

Überanstrengung der Hoffnung

Die Herausforderung des Christentums durch gesellschaftliche Utopien

Von Rupert Hofmann, Regensburg

Den folgenden Überlegungen liegt die These zugrunde, daß es sich bei den verschiedenen Erscheinungsformen der gegenwärtig immer stärker um sich greifenden sogenannten Neuen Religiosität mit der New-Age-Bewegung als ihrer Speerspitze um nichts eigentlich Neues, sondern lediglich um Metamorphosen innerhalb eines umfassenderen Prozesses handelt, der seit dem Hervorbrechen *westlicher Kulturrevolution* Mitte der sechziger Jahre nicht mehr zur Ruhe gekommen ist. Diese Kulturrevolution scheint mir in ihrem Kern der Ausdruck eines Utopismus zu sein, bei dem es nur in zweiter Linie darauf ankommt, in welchem Gewande er auftritt, sei es nun rot oder grün, oder eben neuerdings im Sternzeichen des Wassermanns aquamarinblau.

Unter Utopismus verstehe ich dabei eine Weltanschauung, die sich von der quasi-religiösen Gewißheit nährt, daß ein künftiger gesellschaftlich-politischer Idealzustand durch gehörige Anstrengung menschlicher Kräfte tatsächlich hervorgerufen werden könne. Die Forderung des Atheisten Ludwig Feuerbach gewinnt damit heute ganz neue Aktualität: »Religiös müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion werden.«¹ Hervorstechendstes Charakteristikum dieser Weltanschauung ist einerseits der leidenschaftliche Protest gegen das »Bestehende«, im Grunde die Empörung darüber, »daß die Welt so ist, wie sie ist«², und andererseits die Verheißung einer heilen Welt, welche es durch gemeinsame Anstrengungen aller Menschen guten Willens zu schaffen gilt. Politische Utopie in diesem Sinne zielt »auf die vollständige Verwirklichung eines absolut gelungenen Lebens aus eigenem menschlichen Vermögen in der irdischen Welt«³.

Der kulturrevolutionäre Utopismus nahm bekanntlich zuerst eine rote Färbung an. Ernst Bloch und Herbert Marcuse waren es vor allem, welche die im Marxismus verborgenen utopischen Elemente erneut ans Licht beförderten.

¹ »Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie« in: *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl. Stuttgart ²1959, Bd. II, S. 215ff., hier S. 219.

² Nikolaus Lobkowicz, »Marxismus – Realität und Illusion« in: *kontinent* 9 (1983), H. 4, S. 11ff., hier S. 20.

³ Alexander Schwan, »Vom totalitären Geist der Utopie« in: Konrad Löw (Hrsg.), *Totalitarismus*, Berlin/München 1988, S. 157ff., hier S. 157.

Während nun der Utopismus Blochs in besonderem Maße auf die verschiedenen Strömungen politischer Theologie gewirkt hat, findet der Utopismus Marcuses seine Fortsetzung vor allem in der Alternativ- und New-Age-Bewegung. Ehe ich auf diese letztere Entwicklung in einem II. Teil näher zu sprechen komme, möchte ich zunächst in einem I. Teil die Verbindungslinien ausziehen, welche zwischen der »Hoffnungsphilosophie« Ernst Blochs und denjenigen Spielarten politischer Theologie bestehen, welche es in irgendeiner Weise mit dem Marxismus halten.

I. Vom Neomarxismus zur politischen Theologie

Ernst Bloch kommt bei der Herausbildung der neuartigen Verbindung von Christentum und Marxismus eine Schlüsselstellung zu. Er nimmt die im Marxismus wirksamen chiliastischen Motive positiv auf, d. h. dessen Erwartung eines »tausendjährigen Reiches der Freiheit«⁴ als eines künftigen innergeschichtlichen Vollkommenheitszustandes. Schon frühzeitig hatte er den mittelalterlichen Chiliasten Thomas Münzer wieder zu Ehren gebracht, indem er ihn als Theologen der Revolution und damit sozusagen als anonymen marxistischen Revolutionär deutete⁵. Als dann das Tausendjährige Reich auf ganz andere Weise Gestalt annahm, als es sich Bloch erträumte, bestritt er vom Moskauer Exil aus den Nationalsozialisten das Recht, die Vision des »Tausendjährigen Reiches« für sich in Anspruch zu nehmen, und reklamierte sie stattdessen für die marxistische Hoffnung auf eine kommunistische Gesellschaft der Zukunft⁶.

Nach Bloch leben wir in einer Welt des »Noch-Nicht«, einer Welt, die indessen eine verborgene Tendenz auf ein irdisches Paradies als den Endzustand der Geschichte hat. Bloch betont daher die Fähigkeit des Menschen zur »*Transzendenz*« und versteht darunter die Überschreitung der Grenzen menschlichen Daseins auf Zukunft hin. Hoffnung ist für Bloch »eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt«⁷ und Zukunft »eine reale, in den Dingen und im menschlichen Verhältnis zur Welt verborgene Möglichkeit«⁸.

Auf der Grundlage dieser Vorannahmen konstruiert Bloch eine religiöse Hoffnungsgeschichte, wobei es ihm darum zu tun ist, sein eigenes durch und durch atheistisches Hoffnungsdenken als die eigentliche Form von Religion auszuweisen.

⁴ Friedrich Engels, »Schelling und die Offenbarung« in: MEGA I, Bd. 2, S. 227. – Karl Marx vermeidet das Attribut »tausendjährig« und spricht statt dessen vom »wahren Reich der Freiheit« in: *Das Kapital*, Bd. 3 (= MEW 25), S. 828.

⁵ *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921 (²1962) = *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. M. ²1969.

⁶ »Zur Originalgeschichte des Dritten Reiches« (Moskau 1937) in: *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1962, S. 126 ff.

⁷ *Das Prinzip Hoffnung* (PH), Frankfurt a. M. 1959 = *Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 5.

⁸ Leszek Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, Bd. 3, München ²1981, S. 466.

Demnach gilt es erst einmal, das Christentum aus der Zwangsjacke der kirchlichen Überlieferung zu befreien. Die Kirchen nämlich, belehrt uns Bloch, haben das Christentum in seiner zweitausendjährigen Geschichte gründlich mißverstanden, wo nicht verfälscht. In Wahrheit hätten wir es bei dem Christus-Glauben eben mit einer religiösen »Utopie« zu tun. Demnach habe Jesus »kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt«, »ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott«, in welchem alle Wunschträume der Menschheit ihre Erfüllung finden werden. »Die Herrlichkeit Gottes wird (so) zu der der erlösten Gemeinde«, oder anders formuliert: »Eritis sicut Deus ist die Frohbotschaft des christlichen Heils«⁹.

Vor dem Hintergrund einer solchermaßen auf den Kopf gestellten herkömmlichen christlichen Theologie kann Bloch den bemerkenswerten Satz formulieren: »Atheismus ist . . . so wenig der Feind religiöser Utopie, daß er deren Voraussetzung bildet: ohne Atheismus hat Messianismus keinen Platz«¹⁰, oder noch pointierter: »Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein«¹¹.

Das Gros der Christen hat diesen Zusammenhang nun freilich bis heute nicht so recht begriffen, doch wurde das »Reich Gottes auf Erden« immerhin bei wenigen Außenseitern zum »revolutionären Zauberwort«¹². Besonders hat es Bloch in dieser Hinsicht neben Thomas Münzer der um gut 300 Jahre ältere Zisterzienserabt *Joachim von Fiore* angetan. Joachim glaubte in der Tat, den verborgenen Sinn der Heiligen Schrift für das Verständnis der Geschichte und zu Prognosen ihrer künftigen Entwicklung nutzbar machen zu können und zwar so, daß er das Symbol der göttlichen Dreifaltigkeit auf den Ablauf der Menschheitsgeschichte anwandte. Auf diese Weise wurde das Tausendjährige Reich der Geheimen Offenbarung des Evangelisten Johannes zu einem »Dritten Reich« des Heiligen Geistes, dessen Anbruch Joachim für die nahe Zukunft erwartete. In der Deutung Blochs: »Das ist die eigentliche Kühnheit Joachims; er hat die aufs Jenseits fixierten Blicke auf eine irdische Zukunftszeit ausgerichtet und sein Ideal nicht im Himmel, sondern auf der Erde erwartet«¹³.

In der Gegenwart soll der mittlerweile säkularisierte Chiliasmus vornehmlich dazu dienen, *Theologie* und *Materialismus* miteinander zu versöhnen¹⁴. Er ist freilich gleichzeitig dazu bestimmt, das Sowjetsystem zu verklären, indem Bloch der Westkirche das Christentum der Ostkirche entgegensetzt, in welcher angeblich der Genius Joachim von Fiore fortlebt und im Bolschewismus weiterwirkt. Dieser

⁹ PH (FN 7), S. 1490, 1413, 1504.

¹⁰ Ebd., S. 1413.

¹¹ *Vorspruch zu Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a.M. 1968 = *Gesamtausgabe*, Bd. 14.

¹² PH (FN 7), S. 590.

¹³ Originalgeschichte (FN 6), S. 136.

¹⁴ *Gesamtausgabe*, Bd. 10 (1969), S. 268ff.

begründet nämlich nach dem »zweiten oder Pfaffenreich« in Gestalt der römischen Kirche mit der Oktoberrevolution »das dritte (Reich), das in der Sowjetunion anfängt zu beginnen und von der Finsternis nicht begriffen wird«^{14a}, denn »ubi Lenin, ibi Jerusalem«¹⁵, – wo Lenin ist, da ist auch das neue Jerusalem zu finden.

Obwohl Blochs materialistische Hoffnungsmetaphysik, wie der polnische Philosoph Kolakowski schreibt, in ihrer Verstiegenheit einer christlichen Philosophie eigentlich »als ein Ausdruck wahnwitziger Hoffart erscheinen« müßte¹⁶, fanden sich alsbald christliche Theologen, welche Blochs Zukunftsvisionen bereitwillig adaptierten, mit einigen obligaten Vorbehalten, versteht sich, die jedoch angesichts der Übereinstimmung im übrigen und vor allem im Hinblick auf das praktische Ergebnis kaum zu überzeugen vermögen¹⁷. Inzwischen hat sich ausgehend von der christlich-marxistischen Grundoption der Gründerväter eine regelrechte messianische Bewegung entwickelt, die nicht nur die Konfessionsgrenzen überschreitet, sondern auch nichtchristliche, ja atheistische Weltanschauungen bewußt einbezieht und die sich offenbar für eine Verbreitung in Afrika und Asien ebenso eignet¹⁸, wie sie von Anfang an in Europa, insbesondere in Westdeutschland, Fuß fassen konnte¹⁹. So hat man denn auch von christlicher Seite den Begriff der Ökumene als »weltweite messianische Bewegung von Christen und Nichtchristen« neu zu definieren begonnen²⁰.

Innerhalb der christlich-marxistischen Utopie wird das Mischungsverhältnis von christlichen und marxistischen Elementen von Fall zu Fall variieren, aufs Ganze gesehen aber handelt es sich um das folgende gedankliche Grundmuster: Die »christliche Hoffnung« ist keine andere als die allgemein menschliche auf Befreiung von den Übeln dieser Welt. Sie erwartet deren Beseitigung von der Verwirklichung eines »Gottesreiches« innerhalb der Geschichte. Die Herbeiführung dieses Vollkommenheitszustandes hängt dabei von dem sozialen und politischen Engagement derjenigen ab, welche an eine Welt ohne Elend zu glauben vermögen, in der

^{14a} PH (FN 7), S. 596f.

¹⁵ Ebd., S. 711.

¹⁶ Kolakowski, aaO. (FN 8), S. 487.

¹⁷ Vgl. vor allem das Buch von Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964 (9/1973) sowie dessen weltweit verbreiteten Vortrag »Gott in der Revolution« in: Ernst Feil/Rudolf Weth, *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München/Mainz 1969, S. 65ff. – siehe ferner Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968.

¹⁸ Eindrucksvolle Belege hierfür bei Jacques Bonomo, »La faucille et la croix« in: *Figaro-Magazine* (Paris) v. 17. und 24. Oktober 1987. – Als Motor der Bewegung kann die Ökumenische Vereinigung der Dritte-Welt-Theologen (EATWoT) gelten, die seit 1976 regelmäßige Tagungen veranstaltet (vgl. dazu Peter Beyerhaus, »Theologie als Instrument der Befreiung« in: Rupert Hofmann (Hg.), *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, S. 167ff.).

¹⁹ Vgl. neuestens die auf nicht weniger als 53 Bände angelegte »Bibliothek Theologie der Befreiung« (ab 1987) mit ihrer unverhohlenen missionarischen Intention. Mehr als nur symbolische Bedeutung dürfte dabei die Tatsache haben, daß viele Autoren dieser Buchreihe zugleich für Verlage schreiben, die aus ihrer Sympathie für marxistische »Befreiungs«optionen (etwa im Sinne der »Christen für den Sozialismus«) keinen Hehl machen, wie die »edition liberación« (Münster) und die »Edition Exodus« (Fribourg/Schweiz).

²⁰ Erklärung der westdeutschen evangelischen Studentenpfarrerkonferenz von 1984; vgl. Wolfhart Schlichting in: *Gottesreich* (FN 18), S. 143ff., hier S. 157.

»alle Tränen getrocknet werden« (Apok. 21,4). Sie sind mit den Worten von Leonardo Boff dazu berufen, die »christliche Utopie« innerhalb der Geschichte »topisch zu verwirklichen«²¹. – Da das zentrale Übel dieser Welt angeblich der »Kapitalismus« ist, bedeutet dies, daß Revolution, näherhin die Beteiligung am Klassenkampf, zur Pflicht dieser »Gläubigen«, d. h. von Christen wie von Nichtchristen wird. Christus wird damit zum Vorbild des marxistischen Revolutionärs, der Revolutionär selber zur Verkörperung des wahren Christen. Soweit an Gott als einer transzendenten Wirklichkeit festgehalten wird, bleibt er innerhalb des geschichtlichen Befreiungsprozesses funktionslos. Im übrigen wird Gott als »Humanisierung«, »herrschaftsfreie Liebe«, »internationale Solidarität« oder ähnlich gedeutet.

Es fragt sich natürlich, ob ein solches »Gemeinge aus christlicher und politischer Religion lebensfähig ist«. Die Kirche wird auf die Dauer wohl »nur einem Herrn dienen können«. Sie wird sich entweder in eine revolutionäre politische Gruppe verwandeln müssen, die durch den Glauben an eine zukünftige gerechte Friedensgesellschaft geeint ist«. Oder sie folgt »dem Evangelium Jesu Christi, dessen Reich (nach Joh. 18,36) nicht von dieser Welt ist«²².

Die konsequenteren Apostel der neuen Religion haben dieses Dilemma auch erkannt und sich für eine politische Religion des Diesseits entschieden. Auf Ernst Bloch und eine materialistische Bibellektüre gestützt, ist ihnen zufolge der aufgeklärte Theologe längst dahin gelangt, die »vollständige Diesseitigkeit« der Welt ebenso zu akzeptieren wie den Glauben »an die Vollendbarkeit des Menschen«, eine Position, hinter welche die Theologie schlechterdings nicht mehr zurück könne²³. Daß Christus daher, käme er heute wieder, selbst Atheist wäre, dessen ist sich die deutsche protestantische Theologin Dorothee Sölle ganz sicher²⁴. Gott ist nämlich nach Frau Sölle nicht als »Substanz« zu denken, sondern Gott »geschieht, indem wir einander annehmen und lieben. Wir können Gott als Humanisierung realisieren oder ihn vernichten. . . Die Subjekte der Befreiung sind wir selber, und jede theologische Fremdbestimmung durch einen ganz anderen Gott widerspricht nicht nur der Marxschen Annahme vom höchsten Wesen für den Menschen, das eben der Mensch sei, sie widerspricht auch dem Evangelium der Befreiung des Menschen für den Menschen.«²⁵

²¹ *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land*, Düsseldorf 1982, S. 206.

²² Vgl. Rolf Schäfer, »Politischer und christlicher Glaube« in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 71 (1974), S. 181ff. hier S. 226.

²³ Dietrich Schirmer, »Einleitung« in: Ders. (Hg.), *Die Bibel als politisches Buch. Beiträge zu einer befreienden Christologie*, Stuttgart 1982, S. 7ff., hier S. 8, 10, 11.

²⁴ »Gibt es ein atheistisches Christentum?« in: *Merkur* 23 (1969), S. 33ff., hier S. 44.

²⁵ »Christen für den Sozialismus« (Einleitung) in: Dies. und Klaus Schmidt (Hg.), *Christen für den Sozialismus I*, Stuttgart u. a. 1975, S. 7ff., hier S. 14f. – Auch in ihrer sog. »Theologie der Schöpfung« wird »Gott« von Dorothee Sölle entgegen dem ersten Anschein rein innerweltlich als zwischenmenschliches »Sein-in-Beziehung« verstanden, denn »nach der Endlösung des nuklearen Holocaust gibt es weder Vater noch Mutter im Himmel und keinen Schöpfer mehr« (*lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, S. 209f.).

Anders als die Verkünder einer politischen Diesseitsreligion, versuchen nun nicht wenige Theologen, aber auch kirchliche Amtsträger, dem geschilderten Dilemma dadurch auszuweichen, daß sie ihre Hoffnung *zugleich* auf die Erlösung des Menschen durch Gott *und* die Selbsterlösung des Menschen im Verlauf der Geschichte setzen. Vermutlich rührt von daher die Zweideutigkeit und Widersprüchlichkeit, andererseits aber auch die Suggestivwirkung vieler ihrer Äußerungen.

Dies läßt sich am Beispiel von Gustavo Gutiérrez veranschaulichen, der als erster das Konzept der Befreiungstheologie in bahnbrechender Weise formuliert hat. Gutiérrez spricht gleich eingangs davon, daß es die Aufgabe der Theologie sei, »Rechenschaft von unserer Hoffnung zu geben«²⁶. Seinen Hoffnungs-begriff aber entlehnt er Ernst Bloch, nach dem Hoffnung als Vergegenwärtigung des Noch-nicht-Seins zu definieren sei und mithin Veränderung der Gegenwart auf Zukunft hin einschließe. »Mit Bloch befinden wir uns im Bereich der Chancen potentiellen Seins und können damit Geschichte in revolutionären Begriffen denken.«²⁷ Wenn aber in diesem Sinne »die menschliche Geschichte eine Hoffnung auf Zukunft ist, dann erscheint sie ... als politischer Auftrag«²⁸. Die Theologie wird folglich zu einem politischen Programm, über dessen Inhalt Gutiérrez keinen Zweifel aufkommen läßt: Es sind die »zentralen Voraussichten von K. Marx«, welche einen »weltweiten Klassenkampf« erforderlich machen, da »nur eine ausreichend breite, reiche und intensive revolutionäre Praxis« überhaupt in der Lage ist, »die Bedingungen für eine fruchtbringende Theorie zu schaffen«²⁹.

Gutiérrez zögert denn auch nicht, die russische Oktoberrevolution und die kubanische Revolution von 1959 als die Erfüllung eschatologischer Verheißungen zu deuten³⁰. Sie sind wie »jedes Bemühen um eine gerechte Gesellschaft ... schon Erlösungstat, wenn auch nicht Erlösung im umfassenden Sinn«. An dieser Stelle kehrt Blochs Begrifflichkeit wieder, der gerne abkürzend vom »Reich« als solchem spricht, um es dem Reich Gottes polemisch entgegenzusetzen, während das Wort Reich bei Gutiérrez beides umschließt: Gottesreich und Menschenreich. »Man kann sagen, das politische und geschichtliche Befreiungsgeschehen *sei* Wachstum des Reiches, *sei* Heilsereignis. Jedoch ist es weder das *Kommen* des Reiches selbst noch die *ganze* Erlösung«³¹, wohl aber ist die revolutionäre Praxis Teil des Erlösungsgeschehens als solchen³².

Wie Gutiérrez seinen Hoffnungs-begriff von Bloch bezieht, so den der *Kulturrevolution* von Marcuse³³. Herbert Marcuse stellt der bestehenden, angeblich durch und durch »repressiven Gesellschaft« die konkrete Utopie einer Gesellschaft

²⁶ *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973 (91986), S. 2. – Vgl. zum folgenden Joseph Ratzinger, *Politik und Erlösung*, Opladen 1986.

²⁷ *Theologie der Befreiung*, S. 201.

²⁸ Ebd., S. 15.

²⁹ Ebd., S. 83, 88.

³⁰ Ebd., S. 160, 46, 85.

³¹ Ebd., S. 171.

³² Vgl. Ratzinger, a. a. O. (FN 26), S. 15.

³³ *Theologie der Befreiung*, S. 35 ff.

gegenüber, die nach einem bekannten englischen Wortspiel nicht auf das »nowhere« (nirgendwo), sondern auf das »now, here« (hier und jetzt) ausgerichtet ist, eine Gesellschaft, in der es keinerlei Zwänge des Mangels mehr gibt, in der die Arbeit abgeschafft ist, eine Gesellschaft, die keine Existenzsorgen kennt, in der jeder frei ist »vom täglichen Kampf ums Dasein, davon, sich seinen Lebensunterhalt verdienen zu müssen«, in der »jede Art von Askese, die gesamte Arbeitsdisziplin« überholt ist, in der Arbeit und Spiel, Technik und Kunst zusammenfallen³⁴. Dazu sei freilich eine »lang andauernde Kulturrevolution« vonnöten, welcher es um »die Zersetzung des bestehenden Systems« als »Vorbedingung jeder ... qualitativen Veränderung« der Gesellschaft geht, denn bei alledem wird vorausgesetzt, daß das »politische Dasein« des Menschen »den Kern seines gesamten Daseins« ausmacht³⁵.

Das Thema Kulturrevolution ist der *cantus firmus*, welcher auch Gutiérrez's Theologie der Befreiung durchzieht. Die Revolution bliebe als bloße Sozialrevolution unvollkommen. Deswegen kommt es nicht lediglich darauf an, für die ökonomischen und sozialen Probleme Lateinamerikas eine Lösung zu finden, sondern es geht um viel mehr, nämlich darum, durch eine »permanente Kulturrevolution« einen neuen Menschen hervorzubringen, um »die Eroberung neuer, qualitativ andersgearteter Formen, Mensch zu sein«³⁶, so daß dann Ernesto Cardenal in naiver Unbeschwertheit verkünden kann, man sei in Nicaragua gerade dabei, diesen neuen Menschen zu schaffen³⁷. Die entscheidende Dimension von Gutiérrez's Befreiungstheologie ist daher die Utopie einer von Menschen gemachten geschichtlichen Neuschöpfung. Darin gipfelt schließlich Gutiérrez's Entwurf: »Das geschichtliche Projekt bzw. die Utopie der Befreiung ... ist der eigentliche Ort der Kulturrevolution, d. h. der kontinuierlichen Schaffung eines neuen Menschen in einer veränderten und solidarischen Gesellschaft.«³⁸

II. Vom marxistischen zum mystischen Utopismus

Auf den ersten Blick sieht es freilich so aus, als seien Neomarxismus und Neue Religiosität durch Welten voneinander getrennt. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, daß sie durch jenes kulturrevolutionäre Konzept, welches von Marcuse am deutlichsten artikuliert worden ist, innerlich miteinander verbunden sind. Sieht man einmal von dem orthodoxen Marxismus-Leninismus ab, dann ist ohnedies der pseudo-religiöse Charakter des Marxismus nicht zu übersehen, so daß der Jesuitenpater Josef Sudbrack zu Recht feststellen kann, daß wir es bei Bloch wie bei Marcuse mit einer Religiosität zu tun haben, die der Neuen Religiosität nicht ferne steht, was auch durch die Tatsache belegt werden kann, daß nicht wenige aus der

³⁴ Vgl. Wolfgang Brezinka, *Die Pädagogik der Neuen Linken*, München/Basel 1981, S. 47.

³⁵ Ebd., S. 51f.

³⁶ *Theologie der Befreiung*, S. 37.

³⁷ Frankfurter Dankesrede aus Anlaß der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels (1980); vgl. *Gottesreich* (FN 18), S. 21.

³⁸ *Theologie der Befreiung*, S. 232.

revolutionären Zeit der 68er Jahre den Weg in die Neue Religiosität gefunden haben³⁹. Marcuses »romantisierender Anarchismus«⁴⁰ ist auch für die New-Age-Bewegung kennzeichnend. So entwirft die amerikanische Wissenschaftsjournalistin Marilyn Ferguson in ihrem bekannten Kultbuch mit dem Titel »Die sanfte (eigentlich: aquarianische) Verschwörung« das Programm einer »radikalen Transformation unserer gesellschaftlichen Institutionen, Wertbegriffe und Vorstellungen«, ein Programm des totalen Ausstiegs aus dem Bestehenden.

Ihr grundlegendes Ideal heißt individuelle Autonomie. Daher unterstützt nach ihr das Paradigma des Wassermannzeitalters »das autonome Individuum in einer dezentralen Gesellschaft«. Dieses Paradigma besagt ferner, daß wir durch keinerlei Konditionierungen begrenzt werden. Da die menschliche Natur weder gut noch schlecht ist, sondern offen für kontinuierliche Transformation und Transzendenz, muß jedes Individuum die Freiheit besitzen, selbst zu wählen, was es für das beste hält, und jeden beliebigen Lebensstil zu leben, den es leben möchte⁴¹. Es gilt demnach das Prinzip der Prinzipienlosigkeit und der totalen Beliebigkeit, welches mit dem Anspruch verbunden wird, durch eine Bewußtseinsrevolution einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft zu schaffen. Es handelt sich insoweit um die Fortführung des Anliegens der marxistischen Jugendbewegung der sechziger und siebziger Jahre, mit der für den Neomarxismus insgesamt kennzeichnenden Umkehrung des Marxschen Grundaxioms: Da es nach neomarxistischer Lesart nicht in erster Linie das gesellschaftliche Sein ist, das das Bewußtsein der Menschen bestimmt, sondern umgekehrt die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse eine planmäßige Bewußtseinsänderung voraussetzt⁴², gilt nunmehr eben eine Revolution des *Bewußtseins* als schlechterdings axiomatisch, neuerdings mit Hilfe von Meditation, Körpertraining, Zen, Yoga und anderen Techniken der Einflußnahme. Nach Ferguson sind diese Psychotechnologien in der Lage, »eine kohärentere, resonante Gesellschaft« zu schaffen.

Wie aber gelangt man von einem derartigen *extrem individualistischen* Ausgangspunkt zu einer Transformation der *Gesellschaft*? Anscheinend ganz problemlos. Der »Autarkie des regierenden Selbst« folgt nämlich in diesem Denken die gesellschaftliche Harmonie auf dem Fuße. Gerade weil wir nicht mehr so sicher sind, was für die anderen richtig ist, entsteht ein neues Gefühl der Verbundenheit und dadurch gesellschaftliches Engagement⁴³.

Das Mittel zur Erreichung gesellschaftlicher Harmonie und zugleich deren Organisationsform ist das sog. »Netzwerk«. Darunter versteht man ein weltweites Geflecht sämtlicher emanzipatorischer Bewegungen unserer Zeit. Deren auf unterschiedliche Ziele gerichtete Bestrebungen sollen über ihre jeweiligen Teilziele

³⁹ *Neue Religiosität*. Herausforderung für die Christen, Mainz 1987, S. 126.

⁴⁰ Kolakowski, a. a. O. (FN 8), S. 451.

⁴¹ Vgl. Eric Pement, »Die New-Age-Bewegung: Versuch einer Definition« in: Hans-Jürgen Ruppert, *NEW AGE. Endzeit oder Wendezeit?*, Wiesbaden 1985, S. 183 ff., hier S. 185.

⁴² Vgl. Martin Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg i. B. u. a. ²1986, S. 143.

⁴³ Marilyn Ferguson, *Die sanfte Verschwörung*. Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns. Mit einem Vorwort von Fritjof Capra, Basel ²1982, S. 222 f.

hinaus in einen universalen, ja in einen kosmischen Zusammenhang integriert werden. »Wenn sich das kleine Selbst mit dem großen Selbst vereint, entsteht Kraft. Bruderschaft überwältigt den einzelnen wie eine Armee... Den Ausschlag geben nicht die obligaten Bindungen von Familie, Nation und Kirche, sondern eine lebendige pulsierende Verbundenheit ... eine spirituelle Verschmelzung. Diese Entdeckung läßt Fremde zu Verwandten werden, und wir erkennen ein neues freundliches Universum.«⁴⁴ Während die bestehenden Institutionen unwiderruflich dem Zusammenbruch geweiht sind, ist mit dem Netzwerk »eine dem 20. Jahrhundert angepaßte Version des Stammes oder der Sippe der Frühzeit aufgetaucht: ein Werkzeug für den nächsten Schritt der menschlichen Entwicklung.«⁴⁵ Die alten revolutionären Massenbewegungen sollen als Motor der Geschichte durch die neue Klasse der New-Ager abgelöst werden, die zwar kleiner als das Proletariat ist, aber für Millionen sprechen wird⁴⁶. »Netzwerke bilden die Strategie, mit der kleine Gruppen eine ganze Gesellschaft transformieren können.«⁴⁷ Da nämlich die Anhänger des alten »Paradigmas«, ähnlich wie nach den Voraussagen der marxistischen Klassenkampflehre, nicht einfach kampfflos das Feld räumen, sondern zäh an ihren Vorstellungen festhalten, setzt die Integration in Netzwerke Kampfbereitschaft voraus, denn es geht »um Werte, Macht und Recht«, ja um einen förmlichen »Krieg der Werte«. Was – so Ferguson – mit »Pop-Psychologie, Büchern über Selbstfindung, Psychotherapie, Meditation, Traumjournalen, Körpertraining, Yoga, Training für Biofeedback, Laufen, Wochenendseminaren und esoterischen Lehren« beginnt, führt rasch zu einer durchdringenden Welle der Veränderung, »wirft alte Formen um und bringt neue, vorläufige. Die Beziehungsformen ändern sich, weil sich die Menschen ändern. Erstmals sind Millionen zu Bewußtseinsreisen verführt, gezwungen, rekrutiert oder in sie hineinkatapultiert worden. Gemeinsam bewegen sie sich in Richtung unerforschter Gebiete der Wandlung.«⁴⁸

Mag ein derartiges Konstrukt dem Außenstehenden widersprüchlich und grotesk erscheinen, so lösen sich für den Insider all diese Widersprüche durch die Annahme, »daß die Ebene der sichtbaren Welt von anderen Wirklichkeitsebenen überlagert wird, zu denen der Mensch *von sich aus*, durch geistige Konzentration, Zugang hat und in denen er Reisen in eine andere Welt unternehmen kann«⁴⁹.

Die Abhängigkeit der neuen Weltanschauung vom Revolutionismus Marcuses wird noch um einiges deutlicher bei Fritjof Capra, der als einer der prominentesten Repräsentanten der Gegenkultur des New Age gelten kann. Von Marcuse bekennt Capra, daß er neben Cohn-Bendit und anderen der 68er-Generation sein politisches Bewußtsein geschärft habe⁵⁰. Er habe seine Ideen mit Marcuse diskutiert,

⁴⁴ Ebd., S. 114.

⁴⁵ Ebd., S. 33, 247.

⁴⁶ Ebd., S. 248 (in Anlehnung an Theodore Roszak).

⁴⁷ Ebd., S. 249.

⁴⁸ Marilyn Ferguson, »Beziehungen« in: *sphinx* Nr. 25, April/Mai 1984, S. 17ff., hier S. 18f.; vgl. dazu Lutz v. Padberg, *New Age und Feminismus*, Asslar 1987, S. 107f.

⁴⁹ Hans-Jürgen Ruppert, a. a. O. (FN 41), S. 62 (Hervorhebung von mir, R. H.).

⁵⁰ *Wendzeit. Bausteine für ein neues Weltbild*, Bern u. a. ¹⁶1987, S. 487.

und das merkt man⁵¹. Capra beschreibt die gegenwärtige New-Age-Bewegung als das Ergebnis eines Zusammenfließens unterschiedlicher sozialer und spiritueller Bewegungen, unter denen für ihn die Ökologiebewegung, die Friedensbewegung und die Frauenbewegung die wichtigsten sind⁵².

Der eigentliche Auslöser scheint dabei die Friedensbewegung gewesen zu sein, von der auch der generelle wissenschaftsfeindliche Affekt der New-Age-Bewegung herrühren dürfte. Der deutschstämmige Soziologe Hans Sebald, ein Beobachter der amerikanischen studentischen Szene in den sechziger und siebziger Jahren, berichtet darüber: »Der Krieg wurde als das Produkt einer Todesindustrie angesehen, die mit rationalem und wissenschaftlichem Denken und Experimentieren verknüpft war. Aus dieser Vorstellung entwickelte sich eine weitverbreitete Abneigung gegenüber der Wissenschaft, dem Industrialismus und Rationalismus. Mehr und mehr setzte sich die Überzeugung durch, daß bei derart verdorbenen Früchten des Industrialismus auch dessen Mittel, nämlich Wissenschaft und Rationalismus, schlecht sein mußten... Mit dem Ende des Vietnamkrieges (1975) veränderte sich die Bewegung zu einer weniger militanten Romantik des 'New Age'.«⁵³

Gleichzeitig mit dieser Gegenkultur entstand in den Vereinigten Staaten eine neue Frauenbewegung mit ebenfalls kulturevolutionären Zügen und einer Bewußtseinslage, welche durch Überwindung des Patriarchats und durch Hinwendung der Frauen zu ihrem eigenen Geschlecht einen psychologischen Befreiungsprozeß erstrebte. Herbert Marcuse erkannte das revolutionäre Potential dieses neuen Feminismus als erster. Nachdem das Proletariat die ihm zugeordnete weltgeschichtliche Rolle des revolutionären Subjekts nicht angenommen und auch die von Marcuse erdachten revolutionären Ersatzsubjekte: die ethnischen Minderheiten in den Industrieländern, die Unterprivilegierten der Dritten Welt sowie die Studenten enttäuscht hatten, konnten vielleicht die Frauen den revolutionären Prozeß vorantreiben. Nunmehr ist für Marcuse die Frauenbefreiungsbewegung die vielleicht wichtigste und potentiell radikalste politische Bewegung. Dabei geht es ihm zufolge um »den Aufbau einer Gesellschaft, die von einem anderen als dem bisherigen Realitätsprinzip geprägt ist«, einer Gesellschaft, welche Männer und Frauen in einem harmonischen Glückszustand leben läßt, weil sie in ihr von den Zwängen der Herrschaft und Ausbeutung frei sein werden, die die jetzige Sozialstruktur bestimmen. Der Weg dorthin ist die »Umwälzung der ausbeuterischen und repressiven Werte der patriarchalischen Zivilisation, die Negation ihrer aggressiven Produktivität«. Als Antithese zu den herrschenden maskulinen Qualitäten befürwortet Marcuse nunmehr solche femininen Qualitäten wie »Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit usw.«, nachdem er noch keine zehn Jahre zuvor revolutionäre Gegengewalt zur moralischen Pflicht erklärt hatte.

⁵¹ Helmut Gummior, »Bad New World« in: *DER SPIEGEL* 1983, Nr. 33, S. 148ff., hier S. 149.

⁵² »Die neue Sicht der Dinge« in: Horst Bürkle (Hrsg.), *NEW AGE. Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung*, Düsseldorf 1988, S. 11ff., hier S. 13.

⁵³ »Die Romantik des 'New Age': Der studentische Angriff auf Wissenschaft, Objektivität und Realismus« in: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 226ff., hier S. 227.

Mittlerweile erscheinen ihm diese femininen Qualitäten »in der Tat als der Herrschaft und Ausbeutung entgegengesetzt. Sie stehen für die Kraft der Lebenstriebe, gegen den Todestrieb und die Destruktion«. Im Zuge dieser kulturellen Revolution wird der feministische Sozialismus »seine eigene Moral begründen und entwickeln müssen, die mehr und etwas anderes zu sein hätte als die bloße Absage an die bürgerliche Moral.« Das Endziel dieses feministischen Aufstandes aber ist der »Androgynismus«, die Verschmelzung männlicher und weiblicher Eigenschaften auf geistig-seelischer Ebene⁵⁴, – ein Thema übrigens, welches gegenwärtig vor allem die feministische Theologie in Atem hält. »Wo geht's lang«, so fragt Elisabeth Moltmann-Wendel, »in die – diesmal androgyne – Revolution?«⁵⁵

Die Ideen des späten Marcuse gehören zu jenen Bruchstücken aus dem Erbe der einst einer kompakteren Ideologie anhängenden »Neuen Linken«, welche in der New Age-Bewegung fortwirken. Ein Jahr nach Marcuses Wende zum feministischen Sozialismus (1974) schreibt Capra: Seine aus dem Verbund von moderner Physik und Mystik hervorgegangene Weltanschauung sei »mit unserer gegenwärtigen Gesellschaft unvereinbar«. Deshalb bedürfe es »einer völlig anderen sozialen und ökonomischen Struktur: einer kulturellen Revolution im wahrsten Sinne des Wortes«⁵⁶.

Die jüngste Phase der Kulturrevolution hat Marcuse nicht mehr erlebt. Für ihn springt daher Capra in die Bresche. »Ausgebeutet« wird ja in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht nur die Frau, sondern auch die Natur. Als vorläufig letztes revolutionäres Subjekt entdeckt – mit Odo Marquard zu sprechen – »die revolutionäre Geschichtsphilosophie schließlich die Natur. Die Natur tritt ein in die vakant gewordene Stelle des revolutionären Subjekts der Geschichte, und die revolutionäre Avantgarde wird jetzt zu Naturschützern.« Die Natur ist nicht länger der zu überwindende Feind, sondern » – wie das vorher vom Proletariat gesagt wurde – ausgebeutet und dadurch gefährdet durch die moderne – die bürgerliche – Welt: also muß diese bürgerliche Welt gestürzt werden; die moderne Welt muß verschwinden, damit die Natur am Leben bleibt und wieder heil werden kann. So wird die Natur – durch die Angst um sie – zum neuen Grund, gegen die bürgerliche – die moderne – Welt zu sein.«⁵⁷

Bei Capra scheint dieser Zusammenhang durch seine mystischen Spekulationen etwas verdeckt, er ist aber nichtsdestoweniger deutlich präsent. Abzulehnen sei eine »seichte Ökologie«, welche »anthropozentrisch« sei, insofern sie den Menschen als den Ursprung aller Werte ansieht und der Natur nur Nutzwert zuschreibt. Gefordert sei demgegenüber eine »tiefe Ökologie ... ein Bewußtseinszustand, in dem sich der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt«.

⁵⁴ »Marxismus und Feminismus« in: Ders., *Zeit-Messungen*, Frankfurt a. M. 1975, S. 9ff., hier S. 9, 11, 13, 20; vgl. dazu Lutz v. Padberg, *Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung*, Wuppertal 1985, S. 99ff.

⁵⁵ »Zwischen Trost und Anspruch« in: *Evangelische Kommentare* 21 (1988). S. 405ff., hier S. 405.

⁵⁶ *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, Bern u. a. 1984 (engl.: 1975), S. 307; wieder in: *Wendezeit* (FN 50), S. X.

⁵⁷ »Die arbeitslose Angst« in: *DIE ZEIT* Nr. 51/1986, S. 47f., hier S. 48.

»Nach dem Weltbild der tiefen Ökologie ist der Mensch Mitglied der gesamten biosphärischen Gemeinschaft, ... die durch ein Netzwerk von wechselseitigen Beziehungen verknüpft ist.« Durch die Ausdehnung des Gedankens von einem Netzwerk gesellschaftlicher Gruppen auf die gesamte lebende Welt gelangt man endlich dahin, daß »die Biosphäre selbst – Gaja – zum Gegenstand besonderer Zuneigung« wird. »Diese *religio*, dieses Wiederverbinden, ist das tiefste Anliegen des neuen ganzheitlich-ökologischen Denkens.«⁵⁸

III. Nachbemerkung

Man wird nicht sagen können, daß das Christentum die Herausforderung durch die neuen Religionen bisher auch nur einigermaßen bestanden hätte. Es gibt zu viele Theologen und Kirchenmänner, die – möglicherweise in bester pastoraler Absicht, aber ohne hinreichende Befähigung zur Unterscheidung der Geister – stets die Nase vorne zu haben wünschen. In dem lobenswerten Bestreben, dem Glauben zu dienen, lassen sich nicht wenige allzu rasch von Weltanschauungen und Bewegungen vereinnahmen, die für sich beanspruchen, in irgendeinem Sinne religiös zu sein. An solcher »vagabundierender Religiosität« ist in unseren westlichen Gesellschaften heute kein Mangel, jedoch schöpft solche Religiosität meist gerade aus der polemischen Wendung *gegen* den christlichen Glauben ihre Kraft⁵⁹. So hat man zutreffend festgestellt, daß de facto die Hauptreligion in Westeuropa bereits einen Synkretismus darstelle mit wechselnden Inhalten und Schwerpunkten, während das kirchliche Christentum dabei sei, zu Großsekten zusammenschrumpfen⁶⁰. Also versucht man zu retten, was zu retten ist, indem man auch schlechthin Unvereinbares zu integrieren sich bemüht. Meines Wissens ist den Christen aber nicht verheißen, daß sie stets die Mehrheit bilden würden. Wer als Christ unbedingt so sein will wie alle anderen auch und nicht bereit ist, gegen den Strom zu schwimmen, braucht erst gar nicht anzutreten.

Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, daß man sich als erstes von der Vorstellung frei machen muß, daß der Begriff der Religion auf Transzendenz und zwar auf eine außerweltliche Transzendenz Gottes festgelegt sei, denn von der Notwendigkeit einer innerweltlichen Transzendenz zeigen sich auch viele Atheisten überzeugt: von Bloch und Roger Garaudy bis hin zu Marilyn Ferguson. Glaube und Religion sind also nicht dasselbe, vielmehr kann Religion geradezu, wie schon Karl Barth erkannte, zum Widerpart des Glaubens werden. Dies zumal dann, wenn sich Religion als *Selbsterlösungslehre* präsentiert, wie das im Neomarxismus Blochs unzweifelhaft der Fall ist, wo die Erlösung nicht von einer souveränen Tat des sich aus Liebe den Menschen offenbarenden dreifaltigen Gottes, sondern vom revolutionären Handeln des Menschen selbst erhofft wird. Vergleich-

⁵⁸ A. a. O. (FN 52), S. 12, 17ff., 24.

⁵⁹ Vgl. Rolf Schäfer, a. a. O. (FN 22), S. 184, 206.

⁶⁰ Gerhard Adler, »Vom buntscheckigen New Age« in: *Die politische Meinung* 32 (1987), H. 232, S. 73ff., hier S. 79.

bares läßt sich vom New-Age-Denken sagen, in dem es keine Jenseits-Hoffnung gibt, sondern sich die Erlösung im Diesseits, in der Erfüllung des »Hier und Jetzt« ereignen muß. Das Göttliche und »Erlösende« offenbart sich – wie der New-Age-Psychologe und Capra-Freund Stanislav Grof meint – in »tiefgehender Selbsterforschung«, so daß »Gott als das Göttliche im Menschen« erkannt wird⁶¹.

Versucht man nun, die freie Erlösungstat Gottes und die Erlösung aus eigener menschlicher Kraft miteinander zu verschmelzen, so versucht man sich m. E. an dem Ganz-Unmöglichen, und es ist nicht zu verwundern, wenn man dabei die Balance verliert.

So konnte z. B. Leonardo Boff schreiben, das Gottesreich wolle »nicht eine andere Welt sein, sondern diese alte Welt hienieden, die in eine neue verwandelt wird, eine neue Ordnung von Dingen, die alle von dieser Welt sind.«⁶² – Und erst jüngst beteuerte der Kapuzinerpater Walbert Buhlmann auf einem Presse-Hearing des Deutschen Katholischen Missionsrats: Das Heil dürfe nicht als Vertröstung auf den Himmel, sondern müsse als Verwirklichung des Reiches Gottes hier und jetzt vermittelt werden, woraus ein ganz neues Missionsverständnis resultiere. Die besondere Dringlichkeit des innerweltlichen Heils begründe den Vorrang einer sog. »Schalomisierung« vor der Christianisierung⁶³.

Natürlich ist bei entsprechender Sichtweise auch das New Age-Denken für den Christen nicht nur akzeptabel, sondern es drängt sich darüber hinaus der Schluß auf, daß der Geist des Neuen Zeitalters der Geist Gottes selber ist, wie uns der Exjesuit Günther Schiwy wissen läßt⁶⁴. Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vermochte er sogar einem enthusiastischen Publikum deutlich zu machen, daß bereits das II. Vatikanische Konzil vom Geist des Neuen Zeitalters erfüllt gewesen sei, welcher Umstand allein das Abrücken vom Konzil, das wir heute allenthalben erlebten, zu erklären vermöge⁶⁵.

Vor 60 Jahren machte einmal Kurt Tucholsky die allerdings sehr bissige Bemerkung: Was ihm an der Haltung der Kirchen auffalle, sei »ihre heraushängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf daß ihnen niemand entwische. 'Wir auch, wir auch', nicht mehr, wie vor Jahrhunderten: 'Wir'.«⁶⁶ Dieses »Wir auch« hat, wie mir scheint, in der Gegenwart Hochkonjunktur. In aller Bescheidenheit erlaube ich mir daher die »kritische Anfrage«, ob wir es nicht einmal wieder mit der Losung »Wir nicht« versuchen sollten. Wer sich nämlich, wie Kierkegaard warnte, mit dem Zeitgeist vermählt, wird bald ein Witwer sein⁶⁷.

⁶¹ *Das Abenteuer der Selbsterdeckung*, München 1987, S. 324; zit. nach Josef Sudbrack in: H. Bürkle (Hg.) a. a. O. (FN 52), S. 63, FN 2. – Sir George Trevelyan, ein weiterer führender Repräsentant der New-Age-Religion versieht sein Buch schlichtweg mit dem aufschlußreichen Titel: *Unternehmen Erlösung* (Freiburg i. B. 1983, ²1989).

⁶² »Rettung in Jesus Christus und Befreiungsprozeß« in: *Concilium* 10 (1974), S. 419ff., hier S. 420.

⁶³ Vgl. Andreas Püttmann, »Vom Seelenheil zum Sozialheil« in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* Nr. 48 v. 1. Dez. 1989, S. 29.

⁶⁴ *Der Geist des Neuen Zeitalters, New Age-Spiritualität und Christentum*, München 1987, S. 109.

⁶⁵ »New Age-Spiritualität und Christentum« in: H. Bürkle (Hg.), a. a. O. (FN 52), S. 82ff., hier S. 103.

⁶⁶ *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Hamburg 1960, S. 410.

⁶⁷ Vgl. Erik v. Kuchnelt-Leddihn, *Die falsch gestellten Weichen*, Wien u. a. 1985, S. 142.