



Zeitschrift für  
Religions- und  
Weltanschauungsfragen  
*69. Jahrgang*

12/06

**Natur- und Weltbilder  
in der Geschichte der Biologie**

**Christliche Religionsgemeinschaften  
als Anbieter von Glaubensgütern –  
Chancen auf dem Markt der Religionen**

**Von den Grenzen der Psychotherapie**

Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



## IM BLICKPUNKT

- Hansjörg Hemminger  
**Natur- und Weltbilder in der Geschichte der Biologie** 443

## BERICHTE

- Michael Nüchtern  
**Christliche Religionsgemeinschaften als Anbieter von Glaubensgütern**  
 Chancen auf dem Markt der Religionen 455
- Eva Jaeggi  
**Von den Grenzen der Psychotherapie** 463

## INFORMATIONEN

- Fundamentalismus**  
 National Geographic vermisst Evolutionskritik 470
- Freigeistige Bewegung**  
 bfg-Zone. Eine Aktion im Schatten des Papstbesuchs in Bayern 471

## BÜCHER

- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.)*  
 Die wichtigsten Religionen und Weltanschauungen  
 Ein Leitfaden für Mitarbeitende im Krankenhaus,  
 in Einrichtungen der Altenhilfe und Hospiz 473
- Christoph Raedel*  
 Von der Weisheit des Glaubens  
 Jean Frédéric Bettex als christlicher Apologet 474
- Kurt Hübner*  
 Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne  
 Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte 476
- Carsten Rührup*  
 Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie  
 Systematische Darstellung und Diskussion 477



Hansjörg Hemminger, Stuttgart

# Natur- und Weltbilder in der Geschichte der Biologie

### Biblische Geschichte und Weltwissen

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Der erste Satz der Bibel ruft den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zum Ursprung und Urgrund der Welt aus. Der Gott Israels ist viel mehr als ein Volks- und Stammesgott. Der Gott Jesu Christi und der Gott der Christenheit ist viel mehr als einer der Götter, Mächte und Gewalten der Weltreligionen. Er ist, und er wird sein, Alles in Allem. Er bringt die Welt nicht nur hervor, er handelt in ihr und offenbart sich seinem Geschöpf, dem Menschen. Davon erzählt die Bibel, und ihr erster Satz legt den Grund dafür. Auf diesem Grund steht der Glaube Israels, und der Glaube der Kirche. Die Geschichte der Welt, die Geschichte des Lebens und die Geschichte der Menschheit wird aber nicht nur von der Bibel erzählt. Der Glaube der Bibel beschränkt sich schon lange nicht mehr auf die jüdische Priesterschaft und das jüdische Volk der frühen Antike Vorderasiens, die Zeit, in der die Urgeschichte der Bibel verfasst wurde. Jede Zeit und jede Kultur hat ihr eigenes Wissen über die Welt und den Menschen, das mit dem biblischen Bericht nicht ohne weiteres zusammengeht. Diese Spannung entstand also nicht erst durch den Aufstieg der modernen Naturwissenschaft, sondern begleitete die Kirche seit der griechisch-römischen Antike. Wie der biblische Bericht und das umfassende, eindrucksvolle Weltwissen der griechischen Kultur zusammen zu denken seien, war für

Aurelius Augustinus im Karthago des vierten Jahrhunderts eine wichtige Frage. Dieselbe Frage stellten sich Theologen des Hochmittelalters wie Albertus Magnus und Thomas von Aquin, als sie der antiken Wissenschaft in den Schriften des Aristoteles wiederbegegneten. Das Weltbild der Scholastik, wie es uns literarisch in der „Göttlichen Komödie“ von Dante Alighieri (1265-1321) überliefert ist, malt uns ihre Antwort vor Augen. In der grundlegenden Schrift „De generi ad litteram“ von Augustinus heißt es:

„Oft genug kommt es vor, dass auch ein Nichtchrist ein ganz sicheres Wissen durch Vernunft und Erfahrung erworben hat, mit dem er etwas über die Erde und den Himmel, über Lauf und Umlauf, Größe und Abstand der Gestirne, über bestimmte Sonnen- und Mondfinsternisse, über die Umläufe der Jahre und Zeiten, über die Naturen der Lebewesen, Sträucher, Steine und dergleichen zu sagen hat. Nichts ist nun peinlicher, gefährlicher und am schärfsten zu verwerfen, als wenn ein Christ mit Berufung auf die christlichen Schriften zu einem Ungläubigen über diese Dinge Behauptungen aufstellt, die falsch sind und, wie man sagt, den Himmel auf den Kopf stellen, so dass der andere kaum sein Lachen zurückhalten kann. Dass ein solcher Ignorant Spott erntet, ist nicht das Schlimmste, sondern dass von Draußenstehenden geglaubt wird, unsere Autoren hätten so etwas gedacht. Gerade sie, um deren Heil wir uns mühen, tragen den größten Schaden, wenn sie unsere Gottesmänner daraufhin als Ungelehrte verachten und zurückweisen. Denn wenn sie einen von uns Christen auf einem Gebiet, das sie genau kennen, bei einem Irrtum ertappen und merken, wie er seinen Unsinn mit unseren

Büchern belegen will, wie sollen sie dann jemals diesen Büchern die Auferstehung der Toten, die Hoffnung auf das ewige Leben und das Himmelreich glauben, da sie das für falsch halten müssen, was diese Bücher geschrieben haben über Dinge, die sie selbst erfahren haben und als unzweifelhaft erkennen konnten? Es ist unbeschreiblich, wie viel Verdross und Kummer einsichtigen Brüdern durch solche unbesonnenen Eiferer bereitet wird... Und dann wagen sie es auch noch, um sich zu beweisen, unsere heiligen Bücher anzuführen oder aus dem Gedächtnis alles mögliche daraus vorzubringen, von dem sie meinen, es nützte ihnen als Bestätigung, und verstehen doch weder, was sie sagen, noch die Dinge, die sie behaupten (I Tim 1,7).“<sup>1</sup>

Dem ist auch nach 1600 Jahren wenig hinzuzufügen. Bessere Naturerkenntnis muss, wenn die Christenheit den Schöpfungsgedanken ernst nimmt, damals wie heute zu einer besseren Welt- und Gotteserkenntnis führen. Allerdings war das Ringen um die Beziehung von Weltwissen und Bibeltext selten so heftig – und so erschütternd für den christlichen Glauben – wie im 18. und 19. Jahrhundert der westlichen Moderne. Ein Grund, aber keineswegs der entscheidende, war der Aufstieg der neuzeitlichen Naturwissenschaft, deren Zugriff auf die Welt und deren Erklärungskraft alles übersteigt, was es vorher an Wissen und Technik gab.

### **Galilei, Kepler und andere Fromme**

Die Naturwissenschaft entstand in der christlichen Kultur des späten Mittelalters. Man glaubte damals weithin (siehe die „Göttliche Komödie“), dass der Kosmos ebenso von Gottes Willen geordnet sei wie es das irdische Leben sein sollte. Sünde, Leid und Tod seien auf die von Gott abgefallene Erde beschränkt. In der Unendlichkeit des Kosmos geschehe Gottes Wille in der ewigen Harmonie der Sphärenmusik, die beim Gang der Gestirne erklingt. Der Sternenstoff sei so vollkom-

men, wie der Erdenstoff unvollkommen sei. Die frühen Wissenschaftler des 16. und 17. Jahrhunderts, Nikolaus Kopernikus, Johannes Kepler, Galileo Galilei, und später Isaac Newton, der Erbauer des physikalischen Weltbilds, wollten die Ordnung der Schöpfung – und damit die Vernunft des Schöpfers – denkend und rechnend nachvollziehen. Besonders Johannes Kepler (1571-1630) wurde mehr noch als sein älterer Zeitgenosse, der nüchterne Galileo Galilei, vom Gedanken der kosmischen Harmonie gelenkt. Er schrieb:

„Gott ist für mich der große Künstler der Welt, ich schaue bewundernd die Werke seiner Hände: in der Mitte die Sonne, die Ausspenderin des Lichts und des Lebens, die nach heiligem Gesetz die Erde zügelt und ihren Lauf lenkt. Ich sehe die Mühen des Mondes und dort die Sterne zerstreut auf unermessener Flur. So kann ich nur staunend vor dem Weltgeheimnis stehen, kann beten und sagen: ‚Vater der Welt, was bewegt dich, ein armes, schwaches Erdengeschöpf so hoch zu erheben, dass es im Glanze dasteht, fast ein Gott; denn es denkt deine Gedanken dir nach.‘“

Die Naturforschung dieser Zeit richtete sich nicht gegen den christlichen Glauben, sie forderte jedoch die Macht der katholischen Kirche heraus, in der die Lehren des Ptolemäus und des Aristoteles als unbestreitbare Wahrheit galten – übrigens in den evangelischen Ländern manchmal ebenso. In der Mitte der Welt sahen Galilei und Kepler die Sonne stehen, nicht mehr die Erde wie im „Almagest“ des Ptolemäus oder wie in der zeitgenössischen, sehr populären Kosmologie des Tycho Brahe<sup>2</sup>, die eine letzte Fortentwicklung des ptolemäischen Weltbilds war.<sup>3</sup> Das Nachvollziehen der Schöpfungsordnung war ihnen nur möglich, wenn Traditionen bezweifelt werden durften. Galilei wollte nicht Aristoteles und die Scholastiker lesen, um die Himmelsmechanik zu verstehen, sondern das Buch der Natur, das er als allgemeine

Offenbarung verstand. In seinem Werk über die Kometen „Saggiatore“ von 1623 äußert er die berühmt gewordene Auffassung, dass man die rechte Philosophie (nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit die Wissenschaft) im Buch der Natur lesen könne und dass dieses in der Sprache der Mathematik geschrieben sei. In seinem „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische“ von 1632 stellt er dieses Forschungsprogramm an mehreren Beispielen vor. Das rief schließlich den Widerstand der Kurie auf den Plan, die den Aufstieg der Wissenschaft in den protestantischen Ländern (Deutschland, England, die Niederlande, Skandinavien) mit Misstrauen verfolgte. Sie sah dadurch mit Recht die weltanschauliche Deutungshoheit der Kirche gefährdet. Allerdings wurde der „Fall Galilei“ erst im 19. Jahrhundert von den religionskritischen Aufklärern dieser Zeit zum Drama zwischen Glauben und Vernunft stilisiert. In Wirklichkeit gab es auf Seiten der Kurie astronomischen Sachverstand; die Überlegenheit des neuen Weltsystems war Galileis Richtern ebenso klar wie ihm selbst. Es durfte jedoch aus ihrer Sicht aus politischen Gründen nur als mathematische Hypothese, nicht als Weltanschauung verbreitet werden. Dass die römische Kurie Redlichkeit und Wahrheit ihrem Machtinteresse opferte, machte die Dramatik des „Falls Galilei“ aus:

„Die Tragik von Galileos Wirken liegt darin, dass er – als ein zeitlebens tiefgläubiges Mitglied seiner Kirche – den Versuch unternahm, eben diese Kirche vor einem verhängnisvollen Irrtum zu bewahren. Seine Intention war es nicht, die Kirche zu widerlegen oder zu spalten, sondern vielmehr war ihm an einer Reform der Weltsicht der Kirche gelegen. Seine verschiedenen Aufenthalte in Rom bis zum Jahr 1616 hatten auch den Zweck, Kirchenmänner wie Bellarmin davon zu überzeugen, dass die Peripatetiker nicht un-

fehlbar waren und die Heilige Schrift nicht immer buchstabengetreu gelesen werden müsse. Auch war Galilei der Überzeugung, die wunderbaren Werke des Herrn durch Experiment und Logik (früher oder später) vollständig klären zu können; Papst Urban VIII.<sup>4</sup> dagegen blieb bei seiner Meinung, dass die vielfältigen Naturerscheinungen, die der Allmächtige bewirkt, sich dem beschränkten Verstand der Menschen für immer entziehen.“<sup>5</sup>

Insgesamt neigen wir heute dazu, die Rolle der frühen Wissenschaft in der beginnenden Neuzeit zu überschätzen. Die Reformation und ihre Folgen, ein grundstürzender religiöser Aufbruch, spielte als Triebkraft des Wandels eine wichtigere Rolle. Man könnte sogar behaupten, der Aufstieg der Wissenschaft in der Aufklärungszeit und die Aufklärung an sich seien eher Ergebnis als Ursache des religiösen Wandels. Johannes Kepler musste mehrfach fliehen, um sich und seine Familie vor Verfolgung zu retten, aber keineswegs wegen seiner Theorien, sondern weil er sich im Dreißigjährigen Krieg weder auf die eine noch auf die andere Seite schlagen wollte. Auf der Seite der falschen Konfession zu stehen, war lebensgefährlich – die astronomische Überzeugung eines Gelehrten war vergleichsweise belanglos.

## **Die Welt als Uhrwerk und als Entfaltung**

In der Aufklärungszeit wurde das mit der Symbolik christlichen Glaubens durchsetzte Weltall des Mittelalters von einer komplizierten, wunderbaren Mechanik aus Ursachen und Wirkungen abgelöst, von einem kosmischen Uhrwerk. Keplers Programm galt als erfüllt, die Mechanik des Kosmos war mathematisch erfasst und lag (so schien es lange Zeit) offen vor der menschlichen Vernunft. Der Begriff des Naturgesetzes erhielt in dieser Zeit seine heutige Bedeutung. Gott war damit nicht

aus dem Weltbild ausgeschlossen. Als der große Uhrmacher, als der Gesetzgeber, als der Ursprung der Vernünftigkeit der Weltordnung findet er sich im Denken der Aufklärung wieder. Aber dessen Welt der mechanischen Kräfte und mathematischen Gesetze war nicht mehr so selbstverständlich christlich wie der mittelalterliche Kosmos. Man konnte das kosmische Uhrwerk als Werk Gottes deuten, aber auch als einen mechanischen Apparat, der seinen eigenen Gesetzen folgt und keinen Gott benötigt. Oder man konnte Gott in Anlehnung an Aristoteles auf die Rolle des „ersten Bewegers“ beschränken, der in den Weltenlauf nicht mehr eingreift. Der englische Theologe William Paley<sup>6</sup> (1743-1805) betrachtete in seiner „Natural Theology“ die Kompliziertheit und Zweckdienlichkeit, also die spezifizierte Komplexität der Natur als einen Gottesbeweis (einen teleologischen beziehungsweise physikoteleologischen Beweis). Er widersprach damit seinem älteren Landsmann David Hume (1711-1776), der solche Beweise ablehnte. Paleys Argumentation kehrt heute bis in die Wortwahl hinein bei den Befürwortern des „Intelligent Design“ wieder. Wenn man eine Uhr finde, deren Teile zweckmäßig zusammenwirken und besonders für ihre jeweilige Funktion geformt seien, so müsse man, sagte Paley, auf die Existenz eines Uhrmachers schließen. Folglich müsse auch ein lebender Organismus, dessen Körperteile ebenso zweckmäßig zusammenwirken wie die Teile der Uhr, einen intelligenten Schöpfer haben, den Paley als „Designer“ bezeichnete. Wie wirksam dieses Argument trotz aller philosophischen Kritik war und ist, beweist nicht nur die gegenwärtige Lebendigkeit der Intelligent-Design-Bewegung in den USA, sondern auch die Tatsache, dass sich Evolutionstheoretiker wie Richard Dawkins bis heute an ihm abarbeiten, um ihr naturalistisches Weltbild zu stützen.<sup>7</sup>

Allerdings entstanden in der Biologie (damals Naturgeschichte) des 18. Jahrhunderts auch Entwicklungs- und Entfaltungstheorien, um die Zweckdienlichkeit der Lebewesen und ihrer Merkmale zu erklären. Durch die weltweiten Entdeckungsreisen und die neuen europäischen Kolonien wurden zahlreiche fremde Tier- und Pflanzenarten bekannt; dies führte zu einer regen Sammeltätigkeit bei den Naturalisten und zu dem Versuch, die Vielfalt sinnvoll zu ordnen. Der französische Naturforscher George-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788), der eine monumentale Naturgeschichte in 44 Bänden schrieb, nahm eine stufenweise Entwicklung der Natur über lange Erdperioden an. Er ordnete höhere und niedrigere Lebewesen diesen Stufen zu. Die Triebkräfte der Artentwicklung sah Buffon in äußeren Einflüssen wie Klima und Ernährung. Er widersprach damit seinem großen Zeitgenossen Carl von Linné (1707-1778), der von der Unveränderlichkeit der Arten überzeugt war und auf den das bis heute benutzte Benennungssystem der Lebewesen zurückgeht. Nach Buffon entwickelte Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Chevalier de Lamarck (1744-1829) die lange Zeit sehr verbreitete Vorstellung, dass sich die Lebewesen durch den Gebrauch oder Nichtgebrauch ihrer Organe verändern und dass sie erworbene Eigenschaften an ihre Nachkommen vererben. Unter anderem illustrierte Lamarck diese Idee mit dem langen Hals der Giraffe, der entstanden sei, weil sich deren Vorfahren bei Dürre nach Blättern an den Bäumen hätten strecken müssen. Auch er ging von großen Zeiträumen und einer Abfolge mehrerer Erdperioden für die Entwicklung der Lebewesen aus. Er deutete die Entstehung neuer Arten allerdings teleologisch (als auf ein Ziel gerichtet), da ein innerer „Vervollkommnungstrieb“ die Lebewesen zur Übung ihrer Fähigkeiten treibe. Nach Lamarck spielen

also die Organismen selbst eine aktive Rolle bei der Entstehung neuer Arten, eine Idee, die Darwin später zum Teil ablehnte, die aber erst Ende des 19. Jahrhunderts durch August Weismann experimentell widerlegt wurde.

Eine andere Auffassung der Naturgeschichte vertrat wenig später der Begründer der modernen Paläontologie, George Cuvier (1769-1832). Er wies durch seine Untersuchung geologischer Schichten nach, dass Arten aussterben können, was Lamarck bestritten hatte. Aufgrund der geordneten Abfolge von fossilen Schichten mit jeweils anderen Lebensspuren lehnte Cuvier graduelle Veränderungen der Lebewesen ab und widersprach damit den Theorien seiner Landsleute Buffon und Lamarck, ebenso seinen Zeitgenossen Geoffroy Saint-Hilaire und Charles Lyell, dem Begründer der modernen Geologie. Er entwickelte als Erklärung seiner Fossilbefunde den sog. Katastrophismus, nach dem in der Erdgeschichte wiederholt Katastrophen den Gesamtbestand der Lebewesen vernichteten, so dass in der nächsten Phase neues Leben durch wiederholte Urzeugung entstanden sei. Eine Neuschöpfung durch Gott postulierte Cuvier damit nicht. Er dachte ebenso aufgeklärt wie seine Zeitgenossen im damaligen Paris, der Hochburg der Naturwissenschaft. Seine Theorie wurde jedoch von Theologen und von Gegnern in theistische Richtung gedeutet.

Die Frage nach der Naturgeschichte war also im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert wissenschaftlich offen, auch wenn kein seriöser Forscher die langen Zeiträume der Erdgeschichte anzweifelte. Als Argument gegen die Religion waren die Theorien Buffons, Lamarcks oder Cuviers in der französischen Aufklärung jedoch nicht bedeutsamer als viele andere Theorien. Wichtiger war die Frage nach der menschlichen Seele, die Julien Offray de

La Mettrie in seinem Buch „L'homme machine“ von 1748 als Produkt von Körpersäften darstellte und die der deutsche Arzt Rudolf Virchow später beim Sezieren von Leichen vergeblich gesucht haben wollte. La Mettrie war Hofarzt im Potsdam Friedrichs des Großen, dessen religiöse Gleichgültigkeit sich der französischen Kultur des 18. Jahrhunderts verdankte. Die Frage nach der Seele zieht sich durch die Wissenschaftsgeschichte bis zum Vitalismus, genauer Neovitalismus, des deutschen Entwicklungsbiologen und Theosophen Hans Driesch (1867-1941), der von vielen Zeitgenossen als Gegenspieler Ernst Haeckels betrachtet wurde (siehe unten). Haeckel hatte die Rolle des Vorkämpfers für den Materialismus inne, nach dem alle Lebensprozesse physikalischer und chemischer Art sind, auch das menschliche Denken. Aus dem Vitalismus konnte man dagegen sogar in der Weimarer Zeit noch traditionelle Seelenvorstellungen ableiten. Bereits zu David Humes und William Paleys Zeiten, nicht erst zur Zeit Darwins und Haeckels, war demnach Christlichkeit unter den Gebildeten alles andere als selbstverständlich. Sonst hätte sich der englische Naturtheologe seine Sammlung von Belegen für die Wahrheit des christlichen Glaubens von 1794 („A View of the Evidences of Christianity“) sparen können.

## **Vernunftglaube und Fortschritt**

Für die Gebildeten des 18. Jahrhunderts – ob religiös oder religionskritisch – lag es nahe, sich der Zuverlässigkeit und Logik der Naturgesetze zum Wohl der Menschen zu bedienen. Das Zauberwort Aufklärung stand für die Zuversicht, man werde immer mehr Wissen über die Welt erringen und die Übel des Lebens durch menschliche Vernunft aufheben. Mit dem Begriff „Fortschrittsglaube“ ist diese Haltung nur unzureichend beschrieben. Sie konnte

zwar die Form einer nahezu religiösen Erlösungshoffnung annehmen, aber auch Kirche und Theologie konnten sich auf dem Grund christlicher Ethik aufgeklärt verstehen. Die heute noch bekanntesten Beispiele sind vielleicht christliche Pädagogen der Aufklärung wie Johann Friedrich Oberlin (1740-1826), dem es gelang, die Armut im Steinental im Elsass zu überwinden. Noch weiter wirkte die Pädagogik des Schweizers Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Beide hatten ihr Vorbild in dem Philosophen und Lehrer Johann Amos Comenius (1592-1670), der Pfarrer der böhmischen Brüder war und das Schicksal der Verfolgung durch die katholische Kirche mit ihnen teilte. In der Pädagogik und in vielen anderen Wissensbereichen, im Landbau, in der Medizin und der Technik, gab es handfesten Fortschritt. Alexander von Humboldt (1769-1859) entwickelte zum Beispiel die Bergbautechnik entscheidend weiter, was der Produktion, aber auch den Bergarbeitern zugute kam. Die Kalk- und Gipsdüngung saurerer Wiesen, um die Heuproduktion zu fördern, und die zweckmäßige Anlage eines Stalls für Kleinbauern gehen in Württemberg auf einen Pfarrer zurück. Durch die Summe vieler Verbesserungen gelang es, bis Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland die Geißel der periodischen Hungersnöte zu überwinden. Die Hoffnung, durch die Wissenschaft das Los der Menschen verbessern zu können, wurzelte also in praktischer Erfahrung. Allerdings wurde die Fortschrittshoffnung unter dem Vorzeichen des Vernunftglaubens auch zur umfassenden Utopie und zur innerweltlichen Gegenreligion. Man hoffte, der Mensch könne mit Hilfe der Wissenschaft, durch Erziehung und Technik letztlich ein irdisches Paradies schaffen und zum „Neuen Menschen“ werden.<sup>8</sup> Die Hoffnung, dass technische Macht die Übel des menschlichen Lebens

aufheben könne und dass der Mensch sich selbst zum Neuen Menschen umschaffen könne, trat in Konkurrenz mit der biblischen Hoffnung auf die Erlösung von Gott her. Das Datum der Französischen Revolution von 1789 markiert wie kein anderes die Wirkung dieses Vernunftglaubens. Viele ihrer Vorkämpfer waren (anders als die des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges) antireligiös. Sie wollten nicht nur die Kirche entmachten, sondern den christlichen Glauben durch die Verehrung der Vernunft ersetzen. Es ging letztlich nicht um Naturerkenntnis, sondern um eine quasireligiöse, existentielle Hoffnung. Der Chemiker Antoine Laurent de Lavoisier wurde im selben Jahr geboren wie William Paley und starb 1794 durch die Guillotine, weil er als Adelliger ein Amt in der vorrevolutionären Regierung innegehabt hatte. Dass er als der bedeutendste Wissenschaftler seiner Zeit galt, rettete ihn nicht. Der Astronom und Mathematiker Pierre-Simon Laplace (1749-1827) überlebte alle politischen Wirren, weil er von einfacher Herkunft war und es verstand, sich den jeweiligen Machthabern anzupassen. Von ihm stammt der radikale Entwurf eines völlig determinierten Weltgeschehens, das kausal geschlossen ist und nach mathematischen bzw. logischen Gesetzen abläuft. Ein „Laplacescher Dämon“, ein unbegrenzter Weltgeist, dem alle Zustände der Materie in einem Moment perfekt bekannt wären, könnte sämtliche Zustände des Weltgeschehens in Vergangenheit und Zukunft logisch ableiten. Sein Determinismus ist heute nicht nur philosophisch, sondern physikalisch obsolet, prägte aber die französische Aufklärung. Von Laplace stammt die berühmte Antwort auf die Frage Napoleons, warum Gott in seiner Astronomie nicht vorkomme: „Ich hatte diese Hypothese nicht nötig“, soll er 1799 dem ersten Konsul der Republik erwidert haben.

## Liberalismus, Idealismus und Erweckung

Im 19. Jahrhundert gerieten die Kirchen – und mit ihnen der christliche Glaube – in das Spannungsfeld der politischen Umwälzungen, die schließlich zum Sieg des Liberalismus und zum säkularen Staat führten. Den Wissenschaftsbetrieb von der kirchlichen Bevormundung zu befreien, war ein wichtiges Ziel liberaler Politik. Der Protestantismus schlug sich weithin auf die Seite der Modernisierung und wurde überwiegend als eine Kraft des Fortschritts erlebt, während die katholische Kirche als Religion der konservativen Antimoderne galt. Besonders prägte der Fortschrittsglaube Großbritannien und später die USA, die in Wissenschaft und Technik, aber auch bei der Industrialisierung die Führung übernahmen. Der reformierte Protestantismus mutierte zum Teil zu einer kirchlichen Begründung des Fortschrittsdenkens. In den angelsächsischen Ländern und in Deutschland – das im 19. Jahrhundert politisch von Preußen dominiert wurde – ergab sich ein anderes Verhältnis von Kirche und Wissenschaft als in Frankreich oder in den katholischen Ländern des Mittelmeerraums. In Deutschland fand man unter dem Einfluss der Weimarer Klassik und des von ihr inspirierten genialen Brüderpaars Wilhelm und Alexander von Humboldt eine Synthese zwischen Wissenschaft und Religion, indem letztere verinnerlicht und vergeistigt wurde. Das Weltwissen lieferte die recht verstandene Wissenschaft, die Gottesbeziehung war eine Sache der Moral, der Innenschau und des Gefühls:

„Das wichtigste Resultat des sinnigen physischen Forschens ist daher dieses: in der Mannigfaltigkeit die Einheit zu erkennen, von dem Individuellen alles zu umfassen, was die Entdeckungen der letzteren Zeitalter uns darbieten, die Einzelheiten prüfend zu sondern und doch nicht ihrer Masse zu unterliegen, der erhabenen Bestimmung des Menschen eingedenk, den Geist

der Natur zu ergreifen, welcher unter der Decke der Erscheinungen verhüllt liegt. Auf diesem Wege reicht unser Bestreben über die enge Sinnenwelt hinaus, und es kann uns gelingen, die Natur begreifend, den rohen Stoff empirischer Anschauung gleichsam durch Ideen zu beherrschen.“<sup>49</sup>

Mit der Beschränkung des christlichen Glaubens auf gutes Tun und inneres Erleben wurden allerdings die Grundlagen des reformatorischen Erbes in Frage gestellt. Das rief den Widerstand nicht nur mancher Theologen, sondern auch des Kirchenvolks hervor. Die Erweckungsbewegungen – und später das Freikirchentum – wirkten nicht zufällig gerade dort besonders stark, wo Liberalismus und Fortschrittsdenken den Protestantismus prägten: in England, den USA, etwas später in der Schweiz und in Deutschland. Die erweckliche Frömmigkeit gehört ebenso zum Erscheinungsbild des Protestantismus im 19. Jahrhundert wie Idealismus und Wissenschaftsglauben. Grundsätzliche Wissenschaftskritik war kein zentrales, aber doch ein wichtiges Thema der erwecklichen Gruppen, schon deshalb, weil es auf Seiten der Wissenschaft ideologische Positionen gab, die jede Form der Christlichkeit (mit Ausnahme des „freien Christentums“, das als Winkelreligion bis heute existiert) als Gegner des Fortschritts ansah. Rudolf Virchow, Ernst Haeckel und Thomas Henry Huxley benutzten ihre Religionskritik zur Emanzipation der Universitäten, des Forschungs- und Wissenschaftsbetriebs, von der alten Kulturmacht Kirche. Zu diesem Zweck behaupteten sie eine grundsätzliche Kluft zwischen Religion und Wissenschaft und gingen daran, die Politik auf die Seite der Wissenschaft zu ziehen. Dabei spielte der Darwinismus eine wichtige Rolle. Rudolf Virchow (1821-1902) stand allerdings der Darwinschen Theorie zeitlessly skeptisch gegenüber, was ihn keineswegs zu einem religiösen Menschen machte.

Huxley (1825-1895) wurde zum wichtigsten Popularisierer von Darwins Ideen. Er begründete den modernen Agnostizismus und prägte selbst diesen Begriff. Sein Buch „Evidence as to Man's Place in Nature“ von 1863, mit dem er Darwins Ideen auf den Menschen anwandte, war politisch und ideologisch wirksamer als Charles Darwins vier Jahre vorher erschienenes (und sofort ausverkauft)es Werk „On the Origin of Species...“ von 1859. Die berühmte Frage, ob der Mensch vom Affen abstamme oder nicht, die Huxley 1860 im Oxforder Universitätsmuseum für Naturgeschichte mit Bischof Samuel Wilberforce diskutierte, wurde durch sein Buch zum Streitthema zwischen Religion und Wissenschaft. In Darwins Grundlagenwerk, ebenso im Werk seines Mitentdeckers Alfred Russel Wallace, findet sich keine Religionskritik und kaum etwas über die Abstammung des Menschen. Dieses Thema nahm Darwin erst über ein Jahrzehnt später mit seinen Werken zur sexuellen Selektion und zur Entwicklung des menschlichen Verhaltens auf.<sup>10</sup>

### **Darwinismus in Deutschland**

Auch in Deutschland fand Darwin einen Popularisierer vom Schlag Thomas Huxleys. Der Biologe Ernst Haeckel (1834-1919) war als Theoretiker der Evolution zwar eher ein Leichtgewicht, die meisten seiner Argumente stellten sich später als falsch heraus. Aber er profilierte sich als Kirchenkritiker und gründete 1909 den „Deutschen Monistenbund“ als Plattform seiner Weltanschauung. Auf dem internationalen Freidenker-Kongress 1904 in Rom wurde er feierlich zum „Gegenpapst“ ausgerufen, ein Vorgang, der angeblich sogar seinen Mitsreitern peinlich war. Aus kirchlichen Kreisen zog Haeckel damit heftige, zum Teil gehässige und verleumderische Kritik auf sich. Man sollte solche Exzesse

der liberalen und kirchlichen Polemik berücksichtigen, um die zeitgleiche christliche Kritik an der Wissenschaft richtig einzuordnen, einschließlich der Ablehnung der Evolutionstheorie wie sie sich herausbildete. Ein Vertreter dieser Kritik war der (in Deutschland tätige) Schweizer Lehrer Jean Frédéric Bettex (1837-1915)<sup>11</sup>, dessen Bücher im evangelischen Bürgertum weit verbreitet waren. Seine Theologie wurde von der protestantischen Theosophie Jakob Böhmnes, ebenso vom Pietismus Friedrich Christian Oetingers und Johann Michael Hahns geprägt. Bettex war formal gesehen Kreationist, allerdings hatte seine Evolutionskritik mit der heutigen nicht allzu viel gemeinsam. Er wandte sich gegen Bücher wie das vermutlich populärste Werk Ernst Haeckels „Die Welträthsel“ von 1899 oder das 1896 erschienene Buch von Andrew Dickson White „A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom“ („Eine Geschichte des Krieges zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit“). Beide Werke muss man als antichristliche Polemik einstufen. Der „Ursprung der Arten“ von Charles Darwin wurde nur von einem Bruchteil derer gelesen, die Haeckels Werk zur Grundlage ihres aufgeklärten Weltbilds machten. Andrew Dickson White, Geschichtsprofessor der von ihm mitgegründeten angesehenen Cornell Universität im Staat New York, war ein typischer Propagandist der polemischen Religionskritik am Ende des 19. Jahrhunderts. Selbst kein Naturwissenschaftler, promovierte White in Jena und war später Botschafter der USA in Berlin. Er war maßgeblich daran beteiligt, die Geschichtslegende zu konstruieren, dass christlicher Glaube und Wissenschaft von Anfang an Gegner gewesen seien. Er verbreitete die historische Unwahrheit, dass man im Mittelalter geglaubt habe, die Erde sei flach, und dass Christoph Kolumbus mit dieser Auffassung habe

kämpfen müssen. Ein Blick in Galileo Galileis „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme“ oder in das Werk von Dante Alighieri oder in die Briefe von Johannes Kepler hätte ihn eines Besseren belehrt. Seine Behauptung, Martin Luther habe sich gegen das kopernikanische Weltbild ausgesprochen, wurde ebenfalls später widerlegt. Der Reformator interessierte sich nicht für Astronomie, sein voluminöses schriftliches Werk enthält keinen Satz darüber. Aber in das Feindbild Whites passte er als Gleichgültiger nicht hinein – er musste zum Gegner der Wissenschaft gemacht werden. Eine unvoreingenommene historische Forschung findet bis zum 19. Jahrhundert dagegen wenig grundsätzliche Feindschaft zwischen Naturwissenschaft und Glauben.

### Die Kritik der „Fundamentals“

Allerdings sind das Werk von Frédéric Bettex und die übrigen, von der Erweckungsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert hervorgebrachten kreationistischen und fundamentalistischen Entwürfe christlicher Gegenwissenschaft nur als Reaktion auf die polemische Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts verständlich. Konservative und erweckliche Kreise in den USA reagierten auf Wissenschaftsglauben, theologischen Liberalismus und historische Bibelkritik mit einer zwischen 1910 und 1915 in 12 Heften erschienenen Schriftenreihe „The Fundamentals – a Testimony to the Truth“. <sup>12</sup> Kapitel 18 beschäftigt sich mit dem Thema Wissenschaft und mit der Evolutionslehre der damaligen Zeit. Verglichen mit dem heutigen Kreationismus ist der Inhalt theologisch und naturwissenschaftlich moderat. Der Autor James Orr lehnt die Selektionstheorie Darwins als unbiblisch ab, akzeptiert aber die langen Zeiträume der Erd- und Naturgeschichte und die allmähliche Entwicklung neuer Tier- und

Pflanzenarten. Die Argumente ähneln denen, die vorher Frédéric Bettex in Deutschland benutzt hatte. Dass der Mensch körperlich von anderen Lebewesen abstammen soll, ist für Orr ebenfalls kein Problem. Das biblische Menschenbild erfordere allerdings, dass die Menschwerdung direktes Werk Gottes sei. Ein vormenschliches Wesen – das nach Orr nicht als krudes, affenähnliches Geschöpf gedacht werden muss – wurde durch einen speziellen Schöpfungsakt zum Gegenüber Gottes:

„Der Mensch ist das letzte von Gottes Schöpfungswerken – die Krone, und der Sinn des Ganzen – und er wird als Bild Gottes erschaffen. Um dem Rechnung zu tragen, müssen wir einen besonderen Schöpfungsakt annehmen, der den Menschen zu dem macht, was er ist. Dieser bezieht sich nicht nur auf die Seele, denn höhere geistige Kräfte hätten einem bloß tierischen Gehirn nicht verliehen werden können. Auch auf der körperlichen Seite muss es eine Steigerung gegeben haben, die dem mentalen Aufstieg entspricht. Körperlich und geistig kommt der Mensch aus der Hand seines Schöpfers.“

Der Autor konzentriert sich darauf, die besondere Stellung des Menschen zu begründen, und vermeidet aus seiner Sicht unnötige Konflikte mit der Naturwissenschaft. Er warnt davor, die Bibel als Naturkundebuch zu verstehen:

„Die Natur wird so genommen, wie sie ist, und in einfacher, volkstümlicher Sprache geschildert, so wie wir selbst jeden Tag von ihr sprechen. Die Welt, die sie [die Bibel, H.H.] beschreibt, ist die Welt, die Menschen kennen und in der sie leben, und sie wird beschrieben, wie sie ihnen erscheint, nicht so, wie sich ihre innere Verfasstheit aus der Sicht der Wissenschaft und ihrer schwer verstehbaren Forschung darstellt.“ <sup>13</sup>

Der gegenwärtige Kreationismus kann sich demnach nur bedingt auf die „Fundamentals“ berufen. Seine im heutigen Sinn fundamentalistische Position <sup>14</sup> entwickelte

sich erst im Lauf der folgenden Jahrzehnte. Eine „volkstümliche Sprache“ oder, wie Bettex es ausgedrückt hatte, einen „Lapidarstil“, gesteht er dem Bibeltext nicht mehr zu.<sup>15</sup> Dass sich in den USA, und zum Teil in Europa, bei den Erben der Erweckungsbewegung nicht die Wissenschaftskritik im Stil von Bettex und Orr, sondern eine irrationale Anti-Wissenschaft durchsetzte, hat Gründe, die mit dem Dialog zwischen Glauben und Naturwissenschaftlichen nichts mehr zu tun haben.

### **Warum in die Geschichte schauen?**

Der Dialog kann nur gelingen, wenn man sich immer wieder auf seine bisherige Geschichte besinnt – auch wenn dies nur cursorisch und in Schlaglichtern möglich ist. Zum einen wird dabei deutlich, dass es sich beim Siegeszug der Aufklärung und des Liberalismus keineswegs um einen Sieg der vernünftigen Wissenschaft über die vernunftfeindliche Religion handelte. Innerhalb der Wissenschaft selbst, in den Reihen der Forscher und der Liberalen wurde darum gerungen, in welchem Verhältnis wissenschaftliche Naturerkenntnis zum Christentum stünde. Das Spektrum der Antworten blieb dabei weit offen. Es reichte im 17. ebenso wie im 18. und 19. Jahrhundert vom Glauben bis zum Unglauben, von konservativer Kirchlichkeit bis zur kalten Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber, von Isaac Newton und Blaise Pascal bis zu David Hume und La Mettrie. Die Frage nach Gott wurde durch die Jahrhunderte hindurch in der forschenden Existenz der größten Wissenschaftler selbst aufgeworfen und unterschiedlich beantwortet, nicht selten zugunsten des christlichen Glaubens: bei Michael Faraday ebenso wie bei William Lord Kelvin und James Maxwell. Die politischen Machtverhältnisse änderten sich, der Wissenschaftsbetrieb änderte sich, und vor allem änderten sich durch den

Siegeszug moderner Technik die Lebensverhältnisse der Menschen. Aber die Frage, wie die wissenschaftliche Naturerkenntnis und das Bekenntnis der Bibel zum Schöpfergott zu verbinden oder zu trennen seien, blieb eine offene Frage. Sie ist es bis heute geblieben, und daran ist wieder einmal zu erinnern.

Zum anderen macht der Blick in die Geschichte deutlich, dass die Frage „Evolution oder Schöpfung“ in der Religionskritik der Aufklärung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts keine zentrale Rolle spielte. Die in der kreationistischen Literatur ständig wiederholte Behauptung, die Evolutionstheorie oder der „Darwinismus“ sei die geistige Ursache für den Atheismus der Moderne, trifft historisch nicht zu. Das mechanistische Menschenbild des bereits erwähnten La Mettrie kam vor dem biologischen Menschenbild von Thomas Huxley – und lange vor dem Biologismus von Richard Dawkins. Auch die Französische Revolution kam zwei Generationen vor Charles Darwins „On the Origin of Species“. Selbst Karl Marx hatte seine Philosophie formuliert, bevor ihm Darwins Werk begegnete. Nicht nur der Kommunismus, auch ein biologisch begründeter Rassismus, ein innerweltlicher Nationalismus usw. entfalteten schon Anfang und Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa ihre Wirkung. Diese neuzeitlichen Ideologien wurden später allerdings durch darwinsche Ideen gestützt und populär gemacht. Es ist kein Zufall, dass Ernst Haeckel 1905 Ehrenmitglied der neu gegründeten Deutschen Gesellschaft für Rassenhygiene wurde, ebenso wie der wissenschaftlich bedeutendere Biologe und Genetiker August Weismann. Die Gesellschaft förderte die inhumanen Ideen der positiven Eugenik und trug zum späteren Rassenwahn des Nationalsozialismus bei. Als Sozial- und Rassendarwinismus floss die biologische Evolutionstheorie gegen

Ende des 19. Jahrhunderts in die Ideologiegeschichte ein, mit zum Teil schrecklichen Auswirkungen. Diese wurden erst durch die geschichtliche Erfahrung mit Nationalsozialismus und Kommunismus vorläufig überwunden.

### **Der Verfall des Wissenschaftsglaubens**

Der Fortschrittsglaube des 19. Jahrhunderts ist vermutlich auf Dauer, sicherlich derzeit, aus der westlichen Kultur verschwunden. Die Stationen des Verfalls lassen sich historisch markieren: die Schreckenserfahrungen mit der technischen Kriegsführung im Ersten Weltkrieg, die Entwicklung der Atombombe im Zweiten Weltkrieg und die Angst vor dem atomaren Weltuntergang während des kalten Kriegs, die Umweltkrise, die Risiken der neuen Biotechnik, die Bedrohung durch chemische und biologische Vernichtungswaffen. Auch das naturwissenschaftliche Weltbild wandelte sich, es blieb nicht beim vernünftig geordneten Kosmos des 19. Jahrhunderts. Physik und Astronomie postulierten den Wärmetod des Alls und – als sich diese Idee erledigt hatte – den Urknall und die endlose Expansion eines unfasslich riesigen Weltalls. Die Vorstellungsbilder eines abgründig chaotischen Kosmos und eines dem Menschen gegenüber gleichgültigen Universums taten ihre Wirkung. Die wissenschaftliche Technik schuf zwar Dampfmaschinen und Impfstoffe, aber auch Nervengas und Neutronenbomben. Die totalitären Ideologien, die sich auf die Wissenschaft beriefen, verwüsteten im 20. Jahrhundert Europa und kosteten mehr Menschenopfer als alle früheren Kriege zusammengenommen. Die Hoffnung auf den vernünftigen, zum Fortschritt fähigen Neuen Menschen löste sich daher im zwanzigsten Jahrhundert immer mehr auf. Damit verlor auch die wissenschaftliche Religionskritik an Bedeutung. Die weltanschauliche Auseinandersetzung

büßte ihre Schärfe ein, und ein beziehungsloses Nebeneinander von Glauben und Wissenschaft wurde zum Normalfall. Die allgemeine Gleichgültigkeit gegenüber Wahrheitsfragen in der religiös pluralen Kultur nimmt der Debatte heute noch mehr von ihrer Brisanz. Religionskritiker greifen den christlichen Glauben (bevorzugt „die Kirche“) meist nicht mehr mit wissenschaftlichen Argumenten, sondern mit moralischen Vorwürfen an. Im Gespräch begegnen sich christlicher Glaube und Naturwissenschaft, wenn überhaupt, wo es um ethische Fragen geht. Die Umweltkrise, die Konflikte bei der Anwendung von Biotechnologien, beim Klonen oder bei der Gentherapie usw. beschäftigen beide Seiten. In der Regel richten dabei die Christen Anfragen an Naturwissenschaft, nicht umgekehrt – siehe die Debatte um die Embryonenforschung und um die Frage, wann das menschliche Leben beginnt. In dieser Debatte erleben wir es, dass viele Menschen der Naturwissenschaft inzwischen mehr Ängste als Hoffnungen entgegenbringen. Die Umweltkrise, gentechnisch veränderte Kulturpflanzen, das Klonen von Nutztieren und das Ringen um den Schutz menschlichen Lebens machen den Eindruck, die Biologie, die Wissenschaft vom Leben, bedrohe das Leben mehr als sie ihm hilft. Dem stehen Gentherapien für erbliche Erkrankungen gegenüber, dem stehen vielleicht eine Lösung des Hungerproblems in manchen Weltgegenden und zahlreiche wissenschaftliche Umweltschutz-Programme gegenüber. Ob die wissenschaftliche Biologie in der öffentlichen Wahrnehmung eher eine Segens- oder eine Unheilsmacht darstellt, lässt sich nicht mehr ohne weiteres sagen. Von daher überrascht nicht, dass sich die Wissenschaftskritik auf religiöser Grundlage heute in der Offensive befindet – sicherlich in den USA, zum Teil in Europa und weltweit. Nicht nur der protestantische Fundamentalismus, auch Teile des Juden-

tums und des Islam, ebenso die Esoterik-Bewegung betreiben Evolutionskritik, um ihrer eigenen Position öffentlich Geltung zu verschaffen. Daher müssen sich auch die großen Kirchen in dieser Sache neu positionieren, und zwar ohne sich auf die Seite der religiösen Fundamentalkritik zu schlagen, aber auch ohne sich in einen überholten Wissenschaftsglauben zurückzuziehen.

Die Beschränkung des Dialogs von Kirche und Wissenschaft auf die Ethik reicht nicht mehr aus. Dass sich Christen in die Diskussion um die Embryonenforschung, um vorgeburtliche Diagnostik und gentechnisch veränderte Lebewesen einmischen, ist gut und richtig. Aber auch die Glaubensfrage, wie die wissenschaftlich erklärte Welt als Schöpfung Gottes zu sehen ist, und wie die Naturwissenschaften zur Freude an der Schöpfung beitragen, steht wieder einmal zur Beantwortung an. Christen hätten allen Grund, über die Ordnung und die Vielfalt des Lebendigen zu

staunen, die uns die moderne Wissenschaft vor Augen führt. Wir wissen Bescheid über die chemische „Schrift“, mit der Erbinformation von Generation zu Generation weitergegeben wird. Wir kennen die winzigen biochemischen „Lesemaschinen“, die solche Informationen in die Baustoffe einer lebenden Zelle umsetzen. Wir verstehen das Zusammenwirken unzähliger Arten von Tieren und Pflanzen in einem Ökosystem zwar keineswegs vollständig. Aber wir wissen genug, um absehen zu können, mit welcher komplexen Ordnung wir es zu tun haben. Es wäre traurig, würden wir in den Kirchen über die Probleme des Umgangs mit der Technik vergessen, was für unsere Verfahren – stellvertretend kam Johannes Kepler zu Wort – selbstverständlich war, nämlich dass mehr Wissen über die Natur ein Weg zu mehr Weisheit ist. Aus christlicher Sicht bedeutet das, in der Natur die Handschrift des Schöpfers zu erkennen und sich selbst als Geschöpf Gottes zu verstehen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis (De genesi ad litteram libri duodecim), Buch I, Kap. 19, deutsch von C. J. Perl, Paderborn 1961, 32-33.
- <sup>2</sup> Tycho Brahes Kosmologie beruhte auf Daten für die Bahnen von Gestirnen, die mit bloßem Auge, ohne Nutzung des eben entdeckten Fernglases, gewonnen wurden. In Anbetracht dessen sind seine Bahndaten sehr genau und wurden von Johannes Kepler für die Entwicklung seiner revolutionären mathematischen Deutung der Umlaufbahnen als Ellipsen benutzt. Kepler war jahrelang als Assistent Brahes tätig.
- <sup>3</sup> Siehe z.B. die populären Werke von Petrus Apianus, *Cosmographia*, Antwerpen 1524; *Astronomicum Caesareum* (für den Kaiser verfasst), Ingolstadt 1540.
- <sup>4</sup> Vorher Kardinal Maffeo Barberini, ein langjähriger Förderer Galileis, der sich erst aufgrund des „Dialogs“ gegen ihn wandte.
- <sup>5</sup> Wikipedia zum Stichwort „Galilei“, [www.de.wikipedia.org/wiki/Galileo\\_Galilei](http://www.de.wikipedia.org/wiki/Galileo_Galilei), Stand 18.8.2006.
- <sup>6</sup> William Paley, *A View of the Evidences of Christianity*, 1794; ders., *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected From the Appearances of Nature*, 1802.
- <sup>7</sup> Richard Dawkins, *Der blinde Uhrmacher. Ein neues Plädoyer für den Darwinismus*, München 1987.

- <sup>8</sup> Gottfried Künzlen, *Der Neue Mensch*, München 1994 (TB München 1997).
- <sup>9</sup> Aus: Alexander von Humboldt, *Kosmos – Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, 1845 bis 1862.
- <sup>10</sup> Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten (On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life)*, 1859; ders., *Die Abstammung des Menschen (The descent of man and selection in relation to sex)*, 1871; ders., *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren (The expression of the emotions in man and animals)*, 1872.
- <sup>11</sup> Zu Bettex siehe Christoph Raedel, *Von der Weisheit des Glaubens*, Göttingen 2006, vgl. in diesem Heft, 47ff.
- <sup>12</sup> Online bzw. als 4-bd. Buch verfügbar, siehe darin Kap.18 „Science and Christian Faith“ von James Orr.
- <sup>13</sup> Übersetzung aus dem Englischen vom Autor.
- <sup>14</sup> Reinhard Hempelmann, *Sind Evangelikalismus und Fundamentalismus identisch? Materialdienst der EZW 1/2006*, 4-15; ders., *Christlicher Fundamentalismus*, in: Sonderdruck Nr. 24 1998 aus *Materialdienst der EZW* 6/1997.
- <sup>15</sup> Heute würde man von einer phänomenalen Sprache reden.

Michael Nüchtern, Karlsruhe

# Christliche Religionsgemeinschaften als Anbieter von Glaubensgütern

## Chancen auf dem Markt der Religionen<sup>1</sup>

Der Titel des hier zu verhandelnden Themas gebraucht ökonomische Begriffe für die Beschreibung der kirchlichen Wirklichkeit heute. Dies ist nicht selbstverständlich, aber auch längst nicht mehr gänzlich ungewohnt. Obwohl oder vielleicht auch gerade weil die ökonomische Sprache nicht die Muttersprache von Religion oder Kirche ist, scheint von ihrer Verwendung im Zusammenhang von Religion und Kirche eine eigentümliche Verlockung auszugehen. Wenn es nicht der Reiz des kleinen Tabubruches ist, von der heiligen Mutter Kirche als einer Anbieterin von Glaubensgütern auf dem Markt zu reden, dann ist es zumindest der gefällige und auch produktive Charme der Verfremdung, die Verhältnisse eines Lebensbereiches in der Sprache eines anderen zu formulieren. In aller Regel ist die Verwendung der neuen Sprache aber kein Spiel, sondern ist mit bestimmten Anlässen verbunden. Umstände, Gründe und Absichten legen den Gebrauch der neuen Sprache nahe. Aus der Erfahrung des Übersetzens und des Dolmetschens wissen wir aber auch, wie leicht dabei Nuancen und Besonderheiten einer Sprache verloren gehen können bzw. neue Assoziations- und Bedeutungsfelder entstehen können. Man muss sich der Gründe und vor allem der Grenzen für die Verwendung einer ökonomischen Sprache im Zusammenhang von Religion und Kirche bewusst bleiben.

Unser Titel enthält eine bezeichnende Unschärfe. Er lässt offen, ob er eher eine Feststellung formuliert oder eine Aufforderung enthält, ob er lediglich analytisch gemeint ist oder auch einen imperativen Sinn hat. Diese Unschärfe ist charakteristisch für die Rede vom „Markt der Religionen“. Denn sie wird in beidem Sinne gebraucht – als Beschreibung der religiösen Landschaft wie als Aufforderung an die Kirchen, sich in ihr – wie auch immer – recht zu verhalten.

In den folgenden Ausführungen soll deswegen zunächst den Gründen (I.) für den Gebrauch ökonomischer Begriffe nachgegangen werden. Sodann soll die Berechtigung oder die Unangemessenheit (II.) der Marktmetapher für die Situation der Kirche heute geprüft werden.

### I. Von den Teilhabe- zu den Tauschprozessen

1. Begriffe geben nicht einfach die Wirklichkeit wieder, sondern sie deuten sie immer in bestimmter Weise. Die Rede vom „Markt“ signalisiert einen besonderen Zustand der Religion bzw. der Religionen in der Gesellschaft. Sie stellt fest: Religion wird nicht mehr selbstverständlich gelebt und durch Nachahmung und Hineinwachsen weitergegeben, sondern aktuell und bedürfnisorientiert in dieser oder jener Form erworben oder auch nicht erworben. Die Tradition ist abgebrochen, und wo Tra-

dition war, sind Optionen geworden. Der Gang der Einzelnen auf den Markt hat die Gemeinde ersetzt, zu der man selbstverständlich gehörte. Religion ist für die Einzelnen nichts Vorgegebenes mehr, sondern etwas Aufgegebenes. Sie ist keine Grundierung und bestimmende Macht des alltäglichen Lebens mehr, sondern wird – wenn überhaupt – aus besonderen Anlässen von Zeit zu Zeit „portionsweise“ praktiziert. Tauschprozesse, könnte man sagen, sind an die Stelle von Teilhabeprozessen getreten.

Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser<sup>2</sup> bringt die Entstehung des Marktes der Religionen mit dem Ende des staats- oder volkikirchlichen Systems der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, die das Monopol auf Religion hat, und mit der konsequenten Durchsetzung des Prinzips der Religionsfreiheit zusammen.

Es fällt auf, dass die Beschreibungen vom Entstehen des Marktes der Religionen mit der Geste des „früher einmal“ und „heute nicht mehr“ abgefasst sind. Hier besteht die Gefahr der Idealisierung historischer Verhältnisse und der Verabsolutierung bestimmter Trends.

Die Freude jedes Vertreters der Botschaft vom Markt der Religionen ist das Internet. Wer Begriffe wie Spiritualität, Hochzeit oder Bestattung bei Yahoo oder Google eingibt, bekommt den Eindruck einer unglaublichen Fülle, Buntheit und Verbreitetheit religiöser oder religionsähnlicher Angebote. Ein übersichtliches Abbild der virtuellen Realitäten liefern die Abteilungen für Lebenshilfe und Esoterik jeder größeren Buchhandlung. Hier findet sich alles in schöner Eintracht nebeneinander: Geistheilungsanleitungen, Astrologie und Orte der Kraft, Irische Segensprüche und die Weisheit der Hexen, Anselm Grün, Bert Hellinger u. a. m. Der Markt der Religionen ist das Korrelat der Multioptionsgesellschaft – und wie die einschlägigen

und eingängigen feuilletonistischen Deutungen unserer Wirklichkeit alle heißen.

2. Eine zweite Weise der Rede vom Markt der Religionen geht aber nun – möglicherweise reaktiv – von den Kirchen selbst aus. Sie fangen an, sich in einer Situation jenseits eines selbstverständlichen, staatsanalogen Zustands zu begreifen und entwickeln dabei z. T. für ihre Aufgaben eine Begrifflichkeit des Marktes und vielleicht auch ein den Begriffen entsprechendes Selbstverständnis. Sie sprechen von ihren „Produkten“, ihren „Kunden“ usw. Angesichts von Kirchaustritten kommt die Frage auf, wie Kirchenmitglieder stärker gebunden oder zufriedener mit der Institution und ihren Leistungen werden können. Wo das Bewusstsein der selbstverständlichen Teilhabe als schwindend diagnostiziert wird, werden Tauschprozesse fokussiert. Der Begriff Markt wechselt dabei von einem die Situation deutenden Begriff zu einer Handlungsaufforderung, sich auf dem Markt der Religionen richtig zu verhalten.

Die Situation, die dazu veranlasst, die eigene kirchliche Wirklichkeit mit ökonomischen Begriffen zu beschreiben, ist durch drei Erfahrungen gekennzeichnet:

- die Erfahrung materieller Ressourcenverminderungen,
- die Wahrnehmung großer unterschiedlicher Optionen,
- und vor allem ein Selbstverständnis, das *Kirche als Handlungssubjekt* begreifen will und begreift.

Es ist also nicht nur ein Phänomen des Zeitgeistes, wenn auch in der Kirche unter so etwas wie Marktgesichtspunkten gehandelt werden soll. Vielmehr legt sich unter den drei genannten Bedingungen – ich formuliere bewusst vorsichtig – eine Marktsicht oder eine Marktsprache nahe. Dabei handelt es sich um eine große Bandbreite von Phänomenen, die meist polemisch als Ökonomisierung der Kirche

empfunden werden mögen: Von der Rationalisierung kirchlichen Handelns, einer strategischen Ausrichtung auf bestimmte Ziele unter dem Druck einer Ressourcenverminderung über den Gebrauch ökonomischer Begriffe bis zu weitgehend unternehmensanaloger Theorie oder Praxis in der Kirche. Kosten-Leistungs-Rechnungen schaffen eine gewisse Transparenz und die Ausrichtung an Zahlen zielt auf eine Verbindlichkeit kirchlicher Vorhaben.

Viele Landeskirchen haben jedenfalls in den letzten Jahren aufwändige Prozesse initiiert und dokumentiert, in denen sie ihre Aufgaben und Ziele für die Zukunft erarbeitet haben. Kirchliche Organe entwickelten unter tatkräftiger Hilfe von Unternehmensberatungsfirmen eine „Vision“, begannen ihre Organisation zu überdenken und zu verbessern, versuchten ihre „Kernkompetenzen“ zu bestimmen. Landeskirchen organisierten Leitbild- oder Leitsatzprozesse. Selbstvergewisserung geschieht dabei dadurch, dass man vom Opfer der Ereignisse zu Akteuren des Geschehens werden will. Landeskirchen entwickelten Logos, um sichtbar und formatiert in Erscheinung zu treten, wenn nicht auf dem religiösen Markt, so doch in der Öffentlichkeit nach dem wahrgenommenen Ende einer traditionellen Christlichkeit. Es wird von Kirchenmarketing<sup>3</sup> gesprochen, mit dessen Hilfe kirchliches Handeln effektiver und effizienter werden sollte und könne.

In einigen Landeskirchen wurden die sog. „Neuen Steuerungsmodelle“ ansatzweise übernommen. Die für die kommunalen Verwaltungen entwickelten Verfahren sind aus der Erkenntnis entstanden, dass angesichts der finanziellen Lage neue Aufgaben nicht mit linearen Erweiterungen der Stellen einhergehen können, wie es die deutschen Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren praktiziert hatten. Die Verantwortlichen werden dabei nicht von

vornherein auf Inhalte eingeschworen, sondern auf eine Verbindlichkeit der Verfahren. Nicht bestimmte Ziele werden in den Mittelpunkt gestellt, sondern das Prinzip der Zielorientierung selbst. Das ist eine Voraussetzung dafür, neue Schwerpunkte bei der Auftragserfüllung zu setzen und andere Formen aufzugeben. Zentrale Begriffe des aus dem angelsächsischen Raum stammenden Neuen Steuerungsmodells sind Produktdefinitionen, Kosten-Leistungs-Rechnungen, Zielvereinbarungen und anderes. Stets geht es nicht um die Weiterführung des scheinbar immer schon so Getanen, sondern um die Voraussetzungen, dass bewusst und ausdrücklich Neues geplant werden kann angesichts bestehender Herausforderungen.

Andere Reaktionsmuster setzen nicht formal, sondern betont inhaltlich an. Wo Kernkompetenzen oder der „geistliche Markenkern“ (Wolfgang Huber) angesichts der Ressourcenverknappung definiert werden sollen, die auf jeden Fall fortzuführen sind, verbindet sich das formale Reaktionsmuster mit einer inhaltlichen Perspektive. Nicht nur die leeren Kassen oder leere Organisationsabläufe fordern heraus, sondern leere Herzen – und Kirchen. Seit der EKD-Synode 1999 in Leipzig zum Thema Mission und Evangelisation lässt sich ein Wiedererwachen eines missionarischen Selbstverständnisses und Handelns in der evangelischen Kirche beobachten, das sich begrifflich ausdrücklich oder auch nur implizit mit einer gewissen Marktperspektive verbindet. Neben programmatischen und strategischen Schriften (z. B. „Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land“, EKD-Texte 68, 2001) gibt es in den letzten Jahren zahlreiche Initiativen und Programme, die Mission und Evangelisation häufig angeregt durch amerikanische Beispiele direkt und gezielt betreiben wollen. Wird hier auch

nicht immer die Begrifflichkeit vom Markt und den religiösen Angeboten verwendet, so wird sich doch mit knalligen Werbebroschüren, fetzigen Titeln für Gottesdienste u. a. so verhalten, als stünde man mitten auf dem Marktplatz.

Man kann zusammenfassend feststellen, dass ein imperativer Sinn von „Markt“ einerseits in unterschiedlicher Intensität begegnet, z. T. fast beiläufig und nur um die Öffentlichkeitsarbeit ein wenig zu verbessern, z. T. als Anspruch, kirchliches Handeln stärker zu rationalisieren und Effektivitätskriterien zu unterwerfen. Andererseits tritt er in zwei inhaltlichen Ausformungsvarianten auf: In der einen Form geht es eher um die verantwortete Abstimmung zwischen kirchlichen Angeboten und berechtigten religiösen Bedürfnissen und Erwartungen der Menschen an die Institution Kirche in Zeiten der Ressourcenverknappung. In der anderen Form geht es um eine Aufmerksamkeit und vor allem Verbindlichkeit erzeugende Präsentation kirchlicher Angebote.

## II. Religion im Erbe statt im Erwerben

*Die Gründe* für eine Betrachtung der Kirche und ihrer Angebote unter der Marktperspektive liegen in der Veränderung der religiösen Landschaft und in dem bewussten Versuch des „Kirchenregiments“, auf eine veränderte Situation ausdrücklich und gestaltend zu reagieren, wo Religion nicht mehr im Erbe ist, sondern erworben werden muss. Wer angesichts der Erfahrungen von Ressourcenverminderung und der Vielfalt von Handlungsmöglichkeiten auf die Marktsprache völlig verzichten will, muss angeben, wie die genannte Situation anders handlungsleitend beschrieben werden soll.

*Die Grenzen* einer Marktbetrachtung von Religion sollen wie die Gründe unter zwei Fragestellungen verhandelt werden. Die

eine zielt darauf, ob die Marktmetaphoriken dem Gegenstand von Religion und Glaube angemessen sind oder ob sie ihn in unangemessener Weise verändern (1). Die andere Fragerichtung lautet, ob das Deutungsmuster vom Markt der Religionen die religiöse Landschaft zureichend beschreibt oder ob die Marktbrille nicht zu Abblendungen und blinden Flecken in der religiösen Landschaft führt (2). Lassen wir uns auf beide Fragerichtungen ein.

1.1 Schon Zinser hatte in seiner Studie 1997 gefragt, welchen Veränderungen Religion auf dem Markt ausgesetzt sei und ob die auf dem Markt verhandelte Religion noch „Religion sei, (...) ob der Markt mit seinen Verdinglichungen und Verendlichungen das von der Religion gemeinte Absolute auflöst“.<sup>4</sup> Der Religionswissenschaftler meint, die Form der Vermittlung durch Tradition oder durch Verkauf bleibe der Religion nicht äußerlich. Das Heilige werde, wenn es aus seinem kollektiven Zusammenhang gelöst werde, in dem es gefeiert und verehrt werde, seines Charakters beraubt. Ohne die Heiligkeit zuschreibende soziale Gemeinschaft werde es zu einem Ding wie jedes andere auch und verliere seine Bedeutung.<sup>5</sup> Mit anderen Worten: das Heilige „braucht“ die soziale Gemeinschaft, während es durch den Markt „verbraucht“ wird.

1.2 In ähnlicher Weise haben andere Autoren angesichts einer Kirche, die die Verbesserung ihrer Marktposition zu einem strategischen Ziel erhebt, nicht religionswissenschaftlich, sondern theologisch versucht zu argumentieren: Auf dem Markt verkaufe die Kirche ihre Freiheit und liefere sich den Götzen oder dem Bösen aus. In einem etwas schlichten Entweder-oder wird dann etwa gefragt, ob das Evangelium Ware der Menschen oder Wort Gottes sei,

ob die Kirchenglieder Kunden oder Volk Gottes seien und ob die Kirche Organisation der Menschen oder Werk Gottes sei. Diese pauschale und generelle Kritik an der Marktsprache blendet ab, dass Kirche auch ein Handlungssubjekt ist, das mit Ressourcenbegrenzungen und unterschiedlichen organisatorischen Optionen verantwortungsvoll umgehen muss. Sie dispensiert sich mit prophetischer Geste von der konkreten Handlungsverantwortung. Diese bezieht sich auf die Kommunikation des Evangeliums. Letztere hat aber zwei Dimensionen. Als „äußeres“, sichtbares und organisierbares Geschehen ist es kirchlicher Verantwortung und Haushalterschaft in den Mitteln der jeweiligen Kultur und Zeit zugewiesen. Ob Kommunikation des Evangeliums ihr Ziel erreicht, dass Menschen zum Glauben kommen, ist menschlicher Macht und kirchlich-organisatorischer Raffinesse entzogen, sondern geschieht, wo und wann Gott selbst es will (vgl. CA V). Damit ist die wichtigste Grenze kirchlicher Verantwortung und für eventuelle Analogien zwischen Kirche und Unternehmen genannt. Allenfalls auf die Verteilung der „Glaubensgüter“, nicht auf deren gläubige Annahme kann sich kirchliche Haushalterschaft beziehen.

1.3 Der Bonner Praktische Theologe Eberhard Hauschildt<sup>6</sup> hat kürzlich ein differenziertes Modell vorgestellt, das seine Pointe darin hat, dass das, was Kirche als Unternehmen von anderen Unternehmen unterscheidet, heraustritt, wenn man so tut, als sei Kirche ein Unternehmen auf dem Markt. Durch die Übersetzung in eine ökonomische Begrifflichkeit kann das Besondere des religiösen Unternehmens und seines Glaubensgutes anschaulich werden. Das Glaubensgut, das die Kirche anbietet, gehört zu den immateriellen Gütern, die man nicht kaufen kann, sondern wie Gesundheit oder Bildung selbst prak-

tizieren muss. Das Glaubensgut der Kirche ist ferner ein unteilbares Gut. Die mitbeteiligten Konsumenten des Gutes werden zu Unterstützern und Verbreitern des Gutes. Das Glaubensgut der Kirche enthält wesensmäßig eine transzendente Dimension. Die mitbeteiligten Konsumenten und die Anbieter verfügen nicht über die Erreichung des Glaubensgutes, sondern verstehen und erfahren sich als Dienende und Beschenkte.

Überzeugend ist Hauschildts Kritik am Konzept der Kernkompetenzen, das sozusagen nur auf den „Vertrieb“ der Glaubensgüter im engeren Sinne setzt. Die wesentlich unüberprüfbareren Glaubensgüter der Religion werden nämlich vertrauenswürdig durch die Erfahrungsgüter, die die Kirche vermittelt: Gemeinschaft, verlässliche Beziehungen und diakonische Arbeit. Wo die Kirche missionarisch-evangelistisch erfolgreich ist, da ist sie es nicht ohne jene Erfahrungsgüter. Ökonomische Begriffe sind nicht als gänzlich ungeeignet und unangemessen für kirchliches Handeln anzusehen. Sie bedürfen freilich einer verantworteten Übertragung, bei der das Besondere der kirchlichen Organisation im Blick ist.

2. Die andere Frage nach der Grenze der Markmetapher betrifft nicht die Angemessenheit für kirchliches Handeln, sondern die Reichweite ihrer Deutungskraft. Ist es wirklich so, dass die religiöse Landschaft durch den Begriff „Markt der Religionen“ zureichend beschrieben werden kann? Ich meine, nein. Heute noch weniger als vor zehn Jahren flanieren einfach tatsächlich oder potentiell religiös Kauflustige über den religiösen Marktplatz und suchen sich ihre Angebote. In der religiösen Landschaft in Deutschland haben New Age, fernöstliche Spiritualität und Esoterik ihren Höhepunkt überschritten. Verbindliche Gruppen und Zirkel – sowohl im Christentum als auch im Islam – haben ihre Positionen

demgegenüber gefestigt. Daneben gibt es Anzeichen für eine weiterhin bestehende oder vielleicht sogar neue – irgendwie traditionale – kulturelle Christlichkeit, wie man es im vorigen Jahr (14/15/16.5.2005) zu Pfingsten (!!) in einem Titel der „Süddeutschen Zeitung“ lesen konnte: „Kirchenaustritte, leere Gottesdienste? Trotzdem und mehr denn je gilt: Du wirst christlich bleiben, liebes Abendland!“ Diese Wirklichkeit einer unbestimmten kulturellen Christlichkeit haben die Theoretiker des religiösen Marktes übersehen. Religion muss nicht nur stets neu erworben werden, es gibt sie auch weiterhin im Erbe.

Eine empirische Studie über diejenigen, die in den letzten Jahren in die Kirche eingetreten sind, kann dies ein Stück weit eindrücklich belegen. Die Evangelische Landeskirche in Baden hat 2002 beim Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD eine wissenschaftliche Untersuchung zu den Motiven des Kircheneintritts in Auftrag gegeben, die inzwischen publiziert ist.<sup>7</sup> Fast 1100 Personen, die in den vergangenen Jahren in die Landeskirche eingetreten sind, wurden standardisiert telefonisch befragt.

Die Untersuchung zeigt zunächst ein deutlich unterschiedliches Profil bei den Übergetretenen einerseits und den Wieder eingetretenen sowie den Neueintritten andererseits. Die Eintretenden waren im Schnitt 50-jährig. Für sie spielen offensichtlich kaum äußere Veranlassungen für den Kircheneintritt eine Rolle. Sie haben nur zu einem geringen Teil vor ihrem Eintritt Gespräche mit anderen geführt, die sie als bedeutsam für den Entschluss zum Eintritt erachten. Ein innerer Prozess hat zum Wiedereintritt in die Kirche geführt, nicht die Begegnung mit irgendeinem evangelistischen Angebot. Der Grund, den die meisten angaben, warum sie wieder in die Kirche eintreten wollten, war das Motiv der Zugehörigkeit: Sie traten in die Kirche ein, weil sie wieder dazugehören wollten!

Der persönliche Lebensbogen und dessen Verarbeitung gaben den Ausschlag zum Wiedereintritt in die Kirche. Der Kircheneintritt ist das Ergebnis einer biografischen Entwicklung, einer Innengeschichte.

Eine Theorie vom Markt der Religionen kann diese Entscheidungen nur begrenzt erklären. Die Vorstellung eines Tauschprozesses gilt nur höchst modifiziert: Lediglich bei den im Zusammenhang einer sog. Amtshandlung Eintretenden bzw. Übertretenden kann man überlegen, ob hier ein Tauschverhalten bestimmend ist. Die Eingetretenen verbinden mit Kirche bestimmte von ihnen geteilte „Werte“. Sie bekennen sich zu einem Erbe, sie wollen nicht etwas erwerben. Die Kirche stellt sich für die Eintretenden als ein vielfach mit Sinn gefüllter Raum dar. Er steht für kulturelle Herkunft und Beheimatung, für Bedürfnisse also, die der „Markt“ und das Ökonomische nur begrenzt und kaum nachhaltig bieten können.

Die Eintretenden schätzen, dass das Gemeindeleben lebendig ist, ohne allerdings die Nötigung zu empfinden, sich selbst daran zu beteiligen. Dies Ergebnis deckt sich mit anderen Untersuchungen<sup>8</sup>: Eine kirchliche Durchsetzungsmacht für bestimmte Wertvorstellungen wird abgelehnt, gewünscht wird aber ein ethisches kirchliches Angebot in der Gesellschaft. Unzweifelhaft hat sich die öffentliche Präsenz der Kirche damit aus dem staatspolitischen in den zivilgesellschaftlichen Bereich verschoben, freilich ohne ihre Zugehörigkeit zum kulturellen Lebenshintergrund zu verlieren.

Wenn sich die Metapher vom Markt der Religionen kaum als Deutung für diesen Befund über das Eintrittsverhalten anbietet, muss man andere Begrifflichkeiten wählen, um die Wirklichkeit der religiösen Landschaft in Deutschland zutreffend zu Gesicht zu bekommen. Man hat, um den Platz des Christentums in der Moderne zu bestimmen, von seiner dreifachen Gestalt gesprochen.<sup>9</sup> Christliches erscheint als

- *kirchliches Christentum* im Leben der Gemeinden und im Handeln der kirchlichen Institution. Es lebt darüber hinaus in anderer Form als eine Art

- *öffentliches Christentum* in vielfältigen kulturellen Zusammenhängen: von der Präsenz christlichen Traditionsgutes in der Sprache, in der Musik und im Stadtbild über die Geltung bestimmter Werte und den staatlichen Schutz christlicher Feiertage bis hin zu öffentlichen Erwartungen an die Kirchen, zum Beispiel in Situationen kollektiven Gedenkens mit religiösen Handlungsformen zu dienen. Christliches begegnet schließlich als

- *individualisiertes Christentum*, das in den unterschiedlichsten Gestalten privater Frömmigkeit oder Weltanschauung mit zumindest Fermenten christlicher Traditionen anzutreffen ist.

Die Begehung des Weihnachtsfestes kann als Beispiel dafür dienen, wie Christliches in der Kirche, in der Öffentlichkeit und in der Privatsphäre höchst different, aber doch auch nicht völlig beziehungslos voneinander wirksam ist.

Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums in der Moderne mag im Detail umstritten sein. Sie darf nicht dazu missbraucht werden, die Gegenwart religiös zu verklären. Aber sie kann in zweierlei Weise als Hypothese nützlich sein:

– Sie kann zunächst Veränderungen der religiösen Landschaft anschaulich machen. Viele Beispiele lassen sich dafür bringen, dass in den letzten Jahrzehnten die Macht des öffentlichen Christentums schwächer geworden, aber gerade in letzter Zeit auch nicht völlig verschwunden ist. Die Sinnenfälligkeit eines privaten Christentums ist undeutlicher geworden und hat sich möglicherweise mehr mit religiösen Elementen aus anderen Kulturkreisen vermischt. Aber verschwunden ist diese Form keineswegs.

– Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums kann zweitens eine Erklä-

runghypothese anbieten, warum bestimmte kirchliche Handlungsformen mehr Echo haben und lebendiger sind als andere. Das heißt sie bietet sich sekundär als Erklärung dafür an, wo Chancen auf dem „Markt der Religionen“ für christliche Glaubensgüter und die Kirchen liegen. Die Theorie der dreifachen Gestalt des Christentums in der Moderne gibt eine Deutung für die weiter vorhandene oder sogar gestiegene Akzeptanz bestimmter kirchlicher Handlungsformen.

Es sind solche, die in allen Gestalten des Christlichen in der Moderne lebendig und mit diesen verknüpft sind. Ich nenne beispielhaft die Kasualien, die Kirchenmusik und die Kirchenräume selbst, die im Protestantismus in den letzten zehn Jahren eine erstaunliche Renaissance der Wertschätzung und der Beachtung erlebt haben. Sie sind Kulturgut, Form privater Religiosität, gemeinsamer Ausdruck kirchlichen Glaubenszeugnisses. Sie gehören zur „gelebten Religion“ (W. Gräß). Kirchenräume und Kirchenmusik sind kulturell präsent und privatreligiös verwertbar. Es gibt wenig anderes christliches Traditionsgut, das so stark wie die Musik und die Gebäude diese Bereiche verbinden – vielleicht das Weihnachtsfest, die Lutherbibelsprache oder das Gebot der Nächstenliebe. Kulturelle Präsenz und Nutzbarkeit für die individuelle Religiosität der Menschen lässt Kirchenmusik und Kirchenräume eine ähnliche Rolle ausüben wie die Kasualien. Sie bilden eine Brücke zwischen Kirche, Kultur sowie privater Frömmigkeit.

Gleichzeitig handelt es sich hierbei um kirchliche Handlungsformen, die den Alltag transzendieren. Sie korrespondieren der Festbedürftigkeit des Lebens – besonders im Falle der sog. Kasualien – bzw. einer Ahnung von der Grenze des Machbaren. Den Kirchen begegnet im Umgang mit dieser Grenze offenbar ein nachhal-

tiges Vertrauen. Gerade weil Kirchenräume, Kasualien und anderes damit auf etwas jenseits des Ökonomischen verweisen, sollten sie verstärkt ins kirchliche

Blickfeld geraten. Sie bilden eine Chance auf dem tatsächlichen oder auch nur vermeintlichen Markt der Religionen, weil sie gerade die Welt des Marktes relativieren.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vortrag auf dem Symposium „Religion/Theologie und Ökonomie: Fremde – Abhängige – Lernende?“ vom 16. – 18. Juni 2005 des Internationalen Wissenschaftsforums der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; erschienen auch im Protokollband des Kongresses, Heidelberg 2006.
- <sup>2</sup> Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*, München 1997.
- <sup>3</sup> Hans Raffée, Art. Kirchenmarketing, in: *Ev. Soziallexikon*, Köln 2001, Sp. 843ff: „K. will die knappen Ressourcen möglichst wirksam einsetzen und ist *insoweit* ein Konzept der Ökonomisierung, die prinzipiell christlich nicht nur legitim, sondern um des Nächsten willen oft auch geboten ist. K. ist aber weit mehr: Es ist neben seinem Kalkülbereich ein Konzept der Kreativität und der Innovation(en), das neue Handlungs- und Lösungsräume für die Evangeliumsvermittlung erschließt.“
- <sup>4</sup> Hartmut Zinser, *Der Markt der Religionen*, 31.
- <sup>5</sup> Ebd., 150f.
- <sup>6</sup> Ist die Kirche ein Unternehmen?: PT (93)2004,514ff.
- <sup>7</sup> Rainer Volz, *Massenhaft unbekannt – Kircheneintritte*, Kurzfassung Michael Nüchtern, hg. Ev. Oberkirchenrat Karlsruhe 2005.
- <sup>8</sup> Vgl. Michael N. Ebertz, *Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen*, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004, 15ff.
- <sup>9</sup> Dietrich Rössler, *Grundriß der praktischen Theologie*, 2. Aufl. Berlin 1994, 90ff.

Eva Jaeggi, Berlin

# Von den Grenzen der Psychotherapie<sup>1</sup>

*Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion,  
wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion.*

*(J. W. Goethe)*

*Willst Du Dich des Lebens freuen,  
musst der Welt Du Sinn verleihen.*

*(J. W. Goethe)*

Dass Psychotherapie längst nicht für alle problematischen Zustände der Seele zuständig ist, erscheint wohl evident. Es gibt psychische Krankheiten, bei denen man heutzutage auf keinen Fall ohne die Hilfe von Medikamenten auskommt, wie Psychosen, schwerste borderline-Zustände oder somatopsychische Erkrankungen. Zumeist werden sie allerdings mit Psychotherapie kombiniert. Aber auch normale Trauer-Reaktionen bei schweren Verlusten sind nicht behandlungsbedürftig. Freud hat in einem seiner berühmten Aufsätze über das „Unbehagen in der Kultur“ betont, dass auch das „normale Unglück“ nicht wegtherapiert werden kann – therapiebedürftig sei nur das „neurotische Elend“.<sup>2</sup> Nun kann man sich aber darüber streiten, was denn dieses „neurotische Elend“ sei und wie man es abgrenzen kann vom „normalen Unglück“. Denn hier setzen ganz andere Überlegungen ein, nämlich die, ob Therapie nicht weit über die ursprünglich beabsichtigte Heilung von psychischen Symptomen hinaus etwas bewirken kann: eine Umstrukturierung der Persönlichkeit, Neuordnungen des Verhaltens in Beziehungen zu anderen und zu sich selbst, und anderes mehr. Und dadurch wird sicher auch etwas berührt, was zum „normalen Unglück“ beiträgt.

Es liegt im Wesen der ätiologischen Überlegungen der Psychoanalyse, dass eben Symptome etwas zu tun haben mit falschen Einstellungen, unerlaubten Wünschen und deren Abwehr – also musste wohl mit der Heilung oder Besserung von Symptomen auch anderes an und in der Person sich verändern. Das alles ist ja sozusagen Urgestein der Psychoanalyse. Nun gibt es seit längerer Zeit viele, die der Psychotherapie die Grenzen ganz anders setzen wollen als dies bisher geschehen ist: man möchte anderen bei der „Sinn-suche“ helfen, spirituelle Dimensionen anpeilen und das, so die Meinung vieler Menschen, sei eine Aufgabe, die über die Psychotherapie hinauswächst.

Ich möchte meinen Überlegungen ein Freud-Zitat voranstellen, das aus einem Brief vom 13. August 1937 an Prinzessin Marie-Bonaparte, seiner guten Freundin, stammt: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht; man hat nur eingestanden, dass man einen Vorrat von unbefriedigter Libido hat.“<sup>3</sup> Freud ist also offenbar der Meinung, dass die „Sinnsuche“ und das Leiden daran, dass einem das Leben „sinnlos“ erscheint, ebenso neurotisch ist wie viele andere Leiden der Seele.

Dagegen gibt es aber natürlich ganz andere Meinungen: Nämlich, dass auf dem Wege der Sinnsuche neue Dimensionen erreicht werden können, die nicht mit psychischen Zuständen von „Krankheitswert“, wie das in der ärztlichen und kassenrechtlichen Sprache heißt, zu tun haben, sondern eben mit einem „Sinnvakuum“, mit einem (vielleicht religiösen?) Bedürfnis, das über die Person hinausreicht.

Wenn wir dieses Bedürfnis berücksichtigen, dann hilft – so den Befürwortern irgendwelcher „anderen“ Form der Hilfestellung zufolge – Therapie im engeren Sinn nicht mehr. Die Gruppe derjenigen, die diese Meinung vertreten, ist allerdings sehr heterogen. Sie reicht von etablierten Religionsgemeinschaften, Vertretern irgendwelcher Sekten, zu Anbietern von Meditationskursen, Fastenkuren, Tai-Chi und noch sehr viel anderen alten oder neuen Praktiken, mit denen Menschen seit jeher wohl eine „Leere“ in ihrem Inneren ausfüllen wollten, überirdische Welten berühren und damit ihr beengtes irdisches Dasein verändern wollten. Mit einem wieder modisch gewordenen Wort: sie wollten damit spirituelle Bedürfnisse befriedigen.

Was aber kann dies heißen: man wolle „spirituelle Bedürfnisse“ befriedigen? Man wolle den „Sinn“ im Leben finden, das „Mehr“ an Sehnsucht, das sich ergibt, wenn unsere alltäglichen psychischen und physischen Bedürfnisse gestillt sind und wir nicht mehr an unserem „neurotischen Elend“ leiden?

An der Beantwortung dieser Frage wird sich auch zeigen, ob Psychotherapie wirklich nicht das geeignete Instrument ist, um Menschen, die spirituelle Bedürfnisse haben, die also einen Sinn suchen, der über die Alltäglichkeit hinausgeht, zu befriedigen.

C. G. Jung, der sich mit diesem Thema in besonderer Weise immer wieder beschäf-

tigt hat, gibt eine Definition des „Numinosen“, die etwa besagt, dass es eine „gewisse Einstellung der Psyche (ist), eine vorsichtige Betrachtung gewisser Mächte (Ideale, Geister, Gesetze, Götter), bzw. eine Einstellung gegenüber irgendetwas, das einen Menschen so beeindruckt hat, dass er sich zur Verehrung, Liebe, Ehrfurcht bewegt fühlt“.<sup>4</sup> Damit ist wohl gemeint, dass alles, was uns in irgendeiner Weise besonders anrührt, über die Alltäglichkeit hinausführt und deshalb als „numinos“ anzusehen ist. Das Wort „Spiritualität“ – seit einigen Jahren sehr viel häufiger im Gebrauch – bedeutet wohl etwas Ähnliches, wenn wir z.B. der Definition von Erhard Weiher, einem katholischen Klinikseelsorger folgen: „Spiritualität (ist) der innere Geist, aus dem heraus ein Mensch sein Leben sieht, versteht und bewältigt.“<sup>5</sup> Andere Definitionen reden davon, dass es „ein tiefes Zu-sich-selbst-kommen“ sei oder ein Ergriffen-Sein von heiligen Mächten. Auch Schlegel spricht von einem „Zu-sich-selbst-kommen, sich selbst annehmen“ als dem Wesentlichen einer „numinosen Erfahrung“.

Dies besagt, so können wir schlussfolgern, dass es Situationen gibt, in denen ein Mensch das Gefühl hat, nicht mehr „berührt“ werden zu können, nichts in sich eindringen zu lassen, was über das Alltägliche hinausgeht, und dadurch unruhig, traurig, gelangweilt zu sein, also sich und sein Leben als „sinnlos“ empfindet. Im Mittelalter war dies den Berichten zufolge die „acedia“, die Langeweile der Mönche, die als „Gottesverlust“ gekennzeichnet wurde. Es war der Zustand, wo auch die Vorstellung, einem lebendigen Gott anzugehören und mit ihm verbunden zu sein, verlorengegangen war.

Das Erlebnis der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens (und nur damit will ich mich befassen – es geht nicht um die philosophische Frage, ob Leben überhaupt einen

Sinn hat) bedeutet also, allen Vorstellungen zufolge, die ich gefunden habe, dass man innerlich von nichts mehr berührt werden kann, dass man das Gefühl, mit einer Sache verbunden zu sein, nicht mehr erreichen kann.

Ich denke, dass jeder Mensch das Gefühl des intensiven Berührt-seins irgendwann einmal gekannt hat – und sei es in der Kindheit. Die Vorfreude auf Weihnachten oder den Geburtstag, der Eifer, mit dem Kinder sehr ernsthaft und glücklich an einem Bauwerk arbeiten oder eine Baby-puppe wickeln – das alles sind, sofern ein Kind nicht psychisch sehr krank ist – Tätigkeiten, die den von Huizinga so genannten „heiligen Ernst“ des Spiels verkörpern, in dem Person und Werk sich nahtlos verbinden.

Jeder Mensch weiß zumindest aus der kindlichen Erinnerung, wie solch ein „Berührt-sein“ aussieht, die meisten aber kennen es natürlich auch aus späteren Zeiten: das Anhören von Musik, das Glück einer Verliebtheit oder ein Naturerlebnis können so stark sein, dass daraus sehr glückliche Stunden oder Tage entstehen, in denen die Frage „wie sinnvoll“ das Leben sei, gar nicht auftaucht.

Nun wäre es unsinnig zu verlangen, dass man diese meist mit Euphorie verbundenen Erfahrungen sehr häufig macht. Man kann nicht im Dauerzustand der Erregung leben. Das „Berührt-sein“, so müsste man sagen, kann nicht nur in den „Peak-Erlebnissen“ des Außergewöhnlichen bestehen.

Das „Berührt-sein“ kann still vor sich gehen, kontinuierlich – wie in der Zufriedenheit mit einer Arbeit, mit einer schönen Reise, einem interessanten Gespräch, oder eben mit dem Alltäglichen. Das „Berührt-werden“ muss nicht dauernd spürbar sein.

Wenn wir es in der Sprache der Psychoanalyse ausdrücken: dem eigenen Leben

Sinn zu geben heißt: Dinge, Aktivitäten und Geschehnisse libidinös besetzen zu können, also psychische Energie (wir können natürlich auch Interessen sagen) – und dies scheint mir außerordentlich wichtig – von sich selbst abziehen zu können, mit einer Sache, einer Aktivität, einem anderen Menschen zeitweise verschmelzen zu können ohne dass nur die eigene Person dabei wichtig ist.

Wenn wir also imstande sind, unsere narzisstische Liebe, also die auf uns selbst gerichteten Interessen, zurückzustellen, indem wir eine andere Sache in den Mittelpunkt stellen – dann würden wir wohl das Erreichen, was man mit erlebtem „Sinn“ bezeichnen könnte. Diesen Zustand könnte man auch Selbsttranszendenz nennen, und viele Religionswissenschaftler sehen darin die Essenz der religiösen Erfahrung.

Die Unfähigkeit, von sich selbst abzusehen, alles, was man tut oder erlebt, immer nur auf die eigene Person zu beziehen, macht auf Dauer gesehen unglücklich und erzeugt das Gefühl, es sei alles „sinnlos“. Das muss nicht sofort und sehr früh passieren: es passiert eher in Zeiten des Umbruchs, der neuen äußeren Umstände (Trennungen, Umzug, Berufsende, Alter), wenn bestimmte bisher ausgeübte Tätigkeiten oder Personzusammenhänge ausfallen. Plötzlich hält die Routine des Alltags die Gefühle nicht mehr zusammen, die Notwendigkeit des Handelns kann wegfallen und damit erhebt sich die Frage, ob denn das alles einen Sinn habe – was man bisher gemacht habe oder das, was man nun zu tun beabsichtigt.

Der Narziss ist, wie man weiß, alles andere als glücklich. Die Welt und alle Tätigkeiten nur immer wieder unter dem Gesichtspunkt der eigenen Person zu betrachten – also bewusst oder unbewusst zu fragen: Nützt es mir? Stehe ich dabei im Mittelpunkt? Bekomme ich genügend

Prestige? – erzeugt auf die Dauer Leere und Langeweile. Man könnte natürlich fragen: Ist das nicht schon eine Depression? Es ist schwer, hier diagnostische Kategorien genau voneinander abzugrenzen. Das Gefühl von Leere kann man durchaus als Depression bezeichnen, meist aber fehlen die Anzeichen von Devitalisierung und Realitätsverlust; die Alltagsroutine ist durchaus vorhanden. Der Zustand ist eben doch am besten ausgedrückt im Gefühl der „Sinnlosigkeit des Lebens“. Ist dies also wirklich ein Zustand, in dem eine Psychotherapie nicht mehr „greifen“ kann?

Natürlich könnte man argumentieren, dass in diesen Fällen doch ganz andere Dinge wichtig sind: das Hinführen auf ein Projekt, das man gemeinsam angeht; die Meditationspraxis, die von der eigenen Person wegführt; die Beschäftigung mit der Bibel und mit sonstigen religiösen Ritualen; Fasten, vegetarisches Essen – die Angebotsseite ist riesig.

Manches davon scheint mir persönlich außerordentlich sinnvoll: in einer Gemeinschaft ein Projekt zu verwirklichen oder meditierend sich zu versenken – das kann natürlich sinnvoll sein und den Zustand der narzisstischen Leere aufheben. Was mir dabei aber immer wieder auffällt ist die Tatsache, dass solche Praktiken oft nur für kürzere Zeit wirksam gegen die erlebte „Sinnlosigkeit“ ankämpfen können. Häufig „wechseln“ Menschen ihre Praktiken gegen das Sinnlosigkeitserleben ziemlich oft.

Diese Praktiken sozusagen gegen die Psychotherapie aufrechnen zu wollen, die Suche nach Sinn in eine Kategorie zu packen, der nicht mit Psychotherapie zu begegnen ist – das scheint mir ein Fehlschluss, sozusagen das Pferd am Schwanz aufgezäumt.

Wer wenn nicht Psychotherapeuten (wenn überhaupt) könnte auf sinnvolle

Weise die subtilen Mechanismen erlebbar machen, durch die Menschen sich um die Erfahrungen des „Berührt-seins“ bringen? Die Mechanismen, durch die sie sich einige Zeit lang zwar im eigenen Sonnensystem halten, dann aber wieder abstürzen lassen in die dunkle Leere der narzisstischen Depression?

Der bekannte Philosoph Richard Taylor hat, um das Problem der Erfahrung von Sinnlosigkeit deutlich zu machen, die altbekannte Figur des Sisyphos bemüht. Ohne die gesamte Diskussion wiedergeben zu wollen, möchte ich an einem Gedanken, der mir für Psychotherapeuten wichtig erscheint, festhalten. Taylor schreibt, dass die Mühen des Sisyphos dann sinnvoll werden können, wenn er sein Tun bejahen könnte. Er bemüht dazu ein etwas seltsames Bild: wenn die Götter dem Sisyphos eine Injektion geben könnten, die ihm das Gefühl verleiht, er mache eine ganz sinnvolle Arbeit, dann hätte sein Leben einen Sinn. Vermutlich hat Taylor dabei an Prozac oder ein ähnliches Medikament gedacht. Wir können diese „Injektion“ aber selbstverständlich übersetzen als „Psychotherapie“. Taylors Aussage könnte als Motto über einem Lehrbuch für Psychotherapie stehen, wenn er sagt: „Der Sinn des Lebens kommt aus unserem Inneren, er wird uns nicht von außen auferlegt, und in seiner Schönheit und Beständigkeit übersteigt er jedes Himmelreich, das die Menschen sich je erträumt oder ersehnt haben.“<sup>6</sup>

Wir könnten hier schließen und davon ausgehen, dass es eben Psychotherapie ist, die uns diesen Sinn geben kann. Denn Psychotherapie ist die in unserer Zeit beste und reifste Möglichkeit, sich des eigenen Inneren zu bemächtigen, sofern sie darauf ausgerichtet ist, das Innere wirklich detailliert lesbar zu machen. Das ist bekanntlich nicht bei allen Psychotherapien der Fall.

An Sinnleere zu leiden, das kommt aus dem Inneren des Menschen und könnte dann auch durch Innerlichkeitsrituale, wie eine Psychotherapie sie darstellt, geheilt werden. Es bräuchte dazu keine Meditation oder Fastenkur oder gar eine Injektion.

Um es vorwegzunehmen: Obwohl ich der Meinung bin – wie im Freudzitat ausgedrückt – dass das Leiden an der Sinnlosigkeit des Lebens neurotisch ist und daher behandlungsbedürftig, so bin ich doch nicht der Meinung, dass Psychotherapie die einzige Möglichkeit darstellt, damit umzugehen. Zwar muss – auch das denke ich – das „Innere“ des Menschen in Ordnung sein, wenn er das Leiden überwinden will. Er muss einen Zustand erreichen, in dem er „berührt“ werden kann, und das wäre ja die spirituelle Aussage dahinter. Aber diesen Zustand kann man sicher auch durch andere Mittel als durch Psychotherapie erreichen.

Nur bin ich nicht der Meinung, dass prinzipiell die Psychotherapie in diesem Bereich nichts zu suchen hat. Und: ich glaube, dass zu der Innerlichkeitsdimension noch etwas hinzukommen muss – und das darf in keiner Therapie verfehlt werden und in anderen Techniken zur Lebensbewältigung natürlich auch nicht. Es ist nämlich, so denke ich, die Frage angebracht, ob denn die Bejahung des Lebensinnes „aus dem Inneren“ wirklich genügt – oder ob wir es hier nicht mit jenen sattem bekannten Evidenzerlebnissen zu tun haben, die vor allem durch den Psychoboom der siebziger Jahre dauernd produziert wurden; Evidenzerlebnisse, von denen wir wissen, dass sie meist nach einiger Zeit zerplatzen wie Seifenblasen.

Verlassen wir Sisyphos und wenden wir uns realistischeren Beispielen zu, die ich kenne: Ein Mensch ist ganz und gar erfüllt von seinem Hobby, das darin besteht,

Puzzles zu legen, diese dann aufzukleben und seine Wohnung damit zu dekorieren (vielleicht auch: sie seinen Bekannten zu schenken). Oder: Einer sucht in privater Situation nach dem „Urwort“ in der Menschheitsgeschichte und trotz allen Erkenntnissen der linguistischen Wissenschaft, die dieses Problem schon lange ad acta gelegt hat. Oder: Einer baut aus Streichhölzern die berühmtesten Kathedralen der Welt nach. Was unterscheidet diese Menschen etwa von arbeitsbesessenen Künstlern, von einem Linguisten, der in harter Arbeit die Geheimnisse der neu entdeckten alten Sprache entziffert? Ich gehe davon aus, dass alle diese Menschen ihre Tätigkeit mit großem Ernst betreiben und „von innen“ her dadurch erfüllt sind oder es sein könnten.

Wäre es also einem Psychotherapeuten gleichgültig, ob sein an „Sinnleere“ leidender Patient nach Beendigung der Therapie Puzzles legt oder der Philologe seine Arbeit über eine alte Sprache wieder aufnimmt – wenn er nur glaubhaft darlegen kann, dass ihn diese Tätigkeit ganz und gar erfüllt? Selbst wenn wir in diesen Beispielen auch schichtspezifische Merkmale entdecken, so könnte der Puzzleleger zwar vielleicht keine philologischen Entdeckungen machen, aber ehrenamtliche Arbeit in der Altenpflege oder eine Ausbildung zum ländlichen Ombudsmann würde uns sicher als „sinnvoller“ erscheinen als das Zusammensetzen von Puzzles. Ist dies aber als ein Kriterium brauchbar dafür, ob jemandem geholfen würde, sein Leben wieder mit Sinn zu erfüllen, sich also wieder „berühren“ zu lassen?

Gibt es also für uns Psychotherapeuten „objektive“ Werte, die wir an ein Menschenleben anlegen dürfen? Gilt für uns nicht, dass wir zwar analysieren, aber nicht moralisieren dürfen? Unterscheidet uns dies nicht gerade von besserwis-

serischen Sekten, fanatischen Gesundheitsaposteln oder esoterischen Heilsbotschaften?

Wir stehen hier an einer Grenze der Psychotherapie, die nur schwer zu bestimmen ist. Ich maße mir nicht an, dieses Problem befriedigend zu lösen – trotzdem hat man natürlich als Psychotherapeut dauernd damit zu tun. Es gibt, wenn wir menschliches Tun auf seine Werthaltigkeit hin beurteilen, sehr viele Übergänge. Ins Guinness-Buch der Rekorde kommen zu wollen, indem man darauf trainiert, möglichst viele Knödel essen zu können oder lange Zeit unter Wasser auszuharren, scheint den meisten von uns als vollkommen überflüssig – so sehr vielleicht auch ein Mensch an diesem Ziel hängt und sein ganzes Sinnen darauf einrichtet, also wirklich viel auf sich nimmt, indem er trainiert und Informationen einholt etc. Die Sache mit den Streichhölzern kann schon etwas milder beurteilt werden: Vielleicht erschließt sich dem Erbauer der Streichholz-Kathedralen die Schönheit von romanischer oder gotischer Architektur, vielleicht erfreut er gar seine Kinder damit. Und gar der Künstler, der mit seinem Werk vielleicht nur Kopfschütteln hervorruft, mag in zwanzig Jahren ein gefeierter Star sein, dem man attestiert, wirklich Neues geschaffen zu haben und die Welt mit neuen Augen interpretiert zu haben.

Gibt es also Kriterien dafür, dass unsere „innerlich gefühlten, intuitiv als wichtig bewerteten“ Bedürfnisse und Handlungen wirklich wertvoll sind? Und ist es uns Psychotherapeuten „erlaubt“, diese Kriterien hineinzubringen in die Therapie?

Gehen wir einmal davon aus, dass aus wirklich detaillierter Einsicht in unser Seelenleben von selbst sich die „wichtigen und richtigen“ Handlungsmöglichkeiten ergeben; dass wir gerade durch Psychotherapie erfahren können, was uns „im In-

nersten“ berührt und wie wir sozusagen den Schutt der Selbstentfremdung wegräumen, damit „das Wahre“ hervorkommt. Das wäre dann die beste und reifste Möglichkeit, die Psychotherapie uns bieten kann. Damit wäre dann – aber das ist eben sehr fragwürdig – auch objektiv etwas Wertvolles entdeckt, von dem ich mich berühren lasse.

Ich glaube nicht, dass sich auf dieser nur auf Evidenz basierten, von „innen“ kommenden Sicherheit beurteilen lässt, welche unserer Werte, unserer Lebensentscheidungen die richtigen sind, die unserem Leben Sinn verleihen, also uns tief innerlich „berühren“ und über unsere Person hinausheben. Dass wir durch Psychotherapie wie auch durch andere Methoden Erlebnisse der Selbsttranszendenz haben können, ist ja unumstritten. Aber welche können wir als die jeweils für unser Leben bestimmenden ansehen und welche sind Augenblicksempfindungen, denen weiter keine besonderen Wertigkeiten zukommen, die für unser Leben nicht sehr viel bedeuten mögen und die daher nach ihrem Abebben das Gefühl der Sinnlosigkeit, in der wir unser Leben zubringen, noch verstärken?

Vielleicht kann man eine – vorläufige? – Antwort auf diese Frage formulieren und dadurch auch anzeigen, welchen Vorteil die Psychotherapie dann doch gegenüber anderen sinnstiftenden Verfahren und des Bemühens um Überwindung des Narzissmus haben kann?

Was immer uns berührt und heraushebt aus der Alltäglichkeit, kann in einer guten Psychotherapie durch die längere Überprüfung im Dialog auf seine Tauglichkeit für ein individuelles Leben geprüft werden. Die aufmerksame Begleitung, die ein Mensch durch die Therapie erfährt, zwingt ihn zur sorgfältigen Überprüfung dessen, was er erfahren hat an Transzendieren seiner Person und dessen, woran er sein

Herz gehängt hat; eine Überprüfung auch dessen, was er für so wertvoll hält, dass er sich selbst in einen „Dienst“ dieses Wertes stellt, dafür viel opfert und anderes darüber vielleicht vernachlässigt (so wie workaholics das oft tun). Aber auch Erfahrungen der Selbsttranszendenz in der Musik, im Gebet oder im Verständnis für einen Gedanken (vielleicht sogar im selbständigen Erarbeiten eines solchen) zu erringen – das alles bedarf einer sehr sorgsamsten Überprüfung im eigenen Leben.

Wie wir aus der Psychoanalyse wissen, kann sehr vieles der Abwehr dienen: der Abwehr von Konflikten, von Ambivalenzen, von unerträglicher Trauer und Angst. Eine Überprüfung daraufhin, ob diese Selbsttranszendenz die Möglichkeit, sich autonom zu entfalten, sich freizumachen von beengenden Vorurteilen und kreativer mit der Welt umzugehen, bietet: das alles lässt sich nur in einem längeren Prozess der Überwachung des eigenen Lebens – am besten im Angesicht eines wohlwollenden und unbestechlichen Anderen, z.B. eines Therapeuten – feststellen. Auch Selbsttranszendenz, das Aufsuchen von die Person übersteigenden Möglichkeiten kann dem Narzissmus dienen. So betrachtet, ist es nicht nur ein Augenblicksgefühl, das Sinn verleiht, sondern die Summe vieler Erfahrungen, die langsam dazu beitragen, dass das eigene Leben einem als eines erscheint, das erfüllt ist, auch im Zusammenhang mit anderen Menschen und wo die Frage nach dem „Sinn“ des eigenen Lebens gar nicht mehr auftaucht. Wo Verantwortung gefühlt wird und diese ernst genommen und in Handlung übersetzt wird, verblasst die Sinnfrage.

Wenn wir dies als eine vorgegebene Konstante ansehen, dann werden natürlich alle auf reiner Evidenz beruhenden Lösungen der spirituellen Bedürfnisse, der Frage nach dem Sinn des Lebens schon relativiert. Methoden, die nur dem Trans-

zendieren der eigenen Person dienen und die Außenwelt nicht mehr beachten, scheinen dann obsolet. Wohin sollte man denn „transzendieren“, wenn man nicht mehr dem naiven Glauben huldigt, dass über uns eine Heerschar von Engeln thront?

Spirituelle Erfüllung, also die libidinöse Besetzung einer Idee, einer Verpflichtung oder eines Ideals, das die eigene Person transzendiert, kann dann nie Selbstzweck bleiben. Immer gründet das Sinnerleben letztlich in Verpflichtungen, die außerhalb der narzisstischen Besetzung der eigenen Person stehen. Die Überprüfung der eigenen transzendierenden Evidenzerlebnisse wiederum nur im eigenen Inneren vorzunehmen ohne einen Dialogpartner als Korrektur, scheint mir gefährlich.

Wie „sinnvoll“ das Leben gestaltet werden kann, scheint mir – und hier stimme ich Taylor nicht zu – nicht nur auf innere Evidenz zu begründen. Ein solches Evidenzerlebnis sollte 1. immer auch auf seine narzisstischen Wurzeln hin untersucht werden (natürlich finden wir solche immer, aber das muss hingenommen werden – allerdings muss es reflexionsfähig bleiben!). 2. sollte es daraufhin untersucht werden, wie die Außenwelt einbezogen wird. Und dieser Einbezug kann nur bedeuten, dass man überprüft, wie man mit der Außenwelt, speziell mit anderen Menschen, umgeht, wie sehr man in einem lebendigen Kontakt zur Außenwelt steht, diese auf sich wirken lässt und selbst darin wirkt. Auch: wie sehr man sich in diesen Bezügen entwickeln kann. Und auch hier ist eine Psychotherapie ein wichtiges Korrektur-Instrument, vor allem dann, wenn eine Therapie nicht nur darauf hinauslaufen soll, dass irgendeine Störung verschwindet.

Unser Narzissmus ist unausrottbar. Aber er ist auch oft notwendig, um unser Überleben zu sichern. Damit der immer und

überall lauernde Narzissmus erkannt und relativiert werden kann – dazu, so behaupte ich, ist eine Psychotherapie ein besonders guter Nährboden.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Vortrag, gehalten im Rahmen der Tagung „Design für die Seele“, vgl. MD 11/2006, 429ff.
- <sup>2</sup> Sigmund Freud (1930), Das Unbehagen in der Kultur, Freud-Studienausgabe, Bd. 9. Frankfurt a.M. 1974.
- <sup>3</sup> Sigmund Freud, Briefe 1873-1939, Gesammelte Werke, Bd. 16, Frankfurt a.M. 1960, 429.
- <sup>4</sup> Andrew Samuels u.a. (Hg.), Wörterbuch Jungscher Psychologie, München 1989.
- <sup>5</sup> Erhard Weiher, Wie Seelsorge – und andere Professionen – spirituelle Ressourcen erschließen können, in Simone Ehm, Michael Utsch (Hg.), Kann Glauben gesund machen? Spiritualität in der modernen Medizin, EZW-Texte 181, Berlin 2005, 64.
- <sup>6</sup> Richard Taylor, Sisyphos und wir, in: Christoph Feige u.a. (Hg.), Der Sinn des Lebens, München 2004, 95.

bis über 80 Prozent der Menschen die Evolutionstheorie, wobei dieser Wert eher vom technischen Entwicklungsstand als von der religiösen Prägung abzuhängen scheint. Unterschiedene Ablehnung, bei der man religiöse Gründe vermuten kann, äußerten in Europa nur 7 Prozent (Großbritannien) bis maximal 15 Prozent (Niederlande). In den USA lag dieser Wert bei erstaunlichen 32 Prozent. Die Studie geht davon aus, dass der Einfluss religiöser Ideen auf die Haltung zur Evolutionstheorie in den USA doppelt so stark anzusetzen ist wie in Europa. In Europa sei, so die Studie, der politische Konservatismus nicht mit Evolutionskritik verbunden, wohl aber in den USA: „In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts übernahm der konservative Flügel der Republikaner den Kreationismus als Teil eines Programms, das darauf zielte, ihre Unterstützung in den Südstaaten und denen des Mittleren Westens zu festigen.“

Die Debatte um „Creation Science“ und „Intelligent Design“ ist folglich in den USA stark politisiert und hat einen Stellenwert, der sich in Europa nur schwer nachvollziehen lässt. Wortführer ist dabei das Institute for Creation Research, inzwischen mit dem Direktor John Morris, dem Sohn des kürzlich verstorbenen Gründers. Zu erwähnen ist weiterhin die Creation Science Fellowship in Pittsburg, Pennsylvania, die alle vier Jahre eine internationale Konferenz veranstaltet. Die sechste wird 2008 in San Diego zum Thema „Entwicklung und Systematisierung von Schöpfungsmodellen“ stattfinden. Viel aggressiver tritt die Organisation „Answers in Genesis“ (AiG) des Australiers Ken Ham auf (Hauptsitz in Kentucky). Eine undundsame Polemik gegen Andersdenkende nimmt bei AiG viel Raum ein. Sie beschäftigt 2006 über 160 hauptamtliche Mitarbeiter und plant die Eröffnung eines kreationistischen Naturkundemuseums

## INFORMATIONEN

### FUNDAMENTALISMUS

**National Geographic vermisst Evolutionskritik.** (Letzter Bericht: 5/2006, 181ff) Die Verbreitung christlich-fundamentalistischer Kritik an naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien wird durch eine aktuelle Meta-Studie der National Geographic Society<sup>1</sup> von 2006 untersucht. Die Studie fasst zahlreiche Ergebnisse in Europa und Japan seit 1985 mit denen in den USA zusammen. Danach betrachten heute jeweils knapp 40 Prozent der US-Bürger die Evolutionstheorie als „wahr“ oder als „falsch“, 21 Prozent sind sich unschlüssig. Unter allen erfassten Staaten liegt diese Rate nur in der Türkei mit gut 50 Prozent Ablehnung und vielen Unschlüssigen höher. In den meisten europäischen Ländern und in Japan akzeptieren 60 Prozent

für mehrere Millionen Dollar. Ähnlich agiert „The Creation Science Association for Mid-America“ (CSA) in Kansas, die ebenso wie „Answers in Genesis“ an dem Streit um den naturwissenschaftlichen Unterricht in Kansas beteiligt war, der 1999 mit der Entscheidung einsetzte, an den staatlichen Schulen die Evolutionstheorie auszusparsen. Alle Übel der Welt, Kriminalität, Unmoral und sogar die „hundert Millionen Toten des zweiten Weltkriegs“ werden der sog. „Evolutionlüge“ angelastet. In der Selbstdarstellung von CSA im Internet heißt es: „Die verbreitete Akzeptanz dieser falschen Ursprungsidee hat körperlichen Schaden für Millionen Menschen allein in diesem Jahrhundert und Gesetzlosigkeit in unserer Gesellschaft verursacht und unzähligen Menschen eine gute Beziehung zu ihrem Schöpfer genommen.“<sup>2</sup>

Der Glaube verbindet sich bei AiG und CSA (und vielen anderen ähnlichen Organisationen in den USA) mit politischem Fanatismus. Von daher entsprechen diese, in Europa nahezu unbekannt, Gruppen eher als das ICR (und viel eher als die deutsche Studiengemeinschaft „Wort und Wissen“) dem Feindbild Fundamentalismus, wie es kirchlich-liberale und säkulare Kreise pflegen, und wie es durch die Politik der Neo-Konservativen um Präsident G. W. Bush in der europäischen Wahrnehmung fixiert wurde.

<sup>1</sup> Siehe <http://news.nationalgeographic.com/news/2006/08/060810-evolution.html>, Stand 25.8.2006.  
<sup>2</sup> Aus [www.csama.org/CSA-INFO.HTM](http://www.csama.org/CSA-INFO.HTM), Stand 20.8.2006.

Hansjörg Hemminger, Stuttgart

**bfg-Zone. Eine Aktion im Schatten des Papstbesuchs in Bayern.** (Letzter Bericht: 10/2006, 388f) Plakate und Zeitungsanzeigen zeigten ein schwarzes Schaf vor einem Beten-Verboten-Schild (Dürers „Betende Hände“, rot durchgestrichen), dahinter drohte eine grüne Papstsilhouette mit dem Schlachtermesser. Das Plakat-Schaf gab Rätsel auf: Waren die Betrachter gemeint? Stand es für die Katholiken, die dem Papst während seiner Bayern-Reise zuströmten? Oder war es die Identifikationsfigur der Initiatoren dieser Aktion, die sich als Opfer einer „durchchristlichten“ Gesellschaft fühlen? Das Schaf fragte jedenfalls: „Papst gsehg?“ (Papst gesehen?), und unter diesem Motto richtete der Bund für Geistesfreiheit (bfg) München vom 10. bis 16. September 2006 – zeitgleich zum Besuch Benedikts XVI. – in München eine „Religionsfreie Zone“ für oder gegen derlei Geister ein. Unterstützt wurde die Aktion von dreizehn weiteren Organisationen (bfg aus anderen Städten, Deutscher Freidenker-Verband, Humanistische Union) sowie von Wissenschaftlern und Künstlern, darunter Sigi Zimmerschied, Georg Ringsgwandl und die „Biermösl Blossn“. Geboten wurden Vorträge, Kabarett, Konzerte und Filme (z.B. „Der Untergang des amerikanischen Imperiums“). Einleitend referierte der Politologe Carsten Frank über „Die Kirchen und unser Geld“, wobei er nicht nur die Finanzierung der Papst-Visite hinterfragte, sondern vor allem die Arbeitssituation der Mitarbeiter in „kirchlichen Sozialkonzernen“. – Der Tübinger Religionswissenschaftler Günther Kehrler behandelte das Thema „Menschenrechte in den Weltreligionen“. Er tat dies überwiegend am Beispiel christlicher Menschenrechtsverletzungen, die er auch zum Grund nahm, um die „den Steuerzahler belastenden Konkordate“ zu kriti-

sieren. „Was ist, wenn die Quellentexte dieses Glaubens weit unter den Mindeststandards jeder halbwegs zivilisierten Gesellschaft stehen?“, polemisierte er. – Satirisch gefärbt erschien der Schlussvortrag des Tierschützers, Psychotherapeuten und Esoterik-Kritikers Colin Goldner zu „Benedikt und Bruno ... über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Tier“. Der Papst, der den Korbinians-Bären im Wappen führe und sich selbst als „Lasttier Gottes“ bezeichne, so Goldners Ausgangsgedanke, hätte den Mord am Bären „Bruno“ im Sommer 2006 verhindern müssen, „schließlich liest er täglich Münchner Zeitungen“. Die biblische Aufforderung, sich die Erde untertan zu machen, habe dazu geführt, dass „der Planet zum Schlachthaus“ deformiert worden sei. Der Papst sei Oberhaupt einer Institution, die viele Arten von Tierquälerei, vom Stierkampf bis zur Vivisektion, abseigne. Franz von Assisi diene nur als Alibifigur, Judentum und Islam seien um nichts besser.

Waren die Vorträge erwartungsgemäß auch anti-christlich und anti-klerikal formuliert, so herrschte doch ein gewisses Niveau und ein Mindestmaß an Sachlichkeit. Einzelne Thesen aller Referenten wären zu diskutieren, manche Kritik würde sich als überholt erweisen, sobald man das zeitgenössische Christentum einbeziehe. Unrühmliche Ausnahme in diesem Reigen bildete nur der Auftritt Michael Schmidt-Salomons: „Schluss mit lustig? Nein, Schluss mit blöde!“ forderte schon der Titel des Vortrags, in dem der Schriftsteller, Philosoph und Vorstandssprecher der Giordano-Bruno-Stiftung zu begründen trachtete, „warum die Aufklärung religiöse Gefühle verletzen muss“. Hat es aber etwas mit Aufklärung zu tun, „Bush, bin Laden und Benedikt“ um der Alliteration willen in einem Atemzug zu nennen oder „religiöse und

nationalistische Wahnideen“ auf gleicher Ebene anzusiedeln? Für Schmidt-Salomon, dem alles Religiöse grundsätzlich als Schizophrenie und Gefährdung von Demokratie verdächtig ist, liegt hier das Ende der „Blödeheit“. Schlichtweg falsch informiert er das Publikum, wenn er lediglich die Kirchensteuer zahlenden Protestanten und Katholiken als Christen aufaddiert, und mit unverblühtem Machtanspruch die übrigen „30 Millionen“ Einwohner der Bundesrepublik als Mandanten der Freigeister behandelt, die einen Zentralrat bilden sollten, seien sie doch „weit homogener“ als man offiziell behauptete. Orthodoxe Christen, Juden, Muslime, Esoteriker etc. werden nicht gefragt, was sie von einer „religionsfreien Zone“ halten, sondern in diese interniert. Während der Diskussion mit dem Publikum sinnierte Schmidt-Salomon schließlich noch über den Stoffwechsel von Katholiken nach Empfang der Kommunion. Zwar predigte er „wissenschaftliche Eleganz“, sein Vokabular holte er jedoch immer wieder aus der untersten Schublade. Der promovierte Philosoph klagte, er werde nicht zu TV-Talkrunden eingeladen und fände unter Religiösen keine Diskussionspartner. Wie aber – so fragt man sich – soll man eigentlich sinnvoll mit jemandem diskutieren, der bereits vorab definiert hat, dass das Gegenüber „blöd“ sei?

Das Publikum quittierte die Vorträge mit Beifall. Die kleine bfg-Gemeinde feierte sich selbst, scheint aber zumindest in München kaum Neuzuwächse zu haben. Lediglich zu Colin Goldner hatten sich auch noch ein paar Tierschützer und Vegetarier verirrt. Der Reinerlös der Aktion soll dem türkischen säkularen Kinderheim Nesin Vakfi in Catalca bei Istanbul zugute kommen, dessen Leiter Ali Nesin am 21. Oktober den Erwin-Fischer-Preis des IBKA erhielt.

Quellen: Faltblatt des bfg München; eigene Veranstaltungsbesuche bei Schmidt-Salomon und Goldner; Zeitungsannonce; ibka.org.

Angelika Koller, München

## BÜCHER

**Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.), Die wichtigsten Religionen und Weltanschauungen. Ein Leitfaden für Mitarbeitende im Krankenhaus, in Einrichtungen der Altenhilfe und Hospiz. Ein Handbuch, Düsseldorf 2006, 108 Seiten, 5,00 Euro Schutzgebühr.**

Von einem Buch mit diesem Titel darf man, zumal wenn es vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland herausgegeben wird, Hilfreiches erwarten. Umso größer ist die Enttäuschung, wenn man das Werk zur Hand nimmt. Bereits das Inhaltsverzeichnis macht stutzig, weil es eine eigenwillige Gewichtung bietet. So sind neben die großen Weltreligionen unterschiedslos kleine und kleinste Gemeinschaften gestellt, die entweder kaum Mitglieder haben (Rastafarier und Christliche Wissenschaft) oder deren Vorkommen in diesem Kontext befremdet (Sinti und Roma).

Wirklich bestürzt ist man jedoch, wenn man sich in die Darstellung einiger Religionen bzw. Weltanschauungen vertieft. Im Vorwort heißt es, man habe bei der Abfassung eine englische Vorlage benutzt und „die übersetzten Texte von den in Deutschland tätigen Religionsgemeinschaften prüfen lassen“. (3) Wenn das wirklich der Fall war, macht das manche sachlichen Fehler noch unverständlicher. So taufen z.B. die Mormonen nicht erst seit 1937. Bei der Darstellung des Christentums findet das Krankenabendmahl

keinerlei Erwähnung – und dies in einem „Leitfaden für Mitarbeitende im Krankenhaus, in Einrichtungen der Altenhilfe und Hospiz“! (23) Im Islam-Kapitel sucht man vergeblich nach einem der wichtigsten Ansprechpartner der Muslime in Deutschland: die „Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) wurde offenbar schlicht vergessen. (104) Geradezu bizarr erscheint das Kapitel „Spiritualismus“. (93ff) Man findet dort solch haarsträubende Aussagen wie: „Der Unterschied zu anderen Religionen besteht darin, dass Angehörige des Spiritualismus die Möglichkeit haben, mit einem Medium sicherzustellen, dass ein Mensch den Tod überlebt“! (93)

Schwerer als solche Art Ungereimtheiten, über die man vielleicht noch den Kopf schüttelt, fällt dagegen schon ins Gewicht, dass man bei einigen Gemeinschaften allem Anschein nach die Texte nicht nur hat „prüfen“, sondern Sie gleich dort hat schreiben lassen. Es gibt Passagen, die so klingen, als seien sie von den Pressestellen einiger Religionsgemeinschaften verfasst worden. So liest sich die Darstellung der Zeugen Jehovas wie ein Werbetext aus Selters: „Jehovas Zeugen sind eine internationale christliche Gemeinschaft, die sich in einer Zeit des zunehmenden Atheismus der Aufgabe widmet, den Glauben an Gott zu stärken (...). Jehovas Zeugen suchen das Gespräch und geben Denkanstöße, die es ermöglichen sollen, mit Hilfe der Bibel einen Zugang zum Schöpfer und seinem Christus (...) zu finden.“ (51) Einmal davon abgesehen, dass die Zeugen Jehovas Wert darauf legen, gerade *kein* Teil der Christenheit zu sein, ist es verheerend, dass ein offizielles Dokument der Rheinischen Kirche ihnen in solcher Weise bescheinigt, eine anerkannte christliche Gemeinschaft auf dem Boden der Heiligen Schrift zu sein. Meines Wissens hat dies bisher noch keine EKD-Kirche

festgestellt. Bisher hat auch noch nie eine kirchliche Einrichtung auch nur von Ferne Verständnis für die unbiblische und gnadenlose Ablehnung von Bluttransfusionen gezeigt, die bei Jehovas Zeugen nach wie vor üblich ist und der jährlich Menschen zum Opfer fallen. Die vorliegende Broschüre banalisiert dieses stille Drama und konstatiert ohne weiteren Kommentar ein „Recht auf Selbstbestimmung“ (51), als ob man nicht wüsste, mit welchem Druck die Verweigerung der Bluttransfusionen aufrechterhalten wird.

Auch der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) hat angesichts dieser Publikation Anlass zur Freude. Seit Jahren geriert sich dieser Verband mit bundesweit lediglich 10.000 Mitgliedern als Anwalt und Fürsprecher von 30 Millionen Konfessionslosen bzw. Atheisten. In zahlreichen Veröffentlichungen haben die EZW und andere kirchliche Einrichtungen diesen Anspruch mit Nachdruck zurückgewiesen. Was machen die Verfasser des vorliegenden Handbuchs? Sie empfehlen den HVD, der irrtümlich auch gleich noch zur „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ ernannt wird (103), mit Kontaktadresse und Telefonnummer als Ansprechpartner bei Fragen zu konfessionslosen Patienten.

Angesichts solcher kontraproduktiven Verlautbarungen fragt man sich, was die Verfasser dieses „Leitfadens“ davon abgehalten hat, ihr Manuskript von kompetenten Stellen gegenlesen zu lassen. Die Rheinische Kirche hat einen profilierten Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen, die EKD hat in Berlin ein eigenes Institut für solche Fragen. Hier hätte man leicht sachkundigen Rat einholen können – nein: müssen. Denn so ist der Schaden groß. Geradezu verärgert nimmt man denn auch zur Kenntnis, dass Stellen, die etwas von Weltanschauungsfragen verstehen, nirgendwo aufgeführt sind, dafür aber Internetadressen diverser obskurer

Esoteriker und Geistheiler sowie neuheidnischer Zirkel. (106) Es ist schon erklärungsbedürftig, dass ein kirchlicher „Leitfaden für Mitarbeitende im Krankenhaus“ auf die Homepage eines Geistheilfers hinweist, der sonntags zwischen 20.00 und 20.15 Uhr Fernheilung für Menschen und Tiere anbietet!

Es hätte keinen Sinn, dieses Handbuch zu überarbeiten. Man kann nur hoffen, dass es bald in der Versenkung verschwinden wird. Im Übrigen hätte man seine wichtigste Botschaft in einem Satz zusammenfassen können: Bei Patienten, die abweichende Vorstellungen von Ernährung und Lebensgestaltung haben, ist besondere Sensibilität notwendig.

Andreas Fincke

**Christoph Raedel, Von der Weisheit des Glaubens: Jean Frédéric Bettex als christlicher Apologet, Vandenhoeck & Ruprecht (V&R unipress), Göttingen 2006, 131 Seiten, 23,90 Euro.**

Eine Biographie des J. F. Bettex wurde nie geschrieben; die Informationen zu seinem Leben hat Raedel anhand von Nachrufen und Familientafeln ermittelt: Am 9. April 1837 als einziger Sohn eines reformierten Landpfarrers in Etoy (Kanton Waardt) geboren, Studium der Mathematik und Mechanik in der Schweiz, der Kunstgeschichte in Italien, der Naturwissenschaften in Tübingen, Tätigkeit als Lehrer u. a. am Evangelischen Töchterinstitut in Stuttgart. Aus zwei Ehen gehen insgesamt 19 Kinder hervor. Nach mehreren Schlaganfällen stirbt Bettex am 14. September 1915 in Wackersdorf bei Konstanz.

Bettex' apologetische Konzeption speist sich vor allem aus der christlichen Theosophie Jakob Böhmes (1575-1624), die er sowohl über die pietistischen Schwabenväter Friedrich Christoph Oetinger (1702-

1782) und Johann Michael Hahn (1758-1819) als auch über die katholische Religionsphilosophie eines Louis Claude St. Martin (1743-1809) und Franz von Baader (1765-1841) rezipiert. Hinzu kommt der Kritische Idealismus Kants, dessen Wert für die apologetische Auseinandersetzung mit einem naiv-positivistischen Verständnis von Wissenschaft er klar erkennt.

Apologie bedeutet für Bettex Arbeit am Glauben der Kirche. Er wendet sich an diejenigen unter den Christen, die durch die Erkenntnisse besonders der Naturwissenschaften verunsichert wurden. Nach Bettex gibt es jedoch „für Christen keinen Grund, die von der Vernunft und der Wissenschaft gestellten Fragen zu fürchten. Für ihn ist von Anfang an klar, daß sich Schöpfer und Schöpfung nicht widersprechen können.“ (22) Von diesem Prinzip ausgehend befasst sich Bettex in seinen Schriften hauptsächlich mit vier Themenbereichen: Erstens den Konsequenzen, die Naturphilosophen wie Ernst Haeckel (1834-1919) aus der Evolutionstheorie Darwins zogen, zweitens dem christentumsfeindlichen Materialismus samt seinen – in Bettex' Sicht – desaströsen Folgen für Moral und Gesellschaft, drittens der von vielen (erweckten) Christen als bedrängend empfundenen Lage, in die sie sich durch moderne Theologie und Bibelkritik gebracht sahen, viertens den sozialdemokratischen und emanzipatorischen Strömungen seiner Zeit.

Seine apologetischen Überlegungen lassen sich in aller Kürze mit fünf Kernthesen zusammenfassen: (1) Die Bibel ist in Gänze inspiriertes Gotteswort. Die verschiedenen Schulen der Bibelkritik dagegen widersprechen sich einerseits untereinander, andererseits liefern ihre Methoden, wenn sie auf außerbiblische Texte angewandt werden, absurde Ergebnisse. Napoleon und Goethe bspw. dürften keine Zeitgenossen sein, weil ersterer im

Werk des letzteren an keiner Stelle erwähnt wird. Die Bibelkritik ist daher als wissenschaftlich unglaubwürdig und, aus Sicht des glaubenden Christen, sogar als Verhöhnung des Gotteswortes anzusehen. (2) Gott offenbart sich in Heiliger Schrift und Naturordnung. Auf gesellschaftliche Veränderungen zielende Bestrebungen sind daraufhin zu untersuchen, ob sie Natur- und Schriftgemäües intendieren. (3) Die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung sind entweder selbst innerhalb der Wissenschaft umstritten oder aber, falls sie als verbürgt angesehen werden können, mit den Aussagen der Bibel vereinbar. (4) Materialismus und Naturalismus sind keine Resultate angeblich vorurteilsfreier wissenschaftlicher Forschung, sondern ideologische Interpretationen der Wirklichkeit, deren intellektuelle und existentielle Adäquatheit zweifelhaft ist. (5) Die christliche „Weltanschauung“ dagegen verdient aufgrund der „guten Frucht“, die sie in genau dieser Hinsicht bringt, den Vorzug vor Naturalismus und Materialismus.

Die Herausforderung, die Bettex' apologetische Konzeption für die „gegenwärtige Theologie“ darstellt, sieht Raedel in drei Punkten: Erstens muss sie sich fragen lassen, ob Bettex' einseitiger Auffassung von der Bibel als Wort Gottes nicht vielleicht auf ihrer Seite eine ebenso einseitige Fixierung auf die menschliche Seite der Schrift entspricht. Zweitens „erwächst der gegenwärtigen Theologie (...) die Forderung, den christlichen Glauben radikal auf seinen Wirklichkeitsbezug hin zu befragen und auszulegen (...)“ (127) sowie dabei ihre Anschlussfähigkeit durch Entfaltung der „Mehrdimensionalität des Wissenschaftsbegriffes“ zu sichern. Eine dritte Herausforderung schließlich ergibt sich aus dem – nach Raedel – weitgehenden Verlust der Jenseitshoffnung in der gegenwärtigen Theologie: „Man mag Bet-

tex vorwerfen, in seinem ‚biblischen Realismus‘ zu weit gegangen zu sein; die vorherrschende theologische Sprachlosigkeit der akademischen Theologie hinsichtlich der christlichen Hoffnung dürfte sich damit kaum rechtfertigen lassen.“ (127)

Es ist ein lesenswertes Buch, das Christoph Raedel da vorgelegt hat – lesenswert und verdienstvoll: Lesenswert, weil es dem Autor gelingt, Bettex’ nicht immer leicht nachvollziehbare Gedankengänge bündig, klar, dazu noch ohne aufgeblähten Fußnoten-Apparat darzustellen und in einem spannenden Durchgang durch Bettex’ Schriften das beeindruckende, buchstäblich Himmel und Hölle umfassende Panorama von dessen Theologie zu entfalten. Verdienstvoll ist Raedels schmales Buch, weil es seinem Autor gelingt, jemanden „dem Dunkel des Vergessens zu entreißen und sein (...) Anliegen zu würdigen“ (13), dessen theologische Furchtlosigkeit in mehrfacher Hinsicht anregend sein dürfte.

Daniel Gruschke, Erlangen

**Kurt Hübner, Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2006, 304 Seiten, 18,90 Euro.**

Das Buch stellt prägende evangelische und katholische Theologen in der Moderne vor, beginnend mit Schleiermacher (15-35) und Kierkegaard (36-50). Beiden gemeinsam ist nach Hübner das Bemühen, den christlichen Glauben aus der Verfasstheit menschlicher Subjektivität abzuleiten. Hübner hält dem entgegen, dass das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl „viel zu vage ist, um eine dialektische Beziehung des Bewusstseins zum Monotheismus eines transzendenten Gottes zu

begründen.“ (35) Das Ziel der Ableitung des Religiösen werde auch bei Kierkegaard nicht erreicht. Es sei umgekehrt. „Man muss den Glauben und die in ihm liegende Erlösungsbedürftigkeit schon haben, um in dieser Verzweigung zu sein, die nach Kierkegaard für die Existenz kennzeichnend ist“. (46) Die weitere Geschichte neuzeitlicher Theologie wird anhand von Harnack und Troeltsch dargestellt (53-74), die das Christentum als kulturgeschichtliches Phänomen verstehen. Weitere Skizzen gelten der dialektischen Theologie Barths (77-95), der existential-analytischen Theologie von Bultmann und Tillich (99-142), ebenso den katholischen Theologen Guardini (145-160), Teilhard de Chardin (161-176) und Rahner (177-226). Die beiden letzten Darstellungen sind Pannenberg (229-256) und Ratzinger (257-293) gewidmet. Fast alle neuzeitlichen Theologien lassen sich, so die zentrale These des Buches, als Reaktion auf ein aufklärerisches Vernunftverständnis interpretieren, durch das man sich in die Defensive gedrängt sah. Hübner sieht moderne theologische Entwürfe vor allem deshalb auf Irrwegen, weil sie sich zu unkritisch gegenüber Aufklärung und Moderne verhalten. Im Kapitel „Vernunft der Aufklärung und Vernunft der Offenbarung“ zeigt Hübner sich als Anhänger der Theologie Ratzingers, der er attestiert, zu einem erweiterten Vernunftbegriff vorzustoßen, „der denjenigen der Aufklärung wie denjenigen der Offenbarung ebenso in ihren Unterschieden wie in ihrem Zusammenhang erfasst“ (256). Dabei übersieht er allerdings die Abhängigkeit des Vernunftverständnisses Ratzingers von den dogmatischen Festlegungen der römisch-katholischen Tradition (u.a. Vatikanum I und II).

Reinhard Hempelmann

**Carsten Rührup, Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion, Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. 2005, 275 Seiten, 56,50 Euro.**

Die Arbeit Carsten Rührups befasst sich mit christologischen Konzeptionen unterschiedlicher Repräsentanten pluralistischer Religionstheologie. Der Verfasser entfaltet in einem Teil A die Anliegen der angelsächsischen Pluralisten John Hick (27-88), Paul Knitter (89-137), Leonard Swidler (139-186), die ihre Konzeptionen mit Bezug auf die konkrete Person Jesu entwickeln. Raimon Panikkar's Entwurf (187-246) wird als Beispiel für eine universale Christologie vorgestellt, die von der Präsenz und Vergleichbarkeit von Mittlergestalten in verschiedenen Religionen ausgeht. Teil B (247-358) ist der Rezeption und Diskussion pluralistisch ausgerichteter Christologie gewidmet. Dabei erörtert der Verfasser eine Reihe zentraler Fragen, die sich im Zusammenhang einer pluralistischen Christologie stellen (u.a. Historie und Erfahrung, Einzigartigkeit Jesu), und diskutiert sie in Bezugnahme auf ihre Rezeption bei Michael Hüttenhoff, Reinhold Bernhardt, Perry Schmidt-Leukel u.a.

Mit Recht wird bereits in den einleitenden Bemerkungen auf zwei Zusammenhänge verwiesen, die fundamental für das Verständnis der Anliegen pluralistischer Religionstheologie sind: die „neuzeitliche Krise der Christologie und die Realität des religiösen Pluralismus“ (16). Rührup betrachtet pluralistische Entwürfe mit Sympathie, auch wenn er auf ihre Schwächen aufmerksam macht. Seine Ausführungen sind klar gegliedert. Über weite Strecken haben sie deskriptiven Charakter. Ob der von pluralistischer Theologie vorausgesetzte Wechsel von einer normativen zu einer repräsentativen Christologie eine verheißungsvolle Antwort auf die Heraus-

forderung des religiösen Pluralismus und die Ergebnisse historischer Jesusforschung darstellt, ist m.E. in Frage zu stellen und wird in Rührups Überlegungen offen gelassen. Eine konkrete Wahrnehmung der Wahrheitsgewissheit anderer Religionen könnte dazu beitragen, den Horizont der innerchristlichen Diskussionen zu erweitern.

Reinhard Hempelmann

## AUTOREN

*Dr. theol. Andreas Fincke*, geb. 1959, Pfarrer, EZW-Referent für christliche Sondergemeinschaften.

*Daniel Gruschke*, geb. 1981, Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes, 2002-2006 Studium der Philosophie, Religionswissenschaft, Logik & Wissenschaftstheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, seit April 2006 Studium der Philosophie und Ethik der Textkulturen (Studiengang im Rahmen des „Elitenetzwerk-Bayer“) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, im August/September 2006 Praktikant der EZW.

*Dr. rer. nat. habil. Hansjörg Hemminger*, geb. 1948, Weltanschauungsbeauftragter der Ev. Landeskirche in Württemberg, Stuttgart.

*Dr. theol. Reinhard Hempelmann*, geb. 1953, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen.

*Prof. Dr. Eva Jaeggi*, Verhaltenstherapeutin und Psychoanalytikerin, von 1978 bis 2000 Professorin für klinische Psychologie an der TU Berlin, seit 1998 Dozentin und Lehranalytikerin am Berliner Institut für Psychotherapie und Psychoanalyse. Autorin zahlreicher Sachbücher.

*Dr. phil. Angelika Koller*, geb. 1955, studierte Germanistik und Katholische Theologie, arbeitet freiberuflich im Presse- und Verlagswesen sowie in der Erwachsenenbildung, München.

*OKR PD Dr. theol. Michael Nüchtern*, geb. 1949, Pfarrer, von 1995 bis 1998 Leiter der EZW, Theologisches Mitglied des Oberkirchenrats der Ev. Landeskirche Baden, Karlsruhe.



Angelika Dörfler-Dierken (Hg.)

## **Graf von Baudissin**

Als Mensch hinter den Waffen

In der Planungsphase der Bundeswehr spielte Graf von Baudissin eine entscheidende Rolle. Mit dem Konzept der »Inneren Führung« und dem Leitbild des »Staatsbürgers in Uniform« warb der Friedensforscher für die Wiederbewaffnung, weil er davon überzeugt war, dass Freiheit verteidigungswert sei. Nur wenige Texte Baudissins sind in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden. Dieser Band gewährt einen Einblick in die Diskussionen in Gesellschaft, Kirche und Politik vor Aufstellung der Bundeswehr. Diese lassen einen differenzierten Blick auch auf die aktuellen, globalen Herausforderungen durch die instabile Sicherheit zu, angesichts derer über den Einsatz militärischer Mittel neu nachgedacht wird.

2006. 276 Seiten, gebunden  
€ 39,90 D  
ISBN 10: 3-525-57121-6  
ISBN 13: 978-3-525-57121-7

Irun R. Cohen

## **Regen und Auferstehung**

Talmud und Naturwissenschaft im Dialog mit der Welt

Aus dem Englischen übersetzt  
und mit einem Vorwort  
versehen von Eduard Lohse.  
2005. 285 Seiten mit 2 Abb.,  
gebunden € 39,90 D  
ISBN 10: 3-525-53562-7  
ISBN 13: 978-3-525-53562-2

Im Dialog zwischen Religion, Theologie und Naturwissenschaft hat nun eine jüdische Stimme das Wort: Der aus dem traditionsbestimmten Judentum kommende Immunologe Irun R. Cohen bringt den Talmud mit moderner naturwissenschaftlicher Forschung ins Gespräch. Allgemein verständlich und unterhaltsam führt er kompetent zunächst in den Talmud und jüdisches Denken ein. Er zeigt dann, dass jüdische Schriftgelehrsamkeit kritische Überlegungen moderner Forschung nicht nur nach-, sondern auch kompetent mitvollziehen kann. Ein interessanter und wichtiger Ansatz für die Beziehung zwischen Judentum und Naturwissenschaft ebenso wie für den christlich-jüdischen Dialog.

# Vandenhoeck & Ruprecht

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht 37070 Göttingen info@v-r.de www.v-r.de

Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

# Praxisnah. Wegweisend. Aktuell.



Dieses jetzt aktualisierte Grundlagenwerk versammelt fundierte Kenntnisse und wichtige Informationen über die unterschiedlichen Gruppierungen, Bewegungen und Erscheinungsformen neuer Religiosität.

## **Panorama der neuen Religiosität**

Sinnsuche und Heilsversprechen zu  
Beginn des 21. Jahrhunderts  
Herausgegeben im Auftrag der  
Evangelischen Zentralstelle für  
Weltanschauungsfragen (EZW)

2. überarb. Auflage / ca. 688 Seiten /  
gebunden

€ 29,95 (D) / € 30,80 (A) / SFr 52,90

ISDN 3-579-02320-0

Erscheint Oktober

GÜTERSLOHER  
VERLAGSHAUS



[www.gtvh.de](http://www.gtvh.de)

## IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), im EKD Verlag Hannover.

*Anschrift:* Auguststraße 80, 10117 Berlin  
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12  
Internet: [www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de)  
E-Mail: [info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

*Redaktion:* Andreas Fincke, Carmen Schäfer.  
E-Mail: [materialdienst@ezw-berlin.de](mailto:materialdienst@ezw-berlin.de)

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

*Verlag:* EKD Verlag, Herrenhäuser Straße 12, 30419 Hannover, Telefon (05 11) 2796-0, EKK, Konto 660 000, BLZ 250 607 01.

*Anzeigen und Werbebeilagen:* Anzeigengemeinschaft Süd, Augustenstraße 124, 70197 Stuttgart, Postfach 1002 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 601 00-66, Telefax (07 11) 601 00-76. Verantwortl. für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmall. Es gilt die Preisliste Nr. 20 vom 1. 1. 2006.

*Bezugspreis:* jährlich € 30,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer € 2,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelversand. Abbestellungen sind nur mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. – Alle Rechte vorbehalten.

Bei Abonnementwunsch, Adressenänderungen, Abbestellungen wenden Sie sich bitte an die EZW.

*Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.



EZW, Auguststraße 80, 10117 Berlin  
PVSt, DP AG, Entgelt bezahlt, H 54226

