



GURUS — MEISTER — GELEHRTE

Phänomenologie und Transformation des charismatischen Lehrmeisters

Christian Feichtinger —

248:316.46

Johannes Thonhauser

291.12:248

316.46:248

Eine Betrachtung der Figur des Lehrers unter religiösen Gesichtspunkten muss aus zwei Perspektiven geschehen: Einerseits fungiert der Lehrer als Vermittler von religiöser Wahrheit, hat also eine mediale Funktion, er übersetzt die Wahrheit, an der er Teil hat oder der er einsichtig ist, für seine Hörerinnen und Hörer in Worte und dient damit auch als eine Art Initiant, indem er sie mit der religiösen Wahrheit vertraut macht und sie zum Umgang mit dieser Wahrheit qualifiziert. Andererseits kann aber auch der Lehrer selbst Objekt einer religiösen Verehrung werden. Die um ihn Versammelten erklären ihn zum geradezu heilsrelevanten Quell der Wahrheit, mit der er identifiziert wird. Der Lehrer geht so weit über eine bloße Vermittlungsfunktion hinaus, er wird als Medium selbst zur eigentlichen Botschaft, um einen bekannten Ausspruch von Marshall McLuhan zu paraphrasieren. Der charismatische Meister »weist nicht so sehr den Weg zu einem schon anerkannten Ziel, sondern deckt selber das Ziel auf«¹. Von einem solchen Lehrer wird mehr als nur die Vermittlung von Wissen und Einsicht verlangt, er soll, gleich dem indischen Guru, das Individuum, das ihm zu Füßen sitzt, verwandeln: Transformation, nicht Qualifikation, ist das Ziel des Schülers im Kontext einer solchen Verehrung.² In diesem ersten Teil sollen nun einige Schlaglichter auf die Rezeption religiöser Lehrerschaft und quasi-religiöse Rezeption von Lehrerschaft geworfen werden: Zunächst auf den Guru, der zweifelsohne der Inbegriff des spirituellen Meisters ist, sodann folgt ein kurzer Blick auf den antiken Philosophen als Meister und schließlich auf das moderne Phänomen des charismatischen Gelehrten. In einem zweiten Schritt sollen die postmodernen Transformationen dieser Typen aufgezeigt werden.

1 V. Hösle, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997, 454.

2 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt 2009, 435.



1. *Der indische Guru*

Der Guru und sein kaum bekanntes weibliches Pendant, die Gurvi, haben in der modernen westlichen Welt einen solchen Bekanntheitsgrad erreicht, dass er zitierfähig geworden ist, wenngleich, wie Peter Sloterdijk zurecht sagt, der Ausruck »im zeitgenössischen westlichen Kontext kaum jemals ohne Ironie gebraucht wird«³. Die Bedeutung des Gurus in den indischen religiösen Traditionen ergibt sich aus einer bestimmten Auffassung von Wissen als Schlüssel zur Erlösung, wobei hier weniger ein sachliches Wissen als eine existenzverwandelnde Gewissheit gemeint ist. In den spiritualistischen Formen hinduistischer Religiosität gilt der Guru als notwendig zur Einsicht und Einübung in die Befreiung.

Ursprünglich bezeichnete der Guru einen einfachen religiösen Lehrer, der seinen Schülern den Veda, die religiösen Pflichten und auch die weltlichen Dinge vermittelte. Das Wort bedeutet als Adjektiv auch »schwer« oder »gewichtig« (wohl verwandt mit dem lateinischen »gravis«), sodass ein Guru als »von Wissen schwer« galt. Als Hauslehrer hatte dieser Guru eine besondere Verantwortung, die denen der Eltern gleichkam:

Jener der in rechter Weise beide Ohren mit dem Veda füllt, ist zu achten wie der eigene Vater und die eigene Mutter; niemals soll ihm Schaden zugefügt werden.⁴

Mit dem Aufkommen einer intellektualistischen Erlösungslehre verschob sich die Vorstellung vom Guru jedoch hin zu einem erleuchteten Samnyasin, dem bereits im Diesseits Erlösung zu Teil wurde. Damit gilt der Guru nicht mehr als Vermittler einer religiösen Erziehung, sondern als Verkörperung des Absoluten und damit als nicht mehr in Frage zu stellende Autorität. Indem der Gedanke aufkam, dass jeder Aspekt des vormals entscheidenden Opferritus auch im bloßen Wissen erhalten ist, und somit das Wissen selbst heilsbringend,⁵ bekam die religiöse Lehre eine völlig neue, heilsrelevante Dimension, wie auch Krishna in der Bhagavadgita ausführt:

Jede Tat ist vollständig im Wissen enthalten, oh Pritha-Sohn! Dies wisse beim Fußfall vor dem Lehrer, bei seiner Befragung und Verehrung! Lehren werden dich das Wissen die Wissenden, die die Wahrheit schauen. Hast du das erkannt, wirst du nicht wieder in Verblendung geraten, o Pandu-Sohn!⁶

3 Ebd. 434.

4 Manusmriti II,144, nach: The Ordinances of Manu. Translated from the Sanskrit. With an Introduction by the late Arthur Coke Burnell, London 2000 (Reprint), 33.

5 Vgl. C. Feichtinger, Das vedische Opfer und die Upanishaden, in: Disputatio Philosophica. International Journal on Philosophy and Religion (2008), 87–98.

6 Bhagavadgita 4,33–35, nach: Die Bhagavadgîtâ. Des Erhabenen Gesang. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben von Klaus Mylius, München 2002, 47.

Die Vorstellung der Notwendigkeit des Meisters ist bereits in der Zeit der Upanishaden bekannt, sofern die Einsicht in die Erlösung nicht durch eigenes Nachsinnen erfasst werden kann, sondern nur durch einen schon Angekommenen vermittelt werden konnte, durch seine Lehre und sein Lebensbeispiel, wie die Kathaka–Upanishad betont:

Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang: Zu tief ist er für eigenes tiefes Denken. Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen, doch fassbar wohl, wenn einer dir ihn lehrt, Freund;⁷

Dementsprechend gehören unbedingter Gehorsam und Glaube zu den Grundtugenden jedes Schülers. Nicht kritisches Denken, sondern Selbstformung nach dem Vorbild des Meisters ist vom Schüler gefordert. Durch Worte, Übung und Imitation gleicht sich der Schüler der im Meister verkörperten Wahrheit an und tritt näher und näher hin zur Befreiung.⁸ Sein Status als schon im Diesseits Befreiter verleiht dem Guru eine Position jenseits aller religiösen und gesellschaftlichen Schranken, er steht nicht mehr im Bereich des Dharma und ist in seinem Handeln und Umgang frei. Mit diesem Sonderstatus verbunden ist eine gesonderte, herausgehobene Lebensführung. Der Ort des Gurus ist außerhalb der allgemeinen Gesellschaft, zurückgezogen in mönchischer Klausur gehören Askese, Versenkung und Andacht zur transformierenden Übung im Beisein des Meisters zum Alltag der Schüler. Für den Schüler war es also notwendig, aus seinem bisherigen Leben, seinem Denken, ja seiner Identität auszubrechen, um sich ganz dem Lehrer widmen zu können. Der Austritt aus der prägenden Familienstruktur ist dabei alles andere als ein leichter Schritt. Aus der Familie hinaus trat der Adept in eine neue Hausgemeinschaft mit dem Guru und damit in ein »offen psychofeudales Abhängigkeitsverhältnis. Hierbei hatte der Schüler in Bezug auf den Meister nicht nur empfangende, sondern auch dienende Rollen zu spielen — daher der Sanskritname des Schülers *antevasin*: 'derjenige, der den Guru begleitet und der ihm aufwartet'. Noch häufiger heißt der Schüler *shisia* oder *chela*, was sinngemäß den 'zu Füßen des Meisters sitzenden' bezeichnen soll«⁹. Die Verehrungswürdigkeit des Gurus ist grenzenlos, da in ihm sich die Wahrheit offenbart und manifestiert. *Puja* (religiöse Verehrung) und *bhakti* (liebende Hingabe), welche gewöhnlich den Göttern zukommen, werden auch dem Guru zuerkannt. Sie unterstreichen seine quasi-göttliche und heilsbringende Relevanz. In diesem Status müssen sich die Gurus nicht mehr auf die Autorität des Veda oder einer göttlichen Weisung berufen, vielmehr sind sie Autorität durch sich selbst, durch ihre bloße erfüllte Existenz.

7 Kathaka-Upanishad 2,2,8–9, nach: Upanishaden. In der Übersetzung von Paul Deussen. Herausgegeben und eingeleitet von Peter Michel, Wiesbaden 2006, 349.

8 Vgl. H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Frankfurt 2004 (=stw 26), 56–57.

2. *Der philosophische Meister*

Eine Spur der Bedeutung des spirituellen Meisters lässt sich — folgt man Pierre Hadot und Michel Foucault — auch in der antiken Tradition finden. Beide sahen die Bedeutung des Philosophen in Griechenland und Rom weniger in der Vermittlung von Wissen und Theorien begründet als in ihrer Notwendigkeit, das Individuum im Rahmen einer »Sorge um sich« (*empimeleia heautou* beziehungsweise *cura sui*) zu formen und vom Nicht-Subjekt zum Subjekt zu machen. Dies beinhaltet ein Bündel von Tätigkeiten, Übungen und Selbstprüfungen, die Körperpflege, Ertüchtigung, Meditation, Lektüre, Reflexion, Gespräche und vieles mehr umfassen. Diese Tätigkeiten zu inspirieren, anzuleiten und als Vorbild zu dienen war eine bevorzugte Rolle des Philosophen, die ihre Schüler quasi zu sich selbst formen. Das »für sich selbst sorgen« wird zum Inbegriff für eine erfüllte Existenz, zu einer Lebenskunst. Das Selbst wird zum wichtigsten Objekt der Beschäftigung.¹⁰ Hadot führt aus, die Philosophen wären »weniger dazu bestimmt, Informationen über abstrakte Theorien zu vermitteln, als dazu, die Seelen der Schüler zu formen«, und demgemäß »bestand das philosophische Leben hauptsächlich darin, bestimmte Übungen, wie die der Meditation, der Gewissenserforschung, der Kontemplation der Natur, vorzunehmen«¹¹. Ziel der Transformation war weniger die Erlösung als die Konstituierung eines selbstbestimmten Individuums und in der Folge das Erreichen von Glück (*eudaimonia*). Die Selbstsorge war dabei ausdrücklich kein monadisches Unternehmen, sondern eine gesellschaftliche Praxis, »es gibt keine Sorge um sich ohne Anwesenheit eines Meisters«¹². Der Philosoph wird so zum Bezugspunkt und Garanten einer Wandlung zum selbstbestimmten Subjekt. Die Beziehung zwischen Schüler und Meister kann dabei erotisch geprägt sein, der Meister lenkt sodann die liebende Hingabe seines Schülers zu ihm auf die Weisheit um. In der stärksten Ausprägung wird der Philosoph wiederum zu einem geistigen Führer für alle Lebenslagen, er ist nicht geachtet auf Grund der Vermittlung spezifischer Theorien, sondern als Verkörperung einer umfassenden Selbstbildung. Vertreter der Stoa, wie Musonius Rufus, oder des Kynismus, wie Dion von Prusa, betonen die Rolle des Philosophen als *hegemon* (Führer) in allen Fragen des privaten und öffentlichen Lebens.¹³

9 Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 436.

10 Vgl. M. Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt 2004, 53–94.

11 P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt 2005, 9.

12 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt 2004, 86.

13 Vgl. ebd. 176.

Wie lässt sich in diesem Horizont die moderne westliche Rolle des Gelehrten fassen? Ist er nur eine »Charaktermaske seines Fachs«¹⁴, durch die die Theorien der jeweiligen Disziplin ausgesprochen werden, Teil eines höheren Beamtentums? Oder gibt es im Kontext der Wissenschaftsgeschichte Spuren von Meisterverhältnissen, die dem eines Gurus zu seinen Schülern ähneln? In denen der Gelehrte zu einer verehrten Figur wird, von der man sich weniger Vermittlung von Wissen als eine Verwandlung des eigenen Denkens und Seins erwartete, einen Einblick in eine höhere Wahrheit?

3. *Der charismatische Gelehrte*

In der Neuzeit betrat mit der Herausbildung des abendländischen Wissenschaftsbetriebes ein neuer Typus des Lehrmeisters die Bühne der Weltgeschichte: der akademische Gelehrte. Die Bezeichnung deutet bereits darauf hin, dass es sich um jemanden handelt, dem (akademisches) Wissen gelehrt wurde bzw. der es sich selbst gelehrt hat. Diese Gelehrsamkeit sagt aber noch nichts über die Fähigkeit, das ihm Gelehrte auch anderen zu lehren. Die Kluft zwischen Gelehrsamkeit und guter Lehrtätigkeit hatte schon Max Weber an den beiden prominenten Wissenschaftlern Hermann von Helmholtz (1821–1894) und Leopold von Ranke (1795–1886) bemerkt. Beide zählten zu den bedeutendsten Gelehrten ihrer Zeit und sollen dennoch »entsetzlich schlechte« Lehrer gewesen sein.¹⁵

Sosehr diese Kluft an einem Mangel der persönlichen didaktischen Begabung der Betreffenden liegen kann, sosehr muss diesbezüglich auch der institutionelle Rahmen, den der universitäre Wissenschaftsbetrieb vorgibt, betrachtet werden. Die Befähigung, allein durch seine Person, sein Auftreten und sein Wirken Schüler um sich zu scharen und in Bann zu schlagen, die Kunst, seine Zuhörenden wie ergebene Jünger an seine Lippen zu fesseln, erfordert ein hohes Maß an *Charisma*. Konsequenterweise enthält die (idealtypische) Beziehung zwischen Lehrmeister und Schülern Elemente eines charismatischen Herrschaftsverhältnisses im Weber'schen Sinn. »Die charismatische Herrschaft ist eine spezifisch außeralltägliche und rein persönliche soziale Beziehung«¹⁶, in der der Charismaträger von seinen Jüngern »kraft affektuelier Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben«¹⁷ Gehor-

14 Sloterdijk, Du mußt dein Leben ändern, 464.

15 Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Ders., Schriften 1894–1922. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002 (=Kröners Taschenausgabe 223), 479.

16 M. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie, in: Ders., Schriften 1894–1922. Ausgewählt und herausgegeben von Dirk Kaesler, Stuttgart 2002 (=Kröners Taschenausgabe 223), 717–733, hier 729.

17 Ebd. 725.

sam und Gefolgschaft verlangen kann, »solange er sich durch ‚Bewährung‘ die Anerkennung zu erhalten weiß.«¹⁸ Diese Form eines Herrschaftsverhältnisses steht jenem eines legalen, also bürokratisch formalisierten und betrieblich durchorganisierten Herrschaftsverhältnisses, wie es die modernen Universitäten repräsentieren, konträr entgegen. »Im Gegensatz gegen jede Art bürokratischer Amtsorganisation kennt die charismatische Struktur weder eine Form oder ein geordnetes Verfahren der Anstellung oder Absetzung, noch der ‚Karriere‘ oder des ‚Avancements‘, noch ein ‚Gehalt‘, noch eine geregelte Fachbildung des Trägers des Charisma oder seiner Gehilfen«¹⁹ usw.

Die »charismafeindliche« Verrechtlichung von Arbeitsverhältnissen im universitären Lehrbetrieb lässt sich bis ins 16. Jahrhundert zurückverfolgen. Sie war eine direkte Folge der rapiden Entwicklung der Naturwissenschaften und der damit notwendigen Spezialisierung und Professionalisierung an den Hochschulen. Zugleich bedeutete diese Ausdifferenzierung auch eine Entpersönlichung in den Beziehungen von Lehrern und Schülern.²⁰ Zwar gibt es gewiss immer wieder herausragende Persönlichkeiten, die es trotz dieser Rahmenbedingungen schaffen, sowohl akademisch blendende Gelehrte als auch charismatisch mitreißende Lehrmeister zu sein.

Ebenso können in der Wissenschaftsgeschichte aber auch immer wieder charismatische Gelehrte ausfindig gemacht werden, deren Charisma nicht ausnahmslos von einer speziellen didaktischen Begabung herrührt, sondern vielmehr mit dem Offenbarungscharakter des Wissens, das sie verkünden, zu tun hat. Die Beziehung eines charismatischen Gelehrten, der die Fähigkeit besitzt, allein mit dem Versprechen seines heilsbringenden Wissens Jünger an sich zu binden, zu ebendiesen, ähnelt in hohem Maße der Beziehung religiöser Stifterpersönlichkeiten zu ihren Aposteln, wie sie in der guruhaften Lehrmeisterbeziehung bereits exemplarisch charakterisiert wurde. Sie mag in den meisten Fällen durchwegs mit einer bestimmten individuellen Begabung der jeweiligen Persönlichkeiten zu tun haben, darüber hinaus scheint aber noch ein weiterer, struktureller Grund für dieses Phänomen auffindbar zu sein, der unseres Erachtens in der Entwicklung der Wissenschaften selbst zu suchen ist.

18 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen⁵1980, 655.

19 Ebd.

20 Vgl. D. Gotzen, *Wissenschaft als Beruf und Berufung. Begabung und Charisma als symbolisches Kapital in der Frühen Neuzeit*, in: P. Rychterová/S. Seit/R. Veit (Hg.): *Das Charisma. Funktionen und symbolische Repräsentation*, Berlin 2008 (=Beiträge zur Historischen Kulturwissenschaft 2), 289–299.

3.1 Der Gelehrte als Welt–Deuter

Womöglich ist zur Erklärung dessen eine Unterscheidung des deutschen Soziologen Friedrich Tenbruck hilfreich. Tenbruck unterscheidet zwischen einem *Bedeutungswert* und einem *Nutzungswert* in den Wissenschaften. Demzufolge können wissenschaftliche Aussagen neben einem rein praktischen, der Bewältigung des Lebens und der Beherrschung der Natur dienenden Nutzen zugleich auch Bedeutung für das Sinn– und Welterklärungsbedürfnis des Menschen haben. Während die frühen Naturwissenschaften neben ihrem erheblichen Nutzungswert ursprünglich auch einen hohen Bedeutungswert hatten, nahm dieser im Zuge des methodischen Fortschritts und der Anhäufung von Wissen kontinuierlich ab — er wurde »trivial«. ²¹ Heute gehen die allermeisten wissenschaftlichen »Sensationsmeldungen« in der täglichen Informationsfülle unter und werden ohnedies nur mehr von einigen wenigen Spezialisten und Spezialistinnen tatsächlich verstanden. Entgegen dieser relativen Indifferenz gegenüber wissenschaftlichen Entdeckungen glichen die sensationellen Entdeckungen der frühen Neuzeit einer religiösen Offenbarung und ihre Verkünder galten als charismatische Virtuosen des menschlichen Vernunftgebrauchs. Dementsprechend war das Motiv der frühen Naturwissenschaftler ja keineswegs, das religiöse Weltdeutungsmonopol ins Wanken zu bringen, sondern, im Gegenteil, den göttlichen Schöpfungsplan mithilfe der ebenso göttlichen Vernunftbegabung zu entschlüsseln. Erst als die religiöse Botschaft im Zuge des naturwissenschaftlichen Fortschritts massiv an Plausibilität verlor, trat der Weltdeutungsanspruch der Naturwissenschaften in Konkurrenz zum kirchlichen Sinn– und Heilsangebot. Die Wissenschaft selbst wurde zur Religion, die Gelehrten zu ihren Hohepriestern. ²² Mit zunehmendem Erkenntnisfortschritt ging dann aber auch jener oben geschilderte »Trivialisierungsprozess« (Friedrich Tenbruck) der Naturwissenschaften einher und ihre Protagonisten wurden immer mehr zu asketischen Virtuosen eines zunehmend uncharismatischen Spezialistentums.

Zugleich aber verlagerte sich der Bedeutungsgehalt der Naturwissenschaften in die entstehenden Sozialwissenschaften. Dieser Umschwung kann wohl im Wesentlichen als ein Produkt der so genannten »Sattelzeit« (Reinhart Koselleck) zur Mitte des 18. Jahrhunderts gesehen werden. Geschichtsphilosophie und Anthropologie avancierten zu den Erben der Geschichtstheologie und blickten nunmehr auf den Menschen und die Gesell-

21 Vgl. F. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen 1989, 143–174.

22 Vgl. dazu F. Wagner, *Weg und Abweg der Naturwissenschaft. Denk- und Strukturformen, Fortschrittsglaube und Wissenschaftsreligion*, München 1970.

schaft aus der Perspektive einer säkularen Weltgeschichte²³ anstatt aus jener einer theologischen Heilsgeschichte.

3.2 Der Gelehrte als akademischer Außenseiter

Mit den entstehenden Gesellschaftswissenschaften trat auch eine neue Generation an charismatischen Gelehrten hervor, deren exzentrisches und mitunter irritierendes Auftreten nicht zu vorschnell in die Kuriositätenkammer der Wissenschaftsgeschichte verschoben werden darf. An einigen Gründergestalten der Soziologie lässt sich geradewegs jene Eigentümlichkeit des abendländischen Gelehrtenwesens festmachen: Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Herbert Spencer und — am berühmtesten unter ihnen — Karl Marx waren allesamt akademische Dilettanten im Sinne einer weder erlangten universitären Ausbildung noch einer jemals erreichten universitären Anstellung. Dennoch wurden sie zu Gründervätern einer neuen Wissenschaftsdisziplin und konnten auf eindrucksvolle Weise treu ergebene Jüngerschaften um sich scharen, deren Einfluss in der Gesellschafts- und Wissenschaftsgeschichte bis heute unbestritten ist. Zwei von ihnen sollen exemplarisch etwas näher beleuchtet werden.

3.2.1 DER GELEHRTE ALS MESSIAS: SAINT-SIMON

Der aus aristokratischen Verhältnissen stammende Henri de Saint-Simon (1760–1825) hatte Zeit seines Lebens keine höhere Ausbildung genossen und vermochte es dennoch als Autodidakt mit rhetorischer Finesse und scharfem Verstand seine Zeitgenossen zu beeindrucken. Womöglich war seine charismatische Begabung auch Ergebnis eines exzessiv-abenteuerlichen Lebensstils,²⁴ jedenfalls hatte er ein außerordentlich ausgeprägtes Sendungsbe-

23 Vgl. dazu paradigmatisch den Titel von Schillers Antrittsvorlesung in Jena *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* im Jahre 1789.

24 Weil er einmal die Kommunion verweigert hatte, wurde er als 13-jähriger in ein Kloster gesperrt, trat mit 17 in den Militärdienst und kämpfte für französische Interessen im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg. Dort wurde er verletzt, inhaftiert und befreit. Als überzeugter Technokrat unterbreitete er dem Vizekönig von Mexiko Pläne zur Realisierung eines Kanals durch den Nicaragua-See; ebenso arbeitete er an den Plänen eines Kanals, der Madrid mit dem Meer verbinden sollte. Zurück in Frankreich engagierte er sich für die französische Revolution (als Aristokrat!), war aber zeitgleich in dubiose Immobilienspekulationen verwickelt, was ihm einen abermaligen Gefängnisaufenthalt einbrachte. Nach seiner Freilassung verkehrte er in prominenten Kreisen der Wissenschaft und Politik, als politischer Schriftsteller arbeitete er an der Neuordnung Europas im Zuge des Wiener Kongresses. Ein antroyalistisches Pamphlet brachte ihm abermals Probleme mit dem Gesetz ein. Ein Nervenzusammenbruch und die stets triste finanzielle Lage verschlimmerten seine seelische und geistige Verfassung derart, dass er 1823 einen (misslungenen) Selbstmordversuch unternahm, an dessen Folgen er zwei Jahre später sterben sollte.

wusstsein, mit dem er seinen utopischen Erörterungen einer neuen Gesellschaftsordnung einen prophetischen Anstrich verlieh.²⁵ Seine Schriften zur Leitungsaufgabe der Wissenschaften, zur arbeitenden Klasse sowie zur Religion hatten allesamt visionären Charakter.²⁶ Sein Sendungsbewusstsein untermauerte er mit Erscheinungen seines angeblichen Stammvaters, Karls des Großen, dem er in seiner Mission zur umfassenden Erneuerung der europäischen Gesellschaft nacheifern zu müssen glaubte.²⁷

Trotz der vielen Rückschläge in seinem Leben — sie sind wohl zu einem Gutteil dem schwierigen Charakter Saint-Simons zuzurechnen — schaffte es der französische Gelehrte, gegen Ende seines Lebens eine erlesene Schar von Jüngern um sich zu scharen. Als Saint-Simon 1825 starb, formierten sich seine Nachfolger zur Bewegung der Saint-Simonisten, die die gesellschaftstheoretischen Entwürfe ihres Lehrmeisters mit eigenen Konzepten anreicherten. Selbst wenn viele ihrer Mitglieder erst nach dem Tod Saint-Simons dazu stießen und ihrem Stifter gar nie begegnet waren, entwickelte sich bald eine eigenartige Verehrung ihres »Meisters« als Messias und seiner Lehren als göttliche Offenbarung. Liest man das Gründungsdokument der bald einige hundert Mitglieder zählenden Saint-Simonisten, die *Doctrine de Saint-Simon*²⁸ werden die Parallelen zur Erzählung des Lebens und Leidens Jesu in den Evangelien offenbar:

- 25 So erklärte er in seinen *Briefen eines Genfer Einwohners an seine Zeitgenossen* (1803), Gott selbst habe ihm zur Aufklärung der Menschheit den Auftrag gegeben, die Einrichtung eines »Newton-Rats« anzuleiten. Dieser sollte aus 21 erwählten Wissenschaftlern bzw. Künstlern aus sieben Disziplinen bestehen und die Leitung der Geschicke der Menschheit übernehmen. Ebenso sollten Tempel errichtet und ein Newton-Kult vollzogen sowie Pilgerreisen zu diesen neuen religiösen Zentren unternommen werden. Vgl. Claude-Henri de Saint-Simon, *Briefe eines Genfer Einwohners an seine Zeitgenossen*, in: H. d. Saint-Simon, *Ausgewählte Schriften*, übersetzt und mit einer Einleitung herausgegeben von Lola Zahn, Berlin 1977, S. 1–35, hier S. 30.
- 26 Einen guten Überblick über das Werk Saint-Simons bietet: H. de Saint-Simon, *Ausgewählte Texte*. Mit einem Vorwort, Kommentaren und Anmerkungen von Jean Dautry, Berlin 1957. Ein Bild von seinen religiösen Ideen bekommt man v. a. in seinem Spätwerk aus dem Jahre 1825: H. de Saint-Simon, *Neues Christentum*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer einleitenden Abhandlung über »Die Ursprünge der christlich-sozialen Ideen« versehen von Friedrich Muckle, Leipzig 1911 (=Hauptwerke des Sozialismus und der Sozialpolitik 11).
- 27 Vgl. F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*. Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Fourier, and Comte, New York 1962, 256–259, hier 110.
- 28 Friedrich August Hayek bezeichnet sie als einen »der großen Marksteine in der Geschichte des Sozialismus, der verdiente, viel besser bekannt zu sein, als er es außerhalb Frankreichs tatsächlich ist. Wenn sie [die beiden Teile der Schrift, Anm. d. Verf.] auch nicht gerade die Bibel des Sozialismus sind, wie sie ein französischer Gelehrter genannt hat, so verdienen sie zumindest als sein Altes Testament angesehen zu werden.« F. A. Hayek, *Missbrauch und Verfall der Vernunft*. Ein Fragment, Frankfurt a. M. 1959, 203f.

»[W]elch entsetzliche Pein dieses eifrige und erhabene Genie erlebt haben muß, als er, des Gesetzes der Menschheit mächtig, dieses verkündete und damit nichts als Hohngelächter erregte. Er zeigte den Gelehrten einen neuen Weg, und sie erwiderten ihm mit ihrer kalten Verachtung. Durch ihn, könnte man sagen, wurde der Menschheit das gesamte Universum zum zweitenmal geschaffen, und er starb, von aller Welt verlassen und hilflos.«²⁹

Welch kuriose Auswüchse der unbedingte Glauben an den Offenbarungscharakter akademischen Wissens haben kann, zeigt die weitere Entwicklung des Saint-Simonismus: 1831 deklarierten sich die Saint-Simonisten unter der Führung des Mathematikers und Geschäftsmannes Barthélemy Prosper Enfantin (1796–1864) als offizielle Religionsgemeinschaft, mussten aber aufgrund ihrer liberalen Einstellung zur Frauenfrage und zur Sexualität eine Spaltung hinnehmen. Enfantin zog sich mit 40 verbleibenden Aposteln auf ein Landgut zurück und zog dort mit bizarren kultischen Veranstaltungen in grotesken Kostümierungen tausende Schaulustige an. Wegen Erregung öffentlichen Ärgernisses wurde die Bewegung schließlich per Gerichtsentscheid aufgelöst, viele ihrer Anhänger stiegen aber dennoch zu einflussreichen Persönlichkeiten in Politik und Gesellschaft auf. Saint-Simonistische Gedanken verbreiteten sich wie ein Lauffeuer durch die europäische Geisteselite. Das gilt nicht nur für die Ideengeschichte,³⁰ sondern auch für die Kunst,³¹ das Bankenwesen und den Kapitalismus³² und schließlich auch für den Eisenbahnbau.³³

3.2.2 DER GELEHRTE ALS HOHEPRIESTER: COMTE

Ein früher Schüler Saint-Simons muss ebenfalls zu jener am Beginn der Sozialwissenschaft stehenden Generation von außeruniversitär agierenden

- 29 Die Lehre Saint-Simons, eingeleitet und herausgegeben von Gottfried Salomon-Delattre, Neuwied 1962 (= *Politica*, Bd. 7), 56f.
- 30 Neben dem offensichtlichen Einfluss auf John Stuart Mill weist Hayek Verbindungen zu den Junghegelianern und den frühen deutschen Sozialisten wie Ruge, Feuerbach, Hess, Strauss und Rodbertus nach. Für die Soziologie bedeutsam ist nicht nur der Einfluss auf Comte, sondern auch auf Quételet und Le Play. Vgl. Hayek, *Missbrauch*, 212–224.
- 31 In Frankreich standen die Literaten Victor Hugo und Honoré de Balzac den Saint-Simonisten nahe, in England Thomas Carlyle, in Deutschland schließlich wurde auch der greise Johann W. von Goethe auf den Saint-Simonismus aufmerksam, ein begeisterter Verehrer der Bewegung fand sich neben anderen „jungen Deutschen“ auch in Heinrich Heine. Selbst Komponisten wie Franz List oder Hector Berlioz waren Besucher und Rezipienten saint-simonistischer Treffen. Vgl. ebd., 218–222.
- 32 »Was als der 'deutsche' Typus der Bank bekannt ist, mit ihrer engen Verbindung zur Industrie, und das ganze System des Effektenkapitalismus [...] ist im wesentlichen eine Verwirklichung Saint-Simonistischer Pläne.« Ebd., 231.
- 33 Saint-Simonisten bauten Eisenbahnen in Frankreich, Österreich, der Schweiz, Russland, Italien und Spanien. Vgl. ebd., 231.

charismatischen Gelehrten gezählt werden. Auguste Comte (1798–1857) war bereits mit 17 Jahren Sekretär Saint-Simons, der Streit um die Autorschaft einer Zeitschrift führte aber 1822 zum Bruch mit seinem Lehrmeister und Freund. Comte gilt als Begründer des für die Soziologiegeschichte so bedeutenden Dreistadiengesetzes, dessen Urheberschaft ihm bis zu seinem Tod von den Saint-Simonisten abgesprochen wurde. Auch Comte hatte wie Saint-Simon einen labilen und exzentrischen Charakter, was ihm eine universitäre Anstellung zeit seines Lebens verunmöglichte. Er verfügte allerdings nicht über die ausgeprägte rhetorische und schriftstellerische Begabung seines ehemaligen Lehrers Saint-Simon. Zu seinen ersten wissenschaftlichen Vorlesungen in seiner Pariser Privatwohnung fanden sich zwar durchaus erlauchte Persönlichkeiten³⁴ ein, sein neunbändiges Hauptwerk *Cours de philosophie positive* (1826–1842), hatte aber aufgrund seines zähen und ausufernden Stils kaum Erfolg.

Dennoch war Comte unerschütterlich überzeugt von seiner »Sendung«, der Welt die Segnungen der positiven Wissenschaften zuteil werden zu lassen. Wie Saint-Simon war auch Comte psychisch labil und überlebte einen Selbstmordversuch. Die Begegnung mit der um 17 Jahre jüngeren, verheirateten Clotilde de Vaux im Jahre 1844 und der Tod derselben nur ein Jahr darauf erweckte in ihm eine Art religiösen Wahn, der erheblichen Einfluss auf sein weiteres wissenschaftliches Schaffen haben sollte. Er erhob seine verblichene Geliebte zum Gegenstand eines regelrechten Jungfrauenkultes mit eigens ausgearbeiteten Anbetungsritualen. 1851 veröffentlichte er den *Katechismus der positiven Religion*,³⁵ ein Kompendium der ihm geoffenbarten »Religion der Menschheit«. Sie ist eine religiöse Variante seines wissenschaftlichen Gesellschaftsentwurfes, wie er ihn in seinem *Cours* grundgelegt und in seinem — ebenfalls religiös verbrämten — Spätwerk, dem *Systeme de politique positive*, vollendet hat. In Comtes *Katechismus* finden sich Erläuterungen zu Ritualen, Erziehung und Hierarchie, eine diffizile Sakramentenlehre, die Anordnung zur Errichtung von »Tempeln der Menschheit« und schließlich sogar ein nach eigener Zeitrechnung gestalteter Heiligenkalender, in dem die großen Persönlichkeiten aus Geschichte und Wissenschaft die klassischen Heiligen ersetzen.³⁶

Dem voran ging bereits 1848 die Gründung der *Société Positiviste*, als deren Oberhaupt er immer wieder auf seine »gesellschaftliche Sendung« hinwies, »die ungeheure westliche Revolution zu beenden [...], die vollständige

34 Unter ihnen der englische Philosoph John Stuart Mill und der deutsche Naturforscher Alexander von Humboldt.

35 A. Comte, *Katechismus der positiven Religion*. Übersetzt von G. Roschlau, Leipzig 1891.

36 Vgl. ebd.

Erneuerung der Meinungen und Sitten anzuleiten und den erschöpften Monothetismus zu ersetzen.«³⁷

So grotesk das alles aus heutiger Perspektive erscheinen mag: Comte hatte offenbar jenes Gelehrtencharisma, das für die Bindung einer Jüngerschaft von erheblichem Ausmaß notwendig war. Die sich bald verbreitenden positivistischen Gesellschaften konnten schließlich in Frankreich, England und Italien Fuß fassen. Freilich führte nach dem Tod Comtes die »Veralltäglichsung des Charismas«³⁸ zu mehreren Spaltungsprozessen, in deren Folge sich unterschiedliche Spielarten mit nur mehr oder weniger religiöser Schlagrichtung ausdifferenzierten.³⁹ Dennoch darf der Einfluss Comtes und seiner Jünger nicht unterschätzt werden. Viele der Mitglieder jener positivistischen Gesellschaften bekleideten einflussreiche Ämter in Politik und Gesellschaft. Ebenso bekannte sich der Staatsgründer der modernen Türkei, Mustafa Kemal Atatürk, zu Comtes Ideen. Auch in Übersee fand die »neue« Lehre Anklang. Das gilt für die Entwicklung der amerikanischen Soziologie ebenso, wie für die Etablierung der positivistischen Weltanschauung in Staaten Südamerikas, dort vor allem in Brasilien. Hier fand nicht nur der positivistische Leitspruch *ordem e progresso* (»Ordnung und Fortschritt«) Aufnahme in die Verfassung — er ist zugleich Inschrift der brasilianischen Flagge –, sondern auch die Reformierung des Bildungssystems ihr Vorbild in den positivistischen Ideen einer enzyklopädischen Unterrichtsstrukturierung.⁴⁰

Anhand dieser beiden Beispiele sollte ersichtlich werden, dass das Gelehrtencharisma nicht nur von persönlicher Begabung abhängt, sondern im Wesentlichen auch vom Bedeutungsgehalt des Wissens, das zu verkünden der Gelehrte sich als auserwählt glaubt. Die deutlich fließenden Grenzen von Genie und Wahnsinn mögen dabei als wesentliche Hilfestellung zur Entwicklung dieses Charismas gedient haben. Noch wichtiger aber scheint hier der außeruniversitäre Rahmen zu sein, in dem die betreffenden Gelehrten wirkten. Beide waren akademische Außenseiter, für beide gab es keine bürokratisch-akademischen Fesseln, dafür den täglichen Kampf ums finanzielle Überleben, was ihnen ein manisch-asketisches Arbeitspensum abverlangte.

37 A. Comte, *System der positiven Politik*. Erster Halbband von vier Bänden enthaltend die Widmung und den vorläufigen Diskurs. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Jürgen Brankel, Wien 2004, 20.

38 Vgl. Weber, *Herrschaft*, 729.

39 Einen sehr guten und detaillierten Überblick darüber bietet die Arbeit von B. Plé, *Die »Welt« aus den Wissenschaften. Der Positivismus in Frankreich, England und Italien von 1848 bis ins zweite Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts*. Eine wissenssoziologische Studie, Stuttgart 1996.

40 Vgl. ebd. 10f.

Ähnliches kann auch von anderen Größen der Soziologiegeschichte gesagt werden. Herbert Spencer (1820–1903), der Begründer des Sozialdarwinismus, war eben auch Autodidakt und nie universitär tätig. Dennoch — oder eben gerade deswegen — erlangte er in den USA eine größere Popularität als sein britischer Landsmann Darwin und seine Bücher konnten zeitweise angeblich höhere Verkaufszahlen verzeichnen als die Bibel.⁴¹

Kaum erwähnen braucht man die Bedeutung von Karl Marx (1818–1883). Auch er wird gemeinhin als einer der Gründerväter der Soziologie gesehen, sein utopischer Gesellschaftsentwurf steht jenen von Saint–Simon, Comte und Spencer um nichts nach. Waren es bei Saint–Simon und Comte die positive und bei Spencer die industrielle, prophezeite Marx die klassenlose Gesellschaft als Vollendung eines innerweltlichen Erlösungszustandes, einer »Transzendenz im Diesseits« (Helmut Schelsky). Auch Marx bekleidete bekanntlich niemals einen universitären Lehrstuhl.

»Man darf füglich bezweifeln, daß aus den Konzepten Comtes, Marx' oder dann auch Freuds mehr als wissenschaftliche Theorien unter anderen geworden wären, wenn ihre Schöpfer sich auf Lehrstühlen für Geschichtsphilosophie, Nationalökonomie oder Psychiatrie hätten einrichten dürfen und müssen.«⁴²

Was als sektenartige Bewegung im Gefolge jener charismatischen Gelehrten begann, wurde in weiterer Folge zum Impuls für die Institutionalisierung und Akademisierung der Sozialwissenschaften gegen Anfang des 20. Jahrhunderts. Als professionalisierte Spezialisten bekleideten ihre Protagonisten bald universitäre Lehrstühle und lenkten die Entwicklung ihres Faches in geordnete Bahnen. Man begann, an empirischen Forschungsmethoden zu feilen und immer diffizilere Erhebungstechniken der Sozialforschung auszuarbeiten.

So sehr am Beginn wissenschaftlicher Entwicklungen revolutionäre Ideen von charismatischen Gelehrten und ihren Anhängern stehen, so sehr gewinnt mit der Institutionalisierung einer wissenschaftlichen Disziplin die

41 Der von ihm geprägte (und von Darwin übernommene) Begriff des *Survival of the Fittest* schien dem in die Krise geratenen amerikanischen Liberalismus wie gerufen zu kommen. Spencers Schriften wurden nicht nur einflussreich für die Entwicklung der amerikanischen Soziologie, sondern letztlich auch zu Prinzipien der amerikanischen Gesellschaftsordnung. »Kaum eine Philosophie ließ sich so perfekt dazu instrumentalisieren, das herrschende kapitalistische System in den Vereinigten Staaten zu rechtfertigen.« M. Hochgeschwender, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstlerium und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. u. a. 12007, 128. Vgl. auch S. E. Russet, Die Zähmung des Tigers: Der Darwinismus in der amerikanischen Gesellschaft und Gesellschaftslehre, in: Lepenies, Wolf (Hg.): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. 3. Übersetzungen von Wolf-Hagen Krauth, Frankfurt am Main 1981 (=Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 367), 329–380, hier v. a. 331–333.

42 F. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz, Wien, Köln 1984 (= Herkunft und Zukunft 2), 111.

ehemals als charismatisches Herrschaftsverhältnis etablierte Beziehung des Gelehrten zu seinen Schülern Züge der traditionellen Herrschaft. Eine derartige Herr–Untertan–Beziehung wurde in den 1960er und 1970er Jahren zur zentralen Angriffsfläche der Studentenbewegungen in den westlichen Industrieländern. Zur selben Zeit erfuhr hingegen die Figur des spirituellen Meisters in der Form des indischen Gurus einen regelrechten Boom in jenen Schichten, die gegen die starre Universitätshierarchie ankämpften. Diese bemerkenswerten Parallelen sollen im folgenden Abschnitt unseres Beitrages beleuchtet werden.

4. *Transformationen des Lehrmeisters im 20. Jahrhundert*

Max Weber bemerkte in seinen idealtypischen Darstellungen zur den *drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, dass der

»Bestand [...] der meisten [...] *legalen* Herrschaftsverhältnisse [...] auf gemischten Grundlagen [ruht]. Traditionale Eingewöhnung und ‚Prestige‘ (Charisma) rücken mit dem [...] Glauben an die Bedeutung der formalen Legitimität zusammen.«⁴³

In dem Maße, in dem die ursprünglich *charismatische* Herrschaftsbeziehung des Gelehrten zu seinen Schülern in universitäre Bahnen gelenkt wurde, gewann diese Beziehung Elemente *bürokratischer* sowie *traditioneller* Herrschaft. Während die bürokratische Herrschaft »durch formal korrekt gewillkürte Satzung geschaffen«⁴⁴ und von einem Beamtenstab verwaltet wird, funktioniert die traditionelle Herrschaft »kraft [des] Glaubens an die Heiligkeit der von jeher vorhandenen Ordnungen und Herrengewalten.«⁴⁵ Die traditionelle Herrschaft beruht also auf bloßer Einübung des Glaubens bzw. auf der Gewöhnung an das als natürlich empfundene Autoritätsverhältnis zwischen Herr und Untertan.

4.1 Der autoritäre Gelehrte und das Aufbegehren der Schüler

Sieht man sich die Abhängigkeitsverhältnisse von Gelehrten und Studierenden an den Universitäten zu Beginn der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts an, scheint dieser traditionelle Typus von Herrschaftsverhältnis stark akzentuiert gewesen zu sein. Ein Artikel der Wochenzeitschrift »Der Spiegel« aus dem Jahre 1968 vermag einen Einblick in die diesbezügliche Gemütslage jener Zeit zu geben: »Wie Priester von ihren Kanzeln das Evangeli-

43 Weber, *Herrschaft*, 728.

44 Ebd. 717.

45 Ebd. 720.

um, so verkünden sie von ihren Kathedern das Wissen und die Weisheit dieser Erde. Als seien sie Göttern gleich, erkennen sie, was die Welt im Innersten zusammenhält; [...].⁴⁶

Mit den losbrechenden Studentenunruhen formierte sich eine breite Revolutionsbewegung gegen diese Herrschaftsbeziehung, die »unter den Talaren« den »Muff von 1000 Jahren«, wie eine bekannte Parole aus jener Zeit lautete, vernahm. Hörsaalbesetzungen, Sabotageakte und Massendemonstrationen wurden zum Ausdruck einer sich bereits länger vorbereitenden Verschiebung von gesellschaftlichen Machtbalancen, die sich sowohl in den Geschlechter- als auch in den Generationenverhältnissen abzeichnete.⁴⁷ Die revoltierenden Studenten und Studentinnen bedienten sich dabei eigener symbolischer und sprachlicher Codes, die vornehmlich aus der Pop-Kultur bereitgestellt wurden. Kleidung, Musik, Sprache und körperliches Gebaren wurden auf diesen Code abgestimmt und ein eigener »Revolutionskult« etabliert.

Gleichzeitig aber wurden jene Gelehrten, die den gewandelten gesellschaftlichen Verhältnissen und den Bestrebungen der Studierenden einen philosophisch-theoretischen Überbau zu geben vermochten, in die »Revolutionsliturgie«⁴⁸ integriert. Die Konterfeis von Karl Marx und Sigmund Freud fanden sich plötzlich auf diversen Pop-Alben, die Vorlesungen von Mitgliedern der Frankfurter Schule wurden zu Kultveranstaltungen und ihre wissenschaftlichen Abhandlungen als quasiheilige Schriften rezipiert.⁴⁹ Damit wurden die universitären Lehrmeister wiederum zu Idolen hochgehoben und ein neuerliches, wieder auf charismatischen Grundlagen beruhendes Herrschaftsverhältnis gegründet. Der Soziologe Helmut Schelsky brandmarkte jene eigentümliche Entwicklung später als »*Klassenherrschaft der Sinnvermittler*«⁵⁰ und »*Priesterherrschaft der Intellektuellen*«⁵¹.

Bemerkenswerterweise erlangte im Zuge dieser Bewegungen auch jene Figur des *spirituellen* Lehrmeisters, von der zu Beginn unseres Beitrages die Rede war, hohe Popularität und damit auch Autorität: der indische Guru.

46 »Diese Herren«, in: Der Spiegel 8/1968, URL: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-46122778.html>. (28.09.2010).

47 Vgl. dazu ausführlicher N. Elias, Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1989, 51–55.

48 H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, München 1977, 205.

49 Paradigmatisch sei der utopistische Gesellschaftsentwurf von Herbert Marcuse aus dem Jahr 1964 (dt. 1967) erwähnt. Vgl. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München⁶2008.

50 Ebd. 341. Hervorhebung im Original.

51 So ein Teil des Untertitels von Schelskys Buch (s. ebd.).

4.2 Transformation des Gurus in New Age und Esoterik

Durch den verstärkten Kontakt mit der westlichen Welt wurde auch die Figur des Gurus, wenn man so will, für den europäischen religiösen »Markt« adaptiert. Mit dem Aufkommen eines modernen »Guruisimus« entstand ein nach Westen orientierter und — für die indische Tradition unüblich — missionierender Hinduismus, der sich der europäischen Sprachen bediente und esoterische Schriften eines stark beworbenen Gurus verbreitete.⁵² Prominenten spirituellen Meistern wie Maharishi Mahesh Yogi (1914–2008), Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896–1977), Satya Sai Baba (*1926), Rajneesh Chandra Mohan (1931–1990) oder Prem Rawat (*1957) gelang es zum Teil, Massenbewegungen zu organisieren und Teil der westlichen Populärkultur ab den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu werden. Gerade Rajneesh erwies sich als Meister in der Adaption an eine marktförmige europäische Religiosität, die ihre Vorstellungen vom orientalischen Guru von diesen selbst bestätigt haben wollte. Zugleich riefen diese Phänomene so genannte »Sektenbeauftragte« der Großkirchen und Psychologen auf den Plan, die gerade vor der dem Meister–Schüler–Verhältnis inhärenten Dynamik der Selbstaufgabe und Dienerschaft warnen zu müssen glaubten, und dabei wohl nicht mehr als »die Stärkung der Qualitätskontrolle für Produkte auf den Religionsmärkten«⁵³ verlangten.

Mit den sechziger Jahren war also der spirituelle Meister vor allem in der Form des indischen Gurus Teil der westlichen Populärkultur geworden. Gegen die etablierten Autoritätsstrukturen, die eine permanente Unterordnung verlangten, verhieß die neue Autorität des Gurus eine freilich orientalistisch aufgeladene Aussicht eines Autoritätsverhältnisses, das nicht eine ewige Unterwerfung bedeutete, sondern die Befreiung von allen weltlichen Strukturen zum Ziel hatte. Das indische Guru–Bild verhieß somit Befreiung durch temporärer, freiwillige Unterordnung, und nicht die Einpassung in ein gesellschaftlich vorgegebenes Autoritäts–System. Der Guru als erwähltes Individuum war dabei zugleich eine Absage an eine vorgegebene Amtsautorität. Diese Absage einerseits und die begeisterte Rezeption von spirituellen Autoritäten andererseits in den sechziger Jahren ist damit kein Widerspruch, sondern die Adaption eines anderen Modells von geistiger Unterwerfung zur Subversion des Etablierten: Entsprechend ablehnend reagierten daher die Kirchen auf die »Jugendreligionen« und »Sekten«, die sich um die importierten Gurus aus Indien formten. Dass auch die neuen spirituellen Meister nicht vor Machtmissbrauch gefeit waren, ist damit nicht ausgeschlossen.

52 Vgl. A. Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2008, 39;64;81.

53 Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 439.

Zu besonderem Ruhm brachte es in diesem Prozess vor allem Maharishi Mahesh Yogi, der in den sechziger Jahren Zugang zu prominenten Kreisen erlangte und nicht zuletzt als »Guru der Beatles« Berühmtheit erlangte. Spätestens mit den Hinwendung vor allem von Beatles-Gitarrist George Harrison (1943–2001) zum Hinduismus und der Aufnahme von vier indischen Gurus in die illustre Riege von Persönlichkeiten, die auf dem legendären Cover des Albums *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* (1967) abgebildet waren, war die Verbindung aus Popkultur und Guruismus vollzogen. Alle vier Beatles folgten dem Ruf des Maharishi nach Indien, um dort dessen »Transzendente Meditation« zu erlernen, ein Unternehmen, das freilich im Desaster endete. Nach Gerüchten über sexuelle Übergriffe des Meisters auf einige anwesende Frauen und der zunehmenden Vereinnahmung der »Fab Four« durch den Maharishi zu Werbezwecken brachen die Beatles mit ihrem Meister und kehrten nach England zurück. John Lennon schrieb später den Song *Sexy Sadie* als Abrechnung mit dem Maharishi.⁵⁴

Die Inkulturation war, wie schon angedeutet, freilich eine gegenseitige. Nicht nur die europäische Populärkultur eignete sich die indischen Meister an, diese griffen umgekehrt auch mediale und gesellschaftliche Mechanismen des Westens auf. So nutzte der eben genannte Maharishi die Popularität der Beatles zur medienwirksamen Eigenwerbung. Geld, exklusive Hotels, Luxus, Medienpräsenz, Werbung und Public Relations wurden plötzlich Teil des Guru-Alltags. Als Meister der kulturellen Adaption erwies sich dabei Rajneesh Chandra Mohan, zunächst »Bhagwan« und später »Osho« genannt. Mohan transformierte klassische indische Meditationstechniken für die »unruhige« westliche Zivilisation in die sogenannte »Dynamische Meditation«, die durch Hüpfen und Tanzen und entsprechende Musikbegleitung fast ein religiöses Abbild der Jugendkultur der sechziger und siebziger Jahre darstellt. Sexuelle und moralische Provokation sorgten für die entsprechende mediale und öffentliche Aufmerksamkeit: »Wie ein Duchamp des spirituellen Feldes verwandelte er alle einschlägigen Traditionen in religionstechnische Spielsachen und mystische Readymades.«⁵⁵ Den Höhepunkt seiner postmodernen Evolution bildete schließlich seine markttechnische Relaunch im Jahre 1989. Mit gut postmoderner Ironie und Distanziertheit legte er mit den Worten »I don't want to be called Bhagwan again. Enough is enough! The joke is over!« seine Identität als Hindu-Guru ab und sprang auf den Zug des aufkommenden Buddhismus-Hypes auf. Nunmehr befasste er sich mit Zen-Meditation und schloss sein Rebranding erfolgreich mit der Annahme des japanischen Zen-Ehrentitels *Osho* ab.

54 Im Text des Liedes muss lediglich die Wendung „sexy Sadie“ durch „Maharishi“ ersetzt werden, um seine Bedeutung zu entschlüsseln.

55 Sloterdijk, Du mußt dein Leben ändern, 439.

Im Zuge der New Age–Bewegung wurde das Guru–Konzept adaptiert und auch auf andere Kontexte übertragen. Das Modell der Initiation in die Wahrheit durch einen spirituellen Meister und die daraus folgende Transmutation des Adepten sind wesentliche Elemente esoterischer Denkformen und ließen sich so gut mit dem Bild vom asiatischen Guru, dessen sanfte spirituelle Autorität die Wandlung des Schülers herbeiführen soll, verbinden. Durch die Überlagerung mit dem Bild des Schamanen konnte das Guru–Modell auf die eigene vormoderne westliche Geschichte eingeführt werden. Man »entdeckte« Variationen des spirituellen Meisters, der eine Verwandlung seiner Schüler anstrebt, auch im eigenen kulturellen Zusammenhang.

Beispielhaft dafür ist vor allem Carlos Castanedas *Don Juan*–Buchreihe, die maßgeblichen Einfluss auf die New Age–Bewegung hatte. Der gebürtige Peruaner Carlos Castaneda erzählt darin autobiographisch seine angeblichen Erlebnisse, die er auf einer Studienreise nach Mexiko mit einem alten Yaqui–Indianer gehabt haben soll. Dieser Indianer, Don Juan Matus, ein Abkömmling einer alten Tradition von Weisen und Sehern,⁵⁶ erwählt Castaneda als seinen Schüler und führt ihn — im Letzten aber erfolglos — in sein altes Wissen ein. Damit wird das Konzept des Erlernens von verwandelndem Wissen durch einen Meister in das verdrängte Andere der amerikanischen Kultur, nämlich ihre präkolumbianische indianische Geschichte platziert. Das Ziel der Ausbildung ist die Wandlung in einen sogenannten »Krieger«, der einen von allen Beengungen des Geistes und der Materie befreiten Menschen bezeichnet. Er ähnelt damit dem im Jetzt erlösten indischen *jivanmukta*, der die Welt überwunden hat und mitten in ihr ein Ort des Anderen, des Transzendenten geworden ist und Tod und Wiedergeburt besiegt hat. Castanedas »Krieger« hat erkannt, »dass er ein leuchtendes Wesen, dass er ausgestattet mit Bewusstsein ist, dass sein physischer Leib nur die auf das Tonal gerichtete Aufmerksamkeit ist, dass sein leuchtender ‚Körper‘ aus leuchtenden Fasern besteht, die mit den Fasern des Universums verschlungen sind«, nach seinem Tod »hinterlässt [er] keinen physischen Leib, denn der physische Leib ist erste Aufmerksamkeit: Es ist unmöglich, die Knochen eines Menschen des Wissens zu finden«⁵⁷. Erreichbar ist dieser befreite Status wiederum nur durch die Unterwerfung unter den spirituellen Meister, der einen langwierigen Übungsprozess anleitet, dessen Resultat die Transmutation in den »Krieger« darstellt.⁵⁸ Castanedas Beschreibungen der Übungsprozesse weisen dabei derart große Ähnlichkeiten mit asiatischen Meditations– und

56 C. Castaneda, *Das Feuer von innen*, Frankfurt, 1985, 13–21.

57 B. Dubant/ M. Marguerie, *Castaneda – der Weg der Kraft*, Wien 1983, 106;107.

58 Vgl. C. Castaneda, *Die Lehren des Don Juan. Ein Yaqui-Weg des Wissens*, Frankfurt 1975, 158–170.

Yogatechniken auf, dass eine unmittelbare Beeinflussung kaum abzustreiten ist.

Die als anthropologische Feldforschung inszenierte und lange für wahr gehaltene Erzählung verbindet geschickt asiatische Modelle von Spiritualität mit indianischem Schamanismus und dem Geist des New Age. Castanedas literarisches Ich lernt langsam die Unterwerfung unter die Macht seines Meisters, lässt sich von ihm bei Übungen anleiten, deren Sinn sich ihm immer wieder verschließt. Der indische Guru beziehungsweise sein tibetisches Pendant, der Lama, erfährt durch Castaneda eine Relokalisierung in die präkolumbianische Geschichte Amerikas. Er erscheint verwandelt in der Gestalt des mystisch verklärten Indianers, der als das Verdrängte der amerikanischen Geschichte zugleich das scheinbar Verdrängte des modernen westlichen Geistes repräsentiert. Spiritualität, Mystik, Allverwobenheit können laut Castaneda nur durch die Unterwerfung unter einen spirituellen Meister erlangt werden. Das Guru-Modell wird damit von einem asiatischen Spezifikum zu einer universalen Institution. Castaneda stellt dem in den Westen importierten Guruismus seinen New Age-Schamanismus zur Seite, der in Wahrheit nur die Endform der Transfiguration des Gurus in die westliche Postmoderne darstellt.

Damit ist der Guru aber freilich auch zum Objekt geworden. Ob Osho oder Castaneda, sie haben den Guru zu einem kulturellen und religiösen Typus gemacht, der reproduziert und inszeniert werden kann, um einer Marktförmigkeit der religiösen Landschaft zu entsprechen. Der »Guru« wird zu einem ironischen Label für einen charismatischen Fachmann auf seinem Gebiet, der einige ergebene Anhänger um sich scharft. Die eigentliche Bedeutung des Gurus ist damit nahezu aufgehoben.

Schlussbemerkungen

Betrachtet man rückblickend diese recht straff gehaltenen Charakterisierungsversuche möglicher Erscheinungsformen des Lehrmeisters und des Verhältnisses zu seinen Schülern mitsamt den angeführten Beispielen aus der Religions- und Wissenschaftsgeschichte, lassen sich zwei wesentliche Beobachtungen nochmals zusammenfassend herauskristallisieren:

Erstens: Dort, wo der Lehrmeister frei von institutionellen Rahmen und geordneter Bürokratie zu seinen Schülern in Beziehung tritt, beruht das Herrschaftsverhältnis zwischen beiden auf dem Charisma des Lehrmeisters. Außerhalb der etablierten Gesellschaft agierende Gurus und vom Establishment angefeindete Philosophen gleichen in diesem Sinne den außerakademisch wirkenden Dilettanten der Wissenschaftsgeschichte. Die Institutionalisierung und — im Falle der Wissenschaften — die Akademisierung solcher Strö-

mungen kann den, für die etablierten religiösen, politischen oder eben wissenschaftlichen Betriebe mitunter gefährlichen, Bewegungen nur teilweise Einhalt gebieten. Beispiele der Transformation von einem charismatisch geprägten in ein bürokratisch-traditionell geprägtes Herrschaftsverhältnis gibt es in der Religionsgeschichte zuhauf — man denke nur an die Integration der als sektiererische Gefahr empfundenen abendländischen Mönchsorden in den Kirchenapparat. Dass dieses Motiv auch im Wissenschaftsbetrieb zu finden war und ist, möchte dieser Beitrag verdeutlichen.

Zweitens: Die charismatischen Qualitäten des Lehrmeisters speisen sich nicht ausschließlich von seiner spezifischen Begabung im persönlichen Umgang mit seinen Schülern oder in der Art der Unterweisung selbiger. Sie sind vielmehr in wesentlichen Teilen abhängig von der Heilsrelevanz des vom Lehrmeister vermittelten Wissens. Eine heilsbringende, existenzverwandelnde Dimension des Wissens findet sich sowohl in den zur Erlösung befreienden Unterweisungen des indischen Gurus als auch in der meisterhaften Anleitung des in der »Sorge um sich« zum Subjekt transformierten philosophischen Schülers. Schließlich aber taucht jener Offenbarungscharakter des Wissens wieder dort auf, wo man den religiösen »Aberglauben« durch strenge Wissenschaftlichkeit hinter sich zu lassen geglaubt hatte. Das trifft nicht nur auf die naturwissenschaftlichen Revolutionen der Neuzeit und auf die frühen sozialwissenschaftlichen Entwürfe des 19. Jahrhunderts zu, sondern wird mit den Gesellschaftsutopien der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, also just in der Zeit, in der auch die Guru-Bewegung zum Teil der westlichen Populärkultur wird, abermals beobachtbar.

Der charismatische Lehrmeister als Quell des heilsbringenden Wissens konnte sich also auch in den »entzauberten« westlichen Gesellschaften immer wieder etablieren. Stets kann sein Auftreten und seine Rekrutierung von Jüngern als Gegenbewegung und Befreiungsversuch aus dem engen Korsett einer durch Rationalisierung und Bürokratisierung durchstrukturierten Welt verstanden werden, sei es als Import fernöstlicher Gurukulte oder als Rückbesinnung auf schamanistische Naturreligionen, sei es in Religion oder Wissenschaft, oder eben in ihrer Schnittmenge, dem New Age und der Esoterik.