

MATERIALDIENST

57. Jahrgang 1. Januar 1994

Quell Verlag
Postfach 10 38 52
70033 Stuttgart

1

ISSN 0721-2402 E 12320 E

Gottesglaube
in einer naturwissenschaftlich
geprägten Welt

Lateinamerika:
Protestanten im Wachstum

»Der Theosoph Hübbe-Schleiden«

»Ellen G. White«



Materialdienst der EZW
Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Inhalt

Im Blickpunkt

GÜNTER EWALD

Gottesglaube in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt 1

- I. Objektivität in der Religion
- II. Physik und Subjektivität
- III. Materie und Bewußtsein
- IV. Die unendliche Leidenschaft

Dokumentation

Protestanten im Wachstum Ein evangelikaler Theologe aus Lateinamerika antwortet 10

Berichte

NORBERT KLATT

Zum Nachlaß des Theosophen Wilhelm Hübbe-Schleiden 14

Informationen

ADVENTISTEN
Ellen G. White entmythologisieren! 19

WISSENSCHAFT
Physiker und Theologen im Gespräch 23

IN EIGENER SACHE

»Karlheinz Weißmann und die EZW« 24
Helmut Aichelin zum Gedenken 24

Buchbesprechungen

Carl Friedrich von Weizsäcker
»Zeit und Wissen« 25

Hans Michael Baumgartner (Hg.)
»Verführung statt Erleuchtung. Sekten,
Scientology, Esoterik« 28

Martin Baumann
»Deutsche Buddhisten: Geschichte und
Gemeinschaften 29

Impressum

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) im Quell Verlag Stuttgart. Die EZW ist eine Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autoren die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Redaktion wieder. – *Redaktion:* Pfarrer Dr. Hans-Jürgen Ruppert (verantwortlich), Pfarrer Dr. Andreas Fincke, Dr. Hansjörg Hemminger, Pastor Dr. Reinhard Hempelmann, Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Pfarrer Dr. Gottfried Küenzlen, Pfarrer Dr. Werner Thiede. *Anschrift:* Hölderlinplatz 2A, 70193 Stuttgart, Telefon 07 11/2 26 22 81/82.– *Verlag:* Quell Verlag und Buchhandlung der Evang. Gesellschaft in Stuttgart GmbH, Furtbachstr. 12A, Postfach 10 38 52, 70033 Stuttgart, Telefon 0711/6 01 00-0, Kontonummer: Landes giro Stuttgart 2 036 340. Anzeigen und Werbebeilagen: Anzeigengemeinschaft Süd, Furtbachstraße 12A, 70178 Stuttgart, Postfach 10 02 53, 70002 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 01 00-66, Telefax (07 11) 6 01 00-76. Verantwortlich für den Anzeigenteil: Wolfgang Schmoll. Es gilt die Preisliste Nr. 8 vom 1. 10. 1993. – *Bezugspreis:* jährlich DM 53,- einschl. Zustellgebühr. Erscheint monatlich. Einzelnummer DM 4,50 zuzügl. Bearbeitungsgebühr für Einzelerwerb. – Alle Rechte vorbehalten. – Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik. – *Druck:* Maisch & Queck, Gerlingen/Stuttgart.

Günter Ewald, Bochum

Gottesglaube in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt

Daß wir in einer naturwissenschaftlich geprägten Welt leben, bedarf sicherlich keiner Begründung. Technik und Medizin, erwachsene Kinder der Naturwissenschaft, haben die industrialisierten Länder grundlegend verändert und sind dabei, ihren Einfluß weltweit auszudehnen.

Mit der praktischen Prägung unserer Welt durch die Naturwissenschaften geht eine geistige Prägung einher. Diese soll uns hier beschäftigen.

Die Naturwissenschaft bedeutet einen tiefen Eingriff in unser Bild von der Welt und gerät in Spannung, wenn nicht in Widerspruch zu Religion, besonders zur Sicht der Natur als Schöpfung und Wirkungsraum Gottes. Für immer mehr Menschen gerät Gottesglaube in eine innere und eine äußere Bedrängnis.

Die innere Bedrängnis besteht in Skrupeln und Zweifeln: Habe ich nicht lediglich Anteil an dem kulturgeschichtlich gewachsenen Phänomen des Schöpfungsglaubens, der den Kosmos mit Mythen füllt, aber nichts mit dem realen Ablauf der Natur zu tun hat? Die äußere Bedrängnis kommt von zunehmenden atheistischen Stellungnahmen, die namhafte Naturforscher mit ihrer Wissenschaft verbinden. Man könnte denken, daß nach dem Absturz des dialektischen Materialismus in die Bedeutungslosigkeit die Verquickung von Atheismus und Naturwissenschaft

rückläufig wäre. Es scheint aber eher das Gegenteil der Fall zu sein. Bisher setzte man sich mit weltanschaulichen Äußerungen gegen den Schöpfungsglauben leicht dem Verdacht aus, insgeheim mit den Kommunisten zu sympathisieren. Christliche Philosophie galt als Bollwerk gegen die Einflüsse des Marxismus-Leninismus. Es war besser, andersartige Meinungen nicht laut zu äußern.

Das hat sich nunmehr geändert. Die Auseinandersetzung wird offen geführt – was seine positiven Seiten hat und den, der an Gott glaubt, auch geistig stärker als bisher fordert.

Als Leitfaden unsrer Auseinandersetzung zwischen Gottesglauben und Naturwissenschaft dient das Begriffspaar subjektiv-objektiv. Naturwissenschaft nimmt für sich in Anspruch, über den realen Ablauf der Welt „objektiv“ auszusagen, während Glaube in den Bereich des Subjektiven, der Wünsche und Träume verwiesen wird. So jedenfalls lautet eine landläufige Meinung. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß die Rollen von Objektivität und Subjektivität weitaus verwickelter sind und nach differenzierter Betrachtung verlangen.

1. Objektivität in der Religion

Gottesglaube ist das Herzstück von Religion. Zwar betonen viele Theologen, christlicher Gottesglaube sei keine Religion, vielmehr eine Alternative zu Reli-

gion. Seien wir aber behutsam mit einer derartigen Gegenüberstellung. Christentum begegnet uns als Religion, ebenso wie Judentum, Islam und andere Religionen. Mit diesem Phänomen haben wir uns zu befassen, ehe wir nach Besonderheiten christlichen Gottesglaubens fragen. Gerade in der fortschreitenden geistigen und materiellen Beherrschung unserer Welt durch die Naturwissenschaften spielt sich die Diskussion um den Gottesglauben vorwiegend auf der allgemein religiösen Ebene ab.

Das gilt in besonderer Weise, wenn wir folgendes Kennzeichen von Religion herausgreifen, ein Merkmal, wie uns Religion begegnet. Es handelt sich nicht um ein Wesensmerkmal von Religion, vielmehr um eine Begleiterscheinung, wenn nicht gar eine Entartung von Religion:

Religion, so behaupte ich, begegnet uns als Bemühen, die Subjektivität des Menschen an einer Objektivität festzubinden. Subjektivität ist dabei nicht gleichzusetzen mit subjektiver Meinung, willkürlicher Einschätzung oder Subjekt eines Aussagesatzes. Zunächst kann man Subjektivität konkret verstehen: Wenn ein Kind anfängt, „ich“ zu sagen, verliert es seine naive Geborgenheit und erfährt Angst vor dem anderen, das es nicht selbst ist. Vielleicht begreift es – dort, wo der Hunger herrscht – daß es am Überlebenskampf teilnehmen muß. Das Ichbewußtsein wird dann früh zum Leid. Lebt das Kind aber in behüteter Umgebung, frei von Überlebensangst, dann ängstigt dennoch die fremde Welt des Nicht-Ich. Die Ängstlichkeit mag bedeckt sein mit einer zarten Decke elterlicher Zuwendung. Sie mag auf Wegstrecken dem Gefühl des Verliebten weichen, der alle Welt umarmen möchte. Aber sie kommt wieder. Sie verstärkt sich in der Frage nach dem „Warum“? Warum ist alles so, wie es ist, und nicht anders? Warum ist et-

was und nicht nichts? Sie findet Ausdruck in Konflikten des Wollens: Ich möchte in Bindung geborgen sein und ich möchte zugleich frei sein, auch wenn Freiheit Abgrund bedeutet.

Die Angst verdichtet sich schließlich, indem nicht nur die Welt des Nicht-Ich als fremd erlebt wird, sondern das Ich selbst. Ich werde mir selbst zum Rätsel. Die Frage nach Subjektivität spitzt sich zu, wenn das Ich zum Objekt wird.

Religion tritt meistens mit dem Anspruch auf, verbindliche Antwort auf die Frage der Subjektivität zu geben. Sie sagt über die Geheimnisse des Seins aus und sie stellt Forderungen oder bietet Möglichkeiten an, den Geheimnissen des Seins praktisch gerecht zu werden. Es mögen Naturgeister sein, denen Herrschaft zugeschrieben wird, denen man opfern muß. Oder es sind „die Sterne“, die „nicht lügen“, vielmehr mit ihren „objektiven“ Gesetzen unser Schicksal bestimmen. Astralreligion, wenn auch in der verkümmerten Form einer Horoskopgläubigkeit, bindet Subjektivität an objektive Mächte.

Bei den großen Weltreligionen Judentum, Christentum, Islam ist das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität subtiler. Sie besitzen ein gemeinsames Kennzeichen: Grundaussagen und Richtlinien für das Handeln sind schriftlich fixiert. Man spricht auch von Buchreligionen. Göttliche Wahrheit wird in den Schriften sprachlich und damit objektiv greifbar. Auch wenn Gott mit Begriffen wie „unbegreifbar“, „über alles erhaben“, „Schöpfer aller Dinge“, „Herr der Welt“ belegt wird: Gott wird zum Subjekt in objektiven Sätzen; er wird sozusagen in die Objektivität hineingezerrt. Gottesglaube wird auf das formulierte Bekenntnis festgelegt.

Gewiß, jede der drei genannten Religionen wird betonen: Das Fürwahrhalten von Sätzen genügt nicht; Gottesglaube

ist eine Angelegenheit des inneren „Ja“ zu Gott und des konkreten Engagements für seine Sache. Aber die schriftlich dokumentierte Lehre ist und bleibt das Tor, an dem über den Zugang zu einer Religion oder Glaubensgemeinschaft entschieden wird. Ohne Bindung, „Festbindung“ an die Objektivität des Bekenntnisses oder Gotteswortes in den heiligen Schriften wird man – verständlicherweise – einen in bloßer Subjektivität verankerten Gottesglauben als Schwärmerei oder zum mindesten als mit einer Religionsgemeinschaft unvereinbar betrachten.

Indem sich Judentum, Christentum und Islam von Anfang an in ihrem Weltverständnis von schriftlichen Quellen und damit formulierten Sätzen haben leiten lassen, wurden sie anfällig für Konflikte mit einer rein naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung. Besonders die christlich-abendländische Geschichte ist geprägt von einem langsamen Abbröckeln kirchlicher Lehrautorität gegenüber der vordringlichen rationalen Wissenschaft. Das fing nicht erst mit Galilei an. Dessen Herausforderung kirchlicher Lehrmeinung hinsichtlich der Kosmologie wiegt weniger als die Herausforderung des christlichen Denkgebäudes durch Wilhelm von Ockham im 14. Jahrhundert.

Bis dahin hatte man angenommen, daß sich in unseren Begriffen von den Dingen das Wesen der Dinge offenbart. Natürliches und Übernatürliches kommt in objektiven Sätzen zum Vorschein. Ockham aber sagte: Unsere Begriffe betreffen zwar die wirklichen Dinge. Aber sie entstammen unserem Denken. Sie sind Zettel, Namensschilder, die wir den Dingen aufkleben, nicht willkürlich zwar, aber von uns geschaffen. Begriffe enthalten kein Wesen, nichts an ihnen ist göttlich, hinter ihnen verbirgt sich keine religiöse Objektivität. Diese Auffassung Ockhams, keineswegs im Widerspruch zur christli-

chen Lehre konzipiert, enthielt einen Sprengstoff, der in Abständen zündete und das christlich-religiöse Denken entscheidend mit verändert hat (vgl. hierzu: G. Howe, »Mensch und Physik«, 1963). Natürlich gab es im 14. Jahrhundert noch wenige Intellektuelle. Eine Breitenwirkung aufklärerischer Ideen war kaum zu befürchten. Kirche war im Mittelalter der kaum hinterfragte Ort, in dem man sein Zuhause hatte. Sie bot religiöse Geborgenheit, wenn auch um den Preis der Bindung an gemischt weltlich-kirchliche Macht. Die Objektivität, an der sich Subjektivität festbinden ließ, war sichtbare, institutionelle Kirche. An die Lehre stellte man keine Fragen.

Mit der Reformation geriet vieles in Bewegung. Dabei spielte die Erfindung des Buchdrucks eine wichtige Rolle, ebenso eine Übersetzung der Bibel in die Umgangssprachen. Immer mehr Menschen konnten sich selbst informieren, was in den Quellen steht. Luthers Hinweis auf die Bibel hätte sonst nicht die Breitenwirkung gehabt, die er hatte.

Luthers Beitrag zu einem erneuerten Verständnis von Gottesglauben ist eine Abwendung von starrer Bindung an die Objektivität von Kirche und deren Autorität, eine Überwindung jenes Kennzeichens von Religion, mit dem wir uns hier befassen. Die Frage nach individuellem Heil wurde gestellt, die Unmittelbarkeit des Menschen vor Gott kam zur Sprache. „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“, fragte Luther, „ich“, nicht „wir“. Gottesglaube wurde Ausdruck einer Subjektivität, die sich nicht durch kirchliche Herrschaft und nicht durch vorgeschriebene Lehrmeinungen fesseln läßt.

Im Hinblick auf eine Auseinandersetzung mit Naturwissenschaft blieb indessen alles beim alten. Die Rede von Gott, mochte sie auch neue, lebendige Auswirkung haben, blieb traditionellen Denk-

mustern verhaftet. Der Bezugspunkt war zwar nicht mehr die Autorität päpstlicher Äußerungen, sondern die Heilige Schrift selbst. Wie sich aber biblische Aussagen über die Welt zum naturwissenschaftlichen Weltverständnis verhalten, blieb offen. Zwar war Luther kein Fundamentalist. Er konnte den Jakobusbriefen eine „ströherne Epistel“ nennen. Es war aber ein Nebeneffekt von Luthers Rückbezug auf „die Schrift“, daß Luther den Charakter christlicher Religion als einer objektivierenden Buchreligion verstärkte.

Ähnliches ist von Calvin zu sagen. Christliches Denken erhielt zwar einen starken Bezug zur konkreten Weltwirklichkeit und verwies den einzelnen auf individuelle Heilserfahrung im Zusammenhang mit praktischem Leben. Diese Heilserfahrung hatte aber ihren Schwerpunkt in der Selbstvergewisserung, ob man zu den Auserwählten Gottes gehörte und war deshalb mit einer Schicksalsgläubigkeit belastet, die menschliche Subjektivität an objektive Vorherbestimmtheit bindet. Und ruft man sich noch in Erinnerung, wie Luther und Zwingli sich vortrefflich um Lehrmeinungen streiten konnten, so wird deutlich, wie man auch in der Reformation auf religiöse Begriffe und Bekenntnisse fixiert war.

So kam es, wie es kommen mußte: In allen christlichen Konfessionen begann hinsichtlich des Naturverständnisses ein langsamer, aber stetiger Rückzug vor den stärker werdenden Naturwissenschaften. Man hatte sich darauf eingelassen, biblische Aussagen über die Natur mit denen der Naturwissenschaft auf dieselbe begriffliche Ebene zu rücken. In den aufkommenden Auseinandersetzungen erwiesen sich die Naturwissenschaften als stärker.

Bald kam es sogar zu einer Umkehrung: Naturwissenschaftler fingen an, gegen den Gedanken eines Schöpfergottes zu

Felde zu ziehen und sich damit in religiöse Fragen einzumischen. Das betrifft nicht nur die Zeit des mechanischen Materialismus und ist auch nicht mit dem Versinken des dialektischen Materialismus zu Ende. Eher scheint sich in der Weltelite von Naturwissenschaftlern ein Trend zu atheistischer Weltinterpretation zu verstärken.

Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht.

2. Physik und Subjektivität

Der amerikanische Physiker *Steven Weinberg* hat in einem gerade erschienenen Buch »*Der Traum von der Einheit des Universums*« (1993) die These vertreten, daß in vermutlich naher Zukunft die Naturgesetze endgültig den Glauben an einen Schöpfergott ersetzen werden. Der Nobelpreisträger spricht sogar von einer Genugtuung, der „fast unwiderstehlichen Versuchung“ des Glaubens an einen Gott widerstanden zu haben. Die Hoffnung auf eine „Weltformel“, mit der sich alle Materieteilchen, elektromagnetische Vorgänge, Kernkräfte und Gravitation durchgehend erklären lassen, sieht Weinberg als begründet an.

Zwar hat es in neuester Zeit Rückschläge und Enttäuschungen gegeben. Seit zehn Jahren versucht man im größten Teilchenbeschleuniger der Welt, dem Tevatron im Fermilab bei Chicago, vergeblich nach neuen Materieteilchen. Eine Frustration breitet sich aus, sowohl bei den Physikern wie bei den Politikern, die das Geld beschaffen. Aber Weinberg verbreitet Durchhalteappelle: Wir sind kurz vor dem Ziel. Der Poker muß zuende gespielt werden. Zwar bringt das Riesenunternehmen nichts für praktische Anwendungen, etwa neue Energiequellen. Es dient nur der Bestätigung mathematischer Theorien über die Materie. Nach Weinberg ist der Triumph der Naturwissenschaft die Anstrengung wert.

Man hat bereits begonnen, in den Steppen von Texas einen noch größeren Beschleuniger zu bauen, SSC, den supraleitenden Suprabeschleuniger zum Preis von 8,3 Milliarden Dollar (nach neueren Schätzungen 11 Milliarden Dollar). Von dem geradezu religiösen Anspruch her, den Weinberg damit verbindet, könnte man von einem umgekehrten Turmbau von Babel sprechen:

Man gräbt tief in die Erde, wühlt ein 87 km langes Oval in den Boden, um darin mit Hilfe von 8800 Elektromagneten Protonen in zwei gegenläufige Umlaufbahnen zu lenken, sie ungeheuer zu beschleunigen und dann aufeinanderprallen zu lassen. Man hofft, daß hierbei für Bruchteile von Sekunden neuartige Teilchen ins Leben gerufen werden, wie sie im Kosmos nur in den allerersten Sekunden nach dem „Urknall“ möglich waren. Wie man heute allgemein annimmt (nach dem sogenannten Standardmodell), hat die Geschichte unseres Kosmos mit einer gigantischen Explosion begonnen, bei der Raum, Zeit und Materie aus dem Nichts heraus entstanden. Das Dunkel dieses glühend heißen Anfangs soll gelichtet, die Vorgänge auch der ersten Weltsekunden erforscht werden.

Die Quarks und Gluonen, die man zu finden hofft, sollen letzte Steinchen im riesigen Mosaik sein, mit dem eine ausgefeilte mathematische Theorie der Materie und der Entwicklung des Kosmos bestätigt wird.

Auch die Theorie selbst hat noch nicht ihre endgültige Gestalt. Sie steht aber, wie Weinberg meint, kurz vor ihrer Vollendung. Die mathematische Forschung wird gegenwärtig stark davon beeinflusst. (Die Wellen, die die Bemühungen um „Superstrings“ schlagen, schwappen bis in meinen eigenen Forschungsbereich hinein.)

Fragen wir nach der Bedeutung, die Er-

folge im Experiment und in der Theorie haben, so ist allerdings Vorsicht angebracht. Nehmen wir einmal an, der Traum von der Weltformel wird wahr, eine Theorie gefunden, die kosmische Entwicklung und Aufbau der Materie lückenlos erklärt. Nehmen wir dazu an, die Beobachtungen im Beschleuniger liefern alle gewünschten Bestätigungen der Theorie. Was wäre damit gewonnen? Nach Weinberg würde es bedeuten, daß die „eiskalte Unpersönlichkeit der Naturgesetze“ endgültig den Glauben an einen Schöpfergott ersetzt.

Bemerkenswert ist, wie Weinberg die Rolle eines Schöpfergottes begrifflich einordnet: Als Konkurrenz zu physikalischer Weltbeschreibung. Wenn alles mit Gesetzen erklärt werden kann, bleibt für einen „Lückenbüßergott“ kein Platz mehr. Und da hat Weinberg durchaus recht. Er zieht die äußerste Konsequenz aus einem objektivierten Gottesbild, das aus christlicher Tradition erwachsen und immer noch sehr verbreitet ist.

Allerdings bleiben hierbei die Grenzen unserer Erkenntnis nicht ausreichend beachtet. Für Weinberg sind die Naturgesetze, die mathematische Strukturierung des Kosmos nicht hinterfragte Voraussetzung. Wenn es einen Gott gibt, dann kommt er gegen die Mathematik im Kosmos nicht an. Gott ist selbst Sklave der Naturgesetze.

Mathematik aber ist Sprache, stenographische Ausdrucksform für logisch aufgebaute Systeme. Im Prinzip läßt sich jeder mathematische Sachverhalt umgangssprachlich formulieren. Allerdings würde man dicke Bücher brauchen, um das zu erklären, was ein mathematischer Text auf drei Seiten aussagt: Unsere Beschreibung des Kosmos ist also an unsere Sprache gebunden. Das Maß der Objektivität, zu der Sprache fähig ist, darf nicht überschätzt werden.

Was Naturgesetze wirklich sind, wissen wir nicht. Wir können nicht einmal genau sagen, ob Naturgesetze zum Zeitpunkt des „Urknalls“ schon bestanden haben oder – wie *Rupert Sheldrake* («Das Gedächtnis der Natur», 1988) annimmt – spontane Gestaltungsprinzipien sind, die sich in der kosmischen Geschichte wie Kristalle in einer Flüssigkeit bildeten und dann beständig blieben.

Eine noch so stimmige Theorie muß sich gefallen lassen, hinterfragt zu werden. Jede Objektivität wird von der Subjektivität auf ihr „Warum so und nicht anders?“ verwiesen. Man kann versuchen, die subjektive Frage selbst als beschreibbares Phänomen gesetzlich darzustellen. Dann aber dreht sich das Karussell weiter: Auf welchen Voraussetzungen basiert die Möglichkeit, Subjektivität in Objektivität aufzulösen? Subjektivität fragt weiter, ohne Ende.

Will man dennoch verzweifelt die Subjektivität in Objektivität einbinden, dann muß man ein Weiterfragen verbieten: man beginnt Religion zu praktizieren, wenn auch auf sehr abstrakter Ebene. Man glaubt an ein mathematisch bestimmtes und ableitbares Weltgeschickal und gerät damit in den Superlativ eines Horoskopglaubens, eine mathematisch kristallisierte Form von Astrologie. Naturwissenschaft ist das nicht mehr.

3. Materie und Bewußtsein

Die Frage der Auflösbarkeit alles Subjektiven im Objektiven wird noch unmittelbar durch die Gehirnforschung berührt. 1872 hielt der bekannte Naturforscher *du Bois-Reymond* einen später berühmt gewordenen Vortrag »Über die Grenzen des Naturerkennens«. Er sagte darin, daß von den Naturwissenschaften das Verhältnis von Materie und Bewußtsein niemals bestimmt werden könne, es bliebe ein für

allemaal ein unüberwindliches Rätsel. Wir wissen es nicht und wir werden es nicht wissen, „ignorabimus“.

Dieses „Ignorabimus“ ist fast 100 Jahre lang ein Leitbegriff in der Frage nach Geist und Gehirn geblieben. Geist und Bewußtsein waren Angelegenheiten der „Geisteswissenschaften“, dem Zugriff der Biologie verborgen. Auch wenn wir astronomische Kenntnisse dessen besäßen, was sich innerhalb des Gehirns abspielt, fügte *du Bois-Reymond* später hinzu, „so wären wir im Hinblick auf das Zustandekommen des Bewußtseins nicht um ein Haar breit gefördert“.

Dabei bewegten *du Bois-Reymond* keineswegs religiöse Gründe. Er vertrat sogar die monistische Überzeugung, daß Geist und Bewußtsein aus dem materiellen Gehirn hervorgingen. Er sah es nur als unmöglich an, das Wie dieses Verhältnisses zu erkennen.

Noch 1981 bestritt der Neurophysiologe *Creutzfeldt*, daß die Neurophysiologie etwas an Erklärung zum Entstehen des Bewußtseins anzubieten habe. Die Frage danach sei unzulässig.

Diese Auffassung hat sich in den letzten Jahren verändert, zum mindesten bei einer Anzahl von Gehirnforschern. Dabei gibt es zwei Gruppen. Die einen gehen so weit zu behaupten, Geist und Bewußtsein seien nichts anderes als „feuernde Nervenzellen“. Dies bedeutet in modernem Vokabular eine Wiederkehr der alten materialistischen These, der Geist sei nichts anderes als eine „Ausschwitzung“ der Materie.

Eine andere Gruppe ist vorsichtiger und gibt einerseits zu bedenken, daß sich bisherige Beobachtungen und Analysen hauptsächlich auf die Großhirnrinde beschränken und wir noch wenig über das Gesamtgehirn wissen; zum anderen sagen ihre Vertreter: An der Aktivität einer einzelnen Nervenzelle ist überhaupt

nichts Geistiges. Es sind Netzwerke von Milliarden von Nervenzellen, die bei geistigen Zuständen und Prozessen aktiv sind. Die globale Informationsverarbeitung im Netzwerk der Neuronen ist qualitativ neu gegenüber den elektrophysiologischen Signalübertragungen, deren sie sich bedienen. Die „software“ ist kein Ergebnis der „hardware“, sondern von der hardware abstrahierbar. Computerprogramme und Computertechnik sind ja auch zwei verschiedene Dinge.

Allerdings sieht auch die zweite Gruppe Geist und Bewußtsein mithin als naturwissenschaftlich verstehbar an. Man sagt: Ähnlich wie die Gesetze über Druck und Temperatur eines Gases nur statistisch mit den Bewegungen einzelner Atome zusammenhängen, ist die Vernetzung von Neuronen eine übergeordnete, nicht aus den Eigenschaften der Bausteine verstehbare Struktur.

In einem Artikel in »Biologie heute« vom Dezember 1992 ziehen zwei Hirnforscher, *Gerhard Roth* und *Helmut Schwegler*, das Fazit: Es sei möglich, „Geist als einen mit physikalischen Methoden faßbaren Zustand anzusehen, der in sehr großen, interagierenden Neuronenverbänden auftritt“ (»Der Geist in der Hirnforschung«, in: »Biologie heute« M 403 [1992], 1–4).

Und für die Tatsache, daß wir subjektiv die Gehirnzustände erleben und über sie nachdenken, wissen die Autoren auch eine Erklärung: Gäbe es uns nicht, wäre von den Gehirnzuständen nicht die Rede. Das ist natürlich ein Ausweichen vor der Frage nach dem Subjektsein, keine Antwort. Eine vergleichbare These vertreten manche Astrophysiker angesichts der Frage nach der Sonderstellung des Menschen im Kosmos: Hätte der Kosmos nicht die Entwicklung genommen, die er genommen hat, wir würden nicht nach seiner Struktur fragen. Man spricht

vom anthropischen Prinzip, möchte damit aber nicht einer zielgerichteten Entwicklung des Kosmos auf den Menschen hin das Wort reden. Manche halten es für möglich, daß es Milliarden verschiedener Kosmen gibt, von denen der unsrige zufällig die richtige Ausdehnungsgeschwindigkeit besitzt, die Voraussetzung für die Entstehung des Lebens ist. Das aber ist vage Spekulation, wie überhaupt das anthropische Prinzip eine merkwürdige Verschleierung der Frage nach dem „Woher“ unseres Kosmos darstellt, aber keine Antwort gibt.

Wenn von Gehirnforschern Bewußtsein und Geist als biologische erklärbare Phänomene angesehen werden, dann liegt dieser Aussage ein nicht genau eingegrenzter Begriff von Geist und Bewußtsein zugrunde. Die Grenzen sind aber fließend und können nur willkürlich abgezaunt werden. Faßt man die Subjektivität des Menschen mit unter Geist und Bewußtsein, dann versagt die objektive Erklärbarkeit endgültig. Dehnt man das, was du Bois-Reymond mit Bewußtsein meinte, auf Subjektivität aus, dann bleibt sein „Ignorabimus“ bestehen. Jede Antwort auf die Frage, was Subjektivität ist, wird von der Subjektivität selbst in Frage gestellt. Die Frage läuft dem Regenbogen hinterher, ohne ihn zu greifen.

4. Die unendliche Leidenschaft

Was bedeutet nun positiv Subjektivität für das Verhältnis von Gottesglaube und Naturwissenschaft? Der Philosoph *Sören Kierkegaard* hat einmal gesagt: „Betrachte ich die Natur, um Gott zu finden, so sehe ich zwar auch Allmacht und Weisheit, aber zugleich vieles andere, was mich ängstigt und stört. Die Summa summarum daraus ist die objektive Ungewissenheit.“ (»Religion der Tat«, 1930, 204) Mit diesen Sätzen faßt Kierkegaard das

zusammen, was wir über das Hinterfragen jeder Objektivität dargelegt haben. Er spricht ferner davon, daß in der Subjektivität die Wahrheit ist. Wahrheit ist gerade nicht die Summe des mathematisch Richtigen, nicht das Beweisbare. Man gewinnt Wahrheit durch Wendung nach innen, durch Innerlichkeit. „Die objektive Ungewißheit“, so Kierkegaard, „bei Aneignung der leidenschaftlichen Innerlichkeit ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.“ Oder noch stärker zugespitzt: „Die Wahrheit ist das Wagnis, mit unendlicher Leidenschaft das objektiv Ungewisse zu wählen.“ (ebd.) Kierkegaard umschreibt damit den Gottesglauben. Sicher hat es der Philosoph und Schriftsteller Kierkegaard leichter, in provozierenden Worten über Wahrheit und Gott zu sprechen, als es einem Theologen gestattet ist, der genau sagen soll, in welchem Sinne wir das Wort „Gott“ in den Mund nehmen können. Dennoch scheinen mir die Gedanken Kierkegaards einen Schlüssel zu enthalten, mit dem man Zugang zum begrifflich klaren Reden über das Verhältnis von Gott und Natur findet.

Der Theologe *Karl Barth* hat in seinem umfangreichen Werk »*Kirchliche Dogmatik*« ausgiebig den Gottesbegriff diskutiert, teilweise mit Berufung auf Kierkegaard. Besonders wendet sich Barth gegen die aus der katholischen und lutherischen Tradition kommende Grundauffassung, daß wir aus dem natürlichen Sein heraus, auf dem Wege der sogenannten *analogia entis*, der Analogie zum Natürlichen, eine Gotteserkenntnis gewinnen können. Er versucht, konsequent jedes innerweltliche Reden von Gott zu überwinden. Der natürliche Mensch ist nicht in der Lage, von sich aus Gott zu erkennen. Nur die Offenbarung Gottes selbst, die durch Christus geschieht, ermöglicht uns Gotteserkenntnis und Gottesglauben.

Gott ist nicht Objekt, sondern Subjekt des Glaubens. Barth versteht die Trinitätslehre als Darstellung der „unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung“. Trotzdem hat man Barth – wie ich meine zu recht – entgegengehalten (so etwa W. Pannenberg, »Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre«, in: Ders., »Grundfragen systematischer Theologie«, Bd. 2, Göttingen 1980, 96–111), daß er sein Ziel nicht erreicht hat, die Verflechtung Gottes in die Objektivität der Natur aufzulösen. Barth ist nicht Kierkegaard. Auch wenn Barth von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes spricht, so macht er Gott aber doch begrifflich zum Objekt. Die Beziehung Gottes zu Natur und Mensch wird durch die zusätzliche Kategorie der Offenbarung beschrieben. Aber sie bleibt damit genau jenem alten Denken verhaftet, das Natur überhöht und erweitert durch ein göttliches Sein (vgl. hierzu H. Hempelmann, »Unaufhebbare Subjektivität Gottes?«, 1992, 130 ff). Statt von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes sollte man – mit Kierkegaard – von der unaufhebbaren Subjektivität des Menschen sprechen. Nicht, weil der Mensch zum Maßstab aller Dinge erhoben werden soll oder Gottes Offenbarung nicht grundlegende Bedeutung zukäme; vielmehr zeigt menschliche Subjektivität die Grenze auf, die dem intellektuellen und naturwissenschaftlichen Verstehen von Natur gesetzt sind. Zugleich ist sie die Tür zur Innerlichkeit. Wer diese Tür durchschreitet, kann sich erlebnishaft einer Gotteserfahrung öffnen.

Natürlich reden wir auch von der menschlichen Subjektivität und von Innerlichkeit oder Gotteserfahrung in begrifflicher Sprache. Aber diese Sprache ist bildhaft, sie will vermitteln, mitteilen. Sie verläßt den Boden objektiver Gewißheit, um so gewisser den in der Innerlichkeit sich vollziehenden Glauben zu be-

zeugen. Sie tritt nicht in Konkurrenz zu einer wissenschaftlich-objektiven Welterklärung. Wenn christlicher Gottesglaube sich auf das Wort von Christus bezieht „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich“, so wendet er sich einem Mysterium zu, einem Angebot. Allein die Tatsache, daß ein solcher Satz in unserer Geschichte als tödlicher Hammer gegen Menschen jüdischen Glaubens verwendet wurde, sollte uns von einem Mißbrauch fernhalten. Wer aus einem solchen Satz ein objektivierendes System macht, eine in Buchstaben erstarrte Abgrenzung gegen anders artikuliertete Gottesbeziehung, handelt gegen die Botschaft, die das Jesuswort überbringen will. Es ist ein Wort der Liebe, der Zuwendung, die in der Innerlichkeit erfahrbar ist. Wo das Mysterium Christi ergriffen wird, breitet sich Liebe aus, nicht Haß, Glaubwürdigkeit im Vollzug der Liebe in Gerechtigkeit und Einsatz für Menschenwürde, nicht Unterdrückung von Andersdenkenden.

Man kann fragen, ob wir mit dem Rückzug in die Innerlichkeit und der Rede von Subjektivität nicht die Bühne einer Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlicher Welterklärung verlassen. Glaube ist eine Sache des Inneren, Naturerklärung überlassen wir der Wissenschaft. In der Tat gibt es in der christlichen Theologie eine bedenkliche Tendenz, im Gefolge der – mit auf Kierkegaard zurückgehenden – sogenannten Existenzphilosophie nur noch im Zusammenhang mit „existenzialen“ oder „existentiellen“ Fragen des Menschen von Gott zu reden und sich von Naturwissenschaft fernzuhalten. Gerade das ist hier nicht gemeint. Es geht darum, daß in der Subjektivität des Menschen die Grenzen einer objektiv-naturwissenschaftlichen Welterklärung aufgezeigt werden. Daß für den Gottesglauben

die Beziehung zur Natur als Schöpfung außerordentlich bedeutsam ist, bleibt unberührt. Unberührt bleibt aber auch das „Ignorabimus“: Wir können die Verbindung von Schöpfer und Schöpfung nicht objektivierend erfassen. Weder Steven Weinberg noch seine fundamentalistischen Widerparte werden dem Verhältnis von Schöpfergott und Schöpfung gerecht.

Zwar beobachten wir, daß bisher nur wenige Naturwissenschaftler ähnlich wie Weinberg Naturwissenschaft mit Atheismus koppeln. Viele verhalten sich neutral in derartigen Fragen. Sehr viele akzeptieren sogar den christlichen Glauben. Allerdings gibt es Anzeichen, daß die christlichen Kirchen ein Bankkonto aufzehren, auf das nichts mehr eingezahlt wird. Das Guthaben besteht einerseits aus einer christlichen Tradition, andererseits aus der bisherigen starken Verflechtung von Atheismus und Kommunismus. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus ist von diesem Teil des Guthabens kaum etwas übriggeblieben.

Am Beispiel der ehemaligen DDR kann man sehen, daß der erwartete Rückstrom in die Kirchen ausblieb. Das liegt nicht nur an der Kirchensteuer. Auch freie Religionsgemeinschaften und Sekten hatten nach 1989 nicht den erhofften Zulauf. Die atheistische Erziehung wirkt auch ohne Marxismus-Leninismus nach. Vor allem aber: Die christliche Tradition ist weithin abgebrochen. Mit der Jugendweihe ist sogar eine neue Tradition geschaffen worden, die weiterbesteht und sich darauf beruft, daß sie lange vor DDR-Zeiten existiert hat.

Insgesamt ist das Abbröckeln christlicher Tradition überall spürbar. Das Denken wird immer mehr von den Naturwissenschaften geprägt. Gottesglaube wird zunehmend als Außenseitertum empfunden werden, mehr noch als die Zugehö-

rigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, für die man aus Gründen der Sozialisation Verständnis zeigt. Diese Entwicklung birgt auch Positives in sich: Gottesglaube, der nicht nur eine Tradition weiterschleppt, hat die Chance, als glaubwürdiger erlebt zu werden und stärkere Kraft zu entfalten, jedenfalls dann, wenn er konkrete Auswirkungen zeigt.

Auch in der geistigen Auseinandersetzung mit Naturwissenschaft braucht sich Gottesglaube nicht zu verstecken, weil er deren Grenzen zu markieren vermag. Wenn eine Weltformel gefunden wird, so besagt das nicht viel. Zu meiner Schulzeit gab es in Landkarten oder auf dem Globus noch „weiße Flecken“, unerforschte Gegenden der Erde. Jetzt ist jeder Globus überall bunt. Aber damit ist nicht erklärt, was überall auf der Erde geschieht. So ist es mit den mathematischen Gesetzen, auf die wir kosmische Wirklichkeit abbilden. Sie mögen universal sein, aber sie erklären nicht ihre eigenen Voraussetzungen und ihr „Warum“. Fassen wir zusammen: Religion, so war

meine These am Anfang, begegnet uns weithin als Bemühen, Subjektivität an einer Objektivität festzubinden. Unsere Betrachtungen haben dieses Merkmal von Religion als eher negativ erscheinen lassen, zum mindesten einem Gottesglauben wie dem christlichen wesensfremd. Das heißt aber nicht, daß christlicher Gottesglaube nicht in seiner verfremdeten Form verbreitet wäre, eher im Gegenteil. Christliche Verbalreligion hat sich vielfach in objektivierenden Systemen verfangen. Bei der fortschreitenden Prägung unserer Welt durch die Naturwissenschaften hat aber nur ein Gottesglaube Zukunft, der in der Innerlichkeit verankert ist und seine Glaubwürdigkeit im konkreten Leben erweist.

Dieser Glaube ist nicht stumm. Aber er weiß, daß er sich in einer bildhaften Sprache ausdrückt und keine objektiv faßbaren Wahrheiten formuliert. Er weist ebenso die nur bedingt gültigen naturwissenschaftlichen Wahrheiten in ihre Grenzen. Dieser Gottesglaube ist Leidenschaft, schöne, unendliche Leidenschaft.

Dokumentation

Protestanten im Wachstum Ein evangelikaler Theologe aus Lateinamerika antwortet

Die »Latin American Theological Fraternity« (FTL) entstand Anfang der siebziger Jahre. Eine Gruppe jüngerer evangelikaler Pastoren und Theologen hatte den Wunsch, die enge Verbindung zu den theologischen und ideologischen Konzepten der ausländischen (meist aus den

USA kommenden) evangelikalen Missionen abubrechen. FTL bot die Möglichkeit, darüber zu reflektieren, was es heißt, den eigenen Glauben in Lateinamerika aus einer ganzheitlichen Perspektive zu leben und zu verstehen. Während der letzten zwei Jahrzehnte hat FTL zahlreiche Zu-

sammentreffen, Seminare und Workshops organisiert, um diesen Reflexionsprozeß zu unterstützen und Weiterbildung anzubieten. Außerdem hat FTL drei kontinentale Kongresse unterstützt. Der letzte, Clade III (»Third Latin America Congress on Evangelization«), fand in Quito/Ecuador im August 1992 statt. (Thema: »Das ganze Evangelium für alle Völker Lateinamerikas«) Der argentinische Theologe René Padilla, ein Mitbegründer von FTL, war Exe-

kutiv-Sekretär der Organisation bis zum Quito-Kongreß. Er wird weiterhin eine der treibenden Kräfte jener Strömung sein, die zunehmenden Einfluß auf das theologische Denken auf dem lateinamerikanischen Kontinent ausübt. Im folgenden Interview reflektiert er über einige Konsequenzen, die sich aus dem Wachstum des Protestantismus in Lateinamerika ergeben. (Übersetzung von R. Hempelmann aus: »One World« Nr. 186 (Juni 1993), S. 11 f)

Frage: Bis in die 70er Jahre schien es so, daß Evangelikale sich ausschließlich auf die geistlich-innerliche Erneuerung konzentrierten und die umfassende Mission der Kirche vernachlässigten. Heute jedoch gibt es evangelikale Leiter, die offensichtlich ein hoch entwickeltes soziales Gewissen haben. Worauf führen Sie diesen Wandel zurück?

René Padilla: Ein neuer Ton wurde bei einem Teil der evangelikalen Bewegung während des dritten lateinamerikanischen Evangelisationskongresses CLADE III deutlich und erkennbar. Allgemein gesagt, die elfhundert Delegierten, die aus verschiedenen protestantischen und evangelikalen Denominationen aus ganz Lateinamerika nach Quito kamen – in der Bandbreite von Pfingstpredigern bis zu Theologen der protestantischen Traditionskirchen, stellen eine neue Generation von Leitern da, die in der Lage sind, Selbstkritik zu üben. Bei diesen Leuten wurde das soziale Gewissen geweckt. Sie wissen, daß auf unserem ganzen, großen Kontinent Evangelikale bereits dabei sind, ihr christliches Zeugnis und ihre ganzheitliche Vision in die Praxis umzusetzen.

Sie sind sich darüber im klaren, was es heißt, sich in Lateinamerika für das Evangelium einzusetzen, speziell bei den ärm-

sten Schichten der Bevölkerung. Dieser Wunsch ist klar vorhanden: ganz auf das Evangelium vertrauen und gleichzeitig relevant sein für den sozialen Kontext, in dem Menschen leben.

Viele Überlegungen während des dritten lateinamerikanischen Evangelisationskongresses konzentrierten sich auf die Notwendigkeit, die persönliche und öffentliche Dimension des Glaubens zusammenzuhalten, das wieder zu vereinen, was niemals getrennt werden sollte: Evangelium und konkretes Leben. In dieser neuen Praxis entwickelt sich auch eine Theologie, die Gottes Wort ernst nimmt, aber auch den sozialen, politischen und ökonomischen Kontext, in dem es laut werden soll.

Frage: Würden Sie sagen, daß es so etwas wie eine „lateinamerikanische evangelikale Theologie“ gibt?

René Padilla: Mitglieder der Gemeinschaft lateinamerikanischer Theologen sind eine interdisziplinäre Gruppe. In unserer Gemeinschaft gibt es nicht nur Pastoren und Theologieprofessoren, sondern ebenso Soziologen, Psychologen und andere, die im sozialwissenschaftlichen Bereich arbeiten. Der Leitung dieses Gremiums ist nicht an theologischer Spekulation gelegen. Ihr hauptsächlich

Ziel ist es, theologische Reflexion möglichst eng auf das kirchliche Leben zu beziehen. Theologisches Denken geschieht im Rahmen der Gesamtsendung der Kirche.

Gott ist der Gott der ganzen Schöpfung, aller Geschichte und des ganzen Lebens, nicht nur des religiösen. Alle Menschen haben wir leibliche, materielle, psychologische und spirituelle Bedürfnisse. Keiner dieser Aspekte kann von den anderen getrennt werden. Unsere Überzeugung ist es, daß Gott am Menschen in seiner Ganzheit interessiert ist. Gott handelt so, daß wir verwandelt werden können zu seinen Söhnen und Töchtern.

Die Theologie braucht die Hilfe der Sozialwissenschaften, wenn es darum geht, die Situation zu verstehen, in der Menschen in der heutigen Welt leben und um die Sendung der Kirche demgemäß zu beschreiben.

Frage: Wie bestimmen die Mitglieder der theologischen Bruderschaft ihr Verhältnis zur Befreiungstheologie?

René Padilla. Natürlich ist die Befreiungstheologie keinem Mitglied der Bruderschaft (FTL) unbekannt. Um eine generelle Antwort zu geben: Wir denken, daß die Befreiungstheologie die richtigen Fragen stellt, aber wir stimmen mit ihren Antworten nicht immer überein.

In Lateinamerika gibt es hin und wieder immer noch Vorurteile gegenüber den „konservativen Evangelikalen“, die sich ausschließlich auf persönliche Evangelisation konzentrieren. Einmal hat die Bruderschaft (FTL) versucht, sich im Dialog mit der Befreiungstheologie zu engagieren. Jedoch erschien zu dem Treffen von den zehn Personen, die wir eingeladen hatten, nur ein einziger.

Zugleich glauben viele Katholiken nach wie vor, daß unsere Arbeitsgemeinschaft ein Organ der evangelikalen „Sekten“ ist

und widmen uns aus diesem Grund keine Aufmerksamkeit.

Frage: Welche Unterscheidung macht Ihre Bruderschaft (FTL) ihrerseits zwischen „Sekten“ und neuen religiösen Bewegungen?

René Padilla. Wir müssen sorgfältig sein im Blick auf die Art und Weise, wie religiöse Bewegungen bezeichnet werden. Ich denke, daß die Bezeichnung „Sekte“ etwa auf die in den USA ansässige Gruppe der Davidianer zutrifft, die sich in ihrem Fanatismus selbst bewaffneten zur – wenn notwendig auch gewaltsamen – Verteidigung ihres Glaubens.

Unglücklicherweise scheint die Mehrheit der Katholiken Lateinamerikas zu glauben, daß alle neuen evangelikalen Bewegungen „Sekten“ sind. Dabei gebrauchen sie dieses Wort in einem herabsetzenden und diskriminierenden Sinn.

Manchmal, scheint mir, werden die Evangelikalen gerade dann als Sekte abgestempelt, wenn sie in der Gesellschaft an Bedeutung gewinnen und auf diese Weise eine Gefahr für die dominierenden etablierten Kirchen darstellen.

Frage: Einige Studenten der südamerikanischen Szene sagen, daß in jeder Stunde vierhundert Personen zum evangelikalen Glauben konvertierten. Glauben Sie, daß diese Schätzung korrekt ist?

René Padilla. Mir ist die Forschung, die zu dieser Zahl kommt, nicht bekannt genug, um ihre Genauigkeit zu kommentieren. Aber sie weist auf ein unzweifelhaft reales Phänomen hin: die schnelle Expansion des Evangelikalismus in Lateinamerika.

Gleichzeitig möchte ich hinzufügen, daß dies ein vieldeutiges Phänomen ist. Auf der einen Seite zeigt es den Sachverhalt, daß viele Menschen spirituelle Interessen haben und daß sie nach Antworten außer-

halb der Kirche suchen, die traditionell ein religiöses Monopol auf diesem Kontinent innehatte. In dem Maße, wie dieses Monopol gebrochen wurde, begannen die Attacken und Verspottungen gegenüber den „Sekten“.

Evangelikales Wachstum demonstriert zugleich, daß der Säkularisationsprozeß, der beispielsweise in Europa stattfand, sich in Lateinamerika nicht ereignete.

Andererseits ist der spirituelle Hunger so groß, daß Menschen leider der Gefahr erliegen, ihn mit dem zu befriedigen, was immer sich anbietet. Gruppierungen mit einer ungesunden Ausrichtung der Verkündigung blühen dadurch auf. Dies ist ein sehr kritischer Augenblick für das religiöse Leben in Lateinamerika.

Frage: Vieles ist gesagt und geschrieben worden über die Stärke der „Volksreligiosität“ in Lateinamerika. Gewöhnlich wird dies mit dem römischen Katholizismus in Zusammenhang gebracht. Würden Sie sagen, daß ebenso eine evangelikale volkstümliche Religiosität existiert?

René Padilla: Es gibt viele Formen, die ich als volkstümliche evangelikale Religiosität bezeichnen würde; und wir in der theologischen Bruderschaft (FTL) beobachten diese Phänomene mit besonderer Intensität. Diese Art von Religiosität stellt eine theologische Herausforderung dar, muß aber genauso aus sozialwissenschaftlicher Perspektive erforscht werden. Was genau geschieht dort und warum?

Manchmal ist die Art und Weise, wie volkstümliche Religiosität sich in verschiedenen evangelikalen Gruppen ausdrückt, nicht sehr verschieden von dem, was im römischen Katholizismus geschieht. Die Gegenstände, denen magische Kraft zugeschrieben wird, mögen nicht dieselben sein, aber es ist schwierig zu sagen, wo die Unterschiede liegen.

Die emotionale Dimension gewinnt in dieser Form religiösen Ausdrucks besondere Intensität. Vernunft und geistige Aktivität werden beiseite gelassen. Dieser Faktor ist in gleicher Weise bei Evangelikalen und Katholiken vorhanden.

Das kann gefährlich sein. Einige evangelikale Kirchen haben sich einer so intensiven und emotional bestimmten Erneuerung verpflichtet, daß sie aufgehört haben, die Bibel in ihrer Tiefe zu studieren.

Frage: Wie beurteilen Sie jene Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen, die etwa Gesundheit, Exorzismus oder die aktive Präsenz des Heiligen Geistes in ihren Gottesdiensten betonen, wo Menschen in Ohnmacht fallen oder in Trance versetzt werden?

René Padilla. Dies ist Teil desselben Phänomens – nämlich des schwindelerregenden Wachstums –, der seitens der evangelikalen Gemeinschaft in Lateinamerika erfahren wird.

Ich kenne keine systematische Studie, die sich mit diesen Phänomenen befaßt, obgleich einige dokumentierte Beobachtungen existieren. Viele Pastoren und Theologen fragen sich angesichts der raschen Ausbreitung, ob die Gläubigen so stark manipuliert werden oder ob der Heilige Geist in überraschender Weise handelt.

Ich sehe manche Parallelen zwischen dieser Bewegung und der Erweckungsbewegung im England des 18. Jahrhunderts, wo Leute wie George Whitefield eine wichtige Rolle spielten – in beidem: in dem, was mit den Menschen geschah, die an den riesigen Versammlungen teilnahmen, wie auch in den Reaktionen der Verantwortlichen etablierter Kirchen.

Wir sollten – wie ich glaube – dem Beispiel von Jonathan Edward folgen, der zu jener Zeit nach biblischen Maßstäben suchte, die einem erlaubten, zu erken-

nen, wann Gott wirklich handelt und wann etwas ganz anderes am Werk ist. Der Heilige Geist verherrlichte Jesus Christus. Das ist ein fundamentales Merkmal der Predigt und der Handlungsweisen von Bewegungen, die wirklich von Gott inspiriert sind. Erneuerung, die sich auf die Verherrlichung der Person eines Predigers konzentriert, der einen magischen Einfluß auf seine Zuhörerschaft hat, ist etwas, wovon wir uns hüten sollten.

Wo immer der Heilige Geist wirkt, werden auch gegengöttliche Mächte aktiv sein. Wir sollten wahrnehmen, daß manchmal eben nicht alles Licht ist. Der Schatten ist auch da.

(Das Interview mit René Padilla führte Dafne Plou, ein methodistischer Journalist aus Argentinien und Mitglied der Beratungsgruppe für Kommunikation beim Weltrat der Kirchen)

Berichte

Norbert Klatt, Göttingen

Zum Nachlaß des Theosophen Wilhelm Hübbe-Schleiden

Seit kurzer Zeit ist in der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen der umfangreiche Nachlaß des bekannten Theosophen Dr. Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) – und damit eine für die Jahre von 1884 bis 1916 unschätzbare Quelle zur Geschichte der theosophischen Bewegung in Deutschland – öffentlich zugänglich. Vor allem betrifft dies jene »Theosophische Gesellschaft«, die sich mit dem Hauptquartier im indischen Adyar verbunden weiß. Weil der Nachlaß nicht nur Einblicke in die inneren Vorgänge dieser Gesellschaft gewährt, sondern auch die Amtszeit von Rudolf Steiner (1861–1925) als Generalsekretär der Deutschen Sektion (1902–1913) vielfältig beleuchtet, verdient er besondere Beachtung bei allen denen, die sich für die Theosophie oder die Anthroposophie interessieren. Mit der folgen-

den kurzen Skizze der nur wenig bekannten Geschichte der genannten »Theosophischen Gesellschaft«, soweit sie dem Nachlaß zu entnehmen ist, soll auf diese Quelle aufmerksam gemacht werden.

Die »Theosophische Gesellschaft« wurde 1875 von dem Rechtsanwalt *Henry Steel Olcott* (1832–1907) und der bedeutendsten Okkultistin des vergangenen Jahrhunderts, *Helena Petrovna Blavatsky* (1831–1891), in New York gegründet. Im Jahr 1882 verlegte sie ihren Sitz nach Indien und richtete schließlich in Adyar, einem Vorort von Madras, ihr Hauptquartier ein. Ziel dieser Gesellschaft ist die Erforschung spiritistischer und okkultistischer Phänomene, die Bildung eines alle Menschen umfassenden Bruderbundes und das Studium der verschiedenen Religionen. Seit ihrer Gründung hat sich diese Gesellschaft, die zahlreiche Abspaltungen erlebte, weltweit verbreitet. Auch

in Deutschland fand sie Eingang, und bis heute sind hier verschiedene theosophische Gruppen tätig. (Zur Theosophie im allgemeinen siehe *Hans-Jürgen Ruppert, »Theosophie – unterwegs zum okkulten Übermenschen«* [Reihe »Apologetische Themen«, 2], Konstanz 1993).

Geistesgeschichtlich gehört die theosophische Bewegung zunächst zu jenen Bestrebungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die spiritistische und okkultistische Phänomene ergründen wollten. Das Übersinnliche wurde in kleinen privaten Zirkeln vielfach dem Experiment unterworfen und zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen in dafür neu gegründeten Zeitschriften gemacht. Auch verschiedene Gelehrte erwählten die spiritistischen und okkultistischen Phänomene zu ihrem speziellen Forschungsgegenstand und etablierten damit die Parapsychologie als Wissenschaft.

Als die »Theosophische Gesellschaft« ihren Sitz nach Indien verlegte, lernte sie dort Phänomene kennen, die mit denen des westlichen Okkultismus verwandt waren. Diese Affinität nutzten die Theosophen geschickt, um den Okkultismus zu einem Bindeglied zwischen indischem und christlich-abendländischem Denken zu machen. Dadurch wurden indische Begriffe und Vorstellungen, vor allem diejenigen von Karma und Wiedergeburt, verstärkt in den europäischen Kulturkreis befördert. Die Verbreitung der Ideen von Karma und Wiedergeburt im deutschen Kaiserreich war nun eines der Hauptziele, die Wilhelm Hübbe-Schleiden verwirklichen wollte.

Wilhelm Hübbe-Schleiden, ein Neffe des berühmten Botanikers Matthias Jakob Schleiden (1804–1881), wurde am 20. Oktober 1846 in Hamburg geboren, studierte an verschiedenen deutschen Universitäten Rechtswissenschaft und war

anschließend als Geschäftsmann in England und Gabun tätig. Zurückgekehrt nach Hamburg, schloß er sich 1877 der Kolonialbewegung an. Für diese verfaßte er mehrere Schriften, die ihn in weiten Kreisen bekannt machten. Als er etwa 1883/84 mit der Theosophie in Berührung kam, entschloß er sich, sein Leben in den Dienst dieser Bewegung zu stellen. Kurz darauf wurde er auf der konstituierenden Versammlung der am 27. Juli 1884 in Elberfeld gegründeten »*Theosophischen Societät Germania*« zum Präsidenten dieser ersten Theosophischen Gesellschaft auf deutschem Boden gewählt.

Bedeutung gewann Hübbe-Schleiden vor allem durch die Herausgabe der ab 1886 erscheinenden Zeitschrift »*Sphinx*«, mit der er die aufkeimende parapsychologische Forschung fördern wollte. Als er erkannte, daß die Theosophie nur dann erfolgreich in seinem Heimatland verbreitet werden könne, wenn sie wegen der hier vorherrschenden wissenschaftlichen Denkweise rational fundiert sei, wandte er sich zur Jahrhundertwende der naturwissenschaftlichen Begründung der Lehre von Karma und Wiedergeburt zu. Die Ergebnisse dieser Bemühungen, die nicht zum Abschluß gelangten und daher unveröffentlicht blieben, sind jedoch als umfangreiche Manuskripte und Entwürfe im Nachlaß vorhanden.

Ohne hier auf das Schicksal des Nachlasses selbst einzugehen, sei nur angemerkt, daß er – zur damaligen Zeit noch im Privatbesitz befindlich – unbehelligt von den Nationalsozialisten blieb, die im Kampf gegen ihre ideologischen Gegner auch alles theosophische Material beschlagnahmten, dessen sie habhaft werden konnten. Da das von der Geheimen Staatspolizei zusammengetragene Material heute noch unzugänglich in verschiedenen Archiven – etwa im Sonderarchiv

in Moskau – lagert, sind die Dokumente des Nachlasses von Hübbe-Schleiden derzeit wohl die einzigen verfügbaren Quellen für eine solide Geschichtsschreibung über die theosophische Bewegung in Deutschland.

Im Nachlaß von Hübbe-Schleiden liegen neben Tagebüchern, Manuskripten und einer umfangreichen theosophischen Materialien-Sammlung über 3000 Briefe von etwa 600 Korrespondenten vor. Unter ihnen befinden sich teils recht illustre Namen von Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern. Die meisten Briefe sind theosophischen Inhalts, zahlreiche beschäftigen sich aber auch mit naturwissenschaftlichen Fragen. Mit den Tagebüchern und den Briefen ist nun eine geschichtliche Dokumentensammlung gegeben, in der fast jeder Vorgang innerhalb der »Theosophischen Gesellschaft« faßbar wird. Kaum ein Aspekt der Theosophie bleibt dabei unberührt.

Das reichhaltige Material des Nachlasses gewährt Einblicke in die inneren Prozesse, Querelen und Aktivitäten der Gesellschaft, ja selbst bis in Peinlichkeiten hineinverfolgte Streitereien und Eifersüchteleien. Auch zeigt er jene Dynamik auf, die letztlich zur Spaltung der »Theosophischen« und zur Gründung der »Anthroposophischen Gesellschaft« führte. Oftmals läßt er ebenfalls den Übergang der Theosophie ins allgemeine Kulturleben erkennen. Somit gestattet dieser Nachlaß einem Historiker nicht nur, ein differenziertes Bild der Geschichte der »Theosophischen Gesellschaft« auf deutschem Boden zu zeichnen, sondern auch die Verquickung der theosophischen Bewegung mit dem deutschen Kulturleben und den vielfältigen Erscheinungen der damaligen Lebensreformbewegung auf zuverlässigen Quellen zu begründen. Doch auch für die geistige Auseinandersetzung mit der Theosophie und Anthroposophie bie-

tet dieser Nachlaß unverzichtbare historische Grundlagen.

Eine nicht unerhebliche Bedeutung hat dieser Nachlaß unter historischem Aspekt für die Gestalt von *Rudolf Steiner*. Über ihn liegen sehr viele begeisterte, aber auch zahlreiche abwertende Aussagen vor. Seine Wirksamkeit wird von Hübbe-Schleiden kritisch begleitet. Er und Steiner, dies ist nicht außer acht zu lassen, waren gegensätzliche Persönlichkeiten. Während Hübbe-Schleiden mehr danach trachtete, die Theosophie im deutschen Geistes- und Kulturleben zu verankern, richtete sich das Bestreben von Rudolf Steiner in den Jahren seines Generalsekretariats vornehmlich auf die Erlangung okkultur Erkenntnisse. Die Eignung zum Okkultisten war Hübbe-Schleiden hingegen versagt. In dieser unterschiedlichen Auffassung der Theosophie liegt einer der Gründe, die 1912/13 zur Abspaltung der kurz zuvor gegründeten »Anthroposophischen Gesellschaft« führten.

Obgleich es schwierig ist, der Persönlichkeit Rudolf Steiners gerecht zu werden, wird diese in ihrer eigentümlichen Schattierung doch in vielen brieflichen Äußerungen des Nachlasses faßbar, und zwar gerade in Mitteilungen von solchen Korrespondenten, die unmittelbar von ihrer Begegnung oder ihren Erlebnissen mit Rudolf Steiner berichten. Aus ihren Bemerkungen entsteht der Eindruck, daß Steiner zwar schon zu Beginn seiner Tätigkeit als Generalsekretär der »Theosophischen Gesellschaft« Rosenkreuzer, keineswegs aber, wie er später in der historischen Rückschau ausführt, Anthroposoph gewesen war.

Das Wort „Anthroposophie“ ist inhaltlich zunächst nicht von der Theosophie abgehoben, diente aber dazu, den kompromittierenden Begriff „Theosophie“ in der Öffentlichkeit zu vermeiden. Erst allmäh-

lich wird Steiner zu einer inhaltlichen Bestimmung der Anthroposophie geführt. Dies geschah dadurch, daß er eine Synthese zwischen der okkulten Schulung der Rosenkreuzer und der Theosophie anstrebte. Dabei nahm er Veränderungen und Korrekturen am System der Theosophie vor, mit denen jedoch die Theosophen alter Prägung, wie etwa Hübbschleiden, nicht immer einverstanden waren. Diese Entwicklung läßt sich anhand der vorliegenden Dokumente des Nachlasses im Detail genau verfolgen. Für die Geschichte der theosophischen Bewegung in Deutschland darf auch die Aktsammlung der schon erwähnten »Theosophischen Societät Germania« einiges Interesse beanspruchen. In ihr befinden sich z. B. das Original der Gründungsurkunde mit den Unterschriften von Henry Steel Olcott und Helena Petrovna Blavatsky, die Originalprotokolle der ersten Sitzungen dieser Gesellschaft, eine Mitgliederliste, zahlreiche Briefe und eine ganze Reihe von zurückgegebenen Mitgliedsdiplomen. Die Rückgabe war die Folge eines Berichtes, den der Jurist und Parapsychologe *Richard Hodgson* (1855–1905) im Dezember 1885 in den »Proceedings of the Society for Psychical Research« veröffentlichte und worin er Madame Blavatsky vorwarf, sich in okkulten Dingen des Betrugesschuldig gemacht zu haben. Der erhobene Vorwurf führte, als er für die meisten Mitglieder der »Theosophischen Societät Germania« nicht entkräftet werden konnte, zum Austritt zahlreicher Mitglieder und schließlich dazu, daß sich die junge deutsche Gesellschaft zum Ende des Jahres 1886 wieder auflöste. Hübbschleiden wollte aber im Sinne der »Theosophischen Gesellschaft« weiterarbeiten und benutzte zunächst die von ihm herausgegebene Zeitschrift »Sphinx« zur Verbreitung theosophischer

Gedanken. Aus dem Leserkreis dieser Zeitschrift gingen, wie dem Nachlaß zu entnehmen ist, an verschiedenen Orten theosophische Lesezirkel und Gruppen hervor. Als aus ihnen dann der Wunsch nach einem engeren Zusammenschluß Gleichgesinnter geäußert wurde, gründete Hübbschleiden im Jahre 1892 in Berlin die »*Theosophische Vereinigung*« und am 3. November 1893 den ersten »*Esoterischen Kreis*« in Deutschland. Diese beiden Gründungen führten der »Theosophischen Gesellschaft« zahlreiche neue Mitglieder zu, so daß Hübbschleiden daran denken konnte, der Bewegung eine offizielle Organisationsform zu geben.

Im Beisein von Olcott gründete er demgemäß am 29. Juni 1894 in Berlin die »*Deutsche Theosophische Gesellschaft*« (D. T. G.) als Zweig der Europäischen Sektion. Ihr Vorsitzender wurde zunächst Dr. Hugo Göring, Redakteur der Zeitschrift »Sphinx« und späterer Professor in Heidelberg und Santiago, kurze Zeit danach der Maler und Kunstgewerbelehrer Julius Engel, von dem im Jahre 1899 dieses Amt an *Sophie Gräfin von Brockdorff* (1848–1906) überging. Sie und ihr Ehemann, der preußische Rittmeister a. D. *Cay Lorenz Graf von Brockdorff* (1844 bis 1921), sind es dann vor allem, die Rudolf Steiner für die Theosophie gewannen und dafür sorgten, daß er zu Beginn des Jahres 1902 den Vorsitz der »Deutschen Theosophischen Gesellschaft« – die jedoch nur aus einer, obgleich mitgliederstarken Loge in Berlin bestand – übernehmen konnte.

Zu dieser Zeit waren die Berliner Theosophen auch lebhaft bemüht, ihrer Bewegung, die weitgehend unter englischem Einfluß stand, mehr Eigenständigkeit in der Form einer Deutschen Sektion zu verschaffen und damit auch die verschiedenen theosophischen Zweige und Logen

in Deutschland unter eine Zentralleitung zusammenzufassen. Dies gelang nach langen und verwirrenden Querelen im Oktober 1902. Die Deutsche Sektion wurde am 19. Oktober gegründet und Rudolf Steiner zum ersten Generalsekretär gewählt. Damit begann eine Periode, die unter den Korrespondenzen des Hübbe-Schleiden-Nachlasses am stärksten vertreten ist. Viele Briefe der folgenden Jahre zeigen, daß die Diskussion über die Rolle Steiners in der Theosophischen Bewegung schon früh begonnen hat. Ihr Ergebnis führte 1913, wie oben schon angesprochen, schließlich zur Trennung. Bei der Trennung spielte die Christusfrage, die sich in der Erwartung des Weltenlehrers Christus-Maitreya konkretisiert hatte, eine wichtige Rolle. Seit der Proklamation des indischen Knaben *Krishnamurti* (1895–1986) zum physischen Gefäß dieses Weltenlehrers, hat die Christusfrage die Gesellschaft zunehmend beherrscht. Zur Vorbereitung auf das Kommen des Christus-Maitreya wurde im Jahre 1911 der »*Order of the Star in the East*« (Orden vom Stern im Osten) gegründet und Hübbe-Schleiden von *Annie Besant* (1847–1933), der Präsidentin der Gesamt-Gesellschaft, zum deutschen Nationalrepräsentanten des Stern-Ordens ernannt. Als Steiner eine erneute physische Wirksamkeit des Christus auf dieser Erde ablehnte und damit die Voraussetzungen des Stern-Ordens verwarf, war die offene Auseinandersetzung unausweichlich. Die unterschwelligsten Differenzen zwischen ihm und Hübbe-Schleiden über das, was die eigentliche Aufgabe der »Theosophischen Gesellschaft« sei, dürften ebenfalls mit dazu beigetragen haben, daß sich beide nun ihrer Gegnerschaft klar bewußt wurden. In der Phase der Trennung führte diese Gegnerschaft dann auch zu persönlichen Angriffen auf Annie Besant und vor allem auf Hübbe-

Schleiden, über die die Briefe des Nachlasses auf vielfältige Weise Aufschluß geben. Die Trennung vollzog sich im Frühjahr 1913 dadurch, daß Annie Besant die Deutsche Sektion unter Steiner aus der »Theosophischen Gesellschaft« ausschloß. Gleichzeitig bestellte sie Hübbe-Schleiden zum provisorischen Generalsekretär einer neuzubegründenden Deutschen Sektion. Dieses belastende Amt konnte er jedoch schon Pfingsten 1913 an den niederländischen Architekten, Kunstgewerbler und Graphiker *Johannes Ludovicus Mathieu Lauweriks* (1864 bis 1932) abgeben. Verantwortlich blieb er aber für die »Esoterische Schule«, mit deren Leitung Annie Besant ihn ebenfalls betraut hatte. Der Neuaufbau war, wie der Nachlaß eindrucksvoll dokumentiert, mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Diese deuten sich auch in der rasch wechselnden Leitung an. So hatte die Deutsche Sektion bis 1918, einschließlich Hübbe-Schleiden, allein sechs Generalsekretäre. Die Schwierigkeiten wurden mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges durch den Kriegsdienst, zu dem viele Theosophen verpflichtet waren, noch vermehrt. Gleichzeitig machten sich unter ihnen neben englandfeindlichen auch völkisch-nationale Bestrebungen verstärkt bemerkbar, die sogar zu einem Kontakt zwischen Hübbe-Schleiden und Hermann Pohl, Königlicher Eichmeister in Magdeburg und Begründer des Germanen-Ordens, führten. Vor dem Hintergrund einer nationalen Hochstimmung wurde nun unter den Theosophen eine Welle der Empörung ausgelöst, als Annie Besant den Vorwurf erhob, daß Deutschland für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges verantwortlich sei. Die Empörung gegen Annie Besant gipfelte schließlich in der Forde-

rung, daß sie nicht mehr als Führerin gelten könne und daß man eine neue Gesellschaft – den Theosophischen Bund – gründen solle, die unabhängig und selbständig sei. Selbst Hübbe-Schleiden, ein an sich treuer Anhänger und Verehrer von Annie Besant, verläßt nun die Theosophische Gesellschaft.

Am 17. Mai 1916 starb Hübbe-Schleiden in Göttingen. Mit seinem Tode ging zugleich ein Abschnitt der Geschichte der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland zu Ende. Erst nach dem Ersten Weltkrieg wurde mit den wenigen verbliebenen Mitgliedern ein Wiederaufbau der Organisation möglich. Doch senkten sich mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten erneut Schatten auf diese Entwicklung. Obgleich die Materialien des Nachlasses von Hübbe-Schleiden darüber keine Einsichten vermitteln können, bleibt seine Bedeutung als unschätzbare Quelle für die vorangehende Entwicklung davon unberührt.

(Weitere Details zum Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden und eine auf seine Dokumente gegründete Darstellung der verschlungenen Geschichte der Theosophischen Gesellschaft in Deutschland finden sich in der entsprechenden Schrift des Autors »*Theosophie und Anthroposophie*. Neue Aspekte zu ihrer Geschichte aus dem Nachlaß von Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916) mit einer Auswahl von 81 Briefen«, Göttingen 1993.)

Informationen

ADVENTISTEN

Ellen G. White entmythologisieren!

(Letzter Bericht 1993, S. 364) Die Diskussion um die Bedeutung *E. G. Whites* begleitet die Geschichte des Adventismus. Sie kann eine interessante Belegung durch die Studie von *Thomas R. Steininger*, »*Konfession und Sozialisation. Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne*« (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993) erfahren. Am Modell des deutschen Adventismus untersucht Steininger „das Verhältnis zwischen religiös-fundamentalistischer Sozialisation und postmoderner, pluralistischer Alltäglichkeit“ (S. 13). *E. G. White* steht zwar keineswegs im Mittelpunkt dieser Untersuchungen. Bei seinem Versuch, die gegenwärtige Identitätskrise des Adventismus auf dem Hintergrund seiner Geschichte und der traditionellen adventistischen Lebenswelt aufzuzeigen, kommt Steininger aber nicht an ihr vorbei und will dies auch nicht.

Er betont ihre große Bedeutung für die Gemeinschaft als mentalitätsbildende Autorin mit prophetischem Anspruch. Im Motiv „Angst“ sieht Steininger einen wichtigen Schlüssel zur kritischen Bewertung ihrer speziellen Botschaft. Angst beherrsche ihr Leben von Kindheit an. „Nahezu auf jeder Seite ihrer Autobiographie schreibt sie von Seelenängsten, Verzweiflung, Herzensangst, „unaussprechlicher Seelenpein“, die sie verglich mit dem Zustand von Insassen einer Irrenanstalt, und unbeschreiblicher Hoffnungslosigkeit.“

(S. 95) Die Furcht vor der Hölle quält E. G. White seit früher Kindheit. „Diese Ängste“, so Steininger, „verstehe ich als ein zentrales, wenn auch später verdecktes Lebensmotiv, das sich in der adventistischen Literatur als kollektiver Unterstrom durchhielt und so für viele Generationen bis zum heutigen Tag über das Unbewußte mentalitätsbildend geworden ist. Diese Angst konnte über E. G. Whites Literatur zum wirkungsvollen Steuerungsmedium für Sozialisationsprozesse, Kommunikationsstrukturen und Weltinterpretationsraster werden. Sie lagerte sich gleichsam als eine lebensweltliche Hintergrundemotion im kollektiven Gedächtnis der Adventisten ab.“ „Angst“, so die These Steiningers weiter, „gehörte zum weit verbreiteten sozialisationsbedingten Habitus vieler Adventisten“ (S. 96), dessen letzte Ursachen vor allem im Werk E. G. Whites zu suchen sind. Schon die erste ihrer etwa 2000 Visionen, die Vision über den Weg der Adventgläubigen zur himmlischen Stadt, enthalte das Motiv der Angst, der Furcht vor der ewigen Vernichtung durch Gott im Falle des Abfalls. Es war Angst, die Androhung schlimmster Strafen durch Gott, die E. G. White veranlaßten, ihre Visionen anderen mitzuteilen. Zunächst hatte sie sich der prophetischen Aufgabe in ihrer Radikalität verweigert. Ihr schienen die göttlichen Botschaften zu verletzend, zu schroff, zu sein. Sie milderte sie deshalb ab, bis Jesus sie zur Rechenschaft zog. In ihrem Bericht darüber heißt es: Jesus „schaute mich mit finsterem Blicke an und wandte dann sein Angesicht von mir. Es ist nicht möglich, den Schrecken und die Angst zu beschreiben, die mich überfielen. Ich fiel vor ihm auf mein Angesicht, aber ich hatte keine Kraft, ein Wort hervorzubringen. O, wie ich mich sehnte, vor diesem schrecklichen Blick bedeckt und verborgen zu sein.“ (S. 98)

Dieses „grausame Gottesbild“, wie es hier und an vielen anderen Stellen ihres Werkes hervortritt, habe E. G. White zeit lebens unbewußt geprägt. Steininger sieht deshalb unter tiefenpsychologischem Aspekt ihr literarisches Schaffen als „immer wieder neue Antwort auf diese frühe, später abgewährte und verdrängte Gottesbedrohung“ (ebd.). Angst wird bei ihr, und später auch bei vielen Adventisten, zur Missionsmotivation. In extremer Form begegnet uns dies bekanntlich bei den auch aus der Millerschen Adventsbewegung hervorgegangenen Zeugen Jehovas.

Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten verdankt ihr endzeitliches Selbstverständnis auf der Grundlage der Lehre von der „dreifachen Engelsbotschaft“ (Offb. 14, 6–12) vor allem den Visionen E. G. Whites. Sie besaß den „Geist der Weissagung“, der den Adventisten einen „privilegierten Zugang zur Wahrheit“ (S. 102) garantierte. Das prägte im starken Maße adventistische Mentalität und ermöglichte eine entschiedene Abgrenzung von den christlichen Kirchen wie von der Welt, die im Gegensatz Sabbat-Sonntag gipfelte.

Das bleibende Vermächtnis E. G. Whites an die Gemeinschaft der STA ist ihr literarisches Werk. Durch ihre Schriften wirkt sie in erheblichem Maße normvermittelnd. Literatur wurde „zum Transmissionsriemen identitätsstiftender Verhaltens- und Denkmuster“ (S. 100). Literarisch ist Generationen von Adventisten immer wieder neu und authentisch auch das angstbesetzte, zu rastloser Aktivität motivierende Gottesbild E. G. Whites vermittelt worden. Ihre Bücher, meint Steininger, haben bis in die Gegenwart hinein stärkste Auswirkungen auf Weltbild und Theologie der Adventisten, „weil sie, unter Berufung auf ein göttliches Placet, die Neutralisierung von Widersprü-

chen dienen konnten und viele Jahre den notwendigen kollektiven Zielkonsens herbeiführten, der für E. G. White unbe- wußt auch in einer totalen Mobilma- chung missionarischer Energien bei gleichzeitiger Ich-Unterdrückung lag“ (S. 107). Beispiele für die von E. G. White geforderte Ich-Unterdrückung wer- den in reichem Maße, nicht zuletzt im Bereich Erziehung und Sexualität, vorge- führt. Interessant in diesem Zusammen- hang ist die These, „das adventistische Projekt ganzheitlicher Erziehung“ er- weise sich „ursprünglich als Sinnver- drängungs- und Bekämpfungsinstrument aus Furcht vor dem teuflischen Einfluß“ (151 f).

Aber bleiben wir bei dem zentralen Pro- blem, der Frage nach dem angstbesetz- ten Glauben und einem „grausamen“ Gottesbild bei E. G. White. Auch Steinin- ger sieht, und das mit Recht, daß der lie- bende und gnädige Gott in ihrem Werk durchaus seinen Platz hat. Der gnädige Gott steht seiner Meinung nach aber nicht im Zentrum ihrer Verkündigung. Das zeige sich nicht zuletzt im wichtig- sten und verbreitetsten ihrer Werke: »*Der große Kampf zwischen Licht und Finster- nis*« Hier wird die Heilsgeschichte von ihren Anfängen an bis zu ihrem Ende, an dem die ewige Seligkeit der Kinder Got- tes und die Vernichtung Satans und der Gottlosen in verzehrendem Feuer ste- hen, bis in viele Details hinein beschrie- ben. Auch wenn die endliche Vernich- tung Satans feststeht, bleibt seine Macht bis dahin außerordentlich groß und ist er bis zuletzt auch von den Kindern Gottes zu fürchten. Das individuelle Schicksal bleibt prinzipiell bis zuletzt offen.

Steininger spricht von einem „ängstigen- den Lebensgefühl, das in E. G. Whites Buch und in der adventistischen Psyche zur herrschenden Tonart wird“ (S. 132). Ihre Behauptung: Wer nicht ein entschie-

dener Nachfolger Christi ist, der ist ein Knecht Satans, hält er für sehr gefährlich, zumal für die jeweilige Zugehörigkeit sehr konkrete Kennzeichen genannt wer- den.

Die Botschaft E. G. Whites könne tiefe existentielle Ängste auflösen. „Ursache, für ihr an vielen Stellen angstbesetztes Welt- und Menschenbild, wie es sich in dem Buch »Der Große Kampf: spiegelt“, seien letztlich E. G. Whites Depressionen (S. 135). Ihre eigene Sozialisation biete dazu den Schlüssel. Sie reprodu- ziere „unbewältigte seelische Ängste...“, wenn sie von Satans unermüdlichen Kampf gegen die Menschen schreibt“. „Diese Angst ist jedoch nicht nur eine Angst vor Satan, sondern gleichzeitig eine Angst vor der Strafe Gottes,...“ (ebd.) Stimmt dies, und Steininger legt für seine Sicht der Dinge interessantes Mate- rial vor, dann stellt sich erneut die Frage nach der Bedeutung der Rechtfertigungs- botschaft für Leben und Werk E. G. Whites und des durch sie geprägten Adventis- mus. „Letztlich fehlt der Glaube an die umfassende Liebe Gottes, die Gerechtigkeit allein aus Gnade, die Bestimmung zum Leben, die Gewißheit des Heils in al- ler Ungewißheit.“ (S. 138) Aber E. G. White bekannte sich zur Rechtfertigungs- lehre, ist für sie eingetreten und hat die Rechtfertigungslehre ihrer Gemeinschaft erhalten. Die Frage, ob die Rechtferti- gungsbotschaft ihrem Wesen nach und damit in ihren befreienden Dimensionen erkannt wurde, stellt sich durch die Un- tersuchungen Steiningers neu. Wird die biblische Rechtfertigungslehre durch ad- ventistische Sonderlehren gleichsam in Ketten gelegt? Konnte die Rechtferti- gungsbotschaft im Gefüge adventisti- scher Sonderlehren wirklich zur Mitte ad- ventistischer Theologie und Frömmigkeit werden? Das sind Fragen, die im Kontext jeder konfessionellen Sonderprägung zu

stellen sind und nur differenziert beantwortet werden können.

E. G. White hat ihre Botschaft ausdrücklich unter die biblische Botschaft gestellt, ließ aber mit massivem prophetischem Anspruch keinen Zweifel daran, daß ihr Werk mit der Bibel voll übereinstimmt. Prophetin oder Erbauungsschriftstellerin, die ausgiebig Werke anderer benutzte? Diese Kontroverse darüber geht weiter. Der seit Jahrzehnten mehr oder weniger verdeckte inneradventistische Streit über diese Frage gewinnt angesichts einer zunehmenden Identitätskrise an Brisanz. Sein Ausgang wird wesentlich den Charakter des Adventismus in der Zukunft als fundamentalistische Gemeinschaft oder evangelische Freikirche bestimmen.

Befragungen junger Adventisten, das zeigt der empirische Teil der Arbeit Steiningers, lassen erkennen, in welchem hohen Maße zumindest der deutsche Adventismus im Übergang ist. Der Individualisierungsprozeß hat voll eingesetzt. Die Einheitsfiktion der Vergangenheit läßt sich nicht mehr aufrechterhalten, die Einheit nicht erzwingen. Alte Reflexionstabus verschwinden, kritikimmunisierte Traditionen lösen sich auf. In der jungen Generation fragt man nach der Alltagsrelevanz adventistischer Glaubens- und Lebensregeln und unterzieht sie einem Dauertest. Unter den Werteprioritäten der befragten jungen Adventisten steht Toleranz (77%) an erster Stelle. Das ist sensationell. Die Rangreihe adventistischer Glaubenslehren wird von der Wiederkunftserwartung angeführt (94%). Besonders aufmerken läßt, daß die eng mit der Autorität E. G. Whites verbundene Heiligtumslehre (Eintritt Jesu ins himmlische Heiligtum und Beginn des Untersuchungsgerichtes 1844) an 25. und damit letzter Stelle (12%) der Rangliste von Glaubenslehren steht, die für das Adventistsein als konstitutiv angesehen wer-

den. Auch wenn sich die empirischen Analysen nicht auf die Kerngemeinde stützen können, so haben sie zweifellos große „seismographische“ Bedeutung. „Die neuen Konfliktlinien verlaufen durchs Herz traditionell adventistischer Identität“ (S. 191) und berühren zentral das Werk E. G. Whites.

Mit seiner Studie will Steininger letztlich dem Adventismus den Weg in die Zukunft einer postmodernen Gesellschaft zeigen. Der Adventismus könne einen solchen Weg nur dann erfolgreich begehen, wenn er eine radikale Wende vollziehe, in deren Mittelpunkt eine entschiedene Abwendung von der wesentlich durch E. G. White geprägten Theologie der Angst und eine umfassende Zuwendung zu der Botschaft von der Liebe Gottes stehe. Die Gemeinschaft brauche auf E. G. White auch in Zukunft nicht zu verzichten, es sei noch viel an ihr als einer Frau, „die im 19. Jahrhundert sozialreformerische Ideen vertrat, die lange Zeit nicht in die Realität umgesetzt werden konnten“ (S. 252), zu entdecken. „Es käme also darauf an, die E. G. White-Rezeption neu zu akzentuieren und gleichzeitig die bestehende, oft verantwortungslose und fahrlässige Rezeptionsgeschichte einer tiefgehenden Kritik zu unterziehen, die E. G. White ihrer Aura entkleidete und sie in einem menschlichen Licht erscheinen ließe.“ Diese Forderung nach einer Historisierung der Theologie E. G. Whites, die auch an einer gewissen Entmythologisierung nicht vorbeikommt, sollte in den maßgebenden Kreisen des Adventismus gehört werden.

Das Ringen im Adventismus um die Bedeutung E. G. Whites erweist sich je länger, je mehr, das macht die bemerkenswerte Arbeit Steiningers erneut deutlich, als eine Schicksalsfrage des Adventismus, als ein Ringen um die Zukunft.

Helmuth Obst, Halle (Saale)

Physiker und Theologen im Gespräch. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, der auf dem Hintergrund neuer physikalischer und mathematischer Erkenntnisse wie der sog. „Chaostheorie“ nicht nur unter Experten auf ein immer breiteres Echo stößt, zeigt sich immer mehr als eine wichtige Herausforderung an Theologie und Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend.

Im Umkreis der »*Gesellschaft für Schwerionenforschung*« (GSI) und der evangelischen Kirchengemeinde in Wixhausen bei Darmstadt gibt es seit dem Frühsommer 1988 einen interdisziplinären Gesprächskreis, der sich monatlich trifft zu Gesprächen über gemeinsam interessierende Themen an der Schnittstelle zwischen Physik, Philosophie und Theologie. Der Gesprächskreis hat jeweils 6 Mitglieder aus dem naturwissenschaftlichen und dem theologisch-philosophischen Bereich; zu ihm gehören fünf evangelische Theologen und Pfarrer der Ev. Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) aus Darmstadt und Umgebung, eine Philosophin, ein Astronom, ein Mathematiker, eine Physikerin, zwei Experimentalphysiker der GSI und der derzeitige Präses der Landessynode der EKHN, der im „Hauptberuf“ Physikprofessor an der Gesamthochschule Kassel ist und selbst zu den Physikern gehört, die am Schwerionenbeschleuniger der GSI forschen.

Ziel des Gesprächskreises ist es, Brücken des Verstehens über die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu schlagen. An Themen wie „Zeit“, „Chaos“, „Entropie“, „Symmetrie“, „Einheit der Wirklichkeit“ zeigte sich im Gespräch, wie fruchtbar der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft sein kann und wie sehr das von Karl

Barth begründete beziehungslose Nebeneinander, das für Jahrzehnte das Verhältnis der Theologie zu den Naturwissenschaften kennzeichnete, überholungsbedürftig ist.

Höhepunkte in der Arbeit des Gesprächskreises waren die jährlichen öffentlichen Vorträge und Diskussionen in Wixhausen, zu denen namhafte „Brückenbauer“ zwischen Theologie und Physik eingeladen wurden, so etwa der Theologe und Religionsphilosoph *Michael von Brück* zum Thema »Chaos und Einheit der Wirklichkeit«, der Frankfurter Physiker und Philosoph *Hans-Dieter Mutschler* zum Thema »Physik, Religion, New Age – Versuch einer kritischen Bilanz« und der Münchner Systematiker *Wolfhart Pannenberg* zum Thema »Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens«. Sehr anregend war die Begegnung mit dem russischen Physiker *Viktor Pervushin*, der einen ähnlichen Gesprächskreis von Physikern und (russisch-orthodoxen) Theologen in Dubna (Rußland) leitet.

Nun hat sich gezeigt, daß das interdisziplinäre Gespräch, wenn es wissenschaftlichen und naturphilosophischen Ansprüchen genügen will, im Hinblick auf die Komplexität der Themen und die begrenzte Arbeitskraft des einzelnen Wissenschaftlers (der einzelnen Wissenschaftlerin) eine wichtige, beglückende, aber von einer einzelnen Gruppe nur schwer zu erfüllende Aufgabe ist.

Daher möchten wir, d. h. der Arbeitskreis »Physiker und Theologen im Gespräch«, gerne in Verbindung mit anderen Arbeitskreisen kommen, die ein ähnliches Ziel wie wir verfolgen und die beseelt sind von der Überzeugung, daß die Wahrheit unteilbar ist, d. h. auch, daß die völlige Trennung von naturwissenschaftlich und theologisch erkannter Wahrheit ein schmerzlicher und vorläufiger Zustand ist. Deshalb unsere Anfrage: Wo gibt es

ähnlich suchende und gesprächsinteresierte Gruppen und Kreise, die sich mit Grundlagenfragen im Grenzgebiet von Theologie und Naturwissenschaft beschäftigen? Wir sind dankbar für Hinweise und Rückmeldungen an: Synodalbüro der EKH, z. Hd. Herrn Prof. H. Gärtner, Postfach 4447, 64276 Darmstadt.

Stefan Kunz, Darmstadt

IN EIGENER SACHE

»Karlheinz Weißmann und die EZW«. Unter diesem Titel hat der SDR 1 am Sonntag, 5. 9. 1993, gegen 9.30 Uhr, eine Sendung ausgestrahlt, die eine Richtigstellung erfordert. Die EZW, auch der Unterzeichnende, wurden von der Rundfunkredaktion angerufen und haben sich geweigert, aus dem Stand, am Telefon und im O-Ton eine Stellungnahme zu ungelesenen Büchern und Artikeln Karlheinz Weißmanns abzugeben. Weißmann hatte im »Materialdienst der EZW« (4/91) einen kritischen Artikel über *»Neuheiden unter uns«* mit dem zutreffenden Satz abgeschlossen: „Hier tritt ... an die Oberfläche, was die biblischen Religionen immer als Widerpart zu betrachten hatten: der ‚Heide‘, ‚dient dem Geschöpf statt dem Schöpfer‘ ... (Röm 1,25).“ Ob Weißmann es an anderer Stelle versäumt haben sollte, sich ausreichend von rechtsradikalen Positionen zu distanzieren, wissen wir nicht. (Die Zitatenausbeute in der SDR 1-Sendung war äußerst dürftig.) Im Blick auf seine Mitarbeit im »Materialdienst« haben wir weder ihm noch uns etwas vorzuwerfen. hu

Zum Gedenken an Helmut Aichelin.

Es war im vielgenannten Jahr 1968, als Helmut Aichelin aus dem Tübinger Studentenwerk nach Stuttgart als neuer Leiter in die EZW kam und 12 Jahre seines Lebens der Weltanschauungsarbeit im Dienst der EKD widmete. Er brachte in sie sein persönliches Engagement für das Gespräch zwischen dem christlichen Glauben und der Welt der Naturwissenschaft und Technik ein. Ihm lag daran, im Gespräch mit der naturwissenschaftlichen Wahrheit jene „tiefere Wahrheit über Welt und Mensch“ zur Geltung zu bringen, um die der Glaube weiß.

Freilich wurde auch H. Aichelin mit neuen, unerwarteten Themen konfrontiert. An seinen EZW-Publikationen kann man den schnellen Wandel des Zeitgeistes nach 1968 ablesen: Abschied von der Aufklärung? (1970); Droge und neue Religiosität (1971); das Wiederaufwachen des Mythos (1974). Damals brauchte die Kirche eine auf solider Zeitanalyse basierende theologische Orientierung in einer verwirrenden, neuen Situation. Und dafür war H. Aichelin der richtige Mann. Er schuf eine gute Grundlage für eine christliche – und das heißt: dialogische – Apologetik, eine Grundlage auch für die weitere Arbeit der EZW, nachdem Aichelin als Prälat von Ulm in seine Landeskirche zurückgekehrt war.

Nun ist Helmut Aichelin während einer Reise im Heiligen Land im Alter von 69 Jahren plötzlich verstorben.

Unser Dank (und der Dank der EKD) gilt Gott, der seiner Kirche immer wieder engagierte Theologen schenkt; der Landeskirche, die ihn 12 Jahre für die EZW freigestellt hat; und nicht zuletzt seiner Frau und Familie, die die Last seines Amtes mitgetragen haben.

Buchbesprechungen

Carl Friedrich von Weizsäcker, »Zeit und Wissen«, Hanser-Verlag, München / Wien 1992, 1184 Seiten, 78,- DM.

Wenn ein Physiker über den Tellerrand seiner Fachwissenschaft hinausschaut und sich fragt, was sein Tun für das Ganze menschlichen Daseins bedeute, ist das allemal zu begrüßen. Wenn er dabei zum Philosophen wird, darf er sicher sein, das Interesse derer zu wecken, die zwar der Physik fernstehen, sich aber auch ihre Gedanken über die Stellung des Menschen im Kosmos machen. Und wenn er schließlich über Religion spricht, werden jene aufmerksam, die das Religiöse zum Mittelpunkt ihres Lebens gemacht haben. Insofern ist es gerechtfertigt, an dieser Stelle auf C. F. von Weizsäckers „opus magnum“, das jüngst erschienene Werk »Zeit und Wissen«, hinzuweisen.

Es ist ein umfangreiches Buch (ca. 1200 Seiten). Das läßt sich aus der Gewichtigkeit des Themas begründen. Alles menschliche Dasein ist zeitlich bedingt: kein Augenblick bleibt stehen; jedes Jetzt verfliegt, kaum daß es eingetreten ist; wir sehen unser Leben als endlich, als schmale Spanne zwischen Geburt und Tod, und überdies haben wir gelernt, daß alles in der Natur vergänglich ist, vom kleinsten Einzeller bis hin zu den durch das Universum wirbelnden Galaxien. Aber wir versuchen auch, der allgemeinen Vergänglichkeit zu entrinnen, sehen uns nach Bleibendem. Wir versu-

chen, die Erfahrungen unseres kurzen Lebens an die Nachfolgenden weiterzugeben, bauen Traditionen auf, sammeln Wissen und Erkenntnis, halten der Flüchtigkeit des Einzelnen die Konstanz des Allgemeinen entgegen. So hat es die abendländische Wissenschaft seit ihrem Ursprung bei den Griechen getan; so verfährt sie noch heute. Doch damit entsteht eine Spannung: die zwischen ständig verrinnender Zeit und dem, was Dauer beansprucht. Daß eins und eins zwei sind, stimmt nicht nur heute, sondern immer, und daß ein Ding nicht in gleichem Sinne rund und eckig sein kann, beansprucht als „Satz vom Widerspruch“ eine zeitlose Geltung: die Geltung des Logischen. Ist also die Wissenschaft der Hort des Zeitlosen?

Von Weizsäckers Buch unternimmt den groß angelegten Versuch, die Spannung zwischen Zeitlichem und Bleibendem dadurch zu überwinden, daß die Formen des Wissens, zumal des naturwissenschaftlichen, in die Zeit zurückgeholt werden. Anders gesagt: Es versucht zu zeigen, daß im Wissen selbst die Zeitlichkeit nistet und aus ihm nicht vertrieben werden kann. Dieser Ansatz bestimmt den Aufbau des ganzen Werkes. Es ist in zwei Teile gegliedert: Zunächst wird von der Mathematik über Logik und Physik bis hin zu Religion und Philosophie der Rahmen für mögliches Wissen gespannt, aber von der Buchmitte an beginnt in Reflexionen und Berichten ein zeitlich orientierter Gang durch die Lebens- und Erlebensabschnitte, in denen der Autor seine wesentlichen Anregungen, Einsichten und Resultate gewonnen hat. Dabei liegt die Meinung zugrunde, daß beide Teile innig aufeinander bezogen seien; der Leser sollte sie „im Kreisgang“ durchmessen, immer wieder zwischen ihnen hin- und herpendeln, so daß er gar nicht erst in das Mißverständnis gerät, ein

Werk zu studieren, das geradlinig und gleichsam abstrakt-hierarchisch von festen Anfängen aus ein zeitloses System des Wissens aufbaut. Also kein Lehr-, sondern viel eher ein Buch voller Geschichte und Geschichten.

Ein Buch dieser Struktur könnte faszinierend sein, wenn der Autor es so durchgestaltete, daß seine Abschnitte sich wechselseitig ergänzen und interpretieren. Bei dem vorliegenden Werk ist das leider nicht der Fall. Von Weizsäcker betont selbst, ihm habe die Kraft gefehlt, aus den vielen Teilen ein Ganzes zu machen; tatsächlich ist »Zeit und Wissen« ein Sammelsurium der verschiedensten Aufsätze, Skizzen, Entwürfe, Gelegenheitsarbeiten und privater Notizen; sogar wenig überzeugende poetische Versuche aus der Jugendzeit des Autors werden vorgestellt! Ein Ganzes ist dabei nicht entstanden, eher ein Gemenge, durch das sich der Leser wie durch einen Grießbrei hindurchfressen muß, ohne doch auf das erhoffte Schlaraffenland zu stoßen. Vieles wiederholt sich in ärgerlicher Monotonie, manches bricht einfach ab, ohne irgendwo eine Fortsetzung zu finden, und an einen bestimmten Leserkreis hat der Autor offenbar gar nicht gedacht, als habe er das Buch nur für sich geschrieben. Es gibt Abschnitte, die auch dem Laien sehr einfach und anschaulich physikalische bzw. philosophische Zusammenhänge klarmachen können, aber die zentralen Partien zur modernen Physik verlangen, daß der Leser mit n-dimensionalen Hilbert-Räumen, Lie-Gruppen und SU_2 -Symmetrien selbstverständlichen Umgang pflegt; sonst versteht er überhaupt nichts. Andererseits kommen manche Kapitel nicht über den Aussagegehalt allgemeiner Lexikonweisheiten hinaus, z. B. wo der Autor sich über Moral, Kunst und Religion ausläßt. Vielleicht darf man von Weizsäcker solche Mängel seines Werkes nicht per-

sönlich ankreiden; die Hauptschuld an dem unausgeglichene, diffusen Charakter des Buches liegt beim Verlag. Man hat dort offenbar gemeint, alles zusammenkratzen zu müssen, was noch in den Schubladen des alternden Autors herumlag; das Renommee des Namens von Weizsäcker würde schon dafür sorgen, daß das Buch seine Käufer findet. Es ist traurig, wie dadurch ein guter Ruf beschädigt wird.

Aber ganz unschuldig ist der Autor an der Misere seines Werkes nicht. Er hatte sich mehr vorgenommen, als er leisten konnte. Angestrebt war der Kreisgang, in dem die zeitliche Struktur des Wissens sichtbar werden sollte. Tatsächlich hält sich das Buch jedoch – wenigstens in seinem ersten Teil – an die wohlbekanntere Hierarchie von der Logik zur Mathematik, von der Mathematik zur Physik, von der Physik zur Biologie, und dann wird angehängt, was zur Vertiefung führen soll: ein bißchen über den Menschen (Anthropologie), ein bißchen über Kultur. Dabei macht sich besonders bemerkbar, daß der Autor im Grunde seines Herzens konventionell bleibt. Was er z. B. zur Kunst zu sagen weiß, orientiert sich einseitig am klassischen Schönheitsbegriff und könnte vor hundert Jahren geschrieben sein. Nicht viel anders fällt die Deutung der Philosophie aus. Wie hart das „Denken des Denkens“ heute um sein eigenes Selbstverständnis ringen muß, wird nirgendwo deutlich. Die Welt des Geistes ist für von Weizsäcker eine im wesentlichen heile, unangefochtene Welt.

Aber wie steht es um das Hauptanliegen des Autors, im Wissen selbst das Zeitliche sichtbar machen zu wollen? Wenn hinter den mathematischen Naturwissenschaften das Logische steht, dann müßte in ihm die Zeit eine zentrale Rolle spielen, und immer wieder wird in dem Buch

das Versprechen laut, eine „zeitliche Logik“ liefern zu wollen. Es gibt auch ein entsprechendes Kapitel (I.6.4: Aufriß der zeitlichen Logik). Aber wenn man genau hinsieht, handelt es sich gar nicht um Logik, sondern um eine Analyse der Sprache und ihres Gebrauchs der Zeitmodi. Da werden z. B. präsensische, perfektische und futurische Aussagen unterschieden, was nicht gerade neu ist. Für von Weizsäcker ist Wirklichkeit eine Sache von Ereignissen, die Fakten schaffen (perfektisch); solche Fakten eröffnen Möglichkeiten (futurisch), und von da aus schlägt von Weizsäcker eine Brücke zur Quantenphysik, die es mit Wahrscheinlichkeiten zu tun hat, also auch mit dem, was noch aussteht. Was an solchen Zusammenhängen nicht nur deskriptiv, sondern „logisch“ ist, wird nie recht deutlich, und die angekündigte „Durchführung der zeitlichen Logik“ kommt über Notizen nicht hinaus (vgl. I.5). So bleibt das Buch auch in seinem Kern fragmentarisch.

Natürlich steht der Mensch als sich verhaltendes, handelndes Wesen im Fluß der Zeit. Wenn er denkt, ist das ein zeitlicher Vorgang, aber deswegen ist die Logik als abstrakte Struktur des Denkens noch lange nichts Zeitliches. Genauso beim Zählen: Wenn wir die Folge 1-2-3-4-5 ... durchgehen, tun wir das in zeitlichem Nacheinander. Aber deswegen ist die Mathematik keine Form des Zeitlichen –: Wenn sie es wäre, müßte das anders begründet werden. Und schließlich ist Erkenntnis nicht dadurch zu verstehen, daß man sie als biologische Anpassungsleistung des Menschen an seine Umwelt interpretiert. Von Weizsäcker orientiert sich in dieser Hinsicht an der evolutionären Erkenntnistheorie; mehrfach wird deren Ahnherr Konrad Lorenz genannt. Doch dabei wiederholt sich die Verwechslung von Entwicklung und Geschichte, der von Weizsäcker

schon früher verfallen ist (in seinem Bändchen »Die Geschichte der Natur« von 1948). Was in der Natur geschieht, steht unter anderen Kategorien als das Geschehen der Geschichte; z. B. muß der geschichtlich Handelnde verantworten, was er tut, aber man wird kein Blatt, das vom Baume fällt, wegen seines Fallens zur Rechenschaft ziehen. Die Welt menschlichen Geschehens baut nicht kontinuierlich auf Naturgeschehen auf, sondern hat ihre eigene Ontologie. Das wird bei von Weizsäcker nirgendwo deutlich, sondern da geht es recht stetig von der Naturwissenschaft weiter in die Bereiche von Anthropologie, Kultur, Moral, Kunst, Religion und Philosophie, ganz im Sinne des hierarchischen Denkens, dem der Autor eigentlich entgegen möchte.

Daß er ihm nicht entgeht, liegt an einem Satz, der als Glaubensaxiom im Buch versteckt ist: Alles hängt mit allem zusammen! Dieser Satz wird nie ausdrücklich begründet, sondern schlichtweg behauptet. Er führt zum holistischen Denken, das in der sog. Postmoderne verfochten wird, das aber in jener Nacht mündet, in der alle Katzen grau sind. So ist es kein Zufall, daß von Weizsäcker in dem der Religion gewidmeten Kapitel für das Christentum kaum mehr als die Bergpredigt anführt, sich aber wortreich über Hinduismus, Buddhismus und schließlich über Meditation ausläßt. Man erfährt dabei nichts Neues; nur die Akzentuierung ist aufschlußreich. Fast hymnisch wird die „innere Meeresstille“ gerühmt, die der Meditierende angeblich erreicht; von den psychischen Gefahren des Meditierens ist nicht die Rede. Für von Weizsäcker stellt sich dann, wenn alles mit allem zusammenfließt und die Meditation den Strom der Logik abschneidet, die Frage nach dem Ganzen des Seienden als Frage nach der „Weltseele“; Plotin ist da-

bei sein Orientierungspunkt. Am Ende entläßt das Buch, das die Endlichkeit menschlichen Wissens aufzeigen wollte, den Leser mit Orakelsprüchen über unendliche Freude und unendliches Leid: „Dem sollte die meditative Bereitschaft dienen.“

Von Weizsäcker hatte einmal als Physiker begonnen, mit beachtlichen Arbeiten zur Energieerzeugung im Sonneninneren und zur Quantenphysik. Er ist dann den Weg in die Philosophie gegangen, aber je weiter ihn dieser Weg führte, desto unklarer wurden die Konturen. Das vorliegende Buch läßt den Verdacht aufkommen, daß der Weg eine Sackgasse war, kein „Holzweg“ im Sinne Heideggers. Und vielleicht war es das Überflüssigste Buch, das von Weizsäcker bzw. sein Verlag je geliefert haben.

Bruno Heller, Wyk auf Föhr

Hans Michael Baumgartner (Hg.), »Verführung statt Erleuchtung. Sekten, Scientology, Esoterik« Patmos Verlag Düsseldorf 1993, 163 Seiten, 26,- DM; 27,- Fr.

Aktuelle Religions- und Weltanschauungsfragen bilden die Themen dieses kleinen Sammelbandes: Er dokumentiert die Beiträge zweier Studientage der *Katholischen Akademie in Bayern*, in deren Schriftenreihe er als Band 148 erschienen ist. Wie der Herausgeber im Vorwort betont, will vorgebrachte Kritik nicht als Diffamierung verstanden sein. Vielmehr bestehe im argumentativen Aufweis des Irrtums und der daraus sich ergebenden Verblendung die Alternative zu Verunglimpfung und Gewaltanwendung. In bewährter Weise führt zunächst *Bernhard Grom* in das „Menschen- und Weltbild heutiger Esoterik“ ein, um in einem

zweiten Beitrag trefflich über den Spiritismus und seine Gefahren zu informieren. Seine formelhafte Aussage, die Esoterik wolle „Intuition statt Reflexion“, verkürzt freilich den Blickwinkel: So einfach machen es die schriftstellerisch und philosophisch nicht selten engagierten Okkultisten den kirchlich-theologischen Apologeten nicht!

Was *Michael Haupt* über „Sekten und esoterische Bewegungen“ referiert, führt mehr in die Breite als in die Tiefe. Das Kriterium zur Unterscheidung zwischen „neuen Jugendreligionen“ und „New Age“ in der Frage zu sehen, ob ein Guru bzw. Buddha verehrt werde oder nicht, bleibt unscharf. Auch sein Votum, die Selbsteinschätzung einer Gruppe als „Religionsgemeinschaft“ sei jedenfalls hinzunehmen, da es keine Gesetzesgrundlage für entsprechendes Bezweifeln gebe, ist nicht zutreffend und angesichts des Anspruchs von Scientology bedenklich.

Hans Michael Baumgartners kritischer Aufsatz über die Anthropologie und Ethik der Scientology-„Kirche“ liefert eine Analyse der weltanschaulichen Grundlagen bei Ron L. Hubbard, dessen Geburtsjahr er allerdings falsch angibt: 1911 muß es heißen (statt 1913). Die „inhumane Praxis“ innerhalb der „Bewegung“ und ihr „faschistoides Gedankengut“ werden scharf kritisiert. Bei Hubbard sei die Freiheit des Menschen so verstanden, daß sie erst als Resultat einer Manipulation erscheine. Weil die Differenz zwischen endlichem Geistwesen und absolutem Gott überwindbar sei, liege ein „eindeutig gnostisches Menschenbild“ vor. Letzteres ist allerdings nur bedingt richtig – sofern man nämlich bedenkt, daß es sich bei Hubbards Philosophie um eine gleichsam säkularisierte Gnosis handelt, mit anderen Worten: daß die Identität des befreiten Menschengestes mit dem Göttlichen bei Hubbard

nicht das Absolute schlechthin im Blick hat.

Ruth Dölle-Oelmüller nimmt zum Schluß den Wissenschaftsanspruch von Scientology philosophisch unter die Lupe. Sie kritisiert die „neue Religion“ insbesondere wegen ihrer nicht überzeugenden Antwort auf letzte Fragen. „Alle Probleme, mit denen sich der denkende, leidende und hoffende Mensch in seinem Leben konfrontiert sieht, werden auf technische, rationalistische beschränkt und d. h. de facto beseitigt.“ Ihre Analyse des religiösen Anspruchs bei Scientology neigt allerdings zu Vereinfachungen des schillernden Phänomens, das sich mit dem Gegensatzpaar „monotheistisch – nichttheistisch“ schwerlich hinreichend erfassen läßt. Ungeachtet dessen verdienen es ihr Versuch und der der anderen Beiträge, dem Leser empfohlen zu werden in einer Zeit, in der auf eingehendere weltanschauliche Reflexionen offensichtlich immer weniger Wert gelegt wird. th

Martin Baumann, »Deutsche Buddhisten: Geschichte und Gemeinschaften«, diagonal-Verlag, Marburg 1993, 29,80 DM.

Der Buddhismus ist in Deutschland immer noch keine Religion der Massen, aber er ist – an Zahl seiner Bekenner und an Vielfalt seiner Ausprägungen – im Wachsen begriffen. Es ist darum zu begrüßen, daß sich Promovenden dieses Themas annehmen und daß Baumanns religionswissenschaftliche Dissertation jetzt gedruckt vorliegt, ein knappes Jahrzehnt nach K.-J. Notz' Dissertation »Der deutsche Buddhismus in seinen Selbstdarstellungen« (1984). Notz fragte vor allem nach den Abgrenzungsstrategien, mit denen diese Religion in der deutschen Um-

gebung ihr eigenes Profil zu gewinnen suchte. Baumann geht es primär um Anpassungsprozesse, aus denen ein eigenständiger westlicher Buddhismus hervorgehen kann. Dieser Ansatz hat problematische Konsequenzen, wie noch zu zeigen sein wird.

Auf der Basis schriftlicher Dokumente sowie von Interviews und Gesprächen vermittelt Baumann eine Fülle von Informationen über die unterschiedlichen Phasen der Buddhismus-Rezeption, über Personen (Paul Debes, Sylvia Wetzel u. a.) und Organisationen, Gruppen und Gemeinden. Er analysiert, unter Zuhilfenahme von Tabellen, Herkunft, Hintergrund und Motive für Übertritte zur Religion des Buddha sowie die Auseinandersetzung mit dem westlich-christlichen Kontext und mit Zeitthemen. In den beiden letzten Kapiteln zieht er, mit erheblichem Theorieaufwand, das Fazit: Vier westliche Buddhismus-Interpretationen werden dargestellt (rationalistisch, gesellschaftspolitisch, feministisch, integrativ) und verschiedene Typen des Wandels und der Anpassung beschrieben.

Die Theorieprobleme mögen der Fachdiskussion überlassen bleiben. Was hier interessiert, ist die Frage, ob der Leser ein stimmiges Bild des deutschen Buddhismus erhält. In dieser Hinsicht bleiben trotz der Fülle wertvoller Informationen Wünsche offen:

1. Thema der Arbeit sind die deutschen Buddhisten, nicht der Buddhismus mit-samt seiner Ausstrahlung weit über den Kreis seiner Bekenner hinaus, personifiziert von ihrem größten Sympathieträger, dem Dalai Lama. Dieser Aspekt ist der thematischen Selbstbeschränkung zum Opfer gefallen. Wichtige Themen wie „Zen für Christen“, buddhistische Meditation im Kontext von Therapie und trans-personaler Psychologie werden nur am Rande erwähnt und fehlen im (ansonsten

hilfreichen) Stichwortregister. (Übrigens fehlt auch das Stichwort „Lama“).

2. Obgleich Baumanns eigene Statistik die Stärke des hiesigen *tibetischen* Buddhismus ausweist, findet dieser keine ausreichende Würdigung. Seine dezidiert *religiöse* Interpretation des Buddhismus und seine entschlossene *Unangepaßtheit* an die säkulare Umgebung scheinen nicht in Baumanns Konzept zu passen. Sie kommen jedenfalls im Gesamtbild zu kurz und treten hinter eher marginalen Phänomenen wie den hierzulande kaum vertretenen »Freunden des Westlichen Buddhistischen Ordens« ungebührlich zurück. (Anagarika Govinda und sein »Arya Maitreya Mandala« dagegen werden in ihrer Bedeutung mit Recht herausgestellt.) Nun stand das letzte Jahrzehnt buddhistischer Ausbreitung ganz im Zeichen tibetischer Lamas und Karma-Kagyü-Missionare wie *Ole Nydahl*. Seitdem stimmt die üblich gewordene Darstellung des westlichen Buddhismus als einer rationalen, humanistischen, mehr oder weniger „unreligiösen“ Religion einfach nicht mehr. Baumann steht noch zu sehr im Banne dieses überholten Bildes des deutschen Buddhismus. In diesem Zusammenhang steht auch der Seitenhieb (S. 262) gegen die „Sektenexperten“ und deren Kritik an bestimmten Praktiken der Karma-Kagyü-Gruppen. Vor überzogener und verallgemeinernder Kritik ist in der Tat zu warnen. Inzwischen hat aber in Dharamsala sogar eine Konferenz von Vertretern des westlichen Buddhismus sich gegen gewisse Mißstände gewandt, z. B. dagegen, daß Lamas ihre westlichen Schülerinnen sexuell mißbrauchen. Jede Religion bedarf der Kritik und Selbstkritik, freilich auch das Christentum! Man muß den deutschen Buddhismus auch gegen Baumanns „Vorwurf in Schutz nehmen, er habe sich christlichen Interessevertretern

unkritisch angepaßt“, als er sich vor einigen Jahren von der Rajneesh-Bewegung und deren Mißbrauch der buddhistischen Zufluchtsformel distanzierte. Der Religionswissenschaftler verletzt seine selbstverordnete Neutralitätspflicht, wenn er den deutschen Buddhisten eine gemeinsame Frontstellung zusammen mit umstrittenen Gruppierungen gegen die Kirchen nahelegt.

Trotz dieser Anfragen ist Baumanns Buch ein informativer Beitrag zur Geschichte und Gegenwart des deutschen Buddhismus. Wer darüber hinaus einen lebendigen Eindruck buddhistischer Persönlichkeiten und Gruppierungen in Deutschland sucht, sei verwiesen auf *Hellmuth Heckers* in mehreren Auflagen erschienene und von der DBU herausgegebene Chronik »Buddhismus in Deutschland« sowie auf seine »Lebensbilder deutscher Buddhisten« (Konstanz 1990 und 1992), ferner auf die von der DBU herausgegebene Schrift »Die Deutsche Buddhistische Union (DBU) und ihre Mitglieder in Selbstdarstellungen« (München 1991). Zu loben ist das von *M. und U. Two-ruschka* herausgegebene Handbuch »Religionen der Welt« (Gütersloh/München 1992), das ausführliche Länderdarstellungen zu den Religionen enthält, z. B. eine solche über den deutschen Buddhismus aus Baumanns Feder. hu

Was will Eugen Drewermann?



Reinhold Gestrich
**Eugen Drewermann –
Glauben
aus Leidenschaft**
Eine Einführung in seine Theologie
Quell

Reinhold Gestrich
**Eugen Drewermann –
Glauben aus Leidenschaft**
Eine Einführung in seine
Theologie
144 Seiten. Kartoniert
DM 16,80

Was will Eugen Drewermann?
Dieses Buch gibt Auskunft:
konzentriert und allgemein-
verständlich.

Reinhold Gestrich konzentriert sich auf die Frage: Was versteht Drewermann unter »Glauben«? – Glauben aus der Kraft der inneren Bilder – Glauben aus leidenschaftlich bewegter Existenz – Glauben mit einem gesunden Ich – Glauben – Überwindung der Angst durch Vertrauen – Glauben und Heilung. Gestrich arbeitet klar und allgemeinverständlich die wichtigsten Einflüsse heraus, die Drewermann in seinem Denken verbindet: die Tiefenpsychologie C.G. Jungs, die Existenztheologie Kierkegaards und die Psychoanalyse Freuds. Dann erläutert er das Glaubensverständnis Drewermanns und zeigt, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind für christliche Existenz, für das Verständnis von Kirche und in der Arbeit der Seelsorge.

Unsere Bücher erhalten Sie
in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10



Quell Verlag

Atheisten, Buddhisten, Christen, Juden, Muslime – von welchem Gott reden wir?



Johannes Weiß (Hg.)

Von welchem Gott reden wir?

Gotteswahrnehmungen

Quell

Johannes Weiß (Hg.)
**Von welchem Gott
reden wir?**
Gotteswahrnehmungen
192 Seiten
Kartoniert. DM 26,80

Unsere Bücher erhalten Sie
in jeder Buchhandlung.
Ausführliches Verlagsprogramm
vom Quell Verlag · Postfach 10 38 52
7000 Stuttgart 10

Hier kommen Menschen unterschiedlichen Glaubens zu Wort, die es sich mit ihrem Reden von Gott nicht leicht machen. Sie fragen nach Gott im Widerspruch, im Zweifel, im Leid, in Schuld, in Glauben und Hoffnung. Die sehr persönlich gehaltenen Beiträge fordern zu eigenen Antworten heraus. Das Buch schenkt Vertrauen, mit Menschen anderen Glaubens von Gott zu reden.

Beiträge von Günther Adler,
Smail Balic, Joel Berger,
André Brie, Christian Schäfer,
Fuad Kandil, Detlef Kühn,
Pinchas Lapide, Rut Rohrandt,
Susanne Rummel, Karl Schmied,
Johannes Weiß, Martin
Weyer-Menkhoff.

 **Quell Verlag**

