

Was Religion zu einem nachhaltigen und zugleich attraktiven Lebensstil beitragen kann

Michael Seitlinger

Die Ergebnisse der Klimaforschung und die Prognosen der möglichen drohenden Folgen eines Klimawandels, die heute vielfach diskutiert werden, geben – zumindest in der westlichen Welt – immer wieder Anlass dazu, nach Lebensstilen zu fragen, die dem Kriterium der Nachhaltigkeit entsprechen. Dabei steht immer auch die Forderung im Raum, unseren Wohlstand auf ein umweltverträgliches Maß zu reduzieren. Weil ein solcher Verzicht an Lebenswohlstand im Moment politisch noch nicht in dem Maße eingefordert wird wie es die drohenden Szenarien vieler Klimaforscher nahelegen, müssten Einzelne oder Gruppen beginnen, sich aus freien Stücken zu beschränken. Es darf bei realistischer Einschätzung aber zurecht bezweifelt werden, dass Menschen sich freiwillig, ohne unmittelbare äußere Notwendigkeit auf einen derartigen Verzicht in ihrer Lebensform einlassen – allein um einem drohenden Klimawandel vorausblickend zu begegnen. Das gesuchte Gut heißt also: nachhaltige und zugleich attraktive Lebensstile. Das scheint eine Quadratur des Kreises zu sein. Müssen wir doch auf den Zwang politischer Regulierungen warten? Aber von wem sollen sie initiiert werden? Müssen wir warten, bis die Folgen eines Klimawandels stärker in unserer Lebenswelt erfahrbar werden und der Handlungsbedarf dringlicher wird?

Das Buch des Umweltforschers Ernst Ulrich von Weizsäcker vom Wuppertal Institut für Klima, Umwelt und Energie beispielsweise spielt mit dem Titel „Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch“¹ genau auf diese zunächst widersprüchlich erscheinende Verbindung zwischen Wohlstand und Ressourcenschonung an. Es wird u.a. eine Analyse über eine durchschnittliche Einsparmöglichkeit der Energieresourcen auf ein Viertel des gegenwärtigen Standes vorgestellt. Dieses Einsparvolumen ließe sich – so die überraschende Pointe – umsetzen in eine Verdoppelung des Wohlstands bei immer noch halbiertem Ressourcenaufwand. Dieses Buch erschöpft sich natürlich nicht in dieser einen pointierten Zuspitzung. Aber es führt diese verblüffende Zuspitzung wohl gezielt im Titel und bringt damit deutlich zum Ausdruck, dass das Bemühen um Nachhaltigkeit in der Form schlichter (freiwilliger) Verzichtsforderungen nur wenig Aussicht hat und stattdessen mit Anreizen in der Lebensqualität zusammen gebracht werden muss.

Die Studie des Wuppertal Instituts „Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung“², die vom BUND (Bund für Umwelt und Naturschutz Deutschland) zusammen mit dem Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR 1996 herausgegeben wurde, macht den Zwiespalt zwischen dem Wissen um die Umweltgefährdung und dem ausbleibenden Handeln zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen.

¹ Von Weizsäcker, Ernst Ulrich, et al. (1995): Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch, München 1995

² BUND; MISEREOR (Hrsg.) (1996): Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung (Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt und Energie), Basel/ Boston/ Berlin

Sie bezieht sich dabei genau auf die entscheidende und hier gestellte Frage der Vermittlung von Nachhaltigkeit und Lebensqualität oder anders gesagt, wie das ökologisch Gebotene zum gesellschaftlich Gewollten und Getanen werden kann. Im Vorwort der Herausgeber heißt es: „Wir brauchen eine Vision – eine Vision vom Leben in einer Welt, in der die begrenzten Ressourcen schonend genutzt und gerechter verteilt werden.“³ Im Zentrum der Studie über eine zukunftsfähige Lebensgestaltung stehen deshalb die Leitbilder⁴, die „sowohl kulturell einladend als auch ökologisch tragfähig“⁵ sein sollen. Verbrauchsreduktion gibt für das Postulat der Zukunftsfähigkeit nur den Handlungsrahmen ab, aber – so wird zurecht gefragt – „warum sollen die Menschen sie wollen?“⁶ Denn „Reduktionsziele allein informieren höchstens, begeistern aber niemanden“⁷, wenn sie nicht „übergeführt werden in eine Darlegung qualitativer Zielvorstellungen.“⁸

Der Verlust von weitreichenden und tragfähigen Visionen, Leitbildern und Zielvorstellungen – so die grundlegende Analyse – hat eine Entwicklung in Gang gesetzt, welche die Vorstellung vom gelungenen Lebens des Menschen auf den materiellen Güterwohlstand verkürzt. In der Studie wird ausgeführt, dass sich die Wirtschaftswissenschaft seit der Aufklärung von der klassischen Konzeption des Menschen verabschiedet hat, in der „es auf die Einbettung der Bedürfnisse in eine Gestalt des gelungenen Lebens ankam“ und das Glück in der Realisierung eines immateriellen Ideals bestand.⁹ Die Moderne habe zu einer Perfektionierung der Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen geführt, „während die Reflexion der Ziele systematisch ausgeblendet bleibt.“¹⁰ In diesem Zusammenhang werden nun auch die sogenannten „Weisheitslehren in Ost und West“ angeführt, die als eine bedeutende geistige Ressource für ein grundsätzliches Umdenken in der Lebensgestaltung herangezogen werden können. Bewusst sucht man wohl mit diesem denkbar weit gefassten Terminus der „Weisheitslehren“ die universale Bedeutsamkeit des Maßhaltens bekräftigen zu können: „Weisheitslehrer in Ost und West mögen zwar unterschiedlicher Auffassung über die Natur des Universums gewesen sein, doch empfahlen sie ziemlich einmütig, in der Lebensführung auf das Prinzip der Einfachheit zu achten. Das kann kein Zufall sein. Die Erfahrung von Generationen zusammenfassend, ziehen sie den Schluss, dass der Weg zu einem gelungenen Leben schwerlich über die Ansammlung von Gütern führt. Weit von Selbstquälerei entfernt, bestehen sie darauf, Einfachheit als ein Teil der Lebenskunst zu betrachten.“¹¹

Die Studie beschränkt sich auf diese kleine Andeutung, in der die Ressource auch der Religion für eine nachhaltige Lebensausrichtung ins Spiel gebracht wird – und zwar nicht in der Forderung schierer Askese, sondern im Dienst eines sinnerfüllten Lebens. Daran möchte nun der vorliegende Beitrag anknüpfen und den Blick darauf lenken, was Religion, insbesondere christliche Religion, genauerhin zu einem nachhaltigen

³ Ebd., S. 9.

⁴ Ebd., S. 10.

⁵ Ebd., S. 20.

⁶ Ebd., S. 149.

⁷ Ebd., S. 150.

⁸ Ebd., S. 151.

⁹ Ebd., S. 208.S.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 224.

und zugleich attraktiven Lebensstil beitragen kann. Sicherlich ist dieser Beitrag weit davon entfernt, ein konkretes Handlungsrezept für die gestellte Frage zu liefern. Was er aber anbietet, ist eine sehr grundlegende Perspektive auf das Verständnis menschlichen Lebens, die eine Verbindung von Nachhaltigkeitsstreben und Lebensqualität aufzeigen kann. Es ergeben sich aus dieser Perspektive keine zwingenden Ableitungen eines nachhaltigen Handelns, aber nachvollziehbare mögliche konkrete Schritte ressourcenschonender und zugleich sinnvoller Lebensführung.

Um die Bedeutung der Religion für die Fragestellung einsichtig machen zu können, muss das Verständnis vom Menschsein sehr grundlegend in den Blick genommen werden. Geschieht das nicht, dann erscheinen die religiösen Handlungsappelle als wenig nachvollziehbare, aus der Luft gegriffene und eher beliebig anmutende Aufforderungen vor einem diffusen, der reinen Gutgläubigkeit überlassenen, weltanschaulichen Hintergrund. Der weltanschauliche Hintergrund ist aber wichtig, weil Religion, und so auch christliche Religion, nicht in erster Linie eine Ethik ist, sondern ein Weltverständnis, in dem der Sinn der ganzen menschlichen Existenz verhandelt wird.

Religiöses Welt- und Existenzverstehen lässt sich in einer einfacher Grundstruktur mit drei Gliedern explizieren: Diagnose, Zielvorstellung, Therapie.¹²

In einer Art Diagnose wird das Grundproblem des Menschen, seine Fragwürdigkeit analysiert, nicht im Sinn eines „Schreibtischproblems“, sondern in der Brisanz seines die ganze Existenz angehenden möglichen Gelingens oder Scheiterns. Es geht um die Analyse der Unheilssituation, die in ihrer ursprünglichen Intention nichts zu tun hat mit einer pessimistischen Schwarzmalerei, die aus ideologischen Gründen den Boden bereitet für die anschließend angebotene Heilsperspektive. Diese Diagnose hält vielmehr bei aller Würdigung des Adels des Menschen (z.B. im Christentum mit der Bezeichnung der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen) den Blick unbeirrt offen auf die radikale, d.h. in der Wurzel seiner Existenz ansetzende Verstricktheit, Verblendetheit und Erlösungsbedürftigkeit (im Christentum mit dem Terminus der „Sündigkeit“ oder „Gottesferne“ des Menschen bezeichnet). Ich werde darauf weiter unten noch genauer eingehen. Aber soviel sei auch hier schon gesagt: Wenn diese diagnostische Grundperspektive nicht verstanden wird oder nicht plausibel gemacht werden kann, tut sich Religion sehr schwer, ihr leidenschaftliches Eintreten für ihre Zielvorstellung, das „Heil“ und die „therapeutische“ Umsetzung im „Heilsweg“ mit der Dringlichkeit einsichtig zu machen, die ihrem existenziellen Ernst entspricht.

Das zweite Glied in der religiösen Grundstruktur ist die Zielvorstellung, die Vision des „Heils“, die Perspektive auf die Befreiung aus der grundlegenden Verstricktheit, Verblendetheit und Unerlöstheit des Menschen. Diese Perspektive schreibt nicht vor, wie Menschsein im einzelnen auszusehen hat, damit es heilsam, sinnvoll und befreit ist, sondern bezeichnet Grundkoordinaten des Gelingens (im Christentum die lebendige Bezogenheit auf Gott).

¹² Der Theologe und Religionswissenschaftler Michael von Brück lässt z.B. in seinem Buch "Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß" (München 2002) diese Grundstruktur von Religion in den Überschriften seiner drei Kapitel erkennen: "Warum müssen wir leiden?", "Was dürfen wir hoffen?", "Was sollen wir tun?".

Das dritte Glied beschreibt den Weg, den „Heilsweg“, die „therapeutische“ Umsetzung, die konkrete Praxis, Übungskultur und Haltung, die für das „Heil“ öffnet (im Christentum etwa Glaube, Gebet, Nächstenliebe).

Die grundlegenden Positionen und Aussagen des christlichen Selbstverständnisses sind heute weitgehend unverstanden, unverständlich geworden oder verzerrenden Missverständnissen ausgesetzt. Was bedeutet „Sünde“, was bedeutet „Heil“ und was meinen wir, wenn wir „Gott“ sagen. Kein Zweifel, die Grundworte des Christentums, wie der christliche Deutungshorizont überhaupt waren und sind in Vergangenheit und Gegenwart vielen problematischen Interpretationen ausgesetzt. Von paternalistischen Bevormundungsstrategien bis hin zu immunisierten, fundamentalistischen Denkstrukturen finden wir vieles im faktischen Christentum wieder, das dem Geist seiner Botschaft entgegen läuft. Um die existenzielle, ideologisch unverstellte Bedeutsamkeit christlichen Welt- und Existenzverständnisses freilegen zu können, müssen die religiösen Grundpositionen neu plausibel gemacht werden. Ich möchte dies im folgenden tun und sie auf der Grundlage einer neuzeitlicher Anthropologie und eines modernen Existenzverständnisses interpretieren. Ich folge dabei in den Grundzügen den theologischen Ausführungen des großen katholischen Theologen Karl Rahner (1904-1984).¹³

Der Mensch ist wesentlich dadurch bestimmt, dass er sich zu sich selbst verhält. Das ist ein philosophischer Gemeinplatz, aber einer von grundlegender Bedeutung. Der Mensch lebt nicht einfach nur dahin (zumindest nicht durchgängig) oder wickelt seine Naturhaftigkeit in einer Art Selbstverständlichkeit ab, sondern er fragt sich, zumindest immer wieder einmal oder implizit: Wer bin ich, wer will ich sein? Das muss nicht in explizit philosophischer Manier geschehen, aber es wird letztendlich verhandelt in allen Lebensfragen. In allen Entscheidungen der Berufsgestaltung, der Partnerwahl, der Interessensfelder bis hin für welches Auto welcher Marke sich jemand entscheidet, definiert er im weitesten Sinn, wer er ist bzw. wer er sein will!

Es sind Setzungen, die er zwar einsichtig machen kann, aber letztlich nicht ableiten als unausweichlich notwendig. Indem er sich seiner selbst, seines Handelns und Denkens bewusst ist, steht dies alles zur Disposition. Hier soll nun nicht eingehender die Frage nach Freiheit und Determination des menschlichen Willens und Handelns aufgearbeitet werden, aber eine kurze Bemerkung zur Hirnforschung, deren Ergebnisse gegenwärtig sehr viel Beachtung finden, sei angefügt. Die Forschungsergebnisse tendieren dazu, menschliche Freiheit in deterministisch gedachte neurophysiologische Prozesse aufzulösen. Freiheit aber, wie sie hier in den Blick genommen wird, ist in dem genuin menschlichen Selbstverhältnis unablässig mitgegeben, sie ist ein unabwägbares Grunddatum des Menschseins. Diese Freiheit mag vielfältigen Bedingungen unterliegen, aber dadurch, dass der Mensch diese Bedingungen als solche erkennen kann, ist er über sie hinaus und kann sich ihnen gegenüber verhalten. Das mag banal klingen, aber darin liegt eine bedeutungsschwere Grundeinsicht. Die Frage etwa, ob menschliche Freiheit in neurophysiologischen Erklärungsmuster deterministisch aufgelöst werden kann oder nicht, ist selbst eine philosophische Frage. Sie kann nicht aus der Empirie beantwortet werden kann, weil sie auf philosophisch vorausgehende und empirisch

¹³ Vgl. dazu das grundlegende Werk von Rahner, Karl (1989): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau, (Ersterscheinung 1976).

letztlich nicht einholbare Voraussetzungen fußt. Das meine ich hier mit bedeutungsschwerer Grundeinsicht: Der Geist ist in aller raum-zeitlichen verendlichen Selbstexplikation immer schon vorher da als umgreifender Grund und Möglichkeitsbedingung.

Rahner spricht von einem Existenzial des Menschseins und meint damit etwas, was unveräußerlich zur menschlich geistigen Existenz gehört¹⁴. Er spricht näherhin von einem transzendentalen Existenzial, weil diese geistige Grundverfasstheit des Menschen eine Dimension eröffnet, in der sich der Mensch unabschließbar selbstüberschreiten kann ohne sich je ganz vor sich zubringen. Der Mensch kann sich in unendlich vielfältiger Weise selbst in den Blick nehmen, aber er geht in keiner dieser Selbstbestimmungen auf, weil es immer noch einmal er selbst in seiner geistigen Subjekthaftigkeit ist, der sich als dieses oder jenes bestimmt. Und gerade darin liegt sein geistiges unverobjektivierbares Zentrum, in dem ihm wesenhaft (also als Existenzial) Transzendenz eröffnet ist.

Um zu zeigen, dass dieser Gedanke der transzendentalen Grundverfasstheit des Menschen auch in gegenwartsgeschichtlichen Zusammenhängen von ausgezeichneten Denkern ins Spiel gebracht wird, sei auf Äußerungen jüngerer Datums von Jürgen Habermas hingewiesen.

Anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Börsenvereins des deutschen Buchhandels hebt Habermas in seiner Rede „Glauben und Wissen“¹⁵ die bleibende Bedeutung eben dieser prinzipiellen Grundverfasstheit des geistigen Subjekts deutlich heraus: „Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.“ Er beschreibt im weiteren das personale Selbstbewusstsein als ein „naturalistisch nicht greifbares Autonomiebewusstsein“. Als Erbe liegt dies in den religiösen Überlieferungen aufbewahrt, wenn die Sprache der Religion in rechter Weise gelesen wird: Die „säkulare Gesellschaft wird sich nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt.“

Von dieser Feststellung der transzendentalen Grundverfasstheit menschlicher Existenz führt auch ein direkter Weg zum Thema, das dem vorliegenden Sammelband als Titel voran steht: „Über die Anerkennung von und den Umgang mit Nichtwissen.“

Aufklärerischer Fortschrittsoptimismus hatte den Tenor eines zunehmenden Erkenntnisgewinns gegenüber eines immer kleiner werdenden Bereichs des Nichtwissens. Die Entfaltung dieser naiven, wenig reflektierten Aufklärungsgläubigkeit ist durchaus nachvollziehbar. Sie hatte ihren fruchtbaren Nährboden in einem schwindelerregenden Erkenntniszuwachs, der durch die aufblühende Experimentierfreudigkeit und mathematische Beschreibbarkeit von Kausalzusammenhängen entfesselt wurde. Erst später wurde dieser naive Optimismus der Aufklärung durch kritische Beiträge aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen relativiert (in der Philosophie bereits bei Kant, im phi-

¹⁴ Vgl. Rahner, Karl (1989): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau, (Ersterscheinung 1976), S. 46 ff.

¹⁵ Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Die Rede des Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurter Allgemeine (15.10.2001), S. 9.

losophischen Pessimismus gegenüber der Aufklärung bei Schopenhauer und Nietzsche, in der Psychologie durch Sigmund Freud, in den Sozialwissenschaften etwa mit Horkheimer und Adorno und der Fankfurter Schule der „Kritischen Theorie“). Heute nimmt sich das Theoriekonzept der reflexiven Modernisierung dieser kritischen Ausleuchtung der Möglichkeit und Grenzen von Wissen an.

Die christliche Überlieferung war immer skeptisch gegenüber einer auf Allwissenheit zustrebenden Selbsteinschätzung des Menschen. Sie hat in ihren biblischen Sprachbildern und theologischen Begriffsbildungen immer schon an der Abkünftigkeit des Menschen aus umfassenderen, ihn gründenden und ermöglichenden Zusammenhängen festgehalten. Diese Position spiegelt sich auch wieder in der Feststellung der transzendenten Grundverfasstheit des Menschen. Darin ist die prinzipielle Unabschließbarkeit menschlicher Selbst- und Welterkenntnis ausgesagt. Der Mensch hat Erkenntnis über Zusammenhänge seiner Existenz und der Welt, wie sie seinen jeweils gegebenen Orientierungsnotwendigkeiten entspricht. Sein transzendentes Grundexistenzial besteht aber darin, dass er sich in seinem Erkenntnisausgriff vor den Horizont einer prinzipiell unendlichen Selbstüberschreitung gestellt sieht. Das Verhältnis von Wissen und Nichtwissen ist dabei immer endlich zu unendlich. D.h. es liegt eine ungeheuerliche, aus philosophischer Sicht apriori unhaltbare Selbstüberschätzung des Menschen vor, wenn er meint, er könne sich zunehmend selbst in den Griff bekommen und es sei nur eine Frage der Zeit, wann er alles über sich und die Welt wisse. Aus dieser grundlegenden Sicht ist bereits die Annahme, er wisse vieles über sich und manches eben (noch) nicht, eine verirrte Selbstüberschätzung. Genau betrachtet weiß er endlich viel gegenüber prinzipiell unendlich vielem, das er nicht weiß. Sein besonderer Adel dabei ist, dass er ein Wissen hat über dieses radikale und prinzipielle Nichtwissen-können. „Docta ignorantia“¹⁶, gelehrte Unwissenheit, sagt der universal gebildete und mystisch-theologische Denker Nikolaus von Kues (1401-1464) dazu. Sie hat eine enorme Relevanz für die christlich-religiöse Weltansicht und das Verständnis von „Glauben“ im Sinn einer Haltung des Vertrauens. Darauf komme ich weiter unten zu sprechen.

Dieses nun mehrfach ausgedeutete transzendente Existenzial des Menschen, dieses unabschließbare Verhältnis zu sich selbst hat nun eine ganz bestimmte Dynamik: Der Mensch sucht in aller Regel in unzählig verschiedenen Variationen, ganz einfach gesagt, nach seinem Wohlergehen. Das meint die Befriedigung von relativ naturwüchsigen Bedürfnissen ebenso wie die für die wesenhafte Sozialität des Menschen unerlässliche Befriedigung des Bedürfnisses nach Anerkennung und Zugehörigkeit. Dieses „Wer bin ich?“ hat vielfach also auch die Beziehungsdynamik des „Wer bin ich vor und gegenüber anderen?“

Das lässt sich leicht einsichtig machen, wenn wir auf unser ganz normales Leben schauen. Man findet es z.B. bei Kindern, die bei allen möglichen Gelegenheiten nach den Eltern rufen: „Schau her, was ich kann...“ oder in den unzähligen Formen von informellen und institutionalisierten Bezugssystemen der Anerkennung bei Erwachsenen.

¹⁶ Mit diesem Titel gibt es eine kleine Schrift von Nikolaus von Kues.

Nun blicken wir von der Seite der christlichen Religion auf diese Grundsituation des Menschen: Sie legt den Finger genau auf diesen Zusammenhang der offenen Selbstdefinition des Menschen vor allem im Kontext seiner sozialen Lebensbezüge. Der Mensch lebt nach christlichem Verständnis eben nicht fraglos aus einer selbstverständlichen Mitte, sondern ihm ist aufgegeben, sich zu deuten und zu finden. Diese Art von existenzieller Exzentrizität¹⁷ des Menschen kann in ihrer Tendenz, sich in der Angst um die eigene Identitätssicherung zu verschließen, als eine Ausdeutung dessen verstanden werden, was in der traditionellen christlichen Dogmatik im Terminus der Erbsünde gefasst ist.¹⁸ Hiermit beschreiten wir wohl ein sehr heikles Terrain, weil mit diesem Begriff so viel Unverständnis und Missverständnis und nicht zuletzt Mißbrauch verbunden ist, dass sogar in theologischen Reflexionen über seinen sinnvollen Gebrauch schon erwogen wurde, ihn ganz fallen zu lassen. Paul Tillich, einer der großen protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, schreibt in seinen Ausführungen über den Sündenbegriff und seine Neuinterpretation als „Entfremdung des Menschen von Gott, vom Nächsten und von sich selbst“: „Eine Interpretation verlangt auch der Begriff der `Erbsünde`. Aber in diesem Fall kann die Neuinterpretation mit einer Verwerfung des Begriffs identisch sein. Er bringt den universalen, schicksalhaften Charakter der Entfremdung zum Ausdruck. Aber er ist mit absurden Vorstellungen wörtlicher Auslegung so belastet, dass er nicht mehr gebraucht werden sollte.“¹⁹

Da er aber, recht verstanden und gereinigt von ideologischen Verzerrungen, der zentrale traditionelle Begriff ist, um die Tiefendimension der menschlichen Problematik und Unheilsituation zu bezeichnen, ging er in der theologischen Diskussion nicht verloren. Wie ich bei meiner Einteilung der Grundstruktur religiösen Welt- und Existenzverständnisses mit Nachdruck betont habe, hängt viel an einer deutlichen Nachvollziehbarkeit der menschlichen Unheilssituation. Davon ausgehend lassen sich das Heilsziel und der Heilsweg sinnvoll aufzeigen.

Das Verständnis der Erbsünde drohte vor dem Hintergrund ihres Ausgangsmythos in der Sündenfallerzählung (Genesis 3) immer wieder historisierend verkürzt zu werden. Das musste in ihrer unaufgeklärten Deutung zu abstrusen religiösen Vorstellungen führen: Die Menschheit sei seit dem vergleichsweise harmlosen Vergehen eines von Gott verbotenen Apfelgenusses durch Adam und Eva im Paradies von ihm gleichsam in genetisch vererbte Sippenhaft genommen worden. Die Sündenfallerzählung meint aber nicht ein Ereignis in den Anfängen der Menschheitsgeschichte sondern es meint, „was Mensch-Sein zutiefst ausmacht und bestimmt“²⁰, es meint ein anthropologisches Grunddatum des Menschseins.²¹ Der Mensch, so wie er sich vorfindet, neigt grundsätzlich dazu, seine unabschließbare, transzendente Geistigkeit und Offenheit in verkürzten Selbstbildern zu ersticken. Er hält diese Offenheit nicht aus und flüchtet sich in sichernde verkürzende Selbstbildnisse, an denen er sich festhält und mit denen er sich

¹⁷ In Anlehnung an den philosophischen Anthropologen Helmuth Plessner greift diesen Begriff Wolfhart Pannenberg für die Theologie auf; vgl. Pannenberg, Wolfhart (1983): Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen (u.a. S. 33).

¹⁸ vgl. Wiedenhofer, Siegfried (1999): Die Lehre der Kirche von der Erbsünde. Geschichtliche Entwicklung und heutiges Verständnis. In: Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): Was ist Erbsünde?, Regensburg, S. 43 f. und 50 ff.

¹⁹ Tillich, Paul (1958): Systematische Theologie, Bd. II, Stuttgart, S. 54 f.

²⁰ Zenger, Erich (1999): Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie. In: Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): Was ist Erbsünde?, Regensburg, S. 24.

²¹ vgl. ebd., S. 24 ff.

abschottet gegenüber seiner eigentlichen geistigen Weite. Damit trennt er sich von seiner Mitwelt und seinem tieferen Grund und Ursprung. Dieser Grund und Ursprung ist im biblischen Kontext „Gott“. Der Zustand und die Tat, die zur Entfernung und Absonderung von ihm führen, sind mit dem christlichen Terminus „Sünde“ belegt. Dieser Terminus bezeichnet, jedenfalls in seiner Radikalität als Begriff der Erbsünde, eine ontologische Dimension des Menschseins und zeigt damit eine schicksalhaft mitgegebene Tendenz in seiner Daseinsverfassung an.

Im christlichen Deutungshorizont bleibt der Mensch aber auf Gott als seinen tieferen Wirklichkeitsgrund hingeordnet (auch wenn dieser Bezug durch die Sünde immer wieder bedroht und verletzt ist). Die Bedeutung Gottes für den Menschen ist dabei keine äußere, etwa in dem Sinn, dass er (historisierend gedacht) irgend einmal von ihm erschaffen wurde, sondern dieser Wirklichkeitsgrund ist das eigentliche Geheimnis seiner Existenz – und zwar durchgängig, von Moment zu Moment.

Hier möchte ich einen Exkurs zum Gottesbegriff einfügen, um die inhaltlich oft vagen und auch fragwürdigen Vorstellungen, die mit dem Wort Gott landläufig verbunden sind, im Licht begrifflicher Sprache zu klären und gegebenenfalls zu korrigieren. Was ist also gemeint mit dem Wort Gott, wenn man von der biblischen, narrativen Sprachstruktur auf die Ebene der „Anstrengung des Begriffs“ wechselt?

Rahner hat in seinem umfangreichen Werk den Versuch unternommen, die traditionelle Dogmatik und damit auch den Gottesgedanken im Licht moderner Anthropologie begrifflich zu buchstabieren. „Einführung in den Begriff des Christentums“ nennt er seinen „Grundkurs des Glaubens“.²² Seine Ausführungen zum Gottesbegriff setzen an bei dem anthropologischen Sachverhalt, den ich oben bereits sehr ausführlich ausgebreitet habe und der so selbstverständlich ist für das erkennende und handelnde Subjekte, dass er banal und bedeutungslos erscheinen mag.

Der Mensch, so der Gedankengang, den ich als Ansatzpunkt für den Gottesbegriff noch einmal aufgreife, ist in seinem Tun und Erkennen immer schon umfassen von einer uneinholbaren geistigen Transzendenzeröffnetheit. Er kann die Welt und sich selbst unendlich vielfältig in den Blick nehmen, aber indem er das tut, ist er sich als das Subjekt dieses Tuns und Erkennens „geheimnishaft“ vorgegeben. Rahner versteht diese transzendente Verwiesenheit als apriorisch zur Existenz des Menschen gehörig. Der Mensch erkennt sich in der Möglichkeit seines prinzipiell unabschließbaren geistigen Ausgriffs als Wesen der Transzendenz. Gott ist in diesem Zusammenhang der grenzenlose Horizont seiner Transzendentalität, seiner geistigen Unabschließbarkeit. Der Mensch weiß in seinem geistigen Ausgreifen darüber ohne aber das Geheimnis je einholen oder ausloten zu können (*docta ignorantia*). Das ist nun keine beliebige metaphysisch religiöse Setzung, sondern ein unausweichliches Existenzial, in das gesetzt der Mensch sich vorfindet. Es ist keine Eigenschaft des Menschen, die zu anderen Eigenschaften hinzutreten würde, sondern es macht ihn konstitutiv und wesenhaft aus. Rahner erkennt in dieser Vorgegebenheit des Menschen seine Gottesgeschöpflichkeit. Gott ist für Rahner ursprungshaft nicht in den konkret thematischen Gottesvorstellungen präsent, sondern er ist dieses Geheimnis, in das der Mensch sich in seiner geistigen Unabschließbarkeit unausweichlich gestellt sieht. Die konkretisierenden Bilder und

²² siehe auch oben, Rahner, Karl (1989): Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau, (Ersterscheinung 1976).

Begriffe von Gott sind geschichtliche Thematisierungen dieses in seiner transzendenten Grundverfassung aufscheinenden Horizonts. Dieser Horizont bedarf der verobjektivierenden Thematisierung, um in der Welt des Menschen als eine Bezugsgröße greifbar zu werden, muss aber immer wieder aus den geschichtlich konkretisierenden Darstellung zurückgenommen werden, um nicht auf eine Götzenfunktion verkürzt zu werden.

Rahner spricht von Gott als dem „absoluten Geheimnis“, als die jeder Verobjektivierung vorausgehende Wirklichkeit, von der wir konstitutiv umfassen sind und auf die hin sich der Mensch in den verschiedenen Formen des Gottesbezugs öffnen kann. Für Christen ist dieser Gott in der Person Jesus Christus in höchstem Maße transparent und angesichtig geworden und damit für den Menschen ein einzigartiger Zugang zu Gott.

Dieser kurze Exkurs zum Gottesbegriff will auf der Grundlage anthropologischer Existenzhellung ein begriffliches Verständnis einer oft zu unvermittelt biblischen und damit in der narrativen Sprachform mißverständlichen Gottesrede eröffnen.

Im christlichen Selbstverständnis lebt nun der Mensch nicht selbstverständlich aus diesem Bezug zu Gott, sondern ist gefangen in der Tendenz seiner Erbsündenstruktur, seiner Verengung in der Selbstsicherung und Selbstvergewisserung. Diese Sorge um sich selbst führt ihn immer wieder zu dem, was im Christentum Sünde genannt wird: nämlich zu einer mißtrauenden Haltung und Tat seelisch-geistiger und materieller Selbstbereicherung und Entfremdung gegenüber seiner Mitwelt, seinen Mitmenschen und damit seinem Grund und Ursprung Gott. Die existenzielle Grundsituation des Menschen, seine Getrenntheit vom Ursprung, seine Erbsünde, führt ihn in der Sorge um seine Selbstsicherung und Selbstvergewisserung in die unzähligen Arten konkreter moralischer Taten der Sünde. Indem er nämlich immer in der Versuchung steht, das „Beste für sich herauszuholen“ unter Verletzung des Gesamtzusammenhangs von Gott und Mitwelt, schafft er eine Mauer um sich. Der Reformator Martin Luther spricht treffend vom „homo in se incurvatus“: der Mensch, der aus Angst in sich gekrümmt Sicherheit und Gewinn sucht und sich dadurch gerade verliert.²³

Hier lässt sich nun die Brücke schlagen zu dem Thema der Nachhaltigkeit, für das ich so weit und grundlegend ausgeholt habe. Meine These: Die identitätssichernde Suchbewegung des Menschen hat eine ressourcenverschlingende Tendenz. Ganz einfach: der Mensch sucht Halt im „mehr“, wo es ohne augenfällig eigene Kosten geht. Er steht in der Versuchung, sein innerstes Identitätsdefizit aufzufüllen mit bisweilen eben auch ressourcenaufwändigen Unternehmungen in der Welt, die diese dann belasten und überfordern können.

Welche Alternative bietet sich aus christlichem Verständnis an? Der Mensch muss sich seinem tief liegenden Grundproblem, seiner Erbsündensituation, in angemessener Weise stellen. Dabei kommt ihm die christliche Grundbotschaft entgegen, dass der Bezug zu Gott als seinem tieferen Existenzgrund, der auf die Erbsündensituation des Menschen die erlösende Antwort anbietet, immer offen steht. Geschichtlich "endgültig" dargestellt findet der christliche Glaube diese Zusage des bedingungslosen Angenommen-

²³ Neues Testament, Mt 10, 39.

seins in der Offenbarwerdung Gottes in Jesus Christus. Der Mensch kann sich diesem Angebot in der vertrauensvollen Haltung der Hingabe öffnen und damit seiner Transzendentalität, seiner unabschließbaren geistigen Offenheit unverkürzt entsprechen. Die sich verengende Dynamik der Selbstvergewisserung und Selbstrechtfertigung, die zum „homo in se incurvatus“ führt, findet hierin ein Angebot, durch das der Mensch zurückfinden kann in die Beziehung zu Gott, in der er seinen geistigen Grund vertrauensvoll anerkennt und die Last der Selbstrechtfertigung von ihm abfallen lassen kann. Diese innere Haltung eröffnet ihm einen befreiteren Umgang mit den widerständigen Bedingtheiten seines Lebens. Sie eröffnet schließlich die Möglichkeit zu einer Lebensvertiefung, die in der Einschränkung im materiellen Ressourcenverbrauch eine Chance erkennen kann, um sich auf seinen Wesensgrund zu besinnen und zeigt damit eine Perspektive auf, Nachhaltigkeit und sinnvolle Lebensgestaltung zu vereinbaren.

Diese Bezugnahme des Menschen zu Gott, seinem tieferen Wirklichkeitsgrund, bedarf einer Kultur der Einübung, der spirituellen Praxis. Eigentlich stehen alle Glaubensüberzeugungen und religiösen Handlungsformen im Dienst dieser Horizonteröffnung und der existenziellen Erfahrung dieses befreienden Wirklichkeitsgrunds. Glaube als die zentrale Kategorie christlichen Religionsvollzugs meint dabei kein entmündigendes Für-wahr-halten von schlicht postulierten metaphysischen Aussagen, sondern vertrauendes Sich-einlassen auf den Wirklichkeitsgrund, der dem Menschen seine ursprünglich „zugeschaltete“ Weite eröffnet.

Gebet will unter diesem Blickwinkel keine magische Bemächtigung irgendeines göttlichen Überwesens sein, sondern befreiendes und erlösendes Durchbrechen der verengenden Dynamik der Erbsünde des Menschen in vertrauender Hingabe an Gott. Streng genommen ist überhaupt der ursprünglichste Grundvollzug des Menschen das Vertrauen: wir könnten gar nicht leben, ohne die Vertrauensnetze, in denen wir uns ohne Letztsicherung bewegen – genau betrachtet eben im Vertrauen. Wissen ist in dieser tiefgreifenden Perspektive zu verstehen als methodisch gesichertes Vertrauen. Gebet ist die vertiefende Einübung in diese ohnehin von uns praktizierte Lebensweise. Die eingehende Beschäftigung mit dem Nichtwissen und dem prinzipiellen Nichtwissen-können führt - das sei nebenbei bemerkt – zu den anthropologischen Grundlagen jeglichen religiösen Grundvollzugs.

Konkret werden kann die Einübung in diese spirituelle Haltung in unterschiedlichen Formen vertrauensvoller innerer Öffnung: Innere Einkehr, Gebet und die Formen gegenwärtig wiederbelebter Mystik wie zum Beispiel die Zen-Meditation und die von ihr inspirierte Übung der christlichen Kontemplation. Dazu gehören innere Achtsamkeit und Stille, geistige Sammlung und überhaupt die Sensibilisierung für das seelisch-geistige Innenleben. Diese Einübung ist dabei nicht nur eine Sache innerer Seelenpflege. Hand in Hand mit einer derartigen inneren Kultur geht ein freieres Weltverhältnis, ein offenerer Umgang in den verschiedenen Beziehungen zu Menschen und Gegebenheiten.

Bisher wurde nur sehr grundsätzlich und formal darüber gesprochen, dass die Ausrichtung auf Gott als den Existenzgrund und die entsprechende Pflege einer inneren Sensibilität Antwort sind auf die Grundproblematik des Menschseins bis hin zur Frage nach-

haltigen Lebens. In folgenden soll ausgeführt werden, worin dieser Weg der Spiritualität näherhin besteht und inwieweit er ein Weg sein kann für einen ressourcenschonenden und zugleich sinnerfüllten Lebensstil.

Ein zentrales Erfordernis von Spiritualität ist die Übung von Achtsamkeit. Im Zusammenhang mit den vielfältigen Meditationsbewegungen ist Achtsamkeit die wesentliche Übung. Angesichts unserer heutigen Schnellebigkeit und Flexibilität im Lebensstil erscheint Lebendigkeit durch eine quantitativ gesteigerte Reizstimulation herbeigeführt werden zu können. Das Versprechen der Reizbefriedigung verbunden mit ihrer Kurzfristigkeit stachelt diese Dynamik weiter an, wenn nicht eine sinnvolle Alternative gefunden wird. Unausweichlich ist die Alternative in irgendeiner Weise mit Achtsamkeit verbunden. Das bedeutet "Langsamkeit und Genauigkeit bzw. die Fähigkeit, bei einer Sache und im gegenwärtigen Augenblick zu verweilen. Dies fördert die Intensität der Wahrnehmungen einschließlich des Genusses. Damit wird die Gier nach ständiger Reizstimulation ganz natürlich vermindert, was wiederum den Verbrauch von immer neuen Ressourcen (Personen, Beziehungen, Dingen) minimiert, d.h., der Augenblick oder dieses eine Erleben kann wirklich ausgekostet werden. Statt Quantität lernen wir, Qualität zu erleben. Das wiederum hat unmittelbar zu Folge, dass wir uns selbst intensiver spüren, ganz dabei sind und das Gefühl bekommen, selbst zu leben und nicht gelebt bzw. von außen gesteuert zu werden."²⁴

Es scheint zunächst ein wenig unglaublich, dass in einer derart unscheinbaren seelisch-geistigen Ausrichtung ein Beitrag für die Lösung großer Menschheitsfragen einschließlich der einer ressourcenschonenden Nachhaltigkeit liegen könnte. Wird diese tiefere Dimension aber übersehen, so die hier vertretene These, greifen alle großen gesellschaftlichen Veränderungsstrategien zu kurz. Redliche Absichten versanden und moralische Appelle werden schlicht unterlaufen, wenn Identität nicht im "Modus des Seins" gefunden wird, sondern im "Modus des Habens" und damit in der Dynamik der Reizstimulierung gefangen bleibt. Dieser Alternative geht der Psychoanalytiker und Sozialphilosoph Erich Fromm u.a. in seinem Werk "Haben oder Sein"²⁵ in tiefgründigen Überlegungen nach. Die Existenzweise des Seins ist dabei wesentlich bestimmt durch die Fähigkeit, "das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben.(...) Um zu 'sein', müssen wir unsere Egozentrik und Selbstsucht aufgeben bzw. uns 'arm' und 'leer' machen, wie es die Mystiker oft ausdrücken."²⁶

In seinem viel früheren Werk "Die Kunst des Liebens"²⁷, in dem er weit über ein romantisches Liebeserleben hinaus die seelisch-geistigen Grundlagen der "Liebe als Antwort auf das Problem menschlicher Existenz"²⁸ erhellt, schreibt er über die Konzentra-

²⁴ v. Brück, Michael (2002): Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, S. 170f.

²⁵ Fromm, Erich (1979 am. und dt. Erstausgabe): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart.

²⁶ Fromm, Erich (2003, 31. Aufl.): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München, S. 89.

²⁷ Fromm, Erich (am. Erstausgabe 1956, dt. Erstausgabe 1980): Die Kunst des Liebens, Stuttgart.

²⁸ So ein Unterkapitel in Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens.

tion als unumgängliche Vorbedingung des Liebens: "Der Mangel an Konzentration kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, dass es uns schwer fällt, mit uns allein zu sein. Stillzusitzen, ohne zu reden, zu rauchen, zu lesen und zu trinken, ist den meisten Menschen unmöglich. Sie werden nervös und zappelig und müssen etwas tun - mit dem Mund oder den Händen.(...)Der moderne Mensch meint, er würde etwas verlieren - nämlich Zeit -, wenn er nicht alles schnell erledigt; und dann weiß er nicht, was er mit der gewonnenen Zeit anfangen soll - und schlägt sie tot."²⁹

Wenn es uns aber in der Übung der Achtsamkeit immer wieder gelingt, innezuhalten und im gegenwärtigen Leben zu Hause zu sein, dann sind wir "nicht ständig auf der Flucht vor dem ungelebten Leben, das wir in uns erahnen, und wir lernen Geduld."³⁰

Man findet immer wieder das ahnungslose Missverständnis, dass es doch gar keine so schwere Angelegenheit sei, einfach einmal Ruhe zu geben, nichts zu tun und einfach nur dazu sein. Darin liegt ja die Sehnsucht so vieler Menschen begründet, endlich einmal entledigt zu sein von allen Anforderungen, von aller Anstrengung, die für die Sicherung und Beruhigung der eigenen Identität so unverzichtbar erscheinen. Und nun zeigt sich aber das Paradoxe: die Schritte zum Ersehnten führen in der Regel über die Konfrontation der eigenen Angst vor der inneren Leere und den inneren Regungen, denen man ausgesetzt ist, wenn man es still um einen werden lässt. Erich Fromm hat das im oben erwähnten Zitat schon angemerkt. Er schreibt an einer anderen Stelle: "Jeder, der versucht, mit sich allein zu sein, wird entdecken, wie schwer das ist. Er wird eine innere Unruhe verspüren, wird zappelig werden und sogar Angst bekommen. Er wird bald keine Lust mehr haben, mit der Übung fortzufahren, und wird die Unlust rationalisieren, dass es ja doch keinen Wert habe, dass es dummes Zeug sei, dass es zuviel Zeit in Anspruch nehme und dergleichen Gründe mehr."³¹

Es muss also mit einem tiefem Missverständnis ausgeräumt werden, das im Umkreis "esoterisch-spirituelle Wellness-Szenen" anzutreffen ist: ernsthafte Spiritualität ist eben nicht der übergangslose Weg vom bürgerlichen Wohlgefühl zu einem religiös-spirituell überhöhten Wohlgefühl, sondern eine Umkehr (in der griechischen Bibel "metanoia"), die durchaus auch schmerzhaftes Entwicklungsphasen beinhaltet. Der Theologe und Religionswissenschaftler Michael von Brück schreibt treffend: "Dieser Bewusstseins-Bildungsprozess kann sich nun allerdings gerade nicht im gewohnten Paradigma des technologisch Machbaren (schnell, sofort, 'Instant-Erleuchtung') vollziehen, sondern, traditionell gesprochen, nur durch das geduldige Annehmen von Sterben und Wiedergeburt, d.h. von kreativem Neuwerden, und zwar auf allen Ebenen menschlicher Beziehungen: zu sich selbst, im engeren zwischenmenschlichen Bereich, gesellschaftlich und global. Die Schönheit des Neuwerdens zu genießen bedeutet, verfestigte Seh- und Lebensgewohnheiten loszulassen. Die Gewißheit liegt im Geschenk des sich bewegenden Lebens selbst, nicht in der Sicherheit, die wir vergeblich durch Anklammern an Gewohntes suchen."³²

²⁹ Fromm, Erich (2002, 10. Aufl.): Die Kunst des Liebens, München, S. 170f.

³⁰ v. Brück, Michael (2002): Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, S. 171.

³¹ Fromm, Erich (2002, 10. Aufl.): Die Kunst des Liebens, München, S. 174.

³² v. Brück, Michael (2002): Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, S. 171.

Innere Sammlung und Achtsamkeit sind für die spirituelle Praxis von zentraler Bedeutung. Andere seelisch-geistige Qualitäten sind mit einer richtig verstandenen Achtsamkeit untrennbar verbunden. Sie bezeichnen alle einen spezifischen Aspekt spiritueller Haltung und sollen erwähnt werden, um das Bild von Spiritualität plastischer werden zu lassen.³³

Es ist in Zusammenhang mit der Achtsamkeit schon angedeutet worden, dass zu ihrer Übung ein gehöriges Maß an "Disziplin" notwendig ist; nicht aber Disziplin in dem Sinn, sich Gewalt anzutun, um sich zu etwas zu zwingen, sondern in dem Sinn, sich auszuhalten, nicht von sich weg zu laufen, den tieferen inneren Gefühls- und Gedankenregungen ins Gesicht zu schauen und den Wandel des Loslassens an sich geschehen zu lassen. Man kann es vergleichen mit dem Erlernen einer Kunst, etwa dem Erlernen eines Instruments. Viele hunderte von Malen muss man das Instrument in die Hand nehmen und immer wieder die gleichen Griffe daran versuchen. Man kann es sich nicht am Schreibtisch genau überlegen, wie es zu machen sei, um es dann nur mehr umzusetzen, sondern es lebt von der treu wiederholten Übung. Daran werden zwei weitere Aspekte deutlich: "Geduld" und das "praktische Tun". Die Geduld ermöglicht, uns auf etwas einzulassen, was nicht strikter Machbarkeit unterliegt und das praktische Tun fordert unsere ganze Existenz, denn es geht nicht um einen neuen Gedanken, sondern um eine neue Weise, in der Welt dazusein.

"Hingabe" ist ein anderer Aspekt, in ihr kommt die Bereitschaft zum Ausdruck, bisherige Lebensmuster zu überschreiten auf größere Möglichkeiten hin. Dazu gehört auch die "Demut", um Phantasien von verfügbarer Allmacht oder Allwissenheit zu überwinden. "Glauben" im Sinn von Vertrauen und Hoffnung sind unerlässlich für die spirituelle Übung. Wenn ich nicht glaube, dass in Geduld und Hingabe, in Demut und wiederholter Übung sich etwas Wichtiges und Wertvolles eröffnet, sondern mißtrauisch an der Selbstsicherung haften, dann ist einer Spiritualität von grundauf der Boden entzogen. Wie gerade angesprochen ist auch die "Wichtigkeit" von großer Bedeutung.³⁴ Wenn jemand nicht überzeugt davon ist, dass es in der "Kunst der Spiritualität" um etwas Wichtiges geht, um etwas, das den Grund seiner Existenz betrifft, dann wird er nicht die Energie aufbringen, die notwendig ist, um sich immer wieder für ihre Einübung zu entscheiden.

Fromm schreibt bezüglich der Kunst des Liebens, dass dazu auch unbedingt gehört, ein "Gespür für sich selbst" zu entwickeln. Das gilt in gleicher Weise für die Spiritualität, die ja letztlich nichts anderes ist als die Kunst des Liebens in dem Sinn, den ihr Fromm gibt. Er vergleicht das "Gespür für sich selbst" mit dem Gespür für ein Auto, das ein umsichtiger Fahrer lenkt: "Er spürt auch das geringste ungewohnte Geräusch und die geringste Änderung im Beschleunigungsvermögen des Motors. Ebenso spürt der Fahrer jede Veränderung in der Fahrbahnoberfläche und er spürt, was die Autos vor und hinter ihm machen. Über all das denkt er nicht nach; er befindet sich in einem Zustand entspannter Aufmerksamkeit, in dem er aufgeschlossen ist für alle relevanten Veränderungen der Situation, auf die er sich konzentriert - nämlich seinen Wagen sicher zu fahren." Das meint nun nicht, dass man immerzu akribisch um sich selbst kreist, sondern im Gegenteil, dass man in lebendigem Kontakt mit dem wirklichen Erleben ist,

³³ Fromm beschreibt diese im folgenden genannten Qualitäten zur Erklärung der "Kunst des Liebens", vgl. Fromm, Erich (2002, 10 Aufl.): Die Kunst des Liebens, München, S. 167 - 207.

³⁴ Siehe auch Fromm, Erich (2002, 10 Aufl.): Die Kunst des Liebens, München, S. 171.

das einem in den unterschiedlichen Beziehungszusammenhängen mit Personen und Situationen begegnet.

Bei alledem, was hier an großmütigen spirituellen Haltungen genannt wurde, darf nicht vergessen werden, wie wichtig es ist, sich Humor und Heiterkeit zu bewahren. Humor gibt die Möglichkeit zur Selbstdistanz, sich zu relativieren und sich nicht so wichtig zu nehmen. Religiöse Fundamentalisten z.B. haben keinen Humor, sie kämpfen für eine "heilige Sache", die ganz genau und unumstößlich festgelegt ist und keinen Spielraum lässt zur Selbstrelativierung. Humor (ich meine nicht Zynismus oder beißende Ironie) ist auch eine heilsame Antwort auf viele unausweichliche Unzulänglichkeiten im Leben und erhält dabei die Leichtigkeit.

Diese seelisch-geistigen Qualitäten, die ich für eine spirituelle Haltung als wichtig aufgezählt habe, könnten den Eindruck erwecken, dass es sich bei der Spiritualität um eine vorzugsweise individuell innere Persönlichkeitskultivierung handelt. Das ist nicht der Fall. Jede der erwähnten Qualitäten kommt erst zum Tragen in den wirklichen sozialen Beziehungen und Anforderungen unseres Alltags. Für unsere Beziehungen heißt das Offenheit für echte Begegnung, die Vermeidung von ermüdenden Gesprächen, in denen wir nicht wirklich zur Sprache kommen, sondern nur Schablonen austauschen. Fromm schiebt dazu: "Dies ist der Fall, wenn beide Gesprächspartner in Gemeinplätzen miteinander reden und bei dem, was sie sagen, mit dem Herzen nicht dabei sind."³⁵ Die Wahrnehmungsschule, von der oben gesprochen wurde, dient auch dazu, Projektionen und Wahrnehmungsmuster, in denen gefangen wir oft in Beziehungen scheitern, zu durchschauen und loszulassen.³⁶

Die Bewusstseinschulung durch spirituelle Praxis ist auch ein Weg, der Maßlosigkeit und Gier im Umgang mit den endlichen Ressourcen der Erde entgegen zu wirken. Neben dem dazu notwendigen Einsatz von intelligenten Strategien des Wirtschaftens und von Technologie muss man der Gier mit einem tieferen Verständnis des Bewusstseins beikommen. "Denn Gier ist die Folge der Angst und Unsicherheit des Menschen in bezug auf sich selbst, sie ist Kompensation für mangelndes Leben im Jetzt.(...)Gier und Hass sind die Folgen der Unwissenheit des Menschen über sich selbst, d.h., der Mensch, der nicht erkennt, dass er in Gemeinschaft mit allem anderen Leben lebt, muss sich entweder durch Einverleibung des Anderen oder durch Abgrenzung von ihm stabilisieren."³⁷

Spiritualität, die dem Problemgrund der erbsündenhaften Verstricktheit des Menschen, wie ich sie weiter oben ausgebreitet habe, ins Auge schaut und den Weg eröffnet für die größere, uns umfassende und befreiende Wirklichkeit Gottes, kann helfen, aus den schwierig zu handhabenden ökologischen Bedrohungen unserer Tage herauszufinden.

An den Schluss stelle ich ein Diktum von dem christlichen Philosophen Blaise Pascal (1623 – 1662), das die Situation noch einmal ganz einfach erfasst. Er sagt in seinen Gedankenauführungen über "Zerstreuungen", „dass alles Unglück der Menschen ei-

³⁵ Fromm, Erich (2002, 10 Aufl.): Die Kunst des Liebens, München, S. 176.

³⁶ Vgl. v. Brück, Michael (2002): Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, S. 172.

³⁷ v. Brück, Michael (2002): Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß, München, S. 180.

nem entstammt, nämlich dass sie unfähig sind, in Ruhe allein in ihrem Zimmer bleiben zu können³⁸ und – so könnte man sinngemäß hinzu fügen – alles Mögliche unternehmen, um nicht mit ihrem tiefer sitzenden inneren Leereerleben konfrontiert zu sein. Wenn es also eine Kultur in dieser seelisch-geistigen Hinsicht gibt und der Mensch darin für seine existentielle Angst Sorge trägt, dann können sich andere ressourcenaufwändige Unternehmungen im Dienst der Identitätssicherung erübrigen.

Diese hier vorgestellte Perspektive auf das Thema einer nachhaltigen und zugleich attraktiven Lebensführung soll und kann ganz gewiss kein Patentrezept für eine konkrete Nachhaltigkeitsstrategie sein. Es ist vielmehr eine sehr grundlegende Perspektive, die aber letztlich zu einer Besinnung - im besten Sinne des Wortes - beitragen kann, die auf konkretes nachhaltiges Verhalten hin wirken kann. Die möglicherweise notwendige Selbstbeschränkung kann dabei als eine bereichernde Chance der Lebensvertiefung im dargestellten religiösen Sinn erkannt werden.

³⁸ Pascal, Blaise: Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées/ Gedanken), hg. u. übersetzt v. E. Wasmuth, Frankfurt a. M. (1987), S. 77.