

WATERALDIENST

53. Jahrgang 1. April 1990

4

ISSN 0721-2402 E 20362 E

Die evolutionäre Weltsicht
Teilhard de Chardins

Fundamentalismus

Eine römische Verlautbarung
zur Meditation

Zu Rajneeshs Tod

Materialdienst der EZW



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Im Blickpunkt

HANSJÖRG HEMMINGER

**Die evolutionäre Weltansicht
Teilhard de Chardins
Anmerkungen aus naturwissen-
schaftlicher Perspektive** 89

Fragestellung und Zugang

Frühere und heutige
Evolutionstheorien

Religion, Evolutionismus, Biologie

Ein Fazit

Dokumentation

**Fundamentalismus: eine Antwort
auf die Krise der Moderne?** 98

**Erfahrungen in der
„Züricher Schule“** 100

Berichte

JOSEF SUDBRACK

**Eine römische Verlautbarung
zur Meditation** 102

Informationen

PSYCHOTRAINING

Der »Verein zur Förderung der psycho-
logischen Menschenkenntnis« und die
„Züricher Schule“ 104

HINDUISMUS

Von der Religionsbühne abgetreten.
Zu Rajneeshs Tod 105

Rajneeshs Identitätsproblem

Meister synkretistischer Verwertung

Der Meister als Liebesobjekt

Überlebenschancen?

REDAKTIONELLER HINWEIS 109

Buchbesprechungen

Hans Blumenberg
»Matthäuspasion« 109

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). – Redaktion: Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Dr. Hansjörg Hemminger, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Hans-Diether Reimer, Ingrid Reimer. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart 1, Telefon 07 11/2 26 22 81/82. – *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10, Telefon 0711/601 00-0, Kontonummer: Landesgiro Stuttgart 2 036 340. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Heinz Schanbacher. – *Bezugspreis:* jährlich DM 48,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,10 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt aus dem Quell Verlag, Stuttgart bei.

Hansjörg Hemminger

Die evolutionäre Weltsicht Teilhard de Chardins Anmerkungen aus naturwissenschaftlicher Perspektive

Der folgende Artikel entstand aus einem Vortrag, der auf einer interdiözesanen Studientagung für die katholischen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen in Nürnberg gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde beibehalten, auch deswegen, weil der persönliche Zugang des Autors zum Thema für seine Darlegung eine wichtige Rolle spielt.

Fragestellung und Zugang

Wenn heute von Teilhard de Chardin die Rede ist, dann vor allem unter dem Vorzeichen „Teilhard und New Age“. Auch das Buch von *Thomas Broch* in der ökumenischen Reihe »Unterscheidung« (»Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age?«, Mainz/Stuttgart 1989) betrachtet, rechtfertigt und kritisiert Teilhard anhand seiner Beziehung zur New Age-Bewegung. Im Gegensatz dazu wur-

de mir eine Frage gestellt, die in den sechziger und siebziger Jahren ihre Konjunktur hatte: Wie steht es mit Teilhard als Naturwissenschaftler? Wie verhält sich sein Werk zum Hauptstrom naturwissenschaftlichen (vor allem biologischen) Denkens? Was sagt die heutige Naturwissenschaft zu seinen Grundgedanken, was sagt die Wissenschaftstheorie zu seinem Erkenntnisweg?

Die Antworten hängen notwendigerweise vom eigenen Standpunkt ab. Daher will ich meinen Zugang zu den Fragen kurz skizzieren. Ich bin ein Biologe mit theoretischen Neigungen, unter anderem auch zur Evolutionstheorie hin. Auf diesem Gebiet glaube ich, den heutigen Stand der Diskussion in der Biologie zu überblicken. Das gilt weniger für die Geschichte biologischen Denkens. Sie ist aber für das Verständnis Teilhards wesentlich, denn zwischen der Evolutionsbiologie seiner und unserer Zeit gibt es große Unterschiede. Hier stütze ich mich auf verstreute Primärliteratur, u. a. aus einem Sammelband von *Günter Altner* (Hg.), »Der Darwinis-

mus. Die Geschichte einer Theorie« (Darmstadt 1981), sowie auf Sekundärliteratur, vor allem auf das monumentale Alterswerk des großen Evolutionstheoretikers *Ernst Mayr* über »Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt« (Berlin/Heidelberg 1984). Es sei angemerkt, daß Teilhard selbst in diesem Werk nur ganz am Rand vorkommt – warum, werde ich zu diskutieren haben.

Von Teilhard de Chardins Schriften habe ich nur einen Teil gelesen, darunter sehr wenige paläontologische Arbeiten (die zahlreich, aber schwer zugänglich sind). Die Sekundärliteratur kenne ich kaum, wenn man von dem absieht, was im Werk heutiger Naturwissenschaftler (z. B. Carsten Bresch und Peter Medawar) und bei New Age-Autoren auftaucht. Diesen Zustand bin ich fest entschlossen beizubehalten, ich werde mich mit der Teilhard-Forschung im engeren Sinn nicht befassen. Auf der anderen Seite las ich als Biologiestudent Teilhards Werke mit großem Interesse; meine Ausgabe von »Der Mensch im Kosmos« (München 1965) ist mit zahlreichen Randbemerkungen aus dieser Zeit versehen. Ich werde mich vor allem auf dieses Buch beziehen – das erste, das aus Teilhards Feder publiziert werden konnte und das eine überaus weite Verbreitung fand. Aber es lohnt sich vielleicht – trotz der unvermeidlichen persönlichen Einfärbung – wenn ich davon berichte, welche Wirkung dieses Buch vor gut 20 Jahren auf mich hatte.

Wenn ich mich recht erinnere, gibt es kein anderes fachliches Werk außer einem Sammelband mit Schriften von *Konrad Lorenz*, mit dem ich mich als Student ähnlich intensiv auseinandersetzte. Trotzdem glitt die (von anderen Lesern vielfach bezeugte) weltanschauliche Überzeugungskraft Teilhards irgendwie an mir ab. Ich glaube nicht, daß ich jemals nahe daran war, Teilhards Vision eines sich evolu-

tionär entfaltenden Kosmos und einer Vergeistigung anstrebenden Menschheitsgeschichte als Beschreibung der Realität zu akzeptieren oder gar für mein persönliches Leben Konsequenzen aus ihr zu ziehen. Was sich mir einprägte, war die Vision selbst: der „Weltstoff“, die Elemente der Materie, die von Anfang an das Potential des Geistigen in sich tragen, die Entfaltung zunehmender Komplexität und damit zunehmender Vergeistigung in materiellen Strukturen, die Gesetze, nach denen Lebensbaum um Lebensbaum auf dem Weg zum Menschen hin aufwächst und vergeht, und schließlich das Netzwerk liebender, geistiger Verbindungen, das die Welt umfaßt und sich im „Punkt Omega“, im Strahlenglanz der Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen vollendet. Ich glaube, es war die poetische – oder, wenn man so will, die mythopoetische – Macht dieser Vision, die sich in mir festsetzte. Sie existierte für mich neben und in derselben Weise wie die nihilistische Vision *Jaques Monods* vom Menschen als Zigeuner am Rand des Universums, vom Menschen als dem absurden Zufallsprodukt der Evolution, das durch Evolution sinnlos dazu befähigt wird, die Sinnlosigkeit seiner Existenz zu erkennen. Noch weniger als im Fall Teilhards wäre ich bereit gewesen, Monods Nihilismus glaubend zu übernehmen – aber der existentialistische Mythos des französischen Genetikers ist für mich als Mythos lebendig und wird es wohl immer bleiben.

In gleicher Weise denke ich an einen dritten naturwissenschaftlichen Mythos, den man z. B. bei Teilhards Zeitgenossen *H. G. Wells* findet: der Mythos vom heroischen Leben, das sich entgegen aller Wahrscheinlichkeit im lebensfeindlichen Universum bildet, sich an einen kahlen, durch den Raum sausenden Felsen namens „Erde“ festklammert, das sich ent-

faltet, blüht und ausbreitet, und das doch zum schließlichen Untergang im Wärmetod des Universums verdammt ist. Man beachte, daß das Leben in diesem Mythos – im Gegensatz zum Teilhardschen Mythos – nicht notwendig, sondern entgegen aller Wahrscheinlichkeit entsteht. Gerade darin liegt seine tragische Größe, daß es wie der Held einer griechischen Tragödie zuerst sieghaft aufsteigt, um doch dem notwendigen Untergang zu verfallen. Dieser Mythos hat poetische Qualitäten, die Teilhard abgehen; das Strahlende und Sieghafte wird vom Kontrapunkt des Scheiterns ausbalanciert und aufgewogen. Im Vergleich dazu wirkt Teilhards Vision ein wenig platt optimistisch, ebenso wie Monods Vision platt pessimistisch wirkt. Trotzdem: „Des Lebens goldner Baum“ (Goethe) ebenso wie die Hoffnung auf eine umfassende Erlösung der Welt von Gott her wird in Teilhards Vision auf großartige Weise lebendig, auch wenn die Stürme, die den Baum zerschlagen, und der bittere Sturz, der ihm in und mit der Erlösung bevorstehen mag, in dem Bild nicht vorkommen.

Aber wieso herrschen, wenn ich mich an die Beschäftigung mit Teilhard zurück-erinnere, ästhetische Eindrücke vor? Wo blieb die weltanschauliche oder gar die naturwissenschaftliche Wirkung? Immerhin beansprucht Teilhard in »Der Mensch im Kosmos«, man dürfe dieses Buch „nicht lesen, als wäre es ein metaphysisches Werk, und noch weniger wie eine Art theologischer Abhandlung, sondern einzig und allein als naturwissenschaftliche Arbeit. Schon die Wahl des Titels weist darauf hin. Nichts als das Phänomen. Aber auch das ganze Phänomen.“ (A. a. O., S. 15) Ich hatte diesen Anspruch so erfolgreich ignoriert, daß ich ihn (im Gegensatz zur visionären Schau Teilhards) nahezu vergessen hatte, bis ich ihn im Zusammenhang meiner New Age-Un-

tersuchung wieder las. Und ich glaube, im nachhinein die Gründe dafür feststellen zu können.

Zum einen war es selbst für einen Studenten der Biologie um 1970 unschwer zu erkennen, daß Teilhards Naturwissenschaft überholt ist. Das gilt nicht so sehr für einzelne Tatsachen, wie dafür, daß Teilhard von der menschlichen Fossilgeschichte viel weniger weiß, als man 1970 an der Universität lernen konnte. Das gilt vor allem für die biologische Denkweise, für die theoretische Erklärung der Evolution – hier klappten auch 1970 zwischen der Teilhardschen und der akademischen Naturwissenschaft Welten. Es wird eine Aufgabe meines Textes sein, diese Kluft auszuleuchten, die sich seit 1970 noch weiter geöffnet hat.

Der zweite Punkt ist schwieriger zu formulieren, und ich muß die damalige Situation aus heutiger Sicht deuten, um ihn klar zu machen: Teilhards Werk stellte keine mögliche Antwort auf meine theologischen Fragen dar, vor allem auf die Frage, wie sich naturwissenschaftliche Erkenntnis und christlicher Glaube zueinander verhalten. Für einen theoretisch interessierten Studenten, dessen Schwerpunkt in der humanbiologischen Forschung lag, war es nicht nachvollziehbar, daß sich eine Theologie (die deshalb noch nicht einmal Theologie sein wollte) darauf berief, die rechte, vom Glauben geleitete Wissenschaft könne die wahre Gestalt des Kosmos und des Menschen („das ganze Phänomen“) einfachhin erkennen. So leicht – das empfand ich wohl damals schon – kann naturwissenschaftliche Erkenntnis der Theologie nicht dienstbar gemacht werden. Andersgläubige Visionäre wie Jaques Monod, H. G. Wells oder Konrad Lorenz hätten dann ja nicht nur eine andere Weltsicht, sondern eine falsche oder zumindest unvollständige Naturwissenschaft gehabt. Das aber

war unannehmbar, da Monod oder Lorenz nach meinem Urteil bessere oder zumindest fortgeschrittenere Naturwissenschaftler waren als Teilhard de Chardin. Ich hätte (in Gedanken) mein christliches Menschenbild gegen den Lorenzschen Reduktionismus nicht verteidigen können, indem ich mich auf eine bessere Naturwissenschaft berufen hätte, die das „geistige Element im Menschen“ hätte beweisen sollen. Es war zu offensichtlich, daß mit naturwissenschaftlichen Methoden keine Beweise dieser Art erhältlich waren. Daher hatte mir, so glaube ich, Teilhard de Chardin theologisch und naturwissenschaftlich wenig zu sagen.

Frühere und heutige Evolutions-theorien

Wo liegen die wesentlichen Unterschiede zwischen Teilhards evolutionärer Welt-sicht und derjenigen *heutiger* Naturwis-senschaft? Meine Antwort muß sich auf die Biologie beschränken, obwohl Teil-hard auch die Kosmologie und die Geologie in sein Evolutionsgemälde aufnimmt. Sie spielen aber eher die Rolle einer Vor-rede, und Teilhards Kenntnisse sind noch weiter vom „gegenwärtigen Stand der Kunst“ entfernt als in der Biologie. So weiß Teilhard zwar schon etwas von der Urknalltheorie (a. a. O., S. 36), behandelt sie aber als eine eher beliebige Hypothe-se. Die heutige, sogenannte Standard-theorie der Kosmologie zeichnete sich erst in den sechziger Jahren ab. Auch Teilhards Sicht der Vorgeschichte und Geschichte will ich für den Moment außer acht lassen.

Worin besteht also, gezielter gefragt, der Unterschied zwischen der Evolutionsbio-

logie in »Der Mensch im Kosmos« und in der heutigen Naturwissenschaft? Die Ant-wort mag viele Leser überraschen. Die heutige Evolutionsbiologie ist darwinis-tisch, während Teilhard kein Darwinist war. Der Unterschied wird allerdings nur verständlich, wenn man sich klar macht, was unter Darwinismus (ein bei vielen Biologen unbeliebter Begriff) in der Na-turwissenschaft zu verstehen ist. Die *bio-logische Evolutionstheorie* macht zwei zentrale Aussagen: Einmal wird ausge-sagt, daß alle Arten von Lebewesen sich über allmähliche Veränderungsprozesse aus früheren Lebensformen entwickelt haben (*Abstammungslehre*). Zum ande-ren wird eine Aussage über den Mecha-nismus oder über die Gesetzmäßigkeit des Entwicklungsprozesses gemacht, nämlich daß die Evolution der Lebewesen durch das Zusammenwirken zufälliger Veränderungen ihres Erbguts mit natürli-chen Ausleseprozessen erfolgt. Letztere, erklärende Aussage wird im allgemeinen als Darwinismus bezeichnet, besser ist der Ausdruck *Selektionstheorie* (»Lexikon der Biologie« Bd. 7, Freiburg 1986, Stich-wort: »Selektion«).

Die Abstammungslehre *beschreibt* die Evolution durch das Erarbeiten von Stammbäumen, das Klassifizieren von Fossilien usw. Die Selektionstheorie *erklärt* die Evolution, indem sie einen Me-chanismus postuliert, durch den lebende Systeme Informationen in ihrem Erbgut anhäufen können, die der Anpassung an ihre Umgebung dienlich sind. Der Prozeß der Informationsgewinnung wird als hin-reichende (nicht als einzig mögliche) Er-klärung aller beschriebenen Veränderun-gen der Lebewesen in Vergangenheit und Gegenwart betrachtet. Diese Ansicht setzte sich aber erst mit der sogenannten „synthetischen Theorie der Evolution“ in den vierziger Jahren (in Deutschland noch später) in der Biologie durch. Denn

es ist durchaus möglich, die Abstammungslehre zu vertreten und die Evolution anders als darwinistisch zu erklären. Historisch gesehen konnte Charles Darwin mit seinem Werk »The origin of species« die Fachwelt fast unmittelbar von der Abstammungslehre überzeugen. Sie war schon vorher vertreten worden, aber nach 1859 gab es kaum mehr naturwissenschaftliche Argumente gegen sie. Zu umfassend war Darwins Widerlegung all dieser Argumente ausgefallen. Von seiner Selektionstheorie konnte er aber nur wenige Fachkollegen völlig überzeugen; bis weit in das 20. Jahrhundert hinein bildeten die strikten Selektionstheoretiker eine Minderheit. Meist wurde die Anschauung gelehrt, daß es zwar Fälle von natürlicher Auslese im darwinistischen Sinn gebe (z. B. bei Mimikry), daß die großen Entwicklungen der Lebenswelt aber anders erklärt werden müßten. Der bekannte Genetiker *de Vries* lehnte z. B. um 1900 die Selektionstheorie ab und postulierte seltene, große Veränderungen, die unmittelbar zu neuen Eigenschaften führen (Mutationismus; E. Mayr, a. a. O., S. 438–441). Er beherrschte damit gut ein Jahrzehnt lang das Feld der Evolutionstheorie. Unter den sonstigen Erklärungen, die gehandelt wurden, waren nicht wenige, die eine Mitwirkung einer nicht-physikalischen (vielleicht sogar nicht-materiellen) Kraft annahmen.

Es gab Neo-Lamarckisten, die glaubten, über geistige Kräfte würden erworbene Veränderungen an Nachkommen weitergegeben. Es gab Anhänger finalistischer Theorien, die ein Prinzip postulierten, das die Evolution in Richtung immer größerer Vollkommenheit treibt. Für dieses Prinzip zielgerichteter Entwicklung wurde der Begriff *Orthogenese* benutzt (E. Mayr, a. a. O., S. 424 ff); er fällt mit Teilhards Begriff »Prinzip Omega« zumindest biologisch zusammen. Klar gesagt: Teilhard de

Chardin war Anhänger einer orthogenetischen, nichtdarwinistischen Evolutionstheorie: »Unter dem Vorwand, der Ausdruck Orthogenese sei in verschiedenen strittigen oder einschränkenden Bedeutungen angewandt worden, oder er habe einen metaphysischen Beigeschmack, möchten ihn gewisse Biologen einfach unterdrücken. – Meine feste Überzeugung ist hingegen, daß das Wort wesentlich und unersetzlich ist, um zu kennzeichnen und zu bestätigen, daß die lebende Materie offensichtlich die Eigenschaft hat, ein System zu bilden, in dem nach aller Erfahrung die erreichten Formen im Sinne ständig steigender zentrokomplexer Werte aufeinander folgen.« (»Der Mensch im Kosmos«, S. 104)

Religion, Evolutionismus, Biologie

Im klassischen Streit zwischen Vitalismus und Mechanismus, der in der Biologie am Jahrhundertbeginn ausgefochten wurde (»Lexikon der Biologie«, Bd. 8, Freiburg 1987, S. 347–349), muß Teilhard auf der Seite des *Neovitalismus* (Hans Driesch) eingeordnet werden. Auf vitalistische und orthogenetische Ideen beriefen sich neben Teilhard eine Vielzahl von Theologen und Philosophen, denen es darum ging, materialistische Ideologien abzuwehren und idealistische oder christliche Positionen (oder Mischformen) zu vertreten. Es ist für uns heute überraschend, wie nahe viele dieser Autoren dem Denken Teilhards stehen. Beispiele liefert u. a. ein Sammelband von *Eberhard Dennert* (Hg.), »Die Natur, das Wunder Gottes« (Berlin 1939). In ihm wird eine vitalistische und finalistische Sicht der Evolution durchgängig als neuester Stand der Natur-

wissenschaft vorausgesetzt und darin eine naturwissenschaftliche Überwindung des Materialismus gesehen: „Bei einer Zusammenschau des natürlichen Geschehens auf der Erde treten gewisse Vorgänge und Erscheinungen immer wieder als besonders bezeichnend in den Vordergrund und lassen wichtige Zusammenhänge erkennen. Und es ist unserem Denken gestattet, aus diesen Zusammenhängen die Idee eines Sinnes, also einer gesetzmäßigen, zielstrebigem Ordnung der Dinge abzuleiten.“ (Wolfgang Dennert, a. a. O., S. 198)

Damit wird auf deutsche, unbeholfene Weise genau das gesagt, was Teilhard selbst in seiner Vorrede zu »Der Mensch im Kosmos« sagt. Auch die weiteren Ausführungen Dennerts sind (was die Naturwissenschaft angeht) mit denen Teilhards identisch, wenn auch ohne dessen visionäre Sprachgewalt. Bis in die Begriffe hinein begegnet man in dem Buch Teilhardschem Denken. So beruft sich der Naturphilosoph *Karl Friederichs* (a. a. O., S. 181) ganz im Teilhardschen Sinn auf den Begriff der Individuation als Evolutionsgesetz, und zwar unter Bezug auf einen noch früheren Autor (A. Wigand, 1875). Auch der Begriff einer Ganzheit taucht auf, die sich durch Evolution in immer höherer Komplexität ausbilden soll, und in deren Ausbildung ein religiöser Sinn liegt. (Es ist hochinteressant, daß Friederichs daraus, im Unterschied zu Teilhard, bereits konkrete ökologische Schlußfolgerungen bis hin zum Umweltschutz ableitet. Er nimmt damit Anliegen des New Age auf ganz unesoterische Weise vorweg.)

Der Grundton des genannten Sammelbandes ist fast durchgängig fortschrittsgläubig; die eigenen Fortschrittshoffnungen werden im Rahmen der orthogenetischen oder finalistischen Evolutionslehre begründet. Grob gesagt: Die Natur lehrt

uns, daß die Welt sich vom Niederen zum Höheren hin entwickelt, daher trifft dasselbe auf Kultur und Gesellschaft zu. Und der Band vereinigt keineswegs eine Gruppe naturphilosophischer Sonderlinge. Die Beiträge stammen u. a. von *Hans Driesch*, *Jakob von Uexküll*, *Friedrich von Huene*, *Max Planck* und *Werner Heisenberg*. Eine illustrierte Sammlung deutscher Wissenschaftler ist kaum vorstellbar, aber nirgends in dem Band wird der allgemeinen Verurteilung der „ungeistigen und wesenlosen“ darwinistischen Selektionstheorie widersprochen, stets wird das Bild der mächtig fortschreitenden, von kosmischen (oder göttlichen) Gesetzen erhabenen gelenkten Evolution beschworen. Gelegentlich wird davor gewarnt, aus der Zweckmäßigkeit der Natur auf ihren Sinn zu schließen oder gar sie zu verehren (Otto Urbach), aber diese Warnungen gehen im Evolutionspathos anderer Stimmen unter.

Orthogenetische Evolutionsvorstellungen galten also in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts weithin als gültige Naturwissenschaft. Und nicht selten waren sie, wie bei Teilhard, mit einer Art „kosmischer Teleologie“ verbunden, das heißt: Sinn und Ziel der Evolution wurden aus dem Wesen des Universums abgeleitet, und dieses Wesen wurde anhand naturwissenschaftlicher Theorien erschaut. Auch das Gefühl, daß damit Naturwissenschaft und Religion ihre Entfremdung überwinden hätten, daß sie sich zu einer weltanschaulichen Einheit verbinden ließen, war verbreitet. So spricht *Bernhard Bavink* in dem erwähnten Sammelband von einer „deutlich sich abzeichnenden neuen Bundesgenossenschaft zwischen der Wissenschaft und dem christlich religiösen Glaubensleben“ (a. a. O., S. 208). Es sei nur am Rand erwähnt, daß Bavink diese Bundesgenossenschaft anschließend, sehr zeitgemäß, für die Theologie der

»Deutschen Christen« in Anspruch nimmt.

Nun gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß die moderne Evolutionsbiologie das getan hat, was Teilhard für unmöglich hielt, und was die meisten Philosophen und Theologen seiner Zeit nicht wahrhaben wollten, nämlich das orthogenetische Prinzip durch ein darwinistisches und (in der Fachsprache) Teleologie durch *Teleonomie* zu ersetzen. Den Weg ebnete die moderne Genetik, die sich (wie erwähnt) in den vierziger und fünfziger Jahren mit der Evolutionstheorie im Sinn einer „synthetischen Theorie“ verband. Diese Theorie erlebte eine glänzende Bestätigung und Rechtfertigung, als mit der Entschlüsselung der genetischen „Schrift“ auf der DNS-Doppelhelix deutlich wurde, wie sich das Erbgut der Lebewesen zufällig ändern kann und wo die natürliche Selektion wirkt (nämlich am sog. Gen-Pool einer Art, einer Population von im Genaustausch stehenden Organismen).

Über alle „vor-genetischen“ und „vor-biochemischen“ Evolutionserklärungen ist die Zeit so vollständig hinweggegangen, daß sie heute kaum ein Forscher noch kennt. Wenn ihm der Begriff Orthogenese bei Teilhard wiederbegegnet, erscheint er ihm in der Tat „metaphysisch“. Es wäre allerdings unsinnig, Teilhard deswegen zu kritisieren, weil er sich auf diejenige biologische Theorie seiner Zeit stützte, die ihm am nächsten stand, und weil er seine eigenen Erkenntnisse mit dieser Theorie zu erklären suchte. Das tun alle Naturwissenschaftler, und alle stehen in der Gefahr (der Teilhard erlag), alternative Theorien herunterzuspielen oder zu verschweigen. Aber es ist einfach nicht mehr möglich, in der Art Teilhards zu behaupten, das von der Naturwissenschaft gezeichnete Bild der Evolution sei unmittelbare Evidenz für kosmischen Fortschritt, für eine sinnvolle Höherent-

wicklung alles Seienden, oder gar für eine geistige Seite von Materie und Welt. Noch weniger ist es möglich (und war schon damals eigentlich unmöglich), das naturwissenschaftliche Bild mit der Realität des Kosmos selbst gleichzusetzen, die Theorie und „das Phänomen“ zu identifizieren. Viel zu gut hat die Naturwissenschaft inzwischen gelernt, ihre Theorien als Modelle, als Beschreibung ihrer „Erfahrung mit der Natur“ (Werner Heisenberg) und nicht als Beschreibung der Natur selbst zu betrachten.

All dies bedeutet nicht, daß Teilhards Naturkunde heute völlig falsch wäre. Wie viele Orthogenetiker war er ein guter Beobachter, der Trends und Regeln in der Stammesgeschichte scharfsinnig erkennen und benennen konnte. Im beschreibenden Bereich bleibt vieles gültig und ist Bestandteil heutiger Evolutionstheorie. Zum Beispiel trifft auf viele (nicht auf alle) Stammbäume zu, daß sie nach einem kleinen Anfang eine Phase rascher Entfaltung durchlaufen, daß viele Arten nebeneinander leben, und daß es dann zu einer scheinbaren Degeneration kommt. Teilhard führte dieses häufige Muster (ein Paradebeispiel ist die Entwicklung der Amphibien) auf innere (orthogenetische) Gesetze zurück. Die heutige Evolutionsbiologie erklärt dasselbe Phänomen aufgrund ökologischer und damit „mechanistischer“ Zusammenhänge (Stichwort: adaptive Radiation). Teilhard sah als Paläontologe also keineswegs falsch, aber als Theoretiker wurde er mit seiner ganzen Zeit überholt.

Hinzu kommt, daß die Selektionstheorie sich zwischen 1950 und 1980 weiter entwickelt und den Bereich des Verhaltens, auch des sozialen Verhaltens, von Lebewesen mit erfaßt hat. Als Stichworte sind hier die *Ethologie* (verbunden mit den Namen Konrad Lorenz und Niko Tinbergen) und die *Soziobiologie* (E. O. Wilson)

zu nennen. Ihr entspringen immer neue Erkenntnisse über die natürlichen Grundlagen sozialen Verhaltens, die zeigen, daß auch die Evolution komplexer sozialer Strukturen darwinistisch verstanden werden kann. Viele der beteiligten Forscher sind heute, weltanschaulich gesehen, Reduktionisten. Sie glauben, der Mensch könne insgesamt durch biologische (materialistisch-mechanistische) Erklärungen beschrieben werden. Wie und warum dieser Reduktionismus zu kurz greift, sei hier nicht erörtert. Seine momentane Verbreitung zeigt jedoch, wie vorläufig und (man muß es deutlich sagen) wie irrig die Erwartung Teilhards und seiner Zeitgenossen war, auf dem kurzzeitigen Vorherrschen orthogenetischer und vitalistischer Ideen in der Biologie eine Weltanschauung oder gar den christlichen Glauben begründen zu können. Was für die Evolutionstheorie gilt, gilt ebenso für die Phänomene des Denkens und des Bewußtseins. In ihrer natürlichen Entstehung sieht Teilhard bekanntlich den unmittelbaren Ausdruck einer geistigen Seite der Welt, und das Ziel der Evolution begreift er geradezu als Vergeistigung des Universums. Daß auch das Denken (der Begriff des Bewußtseins sträubt sich noch) naturwissenschaftlich erfaßt werden kann, wurde in den letzten beiden Jahrzehnten durch Kybernetik, Informationstheorie, Neurophysiologie und die Erforschung künstlicher Intelligenz demonstriert. Es ist nicht mehr möglich, in der modernen Naturwissenschaft vom Denken als einem nichtmateriellen, geistigen Phänomen so zu reden, wie Teilhard es tut. Theologen (und Esoteriker), die meinen, man könne das Phänomen des Geistigen oder gar das Phänomen der Transzendenz naturwissenschaftlich abschern, täuschen sich. Wie bisher wird auch künftig die Transzendenz, Gott und der christliche Glaube gelegnet oder ge-

glaubt werden können, und zwar beides in Einklang mit der Naturwissenschaft.

Ein Fazit

Wie lautet das Fazit? Zuerst muß gesagt werden, daß das Verhältnis von christlichem Glauben und Naturwissenschaft (im weiteren Sinn von Religion und Naturwissenschaft) nicht so sein kann, wie Teilhard es sah. Wie alle einheitlichen Lehr- und Theoriegebäude, die die Erkenntnisse der Naturwissenschaft endgültig in eine Weltanschauung einordnen wollten, wurde auch Teilhards Denken von der Entwicklung der Naturwissenschaft überholt. Daß damit niemals der Glaube selbst überholt wird, das gilt es zu begründen und darzustellen. Teilhards Erkenntnisweg erscheint mir dabei nicht als hilfreich.

Es ist auch nachvollziehbar, daß Teilhards Denken im New Age aufgenommen werden kann. Man kann seine überholte Biologie durch esoterische Ideen ähnlicher Struktur ersetzen, Orthogenese durch kosmisches Bewußtsein, Vergeistigung durch „Selbstorganisation der Materie“, um sich Teilhards Evolutionsmythos (nicht aber seine Theologie) aneignen zu können. Und die esoterischen Begründungen sind natürlich nicht ebenso hinterfragbar wie Teilhards Biologie, sie entziehen sich letztlich der naturwissenschaftlichen Kritik. Es ist sicherlich unhistorisch, Teilhard deswegen zu einem Vorläufer des New Age zu machen, aber es ist wohl ebenso unberechtigt, ihn als Kronzeugen gegen New Age zu benutzen. Er war kein Esoteriker, aber seine Naturtheologie ist Ergebnis eines (im weiten Sinn) wissenschaftsgläubigen Denkens, das dem heutiger Esoteriker nicht fernsteht.

Ich wage dagegen den Satz, daß es eine Naturtheologie heute nicht mehr geben kann. Es war eines der historischen Resultate des Unternehmens „Naturwissenschaft“, daß die menschliche Erkenntnis Sinn, Ziel und Wert der Natur nicht wissenschaftlich, sondern nur aus der Sicht des Glaubens erfassen kann. Daher gibt es sehr wohl eine *Theologie der Natur*, deren Sprache die Sprache jeweiliger Naturwissenschaft sein kann und soll. Eine *Naturtheologie* gibt es nicht mehr, und wenn man (wie es Karl Schmitz-Moormann sicherlich zu recht tut) Teilhard als einen von der Methodik her scholastischen Naturtheologen versteht, so müßte man eigentlich vom letzten und vergeblichen Versuch sprechen, eine Naturtheologie zu schaffen (»Teilhard de Chardin. Auswahl aus dem Werk«, Frankfurt/M. 1967, Nachwort).

Aber Teilhards Werk ist ja nicht nur eine Naturtheologie, sondern auch eine *Geschichtstheologie*, es ist nicht nur evolutionistisch, sondern historizistisch (wenn es sich auch um einen evolutionär-biologischen Historizismus handelt). Nicht nur Sinn und Ziel der kosmischen Evolution wird enthüllt, auch Sinn und Ziel von Geschichte und Vorgeschichte ordnen sich in das Gemälde ein. Darum will ich noch schärfer formulieren: Auch eine Geschichtstheologie ist unmöglich, und doppelt unmöglich auf der Grundlage biologischer Evolutionsvorstellungen. Ebenso wenig wie die Naturwissenschaft Sinn und Ziel der Natur enthüllt, enthüllt eine wissenschaftliche Sicht der Geschichte deren letzten Sinn und letztes Ziel.

Wir können als Wissenschaftler nicht wissen, was wir glauben, und als Glaubende nicht schauen, was wir wissen. Darin liegt keinesfalls – wie oft gemeint wird – eine Zweiteilung der Wirklichkeit in eine wissenschaftlich erfaßbare und eine reli-

giös erlebbare Hälfte. Dieses Mißverständnis kann nur bestehen, solange man noch meint, Wissenschaft würde überhaupt Wirklichkeit erfassen, solange man die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis wissenschaftsgläubig beschreibt. In Wahrheit wird die ganze Wirklichkeit immer geglaubt, sei es vom reduktionistischen Materialisten, sei es vom Christen, sei es vom Esoteriker. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis besetzt nicht einen Teil der Wirklichkeit, sie wird nur zu Wirklichkeit, wo sie – was allerdings notwendigerweise und immer geschieht – als Erkenntnis über die Schöpfung oder als Erkenntnis über das sinnlose Spiel der Atome oder als Ausdruck ewiger kosmischer Energien von Menschen und Kulturen auf ihre jeweils unterschiedliche Weise geglaubt wird.

All diese Vorbehalte gelten dem Wissenschaftler Teilhard – als den er sich selbst sah –, aber nicht dem Visionär Teilhard. Als Mythos, als Bild kosmischer Zweck- und Sinnbestimmung, als Bild des vorwärtsdrängenden Lebensstroms, getrieben vom schöpferischen Geist Gottes und hinstrebend zur göttlichen Vollendung, hat Teilhards Entwurf ein unaufhebbares Recht und eine berechtigte Wirkung. Der Mythopoet Teilhard de Chardin sollte zum Vorbild auch für die heutige Theologie werden, zum Vorbild in der Kunst, allgemeine Wahrheiten in sinnliche, erlebbare Bilder zu fassen. Es mag theologische Vorbehalte gegen Teilhards Bild geben – zumindest habe ich welche –, aber das mindert die Bewunderung für den Maler nicht. Ich wünsche mir, daß der heutigen Schöpfungstheologie die strahlende Macht Teilhardscher Sprache zufällt, ohne daß sie in seinen Wissenschaftsglauben zurückfällt. Wäre seine mythische Ausdruckskraft für den Schöpfungsglauben gewonnen, wäre viel gewonnen.

Fundamentalismus: eine Antwort auf die Krise der Moderne?

Fundamentalismus: Der Begriff macht gegenwärtig Karriere. Christliche und nichtchristliche fundamentalistische Bewegungen scheinen an Bedeutung zu gewinnen, aber auch zur Beschreibung politischer Phänomene hat sich der Begriff verbreitet.

Am religionswissenschaftlichen Lehrstuhl der Universität Zürich ist unter Leitung von Prof. Fritz Stolz ein Forschungsprojekt zum Thema „Fundamentalismus“ entstanden. In diesem Zusammenhang fand im September vergangenen Jahres an der Universität Zürich ein internationales „Experten-Hearing“ statt, bei dem Vertreter unterschiedlicher Disziplinen den mit dem Stichwort „Fundamentalismus“ sich verbindenden Fragen und Problemlagen nachgingen. Eingeladen war auch Gottfried Küenzlen von der EZW, dessen Beitrag wir im folgenden in einer Kurzfassung dokumentieren.

I. Der religiöse Fundamentalismus (= F.) ist, in kultursoziologischer Perspektive, eine der kulturellen und sozialen Formen, in denen sich „Religion“ in der gegenwärtigen Kulturlage artikuliert und formuliert. Die weitergehende Säkularisierung der westlichen Gesellschaften, verstanden als eine sich durchsetzende Diesseitsorientierung, hat zu einem zunehmenden Schwund der Orientierungs- und Bin-

dungskraft der christlichen Kirchen geführt, die solchen Geltungsschwund allerdings mit anderen überlieferten Institutionen teilen. Freilich haben die sozialwissenschaftlich - aufklärungsbestimmten, wie auch theologischen Prognosen einer „religionslosen“ Gesellschaft getrogen. Vielmehr: Die säkulare Kultur produziert aus sich selbst heraus neue religiöse Bedürfnislagen. Diese artikulieren sich zum einen in Form einer frei vagabundierenden Religiosität (zum Beispiel New Age), deren Inhalte von einem prinzipiellen Synkretismus und Eklektizismus bestimmt sind, die sich selbst antiinstitutionell versteht, und die – im eigenen Anspruch – verbindliches Glaubenswissen nicht mehr kennt, weil ihr „Religion“ allein Moment subjektiver Erfahrung ist. Die Entinstitutionalisierung der religiösen Erfahrung und damit deren prinzipielle Subjektivierung kennzeichnet im Kern die Bewegung gegenwärtiger „vagabundierender Religiosität“. Demgegenüber stellt der F. die, in der Sozialgestalt hoch organisierte, in den Glaubensbeständen gefügte und auf abrufbares „objektives“ Heilswissen angelegte Form gegenwärtiger Religiosität dar.

II. Das gegenwärtige Anwachsen fundamentalistischer Bewegungen, in ihren vielerlei Spielarten, läßt sich deuten als eine Antwort auf das beobachtbare Unbe-

hagen an der Moderne und den sie tragenden Gewißheiten.

Schon der christliche F. in den USA, der sich zu Beginn des Jahrhunderts formierte, verstand sich als Gegenbewegung zum Modernismus, der auch die christliche Welt ergriffen hatte. Dem Modernismus in Theologie und kirchlichem Handeln stellten die „fundamentalists“ ihre „fundamentals“ gegenüber, verstanden als absolute Wahrheiten, die den wissenschaftlichen Umschmelzungsprozessen, insbesondere der historischen Relativierung durch die historische Methode, entzogen sein und ihren absoluten Geltungsanspruch bewahren sollten: 1. die wörtlich-buchstäblich irrtumslose Unfehlbarkeit der Schrift; 2. die Ablehnung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft, auch außerhalb der Theologie, die solchem Bibelglauben widersprachen; 3. den Ausschluß aller, die solchen F. nicht teilten, aus dem Status eines wahren Christen; 4. die Überzeugung, daß die Politik in diesem „fundamentalistischen“ Sinne christlich sein müsse, der Staat zum Beispiel in seinen Erziehungseinrichtungen biblisch-fundamentalistische Wahrheiten vom Menschen vertreten müsse.

An diesem historischen Befund läßt sich das wesentliche Merkmal festhalten, das zur Signatur des F. in allen seinen Erscheinungsformen gehört: Der F. ist eine antimodernistische Bewegung, sowohl im Selbstverständnis seiner Anhänger, wie auch – mit manchen Einschränkungen – in der objektivierenden Außenbetrachtung.

In der gegenwärtigen Kulturlage gewinnt dieser Antimodernismus deshalb Faszination, weil er sichere Antwort weiß angesichts der fragil und brüchig gewordenen säkularen und säkularreligiösen Sinntraditionen (Fortschrittsgewißheitsschwund, Geltungsschwund des Glaubens an die Wissenschaft als säkularer Glaubens-

macht etc.). Im Rückgriff etwa auf voraufklärerische Traditionen weiß sich der F. getragen von Überlieferungen, welche die krisenhaft gewordene säkulare Glaubensgeschichte der Moderne überdauert und überlebt haben. Dieses voraufklärerische Traditionsprinzip ist zum Beispiel für den protestantischen F. die exklusive Geltung des fundamentalistischen Schriftverständnisses, im katholischen F. die Gültigkeit der kirchlichen Tradition und Autorität, im Islam der theokratische Gedanke, wie er in der Sharia formuliert ist, im feministischen F. der Rückgriff auf das „Matriarchat“.

Diese Traditionen haben für den F. den Rang unbezweifelbarer Autorität, d. h. in einer Welt zerfallender Autorität weiß sich der Fundamentalist gebunden und gehalten von einer Autorität, die dem programmatischen aufklärerischen Diskursmodell entzogen ist und damit auch der Bezweiflung, Problematisierung und Auflösung aller kulturellen und damit auch religiösen Autorität entzogen ist. Der Befund also heißt: Die Erlebniswelt des F. erlaubt es, den Krisenerfahrungen der Moderne, ihren äußeren und inneren Unsicherheitslagen zu begegnen. Dieser Befund läßt sich an den weiteren, hier nicht weiter ausgeführten Merkmalen des F. verdeutlichen (zum Beispiel: das geschlossene Weltbild des F., das fundamentalistische Eliteverständnis, das fundamentalistische Geschichtsverständnis, die Bedeutung der Bekehrung als biographiestrukturierendes Ereignis).

III. Der F. ist zu verstehen als *Herausforderung*. Diese bezieht sich vor allem auf folgende drei Felder: 1. das fundamentalistische Verständnis des Verhältnisses von

Religion und Politik. Das politische Ziel des F. ist die religiös garantierte *societas perfecta*. Damit fällt er programmatisch zurück hinter den Prozeß religionspolitischer Aufklärung, zu dessen Beständen es gehört, daß das politische Handeln den Freiraum zu sichern hat, in dem *unterschiedliche* religiöse und weltanschauliche Orientierungen gelebt werden und nebeneinander bestehen können. Damit kann der F. nicht leben. Denn ihm sind alle anderen Orientierungen Irrtum und Abfall von der Wahrheit: ein religiöses und damit auch politisches Dissidenten-

tum. 2. das fundamentalistische Verhältnis von Wissenschaft und Glaube. Der F. will den Glauben wissenschaftlich absichern (zum Beispiel der Kreationismus). *Hier* ist der F. der Moderne viel mehr verhaftet, als er selbst weiß. 3. die *prinzipielle* Dialogfähigkeit des F.

Solchen Herausforderungen läßt sich nicht begegnen mit der Haltung postmoderner Beliebigkeit. Vielmehr: Einer an sich selbst unsicher gewordenen Kultur ist durch den F. die Frage gestellt, aus welchen geistigen Quellen und Kräften sie künftig leben will.

Erfahrungen in der „Züricher Schule“

Die folgenden Passagen stammen aus einem Interview, das in der Schweizer Zeitschrift »Bresche« (Nr. 88–314) publiziert wurde. Es berichtet von den Erfahrungen einer Studentin in der „Züricher Schule“ (ZS; s. u. S. 104f).

„Als ich persönliche Probleme hatte, Liebe und so weiter, empfahl mir einer ..., diese bei einem Psychologen der ZS zu besprechen. Ich hab mich dann von meinem Freund getrennt, lernte einen Mann der ZS und über ihn vermehrt auch andere Leute kennen... Daß man über die Liebe in die ZS kommt, ist relativ häufig. Es ist das Ziel, immer den Partner oder die Partnerin von außerhalb in die Gemeinschaft einzuführen, da die Auffassung besteht, daß eine Beziehung nur Bestand

haben könne, wenn beide ZS-Mitglieder sind.“

„Wie hast du den Eintritt erlebt?“

„Zuerst haben mich eigentlich nur die Eintrittstherapie und mein Therapeut interessiert. Mit der Zeit habe ich durch meine Gruppenbesuche realisiert, daß die sich alle kennen, viel zu reden haben, sich privat treffen, zusammenleben – und ich habe mich nicht zugehörig gefühlt... Es fiel mir auf, daß sie zum Teil dieselben Redewendungen brauchen wie der Therapeut. Später habe ich dann gemerkt, daß dieser redet wie der Liebling...“

Es wurde oft gesagt, da sei eine Arbeit, der Begründer sei Friedrich Liebling, und der habe die Entdeckung gemacht, und das habe kein Psychologe außerhalb wirklich zur Kenntnis genommen, nämlich die Verbindung zwischen Gesellschaftlichem und Psychologischem. Das hat mich

schon stutzig gemacht, daß keiner außer ihm das entdeckt haben soll. Ich hab' aber zu dem Zeitpunkt zu wenig gewußt, ich hab' zu wenig gelesen, daß ich es hätte widerlegen können.

Parallel dazu merkst du, daß man sich nach dem Gespräch um gewisse Leute schart, mit der Agenda in der Hand. Während du vielleicht etwas verloren dastehst, werden sie umringt, werden schon während der Veranstaltung mit Briefchen anvisiert... Man ist still, wenn sie reden und hört immer schön zu, man versucht das, was sie gesagt haben, nochmals in ähnlichen Worten widerzugeben. Und wenn so jemand eine Deutung formuliert, dann hat das Gesetzescharakter. [Anmerkung *Hemminger*: Unter Deutung ist hier eine tiefenpsychologische Deutung, eine Erklärung für Verhaltensweisen und Charaktermerkmale, zu verstehen.]

Das sind Leute, die früher mit Liebling in Verbindung gestanden haben und später dann, nach dem Tod von Liebling, mit Frau Kaiser. Die soziale Nähe zur Spitze der Hierarchie, zur Macht, hat ihnen eine Aura der Autorität verliehen. Wenn du mit jemandem, der innerhalb dieser Hierarchie eine gewisse Position innehat, Kontakte knüpfen konntest, dann hast du auch deine eigene Position verbessert. Dann wollten plötzlich wildfremde Leute mit dir abmachen, weil man gesehen hat, daß du mit dieser Autorität im Kaffee geessen bist.“

„Wegen der Gruppentherapie habt ihr auch persönlich voneinander gewußt. Wie hat sich das auf die Beziehungen ausgewirkt?“

„Katastrophal. Du hast über Leute Bescheid gewußt, die du gar nicht persönlich gekannt hast. Du hast gehört, der und der hat ‚vorgelegt‘... und hast die Deutung gleich mitgeliefert bekommen; der eine ist ein Menschenverächter, das ist einer, der andere skrupellos ausnimmt.

Dann war für dich klar, mit so einem will ich nichts zu tun haben. Du hast zwar kein Wort mit ihm gewechselt, aber Tausende von Leuten haben gewußt, welche Deutung einer verpaßt bekommen hat. Diese Leute waren oft verbittert, einsam und manchmal auch suizidgefährdet. Sie waren stigmatisiert.“

„Aber die ‚Lieblings‘ sind doch so lieb miteinander?“

„Tatsächlich werden Konflikte allerhöchstens in den privaten Beziehungen manifest, in der Liebe, der WG. Aber verlangt wird das friedliche, ruhige Gespräch, jede Aggression ist der Beweis für deine psychische Unzulänglichkeit. Aggression gibt es nur unter irritierten Menschen. Und wenn du nicht als ‚irritiert‘ gelten möchtest, dann darfst du dich nicht ärgern, wütend werden, den anderen anschreien. Es muß immer auf der rationalen, sachlichen Ebene bleiben. Das hat es unmöglich gemacht, bestehende Konflikte zur Sprache zu bringen. Doch Emotionen lassen sich ja nicht völlig ausschalten. Ich habe oft erlebt, wenn ich intensiv auf jemand reagiert habe, daß man mir gesagt hat: Nein, so nicht, in dem Ton rede ich nicht mit dir. Wir können einen Termin abmachen. Aber beim Therapeuten...“

„Wie haben die Beziehungen zwischen Therapeuten und Klienten ausgesehen?“

„... Zum Teil wünscht man sich das ja, daß einem jemand sagt, was zu tun ist. In einer verkarrten Situation ist man froh darum. Das hat sich aber so ausgewirkt, daß viele dem Therapeuten telefoniert haben, wenn sie ein Puff mit ihrem Freund hatten oder andere Probleme, dann hat man mitten in der Nacht dem Therapeuten telefoniert und gefragt, was man machen soll. Das ist irgendwie symptomatisch für die ganze Art von Beziehung. Ohne Therapeut warst du nur begrenzt handlungsfähig.“

Josef Sudbrack SJ, München

Eine römische Verlautbarung zur Meditation

Am 15. Oktober 1989 gab die »Kongregation für die Glaubenslehre« ein »Schreiben* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der christlichen Meditation« heraus. Es wurde von deutschen Presseorganen (KNA; »Publikum-Forum«) recht negativ, als quasi-„Verurteilung“ ostasiatischer Meditationsmethoden herausgestellt. Selbst die Veröffentlichung des Textes in der »Herder Korrespondenz« (Februar 1990; Überschrift: »Östliche Meditationsformen und christliches Gebet«) insinuiert einen negativen Tenor des Schreibens. Doch dem aufmerksamen Leser des ganzen (!) Textes zeigt sich ein besonnenes Aufgreifen der Anliegen christlicher Meditation und der Ermutigung, östliche Anstöße in sie zu integrieren.

Der Text ist ruhig und sachlich gehalten, greift die Fragen auf und gibt Schritt für Schritt weiterführende Antworten. Die *Einführung* (1–3) betont die Legitimität des „Bedürfnisses nach Schweigen, Sammlung und Meditation“ gerade für unsere Zeit, stellt die Frage „nach dem Wert ... nichtchristlicher Meditationsformen für Christen“ und schränkt die Thematik ein: nicht der therapeutisch-psychologische Aspekt. Selbstverständlich ist wohl, daß die Methoden an der „inneren Natur des christlichen Gebetes“ gemessen werden sollen.

* Der offizielle lateinische Text ist noch nicht in den »Acta Apostolicae Sedis« erschienen. Zitiert wird nach der durchnummerierten offiziellen Übersetzung: »Verlautbarungen des apostolischen Stuhls«, Heft 95, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

Und so wird (4–8) „das christliche Gebet im Licht der Offenbarung“ knapp dargestellt: Die „enge Beziehung“ zwischen der Offenbarung und dem Gebet gründet im Glauben an den biblischen Jesus als der „endgültigen Selbstoffenbarung Gottes“ und entfaltet sich im „trinitarischen“ und kirchlichen Bezug des Betens. *Verfehlte Gebetsweisen*“ (8–12) werden historisch erläutert: an der *Gnosis*, als sei die Materie minderwertig und könne eine „höhere Erkenntnis“ errungen werden, die den Glauben überflüssig macht. Der *Messalianismus* hingegen „identifizierte die Gnade des Heiligen Geistes mit der psychologischen Erfahrung seiner Gegenwart“; dadurch wurde das „Geheimnis“ Gottes in Erfahrungsdaten aufgelöst und „Trostlosigkeit“ nicht als „Anteilnahme an der Verlassenheit unseres Herrn am Kreuz“, sondern nur als Zeichen der Gottverlorenheit hingestellt. Gemeinsam ist diesen Irrtümern, daß sie „den Weg Christi auf Erden... als überholt“ betrachten. Hier wird der Text konkret und fragt, inwieweit man „das Absolute ohne Bilder und Begriffe“ mit der „Majestät Gottes“, „die über die endliche Wirklichkeit erhaben ist“, identifizieren und daher „die Betrachtung der Heilswerke“ des AT und NT und den „Gedanken an den einen und dreifaltigen Gott, der die Liebe ist“, aufgeben dürfe. Doch auch dazu heißt die Antwort nicht einfachhin Nein, sondern: „Diese und andere analoge Vorschläge ... müssen ständig genau nach Gehalt und Methode überprüft werden.“ Und so beschreibt ein nächster Teil den „christlichen Weg der Vereinigung mit

Gott“ (13–15) und staunt, „daß in der christlichen Wirklichkeit alle im Gebet anderer Religionen präsenten Anliegen über jedes Maß hinaus erfüllt werden, ohne daß damit das persönliche Ich und seine Geschaffenheit aufgelöst werden und im Meer des Absoluten untergehen muß.“ Die „*Fragen der Methoden*“ (16–25) stellen im nächsten Abschnitt den „geistlichen Vater“ „als im Gebetsleben kundigen Lehrer“ heraus und bauen ihre Hinweise nach den klassischen „drei Stufen im Leben der Vollkommenheit“ auf. Die „*Aszese und Reinigung*“, die zur „*Apathia*“, „*Gelassenheit*“, „*Indifferenz*“ führen soll, tötet (ein paulinisches Wort!) nicht die „*Leidenschaften*“ ab, sondern „deren egoistische Tendenz“. Eine solche „*Entleerung*“ muß zusammengehen mit der „*liebvollen Aufmerksamkeit für Gott*“. Der Text zitiert dazu Augustinus, dessen „*Tiefer als mein Innerstes*“ zugleich ein „*Höher als mein Höchstes*“ ist. „*Dogmatisch*“ (der Text betont dies in Absetzung von psychologischen Aspekten) geht dies nur im Kontakt zu Gottes „*Selbsthingabe in seinem menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohn*“. Zur zweiten Stufe der „*Erleuchtung*“ weist der Text auf die Taufe als Grundlage hin. Und auf der dritten Stufe der „*Vereinigung*“ wird betont, daß die Erfahrung „eines Geschöpfes, das sich nur in der Gnade sicher weiß, ... wie (es) sich Gott naht, nicht auf irgendeiner Technik im strengen Sinn des Wortes“ beruhen darf. Wiederum darf die behutsame Einschränkung: „*Technik im strengen Sinn des Wortes*“ nicht überlesen werden; denn damit wird der Versuch abgelehnt, die Begegnung mit Gott „*technisch*“ herbeizuzwingen. Das nächste Kapitel empfiehlt nun gleichsam im Gegenzug „*psychophysische-körperbezogene Methoden*“ (26–28); es zeigt aber zugleich den für das Gebet „*bloß relativen Wert*“ des Achtens auf

„*Stellung und Haltung des Körpers*“. Solche Methoden, die sich auch im Jesusgebet finden, sind im „*äußeren Trubel*“ unserer Zeit zwar „*vielen eine wirkliche Hilfe*“, innerlich entspannt vor Gott zu stehen. Aber die Kriteriologie zeigt, daß sie nicht alle auf einer Ebene liegen. Der Text gibt als Kriterium die Leichtigkeit und Unmittelbarkeit, ihren Erfahrungsgehalt „*vom materiellen Zeichen zur gesuchten geistlichen Wirklichkeit*“ hinüberzuführen. Auf der Linie der großen Meister christlicher Spiritualität wird weiter ausgeführt: Dem „*Gefühl der Ruhe und Entspannung*“, besonders auch den „*Empfindungen von Licht und Wärme, die einem geistlichen Wohlbefinden gleichen*“, dürfe man nicht von selbst schon, „*ohne daß die sittliche Haltung des Betreffenden dem entspricht*“, einen mystisch-symbolischen Gehalt der Gotteserfahrung zuerkennen.

Das zusammenfassende Schlußkapitel mit der biblischen Überschrift „*Ich bin der Weg*“ (29–31) hebt noch einmal hervor, daß „*die Liebe Gottes einziger Gegenstand der christlichen Kontemplation*“ ist, und daß deshalb keine Methode sich „*mit dem betrachteten Gegenstand, der freien Liebe Gottes, auf eine Stufe zu stellen*“ hat; das aber geschähe, wenn aus der bereitenden Meditation zugreifende Methode und besitzende Erfahrung würde.

Bei den Anmerkungen sind die Kirchenväter- und Mystiker-Verweise wohl am wertvollsten. Dort hätte ich mir gewünscht, daß man beim Erwähnen der „*transzendentalen Meditation*“ genauer zwischen der Gruppe der TM und der allgemein-menschlichen Methode des psychomatischen Wiederholungsgebets trennt und Meister Eckhart nicht als pantheistisch zitiert hätte (vgl. dagegen die kluge Einführung, die Denzinger-Schönmetzer in dessen Verurteilungsbulle gibt).

Zum Ganzen aber ist zu sagen, daß wir es mit einem kurialen Text zu tun haben, der besonnen abwägt, der gleichsam von außen zur Mitte, von dem christlich Selbstverständlichen zur Unterscheidung führt. Auf der Basis des Christentums kann manches anders formuliert, können andere Akzente gesetzt, kann aber der Text selbst kaum ohne Zerstörung dieser christlichen Basis abgelehnt werden. Vielleicht wäre es gut gewesen, an einigen Stellen noch konkreter zu sprechen und auf diesen oder jenen (gelungenen oder mißlungenen) Versuch hinzuweisen, christliches Anliegen und östliche Anstöße zu verbinden. Aber das ist Aufgabe des konkret gelebten pluralen Christentums und nicht eines übergreifenden offiziellen Papiers. Wie sehr man aber einen konkreteren Text mißverstanden hätte, lassen die oben erwähnten unsachlichen Stellungnahmen ahnen.

Informationen

PSYCHOTRAINING

Der »Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis« und die „Züricher Schule“. (Letzter Bericht: 1990, S. 83f) In letzter Zeit treffen sowohl bei der EZW als auch bei den Weltanschauungsbeauftragten der Landeskirchen vermehrt Anfragen ein, die sich auf den »Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis« (VPM) beziehen. Auch die Dachorganisation deutscher Elterninitiativen, die »Aktion für geistige und psychische Freiheit« (AGPF) in Bonn, befaßte sich aus diesem Anlaß mit dem Verein. Den Hintergrund des VPM bildet die sogenannte »Züricher Schule« der Psychotherapie, ein etwas hochtrabender Name für die Anhängerschaft des (inzwischen verstorbenen)

Friedrich Liebling, der selbst ein Vertreter der Adlerschen Individualpsychologie war. Diese Schule läßt sich am ehesten mit *Josef Rattner*, seiner Therapie und seiner Anhängerschaft in West-Berlin vergleichen. Rattner selbst war Pflegesohn Lieblings.

Doch zuerst nach Zürich: Jahrzehntlang existierte dort eine „psychologische Lehr- und Beratungsstelle“ des Friedrich Liebling. Nach der Stiftungsurkunde handelte es sich um ein „Lehr-, Forschungs- und Beratungszentrum für Ehe- und Erziehungsfragen, Berufs- und Studienberatung, Erteilung von Nachhilfeunterricht auf psychologischer Grundlage, Psychotherapie, Gruppentherapie in Klein- und Großgruppen“. Als Anhänger wurden besonders Lehrer, Schüler, Studenten und Eltern geworben, und Liebling selbst legte seiner Lehre den Namen „Züricher Schule“ (ZS) bei. Die Geschichte der ZS war allerdings auch eine Geschichte von Auseinandersetzungen mit dem Vorwurf der Sektiererei. Viele ehemalige Mitglieder, politische Gruppen und Personen der Gesundheitspflege wollten oder mußten sich mit der ZS anlegen, und der Streit wurde außer in den Medien auch vor Gerichten ausgefochten. Viele der hier genannten Tatsachen (und der dokumentierte Bericht einer Anhängerin; s. o. S. 100f) wurden von Geschädigten und Gegnern der ZS gesammelt, die sich unter dem Namen »*Psychostroika*« zusammenschlossen. Natürlich ist die bloße Existenz vieler Konflikte kein Beweis dafür, daß es sich um eine ideologische oder gar totalitäre Gruppe handelte. Es gibt andere Gründe genug, die zu Konflikten führen können. Die ZS selbst hat die Vorwürfe immer bestritten. Aber in ihrem Fall ließen sich andere Gründe für das Konfliktpotential schwer ausmachen, denn die Ideen der Individualpsychologie selbst sind fachlich respektabel und konnten in der Tiefen-

psychologie-Hochburg Zürich kaum als anstößig gelten. Auffällige Besonderheiten der psychologischen Lehre oder der Praxis gab es kaum, sieht man einmal von den sogenannten „Großgruppen“ ab, bei denen persönliche Probleme vor 50 bis 500 Leuten verhandelt werden. Aber selbst diese höchst problematischen Großgruppen gibt es auch anderswo. Auffällig war also gar nicht das „Angebot“ der ZS selbst, sondern vor allem die Intensität, mit der die Mitglieder an und für sich „normale“ Angebote wahrnahmen. Einige Beispiele: Zweimal jährlich wurden Kongresse mit 2000–3000 Teilnehmern abgehalten. Ebenfalls zweimal jährlich fanden Gemeinschaftsferien statt. Zahlreiche Wohngemeinschaften und wöchentlich stattfindende Lesegruppen vervollständigten das Angebot, in dem man praktisch seine ganze Freizeit verbringen konnte. Eine solche umfassende Vereinnahmung der Mitglieder nährt den Verdacht, daß in der ZS eine absolut gültige, psychologistische Lebensorientierung in die soziale Praxis umgesetzt wurde.

1986 spaltete sich die ZS, nachdem Liebling selbst schon 4 Jahre tot war. Etwa 90% der Mitglieder organisierte sich in dem »Verein zur Förderung der psychologischen Menschenkenntnis« unter der Führung von *Frau Kaiser*. Dieser Verein will die Arbeit der ZS im Sinn Friedrich Lieblings weiterführen, will aber auch nicht mit der früheren „Züricher Schule“ identifiziert werden. Eine Aufarbeitung der problematischen Vergangenheit der ZS wurde von außen vielfach angemahnt, ist aber zur Zeit im VPM noch nicht zu erkennen. Im Gegenteil, der Verein setzt die früher von der ZS in der Schweiz verfolgte Taktik fort, Kritiker schon aus geringfügigen Anlässen juristisch zu bedrohen. Solche Einschüchterungsversuche könnten auch auf diejenigen kirchlichen

und staatlichen Fachleute im Bereich der Bundesrepublik und West-Berlins zukommen, die sich mit dem VPM kritisch befassen müssen.

Deutsche Aktivitäten des VPM sind zur Zeit aus West-Berlin, Köln, Freiburg/Brsg. und Hannover bekannt, aber sicherlich nicht auf diese Städte beschränkt. Nachdem sich die Führung des Vereins konsolidiert hat, muß mit einer Expansion auch in Deutschland gerechnet werden. Eine Bewertung dieser Entwicklung läßt sich noch nicht vornehmen. Solange die Bedenken gegen den Verein, die sich großteils aus der Vergangenheit der ZS nähren, nicht nachhaltig ausgeräumt sind, kann der VPM aber nicht als Anlauf- und Therapiestelle für Menschen mit seelischen Problemen empfohlen werden. he

HINDUISMUS

Von der Religionsbühne abgetreten. Zu Rajneeshs Tod. (Letzter Bericht: 1987, S. 140) Als Rajneesh, erst 58 Jahre alt, am 19. Januar d. J. in Poona starb, hatte er sich im Grunde schon überlebt. Seit dem Scheitern seiner großen Oregoner Utopie im Jahr 1985 hat er für seine Sache nichts Rechtes mehr zustandegebracht. Anfang 1987 nach Poona zurückgekehrt, konnte er zwar konsolidieren, was sich aus den Trümmern hatte retten lassen. Der alte Schwung aber war dahin.

Rajneeshs Identitätsproblem. 1988 war er seine alte, belastete Bhagwan-Identität leid und begann, unsicher an einer neuen zu basteln. Zunächst schaffte er den *Bhagwan-Titel* („der Verehrungswürdige“) ab, nicht nur für sich, sondern gleich für alle Großen der Menschheit überhaupt. Statt dessen erklärte er sich im Januar 1989 zum „Buddha“. Nicht zu irgendeinem „Erwachten“, sondern zum

Gautama Buddha selbst. Dessen Seele habe er als Gast angenommen, auf ihn sei sie jetzt angewiesen. Nach vier Tagen kündigte er die „Gastfreundschaft“ mit rüden Worten auf. Buddhisten hatten gegen die (längst gebräuchliche) lästerliche Zusammenstellung „Zorba The Buddha“, die eine Synthese von Materialismus und Spiritualität signalisieren soll, Einspruch erhoben.

Von den Hindus hatte er sich Anfang 1989 schon feierlich getrennt: „Indem ich Gautama Buddha als meine Seele akzeptiere, gehe ich völlig aus der Hindu-Gemeinschaft heraus, ebenfalls aus der Gemeinschaft der Jains.“ Jetzt hatte er sich auch noch mit den Buddhisten überworf-

Sein Entschluß, einfach „Shree Rajneesh“ zu sein, hielt auch nur kurze Zeit vor. Da seine Anhänger sich bei dieser schlichten Anrede „wie in einem luftleeren Raum“ fühlten, ließ er sich ab März 1989 mit dem „altjapanischen“ Wort „Osho“ anreden, so wie Bodhidharma, der Urvater des Zenbuddhismus, von einem seiner Jünger angesprochen worden sei. Bis August war er nun „Osho Rajneesh“, ab September nur noch „Osho“: „Ihr werdet einem neuen Mann gegenüberstehen.“

Seitdem nennen sich mehr und mehr Rajneesh-Zentren OMC: »Osho Meditation Center«. In Poona etablierte sich die »Osho-Multiversity«, mit vier Fakultäten: »Center for Transformation«, »Mystery School«, »Schule für kreative Künste« und »Schule für Martial Arts«. Der Rajneeshdham Ashram in Poona wurde in »Osho Commune« umbenannt.

Die häufigen Namenswechsel wären nicht der Rede wert, wenn sich darin nicht das alte Identitätsproblem Rajneeshs und seiner Anhängerschaft dokumentierte. War er nun ein Psychoguru, ein esoterischer Meister in der Gurdjieff-Tradition, ein hinduistischer bzw. bud-

dhistischer Tantriker, ein Zenbuddhist oder was sonst? Indem er alles zugleich sein wollte, wurde er keiner Rolle gerecht. Er war, in den Worten seines Biographen R. C. Prasad von 1978, ein „genialer Assimilator“. Er hat seine Botschaft – oft auf originelle und intelligente Weise – im Gewand des Zen-Meisters, des Sufi-Sheiks, des hinduistischen Tantrikers, des chassidischen Rabbis und des christlichen Mystikers verkündet und das Kunststück fertiggebracht, sie alle dasselbe sagen zu lassen, nämlich genau das, was er schon immer gemeint hat. Er ist in die Rolle des Täufers und Jesu ebenso wie in die des Buddha geschlüpft. Viel Neues hat er nicht gesagt. Im Grunde hat er immer nur sich selbst gepredigt, indem er alle religiösen Traditionen der Menschheit synkretistisch um sich selbst als den Erleuchteten und Meister gruppierte. Die Traditionsströme des Ostens und des Westens waren allesamt Wasser auf seine gierigen Mühlen.

Meister synkretistischer Verwertung.

Deshalb muß man der Charakterisierung des Rajneeshismus als einer „neohinduistischen Konfession“ durch F.-W. Haack (in »idea-spektrum« 6/90) energisch widersprechen. Rajneesh ist der typische synkretistische Guru und zugleich der beste Beleg, daß man den Synkretismusbegriff nicht aus dem theologischen Verkehr ziehen darf. Gewiß sind synkretistische Prozesse überall am Werk, und der Neohinduisismus neigt selbst zu einer synkretistischen Religionssynthese. Die eigentliche synkretistische Versuchung, gegen die sich im Blick auf Rajneesh übrigens auch die deutschen Buddhisten gewendet haben, besteht darin, daß Leute wie er die religiösen Traditionen der Menschheit plündern, um eine synkretistische Selbstenzenierung als Weltheiland zu veranstalten. Rajneeshs synkretistischer Mei-

sterkult ist der totale Triumph der westlichen Bedürfnislage über die Authentizität östlicher Religionen. Nicht von ungefähr kam sein letzter Name aus der Zen-Tradition. Nichts eignet sich besser dazu, alles offen zu lassen, als die „offene Weite“ und die „Leerheit“ des Zen.

Nach der Verbrennung der Leiche Rajneeshs sangen seine Anhänger, während die Urne mit seiner Asche vorübergetragen wurde, »Allah illah« und »Wahe Guru, Wahe Guru« – die heiligen Worte der Muslime und der Sikhs. Den Buddhisten stahl man, mit leichten Abwandlungen, ihre dreifache Zufluchtsformel und machte daraus ein Ritual der Bhagwan-Verehrung. Eine Wochenendveranstaltung mit dem Ziel, awareness, understanding und meditation zu üben, wird als »AUM-Wochenende“ angeboten, und AUM ist nur eine andere Schreibweise von Indiens heiligster Silbe „Om“. Eine „Therapiesitzung“, bei der zwei Personen eine dritte berühren und massieren, wird als „Devotion“ bezeichnet.

Rajneesh war ein Meister der Kunst, die freischwebenden religiösen Elemente aufzusammeln und weitere Brocken aus dem Gestein der religiösen Traditionen herauszubringen. Seine Anhänger haben fasziniert gelauscht, wenn er ihnen Konfuzius und Lao-tse, Buddha und Mahavira, Jesus und Dionysius Areopagita mundgerecht servierte, in seiner eigenen Deutung natürlich, von den jeweiligen Wurzeln losgelöst. Mögen auch manche auf dem Umweg über Rajneesh zu den tieferen Quellen vorgestoßen sein – aufs Ganze gesehen hat er das Gegenteil bewirkt und die konsumistische Haltung gegenüber der Religion gefördert. Er hat von den Wurzeln gelöste Religiosität angeboten und die Menschen um das Wesen der Religion betrogen, vom Evangelium Jesu Christi ganz zu schweigen. Auch darin war er ein Produkt der westlichen Bedürf-

nislage. Um aus allen diesen traditionellen Elementen eine neue Religion zu formen, dazu fehlte ihm Entscheidendes, vor allem der Ernst. Er hat eine Zeitlang auch die Rolle eines Religionsgründers gespielt, aber eben nur als ein begabter Schauspieler auf der Bühne der Religionsgeschichte. Obendrein war das Drehbuch schlecht, und das Ensemble ließ zu wünschen übrig.

Hier liegt die Grenze aller Verweise auf vergleichbare Erscheinungen im Christentum und in anderen Religionen. Auch Franz von Assisi war auf seine Weise ein Aussteiger; seine Anhänger wurden belächelt und verhöhnt. Aber ihre Bedürfnisse wurden nicht von einem Rolls-Royce-fahrenden Meister ausgebeutet, der sich auch noch zynisch zum Luxus und zur Religion für die Reichen bekennt. Die Rajneesh-Bewegung demonstriert die Notwendigkeit, im religiösen Bereich zwischen echt und unecht, Original und Kopie, Gebrauch und Mißbrauch, Nachvollzug und Selbstinszenierung sorgfältig zu unterscheiden.

Der Meister als Liebesobjekt. Auch was den Zusammenhang zwischen Religion und Sexualität bei Rajneesh betrifft, sollte man nicht rechtfertigend darauf verweisen, daß es diesen Zusammenhang ja auch anderswo gibt. Rajneesh mobilisierte ungeniert sexuelle Gefühle, um Hingabe an sich selbst auszulösen. Dem erstaunten, der Religion entwöhnten Europäer erklärte er unverblümt, daß Spiritualität und Sexualität zwei Seiten derselben Sache sind: Religion als „kosmischer Sex“. Jeder sexuell gesunde Mensch hat also, trotz Bonhoeffers religionslosem Zeitalter, einen Zugang zur Religion – ein Argument mehr gegen sexuelle Repression. Und umgekehrt: Wer in der Hingabe zum Meister lebt, gewöhnt sich den Sex allmählich ab. So wurde aus dem an-

fänglichen „Sex-Kloster“ nach und nach eine sexuelle Entwöhnungsanstalt, verstärkt durch die Angst vor dem AIDS-Virus, die in den Kreisen der Sannyasins grassierte. Viele Geschiedene und Partnerschafts-Geschädigte fanden den Weg zu Rajneesh, um sich versichern zu lassen, daß feste Partnerschaften nur Besitz- und Unterdrückungsverhältnisse sind. Die freiwerdenden Kräfte wurden auf die Mühle der Guruverehrung gelenkt. Rajneesh bot sich unverhohlen als Liebesobjekt an. Sannyasin zu werden bedeutete, „eine Liebesaffäre mit ihm zu haben“, mit ihm „intim zu werden“. Darum war der Wechsel seiner Rollen (und seiner Rollen) für sie stets ein bewegendes Ereignis. Die Faszination der Rajneesh-Bewegung erklärt sich größtenteils aus der „mystischen Manipulation“ der Sexualität.

Andererseits wollte er nur der Auslöser innerer Prozesse sein. Die Sannyasins lernten bei ihm, als passive „Zeugen“ (ein Begriff aus dem indischen Yoga!) ihre Aufmerksamkeit auf innere Vorgänge zu richten und eine Haltung der Bewußtheit, der awareness, einzunehmen. Egal wie du lebst – Hauptsache du lebst bewußt. So ist die Rajneesh-Bewegung zugleich ein Bhagwan- (bzw. Osho-)Kult und ein Awareness-Kult geworden, Rajneesh ein Symbol für die Höchstwerte der Psychokultur.

Theologen, die sich von Rajneesh eine Vitalisierung des eigenen religiösen Lebens und der Kirche erhofft haben, müssen von der Entwicklung der achtziger Jahre hin zum Bhagwan/Osho-Kult und zum Awareness-Kult enttäuscht sein. In Wirklichkeit war der Geist der Rajneesh-Bewegung von Anfang an dem Geist Christi fremd. Zu massiv und dominierend waren die mobilisierten Kräfte der Sexualität und Vitalität, zu sehr wurden sie der Verehrung des Meisters dienstbar gemacht. Zu einseitig wurde das künst-

lich produzierte Wohlgefühl zum Maß aller Dinge. (Es ist aufschlußreich, daß ein Berliner Center sich »Akademie für Lebenslust« nennt. Gibt's auch ein Diplom dafür?) Die Spiritualität der Rajneesh-Bewegung, wenn man von solcher überhaupt sprechen darf, ist nicht geeignet, die narzißtische Bezogenheit des modernen Menschen auf sich selbst aufzubrechen und ihn auf den realen Mitmenschen und auf Gott hin zu öffnen.

Überlebenschancen? Nach dem ISKCON-Gründer Swami Prabhupada und dem Scientology-Boß Ron Hubbard ist mit Rajneesh nun der dritte Gründer-Meister der acht „klassischen“ konflikträchtigen religiösen Bewegungen von der Bühne abgetreten. Von diesen dreien dürfte Rajneesh derjenige sein, der für seine Bewegung am unentbehrlichsten ist. Der Meister als Liebesobjekt – das gab es so ausgeprägt nur noch bei Guru Maharaj Ji. Dazu kommt, daß Rajneesh selbst immer wieder die Unentbehrlichkeit des Meisters betont hat. Für das Nachfolgeproblem hat er offensichtlich eine doppelte Lösung gefunden: Ein „innerer Kreis“ von 21 Mitgliedern der »Osho Kommune« ist mit der Leitung betraut worden. Den Vorsitz bzw. stellvertretenden Vorsitz haben zwei Männer inne (Jayesh und Rajneeshs Leibarzt Amrito). Die Sekretärin Anando soll aber zugleich als „Medium“ fungieren. Rajneeshs persönliches „Charisma“ wird also teilweise institutionalisiert, teilweise durch mediale Durchgaben ersetzt. Faktisch werden sich viele Rajneesh-Anhänger (mit und ohne Anführungszeichen) unter ihrem bürgerlichen oder Sannyasin-Namen in der allgemeinen Psycho- und Esoterikszene wie Fische im Wasser bewegen. Berufs- bzw. Ausbildungsabbrecher werden keine andere Wahl haben als in der Bewegung zu bleiben und dort ihr wirtschaftliches Auskom-

men zu finden. Ein gewisses Maß an Zusammenhalt ist also schon durch soziologische Faktoren gewährleistet. Ob freilich die Wallfahrten nach Poona im bisherigen Umfang anhalten werden, nachdem nur noch Rajneeshs Asche im dortigen Chuang Tsu-Zimmer zu verehren ist, muß bezweifelt werden. Auch mediale Durchgaben aus dem Jenseits im Stil der Brahma Kumaris werden nicht das befriedigen können, was der Rajneesh-Bewegung den Zulauf verschafft hat: das Bedürfnis nach ekstatischer Hingabe und nach machtvoller Selbsterfahrung. hu

REDAKTIONELLER HINWEIS

Durch einen technischen Fehler wurde im Hauptartikel des letzten »Materialdiensts« über die „Norweger Bewegung“

ein Abschnitt vertauscht. MD 3/1990, S. 63, linke Spalte, muß es oben richtig lauten:

[„...Gottes lebendige Gemeinde wur-] de da von neuem geboren. Sie ist ‚organisiert‘ durch das Leben in Christus, und es ist die Wanderung durch das Licht, das die Freunde vereint. Aksel J. Smith schrieb: ‚Nur das Leben kann alle Glieder in einem Menschenleib zu einer vollkommenen Zusammenarbeit vereinen, und es ist nur Christi Leben in uns, das zu einer vollkommenen Einheit und Zusammenarbeit führen kann in Verbindung mit dem Haupt, welches Christus ist. Gemeinschaft auf andere Weise ist Menschenwerk und zu Mißerfolg verurteilt.‘“ (Aus: *Audun Erdal*, »Smiths Venner«. Wissenschaftliche Arbeit an der Theologischen Gemeindefakultät, Oslo 1984, S. 18.)

Buchbesprechungen

Hans Blumenberg, »Matthäuspasion«. *Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 307 Seiten, 19,80 DM.*

Was geht in einem heutigen Hörer vor, wenn er Bachs Matthäuspasion hört? Kann er sie so in sich aufnehmen, wie die Leipziger Gemeinde des Thomas-Kantors anno 1729? Daß die Musik Bachs ein ästhetisches Ereignis ist, dem man sich schwerlich entziehen kann, wird kaum zu bestreiten sein. Aber wer sie nur als „Kunst“ erlebt, schneidet der nicht eine Dimension ab, die für Bach unmittelbar in das Kompositorische einging und seiner Musik den für ihn selbstverständlichen Hintergrund gab: den theologischen Gehalt der Passionsgeschichte? Dieser Gehalt ist nicht nur Sache des neutestamentlichen Textes, sondern bestimmt Re-

zitative, Arien, Turbae und Choräle, also die das Passionsgeschehen begleitende Reflexion, wie sie von Bachs dichtendem Freund Henrici (genannt Picander) hinzugegeben war. Und da wird es besonders schwierig: Kann der heutige Hörer, wenn er Bachs Klänge hört, immer noch sein Herz bluten und in Tränen schwimmen lassen, wie es die Rezitative wollen? Oder zieht er sich, des Textes nicht achtend, in den kulinarischen Genuß großer Musik zurück und nimmt das Theologische nur noch als kaum begriffenen Hintergrund in Kauf?

Diese Frage hat den Philosophen *Hans Blumenberg* zu einer gründlichen Diagnose veranlaßt. Er will es genau wissen: Um was geht es in der Matthäuspasion? Was für ein Bild von Gott zeichnet sie? Was zu denken verlangt sie von uns? Nicht die Musik steht für Blumenberg im Zentrum, sondern das Geschehen der Lei-

dens- und Kreuzigungsgeschichte, und zwar nicht im Sinne des Berichts, sondern als Aufgabe, das Berichtete durch philosophisch-theologische Reflexion auf seine Aussagen hin abzuklopfen, mehr noch: auf Schlüssigkeit zu prüfen. Blumenberg tut das nicht als einer, der meint, alles schon zu kennen, der die christliche Position längst bezogen hat und dem Bachs Musik nur bestätigt, was er ohnehin glaubt. Blumenberg nimmt die Passion wörtlich und ernst, so ernst, daß seine Fragen keine Tabus zulassen, schon gar nicht den leichten Einwand, der Mensch dürfe Gott nichts vorrechnen oder wissen wollen, was Gott dazu trieb, seinen eigenen Sohn zu opfern und ans Kreuz schlagen zu lassen. Für den Philosophen Blumenberg fordert die Matthäuspassion genau hier die entscheidende Klärung: Weshalb mußte der Gottessohn leiden? Durfte geschehen, was geschehen war? Wenn schon der Menschheit geholfen werden sollte, ging das nicht anders als durch Blut? Jesus am Kreuz – das war fatal, aber war es das im Sinne eines echten Fatums, einer schicksalhaften Notwendigkeit? Und wenn: Wo bleibt dann die Freiheit eines Gottes, der als allmächtig gilt?

Blumenberg berichtet von einem Spruch, der die Aula seiner alten Schule, des Lübecker Katharineums, zierte und ihm in seinem Schülerdasein ein Problem aufgegeben hatte: „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.“ Was für ein Genitiv lag da vor? Der junge Gymnasiast verstand ihn als *subiectivus* und war sehr verwundert, als andere meinten, da ginge es um die Furcht *vor* dem Herrn. Konnte aber die Weisheit Gottes nicht gerade dort begonnen haben, wo Gott lernen mußte, sich zu fürchten, und zwar vor einer Schöpfung, die ihm mißlungen war? Denn da liegt für Blumenberg der Anfang aller Fragwürdigkeiten, die sich mit der

Passionsgeschichte verbinden: In der Priesterschrift der Bibel heißt es zwar nach der Erschaffung des Menschen, daß alles „sehr gut“ war. Aber dann geschieht der Sündenfall, die Schöpfung wird korrumpiert, der Tod tritt in die Welt, und alles das fällt auf Gott zurück: Er muß begreifen, daß seine Schöpfung und damit er selbst in Frage gestellt sind. War es denn angesichts des Lobpreises am letzten Schöpfungstag bereits vorgesehen, daß über diese Welt einmal Gericht zu halten sei? Entweder ist die Welt sehr gut, dann braucht sie nicht gerichtet zu werden, oder sie ist es nicht, und dann muß man ihr Versagen ihrem Schöpfer zurechnen.

Ferner: War Gott durch den Ungehorsam Adams so beleidigt worden, daß er nicht verzeihen konnte? Was für ein empfindlicher Gott, der sich derart beleidigen läßt! Oder ist da noch etwas im Spiel, etwas, das gar nicht zu Gott und zum Menschen gehört, sondern sich als unvorhergesehene Gegenmacht aus dem Dunkel erhebt: ein Durcheinanderwerfer (*diabolo*), mit dem Gott nach dem Sündenfall einen Handel abschließen muß? Dann wäre der Tod Jesu am Kreuz Bezahlung eines Lösegeldes, um die Menschen wieder freizukaufen (allerdings nur in ein neues Eigentumsrecht, das Besitzrecht Gottes). Oder ist Golgatha ein kultisches Opferritual, wie die Bachsche Sopranarie Nr. 58 andeutet (»Aus Liebe will mein Heiland sterben...«)? Überhaupt: Wozu der ganze Umweg über eine seltsame Heilsgeschichte mit Passion und Kreuzestod? Hätte nicht Gott in seiner Güte ein Machtwort sprechen und die Last der Sünde auch ohne Blutzoll von den Menschen wegnehmen können?

Solche Fragen sind mehr als skeptische Nörgelei. Seit ihren Anfängen hat sich die christliche Theologie mit ihnen herumgeschlagen; insofern sind sie nicht einmal

neu, aber für den heutigen Hörer der Matthäuspassion treten sie zurück angesichts einer Musik, die so schön ist, daß man keine Fragen mehr stellen mag. Wenn Blumenberg trotzdem darauf insistiert, ihnen nachzugehen, deckt er Nachholbedarf auf, ähnlich wie etwa *Hans Küng*, der einmal sagte, die alten Antworten der Patristik mit ihren juristischen Kategorien könnten heute nicht mehr genügen, eine Begründung des Heilsgeschehens zu liefern (in: »Christ sein«, VI,2); Alternativen hat aber auch Küng nicht zu bieten, nur die vage Ausrede, unsere Vernunft reiche nicht hin, Gottes Wege zu erforschen. Handelt es sich denn bei der Passion tatsächlich um *Gottes Wege*? *Uta Ranke-Heinemann* hat auf das Desolate im Zusammenhang zwischen Kreuzestod und Heil hingewiesen: Die Kreuzigung Jesu setzte einen Moralzustand der Menschen voraus, der die brutalste Hinrichtungsweise als Recht ansah; nach Abschaffung der Todesstrafe durch entsprechend wirkende „Aufklärung“ hätte Gott also seinen angeblichen Heilsplan gar nicht ausführen können. Entweder unterstellt man Gott, daß er in raffinierter Weise die moralischen Schwächen der Menschen ausnutzte, um seinen Gnadenakt in Szene zu setzen, oder man begnügt sich mit der zwar ermüthenderen, aber einleuchtenden Feststellung, daß nicht Gott den Tod seines Sohnes wollte, sondern daß Menschen einen Menschen namens Jesus umgebracht haben!

Um aber auf Blumenberg zurückzukommen: Sein Resümee scheint zwar in dem Gekreuzigten den gestorbenen Gottessohn zu sehen, doch mit der an *Nietzsche* orientierten Gleichung, daß dann nach der finsternen neunten Stunde Gott selbst tot war. Gott lebt nur noch in der Erinnerung der Menschen, wozu Bach seinen Teil beigetragen hat: Der Mensch ohne Gott definiert sich aus dieser Erinnerung,

und um sich selbst zu erhöhen, erhöht er Gott in grübelnder Stilisierung zu einem Wesen, dem nichts fehlen darf – zur höchsten Vollkommenheit. Nur: „Seinen Gott hochzutreiben ist ihm die Betreuung seiner eigenen Sache.“ So wird der erinnerte Gott zur Chiffre des Übermenschlichen. Noch einmal zitiert Blumenberg Nietzsche, aber mit einer überraschenden Wendung: Der neue Übermensch könnte am Ende der sein, der sich selbst „über“ ist, der aus der Übertreibung Gottes in Erschöpfung fällt und nicht mehr weiter weiß.

Man muß mit Blumenbergs Nietzsche-Adaptionen nicht unbedingt einverstanden sein, aber die Passionsgeschichte einmal auf den Prüfstand zu bringen, und hinter die Musik Bachs zurückzufragen, ist ein Unternehmen, das seine Rechtfertigung aus den zahlreichen Funden bezieht, die Blumenberg durch sein Fragen ans Licht bringt. Heutige Christen sind gar zu leicht geneigt, ihr Geschäft im Gesellschaftlichen, gar im Politischen zu sehen: Engagement ist gefragt. Daß da ein Philosoph von außen her Theologisches in Gang bringt, sollte nachdenklich machen. Auch wenn die Probleme nicht neu sind, so werden sie doch neu gesehen und formuliert. Allerdings beginnen mit diesen Formulierungen auch die Schwierigkeiten des Buches. Denn Blumenberg ist nicht nur gestreich; er bemüht sich zudem, gestreich zu schreiben, und dabei stellt er sich selbst ein Bein, immer wieder. In die eigene Diktion verliebt zu sein, mag angehen. Doch wo diese Verliebtheit dazu führt, daß Sätze gekräuselt werden, bis man sie kaum noch verstehen kann, schlägt Stilistik in Arroganz dem Leser gegenüber um. Vielleicht hätte Blumenberg gut daran getan, sein Buch nur für sich zu schreiben. Aber andererseits wäre das schade gewesen.

Bruno Heller, Wyk auf Föhr

Hans-Martin
Barth
**Einander
Priester sein**

Allgemeines Priestertum
in ökumenischer Perspektive.

(Kirche und Konfession, Band 29). 1990.

Ca. 256 Seiten, kart. DM 38,-

*Christsein heißt:
vor Gott und den Menschen
für einander eintreten –
einander Priester sein.*

V&R

**Vandenhoeck
& Ruprecht**

Göttingen/Zürich

Hans-Martin Barth

Einander Priester sein

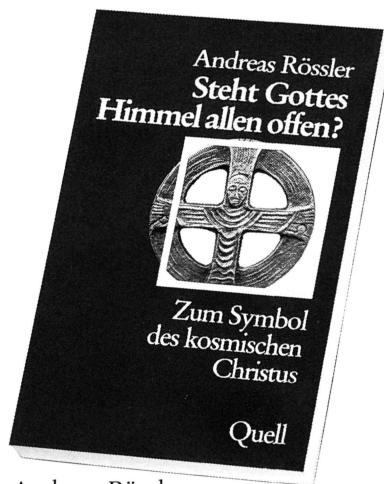
Allgemeines Priestertum
in ökumenischer Perspektive



Vandenhoeck & Ruprecht

»Allgemeines Priestertum« ist ein unein-
gelöstes Schlagwort reformatorischer
Theologie. Für ein neues Konzept enthält
es zukunftsträchtiges Potential. Dies zeigt
sich bei kritischer Durchsicht der bereits
vorliegenden Interpretationen von Mar-
tin Luther, Philipp Jakob Spener und
Johann Hinrich Wichern, aber auch im
Vergleich mit den Aussagen des II. Vati-
kanums über das »Laienapostolat«, mit
Ansätzen in den lateinamerikanischen
Basisgemeinden sowie mit Impulsen aus
der griechischen und russischen Ortho-
doxie.

Theologie für die Gemeinde



Andreas Rössler

Steht Gottes Himmel allen offen?

Zum Symbol des kosmischen
Christus.

192 Seiten.

Kartonierte DM 29,80

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder
Buchhandlung.

Ausführliches Verlagsprogramm

direkt vom Quell Verlag

Postfach 10 38 52, 7000 Stuttgart 10

Das Symbol des kosmischen Christus handelt von Christus, der im gesamten Kosmos, in der ganzen Menschheit und in allen Religionen wirkt. Jesus Christus ist der verlässliche, gültige Maßstab in der Flut religiöser Erscheinungen. Er bildet die Basis, um in der Begegnung mit anderen Religionen eine weitherzige und tolerante Haltung praktizieren zu können.

Biblische Quellen werden im Blick auf den kosmischen Christus ebenso bedacht wie Aussagen von Theologen der Alten Kirche bis hin zu Albert Schweitzer, Paul Tillich und Teilhard de Chardin.

Um einen eigenen Standpunkt inmitten des religiösen Pluralismus zu gewinnen, ist dieses Buch eine unverzichtbare Argumentationshilfe.



Quell Verlag

