

SPIRITUALISE

Wie spirituelle Sensibilität helfen kann,
den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen

Autor

Dr. Jonathan Rowson

**DEMO
CRACY LAB**



Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur deutschen Ausgabe von Hanno Burmester	7
Vorwort von Matthew Taylor	9
Vorwort von Tomas Björkman	10
Vorwort des Autors Jonathan Rowson	12
„Ich“	13
„Wir“	15
Spirituelle Sensibilität	16
Die wirkliche Welt?	18
Teil eins: Das Anerkennen unserer spirituellen Wirrnis	21
Wer braucht Spiritualität?	21
Spiritualität braucht eine Klärung, aber keine Definition	23
Warum „Spirituell, aber nicht religiös“ daneben liegt	27
Beim Spirituellem geht es eher um Sinn als um „Glück“	29
Das Herz des Spirituellen – unsere „Grundlage“ zählt, nicht unser „Platz“	31
Teil zwei: Die Suche nach der spirituellen „Grundlage“: Was sind wir?	35
Das soziale Gehirn: weshalb „Glauben“ nicht das ist, was wir üblicherweise annehmen	36
Kulturpsychologie: Weshalb das Heilige nicht verschwinden wird	39
Automatische Verarbeitung: Weshalb spirituelle Aufforderung wichtig ist	41
Verkörperte Wahrnehmung: Weshalb Sinnerfahrung körperlich und wichtig ist.....	44
Geteiltes Gehirn: weshalb wir mehr denn je der Perspektive und Balance bedürfen	46
Neurale Plastizität: Weshalb wir spirituelle Praktiken ernst nehmen müssen	48
Teil drei: Skizze einer seelenvolleren Gesellschaft	51
Von politischer zu persönlicher Macht und zurück	52

Von Nutzen zu Tugend und zurück	54
Von wirtschaftlichen Zielen zu existenziellen Bedrohungen und zurück.....	55
Von der Oberfläche in die Tiefe und zurück.....	56
Vom Leben zum Tod und zurück	57
Vom Selbst zur Seele und zurück	57
Von politischer zu psychologischer Freiheit und zurück	58
Von Glück zu Sinn und zurück.....	58
Von extrinsischer zu intrinsischer Motivation und zurück	58
Von Glaubensvorstellungen zu Institutionen und zurück	59
Teil vier: Schritte in eine neue gesellschaftliche Vorstellungswelt.....	61
Über Perspectiva	62
Hat irgendwer „Krise“ gesagt?	63
Der Krisenkontext.....	66
Die Metakrise	69
Bildung	71
Acht lebenswichtige Fragen	76
Quellen	78
Vorwort des Autors.....	78
Teil eins	79
Teil zwei	82
Teil drei	89
Teil vier.....	92
Über die Herausgeber.....	98



Vorwort zur deutschen Ausgabe von Hanno Burmester

Spiritualise ist ein Text, der mit gewohnten Mustern bricht. Er ist lang, wo Texte kurz zu sein haben. Er ist komplex und an manchen Stellen schwierig, wo alles reduziert und einfach zu sein hat. Und er spricht im Kontext des Politischen über Themen, über die im politischen Raum üblicherweise nicht gesprochen wird.

Wir haben uns bewusst entschieden, Spiritualise gerade ob seiner Sperrigkeit und seiner Musterbrüche als Teil der Arbeit im Democracy Lab zu übersetzen und einem deutschen Publikum bekannt zu machen. Der Grund: Ein Teil der Arbeit des Democracy Lab besteht seit dem Tag der Gründung darin, über die mentalen Modelle und kulturellen Grundlagen unserer Demokratie zu sprechen. Spiritualise leistet hierzu einen äußerst wichtigen Beitrag.

Unsere Demokratie allgemein – und der professionalisierte politische Raum im Besonderen – haben über lange Zeit Muster etabliert, die beiden jahrzehntlang zu einer bemerkenswerten Konsolidierung verholfen haben. Beispiele sind mechanistisches, rationalistisches Lösungsdenken, auf Kontinuität und Inkrementalität angelegte institutionelle Strukturen, die Kultivierung eines auf Beweisbarkeit, binär ausgelegten Diskurses im Rahmen des demokratischen Mehrheitsprinzips.

Heute sehen wir uns einer mit Hilfe dieser Muster verursachten, existenziellen ökologischen Krise ausgesetzt. Sie paart sich mit einer sozialen Krise. Der politische Diskurs widmet sich beiden Krisen ausführlich – ohne dass dies irgendetwas an den Mustern unseres Alltagslebens, unserer Gesellschaft und unseres Politikmachens ändern würde.

Der Grund für diese Abkopplung ist meiner Ansicht nach, dass wir weder über Zugang noch Worte zu den spirituellen Grundlagen dieser Krisen verfügen. Wenn wir den Gedanken ernst nehmen, dass wir vor adaptiven Herausforderungen stehen – also nur Lösungen finden können, wenn wir bereit sind, uns im Entwickeln der Lösung bis in den Kern selbst zu verändern – ist es vielleicht an der Zeit, als Teil der anstehenden Transformation die spirituelle Verödung und Vereinsamung der modernen und postmodernen Gesellschaft hinter uns zu lassen.

Tatsächlich ist es eine spirituelle Krise, die in enger Wechselwirkung mit der ökologischen und sozialen Krise steht. Ja, vielleicht bedingt sie die beiden gar, als lang zurückreichende, zugrundeliegende Metakrise unserer Gesellschaften.

Aktuell haben wir weder Ausdruck noch Zugang zu der Angst und der Scham über das, was unsere Gesellschaften in dieser Welt verursachen. Wir finden keine Worte für die drängende Frage, wie es uns zustehen kann, als globale Minderheit innerhalb eines historischen Wimpernschlags das Ökosystem nicht nur zu unterjochen, sondern auf irreparable Weise in seinem perfekten, selbstorganisierten Chaos zu stören. Wir stehen ratlos vor der Frage, wie die Freiheit der Wenigen die Unfreiheit der Anderen bedingen kann – und wie eine Gesellschaft, die auf die Ideale von Würde und Gleichheit gebaut ist, selbige Werte qua Wirtschaftssystem und nachgeordneten politischen Weichenstellungen global derart mit Füßen treten kann. Wir verschließen fortwährend das Herz vor uns selbst, während wir auf kognitiver Ebene längst benennen, was das Problem ist.

Wir haben, in anderen Worten, einen kollektiven blinden Fleck an der Stelle geschaffen, wo unser spirituelles Bewusstsein sitzen sollte. Das Bewusstsein also, das die elementaren Fragen unseres Lebens stellt, die keine externe Autorität je an unserer Statt beantworten kann: Wofür sind wir hier? Was ist unser Beitrag als Einzelne und als Gesellschaft, bevor wir sterben? In welchem Verhältnis stehen wir zum Großen Ganzen um uns herum? Was unterscheidet uns im Kern von unseren Mitmenschen und den Lebewesen um uns herum? Was trennt uns vom Untrennbaren?

Würden wir uns diesen Fragen zuwenden, müssten wir kognitives Wissen und konkretes Tun wieder vereinbaren. Anders als viele im politischen Raum meinen, mangelt es weder an Information noch an Wissen, wenn wir auf die globalen Krisen unserer Zeit blicken. Es mangelt an Zugang zu den Grundlagen unseres Lebens, an höherem Bewusstsein für den Platz, der uns als Mensch und Gesellschaft zusteht.

Jonathan Rowsons Text ist wichtig, weil er mit den Mitteln der Ratio und mit den Werkzeugen der aktuellen Wissenschaft erläutert, weshalb das Spirituelle einen Platz im öffentlichen, offiziellen gesellschaftlichen Diskurs braucht; weshalb das Spirituelle nicht mit dem Esoterischen zu verwechseln ist; weshalb wir als Mensch ein Grundbedürfnis nach spiritueller Praxis haben; und weshalb die adaptiven Herausforderungen unserer Zeit nicht ohne spirituelle Sensibilität zu lösen sein können.

Wir können nicht weitermachen wie bislang – Spiritualise ist ein Mosaikstein im langsam entstehenden Bild, wie es stattdessen gehen kann. In Großbritannien hat der Text zu erheblichen Reaktionen im politischen Raum und Vorfeldorganisationen geführt. Ich wünsche mir sehr, dass dies im spirituell mindestens ebenso entkernten Deutschland ebenso geschieht.

Wir danken Jonathan Rowson und Tomas Björkman, die die Übersetzung und Drucklegung der vorliegenden Ausgabe mit unterstützt haben. Wir danken zudem dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, ohne deren Förderung im Programm „Demokratie Leben“ das Democracy Lab seine wichtige Arbeit nicht auf diese Weise machen könnte.



*Berlin, 15. August 2018
Hanno Burmester, Policy Fellow
Das Progressive Zentrum*



Vorwort von Matthew Taylor

Die RSA macht sich für eine Aufklärung des 21. Jahrhunderts stark. Die Grundprinzipien der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts – Autonomie, Universalismus und Humanismus – sind weiterhin relevant und progressiv. Doch im Laufe der Zeit wurden sie verwässert und ihre Bedeutung hat sich verändert. Die Werte der Aufklärung müssen für die Welt von heute und die Herausforderungen von morgen erneuert werden.

In einem meiner frühen jährlichen Vorträge als Leiter der RSA hatte ich in den Raum gestellt, dass unsere Vorstellung von Autonomie sich allzu oft auf besitzergreifenden Individualismus beschränkt. Das Ziel individueller Freiheit ist dann sinnvoll, wenn wir es im Kontext der Erkenntnisse über die menschliche Natur und ihre Fehlbarkeit sehen, wie wir sie aus der Verhaltensforschung kennen. Wahre Autonomie erreicht man nur durch Selbsterkenntnis und -disziplin. Was Universalismus betrifft, müssen wir verstehen, dass unsere Verpflichtungen gegenüber unseren Mitbürgern nicht nur eine Selbstverpflichtung auf ihre Menschenrechte und gesellschaftliche Inklusion umfassen – so wichtig dies auch ist –, sondern auch ein Bedürfnis und eine Fähigkeit, sich in unterschiedliche Menschen hineinzusetzen. Dies gilt auch dann, wenn – ja, insbesondere wenn – wir ihre Ansichten und Entscheidungen nur schwerlich nachvollziehen können. Schließlich muss unser Verständnis von Humanismus – die Vorstellung, dass Fortschritt die Zufriedenheit der Menschen steigern sollte – mehr Substanz erhalten, indem wir kritisch diskutieren, was Fortschritt und Selbstverwirklichung bedeuten. Ebenso wichtig ist das Gespräch über die Verantwortung des Menschen – nicht zuletzt gegenüber dem Planeten – und seine Bedürfnisse.

Unsere Festlegung auf eine Aufklärung des 21. Jahrhunderts führte wie von selbst zu einem Interesse an den Erkenntnissen der Verhaltensforschung. Von Beginn an war uns daran gelegen, über kleinteilige Themen wie Nudging und Priming hinauszugehen. Wir wollten das tiefere Verhältnis von menschlicher Natur, gesellschaftlicher Wirklichkeit und sinnvollem Wandel untersuchen.

Befasst man sich ernsthaft mit den Antriebskräften und Impulsen, die auf Menschen wirken, gelangt man recht zügig zur spirituellen Dimension des Lebens. Sie erscheint dabei weniger als unlogische Überlieferung aus Zeiten vor der Aufklärung, sondern vielmehr als zeitloses menschliches Bedürfnis. Auf den ersten Blick mag es abwegig erscheinen, dass eine aufklärerische Institution Spiritualität erforscht. Doch Jonathan Rowsons grundlegender und äußerst anregender Text zeigt, dass diese Entscheidung schlüssig war und ist.

Schon die Lektüre der ersten Fassung von „Spiritualise“ war ausgesprochen spannend. Und bei der erneuten Lektüre – der der neuen, überarbeiteten Ausgabe – lebte meine Begeisterung wieder auf. Mein Bedauern, dass Jonathan die RSA verlassen hat, wird voll und ganz aufgewogen von meinem Stolz angesichts dieser Publikation und meiner Freude darüber, wie sich sein neues Projekt – *Perspectiva* –, mit der wir dieses Werk veröffentlichen, immer erfolgreicher etabliert.

Dass die Lektüre einer Thinktank-Publikation die Sicht auf einen selbst und auf die Wirklichkeit verändert, ist selten der Fall. Dieser Text erreicht genau das.

Matthew Taylor ist Vorsitzender der RSA, Fellow der Royal Academy of Social Sciences und ehemaliger Berater des britischen Premierministers.



Vorwort von Tomas Björkman

Seit einigen Jahren bin ich eng mit zwei Organisationen verbunden, die die Welt systemisch in den Blick nehmen. Die erste ist der Club of Rome, eine internationale Expertenkommission, die sich insbesondere mit ihrer Studie zu den Grenzen des Wachstums (1972) einen Namen machte und nach wie vor komplexen Fragen zu ökologischen Grenzen nachgeht. Die zweite Organisation ist die Stiftung Ekskäret, die ich 2008 gründete. Sie unterstützt soziale Unternehmer und kulturelle Veränderungsprozesse, die sich damit beschäftigen, wie wir im Kontext enormer technologischer Veränderung eine neue Vorstellung und ein neues Verständnis von uns selbst entwickeln und sinnhafte Gemeinschaften bilden können.

Auf der Insel Ekskäret in Stockholms Schärengarten bin ich häufig Gastgeber von Retreats, in denen es um gesellschaftliche Transformation geht. Während dieser Veranstaltungen beobachte ich häufig einen erstaunlichen Unterschied zwischen der objektiven, konventionellen Sprache des „offiziellen“ Programms – und der verhältnismäßig subjektiven, spirituellen Sprache, wie sie in informellen Gesprächen in kleiner Runde auftaucht. Aus ihrer professionellen Rolle heraus nutzen Menschen Vernunft und Beweise. Doch wenn sie sich frei auf menschlicher Ebene begegnen können, sprechen sie viel offener und freimütiger über die Tiefe menschlicher Erfahrung und über die Frage, wie wir das Wesentliche des Lebens in den Mittelpunkt stellen können.

In den vergangenen Jahren habe ich gelernt, dass systemische Transformation vor allem deshalb schwierig ist, weil es immer um die Transformation mehrerer Systeme gleichzeitig geht. Der objektbezogene Blick von außen, beispielsweise auf „die Wirtschaft“, ist nur ein Teil der Geschichte und muss stets ergänzt werden. Zum einen um die subjektive Innensicht als auch um die gemeinsame, intersubjektive Perspektive. Diese drei Hauptperspektiven entwickeln sich permanent weiter und beeinflussen sich wechselseitig. Mit diesem Vorgang befasste ich mich in meinem jüngsten Buch, „The World we Create“ (erscheint auf Englisch 2019). Ein Beispiel: Bei der Wirtschaft geht es nie allein um steigende oder sinkende Zahlen. Es geht darum, was Geld für uns bedeutet, und zwar mit Blick auf Freiheit und Sicherheit. Es geht darum, wie wir gesellschaftliche Identität und persönliche Sinnstiftung im ökonomischen Kontext definieren. Es geht darum, welche Arten von Metaphern wir verwenden, um Debatten zu gestalten und Machtverhältnisse zu kaschieren. Es geht um die Frage, wie wir üblicherweise Erfolg messen; ob wir lernen könnten, vom Markt als sozialem Konstrukt und nicht als Naturgesetz zu sprechen; und was das verständliche Streben nach wirtschaftlichem Wachstum mit unserem Leugnen von Grenzen und Tod zu tun haben könnte.

2015 habe ich begonnen, eine Reihe faszinierender Diskussionen mit Jonathan Rowson zu diesen drei unterschiedlichen Blickwinkeln und ihren Wechselwirkungen zu führen. Ein Ergebnis dieser Gespräche war die Gründung von Perspektiva im Jahr 2016. Den Gegenstand unserer Arbeit benannten wir griffig „Systeme, Seelen und Gesellschaft“ („systems, souls and society“). Dabei gilt der Seele unser Hauptaugenmerk, weil wir auf gesellschaftlicher Ebene krankhaft allergisch geworden sind, wenn es um spirituelle Fragen geht. Unsere Hoffnung ist, hier einen wesentlichen Beitrag leisten zu können.

Eine ausgesprochen gute Beschreibung dessen, wie Subjektivität sich herausbildet, findet sich in der ersten von Jonathan Rowson eigenständig herausgegebenen RSA-Schrift, „Transforming Behaviour Change“ (RSA, 2011). Unser Geist wird darin als sich stetig entwickelndes, komplexes System dargestellt – als Hilfe für den

Brückenschlag zwischen dem naturwissenschaftlichen Blick auf die Welt und unserer gelebten Erfahrung, Mensch zu sein. Als ich dann „Spiritualise“ (RSA, 2014) las, war ich von den existenziellen Fragen beeindruckt, denen wir alle gegenüberstehen. Ich war fasziniert von der säkularen und intellektuell fundierten Annäherung an diese Fragen, die wir gemeinhin dem Religiösen oder der neuzeitlichen New Age Philosophie zuordnen. Dabei sind diese existenziellen Fragen zu wichtig, um sie in solche gesellschaftlichen Randbereiche zu verbannen. Sie gehören in den Mainstream unserer Gesellschaft.

Es freut mich sehr, neben der RSA Mitherausgeber dieses Buchs zu sein und dieses Vorwort beizusteuern. Wie Jonathan schreibt: „Die spirituelle Dimension menschlichen Daseins ist wohl nicht mehr und nicht weniger als die lebenslange Herausforderung, Dinge ins Verhältnis zu setzen.“ Das ist eine Herausforderung, vor der wir alle stehen: jeder für sich, gemeinsam mit anderen und mit Blick auf das größere Ganze.

Tomas Björkman ist Mit-Gründer und Vorsitzender von Perspectiva und hat in englischer Sprache zuletzt „The Market Myth“ (2016) und „The Nordic Secret“ (2018) veröffentlicht.



Vorwort des Autors

Jonathan Rowson

Why do you never find anything written about that idiosyncratic thought you advert to, about your fascination with something no one else understands? Because it is up to you. There is something you find interesting, for a reason hard to explain. It is hard to explain because you have never read it on any page; there you begin. You were made and set here to give voice to this, your own astonishment.

– Annie Dillard

Mein Interesse an spirituellen Fragen wurzelt in einem gewissen Erstaunen. Wie können wir Debatten über Wirtschafts- und Sozialpolitik derart ernst nehmen – während wir tiefere, aber damit verbundene Fragen über Wesen, Sinn und Zweck des Lebens meistens ignorieren? Zugegeben, unsere Welt wird von Macht-, Technologie- und Finanzstrukturen geformt. Aber ist nicht offensichtlich, dass die wesentlichen Herausforderungen unserer Zeit wichtige spirituelle Aspekte aufweisen?

Nein! Offenbar nicht. Es scheint für die meisten Einflussreichen und Mächtigen alles andere als klar zu sein, dass eine „Kehrtwende nach innen“ nötig ist. Vielleicht ist es auch klar, wird jedoch für zu schwammig gehalten, als dass man danach handeln, oder für zu bedrohlich, als dass man es in Betracht ziehen könnte. Was immer der Grund dafür ist: für diejenigen, die mein Erstaunen teilen, muss das Argument so überzeugend wie möglich dargelegt werden.

Die politische Ökonomie, die unsere Lebensgeschichten prägt, steht in enger Wechselwirkung mit konventionellen Auffassungen, vorherrschenden Zielsetzungen und akzeptierten Gefühlen. Diese Verbindung wird meist als Teil des politischen Schauplatzes gesehen, nur selten als Teil der Handlung. Wenn der Plot an Dramatik zunimmt, wenn das Drama allgegenwärtig wird und wieder und wieder zum Handeln aufruft, vergessen wir schnell, dass der Schauplatz des Dramas – sein Kontext, die ihm zugrunde liegenden Annahmen, seine Normen – nicht starr ist. Wer spirituelle Fragen stellt, beharrt darauf, dass der Schauplatz Teil der Handlung wird.

Für die Neuauflage dieses Buchs gab es einen nüchternen Anlass: Die gedruckten Exemplare gingen zur Neige. Im Grunde war es aber eine Reaktion auf den Dank und die Ermutigung, die auf die erste Auflage folgten. Daraus folgte der Wunsch, unmittelbar auf diese Reaktionen aufzubauen. Mir ist auch wichtig zu sagen, dass mein anfangs erwähntes Erstaunen zur Gründung einer neuen Organisation führte – Perspectiva –, und wie sich die Gedanken dieses Textes aus neuer Perspektive weiterentwickelt haben.

Der ursprüngliche Text, nach wie vor online verfügbar, war der Abschlussbericht des RSA-Projekts „Spirituality, Tools of the Mind and the Social Brain“^[1]. Im Rahmen dieses Projekts, das von der Templeton Foundation und dem Touchstone Trust mitfinanziert wurde, gab es von 2002 bis 2004 eine Reihe von Veranstaltungen und Initiativen, die der Bericht aufgreift. Die ersten drei Teile der vorliegenden Fassung entsprechen weitgehend den jeweiligen Abschnitten der ursprünglichen Fassung. Sie haben aber einen neuen Zuschnitt erhalten, damit sie eher einem Buch als einem Projektbericht entsprechen. „Spiritualise“ verweist im folgenden auf beide Ausgaben, sofern nicht ein konkreter Grund den Verweis auf die eine oder die andere nahelegt.

Das vorliegende Werk zielt darauf ab, einen ureigenen konzeptionellen Raum für das Wesen und den Wert des Begriffs „spirituell“ zu eröffnen. Teil eins kreist um die Frage, was wir mit diesem Begriff meinen und weshalb wir der heute weit verbreiteten spirituellen Wirrnis entgegenwirken müssen. In Teil zwei geht es darum, wie zunehmende wissenschaftliche Erkenntnisse über die menschliche Natur dabei helfen, die Funktion spiritueller Erfahrungen, Perspektiven und Praktiken konzeptionell zu fassen. Teil drei greift – durchaus provokativ – die persönliche, gesellschaftliche und politische Bedeutung spiritueller Fragen und Praktiken auf. In der ersten Ausgabe stellte dieser Teil eine Art Sammelbecken an Überlegungen dar, die im Verlauf des Projekts aufkamen. Diese Ansätze werden in der vorliegenden Fassung in einem eigenen Kapitel vertieft – in Teil vier. Dort fließt auch ein, wie Perspektiva auf die spirituellen Wurzeln komplexer globaler Herausforderungen blickt und was aus diesen Erkenntnissen für unser Handeln folgen könnte.

Dieses Vorwort eröffnet mir auch die günstige Gelegenheit, den Text in den Kontext jüngster politischer Entwicklungen zu stellen und zugleich zwei gängige Begriffe – ich und wir – zu beleuchten. Beide Begriffe sind insbesondere in Teil vier wichtig, kommen aber in allen Teilen vor und bedürfen einer Einordnung. Darüber hinaus stelle ich die Idee der spirituellen Sensibilität vor, die – so meine „ich“ – das ist, was „wir“ für das Überleben und den Erfolg im 21. Jahrhundert nutzbar machen, also kultivieren müssen.

„Ich“

Eines meiner zentralen Anliegen für das Projekt, das ursprünglich zu diesem Text führte, war es, eine intellektuell handfeste und politisch relevante Konzeption dessen zu finden, was mit „spirituell“ gemeint ist. Dabei war wichtig, dass der Begriff für nichtreligiöse Spirituelle, aber auch für religiöse Gläubige und Atheisten mit Interesse am Spirituellen brauchbar ist. In meinem letzten RSA-Vortrag habe ich diese Herausforderung mit der Frage zugespitzt, wie wir uns an „spirituelle Swinger“, an „religiöse Diplomaten“ und an „intellektuelle Attentäter“ wenden könnten, wobei ich eingeräumt habe, mich ein Stück weit in jedem dieser heuristischen Archetypen wiederzufinden: „Ich war in diesen New-Age-Läden. Ich bin wieder zur Kirche gegangen – in der Hoffnung, wieder dazuzugehören. Ich habe meditiert und meine Ehe bringt mich manchmal nach Indien, wo ich in Tempeln bete und für Gottheiten singe, denen ich mich nicht verbunden fühle, auch wenn ich das Prozedere wohlthuend und anregend finde. Aber es gab auch Momente, in denen die Stimme des atheistischen Skeptikers nicht nur einleuchtend, ehrlich und bezwingend klang, sondern auch weise und Anteilnehmend ... Wenn ich den Ursprung meiner Wertschätzung des Spirituellen benennen soll, bezeichne ich mich als kulturell christlich, psychologisch buddhistisch, im Häuslichen hinduistisch und von der Veranlagung her skeptisch.“^[2]

Eine meiner wesentlichen Erkenntnisse aus diesem Projekt ist, dass diese Bandbreite an Einflüssen nicht ungewöhnlich und vielleicht sogar ein Ergebnis der Globalisierung ist. Allerdings habe ich auch verstanden: Viele, die angesichts der Herausforderungen dieser Welt die Notwendigkeit einer Hinwendung zum Spirituellen anerkennen, neigen allzu schnell dazu, man könnte Religion durch eine vagere Vorstellung von Spiritualität ersetzen und dadurch dieselben Funktionen abdecken: Bedeutung und Sinn stiften, Gemeinschaft und Solidarität, Glaubenssätze und Riten, Mythen... und, und, und. Es ist nun mal kein Leichtes,

das Rad neu zu erfinden. Wenn dieses Buch Menschen zu einem allgemein reiferen, neugierigeren und kreativeren Verhältnis zu institutionalisierter Religion verhilft, ist das in meinem Sinne. Vor allem, wenn es diejenigen sind, denen Spiritualität nur unter den Bedingungen von Materialismus und Atheismus genehm ist, und andere, die für göttlichen Einfluss offen sein könnten, allerdings darauf bestehen, nicht religiös zu sein.

Kommentare zu meinem Text haben mir außerdem gezeigt, dass Interesse an meinem persönlichen Erlebnis spirituellen Lebens besteht. Darauf genauer einzugehen würde dieses Vorwort sprengen – zumal allein die Herausforderung, einer von zwei berufstätigen Elternteilen mit einer kleinen Familie zu sein, spirituelle Praktiken schwierig macht. Aber so viel sei gesagt: An manchen Tagen halte ich die Existenz Gottes für offensichtlich, an anderen wirkt schon die Vorstellung an sich absurd, und an manchen Tagen kommt mir die Frage belanglos und unwichtig vor. Wie in Teil vier dargelegt, halte ich unsere kulturell vorherrschenden Auffassungen dessen, was „Gott“ ist, für gleichzeitig negativ belastet und unterentwickelt. Ein zentraler Aspekt des vorliegenden Buchs ist allerdings, dass wir uns an dieser Frage nicht festbeißen müssen, auch wenn sie noch so interessant sein mag.

Wir leben – siehe Teil eins – ohne gemeinsame Grundvorstellungen hinsichtlich der Wirklichkeit. Das bedeutet meines Erachtens, dass wir lernen müssen – erstens – uns nicht mit gegenseitigen Überzeugungsversuchen zu ermüden, und – zweitens – produktiver und harmonischer unterschiedlicher Meinung zu sein. Aber viel mehr noch müssen wir, wie Simon Christmas mir kürzlich erläuterte, eine umfassendere kulturelle Sprache für unsere unterschiedlichen Auffassungen entwickeln. Intellektuelle Klarheit und moralische Verpflichtung sind für Individuen zu begrüßen, und aus gesellschaftlichen und emotionalen Gründen ist es oft wichtig, Debatten zu beenden. Gleichzeitig müssen wir Gegenmittel entwickeln – gegen die Grundannahme, die aufmerksamkeitsheischenden Umfragen zugrunde liegt. Namentlich die Annahme, dass Menschen immer wüssten, wer sie sind und was sie denken. Für viele ist die gelebte Erfahrung eher ein unentwegtes Kompromisseschließen zwischen verschiedenen Versionen des Ich. Oder, mit den berühmten Worten des Dichters Walt Whitman gesagt: „Widerspreche ich mir selbst? Nun gut, ich widerspreche mir selbst. (Ich bin groß. Ich umfasse viele.)“

Wenn „Spiritualise“ dazu beiträgt, dieses kulturelle Gefecht in seinem Gesamtzusammenhang zu erfassen, sodass diese innere Pluralität und dieser innere Kampf mehr Aufmerksamkeit bekommen, ist das in meinem Sinne.

Abschließend sei zum „Ich“ gesagt: Mein Christ-Sein ist nach wie vor überwiegend kulturell geprägt, doch das RSA-Projekt hat auch meine Wertschätzung für einige Aspekte des Christentums gefestigt, die mir zuvor nicht bewusst waren. So fühle ich mich nun verstärkt hingezogen zu Kirchen als Orten, an denen man Tiefe, Demut, Geschichte erfahren und dem allgegenwärtigen Zweckprinzip der Außenwelt entkommen kann. Zudem fühle ich eine weniger allergische Reaktion als früher gegen christliche Lehren und Praktiken. Allein schon durch das Nachdenken über die Bedeutung von Ostern – jenseits von Schokoladenhasen – finde ich Gefallen an der ausnehmend schönen Finsternis im Herzen der christlichen Geschichten. Diese Finsternis korrespondiert mit allen Formen menschlichen Leidens. Durch die Auseinandersetzung mit dieser Dunkelheit fühlt sich das kurze Aufblitzen von Gnade und Transzendenz, wie ich es ich gelegentlich verspüre (wie Milliarden andere auch), nicht nur belebend an, sondern auch wie eine immer tiefere Beziehung oder eine Heimkehr.

Ich finde es hart, Erwachsener zu sein. Ich habe gelernt, dass Mensch zu sein notgedrungen heißt, ein bestimmter Mensch zu sein. Ich erlebe mich beim Nachdenken darüber, was es bedeutet, immer mit etwas oder jemandem zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in einer Beziehung zu stehen; ganz und gar einzigartig zu sein, wie alle anderen; in einem außerordentlichen Körper zu stecken, der

immer weniger belastbar ist; zutiefst Anteil zu nehmen und daher zu leiden; die Würde der Selbstaufopferung zu erleben; und unweigerlich zu sterben. Heute denke ich umfassender über diese Phänomene nach, als ich es in jungen Jahren konnte, und so erschließt sich mir, dass die Vorstellung, Gott könne einmal, nur ein einziges Mal Mensch gewesen sein, nicht unberechtigt ist. Aber natürlich weiß ich nach wie vor nicht, ob das tatsächlich geschehen ist und was es gegebenenfalls für mich bedeuten würde. Dies erwähne ich, da ich den Eindruck habe, dass die Kirchen ein gutes Blatt schlecht spielen. Wenn dieses Buch zu einem neuen Verständnis von unserer wichtigsten spirituellen Institution im Westen beiträgt, ist das in meinem Sinne.

„Wir“

Für das „Wir“ im vorliegenden Text bitte ich die Leserin, den Leser um Verzeihung und Einverständnis. Verzeihung, weil das „Wir“ eines weißen 40-jährigen Mannes der Mittelschicht in einem Industrieland weder vollständig noch ausschließlich ist – auch wenn das „Wir“ oft so verwende, als wäre es das. Ich bitte um Einverständnis, weil das „Wir“ einbeziehen, anregen und Perspektiven erweitern statt nur beschreiben soll. Das „Wir“ ist immer eine verkappte Aufforderung. Und was auch immer an analytischer Genauigkeit verloren geht, ist gewonnen durch rhetorische Kraft.

Ich verwende „Wir“ als impliziten Aufruf an die Welt als Ganzes, wie ich sie aus meinem gegenwärtigen Blickwinkel wahrnehme. Dass dies ein absurder Ausgangspunkt ist, ist mir klar, doch es ist wirklich der einzige, den wir haben können, und er wird weithin geteilt. In den Worten des Psychotherapeuten Carl Rogers: Das Persönlichste ist das Universalste.

Konkreter: Wenn ich „Wir“ sage, meine ich vor allem Menschen in der industrialisierten Welt, vor allem im Norden des Erdballs und im Wesentlichen in Europa. Menschen, die keine nennenswerten materiellen Probleme haben, sich jedoch politisch desillusioniert und spirituell verwirrt fühlen – so wie ich. Mal stelle ich mir die vor, die „spirituell, aber nicht religiös“ sind, daraus aber keine Bedeutung für ihre Lebensweise herleiten können. Mal stelle ich mir säkulare Humanisten vor, die vom einsetzenden ökologischen Kollaps und anderen existenziellen Erschütterungen gequält werden. Mit „Wir“ meine ich meist uns alle, die wir von kulturellen Strömungen abhängig sind – diejenigen, die grübeln, ob ihre Wurzeln tief genug für Erdung sind, und ihre Flügel stark genug, um sie zu tragen. Versteht man das „Wir“ auf diese Weise, werden spirituelle Aspekte zu gemeinsamen Fragen des Lebens.

Charakteristisch für spirituelle Fragen ist es, dass sie nicht definitiv zu beantworten sind. Dennoch lohnt es sich, sie immer wieder zu stellen. Wer und was sind wir – und wie können wir dies wissen? Was ist Ziel unseres Strebens – allein und gemeinsam? Wo liegen die Grenzen der Erfahrung – und wer legt sie fest? Gibt es etwas objektives Transzendentes – und kann es subjektiv verstanden werden? Was sollte uns am meisten wert sein? Wie rücken wir alles ins rechte Licht? Was ist echter Fortschritt?

Liegen solche Fragen tatsächlich abseits des Politischen? Noam Chomsky ist ein Rationalist schlechthin. Sein Name fällt sicherlich nicht als erstes, wenn es um Spirituelles geht. Doch diese Äußerung von ihm verdient hier Beachtung: „Wünscht man sich die Menschen passiv und folgsam, erreicht man dies am geschicktesten, indem man das Spektrum hinnehmbarer Meinungen strikt begrenzt, jedoch lebhaft Diskussionen innerhalb dieses Spektrums zulässt [...]“^[3]

Niemand bezeichnet sich gerne als passiv und folgsam. Und dennoch: häufig gehen wir mit dem konform, was innerhalb einer Idee des Normalen zulässig ist, die wir nicht selbst gewählt haben. Oberflächliche Debatten über Wirtschaft und Politik sind daher lebhaft und weit verbreitet – während das Gespräch über tiefere systemische und spirituelle Fragen eng begrenzt ist. Viele Menschen fühlen sich in Bezug

auf Spirituelles unter anderem deswegen unwohl, weil es das akzeptierte Meinungsspektrum erweitert. Es stellt bequeme Gewohnheiten und Annahmen infrage, wie sie heute unseren Alltag prägen. Und es enthüllt auch, wie wir uns durch die soziale Konstruktion des angeblich Normalen vereinnahmen und beeinträchtigen haben lassen. Ich erachte das Kultivieren spiritueller Sensibilität als Mittel, sich gegen dieses stille und allmähliche Ersticken zur Wehr zu setzen.

Spirituelle Sensibilität

A talent for speaking differently rather than arguing well is the chief instrument of cultural change. – Richard Rorty.

Spiritualität zu definieren ist ein mühsames Unterfangen. Selbst wenn wir uns nicht damit aufhalten wollen, können wir nicht ganz darauf verzichten. Ich widme mich dieser Frage direkt und umfassend in Teil eins, aber dieses Vorwort gibt mir die Möglichkeit, neue Überzeugungen zu teilen.

Meines Erachtens sollten wir spirituell als Adjektiv bzw. Adverb und „spiritualisieren“ als Aufforderung verstehen. Mittlerweile sehe ich es jedoch zudem so, dass der Gebrauch des Wortes Spiritualität in genau dieser Form philosophisch und strategisch ein subtiler Fehlgriff ist. In Teil eins schreibe ich darüber, wie wichtig es ist, freien Herzens von Spiritualität zu sprechen. Dazu stehe ich. Was hier folgt, ist eine Modifizierung, keine grundlegende konzeptionelle Änderung oder gar eine Begründung, warum wir den Begriff gänzlich meiden sollten.

Das vielschichtige Substantiv „Spiritualität“ (Person, Ort oder Ding) impliziert etwas Eigenständiges und doch Nebulöses abseits von uns selbst. Es verweist unausgesprochen auf Teile der Welt, die wir vielleicht begreifen, oder vielleicht auch nicht (zum Beispiel sehen, aufsuchen oder halten). Das Problematische des Begriffs „Spiritualität“ liegt in der einzigartigen Verbindung von notwendiger Unbestimmtheit und unnötiger Ausdrücklichkeit. Wie ein Geist, der sich verleugnet, denaturiert Spiritualität sich durch performative Verdinglichung selbst. Zum Vergleich: Im Christentum gibt es wahrnehmbare und konzeptionelle Anker – Texte, Geschichte, Institutionen sowie eine Art Narrativ, das zu einem inneren Kern hinführt und die Idee bündelt. Für Spiritualität lassen sich solche Bezugspunkte zusammenschustern, und viele (auch ich) haben dies versucht – doch es bleibt Flickwerk.

Der Begriff kann meines Erachtens durchaus verwendet werden, und das wird auch die sprachliche Konvention bleiben. Wer jedoch überzeugt ist, dass es bei einer neuen Betonung des Spirituellen darum geht, die Welt zu verändern und nicht lediglich zu beschreiben, und dass zudem eine andere Sprache wichtig ist – wie oben mit Rorty angesprochen –, der sollte das komplexe Substantiv möglichst wenig verwenden.^[4]

Es erfordert Mut, Aspekte der Welt anzuerkennen, wertzuschätzen und zu verteidigen, die in ihrer Art, Funktion oder Bedeutung nicht fassbar sind. Spirituelle Erfahrungen und Perspektiven beziehen sich weniger auf Konkretes als vielmehr auf: den prägenden Hintergrund, den umfassendsten Kontext, das unerklärliche Ganze, die erhabene Perspektive, die Metabeziehung, das verlassene Dazwischen, die nötige Orientierung, die letztgültige Bedeutung, den erlesenen Gehalt, die Selbstüberwindung, die optimale Neigung, die rauschhafte Erfahrung, die gespürte Affinität zwischen dem Selbst, Lebewesen und Orten ... Stets finden wir spirituelle Merkmale oder Eigenschaften im Verhältnis zu oder innewohnend in etwas anderem, das von Belang ist. Es überrascht daher nicht, dass wir nach „Spiritualität“ selbst oft vergeblich suchen.

Das Verlockende an diesem Aspekt unseres Lebens, den wir gemeinhin als spirituell bezeichnen, ist

vielleicht der Grund dafür, dass sich das Substantiv „Spiritualität“ nicht nur unbequem, sondern auch unbeholfen anfühlt. Viele Menschen verzetteln sich in dem Versuch, „spirituell“ als beschreibenden Begriff auszuloten und Spiritualität als eigenständiges Phänomen begreifen zu wollen. Mit Blick auf diesen Text sei angemerkt, dass ich diesen Einwand nun teile. Schließlich ist diese feine Unterscheidung außerordentlich wichtig, weil es um die politische Bedeutung spiritueller Fragen geht (s. Teile drei und vier). Ich meine, wir benötigen eine etwas präzisere Bezugsgröße, um die aktiven Elemente hervorzuheben, die wir in der Gesellschaft verstärken möchten. Für mich ist diese Bezugsgröße nunmehr die spirituelle Sensibilität.

Bei Sensibilität geht es um das Verhältnis zwischen Erfahrung, Empfindung, Wissen und Bedeutung. Es geht um die Fähigkeit, komplexe und subtile Einflüsse zu spüren und wertzuschätzen und bewusst auf sie zu reagieren. Solche Eigenschaften entwickeln sich und können entwickelt werden, meist als Reaktion auf emotionale und ästhetische Einflüsse. Doch die subtile und implizite Qualität der Sensibilität eignet sich auch für Spirituelles. Bei Sensibilität handelt es sich nicht um ein Geschick oder ein Merkmal, das jemandem angeheftet werden kann, der sich nicht verändert. Seine Sensibilität zu verändern ist gleichbedeutend damit, sich grundlegend neu zu orientieren oder zu wandeln.

Für mich ist spirituelle Sensibilität eine Veranlagung zur Realität, der an der Fülle des Lebens gelegen ist und die man erlebt, wenn Lebendigkeit, Freundlichkeit, Verständnis und Bedeutung zusammenkommen. Diese flüchtigen Eindrücke von Ganzheit und Integration sind zugleich emotional, ethisch, epistemisch und existenziell beschaffen – das Gefühl, lebendig zu sein, die Überzeugung, dass etwas von Belang ist, das Gespür, dass die Welt einen Sinn ergibt, und die Erfahrung, dass das Leben entsprechend bedeutsam ist. Konkreter geht es beim Kultivieren der spirituellen Sensibilität darum, uns nachdrücklicher mit Fragen des Seins (Tod), der Zugehörigkeit (Liebe), des Werdens (Selbst) und des Außerhalbseins (Seele) auseinanderzusetzen.

Bei Aspekten von Sensibilität, die spirituell sind und nicht einfach holistisch, emotional, psychologisch, philosophisch, systemisch, ethisch, wahrnehmend, epistemisch, kulturell, ästhetisch oder kreativ oder ... oder ... sind, geht es um die Veranlagung, zu verstehen, was in und zwischen all diesen Aspekten liegt, wenn sie gemeinsam betrachtet und erfahren, jedoch von keinem der jeweils anderen festgelegt oder vereinnahmt werden. Bisweilen wird dieses „etwas“ Geist genannt. Aber dieses „Etwas“ kann auch als Leben an sich gedacht werden. Vielleicht kann man es auch als Beziehung zwischen Dingen in ihrem umfassendsten, weitesten und tiefsten Kontext verstehen.

Spirituelle Sensibilität halte ich aus folgendem Grund für wichtig: Wir müssen in einer fragmentierten und allzu instrumentalisierten Welt für den intrinsischen Wert kämpfen, der damit einhergeht, die Wirklichkeit als Ganzes wahrzunehmen. Und mit ihr die ihr zugrunde liegenden Beziehungen sowie die vielschichtigen und häufig impliziten, für ihre Anerkennung notwendigen Deutungen. Was wir nicht brauchen – wie detailliert in Teil vier erörtert – ist das Verfügbarmachen von Spiritualität als neues kulturelles Produkt oder Dienstleistung. Wir brauchen eine entschlossene Vorstellung von individuellem und kollektivem spirituellem Wachstum und spiritueller Erneuerung, wie sie als Antwort auf die Welt entstehen, mit der wir heute zu tun haben – und die sich entwickeln in Antwort auf die Welt, wie wir sie erschaffen wollen. Fragen zum Wesen, Wert, Sinn und Zweck des Lebens an sich spielen eine fundamentale Rolle und müssen öffentlich erörtert werden. Das bedeutet, dass diejenigen, die spiritueller Sensibilität einen Wert beimessen, sich Gehör und Macht verschaffen müssen.^[5]

Unlängst äußerte mein Freund Jules Evans, Philosoph, Autor von „The Art of Losing Control“ und Schlüsselfigur beim Aufbau des Netzwerks für das ursprüngliche RSA-Spiritualitätsprojekt, Unbehagen – nicht gegenüber diesen Ideen selbst, sondern gegenüber dieser gemäßigten Vorgehensweise:

„Ich begrüße das Entstehen einer kritischeren, wissenschaftlichen Spiritualität. Allerdings wirkt sie an vielen Stellen sorgsam kontrolliert – bloß nicht über die Seele, Geister oder das Leben nach dem Tod sprechen. Bloß keine dieser eher haarigen Facetten der Spiritualität aus dem ehrenwerten weißen Kittel heraus scheinen lassen.“^[6]

Zugegeben, ein wichtiger Punkt. Doch Pragmatismus ist nicht Zensur. Ich bin absolut dafür, über Unglaubliches, Verzückendes, Erhabenes und Unerklärliches zu sprechen. Ich bin ganz Ohr, wenn es um schamanische Rituale, Ayahuasca oder die letzte Begegnung mit I-Ging geht. Das alles will ich nicht abtun. Ich möchte nicht einmal die Vorstellung von Gott abtun. Doch gleichzeitig möchte ich das spirituelle Leben nicht weiterhin in einer Nische oder als grenzüberschreitende Weltflucht verstanden wissen. Ich finde – frei nach Präsident Lyndon Johnson – wünschenswert, dass spirituell Suchende von außen in die Gesellschaft hinein blicken, und die Gesellschaft ihren Blick von innen nach außen richtet.

Meiner Meinung nach trägt die Kultivierung spiritueller Sensibilität zu diesem umfassenden Zweck bei. Ziel sind nicht außergewöhnliche Erfahrungen derjenigen, die die Zeit und Vorliebe dafür haben, wie erhellend auch immer sie sind. Vielmehr geht es darum, die befreiende Arbeit anzustoßen und zu verbreiten, die darin besteht, unsere Einstellung zu uns selbst, zueinander und zur Welt im Ganzen völlig neu auszurichten. Ich bin zum Schluss gekommen, dass das Bewerben von „Spiritualität“ letztlich eine nachvollziehbare, aber einfalllose Erwiderung auf Gottes entschieden unverbindliche Existenz ist. Spirituelle Sensibilität zu kultivieren ist hingegen eine sinnvolle Antwort auf die zunehmend drängenden Bedürfnisse dieser Welt. Vor allem deshalb, weil über diese Arbeit aufgezeigt wird, was wir teilen und was wir entwickeln müssen.

Die vorliegende Fassung des Textes ist eine überarbeitete Fassung der ursprünglichen Version. Deshalb ist in den ersten Teilen aus pragmatischen Gründen unverändert von Spiritualität die Rede. Dennoch ist die Änderung des Untertitels von „Spiritualität wiederbeleben“ (1. Fassung) in „Wie spirituelle Sensibilität helfen kann, den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts zu begegnen“ nicht einfach nur kosmetischer Natur. Wie mit den Überlegungen zu Bildung in Teil vier deutlich werden dürfte, halte ich spirituelle Sensibilität für unverzichtbar, um das Spektrum hinnehmbarer Meinungen und lohnenswerter Debatten zu erweitern und zu bereichern; Debatten darüber, wie wir die Welt verändern. Die folgenden vier Beispiele zeigen, wie sich unsere zentralen öffentlichen Debatten ändern würden, wenn sie stärker als bisher von spiritueller Sensibilität getragen würden. In jedem dieser Fälle lässt sich das Implizite, das Unsagbare, das Ganze und das Verborgene der enthaltenen Bezüge nur mithilfe spiritueller Sensibilität wahrnehmen.

Die wirkliche Welt?

Vielleicht zeigt sich in unserem unentschlossenen Umgang mit dem Klimawandel nicht nur das Versäumnis, radikale CO₂-Preise in Rechnung zu stellen. Sondern auch unsere Verleugnung des Todes – ein offenes Geheimnis. Ebenso wie die schwelende existenzielle Bedrohung der sich aufheizenden Welt, rückt uns der Tod unerbittlich näher – und wir sind unmittelbar betroffen, wenn er eintrifft. Ein solches Schicksal versucht man um jeden Preis zu vermeiden. Zuerst mal, indem man nicht darüber nachdenkt oder spricht. Eine spirituell sensiblere Gesellschaft würde diese Themen bewusster und öffentlicher verknüpfen.^[7] Und wie ist es um die morbide Faszination bestellt, die Präsident Trump auf uns ausübt? Möglicherweise geht es hier nicht nur um unseren fortwährenden Unglauben, dass er tatsächlich gewählt wurde, oder die tägliche Belustigung über seine Tweets. In seiner starken Ich-Bezogenheit, seinem Verlangen nach Aufmerksamkeit und Bestätigung, seiner Ambiguität gegenüber jeder Realität, die nicht die seine ist, steht er – mit Jung gesprochen – vielleicht für unseren Schatten, den dunkleren Teil von uns, dessen wir uns vage bewusst sind, den wir aber nicht wahrhaben wollen. In diesem Fall können wir aber nicht wegschauen, weil Donald Trump die mächtigste Person der Welt ist. Eine spirituell sensiblere Gesellschaft würde sich

stärker mit diesem fortbestehenden Problem und weniger mit dem tagesaktuellen Aufreger befassen.[8]

Mit Blick auf das britische EU-Referendum ist bekannt, dass die allgegenwärtige Parole, das Heft wieder in die Hand zu nehmen – „Take back control“ – für den Sieg der Austrittsbefürworter förderlich gewesen sein mag. Aber sind wir wirklich offen, wenn es um das Verständnis der tieferen Gründe dieses Sieges geht? War es wirklich nur das Griffige, das Einprägsame der Parole? Oder lag der Erfolg des Slogans vielmehr darin begründet, dass sie die Menschen in ihrem denkbar umfassendsten Sinnzusammenhang erreichte, indem sie Makroökonomie und Psychoanalyse verband, wie der Soziologe Will Davies konstatierte? Vielleicht spiegelt der „Brexit“ auch einen tiefsitzenden Wunsch, in einer Marktgesellschaft, die darauf beharrte, dass es keine Alternative gebe. Einen Wunsch, Dingen ein Ende zu setzen, Institutionen zu stürzen, aufgestauten Frust abzulassen, und das sogar unter Hinnahme möglicher sozialer Krisen und Konflikte? Eine spirituell sensiblere Gesellschaft würde die Erfahrungen von Entfremdung und Sorgen als kulturelle Frage genauer in den Blick nehmen. Sie würde sich nicht so sehr mit mutmaßlichen sozialen und wirtschaftlichen Ursachen aufhalten oder solche kulturellen Herausforderungen durch Technokratisches verdrängen, das fast nur Augen dafür hat, wie sich die britische Zugehörigkeit zum Europäischen Wirtschaftsraum künftig gestaltet.[9]

Um es weiter zu fassen: Die vermeintliche politische Notwendigkeit des Wirtschaftswachstums ist, wie Tim Jackson und andere gezeigt haben, höchst fragwürdig. Trotzdem ist sie geradezu heilig – so, als würde man den Einsturz unseres gesamten kulturellen Gewebes riskieren, wenn man diese Notwendigkeit infrage stellt. Den Kern des Problems nennt Jackson „die gesellschaftliche Logik des Konsums“.[10] Neuere Forschung zu „menschlichen Gegebenheiten“ („human givens“) hat unser Wissen über die emotionalen Aspekte sozialer Logiken vertieft. Als Menschen an sich – eher als einzelne Kultur oder Epoche – haben wir emotionale, soziale und psychologische Bedürfnisse in Bezug auf Identität und Status, Zugehörigkeit und Kontrolle usw. Konsumerismus erfüllt meistens die meisten dieser Bedürfnisse für viele Menschen, auch wenn er das nicht gut macht und massive Folgeschäden verursacht.[11] Konsumerismus mag ökologischer Irrsinn sein, uns nicht ewiges Wohlbefinden verschaffen und sogar grundsätzlich verblendet sein. Aber er ist insofern logisch überzeugend, als er ökonomische Strukturen mit Sozialpsychologie verbindet. Alles, was stattdessen gelten könnte, müsste eine alternative Logik in sich vorweisen – eine Logik, die in der fundamentalen Beziehung zwischen unseren inneren und äußeren Welten verankert sein muss.

Diese emergierenden sozialen und kulturellen Logiken sind die Früchte, die wir brauchen und die wir suchen, um eine bessere Welt zu bauen. Aber diese Früchte speisen sich aus spirituellen Wurzeln, die bekannt sein und kultiviert werden müssen. Das ist es, worum es in diesem Buch geht.

Teil eins: Das Anerkennen unserer spirituellen Wirrnis

„... dass wir heute ... kein eindeutiges, gemeinsames, einfaches Verhältnis zur Wirklichkeit und zu uns selbst haben. Das ist der große Mangel, der in der westlichen Welt besteht ...“

– Martin Heidegger^[12]

Teil eins gibt einen Überblick darüber, was es bedeutet, unseren kulturellen Zustand als „postsäkular“ zu bezeichnen und klärt, wie Spiritualität in diesen Kontext passt. Einerseits blicken wir auf die Verbindung zwischen Spiritualität und Religion, andererseits die zwischen Spritualität und Wohlbefinden. Zudem begründet Teil eins, warum es sich lohnt, für Spiritualität als Phänomen und Begriff zu kämpfen – nicht trotz, sondern wegen mancher Unbequemlichkeit, die daraus entsteht. Es werden einige der wesentlichen Aspekte von Spriritualität vorgestellt – Sinn, Selbsttranszendenz, Transformation und das Heilige. Und es wird gezeigt, dass es die Aufgabe des Spirituellen ist, unseren „Platz“ in der Welt (unsere Identität und Persönlichkeit) hinsichtlich seiner Bedeutung zu hinterfragen und den Stellenwert unserer „Grundlage“ (Mensch zu sein) in den Mittelpunkt zu stellen.

Wer braucht Spiritualität?

“I don’t believe in God, but I miss him”

– Julian Barnes ^[13]

Debatten über die Säkularisierung sind heftig und anhaltend ungelöst, und sie gehen an den meisten Stellen über den Rahmen dieses Buchs hinaus. Dennoch dürfte zweierlei ziemlich klar sein. Erstens: das herkömmliche Säkularisierungsnarrativ, das besagt, Religion würde unaufhaltsam verschwinden, trifft nicht zu. Zweitens: Es ist vollkommen unklar, was stattdessen vor sich geht.

Charles Taylors monumentales Werk „Ein säkulares Zeitalter“ zeigt drei hilfreiche Formen von Säkularisierung auf. Bei der ersten handelt es sich um einen sukzessiven Rückzug von Religion aus öffentlichen Institutionen. Bei der zweiten geht es um einen Rückgang von religiösem Glauben, Brauch und Engagement. In diesem Kontext wendet sich manch einer von Gott ab und zieht sich von Glaubensgemeinschaft zurück. Die dritte Form betrifft nicht Glauben an sich, sondern die gemeinsamen gesellschaftlichen Bedingungen des Glaubens, unter denen der Glaube an Gott nicht länger axiomatisch sei. Diese dritte Art der Säkularisierung verweist nicht auf Menschen, die nicht länger an Gott glauben, sondern erkennt an, was es bedeutet, im Kontexte vieler möglicher Weltanschauungen eine religiöse Weltanschauung zu vertreten, gerade wenn das öffentliche Eintreten dafür oft nicht einfach ist.^[14] Bei Taylor liest es sich so: „In diesem Sinn hängt Säkularität vom gesamten Verstehenskontext ab, in dem sich unsere moralische, spirituelle und religiöse Erfahrung und Suche abspielt.“^[15]

Dieses Projekt widmet sich der letztgenannten Form der Säkularisierung, den schwankenden „Glaubensbedingungen“. Bedingungen, in denen die spirituelle Diffusion unserer Gesellschaft bedeutet, dass es keine gemeinsamen, gesellschaftlich geteilten Berührungspunkte hinsichtlich des Sinns unseres Lebens gibt. In dieser Hinsicht ist „Spiritualität“ ein typisch postmodernes Phänomen; es gibt ein Gefühl der Fragmentierung, das den Eindruck von Orientierungslosigkeit mit sich bringt. Gleichzeitig gibt es den Hunger nach einem grö-

ßeren Bedeutungsrahmen, und die aufregende Ahnung, dass wir vielleicht etwas Neues hervorbringen. [16] Dieser größere Bedeutungsrahmen tritt unter anderem deshalb nur langsam zutage, da wir angesichts der ersten beiden Säkularisierungsformen wie gelähmt dastehen und die Gesellschaft so nehmen, als wäre man entweder religiös oder nicht religiös, allerdings mit einer begrenzten Vorstellung von beidem. Folgerichtig sind Umfragen verwirrend, rufen Fragen hervor und strotzen vor offenkundig widersprüchlichen Informationen. Ihr Defizit: Sie verkennen die dritte Ausprägung der Säkularisierung, also die Tatsache, dass die „Glaubensbedingungen“ sich radikal verändert haben.

Ein Beispiel: Eine Befragung von 2.036 britischen Erwachsenen, „The Spirit of Things Unseen“ – durchgeführt 2013 vom christlichen Thinktank Theos – ergab, dass 59 Prozent der Menschen an „irgendeine Art von spirituellem Wesen oder Sein“ glauben. Allerdings bleibt unklar, was damit gemeint ist. Das wäre hilfreich zu erfahren, da dies sogar 34 Prozent derer glauben, die sich als „nicht religiös“ bezeichnen. Auch bejahen nur 13 Prozent insgesamt (und 25 Prozent der Nichtreligiösen) die Aussage „Menschen sind rein stoffliche Wesen ohne spirituelle Komponente“, wobei wiederum die Bedeutung von „spirituelle Komponente“ Fragen aufwirft. [17] In einer anderen Theos-Studie (aus dem Jahr 2012) – „The Faith of the Faithless“ – heißt es, „mehr als ein Drittel derjenigen, die nie an einem Gottesdienst teilnehmen (35 Prozent), bekunden einen Glauben an Gott oder eine höhere Macht“. Weiter wird konstatiert, fast ein Viertel (23 Prozent) der Atheisten und bald die Hälfte (44 Prozent) derer, die nie Gottesdienste besuchen, glaube an eine menschliche Seele. Was jedoch meint „an die menschliche Seele glauben“ genau? [18]

Solches Zahlenwerk verwirrt und trägt kaum dazu bei, herauszufinden, wo wir als Gesellschaft spirituell stehen. Professor Linda Woodhead zeigt mit einer Differenzierung auf, warum dies so ist. Die meisten vorhandenen Daten stützen sich auf Annahmen aus „der alten Religionssoziologie“, basierend auf der Vorstellung von einer sukzessiven, aber umfassenden und unaufhaltsamen Säkularisierung, wohingegen „die neue Religionssoziologie“ zur Kenntnis nimmt, dass dies bei Weitem nicht so linear verläuft. Die Religionssoziologie entwickelte sich im Kontext der sozialen „Differenzierung“, in der die Kernelemente moderner Gesellschaften Kontur annahmen: Religion setzte sich von Bildung, Gesundheit und politischen Institutionen ab, wodurch die Gesellschaft mehr eigenständige Teile mit eigenständigen Funktionen aufwies. Nun jedoch müssen wir die ausgleichende Kraft der „Entdifferenzierung“ anerkennen, insbesondere die gegenseitige Befruchtung unterschiedlicher gesellschaftlicher Sektoren. Damit geht einher, dass Grenzen verwischt werden:

„Man benötigt eine Theorie sozialer Komplexität, um zu verstehen, wo Religion in einer Gesellschaft verortet ist und was mit ihr geschieht. Häufig wird angenommen, Religion sei nach wie vor ein gänzlich unabhängiger Bereich ... dieser völlig einmalige Gesellschaftsbereich, mit dem man zu tun habe – Kirchen, Moscheen und ... Das sei Religion, absolut begrenzt. Kurzum: So ist Religion nicht. Bei Entdifferenzierung verwischen akkurate Grenzlinien zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsbereichen, zum Beispiel Bildung, Recht, Entertainment, und werden unklar. Fraglos waren sie ein Charakteristikum der Ära der großen Soziologen – also der Zeit, als die Gesellschaften sich ausdifferenzierten. Heute jedoch beobachten wir die gegenläufige Entwicklung, die sowohl Religion als auch andere Felder beeinflusst.“ [19]

Um die Unklarheit noch zu verstärken: Der deutsche Philosoph Peter Sloterdijk regt an, die Entdifferenzierung nicht bloß zur Kenntnis zu nehmen, sondern darüber hinauszugehen. Der Punkt dabei sei, dass es etwas wie „Religion“ nicht gebe:

„[Der] Rückkehr der Religion nach dem ‚Scheitern‘ der Aufklärung muß eine schärfere Sicht auf die spirituellen Tatsachen entgegengestellt werden. Eine Rückwendung zur Religion ist ebensowenig möglich wie eine Rückkehr der Religion – aus dem einfachen Grund, weil es keine ‚Religion‘ und keine ‚Religionen‘

gibt, sondern nur mißverständene spirituelle Übungssysteme, ob diese nun in Kollektiven – herkömmlich: Kirche, Ordo, Umma, sangha – praktiziert werden oder in personalisierten Ausführungen – im Wechselspiel mit dem ‚eigenen Gott‘, bei dem sich die Bürger der Moderne privat versichern. Damit wird die leidige Unterscheidung zwischen ‚wahrer Religion‘ und Aberglauben gegenstandslos. Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen den Gläubigen und Ungläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt.“[20]

Anknüpfend an „anders Übende“ verwendeten Woodhead und Heelas umfassende ethnologische Forschungsarbeiten aus Kendal (Nordwestengland) als Fallstudie mit Blick auf die weitreichendere Behauptung, es habe „eine spirituelle Revolution“ gegeben. Eine Revolution, in deren Folge die auf persönliche Erfahrung und Wohlbefinden gestützte Spiritualität den Kirchengang ersetzt.[21] In den USA spricht David Tacey – ganz ähnlich – von der „Spiritualitätsrevolution“, und auch Buck und Kay tun dies in „Occupy Spirituality“.[22, 23] Offensichtlich ändert sich unsere Herangehensweise an das Spirituelle. Doch ist alles andere als klar, welche Tragweite „die Revolution“ tatsächlich aufweist. Das ist insbesondere der Tatsache geschuldet, dass die Methodik annimmt, als „spirituell“ gelte eine Handlung bereits dann, wenn die betreffende Person sie als solches bezeichnet. Dies dürfte den Empirismus zu weit treiben.

Aus all dem ist zu folgern, dass wir sehr im Dunkeln tappen mit Blick auf die Frage, welche Bedeutung wir solchen Fragen beimessen. Meredith McGuire hat dafür klare Worte gefunden: „Wir verfügen bisher nicht über eine Sprache oder ein konzeptionelles Instrumentarium, mit der bzw. dem wir unser Spiritualitätsverständnis schärfen können.“[24] Angesichts dieser Wirrnis hinsichtlich der Säkularisierung unterschied unser Projekt von Beginn an zwischen spirituellen Perspektiven („Glaubensvorstellungen“), Praktiken und Erfahrungen. Dies soll verdeutlichen, dass es sich bei dem Spirituellen – was auch immer dies sein mag – nicht nur um das handelt, was man persönlich für wahr hält. In dieser Gemengelage in Sachen Religion und Glauben dürfte es an der Zeit und von Nutzen sein, die Sprache und das begriffliche Instrumentarium für das zu stärken, was wir letztendlich meinen, wenn wir „spirituell“ sagen.

Spiritualität braucht eine Klärung, aber keine Definition

“Spirituality illuminates facets of culture in ways other concepts cannot supply.”
- Keiran Flanagan[25]

“What is the purpose of a definition?”
- Amartya Sen[26]

Bei manchen Wörtern fallen Definition und Operationalisierung leicht, bei anderen nicht, bei wieder anderen sollte man von beidem völlig absehen. Was Spiritualität anbelangt, siedelte sich das RSA-Projekt zwischen den beiden letztgenannten Optionen an. Der springende Punkt ist nicht, dass man Spiritualität nicht definieren kann – das ist oft geschehen. Vielmehr geht es um die Frage, ob man es sollte; dabei geht es auch darum, ob das, was man erreicht – einen gemeinsamen Bezugsrahmen für eine überzeugende Analyse – das überwiegt, was man einbüßt. Nämlich die inhärent vieldeutigen, absichtlich unbequemen, in sich raumgreifenden und schwer fassbaren Eigenschaften des Begriffs. (Wie im Vorwort angesprochen, halte ich „spirituelle Sensibilität“ mittlerweile für den in den meisten Kontexten sinnvolleren Begriff, aber ich stehe zu den folgenden Gedanken.) Auf diese Spannung spielte Rabbi Hugo Gyn, der kürzlich verstarb, mit folgender Äußerung an: „Spiritualität ist wie ein Vogel: Hält man sie zu fest, erstickt sie. Hält man sie nicht fest genug, fliegt sie davon.“[27] Hier die rechte Balance zu finden, ist keine rein akademische Angelegenheit. Denn eine überzeugende Spra-

che des Spirituellen steht in der vordersten Frontlinie im Kampf um einen reicheren und tiefer reichenden öffentlichen Diskurs über die Frage, wofür wir leben. Auf unserer ersten öffentlichen Veranstaltung konstatierte Madeleine Bunting, ehemalige Guardian-Mitherausgeberin:

„Meines Erachtens ist dies nicht einfach eine nebensächliche semantische Sache. Ich halte die Sprache, die wir nutzen, um diese Themen zu besprechen, für ungeheuer wichtig. Im Moment ist sie vermutlich das Wichtigste überhaupt. Denn wir haben den Kontakt zu diesem Gespräch verloren. Wir wissen nicht, wie wir über diese Dinge sprechen sollen. Erst wenn wir eine Sprache finden, die trifft und betrifft, kann das Gespräch in Gang kommen.“^[28]

Die Verwendung von „Wir“ ist immer ambivalent. Doch dieser Text tritt dafür ein, dass spätkapitalistische Demokratien wie die britische trotz vieler Vorbehalte für die weitere Verwendung der Begriffe „spirituell“ und „Spiritualität“ kämpfen müssen. Das ist gerade deshalb der Fall, weil die Gründe, weshalb wir diese Worte nicht verwenden sollten, wie defensive Antworten auf die subversiven Eigenschaften des Spirituellen wirken.

Zum einen haben manche den Eindruck, „spirituell“ sei zu stark religiös belastet. Der Anthropologe Matthew Engelke merkte in unserem ersten Seminar unter Verweis auf die engen Verbindungen von Spirituellem und Religion an: „Das Wort spirituell hat eine Geschichte, und die ist politisch.“ Aber wir können uns der Geschichte bewusst sein, ohne als ihre Geiseln zu werden. Selbst Erzatheist Sam Harris sieht etwas Gutes darin, wenn das Wort weiter verwendet wird:

„Für viele Atheisten ist ‚spirituell‘ wegen seiner Nähe zum mittelalterlichen Aberglauben wie vergiftet... [aber] wir müssen gute Wörter zurückerobern und sie dann gut nutzen – und das habe ich mit dem Wort ‚spirituell‘ vor. [...] Es gibt wohl keinen anderen Begriff, mit dem wir die bewussten Versuche bezeichnen können, die Menschen unternehmen, um ihr Gefühl des Fremd- und Entkoppeltseins (Original: *separateness*) zu überwinden (abgesehen von dem noch schwierigeren ‚mystisch‘ oder dem einschränkenderen ‚kontemplativ‘).“

Zum anderen sieht manch einer den Ausdruck „Spiritualität“ stark mit New-Age-Assoziationen belastet. Ebenso wie mit den Begleiterscheinungen individueller Entscheidungsfreiheit und individuellen Konsums. Giles Fraser hat Spiritualität beschrieben als „Religion ohne die beschwerlichen Stücke für schwache Verbraucher“^[29]. Jeremy Carrette und Richard King sprechen explizit von „kapitalistischer Spiritualität“. Sie sei die versuchte Übernahme des kulturellen Raumes, der traditionell „den Religionen“ vorbehalten war, durch eine spezifische ökonomische Agenda. Dieses Konzept bringe klammheimlich soziale und ökonomische Politiken mit sich, die um „das neoliberale Privatisierungsideal“ kreisten, das alle Bereiche des menschlichen Lebens mehr und mehr erfasse.^[30]

Diese Assoziationen sind herausfordernd. Doch kommentierte Andrew Brown, beim Guardian für Religionsthemen zuständig, eine frühere Publikation der RSA zu Spiritualität wie folgt: „Ich halte Ihre Erörterung für wichtig; es gelingt ihr erstaunlich umfassend, Spiritualität von Religion zu lösen, ohne sie einer anderen Marketingkategorie zuzuschlagen. Die Zersetzung von Spiritualität hin zu einer New-Age-Marketingstrategie ist sicherlich eines der deprimierendsten Wesensmerkmale unserer Welt.“^[31]

Der springende Punkt ist nicht so sehr, dass eine ökonomisierte Spiritualität Religion gekapert hätte. Wichtiger ist, dass der Kapitalismus Spiritualität gekapert hat, während die Religion etwas anderes im Blick hatte. Deshalb ist der Begriff gewissermaßen verunreinigt, nicht hingegen zugrunde gerichtet. Er muss als Teil konstruktiver Kapitalismuskritik neu erdacht werden – ein Unterfangen, dem wir uns mit unserem

Projekt gewidmet haben, wie in Teil drei beschrieben. Professor Oliver Davies argumentiert: „In der Dynamik einer gemeinsam verwendeten Sprache wird damit ein Befähigungsraum für nichtmaterialistische und antimaterialistische Gemeinschaft geschaffen.“

Eine dritte Herausforderung: „spirituell“ ist zu wenig griffig und zu schwammig, auch zu ungenau, als dass der Begriff als universelle Währung für einen konstruktiven Diskurs taugen könnte. Der Soziologe Keiran Flanagan etwa schreibt: „Ärgerlich an Spiritualität ist, dass der Begriff zu viel zulässt und zu wenig ausschließt.“^[32] Der buddhistische Gelehrte David Loy formuliert: „Das Wort [spirituell] genießt in manchen Kreisen zu wenig Ansehen und in manch anderen zu viel.“^[33]

Diese Bedeutungsschwankungen über die Bevölkerung hinweg entsprechen jedoch genau dem, was man erwarten würde – wenn man bedenkt, dass unser Verständnis von Spiritualität unmittelbar mit der Art und Intensität verbunden ist, mit der man sich ihr widmet. Sollte einem „spirituell“ nicht zusagen, könnte dies genauso mit einem selbst wie mit dem Begriff zusammenhängen. Dies gilt insbesondere im Hinblick darauf, wie gut man mit Ungewissheit zurechtkommt. **Denn der Nutzen des Begriffs liegt darin, dass er uns erlaubt, von Dingen zu sprechen, die man nicht wissen kann.**

Peter Sheldrake wendet hierzu ein, Spiritualität eröffne nicht allein einen Befähigungsrahmen, sondern auch einen Bezugsrahmen für den größtmöglichen Kontext: „Man sollte ‚das Spirituelle‘ nicht als einen von vielen Aspekten des Menschseins verstehen. Man erfasst den Begriff am besten, wenn man ihn als integrierenden Faktor versteht – das Leben in seiner Gesamtheit.“^[34]

Das vierte Problem besteht in der aktiven Abneigung, die manche gegenüber der Unschärfe des Begriffs und gegenüber dem tendentiösen Gebrauch hegen, der sich aus dieser Unschärfe ergeben kann. Ein Eintrag über Spiritualität im Blog der RSA wurde einmal wie folgt kommentiert: „Langsam ist mir das Wort ‚spirituell‘ echt zuwider. Es ist nichts als Humpty Dumpty: Es bedeutet genau das, was der Schreibende will. Nicht mehr und nicht weniger.“^[35]

Dieses Thema ist vor allem eine Frage des intellektuellen Stils. Doch es gibt keine Notwendigkeit, mit Blick auf Unschärfe derart lieb- und phantasielos umzugehen. Flanagan konstatiert: „Das Phänomen Spiritualität ist subjektiv, erfahrbar, nicht kopfgesteuert, nicht nachweisbar und zufällig in seinem Auftreten“^[36] All das sind Merkmale, die sich nicht ohne Weiteres strukturieren lassen, sondern sich eher für die negative Befähigung eignen: **„die Fähigkeit, in Ungewissheiten, Geheimnisvollem, Zweifeln zurechtzukommen, ohne nervös nach Fakten oder Vernunft zu greifen“.**^[37]

Der kulturelle Bedarf an konkreter negativer Befähigung lässt sich, wie Chris Harding zeigt, aufschlussreich am Beispiel Japans nach dem Vorfall von Fukushima zeigen. Hier ist der kulturelle Rahmen durch Abwesenheit von Psychologischen Elementen und Religion gekennzeichnet, wie wir sie verstehen. Für die Antwort auf die Katastrophe und die Frage, wie man ihr einen Sinn abringen kann, bedurfte es der Rahmung durch eine höhere Gewalt – hinsichtlich der Frage, an wen man sich wenden könnte und wie sich mit diesen Gesprächen Sinn stiften ließe. Harding zufolge herrscht in Japan grundlegende Skepsis in Bezug auf Konzepte und „vernünftige Ideen, die allzu zweckdienlich sind“. Der Begriff Spiritualität hingegen werde als offen und umfassend geschätzt und nicht für seine Unschärfe kritisiert.

Überhaupt stellt die integrative Ambiguität von Spiritualität in Situationen, die sonst politisch oder kulturell heikel sind, einen Vorteil dar. In unseren Seminaren wurde darauf verwiesen, dass der Begriff in den Bereichen psychischer Gesundheit und Bildung insofern nützlich sei, als er Äußerungen über Grundsätzliches ermögliche, ohne dass damit spezifische religiöse Positionen bezogen werden. Elizabeth Oldfield hielt

dem gleichwohl entgegen, dass Religion nicht als per se polarisierend gesehen werden sollte; stattdessen lässt sie sich auch als „eine sichere Ausgangsbasis für Exploration, nicht als Ausgrenzung der Ungläubigen“ sehen und erfahren.

Im Kern dieser Überlegungen steht: „spirituell“ richtet den wohlüberlegten Wert der begrifflichen Unschärfe so aus, dass der Begriff für das Verständnis unserer selbst dienlich ist:

„Unschärfe hat etwas außerordentlich Nützliches. [...] Es ist in gewisser Weise wichtig, so lange vage zu bleiben, wie es eben sein muss. Offensichtlich birgt Unschärfe Gefahren. Doch meines Erachtens ist es im Vergleich zu anderen Begriffen nicht gefährlich, wenn wir mit Unschärfe auf Spiritualität blicken. Schließlich war Spiritualität zu jeder Zeit etwas, was unser Leben dekonstruiert. Lange vor der Erfindung des Postmodernismus dekonstruierte der Geist Alltagsrealität in seiner jeweiligen Kultur. Insofern stellt Unschärfe für mich kein Problem dar, wenn es darum geht, was ich unter Spiritualität verstehe oder wie sich dies für andere darstellt.“^[38]

Ein fünftes Problem liegt in der gelegentlich geäußerten Meinung, das Konzept sei gewissermaßen zu anspruchsvoll und zu ambitioniert und somit unnötig strittig. Beispielsweise ist einer der in der westlichen Welt führenden Köpfe der Achtsamkeitsmeditation, John Kabat Zinn, sehr darauf bedacht, Achtsamkeit nicht als „spirituell“ auszugeben. Er glaubt, dass der Begriff unnötig Verwirrung stiftet: „Meine Arbeitsdefinition für spirituell: was es für uns bedeutet, wahrhaft Mensch zu sein. Und dabei belasse ich es. Denn wer weiß das schon?“^[39]

Schön und gut, doch manche behaupten, dies zu wissen, oder möchten zumindest diese Grundsatzfrage stellen. Und ein großes Plus von „spirituell“ besteht genau darin, dass es uns Gespräche darüber ermöglicht, was es bedeutet, ganz und gar Mensch zu sein, und somit in Worte zu fassen, was sich anderweitig kaum sagen lässt. **Es ist vermutlich gerade das Wesentliche des Begriffs, das wahrhafte Menschsein zu ergründen**, wie Sheldrake zeigt: „Das Wort Spiritualität steht im weitesten Sinne für Lebensstile und Praktiken, die eine Vision der menschlichen Existenz verkörpern, und wie der menschliche Geist sein volles Potenzial erlangen kann. So gesehen verkörpert ‚Spiritualität‘ eine Herangehensweise – religiös oder säkular – der es um Lebenssinn und Lebensführung des Menschen geht.“^[40]

Das tiefgründige Streben ist für das Spirituelle zentral. „Spirituell“ sollte deshalb nicht als flüchtiger Ehr- oder Statusanspruch gebraucht werden, um knifflige Fragen beiseitezuwischen. Versteht man einen Aspekt seines eigenen Verhaltens als „spirituell“, hebt es sich dadurch nicht zwangsläufig von anderen Handlungen ab, und man kann den Begriff nicht einfach nutzen, um jedwedes Verhalten zu rechtfertigen. Der Geist des Spirituellen sollte zur Prüfung einladen, nicht zur Verteidigung oder zum Ausweichen.

Wägt man diese fünf Einwände ab – religiöser Ballast, Kryptokapitalismus, Unwägbarkeiten beim Verstehen, Unschärfe sowie nicht dienliche Anspruchshaltung –, wird deutlich: Nicht trotz, sondern wegen dieser Einwände spricht vieles für den Gebrauch von „spirituell“ und „Spiritualität“.

Religiöser „Ballast“ weist uns auf die Herausforderung hin, institutionelle Weisheit zu nutzen, ohne sich ihr zu unterwerfen. Da Spiritualität Materialismus in all seinen Formen herausfordert, geht es im Spirituellen um die Herausforderung des Kapitalismus genau wie um seine Unterstützung. Wechselnde Würdigungen des Spirituellen betonen die kulturelle Herausforderung, genau darüber zu sprechen, was uns wirklich etwas bedeutet. Gesellschaftlich und kulturell kommt uns die begriffliche Unschärfe zugute, weil sie ein Gespräch über grundlegende Fragen erlaubt. Und ja, das Spirituelle wurzelt in Vorstellungen darüber, was es bedeutet, ganz und gar Mensch zu sein – und in Vorstellungen über die stetige Herausforderung, den Sinn dieser Bedeutung zu verstehen.

Mit Blick auf das Ziel, die Wirklichkeit zu verändern wie auch zu reflektieren, wäre es unsinnig, „spirituell“ streng zu definieren, da die Funktionen, die der Begriff erfüllt, durch Definitionen weitgehend aufgeweicht würden. Auf unserer öffentlichen Abschlussveranstaltung stellte Marina Benjamin diesbezüglich klar, dass alles, wofür wir „das Spirituelle“ halten, sich mit gesellschaftlichen Veränderungen ebenfalls ändert.

Vor diesem Hintergrund können wir wohl konkret werden, ohne eine Definition vorzunehmen. Dem Psychiater Andrew Powell verdanke ich dabei diesen Hinweis: Das Spirituelle transportiert Zeichen, es stellt kein Zeichen dar. Meine Folgerung: „Dem vielseitigen Begriff ‚Spiritualität‘ mangelt es an Klarheit, da er weniger ein einheitliches Konzept bezeichnet, sondern vielmehr einen Grundstock an Maßstäben – unsere Suche nach Sinn, unser Gespür für das Heilige, der Wert des Mitgefühls, die Erfahrung von Transzendenz, das Dürsten nach Transformation.“^[41] All diese Dimensionen bieten Spielräume für stetigen Wandel. Und Spiritualität bleibt ein bewegendes Fest.

Warum „Spirituell, aber nicht religiös“ daneben liegt

Im ersten RSA-Seminar zum Thema Spiritualität gab Oliver Robinson einen bemerkenswerten Überblick darüber, woher die Idee stammt, man könne „spirituell, aber nicht religiös“ sein. Er setzte auf eine „400-jährige Woge an Ideen“ auf. Der Bogen spannte sich über religiösen Pluralismus, die Romantik, Quäkertum, Mystizismus, die amerikanische transzendente Tradition, unterschiedliche Deutungen des Wissenschaftlichen, gegenkulturelle Bewegungen und die moderne Neigung, sich als „spirituell, aber nicht religiös“ zu bezeichnen (etwa ein Viertel der Menschen in Europa und den USA). Robinson stützte sich dabei auf Aspekte, die er in einem noch unveröffentlichten Buch darlegt:

„Bei Wissenschaft und Spiritualität handelt es sich um kulturelle Strömungen, die gleichermaßen dem progressiven, rebellischen Ethos der Moderne entspringen. Beide fußen auf den Werten des Erforschens, Hinterfragens, unablässigen Erneuerns und endlosen Suchens. Daher sind beide skeptisch gegenüber Religion als einem Wahrheitsvehikel und gegenüber heiligen Büchern aus alten Zeiten als Weisheitsquellen. Ausgehend von diesem gemeinsamen Ausgangspunkt begeben sie sich in entgegengesetzte Richtungen, verfügen jedoch weiterhin über bedeutende Anknüpfungspunkte. Während Wissenschaft als rationaler Kopf der Moderne gilt und gegolten hat, der die Welt rigoros und schematisch erkundet, ist und war Spiritualität das pulsierende, emotionale Herz, das dem Mystischen, Transzendentalen, Intuitiven und Unbeschreiblichen auf den Grund geht.“^[42]

Wurden die Begriffe Spiritualität und Religion einst deckungsgleich verwendet, sind sie modernen Auffassungen zufolge eher als Gegenpole oder aber als Übergeordnetes (Religion) und seine wesentliche Funktion (Spiritualität) zu verstehen. Mit dieser Verschiebung ging ein wachsendes öffentliches und akademisches Interesse an Spiritualität einher. Von 1970 bis 2005 verdoppelte sich in der Forschungsliteratur der Psychologie die Zahl der Zitate von Werken, die das Wort „Religion“ im Titel tragen, wohingegen Zitate von Werken mit „Spiritualität“ im Titel im selben Zeitraum zahlenmäßig um das 40-Fache zulegten.^[43] Während wir von einer einzelnen Studie nicht zu viel erwarten sollten, legen Forschungsarbeiten von Nancy Ammerman in den USA nahe, dass Menschen, die sich selbst als „spirituell, aber nicht religiös“ bezeichnen, in ihrer Praxis häufig weder spirituell noch religiös sind, da sie sich dem Spirituellen außerhalb eines beständigen sozialen Zusammenhangs annähern.^[44]

Von Zinnbauer und Pargament stammt folgende Liste an entstehenden Gegensätzen zwischen den modernen Begriffsverwendungen, was sich in die stark zunehmende Spiritualitätsforschung einfügt^[45]: substantielle Religion vs. zweckbetonte Spiritualität; statische Religion vs. adaptive Spiritualität; institutionell objektive Religion vs. personell subjektive Spiritualität; glaubensgestützte Religion vs. emotions- bzw. erfahrungsbasierte Spiritualität; negative Religion vs. positive Spiritualität.

Diese Gegenüberstellungen sind hilfreich, da sie die gefühlte Wahrnehmung stützen, „Spiritualität“ sei gewissermaßen frisch und erstrebenswert, Religion aber dem Untergang geweiht und aus der Mode gekommen. Bei näherer Betrachtung zeigt diese Analyse jedoch Schwächen. Oder, wie Elizabeth Oldfield in unserem ersten Seminar anmerkte: Es besteht die Gefahr, dass Spiritualität und Religion sich gegenseitig definieren, und zwar dergestalt, dass mit zunehmender Wirkung der „Spiritualität“ als offen, wissbegierig und integrativ die Religion mehr und mehr als beschränkt, reaktionär und patriarchalisch ins Hintertreffen gerät – wenngleich namhafte Denker wie Terry Eagleton and John Gray sich in den vergangenen Jahren gegenläufig geäußert haben.[46]

Die Charakterisierung als „spirituell, aber nicht religiös“ ist zwar mittlerweile gewissermaßen normal, verstärkt aber unter Umständen die intellektuelle Befangenheit hinsichtlich des Spirituellen. Üblicherweise bedeutet es in etwa: „Ich möchte mich nicht mit einer antiquierten und kompromittierten Institution identifizieren.“ Oder auch: „Ich möchte nicht, dass mir irgendwelche Regeln vorgegeben werden, indem ich mich einer Organisation anschließe.“ Dieser Grundgedanke findet sich auch in der Abneigung gegenüber einer Mitgliedschaft in politischen Parteien oder anderen Vereinigungen, deren bindende Wirkung einem bestimmten gemeinsamen Bekenntnis innewohnt.

Ungeachtet der theoretischen Erwägungen, die „spirituell“ unterfüttern, sehen sich Menschen, die diese Beschreibung für sich in Anspruch nehmen, Kritik von beiden Seiten ausgesetzt: von Atheisten wegen ihrer vermeintlichen Irrationalität und ihres scheinbaren Wunschdenkens; von institutionalisierter Religion wegen ihrer wurzellosen Selbstgefälligkeit und ihres Mangels an Verbindlichkeit. Dabei übersehen wir – zu unserem Nachteil – die unzähligen Nuancen an Identifikationen und Sehnsüchten inner- und außerhalb dieser Kategorie.

Unseren Äußerungen über das Spirituelle mangelt es vor allem deshalb an Stimmigkeit, da es von historischer und kultureller Kontingenz subsumiert wurde und nun zwischen Religion und der Ablehnung von Religion erdrückt wird. Nichtsdestotrotz wäre es sicherlich unklug, Religion als das verzichtbare „Badewasser“ zu sehen, in dem das kostbare „spirituelle Kind“ sitzt. Eine umfassendere Betrachtung verdeutlicht das menschliche Bedürfnis nach institutioneller Unterstützung und Orientierungshilfe, gemeinsamen Mythen, Ritualen und Bräuchen, historischen Perspektiven und kulturellen Einflüssen – alles keine unwichtigen Dinge.

Man kann Religionen als die spezifischen kulturellen, dogmatischen und institutionellen Ausdrucksformen universeller spiritueller Bedürfnisse der Menschen bezeichnen. Dies gibt Anlass, unsere Vorstellung vom „Glauben“ und von der Bedeutung, religiös zu sein, zu hinterfragen, statt Religion pauschal abzutun. Ist es dann kein Erkennungszeichen einer spirituell verarmten Gesellschaft, dass viele ihre Grundeinstellung in Bezug auf die Welt derart relativierend und defensiv als „spirituell, aber nicht religiös“ bezeichnen? Zwei Vergleiche könnten Aufschluss geben: „gebildet, aber nicht dank Unterricht“ oder „gesund, aber nicht durch Medizin“.

Es gibt hier ein gewichtiges Gegenargument: Wenn die komplexe Beziehung zur Religion ein Grund dafür ist, dass „Spiritualität“ sich kaum eindeutig definieren lässt und dass manch einer gegenüber Spiritualität allgemein skeptisch ist, besteht Anlass, Spiritualität analytisch einzuordnen und eindeutig sowie umfassend von Religion zu unterscheiden. Es lassen sich zahlreiche Versuche solcher Gegenüberstellungen zu Religion finden, denen zufolge Spiritualität Teil einer größeren „subjektiven Wende“ in den Sozialwissenschaften ist, gekennzeichnet dadurch, dass Individualismus zur Norm wird und spirituelle Beschäftigung entinstitutionalisiert und von Lehren, Ritualen und gemeinschaftlichen Bräuchen entkleidet wird.[47]

In diesem Sinne ist zu sehen, was der Autor Sam Harris zuletzt mit seiner beeindruckenden Beschreibung der Spiritualität für Atheisten präsentiert hat. Doch sein Augenmerk richtet sich nahezu ausschließlich

auf individuelle spirituelle Erfahrungen und auf achtsamkeitsgeleitete Handlungen als Weg zu diesen Erfahrungen. Bewusstseinerweiterung und Selbsttranszendenz stellen zwar wesentliche Faktoren von Spiritualität dar, sind jedoch nur ein Teil des Ganzen.[48]

Um eine gründlichere und umfassendere Auseinandersetzung handelt es sich bei der Systematik heutiger Spiritualität, die der Philosoph David Rousseau vorgelegt hat[49]. Er erfasst Spiritualität als hochkomplexes Phänomen, das aus dreizehn einzelnen Teilen besteht. Er sieht die Ursache von Unübersichtlichkeit darin, dass gemeinhin auf jeden dieser sehr eigenständigen Teile mit derselben Bezeichnung – „Spiritualität“ – Bezug genommen werde, wobei die Abgrenzungen zwischen diesen Teilen übergangen würden. Beispiele sind spirituelles Erleben, Verhalten und Wachstum. Dies verdeutlicht einen wesentlichen Unterschied zwischen Spiritualität und Religion: Für diese sind spezifische Lehren konstitutiv, für Spiritualität hingegen nicht. Dies wirft jedoch viele Fragen dazu auf, wie Dogmen innerhalb von Religionen genau wirken und ob wir tatsächlich ohne stellvertretende Dogmen in säkularer Form leben können.

Gute Theorien können ausgesprochen zweckmäßig sein, und Rousseaus Übersicht über Spiritualität ist eine der besten, die es zu diesem Thema gibt, wobei es allerdings ein fundamentales Problem zu geben scheint. Wie konsistent eine Spiritualitätstheorie auch sein mag, kann doch niemand definitiv prüfen, was Spiritualität ist oder sein sollte. Worte und Denkgebäude leben, atmen und ändern sich, da sie mit der Welt in Berührung kommen, insbesondere Spiritualität – ein dem Wesen nach reflexiver Begriff. Es bedarf einer individuellen Erfahrung mit Spirituellem oder einer individuellen Auseinandersetzung damit, wenn sich ein persönliches Verständnis entwickeln soll, das sich vielleicht aufs Neue ändert, sofern es auf alternative Sichtweisen oder Gepflogenheiten anderer Menschen trifft.[50]

Beim Spirituellem geht es eher um Sinn als um „Glück“

“For a civilization so fixated on achieving happiness, we seem to be remarkably incompetent at the task.”
– Oliver Burkeman[51]

Die vielleicht wichtigste Erkenntnis im Zusammenhang mit dem Studenten-Designwettbewerb der RSA zum Thema Spiritualität im Jahr 2012: Trotz eines detaillierten Briefings, was mit spirituell gemeint sein könnte, machten die Studenten (20 bis 26 Jahre alt) in ihren Entwürfen und Begründungen keinerlei Unterschied zwischen Spiritualität und Wohlbefinden (well-being). Unklar ist, ob das Briefing zu dürftig war oder ob es im weiteren Sinne an Bewusstsein mangelte, was spirituell meinen könnte – abgesehen davon, dass man sich gut fühlt.

Diese Verschmelzung steht in starkem Kontrast zu den Beiträgen der (älteren) Seminarteilnehmer und Redner auf öffentlichen Veranstaltungen. Ihnen war sehr daran gelegen zu betonen, dass die Funktion spiritueller Perspektiven, Praktiken und Erfahrungen eben nicht darin besteht, Menschen glücklich zu machen. In unseren Seminaren wurde dies auch mit zahlreichen Beispielen verdeutlicht.

Professor Oliver Davies beschrieb als spirituellste Phase seines Lebens eine zweijährige Rückzugsphase, in der er sich um seinen Adoptivsohn kümmerte, der auf die schiefe Bahn geraten war. Er bezeichnete diese Zeit als spirituell viel intensiver denn Glückszustände oder Erlebnishunger in anderen Phasen seines Lebens.

Solche Erfahrungen können höchst bedeutungsvoll und darum bereichernd sein. In ihrem Kern geht es aber nicht darum, „glücklich“ zu sein. Dies deckt sich mit Untersuchungen von Baumeister und seinem

Team, die 400 US-Amerikaner im Alter von 18 bis 78 Jahren fragten, ob sie ihr Leben als sinnvoll und/oder glücklich bezeichnen würden. Es zeigte sich ein großer Unterschied zwischen den beiden Begrifflichkeiten. „Offensichtlich ist Glück nicht alles, wonach Menschen streben“, so die Studie, „und **das sinnvolle, aber unglückliche Leben ist auf gewisse Art mehr zu bewundern als das glückliche Leben, das aber ohne Sinn ist.**“ Baumeister zufolge könnte dies daran liegen, dass Glück oft mit „Nehmen“ einhergeht, wohingegen Sinnhaftigkeit im Leben mit „Geben“ korrespondiert.[52]

Jules Evans ergänzte diese Sinnperspektive um seinen lebhaften Krisenbericht aus einer Zeit, in der er soziale Angststörungen hatte. Aber er argumentierte, im Zuge der Fortschritte seiner Forschungsarbeit auf diesem Feld gehe es weniger um einzelne Erlebnisse als um die längerfristigen Veränderungen unserer Weltsicht und -beziehung, die auch aus solchen Erfahrungen besteht. Denker wie Thomas Keating äußern – so Evans – folgende Überlegung: Wenn es um die Stärkung unserer Fähigkeit zu Einsicht und Praxis geht, gehe nichts über Krisen und Demütigung. Keating spreche davon, in seinen Gebeten mittlerweile um Demütigung als Form der Gnade zu bitten.[53]

Madeleine Bunting verweist auf den trügerischen Anspruch, der aus der Gefahr herrührt, die Zielsetzungen von Spiritualität mit denen psychologischen Wohlbefindens zu verschmelzen oder zu verwechseln. In unserem wohl berechtigten Wunsch, glücklich zu sein, hilft das Spirituelle zu verstehen, warum das unmittelbare Streben nach Glück oft kontraproduktiv ist; ihm fehlt oft jeglicher Realitätsbezug. Während Glück an sich in Ordnung ist und man sich besser fühlt, wenn man – zum Beispiel – die Faustregel „fünfmal am Tag was Gutes für den Geist“ befolgt, ist das menschliche Leiden tief in unserer grundsätzlichen Anfälligkeit für die Unwägbarkeiten des Lebens verwurzelt, womit wir uns vermutlich nicht ausreichend befassen.

Diesen Punkt vertiefte Mark Vernon in einer E-Mail folgendermaßen: „Spirituelle Bekenntnisse in einem theologischen Setting handeln letzten Endes von einem Bekenntnis zu dem, was man das Sein an sich nennen könnte. Wer dem Religiösen zugeneigt ist, hat vermutlich ein Gespür für die Kontingenz des Lebens, das Universum und all das, was mit dem Bedürfnis einhergeht, das Dasein zu bestätigen – das, was kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit ist, nämlich Gott. Dies klingt vielleicht sehr akademisch, lässt sich aber wohl handfester sagen: Spirituelle Bekenntnisse eröffnen einen Weg, in einer vergänglichen und leidvollen Welt Trost und Sinn zu finden.“

Professor Chris Cook hat die Bedeutung des Spirituellen für verschiedenste Formen von Genesung erforscht. Klinische Erfahrungen mit Vergewaltigungs- oder Missbrauchsopfern haben ihn zu dem Schluss geführt, dass ihre Heilung meist dann am besten verläuft, wenn bestimmte menschliche Begegnungen stattfinden: „Momente, in denen derartige Traumata offenbart wurden, waren auf undefinierbare Weise ‚spirituell‘. Mit anderen Worten: Wenngleich sie nicht explizit als spirituell bzw. religiös zu bezeichnen wären, haben sie etwas ‚Spirituelles‘ an sich.“ In ähnlicher Weise verweist Professor Margaret Holloway auf „verwundete Heiler“ im Bereich der Sozialarbeit – wer selbst Leid durchgemacht hat, kann häufig am wirkungsvollsten das Leid anderer mindern. So gesehen erwächst das Gefühl, Sinn zu erleben, aus dem „Wissen, gebraucht zu werden“.

„Der Heilende geht aus geteilter Schwäche und Verletzlichkeit auf andere zu, um zu heilen. Dies lehrt uns, unseren eigenen Schmerz, der möglicherweise auf eine ähnliche persönliche Erfahrung zurückzuführen ist, zu nutzen, anstatt ihn zu umgehen. Er ist der Schlüssel für die Fähigkeit des Heilenden, zu Sterbenden oder Trauernden eine Verbindung aufzubauen.“[54]

Der Gedanke, das Spirituelle sei weniger ein Weg zu größerem Glück als vielmehr einer der Sinnfindung in und durch Leid, klingt buddhistisch. Doch gibt es auch eine verwandte christliche Sicht. Francis Spufford

schreibt in seinem ausgezeichnet zu lesenden Buch „Unapologetic“, die beste moderne Auffassung von „Sünde“ sei „der menschliche Hang, Dinge zu vergeigen“. Damit meint er nicht in erster Linie, dass etwas falsch läuft, sondern dass wir aktiv zunichte machen, was für unser Leben von Wert ist. Er hält dies für grundlegend menschlich und sieht in dieser Einsicht keinen Auslöser für Trübsinn, sondern im Gegenteil für eine Art von Befreiung:

„Ich habe bemerkt, dass das Eingeständnis, auch Schwarz in der Farbpalette meiner Psyche zu haben, die schwarze Farbe nicht wirkungsvoller werden lässt. Auch erhält hierdurch keine Halbwahrheit mehr Einfluss auf mich, als sinnvoll ist. Das Gegenteil ist der Fall. Anzuerkennen, dass Schwarz im Spiel ist, lässt es schwächer werden. So fällt es leichter, auf das Übrige in seiner Mischung zu achten. Es hilft einem, nicht länger Zeit darauf zu verschwenden, etwas abzustreiten. Und so hilft es einem auch, dem Hin und Her zwischen unrealistischem Eigenlob und unrealistischen Selbstvorwürfen ein Ende zu machen. Es hilft einem, nett zu sich selbst zu sein.“^[55]

Dr. Danny Penman, Achtsamkeitslehrer und Autor, äußert die Überlegung, dass diese Art der Selbstakzeptanz eine Voraussetzung für das Wachsen ist, seinerseits auch ein elementarer Bestandteil der humanistischen Psychologie. In den Worten von Carl Rogers: „Das merkwürdige Paradox ist, dass ich mich dann verändern kann, wenn ich mich so akzeptiere, wie ich bin.“^[56]

Das Herz des Spirituellen – unsere „Grundlage“ zählt, nicht unser „Platz“

“A talent for speaking differently, rather than arguing well, is the chief instrument of cultural change.”
- Richard Rorty ^[57]

Spiritualität bedeutet, wie bereits dargelegt, für viele Leute sehr Unterschiedliches. Zur Veranschaulichung einiger gemeinsamer Grundlagen empfiehlt es sich dabei, das Phänomen anhand des polarisierendsten Themas – Glaubensvorstellungen – zu betrachten, das mehr oder weniger aus drei Blickwinkeln gesehen wird.^[58]

Erstens: Für religiöse Spiritualität sind Religionen die kulturelle und institutionelle Ausdrucksform des Spirituellen.

Zweitens: Die Betrachtungsweise „spirituell, aber nicht religiös“ deckt – wenngleich sie ambivalent ist, wie schon gesagt – die große und heterogene Gruppe derer ab, die über keinen entschiedenen Glauben und über keine kulturell etablierten Institutionen verfügen.

Drittens und maßgeblich für die Verortung der meisten Spiritualitätsaspekte: Es gibt eine zunehmende „säkulare Spiritualität“, üblicherweise atheistisch oder humanistisch, die allerdings nicht die Vorstellung negiert, dass manche Erfahrungen, Rituale oder Praktiken tiefsinniger oder bedeutungsvoller sein können als andere. Diese Sichtweise hält nach wie vor an dem Begriff „spirituell“ zur griffigen Benennung dieser Option fest. Beispielhaft sei hier an humanistische Hohepriester gedacht, die Trauungen und Bestattungen Würde verleihen, oder an den gänzlich unbestimmten Charakter der „höheren Macht“, auf die „anonyme Alkoholiker“ vertrauen sollen^[59]. Oder man denke hier an Ekstase beim Tanzen, vollendete Kunst, den Zauber der Natur, die Geburt eines Kindes, sogar an die sexuelle Vereinigung, die ihr vorausging. Allen Problemen mit dem Wort „spirituell“ zum Trotz kommen wir in vielen Lebenslagen anscheinend nicht ohne diese Bezeichnung aus, wenn wir eine Wertschätzung ausdrücken wollen, die andernfalls unbeschreibbar wäre.

Weisen diese drei Perspektiven auf Spiritualität gemeinsame Gradmesser auf? Ich meine, dass dies der Fall ist, doch offenkundig handelt es sich dabei nicht um Gott, spezifische Orte oder Geschichten, Handlungen oder sogar Moralvorstellungen. Die Schnittmenge scheint – ganz gleich, ob es hier um das Heilige,

Transzendenz oder Sinn geht – die Bedeutung unserer „Grundlage“, nicht so sehr die unseres „Platzes“ zu sein. Diese Unterscheidung findet sich im Buddhismus, aber auch in existenzialistischen oder phänomenologischen Erwägungen. Vor allem zu nennen ist hier Tillichs Bezeichnung Gottes als „Sein selbst“ und somit als das, was uns nicht nur teilweise oder stellvertretend, sondern unbedingt angeht. Das heißt, es ist das Anliegen, in dem alle anderen Anliegen zusammenlaufen. Die Unterscheidung ist evident in Heideggers Betonung des Seins gegenüber dem Seienden, auch in dem philosophischen Primat des empirischen Mensch-Seins oder – in seiner Formulierung – im „Dasein“.[60]

Unter Grundlage verstehe ich die wirklich elementaren Tatsachen unserer Existenz: dass es uns gibt, dass wir in und durch diesen Körper existieren, der irgendwie atmet, dass wir ein Selbst durch und für andere formen, dass wir ein höchst unwahrscheinlicher Teil eines unergründlichen Ganzen sind und, natürlich, dass wir unweigerlich sterben werden. Der Psychotherapeut Mark Epstein beschreibt die Relevanz unserer Grundlage so: Er bezeichnet **das Spirituelle als „alles, was uns über die Persönlichkeit hinausträgt“**.

Jeder, der eine lebensbedrohliche Krankheit durchlebt oder durchlebt hat, weiß, dass das Nachdenken über unsere Grundlage die Wichtigkeit steigert, unser Leben nicht aufzuschieben und unsere verbleibende Zeit für wirklich Wichtiges zu nutzen. Untersuchungen dazu, was Sterbende wirklich bereuen, lassen allerdings vermuten, dass die meisten von uns dies nicht tun, sondern ihr Leben aufschieben.

Und warum? Weil die Welt unsere Bindung an unseren Platz verstetigt, womit ich unsere konstruierten Identitäten, unseren instabilen Ruf, unsere unersättlichen Sehnsüchte meine. Wir verzetteln uns in unserer Identifikation mit unserem Platz und den damit einhergehenden kulturellen Statussymbolen: unsere Wohnungen, unsere Gehälter, unsere Kleidung, unsere Twitter-Follower. Es sei T. S. Eliot zitiert, der schreibt, wir seien „[v]erwirrt vor lauter verwirrter Verwirrung und bedeutungsleer“[61].

Das sollte niemanden überraschen? Im Großbritannien des 21. Jahrhunderts ist der durchschnittliche erwachsene Städter täglich etwa 300 Werbeanzeigen ausgesetzt, und wir finden uns inmitten der „sozialen Logik des Kosums“ gefangen, wie der Wirtschaftswissenschaftler Tim Jackson es nennt.[62] Es gibt keine einfachen Kausalitäten bei solchen Themen. Aber während unsere Ankettung an unseren Platz den Konsum anfacht, könnte unser Erleben unserer Grundlage uns immun gegen den Gedanken machen, dass wir Konsum für die Bestätigung unserer Selbst brauchen.

Zudem misslingt uns die Rückbesinnung auf grundlegende Bedingungen unseres Daseins vielleicht auch wegen der allmählichen, unablässigen Verschiebung, in der wir uns immer mehr als Konsumenten, nicht als Bürger verstehen. Akribisch dokumentiert wird diese Verschiebung vom Public Interest Research Centre. [63] Konsum ist älter als Kapitalismus und gehört zum Menschsein, doch Konsumerismus ist weniger harmlos; **seine Sicht auf das Leben des Menschen bringt uns auf Distanz zu unserer existenziellen Grundlage und bedroht dabei unsere ökologische Grundlage.**

Buddhas Worte dazu: „Menschen lieben ihren Platz: Sie ergötzen sich daran und schwelgen darin. Es fällt Menschen, die ihren Platz lieben, sich dafür begeistern und darin schwelgen, schwer, ihre Grundlage zu sehen: diese Bedingtheit, das bedingte Entstehen.“

Vom säkularen buddhistischen Autor Stephen Batchelor stammt folgender Kommentar: „Die Bindung an ihren Platz lässt Menschen für die grundlegende Kontingenz ihres Seins blind werden. Der eigene Platz ist das, woran man am stärksten gebunden ist. Er stellt das Fundament dar, auf dem die gesamte eigene Identität aufbaut. Seine Form erhält er durch die Identifikation mit einem physischen Ort und einer gesellschaftlichen Stellung, durch religiöse und politische Überzeugungen, durch die instinktive Überzeugung,

ein einzelnes Ich zu sein. Seinen Platz hat man dort, wo man steht und von wo man Stellung gegen all das bezieht, wodurch „meins“ anscheinend infrage gestellt wird. Diese Position ist deine Haltung gegenüber der Welt: Es umspannt alles, was an der Trennlinie zwischen „dir“ von „mir“ liegt. Die Freude darüber führt zu einem Gefühl, sich fest und geschützt inmitten der Existenz zu befinden, die ganz und gar nicht fest und geschützt ist. Dies zu verlieren, so fürchtet man, würde einer Verdrängung all dessen, was einem lieb ist, durch Chaos, Inhaltsleere oder Irrsinn gleichkommen.“[64]

Vieles im modernen Leben bestätigt immer wieder das Gefühl, dass unser Platz alles ist, was wir haben, nicht nur konsumtechnisch gesehen. Anthony Giddens etwa, der angesehene Soziologe, spricht in Bezug darauf, Arbeit und eine Bleibe zu haben, von „ontologischer Sicherheit“[65]. Aus einem spirituellen Blickwinkel ist dies jedoch ein „Platz“, keine Grundlage. Radikal ist spirituelle Lehre in der Hinsicht, dass sie auf einer tiefgründigeren Betrachtung der Bedingungen, nicht der Existenz als solcher, beharrt. Batchelor erklärt:

„Gautama ließ für seine Suche alles hinter sich, was mit seinem Platz verbunden war – seinen König, seine Heimat, seine gesellschaftliche Stellung, seine familiäre Rolle, seine Glaubensvorstellungen, seine Überzeugung, ein Ich mit Verantwortung für Körper und Geist zu sein – und brach dennoch nicht psychotisch zusammen. Indem er nämlich seinen Platz (Alaya) aufgab, gelangte er zu einer Grundlage (Tthana), die sich allerdings deutlich von der scheinbar soliden Grundlage eines Platzes unterscheidet. Es ist die ungewisse, vergängliche, vieldeutige, unvorhersehbare, faszinierende und furchteinflößende Grundlage namens „Leben“. Leben ist haltlose Grundlage: Kaum tritt es in Erscheinung, verschwindet es wieder, nur um sich zu erneuern, um dann plötzlich wieder zu enden und zu obsiegen.“

Das Spirituelle dergestalt ernst zu nehmen, ist „eine existenzielle Neujustierung, eine seismische Verschiebung im Kern seines Ichs, wie auch in der eigenen Beziehung zu anderen und zur Welt“. Hier haben wir es nicht mit Spiritualität als Form von Gemütlichkeit zu tun oder mit den „Kerzen im Badezimmer“, über die wir auf unserer ersten Veranstaltung Witze gemacht haben, sondern vielmehr mit einer völlig anderen Weise der Lebensführung.

„Die bodenlose Grundlage ist nicht gleichbedeutend mit der Abwesenheit einer Stütze. Sie unterstützt einen auf andere Weise. Während ein Platz einen binden und abschotten kann, lässt diese Grundlage einen gehen und öffnet einen. Sie steht nicht einen Moment still. Um davon unterstützt zu werden, muss man sich anders dazu verhalten. Statt entschlossen auf beiden Füßen zu stehen und mit beiden Händen fest zuzufassen, um sich an seinem Platz sicher zu fühlen, muss man hier wie ein Wasserläufer über die flüssige, schillernde Oberfläche huschen und wie ein quirliger Fisch mit seinem schnellen Strom schwimmen. Gautama verglich diese Erfahrung damit, in einen Fluss zu steigen.“ [66]

Die Quintessenz der Unterscheidung von Grundlage und Platz ist nicht, dass man sich dem materiellen Leben entsagen, sondern dass man tiefgehender verstehen sollte, worum es bei der Gegenüberstellung von spirituell und materiell wirklich geht – und warum das, was dann aufsteigt, radikal inklusiv ist. Bei vielen von uns handelt das Leben zu großen Teilen von Mustern der Identitätsbildung und gesellschaftlicher Reputation in der materiellen Welt. Aber da ist auch noch ein kaum beachteter Aspekt in der Kontingenz, dass wir überhaupt hier sind, den das Spirituelle ungeachtet religiösen Glaubens anspricht.

Nach Batchelors Lesart des Buddhismus stellt sich diese Kontingenz also auf eine spezifische Art und Weise dar. Doch finden sich ähnliche Vorstellungen in den meisten Weltreligionen; bei vielen, die sich als „spirituell, aber nicht religiös“ verstehen; sowie in den aufkeimenden Formen atheistischer Spiritualität. **Stets ist man durch das Spirituelle angehalten, seine existenzielle „Grundlage“ zu betrachten, zu kennen und zu fühlen – zu verstehen, was es heißt, nicht eine bestimmte Person zu einer Zeit an einem spezifischen Ort, sondern Mensch an sich zu sein.**

Es wäre allerdings bedauerndwert, würde Spiritualität auf diese Grundlage-Platz-Unterscheidung reduziert. Wie bei Andrew Powells Unterscheidung – Träger eines Zeichens gegenüber dem Zeichen selbst – eignet sich eine alte Zen-Unterscheidung als Verweis auf die „Grundlage“: „der Finger, der auf den Mond zeigt“, nicht „der Mond“ als solcher. Die Erkundung unserer Grundlage in dem Wissen, dass es wichtig ist, „hier zu sein“, eröffnet vielfältige Aspekte des Spirituellen: die Glaubensvorstellungen, das Heilige, das Erwachen, die Erfahrungen, die Betrachtungsweisen und die Handlungen, die allesamt aus einem tiefgründigeren und vollständigeren Verständnis der menschlichen Natur geschlossen und wertgeschätzt werden können. Darum geht es im Folgenden.

Teil zwei: Die Suche nach der spirituellen „Grundlage“: Was sind wir?

“...The prevalent sensation of oneself as a separate ego enclosed in a bag of skin is a hallucination which accords neither with Western science nor with the experimental philosophy-religions of the East...”

-Alan Watts [67]

Teil zwei widmet sich der Verbindung zwischen unserem Verständnis der menschlichen Natur und unserer Anerkennung des Spirituellen. Eine Sichtung der Literatur legt nahe, dass sechs Beziehungen eine genauere Betrachtung wert sind: soziales Gehirn und Natur des Glaubens – kulturelle Wahrnehmung und das Heilige – automatisiertes Verhalten und die Notwendigkeit, „aufzuwachen“ – verkörperte Erkenntnis und Erfahrung von Bedeutung – hemisphärische Lateralisation und der Wunsch nach Balance – neuronale Plastizität und die Rolle spiritueller Praktiken. Die sich verbreitende wissenschaftliche Vorstellung davon, was wir sind und wie wir uns verhalten, fußt auf mehreren Fachbereichen und sollte nicht als Grundsatz für die Stichhaltigkeit des Spirituellen verstanden werden. Stattdessen sollte man es als förderlichen Rahmen für die Idee sehen, dass das Spirituelle für menschliche Erfahrungen wesentlich ist. Eine Anomalie, eine Nischenerscheinung oder etwas Altertümliches ist es nicht.

Die sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts abzeichnende Perspektive auf unsere „Grundlage“ signalisiert, dass wir grundlegend durch Entwicklungsbiologie verkörpert und konstituiert sind. Zugleich sind wir, verwoben in komplexe Online- und Offlinenetzwerke, extreme Gewohnheitstiere, die auf gesellschaftliche und kulturelle Regeln sehr sensibel reagieren und von geistigen Marotten und Voreingenommensein durchtränkt sind, bei all dem viel mehr rationalisierend als rational.

Ein solcher Perspektivwechsel ist wichtig, da jede kulturell abgesegnete Form von Wissen mit einer impliziten Aufforderung einhergeht. Bei der Wissenschaft ist es die Ermahnung zu Experiment und Datenanalyse. Bei der Geschichte ist es die Ermahnung, sich kritisch mit Primär- und Sekundärquellen auseinanderzusetzen. Bei der Philosophie: Annahmen zu hinterfragen, Unterscheidungen zu treffen und Logik walten zu lassen. Soll Spiritualität verstanden werden als etwas, das ontologisches Gewicht und soziales Ansehen hat, benötigt auch sie eine gesellschaftlich anerkannte Ermahnung, wie es im christlichen Westen jahrhundertlang und in vielen Gesellschaften weltweit nach wie vor der Fall ist.

Die spirituelle Ermahnung ist grundsätzlich experimenteller Art: nämlich bestmöglich zu verstehen, was wir sind. Derartige Selbsterkenntnis ist zutiefst reflexiv. Es geht dabei nicht um gelegentliche Einsicht, sondern um Folgendes: Wir müssen unser fortgeschrittenes Verständnis der Natur des Menschen in der dritten Person möglichst mit einer zunehmenden Fähigkeit verbinden, zu beobachten, wie sich unser Wesen der ersten Person in der Praxis manifestiert. Zugleich müssen wir diese Erfahrung und dieses Erkenntnis in Zusammenhängen der zweiten Person auf Stichhaltigkeit und Relevanz prüfen. Bei Spiritualität geht es also um Ich, Wir und Es. Das Unterfangen, sich selbst umfassender kennenzulernen – durch Verstehen und Erfahren – ist nicht bloß ein Auftakt sinnvoller gesellschaftlicher Veränderung, sondern die Sache an sich.

Spiritualität durch diese Brille neu zu betrachten zielt nicht darauf ab, spirituellen Inhalt kleinzureden. Uns liegt nicht daran, unsere herrlich komplizierten existenziellen und ethischen Fragen zu psychologischen und soziologischen Konzepten zusammenschrumpfen. Es geht vielmehr darum, die Ursprünge solcher Fragen und Erfahrungen mit Hilfe unverbrauchter intellektueller Ressourcen zu erkunden.

Das soziale Gehirn: weshalb „Glauben“ nicht das ist, was wir üblicherweise annehmen

“I’m not only agnostic about the answer, I’m agnostic about the question.”

-Jonathan Safran Foer responding to: ‘what do you believe?’ on Radio 4. [68]

Immanuel Kant sah die Auswirkung der liberalen Aufklärung auf unser spirituelles Leben so: Wir wären zutiefst verlegen, wenn jemand den Raum betreten würde, während wir dort auf Knien beteten. Dieses Gefühl von Scham ist, wie oben bereits erwähnt, auch heute weit verbreitet. Und das Unbehagen angesichts des Spirituellen ist zum Teil auf die säkularisierten erkenntnistheoretischen und moralischen Gerüste des Christentums zurückzuführen, die von der Aufklärung aufgenommen wurden, insbesondere die Gegensätze von Körper und Geist, Vernunft und Gefühl sowie Kultur und Natur. Sie alle waren wertebestimmt und in die politischen Projekte der Aufklärung eingeschlossen.[69]

Diese Trennlinien spielen – Andrew Marr zufolge – eine wichtige Rolle für viele oder gar die meisten Menschen in heutigen europäischen Gesellschaften, die in einer „trägen, verwirrenden Mitte zwischen starkem Glauben und starkem Unglauben“[70] leben. Vielleicht erleben wir körperlich etwas, das Glauben gleichkommt – doch rational, verstandesmäßig können wir es nicht ergründen oder im öffentlichen Diskurs in Worte fassen. Zudem fehlt uns jeglicher externer Bezugsrahmen, über den wir die daraus entspringende Konfusion ausräumen könnten.

Eine beträchtliche Herausforderung in dem Bemühen, das Spirituelle konkreter und griffiger zu machen, liegt somit darin, unsere derzeit verkümmerte Vorstellung dessen aufzuwerten, was es bedeutet zu glauben. Etwas zu glauben wird häufig so verstanden, als befürworte man eine Tatsachenaussage dazu, wie etwas nach Lage der Dinge ist – doch ist dies weder zeitgemäß noch hilfreich. Es gibt da die Geschichte von den zwei Rabbis, die in einer langen Nacht die Existenz Gottes diskutierten und gemeinsam zu dem Schluss kamen, er oder sie existiere nicht. Am nächsten Morgen sieht der eine den anderen ins Gebet vertieft und spricht ihn darauf an: „Was tust du da? Wir haben doch letzte Nacht festgehalten, dass es Gott nicht gibt.“ Darauf der andere: „Was hat das denn damit zu tun?“ [71]

Im betenden Nichtgläubigen zeigt sich eine unter Umständen viel größere Nähe des Glaubens zu dem, was der Religionssoziologe William Morgen so bezeichnet: „eine gemeinsame Imagination, ein gemeinschaftlicher Bestand an Praktiken, die das Leben in kraftvoll ästhetischen Begriffen ordnen“. Gordon Lynch, aus demselben Fachbereich stammend, legt nahe, diesen Aspekt zu vertiefen: „Der unhinterfragte Status propositionaler Glaubensmodelle in der Religionssoziologie spiegelt sicherlich einen Mangel an theoretischer Diskussion [...] über das Wesen der Person als sozialer Akteur wider.“[72]

Hier ist David Hays Beschreibung zu erwähnen, die in seinem Bericht über Spiritualität von Erwachsenen in Großbritannien im Jahr 2002 zu finden ist. Er bezeichnet „relationales Bewusstsein“ als Hauptmerkmal spirituellen Verständnisses und führt aus:

„Relationales Bewusstsein‘ überraschte uns, denn wir sahen Spiritualität als alleinstehende Angelegenheit, etwas sehr Persönliches ... Bei unseren Untersuchungen fragen wir die Menschen stets, wie ihre spirituellen Erfahrungen ihr Leben beeinflusst haben. Die bei Weitem häufigste Antwort geht dahin, dass sie sich ein besseres Verhalten wünschen. Dies lässt sich dergestalt fassen, dass die ‚psychologische Distanz‘ zwischen ihnen selbst und anderen Menschen, der Umwelt und (sofern sie religiöse Gläubige sind) Gott stark verkürzt wird. Nimmt jemand anders oder die Umwelt Schaden, empfinden sie diese Schädigung gewissermaßen auch als ihre eigene.“[73]

Salopp gesagt: Was menschliche Erfahrungen anbelangt, haben wir es weniger mit Individuen als mit Individuum in Beziehungen zu tun. Diese Vorstellung fundamentaler Intersubjektivität geht auf Hegel zurück, findet sich aber auch bei John Macurray, schottischer Philosoph und für Tony Blair entscheidende Geistesgröße: „Die Einheit persönlicher Existenz ist nicht das Individuum, sondern zwei persönlich verbundene Menschen ... Personen sind wir nicht durch Individualrecht, sondern kraft unserer wechselseitigen Beziehung ... Die Einheit des Persönlichen ist nicht ‚ich‘, sondern ‚du und ich‘.“[74]

Dieser Frage geht die RSA-Social-Brain-Center-Publikation „Transforming Behaviour Change“ vom November 2011 mit zahlreichen Verweisen genauer nach (S. 10–13). Die Begründung für „die Natur einer Person als sozialer Akteur“, zurückzuführen auf Forschung auf diversen sozial- und naturwissenschaftlichen Feldern, fasst der Bericht wie folgt zusammen:

„Dank Archäologie und Anthropologie wissen wir, dass die relativ große Größe des menschlichen Gehirns aus der Komplexität unserer sozialen Netze und aus der Bedeutung folgt, die sowohl Eltern als auch andere Menschen für die Vertrauensbildung haben. **Dank sozialer Neurowissenschaften wissen wir, dass unser Nervensystem nicht mit unserer Haut endet, sondern sich unablässig mit anderen Nervensystemen austauscht.** Dank molekularer Neurowissenschaft wissen wir, dass Menschen eine verhältnismäßig große Anzahl an Spindelneuronen aufweisen, die wohl eine wichtige Rolle dabei spielen, soziale Ambiguität schnell zu klären. Aus Studien mit Affen wissen wir von der grundlegenden Rolle der Spiegelneuronen für Nachahmung und Einfühlungsvermögen und stützen unsere Folgerungen für den Menschen auf bestätigende Hinweise der Sozialpsychologie. Dank Neuropsychologie wissen wir, dass das Bewusstsein zweckorientiert ist – nicht als Antriebskontrolle, sondern über das Simulieren von Ereignissen und das Verarbeiten von Sätzen und Sequenzen, wodurch es Sozialleben ermöglicht. Dieses Wissen gibt der Aussage, unsere Gehirne seien funktional sozial, eine Bedeutung im größeren Kontext.“

Einer der weltweit führenden Köpfe der sozialen Neurowissenschaften, John Cacioppo, veranschaulicht diese Konstellation ausgesprochen bildlich:

„Die Telerezeptoren des menschlichen Gehirns sind unsere jahrtausendealte drahtlose Breitbandverbindung. So wie Computer mit Kapazitäten und Prozessen aufwarten, die von der Hardware des einzelnen Computers umgesetzt werden, aber darüber hinausreichen, hat das Gehirn des Menschen sich dazu herausgebildet, soziale und kulturelle Kapazitäten und Prozesse voranzubringen, die weit über ein einzelnes Gehirn hinausreichen. Der Mensch lässt sich in seinen Fähigkeiten nur dann voll und ganz verstehen, wenn nicht nur die Speicher- und Rechenkapazitäten seines Gehirns in Betracht gezogen werden, sondern auch seine Fähigkeit, mit anderen Individuen Verbindungen aufzubauen und sie zu vertreten und zu verstehen. Mit anderen Worten: Man muss erkennen, dass wir ein wirkmächtiges, sinnstiftendes soziales Gehirn entwickelt haben.“[75]

Es gibt also Beweise für die soziale Beschaffenheit des Wahrnehmens. Zugleich wirken die Auseinandersetzungen zwischen neuen Atheisten und religiösen Gläubigen ziemlich missmutig. Daher ist es eindeutig an der Zeit, sich gegen die Alltagsspsychologie zu stellen, die solche hitzigen und wenig erhellenden Debatten befördert. Bei der Vorstellung von der letztendlichen Natur, Bedeutung und Bestimmung der Welt geht es eindeutig nicht um ein autonomes Individuum, das bewusst seinen eigenen Handlungsleitfaden für die Welt erstellt. Allerdings ist eine derart holzschnittartige Darstellung für spirituelle Fragen das, was der Homo oeconomicus für die öffentliche Ordnung ist: Wir wissen, dass daran etwas falsch ist, können uns aber nicht davon lösen.

Nach wie vor sprechen wir über den Glauben, als wäre er eine Repräsentanz dessen, was unsere Beratung über das Wesen der Wirklichkeit ergeben hat. So fühlt sich Glauben allerdings nicht an, und so entsteht er auch nicht. Bei der Herausbildung eines Glaubens geht es nur zu einem Teil um ein Individuum, das über seinen Verstand zu Rückschlüssen und Urteilen kommt. Zu einem größeren, aber gegenwärtig unbeachteten Teil geht es um Identität, Zugehörigkeit und gemeinsame Rituale und Praktiken, derer wir uns kaum bewusst sind. Wir können, wie Madeleine Bunting bei unserer ersten öffentlichen Veranstaltung formulierte, nicht über den Glauben in der umfassenderen Bedeutung hinausgelangen. Er ist nicht so sehr das Destillat unserer Überlegungen, dem wir von einer unverfänglichen Warte aus bewusst zusagen – er ist vielmehr das lebendige Hinterfragen dieser Warte selbst. [76]

Rationalistisch-humanistisch ließe sich hierauf antworten, indem man anerkennt, dass Vernunft durch soziale Einflüsse zustandekommt. Sein Primat ließe sich dadurch verteidigen, dass er sich verfeinern und entwickeln lässt, wodurch er die sozialen Einflüsse transzendiert, die ihn haben entstehen lassen. Von individueller Herausbildung des Glaubens auszugehen, ist nicht unbedingt naiv, eher ehrgeizig. Vielleicht kann stetiges Nachfragen zu Ebenen individueller Autonomie führen, die über das Soziale hinausgehen, statt es zu ignorieren.

Matthew Engelke, Anthropologe und Humanist, merkte dazu im ersten RSA-Seminar an, Humanisten seien häufig gehemmte Nonkonformisten. Angetrieben von ethischen Anliegen, gründe bei vielen von ihnen die Liebe zur Vernunft zum Teil darin, dass sie nicht „gleichgesinnt“ sein wollen und Widerspruch schätzten. Engelke verwies auf den Begriff „das militante Subjekt“. Er fußt darauf, dass die Verpflichtung gegenüber einer Sache die Verpflichtung gegenüber der eigenen Gemeinschaft in den Hintergrund drängen kann. Somit ist dem Humanisten vielleicht daran gelegen, Glaubensvorstellungen als grundsätzlich für die rationale Nachfrage zugängliche Gebilde zu hinterfragen – mit Engelkes Worten: „Das humanistische Hauptaugenmerk neigt zu Erkenntnis statt Bekehrung, also: ‚Du bist immer Humanist. Du weißt es bloß nicht.‘“

Der Philosoph John Gray würde vielleicht einwenden, dass der Glaube an die Vernunft, der diese Vorstellung von der rationalen Erkenntnis unterstreicht, sich nicht sonderlich von religiösem Glauben unterscheidet, jedoch weiter hergeholt sein könnte: „Religiöser Glaube basiert auf der Akzeptanz dessen, dass wir sehr wenig über Gott wissen. Doch wissen wir enorm viel über Menschen, unter anderem – und das mit Gewissheit – dass wir keine rationalen Tiere sind. **An die Kraft der menschlichen Vernunft zu glauben, erfordert einen größeren Vertrauensvorschuss als der Glaube an Gott.**“ [77]

Die Unzahl sozialer Einflüsse auf Glauben und Vernunft sollte zumindest einen stärkeren öffentlichen Diskurs zu der Frage begünstigen, ob die gegebenen Begriffe „Gläubiger“, „Ungläubiger“, Atheist, Agnostiker oder Theist wirklich dienlich sind. Unlängst veranschaulichte Ian Christie, Berater bei Theos, in einer E-Mail die Bedeutung dieses Aspekts. Viele, die vielleicht gern in die Kirche gehen würden, meinen, sie könnten es nicht, da sie eine verzerrte Wahrnehmung des Glaubens hätten:

„Für die Kirchen ist die Einschätzung vieler Leute ein Problem, man könne nur dabei sein, wenn man glaube. In Wirklichkeit führen das Sich-Anschließen und das In-der-Gemeinde-Sein zum Glauben. Und viele meinen, für den ‚Glauben‘ müsse man a) Gewissheit haben und b) sechs unmögliche Dinge vor dem Frühstück akzeptieren. **Glaube ist jedoch Vertrauen und Hoffnung, nicht Gewissheit.** Und die unmöglichen Dinge entsprechen nicht wissenschaftlichen Hypothesen oder sogar Aussagen über weltliche Tatsachen – es sind Metaphern, die uns eine leise Hoffnung geben, etwas zu begreifen, was wir (wie wir derzeit gestrickt sind) nie vollkommen verstehen oder benennen können.“ [78]

Wenn wir „Glauben“ als emergierende Eigenschaft sozialer Interaktionen und Institutionen sehen, heißt das nicht, dass jede und jeder religiös werden müsste. Stattdessen ebnet es religiösen Institutionen den Weg, sich so zu reformieren, dass „glauben“ weniger eine Zugangsbarriere als vielmehr ein Angebot zur Teilhabe darstellt. Dave Tomlinson hat in „How to be a Bad Christian“ eine solche integrative Herangehensweise dargestellt.[79] Interessant könnte auch die Entwicklung der „Sunday Assembly“ Bewegung sein. Zwar gibt sie vor, frei von Glauben zu sein. Doch wenn die vorige These sich bewahrheitet, wird im Verlauf der Entwicklung und Leitung einer weltweiten Bewegung bald ein Glaube entstehen.

Kulturpsychologie: Weshalb das Heilige nicht verschwinden wird

“The persistence of the sacred is not a symptom of a persistent cultural backwardness that rational Enlightenment can cure, but an inherent structure of morally bound- aried societies.”

– Gordon Lynch [80]

“The human mind is a story processor, not a logic processor.”

– Jonathan Haidt [81]

Die Begriffe „kulturell“ und „gesellschaftlich“ bzw. „sozial“ sind dermaßen eng verwandt, dass sie oft vermenget werden, was verständlich und oft unproblematisch ist. Es kann allerdings hilfreich sein, sie beim Verweis auf das Spirituelle zu unterscheiden, da sie unterschiedliche Aspekte der „Grundlage“ des Menschen hervorrufen.

Mit „sozial“ wird grundsätzlich auf Beziehungen verwiesen; wir entwickeln uns durch physiologische Interdependenz und das psychologische Bedürfnis nach Bindung und gegenseitiger Unterstützung. Bei Kultur geht es um die Vorstellungen, mit denen die Bedeutung dieser prinzipiell sozialen Existenz ergründet wird. Die Gesellschaft, die aus dem Sozialen entsteht, ist nichts Vorbestimmtes, sondern wird stetig geschaffen und wieder neu geschaffen – anhand ausdrucksstarker Werkzeuge, die die Menschen gut zu nutzen gelernt haben, unter anderem Sprache, Musik wie auch Kunst und all die Geschichten, die sie zu erzählen suchen.

Solche Narrative sind meist weder transparent noch in ihrer Aussage eindeutig; sie müssen hermeneutisch interpretiert und diskutiert werden, wie es seit Jahrhunderten geschieht. Ist unser soziales Bedürfnis prinzipiell das In-Verbindung-Treten, geht es beim kulturellen Bedürfnis um Sinnstiftung, wobei sich beide Bedürfnisse häufig gegenseitig verstärken. Man könnte sagen: **Das Kulturelle macht das Soziale zu Gesellschaft.**

Dieser soziokulturelle Blick zeigt, weshalb eine von Logik und Proposition beherrschte Gesellschaft nicht sonderlich gut zur menschlichen Kultur passt. Wir laufen Gefahr, wie Labouvie-Vief darlegt, den „Logos“ überzubewerten. Ein Logos, in dem Sinn dem Lauf und Wandel von Realität entrissen, da Sinn von sich ändernden Realitäten entkoppelt und mit stabilen Systemen von Kategorisierung verbunden wird[82]. Und wir riskieren, „Mythos“ zu wenig wichtig zu nehmen, indem „der Denkgegenstand nicht getrennt vom jeweiligen motivationalen und organismischen Zustand des Denkenden artikuliert wird; vielmehr wirkt der gesamte Organismus des Denkenden an der Formulierung des Objekts mit und beseelt es mit seinen eigenen Motiven und Absichten“.[83]

Unser Mythosbedürfnis hängt eng mit der sozialen Funktion des Heiligen zusammen, denn es unterstreicht unseren Bedarf an gemeinsamen kulturellen Maßstäben, die sich nicht auf den Logos reduzieren lassen. Einer der führenden Köpfe auf diesem Feld, Gordon Lynch, formuliert es so: Das Heilige „ist ein Weg, sich darüber auszutauschen, was Menschen für uneingeschränkte Realitäten halten, die einen handfesten moralischen Anspruch auf ihr Leben geltend machen“. Ergänzend bezeichnet er Denkbilder wie den Schutz von Kindern, das Sagen der Wahrheit und die Integrität von Nationen als wesentliche moderne Zeichen des Heiligen. [84]

Wenn die Forschung zum sozialen Gehirn besagt, dass Glaubensvorstellungen nicht grundsätzlich propositional sind und dass öffentliche Debatten über den Glauben daher oft an der Sache vorbeigehen, besagen Kulturpsychologie und -soziologie: **Das Heilige** ist weder ein altmodisches soziologisches Konstrukt noch eine sich verlierende religiöse Stimmung in einem verborgenen Winkel der Öffentlichkeit. **Es ist eher ein elementarer Anteil dessen, wie Menschen Sinn stiften und feste Bindungen eingehen**, und der verkannte Unterton der meisten politischen Debatten.

Der Kulturpsychologe Jonathan Haidt formuliert es wie folgt:

„Der Schlüssel zum Verständnis von Stammesverhalten ist nicht Geld, sondern Heiligkeit. Der großartige Kniff, den Menschen irgendwann in den vergangenen hunderttausenden von Jahren entwickelt haben, ist die Fähigkeit, sich um einen Baum, Felsen, Urahn, eine Flagge, ein Buch oder einen Gott zu versammeln und diese Sache als heilig zu behandeln. Diejenigen, die das gleiche Idol verehren, können einander vertrauen, als Team funktionieren und sich gegenüber weniger geschlossenen Gruppen durchsetzen. Politik – und vor allem unsere trennenden Kulturkriege – zu verstehen, setzt also voraus, dem Heiligen zu folgen ... Dies gelingt besonders, indem man den Geschichten lauscht, die jeder Stamm über sich selbst und die größere Nation erzählt.“^[85]

Haidts Aufzählung „Baum, Felsen, Urahn, Flagge, Buch oder Gott“ könnten wir um dem Hinweis ergänzen, dass auch konzeptionelle Ideen heiligen Gehalt aufweisen, etwa „das heldenhafte Individuum“, „die unabhängige Nation“, „der freie Markt“, „Europa“ und „Einwanderung“. Leider werden diese moralischen Fundamente in den meisten politischen Auseinandersetzungen nicht zur Kenntnis genommen, weshalb sie für die Öffentlichkeit zu unbefriedigend sind, als dass sie Bestand haben könnten. **Dennoch ist es wert zu betonen, dass unsere vorgeblich säkulare Kultur den Logos würdigt, aber von Mythos in Diensten des Heiligen durchtränkt ist.** Diesen Aspekt einzugestehen, fällt uns schwer, denn er betont die geringe Bedeutung von Vernunft in rationaler politischer Abwägung bei Wahlen und anderen Anlässen. Zu sagen, Demokratie basiere auf einer Lüge, wäre zu drastisch – doch bekanntermaßen wissen Wahlkämpfer in der Politik, dass Wahlen nicht mit Themen gewonnen werden, sondern eher mit der Fähigkeit, mit dem Heiligen verbundene moralische Prinzipien nutzbar zu machen. Dies geschieht durch die begriffliche Lenkung von Narrativen mithilfe einer abgewogenen Verwendung von Grundmetaphern.^[86]

In „The Sacred in the Modern World“ geht der Soziologe Gordon Lynch diesem Aspekt dezidiert nach, wobei er dem Heiligen nachsagt, keine eigenständige universale Einheit zu bezeichnen (etwa eine Gottheit), sondern eher soziale und kulturelle Konstrukte, die dann für heilig erklärt wurden.^[87] So gesehen hängt das Heilige eng mit unserem Sinn für moralische Realität zusammen – und ist somit in religiösen wie auch in säkularen Zusammenhängen zugegen.

Ein treffliches Anschauungsbeispiel ist die Technologie: Sie stellt ein komplexes Heiligensymbol der Moderne dar, da sie zwiespältige Fantasien von der Erlösung und der Auslöschung der Menschheit^[88] beflügelt. Lynch zufolge kann es positive wie negative Folgen haben, sich mit heiligen Ausformungen zu identifizieren; die negativen könnten durch „moralische Reflexivität“ beziehungsweise kritisches Betrachten solcher Formen abgemildert werden. Somit ist es wichtig, das moderne Terrain des Heiligen freizulegen, denn heilige Formen und Symbole verstärken „die mächtigen Gezeiten moralischer Emotionen im Kontext unseres individuellen und gemeinschaftlichen Lebens“. Und ohne eine Sprache des Heiligen können wir dem keinen Sinn zuschreiben.^[89]

Die soziale Verfasstheit des Glaubens und die kulturelle Funktion des Heiligen verdeutlichen, wie unbewusst menschliche Wahrnehmung abläuft. Allerdings gehen beide nicht darauf ein, dass sie auch geradezu nervenaufreibend automatisch und gewohnheitsmäßig abläuft.

Automatische Verarbeitung: Weshalb spirituelle Aufforderung wichtig ist

“Oh, I’ve had my moments, and if I had to do it over again, I’d have more of them. In fact, I’d try to have nothing else. Just moments, one after the other, instead of living so many years ahead of each day.”

- Nadine Stair, 85 years old 90

Bei all den prominenten Büchern zu diesem Phänomen, die in den vergangenen Jahren veröffentlicht wurden, ist es ein Gemeinplatz, dass unser Alltag größtenteils von automatischen Abläufen regiert wird, die von unserer Umwelt ausgelöst werden.[91] Zwar sind Wahrnehmung und Bewusstsein zu komplex, als dass sie exakt erkennen lassen würden, wie sehr wir automatisiert sind, doch schätzt der Sozialpsychologe John Bargh, ca. 99 Prozent der psychischen und physischen Abläufe seien automatisiert[92]. Baumeister und Kollegen meinen, bewusstes Denken sei eventuell nur zu 5 Prozent für unser Verhalten ausschlaggebend (und von Bedeutung).[93]

Bewusstes Denken manifestiert sich im Grunde nur unter neuartigen Umständen, denn sobald eine Situation wiederholt wird und vorausgehende Erwartungen und Muster greifen, ist bewusstes Denken obsolet.[94] Wenn etwas am Selbstbewusstsein kratzt, zum Beispiel ein Fehler oder eine Kränkung, aktiviert dies eingeübte Denk- und Verhaltensmuster, um das Selbstwertgefühl automatisch wieder herzustellen. Bargh und Chartrand bezeichnen solche Abläufe originell als „Kellner der Psyche“, die unsere Neigungen und Vorlieben so gut kennen, dass sie sich ihrer ungefragt für uns annehmen.[95]

Nicht offensichtlich sind die Folgen dieser Automatismen, was das Spirituelle betrifft. Immerhin sind Automatismen keineswegs per se schlecht, wie der Philosoph Whitehead lebhaft beschreibt:

„Es ist ein großer Trugschluss, der von all den netten Büchlein und angesehenen Rednern wiederholt wird, dass wir uns angewöhnen sollten, über unser Tun nachzudenken. Das Gegenteil ist der Fall. **Kulturen entwickeln sich weiter, indem die Zahl wichtiger Tätigkeiten steigt, die wir ausüben können, ohne darüber nachzudenken.** Gedankliche Vorgänge sind wie Reiterangriffe in einer Schlacht: zahlenmäßig sehr begrenzt, auf frische Pferde angewiesen und nur in entscheidenden Momenten durchzuführen.“ [96]

Der springende Punkt: Wir sind nicht nur Gewohnheitstiere, sondern auch Gewohnheiten schaffende Tiere. Man könnte sogar sagen, dass wir dafür gemacht sind, wie Schlaftabletten auf uns selbst zu wirken. Das hat den Wert, anpassungsfähig zu sein, also mit unseren kognitiven Möglichkeiten effizient umzugehen, kann uns jedoch auch verwundbar machen.

Ein Problem kann entstehen, wenn man versucht, eine adaptive Herausforderung wie eine technische anzugehen, was manch einer als häufigste Fehlerquelle in Führungstätigkeiten auf allen Ebenen ansieht.[97] Adaptive Herausforderungen sind solche, die uns abverlangen, unserem eigenen Anteil an einem Problem auf den Grund zu gehen. Sie verlangen von uns, uns unsere Welten neu vorzustellen und sie umzuprägen. Hingegen lassen sich technische Herausforderungen meist schnell mit wenigen oberflächlichen Veränderungen meistern, wofür oft Expertenwissen genutzt wird. Unsere Anfälligkeit für automatische Verarbeitung kann den Einzelnen dazu verleiten, auf verinnerlichte technische Lösungen zu setzen (beispielsweise das Einnehmen von Medizin, wenn es gilt, den Blutdruck zu senken), um ein Problem zu beheben, dem viel besser mit einer spezifischen Antwort beizukommen wäre (im gegebenen Fall zum Beispiel eine gesündere Ernährung und ein gesünderer Lebensstil). Mit anderen Worten: Der menschliche Hang zu automatisierten Aktionen kann angesichts solider oder routinemäßiger Umstände nützlich, in komplexen Konstellationen und Ausnahmefällen aber hinderlich und sogar schädlich sein.[98]

Ein weiteres Problem liegt darin, dass wir „situationsabhängig gestrickt“ sind. Zwei berühmte psychologische Experimente zu Gehorsamkeit gegenüber Autoritäten – durchgeführt von Milgram (1974) bzw. von Haney et. al. (1973) – sind äußerst abschreckende Beispiele für unhinterfragte automatische Verarbeitung. In beiden kontroversen Studien fügten die Teilnehmer sich selbst bzw. anderen bereitwillig Verletzungen zu – vermutlich infolge automatischen Reagierens auf die externen Vorgaben, die ihnen auferlegt wurden, sei es von einer Autoritätsperson (in Milgrams Studie) oder durch die Funktion, die sie ausüben sollten (in der Studie von Haney et. al., bekannt geworden durch Zimbardo). Der Studie vorausgegangene Befragungen ergaben, dass die Teilnehmer nicht erwarteten, sich in der jeweiligen Art und Weise zu verhalten. Dies dürfte uns verdeutlichen, dass wir die Reaktionen unserer automatischen Systeme überhaupt nicht vorhersagen können.[99]

Doch es gibt auch Gutes zu vermelden: Ein ausgeprägteres Bewusstsein bezüglich automatischer Abläufe ist möglich. Einer der zentralen Gedanken, den die Social-Brain-Leitungsgruppe im ersten Projektjahr (2009) entwickelte, besagt, dass sich die Dynamiken menschlichen Verhaltens besser in drei- als in zweigliedrigen Beziehungen fassen lassen.

„Neurowissenschaftlich gesehen ist es zutreffend, unser Gehirn in ein kontrolliertes und ein automatisches System zu teilen, in dem unsere automatischen, weitgehend unbewussten Verhaltensweisen von gelegentlicher bewusster Überlegung ergänzt und durchdrungen werden. Betrachtet man allerdings das Verhältnis dieser beiden Systeme in ihrem Umfeld, zeigt sich unser Verhalten als überwiegend gewohnheitsmäßig; in vertraut wirkenden Situationen handeln wir also, ohne zu denken.“[100]

Angewohnheiten sind wichtig, weil sie bestimmen, wer wir sind – aber auch, weil sie sich ändern lassen. Wir atmen und sehen automatisch, denken, entscheiden und agieren jedoch gewohnheitsmäßig. Gewohnheiten werden von unserem automatischen (im Prinzip limbischen) System gesteuert und fühlen sich häufig automatisch an, und zwar wegen der Art und Weise, wie unser Gehirn Ereignisse vorhersieht und uns bei korrektem Eintreten dieser Vorhersagen belohnt – vorwiegend mit dem „Feel-good-Faktor“, also durch Ausschütten von Dopamin. Diesen Gedanken hat Karl Friston zu einer allgemeinen Erkenntnistheorie weiterentwickelt. Sie besagt, das Gehirn sei unentwegt damit beschäftigt, Informationen kontext- und anwendungsbezogen auszuwerten. Wir nehmen dies nicht als Teil der Abwägung wahr, wie zu handeln ist, sondern eher im Kontext verfügbarer Handlungen; wir deuten die Welt durch die Brille unserer Prognosen dazu, was als Nächstes von uns erwartet wird.[101]

Wir beginnen zu überlegen und nachzudenken, wenn die Welt nicht auf Antrieb unseren Prognosen entspricht. Spannend an Fristons Theorie ist dies: Wir sagen auf unterschiedliche Art und Weise voraus – und unsere Vorhersagen sind vom Konzept unseres Selbst und sozialer Konditionierung gefärbt. Die Art und Weise, in der unsere automatischen und gewohnheitsmäßigen Abläufe die Welt unterhalb der Bewusstseinsebene interpretieren, umschreibt unmittelbar unsere Lernfähigkeit, denn es beeinflusst unsere Offenheit für Erfahrungen – eine wesentliche Determinante unseres Interesses an Spirituellem. Francisco Varela argumentiert in eine ähnliche Richtung. Er konstatiert, unser Bild vom Lebensraum ändere sich zumeist aus Anlass von „Störfällen“ – Momente, in denen uns keine gewohnte Antwort auf einen unerwarteten Auslöser zur Verfügung steht. Momente, in denen das Bewusstsein dazu genutzt wird, um unsere „Kleinstwelten“ wieder zu ordnen. Durch diese Änderung, so Varela, können wir agieren.[102] Spirituelle Übung lässt sich daher als etwas verstehen, auf dessen Verfügbarkeit wir in solchen Momenten bauen können müssen. Wir müssen uns nicht nur das Geschehen vergegenwärtigen können, sondern sind auch auf die Fähigkeit angewiesen, besser geeignete Aspekte unseres Ichs zu mobilisieren.

Die automatische Verarbeitung wahrzunehmen ist schwierig, weil sie rasend schnell geschieht, wodurch sie sich bewusster Betrachtung und Reflexion entzieht. Von Maja Djikic, forschende Psychologin, stammt folgendes Postulat: Gedankliche Entschleunigung oder auch das „Kultivieren von Ruhe“ schafft Distanz

zwischen der Wahrnehmung und ihrem Objekt.[103] Werkzeuge, die diesem Zweck dienen, sind beispielsweise Achtsamkeitsübungen. Hunter und Chaskalson meinen:

Die Stärke von Achtsamkeit ergibt sich aus der systematischen Weiterentwicklung von Aufmerksamkeit in der Art, dass man augenblicklich erkennen kann, wie man sich mit seinen impliziten, gewohnheitsmäßigen und automatisierten Denk-, Empfindungs- und Handlungsmustern und den jeweiligen Ergebnissen identifiziert. Dieses Erkennen ermöglicht Kursänderungen. Somit verleiht Achtsamkeit „eine verstandesmäßige Anpassungsfähigkeit und Flexibilität für schnelle, passende Antworten auf sich wandelnde Umstände“.[104]

Manch einer nimmt es sehr genau und hält „Herzensfülle“ oder „Rückbesinnung“ für treffender als das Wort Achtsamkeit, doch im Kern geht es um etwas durchaus Grundsätzliches und nicht um eine „Achtsamkeitsmode“.[105] Thoreau, der amerikanische Autor, bezeichnete diese Art geschulten Bewusstseins als die „einzige Art, zu leben“, und von Jonathan Swift stammt dieses geflügelte Wort: „Mögest du jeden Tag deines Lebens leben.“ In Literatur mit eher spirituellen Zügen findet sich dieses Zitat Gurdjieffs: „Der Mensch schläft ... Er verfügt über kein wirkliches Bewusstsein oder einen Willen. Er ist nicht frei, für ihn ‚geschieht‘ alles. Er ist in der Lage, Bewusstsein zu erlangen und seinen wahren Platz als Mensch in der Schöpfung zu finden, doch erfordert dies einen grundlegenden Wandel.“[106]

Im Verlauf der Recherchen, die der ersten Ausgabe vorausgingen, wartete Dr. Danny Penman mit dieser Definition von Achtsamkeit auf: eine tägliche „Impfung“ geistiger Gesundheit: „Es ist ein Dosis-Wirkungs-Verhältnis.“ Seine tägliche Übung zu unterlassen ist, als würde man seine Medikamente nicht nehmen. Dieses Interesse an eigenen Automatismen erfordert wiederholte Übung und auch einen Weg, seine Motivation hochzuhalten.

Eine gewisse Ironie ist offensichtlich: **Die Herausforderung besteht darin, spirituelle Übung zu einer Gewohnheit zu machen, damit wir im Alltag weniger Gewohnheiten folgen.** Hier zeigt sich, dass sich Gewöhnung nicht völlig vermeiden lässt; wir können lediglich darauf hinarbeiten, unsere bewusst gepflegten Angewohnheiten besser zu kontrollieren und uns ihrer Herausbildung und Wandlungsoptionen stärker bewusst zu sein.

Gewohnheiten und somit unser Leben in der gewünschten Weise zu ändern, gelingt kaum im Alleingang. Vielmehr benötigen wir Hilfen zur Selbstverpflichtung, wie Avner Offer es nennt. Offer zufolge haben die Menschen sich von solchen Instanzen abgekoppelt, die gegen die Kurzsichtigkeit der *conditio humana* schützen, was auch religiöse Instanzen einschließt.[107]

Bei einem der RSA-Seminare brachte Dr. Clare Carlisle vor, „Wahrheits- und Tugendorientierung“ sei es, was Handlungen Sinn verleihe und dem Handelnden den Wunsch eingebe, damit weiterzumachen. Dies stellt jedoch diejenigen vor Probleme, die meinen, man könne – beispielsweise – Achtsamkeitsmeditation gänzlich säkularisieren, in Aufmerksamkeitstraining verwandeln und gänzlich von ethischem Gehalt lösen. Damit ist auch die Herausforderung verbunden, dass wir als soziale Wesen nicht ohne Unterstützung und Anregungen von anderen auskommen. Sehr schön hat dies der kanadische Zauberkünstler Doug Henning beschrieben: „Das Schwierige muss Gewohnheit werden. Die Gewohnheit muss einfach werden. Das Einfache muss schön werden.“

Soll das Schwierige Gewohnheit werden, benötigen wir gesellschaftliche Verstärkung. Soll die Gewohnheit einfach werden, müssen wir unsere Lebensräume entsprechend gestalten – Orte zum Üben, Menschen, von denen wir lernen oder mit denen wir arbeiten. Und soll das Einfache schön werden, brauchen wir gesellschaftliche Anerkennung in der Art, dass die neue Gewohnheit gesellschaftlich gutgeheißen wird. Es geht

also weniger darum, Gewohnheiten der Menschen zu ändern, als vielmehr um bewusste Zustimmung für den gesellschaftlichen Gewöhnungsprozess. Ein Weg zu diesem Ziel führt über größere Aufmerksamkeit für etwas, das uns allen gemein ist: für unseren Körper.

Verkörperte Wahrnehmung: Weshalb Sinnerfahrung körperlich und wichtig ist

“Coming to grips with your embodiment is one of the most profound philosophical tasks you will ever face.”
– Mark Johnson^[108]

“I don’t think any one of us can begin to discover again what religion might mean unless we are prepared to expose ourselves to new ways of being in our bodies.”
– Rowan Williams. ^[109]

Während man im Westen körperliche Bedürfnisse oder Neigungen vielfach als Hindernis für spirituelles Leben gesehen hat (man führe sich nur Filmszenen von Selbstgeißelungen vor Augen), lässt sich der Körper auch als bester Ausgangspunkt für entsprechendes Suchen begreifen. So ist es vielleicht kein Zufall, dass viele Menschen in westlichen Gefilden spirituelle Erkundungen mit Yoga beginnen – oder dass Yoga mit Asanas (Körperhaltungen) beginnt, zu Pranayama (Atemübungen) übergeht und erst dann bei Meditation oder Gottesfragen anlangt.

Wenngleich der Körper wohl kein spirituelles Ziel an sich ist, ist es doch hilfreich, zur Kenntnis zu nehmen, dass er der Träger aller Erfahrungen ist.^[110] Tatsache ist, dass der Körper immer zugegen ist, während der Geist beständig woanders ist. Und die spirituelle Suche beginnt im Wesentlichen mit der schlichten Wiederverbindung von Körper und Geist durch den Atem, den wir gern für selbstverständlich halten.^[111]

Dem Neurowissenschaftler Mario Beauregard zufolge verweisen spirituelle Erfahrungen, die in allen Kulturkreisen immer wieder erwähnt werden, auf etwas Grundsätzliches des Menschseins.^[112] Sehr einheitlich sind die entscheidenden Merkmale dieser Erfahrungen, die offenbar in spirituellen und religiösen Kontexten ^[113], nach der Einnahme Psychedelika^[114], beim Blick auf die Erde aus dem All^[115] und sogar spontan bei Religiösen und auch Nichtreligiösen^[116] auftreten. Eine unüberschaubare Fülle an gemeinsamen zugrunde liegenden Motiven lässt vermuten, dass spirituelle Erfahrungen ungeachtet ihres spezifischen kognitiven oder emotionalen Gehalts stets aus dem gleichen psychologischen Geflecht gemacht sind. Abgesehen von einigen beachtlichen außerkörperlichen Erfahrungen – und vielleicht sogar in solchen Fällen – sind spirituelle Erfahrungen körperlich. Guy Claxton hält Religionen für Erweiterungen unseres Körpers; er meint, dass sie nicht aus ausgefeilten Systemen oder Glaubensvorstellungen herrühren, die Geborgenheit und Sinn stiften sollen, sondern Erlebnissen entspringen, die man tatsächlich gesehen, gefühlt und somit verkörpert hat. Claxton hat diese Erfahrungen bei der RSA zart als „flüchtige Eindrücke“ bezeichnet, beschreibt sie aber sonst so:^[117]

Spiritualität betrifft eine spezifische Veränderung in der Qualität menschlichen Erlebens.

Die im Verlauf der Geschichte und kulturübergreifend dokumentierte spirituelle Erfahrung (SE) weist einige wesentliche Merkmale auf:

- eine Lebendigkeit und eine Intensität, die die „normale Erfahrung“ (NE) geist- und kraftlos wirken lassen;

- ein Gefühl von Zugehörigkeit und Verbundenheit, von Zugehörigkeit zu einem größeren Ganzen, davon, natürlich „zu Hause“ zu sein, was ein verbreitetes NE-Grundgefühl von Einsamkeit und Entfremdung deutlicher werden lässt;
- Fürsorglichkeit und Mitgefühl gegenüber anderen im Allgemeinen und selbst gegenüber Elementen von Natur und Umwelt, wobei deren Wohl ohne besitzergreifenden Habitus ernst genommen wird, sodass NE daneben gleichgültig oder wenig bedeutsam wirkt;
- ein Gefühl von Tiefe, von besonnener Verbundenheit und offener Beziehung mit dem Unbekannten ohne jegliche Unsicherheit, dem bei NE ein recht angstvoller Dogmatismus sowie ein Bedürfnis nach Korrektheit und Gewissheit gegenüberstehen;
- ein Gefühl von Leichtigkeit und Lockerheit, Frieden, Akzeptanz und Harmonie, das im Kontrast steht zum anscheinend häufig mit NE einhergehenden Gefühl von Erregtheit, Rastlosigkeit und Unzulänglichkeit.

Exakte Messungen sind hier zwar schwierig, doch solche Erfahrungen sind alles andere als ungewöhnlich. Verschiedene Umfragen legen nahe, dass etwa 50 Prozent der Erwachsenen einmal eine spirituelle Erfahrung gemacht haben, wobei die Zahl für Großbritannien je nach Umfrage zwischen 31 und 48 Prozent schwankt (Castro, 2010), in den USA aber näher an 50 Prozent heranreicht (Smith, 2006). In China, wo mehr als die Hälfte der Bevölkerung (52,2 Prozent) konfessionslos ist (Pew Research Centre, 2012), berichten 56,7 Prozent der Erwachsenen von spirituellen Erfahrungen (Yao und Badham, 2007).^[118]

Der Gelehrte und Autor Ken Wilber spricht sich immer wieder für eine umfassendere Bedeutung spiritueller Erfahrung im heutigen Wissenschaftsparadigma aus. In seinem Werk „Sense and Soul“ (auf Deutsch unter dem Titel „Naturwissenschaft und Religion“ veröffentlicht) heißt es, Spiritualität müsse – wenn sie mit den Wissenschaften des 21. Jahrhunderts Hand in Hand gehen solle – anhand solcher Aspekte untersucht werden, deren Richtigkeit sich überprüfen lasse.^[119] Da beim Vermessen stets etwas Wichtiges unbeachtet bleibt, kann spirituelle Erfahrung sich im Grunde für wissenschaftliche Überprüfung und Falsifizierbarkeit eignen. So kommt es nicht von ungefähr, dass derzeit diverse psychologische und neurowissenschaftliche Untersuchungen spirituellen Erfahrungen gelten.^[120]

Wilbers Überlegung sei hier noch weiter wiedergegeben: Nur wenn Spiritualität ihr Herz, ihre Seele und ihr Wesen – also direkte mystische Erfahrung – betone, könne sie sich in der Moderne behaupten und etwas bieten, was diese dringend benötige: eine unverfälschte, nachweisbare, wiederholbare Ermahnung, dem Spirituellen mehr Geltung zu verschaffen.

Zwar haben Definitionen und Klassifizierungen ihre Tücken, doch ist entscheidend, dass solche Erfahrungen nicht abnorm wirken – im Gegenteil: Sie fühlen sich realer an, so wie sich das Bewusstsein beim Aufwachen realer anfühlt als ein Traum. Zum Teil ist dies so, da wir sie mit jeder Faser spüren, durch unseren Körper.

Untermauert wird dies dadurch, dass die dem Körper attestierte Bedeutung für psychologische Vorgänge stetig zunimmt.^[121] Die Forschung zum „Embodiment“ ist im vergangenen Jahrzehnt deutlich mehr geworden. Die vielfältigen Funktionen des Körpers für kognitive und emotionale Abläufe werden immer systematischer herausgearbeitet.^[122] Die markanteste Meinung vertreten hier Mark Johnson und George Lakoff, die zu kognitiver Linguistik forschen. Sie behaupten, sämtliche Konzepte würden Körpermetaphern entspringen.^[123] Darüber hinaus legen Untersuchungen der Wechselwirkung von körperlichen Gefühlen und Emotionen nahe, dass die Wahrnehmung solcher Gefühle in geballter Form zu positiven Emotionen

wie Glück, Erstaunen, Ehrfurcht und Freude führt, sodass sie größere Offenheit für Transzendenz und ein spirituelleres Verständnis des Ichs, der Welt und anderer Menschen mit sich bringen.[124]

Trotz der möglichen Freuden an körperlichen Erlebnissen haftet dem Körperlichen sehr wohl etwas Ambivalentes an, da es eine existenzielle Bedrohung repräsentiert: Der Körper schmerzt, blutet, altert, baut ab und stirbt schlussendlich. Er ist also eine ständige Erinnerung an unsere Sterblichkeit und somit letztlich ein höchst zuverlässiger Auslöser existenzieller Ängste.[125] In verschiedenen Kulturkreisen gibt es Bemühungen, solche körperlichen Erscheinungen in den Griff zu bekommen, die die Menschen an ihre physische Beschaffenheit erinnern. In diesem Licht sind der Ekel und die Scham ob gewöhnlicher Körperfunktionen wie auch der große Aufwand und die ausgefeilten Spielregeln für das Kaschieren bzw. Betonen von Körpermerkmalen zu sehen.[126]

Der Körper bildet den Mittelpunkt unserer „Grundlage“, doch müssen wir ihn uns vorstellen, als wäre er alles, was wir haben oder sind. Iyengar, der im Westen vielleicht am meisten gefeierte Yogi, fasst es so:

„Wenn wir unseren Körper vernachlässigen oder verhätscheln, werden wir krank und es kommt zu einer Fixierung auf den Körper. Er trägt uns nicht mehr auf der inneren Reise ... Wenn man sagt, man sei der eigene Körper, irrt man. Sagt man, man sei nicht der eigene Körper, irrt man ebenfalls. Die Wahrheit ist: Obwohl der Körper geboren wird, lebt und stirbt, kann man das Göttliche nur durch den Körper wahrnehmen.“[127]

Geteiltes Gehirn: weshalb wir mehr denn je der Perspektive und Balance bedürfen

Sieht man mal vom Herzen ab, ist das Gehirn sicherlich das wichtigste Körperteil. Und eines seiner markantesten Merkmale ist die strukturelle wie auch funktionale Aufteilung in verschiedene Bereiche.

In seinem gefeierten Werk „The Master and his Emissary“ entwickelt Iain McGilchrist, Wissenschaftler und Philosoph, Beiträge verschiedener Forscher weiter. Gestützt auf die Neuropsychologen Sperry und Gazzaniga geht es um funktionale Differenzen der Gehirnbereiche bei Patienten mit „geteiltem Gehirn“, [128] unter Bezugnahme auf Hirstein um das psychologische Phänomen Konfabulation [129] und angelehnt an Gallagher um die philosophische Konzeption des Selbstempfindungsnarrativs. [130]

McGilchrists Argumentation in Kürze: Wir alle leben in zwei Welten, von denen eine gefährdet ist. Geht man dem Verhältnis von rechter und linker Gehirnhälfte wirklich auf den Grund, lenkt dies den Blick auf zwei sehr unterschiedliche, häufig konkurrierende Formen von Wahrnehmung und Erkenntnisgewinnung. Dies unterstreicht die Schwierigkeit, im Leben zu Balance und Perspektive zu gelangen. [131]

In McGilchrists eigenen Worten: „Da wir uns das Gehirn als Maschine vorstellten, fragten wir ‚Was tut es?‘ und bekamen ‚Sie tun beide alles.‘ zur Antwort. Hätten wir das Gehirn eher als Teil einer Person denn als Maschine gesehen, hätten wir vielleicht eine andere Frage gestellt: ‚Wie ist er oder sie denn so?‘ Mit anderen Worten: Wie – mit welchen Werten, Zielen, Interessen, auf welche Art und Weise, inwiefern – hat dieser Teil einer Person getan, was er oder sie getan hat? Die Antwort, die wir bekommen hätten, wäre deutlich anders ausgefallen. Da jeder Bereich seine durchaus schlüssige, aber fundamental andere ‚Einstellung‘ hinsichtlich der Welt hat, baut unser Nachdenken über uns selbst, die Welt und unsere Beziehung zu ihr auf zwei unvereinbaren, jedoch notwendigen Sichtweisen auf, die wir möglichst zusammenbringen müssen. Andernfalls geht einiges gehörig schief.“ [132] Manches deutet in der Tat darauf hin, dass gehörig was aus dem Ruder läuft:

„Die Versessenheit des linken Teils darauf, alles, was er sieht, auf das kleinste, mechanistische Detail zu verkürzen, beraubt die moderne Gesellschaft der Fähigkeit, tiefere menschliche Werte zu verstehen und

zu schätzen“, meint McGilchrist. „Hinwendungen zur natürlichen Welt, zu Kulturgeschichte, Kunst, Körper und Spiritualität – Wege, die üblicherweise aus dem Spiegelsaal führten –, wurden abgeschnitten, untergraben und ironisch verdrängt.“^[133]

Perspektivlosigkeit ist nicht allein ein geistiges Echo, sondern stellt ein Puzzleteil gesellschaftlicher Störungen dar. Ursache und Wirkung lassen sich nicht unmittelbar ausmachen, doch das zunehmende „Übergewicht des linken Teils“ – McGilchrist zufolge gängig in kulturellen Erscheinungsformen von Abstraktion, Bewertung und Algorithmen – lässt sich auf Verstärkung und ihre Begleiterscheinungen zurückführen. Zunehmende Einsamkeit wäre hierfür ein Beispiel aus Großbritannien, und auch die steigenden Krankheitsraten werden bisweilen mit entwicklungsgeschichtlicher Diskrepanz zwischen dem Alltag früherer Zeiten und heutigen Lebensweisen erklärt.^[134]

1925, am 25. Oktober, veröffentlichte Mahatma Gandhi eine Liste sieben sozialer Sünden, von denen er meinte, sie könnten Gesellschaften und Individuen zerstören. Und hinsichtlich unseres Bedarfs an Perspektive und Balance wirkt diese Liste heute aktueller denn je. Bei den Sünden handelt es sich um „Reichtum ohne Arbeit, Genuss ohne Gewissen, Wissen ohne Charakter, Kommerz ohne Moral, Wissenschaft ohne Menschlichkeit, Anbetung ohne Opfer sowie Politik ohne Prinzipien“^[135].

McGilchrists Forschung ist von unschätzbarem Wert, denn sie zeigt: Der Teil von uns, dem es um die Wiedererlangung jener Balance durch Kontext, Sinn und Ganzheit geht, ist zögerlicher und weniger wortgewandt als der Teil, dem an Dekontextualisierung, Vermessung und Präzision gelegen ist. Daraus folgt, dass wir für alles, was schwierig zu benennen und zu ermessen ist, etwas härter kämpfen müssen. Dies gilt für den öffentlichen Gebrauch von „Spiritualität“ wie auch „Seele“, und es betrifft diejenigen, die gesellschaftliche Verwerfungen auf unsere extrem explizite und extrem auf Einordnung bedachte öffentliche Sprache zurückführen. Das Plädoyer für das Unausgesprochene, für das, was der Physiker David Bohm „die implizite Ordnung“ nennt, fußt auf einem tieferen Verständnis der Hauptunterteilung unseres Gehirns.^[136]

Beim zweiten RSA-Seminar machte sich McGilchrist besonders für den Gedanken stark, Spiritualität bedeute im Grunde, nicht „zu wissen“, veranschaulicht mit folgendem Bild: Das Spirituelle verorten wir häufig dort, wo wir nicht direkt hinsehen – im Hintergrund, in Zwischenräumen. Wir neigen dazu, das zu verleugnen, was sich nicht im Vordergrund unserer Erfahrungen abspielt. Dies ist empirisch belegt durch Erforschung unserer Wahrnehmung, nicht durch Ergebnisse der Kognitionsforschung. Dies wiederum untermauert die Einschätzung, dass Aufmerksamkeit eher als Aspekt, nicht als Funktion des Bewusstseins zu bezeichnen ist.

Das Wesentliche hier ist: Hebt man etwas explizit hervor, macht man es dadurch nicht besser. Rituale sind für uns gestaltgewordene Metaphern, die jenseits des Expliziten einen Sinn tragen – was kostbar ist. Verlieren wir den Wert von Ritualen aus dem Blick, laufen wir Gefahr, dass uns die Unterscheidung zwischen Mythos und Logos abhandenkommt. McGilchrist betonte, dass Spiritualität im Wesentlichen an Narrativen, Metaphern und impliziten Bedeutungen hängt und im Innersten von Bescheidenheit und vom Nichtwissen handelt. Er beendete seinen Beitrag mit eindringlichen Worten: „Das Leben ist ein überreichliches Geschenk, das nach Dankbarkeit und Zärtlichkeit verlangt.“

Neurale Plastizität: Weshalb wir spirituelle Praktiken ernst nehmen müssen

“The brain is a far more open system than we ever imagined, and nature has gone very far to help us perceive and take in the world around us. It has given us a brain that survives in a changing world by changing itself.”
- Norman Doidge ^[137]

“In truth, the crossing from nature to culture and vice versa has always stood wide open. It leads across an easily accessible bridge: the practising life.”

- Peter Sloterdijk^[138]

Die Vorstellung von „Neuroplastizität“ ist recht weit verbreitet; kurz gesagt beschreibt der Begriff die Fähigkeit des Gehirns, sich selbst zu verändern. Dazu sind wir weitaus mehr in der Lage, als man bisher dachte, doch wird häufig verkannt, dass die Plastizität mit zunehmendem Alter signifikant abnimmt. Zudem schreckt uns der Aufwand, den wir für nennenswerte Änderungen im Allgemeinen aufbringen müssen, zumeist ab, aber auch der Aufwand, den erforderlichen Aufwand beizubehalten – von Claxton „die Gewohnheit der Gewohnheit“ genannt.^[139]

In der Sportpsychologie weiß man heute: Übung macht nicht den Meister, Übung macht beständig.^[140] Wiederholungen prägen einen und sind nicht immer optimal oder auch bewusst gewählt. Die Ideen der Übung, des Übens oder auch des Praktizierens setzen unterschiedliche Schwerpunkte, verweisen jedoch alle auf das Bild von sich selbst verstärkenden Verhaltensmustern, und der Wert einer Übung steigt oft wie ein Zinseszins.^[141]

Sloterdijk, der bedeutende Gesellschaftstheoretiker, benennt die zentrale Vorstellung folgendermaßen: „Als Übung definiere ich jede Operation, durch welche die Qualifikation des Handelnden zur nächsten Ausführung der gleichen Operation erhalten oder verbessert wird, sei sie als Übung deklariert oder nicht.“^[142]

Die Literatur zum Bereich „Praxeologie“ und dazu, wie unsere Nutzung natürlicher Ressourcen – vor allem Energie – beeinflusst wird, ist äußerst umfangreich.^[143] Auch ist weithin bekannt, dass das Üben für musikalische Fertigkeiten eine immense Rolle spielt. Die Bandbreite kontemplativer Praktiken ist allerdings nicht gut im öffentlichen Bewusstsein verankert. Vom Center for Contemplative Mind in Society gibt es eine umfangreiche Darstellung gängiger kontemplativer Übungen, die sich in sieben Gruppen einteilen lassen. Jede versetzt einen in die Lage, ein gewichtiges menschliches Bedürfnis oder Vermögen auszudrücken, zum Beispiel Kreativität, Körperlichkeit, Beziehungen, regelmäßige Rituale und ethische Generativität.^[144]

Immer umfassendere Erkenntnisse aus psychologischer und neurowissenschaftlicher Forschung helfen, den Wert solcher Übungen einzuordnen. Studien haben deutliche Hinweise darauf geliefert, dass die Wiederholung einer gewissen Tätigkeit über einen größeren Zeitraum (eine Gewohnheit also) tatsächlich die Größe der Gehirnregion, mit der diese Tätigkeit zusammenhängt, verändert. Allerdings geht es dabei weniger um eine neuroanatomische Größe, sondern vielmehr um die Verknüpfungen vorhandener Neuronen und teilweise auch um die Bildung neuer Neuronen.^[145]

Daraus folgt, dass man nur dann an die „Früchte“ spiritueller Übungen heranreichen kann, wenn Gewohnheit und Stetigkeit gegeben sind. Zum Teil zielt spirituelle Übung auf eine Transformation ab, „die letztlich das eigene Leben ändern und ordnen kann“^[146]. Eine derartige Transformation bringt die Entwicklung einiger schwer greifbarer Merkmale und menschlicher Werte mit sich, beispielsweise Einfühlungsvermögen, Mitgefühl, Demut, Geduld und Aufopferung. Vieles spricht dann dafür, eine Übekultur zu etablieren.

Die Forschung deutet bereits darauf hin, dass Achtsamkeitsmeditation ein Mittel ist, um Mitgefühl und Einfühlungsvermögen zu entwickeln. Manche Studien bestätigen die Notwendigkeit langanhaltender Übung für die Entwicklung dieser umfassenderen Eigenschaften.^[147] Allem Anschein nach beeinflussen spirituelle Praktiken im Verlauf der Zeit die strukturellen Veränderungen unseres Gehirns, die vermutlich solche spirituellen Transformationen widerspiegeln, von denen zahlreiche geistliche Oberhäupter und heilige Texte berichten.

Diese Hinweise decken sich mit dem allgemeinen Befund von Seminarteilnehmern – der Wert spiritueller Übung hängt stark von der Perspektive des Praktizierenden wie auch von der entsprechenden Ausdauer ab. An Danny Penmans Verweis auf das „Dosis-Wirkungs-Verhältnis“ knüpft ein Gedanke von Clare Carlisle an: Stetige spirituelle Übung ebnet anderen nützlichen Gewohnheiten natürlich und instinktiv das Feld.

Spirituelle Übung kommt allerdings nicht ohne ein gewichtiges Paradox aus: Sie muss verstetigt und zur Gewohnheit werden, damit das Ziel, über den Übungscharakter hinauszuwachsen, erreicht werden kann. Rabbi Naftali Brewer erwähnte in unserem zweiten Seminar, dass Gewohnheiten als „Herzspflichten“ anstelle körperlicher Tätigkeiten gesehen werden können. Zudem führte er an, dass es bei der Herausbildung und Bewahrung von Gewohnheiten zumindest teilweise darum geht, eine Glaubensgemeinschaft zu knüpfen – oder: „Es gibt etwas Heiligeres als die Gewohnheit.“

Hierbei bezog sich Naftali auf H. J. Eschels Worte: „Ein Gebet ist ein Fenster, kein Bildschirm.“ Dies verweist darauf, dass der Schlüssel für ein Gebet in der Fähigkeit liegt, über die Worte hinaus zu fühlen.

Wichtig ist hier: Gewohnheiten werden oft selbst dann beibehalten, wenn ihre Begründung in Vergessenheit geraten ist oder ersetzt wurde. So gesehen kann eine übermäßig penible Beachtung von Ritualen die eigentlichen Werte untergraben, für die sie stehen, zum Beispiel wenn Verstand und Herz einer höheren Macht unterworfen sind.

Es ist jedoch, so Naftali, auch zu bedenken, dass Gewohnheiten selbst etwas auslösen können: Die verhältnismäßig gedankenlose Wiederholung der Übung ist es, was den eigenen Verstand auf eine offenere, aufnahmefähigere, „nicht gewohnheitsmäßige“ Ebene bringt. Anders gesagt: Bei spiritueller Übung geht es teilweise darum, zwei Ausprägungen deutlicher zu unterscheiden – einerseits: etwas rein mechanisch zu tun, aus der Gewohnheit heraus, dies mechanisch zu tun; andererseits: dies mit einer tieferen Anerkennung der befreienden Eigenschaften des Wiederholens zu tun. Naftali verwies diesbüglich auf „Ahnungslosigkeiten vor und nach Bedeutung“ und wünschte allen „eine zweite Naivität“.

Je ausgeprägter eine spirituelle Praktik ist, desto stärker scheint sie sich zu entwickeln, zu vertiefen und zu verkomplizieren. Ein Beispiel: Elizabeth Oldfield vergleicht die Entwicklung eines christlichen Gebets mit der Vertiefung einer Freundschaft, betont jedoch auch, dass dem Beten selbst eine gewisse asymmetrische Weisheit innewohnt.

Clare Carlisle zufolge ist die Einstellung einer Person gegenüber Gewohnheiten sehr eng mit ihrer Vorstellung von Freiheit verbunden.^[148] Gewohnheitsmäßigkeit ist allerdings nicht mit Unfreiheit gleichzusetzen: „Freiheit ist die ungehemmte Äußerung unseres eigenen Wesens. Nicht rationale Wahl.“ Diesem Aspekt liegt Ravissions Gedanke zugrunde: „Übung verlangt nach Wiederholung.“ Die Wechselwirkung von Aufnahmefähigkeit und Widerstand formt unser ethisches und religiöses Leben. Meditation zum Beispiel handelt also sowohl davon, gewissen Dingen gegenüber aufnahmefähig zu werden, als auch davon, Widerstand gegen andere zu entwickeln.

Sloterdijk äußert sich hierzu mit Nachdruck: „Es ist an der Zeit, Menschen als die Wesen zu zeigen, die aus Wiederholung resultieren. So wie das 19. Jahrhundert kognitiv im Zeichen der Produktion und das 20. im Zeichen der Reflexivität stand, so sollte sich die Zukunft im Zeichen der Übung zeigen.“^[149]

Die in diesem Abschnitt dargelegten sechs Beziehungen, die wissenschaftliche Erkenntnisse mit Elementen spirituellen Lebens oder Erlebnisses verbinden, sind eminent wichtig in jeder Begründung, dass Spiritualität in der Öffentlichkeit eine größere Rolle spielen soll. **Zusammengenommen zeigen diese**

menschlichen Wesensmerkmale, dass der menschliche Spiritualitätsbedarf grundlegenden Aspekten unserer Physiologie, Psychologie und Soziologie entspringt.

Zu einem Monolith wird Spiritualität dadurch nicht. Zu glauben ist etwas grundsätzlich Soziales, aber die Ausprägungen variieren; das Heilige ist universal, wird aber unterschiedlich abgegrenzt; von Haus aus gehen wir alle im Autopilotmodus durch die Welt, sind aber in unterschiedlichem Grad „aufgeweckt“ oder „verschlafen“; wir alle können das Numinose – das Göttliche – spüren, aber spirituelle Erfahrungen variieren in Häufigkeit, Bedeutung, Dauer und Intensität; wir alle bewegen uns in zwei wahrgenommenen Welten, aber manche bringen diese besser in ein Gleichgewicht, andere weniger gut; und wir alle würden von spiritueller Übung – in welcher Form auch immer – profitieren, aber genau weiß niemand, wo wir dabei ansetzen sollten.

Spiritualität weist also einige universelle Formen und Strukturen, aber unterschiedliche Inhalte auf. Wir stehen nun vor der Herausforderung, die entsprechenden Diskussionen zu vertiefen. Wie können wir am besten so über das Spirituelle sprechen, dass es uns zu einem Verständnis verhilft, wie man am besten lebt?

Teil drei: Skizze einer seelenvollen Gesellschaft

“If spirit is a name for the resistant and transcending faculties of the agent, we can spiritualize society. We can diminish the distance between who we are and what we find outside of ourselves.”
-Roberto Unger^[150]

Teil eins galt der These, dass das Spirituelle nicht präzise definiert werden kann, sondern in einem komplexen Verhältnis zu Religion wie auch Wohlbefinden steht. Es bietet einen Grundstock an Maßstäben, insbesondere Sinn, das Heilige und Transzendenz, und dient dazu, unsere Aufmerksamkeit neu zu justieren: weg von unserem gesellschaftlichen „Platz“, hin zu unserer existenziellen „Grundlage“. Teil zwei legt einige (sozial-)wissenschaftliche Begründungen für folgende Erwägungen dar: warum Glaubensvorstellungen nicht das sind, was wir zumeist annehmen, warum das Heilige nicht verschwinden wird, warum die spirituelle Aufforderung, „zu erwachen“, von Belang ist, warum Sinn körperlich wahrgenommen wird, warum wir mehr denn je nach Durchblick und Ausgewogenheit verlangen und warum wir spirituelle Übung ernst nehmen müssen.

Nun stellt sich die Frage: **Wo hat das Spirituelle in der Öffentlichkeit seinen Platz?**

Im Verlauf unseres Projekts gab es in Blogbeiträgen einige Versuche, diese Frage zu beantworten. Anfangs sahen wir Spiritualität als wichtigste Brücke zwischen persönlicher und gesellschaftlicher Veränderung, wobei wir folgenden Standpunkt vertraten: Spirituelle Übungen, Blickwinkel und Erfahrungen würden uns bei unserer „lebenslangen Herausforderung“ helfen, „unserer Vorstellung von menschlichem Sein und Sinn Gestalt zu verleihen“, weil der Mensch andernfalls Veränderungen zu wenig zulassen würde.^[151]

Zudem haben wir erörtert, dass wir Spiritualität zum besseren Verständnis von Debatten über unser Wohlbefinden benötigen, indem wir Bedeutung und Wachstum stärker betonen als Vergnügen. Auch um politische Entscheidungen zugunsten von Verhaltensänderungen geht es, und zwar indem herkömmliche Annahmen über unveränderliche menschliche Wesensmerkmale infrage gestellt werden, besonders mit Blick auf unsere Automatismen. Darüber hinaus haben wir den Blick auf die Rolle des Spirituellen in der bestehenden Praxis in Bildung, Sozialarbeit, Pflege und Psychiatrie gelenkt.^[152]

In letzter Zeit haben wir globale Ungleichheit und drängende ökologische Probleme wie auch zunehmende Probleme mit psychischer Gesundheit und Einsamkeit in den Blick genommen. Unser Argument: Eine öffentliche Rolle des Spirituellen ist es, uns zu helfen, zur Vorstellung einer Gesellschaft mit besserer Balance zwischen intrinsischer und extrinsischer Motivation zu gelangen.^[153]

Bei unserer bisherigen Arbeit zum Klimawandel schwang das Spirituelle in der Aufforderung mit, das „verstohlene Leugnen“ zu überwinden – also wissend zu sein, aber so zu handeln, als wisse man nichts – und „aufzuwachen“. Auch wenn das bedeutet, dass wir eine Art ritualisierter Trauer um unsere verlorenen Lebensräume bräuchten. Dieser Gedanke findet sich unter anderem bei Clive Hamilton, Philosoph, und Jo Confino vom Guardian, die ahnen, dass die Klimakrise spirituelle Wurzeln hat.^[154]

All dies spricht aus utilitaristischer Sicht für Spiritualität. Der eigentliche Wert des Spirituellen könnte allerdings tiefer reichen.

Bisweilen werden Spiritualität und Nutzen mit Öl und Wasser verglichen – sie vermischen sich nicht. Der Zenpriester Norman Fischer etwa gab sich in seiner Antrittsrede in Stanford unerbittlich darin, dass spirituelle Übung „nutzlos, völlig nutzlos“ sein müsse:

„Sie haben nun lange Zeit aus vielen guten Gründen viel Gutes getan“, sagte er. „Für Ihre physische und psychische Gesundheit und die emotionale, für Ihr Familienleben, Ihren künftigen Erfolg, Ihre wirtschaftliche Lage, Ihre Gemeinschaft, Ihre Welt. Eine spirituelle Übung jedoch ist nutzlos. Sie zielt auf keinen solcher Belange ab. Es ist eine Übung, die wir durchführen, um unser Leben jenseits aller Angelegenheiten zu berühren – um über unser Leben hinaus an seine Wurzeln zu reichen.“^[155]

Diese Saite schlägt auch Iain McGilchrist an – in einem RSA-Vortrag wie auch in einem früheren Seminar. So wie wir in Bezug auf Menschen nicht die Frage „Wozu dient er/sie?“ stellen, sollten wir Spiritualität nicht nach einem Nutzwert abklopfen.

Aus diesem Grund steht Spiritualität dem Wesen nach im Gegensatz zu politischen Leitlinien, denn sie ist nicht zweckmäßig. Sie stellt den gesamten Utilitarismus, der solchen Maßgaben meist zugrunde liegt, infrage.

Im abschließenden RSA-Seminar lenkte Oliver Robinson die Aufmerksamkeit auf eine hilfreiche Unterscheidung, mit der sich diese Spannung lösen lässt und die Evelyn Underhill zu verdanken ist. Spiritualität weist mystische (Spiritualität als Ziel an sich) sowie instrumentelle Absichten auf (Spiritualität als Mittel zum Erreichen anderer Ziele). Er verwies zur Veranschaulichung auf Kunst und Design als sich ergänzende Funktionen ein und derselben Betrachtungsweise, wobei die eine inneren Wert, die andere äußere Anwendung betont, ohne dass sie grundsätzlich in Widerspruch zueinander stehen.

Es wäre folglich absolut kontraproduktiv, würden wir zu einem bestimmten Spiritualitätsbegriff greifen und ihn als Grundsatz für weitere politische Ziele verwenden. Stattdessen dürfte es das Beste sein, einige Vorschläge auszuarbeiten, die einem Ausgleich zwischen „Grundlage“ und „Platz“, spirituell und materiell sowie extrinsisch und intrinsisch zuträglich sind. Wir müssen zeigen, dass sie vollkommen integraler Bestandteil unseres Lebens und unserer Bestimmung sind.

In diesem Sinne sind die folgenden zehn Punkte zu verstehen – als Handlungsaufforderung, jedoch nicht als das übliche „Tu dies!“. Sie haben die Annahme gemein, dass die meisten Themen der öffentlichen Sphäre spirituelle Wurzeln haben, die wir anerkennen, angehen und aufs Tapet bringen müssen, wenn unsere persönliche und berufliche Rolle uns verpflichtet, instrumenteller zu denken. Sie sind als Orientierungspunkte zu verstehen, die auf Martin Luther Kings Anspruch verweisen, dass wir Liebe und Macht aktiv zusammenbringen müssen. Als Auszeichnung winkt jeder und jedem Einzelnen, was Roberto Unger „ein größeres Leben“ nennt.^[156]

Von politischer zu persönlicher Macht und zurück

“There was an uneasy calm about the post-millennial world - shattered by 9/11. Then we were talking about the ‘Clash of Civilisations’ rather than ‘The End of History’. Strangely, despite apocalyptic predictions, two failed wars and a loss of life on a terrifying scale, 9/11 seems to mark a diversion rather than a fundamental change. There is actually something bigger that is going on. Then came the crash. At the time, we were worried about man-made climate change. Suddenly, we were worried about our entire economic structure. We no longer feel able to control our destiny. Complex systems – economic, cultural and environmental – surround us. Yet we have lost a sense of agency. There is a reason for that. We have.”

– Anthony Painter ^[157]

Unsere Vorstellung von Macht ist im Fluss. Moses Naim sieht ein „Ende der Macht“ und begründet das mit technologischen Entwicklungen, Globalisierung und Mentalitätsverschiebungen und schreibt, Macht sei nun „leichter zu erlangen, schwerer zu nutzen und leichter zu verlieren“.[158] Benjamin Barber hält nationale Regierungen heutzutage für „zu groß für die kleinen Probleme und zu klein für die großen“.[159] Bei NGOs stellt sich nach einer Reihe von Miss- und Teilerfolgen Ernüchterung hinsichtlich der Macht multinationaler Institutionen, zum Beispiel der UN, ein, was das Lösen internationaler Probleme anbelangt. Vor allem sei hier an den schwelenden Planetennotfall namens Klimawandel gedacht. Geliebt wurden Politiker vielleicht ohnehin nie, doch zeigen die jährlichen Edelman-Trust-Barometer-Umfragen immer wieder, dass der Anteil derer, die ihrer Regierung tendenziell vertrauen, häufig unter 50 Prozent liegt.[160]

Während also herkömmliche hierarchische Macht Schlagkraft und Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, heißt das jedoch mitnichten, dass Macht gleichmäßiger verteilt wäre. Die Parole „Wir sind die 99 Prozent“ dürfte eher rhetorisch als empirisch motiviert gewesen sein, stützte sich aber auf eine tatsächlich begründete Wahrnehmung, dass die Konzentration finanzieller Macht allzu stark ist und die Demokratie gefährdet. Auch die technologischen Ursprünge dieser Ungleichheit drohen sich zu verfestigen. Jaron Lanier vertritt die Einschätzung, dass der finanzielle Wert von Daten für Werbetreibende sowie der Mangel an Onlineangeboten für Kleinstbetragszahlungen (sogenanntes Micropayment) dazu führen, dass Geld, Information und Macht zunehmend gleichbedeutend sind. Und sie fließen zumeist von nicht dafür honorierten Individuen zu Großunternehmen wie Facebook, Amazon, Twitter und Google.[161]

Da traditionelle Macht immer wieder nicht „liefert“, benötigen wir offenbar ein ergiebigeres empirisches Verständnis von personenbezogener und kollektiver Macht. Nur dann können wir die großen gesellschaftlichen und ökologischen Probleme angehen, insbesondere die, die von Haus aus „übel“ sind. Da wären etwa die Fragen, wie sich die Durchschnittstemperaturen weltweit auf eine „sichere“ Spanne begrenzen lassen, wie die öffentliche Gesundheit gegen eine Reihe entsprechender Probleme zu schützen ist, wie sich rasanter technologischer Wandel steuern lässt und wie die globale Schieflage zwischen Armut und Reichtum zu korrigieren ist.[162]

Hier und auch bei vielen anderen Problemen braucht es ein selten anzutreffendes Maß an weltweiter Aufmerksamkeit, analytischem Tiefgang, Überblick und ein ausgeprägtes Wertefundament, und wir alle – einzeln und als Gesellschaft – müssen diese Qualitäten entwickeln. Auf dem Forum in Davos zum Beispiel bezog sich Bill Clinton 2006 auf Ken Wilber, als er anmerkte, dass die miteinander verwobenen Probleme der Welt nur von einer „höheren Bewusstseinsstufe“ aus zu lösen sind.[163]

Funktion und Relevanz politischer Macht waren daher noch nie so unübersichtlich – zugleich war das Bedürfnis, eigene Macht und Entwicklung in sich zu spüren, wohl noch nie so groß. Spiritualität deutet auf die Möglichkeit hin, solche „Bewusstseinsstufen“ durch diverse Formen spiritueller Übung und Selbstverpflichtung zu erreichen. Ein solches Bemühen um zunehmende geistige Reife ist in der Tat alles andere als ein Rückzug von der Welt in eine Nische; es ist vermutlich als kultureller Imperativ für das Überleben im 21. Jahrhundert zu verstehen.[164]

Allein gelingt uns das jedoch nicht. Persönliche Macht hängt untrennbar mit unserer Fähigkeit zusammen, uns selbst durch gemeinsame Anstrengungen mit anderen zu entwickeln. Die folgende Darstellung geht auf Andrew Samuels zurück:

Das Spirituelle wird ausgelöst von aktivem, gemeinsam mit anderen praktiziertem Engagement zu sozialen, politischen, kulturellen oder ethischen Themen. Diese Sicht unterscheidet sich erheblich von der, die gesellschaftliche Spiritualität in sozialen Aktivitäten spiritueller Menschen vermutet. Ganz im Gegen-

teil: Es lässt sich eine Art spiritueller Regen erkennen, der auf Menschen niedergehen kann, die sich mit anderen sozial und politisch einbringen.

In ähnlicher Weise beschreibt Matthew Taylor einen Perspektivwechsel, bei dem es darum geht, Bürger nicht als passive „Erleidende“ sozialer Veränderungen durch die Politik zu sehen, sondern als ihre aktiven Gestalter durch Mobilisierung.

„Es ist nicht so, dass wir keinen Bedarf an „Policy hätten oder dass gute „Policies“ nicht besser wären als schlechte. Aber wir müssen sie als Treibstoff einer Strategie für gesellschaftliche Erneuerung verstehen, nicht als Motor dieser Erneuerung.“^[165]

Wenden wir uns dem Motor zu. Zwar scheinen Lichtjahre zwischen „Policies“ und dem Spirituellen zu liegen. Doch denken wir dabei einmal weniger an Regierungen, die ihres Amtes walten, sondern mehr daran, wie sie uns befähigen, Dinge zu tun. Es geht um gesellschaftliche Produktivität und bürgerschaftliches Engagement – Faktoren, nach denen die meisten komplexen politischen Probleme geradezu rufen. Und rufen wir uns dazu nochmal das Gefühl persönlicher Macht vor Augen, die von Idealen, Empfindungen und Vorstellungen getrieben wird, sowie das Gefühl, Teil von etwas zu sein, das größer ist als wir selbst. Wenn das der Fall ist, engagieren sich Menschen aus Gründen, die wir mit Grund als „spirituell“ bezeichnen können. Zur Veranschaulichung: Wenn wir von Achtsamkeitsübungen annehmen, dass sie unsere Einstellungen und Verhaltensweisen zugunsten der Umwelt ändern, handelt es sich dabei also um eine Entwicklung von „Policies“.^{[166], [167]}

Von Nutzen zu Tugend und zurück

Religion spielt in den meisten unserer westlichen Volkswirtschaften eine immer kleinere Rolle – mit gutem Grund: teils wegen des Verlusts eines angenommenen religiösen „Glaubens“ in der Bevölkerung, vor allem aber wegen Machtmissbrauchs jenseits demokratischer Kontrolle. Der Kollateralschaden war, die spirituellen Aspekte der Religion zu beseitigen, die eine wichtige ausgleichende Kraft der Menschheit im Kapitalismus darstellen. Dass wir den Bezug zu Quellen verlieren, die einen eigenen Wert haben (Sinn, Gemeinschaft, Transzendenz, das Heilige), ist ein wesentlicher Grund dafür, dass wir – wie Michael Sandel erklärt – nicht mehr eine Gesellschaft mit einem Markt sind (Sozialdemokratie), sondern eher eine Marktgemeinschaft (Neoliberalismus). Das Unterfangen, das Spirituelle neu zu fassen, ist ein Versuch, mit diesem zersetzenden Perspektivverlust umzugehen, und verweist auf einige der folgenden Versuche, die Gesellschaft wieder ins Gleichgewicht zu bringen.^[168]

In seiner Besprechung von Sandels Buch „Was man für Geld nicht kaufen kann“ geht Rowan Williams auf die Prämisse der Sandel'schen Kritik an exzessiver Ökonomisierung ein, und er weist auf Widerstandsmöglichkeiten hin: „Das grundlegende Modell, das hier angenommen wird, ist eines, in dem eine Zahl unkonditionierter Willenskräfte die Kontrolle über ein Lager verschiedener Gebrauchsgegenstände verhandelt, die sich alle auf eine entmaterialisierte Tauschwertrechnung reduzieren lassen. Falls die Bezeichnung ‚weltverleugnende‘ Philosophie je passen sollte, dann hier. Es ist eine mögliche Welt absoluter Kommerzialisierung. Wenn wir uns dem intelligent widersetzen wollen, sind wir auf Lehrsätze, Rituale und Narrative angewiesen, auf Skizzen des Normativen und auf nicht bloß funktionale Praktiken. Und zudem auf Lebensgeschichten, die ein Gefühl dafür vermitteln, wie das Zuhause sein in der Umwelt aussehen kann – aber auch für den Preis des Scheiterns.“^[169]

Ähnliche Überlegungen finden sich bei Martha Nussbaum, die sich mit „politischen Emotionen“ befasst: **„Öffentliche Kultur benötigt etwas Religionsartiges [...] etwas Leidenschaftliches und Idealistisches**, wenn denn menschliche Emotionen Projekte mit hochfliegenden Zielen tragen sollen. [...] Bloßer Respekt genügt nicht für den Zusammenhalt der Bürger, wenn sie bei eigenen Interessen Abstriche machen müssen.“^[170] In ihrem Buch „Wie viel ist genug?“ beschreiben Robert und Edward Skidelsky detailliert das gute Leben und präsentieren eine rationale Erklärung für dessen unterschiedliche Elemente als Alternative zum modernen Kapitalismus – doch im vorletzten Abschnitt liest man plötzlich dies: „Ob eine Gesellschaft, der jeglicher religiöser Impuls abhanden gekommen ist, sich selbst dazu motivieren kann, das gemeinsame Wohl anzustreben? Wir glauben, eher nicht.“^[171]

Während unklar bleibt, was mit „religiöser Impuls“ gemeint ist, untermauern immer mehr psychologische und neurowissenschaftliche Studien die Bedeutung spiritueller Praktiken, etwa von Achtsamkeitsmeditation. Sie gelten als Werkzeuge für „innere Formung“ und für die Kultivierung prosozialer Eigenschaften, die für ein aktives Bemühen um das gute Leben erforderlich sein könnten – zum Beispiel Mitgefühl^[172], ^[173], Einfühlungsvermögen^[174], Nächstenliebe^[175] und innerer Frieden^[176].

Um Standard-Denkweisen infrage zu stellen, ist eine tiefere Verbindung mit unseren spirituellen Wurzeln erforderlich. Sei es innerhalb bestehender Institutionen oder durch die Schaffung neuer. Daraus folgt selbstverständlich nicht, dass wir Nützlichkeit nicht länger schätzen. Aber wir erhalten ein umfangreicheres, ergiebigeres Bild des Kollateralschadens, der entsteht, wenn man Nützlichkeit sucht, ohne sie durch die Berücksichtigung elementarer Ziele in ein Verhältnis zu setzen.

Von wirtschaftlichen Zielen zu existenziellen Bedrohungen und zurück

So wie die Terror-Management-Theorie eine Erklärung dafür liefert, warum wir uns nicht mit dem Tod auseinandersetzen, gibt es existenzielle Bedrohungen der gesamten Menschheit, die unsere Lebensweise ändern könnten, wenn wir sie nur direkt betrachten würden. Zu solchen Bedrohungen zählen plötzliche Ereignisse wie Asteroideneinschläge, biologische Kriegsführung sowie unerwartete und unkontrollierbare Neuerungen auf dem Feld künstlicher Intelligenz^[177]. Die greifbarste existenzielle Gefahr ist allerdings eine schwelende: der Klimawandel.

Den Klimawandel als existenzielle Gefahr und nicht nur als technokratische Herausforderung zu sehen, setzt eine spirituelle Offenheit und Neigung voraus, wie wir sie oben beschrieben haben. Genauer gesagt: eine Offenheit für Erfahrungen und eine Bereitwilligkeit, unser Leben in eine völlig andere Richtung zu lenken. Bei Meyers liest sich dieser Gedanke wie folgt:

„Da die normativen Implikationen des Klimawandels unsere fundamentalsten Grundannahmen infrage stellen, können wir dieses höchst systemische Thema nicht als Problem behandeln, das sich bewusst und überlegt abarbeiten ließe, wenn die Menschen über genügend Wissen und Willenskraft verfügen würden. Anders als bei kaputten Hammern und Autos werden wir uns existenzieller Probleme, die die Lebenswelt betreffen, nicht einfach bewusst, um sie zu lösen. Stattdessen werden wir, wie Heidegger darlegt, unsicher und verängstigt – häufig ohne den Grund zu kennen oder sogar, ohne es zu bemerken.“^[178]

Zur Verschiebung von „Platz“ zu „Grundlage“ und von Leben zu Tod gehört, sich die umfassenderen Merkmale unserer ökologischen Grundlagen vor Augen zu führen, die bedroht sind. Man kann es auch mit Elizabeth Oldfield halten, die in der BBC-Sendung „Thought for the Day“ vor einiger Zeit Folgendes zu bedenken gab: Wir müssen lernen, unseren gemeinsamen Lebensraum zu lieben, als wäre er ein behütetes Zuhause. Und bis wir begreifen, dass es wirklich um etwas Geliebtes geht, das bedroht ist, wird unsere Antwort nie zur Größe der tatsächlichen Herausforderung passen.^[179]

Diese grundlegende Verschiebung heißt nicht, nicht weiter über die Wirtschaft nachzudenken. Aber so, wie eine tödliche Krankheit eine radikal andere Sicht auf das eigene Leben mit sich bringen kann, sollte der Klimawandel zu einer perspektivischen Verschiebung bezüglich des benötigten Wirtschaftssystems führen. [180] Einiges deutet darauf hin, dass dies in Gang kommt, da diverse Optionen für „grünes Wachstum“ als Vorschlag im Raum stehen. Allerdings bleibt die wesentliche Herausforderung an ein ökonomisches Paradigma bestehen, das – mit Naomi Klein gesagt – auf „Extraktivismus“ fußt. Zudem wird oft konstatiert, dass die schonungslose Logik der Klimawissenschaften (vor allem in Bezug auf zeitliche Dringlichkeit) eine neuartige Betrachtung elementarer Merkmale des Kapitalismus notwendig macht, unter anderem des für die meisten Regierungen dieser Welt obersten Ziels: Wirtschaftswachstum. [181]

Gerade weil diese Spannung zwischen wirtschaftlichen Zielen und existenziellen Gefahren so intensiv und hartnäckig ist, brauchen wir tiefgreifendere Einblicke und Praktiken, die sich aus dem Spirituellen herleiten. Nur so wird sich die bestehende Spannung lösen und transzedieren lassen. [182]

Von der Oberfläche in die Tiefe und zurück

Bei einer Kultur, die oft als seicht gilt, gespickt mit Promitratsch, Statusupdates und schablonenhaften Skandalen, und bei einer politischen Landschaft voll von „vertrackten Problemen“ – etwa weltweit ungleiche Vermögensverteilung und Klimawandel – sind der Bedarf an und das Verlangen nach tiefen Erfahrungen und Erkenntnissen überall spürbar. Regierungen machen seit eh und je einen Bogen um dieses Bedürfnis und haben es den Religionen zugeschoben. Aber in Zeiten abnehmender Zugehörigkeit zu institutionalisierter Religion, politischer Entfremdung und demokratischer Spannungen überrascht es nicht, dass Politiker wie auch die Öffentlichkeit wieder spirituelle Wurzeln suchen. Claire Foster-Gilbert, Leiterin des Westminster Abbey Institute, beschrieb den Parliament Square (den Platz vor dem Parlament in London) in einem RSA-Beitrag so: „ein spröder Schwamm, der geradezu nach Wasser schreit ... Man sieht es den Menschen, den Institutionen an, es liegt in der Luft, dieses gewaltige Verlangen nach Tiefe.“ [183]

Öffentlich tun wir uns mit Tiefe allerdings schwer. Bei Isaiah Berlin findet sich dafür ein Erklärungsansatz:

„Die Idee von Tiefe [...] ist eine der bedeutsamsten Kategorien, die wir verwenden. Obwohl ich versuche, zu beschreiben, worin Tiefsinn besteht, wird doch ziemlich deutlich, dass sich neue Abgründe auftun, wie lange ich auch spreche. Ganz gleich, was ich sage, muss ich doch immer mit drei Punkten schließen. Ich bin gezwungen, Sprache zu benutzen, die grundsätzlich – nicht nur heute, sondern für immer – für ihren Zweck nicht geeignet ist.“ [184]

Bedenkt man diese Problematik mit den drei Punkten und zugleich Medienformate, die sich durch eine geringe Bandbreite „auszeichnen“ und markige Botschaften befördern, dann überrascht es nicht, dass Tiefgang es in der öffentlichen Sprache schwer hat. Dies lässt sich zum Teil lösen, indem wir öffentlich eingestehen, in vielen Lebensbereichen öfter in die Tiefe gehen zu müssen, dort aber nicht bleiben müssen.

Gay Watson verwies beim vierten RSA-Seminar auf eine der lehrreichen Geschichten, die die zenbuddhistische spirituelle Reise veranschaulichen sollen. Die Bildserie des Ochenstreibens repräsentiert unsere Bemühungen, das Ego zu zähmen und zu lenken. Das sind aufreibende und langwierige Kämpfe. Doch entscheidend ist, dass die letzte Etappe der Reise davon handelt, „mit offenen Armen zum Markt zurückzukehren“. Es geht darum, wie wir die aus der Spiritualität gewonnene Tiefe für andere einsetzen, statt die Reise zur Tiefe so zu verstehen, als diene sie dazu, unseren oberflächlichen Bedürfnissen zu entkommen. [185]

Vom Leben zum Tod und zurück

Alles in allem würde es unser Leben bereichern, wenn wir den Tod als Teil des Lebens, nicht allein als dessen Ende, kulturell mehr respektieren würden. Entsprechend schlägt Will Self vor, wir könnten – wie Physiker, die mittlerweile wissen, dass die Raum- und die Zeitdimension im Grunde das Gleiche sind – davon profitieren, wenn wir den Terminus „Lebentod“ in unsere Gedankengebäude aufnehmen könnten. Der Begriff überzeugt vielleicht nicht, doch die obigen Erörterungen lassen den Schluss zu, dass gründliches Nachdenken über den Tod unser Leben auf neue Art prägen kann. Voraussetzung dafür ist eine Vorgehensweise, die zum Nachdenken und zur Neuausrichtung anregt statt zu defensiven Ausflüchten und Abschottung.

Also sollten wir überlegen, was es bedeuten würde, Tod außerhalb des religiösen Bereichs „anzugehen“ und wie das aussehen könnte. Für eine Annäherung an dieses Thema in institutionellen Strukturen – Schulen, Unternehmen, Regierungen – lägen diese Fragen auf der Hand: **Die Tatsache, dass wir zu einem unbekannten Zeitpunkt sterben werden – wie beeinflusst sie unser Urteil dazu, was sich am meisten zu lernen lohnt?** Dass es uns misslingt, den Tod anzuerkennen – was heißt das für unsere Fähigkeit, es mit anderen Bedrohungen wirklich aufzunehmen, die existenzieller Natur sind, unter anderem Klimawandel? Wenn die Erkenntnisse zu „posttraumatischem Wachstum“ und „Nahtoderfahrungen“ darauf hindeuten, dass wir uns im Sterben gänzlich dem zuwenden, was wir wertschätzen und besonders wichtig finden – ist das nicht bei ethischer Achtsamkeit ein starkes Argument dafür, in manch einem Kontext die Erfahrung des Sterbens zu simulieren?

Vom Selbst zur Seele und zurück

Man führe sich einmal kurz vor Augen, wie wir an unseren Social-Media- und sonstwelchen Profilen feilen, unsere Lebensläufe aufrüsten, uns auf Partys, bei beruflichen Treffen usw. darstellen. Das zeigt, dass unsere Kultur Menschen aktiv ermutigt, ein persönliches „Markenbild“ zu erschaffen. Und ist der Stein erst ins Rollen gekommen, lässt sich die Sache vielleicht nicht mehr stoppen und nimmt sich selbst erhaltende Züge an, die eifrige und unentwegte Identitätspflege erfordern.

Mit der Vorstellung von der Seele können wir die jetzige kulturelle Betonung des Selbst ins Verhältnis rücken. **Wir sollten uns vorstellen, wie eine Gesellschaft aussehen könnte, die die Seele verhältnismäßig stark und das Selbst verhältnismäßig wenig betont.** Eine Folge könnte ein stärkeres Gewicht der Kreativität sein, die menschlich von zentraler Bedeutung ist; jedoch ist hier nicht von „Innovation“ mit Profiterzielungsabsicht, sondern von Kreativität als fundamental vermenschlichender Erfahrung die Rede. Dazu Carl Rogers:

„Die Triebfeder der Kreativität scheint sich mit dem zu decken, was wir als tiefe heilende Kraft in der Psychotherapie vorfinden – die Veranlagung des Menschen, sich zu verwirklichen, seine Potenziale zu verkörpern. Damit meine ich den direktionalen Verlauf, der in allen Organen und im menschlichen Leben offenkundig ist – der Drang, sich auszuweiten, auszudehnen, zu entwickeln, zu reifen, die Neigung, alle Möglichkeiten des Organismus zu zeigen und zu aktivieren, und zwar so sehr, dass die Aktivierung den Organismus oder das Selbst verbessert.“^[186]

Eine logische Folgerung wäre, unsere Gewichtung der Arbeitsmoral auf den Prüfstand zu stellen, indem wir Pat Kanes Begriff der „Spielmentalität“ gegenüberstellen. Auch Anregungen wie eine deutlich kürzere Wochenarbeitszeit wären ernsthaft zu prüfen, nämlich als gemeinsames menschliches Ziel, den unablässigen Leistungsdruck zu senken und die Zeit für Arbeit an unserer Seele auszuweiten.^[187]

Von politischer zu psychologischer Freiheit und zurück

Ohne Verweise auf Freiheit kommt kaum ein politischer Streit aus, doch täten wir gut daran, die Idee der Freiheit über rechtliche und politische Geltungsbereiche hinaus auszudehnen: auf psychologische und existenzialistische Felder. Stephen Batchelor konstatiert: **„In der Theorie mag Freiheit sehr geschätzt werden, doch in der Praxis wird sie als schwindelerregender Bedeutungs- und Orientierungsverlust empfunden.“**^[188]

Während wir glücklicherweise über enorme politische und wirtschaftliche Freiheiten zu verfügen, sind die meisten Menschen auf vielfache Weise gefangen. Spiritualität setzt häufig da an, Auswege aus den subtilen Identitätszwängen, dem finanziellen Druck und familiären Rollen aufzuzeigen, wobei sich gar nicht unbedingt die Rollen, aber der Blick darauf radikal ändern. Kegans Theorie der Erwachsenenentwicklung zum Beispiel kann als Freiheitstheorie gelten. Entwicklung zeigt sich demnach darin, Aspekte unserer Erfahrungen als Objekt sehen zu können, denen gegenüber wir uns bislang selbst als Objekt wahrnahmen. Wir werden weniger und weniger durch etwas definiert und sind mehr und mehr in der Lage, ein solches Etwas auf unsere Weise zu definieren.

Persönliche Entwicklung ist hier mehr als Egoverbesserung. Psychisches und spirituelles Wachstum ist möglich, was auch die Organisationstheorie langsam ernst nimmt. So lobte beispielsweise Ken Wilber das Buch „Reinventing Organizations“ von Frederic Laloux in höchsten Tönen; es schreibt menschlicher Entwicklung und „Bewusstseinssebenen“ einen Platz im Herzen der Vision und Mission einer Organisation zu ^[189].

Von Glück zu Sinn und zurück

Viele von uns befinden sich in einer „hedonistischen Tretmühle“, wie Jonathan Haidt es nennt: eingeklemmt zwischen Mustern von Vergnügungshunger, Befriedigung und erneutem Hunger, oft an Konsumschemata geknüpft ^[190]. Auf hedonistische Aktivitäten zu verzichten, zugunsten solcher, die auf tieferen Sinn ausgelegt sind, könnte zu größerem Wohlbefinden führen ^[191]. Mitunter wird das Streben nach Sinn statt Glück auch mit besseren gesundheitlichen Befunden in Verbindung gebracht. Es ist keineswegs so, dass Wohlbefinden nichts wert wäre, sondern: Wohlbefinden sollte hedonistische und eudämonistische Aspekte einschließen, und eudämonistisches Wohlbefinden kommt dem Spirituellen näher als hedonistischer Genuss.

Bemerkenswerterweise wird mit dem gefeierten Motto der New Economic Foundation – „fünfmal am Tag was Gutes für den Geist“ – auf Folgendes verwiesen: aufmerksam sein, Kontakt zu Menschen suchen, geben, lernen und aktiv sein – nichts, was per se für Vergnügungssucht steht ^[192]. Der Spiritualität kommt im Diskurs über das Wohlbefinden die Aufgabe zu, das gesellschaftliche Ziel größeren Wohlbefindens fassbar zu machen. Dabei muss deutlich werden, dass es um mehr geht als um eine utilitaristische Rechnung à la „gelebtes Bedürfnis geteilt durch befriedigtes Bedürfnis“. Es geht eher um unsere kulturelle Kompetenz, zu verknüpfen, Aufmerksamkeit zu zeigen, Sinn zu finden und Tiefe zu erleben – auch wenn all dies uns nicht an sich „glücklich“ macht.

Von extrinsischer zu intrinsischer Motivation und zurück

Die Öffentlichkeit steht vor drastischen Herausforderungen, die man nicht allein mit instrumentellem, utilitaristischem Denken bewältigen kann. Mit Öffentlichkeit meine ich die Volkswirtschaft und alle damit verknüpften Bildungs-, Kommerz-, Bürger- und Medieneinrichtungen. In allen treffen wir freilich Menschen an.

Hierzu sei der Sozialwissenschaftler Ian Christie zitiert:

„Hinter uns liegen zwei Jahrhunderte einer Zivilisation, die von beispiellosem materiellem Fortschritt und Überfluss geprägt war und auf extrinsischen Werten fußte (Eigennutz, Materialismus, Wirtschaftswachstum, Schritthalten, soziale Mobilität). Intrinsische, über das Selbst hinausgehende und religiöse Werte wurden gelegentlich bekräftigt, verloren aber ihre institutionelle Verankerung und ihren zentralen Stellenwert in den Geschichten, die unserem Leben Sinn geben. Nun, da wir wieder Knappheit erfahren und da das Vertrauen auf die Zukunft schwindet, stehen die von der Industriegesellschaft gefeierten extrinsischen Werte unter echtem Druck. Dafür gibt es gute Gründe: ökologische Disruption, soziale Zerrüttungen und wirtschaftliche Dysfunktionalität und Ungleichheit.“^[193]

Die deutlichste Darstellung eines Bedarfs an neuen – weniger instrumentellen und extrinsischen – Denkweisen verdanken wir Common Cause ^[194] und darauf aufbauenden Publikationen und Institutionen, unter anderem The Public Interest Research Centre^[195] und The New Citizenship Project^[196]. Solche Einflüsse sind allerdings bislang eher marginal. Wir können und sollten extrinsische Motive nicht gänzlich abtun, können aber mit der Sprache der Spiritualität ihre Grenzen verdeutlichen. Zudem können wir damit inneren Werten zur Geltung verhelfen, sodass sie nicht verwässert werden können, indem sie in instrumentelle Formulierungen verkehrt werden.

Von Glaubensvorstellungen zu Institutionen und zurück

Dass die Bezeichnung „spirituell, aber nicht religiös“ immer öfter anzutreffen ist, liegt an der Institutionskepsis wie auch im Verlust von Glaubensvorstellungen. Institutionelle Bindung wird in zunehmend individualistischen Kulturen als problematisch gesehen, und die Glaubensvorstellungen fallen aus dieser „Bindungsfähigkeit“ heraus, nicht umgekehrt. Weder um Glaubensvorstellungen noch um Institutionen als solche geht es hier, sondern um die Unlust, Autonomie in etwas zu kanalisieren, was größer ist als man selbst. Gleichzeitig sehnen wir uns jedoch nach Gemeinschaft und Solidarität, die aus gemeinsamen Werten und beständiger Verbundenheit entspringen – und die institutionalisierte Religion wird diesem Bedarf nach wie vor am besten gerecht.

Claire Foster-Gilbert findet dafür griffige Worte: „Worum es mir wirklich geht, ist ... die alten Religionen nicht aufzugeben. Wir brauchen sie, ihre Erzählung, ihre Historie, all ihre über die Jahrtausende begangenen Fehler. All die Anerkennung der Gefahren der Spiritualität, Oh-Gott-wie-gefährlich-Spiritualität, erstmal losgelassen ... Das gibt es alles, es ist alles da! Und dahin müssen wir mit diesem neuen Verständnis dorthin zurückkehren.“

Für den Schritt der Sonntagsversammlung von einer leuchtenden städtischen Bewegung zu einer komplexen internationalen Organisation werden diese Fragen wichtig werden – die Fragen nach Stimmigkeit, Bekenntnis und danach, was genau langfristig bindet. Viele Mitglieder sehen sich nicht als Atheisten, einige nicht mal als „gottlos“, sodass zu klären wäre, ob es ihnen um Unterhaltung oder Sinn geht. Es gibt Hinweise auf ein starkes Dürsten nach Erlebnissen in der Gemeinschaft, das sich momentan auf das Motto „Lebe besser, hilf öfter, staune mehr“ stützt. Die Zeit wird jedoch zeigen, ob die Gruppierung sich die hohen Teilnehmerzahlen und das große Engagement wird bewahren können. Dazu Chris Harding:

„Vielleicht verdankt sich das Engagement einfach der richtigen Mischung aus gemeinsamen Interessen und zwischenmenschlicher Bindung sowie genügend Spielraum für Erkundungen und zum Wachsen innerhalb der Gruppe.“

Hier findet sich eine Schnittmenge mit Iain McGilchrists Argument, es gebe einen Bedarf, das, was wir glauben und das, wie wir glauben, neu auszubalancieren – zugunsten des Letzteren. Dieser Fokus auf unsere

Verbundenheit mit Institutionen, auch auf unsere Fähigkeiten, sie zu erschaffen und zu formen, spiegelt eine Tradition der Spiritualität wider, die die relative Gestaltungsmacht des Wie über das Was betont. Es ist nicht so, dass wir auf zwei Optionen festgelegt wären: zurück zur Religion wie gehabt oder aber vollständige Trennung der Spiritualität von institutionellen Pfeilern. Daneben finden sich zahlreiche kreative Alternativen der Erneuerung und des Umdenkens. Und wie es scheint, stehen wir da noch ganz am Anfang.[197]

Wie wir mit neuen Konzepten für spirituelle Bedürfnisse und Bestrebungen – sozial und politisch – aufwarten werden, zeigt sich besser in der Praxis als in der Theorie, und zwar in den kommenden Jahren und Jahrzehnten. Franziskanerpater Richard Rohr, bekannt als Autor spiritueller Werke, spitzt eines der zentralen Argumente des vorliegenden Werks wie folgt zu:

„Wir denken uns nicht in neue Lebensweisen hinein, wir leben uns in neuen Denkweisen ein.“[198]

Teil vier: Schritte in eine neue gesellschaftliche Vorstellungswelt

“There is too little intellect in matters of the soul.”

– Pankaj Mishra

In Teil drei finden sich bereits einige Hinweise auf Verbindungen zwischen weitgehend spirituellen Wesensmerkmalen des Lebens – Sinn, Natur, Zweck und Wert – und weitgehend politischen gesellschaftlichen Merkmalen – Macht, Ressourcen, Strukturen und Systeme. Zumeist verhalten Spirituelles und Politisches sich zueinander nicht wie Ursache und Wirkung, sondern eher wie Schauplatz und Handlung. Die aktiven Bestandteile, um die es geht, sind wirkungsvoll, treten aber üblicherweise in subtilen Zusammenhängen, Verbindungen und Einflüssen zutage. Die Folgerungen des vorliegenden Werks sind also nicht so sehr ein analytisches Puzzle, sondern eher eine andauernde institutionelle und kulturelle Infragestellung. In diesem abschließenden Teil des vorliegenden Textes stellen wir daher unsere neue Organisation vor, *Perspectiva*. Wir wollen einen notwendigen kulturellen Veränderungsprozess beeinflussen, indem wir uns der Neuverstellung ontologischer und epistemologischer Gesellschaftsgrundlagen grundlegender wirtschaftlicher Funktionsprinzipien widmen.

Der Organisation *Perspectiva* geht es um Arbeit auf der Ebene von Herz, Verstand und Seele, doch wir dürfen Kapital, Technologie, politische Macht, politische Details und Wettbewerb nicht ausblenden. Somit müssen wir beim Denken, Fühlen und Handeln stark abstrahieren, ohne Einzelheiten oder Intuitionen auszublenden. Wir nutzen den Begriff „Imaginationen“ (*Imaginary*) für diese Analyseebene; der Philosoph Charles Taylor bezeichnet sie als „weiteren Zugriff auf unserer ganzes Dilemma“. Zum Verständnis unserer gegenwärtigen Imagination gehe ich auf die Krise ein, mit der wir es aufnehmen müssen, auf ihren ideologischen Kontext und die entsprechende Metakrise.

Zur Verdeutlichung, wie wir die gesellschaftliche Imagination ändern oder eine neue erschaffen können, führe ich einige konzeptionelle Hilfsmittel ein, die auf angewandte spirituelle Sensibilität hinauslaufen. Beginnen wir mit der heutigen Bedeutung des alten deutschen Bildungsgedankens, der auf Formen sinnvollen persönlichen Wachstums verweist, die sich aus unseren gesellschaftlichen Umständen ergeben. Meines Erachtens ist dieser Gedanke philosophisch fest im Verhältnis zwischen den subjektiven und den objektiven Realitätsmerkmalen verwurzelt. Dieses „Wirklichkeitsverhältnis“ ist auch ein günstiger Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung mit immerwährenden spirituellen Fragen, zum Beispiel nach der Existenz Gottes. Da aber Wertepluralismus und eine Vielfalt rationaler Denkweisen ein gesellschaftliches Charakteristikum sind und kein Fehler, wird jede Vorstellung von menschlicher Entwicklung je nach politischem Kontext eine andere Gestalt annehmen. Abhängig ist dies davon, ob das Hauptaugenmerk auf Planung, Solidarität, Unternehmung, Fatalismus oder anderen Elementen ruht. Es geht um die These, dass diese kulturelle Verschiebung einen neuen konzeptionellen Rahmen für die Zusammenarbeit über „Systeme, Seelen und Gesellschaft“ hinweg und auch eine neue Wertschätzung für die Gestaltungskraft kleiner Gruppen auf der Grundlage gutartigen Desinteresses erfordert. Meine Bezeichnung dafür: „Stämme jenseits von Stamessystemen“. Und ich schließe mit acht Fragen, für die es sich zu leben lohnt.

Über Perspectiva

Im Frühjahr 1998 lauschte ich einem Gespräch, von dem mir ein herrlicher Teil nie aus dem Kopf gegangen ist. Ich war im zweiten Jahr im Grundstudium am Keble College in Oxford und vertrieb mir ein bisschen Zeit am Eingang. Auf einer Bank in der Nähe mit Blick über den Hof unterhielten sich drei Studenten. Als sie offenbar aufbrechen wollten, sagte Matt – so nannten sie ihn, wenn ich mich recht erinnere – wie im Sinne einer Zusammenfassung: „Also, man muss die Dinge im richtigen Verhältnis sehen.“ Seine zwei Freundinnen sahen ihn verwirrt an. „In welcher Hinsicht?“, fragte eine der beiden. „Oh, ganz allgemein“, antwortete er.

Die Dinge im richtigen Verhältnis sehen. Ganz allgemein. Das ist viel schwieriger, viel wichtiger, viel folgenreicher, als es klingt. **Die spirituelle Dimension menschlichen Daseins ist wohl nicht mehr und nicht weniger als die lebenslange Herausforderung, Dinge im richtigen Verhältnis zu sehen.**

Der Soziologin Riina Raudne verdanken wir den Hinweis, dass es auch bei Perspektiven um eine Perspektive geht. Ein Beispiel: Lectica, ein Tool für pädagogische Bewertungen, fußt auf wissenschaftlichen Erkenntnissen dazu, wie sich Wissen über Entscheidungsfindungen entwickelt, und verweist darauf, dass mit zunehmenden Einblicken in ein System auch die Vielfalt der geläufigen Blickwinkel steigt. Insofern wäre die klügste Entscheidung, die schlussendliche Sichtweise, etwas, was sich aus der besonnenen Abwägung zahlreicher unterschiedlicher expliziter und impliziter Perspektiven in Bezug auf das gewünschte Ergebnis ableitet. Die Entscheidung – oder die Metaperspektive – wäre dann im Idealfall das Produkt abgestimmter Perspektiven. Eine solche Sicht ist selten, aber wertvoll, und wir benötigen sie, damit wir die Vorstellung überwinden, alles sei „bloß“ eine Frage der Perspektive. Vieles im Leben hängt nämlich nicht von der Perspektive ab – Naturgesetze zum Beispiel –; außerdem bedeutet leben, Entscheidungen zu treffen. Griffiger formuliert dies vielleicht John Carroll in seiner Humanismuskritik „The Wreck of Western Culture“: „Alles ist eine Frage des Standpunkts. Etwas anderes ist nicht wirklich wichtig.“ So oder so ist es heutzutage, da es Informationen und Technologie im Überfluss gibt, erstaunlich kompliziert und höchst politisch, dafür einzustehen, dass Dinge ins richtige Verhältnis gesetzt werden. Es erfordert nämlich Zeit und Ressourcen und kann auch zu subversiven Ergebnissen führen.

Für mich ist es ein Glück, dass ich die Gelegenheit erhielt, das zweijährige RSA-Projekt zu leiten, das in der ersten Ausgabe des vorliegenden Textes mündete. Es war im wahrsten Sinne des Wortes ein lebensveränderndes Projekt, denn daraus entstand eine Interessen- und Wissensgemeinschaft, und es sorgte für Klarheit in Bezug auf meine fachlichen Intentionen. Die angewandte Forschung, die ich als Direktor des Social Brain Centre der RSA betrieb, deckte zahlreiche politische Themenfelder ab, unter anderem Bildung, Bankwesen, Polizeiarbeit, Alterung, Kinderschutz, Energie und geistige Gesundheit. In jedem Bereich stieß ich auf spirituelle Dimensionen, denen ich unbedingt nachgehen wollte. Man kann es auch so sagen, dass die Frage „Was geht hier wirklich vor?“ stets außerhalb von Projektbeschreibung, -budget und -zeitplan zu stehen schien.

Die erste Ausnahme bildete mein Bemühen, Iain McGilchrists monumentales Werk „The Master and his Emissary“ zu verstehen, das sich damit befasst, wie sich hemisphärische Lateralisation des Gehirns kulturgeschichtlich zeigt. Die tiefgreifende und doch subtile und verschachtelte Perspektive McGilchrists ist in Teil zwei eingeführt, wo es darum geht, das eigene Leben ins rechte Licht zu rücken und ins Gleichgewicht zu bringen. Die Auswirkungen reichen aber möglicherweise viel tiefer. Der Wert der Perspektive der rechten Gehirnhälfte (nicht was etwas tut, sondern wie etwas ist) ähnelt dem Wert spiritueller Sensibilität sehr. Allerdings konnte ich in der Untersuchung, die unter dem Titel „Divided Brain, Divided World?“ veröffentlicht wurde, keine Ursache-Wirkungs-Beziehungen belegen. Zudem gelang es mir nicht, zu einer

spezifischeren Aufforderung zu kommen als derjenigen, dass wir einen „tiefgreifenden Kulturwandel“ brauchen. Und doch war es eine lehrreiche Erfahrung und machte mir deutlich, dass es ein Fehler ist, solche Perspektiven zu instrumentalisieren, die sich gerade durch ihre Kritik an oder ihre Abschwächung von Zweckdienlichkeit auszeichnen.[199]

Das große Bild in den Blick zu nehmen wurde einfacher, als ich mich mit der vielleicht vertracktesten und anspruchsvollsten Herausforderung der Welt befasste: dem Klimawandel.[200] Der erste Eindruck dürfte sein, dass das Kultivieren spiritueller Sensibilität und die Befassung mit dem Klimawandel zwei gänzlich verschiedene Angelegenheiten sind. Aber ich (und viele andere auch) halte sie für Teile derselben Herausforderung: Wie können wir eine erstrebenswerte Zukunft erdenken und erschaffen?[201]

Als sich die strategische Ausrichtung der RSA änderte und schärfte, war für mich klar, wo mein Hauptaugenmerk liegen musste: auf der konsequenten Untersuchung der Beziehung zwischen unseren inneren und äußeren Welten, einhergehend mit der Verbindung des Persönlichen und des Politischen im weitest-, tiefst- und bestmöglichen Sinne beider Begriffe.

Seinerzeit, im Sommer 2015, traf ich den schwedischen Gesellschaftstheoretiker und Unternehmer Tomas Björkman, Autor von „The Market Myth“ (2016) und „The World We Create“ (erscheint auf Englisch absehbar 2019, Anm. d. Hrg.). Er gehört dem Club of Rome an, einer internationalen Expertenkommission, und hatte meine RSA-Berichte und „Spiritualise“ gelesen. Wir beide begannen gerade eine Verbindung herzustellen zwischen dem Versagen, über spirituelle Dinge zu sprechen und dem Fakt, dass „Systemwandel“ so unerträglich trügerisch wirkte. Einerseits sind trendige Verweise auf Wohlbefinden, kulturelle Identität und Verhaltensänderungen ermutigend, andererseits gibt es eine deutliche Skepsis, noch weiter zu gehen, und ein unentspanntes, unreifes und allergisches Verhältnis zu allem, was auch nur im Ansatz religiös klingt. Da wir gründlich, seriös und objektiv wirken wollen, halten wir Organisationen auf dem Feld sozialer Veränderungen vor, dass sie Fragen letzter Bedeutung und Bestimmung zum großen Nachteil der Gesellschaft übergehen. Um das zu ändern, gründeten wir Anfang 2016 Perspectiva.

Perspectiva ist in England und Wales behördlich eingetragen; es geht uns um Systeme, Seelen und die Gesellschaft. Perspectivas Zweck: „die Förderung der allgemeinen öffentlichen Bildung (insbesondere unter öffentlichen Meinungsführern, unter anderem Schriftstellern und Akademikern) hinsichtlich der Bezüge zwischen komplexen globalen Herausforderungen und der menschlichen Innenwelt sowie hinsichtlich der gesellschaftlichen Auswirkungen dieser Bezüge; und die Förderung von Forschung, Aktivitäten und Diskursen im öffentlichen Interesse auf diesen Themenfeldern sowie die Publikation dienlicher Ergebnisse“.

Perspectiva hat seinen Sitz in London und ist Teil eines wachsenden europäischen und weltweiten Netzwerks, das sich über gleiche Werte und Ziele definiert. Wir sind dazu da, die komplexesten Herausforderungen dieser Welt in ein richtiges Verhältnis zu rücken – im weitesten und tiefsten Sinne. Von dem fortwährenden Engagement unserer Organisation für die angewandte Philosophie erhoffen wir uns gemeinsame Konzepte, anregende Geschichten sowie gemeinsame Erfahrungen und Aufgaben für diejenigen, die es für notwendig halten, unsere inneren und äußeren Welten zusammenzubringen. Dies ist unser Ausgangspunkt; wir wollen darlegen, weshalb dies notwendig und zeitgemäß ist.

Hat irgendwer „Krise“ gesagt?

Wir müssen unsere Vorstellung von Krise neu ins Verhältnis setzen. In „Utopia für Realisten“ empfiehlt Rutger Bregman uns als wichtigste Lehre aus der Geschichte: Früher war alles schlechter.[202] Das mag

plump klingen, taugt allerdings als wichtiges Korrektiv für die Einschätzung, heutige Probleme würden zeigen, dass alles grundlegend schief laufe. Mit der weltweiten Armut könnte bald Schluss sein, weltweit gab es möglicherweise nie weniger Gewalt als heute, und die meisten von uns leben länger und bei besserer Gesundheit als je zuvor. Oft ist zu hören, wir hätten es noch nie so gut gehabt, was durchaus stimmen könnte. Dennoch folgt daraus nicht, dass wir auf dem richtigen Weg sind. Was in der Knappheits- und Entwicklungsfrage „funktionierte“, taugt vielleicht nicht dazu, die Herausforderungen des Fortbestehens und Überlebens zu meistern.[203] Paul Mason beschreibt diese Unterscheidung trefflich, indem er den Kapitalismus als komplexes anpassungsfähiges System bezeichnet, das seine Anpassungsfähigkeit verloren hat.[204] Schließlich sei noch Douglas Murray zitiert, der in seinem Werk „The Strange Death of Europe“ das sechzehnte Kapitel plastisch betitelt: „Das Gefühl, dass die Erzählung aus ist.“

Es sah nie aus, als würde es einfach werden, eine stimmige Welt für Milliarden von Menschen und andere fühlende Lebewesen zu errichten. Nach beträchtlichen wirtschaftlichen und technischen Fortschritten und emanzipatorischen Errungenschaften rund um den Globus sehen wir zu Beginn des 21. Jahrhundert folgende Risse in der Zivilisation – zwar über verschiedene Zeiträume, doch lassen sich die meisten nicht vertuschen:

Bevorstehender ökologischer Kollaps. Was die Ökologie betrifft, haben wir eine Reihe von Grenzen überschritten.[205] Allein der Klimawandel, den John Ashton (ehemals britischer Diplomat mit Zuständigkeit für Klimapolitik) als „Multiplikator in einer Verkettung systemischer Risiken“ bezeichnet, erfordert eine buchstäblich unglaubliche Veränderung. Mit anderen Worten: Es fällt sehr schwer zu glauben, dass uns dies gelingt.[206]

- Wiederkehrende wirtschaftliche Instabilität. Das globale Wirtschafts- und Finanzsystem scheint chronisch anfällig für Schocks. Aus bisherigen Zusammenbrüchen lernen wir offenbar nichts.[207]
- Zunehmend ungleiche Wohlstands- und Einkommensverteilung im Landesinneren. Im Ländervergleich nimmt wirtschaftliche Ungleichheit allgemein ab, doch innerhalb wirtschaftlich starker Staaten wie auch innerhalb von Entwicklungsländern steigt sie drastisch. Weltweit hat die inländische Vermögensverteilung seit den 1970ern stetig zugenommen – und für die Ungleichheit bei Vermögen und Einkommen innerhalb von Landesgrenzen wird ein Anstieg prognostiziert.[208]
- Weitverbreitete soziale Spaltung. Beständige Einsamkeit und Verschlechterung der psychischen Gesundheit werden in wirtschaftsstarken Ländern immer mehr zum Normalfall.[209]
- Feindseligkeit gegenüber offenen Gesellschaften. Widerstand gegen Einwanderung ist sehr verbreitet und viele Länder wenden sich autoritärem Populismus und wirtschaftlichem Nationalismus zu.[210]
- Akute Belastungen der Demokratie. Das Vertrauen in Politiker und politische Institutionen nimmt immer mehr ab.[211] Manches deutet auf Entfremdung von Demokratie hin: Viele – und sogar immer mehr – Menschen halten es nicht für wesentlich, in einer Demokratie zu leben; vor allem in jüngeren Generationen wird dies zunehmend so gesehen.[212]
- Kulturelle Verengung und Schamverlust im Bereich des Wissens. Vorurteile und Stammesdenken werden durch Social Media eher verstärkt als infrage gestellt – ein Konstruktionsmerkmal des Internets, das nicht leicht zu ändern ist.[213] Wahrheit verliert anscheinend an Wert, Fehlinformationen werden oft vorsätzlich verbreitet und Personen, die in der Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit stehen, lügen dreist, ohne dass dies unmittelbare Folgen hat.[214]

- Volkskrankheit Übergewicht. Bei Berufen, die meist im Sitzen ausgeübt werden, und aktiver Werbung für ungesunde Nahrungsmittel fällt es schwer, kein Gewicht zuzulegen. Jüngsten Prognosen zufolge wird im Jahr 2030 die Hälfte der Weltbevölkerung krankhaft übergewichtig sein.[215]
- Schleichender Datenimperialismus. Wir leben in einer Zeit des Überwachungskapitalismus. Persönliche Daten werden stark gebündelt und meist für kommerzielle Gewinne genutzt. Frank Pasquale beschreibt dies als „Blackboxgesellschaft“, in der Entscheidungen über uns getroffen werden, ohne dass wir deren Grundlage kennen.[216]
- Schwächung der Menschenrechte. Politische, bürgerliche, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte werden nicht immer als universale Institution zur Wahrung der Menschenwürde gesehen – bisweilen eher als List illegitimer „anderer“, um moralische Ansprüche gegen den Staat zu erheben.[217]
- Verlust biologischer Vielfalt. Dem WWF zufolge hat die Erde in den vergangenen 40 Jahren über die Hälfte aller Arten verloren.[218] Zudem gibt es direkte Verbindungen zwischen dem weitverbreiteten Aussterben und Biodiversität sowie der Verfügbarkeit sauberer Luft, guten Wassers sowie von Kraftstoff und Lebensmitteln.
- Industrielle Grausamkeit gegenüber Tieren. Wir töten für unsere Ernährung jährlich etwa 56 Milliarden Landtiere (und 1–3 Billionen Fische), die meist unter folterähnlichen Bedingungen gelebt haben. Jeremy Bentham weist darauf hin: „Die Frage ist nicht: Haben sie einen Verstand? Können sie sprechen? Sondern: Können sie leiden?“ Die Antwort ist ein nachdrückliches Ja.[219]
- Unkontrollierbare technologische Disruption. Robotertechnik, synthetische Biologie, virtuelle Realität, Blockchaintechnologien, „Superintelligenz“, 3D-Druck und viele andere Entwicklungen helfen, gewisse Probleme zu lösen, und eröffnen neue Möglichkeiten. Zusammengenommen destabilisieren sie jedoch unsere gesellschaftlichen und kulturellen Grundlagen. Vor allem künstliche Intelligenz dürfte die Art und die Zahl der verfügbaren Arbeitsplätze für heutige und künftige Generationen drastisch ändern.[220]
- Wahllose terroristische Bedrohungen. Es fällt schwer – vor allem in großen Städten – sich völlig sicher zu fühlen. [221]

Einige dieser Aspekte stellen dringliche existenzielle Bedrohungen dar. Andere decken sich mit der unablässigen Herausforderung des Menschen, sich anzupassen. Viele andere sind hier nicht aufgeführt (zum Beispiel Kindersklaverei, genderspezifische und ethnische Diskriminierung oder auch allgegenwärtige berufliche Unzufriedenheit). Einige spitzen sich schnell zu, andere offenbaren sich peu à peu und viele sind noch gar nicht bekannt. Alle warten mit dieser Frage auf: Besteht zwischen unserem technischen Erfindergeist und unseren Fähigkeiten, kooperativ und vorausschauend zu steuern, eine unüberwindbare Kluft?[222]

Haben wir es hier – die Aspekte zusammengenommen – wirklich mit einer Krise zu tun? Können wir nicht die Ärmel hochkrempeln und uns was einfallen lassen? Ein bisschen Bevölkerungsrückgang hier, ein bisschen Wirtschaftswachstum dort? Ein paar moralische Änderungen und einige technologische Durchbrüche überall?

Die Auffassung, dass es eine Krise gibt, bedeutet keine allgemeine Mobilmachung, sondern verkörpert etwas Spezifisches: die Erkenntnis, dass der Paradigmenwechsel, der uns ereilen oder von uns ausgehen wird, rechtzeitiges und bewusstes Handeln erfordert. **Etymologisch geht es bei dem Wort Krise um Wendepunkte in schwierigen Konstellationen;** es bezog sich ursprünglich darauf, dass man einer Erkrankung beikommen musste, bevor es zu spät war. So gesehen haben wir es definitiv mit einer Krise zu tun. Und diese ist ideologisch geprägt.

Der Krisenkontext

“Ideology is strong exactly because it is no longer experienced as ideology... we feel free because we lack the very language to articulate our unfreedom.”

– Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*

In seinem Werk „Maps of Meaning“ legt der Sozialpsychologe Jordan Peterson den Verlust der kulturellen Bindung unserer inneren und äußeren Welten ausführlich dar. Wegen dieses Verlusts haben wir keinen Bezug zur Realität und sind nicht in der Lage, überzeugt zu handeln. In einem Vortrag erläuterte Peterson dies folgendermaßen:

„Künstler und Mystiker sind Vermittler zwischen dem absolut Unbekannten und Dingen, die wir mit Sicherheit wissen. [...] Was wir wissen, gründet sich auf eine Form des Wissens, die wir nicht wirklich verstehen. Und wenn dies beides nicht mehr harmoniert – wenn unser artikuliertes Wissen sich nicht mehr mit unseren Träumen deckt –, führt dies zu innerer Distanzierung. Wir denken etwas, was wir nicht ausführen – und wir tun, wovon wir nicht träumen. Und das führt zu einer Art seelischer Erkrankung. Diese Erkrankung – ihr Heilmittel besteht in so etwas wie einem integrierten System von Glauben und Darstellung. Und Menschen wenden sich Ideologien zu – die ich für Schmarotzer religiöser Grundstrukturen halte –, da sie versuchen, Ordnung in ihr Denken zu bringen. Das ist katastrophal. Das hat Nietzsche vorhergesehen. Er wusste: Wenn wir die Träger aus der Statik westlicher Zivilisation herausschlagen, indem wir diese Vorstellung zerstören – das Gottesideal, wenn man so will –, pendeln wir mit aller Wucht zwischen Nihilismus und ideologischen Extremen.“^[223]

Beschreibt das nicht ganz gut unsere Lage? Hin und her zwischen Nihilismus und Ideologien, die immer partiisch und schlussendlich destruktiv sind? Man muss sich ein wenig auf dem heutigen Ideologiefeld auskennen, wenn man die Krise und die Position spiritueller Sensibilität als Antwort auf diese Krise verstehen will – und wenn es nur darum geht, das Hin und Her zu beenden.

Diese Schwankungen schienen schon einmal abzunehmen, doch das harmonische Wunschbild einer offenen Gesellschaft mit friedlicher Annäherung der Staaten, die demokratische Standards, freie und faire Märkte sowie lebhaftes Zivilgesellschaften gemein haben, in denen wir alle unseren eigenen Vorstellungen vom Guten folgen, ohne einander in die Quere zu kommen – dieses Wunschbild scheint von unserer heutigen Welt weit entfernt zu sein. Und es wirkt mittlerweile naiv. Stattdessen sehen wir uns mit einer verwirrenden Fülle an Ideologien konfrontiert, die miteinander um die Vorherrschaft wetteifern, sich dabei aber auch wechselseitig verstärken.^[224]

Jede Karte übergeht etwas, und zu unserer Karte könnte man Sozialismus, Konfuzianismus, Postmodernismus, Konservatismus, Umweltbewusstsein oder auch Islamofaschismus hinzufügen. Doch die Karte zu Beginn des 21. Jahrhunderts wird wohl in unangenehmer Weise von drei wesentlichen ideologischen Machtfaktoren dominiert: Neoliberalismus (finanzielle und wirtschaftliche Macht), Neonationalismus (politische und militärische Macht) und Solutionismus (technische und kulturelle Macht). Deren kombinierte Wirkung mündet in der Ontologie falscher Bedingungen, um es mit Theodor Adorno zu sagen. Dieser Eindruck, das Bewusstsein sei falsch oder es fehle ein eigener Zugang zur Welt, da gewisse Mächte uns ihn verweigerten, trifft den spirituellen und politischen Kern der Angelegenheit. Dazu der Politologe Eric Bronner:

„Die Substanz von Subjektivität und Autonomie steht auf dem Spiel: der Wille und die Fähigkeit des Individuums, äußeren Kräften zu widerstehen, die darauf abzielen, Lebenssinn und -erfahrung zu bestimmen.“^[225]

Hier geht es keineswegs um eine detaillierte Erörterung von Ideologie im Allgemeinen oder bestimmten Ideologien im Besonderen. Doch wenn man Ideologie und Hegemonie einbezieht, wird etwas deutlich, was für den Platz der Spiritualität in der modernen Welt wesentlich ist. Insbesondere zeigt sich, dass sie uns hilft, uns von der Welt ein Bild zu machen, ohne dass ferne, fremde Mächte darüber bestimmen.

Das Trugbild oder den Wahn als um sich greifend zu bezeichnen, ist eine steile These. Doch sie ist konventioneller Teil vieler psychotherapeutischer und philosophischer Schulen. Und für Weltreligionen stellt sie eine Grundprämisse dar. Einige Beispiele: Im Christentum wird das Sündigen in gewisser Weise verstanden als ein Von-der-Realität-abgeschnitten-Sein; im Hinduismus bezeichnet „Maya“ die Illusion als Merkmal der Wirklichkeit, nicht als Fehler; und der buddhistische Begriff „Dukkha“ leitet sich her vom Trugbild – nicht zuletzt dem Fehler, Vergänglichkeit und Interdependenz als Teil der Realität zu fassen.

Spirituelles und politisches Erwachen hängen somit eng zusammen. Wir müssen begreifen, dass die dominierenden Träger wirtschaftlicher, kultureller und politischer Macht nicht allein in der Außenwelt zu finden sind, sondern auch in unseren Köpfen und Herzen. Einflussreiche Interessengruppen tummeln sich stets auf dem Feld der Wirklichkeitskonstruktion. Sie agieren so, dass unsere Weltanschauungen und auch unsere Sicht auf uns selbst davon beeinflusst werden, allerdings üblicherweise im Sinne dieser Akteure. Besonders deutlich wird dies in einem preisgekrönten Essay zu Aufmerksamkeitspolitik, verfasst von James Williams, ehemals Mitarbeiter bei Google, und wir haben es hier eindeutig mit einer Herausforderung zu tun, die durch den Suchtfaktor digitaler Technologien verschärft wird.[226]

Es zieht nicht eine Instanz allein diese manipulativen Fäden, aber stillschweigende institutionelle Gestaltungslogiken und kulturelle Übertragungsmuster ermöglichen dennoch ihre Wirkung. Implizite Erfolgsnormen werden von der Werbung transportiert, implizite Identifikations- und Loyalitätsnormen werden in politischen Kampagnen transportiert, und implizite Status- und Erlösungsideen werden über handliche technische Spielereien transportiert. Jeder Aspekt ist eine kurze Erläuterung wert.[227]

Neoliberalismus – den Will Davies unumwunden als „die staatsgeführte Neuorganisation der Gesellschaft nach dem Marktprinzip“ definiert – stellt nach wie vor das zugrunde liegende Betriebssystem der Weltwirtschaft dar. Freie Märkte und Wettbewerb manifestieren und verbreiten sich darin und steigern zugleich ihren Wert; Ungleichheit ist bei all dem ein Konstruktionsmerkmal. Neoliberalismus fußt auf einem Menschenbild, demzufolge wir rationale und heldenhafte Konsumenten sind, die wissen, was sie wollen, und folglich die Schaffung einer Gesellschaft begünstigen, in der wir alle leben möchten. Zeitgleich bestreitet er objektives Gemeinwohl, das proaktiv in Zusammenarbeit aufgebaut werden könnte.[228]

Die projizierte Persona des Neoliberalismus zeigt sich in der kaufmännischen Würde des Kleinunternehmers, doch in der Praxis dient er der Konzentration von Daten, Macht und Einfluss großer Konzerne. Konsumdenken – unverändert unser kultureller Modus Operandi – spielt dem Neoliberalismus in die Hände. Ganz abgesehen von den ökologischen Folgen und der inhärenten Absurdität, dass man lebt, um Dinge zu kaufen: Häufig unterschätzen wir die damit verbundenen gesellschaftlichen und emotionalen Logiken unserer gegenwärtigen Imagination, die auf Neuigkeit, Identität und Status beruht. Diese Logiken bestehen mit Grund.[229] Neonationalismus stellt zum Teil eine Reaktion auf die wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen dar, die der Neoliberalismus mit sich bringt (sinkende Lebensstandards, Einwanderung, Entfremdung), zum Teil aber folgt daraus auch ein kaum merkliches Wiedererstarken der Macht von Unternehmen.[230] Neonationalismus offenbart sich in unentwegten Angriffen auf Globalisierung, demokratische Normen, Freizügigkeit und Menschenrechte, die dazu dienen, nationaler Identität wieder zu alter Bedeutung zu verhelfen und Stärke im Allgemeinen sowie Führungskraft im Besonderen aufzuwerten. Entsprechende Kräfte sind in vielen Ländern unübersehbar, unter anderem in den USA, Russland, China, Indien und der Türkei.

Gebildete liberal eingestellte Menschen unterschätzen häufig die Attraktivität scheinbar einfacher Lösungen, ebenso wie Macht projizierter „Stärke“ als Antwort auf allgegenwärtige Entfremdungen, Ressentiments und Ängste reagiert. Lisa Nandy, Abgeordnete und der neue Stern am Himmel der Labour-Partei, bezeichnete dieses Phänomen unlängst als „die entscheidende politische Herausforderung unserer Zeit“^[231]. Gemeinhin übersieht der Neonationalismus die bleibende Kraft der Wahrheit, die hart erarbeitete Vernunft liberaler Demokratie und die Realität ökologischer Zwänge. Aber es kann Jahrzehnte dauern, bis solche Erscheinungen ein wirksames Gegengewicht entfalten.

Solutionismus meint das Zusammentreffen von Technologieutopismus und -determinismus – eine überwiegend libertäre Weltanschauung, deren Kernland das Silicon Valley ist.^[232] Eine Annahme ist, dass technologische Innovationen und Disruptionen soziale, wirtschaftliche und ökologische Probleme lösen werden, und Start-ups und Unternehmer werden verdinglicht und monetarisiert. Man geht davon aus, dass wir uns durch Neues (innovativ), Bahnbrechendes (disruptiv) von unseren größten Problemen befreien können, etwa von Gesundheitsproblemen und letztlich auch vom Tod. Der Tod wird hier immer weniger als existenzielle Beschränkung gesehen, die Wert verleiht, sondern als zu lösendes technisches Problem.

Verherrlicht wird diese Weltanschauung mit Anwendungen, die auf künstlicher Intelligenz (KI) basieren. Demis Hassabis, CEO von Deep Mind, versteht sie als eine „Metalösung“: „Entschlüsselt erst Intelligenz und nutzt sie dann, um alles andere zu lösen.“ Klar, bei spezifischen Problemen kann fortgeschrittene KI eine große Hilfe sein – weniger klar ist allerdings, ob sie etwas nützt, wenn es um die hervorstechenden Eigenschaften geht, die sich aus Interaktionen komplexer Systeme ergeben, welche von zu Reflexion fähigen Menschen konstruiert wurden. Die entscheidende Frage lautet: Wem gehört KI und was hat man mit ihr vor? Die dunklen Seiten dieser Weltanschauung zeigen sich in der Machtbündelung, die mit dem Überwachungskapitalismus einhergeht, in der geradezu sektenähnlichen Überzeugung wahrer Gläubiger, dass Technologie immer für das Gute kämpft, und in der irreführenden Auffassung, dass es sich beim Tod eigentlich um ein technisches Problem handelt, das bald behoben sein wird.^[233]

Entscheidend für das Verständnis dieser Weltanschauung ist, wie der „Ketzer der Technologie“, Jaron Lanier, festhält, dass Information, Geld und Macht zunehmend identisch sind. Daten sind das neue Öl. Darüber hinaus legt James Williams überzeugend dar, dass digitale Technologien unmittelbar unsere Aufmerksamkeit abgraben, wodurch sie unseren Willen zersetzen und die Demokratie schwächen. Wie gesagt: Wir sollten nicht unterschätzen, wie die Technologie den Cheerleadern rein technischer Problemlösungen den Rücken stärkt. Dies ist stets attraktiver als die soziale, emotionale und psychologische Arbeit an adaptiven Herausforderungen, selbst wenn in der Praxis beides gemeinsam auftritt.^[234]

Diese drei Ideologien erfassen keineswegs alles, was weltweit geschieht, und ihr wechselseitiges Verhältnis ist zu komplex, als dass es sich hier umfassend beschreiben ließe. Doch sie formen den ideologischen Kontext, in dem wir uns dringender denn je in spiritueller Sensibilität üben müssen. Jede von ihnen gibt stillschweigend zu verstehen, worauf man vertrauen sollte, wer man ist und was man zu tun hat.

Der Neoliberalismus sagt: Vertrau der Logik des Marktes. Du bist ein rationaler Teilnehmer und kennst deine Ansichten. Wer hart arbeitet, wird sein Ziel erreichen.

Der Neonationalismus sagt: Vertrau der Stärke deines Nationalstaats. Du bist ein benachteiligtes Opfer und Schuld haben andere. Schließ die Reihen und zieh Mauern hoch. Dann bist du sicher.

Der Solutionismus sagt: Vertraue der Macht der Technologie. Selbst deine Sterblichkeit ist ein technisches Problem. Klick einfach weiter und wir geben dir, was du wirklich willst.

Sie irren alle.

Die Metakrise

“The world has become so confusing that we are confused about our own confusion.” – Nora Bateson

Die Auseinandersetzung mit den Details der Krise und dem ideologischen Kontext macht meines Erachtens deutlich, dass wir an einem entscheidenden Punkt stehen: **Wir müssen aufhören, jedes Problem für sich zu nehmen, und stattdessen die umfassendere Krise dahinter und darin anerkennen.** Eine solche Herangehensweise fällt nicht leicht, weil ein solcher Zugang in unserem intellektuellen Kontext nicht geläufig ist und dem politischen Kontext nicht behagt. Versuchen müssen wir es dennoch. Rowan Williams, Soziologe und Gesellschaftskritiker, sagt dazu:

„Es gibt Krisen und Metakrisen: **Ein System kann von einer Krise zur nächsten taumeln, ohne je die zugrunde liegenden Mechanismen zu bemerken, die seine eigene Logik untergraben.** [...] Statt jetzt in Panik zu verfallen angesichts des Siegeszugs einer Politik, die sich durch Ressentiments, Angst und unwiderlegbare Unwahrheiten auszeichnet, sollten wir prüfen, mit welchen Leitbildern menschlicher Identität wir gearbeitet haben. Unsere herrschenden Vorstellungen dahingehend, was als Wissen gilt, unsere unbedachte Reduktion der Demokratie auf Markt-begriffe, unsere Unfähigkeit, es mit der Frage nach den Grenzen des Wachstums aufzunehmen – all dies und mehr hat uns die heutige polarisierte Stammespolitik und das Verblässen von Fähigkeiten, Traditionen und des Gefühls von Verwurzelung beschert. Behandelt man diese Themen mit intellektueller Redlichkeit, ist das keineswegs ein Zeichen für politischen Rückschritt, sondern das genaue Gegenteil.“^[235]

Die Vorstellung von einer Metakrise ist umfassend und angemessen und unterentwickelt. Das Präfix „meta“ meint häufig „selbstbezüglich“, kann jedoch auch Folgendes bedeuten: über, nach, neben, etwa, durch, innerhalb oder außerhalb. Williams' Hinweis darauf, „seine eigene Logik zu untergraben“ erinnert mich an den Uroboros, die mythologische Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt. Sie verweist auf die Art und Weise, wie wir zurzeit die Grenzen unseres Planeten missachten – oder „den Planeten aufessen“.

Am grundsätzlichsten gefasst meint der Begriff Metakrise „die Krise in der Krise“. Die folgende Entwicklung einer Vorstellung von der Metakrise soll weder als vollständig noch als ausschließlich verstanden werden; ich hoffe, sie an anderer Stelle weiterentwickeln zu können. Kurz gesagt ist die Metakrise meinem Verständnis nach eine Mischung aus epistemischer Kopflösigkeit, ethischem Abdriften, existenzieller Verwirrung und emotionalem Orientierungsverlust. Dem Denken, das sich auf kollektiver Ebene zeigt, fehlt es an Tiefgang und Perspektive, unsere Bewertungen und die Konzepte des Guten sind unterentwickelt. Und es mangelt an einem überzeugenden gemeinsamen Verständnis von Sinn und Zweck. Vor diesem Hintergrund tun wir uns schwer mit einer Einschätzung, was wir in Bezug auf die Welt als Ganzes fühlen, und ziehen uns lieber darauf zurück, sehr wenig zu fühlen.

Um konkreter zu werden: Die neoliberale Wirtschaftsordnung, die sich seit den späten 1970ern etabliert hat, ist unfähig, mit den Belastungen und Schocks fertigzuwerden, die ihre Form des Kapitalismus seit 2007/2008 ereilt haben. Diese Krise neoliberalen Regierens hat das Aufkeimen populistischer Neonationalismen begünstigt, der für neoliberale Plutokraten sowohl Feind als auch ungemütlicher Gefährte ist (wie in den USA des Donald Trump). Andere ideologische Karten sind ebenfalls im Spiel, doch keine verfügt über

die kritische Masse, intellektuelles Selbstbewusstsein und ein Narrativ der Zuversicht und überzeugender Veränderungsvorschläge. Alle wetteifernden ideologischen Lager stehen vor Herausforderungen, die Panik, Verleugnung und Verstörung auslösen: Störungen des Klimasystems sowie weltweites Verschwinden von Arten und Lebensräumen – beides ökologische Krisen; die Angst vor unaufhaltbaren technologischen Neuerungen und vor dem Entstehen technischer Systeme, von denen wir abhängig sein (Stichwort Geo-engineering) und die unsere Gesellschaften destabilisieren werden (KI und Robotertechnologie); die Frage, wie sich flexible und umkämpfte Gruppenidentitäten regieren lassen, wobei gewaltsamer Konflikt zu vermeiden und Kooperation zu fördern ist. Die Metakrise unserer Zeit liegt in der Unfähigkeit gegenwärtiger Ideologien und Regierungssysteme, die nahenden Herausforderungen sinnhaft zu deuten, und in der Unfähigkeit so vieler Individuen, aus ihrem Leben, ihren Prioritäten und gemeinsamen Ursachen Sinn zu machen im Angesicht der übergeordneten Paralyse unserer Kulturen.[236]

Eine Auswirkung der Metakrise ist unser Gefühl, nicht in der Realität verwurzelt zu sein, wobei wir kaum eine Vorstellung davon haben, wie sich dies anfühlen und wie es aussehen würde. Aus diesem Grund habe ich ein Heidegger-Zitat über das grundlegende Problem in der westlichen Welt an den Beginn dieses Textes gestellt, keine verblühte Weisheit eines Mystikers aus dem Osten. Es will uns nicht gelingen, die kulturellen und institutionellen Mittel zu entwickeln, die wir für den Kanon der Metakrise benötigen – vor allem, um unsere Verwirrung und unsere Inkongruenz zu beseitigen oder uns in unserer Suche zusammenzutun.

In diesem Kontext von Verwirrung und Trugbildern sind gelegentlich Funken von Richtung und Stimmigkeit zu erkennen, die Anlass zu Hoffnung geben. Wie im Vorwort dieser Ausgabe angeschnitten, besteht die Herausforderung darin, spirituelle Sensibilität zu kultivieren. Dies bedeutet, die Formen der Untersuchung, der Praxis, der Begegnungen und der Erfahrungen herauszuarbeiten, die uns helfen, die Dinge in ein Verhältnis zu setzen – im umfassendsten und tiefgreifendsten Sinne. Die Metakrise offenbart unseren jetzigen Widerwillen oder unser Unvermögen, dies zu tun.

Die Metakrise handelt zu einem großen Teil von unserem gemeinsamen Versagen, unbewusste Wesensmerkmale des Lebens ins Bewusste zu holen, was allerdings weitaus mehr als eine psychologische Frage ist. Ohne es zu merken, richten wir uns stets emotional, epistemisch, ethisch und existenziell nach der Welt aus – wie wir uns fühlen, wie wir verstehen, wie wir bewerten und was sinnvoll ist. Diese wesentlichen Umrisse der Erfahrung treten gemeinsam auf; sie hängen miteinander zusammen und werden meist unbewusst und automatisch wahrgenommen. Um ihre Bedeutung und ihr Verhältnis wertschätzen zu können, sind wir auf spirituelle Sensibilität angewiesen. Auf gesellschaftlicher Ebene müssen wir sie allerdings aufschlüsseln, um eine angemessenen scharfsichtige kulturelle oder politische Antwort geben zu können.

Folglich könnte die Antwort auf die Metakrise in spiritualisierter Politik bestehen, die man sich nur schwer vorstellen kann und die bisher nicht Form angenommen hat. Um einen utopischen Anspruch handelt es sich hierbei nicht, denn bei spiritueller Sensibilität geht es nicht im eigentlichen Sinne um Glück und positives Denken. Die Verschmelzung von spirituellem Leben und Wohlbefinden, das aus Büchern der Körper-Geist-und-Seele-Rubrik herausfällt, wäre sogar kontraproduktiv. Spirituelle Fragen sind dem Wesen nach normativ, handeln aber gleichermaßen davon, das Gute im Leben zu suchen und zu finden. **Spirituel-ler Erfahrung geht es darum, dem Wirklichen zu begegnen;** eher als durch Entfesselung oder Rausch kann dies durch Scham, Sorge oder Sehnsucht geschehen. Ein eingängiges Beispiel hierfür liefert der Schriftsteller C. S. Lewis, der das spirituelle Erlebnis der Freude beschrieb als „unbefriedigtes Begehren, das selbst begehrenswerter ist als jede andere Befriedigung“[237].

Obwohl Spirituelles nicht immer positiv ist, wird die Metakrise zu einer überraschend praktisch handhabenden Angelegenheit, wenn man sie als spirituelle Herausforderung mit emotionalen, epistemischen,

ethischen und existenziellen Aspekten versteht. Das Problem zeigt sich in unserer Unfähigkeit, genuin suchende kulturelle Konversationen zu führen, und zwar auf eine Weise, die sich in institutionellen und politischen Willen übersetzen ließe, Dinge in ihren weitreichendsten und tiefendsten Kontext zu setzen.

Praktisch kann das vieles bedeuten. Wenn wir aber die konventionellen „radikalen“ Ideen herunterleiern, wirken sie nicht richtig. Zum Beispiel könnten eine kürzere Wochenarbeitszeit und eine allgemeine Bürgerdividende (alias „Grundeinkommen“) Menschen zu Tätigkeiten, die einen eigentlichen Wert haben, animieren und ihnen dafür entsprechend Zeit geben. Außerdem könnten oder sollten spirituelle Übungen, unter anderem Meditation, so sehr gang und gebe werden wie heute Sport. Und – ja, es müsste auch deutliche Investitionen in Geisteswissenschaften, Kunst und Erwachsenenbildung geben; die herrschende Meinung, MINT-Bereiche (Mathe, Informatik, Naturwissenschaften und Technik) seien am wichtigsten, ist besorgniserregend. Schließlich unterstellt sie, dass wir die Antwort auf die ewige und anspruchsvolle Frage kennen würden, wozu sie letztlich gut sind. Mit „am wichtigsten“ wird die Frage aufgeworfen, was etwas wert ist und wie wir dies erkennen und entscheiden – und mit solchen schwierigen, notwendigen und bleibenden Fragen bewegen wir uns auf dem Terrain der Geisteswissenschaften.

Die Problematik hier: Indem wir nach politischen Lösungen streben, laufen wir Gefahr, Einsteins Erkenntnis über Bord zu werfen, dass es unmöglich ist, die Probleme der Welt mit demselben Denken zu lösen, das sie hervorgerufen hat. Es besteht grundlegenderer Bedarf an kulturellen und institutionellen Veränderungen. Drastische politische Maßnahmen könnten indirekt helfen, indem sie uns Zeit für die gesellschaftliche Imagination verschaffen würden. Doch in der Welt von Putin, Goldman Sachs, Google und Facebook sind politische Erfolge immer anfällig dafür, von vorherrschenden Deutungsmustern und Machtstrukturen vereinnahmt zu werden.

Die Betonung spiritueller Sensibilität ist aus folgendem Grund wichtig: Wir müssen uns einer aufrichtigeren Neuorientierung der Gesellschaft verpflichten – hin zu kultureller Überlieferung und der Auseinandersetzung mit Perspektiven –, um zu komplexen, aber fundamentalen Fragen zu gelangen, zum Beispiel: **Wozu dient die Wirtschaft? Welch eine Zukunft möchten wir gestalten? Was ist wertvoll und wie zeigen wir unsere entsprechende Wertschätzung?** Wie sollten wir unser Leben leben? Was schulden wir einander gegebenenfalls? – Es wäre ein Fehler, anzunehmen, dass wir durch definitive Antworten auf solche Fragen zu uns finden würden, doch wären wir gänzlich verloren, wenn wir sie gar nicht erst stellen würden.^[238]

Bildung

“I like my English Germanic.” – Alexander Bard (Swedish)

Wie gesagt gibt es nicht die eine Bedrohung der Zivilisation, sondern mehrere im Verbund. Wir müssen einen Umgang damit entwickeln, der weniger auf einer Strategie beruht als vielmehr auf einer inklusiven Vision und einem glaubwürdigen, motivierenden Ethos. Dazu sei noch einmal die bereits erwähnte wichtige Überlegung Martha Nussbaums zitiert:

„Öffentliche Kultur benötigt etwas Religionsartiges [...] etwas Leidenschaftliches und Idealistisches, wenn denn menschliche Emotionen Projekte mit hochfliegenden Zielen tragen sollen. [...] Bloßer Respekt genügt nicht für den Zusammenhalt der Bürger, wenn sie beim Eigeninteresse Abstriche machen müssen.“^[239]

Beim Eigeninteresse Abstriche zu machen, ist eine komplexe Idee. Ihr Gelingen hängt zu einem großen Teil davon ab, für wie flexibel man sein Ich hält, welchen Wert man diesem Opfer beimisst und ob man andere

Interessen und Empfindungen entwickelt. Spirituelle Sensibilität ist hier wichtig, da sie einen dazu bringt, die normativen Grundlagen des eigenen sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens zu überdenken. Eine besonders überzeugende Begründung für diese Herangehensweise lieferte Jeffrey Sachs vor nicht langer Zeit in einem zentralen Vortrag an der London School of Economics: Sachs verweist auf die bekannte Kritik neoklassischer Wirtschaft, zeigt aber auch eine ziemlich detaillierte und plausible Verbindung zwischen der Grundkonzeption der Wirtschaft und einer recht ausführlichen Vorstellung von eudaimonia (Gedeihen und Gelingen menschlicher Lebensführung), wobei auch die Entwicklung Teil des Gedeihens ist.[240]

Der Schwerpunkt liegt hier auf der Verbindung von ökonomischem Erfolg und Wohlbefinden, allerdings nicht im utilitaristischen Sinne, als Begünstigung von Vorlieben. Eher kann und sollte Wohlbefinden so verstanden werden, dass es dabei um die Kultivierung von Vorlieben geht. Somit wäre im Begriff Wohlbefinden die Annahme implizit, dass es eine staatliche und gesellschaftliche Verantwortung für die Entwicklung menschlicher Tugenden gibt. Zwei normative Ansprüche dürften für eine solche Vorstellung grundlegend sein.

Erstens: Dass sich der Staat zum „guten Leben“ neutral verhält, ist falsch, wenn Werbung zulässig ist, denn das führt dazu, dass der Markt Präferenzen eher formt, als sie widerzuspiegeln. Stattdessen können wir eine Welt mit solchen ethischen Grundlagen errichten, die allen mehr als „die Befriedigung ihrer Bedürfnisse“ zugestehen, ohne dass sich daraus schleichend eine Willkürherrschaft entwickelt.[241] Wichtig ist nicht so sehr, Bedürfnisse zu befriedigen, sondern „zu wollen, was wir zu wollen wünschen“, wie der US-amerikanische Philosoph Harry Frankfurt formuliert. Robert und Edward Skidelsky befassen sich hiermit in ihrem Buch „Wie viel ist genug?“. Sie führen Güter auf, die von grundlegender Bedeutung sind – unter anderem Gesundheit, Sicherheit, Respekt, Identität, Naturverbundenheit, Freundschaft und Freizeit –, und vertreten die Meinung, dass wir uns entfalten können, sofern wir über diese Güter verfügen, ohne dass zusätzliches Einkommen groß von Nutzen ist. Obendrein ist es möglich, Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik so zu gestalten, dass sie solche grundlegenden Güter bereitstellen. Perspektiva stellt sich nicht in den Dienst einer konkreten Zielvorstellung. Wir glauben, dass es notwendig ist, „die gesellschaftliche Imagination“ (siehe unten) zu ändern, damit sich umfassendere Visionen herausbilden können, die derzeit undenkbar sind. **Die staatliche Neutralität in Bezug auf „das gute Leben“ sehen wir jedoch äußerst kritisch.**

Zweitens: Menschen wachsen. Sicherlich müssen wir gut mit uns selbst umgehen, und unerbittliche Selbstvervollkommnung ist ein Rezept für Angst, Schamgefühle und Erschöpfung. Und doch können und sollten wir unter sonst gleichen Bedingungen versuchen, moralisch, intellektuell, zwischenmenschlich und in unserem Inneren voranzukommen. Wir hören nicht im frühen Erwachsenenalter auf, uns zu verändern. Das Bemühen, die Diskrepanz zwischen unseren Handlungen und unseren Idealen zu überwinden, offenbart einen tiefen Sinn und erfüllt uns. Es gilt ein Leben lang, einen Weg zu finden, zu ebnen und zu gehen, auch wenn dem etwas zuwiderläuft und man auf Abwege gerät.

Zur Verdeutlichung des Bedarfs an solcherart geleitetem Handeln empfiehlt sich ein Blick auf die Überlegungen, die Professor Thomas Metzinger mit „Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit“ überschrieben hat. Er befasst sich mit unserer überragenden, wesentlichen Herausforderung: Klimawandel.

„Wenn man diese zunehmende Bedrohung durch die selbstverursachte Erderwärmung als eine geistige Herausforderung für die Menschheit betrachtet, dann scheint sie klarerweise die intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten unserer Gattung schon jetzt zu überfordern. Als erste wirklich globale Krise, die zudem erstmals von allen Menschen gleichzeitig in einem einzigen medialen Raum erlebt und in ihrer Entwicklung verfolgt werden kann, wird sie deshalb schrittweise auch das Bild verändern, das die Menschheit als Ganze von sich selbst hat. Meine Prognose ist, dass wir uns in den kommenden Jahrzehnten zunehmend als scheiternde Wesen erleben werden [...]“

Scheiternde Wesen? Diese Option müssen wir in Betracht ziehen, schon weil sie sich mit religiösen Interpretationen menschlicher Unzulänglichkeiten deckt. Aber ich verabscheue oberflächliches positives Denken so sehr wie jeder andere auch und werde nicht so leicht aufgeben. Folgt man Denkern unterschiedlichster Herkunft – sei es Václav Havel, Antonio Gramsci, Rebecca Solnit oder auch Rowan Williams –, dann erkennt man, dass Hoffnung kein schwärmerischer Optimismus ist, sondern vielmehr ein handfester Realitätssinn des Willens, eine Bereitschaft, für alles uns Mögliche Verantwortung zu übernehmen. In diesem Sinne besteht Hoffnung, wenn man sich Metzingers Prämisse genau ansieht: „die intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten unserer Gattung“.

Diese Fähigkeiten unserer Gattung sind definitiv nicht „festgenagelt“. Auch wenn John Gray und andere bezweifeln, dass die Gattung Mensch wachsen und sich zum Besseren wandeln kann^[242], ist es ein entscheidendes Element spiritueller Sensibilität, darauf zu bestehen, dass dies möglich ist. Dies stützt sich überwiegend auf Jahrtausende spiritueller Suche und Praxis, aber auch auf heutige Forschung auf dem Feld der Neuroplastizität.^[243]

Entscheidend ist, zu verstehen, dass die Hervorhebung spirituellen Wachstums keine Aufforderung zur Selbsthilfe ist. Unsere Probleme sind nach wie vor gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher und ökologischer Art, doch die systemischen und strukturellen Kernfragen stehen für eine gemeinsame Herausforderung. Sie zeigt sich darin, dass die Menschen sich anzupassen haben.

Zu einem gewissen Grad liegt die Herausforderung darin, dass die Vorstellung von spirituellem Wachstum schwer zu greifen ist; sie ist schon in unvorstellbarer Vielfalt in den Köpfen vorhanden. Wer über eine gewisse Portion politischen Bewusstseins verfügt, wird auf Selbstkultivierungskonzepte jeglicher Art reflexartig mit Misstrauen reagieren – wegen ihrer Verbindung mit Konsumdenken und Narzissmus sowie ihrer offensichtlichen Unfähigkeit, systemische und strukturelle Aspekte personeller Veränderungen zu meistern.^[244]

Tiefer noch reicht die Problematik, dass sich uns dermaßen viele Bezugspunkte bieten, wenn wir die Frage nach der Bedeutung des Wachsens beantworten wollen, dass wir geneigt sind, die zu nutzen, die am einfachsten und gängigsten sind. Das Schema als Ganzes gerät dabei schnell aus dem Blick. Hier besteht eine Parallele bezüglich des Begreifens der Metakrise: Wir sind generell gewillt, Großes in Teile zu zerlegen, um sie analytisch in den Griff zu bekommen, dürfen jedoch nicht von dem Versuch ablassen, das volle Bild zu sehen.

Ein Beispiel: Die meisten Menschen finden die Idee lebenslangen Lernens und Problemlösens attraktiv, doch geht dies oft nicht über Begrifflichkeiten wie Kompetenzen und Training hinaus. Auf den Wert, der damit verbunden sein kann, dass man etwas ablegt, und auf die Problemsuche, die für spirituelles Wachstum erforderlich ist, wird allgemein wenig gegeben.^[245] Wir bezeichnen Veränderungen als wertvoll – aber wie oft sprechen wir von unserer individuellen und kollektiven Resistenz gegenüber solchen Veränderungen, die wir tatsächlich vornehmen wollen?^[246] Wir schätzen das Erwachsenwerden und befürworten Reifungsprozesse, sehen dies allerdings meist nicht als endlosen und sich stets aufs Neue wiederholenden Vorgang, der aktiv zu kultivieren ist.^[247] Die meisten Menschen erkennen an, dass gewisse Aspekte unseres Unbewussten unsere Lebensweise beeinflussen, doch allgegenwärtige Verweise auf „Psychogeschwätz“ und eine unvollständige Ontologie des Unbewussten entziehen produktiven Diskursen den Boden.^[248] In wirtschaftsstarken Ländern sind Psychotherapien mittlerweile gängig, doch sie in Anspruch zu nehmen, ist nach wie vor leicht stigmatisiert und man wird sicher nicht dazu ermutigt.

Die meisten Meditationsformen sind gebräuchlich und erfreuen sich einer gewissen Beliebtheit, aber doch eher als vorübergehendes Gegenmittel für Stress, nicht so sehr als lebenslang genutztes Verfahren im Sinne von Disziplin und Veränderung.^[249] Gleiches gilt in den Augen vieler nicht religiöser Zeitgenossen

für das Beten – ein Vehikel, zu dem man bei Stress und Krisen greift, ohne dass es an ein zusammenhängendes Bild von Glauben, spiritueller Sensibilität oder Ritualen geknüpft ist. Weisheit steht hoch im Kurs, wird allerdings mehr oder weniger mit Lebensalter assoziiert und nicht mit einem Wahrnehmungskonzept verbunden oder durch Übung vertieft.[250] Tugendhafter zu werden klingt nach einem guten Ziel, doch schwingen da auch viel Ernsthaftigkeit und eine gewisse Anfälligkeit für den Vorwurf mit, scheinheilig zu sein.[251] Eine „wachstumsorientierte Haltung“ hat mittlerweile in der Pädagogik Einzug gehalten, steht allerdings in dem Ruf, dass sie die Moral der Schüler und das Niveau in den Institutionen heben soll, statt einer umfassenderen Vorbereitung für das Leben zu dienen.[252] Emotionale Intelligenz wird geschätzt, aber die frühen Bindungen und die anspruchsvolle zwischenmenschliche Arbeit im Erwachsenenleben, die sie kultivieren, werden selten hervorgehoben.[253]

Selbsterkenntnis, Selbstbewusstsein und Selbstwertgefühl spielen in einer Kultur des Strebens nach Wachstum eine wichtige Rolle, gehen jedoch nicht immer tief oder weit genug, als dass man die kulturellen, strukturellen und problematischen Grundlagen dieses Strebens untersuchen könnte. Das Ego wird üblicherweise als zu zügelndes Problem gesehen, nicht als psychische Struktur, die uns am Zerfall hindert, weswegen spirituelles „Bypassing“ recht häufig anzutreffen ist.[254] Wir alle wünschen uns bessere Beziehungen, doch welche kollektive Strategie haben wir – abgesehen von ambitionierten Verweisen auf den „Beziehungsstatus“?[255] Empathie liegt im Trend, doch empathisches Geben und Nehmen erfordert beträchtliche Aufmerksamkeit und beträchtliches Mitgefühl, und auch der Nutzen von Empathie könnte seine Grenzen haben.[256] Tatsächlich täte uns möglicherweise weniger Empathie gut, dafür aber mehr Mitgefühl und Anteilnahme, gestützt auf disziplinierte Tugendübung? Zwar verehren wir Willenskraft, doch an der Aufmerksamkeitsökonomie, die der Willenskraft zuwiderläuft, sind wir sicher mitschuldig. [257] Wohlbefinden und Glück sind und bleiben Leitsterne, doch mit unserem Verständnis vom Gedeihen und Gelingen ist es nicht weit her.[258]

Der Punkt ist der: Einerseits sind die Idee von menschlichem Wachstum und ihr Wert hinlänglich deutlich, andererseits stochern wir diesbezüglich auch im Nebel oder kratzen nur an der Oberfläche, denn zu viele Menschen verstehen darunter wohl zu vieles. Manch einer ist sich dessen sehr genau bewusst, was es bedeuten könnte, als Mensch zu wachsen, doch gibt es kein gemeinsames Bewusstsein hinsichtlich eines übergeordneten Musters oder angesichts der Frage, warum dies in gesellschaftlichem oder politischem Kontext von Belang sein könnte. Wir benötigen ein Schema, das die diversen Formen spirituellen Wachstums verknüpft, und zwar auf intelligente Art und Weise, sodass sie sinnvoll – aber nicht auf Biegen und Brechen funktional – mit unseren systemischen und kulturellen Herausforderungen verbunden sind.

Bildung nun stellt das gesellschaftliche Funktionsprinzip dar, in der menschliches Wachstum nicht nur wie ein Gebot zur Anpassung an bestimmte Herausforderungen verstanden wird, sondern auch als gemeinnütziges Gemeinschaftsprojekt. Dieses Konzept lässt sich philosophisch bis zu Hegel, Schiller und von Humboldt zurückverfolgen und greift mehrere Ideen auf, die ineinandergreifen müssen, um gemeinsam Sinn zu ergeben. Dabei geht es um die persönlichen Veränderungsmuster, die von der Notwendigkeit gelenkt werden, die Gesellschaft in bestimmter Weise zu ändern. Hier zeigen sich Parallelen zu Gandhis Aufforderung, selbst die Veränderung zu sein, die man sich für die Welt wünscht; zentral ist hier die Vorstellung von der Verwirklichung. Bei Bildung geht es um den Eigenwert des Lernens und des Wachstums, geleitet von Zielen, eine bessere Gesellschaft zu errichten.

Ist Bildung spirituell? Zum größten Teil: Ja. Aber das Nein ist immerhin deutlich genug, um allergischen Reaktionen vorzubeugen. Die hier relevante Vorstellung von menschlichem Wachstum umfasst mehrere wesentliche Aspekte: Teils ist es ein angereichertes Konzept eudämonistischen Wohlbefindens – gleichzeitig eine Karte menschlichen Gedeihens, das sich dem lebenslangen Herausbilden von Fähigkeiten und

Verantwortung (und somit Sinn) verdankt. Teils geht es um epistemischen Scharfsinn, darum, sich die erforderliche kognitive und emotionale Komplexität zu eigen zu machen, um scharfsichtigere Gesellschaftsdiagnosen erteilen zu können. Und teils geht es darum, Empathie zu vertiefen und zu erkennen, dass bedeutungsvolle Verbundenheit – Solidarität – eine Verbundenheit mit den Blickwinkeln der Menschen verlangt. Da genügt es nicht zu wissen, wessen Geistes Kind jemand ist, sondern zu erfahren, wie es sich anfühlt, die Welt von diesem Punkt aus zu sehen.[259]

Bildung vermittelt Hoffnung, die aufkeimt, wenn man versucht, seine Handlungen mit der Welt, wie man sie sich wünscht, in Einklang zu bringen, und zugleich daran arbeitet, seine Sicht auf sich selbst auszuweiten und zu schärfen, indem man sich auf die Welt einstellt, wie sie ist. So gesehen untermauert Bildung die Einschätzung, dass spirituelle Sensibilität der Schlüssel ist, damit wir uns auf die Metakrise einstellen können – schließlich geht es darum, wie sich unser Weltbild und unsere Sicht auf unseren Platz in dieser Welt entfalten. Wir entwickeln ein Verständnis dafür, wer wir sind und was uns am wichtigsten ist, indem wir versuchen, die Welt zu schaffen, in der wir leben möchten.

In ihrem Buch „The Nordic Secret“ machen Tomas Björkman und Lene Andersen Bildung als Kern des Erfolgs und der Stabilität der nordischen Länder aus. Ihre Begriffsdefinition:

„Bildung ist die Art und Weise, wie das Individuum reift und stets größere Verantwortung für Familie, Freunde, Mitbürger, die Gesellschaft, die Menschheit, unseren Erdball und das weltweite Erbe unserer Spezies übernimmt und zugleich immer größere persönliche, moralische und existenzielle Freiheiten genießt. Bildung ist das unmerkliche Hineinwachsen in die eigene Kultur und lebenslanges Lernen, das uns abverlangt, zu wachsen und uns zu verändern. Sie ist existenzielle und emotionale Tiefe, sie ist ein Leben lang Interaktion durch und Ringen um Wissen, Kultur, Kunst, Wissenschaft, neue Perspektiven, neue Menschen und neue Wahrheiten. Und sie bedeutet, ein aktiver erwachsener Bürger zu sein. Bildung ist ein stetiger, nie endender Vorgang.“

Bildung an sich ist nicht provinziell, löste sich aber – wie Pankaj Mishra in seinem Werk „Das Zeitalter des Zorns“ hervorhebt – von dem ursprünglichen deutschen Schwerpunkt auf Kultur, was eine Reaktion auf einige Entfremdungsmerkmale des Kosmopolitismus darstellte. Die Kultivierung der eigenen Seele gründete daher häufig in nationalen und örtlichen Traditionen:

„Gegen die Fragmentierung und Selbstverstümmelung des Individuums setzte das romantische Bildungsideal den Wert des Einsseins – mit sich selbst, den anderen und der Natur. Es sollte dem Individuum wieder das Gefühl geben, in seiner Welt heimisch zu sein, statt sie als feindselig zu empfinden.“[260]

Bildung ist also weder individualistisch noch kollektivistisch zu verstehen. Auch ist sie ihrem Wesen nach weder populistisch noch elitär. In gewisser Weise ist sie eine Antwort auf David Goodharts postliberale Argumente zugunsten einer Verpflichtung gegenüber bestimmten Menschen und Orten – „irgendwo“, doch die Vorstellung von diesem „irgendwo“ kann sowohl geerdet als auch raumgreifend sein.[261] Zudem stellt Bildung aufgrund der Verbindung von persönlicher Autonomie, gesellschaftlicher Solidarität und bereicherten Perspektiven eine geeignete Erwiderung auf spirituellen Pluralismus dar. Bildung verpflichtet niemanden, in einer bestimmten Art und Weise zu glauben oder zu praktizieren, hat allerdings religiöse Wurzeln. Sie strebt ausdrücklich eine Verbindung unserer inneren und äußeren Welten an und lässt doch genügend Raum für jede und jeden, ihren bzw. seinen eigenen Weg zu finden. Das Ziel ist, eine Kultur zu nähren, in der die Lust, spirituell zu wachsen, kultiviert und unterstützt, aber nur minimal gelenkt wird.

Acht lebenswichtige Fragen

In Teil zwei hatte ich konstatiert, dass jede kulturell akzeptierte Form von Wissen mit einer impliziten Aufforderung einhergeht. Ich glaube nach wie vor, dass die spirituelle Ermahnung grundsätzlich der Erfahrung entspringt und in Erfahrung mündet – die Aufforderung, sich selbst bestmöglich kennenzulernen. Doch diese Ansicht war nie als Aufruf zu mehr Selbstanalyse oder Narzissmus gemeint. Mitnichten! Wie mit diesem Text gezeigt, kann man sich nicht ohne Verortung in der Zeit, in einem geographischen Raum und im politischen Zusammenhang verstehen. Heutzutage heißt das: zu wissen, dass man etwas Biologisches ist, geprägt von einer Unzahl menschlicher und nicht menschlicher Beziehungen wie auch von emotionalen und wirtschaftlichen Bedürfnissen. Vielleicht ist man mehr als das, vielleicht überwindet man diese Perspektiven in bestimmten Momenten, doch man kann sie in seiner Lebensweise nicht umgehen.

Somit ist die spirituelle Aufforderung „Kenne dich selbst!“ dem Wesen nach raumgreifend, inklusiv, integrierend und transformativ. Es wird einem bewusst, dass man selbst sich ohne sehr eindringliche Befassung mit der Welt im Ganzen nicht in sinnvoller Weise ändern kann. Und man merkt, dass die Welt sich nicht wirklich ändern wird, sofern die Menschen sich nicht wirklich ändern.

Nun, da ich für *Perspectiva* spreche, neige ich zu einer etwas anderen Formulierung der spirituellen Aufforderung: **Es geht darum, das Leben umfassender zu verstehen, und zwar in einer Weise, die einem selbst hilft, völlig lebendig zu sein.**

Gibt es eine bessere Möglichkeit, das Leben umfassender zu verstehen, als diejenige, das Leben nach den zentralen Fragen unseres Lebens und unserer Zeit auszurichten? Diese „Wie-Fragen“ behandeln die Einstellungen, die wir uns aneignen müssen, und sie ergeben sich naturgemäß aus der Kultivierung spiritueller Sensibilität. Die persönliche spirituelle Frage könnte lauten: Wer bin ich und wer werde ich? Und wir erfahren, wer wir sind, indem wir versuchen, die Welt zu erschaffen, in der wir leben wollen.

Nun also die Zusammenhänge, für die *Perspectiva* sich um Antworten bemüht – und die Fragen, die zu stellen und zu beantworten unsere Aufgabe ist:

- In einer Welt ökologischer Grenzen und enteilernder Technologie ...
Wie überleben wir?
- In einem sich unentwegt wandelnden kulturellen und wirtschaftlichen Kontext ...
Wie passen wir uns an?
- Inmitten um sich greifender epistemischer Verwirrung und Unreife ...
Wie wissen wir?
- Wenn wir Wirklichkeit erschaffen und zugleich von ihr geschaffen werden ...
Wie werden wir „wirklich“?
- Wenn wir spüren, dass Automatismen nicht immer für uns spielen ...
Wie wachen wir auf?
- Wenn sich unsere Werte und Prioritäten tagtäglich unweigerlich in die Quere geraten ...
Wie lieben wir?

- Wenn wir es mit Ungerechtigkeit aufnehmen wollen, indem wir Macht und Liebe in Einklang bringen ...
Wie dienen wir (der Welt)?
- Wenn wir eine Welt jenseits des Konsumdenkens errichten müssen ...
Wie leben wir ein besseres, größeres Leben?

Diese Fragen sind so schwierig wie produktiv, und dankenswerterweise werden sie nun von vielen Menschen gestellt. Perspectiva fügt sich in ein weltweites Netzwerk ein, in dem das Verhältnis zwischen vielschichtigen globalen Herausforderungen und dem menschlichen Innenleben sehr ernst genommen wird. Mit vielen Institutionen, die momentan Fuß fassen, arbeiten wir eng zusammen, und am meisten lässt sich derzeit unter www.emerge.network über unser Gemeinschaftsprojekt erfahren.

Meiner Erfahrung nach herrschen angesichts der Welt vielerorts Mutlosigkeit, aber auch große Erwartungen. Es ist zu spüren, dass die Zivilisation, wie wir sie kennen, vielleicht bald nicht mehr ist, aber doch noch etwas unvorstellbar Andersartiges und Besseres hervorbringen könnte. Mit „Spiritualise“ habe ich versucht, einige der Quellen dieser notwendigen Transformation in einen Zusammenhang zu setzen und auch zu zeigen, weshalb neue Technologien oder neue wirtschaftliche und politische Denkweisen allein dieser Aufgabe nicht gewachsen sein werden. Es bedarf größerer Tiefe, Weite und Fülle an Perspektiven. Spirituelle Sensibilität zu kultivieren bedeutet daher, mit den Herausforderungen zu wachsen – individuell und kollektiv. Dies, so glaube ich, ist ein Grund für wahre Hoffnung und die Befreiungsgeschichte unserer Zeit.

Quellen

Vorwort des Autors

- 1 Rowson, J. (2014, December). Spiritualise: Revitalising spirituality to address 21st century challenges [Online report]. The RSA. Retrieved from <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/reports/spiritualise-report.pdf>
- 2 Rowson, J. (2014, December 8) How to talk to spiritual swingers, religious diplomats and intellectual assassins. [Web log post]. The RSA. Retrieved from <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/12/how-to-talk-to-spiritual-swing-ers-religious-diplomats-and-intellectual-assassins>
- 3 Daly, H.E., Cobb Jr, J.B.& Cobb, C.W. (1989). For the common good: Redirecting the economy toward community, the environment, and a sustainable future, Boston: Beacon Press.
- 4 Meines Erachtens sollte „spirituell“ nie wie die Beanspruchung eines gewissen Status (à la „ich bin intelligent und spirituell“), wie konzeptionelle Landnahme (à la „es ist nicht allein psychisch, es ist spirituell“) oder wie eine Sache unter vielen (à la „emotional oder spirituell“) daherkommen. Wir müssen das Wort verwenden, wenn wir etwas benennen wollen, was sich anders nicht sagen lässt, für gewöhnlich wenn es darum geht, wie wir die Wirklichkeit als Ganzes durch ihre unzähligen Erscheinungsformen wahrnehmen und erfahren. Über spirituelle Sensibilität zu verfügen, lässt sich ein wenig mit Sinn für Humor vergleichen: Wann oder warum sie bzw. er sich zeigt, ist nicht selbstverständlich, doch jeder und jedem sollte sehr daran gelegen sein, und kaum jemand wird sagen wollen, keinen Bedarf daran zu haben.
- 5 Auf der Abschlussveranstaltung des Projekts stellte ich drei unterschiedliche Formen vor, die sich hierauf beziehen: spirituelle „Wechselwähler“, religiöse Diplomaten und intellektuelle Attentäter. Meine Vermutung: Spiritulität passt gut für die Swinger, erscheint den Diplomaten spannend, aber fremd, und ist ein eindeutiges Ziel für die Attentäter. Demgegenüber wird spirituelle Sensibilität von den Swingern und Diplomaten nicht bestritten und selbst die Attentäter brauchen sie nicht aus dem Weg zu räumen.
- 6 Evans, J. (2017, May 1). Is there a taboo around spirituality in British culture? [Web log post]. Philosophy for Life. Retrieved from <http://www.philosophyforlife.org/taboo-spirituality>
- 7 Ghosh, A. (2016). Amitav Ghosh: where is all the fiction about climate change? The Guardian. Retrieved from <https://www.theguardian.com/books/2016/oct/28/amitav-ghosh-where-is-the-fiction-about-climate-change->
- 8 McIntosh, A (2017, January 20). “Signs of hope 16: Alistair McIntosh”. [YouTube] No-mad Podcasts. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=dxbSPNcXbnM>
- 9 Davis, W. (2016, June 24). Thoughts on the Sociology of Brexit [Web log post]. Political Economy Research Centre. Retrieved from http://www.perc.org.uk/project_posts/thoughts-on-the-sociology-of-brexit/

- 10 Jackson, T. (2017). *Prosperity Without Growth*. London: Routledge.
- 11 Griffin, J. & Tyrell, I. (2015). *Human givens. A new approach to emotional health and clear thinking*. Chelvington: HG Publishing.

Teil eins

- 12 Heidegger, M. (2014, 9 May). Martin Heidegger Talks Philosophy with a Buddhist Monk on German Television. [Video file]. Retrieved from: <http://www.openculture.com/2014/05/martin-heidegger-talks-philosophy-with-a-buddhist-monk.html>
- 13 Barnes, J. (2008). *Nothing to be frightened of*. London: Jonathan Cape.
- 14 Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA: Belknap Press. P.3.
- 15 Ibid
- 16 Anderson, W.T. (1995). *The truth about the truth: De-confusing and re-constructing the postmodern world*. New York; TarcherPerigee.
- 17 Theos. (2013). *The spirit of things unseen: Belief in post-religious Britain*. [Online report.] Theos. Retrieved from <http://www.theosthinktank.co.uk/publications/2013/10/17/the-spirit-of-things-unseen-belief-in-post-religious-britain>
- 18 Spencer, N. & Weldin, H. (2012). *Post-religious Britain?: The faith of the faithless*. [Online report]. Theos. Retrieved from <http://www.theosthinktank.co.uk/publications/2012/11/28/post-religious-britain-the-faith-of-the-faithless>
- 19 Woodhead, L. & Warburton, N. (2014, 5 November). Linda Woodhead on the new sociology of religion. [Online interview]. Social Science Space. Retrieved from <http://www.socialsciencespace.com/2014/11/linda-woodhead-on-the-new-sociology-of-religion/>
- 20 Sloterdijk, P. (2013). *You must change your life*. Cambridge: Polity Press. p.3.
- 21 Heelas, P, Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., & Tusting, K. (2004). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality (Religion and Spirituality in the Modern World)*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- 22 Tacey, D. (2004). *The spirituality revolution: The emergence of contemporary spirituality*. Hove: Brunner-Routledge.
- 23 Bucko, A. & Fox, M. (2013). *Occupy spirituality: A radical vision for a new generation*, Berkeley: North Atlantic Books.

- 24 McGuire, M. (1997). Mapping contemporary American spirituality: A sociological perspective. *Christian Spirituality Bulletin* 5 (1), pp. 1-8. p.8.
- 25 Flanagan, K. (2007). *A sociology of spirituality*. Farnham: Ashgate Publishing. p.5
- 26 Sen, A. (2009). The many avatars of the Indian creative mind. Public event at the RSA.
- 27 Ich danke Mark Charter, dass er mich auf dieses Sprichwort aufmerksam machte.
- 28 Bunting, M. speaking at RSA. (2014, 16 October). *Beyond Belief: Taking Spirituality Seriously*. October 16 2013. [Video file]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=iyQILtDUos> .
- 29 Fraser, G. (2005, 6 June). God's been mugged. *The Guardian*. Retrieved from <http://www.theguardian.com/media/2005/jun/06/broadcasting.religion>
- 30 Carrette, J. & King, R., (2012). Spirituality and the re-branding of religion. in Lynch, G., Mitchell, J. and Strhan, A. (eds.) (2012). *Religion, media and culture: A reader*. London: Routledge. pp.72-83
- 31 Rowson, J. (2014, 29 September). Can spirituality inform public policy? [Web log]. RSA. <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/09/can-spirituality-inform-public-policy-yes-no-and-maybe>
- 32 Flanagan, K. (2007). *A sociology of spirituality*. Farnham: Ashgate Publishing. p.11
- 33 Loy, D. (2000). *Lack and transcendence*. Amherst, NY: Humanity Books. p. xvii
- 34 Sheldrake, P. (2012). *Spirituality: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press. p.5.
- 35 Jayarava in Rowson, J. (2014, 29 September). Op.cit.
- 36 Flanagan, K. (2007). *A sociology of spirituality*. Farnham: Ashgate Publishing. p.2.
- 37 Keats, J. (1989). *The complete poetical works and letters of John Keats*. London: Houghton Mifflin.
- 38 Samuels, A. (2004). A new anatomy of spirituality: clinical and political demands the psychotherapist cannot ignore. *Psychotherapy and Politics International*. 2 (3). pp.201-211
- 39 Kabat-Zinn, J. (2013, 19 February). Is mindfulness a spiritual practice? [YouTube]. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=xZaCnwNjC_k
- 40 Sheldrake, P. (2012). *Spirituality: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press. p.1.
- 41 Wir bedanken uns bei Andrew Powell für seine sehr hilfreich Unterscheidung zwischen Spiritualität als Zeichen und Spiritualität als Wegweiser. Für eine umfassendere Erläuterung siehe Rowson, J. (2014, 26 January). *The spiritual and the political: Beyond Russell Brand*. RSA: <http://www.rsablogs.org.uk/2014/socialbrain/spirituality-russell-brand/>.
- 42 Robinson, O.C. (in press). *Science and spirituality: A complex harmony*. London: IFF Books.

- 43 Oman, D. (2013). Defining religion and spirituality. In Paloutzian, R.F. & Park, C.L. (eds.) (2013). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford Press. pp. 23-47.
- 44 Brown, M. (2013, 16 August). Religious vs. spiritual: Study says the truly ‚spiritual but not religious‘ are hard to find. *Deseret News*. Retrieved from <http://www.deseretnews.com/article/865584720/Religious-vs-spiritual-Study-says-the-truly-spiritual-but-not-religious-are-hard-to-find.html>
- 45 Zinnbauer, B. & Pargament, A. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. In Paloutzian, R.F. & Park, C.L. (eds.) (2005). *Religiousness and spirituality*. New York: Guilford Press.
- 46 See for instance, Eagleton, T. (2014) *Culture and the Death of God*, Yale University Press, or Gray J (2014) *The Childlike Faith in Reason*, BBC [Online] <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-28341562> (retrieved December 16th 2014)
- 47 Flanagan, K. (2007). *A sociology of spirituality*. Farnham: Ashgate Publishing.
- 48 Harris, S. (2014). *Waking up: A guide to spirituality without religion*. New York: Simon & Schuster.
- 49 Rousseau, D. (2014). A systems model of spirituality. *Zygon: Journal of Religion and Science*. 49 (2), pp. 476-508.
- 50 Die einzigen verfügbaren Hinweise auf Menschen im Vereinigten Königreich die sich als „spirituell, aber nicht religiös“ einschätzen, basierten auf einer Stichprobe von 7.403 Befragten im Alter von 16-97 Jahren. Die SBNR-Gruppe hatte eine schlechtere psychische Gesundheit als die religiöse Gruppe und die sich als „weder religiös noch spirituell“ einschätzte. Dieses Ergebnis ist robust, aber die breiteren Auswirkungen sind fragwürdig aufgrund der umstrittenen Definitionen von psychischer Gesundheit und Spiritualität. King, M., Marston, L., McManus, S., Brugha, T., Meltzer, H., & Bebbington, P. (2013). Religion, spirituality and mental health: results from a national study of English households. *The British Journal of Psychiatry*. 202 (1), pp. 68-73.
- 51 Burkeman, O. (2012). *The antidote: Happiness for people who can't stand positive thinking*. Edinburgh : Canongate. p.5.
- 52 Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998). Ego depletion: is the active self a limited resource? *Journal of personality and social psychology*, 74 (5), p.1252.
- 53 Fr Thomas Keating, American Trappist monk and spiritual writer.
- 54 Holloway, M. (2007). *Negotiating death in contemporary health and social care*. Bristol: Policy Press. p. 178
- 55 Spufford, F. (2013). *Unapologetic: why, despite everything, Christianity can still make surprising emotional sense*. London: Faber & Faber.
- 56 Rogers, C. (1995). *On becoming a person – A therapist's view of psychotherapy*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt.
- 57 Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press. p7.

- 58 In unserem zweiten Workshop argumentierte Professor Oliver Davies, dass soziale Kognition den physischen Charakter von Sprache betont, wodurch Sprache „unterhalb“ von Kultur fungiert und die Verbindung beider damit grundsätzlich untrennbar ist. In diesem Sinne brauchen wir Begriffe wie Spiritualität, um unsere gemeinsame Situation zu erfassen, und Spiritualität ist „radikal inklusiv“. Dass die Religionen diesen Zusammenhang schon immer wahrgenommen haben, erklärt warum die Mächtigen schon häufig den Versuch unternommen haben, zu ermitteln, wie das „Spirituelle“ konstituiert werden soll als Form von Macht und Herrschaftsausübung.
- 59 Ich danke Chris Cook für diese Anmerkung.
- 60 Tillich, P. (1952.) *The courage to be*. London: Yale University Press; Heidegger, M. (1978). *Being and time*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- 61 Eliot, T.S. (1943). *Four quartets*. Oxford: Harcourt.
- 62 Jackson, T. (2011). *Prosperity without growth*. London: Routledge.
- 63 Shurbsole, G. (2012, 5 March). Consumers outstrip citizens in British media. *Open Democracy*. Retrieved from <https://www.opendemocracy.net/ourkingdom/guy-shrubsole/consumers-outstrip-citizens-in-british-media>
- 64 Batchelor, S. (2010). *Confession of a Buddhist atheist*. New York: Spiegel and Grau. pp. 127-129.
- 65 Giddens, A. (1998). *The Third Way*. Cambridge: Polity Press.
- 66 Batchelor, S. (2010). *Confession of a Buddhist atheist*. New York: Spiegel and Grau. p. 128.

Teil zwei

- 67 Watts, A. (1966). *The book: On the taboo against knowing who you are*. London: Sphere Books Ltd. (in the preface)
- 68 Marr, A. (2012, 27 February). Faith and doubt: Richard Holloway, Karen Armstrong, Jonathan Safran Foer and Helen Edmundson. [Audio file]. BBC 4: <http://www.bbc.co.uk/programmes/b01cjm4c>
- 69 Ich danke Ruth Sheldon für diese Perspektive.
- 70 Marr, A. (2012, 27 February). Faith and doubt: Richard Holloway, Karen Armstrong, Jonathan Safran Foer and Helen Edmundson. [Audio file]. BBC. Retrieved from <http://www.bbc.co.uk/programmes/b01cjm4c>
- 71 Ruth Sheldon weist darauf hin, dass es kein Zufall ist, dass es sich um eine jüdische Geschichte handelt, was Marina Benjamins Vortrag in unserer letzten öffentlichen Veranstaltung über das Judentum als Mittel zur Anpassung an das Christentum widerspiegelt.

See RSA. (2014, 19 November). RSA Replay: Love, death, self and soul. [YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=3sWGgEx-vzPo>

- 72 Lynch, G. (2012). *The sacred in the modern world: A cultural sociological approach*. Oxford: Oxford University Press.
- 73 Hay, D. (2002). The spirituality of adults in Britain- recent research. *Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy* 5 (1). Retrieved from http://sach.org.uk/journal/0501p04_hay.pdf
- 74 Macmurray, J. (1961). *Persons in relation*, London: Faber & Faber.
- 75 Cacioppo, J., & Patrick, W. (2008). *Loneliness: Human nature and the need for social connection*. London: W.W. Norton & Company, Inc.
- See also Cacioppo, J. (2009, 8 September). *Connected minds: Loneliness, social brains and the need for community*. [YouTube]. RSA. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=iu6RM_lb30A
- 76 In unserem dritten Workshop gab es eine breitere Diskussion über das Verhältnis von Glaube und Spiritualität, wobei Gay Watson anmerkte, dass Buddhisten glauben, dass der „Glaube“ als solcher dazu neigt, einen zu verwirren, während Jules argumentierte, dass Platon eine Sichtweise des Glaubens hatte, die sehr unterschiedlich war. Die „Theorie“ ist mehr eine persönliche Reise.
- 77 Gray, J. (2014). *A Point of View: The child-like faith in reason*. [Audio file]. BBC. Retrieved from <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-28341562>
- 78 Christie, I. (2014, December) Personal email communication to Jonathan Rowson.
- 79 Tomlinson, D. (2012). *How to be a bad Christian and a better human being*. London: Hodder and Stoughton.
- 80 Lynch, G. (2012). *On the Sacred*. London: Routledge. p.9.
- 81 Haidt, J. (2012). *The righteous mind*. London: Penguin Books. p. 281.
- 82 Labouvie-Vief, G. (1990). *Wisdom as integrated thought: Historical and developmental perspectives*, in Sternberg, R. (ed.) (1990). *Wisdom: Its nature, origins and development*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 56.
- 83 Ibid.
- 84 Lynch, G. (2002). *After religion: ‚Generation X‘ and the search for meaning*. London: Darton, Longman & Todd Ltd. p.11.
- 85 Haidt, J. (2012, 17 March). *Forget the money, follow the sacredness*. *New York Times*. Retrieved from http://campaignstops.blogs.nytimes.com/2012/03/17/forget-the-money-follow-the-sacredness/?_r=0
- 86 Rowson, J. (2014). *If the case for independence is so strong, why isn't Yes winning?* [Web log]. Retrieved from: <http://bellacaledonia.org.uk/2014/08/14/if-the-case-for-independence-is-so-strong-why-isnt-yes-winning/>
- and Rowson, J. (2014, 14 August). *Moral foundations of UKIP's growth in popularity*. [Blog post]. *Bella Caledonia*. Retrieved from: <http://www.rsablogs.org.uk/2014/socialbrain/ukip-paradox-party-suffer/>

- 87 Lynch, G. (2012). *The sacred in the modern world: A cultural sociological approach*. Oxford: Oxford University Press.
- 88 Lynch, G., & Alexander, J. (2011, 7 November). *The power of the sacred* [YouTube]. RSA. Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=V64d4h_U-jI
- 89 Lynch, G. (2012). *The sacred in the modern world: A cultural sociological approach*. Oxford: Oxford University Press.
- 90 Nadine Stair, 85 years old, quoted in Kabat-Zinn, J. (1996). *Full Catastrophe Living*. London: Piatkus.
- 91 See, for example: Bargh, J. A., & Chartrand, T. L. (1999). The unbearable automaticity of being. *American Psychologist*, 54 (7), 462-479. p. 462.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking fast and slow*. London: Penguin Books. Thaler, R. & Sunstein, C. (2008). *Nudge*. New Haven: Yale University Press. Ariely, D. (2008). *Predictably irrational*. Harper Collins.
- 92 Evans, J. (2009, 1 July). Interview with John Bargh [Web log]. *Philosophy for Life - Official Website of Author Jules Evans*. Retrieved from <http://philosophyforlife.org/interview-with-john-bargh/>
- 93 Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M. (1998). Ego depletion: is the active self a limited resource? *Journal of Personality and Social Psychology*, 74 (5), p.1252.
- 94 Bargh, J. A., & Chartrand, T. L. (1999). The unbearable automaticity of being. *American Psychologist*, 54 (7), 462-479. p. 462.
- 95 Ibid.
- 96 Whitehead, A. N. (1911). *An introduction to mathematics*. London: Williams and Norgate. Retrieved from <http://www.gutenberg.org/ebooks/41568>.
- 97 Heifetz, R.A. & Linsky, M. (2002). *Leadership on the line: Staying alive through the danger of leading*. Boston, MA: Harvard Business School
- 98 Hunter, J., & Chaskalson, M. (2013). Making the mindful leader: Cultivating skills for facing adaptive challenges. *The Wiley-Blackwell Handbook of the Psychology of Leadership, Change, and Organizational Development*, 195.
- 99 Moore, D. A., & Loewenstein, G. (2004). Self-interest, automaticity, and the psychology of conflict of interest. *Social Justice Research*, 17 (2), 189-202.
- 100 Rowson, J. (2011) *Transforming behaviour change: Beyond nudge and neuromania*. [Online report]. RSA. Retrieved from <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/reports/rsa-transforming-behaviour-change.pdf>
- 101 Ibid
- 102 Ibid

-
- 103 Djikic, M. (2014). Art of mindfulness integrating Eastern and Western approaches. In *The Wiley Blackwell handbook of mindfulness*. Chichester: John Wiley & Sons. pp. 139- 148. Retrieved from [http://www-2.rotman.utoronto.ca/facbios/file/\(2014\)%20Djikic.pdf](http://www-2.rotman.utoronto.ca/facbios/file/(2014)%20Djikic.pdf)
- 104 Hunter, J., & Chaskalson, M. (2013). Making the mindful leader: Cultivating skills for facing adaptive challenges. *The Wiley-Blackwell handbook of the psychology of leadership, change, and organizational development*, 195.
- 105 Rowson, J. (2014, 30 April). Mindfulness: more than a fad, less than a revolution. RSA. <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/04/mindfulness-more-than-a-fad-less-than-a-revolution>
- 106 Siehe <http://www.gurdjieff.com/about.php>. George Ivanovich Gurdjieff war ein einflussreicher griechisch-armenischer spiritueller Gelehrter, der ab 1912 anfang, seinen „Der vierte Weg“ zu verbreiten. Er argumentierte, dass er weder eine Religion, noch eine Philosophie, sondern eine praktische Lehre ist, die mir Leben gefüllt werden und durch direkte Erfahrung bestätigt werden soll.
- 107 Offer, A. (2006). *The challenge of affluence: Self-control and well-being in the United States and Britain since 1950*. Oxford: Oxford University Press.
- 108 Johnson, M. (2007). *The meaning of the body- the aesthetics of human understanding*. Chicago: University of Chicago Press. p1.
- 109 Williams, R. (2014, 8 July). The physicality of prayer. *New Statesman*, Retrieved from <http://www.newstatesman.com/culture/2014/07/after-god-how-fill-faith-shaped-hole-modern-life>
- 110 Die Idee von „Erfahrung“ als solche ist nicht einfach und Gegenstand einer breiteren Literatur, welche an dieser Stelle zu weit führen würde. Allerdings war in unserem zweiten Workshop das Wesen der Erfahrung und die Rolle des „Ichs“ bei der Interpretation dieser Erfahrung Robert Rawland Smiths Hauptuntersuchungsgegenstand. Er bezog sich dabei auf Freuds „Das Ich“, welches „unfähig ist, sich selbst zu zerstören“. Eine hilfreiche Klarstellung ist hierbei, dass Freud mit Ego „Ich will“ meint, da dies oft mit Ego als „Selbstidentität“ verwechselt wird. In dieser Hinsicht kann Spiritualität als Unterbrechung des Verlangens, Unterbrechung des Drangs nach Erfreulichem und „der Selbstlosigkeit, die sich neben dem Bedürfnis nach einem Selbst befindet“ verstanden werden.
- 111 Gay Watson präsentierte Gedanken aus ihrem Buch über die Leere, d.h. was leer ist von Essenz, Dauerhaftigkeit, Singularität und eng verbunden mit Interdependenz. Die Bedeutung der „Entleerung“ hat durch Heraclitus, Stoizismus; Postmodernismus, Wissenschaft, Unbestimmtheit und Metanarrative zahlreiche Verbindungen in den Westen. Was die philosophisch wertvolle Beschreibung der Leere sichtbar macht, ist die Stille: die Kunst des Unsichtbaren. Diese Wirkung dient dazu, unsere Aufmerksamkeit auf die „Selbstzufriedenheit des Gesehenen“ zu lenken. Bei Leere geht es mehr um den Blick, mit dem wir betrachten, als um das was wir betrachten. Auf was weist uns dieses Verständnis der Leere hin? Die menschliche Herausforderung sich selbst zu kennen: „Verkörpert, eingebettet, verbunden.“
- 112 Beauregard, M. (2011). Neuroscience and spirituality – findings and consequences. In *Neuroscience, Consciousness and Spirituality*. New York: Springer. pp.57-73.
- 113 Beauregard, M., & Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. *Neuroscience letters*, 405 (3), 186-190.

- 114 MacLean, K. A., Johnson, M. W., & Griffiths, R. R. (2011). Mystical experiences occasioned by the hallucinogen psilocybin lead to increases in the personality domain of openness. *Journal of Psychopharmacology*, 25 (11), 1453-1461.
- 115 White, F. (1998). The overview effect: Space exploration and human evolution. AIAA.
- 116 Taylor, S. (2012). Spontaneous Awakening Experiences: Beyond Religion and Spiritual Practice. *Journal of Transpersonal Psychology*. 44 (1), 73-91.
- 117 Claxton, G. (2014, 10 February). Science and spirituality: 'Effing the ineffable.' RSA: <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/02/science-and-spirituality-effing-the-ineffable>
- 118 In unserem Workshop zu spirituellen Erfahrungen stellte Bettina Schmidt die Arbeit des „Alister Hardy Religious Experience Research Center“ in Lampeter vor, welche Beschreibungen von über 60.000 spirituellen Erfahrungen beinhaltet und bald online verfügbar ist.
- 119 Wilber, K. (2011). *The marriage of sense and soul: Integrating science and religion*. New York: Random House.
- 120 See, for example: Beaugregard & Paquette, 2006; 2008; Davis & Vago, 2013; Greyson et al., 2014; Hood, 2005; Josipovic, 2013; MacLean et al., 2011; Newberg, 2014; Tang & Tang, 2013; Urgesi et al., 2010
- 121 Um an dieser Stelle im Rahmen zu bleiben, gehe ich nur wenig auf „den erweiterten Geist“ ein, bei dem der Geist und kognitive Prozesse eines Individuums sich sowohl über die Grenzen des Schädels (wie traditionell angenommen) und die Körpergrenze (wie von der Embodiment-These vorgeschlagen) hinaus erstrecken. Clark und Chalmers beschreiben dies in ihrem wegweisenden Aufsatz prägnant: „...wenn erstmal die Hegemonie von Haut und Schädel verdrängt wurde, ist es möglich, dass wir uns selbst wahrhafter als Wesen der Welt sehen können“. Chalmers, D. & Clark, A. (1998). *The Extended Mind*. *Analysis*. 58 (1), 7-19.
- 122 Beispiele beinhalten „power posing“ (eine offene und expansive Körperhaltung einnehmen), der den Testosteronspiegel erhöht, den Cortisolspiegel senkt und das Gefühl der Macht und Risikobereitschaft erhöht; eine harte Oberfläche zu berühren, löst abstrakte Vorstellungen von Schwierigkeiten aus; eine warme Tasse Kaffee zu halten, stellt das Bedürfnis nach sozialer Wärme zufrieden; (siehe Bargh et al., 2012, für einen Überblick) Andere Ansichten suggerieren, dass der Prozess der Bedeutungsgebung an sich im Gedächtnis der physischen körperlichen Reaktion kontingent zu vergangenen Reizzufuhr ist. (Taylor & Lamoreaux, 2008).
- 123 Johnson, M. & Lakoff, G. (2002). Why cognitive linguistics requires embodied realism. *Cognitive linguistics*, 13(3), 245-264.
- 124 Saroglou, V., Buxant, C. & Tilquin, J. (2008). Positive emotions as leading to religion and spirituality. *The Journal of Positive Psychology*, 3, 165-173; and Van Cappellen, P., Saroglou, V., Iweins, C., Piovesana, M. & Fredrickson, B. L. (2013). Self-transcendent positive emotions increase spirituality. *Cognition and Emotion*. 27(8).
- 125 Hart, J., & Goldenberg, J. L. (2007). A terror management perspective on spirituality and the problem of the body. In Tomer, A., Eliason, G.T. & Wong, P.T.P. (eds.) (2007). *Existential and spiritual issues in death*

- attitudes Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum. Pp. 91-113.
- 126 Goldenberg, J. L., Pyszczynski, T., Greenberg, J., & Solomon, S. (2000). Fleeing the body: A terror management perspective on the problem of human corporeality. *Personality and Social Psychology Review*, 4(3), 200-218.
- 127 Iyengar, B.K.S. (2005). *Light on Life*. Emmaus, PA: Rodale Press.
- 128 Gazzaniga, M. S., & Sperry, R. W. (1967). Language after section of the cerebral commissures. *Brain*, 90(1), 131-148.
- Sperry, R. W., Gazzaniga, M. S., & Bogen, J. E. (1969). Interhemispheric relationships: the neocortical commissures; syndromes of hemisphere disconnection. *Handbook of Clinical Neurology*, 4, 273-290.
- Wolman, D. (2012). A tale of two halves. *Nature*. 483 (7389), 260-263.
- 129 Hirstein, W. (2005). *Brain fiction: Self-deception and the riddle of confabulation*. Boston, MA: MIT Press.
- 130 Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science. *Trends in cognitive sciences*, 4 (1), 14-21.
- 131 Die vollständige Ausführung des Arguments findet sich bei McGilchrist, I. (2009). *The master and his emissary: The divided brain and the making of the Western world*. London: Yale University Press, and a summary of the argument in dialogue form is included in Rowson, J. & McGilchrist, I. (2013). *Divided brain, divided world: Why the best part of us struggles to be heard*. [Online report]. RSA. Retrieved from http://www.thersa.org/data/assets/pdf_file/0019/1016083/RSA-Divided-Brain-Divided-World.PDF
- 132 In unserem zweiten Workshop betonte McGilchrist besonders, dass es, wenn das Denken des Gehirns auf diese Weise verstanden wird, eine Annahme ist, dass Aufmerksamkeit nicht als etwas gesehen werden sollte, was jemand macht, sondern als Erscheinung des Bewusstseins an sich.
- 133 McGilchrist, I. (2012). *The divided brain and the search for meaning: Why we are so unhappy*. London: Yale University Press.
- 134 Siehe beispielsweise Lederbogen, F. et al., (2011). City living and urban upbringing affect neural social stress processing in humans. *Nature*. 474 (7352), 498-501.
- Griffin, J. (2010). *The lonely society?* [Online report]. Mental Health Foundation. Retrieved from https://www.mentalhealth.org.uk/sites/default/files/the_lonely_society_report.pdf
- 135 Rajput, J. S. (Ed.). (2012). *Seven social sins: The contemporary relevance* (Vol. 1). New Delhi: Allied Publishers.
- 136 Bohm, D. (1980). *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge.
- 137 Doidge, N. (2014). *The brain that changes itself: Stories of personal triumph from the frontiers of brain science*. New York: Penguin.

- 138 Sloterdijk, P. (2013). *You must change your life*. Cambridge: Polity Press. p.11
- 139 Doidge, N. (2014). *The brain that changes itself: Stories of Personal Triumph from the Frontiers of Brain Science*. New York: Penguin.
- 140 Waitzkin, J. (2008). *The art of learning*. New York: Free Press. Sayed, M. (2010). *Bounce*. New York: Harper Perennial.
- 141 Fußnote auf Nachfrage verfügbar.
- 142 Sloterdijk, P. (2013). *You must change your life*. Cambridge: Polity Press. p.4
- 143 Siehe beispielsweise Shove E. (2011, 17 January). *How the social sciences can help climate change policy*. [Public lecture transcript]. British Library. Retrieved from <http://www.lancaster.ac.uk/staff/shove/exhibits/transcript.pdf>
- 144 Unsere Fähigkeit zu Kreativität beispielsweise wird durch verschiedene kontemplative Kunst unter anderem Improvisation, „Journaling“, Musik und Singen angeregt. Physische Bewegung durch Geh-Meditation, Yoga, Tanz, Qigong und weitere. Unsere Beziehungsfähigkeit mit Anderen durch inniges Zuhören, Geschichten erzählen und Dialog, während unsere Ruhezähigkeit durch Meditation, Stille und Zentrierung geformt wird; Rückzug, Zeremonien und Rituale zielen auf unser tiefes zyklisches Bedürfnis nach Konsistenz und Wiederholung ab; Pilgerungen, Ehrenamt, Arbeit und Mahnwachen zielen auf unser Bedürfnis nach Aktivismus und wirkungsvolle Veränderung; liebevolle Güte, „Lectio Davina“, Ansehen und Vergegenwärtigung können unsere langfristigen generativen Fähigkeiten verfeinern. Trotz der verschiedenen Formen teilen alle kontemplativen Praktiken zwei zentrale Elemente: Bewusstsein und Verbindung/Kommunikation. Siehe Centre for Contemplative Mind in Society. (2014). *The Tree of Contemplative Practices*. Retrieved from <http://www.contemplativemind.org/practices/tree>
- 145 Londoner Taxifahrer haben beispielsweise einen größeren Hippocampus (der Gehirnteil, der unter anderem mit Navigation assoziiert wird) als Nicht-Taxifahrer (Maguire et al., 2000). Dieser Gehirnteil war tatsächlich bei den erfahrensten Taxifahrern größer. In dieser Hinsicht scheint das Gehirn wie ein Muskel – langsam durch Wiederholung wachsend – zu funktionieren.
- 146 Dibert, F. (2009). *Mindfulness, compassion, and the nature of self: A study of vipassana meditation in context*. (Doctoral dissertation). Proquest Dissertations.
- 147 Allen, M., Dietz, M., Blair, K. S., van Beek, M., Rees, G.,... & Roepstorff, A. (2012). Cognitive-affective neural plasticity following active-controlled mindfulness intervention. *The Journal of Neuroscience*. 32 (44), 15601-15610.
- Brefczynski-Lewis, J. A., Lutz, A., Schaefer, H. S., Levinson, D. B., & Davidson, R. J. (2007). Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioners. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 104 (27), 11483-11488.
- 148 Clare umriss drei Grundsätze von Gewohnheiten: 1. Wiederholung, 2. Aufnahmefähigkeit gegenüber Veränderung und Widerstand gegenüber Wandel (beständiges konstantes Muster) 3. Wege; die Qualität des Wegs der Gewohnheitsbildung und Veränderung.

149 Sloterdijk, P. (2013). You must change your life. Cambridge: Polity Press. p.11

Teil drei

- 150 Unger, R. M. (2007). The self awakened: Pragmatism unbound. Cambridge, MA: Harvard University Press. p. 38.
- 151 Rowson, J. (2013, 22 July). The Brains Behind Spirituality. [Web log]. RSA: <http://www.thersa.org/fellowship/journal/archive/summer-2013/features/>
- 152 Rowson, J. (2013, 2 October). Taking Spirituality Seriously. [Web log]. RSA: <http://www.rsablogs.org.uk/2013/socialbrain/spirituality/>
- 153 Rowson, J. (2014, 26 November). Towards a Post-Extrinsic Society. [Web log]. RSA :
- 154 Siehe beispielsweise Confino, J. (2014, 2 October). Grieving could offer a pathway out of a destructive economic system. The Guardian. <http://www.theguardian.com/sustainable-business/2014/oct/02/grieving-pathway-destructive-economic-system>
- 155 Stanford Report. (2014, 14 June). Zen Buddhist priest urges Stanford graduates to cultivate spiritual practices. Stanford News. <http://news.stanford.edu/news/2014/june/baccalaureate-event-fischer-061414.html>
- 156 Unger, R. M. (2007). The self awakened: Pragmatism unbound. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 157 Painter, A. (2014). Why have we lost control and how can we regain it? [Web blog]. RSA. <http://www.rsablogs.org.uk/2014/enterprise/lost-control-regain/>
- 158 Naim, M. (2014). The end of power. New York: Basic Books.
- 159 Barber, B. (2013) Can cities save us? [Online report]. RSA. <http://www.thersa.org/fellowship/journal/archive/winter-2012/features/can-cities-save-us>
- 160 Edelman. (2012). 2012 Edelman Trust Barometer. [Online Report]. Retrieved from <http://www.edelman.com/insights/intellectual-property/2012-edelman-trust-barometer/>
- 161 Lanier, J. (2014). Who owns the future? London: Penguin Books.
- 162 „Üble Probleme“ haben viele Eigenschaften, die Ebenen von Tiefe und Einblick erfordern, die über das bestehende Verständnis hinausgehen. Beispielsweise beinhalten diese Probleme verschiedene Akteure mit verschiedenen Interessen und Werte; oft ist nicht genau klar, was das Problem ist und Probleme werden so formuliert, dass sie manche Parteien mehr bevorzugen als Andere; sie eignen sich nicht für fachgerechte Lösungen und man weiß nicht, was das Problem ist, bis eine Lösung entsteht (weil diese zur Entstehung von neuen Problemen führt). Siehe beispielsweise Rosen, J. (2012, 25 June). Covering wicked problems. Press Think. <http://pressthink.org/2012/06/covering-wicked-problems/>
- 163 See (2006, 6 November). Clinton at Davos. [YouTube]. IntegralNeri. <https://www.youtube.com/watch?v=GEjKr2gA8Wk>

- 164 We outlined the details of this perspective in Rowson, J. et al. (2012). Beyond the big society. [Online report]. RSA. http://www.thersa.org/data/assets/pdf_file/0004/565411/NEW-NEW-COVER-Beyond-Big-Society-report-V10.pdf
- 165 Taylor, M. (2014). IPPPR and Miliband: New direction, same engine. [Web log]. RSA. Retrieved from <http://www.matthewtaylorblog.com/politics/ippr-and-miliband-a-new-direction-but-the-same-engine/>
- 166 Ericson, T., Kjørstad, B.G. & Barstad, A. (2014). Mindfulness and sustainability. *Ecological Economics*. 104, C., pp.73-79.
- 167 Rowson, J. (2014, 29 September). Can spirituality inform public policy? Yes, no, and maybe. [Web log]. RSA. <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2014/09/can-spirituality-inform-public-policy-yes-no-and-maybe>
- 168 Sandel, M. J. (2012). *What money can't buy: the moral limits of markets*. London: Macmillan.
- 169 Williams, R. (2012, 23 April). From Faust to Frankenstein: Markets alone should not determine our conception of what is desirable. *Prospect*. <http://www.prospectmagazine.co.uk/features/rowan-williams-archbishop-canterbury-markets-sandel-skidelsky-marx-morality-aristotle-good-life>
- 170 Nussbaum, M. C. (2003). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 171 Skidelsky, Robert und Edward: *Wie viel ist genug? Im engl. Original: 2012. // Dt. Übersetzung: München 2013 (Kunstmann)*
- 172 Condon, P., Desbordes, G., Miller, W. B., & DeSteno, D. (2013). Meditation increases compassionate responses to suffering. *Psychological Science*. 24 (10), 2125-2127.
- 173 Lutz, A., Brefczynski-Lewis, J., Johnstone, T., & Davidson, R.J. (2008). Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation: Effects of meditative expertise. *Public Library of Science*. 1 (3). doi/10.1371/journal.pone.0001897
- 174 Hunsinger, M., Livingston, R., & Isbell, L. (2014). Spirituality and intergroup harmony: meditation and racial prejudice. *Mindfulness*. 5 (2), 139-144.
- 175 Huber II., J. T., & MacDonald, D. A. (2012). An investigation of the relations between altruism, empathy, and spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*. 52 (2), 206-221.
- 176 Liu, X., Xu, W., Wang, Y., Williams, J. M. G., Geng, Y., Zhang, Q., & Liu, X. (2013). Can inner peace be improved by mindfulness training: A randomized controlled trial. *Stress and Health*. 31 (3), 245-254. DOI: 10.1002/smi.2551
- 177 Rees, M. (2014, 26 November). The world in 2050 and beyond. *New Statesman*. <https://www.newstatesman.com/sci-tech/2014/11/martin-rees-world-2050-and-beyond>
- 178 Meyers, T.C. (2014). Understanding climate change as an existential threat: Confronting climate denial as a challenge to climate ethics. *De Ethica*. 1 (1). http://www.de-ethica.com/archive/articles/v1/i1/a06/de_ethica_14v1i1a06.pdf

- 179 Oldfield, E. (2014, 19 May). Thought for the Day –Elizabeth Oldfield. [Audio file]. BBC. <http://www.bbc.co.uk/programmes/p01zcgln>
- 180 For further details on the tensions in the economic aspects of the climate debate see Rowson, J. (2013). A new agenda on climate change. [Online report]. RSA. http://www.thersa.org/data/assets/pdf_file/0004/1536844/RSA_climate_change_report_03_14.pdf
- 181 Der autorativste Fall, der Wachstum und Emissionen in Verbindung setzt, ist wahrscheinlich Oppenheim, J. (2014) Better growth, better climate. [Online report]. New Climate Economy. <http://new-climateeconomy.report/>
- Für die Darstellung einer anspruchsvollen Herausforderung bezüglich dieser Art von „grünem Wachstum“ siehe Roberts, D. (2014, 8 October). Hey, Paul Krugman: Here’s the real argument about climate change and economic growth. Grist. Retrieved from <http://grist.org/climate-energy/hey-paul-krugman-heres-the-real-argument-about-climate-change-and-economic-growth/>
- 182 See Rowson, J. (2012, 26 March). The understandable madness of economic growth. [Web log]. RSA. Retrieved from <http://www.rsablogs.org.uk/2012/socialbrain/losing-religion-pursuit-economic-growth-delusional/>
- 183 Foster-Gilbert, C. (2014). Love, death, self and soul. [Video file]. RSA. Retrieved from <http://www.thersa.org/events/audio-and-past-events/2014/love,-death,-self-and-soul>
- 184 Isaiah Berlin, quoted by McGilchrist, I. (March 2014)What is the Soul and Why does it Matter? [transcript]. RSA. <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/events-transcripts/rsa---what-happened-to-the-soul-iain-mcgilchrist.pdf>
- 185 See for instance, Schloegl, I. (2011). *Gentling the bull: a spiritual journey*. North Clarendon, VN: Tuttle Books.
- 186 Rogers, C. (1954). Towards a theory of creativity. *ETC: A Review of General Semantics*. 11 (4).
- 187 Kane, P. (2005). *The play ethic: A manifesto for a different way of living*. London: Pan Macmillan
- See also Coote, A., & Franklin, J. (2013). Time on our side: why we all need a shorter working week. [Online report]. NEF. <http://neweconomics.org/2013/09/time-on-our-side/>
- 188 Batchelor, S. (1997). *Buddhism without beliefs*. New York: Riverhead Books. p. 110.
- 189 Laloux, F. (2014). *Reinventing organizations*. Brussels: Nelson Parker.
- 190 Haidt, J. (2006). *The happiness hypothesis: Finding modern truth in ancient wisdom*. New York: Basic Books.
- 191 Quoidbach, J., & Dunn, E. W. (2013). Give it up: A strategy for combating hedonic adaptation. *Social Psychological and Personality Science*. 4 (5), 563-568.
- 192 Um mehr über das Motto “fünf mal am Tag was Gutes für den Geist “ der nef zu erfahren, siehe <http://>

www.neweconomics.org/projects/entry/five-ways-to-well-being.

Studien zeigen, dass Menschen, die ein höheres eudemonisches Wohlbefinden besitzen, eine stärkere Funktion des Immunsystems, weniger Reaktionen auf Stress, weniger Insulinresistenz, höhere HDL d.h. einen guten Cholesterinspiegel, besseren Schlaf und Gehirnaktivitätsmuster, das in Zusammenhang mit niedrigeren Depressionszahlen steht haben, als Menschen mit höherem hedonistischem Wohlbefinden. Fredrickson, B. L., Grewen, K. M., Coffey, K. A., Algoe, S. B... & Cole, S. W. (2013). A functional genomic perspective on human well-being. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 110 (33), 13684-13689.

193 Diese Fußnote fehlt.

194 Crompton, T. and Kasser, T. (2009). Meeting environmental challenges: The role of human identity. [Online report]. WWF. Retrieved from http://assets.wwf.org.uk/downloads/meeting_environmental_challenges_the_role_of_human_identity.pdf

195 For more info see: <http://publicinterest.org.uk/>

196 For more info see: <http://www.newcitizenship.org.uk/index.html>

197 Siehe beispielsweise De Botton, A. (2012). *Religion for atheists*. London: Penguin. Rowson, J. (2012). What is the 'it' that De Botton doesn't seem to 'get'. [Web log]. RSA. Retrieved from <http://www.rsablogs.org.uk/2012/socialbrain/religion-atheists-it-de-botton-get/>

198 Rohr, R. (1999). *Everything belongs*. New York: Crossroad Publishing Company.

Teil vier

199 Siehe Rowson, J. & McGilchrist, I. (2013). *The divided brain, divided world: why the best part of us struggles to be heard*. [online report]. The RSA. Retrieved from <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/blogs/rsa-divided-brain-divided-world.pdf>

200 Daran anknüpfend schreibe ich derzeit ein kurzes allgemein zugängliches, akademisches Buch für Palgrave Macmillan mit dem Titel "The Seven Dimensions of Climate Change: rethinking the world's toughest problem."

201 Ian Christie hob in seiner Rückmeldung hervor, dass diese Ansicht zunehmend von kunstschaaffenden, philosophischen, theologischen und aktivistischen Persönlichkeiten geteilt wird: siehe zum Beispiel Amitav Ghosh, *The Great Derangement*; Ruth Valerio, *Tearfund*, in *Just Living*; und natürlich Laudato Si von Papst Franziskus, das wahrscheinlich mehr Zuspruch von säkularen Umweltschützenden bekommen hat, als von Angehörigen des RC. Jahrzehnte lang entstand, neben Arbeiten für ökologisches Engagement und politischer Analyse, ein gewaltiger Schreibfluss auf der spirituell-ökologischen Nexus: siehe zum Beispiel die Arbeiten von Annie Dillard, Wendell Berry, Satish Kumar, Thomas Berry, Martin Palmer, Mary Evelyn Tucker, etc. Für die besondere Herausforderung, sich die Zukunft vorzustellen, siehe Rowson, J. (2017, March 13). *Reflexive realism and hope for the future – a response to Will Davies*. [Web log post]. Centre for Understanding Sustainable Prosperity. http://www.cusp.ac.uk/blog/jr_reflexive-realism/

- 202 Bregman, R. (2017) *Utopia for Realists*, Bloomsbury
- 203 (2017, March, 30). The world has made great progress in eradicating poverty. *The Economist*. Retrieved from <https://www.economist.com/news/international/21719790-going-will-be-much-harder-now-world-has-made-great-progress>
- Pinker, S. (2007). The surprising decline in violence. [TED]. Retrieved from https://www.ted.com/talks/steven_pinker_on_the_myth_of_violence
- Stewart, A. (2017. May 26). 5 facts of progress in global health. [Web log post]. *Global Connections*. Retrieved from <http://unfoundationblog.org/5-facts-progress-global-health/>
- Es ist wichtig hervorzuheben, dass alle solche Behauptungen umstritten sind. Wenn man berücksichtigt, was Galtung unter "struktureller Gewalt" oder ökologischer Gewalt oder Gewalt gegenüber nicht-menschlichen Arten versteht, ist mehr als unklar, ob wir weniger gewaltsam sind. Siehe Rowson, J. November 1 2011 The Moral Sense has done more harm than good. [Web log post] *The RSA*. <https://www.thersa.org/discover/publications-and-articles/rsa-blogs/2011/11/pinker-the-moral-sense-has-done-more-harm-than-good>
- Zudem sind die meisten Formen von "Entwicklung" auf einem konsumkapitalistischen Modell aufgebaut, das Entwicklungsländer an supranationale Organisationen wie die Weltbank oder den IWF bindet und wohl deshalb nicht funktioniert. Ich danke Sam Earle, dass er einige dieser Vorbehalte hervorgehoben hat.
- 204 Mason, P. (2015) *Postcapitalism: A guide to our future*. London: Allen Lane.
- 205 Für mehr Informationen siehe die Website des Stockholm Resilience Centre: <http://www.stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries/planetary-boundaries/about-the-research/the-nine-planetary-boundaries.html>
- 206 UNFCCC. (2015, December 12). Adoption of the Paris Agreement. Conference of the Parties, Twenty-first session, <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/l09r01.pdf>
- 207 Luyendijk, J. (2015). How the banks ignored the lessons of the crash. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/business/2015/sep/30/how-the-banks-ignored-lessons-of-crash>
- 208 OECD (2015). In it together: Why less inequality is good for everybody. [Online report]. OECD. Retrieved from quality-benefits-all-9789264235120-en.htm
- Piketty, T. (2013). *Capital in the 21st Century*. Harvard University Press. See also: <https://www.equality-trust.org.uk>
- 209 Cacioppo and Patrick (2008), *Loneliness: human nature and the need for social connection*, New York: W. W. Norton.
- McGilchrist, I. (2012), *The divided brain and the search for meaning*, New Haven: Yale University Press.
- 210 Goodhart, D. (2017). *The road to somewhere: populist revolt and the future of politics*. London: C. Hurst and Co.

- 211 OECD October 2015, DOI: http://dx.doi.org/10.1787/how_life-2015-en
- 212 Taub, A. (2016, 29 November). How stable are democracies? 'Warning signs are flashing red'. New York Times. <https://www.nytimes.com/2016/11/29/world/americas/western-liberal-democracy.html>
- 213 McPherson, M., Smith-Lovin, L. & Cook, J.M. (2001). Birds of a feather: homophily in social networks. *Annual Review of Sociology*, 27, 415-444, DOI: 10.1146/annurev.soc.27.1.415
- 214 Viner, K. (2016). How technology disrupted the truth. The Guardian. Retrieved from <https://www.theguardian.com/media/2016/jul/12/how-technology-disrupted-the-truth>
- 215 Dobbs, R. et al. (2014). How the world could better fight obesity. [Online report]. McKinsey Global Institute. <http://www.mckinsey.com/industries/health-care-systems-and-services/our-insights/how-the-world-could-better-fight-obesity>
- 216 Pasquale, F. (2015). *The black box society: the secret algorithms that control money and information*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lanier, J. (2013). *Who owns the future?* New York: Simon & Schuster.
- 217 Siehe beispielsweise die Provokation für das Stipendienprogramm der Open Society Foundation: Menschenrechte sind überall unter Beschuss. Warum? 1. Die, die Menschenrechtsanalysen und Berichte verfassen, werden von den rechtlichen Rahmenbedingungen verleitet und ignorieren weitgehend die Machtungleichgewichte, die zu diesen Menschenrechtverletzungen führen. 2. Politische Führungspersonen haben zunehmend die Befürchtung, dass Menschenrechte ein trojanisches Pferd sind, das Gesellschaften bedroht, in dem Rechte auch dem gefährlichen "Anderen" zugestanden werden. Diese Statements sind als Provokation gedacht – um eine produktive Kontroverse und Debatte anzustoßen – und repräsentieren nicht unbedingt die Ansichten der Open Society Foundation. Bewerbende werden dazu ermutigt, eines oder beide Statements in ihren Einreichungen anzugreifen, zu begründen oder andernfalls zu belegen. Retrieved August 18 2017 from <https://www.opensocietyfoundations.org/grants/open-society-fellowship>
- 218 Morelle, R. (2016, 27 October). World Wildlife 'falls by 58% in in 40 years. BBC News. Retrieved from: <http://www.bbc.co.uk/news/science-environment-37775622>
- 219 See Worldwatch Institute (ND). Meat production continues to rise. Retrieved from <http://www.worldwatch.org/node/5443>
- See also: <http://fishcount.org.uk>
- 220 Harari, Y.N. (2016). *Homo deus: a brief history of tomorrow*. London: Harvill Secker. Bostrom, N. (2014). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- 221 Institute for Economics and Peace. (2015). *Global terrorism index 2015*. [online report]. Retrieved from <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/11/Global-Terrorism-Index-2015.pdf>
- 222 Homer-Dixon, T. (2000). *The ingenuity gap*. New York: Alfred A. Knopf.

- 223 Peterson, J.B. (2017, May 20). Biblical series 1: introduction to the idea of god. [YouTube]. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=f-wWBG06a2w>
- 224 Inskeep, S., Martin, R. & Fukuyama, F. (2017, April 4). Francis Fukuyama on why democracy is trouble. [radio interview]. NRP. Retrieved from <http://www.npr.org/2017/04/04/522554630/francis-fukuyama-on-why-liberal-democracy-is-in-trouble>
- 225 Bronner, S.E. (2011). A very short introduction to critical theory. Oxford: Oxford University Press. p.77.
- 226 Williams, J. & Rowson, J. (2017, July 13). Are digital technologies making politics impossible? [public event]. The RSA. <https://www.thersa.org/events/2017/07/are-digital-technologies-making-politics-impossible>
- 227 Es gibt einen Fall, in dem mächtige Finanziers ein Art Marionettenspieler sind. Siehe beispielsweise Monbiot, G. (2017, 19 July). A despot in disguise: One man's mission to rip up democracy. The Guardian. Retrieved from <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jul/19/despot-disguise-democracy-james-mcgill-buchanan-totalitarian-capitalism>
- 228 For a fuller view of neoliberalism, see Davis, W. (2014). The limits of neoliberalism: authority, sovereignty and the logic of competition. London: Sage.
- 229 Rowson, J. (2017, March 14). Imagining a world beyond consumerism (1). [Web log post]. Medium. <https://medium.com/perspectiva-institute/imagining-a-world-beyond-consumerism-1-af434f3a23be>;
- Rowson, J. (2017, March 19). Imagining a world beyond consumerism (2). [Web log post]. Medium. <https://medium.com/perspectiva-institute/imagining-a-world-beyond-consumerism-2-fe52a80257e5>;
- Rowson, J. (2017, March, 21). Imagining a world beyond consumerism (3). [Web log post]. Medium. <https://medium.com/perspectiva-institute/imagining-a-world-beyond-consumerism-3-cdcfecb5ed96>;
- Rowson, J. (2017, March 22). Imagining a world beyond consumerism (4). Medium. <https://medium.com/perspectiva-institute/imagining-a-world-beyond-consumerism-4-d0ae2c846255>
- 230 Monbiot, G. (2016). Neoliberalism: the deep story that lies beneath Donald Trump's triumph. The Guardian. <https://www.theguardian.com/commentis-free/2016/nov/14/neoliberalism-donald-trump-george-monbiot>
- 231 Nandy, L. (2017, March 14). The England that lies behind the surface. [Web log post]. The Huffington Post. http://www.huffingtonpost.co.uk/lisa-nandy/lisa-nandy-ippr-speech_b_15216124.html
- 232 Ich danke Tom Chatfield, dass er einige dieser Ideen und Differenzierungen herausgearbeitet hat.
- 233 Dreyfus, E. (2017). Silicon Valley would rather cure death than make life worth living. Wired. Retrieved from <https://www.wired.com/2017/03/silicon-valley-rather-cure-death-make-life-worth-living//>
- 23 Rowson, J. (2011, November). Transforming behaviour change: beyond nudge and neuromania [Online report]. The RSA. Retrieved from <https://www.thersa.org/globalassets/pdfs/reports/rsa-transforming-behaviour-change.pdf>.

- 235 Williams, R. (2016). Liberalism and capitalism have hollowed out society. So where do we turn now? *New Statesman Magazine*. Retrieved from <http://www.newstatesman.com/culture/books/2016/10/liberalism-and-capitalism-have-hollowed-out-society-so-where-do-we-turn-now>.
- 236 Ich danke Ian Christie für die Hilfe bei der Konkretisierung der Idee von der Metakrise.
- 237 Lewis, C. S. (1955). *Surprised by joy: the shape of my early life*. New York: Harcourt, Inc. pp. 17-18.
- 238 McGilchrist, I. (2013). Can this couple work it out? *Los Angeles Review of Books*. Retrieved from <https://lareviewofbooks.org/article/can-this-couple-work-it-out/>
- 239 Nussbaum, M. (2013). *Political emotions*. Cambridge, MA: Harvard University Press. p.105.
- 240 Sachs, J. (2016, 16 December). Key note 1. Subjective well-being over the life course. [YouTube]. *Economic Performance*. Retrieved from https://youtu.be/vZO-V4Niz-U?list=PLyYjq-iDxl33Txq9hy8k-4CAoY_bgpyOXO
- 241 Philosoph Derek Parfit argumentierte, dass es sein kann, dass die Idee der Präferenzbefriedigung, die in vielerlei Hinsicht grundsätzlich für die Wirtschaft ist, nicht einmal Sinn macht. Siehe: What makes someone's life go best? in Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/PARFITwhatmakesbest.pdf>
- 242 Niederhauser, J. & Gray, J. (2013, March 28). An interview with John Gray: human progress is a lie. [Interview]. *Vice*. Retrieved from https://www.vice.com/en_uk/article/qbwqem/john-gray-interview-atheism
- 243 Doidge, N. (2007). *The Brain that changes itself: stories of personal triumph from frontiers of brain science*. New York: Viking.
- 244 Verhaeghe, P. (2014) *What about me? The struggle for identity in a market based society*. Scribe.
- 245 Watzlawick, P. (1980). *Ultra-solutions: how to fail more successfully*. London: W.V. Norton & Co.
- 246 Kegan, R. & Lahey, L.L. (2013). *Immunity to change*. Brighton, MA: Harvard Business School Press.
- 247 Kegan, R. (1983). *The evolving self: problem and process in human development*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 248 Samuels, A. (2001). *Politics on the couch: citizenship and the internal life*. London: Profile.
- 249 Heaversedge, J. & Halliwell, E. (2011). *Mindfulness: the key to a healthier society*. [YouTube]. The RSA. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=bOYTox-QZmMs>
- 250 Sternberg, R.J. & Jordan, J. (2011). *A handbook of wisdom; psychological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 251 Ghosh, A. (2016). *The great derangement*. Chicago: Chicago University Press.

-
- 252 Dweck, C. (2013, July 8). How to help every child fulfil their potential. [YouTube]. The RSA. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=yyVZOKKJuTg>
- 253 Griffin, J. & Tyrell, I. (2013). *Human givens: the new approach to emotional health and clear thinking*. Chelvington: HG Publishing.
- 254 Masters, R.A. (2010). *Spiritual bypassing: when spirituality disconnects us from what really matters*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- 255 Cooke, C. & Muir, R. (eds). (2012). *The relational state: how recognising the importance of human relationships could revolutionise the role of the state*. [Online report]. IPPR. Retrieved from https://www.ippr.org/files/images/media/files/publication/2012/11/relational-state_Nov2012_9888.pdf
- 256 Bloom, P. (2016). *Against empathy: the case for rational compassion*. New York: Ecco Press.
- 257 Crawford, M. (2016). *The world beyond your head: on becoming an individual in an age of distraction*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- 258 Rowson, J. (2017, March, 23). *Discovering the heart of well-being*. [Web log post]. Medium. <https://medium.com/perspectiva-institute/rediscov- ing-the-heart-of-wellbeing-3e571d52e734>
- 259 Freinacht, H. (2017) *The Listening Society*. Metamoderna.
- 260 Mishra, Pankaj: *Das Zeitalter des Zorns*; FaM 2017 (4. Aufl.), S. Fischer – hier S. 211
- 261 Goodhart, D. (2017). *The road to somewhere: populist revolt and the future of politics*. London: C. Hurst and Co. Hawking, S. (1989) *A Brief History of Time*. Bantam.

Über die Herausgeber

Über die RSA

Die RSA (Royal Society for the encouragement of Arts, Manufactures and Commerce) ist der Ansicht, dass jeder die Freiheit und Kraft haben sollte, seine Ideen in die Tat umzusetzen - wir nennen das die „Power to Create“. Durch unsere Ideen, Forschung sowie durch eine 28 000 Personen zählende Gemeinschaft wollen wir eine Gesellschaft verwirklichen, in der kreative Macht verteilt wird, in der Machtkonzentrationen thematisiert und in der kreative Werte gefördert werden.

8 John Adam Street London WC2N 6EZ
Registered as a charity in England and Wales no. 212424
See <https://www.thersa.org> and @theRSAorg

Über Perspectiva

Perspectiva strebt danach, die intellektuellen und spirituellen Grundlagen für eine bewusstere Gesellschaft zu schaffen - eine Gesellschaft, die ihrer eigenen Tiefe und Vielfalt bewusst ist, vereint durch ein Akzeptieren von ökologischen Einschränkungen, systemischem Verständnis und der Verpflichtung zum Wohlergehen des Menschen während der gesamten Lebensdauer. Unser Ziel ist ein grundlegender kultureller Wandel, der auf Jahrzehnte hinweg ausgelegt ist. Unser primärer Fokus liegt auf einer bewussteren Gesellschaft, denn wir sind überzeugt, dass unsere dringendste Herausforderung - einzeln und gemeinsam - darin besteht, aufzuwachen. Wir brauchen ein besseres Verständnis dafür, wie die Welt uns beeinflusst, um letztlich effektiv die Welt zu beeinflussen.

42 Acres, 66 Leonard Street, Shoreditch, London EC2A 4LW
Registered as a charity in England and Wales no. 1170492
See <https://www.systems-souls-society.com> and @Perspectiva

Über das Progressive Zentrum

Das Progressive Zentrum ist ein unabhängiger und gemeinnütziger Berliner Think Tank, der 2007 gegründet wurde. Ziel des Progressiven Zentrums ist es, gemäß dem Dreiklang „Vordenken – Vernetzen – Streiten“ fortschritts- und innovationsorientierte Politikideen in die öffentliche Debatte und auf die politische Agenda zu bringen. Dabei beziehen wir besonders junge, verantwortungsbewusste VordenkerInnen und EntscheidungsträgerInnen aus Deutschland und Europa in progressive Debatten ein.

Gemäß unserem Mission Statement wollen wir dazu beitragen, neue Netzwerke progressiver Akteure unterschiedlicher Herkunft zu stiften und eine tatkräftige Politik für den ökonomischen, ökologischen und gesellschaftlichen Fortschritt mehrheitsfähig zu machen. Vor dem Hintergrund unserer Überzeugungen entwickelt das Progressive Zentrum gemeinsam mit Akteuren aus Politik, Verwaltung, Wirtschaft, Wissenschaft, Medien und Nichtregierungsorganisationen in verschiedenen Projekten progressive Ideen und erarbeitet praxisorientierte Handlungsempfehlungen.

Werfstrasse 3, 10557 Berlin, Germany
Vereinsregisternummer VR 26965 B Amtsgericht Charlottenburg in Berlin
<http://www.progressives-zentrum.org>

Jonathan Rowson

Jonathan Rowson ist Philosoph, Schriftsteller und Schachmeister. Er ist Mitbegründer und Direktor von Perspectiva, einer Forschungseinrichtung in London, die sich mit dem Verhältnis von komplexen gesellschaftlichen Herausforderungen und der geistigen und spirituellen Konstitution von Menschen befasst. Jonathan ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am „Centre for the Understanding of Sustainable Prosperity“ an der University of Surrey. Er wurde kürzlich mit einem einjährigen Fellowship der Open Society Foundation ausgezeichnet. Er hat Abschlüsse von den Universitäten Oxford, Harvard und Bristol und war bis vor kurzem Direktor des „Social Brain Centre“ an der RSA, wo er eine Reihe einflussreicher Forschungsberichte über Verhaltensänderungen, Klimawandel und Spiritualität verfasst hat. Jonathan lebt mit seiner Frau Siva und den beiden Söhnen Kailash und Vishnu in London.

Kontakt: Jonathan@perspectiva-institute.co.uk

Twitter : @Jonathan_Rowson

Erste Ausgabe: Copyright © RSA 2014
Zweite Ausgabe: Copyright © Perspectiva 2017
Dritte, überarbeitete deutsche Ausgabe: August 2018

Gefördert vom



Bundesministerium
für Familie, Senioren, Frauen
und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms

Demokratie **leben!**