden der Tiefe jener spirituellen Bewegungen. Vielleicht liegt einer der Gründe in der christlichen Predigt, die Sinn und Heilsbedeutung des Kreuzes oft nur in verobjektivierten, für viele kaum noch nachvollziehbaren Symbolen zu vermitteln vermochte, während

5. Das christliche Erlösungsverständnis ist ein Produkt der Problematik seiner eigenen Geschichte. Die Naherwartung, die im Anschluß an die Verkündigung Jesu Anthropologie und Geschichtsbild der frühen Gemeinde im eschatologischen Sinne geprägt hatte, wurde auf Grund der Parusieverzögerung in ein sakramental vermitteltes Heilsverständnis überführt, wovon auch Gestalt und Funktion des Erlösers betroffen waren. Alle späteren Erlösungstheologien wurzeln in dieser Ursprungsproblematik. Vgl. z.B. Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Stuttgart 1959.

es doch ganz aktuell um dieses geht: Daß die Gegenwart Gottes im Spektrum *aller* menschlichen Erfahrungen gegeben ist, gerade auch im Leiden, in der scheinbaren Sinnlosigkeit und im Tod. Erst ein durchlittenes Leben, auch eine durchlittene Meditationspraxis, läßt den Menschen über die egozentrischen Ansprüche seines begrenzten Ich hinauswachsen, nicht weil er sich selbst entfaltet (das wäre die Aufblähung des Ich), sondern weil Gottes Liebe ihn bedingungslos umfängt und durchdringt (das wäre die Botschaft vom Kreuz und Auferstehung). Die Erkenntnis dieses Sachverhaltes ist die befreiende Erlösung.

Daß diese Liebe Gottes radikal bedingungslos ist, daß sie auch nicht an kirchliche Mauern und Sakramente gebunden sein muß, ist keine Neuentdeckung von Menschen, die sich der Neuen Spiritualität verpflichtet wissen, aber eine Kritik, die angesichts der realen Kirchengeschichte notwendig ist.

4. Schließlich besteht eine Differenz zwischen den meisten Bewegungen der Neuen Spiritualität und klassisch-christlicher Frömmigkeit in der Frage der Reinkarnation. Dazu nur wenige Bemerkungen, da ich an anderer Stelle gezeigt habe, in welchem Sinne Reinkarnationsvorstellungen meines Erachtens durchaus christlich interpretiert werden können und in welchem Sinne nicht.⁶ Die entscheidende Frage ist weniger, ob Reinkarnation für möglich gehalten wird oder nicht (die christliche Erlösungsbotschaft ändert sich nicht, ob sie sich denn auf ein oder mehrere zeitlich begrenzte Leben bezieht), sondern *wozu* der Glaube an die Wiedergeburt dient. In Indien dient er der Vorstellung von ausgleichender Gerechtigkeit: So wie das Gesetz von Ursache und Wirkung physisch gilt, müsse es auch moralisch gelten. Im deutschen Idealismus und auch in der Aufklärung (Goethe, Lessing usw.) wurde der Reinkarnationsgedanke um der Reifung des Menschen willen vertreten, die offensichtlich in einem Leben nicht zur Vollendung kommen kann. Heute berufen sich Reinkarnationsgläubige auf Evidenz, wobei das Material in der Tat eindrucksvoll ist, wohl aber verschiedene Deutungen zuläßt.⁷ Nicht

6. M.v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, 2. Aufl., (Chr. Kaiser) München 1987, 308ff. Für eine Differenzierung zwischen verschiedenen Reinkarnationsvorstellungen vgl. meinen Artikel *Reinkarnation* im Lexikon der Religionen (Hg. H. Waldenfels), (Herder) Freiburg 1987.
7. Ian Stevenson, *Reinkarnation – Der Mensch im Wandel von Tod und Wiedergeburt*. 20 überzeugende und wissenschaftlich bewiesene Fälle, 5. Aufl., Freiburg 1986. Dies ist ein empfehlenswertes Buch, weil Argumente sauber gegeneinander abgewogen werden. Der deutsche Titel ist eine Fehlübersetzung, denn der Autor spricht von »twenty cases suggestive of reincarnation«, d.h. von empirischem Material, das die Reinkarnationstheorie nahelegt, ohne daß ein Beweis abschließend geführt worden wäre. Für religionsphilosophische und christliche Versuche, den Reinkarnationsgedanken nicht von vornherein abzulehnen, vgl. aus neuerer Zeit neben meinen eigenen Vorschlägen in: *Einheit der Wirklichkeit*, a.a.O., 308ff., John Hick, *Death and Eternal Life*, London 1976, 297ff., und R. Friedli, *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*, Freiburg/Schweiz 1986. Da Reinkarnationsvorstellungen von vielen New Age Gruppen vertreten werden und damit der Erlösungsbegriff direkt

selten, so scheint es, dient der Glaube aber der Apotheose des menschlichen Ich, durch die der Tod verdrängt werden soll. Ist dies der Fall, so wird damit nicht nur den indischen (buddhistischen wie hinduistischen) Implikationen der Reinkarnationsvorstellung widersprochen, sondern auch der christlichen Haltung zum Tod. Das Leiden zum Tode wird christlich nicht gelegnet, sondern transformiert in der in Jesus Christus geschehenen und sich in jedem Menschenleben neu vollziehenden Wandlung vom Leben unter dem Kreuz zur Auferstehung.

Scheidung der Geister

In drei Punkten seien Probleme aufgeworfen, die angesichts der gegenwärtigen religiösen und gesellschaftlichen Situation der Zeit sowohl die Neue Spiritualität als auch die traditionelle christliche Frömmigkeit betreffen.

1. Das Heiligkeitsideal

Wie immer das Heiligkeitsideal theologisch formuliert und begründet wird: Angesichts der Vorstellung von der Ganzheitlichkeit des Menschen nicht nur als Individuum, sondern als gesellschaftliches Wesen, die christlichem Denken wie der Neuen Spiritualität gemeinsam ist, dürfte ein *individualistisch* verstandenes Heiligkeitsideal nicht haltbar sein. Der nach Vollkommenheit oder geistigem Erwachen strebende Mensch tut dies in einem gesellschaftlichen Kontext. Dieser Kontext ist heute der gesellschaftliche und religiöse Pluralismus auf der einen Seite, der Sinnverlust und die Hoffnungslosigkeit nicht nur einzelner, sondern ganzer Gesellschaften, auf der anderen Seite. Angesichts dessen ist Selbstgerechtigkeit nirgends angebracht. John S. Dunne schreibt: »Der Heilige unserer Zeit, so scheint es, ist nicht eine Gestalt wie Gotama oder Jesus oder Mohammed, oder ein Mensch, der eine Weltreligion gründen würde, sondern eine Gestalt wie Gandhi; ein Mensch der im sympathetischen Verständnis sich von seiner eigenen Religion in die anderen Religionen hineinbegibt und mit neuer Einsicht zu

berührt ist, sei nur so viel angemerkt: Für ein christliches Erlösungsverständnis ist entscheidend, daß der Mensch letztlich nicht durch spirituellen Fortschritt (ob in einem oder mehreren Erdenleben ist dabei belanglos) Erlösung erlangen kann. Sofern aber ein Leben im allmählichen Fortschritt der Heiligung *Antwort* auf die immer zuvor ergangene Gnadenwirkung Gottes ist, kann der Mensch in sekundärer Mitgestaltung der Erfüllung seines Schicksals (ob in einem oder mehreren Erdenleben wäre hier wiederum zweitrangig) durchaus in Heiligkeit und Vollkommenheit wachsen. In diesem Sinne ist die Reinkarnationsfrage nicht das Problem wiederholter Erdenleben (was man christlich für möglich halten kann), sondern das theologische Problem des *Ursprungs* von Erlösung und Gnade. Eine ausführliche Diskussion, die durchaus im panentheistischen Rahmen einer »Dualität in Nicht-dualität« geführt werden kann, ist hier nicht möglich. Vgl. dazu auch den erstaunlichen Aufsatz von Karl Rahner, *Welt in Gott – Zum christlichen Schöpfungsbegriff*, in: A. Bsteh (Hg.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, Mödling 1984, 69ff.

seiner eigenen zurückkehrt. Sich (in das andere) hineinbegeben und wieder zurückkommen, so scheint es, ist das spirituelle Wagnis unserer Zeit.«⁸

2. Nüchterner Realismus

Gruppenegoismus, Tendenzen der Ich-Inflation bei Führungspersönlichkeiten, ein nicht selten naives oder gar korrumpiertes Verhältnis zum Geld und der Macht usw. sind Haltungen, die in den Kirchen wie in neuen religiösen Gruppen aufgearbeitet werden müssen, und zwar in kontinuierlich kritischer Selbstreflektion. Wo diese Selbstkritik fehlt, setzt die Bewegung sich selbst oder ihr jeweiliges Ideal absolut. Der in christlicher Vergangenheit oft mißbrauchte Hinweis auf das himmlische Paradies und das in spirituellen Gruppen gebrauchte Alibi des Kontaktes mit übersinnlichen Sphären haben gemeinsam, daß sie von der Verantwortung der konkreten Lebensgestaltung hier und jetzt ablenken können. Nüchterner Realismus angesichts der Wirklichkeit des Menschen wie auch die Hoffnung auf ein Wachsen zu heiligem Leben schließen einander nicht aus, im Gegenteil. Erst wer vom Zwang zur Vollkommenheit befreit ist, weil er die erlösende Wirklichkeit über oder in sich, jedenfalls aber unterschieden vom Ego, erfährt und anerkennt, kann in selbstvergessener Freiheit handeln und so vielleicht tatsächlich für eine wahrhaftige *metanoia* unter eschatologischen Vorzeichen transparent werden.

3. Selbstdisziplin

Es ist leicht, von Wandlung zu reden, schwer, sich der oft beschworenen Selbstdisziplin zu unterziehen. Es gibt eine oberflächliche Esoterik, die rauschhaften Charakter hat, so wie es einen flachen Glauben gibt, der den Blick für die Wirklichkeit verstellt. Beide haben mit den tiefsten Inspirationen der indischen und ostasiatischen Meditationswege und dem authentischen christlichen Glauben wenig zu tun. Glaube ist durchlittener Glaube, Praxis der Meditation ist immer auch das Scheitern des Ich. Mystiker sprechen von der »dunkeln Nacht«, durch die derjenige zu gehen hat, der nicht auf halbem Wege stehenbleiben will. Wer in den Spiegel der Selbsterkenntnis schaut, kommt nicht umhin, auch Tränen und Leid zu erfahren. Alles andere ist religiöser Kitsch.

Viele Ansätze in den Neuen Spirituellen Bewegungen bieten eine Chance, durch Zuversicht und Arbeit an sich selbst, Heilung von Partnerbeziehungen, gesellschaftliche Erneuerung und ökologische Sorgfalt, die Aufgaben praktisch in Angriff zu nehmen, die gelöst werden müssen, wenn die Menschheit eine menschenwürdige Zukunft will. Während viele sich entweder in Zynismus, Hoffnungslosigkeit oder die Betriebsamkeit des materiellen Konsums flüchten, streben andere nach gesellschaftlichem Aktivismus und identifizieren die Erlösungsbot-

8. J.S. Dunne, *The Way of All the Earth*, Notre Dame/Indiana, 1978, IV.

schaft mit sozialen Programmen. Aus diesem Dilemma sind die Neuen Spirituellen Bewegungen erwachsen. Es scheint, daß sowohl die christliche Erlösungsbotschaft als auch die in den neuen Bewegungen geweckten Hoffnungen nur zu Leuchtkraft und vielleicht auch menschlicher Erfüllung kommen können, wenn wir Möglichkeiten finden, den Weg in fruchtbarer Diskussion, die zur Praxis führt, gemeinsam zu gehen. Die Debatte wird sich konkret darum drehen müssen, was Praxis im jeweiligen Selbstverständnis wie auch unter dem Horizont des Gesprächspartners bedeutet.