



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 78 Stuttgart III/1980

Bhagwan Shree Rajneesh

Modell einer psycho-religiösen Bewegung

von

Ingrid Riedel und Michael Mildenberger

Einführung

Bhagwan Shree Rajneesh: eine spirituelle Therapie

Zur Lebensgeschichte Bhagwans
Der Meister und seine Schüler
Die Therapiegruppen
Die Psychologie der Buddhas
Bhagwans Meditationsmethoden
Die Liebe als „Schlüssel zum Samadhi“
Bhagwan und Jesus
Bhagwan-Zentren in Deutschland

Das Experiment Poona: Würdigung und Kritik

Möglichkeiten und Gefahren der Therapie
In der religiösen Tradition Indiens
Hilfe oder Hindernis zur Identitätsbildung?
„Ego-Zertrümmerung“ – und was dann?
Die theologische Frage

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

Einführung

In den letzten Jahren hat sich auf dem Felde der religiösen, psychologischen und therapeutischen Praxis – zumindest dort, wo man nach neuen, „alternativen“ Wegen sucht – eine auffällige Entwicklung vollzogen. Auf der einen Seite stießen Psychologen und Therapeuten bei ihrem Bemühen, den reduzierten und blockierten seelischen Erfahrungsbereich wieder in seiner Fülle zu erschließen, auf uralte religiöse Methoden und Einsichten, etwa die Meditationspraxis der östlichen Religionen. Auf der anderen Seite wandten religiös motivierte Gruppen und Gemeinschaften in vermehrtem Umfang psychologische Erkenntnisse und Therapien, etwa der Gruppenbewegung, zur Vertiefung und Erweiterung religiöser Erfahrung an.

Das „Zentrum für individuelle und soziale Therapie“ (ZIST) in Penzberg bei München ist ein therapeutisches Institut, in dem wie in zahllosen anderen Einrichtungen diese Durchdringung psychologischer und religiöser Elemente zum Programm wird. Die Therapeuten von ZIST schreiben: „Therapie, die den ganzen Menschen meint, führt in Erfahrungsbereiche, für die wir im lebendigen Kern der verschiedenen Religionen – nur zum Teil verstandene – Schlüssel finden ... Lebendig praktizierte Religion führt – will man den Erfahrungsberichten vieler trauen – zu einem Bewußtsein, das das Selbst und die Mitwelt als Teil eines größeren Ganzen begreift. Das geht Hand in Hand mit einer umsichtigeren Lebensführung und führt zu intuitiv-schöpferischen Lösungsmöglichkeiten menschlicher Probleme, die die Gesamtheit gegebener Lebenssituationen berücksichtigen.“

Solche und ähnliche Erfahrungen führten inzwischen zur Entstehung und raschen Verbreitung einer Fülle von psycho-religiösen Methoden und Bewegungen. Sie alle sind dadurch charakterisiert, daß in ihnen psychologische und religiöse Erfahrungs- und Erkenntniswege einander begegnen, kreuzen oder durchdringen. Es sind dabei vor

allem solche religiöse und psychologische Richtungen beteiligt, die schon von ihrer Struktur her eine Affinität zueinander haben: wie zum Beispiel die meditativen und mystischen Strömungen innerhalb der großen Religionen zu bestimmten imaginativen und kreativen Richtungen der humanistischen und der transpersonalen Psychologie der letzten Jahrzehnte in einem gewissen Patenverhältnis stehen.

In diesem Zusammenhang verdient die psycho-religiöse Bewegung um Bhagwan Shree Rajneesh besondere Beachtung. Nicht nur wegen der von ihr erreichten Größenordnung, sondern auch wegen ihrer klaren und charakteristischen Konzeption: psychische Selbsterfahrung nach dem Modell westlich-humanistischer Therapie mit religiös-mystischer Erfahrung nach hinduistischer Tradition zu verbinden, beides aber in den Rahmen eines spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses einzufügen, in dem sich der Schüler dem „Erleuchteten Meister“ in bedingungsloser Hingabe zuordnet.

Die psycho-religiöse Bewegung um Bhagwan ist die profilierteste und einflußreichste innerhalb der breiten Skala solcher Bewegungen, die im letzten Jahrzehnt entstanden sind. Gerade in Deutschland ist sie inzwischen stark angewachsen. In allen Regionen gibt es Anhängergruppen, Zentren oder auch einzelne Bhagwan-Schüler, die seine Ideen und Methoden weiterverbreiten. Vor allem jüngere Erwachsene, häufig Studenten oder Akademiker, darunter auffallend viele junge Frauen, werden von der Bewegung angezogen. Hinzu kommt eine immer kräftigere Werbung, nicht zuletzt mit den zahlreichen Schriften Bhagwans, inzwischen auch durch einen Film über seinen Ashram in Indien. Der ehemalige Stern-Redakteur Jörg Andrees Elten, jetzt als Swami in Bhagwans Ashram lebend, hat einen vielbeachteten Erfahrungsbericht „Ganz entspannt im Hier und Jetzt“ veröffentlicht.

All das erhöht die Dringlichkeit, diese Bewegung zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihr psychologisch und religiös-theologisch auseinanderzusetzen. Die folgende Darstellung, die vor allem den psychologischen und therapeutischen Aspekt in den Vordergrund rückt, ist ein Versuch zu solcher Auseinandersetzung. Die kritischen Stimmen über das Unternehmen Bhagwans häufen sich, ausgelöst durch problematische Erfahrungen vieler, die zu Bhagwan nach Indien führen, oder ihrer Familienangehörigen. Gerade deswegen ist der Versuch wichtig, das Programm Bhagwans aus seinen eigenen Voraussetzungen und Zielen zu verstehen und unvoreingenommen zu prüfen. Daß die praktischen Erfahrungen dabei ein entscheidender Maßstab sein müssen, ergibt sich schon aus der praktischen Zielsetzung Bhagwans. So wird sein Programm gleichsam zu einem Modell und Testfall für die Möglichkeiten, wohl auch für die Gefährdungen, die jene neue Entwicklung einer Begegnung und gegenseitigen Durchdringung psychologischer und religiöser Erfahrungswege in sich trägt.

Bhagwan Shree Rajneesh: eine spirituelle Therapie

Zur Lebensgeschichte Bhagwans

Mit leuchtenden Gesichtern kommt sie zurück, die überwiegende Mehrzahl derer, die Bhagwan Shree Rajneesh in seinem Ashram in Poona aufgesucht und mir davon erzählt haben. Manche von ihnen haben „Sannyas genommen“, sind seine Schüler geworden, erkennbar nun an den hellen Kleidern, in Tönungen von orange bis violett: Abwandlungen der buddhistischen Mönchsfarbe Orange, der Erleuchtungsfarbe. Die Kleider sind individuell, haben gewiß nichts Mönchisches an sich, eher etwas Übermütiges und Überschwengliches. So wünscht es Bhagwan, damit „ein bißchen Narrheit in die Welt kommt“. Bhagwans Bild tragen sie an einer dem Rosenkranz ähnlichen Kette um den Hals. Andere jedoch sind verstört oder innerlich aufgewühlt zurückgekehrt, nicht nur die Schauspielerin Eva Renzi. Die Frage läßt sich nicht abweisen, ob deren psychische Verfassung schon labil war, ehe sie zu Bhagwan auszogen, vielleicht mit übersteigerten, uneinlösbaren Erwartungen; oder ob die Begegnung mit jenem Mann selbst mit solcher Verstörung zu tun haben kann: mit Bhagwan Shree Rajneesh, der als Erleuchter auftritt und von sich sagt: „Ich bin gekommen, um Euch zu verwirren.“

Wer ist dieser Bhagwan, der jeden Morgen um 8.00 Uhr auf der offenen Terrasse seines Ashram vor Hunderten von Zuhörern erscheint, um eineinhalb Stunden lang Texte der Philosophie und der Weltreligionen auszulegen, von Heraklit bis Lao Tse, von den Upanishaden bis zur Bibel? Er tut es originell und wesentlich, mit Poesie und zuweilen auch deftigem Humor.

Bhagwan Shree Rajneesh, 1931 als Rajneesh Chandra Mohan in dem Dorf Kuchwada in Indien geboren, war Dozent für Philosophie an der Jabalpur-Universität, auch politisch wach und unbequem unter dem damaligen Regime Indira Gandhis, bis er 1966 – einer „Erleuchtungserfahrung“, die er schon im 21. Lebensjahr erlebte, folgend – den Wissenschaftsbetrieb und seine öffentliche Vortragstätigkeit verließ, um zunächst in einer Etagenwohnung in Bombay im kleinen Kreis Kurse über Spiritualität und Meditation zu geben.

Früh hatten sich psychische Grenzerfahrungen bei dem jungen Mohan angekündigt. Die Begegnung mit dem Tod, zunächst beim Sterben seines geliebten Großvaters, später einer Schwester, hatte in ihm selbst Zustände ausgelöst, in denen er wie außerhalb des eigenen Körpers war und sich als „unbeteiligter geistiger Beobachter“ erlebte. In einer besonders kritischen Phase seiner Entwicklung verfiel er darauf, täglich 16 Meilen zu laufen, seinen Kopf an die Wand zu schlagen, um den Kontakt mit dem eigenen Körper nicht zu verlieren. Seine Familie erlebte diese Zustände als krankhaft und suchte ärztliche Hilfe, bis schließlich ein Vaidya, ein ayurvedischer Arzt, Rajneesh Mohans psychische Verfassung als eine Phase spiritueller Entwicklung deutete. Jener Arzt konnte sich dabei auf indische Traditionen berufen, zum Beispiel auf die Lebensgeschichte des Meisters

Sri Ramana Maharshi, nach denen spirituelle Entwicklungen mit psychischen Ausnahmezuständen einherzugehen pflegen.

Mit 14 Jahren verbrachte Rajneesh einmal drei Tage in einem verlassenen Tempel, ließ die Schlangen über seinen reglosen Körper laufen und war zum Tode bereit. Damit unterwarf er sich den Bedingungen, unter denen nach alter religiöser Tradition die Einweihung, die Initiation zum Schamanen, zum Priester-Arzt, zum Meister stattfindet.

Rajneesh faszinierten Grenzerfahrungen auch als solche, die das Leben zu intensivieren vermögen. So verführte er die Jungen seines Dorfes dazu, von einer gefährlich hohen Eisenbahnbrücke in die Stromschnellen des darunter fließenden Flusses zu springen. Es wird auch berichtet, daß er sich während der Regenzeit in den gefährlichsten Strudel des Flusses stürzte, sich ihm überließ und immer wieder das Erlebnis suchte, wie der Strudel ihn hinab in sein Zentrum sog und stromabwärts wieder ausstieß, ohne daß ihm dabei je etwas zugestoßen wäre.

So stürzt er sich auch nach seiner Erleuchtungserfahrung und dem Niederlegen seiner Professur im Jahre 1966 in den Strudel einer öffentlichen Vortragstätigkeit, die „Jahre des Aufrufs“. Er sucht die zusammenzurufen, die sich gemeinsam mit ihm auf den Weg machen wollen, nachdem er ihnen das vermittelt hat, was ihm selbst widerfahren ist. Dreizehn Jahre lang ist er ständig in Indien unterwegs, dabei lösen seine schonungslos geäußerten Ansichten über Politik, über sexuelles Verhalten und Religion heftige Auseinandersetzungen mit traditionell-religiösen Kreisen und auch mit der damaligen Regierung aus. In diesen Jahren, in denen er als entflammter Redner und Rebell auftrat, galt er als „der Acharya“, der Lehrer.

Mit der Niederlassung in Bombay gab er seine Reisetätigkeit auf und bildete in intensiver Arbeit am einzelnen den Kernkreis seiner künftigen Kommune. Auch die ersten Jünger aus dem Westen stießen in dieser Übergangsphase von den späten sechziger zu den frühen siebziger Jahren zu ihm. Gelegentlich hielt er noch Vorlesungen vor großen Zuhörerkreisen, doch zog er sich spürbar aus der Öffentlichkeit zurück.

Man begann, ihn „Bhagwan“ zu nennen, den „Gesegneten“: nach hinduistischer Vorstellung einer, „der sich selbst als Gott erkannt hat“. Rajneesh selbst sagt zu diesem außergewöhnlichen Titel, den er nicht ablehnt: „Das ist für ein paar Jahre lang gut, und dann können wir ihn fallen lassen. Früher oder später müßt ihr alle erwachsen werden und verstehen, worum es eigentlich geht. Wenn eure Anwesenheit hier eine neue Art von Schwingung geschaffen hat, höre ich auf, mich Bhagwan zu nennen – das ist dann nicht mehr notwendig.“ Der Umgang mit diesem bestürzenden Titel zeigt, daß wir hier auf dem Boden hinduistischer Vorstellungen stehen, für die eine wesenhafte Einheit zwischen Gott und Mensch vorausgesetzt wird. Für hinduistisches Denken ist ein solcher Titel nicht eine Anmaßung wie für christliches. Doch auch wenn also das Mißverständnis der Hybris abgewehrt werden muß, weist Bhagwans unbefangener Umgang mit einem solchen Gottesnamen um so deutlicher darauf hin, daß wir es hier

mit einer östlichen Tradition und Religion zu tun haben. Sie schließt vieles ein, was Christen ausschließen.

Der Umzug von Bombay nach Poona im Jahre 1974 brachte den Wendepunkt zu einer neuen Phase in Bhagwans Werk: eine geistliche Kommune, der Ashram, kristallisiert sich rasch um Bhagwan und um den Kernkreis von Jüngern (Sanyassins), die schon in Bombay mit ihm gelebt hatten. Bhagwan konzentriert sich nun ganz auf das innere und äußere Wachstum dieses Ashrams, verläßt diesen Ort nicht mehr und widmet seine ganze Kraft den hier zusammenströmenden Schülern. Zugleich geht mit dem Meister innerhalb kurzer Zeit auch eine äußerlich sichtbare Wandlung vor sich: Sein Haar ergraut rasch und sein Körper gewinnt gegenüber der Zeit davor eine eigentümliche Zartheit und Transparenz. So beginnt er auch den nahen körperlichen Kontakt mit den Sanyassins, der gerade einen Teil seiner Therapie ausgemacht hatte, eher zu meiden und verläßt sein Zimmer außer zu den morgendlichen Vorträgen und den Zwiesprachen im kleinen Kreis am Abend nur noch selten.

Er ist, wie er selbst es ausdrückt, aus der feurigen „Sonnenphase“ in die „Mondphase“ eingetreten: „Jetzt kommen die Leute zu mir und fragen, warum ich nicht mit der gleichen feurigen Sprache spreche, bei der ihnen fast immer das Herz stehen blieb. Damals war Feuer in meinen Worten ... Dieses Feuer ist jetzt erloschen, so wie die Sonne ihre Strahlen zurückzieht, wenn es Abend wird, und wie ein Fischer seine Netze einholt, so ziehe ich mich jetzt langsam zurück. Aber es ist nicht richtig, zu sagen, daß ‚Ich‘ mich zurückziehe. Es geschieht ganz automatisch, weil die dritte Phase – die des Sattya Guna – des Prinzips der Losgelöstheit, der Ruhe und der Weisheit für mich begonnen hat. Aus diesem Grund könnt ihr meinen allmählichen Rückzug von allen Aktivitäten beobachten.“

Während Bhagwan sich immer mehr zurücknimmt und kaum mehr selbst in Erscheinung tritt, wächst sein Ashram zu ungeahnten Ausmaßen. Selbst für die nahen Mitarbeiter, die noch direkt in ihm leben, bietet er kaum noch Raum, wie Eltens Bericht schildert. Obwohl er doch von Bhagwan selbst den Auftrag bekommen hatte, seinen Bericht über den Ashram zu schreiben, vergehen qualvolle Wochen in bedrängender Enge, bis er auch nur einen Platz für seine Schreibmaschine findet.

Der Meister und seine Schüler

Abgesehen von der Zeit, in der sie nach Anweisung Bhagwans an Therapie-Gruppen teilnehmen, leben die meisten der Tausende von Besuchern außerhalb des Ashrams in der Großstadt Poona in gemeinsamen Appartements und billigen Hotels, doch oft auch unter recht bedrängenden Umständen. Diejenigen, die zu Meditations- oder Therapiecampes im Ashram wohnen, haben Gelegenheit, Bhagwan auch am Abend noch einmal zu sehen, wo er täglich einer begrenzten Zahl von Menschen zur Aussprache (Darshan) zur Verfügung steht; vor allem den

jeweils laufenden Intensiv-Gruppen und deren Leitern, die ein Abschlußgespräch über den Verlauf und die Erfahrungen der einzelnen brauchen. An den Abenden begegnet er auch den neuen Schülern, die „Sannyas nehmen“ wollen, sucht ihnen das „dritte Auge“ zu wecken, gibt ihnen einen neuen Namen, den er individuell erklärt und hängt ihnen schließlich – oft auch ihren Kindern, wenn sie danach verlangen – die „Mala“, die Holzperlenkette mit seinem Bilde um. Nicht unüblich bei einem indischen Guru, wird diese Geste doch von vielen Europäern als exzentrisch empfunden und gibt zu Rückfragen Anlaß: Welcher Art ist die Bindung an Bhagwan, die hieraus entsteht? Wo leitet sich seine Autorität her?

Bhagwan selbst leitet seine Autorität aus nichts anderem ab als aus seiner Erleuchtungserfahrung. Sie besagt für ihn nichts Geringeres, als daß er sein Ich losgeworden ist. Er spricht direkt davon, daß er nicht mehr sei: „Ich habe mein Ego fallenlassen und damit die Abgrenzung zum Universum. Ich bin eins mit der Existenz, dem Leben selbst. Rede ich, spricht nicht mein Ich, sondern durch mich das Universum.“ Wieder eine Selbsteinschätzung, die bestürzen mag. In einer Ansprache vom 10. September 1976 beschreibt Bhagwan selbst diese Transzendenz-Erfahrung, die ihn prägte: die schmerzhafteste Auflösung des Ego, die die Erfahrung des Seins aber erst eröffnet habe. Eine Stelle aus seinem eigenen Bericht darüber sei zur Verdeutlichung wiedergegeben:

„Der ganze Tag war seltsam, betäubend; es war eine überwältigende, erschütternde Erfahrung. Die Vergangenheit verlosch, als ob sie nie zu mir gehört hätte, als ob ich irgendwo darüber gelesen hätte, als ob ich davon geträumt hätte, als ob es die Geschichte irgendeines anderen wäre, die ich gehört hätte, oder die mir jemand erzählt hätte. Ich wurde von meiner Vergangenheit losgelöst, ich wurde von meiner Lebensgeschichte entwurzelt, ich verlor meine Autobiographie, ich wurde ein Nicht-Wesen ... Am Abend dann wurde es so schwierig zu ertragen, es schmerzte und tat weh. Es war, wie wenn eine Frau kurz vor der Entbindung steht, wenn ein Kind geboren werden soll, und die Frau starke Schmerzen erleidet, die Geburtswehen ... Etwa gegen 24.00 Uhr öffneten sich plötzlich meine Augen. Ich hatte sie nicht geöffnet. Der Schlaf war unterbrochen von etwas anderem. Ich fühlte eine große Gegenwart um mich in dem Raum. Es war ein sehr kleiner Raum, ich fühlte ein pulsierendes Leben um mich herum, eine große Vibration – fast wie ein Wirbelsturm, ein großer Lichtsturm, ein Sturm, aus Freude und Ekstase. Ich ertrank darin! Es war so ungeheuer wirklich, daß alles sonst unwirklich wurde. Die Räume des Raumes wurden unwirklich, das Haus wurde unwirklich, mein eigener Körper wurde unwirklich. Alles wurde unwirklich, weil es zum ersten Mal Wirklichkeit gab!“

Zu der gleichen Erfahrung möchte Bhagwan seine Schüler fähig machen, soweit das möglich ist. Potentiell ist es aus seiner Sicht jedem möglich – insofern wirkt er ungemein ermutigend auf seine Schüler. Nichts als Unbewußtheit und Unwissenheit fesseln nach Bhagwans Überzeugung den einzelnen an sein Ego. Die Unbewußtheit schlägt sich in bestimmten Prägungen und Blockierungen nieder, die das wahre Wesen des einzelnen verstellen. Deshalb lautet ein Kernsatz Bhagwans, der auch als Titel eines seiner Bücher erscheint: „Zerschlagt den

Fels der Unbewußtheit.“ Und in der Hilfe zur Bewußtwerdung sieht er seine Funktion: „Ich bin nur ein Spiegel, der Dir hilft, Dein wahres Gesicht in mir zu sehen, damit Du Deine Zukunft in mir erkennen kannst, damit Du Dein inneres Wesen in mir widergespiegelt siehst. Ich bin nur ein Spiegel. Wenn Du in einen Spiegel siehst, wirst Du nicht von ihm abhängig, der Spiegel reflektiert Dich nur ...“ (Sannyas 9/1979, S. 80). Die Rückfrage eines Sannyasin nach der Selbständigkeit seiner Schüler beantwortet er so:

„Du sagst, seit ich hier bin, kommt mir immer wieder der Gedanke, daß alle diese Sannyasins bei Dir sind, weil sie nicht auf eigenen Füßen stehen können. Sie stehen auf ihren eigenen Füßen. Sieh noch einmal hin, schau sie Dir genau an, ohne Vorurteile. Sie hören auf meinen Rat, aber sie müssen ihm nicht folgen. Sie hören schweigend auf das, was immer ich sage und was ich bin – aber es gibt keine Zwänge, keine Befehle. Es ist nur ein Rat; und es bleibt ihnen überlassen, ob sie ihn annehmen oder nicht. Wenn sie ihm folgen, sind sie selbst dafür verantwortlich, und wenn sie ihm nicht folgen, sind sie ebenfalls dafür verantwortlich. Ich frage niemals nach, ob jemand auf das gehört hat, was ich gesagt habe. Ich gebe keine genauen Anweisungen; Du hättest gerne ein detailliertes Programm; aber das ist genau das, was meine Sannyasins am meisten verblüfft: daß ich keine Einzelheiten gebe. Ich werfe Dir nur ein allgemeines Bild zurück. Ich teile es mit Dir, und dann mußt Du Deinen eigenen Weg finden. Ich gebe Dir keine Landkarte, der Du folgen kannst, ich teile mein Licht mit Dir, und Du kannst es nehmen und gehen, wohin immer Du willst“ (Sannyas 9/1979, S. 80).

Die Beziehung des Schülers zu Bhagwan soll die Atmosphäre einer Liebesbeziehung haben, jedoch einer überpersönlichen, die nur auf das gerichtet ist, das durch ihn – der nicht mehr Ich ist – hindurchstrahlt: „Mit einem Meister sein heißt: das Geheimnis erfahren, daß Hingabe Individualität bringt. Das eben ist das Paradox; Du mußt es kennenlernen, und dann, wenn Du es einmal verstanden hast, wird daraus eine große Befreiung. Liebende werden zu Individuen – nur Liebende werden zu Individuen. Und sich in einen Meister verlieben ist die höchste Form der Liebe. Das Verhältnis zwischen einem Jünger und einem Meister ist ein Liebesverhältnis. Es ist höchster Eros. Es ist die höchste Form der Liebe, die reinste Form der Liebe. Alle anderen Formen der Liebe verfolgen bestimmte Ziele, sind motiviert. Und weil sie gewisse Absichten haben, sind sie nicht rein ... Sich aber in einen Buddha, einen Christus verlieben heißt: in den Himmel fliegen. Die Schüler schweben nach oben, hinein in die Welt der höheren Gesetzmäßigkeit, des Gesetzes der göttlichen Kraft, des Gesetzes der göttlichen Gnade ...“ (Sannyas 9/1979, S. 76).

Hier springt natürlich ins Auge, wie selbstverständlich sich Bhagwan mit einem Buddha, ja mit Christus vergleicht. Wie ist das zu verstehen? An der Lauterkeit der Absichten Bhagwans kann meines Erachtens kein Zweifel bestehen. Doch spricht er unüberhörbar aus einer Tradition, die nicht christlich ist. Es bleibt natürlich auch die Frage, ob es im Einzelfall nicht zu ähnlichen Projektionsprozessen kommt wie in einer Therapie: daß der Schüler sich innerlich nicht mehr vom Meisterbild abzulösen vermag – selbst wenn sich der Meister äußerlich entzieht oder unerreichbar bleibt – und so

die eigene Entwicklung zum vollständigen Menschen nicht vollziehen kann, sondern diese nur immer im überragenden Vorbild des Meisters verehrt. Es muß allerdings nicht so kommen. Wie Bhagwan gerade durch seinen besonderen Umgang mit Projektionen sein jeweiliges Gegenüber zu sich selbst zu bringen versucht, beschreibt der evangelische Theologe Gerhard Marcel Martin aus eigener Anschauung in Poona:

„Der sich als Katalysator, Hilfe, spiritueller Wegführer anbietet, kann auch sagen: Ich habe Dir gar nichts beizubringen. Es ist alles schon da. Nur Du blockst ab, weißt es noch nicht, hast die Wirklichkeit noch nicht mit Einsicht, mit Erleuchtung eingeholt. Und so, in der paradoxen Dialektik von Nähe und Distanz zu Bhagwan, auf allen Ebenen erfüllt und enttäuscht der Meister alle Fantasien und Projektionen seiner Sannyasin – und wohl noch seiner Kritiker und Feinde in Politik und Presse.

Darin steht er in der besten Tradition östlicher Gurus. Sie alle waren und sind weniger Vorbilder, die Nacheiferer suchen, sie sind weniger Vorbilder als Projektionswände für Illusionen und Selbstbegegnung, Fantasie und Realität. Die faktische Präsenz, die Nähe des Gurus ist wichtiger als das, was man ihn fragen kann, wichtiger als das, was er sagt oder drucken läßt. Man arbeitet sich ab, kämpft sich durch am erleuchteten glänzenden Gegenüber, mit dem man sich nicht identifizieren kann, das aber anzieht und Hilfe anbietet, dem man einen Vertrauensvorschuß und Erkenntnisvorsprung einräumt.

An diesem Gegenüber, das genau so nahe ist, wie es sich entzieht, reflektiert man Bewußtseinszustände, Sehnsüchte, Ängste, Fragen und Antworten. Sie prallen ab, spiegeln zurück, bis man seine Projektions- und Fantasiewelt als solche erkennt. Projektionen lassen nach, Selbstbegegnung nimmt zu ...“ (zitiert aus: „Was geschieht in Poona?“, Evangelische Kommentare 11/1978).

Die Therapiegruppen

Bhagwan ist Meister einer in religiöse Erfahrung mündenden Therapie: als solcher ist er bemerkenswert und als solcher hat er eine seit Jahren wachsende Anziehungskraft auf Suchende in aller Welt. Während der Zulauf zu den sogenannten Jugendreligionen eher rückläufig ist, kann sich Bhagwan des Zustroms zu seinem Ashram in Poona nicht erwehren. Auch die Rajneesh-Zentren in West-Europa haben nicht über geringe Teilnehmerschaft zu klagen. Das hängt damit zusammen, daß die Bhagwan-Bewegung den Nerv zweier wichtiger Entwicklungen trifft und sie miteinander zusammenbringt: die „Growth-Bewegung“ (Wachstums-Bewegung) der humanistischen Psychologie in der westlichen Welt; und die vom Osten inspirierte und im Westen sich etablierende Meditations-Bewegung. Bhagwan sucht die therapeutischen Gruppenbewegungen, die auf Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung zielen und dynamische, auch den Körper einbeziehende Methoden entwickelt

haben, mit der klassischen Meditations-Bewegung des Ostens, die ebenfalls eine reiche Skala von Formen kennt, zu kombinieren.

Von einer grundlegenden Entfremdung des westlichen, aber durchaus auch des östlichen Menschen geht Bhagwan aus. Der Mensch lebe in der heutigen Welt fern von seinem wahren Selbst, seinem ursprünglichen Wesen, zu dem vor allem auch eine sensible, empfindungs- und hingabefähige Leiblichkeit gehört habe. Dieser Selbstentfremdung, der Selbstvergessenheit, entspricht eine Gefangenschaft im „Ego“, in vielfältigen Prägungen, familiären und beruflichen Rollen, gesellschaftlichen Bedürfnissen und Erwartungen. Kurz: der Mensch lebt nicht aus seinem wahren Selbst, sondern in der Unbewußtheit. Um diese Unbewußtheit, die durch Erziehung und gesellschaftliche Verhaltensnormen bedingten Prägungen und Blockierungen von Körper und Psyche zu lösen, bezieht Bhagwan eine breite Skala von Methoden der humanistischen Psychologie in sein Programm ein, die der eigentlichen Meditation vorausgehen.

Die „humanistische Psychologie“ hat sich in den letzten Jahrzehnten vor allem in den USA gegen eine einseitig naturwissenschaftliche Psychologie entwickelt. Sie will zudem ein Gegengewicht zur klinisch orientierten Psychologie bilden, die nur den kranken Patienten im Auge hat. Es geht der humanistischen Psychologie um den ganzen Menschen, um Therapien also, die ihm helfen, seine eigenen Fähigkeiten zu vollem Menschsein zu entfalten. Deshalb benützt sie Methoden wie Bioenergetic oder Rolfing, die beim Körper und seinen Verspannungen einsetzen, arbeitet intensiv auf der emotionalen Ebene mit Primärtherapie usw. und hat vor allem die verschiedensten Formen von therapeutischen Gruppenprozessen wie Encounter usw. entwickelt.

Bhagwan möchte verhindern, daß Projektionen, die aus eigenen unerkannten Problemen stammen, die religiöse Erfahrung verhindern oder verfälschen. „Frömmerei ist die heilige Seuche“ – ein Wort von Heraklit, das Bhagwan im Rahmen seiner Vortragsreihe über diesen Philosophen zitiert. Religiöse Fehlformen, die zur Ideologie entarten, entstammen – davon ist Bhagwan überzeugt – immer dem ungeklärten Bewußtsein, dem ungereinigten Ego dessen, der sie hervorbringt und ihnen anhängt. Er selbst empfiehlt deshalb jedem seiner Schüler eine Therapieform, die ihm zunächst helfen kann, diese Blockierungen aufzulösen. Rund vierzig verschiedene Therapiegruppen werden in Poona angeboten. Zunächst geht es um Lockerung und Öffnung, damit unterdrückte Gefühle wie Zorn, Eifersucht, Furcht und Lust erst einmal erfahren werden und ungehemmt herauskommen können. Das Ziel dieser Gruppenerfahrungen ist, daß die Energien auf allen Existenzebenen, der körperlichen, seelischen und geistigen, frei fließen können. Die Therapie wird in Intensivkursen, die von mehreren Tagen bis zu mehreren Wochen reichen, vermittelt. Anschließend trifft sich die Gruppe samt ihrem Leiter bei Bhagwan zum Darshan, um über Erfahrungen und Erlebnisse zu berichten.

In dem Darshan-Tagebuch „Sprengt den Fels der Unbewußtheit“ werden viele solcher Dialoge berichtet, bei denen Bhagwans liebevolle, originell-humorvolle und oft auch energische Art, mit Gruppen, Leitern und Teilnehmern umzugehen, beeindruckt. Ein Unterschied in der

Autorität, in der Bhagwan den einzelnen anspricht, besteht natürlich darin, ob er einen Sannyasin, einen seiner Schüler, oder einen der Besucher anspricht, der noch kein ausdrückliches Meister-Schüler-Verhältnis eingegangen ist. Die Gruppenleiter dieser Kurse hingegen sind durchweg Sannyasins, in erster Linie im Westen ausgebildete Therapeuten aus dem Bereich der humanistischen Psychologie. Es wächst aber auch die Zahl derjenigen unter ihnen, die erst im Ashram ausgebildet werden.

Es scheint durchweg so zu sein, daß Berichte über ein „Ausflippen“, über psychische Ausnahmezustände einzelner, über erlebte Handgreiflichkeiten oder sexuelle Extremsituationen auf Erfahrungen in einer dieser Therapiegruppen zurückgehen. In der Tat bedienen sie sich zum Teil gezielt emotional aufwühlender, kathartischer – also „reinigender“ – Methoden, wie es Marathon-Gruppen und Primärtherapie-Gruppen im Westen auch tun. Eltens Bericht beweist, daß es sich nicht nur um Fehlinformationen handelt, wenn von Aggressionsausbrüchen und Handgreiflichkeiten in den Encounter-Gruppen berichtet wurde. Es spricht für sich, wenn Elten schreibt, Bhagwan habe inzwischen von sich aus das handgreifliche Austragen von Aggressionen untersagt.

Es bleibt die ernste Frage, wie Bhagwan bei den nun schon in die Tausende gehenden Teilnehmern den Blick für die Entwicklung des einzelnen behalten soll? Wie der relativ kurze Aufenthalt, den die meisten in Indien nehmen – Bhagwan empfiehlt Aufenthalte von nicht weniger als drei Monaten –, auf den therapeutischen Prozeß wirkt? Wie vor allem die oft unklare Motivation der Teilnehmer, die labile psychische Konstitution, die sie von früher mitbringen mögen, auf so intensive therapeutische Eingriffe reagieren, wie die hier praktizierten Methoden sie einschließen? Das sind freilich Probleme, die sich jeder westlichen Therapie unter vergleichbaren Umständen auch stellen.

Immerhin übt Bhagwan, wie man aus den wörtlich aufgezeichneten Darshan-Tagebüchern – vor allem aus den früheren Jahren seiner Tätigkeit – ersieht, einen elastischen, gar nicht „ideologisch“ festgelegten Umgang mit solchen westlichen Methoden. Auch entgöttert und entzaubert er ihren oft latent vorhandenen Anspruch darauf, selbst Ersatzreligion zu sein, indem er ihnen nur eine Entrümpelungsfunktion im Blick auf seelische Schlacken zubilligt. Ist diese Arbeit geleistet, dann ist der Raum für ganz andersartige Prozesse für die meditativen und religiösen überhaupt erst erschlossen: „Alle Methoden sind Fahren, die man benutzt und zurückläßt“ (Bhagwan).

Die Psychologie der Buddhas

Bhagwan entwickelt seit einigen Jahren das Konzept einer „Psychologie der Buddhas“, die er als letzte und dritte Phase einer Entwicklung der Psychologie versteht, die immer stärker auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen zielt (dargestellt im Sannyas-Heft 5/1978)

Die erste Hauptphase der Psychologie – mit den großen Namen Freud,

Adler und Jung verbunden – sieht Bhagwan als eine Psychologie, die sich vor allem am kranken Menschen orientiert: sie ist eine Psychologie der psychischen Störungen, ihrer Ursachen und ihrer Behebung, zum Beispiel durch Wiederanpassung des „Arbeits- und Liebesfähigen“ (Freuds Definition der Gesundheit) an die Gesellschaft. In dieser Phase bleibt nach Bhagwan die Psychologie trotz unschätzbaren Einsichten, die sie in die Gesetzmäßigkeiten der Psyche gewonnen habe, dem Ich des Menschen, dem gestörten, das gestärkt und wiederhergestellt werden soll, verhaftet.

Die zweite Hauptphase sieht er in der zeitgenössischen „humanistischen Psychologie“, die sich nicht mehr nur an den psychischen Störungen, sondern einer möglichst umfassenden Entwicklung und Entfaltung des normalen Menschen orientiert: nicht Heilung, sondern „Wachstum“ (personal growth) ist ihr zentraler Begriff. Namen wie Fritz Perls (Gestalt), Alexander Lowen (Bioenergetic) und Artur Janov (Primärtherapie) gehören hierher. Von Einrichtungen wie dem Esalen-Institut in Kalifornien ist das Aufblühen der Selbsterfahrungsgruppen, die längst auch Körperarbeit und Massage einbeziehen, ausgegangen: die sogenannte „Growth-Bewegung“.

Auch diese Phase der psychologischen Entwicklung, der Bhagwan wesentliche Einsichten und Methoden für seine eigene Arbeit entnimmt, bleibt freilich nach seiner Sicht beim Ich und dessen subtiler Ausfaltung stehen. Die humanistische Psychologie entwickelt alle Potenzen des Ich. Sie macht letztlich das Ego gerade mächtig. „Selbstverwirklichung“ ist ihr zentraler Begriff. Bhagwan vermißt – wie manche westlichen Psychologen und Theologen auch – die Transzendierung des Ego, seine Öffnung und Überschreitung in einen religiösen Bezug hinein. Buddhistisch ausgedrückt hieße das: die Überwindung des Ego um der „Buddha-Natur“, des eigentlichen Wesens-Kernes willen. Nach Bhagwans Sicht verfolgt die westliche Psychologie in allen ihren Schulen bis heute das Ziel, „das Ego als Zentrum jedes einzelnen immer noch zu festigen und das Individuum als getrenntes, selbstgenügsames, völlig unabhängiges Wesen immer neu zu fördern“. Die schlimmen Folgen sieht Bhagwan in allen gesellschaftlichen Bereichen.

Weil es ihm um den Weg zur Selbstwerdung im Sinne der „Buddha-Natur“ geht, nennt Bhagwan seine Psychologie „Die Psychologie der Buddhas“. Bhagwan steht hier auf dem Boden des traditionellen indischen Menschenbildes; er ist davon überzeugt, daß jedem Menschen „Atman“ oder die „Buddha-Natur“ innewohne. Sie ist nur durch Unbewußtheit und Unwissenheit verdunkelt: sie muß also bewußt gemacht werden. Dazu ist allerdings nichts Geringeres nötig als die Überwindung des „kleinen“ Ego und seines „Mind“, seiner Gesinnung (das Wort wird in der Übersetzung der Bhagwan-Reden oft mißverständlich mit „Verstand“ wiedergegeben).

Wichtiger Schritt in der Psychologie der Buddhas ist die Zuwendung zu Bhagwan, dem Meister, selbst: die Begegnung mit ihm, das Hören seiner täglichen Vorträge, die Beantwortung persönlicher Fragen im Darshan, schließlich die Initiation durch den Meister, das „Sannyasnehmen“, das Öffnen des dritten Auges, das Empfangen eines neuen Namens, den Bhagwan selbst ausgewählt hat. Dieses Eingehen

eines Meister-Schüler-Verhältnisses und die damit verbundene Aufnahme in die Gemeinschaft der Sannyasins ist die grundlegend neue Kategorie, die nach der Überzeugung der Bhagwan-Bewegung alle Methoden, die psychologischen wie die meditativen, sprengt und überstrahlt.

In der Serie „Unio Mystica“ (Vortrag vom 8. Januar 1979) erläutert Bhagwan, was es heißt, in die Gemeinschaft der Sannyasins aufgenommen zu werden: „Wenn Du wirklich unabhängig werden willst, wenn Du wirkliche Unabhängigkeit kennenlernen willst, dann wage den Sprung in die Gemeinschaft – und erlebe, wie Du durch Hingabe Du selbst werden kannst. Erlebe das größte Paradox des Lebens, denn das, was Du aufgeben kannst, bist nicht Du. Was immer Du hingeben kannst, bist nicht Du, es ist ein unwesentlicher Teil von Dir. Und wenn alle unwichtigen Teile von Dir abgefallen sind – und sie sind wie riesige Felsen, die Dich erdrücken, aber die Felsen bergen auch den Diamanten, der Du bist, so winzig und verloren – wenn diese Felsmassen alle verschwunden sind, wirst Du das kristallklare Licht Deines inneren Diamanten erstrahlen sehen. Zum ersten Mal wirst Du dann erkennen, daß Du erst durch Deine Selbstaufgabe geboren wurdest. Selbstaufgabe ist ein Tod, ein Tod von allem Unwesentlichen. Und eine Auferstehung, eine Auferstehung von allem, was wesentlich, was echt und wahr ist“ (Sannyas 9/1979).

Bhagwans Meditationsmethoden

Besteht Bhagwans grundlegende Neuerung gegenüber dem üblichen Vorgehen in indischen Ashrams darin, daß er westliche Therapiemethoden einbezieht und sie der Meditation gleichsam vorschaltet, so sind doch seine Neugestaltungen innerhalb der klassischen Meditationsmethoden nicht weniger einschneidend.

Für Bhagwan, der auch philosophisch vor allem in energetischen und dynamischen Begriffen denkt, sind rhythmischer Phasenwechsel von Bewegung und Ruhe bis zur Gegensatzvereinigung sowohl therapeutisch wie für den meditativen Prozeß wesentliche Vorgänge. Er hat hier offenbar viel von Georg J. Gurdjieff gelernt und übernommen, den er auch immer wieder nennt. Gurdjieff, eine schillernde Persönlichkeit, war um die Jahrhundertwende und danach einer der großen Vermittler esoterischen Gedankenguts aus Asien und entwickelte in seinem „Institut zur harmonischen Entwicklung des Menschen“ in Fontainebleau ebenfalls sehr intensive, auf Bewegung aufgebaute Übungen. Dabei fußte er stark auf der Überlieferung der islamischen Mystiker, der Sufis, und auf deren dynamischen Meditations- und Tanzformen. So ist auch in Bhagwans Meditationsmethoden der Einschlag sufischer Formen unübersehbar.

Bhagwan baut seine Methode der „Dynamischen Meditation“ aus einem Phasenwechsel von Erregung und Entspannung auf, von Versunkenheit und Ekstase, die sich zur Katharsis, zum reinigenden Ausbruch steigern und schließlich in gelöstem Tanz ausklingen kann. Phasen

chaotischen Atmens, des Schreiens und Tobens, münden in tiefes Innehalten und befreite Bewegungen. Bhagwan ist überzeugt, daß wir modernen Menschen nicht direkt – ohne vorherige Lösung der Spannungen – den Übergang vom Streß des Alltags in die Versenkung der Meditation finden können. Ohne wirkliches Ablassen und Loslassen der Spannungen kann auch die Meditation zum Krampf geraten. Im Purvodaya-Zentrum für Therapie und Meditation in Margarethenried, einem der Bhagwan-Zentren in Deutschland, werden diese Techniken wie folgt erläutert: „Diese Techniken haben bioenergetischen Charakter. Mach sie total, jedoch nicht zu ernsthaft. Sie dienen der Befreiung der inneren Energie, der Lösung von Blockaden und Überwindung der Rationalität.“ Die wichtigsten von Bhagwans Meditations-Methoden, die alle durch den Phasenwechsel von Dynamik und Ruhe charakterisiert sind, seien kurz vorgestellt, zunächst die „Dynamische Meditation“, wie der Prospekt von Margarethenried sie beschreibt:

„Halte die Augen geschlossen oder benutze eine Augenbinde. Je leichter deine Kleidung ist, desto besser bist du in der Lage mitzugehen.

1. Phase: 10 Minuten Musik. Tiefes, schnelles und chaotisches Atmen durch die Nase, betone dabei die Ausatmung. Werde zu deinem Atem und vergiß alles um dich her, vergiß Körper und Verstand und laß deinen Körper sich bewegen, wie er will.
2. Phase: 10 Minuten Musik. Jetzt laß alles los, wenn du kannst, sei verrückt, schreie, weine, springe herum, schüttele dich, tanze und lache. Geh mit deinen Gefühlen und Körperenergien mit, erlaube, was auch immer passiert.
3. Phase: 10 Minuten Musik. Springe mit erhobenen Armen auf und ab und rufe hu! hu! hu! (who – englisch: wer bin ich?) so, daß der Ton tief in deinem Sexzentrum hämmert. Gib alles, was du hast. Rufe intensiv, schnell und energisch!
4. Phase: 15 Minuten ohne Musik. Gerät ausschalten! Sei augenblicklich völlig still, wie du auch bist, friere in der Bewegung ein, sei nicht verkrampft, sei aufmerksam auf die in dir fließenden Energien.
5. Phase: 15 Minuten Musik. Gerät einschalten. Tanze und bewege dich nun so, wie du es fühlst, singe, erfreue dich und bleibe mit dir.

Alternative: Alle Phasen außer 2 und 3 wie oben. Phase 2: Lasse deinen Körper still explodieren durch Mimik und Gestik. Phase 3: Rufe lautlos hu! (Wenn du sie nicht laut machen kannst.)

Die zweite, in der Bhagwan-Bewegung weitverbreitete und intensiv geübte Meditationsmethode ist die „Kundalini-Meditation“:

1. Phase: 15 Minuten Musik. Sei locker, gelöst und laß deinen Körper anfangen, sich zu schütteln. Fühle wie die Energie von deinen Füßen her durch den ganzen Körper in dir aufsteigt. Laß alles gehen, laß den Körper sich schütteln und erzittern. Deine Augen können offen bleiben oder geschlossen sein.

2. Phase: 15 Minuten Musik. Bewege dich, tanze ... wie du fühlst und möchtest, und laß den ganzen Körper sich bewegen, wie er möchte.

3. Phase: 15 Minuten Musik. Verharre ohne weitere Bewegung in Ruhe, wobei du entweder sitzen oder stehen kannst; aber lege dich nicht hin. Sei vollkommen leer, damit du total zuhören kannst. Vergiß dich selbst beim Zuhören.

4. Phase: 15 Minuten ohne Musik. Gerät ausschalten! Lege dich hin, sei still.

Als dritte Form sei noch die „Nadabrahma-Meditation“ vorgestellt:

1. Phase: 30 Minuten Musik. Setze dich entspannt auf den Boden, schließe die Augen und summe hörbar. Wenn sich der Körper bewegt, lasse es zu.

2. Phase: 2 x 7,5 Minuten Musik. Die Musik verändert sich in der zweiten Hälfte dieser Phase deutlich! Halte beide Hände in Bauchhöhe vor dich. Bewege deine Hände kreisförmig nach außen. Die rechte Hand kreist im Uhrzeigersinn rechts herum, die linke gegen Uhrzeigersinn horizontal links herum. Nach 7,5 Minuten ändere die Drehrichtung. Handflächen in der ersten Hälfte nach oben, in der zweiten nach unten.

3. Phase: 15 Minuten ohne Musik. Gerät abschalten. Sei vollkommen still.

Variationen für Paare: Setzt euch einander gegenüber und haltet die Hände mit gekreuzten Armen.

1. Phase: Mindestens 30 Minuten summen.

2. Phase: Laßt eure Energien euch bewegen und führen, bleibt Zeuge in einer Haltung des Geschehenlassens. Die Umgebung soll meditativ sein (Kerzen und Räucherstäbchen). Ihr könnt auch ein Tuch über euch ausbreiten.

Die Liebe als „Schlüssel zum Samadhi“

Innerhalb der indischen religiösen Traditionen ist es höchst ungewöhnlich, daß Bhagwan den körperlichen Energien in einer Entladungsphase freien Lauf läßt – daß er Lachen, Weinen, Schreien und Tanzen zuläßt, um über diese Freisetzung von physischen und emotionalen Energien den Weg zur Meditation zu bahnen. Es gibt nur eine unorthodoxe Richtung der indischen Überlieferung, an die er anknüpfen könnte und es auch tut: Tantra. So sehen manche Inder einen tantrischen Meister in Bhagwan.

Es ist eine Grundeinsicht des indischen Tantrismus, daß der Mensch nicht durch Unterdrückung der in ihm drängenden Energien zur Transzendenz-Erfahrung gelangen kann, sondern nur, indem er sie zuläßt. In einem gewissen Gegensatz zum Yoga-Weg der Meisterung solcher Kräfte ist Tantra der bescheidenere Weg, der darin besteht, sich diesen Kräften ganz auszusetzen. Ganz im Sinne des tantrischen „Hindurchgehens“ sagt Bhagwan über die Liebe: „Ja, ich lehre euch, tief in die Liebe hineinzugehen. Und ich lehre euch auch, wie ihr tief in den Sex hineingehen könnt, denn das ist die einzige Möglichkeit, darüber hinauszuwachsen ... Die Leute haben sich daran gewöhnt zu glauben, daß religiöse Menschen gegen den Sex sein müssen: Wie können diejenigen, die nicht gegen den Sex sind, religiös sein? Das sind Ansichten, die zu vollkommen erstarrten, festgefühten Denkmustern geworden sind. Ich werfe alle diese Kategorien über den Haufen und ich erwarte nicht, daß die Welt diese festgefühten Denkschemen nun auf der Stelle fallen läßt. Daher erwarte ich auch nicht, daß sie mich verstehen ...“

Zu einer der ersten großen Ausstellungen tantrischer Kunst im Westen, zu der auch zahlreiche symbolische Darstellungen sexueller Vereinigung zählten, schrieb der englische Religionswissenschaftler Philipp S. Rawson: „Im völligen Gegensatz zum energischen Nein, das die offizielle brahmanische Tradition dieser Welt entgegengesetzt, bekennt sich Tantra zu einem leidenschaftlichen und begründeten Ja. Der Tantrismus betont, man solle Freude, Vision und Ekstase kultivieren, anstatt sie zu unterdrücken ... Da Sinneswahrnehmung und Gemütsbewegung die stärksten menschlichen Bewegkräfte sind, sollte man sie nicht zerschmettern, sondern sie auf das letzte Ziel hin nutzbar machen. Richtig geleitet können sie eine unvergleichliche Energiequelle darstellen ...“ Tantra erkennt und bejaht aus dieser Überzeugung heraus die religiöse Dimension von Liebe und Sexualität. Vor diesem Hintergrund muß Bhagwans Auffassung der Liebe verstanden werden.

Bhagwan erklärt auch konkret, worin er die Nähe sexueller und religiöser Erfahrung zueinander sieht: in der Überwindung aller Kategorien des Verstandes, vor allem der Zeit: „Wenn du im Moment des Orgasmus wach und bewußt bist, siehst du, daß es keine Zeit gibt. Für einen Augenblick verschwindet die Zeit. Es gibt keine Vergangenheit und keine Zukunft; du bist absolut hier und jetzt, und das ist das Wunderbare. Darum fühlst du so viel Freude, deshalb kommt diese Seligkeit über dich. Also muß man diese beiden Geheimnisse verstehen:

... daß erstens der Verstand für einen Augenblick stillsteht, und zweitens die Zeit für einen Augenblick stillsteht. Und das sind zwei Aspekte desselben Phänomens; der eine Aspekt ist die Zeit, der andere der Verstand. Wenn diese beiden Dinge nicht mehr vorhanden sind, befindet man sich in einem Zustand vollkommener Seligkeit; man ist in Gott.“ An dieser Stelle führt Bhagwan in einer überraschenden Wendung über das Thema Sexualität hinaus: „Und Meditation ist eine Art, diese beiden Dinge verschwinden zu lassen, ohne in die Sexualität hineinzugehen. Wenn ihr meditiert, werdet ihr diese Wahrheit eines Tages erkennen: es geschieht auch in der Meditation – der Verstand verschwindet und die Zeit verschwindet. Dieser Tag wird ein Tag ungeheurer Erkenntnis sein. An diesem Tag wird euch klar, warum ihr ein so großes Interesse am Sex hattet, und an diesem Tag werdet ihr jegliches Interesse am Sex verlieren. Nicht, daß ihr es durch inneres Ringen fallen laßt – es verschwindet einfach so wie die Tautropfen in der Morgensonne, ohne jede Spur, ohne Wunden zurückzulassen – ich lehre euch eine neue Art der Synthese. Ich bin absolut für diese Transzendenz, die euch zu Buddhas macht, die euch zur Erleuchtung hinführt, aber es ist eine Transzendenz, ein Darüberhinausgehen, keine Unterdrückung.“

Ist in diesem überraschenden Übersprung auf das Thema Meditation nicht doch eine geheime Abwertung der Leiblichkeit und der ihr zugehörigen Sexualität festzustellen? Ist Sexualität hier nicht als ein einziger Umweg zur Spiritualität verstanden – etwas, das letzten Endes doch überwunden werden muß? Lehrt Bhagwan nicht gleichsam mit umgekehrten Vorzeichen doch vor allem einen Weg, die Sexualität zu überwinden? Zweierlei wird hier klar. Zum einen ist Sexualität für Bhagwan keineswegs auch nur im entferntesten Selbstzweck, wie diejenigen glauben machen wollen, die ihn als „Sex-Guru“ verleumden, nur weil er den hohen Stellenwert erkannt hat, den Sexualität auch für die religiöse Entwicklung haben kann. Zum anderen ist kaum denkbar, daß Bhagwan mit dem christlichen Denker Friedrich Christoph Oetinger hätte sagen können: „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes.“

Bhagwan bringt eine Konzeption der Zusammengehörigkeit von Liebe und Religion, die junge Menschen aus dem Westen stark anspricht. Aus Bhagwans Darshan-Tagebüchern ersieht man, wie konkret er seine Schüler auch in Beziehungsproblemen berät. Bewegend weiß er die Notwendigkeit von Kontinuität und Treue in Liebesbeziehungen zu begründen: dabei sucht er zugleich immer wieder nachzuweisen, wie absurd jedes Besitzdenken innerhalb der Liebe ist. Nur von daher ist seine Kritik an der Institution Ehe zu verstehen, wie sie sich gerade in Indien bis heute darstellt: „Wenn du unabhängig werden willst, mußt du allen, die um dich herum sind, helfen, ebenfalls unabhängig zu werden; wenn der Ehemann unabhängig werden will, muß er seiner Frau helfen, unabhängig zu werden, und das gilt auch umgekehrt für die Frau. Deshalb sage ich, daß die Emanzipation der Frauen ein großer Fortschritt für die Männer ist. Wenn die Frauen wirklich unabhängig werden, das wäre das Größte, was den Männern überhaupt passieren könnte – denn die Befreiung der Frau wird auch die Befreiung der Männer sein“ (aus einem Vortrag vom 8. Januar 1979).

Bhagwan also möchte die Urkräfte menschlichen Daseins in seinem

Therapieprogramm freigesetzt und durchschritten sehen, gleichsam als unüber-springbare Sprossen auf der Stufenleiter zur Transzendenz: „Sexualität und Spiritualität sind die beiden Enden einer einzigen Energie.“ In enger Nachbar-schaft zur Erfahrung der Sexualität sieht Bhagwan die Erfahrung des Todes: „Ich möchte, daß ihr euren Sex in seiner Totalität und euren Tod in seiner Totalität erfahrt. Ein Mensch lebt erst in der Wahrheit, wenn er fähig ist, Sex und Tod ohne jede Hemmung zu erleben.“

Dieser geistige Hintergrund macht begreiflich, warum Bhagwan Therapie-Formen übernommen oder entwickelt hat, die solche Ur- und Grenzerfahrungen ermög-lichen: die Furcht vor dem Tod in Gestalt von Aggression und Gewalt kann in den Encounter-Gruppen erlebt werden, die Tantra-Gruppe geht mit der Furcht vor dem Sex um. Jede dieser Urkräfte „kann zu einem Sprungbrett ins Samadhi“ (den Zustand des All-Eins-Seins) werden. „Wenn ihr die Sexualität zutiefst ver-steht und erlebt, könnt ihr euch davon befreien. Aber diese Freiheit hat nun eine völlig andere Qualität!“

Bhagwan und Jesus

Im Rahmen seiner Morgenvorträge und bei der Beantwortung von Fragen der Sannyasins hat Bhagwan sich auch mit Jesus direkt auseinandergesetzt (doku-mentiert in: Sannyas 5/6, 1976). Eine wirkliche Betroffenheit, ja Ergriffenheit von der Gestalt Jesu ist in diesen Ausführungen Bhagwans unüberhörbar: „Ich bin trunken von Jesus.“

Die Unterschiede zwischen Buddha und Christus beschreibt Bhagwan in einem eindrucksvollen Gleichnis: es geht darin um die unterschiedliche Darstellung, die zwei Maler dem Thema „Stille“ geben. Das Bild eines stillen Bergsees mit unbewegtem Wasser entspricht für Bhagwan der Stille Buddhas; die Darstellung eines tosenden Wasserfalls, in dessen Nähe ein kleiner Vogel im Baume schläft – die Stille in der Gegensatzspannung zu dynamischem Leben – sie charakterisiert für ihn die Ruhe Christi, wie sie zum Beispiel auch in der Seesturm-Geschichte im Neuen Testament beschrieben wird. Für Bhagwan steht Christus auf der Brücke zwischen Mensch und Gott, ist daher dem Menschen empfindbarer und näher als Buddha. Die Spannung zwischen dem „Menschen-Sohn“ – für Bhagwan ist das kein endzeitlicher Begriff, sondern eine Bezeichnung für das Menschsein Jesu – und dem „Gottes-Sohn“ wird in ihm ausgetragen: am spürbarsten in seinem Ringen mit Gott im Garten Gethsemane. Jesus hat – so empfindet es Bhagwan – ein konkreteres, tiefer bejahendes Verhältnis zum irdischen Leben als Buddha. Die Hingabe dieses Lebens fordert ein äußerstes Ringen zwischen dem „Men-schen-Sohn“ und dem „Gottes-Sohn“ in Christus heraus.

Auf die im östlichen Geist gestellte Frage: „War Jesus endgültig erleuchtet?“, antwortet Bhagwan uneingeschränkt mit „Ja“. Er betont die Stellen der Bibel, wo Jesus die Stille sucht. Dabei liest Bhagwan die Bibel weitgehend allegorisch, er projiziert seine eigene

Sicht in sie hinein. Dabei wird deutlich, wo sich Bhagwan mit Jesus schwer tut. Hier spürt man sehr stark, wie ungebrochen Bhagwan in der hinduistischen Tradition steht: mit dem heiligen Zorn Jesu, wie er sich zum Beispiel bei der Tempelreinigung zeigt – „man kann sich nicht vorstellen, daß ein Buddha so etwas tut“ –; bei seinen Wundertaten, die Bhagwan nur als Konzession an die „materialistische Mentalität“ der Juden verstehen kann (hier finden sich fast antisemitische Töne bei Bhagwan), obwohl es ihm andererseits aus der indischen Tradition heraus, die die Überlegenheit des Spirituellen über die Materie immer anerkennt, nicht schwer fällt, diese Wunder für möglich zu halten – mit alledem kann er nicht viel anfangen.

Die größte Schwierigkeit jedoch bedeutet ihm die Kreuzigung Jesu. Er gerät bei seiner Auseinandersetzung mit den Berichten der Evangelien über die Kreuzigung Christi in die Bahnen einer Auslegung, die das wirkliche Menschsein und Leiden Jesu leugnet. Wie Neuplatoniker in der späten Antike vom „Scheintod“ Jesu sprachen, so erwägt auch Bhagwan, ob nicht während der Kreuzigung eine „tiefe Yoga-Meditation“ Jesu stattgefunden haben könne, bei der sein Körper dem eines Toten glich, ohne daß der Tod wirklich eingetreten sei. Der Kreuzigungsbericht der Evangelien, nach dem aus der Seitenwunde des Gekreuzigten bei dem prüfenden Speerstich Blut und Wasser geflossen seien, genügt Bhagwan als Beweis, daß der Körper in Wirklichkeit noch am Leben gewesen sei. Als tot den Jüngern übergeben, sei Jesus während des Ruhens im Grabe wieder erwacht; die Jünger hätten ihn schließlich gesund gepflegt: so habe er sich den engsten Vertrauten nach der Auferstehung, die Wundmale vorweisend gezeigt, um ihnen kundzutun, daß er es sei und daß er lebe.

Anschließend – und hier beruft sich Bhagwan auf indische Überlieferungen, die sich mit einem an den Jesus-Namen anklingenden Ortsnamen in Kashmir verknüpfen – habe sich Jesus in eine jüdische Gemeinde auf dem Boden Indiens zurückgezogen, habe dort in großer Stille und Meditation gelebt, dennoch Jünger an sich gezogen, so daß eine Ashram-Gemeinde um ihn entstand – und sei im hohen Alter dort gestorben. Das Grab eines „Yousa-Asaf“, mit der arabisch-indischen Version seines Namens, werde dort verehrt. Diese Überlieferungen, im Umkreis esoterischer Gruppen im letzten Jahrhundert aufgetaucht und später von einer islamischen Sondergemeinschaft aufgegriffen, entbehren jeder geschichtlichen Grundlage. Sie haben die Absicht, Jesus als religiösen Heroen in die indische Geistes- und Religionswelt einzuführen.

Im Sinne einer Legendenbildung im östlichen Geiste bemerkenswert, entwirft Bhagwan ein Jesus-Bild, das über jede evangelische Überlieferung hinaus mit den Zügen eines indischen Yogi und Meisters angereichert ist. Er formt den biblischen Jesus um zu einer symbolischen Gestalt, in der sich extra- und introvertierte Züge, weibliche und männliche, aktive und kontemplative Wesensart ergänzen; zu einer Symbolik also, in der sich Züge des historischen Jesus mit denen des Gautama-Buddha mischen. Bezeichnend für diese Auffassung ist die Stelle:

„Auf dem Wege zur Kreuzigung muß Jesus erkannt haben, daß die Arbeit, die er getan hatte, beendet war. ‚Es gibt nichts mehr zu tun, ich kann nichts mehr tun, ich muß nach innen gehen. Es darf keine Gelegenheit verpaßt werden, ich darf keine Zeit mehr verlieren!‘ Da fragte ihn Pilatus: ‚Was ist Wahrheit?‘, und Jesus bleibt still. Das ist nicht Jesus-Art, sondern die Art eines Zenmeisters. Dies ist Buddha-Art. Und deswegen blieb es ein Wunder und ein Rätsel für die Christenheit. Als er sich dem kühlen Punkt nähert, dem Mondpunkt, als er dort zu diesem Punkt kommt, stoppt der Atem, denn Atem ist eine Aktivität des Sonnenpunktes. Alles wird still. Alles ist wie tot. Er bewegte sich innerlich dem Mondpunkt zu und wurde gekreuzigt. Sie dachten, er sei tot, aber er war es nicht. Das war ein Mißverständnis. Die ihn gekreuzigt hatten, dachten, er sei tot. Er war jedoch nur am Mondpunkt angekommen, an dem das Atmen aufhört – kein Einatmen, kein Ausatmen – nur Mitte ...

Wenn man in diesem Zwischenraum ist, ist eine tiefe Balance da. Es ist ein kraftvoller Tod – aber es ist NICHT TOD. So dachten die Mörder, es sei Zeit, ihn abzunehmen. Wie es Vorschrift im Judenland war, wurde er in eine nahegelegene Höhle gebracht, in der er drei Tage bleiben mußte. Dann durfte er der Familie übergeben werden.

Er war nicht tot, und als nach drei Tagen die Höhle geöffnet wurde, fanden sie ihn nicht mehr vor. Der tote Körper war verschwunden, doch innerhalb dieser drei Tage wurde er gesehen. Vier oder fünf Leute hatten ihn gesehen, doch niemand glaubte ihnen. Sie gingen in die Dörfer und berichteten, daß er auferstanden sei, aber niemand glaubte ihnen.

Er ging weg aus Jerusalem. Wie ich Dir schon sagte, ging er nach Kashmir und blieb dort. Doch da war sein Leben nicht mehr das Leben eines Jesus, sondern das eines Christus. Jesus war der Sonnenpunkt, und Christus war der Mondpunkt. Er schwieg – deswegen wurde nichts mehr von ihm berichtet. Jetzt war er kein Revolutionär mehr. Er war einfach ein Meister – in seiner eigenen Stille lebend.“

Religionspsychologisch hat der Jesus Bhagwans eine Funktion als Ergänzung eines einseitigen Jesus-Bildes. Der Christus, wie ihn die christliche Kirche kennt, glaubt und verkündigt, ist jedoch in ihm nicht wiederzufinden. Auch setzt sich Bhagwan selbst – zum Beispiel in seiner allegorischen Auslegung der Seesturmgeschichte – in seiner eigenen Bedeutung für den gleichsam in Zweifel sinkenden Schüler unbefangen und uneingeschränkt mit der Bedeutung Christi für seinen Jünger gleich. Er liest seine eigene Lebensgeschichte, die vom feurigen „Sonnenpol“ zum „Mondpol“ führt, in die Geschichte Jesu hinein. So deutet er Jesus von seiner eigenen religiösen Erfahrung her, ohne nach der besonderen und vielleicht ganz anderen Erfahrung Jesu zu fragen, die mit der seinen möglicherweise gar nicht vergleichbar sein könnte. Er versteht sich gerade in seiner Jesus-Interpretation als ein erleuchteter Meister, der den Schüler in gleicher Vollmacht wie Christus – sogar in entsprechender Übertragung der Evangelien-Texte auf sich selbst – an sich bindet: „Ich rede nicht über Jesus. Ich rede Jesus. Und wenn ich über Jesus rede, ist es nicht so, daß ich über ihn rede – sondern er spricht selbst. Ich bereite ihm den Weg, ich werde zur Passage.“

Innerhalb der religiösen Tradition Indiens ist an einer solchen Haltung nichts Anmaßendes, da „Gottessohnschaft“ jedem Erleuchteten zuteil werden kann und in jeder Menschheitsgeneration sich ereignet. Die Bibel und der christliche Glaube jedoch betonen die Einzigartigkeit Jesu. Das ist für christliches Denken nicht ein dogmatischer Lehrsatz, sondern hängt tief mit der christlichen Selbsterfahrung und einer ihr entsprechenden Heilserfahrung zusammen. Der Abstand zum christlichen Glauben ist hier jedenfalls unüberbrückbar.

Bhagwan-Zentren in Deutschland

Inzwischen gibt es auch in Deutschland zahlreiche „Rajneesh Meditations- und Therapiezentren“. Sie sind vor allem im Münchener Raum konzentriert, aber auch in Berlin und anderen Großstädten ebenso wie auf dem Lande haben sich die Jünger Bhagwans niedergelassen und verbreiten seine Botschaft und Therapie. In letzter Zeit hat sich dabei besonders der „Karuna-Rajneesh-Sannyas-Ashram“ im Schloß Hainhofen bei Augsburg hervor getan.

Das „Purvodaya-Zentrum“ auf dem Fongihof in Margarethenried ist unter den deutschen Bhagwan-Zentren bekannt geworden. Seine Entstehungsgeschichte verlief nach den Worten einer Selbstdarstellung so: „Purvodaya entstand 1974, als ein Schüler Bhagwans im Fongihof anrief und fragte, ob er ein Meditationscamp im ehemaligen Kuhstall durchführen könne. Seit 1970 lebte in den zwei alten Bauernhäusern, von Garten und Wiese umgeben, eine Gruppe von Leuten: Künstler, Verrückte, Freaks, Buddhisten, Anarchisten, Musiker und Hausfrauen im schönsten Beieinander mit der Dorfbevölkerung. Zwischen den harten Zeiten der ständigen Encounter gab es tausendfache Freude bei Liebe, Musik und Arbeit. Ein großer biodynamischer Garten und ein Kirschbaumorchester mit einem von orangenen Lilien umgebenen Teich, neue Dächer, ein Turm, Gruppenräume und Kunstwerke jeglicher Art, sowie eine Werkstatt für Keramik, Malerei, Elektronik, Tischlerei und ein Musikstudio entstanden. Als der Platz vom ‚orange-nen Fieber‘ befallen wurde, gingen viele weg, einige blieben. Fünf brandneue Orangene bildeten die neue Mannschaft. Sie sind zu einer großen Ashram-Familie geworden und betreiben ein Bhagwan-Zentrum, welches eines der aktivsten Meditations- und Therapiezentren Europas ist“ (Sannyas 5/1980).

Als Zentrum für Therapie und Meditation hat sich Margarethenried in der Tat profiliert. Nach dem Vorbild von Poona werden hier Therapieformen des Westens mit den Meditationsformen des Ostens verbunden. Aus dem Programm von 1979 mögen einige typische Kurse vorgestellt werden:

- Swami Anand Siddhartha, zugleich Herausgeber der ins Deutsche übersetzten Schriften Bhagwans, war früher als Künstler, Musiker und Gärtner tätig. Nach Selbsterfahrung in vielen Therapie- und Meditationsgruppen erhielt er seine Ausbildung bei Bhagwan Shree Rajneesh in den Techniken „Enlightenment Intensive“ und „Vipassana“

innerhalb der neugegründeten privaten „Rajneesh International University“ in Poona. Über sein fünftägiges „Enlightenment Intensive“ schreibt er: „Die Technik, die in dieser Gruppe angewendet wird, verbindet die östliche Meditationsmethode des Zen-Koan mit Methoden der humanistischen Psychologie. Im Wechsel von totalem Zuhören und unverstellter Entäußerung seiner selbst können wir unsere tiefsten Gedanken, Gefühle und Bedürfnisse lokalisieren und uns ihrer Wurzeln in uns selbst bewußt werden. Wir werden angehalten, alles, auch Essen, Gehen und so fort, mit vollständiger Aufmerksamkeit zu tun. Die grundlegende Frage ist: ‚Wer bin ich?‘ Es wird empfohlen, vor dieser Gruppe an einem Meditationscamp teilzunehmen.“

- Das zehntägige Meditationscamp wird von Swami Yoga Bhaskar und weiteren Ashram-Mitgliedern geleitet. Er schreibt zu seiner Übung: „Wir machen täglich fünf bis sechs Meditationen, aktive und entspannende, die sich ergänzen, hören Tonbandvorträge und Lesungen von Bhagwan, lassen spontan Musik, Massage, Tanz geschehen, schweigen und sind bewußt bei uns, wenn wir essen gehen ..., so daß dieses Camp zur tiefen Erfahrung unserer selbst wird.“ Ein wenig unscharf bleiben diese Beschreibungen trotz allen guten Willens.

- Aus dem Bereich der humanistischen Psychologie stammen, auch ihrer Ausbildung nach, die meisten Gruppenleiter mit den für sie typischen Methoden: „Swami Anand Veeresh (Benny Yuson) verdankt seine Ausbildung dem Phönix-Institut in New York. Er ist Direktor des Nationalen Ausbildungsinstituts für Therapeuten in Holland. Seine fünftägige Übung nennt er „Aum-Encounter“. Er sieht es vor „für Leute, die in kurzer Zeit wirklich intensiv den Ursachen ihrer Unzulänglichkeiten (die meistens in früheren Lebensphasen liegen) zu Leibe rücken wollen.“

- Henning von der Osten, der sich heute nach seiner Begegnung mit Bhagwan Swami Deva Bhakta nennt, wurde 1973 von Arthur Janov zur Ausbildung eingeladen. Nach Selbsterfahrung und Ausbildung in Reichs Körperarbeit, Bioenergetic, Massage und Mind-Clearing, sowie Workshops mit Will Schutz, traf er 1976 zum ersten Mal mit Bhagwan zusammen. Im Purvodaya-Zentrum leitet er Gruppen, in denen die Urschrei-Therapie und andere Formen der Primärtherapie praktiziert werden.

Auch die Sannyasin-Therapeuten von Margarethenried sind durch Bhagwan dazu angehalten, Therapie vor allem als „Dialog zwischen zwei Wesen“ zu sehen. „Es gibt nur einige wenige Therapeuten, bei denen Du Dich nicht minderwertig fühlst, bei denen Du Dich nicht als Objekt behandelt fühlst, bei denen Du eine tiefe Achtung für Dich empfindest, bei denen Du fühlst, daß Du als Mensch angenommen wirst, nicht als ein Mechanismus. Und es ist erst recht der Fall, wenn es sich um Psychotherapie handelt. Ein Psychotherapeut müßte alles vergessen, was er weiß. In dem Moment muß er Liebe werden, fließende Liebe. Ein Therapeut zu sein, ist eine der schwierigsten Sachen der Welt, weil Du wissen muß, wie Du helfen kannst – und auf der anderen Seite vergessen muß, was Du weißt, um helfen zu können ... Heilung ist eine Funktion der Liebe. Liebe ist die größte Therapie, und die Welt braucht Therapeuten, weil

der Welt Liebe fehlt ...“ (aus einem Vortrag Bhagwans am 24. Dezember 1975). Das sind Ziele einer personalen Therapie, die jeder westlichen Praxis wohl anstehen würden. Sie finden sich aber in der Tat auch nicht nur bei Bhagwan, sondern ebenso bei Erich Fromm, Rolo May, doch auch schon bei C. G. Jung und anderen.

Aus Bhagwans Darshan-Tagebüchern geht hervor, wie aufmerksam und persönlich er sich jedem einzelnen zuwendet. Wenn Schüler in Margarethenried sowie in den anderen Bhagwan-Zentren in seinem Geiste therapeutisch arbeiten, schließt das natürlich den ständigen Rückbezug auf Bhagwans spirituelle Bewegung ein. Man kann sicherlich nicht nach Margarethenried in Therapie kommen, ohne mit Bhagwan in Verbindung gebracht zu werden, ohne unter die „Mission“ seiner Jünger zu geraten. Das gilt es klar zu sehen.

Das Purvodaya-Zentrum ist ebenso dadurch bekannt geworden, daß es mit seinem „Sannyas-Verlag“ die Verbreitung von Bhagwans Schriften in Deutschland besorgt. Inzwischen sind andere Zentren ebenfalls in das Publikationsgeschäft eingestiegen, besonders rührig der „Karuna“-Ashram in Schloß Hainhofen mit dem „Rajneesh-Verlag“, der auch die deutsche Ausgabe des „Rajneesh Newsletter“ besorgt. Doch ist mit einigen Veröffentlichungen in bekannten Taschenbuchverlagen auch die Schwelle der grauen Literatur hin zur breiten Öffentlichkeit übersprungen. Jedenfalls ist man fleißig am Übersetzen, Verlegen und Vertreiben der Reden Bhagwans. Der Absatz ist gut, die günstige Marktlage lädt ein. So tauchen laufend neue Publikationen auf. Das Copyright von sämtlichen Veröffentlichungen liegt indessen bei der „Rajneesh Foundation“ in Poona selbst, die inzwischen die Maße eines verlegerischen Großunternehmens erreicht hat.

Ein dritter Aspekt von Purvodaya ist die Lebensgemeinschaft auf dem Fongihof selbst, die sich nach dem Modell des Ashrams in Poona gestaltet: ein geregeltes Leben zwischen Arbeit in Haus und Garten, eigener Meditation und therapeutischer Tätigkeit. „Alle Aktivitäten Purvodayas sind so gut wie der Zustand der PURVODAYA-ASHRAM-FAMILIE. Dreißig Menschen leben und lieben, wohnen und wirken hier und bringen ihre ganze Energie in die Ashram-Arbeit ein“, heißt es in einer Selbstdarstellung. Charakteristisch ist das tägliche Hören einer Lektion von Bhagwan, die das Meister-Schüler-Verhältnis auch unabhängig von der Anwesenheit in Poona ständig vertieft. Daß man inzwischen einen leibhaftigen Sessel, den der Meister in Poona bei seinen täglichen Vorträgen benützt hatte, zwecks Erhöhung des Energieflusses einsetzt, weckt freilich wieder – wie an so vielen Punkten – die kritische Frage, wo die angemessene Hingabe in den irrationalen Guru-Kult umkippt. Das Zentrum lädt Menschen, die sich für Bhagwan und ein Leben im Geiste seiner Bewegung interessieren, zum Mitleben auf Zeit ein.

Das Experiment Poona: Würdigung und Kritik

Möglichkeiten und Gefahren der Therapie

Die Bhagwan-Bewegung, die inzwischen nach eigenen Angaben mehr als fünf- undsiebzigtausend Sannyasins angezogen hat, soll hier zugleich als Beispiel und Modell für die psycho-religiösen Strömungen stehen, die sich seit einiger Zeit in der westlichen Welt entwickelt haben. Sie erscheint charakteristisch für eine neue Wendung in der weltweiten Gruppenbewegung: psychologisch-therapeutische und spirituell-religiöse Impulse kommen hier zu einer ersten Synthese.

Bhagwan spricht von einer „dritten“ Psychologie, die er selbst heraufführe, die „Psychologie der Buddhas“: sie diene der Erweckung der verborgenen Buddha-Natur in einem jeden Menschen. Dafür hat er eine vielfältige Kombination von körperlichen, psychischen und spirituellen Erfahrungswegen geschaffen, die an Differenziertheit weit übertreffen, was von den bekannten Gurus oder Pseudo-Gurus im Westen wie Maharishi Mahesh Yogi oder auch Guru Maharaj Ji vorgeschlagen wird, die aber auch die Möglichkeiten westlicher Therapie-Methoden, die klassische Traumanalyse Sigmund Freuds ebenso wie die Methoden der humanistischen Psychologie, ergänzen und vertiefen können. Die Schule C. G. Jungs allerdings und die neuen Ansätze einer Transpersonalen Psychologie, die psychische Ausnahmezustände wie Ekstase und Erleuchtung sowie Möglichkeiten der Bewußtseinsweiterung untersucht, enthalten unleugbar selbst die transzendente Dimension. Die Jung-Schule hat die in ihr angelegten Methoden – Aktive Imagination, schöpferisches Gestalten mit Farbe und Ton, Tanz usw. – leider nur selten voll ausgeschöpft, obgleich sie von ihrem Begründer her angelegt waren. Andererseits gibt es auch andere Zentren in Deutschland, die ebenfalls Therapiemethoden mit spirituellen Übungsformen verbinden: als Beispiel sei das Meditationszentrum „Exercitium Humanum“ in Tholey/Saar genannt, das neuerdings sogar eine Ausbildung von christlichen Meditationslehrern entwickelt, bei der Gestalt-Therapie und Körpertherapie (z. B. Eutonie) mit den Grundlagen der Zen-Meditation kombiniert werden sollen.

Die Verbindung psychologischer und spiritueller Elemente zu einem ganzheitlichen Erfahrungsweg scheint einem tiefen Bedürfnis unserer Zeit entgegenzukommen. Indes kehren immer wieder Menschen in einem emotionalen Ausnahmezustand aus Poona zurück. Fast immer handelt es sich in solchen Fällen um Folgen der westlichen Therapiegruppen, die Bhagwan der eigentlichen Arbeit vorgeschaltet hat. Unbeschadet Bhagwans sinnvoller Konzeption, östliche Meditation nicht ohne vorherige therapeutische Klärung an junge Europäer und Amerikaner weiterzugeben, tragen solche Gruppen selbst Probleme in sich. Die in Poona angewendeten Therapien arbeiten mit aufdeckenden, ja aufreißenden Methoden, die in der Hand *erfahrener* Therapeuten und *länger andauernder* Therapien mit Klienten, die den Therapeuten gut bekannt sind, befreiend sein können. In Poona jedoch sind diese drei Komponenten, die für eine seriöse Therapie unabdingbar sind, nicht immer gewährleistet.

Nicht alle Therapeuten, die mit den verschiedenen Gruppen im Ashram arbeiten, sind voll ausgebildet und wirklich *erfahren*. Viele werden ja in Poona selbst erst angelernt, nachdem sie unter den Eindrücken dort ihren Beruf ändern und in eine therapeutische Tätigkeit überwechseln wollen. Ob die Motivation zu solchem Berufswechsel immer ausgereift ist, bleibt auch zu fragen. Selbstverständlich kann in Poona selbst eine verantwortliche Ausbildung durch erfahrene Therapeuten erfolgen, aber gelegentlich scheinen – mit Billigung Bhagwans – Anfänger schon zu praktizieren, ohne den Situationen, die sie heraufbeschwören, gewachsen zu sein.

Schwerwiegender noch ist die Größenordnung des ganzen Ashrams geworden. Die Unübersehbarkeit der in die Tausende gehenden Poona-Pilger macht es immer schwieriger, psychische Gefahrenmomente richtig einzuschätzen. Es ist kaum noch möglich, daß Bhagwan selbst oder auch die Gruppenleiter der Therapie-Workshops den einzelnen in dieser Menge so *gut kennenlernen*, daß sie seine psychischen Voraussetzungen und seine Entwicklungen am Ort voll überschauen können. Auch wenn Bhagwan jeden einzelnen empfängt und ursprünglich auch beriet – bei dieser Größenordnung scheint verantwortliche therapeutische Begleitung in all den durch Intensivmethoden herausgeforderten Erschütterungen nicht gewährleistet.

Die *Kontinuität* verantwortlicher Begleitung ist bei der großen Mehrzahl der Indien-Pilger, die nach wenigen Wochen oder doch Monaten in die Heimat zurückkehren, ohnehin nicht gegeben. Zwar ist sie am Ort des Ashrams durch die enge Gemeinschaft der Sannyasins untereinander und durch die Gegenwart Bhagwans – das muß gerechterweise betont werden – immer noch weit besser gewahrt als bei zahlreichen Therapie-Wochenenden im Westen. Doch bei der Intensität der therapeutischen Eingriffe, die durch die Wahl der Methoden angelegt ist, kann sie nur bei relativ stabilen Menschen, nicht aber in allen Fällen zureichen. Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß sich der einzelne Jünger Bhagwans am Heimatort wieder einem der Zentren anschließt. Falls andererseits der einzelne über einen langen Zeitraum von einem oder mehreren Jahren in Poona bleibt, was im Blick auf die Kontinuität der Therapie zu begrüßen wäre, ist die Gefahr der persönlichen, beruflichen und religiösen Entwurzelung aus dem heimatlichen Lebensraum – das zeigen viele Erfahrungen – außerordentlich groß. Mag solch ein längerer Aufenthalt vielen Suchenden, die genügend in der eigenen Identität verwurzelt sind, gut bekommen, ja sogar einen seelischen Durchbruch heraufführen, so sind doch andere überfordert, verlieren das seelische Gleichgewicht und ihre sozio-kulturelle Identität.

In der religiösen Tradition Indiens

Hierher gehört nun die klare Einsicht, daß man es bei Bhagwan trotz seines interkulturellen religions-philosophischen Ansatzes, trotz seiner kundigen Auslegung der Weltreligionen, die für viele Europäer, auch christliche Theologen, faszinierend ist, mit einem Mann zu tun hat, der in der indischen religiösen Tradition (von Herkunft ist er Jain) verwurzelt ist und mehr von dieser Tradition

voraussetzt als manchem Europäer auf den ersten Blick erkennbar und sympathisch ist.

Bhagwan bietet als geschulter Philosoph eine geistige interkulturelle und interreligiöse Gesamtschau, in der der Schüler, aus welcher Tradition der Welt er auch kommen mag, sich wiederfinden und in seiner eigenen Prägung aufgenommen wissen soll. Damit kommt Bhagwan der weit verbreiteten Sehnsucht vieler westlicher Menschen, die verschiedensten kulturellen und religiösen Traditionen zu einer universalen Schau zu verschmelzen, sehr entgegen. Es ist allerdings keine Frage, daß er die einzelnen Traditionen alle aus seiner eigenen Perspektive heraus deutet und dabei vielfach auch sein eigenes Verständnis in sie hineinlegt. So kommt es, zum Beispiel bei der Gestalt Jesu, zu offenkundigen Umdeutungen.

Dabei vertritt Bhagwan eigentlich keine „synkretistische“, also die Religionen einfach vermischende Weltanschauung, wie sie sich etwa in der späten Antike entwickelte. Vielmehr stellt er eine moderne Religiosität dar, die gleichsam jede geschichtlich konkrete Religion, jeden ausdrücklichen Gottesglauben hinter sich gelassen hat. Auf die Frage „Existiert Gott?“ antwortet er: „Dinge existieren – nicht Gott. Ein Stuhl existiert, weil er in die Nicht-Existenz gehen kann ... Aber zu sagen, daß Gott existiert, ist einfach Unsinn, hat keine Bedeutung, denn es ist nicht möglich, daß er nicht existiert. *Gott ist Existenz*. Die wirkliche Seinsheit. Wenn wir jedoch sagen, daß Gott existiert, dann machen wir etwas aus dem Wort *Gott*. Dann wird Gott zu einer Sache. Aber Gott ist keine Sache, noch ist er eine Person ... *Gott ist keine Person – er ist pure Existenz*“ (Sannyas 5 + 6/1976). Bhagwan denkt sozusagen in der Zeit „nach dem Glauben an Gott“; damit hat er auch den Hinduismus überschritten. Er zieht sich auf die in der menschlichen Existenz vorgegebene religiöse Basis zurück und nimmt keinen der Inhalte, in denen sich die religiösen Grundfragen und Grunderfahrungen des menschlichen Daseins ausgedrückt haben, mehr wörtlich, sondern alle durchweg symbolisch.

In der Ausformung seines philosophischen und religiösen Denkens gehört Bhagwan aber gleichwohl in den Horizont indisch-hinduistischer Tradition. So steht er überzeugt in der indischen Lehre von der Wiedergeburt; er weiß von eigenen früheren Existenzen, in denen er sogar seine jetzigen Schüler und Getreuen schon gekannt habe. Bhagwan berichtet voll innerer Gewißheit von seinem Erleuchtungserlebnis, von dem er seine Autorität als spiritueller Lehrer ableitet. Das sind Themen, die er niemals hinterfragt oder zur Diskussion stellt. Wie tief Bhagwan von der Grundüberzeugung indischer Religiosität geprägt ist, daß Sein das Teilhaben am göttlichen Urgrund bedeutet und daß in solcher Teilhabe die Beschränkungen des Individuellen überwunden werden, das dokumentiert er mit jedem seiner täglichen Vorträge.

Hilfe oder Hindernis zur Identitätsbildung?

Nach seinem Erleuchtungserlebnis wurde Rajneesh zum „Bhagwan“, der „sich selbst als Gott erkannt“ hat. Das Selbstverständnis, das sich mit diesem Titel verbindet, kann nur bedingt mit westlichen Maßstäben gemessen werden; es gehört in den Zusammenhang der indischen Religiosität, für die „Gottrealisation“ eine Möglichkeit jedes Menschen ist. So pachtet Bhagwan seine Autorität auch nicht für sich selbst, sondern gibt jedem, der zu ihm kommt, das Versprechen: „Was mir geschehen ist, kann auch dir geschehen.“ Er versucht, in jedem seiner Hörer die Erwartung zu wecken, daß in ihm ein Buddha schlummert, der erwachen kann.

Bhagwan nimmt die Meister-Projektion seiner Schüler durchaus an: „Wenn du wieder in Berlin sein wirst, bin ich bei dir“, so spricht er im Pathos der religiösen Autorität. Es erinnert manchmal beinahe peinlich an die Redeweise Jesu im Johannesevangelium – ein Buchtitel aus dem „Rajneesh Verlag“ heißt denn auch provozierend „Ich bin der Weg“. Es bleibt freilich letztlich doch die Frage, ob er die Selbstverantwortung des einzelnen fördert, ob er sie wirklich weckt. Es muß ja zu denken geben, daß unter den vielen Tausenden seiner Schüler bisher kein einziger zu dem gleichen vollmächtigen Erleuchtungserlebnis gekommen ist wie er, daß also sein Versprechen bisher nicht eingelöst ist.

Das Selbstverständnis Bhagwans mißt sich an höchsten Kategorien. Der Initiationsritus für seine Jünger, das „Sannyas-Geben“, geht über die normale östliche Meister-Jünger-Tradition sogar hinaus. So wird das Tragen der „Mala“, der Perlenkette mit dem Bild Bhagwans, als Zeichen der Dauerbindung zu verstehen, sogar von seinen Schülern hinterfragt. Sie bekommen dabei Antworten wie diese: „Jeder Buddha hat seine Ticks und Verrücktheiten – das hier ist die meine. Und ich brauche nicht die Ticks irgendeines anderen zu wiederholen, ich darf meine eigenen haben. Und merke, es steckt keine Absicht dahinter.“

Auch wenn keine Absicht dahinter stecken sollte, kann es Bhagwan nicht unklar sein, daß es eine erhebliche soziale Auffälligkeit und damit Aussonderung im Westen bedeutet, wenn man in Orange gekleidet, mit Bhagwans Bild auf der Brust und zugleich mit einem indischen Namen auftritt. Der Mut, sozusagen ein „Narr in Bhagwan“ zu sein, wird gefordert und erwartet: Rückfragen von Freunden und Kritikern geben Gelegenheit, von Bhagwans Botschaft zu erzählen – das Prinzip jeder Mission. Wie lange es der einzelne Jünger Bhagwans in fremder Umgebung aushält, sich so sichtbar zu unterscheiden und zu Bhagwan zu bekennen, bleibt abzuwarten. Daß solche Aussonderung nach dem Beispiel der Mönche und Nonnen zugleich einen starken Binnenkontakt der Sannyasins untereinander fördert, auch den Zusammenschluß in örtlichen Ashrams, die Rückbindung nach Poona stützt und die neue Identität stärkt, ist unverkennbar.

Hier stellt sich noch einmal die Frage, ob diese Art von Bindung an eine Meister-Autorität wirklich geeignet ist, einen westlichen Menschen in seiner Identitätsbildung zu fördern. Gerhard Marcel

Martin hat zwar Argumente dafür gebracht, wie Bhagwan durch Annahme der Projektion, die seine Jünger auf ihn spiegeln, diese in ihrer Autoritätssehnsucht stillt und sie dadurch allmählich dazu führen kann, die Projektion wieder zurückzunehmen. Es bleibt aber zu bedenken, daß ein so dialektischer Umgang mit Projektionen sicher nicht jedem einfachen, psychologisch weniger erfahrenen Bhagwan-Schüler möglich ist. Ähnliche Verwicklungen mit Bhagwans Autorität, wie sie im Westen bei unreflektierter Hingabe an die Autorität eines Therapeuten auch eintreten können, sind jedenfalls vorzusehen. Falls nicht wohldosierte Hilfen zur kritischen Reflexion und zu Rücknahmen solcher Riesenprojektionen gegeben werden, kann es zu Identitätsverlust, zur Überwältigung eines labilen Ich durch das Größen-Selbst des Gurus kommen. Selbstverlust tritt dann an die Stelle der Selbsterfahrung, die Identitätsfindung kann auf Jahre hinaus verzögert werden. Was auch im Westen allzu oft geschieht, selbst im relativ sterilen Therapeuten-Milieu, aber ebenso im christlich-religiösen und im politischen Raum, kann bei rückhaltlosem Sich-Ausliefern an eine Persönlichkeit vom Format Bhagwans bei entsprechendem religiös suggestivem Gruppenmilieu erst recht geschehen.

„Ego-Zertrümmerung“ – und was dann?

Hinzu kommt die westliche Mentalität – in diesem Fall eine Erschwernis, da sie die östlich-religiöse Forderung nach Ich-Freiheit immer wieder mit Ich-Zerstörung und Ich-Verlust verwechselt. Die Identität eines westlichen Ich ist offenbar im allgemeinen – durch die andersartigen religiös-kulturellen Voraussetzungen – anders strukturiert als die eines östlichen: gerade wegen der stärkeren Ich-Ausformung, wegen der schärferen Abgrenzungskanten zur Umwelt und zum anderen Menschen hin scheint es bei starken Eingriffen leichter zu „brechen“ und die Orientierung zu verlieren, während das nicht so fest konturierte östliche bei gleichen Eingriffen eher „nachzugeben“, aufzuschmelzen und aufzutauen vermag. Das ist freilich nur ein bildhafter Vergleich für eine Erfahrung, die sich im Gespräch mit östlichen und westlichen Menschen, die etwa die gleichen psychischen Prozesse mitmachen, immer wieder aufdrängt.

Bhagwan leitet zweifellos Prozesse ein, die ein verhärtetes westliches Ego aufzubrechen vermögen: er ermutigt dazu, alles zuzulassen, was dann kommt – auf physischem, psychischem und geistigem Gebiet. Es stünde mancher moralisierenden westlichen Therapie wohl an, der Weisheit des Lebens selbst, die das therapeutische Wissen des einzelnen bei weitem übertrifft, so zu vertrauen wie Bhagwan. Nur erscheint sein Vorgehen zu einlinig: was Zwischenphase heilsamer Rückwendung zu einem anfänglicheren seelischen Zustand sein könnte, wird nicht oder nur wenig zu einer neuen bewußten Selbstverantwortung gegenüber den neu entbundenen Kräften entwickelt. Am Wiederaufbau einer verantwortlichen Instanz in der entgrenzten Seele des einzelnen wird nicht gearbeitet. Vielmehr wird an Stellen, wo diese Selbstverantwortung zu erwarten wäre, das Größen-Selbst des Meisters, das Vertrauen zu ihm, eingesetzt. Auch in manchen westlichen psychologischen Systemen rächt sich inzwischen die Vernachlässigung der bewußten Ich-Instanz: ein unreif gebliebenes, halb unbewußtes Ich gerät hier wie dort leicht aus den Fugen.

Eine weitere Erfahrung ist hier anzufügen. Unter dem positiv gemeinten Begriff „Ego-Zertrümmerung“ scheint sich manches zu verbergen, was doch vor allem im Dienste der Machtstrukturen der kleinen Führungselite im Ashram Bhagwans in Poona, aber auch in den Zentren im Westen steht. Der Sannyasin wird angehalten, Zustände, die seine Kritik herausfordern, hinzunehmen und das Leiden daran als eine Chance zur spirituellen „Ego-Zertrümmerung“ zu verstehen. Hierdurch wird verhindert, daß die Strukturen des Ashrams durchschaubar werden. Eine gewisse Unveränderbarkeit der Hierarchie zwischen Eliten und Untergeordneten ist damit vorprogrammiert.

An die Stelle des „zertrümmerten Ego“ wird nicht eine neu aufgebaute Selbständigkeit gesetzt. Vielmehr läuft es oft auf eine Symbiose mit Bhagwan hinaus, eine emotional bestimmte Haltung also, die ganz und gar von Bhagwan lebt und die gerade Menschen mit westlich geprägtem Bewußtsein eher in einer unreifen Abhängigkeit hält. Besonders bedenklich wirkt sich die Unterdrückung der Kritik dort aus, wo es zu einer Bindung an Bhagwan und seinen Ashram gekommen ist, die den einzelnen alle Brücken, auch die beruflichen und wirtschaftlichen, hinter sich abreißen läßt. Niemand scheint im Ashram bereit zu sein, zusammenbrechende Existenzen, oft kleine Familien mit Kindern, aufzufangen. Für eine kleine Elite, die sich aufgrund ihrer therapeutischen, musikalischen oder organisatorischen Fähigkeiten für den Ashram nützlich machen kann, gilt das nicht, aber sie sind die Ausnahmen.

Kritisch ist auch zu sehen, wie sich die religiöse Idee einer erstrebenswerten Ego-Losigkeit im Bereich der menschlichen Beziehungen auswirkt. Ein Beispiel: Eltens Beziehung zu Astha, die sich wie ein roter Faden durch sein Buch (vgl. Seite 3) und alle geschilderten Erfahrungen im Ashram zieht, muß am Ende als gescheitert gelten, auch wenn dieses Scheitern im Sinne einer Loslösung vom primitiven Habenwollen, also im Sinne einer Befreiung vom Ego interpretiert und idealisiert wird. Die Grundfrage stellt sich hier, ob es möglich ist, für einen anderen wirklich ein Partner zu sein, wenn der Ich-Pol der Persönlichkeit ausschließlich abgewertet und als etwas zu Überwindendes angesehen wird. Ist es nicht doch so, daß nur derjenige „Du“ sagen kann, der zuerst „Ich“ sagen gelernt hat – „Ich“ im Sinne einer wirklichen Bejahung und Annahme des eigenen Personkerns. Hier schließt das Menschenbild der östlichen Religionen mit seiner Verleugnung dieses Ich-Kernes doch weiterreichende Konsequenzen ein, vor allem für den Bereich menschlicher Beziehungen, als man sich im allgemeinen klarmacht.

Eine Korrektur durch das von Martin Buber herausgearbeitete „dialogische Prinzip“, das bis ins Gottesverhältnis hineinreicht, könnte hier fruchtbar sein. Wo sich ein Ich noch gar nicht bilden konnte, wie bei zahlreichen jungen Erwachsenen aus Europa und Amerika, gleitet der Versuch, eine Beziehung zu einem Du aufzubauen, unweigerlich in die „Symbiose“ ab, wird die eigentliche Beziehungsebene von vornherein verfehlt. Im Dienste der All-Liebe der Mystik, deren Tiefendimension der einzelne noch gar nicht erreicht hat, wird auf diese Weise auf einer vorletzten Ebene die Fähigkeit zu einer echten menschlichen Beziehung bereits geopfert. So scheint denn auch die Quintessenz von Bhagwans Lehre darauf hinauszulaufen, Beziehungen und schon das Bedürfnis danach zugunsten einer mystischen Einheitserfahrung aufzugeben.

Die theologische Frage

Damit stellt sich noch einmal die Frage nach dem religiösen Hintergrund des „Experiments Poona“ und nach seiner theologischen Beurteilung. Ganz zweifellos stellen Bhagwan und sein Programm eine enorme Herausforderung an ein Christentum dar, das sich so weitgehend mit der westlichen Gesellschaft identifiziert hat. Mit Nachdruck und nicht ohne Berechtigung weisen die Jünger Bhagwans darauf hin, daß diese Gesellschaft in ihrer gegenwärtigen Gestalt so verformt und menschenfeindlich geworden sei, daß eine ursprüngliche religiöse Erfahrung und ein harmonisches Menschsein unter ihren Lebensbedingungen gar nicht mehr möglich sei.

Die christliche Kirche wird diese Herausforderung aufgreifen und sich beispielsweise den folgenden Fragen stellen müssen: Hat sie nicht allzu selbstverständlich das Christentum mit einem Lebensstil der etablierten Vernünftigkeit und Normalität gleichgesetzt? Hat sie nicht aus der befreienden Predigt des Evangeliums einen Katalog gesellschaftlicher Konventionen und Verhaltensmuster gemacht? Wo ist in dieser durch so viele Zwänge und Interessen gebundenen Kirche die tiefe, grundstürzende Erfahrung möglich, die einen Menschen alles verlassen und Jesus nachfolgen läßt? Hat sie nicht überhaupt die Tiefendimension spiritueller Erfahrung und Praxis in einem erschreckenden Maße verloren?

Es gibt viele Bereiche, in denen diese Fragen geprüft werden können. Dabei wird sich das Gespräch vor allem auf die westlichen Bhagwan-Anhänger und -Gruppen konzentrieren, die ja nach wie vor durch ihre europäisch-christliche Herkunft geprägt sind. Bhagwan selbst, das zeigt seine Biographie, ist doch so etwas wie eine Ausnahmeerscheinung.

Einer dieser Bereiche für einen Dialog könnte der Stellenwert menschlicher Sexualität sein. Von Bhagwan wird gefragt, ob die bürgerlich-christliche Gesellschaft die Sexualität nicht unterdrückt und tabuisiert hat und dadurch ihre schöpferische, letztlich spirituelle Kraft verdirbt. Umgekehrt werden er und seine Jünger sich fragen lassen müssen, ob die Sexualität wirklich eine Kraft ist, die den Menschen gleichsam über sich selbst hinaus in den göttlichen Bereich tragen kann. Ist nicht die Gefahr groß, daß gerade bei westlichen Menschen die Bindung ans eigene Ego und seine Konsumwünsche eher verstärkt wird? Vor allem aber: Entwertet Bhagwan nicht selbst die Sexualität dann doch wieder? Sie soll zwar gelebt werden, aber doch mit dem Ziel, „transzendiert“, also überschritten und überwunden zu werden. Immer wieder zeigt sich bei Bhagwan eine versteckte Askese und Leibfeindlichkeit. Er selbst lebt allein. Er scheut die enge Berührung mit seinen Jüngern, und die peinliche Geruchskontrolle aller Besucher am Tor seiner Vortragshalle kann wohl auch als Abwehr der Begegnung mit konkreter Leiblichkeit verstanden werden. In der Bibel haben Leiblichkeit und Sexualität eine positive Bedeutung. Sie sind aber weder ein Teilstück auf dem Weg zum Heil noch müssen sie umgekehrt überwunden werden, damit das Heil erreicht werden kann. Sie sind eine Dimension des Menschseins, eine der guten Gaben des Schöpfers, die der Mensch richtig gebrauchen, die er aber auch mißbrauchen kann.

Das Gespräch über den Stellenwert der Sexualität – hier nur als Beispiel

aufgegriffen – führt also unmittelbar zur theologischen Frage nach dem Menschenbild und weiter nach dem religiösen Erfahrungs- und Denkhorizont, in dem dieses steht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, wie tief Bhagwan trotz seines universalen Ansatzes der indischen Tradition verbunden bleibt. Immer wieder stößt man auf diesen sehr spezifischen religiösen Kern seines Denkens. „Ich erkläre“, ruft er seinen christlich erzogenen westlichen Jüngern einmal ausdrücklich zu, „daß ihr keine Sünder seid, daß niemand ein Sünder ist. Gott lebt in euch in seiner unantastbaren Reinheit ... Ihr müßt nur aufwachen, dann werdet ihr merken, daß ihr schon längst im Himmel seid“ (Sannyas 9/1979).

Der Gegensatz zum christlichen Glauben ist hier, wohl auch bewußt so scharf formuliert, unverkennbar. Hier spricht eine bestimmte religiöse Tradition, die wie die christliche ihre geistigen und geschichtlichen Voraussetzungen, ihre dogmatischen Überzeugungen und damit gleichsam ihr „Glaubensbekenntnis“ hat. Es ist wichtig, sich das klarzumachen, da viele Bhagwan-Jünger der Meinung zu sein scheinen, bei Bhagwan gehe es um die reine, spontane Erfahrung ohne jede dogmatische Vorgabe. Es hat freilich wenig Sinn, einer solchen Aussage wie der eben zitierten nun etwa den christlichen Satz von der Erbsünde entgegenzuhalten und so auf der dogmatischen Ebene Lehre gegen Lehre zu stellen. Vielmehr wird es darauf ankommen, wo denn die Wirklichkeit des Menschen, dieses in sich zerrissenen Wesens mit all seinem Glanz und all seinem Elend tiefer und wahrer erfaßt ist. Die Entscheidung darüber aber fällt nicht in der Theorie, sondern im Feld der Erfahrung, wo Menschsein und menschliche Gemeinschaft gelingt oder verfehlt wird.

Der christliche Glaube sieht den Menschen im Gegenüber zu einem göttlichen Du, dem er sich verdankt und vor dem er sich zu verantworten hat; er ist getragen von der Treue Gottes auch dort, wo er sich selbst in der Gebrochenheit menschlicher Lebensgestaltung und -erfüllung erfährt. Eben das ist der tiefe Kern christlicher Existenz Erfahrung, der seinen Ausdruck in den heute so schwer verständlichen Begriffen von „Sünde“ und „Rechtfertigung“ gefunden hat: daß ein Mensch mit dieser Gebrochenheit leben muß, aber auch leben darf. Er kann sich die Realität seiner individuellen und gemeinschaftlichen Existenz mit ihren Grenzen und ihrem Versagen nicht verschleiern, noch kann er daraus fliehen. Er muß sie aber auch nicht durch eine „Ego-Zertrümmerung“ entgrenzen, muß nicht Raum und Zeit überschreiten, um seiner Einheit mit Gott innezuwerden. Es ist der „Sünder“ in seiner konkreten Existenz, der angenommen ist und der im Angenommensein Heilung erfährt.

Solche Hinweise können sicher nicht mehr leisten als den Ansatz zu markieren, von dem aus Christen ihre Selbst- und Welterfahrung in das Gespräch mit der Bhagwan-Bewegung einbringen werden. Von diesem Ansatz aus wird noch einmal intensiv über das Wesen menschlichen Personseins und seine spirituelle Dimension, aber ebenso über die Verantwortung konkreter Gemeinschafts- und Weltgestaltung zu reden sein. Nur im Horizont solcher Verantwortung fürs Ganze läßt sich die Wahrheitsfrage stellen.

Ingrid Riedel, Dr. phil. Dr. theol., seit 1970 Studienleiterin der Evangelischen Akademie Hofgeismar; Schwerpunkte der Arbeit: Soziokulturelle und religiöse Strömungen der Gegenwart; interreligiöser Dialog; Meditation. Ausbildung am C. G. Jung-Institut von 1975 bis 1978; Diplom in analytischer Psychologie.

Michael Mildenerger, geb. 1934, ist seit 1970 Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, wo er über Weltreligionen, Ideologien und Jugendfragen arbeitet. Nach dem Studium in Heidelberg, Tübingen und Oxford (1954-1960) war er zunächst Vikar, dann von 1962-1965 Repetent am Evangelischen Stift in Tübingen und von 1965-1970 Gemeindepfarrer auf der Schwäbischen Alb.