

WATERALDIENST

60. Jahrgang 1. Februar 1997

Quell Verlag
Postfach 103852
70033 Stuttgart

2

ISSN 0721-2402 E 12320

Religionen und Menschenrechte

Die Philosophen
und die Verschlimmerung der Welt

Naturwissenschaft und Glaube –
Zur Zukunft einer Problemehe

Angst vorm grauen Mann



Materialdienst der EZW
Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Im Blickpunkt

ULRICH DEHN

- Religionen und Menschenrechte** 33

Berichte

ASSEN IGNATOW

- Die Philosophen und die Verschlimmerung der Welt** 41

HANSJÖRG HEMMINGER

- Naturwissenschaft und Glaube
Vermutungen zur Zukunft
einer Problemehe** 49

Informationen

UFOLOGIE

- Angst vorm grauen Mann 54

VEREINIGUNGSKIRCHE

- Neue Mun-Organisation 58

GESELLSCHAFT

- Gesichter der Säkularität 59

Buchbesprechungen

Siegfried Großmann

- Weht der Geist, wo wir wollen?
Der „Toronto-Segen“ und der Weg
der charismatischen Bewegung 59

Gerd Lüdemann

- Das Unheilige in der Heiligen Schrift.
Die andere Seite der Bibel 61

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pastor Dr. Reinhard Hempelmann und Carmen Schäfer (verantwortlich), Pfarrer Dr. Ulrich Dehn, Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Pfarrer Dr. Michael Nüchtern, Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert. *Anschriften:* Auguststraße 80, 10117 Berlin, Telefon 030/28395-211, Fax 030/28395-212, Hölderlinplatz 2A, 70193 Stuttgart, Telefon 0711/2262281/82, Internet: <http://www.ekd.de/ezw/>. – e-Mail 106332.2320@compuserve.com – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstraße 12A, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, Telefon 0711/60100-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2036340. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigen-gemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 100253, 70002 Stuttgart, Telefon 0711/60100-66, Telefax 0711/60100-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 11 vom 1.1.1997. – *Bezugspreis:* jährlich DM 58,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 5,- zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Ulrich Dehn

Religionen und Menschenrechte

Wenige politisch-juristisch-anthropologische Begriffe sind so weit und diffus und verlocken so sehr zum ideologischen Mißbrauch wie der der Menschenrechte. Die Zweischneidigkeit des Menschenrechtsarguments wurde noch einmal durch die Vorgänge um Scientology neu offenbar, als die Organisation sich unter offenkundigem Mißbrauch des Menschenrechtsbegriffs u. a. in ihrer Broschüre „Religiöse Apartheid“ gegen die verwahrte, die die augenfälligen Menschenrechtsverletzungen bei Scientology monieren.

Weithin bekannt ist das Gegeneinander-ausspielen von individuellen und sozialen Menschenrechten, so auch auf der UN-Menschenrechtskonferenz in Wien im Juni 1993 (Bericht T. Kuschnerus, Reden ist Silber. Die Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien, in: Evangelische Kommentare 8/1993, S. 450f.): Fehden wurden ausgetragen zwischen einem „westlichen Menschenrechtsimperialismus“ und einem Verständnis auf der Basis „asiatischer“ oder allgemein „Dritter-Welt“-Werte. So steht im ersten Falle das Gegenüber von Individuum und Staat/Gemeinschaft und der Schutz vor bzw. die Rechte des Individuums gegenüber dem Sozialwesen auf dem Spiel. Im letzteren Falle hebt sich das Gegenüber auf und wird zur Selbstverpflichtung des Gemeinwesens, es wird, besonders im Islam, zum Zusammenspiel von Rechten und Pflichten des Individuums

gegenüber dem die Rahmenbedingungen der Menschenrechte (die Schari'a) verwaltenden Gemeinwesen.

Sind Menschenrechte im Sinne *einer* Tradition universal geltend zu machen, oder kann ein jeweiliger kultureller Hintergrund berücksichtigt werden und zu unterschiedlichen Akzentsetzungen führen? Sind Menschenrechte nur naturrechtlich deklarier- und einklagbar, oder sind sie auch kommunizierbar, wenn ihnen, wie in jüngeren islamischen Erklärungen, eine spezifische theologische Basis gegeben wird? Eine deutliche Option für eine universale Geltung trafen die Vereinten Nationen, als sie die Menschenrechte mit ihrer „Satzung“ (1945) und mit der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) zur Basis internationalen Rechts erhoben – weitgehend erfolglos. Die drastische Ungleichbehandlung von China und Kuba durch die USA ist nur ein Beispiel für die Untauglichkeit des universalen Menschenrechtsarguments in der internationalen Diplomatie. Die Spannung von universaler oder partikularer Geltung der Menschenrechte wird unermüdlich weiterdiskutiert (vgl. zuletzt W. Lienemann, Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte, in: Ökumenische Rundschau 3/1996, S. 301–311).

Die Attraktivität von Menschenrechten im Zeitalter des weltweiten interreligiösen Dialogs besteht darin, daß im Felde der Ethik etwas Konsensusfähiges formu-

liebar zu sein scheint, das die Grenzen der Religionen überschreitet – der von Hans Küng ausgehende Versuch mit dem *Projekt Weltethos* hat diese Herausforderung angenommen – mit welchem Erfolg und welchem Sinn, ist auch hier zu diskutieren, ebenso wie sein überwiegend protestantisches Pendant, der *konziliare Prozeß*. Zunächst aber wollen wir uns den Ansätzen von einzelnen Religionen her zuwenden.

Islamische Menschenrechts- erklärungen

Der Islam trat in den letzten Jahren mit zwei Menschenrechtserklärungen an die Weltöffentlichkeit: Am 19. September 1981 veröffentlichte der „Islamrat für Europa“, eine Dachorganisation von in Europa lebenden Muslimgruppen, und die europäische Vertretung der „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIK), in Paris die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (A. Meier, Der politische Auftrag des Islam, 1994, S. 521–526). Die „Organisation der Islamischen Konferenz“, ein Zusammenschluß von derzeit 50 islamischen Staaten, hat am 5. August 1990 in Kairo die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ herausgegeben (CI-BEDO Nr. 5/6, 1991, S. 178–184).

Die „Allgemeine Erklärung“ von 1981 setzt ein mit dem Satz „Vor 14 Jahrhunderten hat der Islam die ‚Menschenrechte‘ umfassend und tiefgründig als Gesetz festgelegt“ (Meier, S. 521) und erteilt damit der westlichen Tradition eine Absage, die das kulturelle Erbe der Menschenrechte seit der Französischen Revolution und Aufklärung datiert. Grundsätzlich hatte sich auch die OIK auf den Boden der UNO-Menschenrechtscharta gestellt, indem es in der Präambel ihrer eigenen Charta von 1972 heißt: „Sie er-

neuern die Verpflichtung gegenüber der UN-Charta und den darin festgeschriebenen fundamentalen Menschenrechten, die eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen allen Völkern ermöglicht“ (Meier, S. 254). So wird auch in der „Allgemeinen Erklärung“, die den Rahmen der islamischen Gemeinschaft, der *Umma*, und der *Schari‘a* vorgibt, die Spannung zwischen der Universalität der Menschenrechte, wie die westliche Tradition sie behauptet, und einem speziellen theologischen Begründungszusammenhang weitergetragen. In der Präambel wird in der Beschreibung des „richtigen Weges zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft“ die Gleichheit aller Menschen ohne Rücksicht auf „Herkunft, Rasse, Geschlecht, Farbe, Sprache oder Religion“ betont, in Art. 3 jedoch darauf hingewiesen, daß diese Gleichheit vor der *Schari‘a* gelte. Deutlich wird hier auch die Religionsfreiheit betont und dazu auf den berühmten Vers 256 aus der 2. Sure verwiesen: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“, sowie auf Sure 109,6: „Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion“. Im modernen Islam wird in der Tat von der allgemeinen Religionsfreiheit und ihrer Begründung in diesen Koranstellen ausgegangen, wenngleich eine gewisse philologische Wahrheit bei dem Orientalisten R. Paret liegen mag, der feststellte, daß Muhammad hier aufgrund von Resignation nach Missionsmißerfolgen redet, nicht aus Liberalität gegenüber den Arabern und Juden Medinas heraus. Die islamische Tradition aber hat diesen Vers dann als *Verbot*, nicht wie Paret als *Feststellung* verstanden. Allgemein gilt, daß auch für Judentum und Christentum heutzutage Toleranz und Religionsfreiheit angesagt sind, selbst wenn es in der Religionsgeschichte des Vorderen Orients Phasen

gab, die zu apologetischem Verhalten und vorübergehender religiöser Abschließung führten, so in exilischer und nachexilischer Zeit, in der die Existenz Israels bzw. des Judentums auf dem Spiel stand.

Auch die „Kairoer Erklärung“ von 1990 stellt die Menschenrechte in den sozio-theologischen Zusammenhang von Umma und Schari'a. Die Gemeinschaft hat ein Recht darauf, in ihrer Intaktheit geschützt zu werden, so daß hier die Rechte des Individuums, die material auch aus den UNO-Dokumenten aufgenommen werden, und seine Pflichten miteinander auszubalancieren sind. Hier ist nun auch die Rechtseinforderung des Individuums gegenüber dem Staat vorgesehen, zum anderen wird in Art. 6 die Ungleichbehandlung von Mann und Frau festgeschrieben, wenn auch nur in der innerfamiliären Arbeitsteilung. Die allgemeingesellschaftliche Vorrangstellung des Mannes, wie sie durch den Koran gerechtfertigt wäre (Sure 2,228, 2,282), wird aufgegeben.

Im Rahmen des islamischen Rechtsempfindens, der Schari'a und ihrer Konkrektion im fiqh, dem islamischen Rechtswesen, ist hier sicherlich eine weitestmögliche Übernahme westlicher Menschenrechtsvorstellungen vorhanden, die auch die von Bassam Tibi immer wieder erhobene euroislamistische Forderung nach einer von innen heraus kommenden islamischen Adaption der westlichen Menschenrechte erfüllen können. Nichtsdestoweniger hat Tibi die Allgemeine Erklärung von 1981 mit scharfer Kritik eingedeckt.

„Östliche“ und „westliche“ Werte

Bei der Gegenüberstellung von „westlichen“ und „östlichen“ Werten, die häufig im Rahmen der Menschenrechtsdis-

kussion erfolgt, müssen die Geister geschieden werden. Nicht selten sind es diktatorische (China, Indonesien) oder einem rigiden Staatskonfuzianismus folgende (Singapur) Regimes, die die Gemeinschaftsloyalität (= Staatsräson) zum höchsten Wert erheben und den „überzogenen Individualismus“ des Westens mit Polemik überziehen. So wird denn auch von Tommy Koh, dem ehemaligen Botschafter Singapurs in den USA, insbesondere auf das „nationale Teamwork“ und die Partnerschaft von Unternehmern und Gewerkschaftern hingewiesen. Im einzelnen: 1. Ablehnung des extremen Individualismus und Vorrang von (starken) Familien (als sozialen Schutzgemeinschaften) und Gesellschaft; 2. Bildung für alle Volksschichten, nicht nur für Eliten; 3. Sparsamkeit und bescheidenes Leben; 4. harte Arbeit; 5. Philosophie des „nationalen Konsenses“; 6. asiatische Version des Gesellschaftsvertrages zwischen Volk und Regierung; 7. Förderung einer moralisch sauberen Umwelt; 8. Freiheit der Presse durch „Verantwortlichkeit“ einschränken.

Es liegt auf der Hand, auf welcher Seite die Vorteile einer solchen „Partnerschaft“ zu finden sind.

Zum andern hat Samuel Huntington die „zentralen Elemente der amerikanischen Demokratie“ formuliert, die in ihrer radikalen Version auf die durch die Reagan-Administration eingeleitete scharfe Deregulierungspolitik und Massenverarmung in den westlichen Ländern hinausliefen. Er führt an: 1. die heiligen Rechte des Individuums, 2. das Volk als Quelle politischer Macht, 3. Föderalismus und 4. das Prinzip „je weniger Regierung, desto besser“ (Koh und Huntington zitiert in: W. S. Heinz, Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell?, epd-Dokumentation 8/1996).

In beiden Hemisphären gibt es die korrekativen Elemente, so eine Initiative von Kim Dae-Jung und Corazon Aquino für die Unentbehrlichkeit der Demokratie für Frieden und Entwicklung. Sie weisen die Wurzeln demokratischer Ansätze in asiatischen Gesellschaften nach. Auch der Konfuzianismus ist als Volksreligion nicht ohne demokratische Komponenten gewesen, sondern hat sich dem Kampf um die Würde des Menschen zur Verfügung gestellt (Meng-tsu, 372–289 v. Chr.). H. Roetz bemerkt dazu: „Der theoretische Abstand zwischen den philosophischen Grundlagen der chinesischen Kultur und der Anerkennung der Menschenrechte ist nicht größer, als es der entsprechende Abstand im ‚Westen‘ gewesen ist. Zu den Unterschieden zwischen Ost und West haben die Wechselfälle geschichtlicher Konstellationen mehr beigetragen als konstant sich durchhaltende Weltbilder“ (Die Zeit, 9. 6. 1995). Allemal ist in der Herrschaftskonstellation der „Menschenrechtsmodelle“ die gegenseitige polemische Kritik ein wichtiger Faktor.

Auf weltwirtschaftlicher Ebene war es die Diskussion um die Einführung von Sozialnormen in die Kriterien der Anfang 1995 neugegründeten Welthandelsorganisation, die den Konflikt der Werte neu aktualisierte. Sollte das individuelle Recht der Kinder auf ein kindgerechtes und unausgebeutetes Leben ohne Arbeit im Vordergrund stehen und zu einer Bedingung für den Handel mit bestimmten Waren werden? Oder sollte das Überleben von Familien und Gemeinwesen höher bewertet werden, die im Falle von Kinderarbeitsverbot ohne entsprechende ökonomische Kompensation bleiben würden, da Kinder in der Regel in hohem Maße zum Familieneinkommen beitragen? Läuft das Drängen auf die Verwirklichung individueller Menschen-

rechte für Kinder in diesem Falle auf versteckten Handelsprotektionismus hinaus? Im Vorlauf des UN-Sozialgipfels im März 1995 in Kopenhagen wurden diese Fragen auch auf den Ebenen kirchlicher Hilfswerke und Basisgruppen erregt diskutiert.

Buddhistische Perspektiven

Als im März 1989 das „International Network of Engaged Buddhists“ (INEB) gegründet wurde, bündelte es eine Reihe von Menschenrechtsaktivitäten, die es im buddhistischen Raum gegeben hatte (EMW Studienheft Weltmission heute Nr. 23: Wege zu einer gerechten Gesellschaft, 1996). Einer der drei Schirmherren wurde der vietnamesische Mönch *Thich Nhat Hanh*, der in den 1960er Jahren als gewaltfreier Aktivist gegen den Vietnamkrieg und gegen die Unterdrückung des Buddhismus durch das katholische Regime in seinem Land bekannt geworden war. Von ihm stammt die radikal-ökologische Version der Lehre vom *bedingten Entstehen* (*pratyaya-samutpada*), d. h. der grundlegenden Lehre des Karma-Gedankens und des Kreislaufs der unerlösten Welt. Aus diesem „vertikalen Gedanken“ wird in seiner populären Version die horizontale Verknüpftheit aller Dinge in eine Schicksalsgemeinschaft, von der es heißt: „Co-exist or co-non-exist!“

Thich Nhat Hanh schreibt: „Unser wahres Selbst zu sein, bedeutet, daß wir der Wald ‚sein‘, der Fluß ‚sein‘, und die Ozonschicht ‚sein‘ müssen. Wenn wir uns als den Wald sehen, dann werden wir die Hoffnungen und Ängste der Bäume erfahren ... Mit dem Verständnis, daß wir mit den Bäumen ‚inter-sind‘, entsteht das Wissen um den entscheidenden Beitrag, den wir zum Fortleben der Bäume leisten können ... In unserem

früheren Leben waren wir Felsen, Wolken und Bäume“ (Mitwelt. Zeitschrift für engagierten Buddhismus, Dez. 1994). Schnelle Verurteilungen meiner Mitwelt werden dadurch erschwert, daß in jedem Dieb ich selbst stecken könnte, und umgekehrt der Präsident der USA in mir. Hier werden zugleich die Gefahren für die konkrete Menschenrechtsarbeit deutlich: Auch wo harte ethische, die Fronten benennende Urteile notwendig wären, wird hier eine all-harmonische, allzu verständnisvolle Mitleidensfähigkeit empfohlen, die das konkrete Engagement in einer liebevollen Positivität untergehen lassen kann.

Der japanische Nichiren-Buddhist *Maruyama Teruo* hat für die INEB sechs Bereiche der Menschenrechtsarbeit vorgeschlagen: 1. Verwirklichung von Freiheit und Befreiung; 2. Erklärung des Rechtes auf Gleichberechtigung; 3. Befreiung aus Hunger und Armut; 4. Erklärung und Verwirklichung der Souveränität der Völker und nationalen Minderheiten; 5. Verwirklichung von Frieden und Versöhnung; 6. Erklärung und Verwirklichung der Würde des Menschen. Je nach Kontext müsse die Betonung unterschiedlich sein; so werde etwa in Thailand (dem Stammland der INEB) der Schwerpunkt auf Punkt 6 (Menschenwürde) liegen, während Gruppen, die gegen die Unterdrückung von nationalen Minderheiten kämpfen (Bangladesh, Sri Lanka u. a.), den Punkt 4 zur Priorität machen sollten.

Die Integration individueller und sozialer Menschenrechte und ein gewisser Anklang an die „Zehn Grundüberzeugungen“ der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990 sind in Maruyamas Vorschlag unüberhörbar, andererseits ist das ökologische Thema mindestens nicht explizit angesprochen.

Maruyama hatte aufgrund von Erfahrungen mit der katholischen Basisgemeinschaftenbewegung in den Philippinen 1989 gemeinsam mit dem thailändischen Menschenrechtsaktivisten und Sozialphilosophen *Sulak Sivaraksa* zu den Gründern der INEB gehört. Neben Thich Nhat Hanh ist ein weiterer Schirmherr der Bewegung der *XIV. Dalai Lama* (der dritte im Bunde ist der kambodschanische Mönch Somdej Phra Maha Ghosananda als Nachfolger des 1993 verstorbenen thailändischen Abtes Buddhadasa Bikkhu), der im Antagonismus zu Beijing, das „asiatische Werte“ für sich reklamiert, verständlicherweise die Position westlicher Menschenrechte vertritt. Er geht vom Gleichheitsgedanken *Shāntidevas* (Mādhyaṃika-Mönch aus dem 7./8. Jahrhundert) aus, daß uns das Streben nach Glück und das Fluchtbedürfnis vor dem Leiden gemeinsam sei und Gleichheit schaffe. Auch hier jedoch erwächst das Recht der Menschen, wie bereits im Denken des *pratitya-samutpada*, aus der Verbundenheit mit den anderen durch die Geschichte hindurch sowie in der Gegenwart mit allen Wesen und Dingen, nicht aus der Würde des einzelnen.

Dem „weichen“ Image des Buddhismus ist es zu verdanken, daß er nie als organisierte Religion zu seiner Beziehung zu den Menschenrechten Stellung nehmen mußte; umgekehrt hat es immer wieder Zweifel an seiner Fähigkeit zur Ethik, besonders Sozialethik gegeben, denen die derzeitigen Bestrebungen von INEB entgegenwirken wollen, wie dies schon vorher durch die Aktivitäten der „Buddhist Peace Fellowship“ (mit Schwerpunkt in den USA) oder die Friedensarbeit der kleinen japanischen nichiren-buddhistischen Sekte „Nihonzan Myōhōji“ geschehen ist.

Christentum: „Projekt Weltethos“ und der „konziliare Prozeß“

Im weiteren Sinne gehören in den Zusammenhang der Menschenrechtsthematik die beiden Bewegungen um das *Projekt Weltethos* und den *konziliaren Prozeß*, die in eine sonderbare Parallelität zueinander gerieten. Die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul im März 1990, die allenfalls im Nebeneffekt auch interreligiös angelegt war, war als Markstein (nicht Schlußpunkt) des konziliaren Prozesses gemeint und verabschiedete in ihrem Schlußdokument einen Katalog von „Grundüberzeugungen“, deren zehnte die Geltung der Menschenrechte bekräftigt und in einen theologischen Rahmen stellt: „Die Quelle der Menschenrechte ist die Gerechtigkeit Gottes, der sein versklavtes und verelendetes Volk aus der Unterdrückung befreit“, und weiterhin heißt es: „Wir bekräftigen, daß die Menschenrechte von Gott gegeben sind ...“ Hier wird also ausdrücklich theologisch und nicht naturrechtlich argumentiert und ein jüdisch-christlicher Begründungszusammenhang gewählt. Damit ist wohl kaum eine bewußte Abgrenzung gegen säkular-naturrechtliche Fundierungen gemeint, aber wenn wir uns an die islamischen Erklärungen von 1981 und 1990 erinnern, dann kann dies heißen, daß zum einen um eine allgemeine Anerkennung der Menschenrechte gerungen wird und zum anderen sich auch ein jeweils origineller Motivationsrahmen anbietet, der es einzelnen Religionen gestattet, die Menschenrechte zu ihrer eigenen Sache zu machen. Die „Grundüberzeugung X“ bietet nun eine Sicht der Menschenrechte, die die individuellen und kollektiven Rechte integriert bis hin zum Einbezug des Selbst-

bestimmungsrechtes der Völker, der freien Wahl über das Entwicklungsmodell und des Rechtes von Frauen und Kindern auf ein Leben ohne Gewalt in der Familie.

Im Unterschied zum Streben nach Vollständigkeit im Schlußdokument von Seoul sucht die Erklärung zum Weltethos von Chicago 1993 einen Minimalkonsens zwischen den Religionen fruchtbar zu machen und eine universale Selbstverpflichtung und einen Appell zu formulieren. „... Ein gemeinsamer Bestand von Kernwerten“ „als Grundlage für ein Weltethos“ wird konstatiert (Küng/Kuschel [Hg.], Erklärung zum Weltethos, 1993, S. 16). Einer dieser Kernwerte, die Goldene Regel, ist bereits in Küngs „Projekt Weltethos“ (1990) ausführlich entfaltet worden. „Wir betrachten die Menschheit als unsere Familie. Wir müssen danach streben, freundlich und großzügig zu sein“ (S. 17). Die weltweite „Familie“ wird auch weiterhin im Text beschworen. Zugleich ist es das „Herz“ des einzelnen Menschen, dessen Veränderung zum Hebel aller Veränderung wird. Der reduktionistisch vereinfachenden Einführung folgen „vier unverrückbare Weisungen“ nach den Stichworten der Kultur der Gewaltlosigkeit, Solidarität / Gerechtigkeit, Toleranz / Wahrhaftigkeit und Gleichberechtigung / Partnerschaft, Mann / Frau (S. 29–40).

Küng bringt im Zusammenhang damit wiederholt die These „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“ vor. Sie läuft aber auf eine gefährliche soziopolitisch-analytische Naivität hinaus, wenn Küng den Schluß zieht, der fehlende interreligiöse Dialog sei maßgeblich verantwortlich gewesen für militante Konflikte im Libanon und in anderen Teilen Westasiens, in Vietnam, Nordirland, Indien / Pakistan, Sri Lanka u. a.

Die Reduktion von zahlreichen ethischen Orientierungen auf eine „nicht wünschenswerte Einheitlichkeit“ ist mit Recht von Wolfgang Huber kritisiert worden (Die tägliche Gewalt, 1993, S. 171). Aus „ethischen Differenzen (entstünden) ethische Lernprozesse“. Er weist auch auf die Unterscheidung von Legalität und Moralität hin, die im „Projekt Weltethos“ nicht eingehalten werde. In ähnlicher Richtung moniert Hans Kessler, daß ein „derart vereinheitlichendes Weltethos ... zu formal und zu abstrakt“ bleibe oder auf einen „erzwungenen Konsens und Verabsolutierung eines partikulären ... Ethos“ hinauslaufe. Auch fragt Kessler, wer ein solches Ethos vermittele und umsetze. Es müsse „auch kontextuell verwurzelt und deshalb plural sein“ und zugleich einen „bloßen (normativen) Relativismus“ meiden (Ders. [Hg.], Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, 1996, S. 17f).

Auch die theologischen Grundlagen des Projektes sind einer Kritik unterzogen worden: Das Problem einer „autoritären Religiosität“ sei unausweichlich, wenn das, was Küng als „Gott“ definiert, nämlich „jener Urgrund, Urhalt, jenes Urziel des Menschen und der Welt“, der Religionen Grund verleihe, mit „absoluter Autorität“ zu sprechen, so Michael Welker. „Religionen besitzen Mittel, um die ganze Existenz des Menschen zu formen – und dies geschichtlich erprobt, kulturell angepaßt und individuell konkretisiert“, so wird Küng weiter von Welker zitiert (Evangelische Kommentare 6/93 und 9/93). In der Tat mag dem vielfach monierten ethisch-ideologischen Reduktionismus des Projekts nichts anderes entsprechen als ein autoritär-theologischer Reduktionismus.

Für unseren Zusammenhang der Menschenrechtsdiskussion ist interessant, daß

das „Projekt Weltethos“ sich in seiner universal simplifizierenden Struktur viele Wesensmerkmale zueigen macht, die aus islamischen Ländern und aus der Zweidrittelwelt kritisiert werden: Es geht um die delikate Frage der Forderung nach universaler Anerkennung und um den Vorwurf, daß hier „westlich-imperialistisches“ Verhalten und fehlende Kontextualität die Feder führe. Auch Kessler warnt davor, im Zusammenhang eines vereinheitlichenden Weltethos ein regionales Ethos zu verabsolutieren und dem Dominanzvorwurf auszusetzen. Während der konziliare Prozeß in seinen besseren Zeiten vor Seoul von einer breiten Basis getragen wurde, scheint es sich beim „Projekt Weltethos“ im wesentlichen um eine Intellektuellen-Bewegung aus traditionellen Religionen und neueren religiösen Gruppierungen, die der interreligiösen Zusammenarbeit gegenüber aufgeschlossen sind, zu handeln. Welcher Erfolg und welche Verbindlichkeit dem Projekt angesichts seiner Kontextlosigkeit und seines spröden Appellcharakters beschieden sein werden, ist fraglich. Möglicherweise bleibt nichts als die gefestigten oder neugeschaffenen interreligiösen Kontakte, die es allerdings auch schon durch die „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden“ (WCRP) und andere Organisationen gab. Der Aufwand (Küngs mit Millionen DM gesponserteres neugeschaffenes Institut) und die geweckten Erwartungen würden anderes und mehr verheißen.

Menschenrechte im interreligiösen Dialog

Naturgemäß ist das Verhältnis der Religionen zu den Menschenrechten sehr unterschiedlich. Dies hat zum einen mit den verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten zu tun, die ihnen ver-

schiedene Voraussetzungen und Zugänge mitgeben. Es hat auch mit dem unterschiedlich hohen Anspruch jeweiliger Religionen auf die Gestaltung des gesamten Lebens des Gläubigen, die Gestaltung des Gemeinwesens und des Staates zu tun. In den jeweiligen Religionen ausgebildete Ethiken und die ihnen zugrundeliegenden systematischen Motivationszusammenhänge einerseits und die mit dem Anspruch der Intersubjektivität auftretenden Menschenrechte andererseits, die sich als „ethische Metastruktur“ anbieten, kollidieren nicht selten miteinander. Für den Islam bedeutet der euroislamische Ruf nach einer Anerkennung der Menschenrechte der UN-Charta nicht mehr und nicht weniger als den immer noch für große Teile illegitimen Ruf zur Säkularisierung. Erst eine Übernahme in den Bezugsrahmen der Schari'a, wie sie in den Erklärungen von 1981 und 1990 erfolgt, hat dem Islam eine Annäherung an das Menschenrechtsdenken erlaubt, jedoch das Gegenüber von Individuum / Gemeinwesen und die Betonung des Schutzes der Person vor Übergriffen des Gemeinwesens / Staates ersetzt durch die Betonung des Schutzes des Gemeinwesens vor regelbrechenden Individuen, während aber auch die meisten Menschenrechte übernommen worden sind. Damit wurde die Diskussion um *Rechte* und *Pflichten* des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen wiederbelebt.

In der „weichen“ Grundhaltung des Buddhismus hat das Verhältnis zu den Menschenrechten sich nicht als Problem erwiesen, selbst wenn die Gemeinschaftsbezogenheit theologisch eine große Rolle spielen sollte (Lehre vom bedingten Entstehen *pratitya-samutpada*) und potentiell Konfliktstoff gegenüber dem individualistisch ausgerichteten westlichen Menschenrechtsverständnis

bietet. Sulak Sivaraksa hat diese vage Haltung, die nun durch das Netzwerk der engagierten Buddhisten korrigiert werden soll, als Folge der „buddhistischen Visionslosigkeit“ bezeichnet – eine prophetische Kritik, die es in unterschiedlicher Schärfe in fast allen Religionen gegeben hat.

Immer wieder leidet die Diskussion unter der Dominanz des westlichen Menschenrechtsbegriffs und seiner Rezeption durch die UNO und der jeweiligen islamischen Kritik daran. Die Versuchung, Religionen, gleichgültig aus welchem Kontext sie entstanden sind, an dieser abendländisch-aufklärerischen Elle zu messen, ist allemal stark. Die Menschenrechtsfrage sinnvoll in den Dialog einzuführen, hieße, die politischen Betrachtungen hintanzustellen und das gemeinsame Bemühen um „Perspektiven einer menschlichen Welt“ (so der Untertitel des Klassikers von Huber/Tödt, *Menschenrechte*, 1976/3. Aufl. 1988) und ihre jeweiligen verschiedenen Akzentuierungen und spezifischen religiösen Motivationszusammenhänge zu berücksichtigen. Es gibt keine Religion ohne Vision, wenn denn die Frage des Menschen nach dem, was auf ihn zukommt, und der Wunsch nach dem, was auf ihn zukommen möge, eine Grunderfahrung darstellt. Daraus entstehen Gestaltungselemente und ein Bild des Menschen und des Gemeinwesens und ihres spezifischen Zueinanders, es entstehen Vorstellungen vom gegenwärtig Sinnvollen und vom in Zukunft Wünschenswerten.

Biblische Traditionen, wie der Bund Gottes mit seinem Volk, schöpfungstheologisches Gedankengut, die Bergpredigt und ihr Kontext sowie die vielfältigen Konnotationen des Reiches Gottes aus der Predigt Jesu wurden zum Parameter jüdischen und christlichen Den-

kens. Ähnlich bieten die koranische Tradition und Hadith und aus den Lehreden des Buddha Gautama, insbesondere die Lehre vom bedingten Entstehen, Grundlagen zur schöpferischen Interpretation: Gemeinsam ist diesen schriftlichen Traditionen, daß sie nur selten konkret und direkt Hinweise mit Menschenrechtsrelevanz enthalten. Sie leiten an zum Träumen, zum „Sehen“ dessen, was sein könnte (nichts anderes heißt „Vision“). Sie langen nicht hin für Verlautbarungen und Absichtserklärungen.

Im Dialog können sich die Traditionen gegenseitig durchdringen und dort ergänzen, wo der Gesprächspartner Defizite aufweist: Der Westen könnte vom östlichen Bestehen auf dem Recht des Gemeinwesens und seines Funktionierens lernen, der Osten könnte sich zu einer ausgeglicheneren Gewichtung der Rechte des Individuums durchringen.

Es bleibt zuletzt zu erwähnen das große Thema der *Rechte* und *Pflichten* des Menschen, das ein steter Anklagepunkt

in der Auseinandersetzung mit dem Islam ist. In einer Zeit, in der die ungehinderte Geltendmachung von Rechten des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen und der Mitwelt / Umwelt / Natur zu ihrer unaufhaltsamen Zerstörung führt, sollte das Gespräch über eine größere Verbindlichkeit von Pflichten bzw. *Verantwortlichkeiten* der Mitwelt gegenüber, in Entsprechung zu den Rechten, seinen festen Platz in der interreligiösen Begegnung haben.

Entscheidend ist die Hoffnung und Zuversicht, daß ein solcher Dialog zwischen den religiösen Traditionen nicht von vornherein von seinen politischen Rahmenbedingungen erdrückt wird, daß die Vielheit der Kontexte und der je in sich berechtigten und sinnvollen Menschen- und Weltverständnisse solidarisch ausgehalten wird, und daß gemeinsam nach den Brücken gesucht werden kann, in Geduld und in Erwartung der allfälligen Erfolge und Verwundungen, die es geben wird.

Berichte

Assen Ignatow, Köln

Die Philosophen und die Verschlimmerung der Welt

Bemerkungen zur 11. Feuerbach-These von Marx

Die Marxisten waren immer besonders stolz darauf, daß ihre Lehre das Wesen selbst der Philosophie von Grund aus ändere und revolutioniere. Es handelt sich um die berühmte programmatische Behauptung von Marx: „Die Philoso-

phen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*: Es kommt darauf an, sie zu *verändern*“ – wie die letzte, 11. These über Feuerbach lautet.¹ In diesem aktiven, auf Handeln und Tat bezogenen Charakter der Philosophie haben die

Gründer und „Klassiker“ der Doktrin ihre Überlegenheit auch über jene vor-marxistischen Richtungen gesehen, die sie sonst hoch einschätzten. So wirft Marx dem „alten“ Materialismus vor, er sei „anschauend“. Die Beschränkung auf das Sinnliche, Stoffliche, meint Marx, sei richtig. Nun aber verstünden die „alten Materialisten“ diese Sinnlichkeit nicht als Praxis. Marx gibt zu, eben der „Idealismus“ habe die „tätige Seite“ entwickelt, sie aber nur „abstrakt“ im Sinne von „geistig“, „spekulativ“ verstanden. Nun, indem der Materialismus sich der „Veränderung der Welt“ widmet, beraubt er den Idealismus dieses Vorzugs.

Vor kurzem haben wir aber den grandiosen Zusammenbruch, die Implosion des kommunistischen Macht- und Gesellschaftssystems erlebt, also des Systems, das gerade die Philosophie der Weltveränderung auf sein Banner geschrieben hat. Es stellt sich die Frage, ob es nicht einen Zusammenhang zwischen dem philosophischen Prinzip der Weltveränderung und dem totalen Scheitern dieser „Weltveränderung“ selbst gibt. Wie ist diese Kernaussage des „humanistischen“ Frühmarxismus rückschauend im Licht der Geschichte zu bewerten? Kann die Weltveränderung überhaupt eine Aufgabe der Philosophie sein? Kann man die Welt verändern? Vielleicht scheiterte nur die marxistische Deutung des Weltveränderungsimperativs, nicht aber der Imperativ selbst?

Was ist Welt?

Was ist „Weltveränderung“?

Marx' elfte Feuerbach-These ist faszinierend. Sie bezaubert und besticht durch eine neue Perspektive. Eine Philosophie, die die Welt verändern will, scheidet das Papierene, Blutarme, Lebensfremde ei-

ner rein intellektuellen Tätigkeit zu überwinden. Sie wirkt sozusagen auf die Minderwertigkeitskomplexe der kontemplativen Denker ein. Sie entspricht dem geheimen Wunsch vieler abstrakter Theoretiker, auch etwas „Wirkliches“, Greifbares zu schaffen, irgend etwas zu bewegen, sichtbare Resultate zu erzielen. Diese Idee war in der radikalen Marxschen Formulierung neu, aber sie entspricht einem alten Traum der abendländischen Kultur (man denke an Goethes „Faust“!): Wissen und Tat, Kontemplation und Aktion zu verbinden.

Das kritische Nachdenken zeigt jedoch, daß dieser Gedanke zwar reizvoll, aber ganz diffus ist. Marx sagt nicht einmal, was er unter „Welt“ versteht. Die „Welt“, die die Philosophen „interpretiert“ haben, ist der Inbegriff alles Seienden, Synonym für „Wirklichkeit“ im allumfassenden Sinn, für „Kosmos“. (Alternative Auffassungen der Welt, wie z. B. Welt als „Existential“, gab es zu Marx' Lebzeiten nicht.) Die so verständene Welt als Welt verändern zu wollen, wäre absurd. Eher meint der Vater des „wissenschaftlichen Kommunismus“ die sogenannte soziokulturelle Welt. Freilich neigte der junge Marx auch dazu, den Sieg des Kommunismus als ein quasi-apokalyptisches Geschehen, als eine Art metaphysischen Wandel des Menschen, ja der Natur selbst anzusehen.² Aber diese irrational-romantischen Phantasien wichen dem prosaisch-nüchternen Trend des Spätmarxismus, der sich ganz auf die Gesellschaft konzentrierte.

Die Äquivokationen enden nicht hier. Weltveränderung ist etwas sehr Mehrdeutiges. Noch mehrdeutiger ist die Rolle der Philosophie dafür. Logisch sind drei Interpretationen möglich:

1. Die Philosophie verschwindet überhaupt, sie macht der revolutionären Veränderung der Welt Platz oder ver-

schmilzt auf irgendeine Weise mit dieser Veränderung.

2. Die Philosophie besteht nach wie vor, aber ihr Gegenstand ändert sich. Sie ist weder eine Theorie des Seins / des Seienden (Ontologie) noch eine Erkenntnistheorie, sondern eine Theorie des revolutionären Handelns, der Praxis.

3. Die Philosophie behält ihren traditionellen Gegenstand bei, aber wird zur „philosophischen Grundlage“ sowohl der spezifischen politischen Theorie der „Weltveränderung“ als auch dieser „Weltveränderung“ selbst.

Diese logisch möglichen Deutungen existieren auch faktisch. In seinen Jugendschriften vertritt Marx die erste Interpretation, wobei es sich nicht um ein bloßes Verschwinden, sondern um eine dialektische Überwindung der Philosophie im Sinne von „Aufhebung“ handelt, d. h. zugleich Negation und Aufbewahrung. Die Philosophie könne sich nicht „verwirklichen“, ohne sich „aufzuheben“. Wie auch umgekehrt: Sie könne nicht echt aufgehoben werden, ohne zugleich verwirklicht zu werden.³

Die richtige Aufgabe sei die revolutionäre Umgestaltung der Welt, nicht die philosophische Kontemplation und Spekulation, die selbst ein Teil der „schlimmen Welt“ und zugleich ihre „ideale Ergänzung“ ist. Die Philosophie sei aufzuheben. Aber Aufheben sei keine „abstrakte“, inhaltsleere Negation. „Aufgehoben“ könne nur das werden, was seine Funktion in der Entwicklung ganz ausgeübt hat. Um sich aufzuheben, müsse sich die Philosophie „verwirklichen“, d. h. ihre Ideale in die Wirklichkeit umsetzen, die von ihr bejahte Vernunft zum Prinzip der Wirklichkeit machen. Wenn sie dies tut, hat sie ihre Aufgabe erfüllt, die (wie die Aufgabe jeder Stufe der dialektischen Entwicklung) in der Vorbereitung einer höheren Stufe be-

steht. Mit den schönen Metaphern von Marx gesagt: „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen.“⁴ „Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* ist das *Proletariat*.“⁵ Aber die beste Formulierung ist die früheste. In seiner Dissertation (1840) schrieb der 22-jährige Autor: „So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie ... ist.“⁶

Alles in allem besteht in dieser Interpretation, die die authentisch Marx'sche ist, die Philosophie nicht mehr selbständig. Sie stirbt, wenngleich einen heldenhaften Tod. Sie wird von der revolutionären Emanzipation absorbiert. Daher ist die Feststellung von Kostas Axelos, daß die Wortverbindung „kommunistische Philosophie“ ein Nonsens sei,⁷ nur scheinbar provokativ. Sie umschreibt Marxens Ansicht genau.

Zur zweiten Deutung neigen zahlreiche, hauptsächlich westliche und ostmitteleuropäische Vertreter des humanistischen Neo-Marxismus, also Anhänger jener Variante des Marxismus, die nicht die Rolle einer offiziellen Partei- und Staatsphilosophie spielte. So betrachteten Georg Lukács und die jugoslawischen heterodoxen Marxisten (Gajo Petrović, Rudi Supek, Milan Kangrga) die marxistische Philosophie als Theorie der revolutionären Praxis.⁸ Sie lehnten jede traditionelle Metaphysik und Erkenntnistheorie ab. In ihren Augen sind die traditionellen Problemstellungen falsch, weil sie eine naturhafte Wirklichkeit voraussetzten, die nicht durch die Praxis vermittelt sei. Eine solche Wirklichkeit wäre

jedoch uns unzugänglich und hätte mit der Weltveränderung nichts zu tun. Michailo Marković versteht die Philosophie als „universale Kritik“, deren Aufgabe es sei, die enthumanisierte Welt zu entlarven und damit ihre Vermenschlichung zu inspirieren und vorzubereiten. Also, die Philosophie bleibt mit der Veränderung der Welt untrennbar verbunden und auf diese Aufgabe konzentriert, aber sie existiert weiter. Sie verschmilzt nicht mit der revolutionären Weltveränderung, wird nicht von ihr absorbiert.

Es ist interessant, daß jene Marxisten, die in Rußland und Osteuropa die Macht ergriffen haben, die dritte Fassung des Marxschen Gedankens gewählt haben. In dieser Fassung ist der ursprüngliche Marxsche Ansatz sehr abgeschwächt. Deswegen haben die westlichen marxistischen Kritiker der Sowjetphilosophie mit Recht ihr Befremden darüber ausgedrückt, daß eine revolutionäre Partei sich eine ganz traditionelle ontologische Lehre zu eigen macht, die sich mit der Frage beschäftigt, wie die „Gesetze“ und „Kategorien“ der Wirklichkeit an sich beschaffen sind, und eine Erkenntnistheorie vertritt, die die Erkenntnis als passive „Abbildung“ der Welt betrachtet. Diese Tatsache gehört zu den zahlreichen Merkwürdigkeiten der kommunistischen Version des Marxismus. Bekanntlich hat sich Lenin nicht um die „objektiven Gesetzmäßigkeiten“ der Gesellschaft gekümmert, als er 1917 zur Machtergreifung aufforderte, da – unter dem Aspekt besagter „Gesetzmäßigkeiten“ – Rußland himmelweit von einem bevorstehenden Übergang zum Sozialismus entfernt war. Nichtsdestoweniger hat sich gerade dieser revolutionäre „Voluntarist“ zu einer konservativen Philosophie bekannt, die letzten Endes eine automatische, von der menschlichen Subjektivität unabhängige Wirkung nicht

nur der Natur-, sondern auch der gesellschaftlichen „Gesetze“ postuliert. Solcherweise begründet die marxistisch-leninistische Philosophie *nicht* die revolutionäre Weltveränderung, wenn man den Terminus „Begründung“ genau gebraucht. Der Zusammenhang zwischen revolutionärer Politik und philosophischer Theorie war eher verbal. Aus dem Inhalt der Leninschen Metaphysik und Erkenntnistheorie,⁹ in denen der Mensch eine „sekundäre“, untergeordnete und passive Rolle spielt, ergibt sich der Weltveränderungsimperativ nicht.

Diese Kluft zwischen Theorie und Praxis ist eine der vielen Paradoxien des Kommunismus. Dessen ungeachtet blieb die Weltveränderung das Ziel, und vor 80 Jahren begann die KPdSU ihren großangelegten Versuch, die Welt in der Tat zu verändern. Zwar war der Versuch erschreckend, aber eine lange Zeit hindurch sah er ganz erfolgreich aus. Doch es begann eine chronische Krankheit des ganzen gesellschaftlichen Organismus, bis die Ereignisse der letzten Jahre plötzlich oder scheinbar plötzlich zum Zusammenbruch des Kommunismus in Ostmitteleuropa und endlich in der Sowjetunion führten.

Das Scheitern des kommunistischen Entwurfs

Ist das Scheitern des kommunistischen Weltveränderungsentwurfs nicht eine logische Konsequenz des Entwurfs selbst? Gibt es nicht in jeder Idee einer Weltveränderung etwas Steriles, innerlich Hohles und somit zum Zusammenbruch Verurteiltes? Präziser formuliert: Ist eine Weltveränderung überhaupt möglich? Ist sie wünschenswert?

Wünschenswert scheint sie – zumindest auf den ersten Blick – auf jeden Fall. Die soziale Welt, in der wir leben, ist evi-

denterweise keine ideale Welt. In ihr herrschen Unfreiheit, Ungerechtigkeit, Hunger, Leid aller Art. Sie ist bestimmt nicht jene *meilleurs des mondes possibles*, über die Voltaire und Schopenhauer so bissig spotteten.

Daß es wünschenswert ist, die Welt zu „verbessern“, davon zeugen durch die Tatsache ihrer Existenz selbst alle positiven sozialpolitischen Programme. Gleich, was wir positiv anstreben – Verringerung der Kindermortalität oder Schutz der sozial Schwachen, Verbot der Folter oder Ende der organisierten Kriminalität, Brot für die hungernden Menschen oder Umweltschutz, Abschaffung der Zensur oder menschenwürdige Wohnverhältnisse –, immer gehen wir davon aus, daß die Welt verbesserungsbedürftig ist, daß es Dinge gibt, mit denen sich ein Christ, aber auch ein säkularer Humanist nicht versöhnen darf.

Bei näherem Hinsehen wird man jedoch feststellen, daß das, was erstrebt wird und was auch machbar ist, Veränderungen *in* der Welt sind, nicht aber Veränderung *der* Welt.

Die Menschen können unmöglich *die* Welt verändern, weil die menschliche Natur unvollkommen ist (viele moderne Philosophen lehnen den Begriff „menschliche Natur“ ab, aber die Begriffe, die ihm entgegengestellt werden – z. B. „menschliche Kondition“ usw. –, drücken nur mit anderen Worten denselben Inhalt aus; bei der Beurteilung dieser Frage muß man sich also nicht durch Wortspaltereien vom Inhalt ablenken lassen.) In der *Deutung* der fundamentalen Tatsache der menschlichen Unvollkommenheit scheiden sich die Geister. Für einen Christen ist sie Ausdruck der Verdorbenheit der menschlichen Natur nach dem Sündenfall. Ein Atheist kann diese Erklärung nicht akzeptieren. Für einen Agnostiker bleibt die Frage offen

oder überhaupt unlösbar. Aber in der *Feststellung* der menschlichen Unvollkommenheit decken sich alle sinnvollen Standpunkte. Es wäre falsch zu sagen, der Mensch sei schlecht. Aber es wäre nicht minder falsch zu sagen, er sei ohne weiteres gut. Der Mensch ist offen für das Gute und das Böse. Er ist frei und als solcher anfällig auch für das Böse.

Dem Menschen sind nicht nur edle Gedanken und Impulse, nicht nur Streben nach der Wahrheit, nach dem Schönen und dem Guten, sondern auch Triebe eigen, die sich in Aggression, Grausamkeit, Besitz- und Raubgier, Herrschsucht, Eigensucht ausdrücken. Diese Eigenschaften sind keine zufälligen Manifestationen des menschlichen Lebens, sondern sind in der Kompositum-Natur des Menschen als eines leiblich-seelisch-geistigen Wesens verankert. Der Mensch ist zwar kein Tier, aber er hat tierische Aspekte. Er ist kein Engel, kein reiner Geist. Die Unmöglichkeit, das Tierische im Menschen restlos zu beseitigen oder das Spannungsverhältnis zwischen Animalisch-Triebhaftem und Geistig-Sittlichem ist der Umstand, an dem jeder Versuch, die soziokulturelle Welt radikal zu verändern, scheitern wird. Leider hatte Schopenhauer recht, als er keine wesentlichen Veränderungen im Menschen und im Verhältnis zwischen den Menschen erwartete.¹⁰

Die nähere Betrachtung des Weltveränderungsentwurfs von Marx kann das ganz deutlich veranschaulichen. Gesetzt den Fall, daß die Errichtung einer „klassenlosen Gesellschaft“, in der es keine „Ausbeutung“, keine Armut, kein Geld, keine Repression, keine Polizei, keine Armee, ja gar keine Entfremdung (im allerweitesten Sinne dieses Wortes) gibt, mit den von Marx empfohlenen Mitteln ein edles Ideal wäre, was trotz des trügerischen Scheins nicht ohne weiteres si-

cher ist, so ist dieses Ideal wegen der Macht der negativen Leidenschaften unrealisierbar. Nach Marxens Logik sollte die „schlimme Wirklichkeit“ verschwinden, sobald ihre Grundlage – das Privateigentum – verschwindet, weil, wie Marx sagte, eben das Privateigentum ungierig, stumpfsinnig und borniert mache, Armut, Ausbeutung und Entfremdung hervorbringe. In aller Naivität meinte Marx' Schüler, der „Papst“ der Zweiten Internationale, Karl Kautsky, die Menschen der künftigen kommunistischen Gesellschaft würden sehr tugendhaft sein, und zwar nicht irgendwelchen abstrakt-ethischen Motiven zufolge, sondern weil sie sich von der Verletzung der sittlichen Normen keine Vorteile versprechen könnten.¹¹ Früher seien die Menschen Lügner, Diebe, Gauner, Mörder geworden, um Wohlstand und Reichtum zu erwerben. Nun aber werde es all das in der kommunistischen Gesellschaft im Überfluß geben, es sei sozusagen einfach nicht nötig, Gemeinheiten zu begehen. Alles sei da, die begehrten Dinge seien da, sie seien vorhanden, und zwar für alle.

Angesichts der historischen Wirklichkeit kann man natürlich darüber nur lachen. Abgesehen davon, daß der real existierende Sozialismus alles andere als dieses Reich des Überflusses war, verschwand zwar das Privateigentum und damit auch einer der Faktoren, die unbestritten zu moralischer Verdorbenheit führen können. Denn weil es kein Privateigentum gab, waren auch *manche* Verstöße gegen Moral und Recht, wie fiktive Transaktionen, ungedeckte Schecks, Banküberfälle, Testamentsfälschungen u. dgl. unmöglich und als eine Ursache der menschlichen Verderbnis verschwunden. Aber Marx hat überhaupt nicht daran gedacht, zu welchen – unvergleichlich schwereren und entsetzli-

chen – Verbrechen ein anderer Faktor, nämlich die unbeschränkte politische Macht, führen kann. Nun fand das Böse ein anderes Instrument – die totale Macht. Dieses Instruments bediente es sich reichlich: Das Ergebnis sind Millionen Verhaftete, Verbannte, Gefolterte, Hingerichtete, die Opfer des GULAG. Marx und die Marxisten sahen nur den Geld- und Besitzrausch, sie übersahen jedoch die Machtbesessenheit, der das von ihnen inspirierte totalitäre System unbegrenzte Möglichkeiten zur Verfügung stellte.

Freilich erblickte Marx in der Macht ein vorübergehendes Mittel zur Verwirklichung des von ihm konzipierten Reiches der vollkommenen Menschlichkeit. Im Staat sah er nur ein Provisorium. Aber es erwies sich, daß dieses Mittel zum Selbstzweck wurde und zu einem Übel verführte, gegen das die amoralischen Konsequenzen des Privateigentums etwas ziemlich Geringfügiges sind. Das Provisorium verewigte sich. Die anthropologisch-psychologische Naivität des marxistischen Bewußtseins, die Unkenntnis der menschlichen Natur (verglichen mit seinem Zeitgenossen Schopenhauer war Marx in dieser Hinsicht ein unwissendes und leichtgläubiges Kind!) erlaubten dem „wissenschaftlichen Kommunismus“ nicht, die ganze Transformationskapazität des Bösen zu erkennen, das sich leicht und geschickt mit dem Schleier des Ideals umhüllt. Die kommunistische Diktatur gab den blutigen Terror als angeblich notwendiges Mittel zur Verwirklichung des künftigen Paradieses aus, und eine ganze Schar von „intellektuellen“ und „humanistischen“ Weggenossen war bereit, in solchen Monstern wie Berija und Abakumow edle und selbstlose Wohltäter künftiger Generationen zu erblicken.

Der methodischen Vereinfachung we-

gen habe ich bedingt angenommen, daß Marx' Entwurf *an sich* erstrebenswert ist. Freilich mag der Vorbehalt befremden: Was kann denn besser sein als ein Reich, in dem Brüderlichkeit, Harmonie, Glück herrschen? Es ist aber nur scheinbar so. Fast von Anfang an schließt die Marxsche Utopie auch den Klassenkampf und seine radikalste Form – die gewaltsame Revolution – als den einzigen Weg zum Sieg des Ideals ein. Andererseits basiert – wiederum fast von Anfang an – die ganze Doktrin auf einem reduktionistischen Ansatz: der Auffassung des Menschen als „Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse“ (Marx). Damit ist das herrliche Ideal durch die Inhumanität der Mittel und die Unterordnung der Persönlichkeit unter das Unpersönliche vergiftet. Die Beglückung der Menschen auf Befehl, wider ihren Willen, durch Gewalt und unpersönlichen Kollektivismus kann das Ideal nicht unversehrt lassen. Bei näherem Hinsehen erweist es sich – um mit Berdjajew zu sprechen – als Ideal eines „sozialen Ameisenhaufens“, und wir können hinzufügen: eines selbstmörderischen „sozialen Ameisenhaufens“.

So ist leider die Kraft des Bösen imstande, jegliche radikale Veränderung der Welt zu vereiteln: entweder durch die Verdorbenheit der Menschen, die das Ideal zu verwirklichen versuchen, aber es entstellen, oder durch die Verdorbenheit, die im Ideal selbst schlummert. Der Wurm ist von Anfang an in der Frucht.

Alles läuft darauf hinaus, daß es mit rein menschlichen Mitteln unmöglich ist, die Menschheit zu erlösen. Die Versuche, dies zu tun, führen auf den babylonischen Turmbau zurück, der, weit davon entfernt, ein Reich Gottes auf Erden zu sein, unvermeidlich zusammenbrechen muß.

Die Weltveränderung im Spannungsfeld zwischen Transzendenz und Immanenz

Die Idee der Weltveränderung als eines immanenten Geschehens, als ein prometheisches Unterfangen ist falsch. Sie ist nicht nur unrealisierbar, sie ist auch nicht erstrebenswert, weil es, wie die Logik und die Tatsachen zeigen, eine verhängnisvolle „Dialektik“ gibt, kraft welcher der marxistische Versuch, die Welt radikal zu „verbessern“, sie nur verschlimmert. Nach dieser „Verbesserung“ wird die Welt viel schlimmer als sie vorher war. Das gelobte Paradies des Kommunismus zeigte sich als die Hölle des GULAG, des terroristisch-totalitären Staates.

Trotz alledem ist die Voraussetzung, von der der Marxismus ausgeht und die selbst *nicht* zum Marxismus gehört, richtig. Diese Voraussetzung ist die Feststellung, daß der gegenwärtige „Weltzustand“ das menschliche Gewissen nicht befriedigt.

Das marxistische Weltveränderungsmodell ist zwar falsch, aber es stellt keinen einfachen Irrtum dar. Es ist die Entstehung und Fehldeutung eines tiefen christlichen Glaubensgehalts. Die Welt, die das christliche Bewußtsein wahrnimmt, ist in der Tat eine depravierte Welt. Zu dieser Grundintuition gesellt sich die Hoffnung, daß dieser Zustand nicht endlos dauern wird. Das Ende des schlechten, sündhaften Zustands ist ein eschatologisches Mysterium, das mit der Vollendung der Zeiten und dem Zweiten Kommen Christi zusammenfällt. Es bedeutet die Erlösung der Menschheit und mit ihr auch der ganzen Schöpfung. Die „Veränderung“ der Welt als deren mystische Verklärung ist eine Offenbarungswahrheit, die mit den Worten „Neuer Himmel und neue Erde“ umschrieben

wird. Mit diesem Offenbarungsinhalt hat sich besonders der russische Religionsphilosoph Sergej Bulgakow beschäftigt.¹²

In diesem Licht ist die Weltveränderung ein „Ereignis“, das in der Tat geschieht, aber in einem Plan, der den Horizont der Immanenz sprengt.

Von dieser Hoffnung der Transzendenzreligion ist auch der Marxismus ausgegangen, aber zugleich hat er sie unzulässig säkularisiert, in einer grenzenlosen Anmaßung nur auf den Menschen übertragen und durch negative und destruktive Leidenschaften, die die von ihm inspirierte Praxis entfesselte, innerlich entstellt.

So gesehen ist die Veränderung der Welt nicht die Sache der Philosophen und am wenigsten des Proletariats, sondern Gottes.

Meine Behauptung wird natürlich die bekannten Einwände gegen das Christentum auslösen: Es verurteile die Menschen zu „Quietismus“ und Passivität. Doch solche Kriterien beruhen auf einer Mißdeutung des wahren Gehalts des christlichen Glaubens. Seinem Wesen nach ist dem Christentum ein nur kontemplatives Verhalten der Wirklichkeit gegenüber fremd. Es ist eine Religion der Aktivität. Es spornt die Menschen zur Tätigkeit an. Freilich ist diese Tätigkeit vor allem innerer Art; sie besteht in der Vorbereitung der Seele auf Gottes Sieg, auf die Erlösung, in der inneren Läuterung, die notwendig ist, um die Gnade zu verdienen und zu empfangen, ihrer würdig zu sein. Vor allem ist sie eine Veränderung der inneren Welt, unseres Ich. Aber ohne die Illusion zu hegen, die soziokulturelle Welt von Grund auf zu verändern, wirkt das Christentum durch seine Werte auch *in* ihr und auf sie ein, als eine Art sinnstiftende Kraft, als moralisches Korrektiv zur reinen

Technologie der staatlich-gesellschaftlichen Vorgänge. Nikolaj Berdjajew, der vom „historischen Versagen“ des Christentums oder eher der Christenheit sprach, bemerkte andererseits sehr subtil, daß in der Geschichte eine „unterschwellige Wirkung“ des Christentums vorhanden ist, aus der alle großen humanen politischen Entscheidungen herrühren: das Verbot der Folter, die Abschaffung der Sklaverei, das Verbot der Kinderarbeit, ja die Gleichberechtigung der Frauen.¹³

Man kann das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz auf verschiedene Weise auffassen. In der christlichen Gedankenwelt dominiert die Tendenz, sie scharf voneinander zu trennen. Aber es gibt auch andere Deutungen. Mich persönlich zieht die von Berdjajew vertretene Auffassung an, die den radikalen Abgrund zwischen Diesseits und Jenseits leugnet. Nach Berdjajew ist jeder Akt der Liebe, des Schöpfertums, der Heiligkeit schon eine Intervention der Transzendenz in die Immanenz, eine Manifestation der Ewigkeit in der Vergänglichkeit, eine Vorahnung des ewigen Lebens.

Zum Schluß läßt sich sagen, daß der Fehler der Marxisten nicht darin bestand, daß sie die Weltveränderung als solche anstrebten, sondern darin, daß sie dieses Ziel auf eine unhaltbare Weise säkularisierten, durch ein simplifiziertes Welt- und Menschenbild zu begründen versuchten, und sich seine Verwirklichung von der Menschheit allein, noch dazu durch Haß und Gewalt, erhofften. Die Veränderung der Welt ist ein eschatologisches Mysterium, ein von Gott verwirklichtes Geschehen, das freilich unserer aktiven Mitwirkung durch ein Leben im Zeichen der Nächstenliebe, der schöpferischen Tätigkeit und des inneren Wandels bedarf.

Anmerkungen

- ¹ Karl Marx, Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1972, S. 341, (Hervorhebungen im Original).
- ² Vgl. a. a. O., S. 235.
- ³ Vgl. a. a. O., S. 214–215.
- ⁴ A. a. O., S. 223, (s. o.).
- ⁵ A. a. O., S. 224, (s. o.).
- ⁶ A. a. O., S. 17
- ⁷ Vgl. Kostas Axelos, Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, Paris 1963, S. 256.
- ⁸ Vgl. Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Neuwied – Berlin 1968, S. 85–86, 109–118; vgl. Gajo Petrović, Philosophie und Revolution. Mo-

delle für eine Marx-Interpretation. Mit Quellen-Texten, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 22–39.

- ⁹ Vgl. W. I. Lenin, Werke, 14 (Materialismus und Empirio-kritizismus), (Ost-)Berlin 1962.
- ¹⁰ Vgl. Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1987, § 61, S. 454–456, § 62, S. 478.
- ¹¹ Vgl. Karl Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart 1910, S. 144.
- ¹² Vgl. Sergej Bulgakov, Filosofija chozjajstva (Philosophie der Wirtschaft), Nachdruck, New York, 1982, S. 134–159.
- ¹³ Vgl. Nikolaj Berdjajev, Sud'ba čeloveka v sovremennom mire (Das Schicksal des Menschen in der gegenwärtigen Welt), Paris 1934, S. 77

Hansjörg Hemminger, Baisersbronn

Naturwissenschaft und Glaube

Vermutungen zur Zukunft einer Problemehe

Christlicher Glaube und Naturwissenschaft waren durch die gesamte Geistesgeschichte der Renaissance und der Neuzeit hindurch eng miteinander verbunden, auch wenn diese Nähe im 19. Jahrhundert in eine Polarisierung mündete, die heute noch die kulturelle Wahrnehmung und die Struktur unseres Bildungssystems prägt. Ohne ihren geistigen Hintergrund im christlichen Weltbild des Mittelalters ist das Hervortreten der Naturwissenschaft jedoch nicht zu verstehen. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert nahm die Beziehung die Form eines Dauer-Ehekriegs an, aber diese Phase des streitigen und doch engen Bezugs aufeinander scheint derzeit zu Ende zu gehen. Im Augenblick haben sich die bisher so streitbaren Partner auf ein beziehungsloses Nebeneinander geeinigt. Ob sich die Naturwissenschaft damit endgültig aus ihrem religiösen Ent-

stehungszusammenhang löst und religiös „neutral“ wird (so sehen es viele Naturwissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker), oder ob der christliche Glaube nur so viel kulturellen Einfluß verloren hat, daß er für die Wissenschaft keine Herausforderung mehr darstellt, ist strittig. Auf jeden Fall läuft der öffentliche Dialog beider auf Sparflamme ab, und kontrovers geht es dabei fast nie zu. Sie begegnen sich zwar noch gelegentlich, aber zur Zeit vorwiegend in der Diskussion um ethische Fragen. Die drängenden Probleme der Umweltkrise gehen beide an; die Konflikte bei der Anwendung von Biotechnologien beschäftigen beide Seiten. In der Regel richten dabei die Christen politische und ethische Anfragen an Naturwissenschaft und Technik, nicht umgekehrt. Die christliche Seite argumentiert offensiv, häufig technik- und kulturkritisch und oft

sogar in der Rolle eines moralischen Anklägers. Zahlreiche einschlägige Publikationen zu ethischen Themen sind erhältlich und finden auch ein Echo in den Medien.

Ganz anders sieht es aus, wenn man sich statt ethischen weltanschaulichen Fragen zuwendet. Das erstaunt, denn ethisches und weltanschauliches Denken bleiben in der Regel aufeinander angewiesen und sind in Theorie und Praxis gleich wichtig. Es ist daher problematisch, daß von Kirche und Theologie in Deutschland eine weltanschauliche Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft kaum gesucht wird. Das Thema „Soziobiologie und Menschenbild“ liefert dafür ein Beispiel. Es wurde in den letzten Jahren nicht nur in der großen Fachzeitschrift „Spektrum der Wissenschaft“ abgehandelt, sondern auch in den Magazinen Focus und Spiegel. Eine kirchlich-theologische Befassung mit dem Thema fehlt meines Wissens jedoch. Es fällt darüber hinaus auf, wie wenig öffentlichen Widerspruch biologistische Ideologien heute im Unterschied zu den siebziger Jahren hervorrufen, denn die genannten populären Darstellungen waren nicht kritischer Art. Ein zweites Beispiel liefert die Kosmologie, in der es (anders als in der Evolutionsbiologie) zur Zeit dramatische Erkenntnisfortschritte gibt. Die Ergebnisse schreien geradezu nach weltanschaulicher Deutung und haben zu einer Flut populärer, naturphilosophischer und sogar naturtheologischer Sachbücher geführt. Bei uns sind überwiegend Übersetzungen (meist angelsächsischen Ursprungs) auf dem Markt, die zum erheblichen Teil eine religions- und kirchenkritische Position vertreten. Eine aggressive Religionskritik findet sich z.B. bei dem populären kosmologischen Sonderling Fred Hoyle. Am bekanntesten

wurde der Astrophysiker Stephen Hawking, der seine Kosmologie ausdrücklich für eine Widerlegung des Schöpfungsglaubens hält. Das von den Astrophysikern entworfene Bild des Kosmos, seine ungeheueren Räume und Zeiten, seine lebensfernen Materiewüsten oder (alternativ) das Gewimmel unzähliger intelligenter Arten in zahllosen Galaxien lassen sich gefühlsmäßig mit dem Schöpfungsglauben in der Tat schwer vereinbaren. Noch schwerer wird es, angesichts dieser „Weltbilder“ die Hoffnung auf eine Neuschöpfung der Welt von Gott her festzuhalten, die zum Kern jüdisch-christlichen Glaubens gehört. Doch theologische Arbeit wird auf diese Herausforderung wenig verwandt. Dem erfreulichen Aufschwung der evangelischen Schöpfungstheologie in den letzten Jahren fehlt weithin die Diskussion mit der Astrophysik. Noch wichtiger, wo bleiben die Beiträge der Christen zur öffentlichen Diskussion, wo bleibt ihr dialogisches und argumentatives Engagement auf dem Markt der Sinnangebote und Lebensorientierungen? Die Kirchen in Deutschland haben es versäumt, dafür eigene Kompetenz zu entwickeln, wie der Vergleich mit der angelsächsischen Welt zeigt.

Die nächste Herausforderung zeichnet sich bereits ab, nämlich die naturwissenschaftliche Erforschung des Gehirns und des Denkens. Auf diesem Feld bewegen sich mehrere Zweige der empirischen Wissenschaft mit großem Erfolg: Neurobiologie, Ethologie, Sprachforschung, einige Richtungen empirischer Psychologie (andere psychologische Schulen werden durch die Gehirnforschung obsolet werden) und die sogenannte KI-Forschung, die Erforschung künstlicher Intelligenz auf der Grundlage von Kybernetik und Systemtheorie. Die zunehmende Bedeutung der Gehirnforschung

läßt sich in Psychologie und Biologie, aber auch in den Informationswissenschaften, seit Jahren beobachten und hat zu einem Forschungsverbund geführt, den man als Kognitionswissenschaft (cognitive science) bezeichnet. 1990 rief der Kongress der USA das „Jahrzehnt des Gehirns“ aus. Es geht darum, menschliches Denken und Handeln als Funktionen des Gehirns zu erklären und technisch zu simulieren. Da es sich um ein Organ zur Informationsverarbeitung handelt, bedeutet dies, nach und nach ein Modell von der „hardware“ des menschlichen Gehirns zu entwickeln, ein Modell der Nervenzellen, Nervenetze und Netzhierarchien mit ihren elektrischen und chemischen Verbindungen und Schaltstellen. Besonders in der Informationswissenschaft entstehen auch Modelle der menschlichen „software“, der zahlreichen miteinander gekoppelten Programme und Unterprogramme, die im Gehirn ablaufen.

In mancher Hinsicht steht die Gehirnforschung noch am Anfang, sie ist weit entfernt vom Erklären alltäglichen Denkens und Tuns, und auch die technische Anwendung steckt noch in den Kinderschuhen. Aber wenn der Forschungsbetrieb weitergeht, besteht (je nach Standpunkt) weder die Gefahr noch die Hoffnung, daß es zu technisch verwertbarem Wissen nicht kommen wird. Auch die molekulare Genetik erschien vor einigen Jahrzehnten hoffnungslos kompliziert zu sein. Trotzdem dauerte es von den ersten Anfängen in den vierziger und fünfziger Jahren bis zur genmanipulierten Tomate und zur Ziege-Schaf-Chimäre nur knapp ein halbes Jahrhundert. Die vollständige Entschlüsselung des menschlichen genetischen Codes steht heute unmittelbar bevor. Die genetischen Ursachen des Alters werden in absehbarer Zeit enträtselt werden. Molekularbiologische Lebens-

verlängerung wird in den Bereich des Möglichen rücken – natürlich nur für diejenigen, die sich die Technik dafür leisten können. Das vielschichtige Krebsproblem wird weiter aufgehehlt werden. Es wird – wieder für Privilegierte – bessere Karzinomtherapien auf gentechnischer und immunologischer Grundlage geben. In ähnlicher Weise wird die Gehirnforschung voranschreiten, zwar mit einem Abstand von rund fünfzig Jahren auf die Molekulargenetik, aber mit einer ähnlichen Dynamik in Forschung und Technik.

Die weltanschaulichen Herausforderungen der Gehirnforschung sind noch nicht im vollen Umfang sichtbar. (Ein Beispiel einer Religionskritik auf neurologischer Grundlage liefert jedoch Jean-Pierre Changeux.) Aber immerhin wurde der besonders in der deutschen Ideengeschichte wichtige Begriff „Geist“ durch die kognitiven Wissenschaften bereits weitgehend aufgelöst; aus der Umgangssprache scheint er nach und nach zu verschwinden. Wirkmächtige Impulse in Richtung einer öffentlichen „Naturalisierung“ unseres Menschenbilds sind dann zu erwarten, wenn das gehirntechnologische Wissen stärker praxisrelevant wird, wenn es im alltäglichen Leben eine zunehmende Rolle spielen wird.

Dafür sind bereits erste Anzeichen erkennbar: Eine Fülle pseudowissenschaftlicher Techniken zur Leistungssteigerung des Gehirns werden angeboten, vom Kommunikationskurs und Kreativitätstraining auf angeblich psychologischer Grundlage bis hin zu „mind machines“ und „brain-technology“. Letzteres sind meist simple (und nicht ganz ungefährliche) Biofeedback-Apparate, die mit scheinwissenschaftlichen Argumenten über Gehirnhälften und Alpha-Rhythmen angepriesen werden. Psychosekten, die Pseudowissenschaft als Heilsweg

verkaufen, gibt es genug – allen voran die berüchtigte Scientology-Organisation. Nun sind Pseudowissenschaften keine vernachlässigbare Randerscheinungen der Neuzeit. Sie begleiteten die Wissenschaftsentwicklung von Anfang an, sie haben Symptomcharakter, sie lassen Rückschlüsse auf den Gang der Zeitgeschichte zu, und sie sind (wie Gerhard Vollmer darlegt) in gewissem Sinn notwendig. Auch sind die Grenzen zur Lehrbuchwissenschaft immer fließend und verschieben sich gelegentlich.

Obwohl es eine effektive Technologie zur Manipulation menschlicher Gehirnvorgänge noch nicht gibt (sieht man einmal von Psychopharmaka ab), haben die Vermarkter der „brain machines“ ihr Ohr am Puls der Zeit. Ihr gehäuftes Auftreten beweist, daß die Idee der Selbst- und Weltverbesserung durch „Gehirntechnologie“ Wurzeln geschlagen hat in den utopiehungrigen Herzen der postmodernen Menschen. Man muß kein Prophet sein, um die Entstehung seriöser, nichtsektiererischer Fortschrittsutopien vorauszusagen, sobald die Gehirnforschung in die Nähe überzeugender Erklärungen menschlichen Denkens und Handelns gelangt. Zur Zeit verbinden sich die quacksalberischen „Gehirntechniken“ noch mit Esoterik aller Art zu merkwürdigen Mischangeboten, deren weltanschauliche Sprengkraft schwer zu erkennen ist. Damit wird der Fortschritt der Gehirnforschung aber nach und nach aufräumen, so wie die vitalistischen und idealistischen Evolutionstheorien (die in den zwanziger und dreißiger Jahren unter dem Etikett „Orthogenetik“ großen Anhang hatten) in dem Maß aus den Weltbildern verschwanden, in dem die Biologie überzeugende empirische Erklärungen für Evolutionsvorgänge anbot. Übrig bleiben werden in der Gehirntechnologie harte, naturwissen-

schaftliche Methoden und öffentlich wirksame, materialistische Schlußfolgerungen für das Menschenbild. „Die Suche nach der Seele“ betitelte Focus (16/1995) einen Beitrag zur Gehirnforschung und räselte im Untertitel: „Werden Hirnforscher die letzten Fragen beantworten?“ Bild der Wissenschaft (8/1993) ließ in einer den Fortschritten der Neurobiologie gewidmeten Nummer den vielleicht originellsten deutschen Gehirnforscher, Valentin Braitenberg (Tübingen), zu der Frage zu Wort kommen: „Wo bleibt die Seele?“ Aus der Sicht von Theologie und Kirche, die in Tübingen beide traditionell stark vertreten sind, stellt sich eine andere Frage: „Wo bleibt unsere Antwort?“

Man mag einwenden, daß das alles so neu doch nicht ist. Seit der Scholastik wissen wir, daß das menschliche Denken vom Organ „Gehirn“ abhängt. (Vorher hatte man des Sitz des Geistes in Herz oder Niere vermutet.) Und seit den ersten Computern wissen wir, daß geistige Leistungen technisch imitierbar sind. Dieser Einwand ist richtig, geht aber an der zu erwartenden Wirkung der Gehirnforschung vorbei. Man wußte auch vor Charles Darwin bereits, daß der Mensch körperlich ein Säugetier ist – animal rationale hieß seine Wesensbestimmung seit Aristoteles. Schockierend wirkte der Darwinismus, weil er die Rationalität des Menschen auf Natürliches zu reduzieren schien, weil er den Geist, die Fähigkeit zum sittlichen Urteil und die Religion als Weiterentwicklungen tierischer Instinkte begriff. Und faszinierend wirkte er, weil er (scheinbar) biotechnische Macht über den Menschen eröffnete. Diese Faszination wirkte, bevor es die dafür nötigen Erkenntnisse tatsächlich gab. Eugenikprogramme zur Rassenveredelung, die politische Förderung der Fortpflanzung „wertvoller“

Paare usw. wurden schnell populär – auf unzureichender und oft völlig falscher wissenschaftlicher Grundlage, wie wir heute aus der modernen Genetik wissen. Die dürftige wissenschaftliche Basis tat den verbreiteten biologistischen Fortschrittshoffnungen keinen Abbruch. Und sie wiederum führten zu sozialdarwinistischen Politik-Programmen, zu Rassenideologien usw., die wir heute als Pseudowissenschaft erkennen, die aber ganze Staaten in ihren Bann schlugen und Leid über zahllose Menschen brachten.

Die Theologie reagierte damals großenteils mit einem Rückzug auf idealistische Positionen, mit Rettungsversuchen für den Begriff „Geist“ und mit dem Versuch, das „animal rationale“ doch irgendwie evolutionär abzuleiten. Damit wird es spätestens dann endgültig vorbei sein, wenn menschliches Denken auf kognitionswissenschaftlicher Grundlage routinemäßig technisch manipulierbar werden wird. Zu denken ist dabei übrigens weniger an Methoden wie die heutigen Psychopharmaka, an Elektroschocks, an Elektroden im Lustzentrum des Zwischenhirns und andere grobe Eingriffe dieser Art. Eine effektive Gehirntechnik wird über die Manipulation von Informationsströmen wirken, sie wird „Lernen“ im weitesten Sinn sein, gelenkt von raffinierten pharmakologischen und neurologischen Methoden. Außerdem wird die EDV „gehirnkompatibler“ werden; es werden immer bessere Schnittstellen (interfaces) zwischen menschlichen Sinnen, Denken und Tun und den Computern entstehen. Ein erster Schritt dazu sind die virtuellen Computerwelten (cyberspace), in denen man vermittels noch recht einfacher Techniken wahrnehmen und handeln kann. Diese Techniken werden ähnliche praktische und ethische Probleme aufwerfen

wie die Biotechnologien heute: das politische Problem der Kontrolle von Forschung und Technik, das ethische Problem des Mißbrauchs und das soziale Problem unvorhersehbarer Umwälzungen im Berufs- und Privatleben. Es werden massive Orientierungsfragen aufgeworfen werden, darunter solche an die christliche Anthropologie: Kann man sich weiter als Geschöpf und Gesprächspartner Gottes verstehen, wenn der Mensch mit all seinem Denken und Reden nicht nur wie im Darwinismus biologisch, sondern sogar informationstechnisch erklärbar wird? Materialistische Menschenbilder werden neue Dynamik erhalten, mit ethischen, sozialen und politischen Konsequenzen. Wird sich der gegenwärtig noch weithin gültige humanitäre Konsens halten lassen? Oder werden, vielleicht unter dem Druck sozialer und wirtschaftlicher Nöte, „rechte“ Ideologien auf scheinbar naturwissenschaftlicher Grundlage wieder die Oberhand gewinnen? Niemand kann zur Zeit Antwort auf diese Fragen geben. Aber es wäre zu wünschen, daß Theologie und Kirche auf sie vorbereitet sind.

Literaturhinweise

- Jean-Pierre Changeux, Der neuronale Mensch, Rowohlt Verlag, Reinbek 1984.
- Stephen Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit, Rowohlt Verlag, Reinbek 1988.
- Hansjörg Hemminger, Wolfgang Hemminger, Jenseits der Weltbilder, Quell Verlag, Stuttgart 1991.
- Detlef Linke, Hirnverpflanzung, Rowohlt Verlag, Reinbek 1993.
- Gerhard Vollmer, Wozu Pseudowissenschaften gut sind, Universitas 2/1992, S. 155 f.

UFOLOGIE

Angst vorm grauen Mann. „Ich hatte mich gegen 0.30 Uhr schlafen gelegt. Irrendwann in der Nacht, ich hatte meinen linken Arm über das Bett ausgestreckt, merkte ich, wie jemand mein Handgelenk umfaßte und vorsichtig zur Seite eng an meinen Körper anlegte. Ich wußte, obwohl ich die Augen noch nicht aufgeschlagen hatte, daß es ein Wesen war. Ich weiß nicht, ob es sich um dasselbe Wesen aus der Nacht zum 24. Februar handelte. Dieses Wesen war diesem ähnlich, aber nicht gleich. Mir fiel gleich auf, daß ich keine Angst verspürte, sondern sogar erfreut war. So schlug ich die Augen auf, und da war das Gesicht des Wesens über meinem Gesicht. Jetzt kam aus seinem Mund eine echsenähnliche Zunge, die meine Oberlippe berührte ...“

Mit dieser und anderen bizarr erscheinenden Geschichten um nächtliche „Bedroom-Visitor-“ sowie Ufo-Entführungserlebnisse avancierte die Berliner Kauffrau Maria Struwe im vergangenen Jahr nicht nur zur Gastautorin diverser Esoterik-Zeitschriften, wie etwa dem „Magazin 2000“¹, sondern auch zum Star der Nachmittags-TV-Sprechstunden von „Ilona Christen“, „Arabella Kiesbauer“ und Co. Und nicht nur sie: Nach einer Erhebung von „Psychologie heute“ nehmen die „Ufo-Entführten“ unter den meistdiskutierten Esoterik-Talkthemen Rang zwei ein – noch vor „Hexen“ und „Wiedergeborenen“.

Gespensischer Humbug? „Nein! – sagt einer, dem wir zuhören müssen!“ frohlockt das Esoterik-Urgestein Erich von

Däniken in seinem Buch „Der jüngste Tag hat längst begonnen“. Und meint damit den US-Psychiater und Pulitzer-Preisträger John Mack, der an der Medical School der renommierten Harvard-Universität lehrt. Mehr als 100 Nordamerikaner haben Mack in hypnoseunterstützten Therapie-Sitzungen von ihren Erlebnissen an Bord von „Ufos“ erzählt. Macks fast 600 Seiten umfassende Fallsammlung „Entführt von Außerirdischen“ erklimmte auch in Deutschland die Bestseller-Listen.

Nach kritischen Schätzungen wollen mittlerweile zwei Prozent der US-amerikanischen Bevölkerung vom „Entführungssyndrom“ betroffen sein²; Ufologen wie Johannes Fiebag sprechen gar von 20 Prozent³. In Deutschland bekam das Thema nicht nur durch eine Folge der SAT-1-Reihe „Phantastische Phänomene“ mit Rainer Holbe, sondern auch durch zwei pseudowissenschaftliche Dokumentationen von öffentlich-rechtlichen Sendern Auftrieb: Der Grimme-Preisträger Christian Bauer stellte am 23. Mai 1993 den unkritischen Beitrag „Von Ufos entführt“ im ZDF vor. Im Februar 1996 zog die ARD unter dem gleichen Titel mit einem Beitrag von Heinz Rhode nach.

„Spannender als jeder ‚Tatort‘“, wie Rhode in einem Interview mit der Programmzeitschrift „tele-welt“ begeistert hervorhob, mochte die Sendung durchaus gewesen sein – ob auch seriös, zweifelten indes viele Kritiker an. Ausgerechnet der in Esoterik-Kreisen wohlbekannte Claus Bick durfte eine Frau namens Christiane F. einem fragwürdigen Hypnose-Test unterziehen, um ihr auf diesem Weg die Einzelheiten eines „Entführungs-Traumas“ zu entlocken. Schon 1994 hatte Bick in der Talksendung „Fliege“ einen jungen Mann per Hypnose angeblich in sein früheres Leben

„rückgeführt“. Eine spätere Überprüfung der wirr-eindrucksvollen Aussagen des Talk-Gastes durch eine Skeptiker-Organisation ergab allerdings, daß dessen Erlebnisse als Panzerkommandant im Zweiten Weltkrieg nur der Phantasie entsprungen waren.

Der penetrante Hinweis des Senders, man habe besagter Christiane F. keine geistige Anomalie nachweisen können, wirkte daher nicht nur auf den kritischen Heidelberger Ufo-Forscher Rudolf Henke eher unfreiwillig komisch: „Wer nach und nach – nicht zuletzt unter dem Einfluß von Ufologen – selbst von der Realität seiner Träume überzeugt ist, bei dem kann man logischerweise auch keine ‚bewußte Irreführung‘ nachweisen.“

Entgegen einer offenbar weit verbreiteten Auffassung ist Hypnose kein wissenschaftlich brauchbares Mittel, um zwischen Phantasie und realen Erlebnissen unterscheiden zu können. Auch Wunschträume sowie Ängste und Befürchtungen können in Hypnose als real erlebt werden. Für ihre Befürworter gilt Hypnose als ein eigenständiger, veränderter Bewußtseinszustand. „De facto sind aber nie irgendwelche physiologischen Werte gemessen worden, durch die sich die Trance vom geistigen Normalzustand unterscheidet“, erklärt der Psychologe Graham Wagstaff aus Liverpool. Nach neueren Theorien sind die „Entrückten“ in einem klaren Wachzustand und geben lediglich eine Art theatralische Vorstellung, die ihren vorgefertigten Erwartungen an das Szenario entspricht. Nach Ansicht der US-Psychologen William C. Coe und Theodore R. Sarbin beruht Hypnotisierbarkeit lediglich auf einer positiven Einstellung und der Bereitschaft, sich unter dem Druck der Situation auf ein Rollenspiel einzulassen, dessen Regeln man aufgeschnappt hat.⁴

Eingedenk solcher Erkenntnisse ist für kritische Ufo-Forscher die Hypnose-Rückführung denn auch der Hauptkritikpunkt an der Vorgehensweise der „Entführungs-Forscher“. Der kalifornische Psychologe Alvin Lawson vermutet gar, daß ein Großteil der „unheimlichen Begegnungen der vierten Art“ erst unter Hypnose entstehen. Lawson hypnotisierte Studenten, die angaben, noch nie ein Ufo gesehen zu haben. Er erhielt Ergebnisse, die den Berichten angeblich wirklich Entführter auffallend ähnelten. Der häufigste Grund für das „Lügen“ in Hypnose ist der, daß der Wille und die Erwartungen des Therapeuten sich unbewußt in Suggestivfragen niederschlagen. Entsprechend fallen die Antworten aus – nämlich genau so, wie sie der Hypnotiseur hören möchte. Auch Harvard-Professor John Mack erweckt in seinen Ausführungen in „Entführt von Außerirdischen“ keineswegs den Eindruck einer unvoreingenommenen Geistesgröße abendländischer Rationalität: Dem Kapitel „Alternative Erklärungen“ widmet der Pulitzer-Preisträger gerade mal drei Seiten – und auch das nicht ohne unwillig darauf hinzuweisen, daß „das größte Verlangen nach alternativen Erklärungen offenbar aus den Reihen derer kommt, für die der Gedanke an eine Intelligenz oder außerterrestrische Wesen, die uns besuchen, einfach nicht im Bereich des möglichen liegt“.⁵

Wie Rhode und andere sensationsheischende „Ufologen“ versucht auch Mack den Eindruck zu erwecken, als würden Kritiker nur die beiden Alternativen „Schwindel“ oder „Irrsinn“ ins Feld führen: „Ein ungerechtfertigtes Schwarz-Weiß-Schema, weit von den Erkenntnissen der modernen Psychologie, Psychiatrie, Neurologie und auch der kritischen Ufo-Forschung entfernt“, ärgert sich Rudolf Henke, der auch Fachbereichsleiter

„Ufos“ der „Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften“ (GWUP) ist.

Skeptiker haben es nach Henkes Erfahrungen und auch nach denen des bekannten US-Ufo-Kritikers Philipp Klass allerdings schwer, mit Betroffenen zu sprechen. Denn die meisten „Entführten“, die diversen Ufo-Autoren den Stoff für ein Buch nach dem anderen liefern, werden von diesen systematisch abgeschirmt. Dennoch konnten Henke und Klass während und nach Talkshows mit einigen „Opfern“ Kontakt aufnehmen. Sie stellten fest, daß nicht wenige „Entführte“ in einem problematischen sozialen Umfeld leben, traumatische Erfahrungen wie schwere Krankheiten, Scheidungen etc. hinter sich haben, mehr oder weniger starke emotionale Defizite aufweisen und darüber hinaus durchaus gut vertraut mit Ufo-Literatur und esoterischem Gedankengut sind.

Fast exemplarisch gilt das auch für den bis heute wohl berühmtesten Entführungsfall, dem von Betty und Barney Hill. Das gemischtrassige Ehepaar, das unter den Anfeindungen intoleranter Nachbarn litt, fuhr 1961 nächtens über eine einsame Landstraße im US-Bundesstaat New Hampshire. Plötzlich sahen die beiden ein helles Objekt vor sich am Himmel. Erst zwei Stunden später setzte bei Betty und Barney wieder die Erinnerung ein. Verwirrt und müde kamen sie mehrere Meilen vom Sichtungsort des „Ufos“ zu sich. Schlimme Träume begannen sie in der Folgezeit zu quälen. Schließlich ließ sich Betty Hill von einem Psychiater in Boston hypnotisieren. Die Postangestellte berichtete, sie und ihr Mann seien von außerirdischen Wesen an Bord eines Raumschiffes gebracht worden. Die Fremden hätten ihr mit einer langen Nadel Gewebepollen aus dem Unterleib entnommen. Ebenfalls

unter Hypnose bestätigte Barney die Angaben seiner Frau.

Der deutsche Soziologe und Mythenforscher Ulrich Magin hat indes eine andere Erklärung: Barney Hill litt an einem Tumor, und während der verhängnisvollen Nachtfahrt habe sich das Paar über die Befunde einer medizinischen Untersuchung unterhalten, auf die Barney wartete. „Dieser persönliche Streß, unterstützt durch einen gewöhnlichen Stimulus wie den hell leuchtenden Planeten Jupiter, hat wohl die Entführungsvision ausgelöst, die nachweislich Motive aus damals im Fernsehen gezeigten Science-fiction-Serien wie ‚Invaders from Mars‘ und ‚The Outer Limits‘ enthielt.“

Barney Hill wollte seiner Frau erst nicht glauben, da nur sie Alpträume und Erinnerungen an Außerirdische hatte. Erst als das Paar einen Ufo-Forscher traf, der sie beide hypnotisierte, wählte sich auch Barney in die Geschichte involviert.⁶

Daß die Mehrheit der „Entführungs-Opfer“ keineswegs paranoid genannt werden kann, hat auch der Psychiatrie-Professor James S. Gordon von der Georgetown-Universität in Washington bei zahlreichen Untersuchungen festgestellt. Die derzeitige Lawine von gemeldeten „Entführungen“ ist nach Gordons Auffassung im Grunde Teil eines größeren Phänomens: „Sie ist ein Sinnbild unserer tiefen Sehnsucht nach einer Verbindung zum Universum, der Einsicht in eine dringend benötigte individuelle und kollektive Wandlung“.⁷ Einige Kliniker nehmen nach Gordons Aussage dagegen an, daß die „Entführungs-Nachwirkungen“ in Wirklichkeit versteckte Erinnerungen an sexuellen oder physischen Mißbrauch sind. Eine Vergewaltigung in der Kindheit könnte beispielsweise den Gedankengang provozieren: „Nicht meine Eltern haben mich mißbraucht,

sondern Außerirdische.“ In der Theorie sei es möglich, daß die Betroffenen eine bisher unbeschriebene Form der Persönlichkeitsspaltung entwickelten, mutmaßt der Washingtoner Psychiater.

Äußerer Auslöser für so manche „Entführungs-Erfahrung“ könnte eine sogenannte Schlafparalyse sein: In der Einschlaf- oder Aufwachphase treten bei vielen Menschen gelegentlich hypnogene (beim Einschlafen) beziehungsweise hypnopompe (beim Aufwachen) Halluzinationen auf. Man glaubt sich dabei hellwach, ist jedoch normalerweise gelähmt und fühlt sich gefesselt und hilflos. Nicht selten erblickt man dabei ungewöhnliche Wesen, Ungeheuer, verstorbene Verwandte oder andere Personen. Diese Halluzinationen haben nichts mit gewöhnlichen Träumen zu tun, sie scheinen völlig realistisch, und die Betroffenen sind von der Wirklichkeit ihres Erlebnisses absolut überzeugt. Eine ganze Reihe von Entführungs-Berichten tragen alle Merkmale, die für solche hypnogenen oder hypnopompen Zustände charakteristisch sind.⁸

Für den Mannheimer Ufo-Forscher und Leiter des „Centralen Erforschungsnetzes außergewöhnlicher Himmelsphänomene“ (CENAP), Werner Walter, ist die frühere nächtliche Angst vorm schwarzen Mann „nun modernisiert als das Grauen vor den Grauen zurückgekehrt“. Auch Mythenforscher verweisen auf die auffälligen Übereinstimmungen zwischen Entführungsfällen und den mittelalterlichen Geschichten über Begegnungen mit Kobolden und Dämonen. Ulrich Magin: „In einer säkularisierten Gesellschaft muß die visionäre Erfahrung im Gewand der technischen Sage auftreten.“ Mit anderen Worten: In den Märchen unserer Vorfahren wurden die Menschen nächtens in Feenhügel ent-

führt – heute verbringen sie „Außerirdische“ an Bord von hochentwickelten Raumschiffen.

Angebliche Beweise für Ufo-Entführungen und medizinische Untersuchungen durch Aliens wie rätselhafte Implantate, blaue Flecken oder Narben verweist der Münchner Soziologie-Professor Gerald L. Eberlein ins Reich der Folklore: „Die Implantate waren bisher diagnostisch nie nachweisbar.“ Außerdem: „Ist die Feststellung medizinischer Fachzeitschriften ein merkwürdiger Zufall, daß in den letzten Jahren immer mehr Frauen vaginale Verletzungen aufweisen, die von der beharrlichen Suche nach dem fabelhaften G-Punkt herrühren? Es ist auch Zufall, daß Berichte über körperliche Eingriffe durch Ufonauten seit Beginn der minimalinvasiven Chirurgie auffällig zugenommen haben? Es ist nicht merkwürdig, daß Beschreibungen der Entführung durch Außerirdische sich immer stärker technischer Standards bedienen, wie sie aus der Fernsehserie ‚Raumschiff Enterprise‘ bekannt sind –, daß nämlich Menschen aus ihren Schlafzimmern ins Ufo ‚gebeamt‘ werden? Woran erinnern Ufo-Stigmata den Theologen, den Psychologen?“⁹

Auch aufsehenerregende Berichte über das „Missing Embryo-Syndrom“ – also über den Embryonenraub durch Außerirdische aus dem Körper der Mutter – ließen sich durch Scheinschwangerschaften oder durch starke Schuldgefühle der betroffenen Frauen nach einer Abtreibung etc. hinreichend erklären.

Gefährlich wird dieser „Space Age“-Mythos nach Ansicht von Kritikern dort, wo sich „Entführungs-Opfer“ von ihren nächtlichen Ängsten lösen wollen, statt dessen aber von Ufo-gläubigen „Therapeuten“ immer tiefer in ihre Phantasien hineingetrieben werden. Inzwischen finden bereits jährlich bundesweite Treffen

für „Entführte“ statt (1995 in Berlin, 1996 in München), und sogar „Selbsthilfegruppen“ haben sich gebildet. In seinem Buch „Ufo-Entführungen – Ein gefährliches Spiel“ warnt Philipp Klass: „Wenn Menschen in derartigen Vorstellungen bestärkt werden, kann am Ende der Wahnsinn stehen.“ Denn wohl nicht alle „Entführte“ pflegen mit ihren Erlebnissen einen solch unverkrampften Umgang wie Rainer und Gerti aus Lübeck, die in der Erotik-Talkshow „liebe Sünde“ (Pro Sieben) genüßlich über „Sex mit Außerirdischen“ plauderten.

Anmerkungen

- ¹ Magazin 2000 – Internationales Forum für Grenzwissenschaften, Nr 111, Juni/Juli 1996.
- ² Gerald L. Eberlein, Ufologie. In: Kleines Lexikon der Parawissenschaften, Beck-Verlag, München 1995.
- ³ Ebenda.
- ⁴ Rolf Degen, Nur alltägliche Fähigkeiten hervor gelockt? In: Die Welt vom 21. August 1996.
- ⁵ John E. Mack, Entführt von Außerirdischen, Bettendorfsche Verlagsanstalt, Essen 1995.
- ⁶ Ulrich Magin, Von Ufos entführt, Beck-Verlag, München 1991
- ⁷ Dirk Förger, Von Besuchern aus dem All entführt? In: Die Welt vom 19. September 1996.
- ⁸ Entführungen durch Außerirdische? In: GWUP – Wir stellen uns vor, Roßdorf 1996.
- ⁹ Vgl. Eberlein, 1995.

Bernd Harder, Augsburg

VEREINIGUNGSKIRCHE

Neue Mun-Organisation (Letzter Bericht: 1996, S. 50ff) Den zahlreichen Organisationen der Bewegung des Koreaners *Mun San-Myong* wurde eine weitere hinzugefügt: Am 29. 8. 1996 wurde mit einem „Weltgründungskongreß“ in Washington die „Familienföderation für Weltfrieden“ als Schwesterorganisation der ebenfalls Mun-bewegten „Interreli-

giösen Föderation für Weltfrieden“ gegründet. Auch eine „Frauenföderation für Weltfrieden“ existiert bereits. Prominente und mit hohen Honoraren abgefundene Redner und Teilnehmer am Weltgründungskongreß waren u. a. Edward Heath, George Bush, Oscar Arias, Gerald Ford, Coretta Scott King, Maureen Reagan und Bill Cosby. Dem Kongreß vorausgegangen war die formale Gründung am 1. 8. 1996 mit einer „von Repräsentanten aus mehr als 160 Ländern unterzeichneten“ „Erklärung“ („Washington Declaration“). In der Erklärung heißt es u. a.: „Harmonie, Friede und Glück in der Familie (welche die Föderation als Nukleus des globalen Friedens fördern will – de) beginnen mit einer Beziehung zum Schöpfer, die eine Eltern-Kind-Beziehung ist. Darum liegt der Schlüssel zur Errichtung des Weltfriedens darin, die Beziehung zwischen dem Schöpfer und jeder Familie neu zu errichten.“ Die „Ehe zwischen Mann und Frau“ solle „heilig und unverletzbar“ sein. „Selbstlose, wahre Liebe, die keine Bedingungen stellt, bewirkt Einheit und Harmonie in der Familie, Gesellschaft, Nation und Welt. Scheinbar unüberwindliche Probleme, die die Welt heute plagen, können auf diesem Wege gelöst werden“; wer sich mit den zahlreichen Aktivitäten des Mun-Imperiums vertraut gemacht hat, weiß, daß er nicht so naiv ist, wie der letzte Satz vermuten läßt: u. a. gezielter Aufkauf und Einsatz von Massenmedien, finanzielle Unterstützung von rechtsorientierten (Untergrund-)Bewegungen wie seinerzeit der Contra-Rebellen in Nicaragua und vieles andere mehr gehören zum Sortiment der Aktivitäten des Hauptes der „Vereinigungskirche“; auch Werkzeugfabriken etc. sind in der Liste zu finden. Die aufwendig gestaltete Broschüre über die Gründungsveranstaltung vom 29. 8.

enthält auch die Reden der Bewegungs- „Eltern“ und Initiatoren Mun San-Myong und Mun Hak Ja Han, in denen Mun seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß die dort Anwesenden auch „an der nächsten Ehe-Segnung der 3,6 Millionen Paare teilnehmen“ werden. Das Heft diene offenkundig als Material zur Gründungsveranstaltung des deutschen Zweiges der „Familienföderation für Weltfrieden“ am 17. 10. 1996 im Bürgerhaus Griesheim in Frankfurt/Main. Auch die obigen Zitate stammen aus dieser Broschüre. Verteilt wird sie über das Schmittener Büro der „Interreligiösen Föderation für Weltfrieden“ (Fritz Piepenburg, Olaf Dageförde).

de

GESELLSCHAFT

Gesichter der Säkularität. Zu diesem Thema findet von Freitag, 7. März 1997, bis Sonntag, 9. März 1997, in Kronberg-Schönberg eine gemeinsame Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain mit der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin, statt. Säkularität hat verschiedene Gesichter: Kühle Zweckrationalität in der Lebensführung, religiöses Desinteresse und eine neue Weihe des Profanen. Die geplante Tagung will die Profile der Säkularität noch präziser herausarbeiten. Der Gestaltwandel des Religiösen in der Gesellschaft ist eine Herausforderung für die Kirche und für die bewußte Lebensführung jeder und jedes einzelnen. Folgende Beiträge und Referenten sind vorgesehen:

- „Sekten, Säkularität und Sakralisierungen. Bewegungen in der religiösen Landschaft“
Dr. Michael Nüchtern, Evangelische

Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Berlin

- „Wo Kirchlichkeit schwindet, schwindet auch Religion? Über ostdeutsche Verhältnisse“
Prof. Dr. Detlef Pollack, Leipzig / Frankfurt/O.
- „Der Protestantismus ist ein Freund der Weltlichkeit“
Prof. Dr. Volker Drehsen, Tübingen
- „Wann ist Zeit für Religion? Über Schwierigkeiten und Möglichkeiten, heute religiös zu sein“
Vier biographische Statements von *Heidi Rosenstock*, *Christian Rietschel*, *Almuth Tibbe*, *Prof. Dr. Diether Döring*
- „Heilige und säkulare Räume“
Prof. Dr. Wolf E. Failing, Frankfurt/M.

Das Tagungsprogramm mit weiteren Informationen erhalten Sie bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Auguststraße 80 in 10117 Berlin, Tel. 0 30 / 2 83 95-2 11, Fax 0 30 / 2 83 95-2 12.

nü

Buchbesprechungen

Siegfried Großmann, Weht der Geist, wo wir wollen? Der „Toronto-Segen“ und der Weg der charismatischen Bewegung, *Oncken Verlag, Wuppertal/Kassel 1995, 176 Seiten, 14,95 DM.*

In diesem informativen Buch zu den Erscheinungen des sog. „Toronto-Segens“ und zur Gesamtentwicklung der charismatischen Bewegung nimmt der Baptistenpastor und Beauftragte für Erwachse-

nenbildung in seiner Kirche, S. Großmann, „brüderlich-kritisch“ Stellung. – Seine Anfragen haben insofern besonderes Gewicht, als er von den ersten Anfängen der charismatischen Bewegung in Deutschland an selbst in dieser engagiert war und deren Weg nicht nur innerhalb der Baptisten (z. B. mit einer Reihe von Veröffentlichungen) viele Jahre mitprägte. Die Entwicklungen der letzten Jahre haben ihn zunehmend beunruhigt und verunsichert. Er sieht eine nicht schriftgemäße, ungute Entwicklung, weg von den „Gnadengaben“, hin zu den „Machtgaben“, das Aufkommen und Überhandnehmen einer sog. „Power-Charismatik“ mit vielerlei manipulativen und suggestiven Elementen, eine Entwicklung, die nach seiner Einschätzung in eine Sackgasse führt.

Im ersten Kapitel (11–26) beschreibt Großmann die „Toronto“-Vorgänge, faßt die unterschiedlichen Stellungnahmen von Pro bis Kontra zusammen und stellt anschließend seine eigenen kritischen Anfragen an das Ganze. – Im zweiten Kapitel (27–64) entfaltet er positiv die Grundlinien der neutestamentlich-paulinischen Charismenlehre. Dabei greift er die Hauptfragen der Auseinandersetzungen in Korinth und die Akzentuierung durch Paulus auf unter den Stichworten: „Geistesgaben oder Gnadengaben“, „Geistestaufe oder Christusbekenntnis“, „Wirkungen oder Kräfte“, „Einheit im Geist“ („Jeder hat etwas, aber keiner hat alles.“ – „Die Gabe bestimmt über die Aufgabe.“ – „Unsere Unterschiedlichkeit legt keine Rangfolge fest.“ – „Das letzte Wort haben wir alle zusammen“), „Kommunikative Gemeindepraxis“. Außerdem bietet Großmann in diesem Abschnitt eine gute, allgemeinverständliche Darstellung der in 1. Kor 12 aufgeführten Gnadengaben. – Im dritten Kapitel „Erlebnis-Gesellschaft und Erlebnis-

Charismatik“ (65–88) finden sich wichtige, im pfingstkirchlich-charismatischen Raum weithin zu wenig beachtete, soziologische und psychologische Aspekte zur Bewertung der „Power-Charismatik“, die eine starke Beeinflussung durch den Zeitgeist deutlich machen. Im weiteren geht Großmann dann unter den Stichworten „Emotion“, „Suggestion“, „Ekstase“ und „Hysterie“ auf außerordentliche Bewußtseinszustände und ihre Rahmenbedingungen ein. Den Abschluß bildet ein thesenhaft formulierter Kriterienkatalog mit einprägsamen Sätzen wie: „5. Geisterfahrungen, die emotionale oder suggestive ‚Entwicklungshilfe‘ brauchen, drängen die Psyche des Menschen in den Vordergrund und verdunkeln das Wirken des Heiligen Geistes mehr, als sie es erhellen“. – „10. Der Enthusiasmus als Begeisterung für Gott kommt aus der Gottesbegegnung und nicht die Gottesbegegnung aus dem Enthusiasmus ...“. – „15. Emotionen gehören zum schöpfungsgemäßen Menschsein und brauchen mehr Raum als bisher, den sie aber nur in der geistlichen Gemeinschaft und nicht in einer suggestiv aufgeheizten Atmosphäre finden können“. – „16. Eine Ekstase ist geistlich nur echt, wenn sie ihre Wurzel in der persönlichen Christusbegegnung hat und nicht aus einer sich emotional steigenden und von Menschen manipulierten Entwicklung hervorgebracht wird“. – Im vierten Kapitel „Auf dem schmalen Grat zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit“ (89–148) zeichnet Großmann den Weg der charismatischen Bewegung von ihren Anfängen bis zu der von ihm als „Power-Charismatik“ bezeichneten Entwicklung („Glaubensbewegung“; „Ruhem im Geist“; „Geistliche Kriegführung“; „Toronto-Segen“) nach. – Im Schlußkapitel entfaltet Großmann seine Vision von einem ausgewo-

genen „Leben im Heiligen Geist“ und seinen Gaben (149–164).

Insgesamt eine kenntnisreiche, kompakte Behandlung der genannten Problemfelder und Fragen. Ein gut verständliches, hilfreiches Buch für Gemeindeverantwortliche und Gemeindeglieder.

Oskar Föllner, Eppingen

Gerd Lüdemann, Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel, RADIUS-Verlag, Stuttgart 1996, 136 Seiten, 29,80 DM.

Für den durch die Leugnung der leiblichen Auferstehung Jesu bekannt gewordenen Göttinger Neutestamentler steht fest: Wie Jesus nicht der durchs Osterwunder beglaubigte „Sohn Gottes“ ist, so ist auch die Heilige Schrift nicht „Gottes Wort“. Wie schon sein Buch „Ketzler“ gezeigt hat, gefällt sich Lüdemann selber in der Pose des Ketzlers, der mit seiner „Aufklärung“ endlich die längst überfällige „Kirchenkritik“ übt. Man fragt sich bei der Lektüre allerdings, ob er das vorhandene Maß an „Aufklärung“ in Theologie und Kirche nicht schwarzmalzt, um dann in um so hellerem Licht als der Befreier zu intellektueller Redlichkeit erstrahlen zu können.

Daß nämlich das den Verbalinspirationsgedanken voraussetzende „Schriftprinzip“ durch die Auflösung des Inspirationsdogmas für die wissenschaftliche Theologie ein für allemal ad acta gelegt worden ist (11), ist eben eine seit langem bekannte Tatsache, so daß Lüdemanns sportlicher Ehrgeiz, offene Türen einzurennen, vergeblich auf Beifall heischen dürfte. Er soll doch nicht so tun, als herrsche „eine naiv-fundamentalistische Lektüre ... weiterhin fast ungebroschen“

(12)! Nein, das historisch-kritische Programm der letzten 200 Jahre ist nicht wirkungslos an Kirche und Theologie vorübergegangen. Sogar schon bei Luther war die „Naivität“ nicht so ausgeprägt, wie Lüdemann es gern hätte! Und daß hinter dem Heilighalten der Schrift als Kanon nicht nur irgendwelche Machtkämpfe, sondern die spirituelle Erfahrung der jungen Christenheit steht, kommt ebenfalls bei Lüdemann nicht zur Geltung.

Womit wird vor allem argumentiert? Im Alten Testament ist es die „unheilige Gewalt gegen andere“, über die Lüdemann herzieht. Wer wollte ihm da nicht beipflichten? Aber warum verschwendet er kaum einen Gedanken an die innerbiblische Entwicklung und Kritik des Gottesbildes? Stattdessen polemisiert er: „Bis heute scheint das Gottesbild der christlichen Kirchen noch stark von dem Gewalt anwendenden Gott des Alten Testaments geprägt zu sein“ (117).

Im Neuen Testament ist es der nicht zu leugnende Antijudaismus, den er exegetisch herausarbeitet. Wer freilich nicht das fundamentalistisch hochgehaltene Prinzip der Irrtumslosigkeit der Schrift bejaht, wird aus der Mitte der Schrift heraus gern die Sachkritik Lüdemanns teilen – ohne deshalb wie er das Kind mit dem Bade auszuschütten. Der Schrift kommt „Heiligkeit“ in einem abgeleiteten Sinn zu: Sie ist die Sammlung der geschichtlichen Glaubensdokumente, die Jesus Christus als das menschengewordene Wort Gottes mit der weitaus besten Authentizität bezeugen und durch Erhellung des gesamten Sinnhorizonts seines Erscheinens verstehen lehren; dadurch sind sie und werden sie immer neu zum Medium der in der Zeit unüberbietbaren Offenbarung Gottes. Das Erkennen der Liebe und Heiligkeit Gottes, wie sie durchs Evangelium vermittelt wird, führt

zur Möglichkeit der Unterscheidung zwischen eher heiligen und weniger heiligen Bezeugungen des Wortes Gottes innerhalb der Schrift.

Insofern sind Lüdemanns Kritikpunkte an einem zu frömmelnden und zu unkritischen Schriftverständnis berechtigt. Beklagenswert aber bleibt sein eigenes, partiell zu unkritisches Selbstverständnis: Die Art, in der er seine Thesen zur Bestreitung der leiblichen Auferstehung Jesu als einzige intellektuell redlich vertretbare Wahrheit absolutsetzt (z. B. 116 und 124), ist nicht nur höchst arrogant gegenüber hier nach wie vor andersdenkenden Fachkollegen und überhaupt gegenüber allen am kirchlichen Bekenntnis Festhaltenden, denen er „Scheinheiligkeit“ (126) vorwirft. Vielmehr ist sie selber intellektuell fragwürdig – weiß er doch im Grunde genau: „Alle wissenschaftlichen Aussagen haben immer nur einen hypothetischen Charakter“ (26). Es wird höchste Zeit, daß er diese wissenschaftstheoretische Regel auf seine fixierten Aussagen über Gottes (Nicht-)Handeln am Gekreuzigten anwendet! Daß ein „Neuaufbruch von Theologie und Kirche“ (30) auf der Basis der Leugnung des Ostergeschehens schlichtweg unrealistisch ist – diese Einsicht gehört im übrigen auch zu dem von Lüdemann postulierten „Gebrauch der eigenen Vernunft“. Was schließlich seine These von der bereits urchristlichen Verfälschung der Botschaft Jesu durch die Verkündigung seiner leiblichen Auferstehung (121) betrifft, so sieht man sie am besten als originelle Variante im Kontext all jener Verfälschungsbehauptungen an, die zu vertreten sich in den letzten Jahren schon so viele nichtchristliche „Aufklärer“ auf dem Markt der Jesus-Bücher eingefunden haben.

Werner Thiede, Bayreuth

Autoren

Oskar Föller, geb. 1948. Studium der evangelischen Theologie in Heidelberg, 1994 Promotion zum Dr. theol. Leiter der Bibelschule Adelshofen. Publikationen zur charismatischen Bewegung.

Bernd Harder, Publizist, Augsburg. Vgl. MD 1/1997

Hansjörg Hemminger, geb. 1948 in Rottweil a. N. Promov. und habilit. Naturwissenschaftler. Von 1985 bis 1996 Referent der EZW. Seit Sept. 1996 bei der Wissenschaftsstiftung der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-Therapeutische Seelsorge (DGBTS). Zahlreiche Publikationen zur naturwiss. Anthropologie, zur Sektenthematik, zu Fragen seelischer Störungen und zur Psychotherapie. Praktische Arbeit in der Beratung und im Gutachterwesen. Mitglied der Enquete-Kommission für Sektenfragen im Deutschen Bundestag.

Assen Ignatow, geb. 1935 in Schumen, Bulgarien. Studium der Philosophie an der Universität Sofia, danach wiss. Assistent, 1969 wegen zunehmender Konflikte mit der Staatsphilosophie entlassen, 1969–1972 am Institut für Philosophie an der Akad. der Wissenschaften in Sofia. Seit 1972 im Westen: 1972–1975 wiss. Mitarbeiter am Husserl-Archiv Löwen, 1977–1980 „collaborateur associé“ am Institut de Recherches de l'Europe Centrale, Löwen. 1978 Promotion. 1980–1990 Redakteur bei der Deutschen Welle, Köln. Seit 1990 am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln. Publikationen zur Ideologie und Psychologie des Kommunismus, zum Marxismus, zur philosophischen Anthropologie und zur Philosophie der Geschichte.

Werner Thiede, geb. 1955. Promov. Theologe und Pfarrer. Von 1991–1996 Referent der EZW. Seit Sept. 1996 am Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur der Universität Bayreuth. Zahlreiche Publikationen u. a. zu den Themen Sekten, Scientology, Esoterik, Sterbeforschung.



Information Nr. 134

Georg Seeßlen

König der Juden oder König der Löwen

Religiöse Zitate und Muster
im populären Film

Inhalt

**Mythos, Magie und Religion
im Spielfilm**

„Disneyanismus“ als Pop-Religion

**Prädestination und Reinkarnation:
Der Mythen- und Religionsmix
von „The Lion King“**

Bezugsadresse:

Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80
10117 Berlin
Telefon 0 30/28395-2 11
Fax-Nr. 030/28395-2 12

Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen? Klaus Berger antwortet



Klaus Berger
**Wie kann Gott
Leid und Katastrophen
zulassen?**

244 Seiten. Paperback
DM 29,80 / öS 221,- / sFr 29,80
ISBN 3-7918-1951-8

 Quell Verlag

Was ist das: Böses, Leid,
Sünde?
Was hat das Böse mit Gott
zu tun?
Warum trifft es gerade mich?
Was soll uns das Leiden
sagen?
War Jesu Leiden Gottes Wille?
Kann das Böse von Gott
kommen?
Leiden – wie lange noch?
Wo kommt die Sünde her?
Allmacht oder Ohnmacht
Gottes?
Wie wird das Leiden und das
Böse sonst gedeutet?
Wie kann Gott diese Kirche
zulassen?

Der Autor:
Klaus Berger ist Professor
für Neues Testament in
Heidelberg.

*Im Quell Verlag erschienen
zuletzt:*
»Wer war Jesus wirklich?«
»Psalmen aus Qumran«
»Qumran und Jesus«