



**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

Information Nr. 73 Stuttgart III/1978

Alternative Gruppen

Ein Phänomen und seine Deutungen

von Hans Bolewski

INHALT

Was ist eine alternative Gruppe?

Eine Gruppe entsteht

Exzentrizität als Heilmittel

Religiöse Gruppen?

Die Verborgenheit des Menschen

Welche Wissenschaft ist zuständig?

Die Klugheit der Betroffenen

Die Verlässlichkeit der Gnade

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

Was ist eine alternative Gruppe?

„Wir versuchen, gemeinsam Wege zu finden, unsere Bedürfnisse in Richtung alternative Lebensgemeinschaft zu verwirklichen.“ So stellt sich ein Frankfurter Paar vor, das in einer Zweierbeziehung lebt, zugleich aber in einer Selbsterfahrungsgruppe „mit integrativer Therapie und fernöstlichen Systemen (Zen, Tao)“ versucht, „aus eingefahrenen Strukturen herauszuwachsen“. Man findet diese Mitteilung im „Alternativen Adreßbuch“ – aa' 77 –, in dem etwa 600 Gruppen, Paare, Einzelpersonen eigene, im Gegensatz zur Normalität eben „alternative“ Lebensweisen suchen oder anbieten (1).

Keineswegs sind es immer die gleichen „Alternativen“. Im Gegenteil, eine Gruppe ist anders als die andere, aber jede möchte gleichzeitig Gefährten für ihr eigenes Anderssein gewinnen. Sie möchte und muß sich auch behaupten, besonders dort, wo die Gruppenmitglieder nicht in einem festen Arbeitsverhältnis stehen, sondern sich und der Gruppe den Lebensunterhalt verdienen müssen. Es gibt auf diese Weise Gruppen von der Größe eines industriellen Mittelbetriebes: 80 Männer, 80 Frauen und 7 Kinder. So eine österreichische Gruppe, die unter anderem eine Tischlerei, eine Druckerei und eine eigene Landwirtschaft betreibt. „Die Produktionsmittel sind Gruppenbesitz.“ Freie Sexualbeziehungen sind ebenso zugelassen wie standesamtliche Ehe. Toleranz innerhalb der Gruppe ist für nahezu alle ebenso wichtig wie im Verhältnis der Gruppen zueinander.

Bei weitem nicht alle Anschriften, die das aa' 77 vermittelt, gehören zu solchen Gruppen. Oft sind es Einzelpersonen, die auf diese Weise Verbindungen mit anderen suchen, die sich als Einzelgänger verstehen. Oft sind es Filialen von Reformhäusern. Oft sind es Einrichtungen von weltanschaulichen oder religiösen Großorganisationen oder auch Kirchen, Waldorf-Schulen, Landvolkshochschulen. Es gibt auch Wohngemeinschaften, die politische, weltanschauliche oder religiöse Bezüge betont ablehnen. Eine Gruppe im Raum Bremen gibt als ihr Hobby Haake-Beck-Pils und Wildschweinkeule an. Aber auch diese Gruppe hat Gemeineigentum und wünscht gemeinsame Beziehungen zu anderen.

Offensichtlich ist die Gruppe überhaupt so etwas wie ein neues Lebensprinzip mit neuen Bedürfnissen: physischen (Nahrung, Möbel, Wohnung, Haus), literarischen, politischen, religiösen. Ein eigener Markt ist im Entstehen. Er bietet nicht so sehr, was der einzelne, sondern was die Wohngemeinschaft, die „WG“ oder „WOGÉ“ braucht: Teestuben und Kommunikationszentren, Ferien in alten und neuen Häusern in Gestalt von Gemeinschaften oder Familien auf Zeit, mit politischer Aktion, gemeinsamer Meditation, analytischer Gruppentherapie, gemeinsamer christlicher oder sonstiger Nächstenliebe.

Insofern geben Veröffentlichungen wie das zitierte Adreßbuch nur

einen kleinen Ausschnitt wieder. Sie sind eigentlich eher Branchenverzeichnisse, deren sich die verschiedenen Interessenten bedienen können. Aber in diesen Verzeichnissen stehen eben nicht nur „Linke“, Homosexuelle, Leute, die auf Anarchie und freie Liebe schwören, sondern ebenso, wenn auch zumeist etwas zurückhaltend ohne große Selbstmitteilung, Bildungsstätten, Arbeitsgruppen, kirchliche und kommunale Einrichtungen. Die Grenzen zwischen unterschiedlichen Glaubenshaltungen, unterschiedlichen politischen Anschauungen, unterschiedlicher Lebensform und unterschiedlicher Sprache sind so fließend geworden, daß die Welt, in der man zu leben fortfährt, wie man eben in den letzten hundert Jahren zu leben sich angewöhnt hat, keineswegs mehr als die einzig mögliche oder gar als die einzig normale – manche würden sagen: die einzig gesunde – erscheint.

Ein Beispiel mag das zeigen: Es gibt innerhalb der Gruppenwelt eine besondere literarische Form, das „Info“, seit der Terrorismusdebatte auch einer größeren Öffentlichkeit bekannt. Manche mögen dabei an den Mescalero-Artikel oder andere Scheußlichkeiten des politischen Terrors denken. Aber so etwas ist für Infos keineswegs typisch. Das Besondere des Infostils, das, was ihn von der heutigen literarischen Großproduktion positiv unterscheidet, ist gerade ein fast verlorenes Element früher auch bedeutender Zeitschriften: die persönliche Anrede an den Leser, das, was der Literatur den persönlichen Bezug gibt, der etwa in dem heute etwas altertümlich klingenden Wort von der Lesergemeinde zum Ausdruck kommt. Gewiß, auch dieser Bezug hat im Info häufig einen aggressiven, provozierenden Ton, aber oft geschieht dies in einer geradezu virtuos gehandhabten Sprache. In einem Info wie „Ulcus Molle“, das seinen Titel nach einer bis vor wenigen Jahren noch gefürchteten Geschlechtskrankheit hat, schreiben Autoren, denen man auch bei großen Zeitschriften und Verlagen begegnet oder begegnen könnte (2). Literarisches Könnertum trifft sich mit Überdruß am Literaturbetrieb. Aber beides ist dem Experiment verhaftet, das häufig mißlingt und das nicht immer eine andere Menschenseele erreicht – wie bei einer „Flaschenpost“, um das treffende Bild Paul Celans auch auf diese inzwischen weiter gewandelte geistige Landschaft anzuwenden.

Alles wird in der Gruppe intensiv erlebt, alle Besonderheiten der anderen, ihre Sprache, ihre Grundüberzeugungen, die Körperlichkeit, die Sexualität. Man macht Erfahrungen im Menschlichen, wie man sie im Normalleben kaum machen kann, man kompensiert einen Mangel mit Überdosen. Aber gerade das entzieht der Gruppe die Chance der Dauer. Es scheint, als bliebe sie im Experiment stecken.

Als die Gruppen dieser Art sich in den sechziger Jahren zu bilden begannen, war das noch anders. Damals bestand zumeist der Anspruch, man nehme in ihnen ein Stück realer Utopie vorweg. Man sah sich als Anfang einer neuen Menschheit – so, wie es die urchristliche Gemeinde, wie es die ersten Zusammenschlüsse der Arbeiterbewegung getan hatten. Aber Vorwegnahme von Utopie und Aufnahme historisch vorgegebener Modelle sind zweierlei. Wer zuviel von Geschichte weiß, verliert die „plastische Kraft“ (Nietzsche), den Willen zur Geschichte. Von der revolutionären

Zelle zur Selbsterfahrungsgruppe ist es ein qualitativer Sprung, auch wenn das Pathos der Gesellschaftsveränderung dabei erhalten bleibt. Wohl alle Gruppen haben im Anfang die Therapie sowohl wie die Revolution gesucht. Wie stark beides von vornherein miteinander verbunden war, zeigt der große Bestsellererfolg des Buches des Gießener Psychiaters Horst Eberhard Richter über „Die Gruppe“ (3), das ja nicht in erster Linie an einer neuen Vorstellung von Gesellschaft orientiert war, sondern Berichte über eine psychologische und psychotherapeutische Begleitung so genannter Initiativgruppen auswertete.

Richter versteht das Leiden in diesen Gruppen und ihre Reaktion darauf als dumpfes Verspüren „eines generellen Leidens“ ohne „eine klare rationale Erkenntnis“ (S. 344). Die alternative Gruppe wäre also gerade keine Alternative zu der Welt, in der wir leben, sondern ein Symptom des Leidens an dieser Welt und durch diese Welt. Für eine solche Voraussetzung sprechen auch gerade die Erfahrungen derjenigen, die selbst an der Bildung dieser Gruppen mitgewirkt und darin ein wichtiges Stück der Erfüllung ihres Lebens, wenn nicht dessen Erfüllung überhaupt gesehen haben. Die sehr angesehene, linkskatholische französische Monatsschrift „Esprit“ hat im März 1971 einen solchen Bericht veröffentlicht und eine literarische Diskussion mit dessen Autorin geführt (4). Wir werden auf diesen Bericht und auf die durch diese und andere Erfahrungen hervorgerufene Diskussion über das in den Gruppen sich zeigende Verständnis von Welt und Wirklichkeit insgesamt näher eingehen müssen.

Eine Gruppe entsteht

Die Verfasserin des Berichts, Hélène Orenga, Südfranzösin und als Studienrätin für Französisch (professeur de français) in Frankfurt tätig, 34 Jahre alt, geschiedene Frau eines Soziologen, wird von einem Bekannten in ein Lokal mitgenommen, das halb Buchladen, halb Café ist und im Dienst der vielen jungen und auch nicht mehr ganz jungen Menschen steht, in erster Linie Studenten und Angehörigen akademischer Berufe, die eine neue Gesellschaft und neue Lebensformen suchen.

Man spricht von der „Großfamilie“. Dieser Begriff war damals von der deutschen Familiensoziologie (Helmut Schelsky, Gerhard Wurzbacher u. a.) zu erheblicher Popularität gebracht worden. Gemeint war damit jene Lebensform, die der „Kleinfamilie“, der befristeten Wohngemeinschaft von Eltern und unverheirateten Kindern, die erst im Zuge der arbeitsteiligen Gesellschaft entstanden war, vorausgegangen war. Die junge Generation, insbesondere soweit sie eine lange Berufsausbildung vor sich hatte, litt an der Enge des häuslichen Zusammenlebens. Sie sah darin eines der Zeichen kapitalistischer Ausbeutung. Dänische Versuche mit einer neuen Form von Familiengemeinschaft aus eigener Wahl und mit freiem Entschluß forderten zur Nachahmung auf. Man suchte seine Partner über

Zeitungsannoncen. Hélène Oregna ist in einem Kreis, in dem man gleich miteinander vertraut ist, in dem man gleich etwas machen möchte und in dem man gleichwohl noch gewisse Vorbehalte von Scham und Ängstlichkeit hat. Man findet mit etwa fünfzehn Erwachsenen, darunter auch Paaren mit Kindern, eine große Wohnung im Stadtzentrum und erlebt für einige Wochen das Glück der Vertraulichkeit mit anderen.

Aber sehr bald zeigt sich der Mangel an gemeinsamen Vorstellungen über das Zusammenleben, über politische Aufgaben, das Fehlen einer Hausordnung. Man nimmt Lehrlinge auf, die damals in großer Zahl, besonders in Frankfurt, aus der Fürsorgeerziehung wegliefen. Man scheint hier eine politische und pädagogische Aufgabe gefunden zu haben. Aber manche Gruppenmitglieder finden, daß sie zu viele eigene Probleme haben, als daß sie diese Aufgaben bewältigen könnten, während andere die Auffassung vertreten, man solle gemeinsam mit dem SDS in einer politischen Aktion zur Befreiung der Lehrlinge die eigene Identität gewinnen. Es bildet sich die Partei der „Aktivisten“ und die der Bedächtigen, der „Teetrinker“. Als schließlich den anderen Hausbewohnern die Lautstärke der Großfamilie auf die Nerven ging, die inzwischen zum Taubenschlag für alle und jeden geworden war, und die Kündigung unvermeidlich wurde, bleiben die als dreckige Liberale Beschimpften mit einer völlig verschmutzten Wohnung und einer hohen Telefonrechnung allein zurück.

Aber gerade weil man liberal sein will, gibt man nicht auf. „La liberté n'a de sens qu'avec et pour les autres“, sagt Hélène Oregna (Freiheit hat nur Sinn mit den andern und für die andern). Unabhängigkeit habe nichts mit Einsamkeit zu tun, da werde man nur klein und unbedeutend. Peter, Mitglied der Gruppe und als Arzt in der Psychiatrischen Universitätsklinik tätig, mietet eine Wohnung für zunächst sechs Personen, für seine Familie und deren Freunde, wie er sagt. Aber damit wird es unvermeidlich, seine Frau G. in den Plan einzubeziehen, die nun ihrerseits in die Wohngemeinschaft aufgenommen sein will, was zu einem neuen Problem führt, weil Peter mit Wissen seiner Frau ein Verhältnis mit Uschi hat, die an der gleichen Klinik wie er Krankenschwester ist und mit ihm in der Großfamilie leben will. Peter und Uschi verlieren außerdem in den akademischen Wirren der damaligen Zeit aus politischen Gründen ihre Stellung an der Klinik.

Mit Schmerzen kommt die Wohngemeinschaft zustande. Der Winter hat begonnen. Man geht gemeinsam zu Weihnachten in ein Wintersporthotel. Man möchte die Schmerzen heilen „fern von den christlichen Konventionen“. Aber das Gefühl gegenseitiger Isolierung nimmt zu. Der Zufall und Hélènes Regie bringen ein kurzes Liebeserlebnis zweier Paare mit einander sonst fernstehenden Partnern in einem Zimmer zustande. Aber die Autorin merkt, daß sie sich auf ein Glatteis begeben hat und ist froh, als der Morgen graut. Bis zum Spätsommer bleibt man noch beisammen. Dann trennen sich alle, auch die Partner der Zweierbeziehungen. Das Experiment ist gescheitert.

„Aber dies Scheitern ist auch der größte Erfolg meines Lebens“, heißt es am Ende des Berichts. „Was wir über uns selbst und

über einander in diesen Monaten einer versuchsweisen Gemeinschaft gelernt haben, ist besser als alle theoretischen und psychologischen Studien ... Unsere Handicaps waren – und das werden von vornherein die Handicaps aller Gruppen von Erwachsenen sein, die in unserer christlichen, autoritären und kapitalistischen Gesellschaft aufgewachsen sind – die Folgeerscheinungen unserer sozialen Erziehung, die angelernten Rollen, die Abwehrmechanismen und die in unserem Verhalten gegenüber anderen angenommenen Gewohnheiten. Aber wohl auch eine gewisse Ungeduld und ein Verlangen nach zuviel auf einmal und zu schnell.“ Aber, und das ist der letzte Satz des Berichts, „solange wir in Bewegung bleiben, ist dies alles nur ein erstes Kapitel, ein Prolog, eine Propädeutik gewesen“.

Gerade das wird in der Berichterstattung in der im gleichen Heft der Zeitschrift geführten literarischen Diskussion bestritten (5). Daß alle Mitglieder der Großfamilie beitreten in der Hoffnung, damit ihre persönlichen Probleme lösen zu können, und am Ende mit noch größeren zurückbleiben, zeige, daß „das Heilmittel schlimmer sei als das Leiden“, schreibt ein Psychiater (Roger Gérard). Man habe damit dem menschlichen Leben die unabdingbare Voraussetzung „der Kontinuität und der Dauer“ entzogen. Wenn die Gruppe kein gemeinsames Ziel habe, dann sei sie selbstzerstörerisch, einer verschlinge den anderen, bemerkt ein anderer Psychiater (Philippe Paumelle). Insofern sei gerade der Zerfall das Beste an dem ganzen Geschehen, nämlich die Wiedergewinnung der Autonomie des einzelnen. Das Experiment der Gruppe spiegele gerade nicht eine Problematik, die auch sonst in der französischen Gesellschaft empfunden werde, schreibt eine Eheberaterin (Micheline Colin), sondern die Problematik von Vertretern sozialer Berufe (Lehrer, Arzt, Psychologe, Krankenschwester, Soziologe), die an der Initiative der Gruppe ausschließlich beteiligt waren und denen schon von ihrer fachlichen Bildung her soziale Bindungen notwendig immer fragwürdiger vorkommen als anderen Menschen.

Die gleichen sozialen Berufe liegen auch den Erfahrungsberichten von Horst Eberhard Richter zugrunde. Sie haben den Hauptanteil an jenen „Initiativgruppen“, „deren Ideen und Aktivitäten“ sein „Buch letztlich gewidmet ist“, Gruppen, die Emanzipation und Überwindung von Aggression in den Beziehungen der Mitglieder zueinander mit einem gemeinsamen Wirken nach außen verbinden wollen. Innen und Außen werden also teils psychoanalytisch, teils sozialwissenschaftlich thematisiert. Eine wissenschaftliche Begleitung soll das Individuum stabilisieren, soll es fähig machen zur Interaktion.

Aber auch die wissenschaftliche Begleitung ist ja eine Interaktion. Lassen sich deren Folgen auf lange Sicht absehen? Wie verhalten sich die psychologisch aufgeklärten Lehrer und Sozialarbeiter und die sie begleitenden Psychologen? Wie verhalten sich überhaupt Krankheit und Forschung zueinander? Könnte nicht, um das boshafte Wort von Karl Kraus zu wiederholen, eine Wissenschaft sehr wohl auch als die Krankheit angesehen werden, für deren Therapie sie sich hält? Die Unsicherheit des Individuums ist ja nur die Folge der ständig uns gegenwärtigen gegenseitigen Abhängigkeit.

Und dieser Zusammenhang gilt für die wissenschaftliche ebenso wie für die Alterserfahrung. Wir begegnen den Vertretern der großen Institutionen nicht mehr mit dem Vertrauen, das ihre Wirksamkeit voraussetzt. Das gilt für die Wissenschaft ebenso wie für die Bildung, die Religion, die Politik, die Öffentlichkeit. Das scheint die Gesellschaft ebenso wie das Individuum einer totalen Unsicherheit auszuliefern, aus der man sich nur durch den Sprung in einen blinden Aktionismus befreien kann.

Richter selbst schildert das am Beispiel des Heidelberger „Sozialistischen Patientenkollektivs“. In Julian Beckers Buch „Hitlers Children“ ist dieser Umschlag mit der Faszination eines Krimis geschildert: Das Kollektiv hat die Arbeitskreise Dialektik, Marxismus sowie Sexualität, Erziehung, Religion. Die wirkliche Aufgabe dieser Arbeitskreise aber besteht im Abhören des Polizeifunks, im Ausspionieren von Fahrzeugen und Gebäuden, im Training von Judo und Karate (6). Es ist kaum auszumachen, ob in den ersten Bezeichnungen nur Tarnnamen zu sehen sind oder ob nicht tatsächlich ein eigentümlicher Drang zur Absolutheit unter den Bedingungen und Antrieben, die in Deutschland geschichtlich geworden sind, Intellektuelle immer zu einer Radikalität treiben kann, vor der dann schließlich das Denken kapituliert. Man braucht die These von „Hitlers Kindern“ nicht zu übernehmen, aber man muß gleichwohl die Gefahr sehen, die das menschliche Zusammenleben heute bedroht.

Exzentrizität als Heilmittel

„Exzentrizität ist des größten Kummers größtes Heilmittel.“ Wladimir Nabokovs literarisches Werk, aus dem dies Zitat stammt (wir entnehmen es einer Ehrung Nabokovs in „Ulcus Molle“ Info), zeigt immer wieder Menschlichkeit in allen möglichen Varianten: Leidenschaft, Humor, Ironie, Hingabe, Haß und Liebe in Situationen, die außerhalb allgemein akzeptierter Normalität, oft im Bereich des Perversten liegen. Und nicht anders ist es bei anderen bedeutenden Romanciers der Gegenwart, bei Max Frisch, bei Saul Bellow, bei Günter Grass, ganz zu schweigen von Henry Miller und den von ihm und anderen ausgehenden Anstößen in der Darstellung sexueller Handlungen und Situationen in der gehobenen Trivialliteratur.

Nun ist der Konflikt zwischen Liebe und gesellschaftlicher Norm ein in der ganzen Neuzeit bestimmendes Thema der schönen Literatur, insbesondere auch des Romans gewesen. In der Geschichte dieser Literatur spiegelt sich ja die Erfahrung dessen, was dann zu einem entscheidenden Element moderner Kultur überhaupt geworden ist, die Erfahrung der Subjektivität oder auch der Individualität. Das Individuum erfährt sich gerade in seinem Anderssein gegenüber dem überlieferten, gegenüber Tradition und Konvention. Aber gerade aus dieser Erfahrung erwächst ihm die Kraft und die Fähigkeit, den anderen einzelnen zu entdecken und zu lieben.

Die subjektive Liebe und – so könnte man gleich hinzusetzen – auch

der subjektive Glaube steht in dieser Literatur, auch der deutschen Klassik, immer grundsätzlich höher als die Bindung an Institution und Tradition, als Ehe oder als Kirche. Als Friedrich Schlegel von einer leidenschaftlichen Liebe zu der acht Jahre älteren, mit dem Bankier Veit verheirateten Dorothea Mendelssohn ergriffen wurde und diese Liebe auch noch, kaum verhüllt, in seinem Roman „Lucinde“ darstellte, schrieb Friedrich Schleiermacher, für den Freund gegen den öffentlichen Skandal eintretend und für die Freiheit der Liebe werbend: „Wer nicht so in das Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen und die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein“ (7). Der dies schrieb, war nicht nur ein damals bereits im gebildeten Berlin bekannter und anerkannter Prediger, sondern auch ein Theologe, der wie kein anderer seiner Zeit die kirchliche und theologische Entwicklung bis in die Gegenwart bestimmt hat.

Die Subjektivität gelangte also gerade in den Lebensgebieten zum Durchbruch, die mehr als andere das gesellschaftliche Sein des Menschen bestimmen, in der Liebe zwischen den Geschlechtern und in der Religion, freilich zunächst unter Auflösung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen beiden. Eine Religion der Liebe konnte sich nur als ketzerischer Protest gegen das gängige Verständnis von Religion, als „Emanzipation des Fleisches“ (so Jonas Fränkel im Blick auf die Beliebtheit, deren sich der Lucinde-Roman und die Schleiermacher-Briefe beim jungen Deutschland erfreuten) verstehen, als Überwindung des Glaubens. „Sie identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen“ (Ludwig Feuerbach) (8).

In dem Maß, in dem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts die sozialen Probleme und damit das Thema Gesellschaft schwerwiegend wurden, tritt das Thema der Religion und der Subjektivität zurück, bis es gerade um die Jahrhundertwende bei den beiden führenden Soziologen dieser Zeit, dem Franzosen Emile Durkheim und dem Deutschen Max Weber, so etwas wie eine Signalwirkung erhält.

Emile Durkheim sah den Schutz, auf den der einzelne in der Gesellschaft angewiesen ist, gerade darin, daß sie nicht nur eine äußere, sondern vor allem eine innere Ordnung darstellt, die von ihren Gliedern bejaht wird und die ihrem Leben einen Sinn verleiht. Erst durch diesen inneren Schutz hat der einzelne wirklich an der Gesellschaft teil und darum kann es keine Gesellschaft ohne ihn geben. Durkheim nannte diesen Schutz „Religion“ und sah, obwohl er selbst sich als Atheist bekannte, in dem durch gesellschaftliche und ökonomische Differenzierung bewirkten Verlust dieser inneren Bindekraft, dieses eine Gesellschaft zusammenhaltenden und den einzelnen tragenden „Nomos“, eine drohende Gefahr. Durkheim bezeichnete diese Gefahr als Anomie und sah ihre unmittelbare Auswirkung in einer in der modernen Gesellschaft sich rasch ausbreitenden besonderen Form des Selbstmordes (9).

Max Weber hat die Funktionalisierung des einzelnen in der Arbeitswelt ebenso wie in der Politik und damit den Verlust des Sinnes im Alltäglichen mit ähnlichen Sorgen verfolgt. „Nicht das Blühen

des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht aus eisiger Finsternis und Härte ... Wenn diese Nacht langsam weichen wird ..., was wird aus der heutigen Jugend dann innerlich geworden sein? Verbitterung oder Banausentum, einfaches stumpfes Hinnehmen der Welt und des Berufes oder, das Dritte ..., mystische Weltflucht bei denen, welche die Gabe dafür haben, oder ... sie als Mode sich anquälen?" So heißt es in einem berühmten Vortrag, den Max Weber 1919 kurz vor seinem Tode hielt (10). Religion und Gesellschaft als Schicksalsproblem, an dem sich die Zukunft, möglicherweise die Existenz der Welt entscheidet, ist in der Dringlichkeit, wie es Max Weber und Emile Durkheim verstanden, erst fast ein Menschenalter später wieder aufgegriffen worden. Inzwischen aber war noch etwas anderes eingetreten.

Max Weber und Emile Durkheim hatten sich an die zu ihrer Zeit gebräuchlichen Kategorien strenger Wissenschaftlichkeit gehalten. Dabei verstand Durkheim Religion in einem umfassenden ideologischen Sinn als „conscience collective“ (kollektives Gewissen), während sich Weber an die in der Religionswissenschaft übliche Zuordnung des Geltungsbereichs Religion hielt. In einer damals erst in den Anfängen befindlichen philosophischen Fragerichtung, nämlich der von Edmund Husserl begründeten Phänomenologie, setzte sich zunehmend die Erkenntnis durch, daß die wissenschaftlich diagnostizierte Krise der Gesellschaft viel umfassender, nämlich als Krise der gesamten „Lebenswelt“ zu verstehen sei, zu der auch die Wissenschaft selbst gehöre, die sogar durch ihre Entwicklung wesentlich zu dieser Krise beitrage.

„Die Welt als Gegenstand der wissenschaftlichen Theorie entzweit sich der Welt, in der der Mensch sozusagen zuhause ist“, so hat Hermann Lübbe den auf die „Lebenswelt“ – so der entscheidende Begriff – gerichteten Ansatz formuliert (11). Edmund Husserl hat ihn vor allem in seinem Spätwerk „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (12) entwickelt. Husserl, der Deutschland nach 1933 verlassen mußte, hat dies Werk, das trotz seines Umfangs unvollendet blieb, in der Emigration geschrieben, also in einer Lebenssituation, in der die Krise und das Versagen der Wissenschaften unmittelbar erfahren wurden. „Der Verlust der Lebensbedeutung, ja, die Lebensverfälschung durch Wissenschaft liegt für Husserl darin, daß sie das Wahre mit dem Objektiven verwechselt. In dieser Verwechslung, so unscheinbar, trivial oder gar irrelevant sie auf den ersten Blick anmuten mag, liegt der tiefste Grund der heutigen Krise“ (13).

In der Nachfolge Husserls hat sein ebenfalls in den dreißiger Jahren ausgewandertes Schüler Alfred Schütz diese Einsicht als Ausgang für eine neue Erschließung der sozialen Welt genommen mit ihrem Ineinander wechselnder Bedeutsamkeiten, des Fraglosen und des Fragwürdigen, des Bekannten und des Fremden. Erst in der Unterscheidung der verschiedenen Ebenen, die diese Welt strukturieren, kann man Einblick in das Tragende wie in die Gefährdungen gewinnen, die von ihr ausgehen. Schon ein Kind erfährt das. Schütz zitiert ein Kindergedicht Kiplings:

Father, Mother and me,
Sister and Auntie say
All the people like us are We

And everyone else is They.
And they live over the sea,
While we live over the way.
But – would you believe it – They look upon We
As only a sort of They! (14).

Die Verwandlung des Vertrauten in das Fremde wird vom Kind als etwas Erregendes, Unheimliches erfahren. Es bedarf nur eines kleinen Szenenwechsels, einer kurzen Wendung des Blickes, um aus einem Nahen, der über dem Weg wohnt, einen Fernen von hinter dem Meer werden zu lassen. Eben dieser Aufenthalt in einem im Grunde Unheimlichen, der ständige Wechsel zwischen dem Wir und dem Sie, dem Nahen und dem Fernen, wird aber den Bürgern einer technischen Zivilisation ständig zugemutet, ohne daß eine umfassende Deutung zwischen den beiden vermittelte. Die Religion als das Verstehen der Welt, in der die Person ihren Platz hat, versagt in der Deutung gerade der Bereiche, die in ihrer Zweckrationalität keine Beziehung zum wirklichen Leben und Sterben der Menschen haben, die in ihnen wohnen, arbeiten, füreinander sorgen sollen. Bei aller äußeren Daseinserleichterung bringen sie das Leben in der Alltagswelt um seinen humanen Sinn. „Es mag Sinn haben, als ein Mann zu sterben, kaum aber als stellvertretender Leiter einer Damenstrumpfabteilung“, so hat Peter L. Berger die Situation karikiert, der zusammen mit Thomas Luckmann den Ansatz von Husserl und Schütz in der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gesellschaft weitergeführt hat (15).

Luckmann hat schon vor fast dreißig Jahren das Dilemma in diesem Verhältnis etwa so formuliert: Entweder man bleibt im Zusammenhang kirchengebundener Religiosität, dann erkaufte man die dogmatische Vorformung mit dem Verlust an subjektivem Sinnzusammenhang oder man erwartet die Sinnerfüllung von vornherein in der privaten „Selbstverwirklichung“ mit anderen. Diese Selbstverwirklichung paart sich aber dann mit dem „Drang zur Gemeinschaftlichkeit und der Tendenz zur Distanzlosigkeit“ sowie einer durch „Verbraucherorientierung“ gekennzeichneten „Sexualität“. Das religionsgeschichtlich Einmalige an dieser Lebenshaltung, so konstatierte Luckmann bereits damals, sei die Verbindung einer radikalen, den Tod und das Alter völlig verdrängenden Diesseitigkeit mit einem ebenso radikalen Individualismus (16).

Aus der Intimität des Lucinde-Romans und seiner Verteidigung wurde ein Massenartikel. Wer in der Fortsetzung dieser subjektiven Religiosität noch Sinn finden will, muß sie übersteigern – zur Perversion oder zum Radikalismus. Exzentrizität als des größten Kummers größtes Heilmittel. Aber der Kummer, der in der unheimlich gewordenen Kontinuität des Lebens steckt, bleibt. Die alternativen Gruppen, die Großfamilien, die Kommunen kämpfen verzweifelt dagegen. Gerade dadurch sind sie etwas völlig anderes als die selbstzufriedenen amerikanischen Country-Clubs der Fünfziger Jahre, die Luckmann damals vor Augen hatte. Die Exzentrizität scheint inzwischen zum Ersatz verlorener Transzendenz geworden zu sein.

Religiöse Gruppen?

Bisher war von alternativen Gruppen die Rede ohne Rücksicht auf deren jeweilige Firmierung. Wir sind von der Entstehung einer Gruppe ausgegangen, die jedenfalls nach dem Bericht weder ein politisches noch ein religiöses Ziel verfolgte. Politische Ereignisse wie der Beginn einer antiautoritären Lehrlingerziehung, die ja von Gudrun Ensslin und einer Gruppe ausging, die in Frankfurt 1969 wegen Brandstiftung verurteilt war (17), spielen zwar in die Entwicklung hinein, werden aber nicht bestimmend. Die Gruppe Hélène Orengas wollte sich als neue Gemeinschaft unter Überwindung alter, gerade auch alter sittlicher Normen finden. Die beiden Hauptmerkmale neuzeitlicher Religiosität, die Luckmann nennt, sind also vorhanden. Aber ist das Religiosität? Oder ist Religiosität nicht vielmehr ein besonderer Bereich, ein Bezug zur Transzendenz als Jenseits oder auch als Utopie, eine besondere Praxis – Gebet, Meditation, Tanz, Kult?

Nun sind nach dem Bericht jedenfalls Elemente eines solchen Bezuges vorhanden. Aber reichen diese Elemente aus, Religion als einen wirkenden Faktor beim Zustandekommen solcher Gruppen anzusprechen? Umgekehrt unterscheiden sich die Gruppen, die sich als religiöse – christliche oder auch nicht-christliche – Gruppen ansehen, in ihrem Lebensstil zum größten Teil kaum von dem Modellfall jener Frankfurter Gruppe, von der wir ausgegangen sind.

Man sieht schon aus diesem kurzen Hinweis, wie schwer es ist, heute Religion überhaupt als solche zu erkennen. Religionswissenschaftler, Soziologen und Theologen vermeiden es daher auch, bei der Beobachtung der Vorgänge in den Tiefenschichten unserer Gesellschaft mit einem festen Begriff von Religion zu arbeiten. Luckmann, dessen Auffassung wir bisher schon häufiger wiedergegeben haben, legt seinen Arbeiten eine sehr weite Definition von Religion zugrunde, „die Religion mit dem Menschlichen schlechthin gleichsetzt“. Sein ihm eng befreundeter Kollege Peter L. Berger hat dagegen Bedenken: „Es ist eine Sache, die anthropologischen Grundlagen der Religion in der menschlichen ‚Exzentrizität‘ aufzudecken, eine ganz andere aber, Religion und Selbst-Transzendierung gleichzusetzen. Schließlich gibt es sehr verschiedene Formen der Selbsttranszendierung mit den dazugehörigen symbolischen Sinnwelten, auch wenn die anthropologische Herkunft identisch ist.“ Und Berger fährt dann fort, es sei nach seiner Meinung wenig damit gewonnen, wenn man die moderne Naturwissenschaft eine Form von Religion nenne (18).

Es ist sicher kein Zufall, daß hier neben der Religion die – sieht man in unserem Zusammenhang von der Kunst ab – andere große Möglichkeit des neuzeitlichen Menschen genannt wird, sich selbst zu transzendieren. Es ist schon deswegen kein Zufall, weil die Geschichte der Neuzeit, die Geschichte der letzten dreihundert Jahre, die Geschichte des Wettstreits dieser beiden Deutungsmöglichkeiten von Welt und Mensch waren.

Offenbar stehen wir am Ende dieser Epoche, einem Ende, das durch

zwei sich paradox zueinander verhaltende Aussagen gekennzeichnet werden kann. Die eine Aussage ist: Die Wissenschaft hat in diesem Wettstreit gesiegt. „Sie hat alle Autoritäten und Legitimitäten entthront und in die Gefangenschaft geführt; die Könige und die Stände, die Tradition und die Sitte, die Religion und die Kirchen, das Recht und den Staat, die Gemeinschaft und die Sippe, die Nation und das Alter, die Moral und den Geschmack“ (19). Aber, und diese Aussage gilt ebenso, sie hat im Augenblick des Sieges kapituliert, indem sie angesichts der von ihr hervorgebrachten Welt und ihrer Probleme sich außerstande erklären mußte, „die Dinge in ihrer Wahrheit zu erkennen, und sich als perspektivische Erkenntnis deklarierte, welche an den Dingen nur Aspekte erkennt“. Die Wissenschaft war damit nach eigener Aussage nicht mehr „zur Aufstellung irgendwelcher normativer Anweisungen, irgendwelcher letzter Werte, irgendwelcher legitimer Ordnungen“ in der Lage.

In diesem Zusammenbruch des eigentlichen Anspruchs, aus dem die abendländische Wissenschaft einmal hervorgegangen war, des Anspruchs nämlich, die Fragen nach der Wahrheit und der Ordnung der Welt beantworten zu können, zeigt sich ein einstweilen unabsehbares und unauflösbares Dilemma. Wir müssen mit den Fragen nach der Wahrheit und der Legitimität weiter existieren, ohne sie beantworten zu können. In diesem Vakuum sind die Menschen mehr oder weniger wehrlos alten und neuen Weltanschauungen, alten und neuen Utopien und Heilserwartungen ausgeliefert. In besonderer Weise ausgeliefert ist diesem Dilemma die Intelligenz, und zwar „die sozial noch nicht verortete Jugend“ ebenso wie „jene Kulturintelligenz, die beruflich mit geistigem Kulturgut umgeht und folglich Sinn und Orientierung anbieten muß“. In diesem Milieu begegnen wir darum auch jenen Gruppen, denen angesichts des Verlustes einer sinnvoll gedeuteten Welt nur drei Möglichkeiten zur Wahl stehen: „Der Rückzug in das Reich der privaten Abseitigkeit ... , die Kulturkritik“ und schließlich der Anschluß an „religiöse und politische Heilsbewegungen“. Übrigens hat schon vor mehr als zwanzig Jahren Arnold Gehlen das Entstehen einer schier unübersehbaren Fülle von kleinen Sondergruppierungen als ein besonders auffälliges Phänomen der modernen Gesellschaft angesehen, „ein Prinzip sozialer Verbandstiftung, das dem Mittelalter oder der Barockzeit schlechthin unglaublich erschienen wäre“ (20). Und er fügt hinzu, daß diese Gruppen insofern ein besonderes Rätsel darstellen, als man wenig über ihre Stabilität und ihren Einfluß ausmachen könne und als die sozialwissenschaftlichen Erhebungsmöglichkeiten „an der Sache selber“ versagen.

Tatsächlich dürfte also die heutige Situation so einmalig sein, daß die Frage, um die es zwischen Berger und Luckmann geht, kaum beantwortet werden kann. Weder die Religionswissenschaft noch die Theologie noch die Human- oder Sozialwissenschaften reichen mit ihrem bisherigen Instrumentarium da aus. Möglicherweise befindet sich dieses entsprechend den neuen Fragestellungen erst in der Bildung. Wir werden auf diese Möglichkeit im vorletzten Kapitel eingehen. Zuvor aber sollten wir versuchen, die alternativen Gruppen nach bestimmten Kriterien, soweit möglich, zu klassifizieren. Luckmann hat dafür in einer Neufassung des Themas „Religion und moderne Gesellschaft“ (21) folgende Einordnung vorgeschlagen:

1. Gruppen, in denen sich der traditionelle religiöse Kosmos mehr oder weniger rhetorisch erhält, aber in besonderen krisenhaften Situationen nur schwer durchgehalten werden kann.

2. Gruppen, die überkommene religiöse Deutungen bewußt durch marktgängige politische Ideologien, subjektivistische Philosophien, Einzelthesen der Psychoanalyse, die jedermann zugänglich und einleuchtend sind, ersetzen und zur Grundlage gemeinsamer Lebenspraxis machen.

3. Gruppen, in denen statt einer solchen Ersetzung eine Verschmelzung stattfindet. Ursprünglich der religiösen Welt entstammende Themen und Begriffe werden mit solchen der Psychoanalyse, der popularisierten Soziologie oder der Wissenschaftstheorie austauschbar, bzw. diese werden durch eine solche Verschmelzung zur Sprache einer Glaubensauseinandersetzung, einer „religiösen Sensibilität“ erhoben.

Anders als Luckmann und sicher in einem gewissen Gegensatz zu ihm stellt der Soziologe Ferdinand W. Menne für alle im engeren Sinn religiösen Gruppen an den Anfang „eine intensive Gotteserfahrung, die erstmal alles überflutet“ und von der aus dann die Suche nach einem religiösen, christlichen oder kirchlichen Proprium beginnt. Danach unterscheidet er dann zwischen religiösen Gruppen, die gekennzeichnet sind „durch Angst vor allem Experimentellen, allem unüberschaubar Neuen“; affirmativen Gruppen, die, wenn auch in Distanz zur Universalitätstheologie, auf „eine religiöse Theorie ihres Alltags“ aus sind; und progressiven Gruppen, deren Programm „auf eine eigene Form der Vermittlung gegenwärtiger allgemeiner Wissensstrukturen mit den alten Glaubenswahrheiten“ abzielt (22).

Solchen und ähnlichen Einteilungen liegt immer schon ein bestimmtes Verständnis von Religion und Gesellschaft zugrunde, das die Deutung der einzelnen Vorgänge erschwert. Besser geht man daher von weniger umstrittenen äußeren Merkmalen aus, indem man (1) Gruppen, die sich aufgrund gemeinsamer psychischer Erfahrungen gebildet haben wie die, deren Geschichte wir eingangs berichtet haben, von solchen unterscheidet, die (2) im Zusammenhang mit Wirken und Organisation der Großkirchen stehen, und (3) solchen, die im Umfeld von nichtkirchlichen oder auch nichtchristlichen religiösen Impulsen entstanden sind und existieren. Wir sind uns dabei bewußt, daß es zwischen diesen Gruppen zahlreiche Mischformen und Übergänge gibt.

Gemeinsame psychische Erfahrungen, und zwar durchaus im Sinne des Alternativen, des gegenüber dem Normalverhalten ganz Anderen, Ungewöhnlichen, ja Schockierenden, kann man auch in zahlreichen anerkannten, ja öffentlich geförderten Therapiegruppen machen. Außerhalb privater Praxen gibt es allein in der Bundesrepublik etwa dreißig Institute, die laufend Gruppenerfahrungen anbieten über ein Wochenende, über eine Woche oder in wöchentlichen Zusammenkünften über ein Jahr.

Renate Just hat im vergangenen Jahr im „Zeit-Magazin“ über drei solcher Psychogruppen, an denen sie teilgenommen hatte, berichtet (23). Sie fährt skeptisch dorthin, gerät aber gleichwohl schon

bei der ersten, einer Selbsterfahrungsgruppe, „ein bißchen in Bewegung“. Bei der zweiten, die nach der „Schreimethode“ Arthur Janovs arbeitet, empfindet sie zwar „die Künstlichkeit, das Inszenierte an dieser Umgebung“, in der „einige brüllen und um sich schlagen – ganz egal, ob tatsächlich eine tief erlebte Erinnerung dahintersteckt oder nicht“. Aber zugleich wächst in ihr „so etwas wie ein einfaches Wohlgefühl“. In der dritten Gruppe schließlich erfährt sie eine Mischung aus Gestalttherapie, Encounter und Psychodrama, das gewissen Erscheinungen einer neuen indischen Mystik nahesteht. Sie fühlt sich am Ende gruppenmüde, aber nicht, wie oft mit einiger Sorge behauptet wird, „gruppensüchtig“. Gleichwohl haben die anderen Teilnehmer, denen sie in diesen Gruppen begegnet, offenbar auch außerhalb dieser Begegnungen Erfahrungen in dieser neuen Lebensform.

Es ist für sie wichtig, diese Erfahrungen durch die wissenschaftlichen Methoden der verschiedenen Richtungen der Psychoanalyse zu klären und zu reflektieren. Der Übergang von solchen Unternehmungen zu einer Pseudowissenschaft oder auch zu einer Pseudoreligion ist nicht immer auszumachen und stellt sicher eines der Hauptprobleme dar. Problematisch ist auch die Intimität bei der Fremdheit der Teilnehmer vor und nach den Veranstaltungen. Man teilt seelische Erfahrungen, aber man teilt nicht das Lebensschicksal, das hinter solchen Erfahrungen steht. Daß keine Bindungen auf Dauer entstehen, braucht bei der Kurzfristigkeit einer Therapiegruppe nicht zu verwundern. Aber wie steht es bei den Gruppen, die durch solche Erfahrungen angeregt werden, die Gruppe als Lebensprinzip zu wählen? Ist hier die Intimität hilfreich, oder steht sie der Bindung eher im Wege? In der verantwortlichen Praxis wird der erfahrene Therapeut solche Entwicklungen, wenn er sie kommen sieht, sicher zu beeinflussen suchen. Aber die gewisse Arkandisziplin, die in den ersten Jahrzehnten der neuen Methode für die Analytiker mehr oder weniger verpflichtend war, ist mit der Ausbreitung der Psychoanalyse immer geringer geworden und heute kaum noch vorhanden.

Auch das Gespräch zwischen Analytikern und Theologen hat an Intensität nachgelassen, zumal heute häufig beide in einer Person vereint sind, wobei der Analytiker mehr oder weniger den Theologen, der seiner Sache immer weniger gewiß zu sein schien, verdrängte. Hier liegt die besondere Gefährdung auch der Gruppen innerhalb der kirchlichen Großorganisationen, selbst wenn diese Gruppen, wie das ja meistens der Fall ist, keine Therapiegruppen sind. Die „intensive Gotteserfahrung, die erstmal alles überflutet“ (F. W. Menne) entzieht sich allen denkbaren Kriterien und kann ein Vorwand für alles Mögliche sein. Kirchliche Jugendgruppen können sich etwa in ihren Infos manchmal durch eine besonders banale, besonders abstoßende Obszönität auszeichnen. Offenbar meinen sie, einen Preis für das Verbleiben in der Institution Kirche schuldig zu sein (24).

Im ganzen ist der Einblick in Alternativgruppen innerhalb landeskirchlicher Organisationsgefüge schwerer als man meinen sollte. Die zuständigen Stellen möchten sich nicht den Vorwurf mangelnden Verständnisses und mangelnder Offenheit machen lassen, aber sie scheuen gleichzeitig Publizität und konservative Kritik und üben

sich im Verbergen und Dementieren auch dort, wo Offenheit gerade gut für die Sache wäre. Jedenfalls scheint in diesen Gruppen gerade das eine geringere Rolle zu spielen, was für andere religiöse und weltanschauliche Gruppen von entscheidender Bedeutung ist: das persönliche Führertum, die Bindung an die Gruppe, der eigene Einsatz, die Mission. Man muß, um glaubhaft zu bleiben, seine Unabhängigkeit von der Amtskirche herauskehren, aber man braucht dafür nichts zu bezahlen. So tauchen diese Gruppen in der Öffentlichkeit, außer etwa im Zusammenhang mit Bürgerinitiativen, kaum auf – im Unterschied zu den anderen, die ihr eigener Eifer oder auch das Management der Sekte, der Freikirche, der Partei zur Mission treibt.

Darüber hinaus aber zeichnen sich gerade die nicht-kirchlichen Gruppen gegenüber den kirchlichen durch ein besonderes Entdeckertum aus. In der Angewiesenheit aufeinander, auf den Ratgeber, den Lehrer, den Therapeuten, den Guru, im Verlassen der festen, zuverlässigen, aber auch unpersönlichen Verwaltungen wird das Wunder der Person und der personalen Beziehungen neu entdeckt.

Daß Menschen durch Geschichten und letzten Endes durch eine heilige Geschichte zueinander finden und beieinander bleiben, das ist zwar im Bereich der großen Kirchen noch als Wissen vorhanden, aber dies Wissen vermittelt eben nur noch sehr oberflächlich und lose den Zusammenhalt der Gläubigen. Es ist dogmatisiert oder entmythologisiert; es vermag dort, wo die Frage nach der Identität in einer Lebenskrise gestellt wird – wer bin ich als Lehrer, Beamter, Ehemann, Sohn, Tochter? – keine Antwort zu geben. Vieles deutet darauf hin, daß sich die Kirche in einer Phase nachlassender Bindekraft an die Heilsgeschichte und an ihre eigene Geschichte befindet. Das könnte eine gewisse Parallele zum ausgehenden Mittelalter bilden. Erik H. Erikson hat als Psychiater die Identitätskrisen heutiger junger Menschen mit dem Erfurter Erlebnis des 23jährigen Luther verglichen, der nach der Verlesung des Evangeliums vom besessenen Knaben sich im Chor des Erfurter Klosters auf den Boden warf und wie ein Stier brüllte „non sum! non sum!“ (das bin ich nicht). Luther erfährt diese Identitätskrise als Glaubenskrise im Kontext des Evangeliums (25). Heute werden solche Krisen keineswegs nur im Kontext der christlichen, sondern im Kontext von sehr verschiedenen Religionen erlebt. Aber sie erscheinen gleichwohl als religiöse Krisen. Der Londoner Psychiater Ronald D. Laing gibt in einem seiner Bücher die Beschreibung wieder, die einer seiner Freunde, ein sehr lebenserfahrener Bildhauer, der früher Seemann gewesen war, von seiner Reise ins Innere gibt, die nur aufgrund glücklicher Umstände nicht in lebenslanger Schizophrenie endete. „Ich fühlte – äh – Götter, nicht nur Gott, sondern gewissermaßen Götter, Wesen weit über uns, fähig – äh – mit der Situation fertig zu werden, mit der ich nicht fertig wurde, zuständig für die Dinge, mit dem ganzen Betrieb und – hm – am Ende mußte jeder den Spitzenjob übernehmen“ (26).

Berichte von transzendentalen Erfahrungen, nicht immer mit der gleichen Dramatik und auch nicht immer mit der gleichen Echtheit, spielen in mündlichen und schriftlichen Berichten in den religiösen Gruppen eine besondere Rolle. Die Religionen grenzen sich dabei nicht voneinander ab, sie mischen sich und sie mischen sich wiederum

mit verschiedenen Einsichten der wissenschaftlichen Psychologie. Immer geht es auch um Gott. Allerdings bleibt offen, muß offen bleiben, was damit gemeint ist. „Gott gibt es nicht als objektive Realität, aber wir wollen hin zu ihm. Indem wir Gott in uns einlassen, sehen wir die Welt in ihrem produktivsten Aspekt, im Licht ihrer besseren Möglichkeit“ (27). „Transzendente Erfahrungen“, so hat Ronald D. Laing erklärt, seien der „Ursprung aller Religionen“. Solche Erfahrungen erneut zu machen, sei die Voraussetzung dafür, daß der Mensch wieder zum Menschen findet. Nicht der deus absconditus – der „verborgene Gott“ – sei das große Problem des Menschen heute, sondern unsere eigene Verborgenheit: „absconditi sumus“ (wir sind verborgen). Es sei an der Zeit, „den inneren Raum und die innere Zeit zu erforschen. Vielleicht ist das eines der wenigen Dinge, die in unserem historischen Kontext noch Sinn haben“ (28).

Die Verborgenheit des Menschen

Wenn solche Fragen im Bereich einer Wissenschaft vom Menschen gestellt werden, dann bricht hier eine alte Thematik wieder durch, die heute in einer gewissen Allgemeinheit unter dem Begriff der „Kontingenz“ formuliert wird. Was ist damit gemeint, und was bedeutet das in diesem Zusammenhang?

In seinem der Ethik gewidmeten Hauptwerk, der „Nikomachischen Ethik“, wendet sich Aristoteles im Buch VI den „Tugenden des Erkennens“ zu, nachdem er zuvor die „ethischen Tugenden“ behandelt hat. Er nennt deren fünf, nämlich Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Weisheit und Geist. „Von dem, was wir wissenschaftlich wissen, nehmen wir alle an, es sei nicht möglich, daß es sich auch anders verhalte.“ Das eben ist das gesicherte Wissen, das die Wissenschaft vermittelt. Für Aristoteles aber heißt das, daß die Wissenschaft (episteme) nur im Bereich gesicherten Wissens, nicht aber dort zuständig ist, wo ein solches Wissen gar nicht vorliegen kann: das ist für ihn der Bereich des Hervorbringens (poiesis), der es mit der Kunst (techne), und der Bereich des Handelns (praxis), der es mit der Klugheit (phronesis) zu tun hat. Der Gegenstand beider Tugenden, der Kunst und der Klugheit, sei nämlich etwas, „was sich so oder auch anders verhalten kann“ (Eth. Nic. 1140 a).

Der hier zugrunde liegende Schlüsselbegriff „endechomenon“ hat sich im Laufe der Geschichte in das lateinische „contingentia“ und schließlich in das deutsche Wort „Zufälligkeit“ (so bei Kant) weitergebildet. Dies Wort stellt also schon eine Art Verfall des ursprünglich Gemeinten dar, denn natürlich meint Aristoteles nicht, Kunst und Klugheit hätten es mit bloßer Zufälligkeit zu tun. Vielmehr stellen sie Fertigkeiten dar, sich gegenüber dem „Möglichen“ zu verhalten. Aristoteles geht also noch von einem Seinsverständnis aus, das zwischen dem Wißbaren und Gewußten, wir würden sagen: dem Wirklichen, auf der einen, dem Möglichen auf der anderen Seite unterscheidet. Und er läßt es jedenfalls an dieser Stelle offen,

wem von beiden der Primat zukommt, dem Gewußt-Wirklichen oder dem Möglichen (29).

Dagegen hat die Neuzeit auch das menschliche Handeln und Hervorbringen immer mehr zum Gegenstand von Wissenschaft gemacht, die damit auch immer mehr zum Kriterium für das eigentlich Wirkliche wurde. Damit aber bekam das menschliche Miteinander den Charakter des bloß Zufälligen oder es geriet in die Zwanghaftigkeit des Machbaren bzw. Verwaltbaren. Die Verdrängung des durch Klugheit erfaßbaren Möglichen hat „Kontingenz“ verstanden, im Sinne der Zufälligkeit zwischenmenschlicher Beziehungen, zu einem der Hauptprobleme menschlicher Kommunikation werden lassen. In dem Maße, in dem die Austauschbarkeit des Menschen unter technologischen und administrativen Bedingungen zunahm, wuchs die „Heimatlosigkeit des Menschen“ in der Welt (30). Er wurde in dieser Welt immer mehr zum austauschbaren Gegenstand und verlor als solcher die Möglichkeit der Verständigung auch und gerade im engsten, intimsten Bereich. In dem Maße, in dem er die Fähigkeit für die Möglichkeit anders zu sein verlor, ging ihm aber auch „Welt“ als Raum, über den er sich mit seinem Nächsten verständigen kann und muß, verloren. Das „Ego“ und das „Alter“ (das ‚Ich‘ und ‚Du‘), die „Dyade“, die Verständigung zweier oder weniger Menschen – das alles wird zunehmend problematisch und bedarf der Übung wie der kommunikativen Reflexion (31).

Alternative Gruppen sind in diesem Verständnis der Welt und des Wissens von Welt solche, die „die Möglichkeit des Andersseins“ (Der Titel dieses Buches wurde von Paul Watzlawick aufgrund der zitierten Stelle in der Nikomachischen Ethik gewählt) wieder ernst nehmen, sei es, daß sie sich aus einer determinierten Welt ohne Alternativen zurückziehen, sei es, daß sie gegen diese Welt mit dem verzweifelten Wissen anrennen, daß ihr Menschsein in einem entscheidenden Sinne bedroht ist.

Wenn man so will, ist dies eine Nebenfolge des technischen Fortschritts, aber es ist eine, die diesen Fortschritt zugleich umfassend in Frage stellt. Denn die Welt ist offensichtlich keineswegs so durchschaubar und verfügbar, wie es sich das technische Denken und Planen vorstellt. Es gibt zur Klarheit dieses Denkens eine Nachtseite. Der denkend und planend der Welt sich zuwendende Mensch erfährt zunehmend, daß er sich und den anderen verborgen bleibt. „Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – homo absconditus – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst“ (32).

Ist diese „anthropologische Verborgenheit“ ergründbar, und wieweit ist sie ergründbar? Sicher erschließt die Tiefenpsychologie einen wichtigen menschlichen Bereich, der vor den eigentlichen Taten liegt: den frühkindlichen einschließlich des vorgeburtlichen, des intrauterinen Bereichs. Hier liegen ja auch die frühesten Erfahrungen der Nähe, die sich in der ersten von Sigmund Freud so genannten oralen Phase stärker auf die Mutter, in der späteren Zeit, wo die Realitätsbeziehungen entwickelt werden, immer mehr auf den Vater

richten. Die Rolle des Vaters ist aber viel weniger biologisch und viel stärker kulturell bestimmt. Und wenn diese Rolle sich ändert, wie Alexander Mitscherlich schon vor mehr als einem Jahrzehnt zu beobachten glaubte (33), dann ändert sich damit auch die Welt und die Weise, in der junge Menschen, ja im Grunde alle Menschen innerhalb eines solchen Kulturwandels mit der Welt umgehen. Die Ablösung von der oralen Lebensphase verzögert sich. Die Angewiesenheit auf den anderen Menschen wird größer in dem Sinne, daß man seiner für den eigenen Schutz und für die eigene Bestätigung bedarf. Man überträgt auf diesen Menschen die frühen, aber über das eigentlich dafür vorgesehene Lebensalter hinaus fixierten Erwartungen und Erfahrungen mit der Mutter. Das ist im Sinne Freuds eine narzißtische Bindung. Der andere, die anderen, die Gruppe können damit zu einer Art Ersatzmutter werden. Von hier aus wird vieles am Verhalten heutiger Jugendlicher verstehbar, was den Erwachsenen oft schwer eingänglich ist. „Erst müssen die Beziehungsprobleme (Freundschaft, Sexualität, Anerkennung, Sicherheit und Geborgenheit in der Gruppe) gelöst sein, dann kann ein Teil der Triebenergie auf Arbeit gelenkt werden, wobei allerdings ein Moment des instrumentellen Verhaltens zur Arbeit bleibt“ (34).

Der hier aus einer Auseinandersetzung über den Terrorismus zitierte Soziologe Oskar Negt bezieht sich in seinem Aufsatz auf Thomas Ziehe, der in einigen wichtigen Arbeiten, die Thesen Mitscherlichs weiterführend, die Gruppenbildungen insbesondere junger Menschen aus einem narzißtischen Bedürfnis ableitet: „Ein narzißtisch anspruchvolles, extrem an Beziehungsproblemen orientiertes Ich-Ideal und die aus der frühen Kindheit fixierte Allmächtsphantasie drängen sie zu symbiotischen Gemeinschaften, von denen sie vorbehaltlose emotionale Solidarität, Anerkennung und Bestätigung der Selbstwertgefühle erwarten“ (35). Für Oskar Negt entspricht dieser Vorgang einem bestimmten Stadium des Kapitalismus: „Die Situation ist offener, für politische Umstrukturierungen zugänglicher“ (36). Oder, wie es in seinem Beitrag zu der Veröffentlichung über Religiöse Gruppen heißt: die ‚religiöse Sensibilisierung‘ sei ein wesentlicher Beitrag „zur politischen Aufklärung und zur Vorbereitung der diesseitigen Veränderung der menschlichen Lebensbedingungen“ (37).

Diese Deutung erfaßt ein wesentliches Element, das bei vielen anderen Deutungsversuchen verloren geht, nämlich die Tatsache, daß die Gruppen, auf die es ankommt, nicht Erscheinungsformen einer Subkultur oder eines wie auch immer gearteten Gettos sind, sondern daß sie eine Lebensform darstellen, die überall präsent ist, wenn sich ihr auch keineswegs alle anschließen. Diese Allgegenwärtigkeit des Phänomens macht aber gleichzeitig seine Deutung so schwer, wenn nicht gar unmöglich.

Jede Deutung sagt zunächst mehr über den Deutenden aus als über das Gedeutete. Sie bleibt dem Subjektivismus einer Person, einer Theorie oder einer Weltanschauung verhaftet. Das ist das Dilemma der zahlreichen Veröffentlichungen in Sachen Religion in den letzten Jahren. Aber es ist auch ein Dilemma der heutigen Theologie. Die Grenze der Plausibilität jeder möglichen theologischen Deutung liegt dort, wo auch die Grenze der Deutung Oskar Negts liegt. Wie man in seiner Deutung die Aussage eines an Karl Marx sich orientierenden Geschichtsdenkens zu sehen und zu respektieren hat, ohne sie sich deswegen

zu eigen zu machen, so scheidet jede theologische Deutung zunächst daran, daß die Sprache der Theologie, aber auch die Sprache und der Stil des sich in der christlichen Frömmigkeit äußernden Glaubens der neuen religiösen Sensibilität gegenüber offenbar eigentümlich unangemessen ist. Man schwankt zwischen Ablehnung und Vereinnahmung und sagt im Grunde nichts. Schon das macht deutlich, daß jeder von dem Phänomen, wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise, betroffen ist.

Gerade das aber erfordert, daß die Theologie davon redet, sofern sie davon ausgeht, daß von der „Sache“, die sie treibt, grundsätzlich alle betroffen sind. Was aber diese Sache sei – die Religion? der Mensch? Gott? Christus? –, die Sache aller als Sache der Theologie, das ist die heute nicht mehr zu übersehende Grundfrage.

Welche Wissenschaft ist zuständig?

Die Schwierigkeit einer theologischen Deutung besteht darin, daß jeder sein eigenes Ich, aber auch seine Welt, die Welt, in der er lebt, darin wiederfinden muß. Der Gott, auf den der Glaube sich gründet, ist ja nur dann Gott, wenn er nicht ein Privatgott, sondern der Gott der Welt ist und wenn er dies in einem bestimmten Handeln als Schöpfer, Helfer, Erlöser auch wiederum für den einzelnen erfahrbar werden läßt. Die Theologie muß daher die Subjektivität des Menschen ebenso ernst nehmen wie seinen Weltbezug, sonst scheidet sie mit beidem.

Tatsächlich hat sich die Theologie gerade auf dem Höhepunkt ihrer Geltung in diesem Jahrhundert mehr an der Deutung der Welt als an den Erfahrungen der einzelnen Menschen orientiert. Eine ökumenische Theologie ermöglichte insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur eine Verständigung zwischen sehr verschiedenen christlichen Traditionen, sie konnte auch in dieser Zeit als Grundlage eines Zusammenschlusses der Kirchen auf der ersten Vollversammlung in Amsterdam (1948) den „göttlichen Heilsplan“ gegenüber der „Unordnung der Welt“ als Möglichkeit eines Auswegs für die ganze Menschheit ankündigen.

Diese Theologie hatte sich in der Zeit des Nationalsozialismus gegenüber der Sünde einer verführerischen, mythischen Religiosität kirchlich und politisch bewährt. Sie hatte ihre Legitimation aus dem deutschen Kirchenkampf und aus dem Widerstand nichtdeutscher Kirchen in der Zeit der Besetzung im Kriege gefunden. Die Modernität dieser Theologie, die orthodox sein wollte, lag in ihrer Vernünftigkeit. Sie bejahte die Aufklärung, die Säkularisierung, und zwar ausdrücklich um des Glaubens willen. Aber dieser Glaube erscheint im Rückblick heute oft mehr wie eine theologische Konstruktion als wie ein Stück gelebten Lebens. Ihm fehlt die unmittelbare Erfahrung. Er findet seinen Ausdruck nicht in erster Linie in einer wie auch immer gearteten Frömmigkeit. Er ist ein akademischer Glaube,

dessen Hauptstärke in der gelegentlich scharf geführten Auseinandersetzung nach innen und nach außen liegt, der aber stirbt, wenn die Themen dieser Auseinandersetzung verbraucht sind und wenn darüber hinaus die Rationalität, aus der dieser Glaube lebt, sich selber fragwürdig wird.

So haben Glaube und Theologie in den letzten Jahren gleichzeitig ihre Basis verloren. Es ist verständlich, wenn man seit dieser Zeit versucht, hinter sie auf unmittelbare religiöse Erfahrungen und deren Reflexion zurückzugreifen. Ort solcher Erfahrungen, nicht nach Verbreitung, wohl aber nach der Intensität, sind immer mehr gerade die Gruppen geworden, von denen unser Bericht ausgeht. Die Reflexion darüber aber tritt als eine neue Art von Religionskunde („religious studies“) im gleichen Maße an die Stelle bisheriger, insbesondere ökumenischer Theologie.

Eine 1976 von dem Theologen George Lindbeck im Auftrag der Rockefeller Foundation durchgeführte Studie über Veränderungen im Bereich der ökumenischen Theologie an den großen freien Universitäten der Vereinigten Staaten macht das deutlich (38). In dieser Studie erscheinen sieben berühmte theologische Schulen, die zu Universitäten gehören, die weder staatlich noch von einer kirchlichen Denomination abhängig sind. Diese Schulen waren von den dreißiger bis zu den frühen sechziger Jahren Hauptorte der Ökumenischen Theologie. An ihnen lehrten Paul Tillich und die beiden Brüder Niebuhr, hier hielten europäische Theologen wie Karl Barth, Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Gerhard von Rad Gastvorlesungen. Hier erhielten die besonders qualifizierten Pfarrer und theologischen Lehrer in den verschiedenen Kirchen ihre Ausbildung.

Inzwischen befindet sich dieser ganze Zusammenhang in immer weitergehender Auflösung. An die Stelle der ökumenischen Theologie ist als Lehrinhalt die unmittelbare Beschäftigung mit dem, was heute als Religion erfahrbar zu sein scheint, getreten. Unter dem Gewicht dieser neuen Orientierungen gestaltet sich auch das traditionelle Studienprogramm – historische, exegetische, systematische Fächer – neu; an ihre Stelle treten die modernen Humanwissenschaften einschließlich der Psychoanalyse. Die Studenten haben zum großen Teil nicht die Absicht, in irgendeinem kirchlichen Dienst zu gehen. Soweit sie wissenschaftlich weiterarbeiten wollen, können sie innerhalb des Faches „religious studies“ bleiben, das gerade in den weltlichen Universitäten stärker Zulauf gewinnt als irgendein anderes Fach. Im außerwissenschaftlichen Bereich sieht man in der Erkenntnis von Religion und Religiosität ohne Bindung an irgendeine institutionelle Form eine Vorbereitung auf soziale und therapeutische Berufe. Möglicherweise aber entscheiden im tiefsten weder wissenschaftliche Neigungen noch berufliche Erwartungen die Studienwahl, sondern das Interesse an unmittelbaren Erfahrungen, die man hier zu machen hofft. Das „phänomenale Wachstum“ der Religionswissenschaft ist im Bereich der Studentenzahlen jedenfalls erheblich größer als in der Zahl der von diesen Studenten erreichten akademischen Abschlüsse (39). Gleichzeitig aber nimmt die Zahl der für eine kirchliche Tätigkeit ausgebildeten Theologiestudenten in fast dem gleichen Maße ab.

Lindbeck beurteilt die Entwicklung als die „größte strukturelle

Veränderung in der Stellung der Religion im amerikanischen höheren Bildungswesen der letzten hundertfünfzig Jahre“ (40). Wegen der weitgehenden Folgen dieser Entwicklung für die politische und gesellschaftliche Struktur Amerikas wurden daher für die Auswertung des Materials auch der Politologe Karl Deutsch und der Soziologe Nathan Glazer (beide Mitglieder der Harvard-University) hinzugezogen. Sie haben weniger eigene Meinungen beigebracht als vielmehr auf die inzwischen auch in den Sozialwissenschaften sehr lebhaft ablaufende Debatte hingewiesen.

Innerhalb dieser Wissenschaften hat vor allem ein anderer Harvard-Soziologe, Daniel Bell, eine äußerst pessimistische Deutung dieses Phänomens für die Zukunft der „nachindustriellen Welt“ gegeben. Wird die Theologie untergraben und zerfällt die Organisation, beginnt der institutionelle Rahmen der Religion zu zerbrechen, dann begünstigt die Suche nach unmittelbarer, von den Menschen als religiös empfundener Erfahrung das Entstehen von „Kulten“ (41; cults ist die amerikanische Bezeichnung für die neuen religiösen Gruppen). Diese Kulte aber „bereiten insofern Schwierigkeiten als sie, wenngleich religiös in ihren Impulsen, da sie dem Heiligen einen neuen Sinn geben wollen, ihre Riten weitgehend als Freisetzungsriten behandeln“, während – nach Bell – „die tieferen Ströme des Sinnes nach einem neuen Eingliederungsritus“ rufen (42). Anders als Bell sieht sein Kollege Robert Bellah das plötzliche Auftauchen von „Religion“ in der weltlichen Universität. Es hat auch für ihn etwas Erschreckendes. Aber es könnte auch „das tiefe Schisma in unserer Kultur zwischen einem leiblosen Intellekt und dem Ganzen unserer Menschlichkeit überwinden“ (43).

Die Theologen sind in ihrer Beurteilung ebenfalls geteilt. Die, die sich stärker einer ökumenischen Theologie in ihren weiter bestehenden Möglichkeiten verbunden fühlen, haben im Januar 1975 in den „Thesen von Hartford“ davor gewarnt, Religion als subjektive, vom Denken unabhängige Erfahrung anzusehen und sich für die Notwendigkeit „theologischen Redens“ (theological affirmation) gerade in der heutigen religiösen Situation eingesetzt. Widerstand kann auch heute geboten sein, und er ist nur so, im Wort, in der Auseinandersetzung möglich (44). Peter L. Berger gehört dieser Gruppe ebenso an wie George Lindbeck, der Autor des Rockefeller-Berichts. Aber diese Erklärung hat zunächst eine andere herausgefordert, die gerade die Möglichkeit und Notwendigkeit von unmittelbarer religiöser Erfahrung unterstreicht und aus ihr auch das Recht des Widerstandes ableitet: gegen „arrogante Herrschaft und entwürdigende Passivität“, „gegen die Unterordnung der Religion unter den wissenschaftlichen Rationalismus“ (45).

Wir können die eingangs gestellte Frage nach der Zuständigkeit der Wissenschaft für die Deutung der neuen Religiosität und ihrer Erscheinungsformen eigentlich nur negativ beantworten. Keine Wissenschaft ist zuständig. Auch die Theologie ist es nicht. Es gibt Deutungsversuche von Gruppen oder von einzelnen Wissenschaftlern. Es gibt Anregungen, dem Problem zu begegnen, etwa in einer „Theologie der Religionen“, die Lindbeck – ähnlich wie in Deutschland Wolfhart Pannenberg (46) – am Ende seines Berichtes vorschlägt. Es gibt schließlich den Gamalielrat der Zurückhaltung angesichts von Erscheinungen, für deren Deutung offenbar die vorhandenen Kriterien nicht ausreichen. Das alles bleibt unbestimmt.

Die neue Religiosität zeigt sich nicht wie eine Epidemie, für die irgendein Zweig der Medizin zuständig wäre, nicht als bloßes soziales Phänomen wie etwa die Kriminalität, das nur bestimmte Bevölkerungskreise erfaßt und dem man mit bestimmten sozialen Maßnahmen begegnen kann. Die neue Religiosität begegnet uns vielmehr, auch wenn wir mit den erwähnten Gruppen niemals unmittelbar in Berührung gekommen sind, im Bereich der Praxis. Jeder Ältere, der Umgang mit jüngeren Leuten hat, weiß das. Sie ist „wissenschaftlich“ nicht erklärbar. Sie ist ein kontingentes Phänomen – dafür ist eben nicht Wissenschaft, sondern, um Aristoteles noch einmal zu zitieren, die „Klugheit“ zuständig. Denn gerade weil es sich um ein kontingentes Phänomen handelt, gibt es nicht eine objektive Deutung, auch nicht irgendeine andere Deutung. Aber es gibt gleichwohl eine wahre Deutung, nämlich die Deutung der Betroffenen.

Die Klugheit der Betroffenen

Immer wenn in unserem Bericht ein persönlich Betroffener zu Worte kam, hatte das etwas eigentümlich Einleuchtendes. Sie habe mehr als aus vielen Lehrbüchern gelernt, sagt Hélène Orenga. Etwas sei bei ihr in Bewegung gekommen, ist das Fazit von Renate Just. Der Bildhauer Jesse Watkins, dessen Fall Ronald D. Laing beschreibt, verfällt nicht dem Wahnsinn, weil der behandelnde Arzt ihn aus gemeinsamen Erfahrungen in der Seefahrt kennt. Daraus ergibt sich die entscheidende therapeutische Handlung, daß er nämlich die Verabreichung der Sedativa einstellt. Robert Bellah möchte angesichts der beunruhigenden Phänomene im Arbeitsfeld der Hochschule „zum Revolver greifen“ – aber er weiß natürlich, daß das unklug wäre. Es zeigt nur seine Betroffenheit an. In dieser Betroffenheit klug zu handeln bedeutet, um nach einmal Aristoteles zu zitieren, so zu reagieren, daß man damit nicht nur seinen eigenen Interessen, sondern „dem guten Leben im ganzen“ gerecht wird (Nik. Eth. 1140 a). Es geht, wie Jürgen Habermas Aristoteles referierend formuliert, um ein „kluges Situationsverständnis“.

Wir werden nun bei den verschiedenen Situationen und Deutungen, denen wir begegnet sind, nicht immer gleich sagen können, wie sich ein kluges von einem unklugen Situationsverständnis unterscheidet, aber wir werden gegenüber Situationen wie gegenüber Deutungen, denen wir begegnet sind, ein weiteres Kriterium der aristotelischen Ethik ins Spiel bringen können. Entscheidend für kluges Handeln ist nämlich nach dieser Ethik, daß es dem guten Leben „im ganzen“ und nicht nur „teilweise“ (kata meros) gerecht wird. Wenn sich Lebensverhältnisse sehr tiefgehend verändern, dann sind immer auch unsere persönlichen Interessen bedroht. Haben wir bei der Beurteilung der Möglichkeit anders zu sein diese persönlichen Interessen oder haben wir das Ganze im Auge? Wollen wir uns unserer eigenen Haut wehren und wie Robert Bellah zum Revolver greifen, oder könnte bei der Veränderung nicht doch etwas herauskommen, was für das Ganze eine Verbesserung wäre, auch wenn es

uns Schmerzen bereitet? Möchte vielleicht George Lindbeck den geordneten Lehrbetrieb einer ökumenischen theologischen Fakultät fortsetzen, ohne zu fragen, ob diese seine Arbeit dem Ganzen des Lebens dient? Und schließlich wird man auch bei der Sympathiebezeugung erfolgreicher Professoren und Schriftsteller für gesellschaftliche Veränderungen die Frage stellen müssen, ob sie wirklich von der Sorge um das gute Leben insgesamt betroffen oder mehr an der eigenen heilen Haut interessiert sind.

Friedrich-Wilhelm Korff, Philosoph und begabter, wenn auch noch nicht sehr erfolgreicher Autor, hat kürzlich die Bosheit des Polemikers Kierkegaard auf eine moderne Situation übertragen. Der Geheim-General-Oberhofprediger predigt über den Bibeltext „Gott hat ausgewählt das Geringe vor der Welt und das Verachtete“ – und keiner lacht. So Kierkegaard. Der Professor für Soziologie (Gehalt 4.500 DM monatlich netto) verkündet „Das Ziel der Geschichte ist die Menschengleichheit und der Sieg der Arbeiterklasse“ – und keiner lacht. So Korff. Ob in einer Situation richtig oder falsch reagiert wird, betrifft, weil es um das Ganze des Lebens geht, immer auch die weniger Betroffenen. Darum kann gelacht werden. Lachen ist die Strafe für die Dummheit oder für die Feigheit. Es muß sogar gelacht werden. Lachen hilft der Einübung praktischer Vernunft.

Gehen wir aber mit dem Kriterium der Betroffenheit an die Problemfelder heran, denen wir in der Behandlung der alternativen Gruppen begegnet sind, so ließen sich derer drei nennen: die Berufs- und Arbeitswelt, die Sexualität, die Religion.

Die Existenz der alternativen Gruppen und der in ihnen lebenden Menschen stellt, ob mit oder ohne Absicht, immer Leben und Lebenssinn nahezu aller älteren, berufstätigen, verheirateten Menschen, die noch dazu Mitglieder einer Kirche sind – und das ist heute die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung –, auf eine sehr schmerzliche Weise in Frage. Da verzichtet der Pfarrerssohn A nach gut bestandenem Examen auf die berufliche Laufbahn und wird Mitglied einer militanten politischen Gruppe. Da tritt die Studentin B als Glied einer obskuren asiatischen Sekte eine Reise in ein fernes Land an und verschwindet damit über Jahre. Vielleicht sind das schon vergleichsweise extreme Fälle. Aber sie wiederholen sich gleichsam in Kleinformat ständig in unserer unmittelbaren Umgebung, und auch diese Varianten reichen aus, um Angst und Zorn hervorzurufen. Dabei sind abseits solcher Reaktionen unsere eigenen Bedenken gegenüber Lebensformen, denen die Jüngeren so drastisch den Abschied geben, oft kaum weniger kritisch.

Wir alle wissen, daß eine immer größere Zahl von Menschen ihre Lebenserfüllung nicht mehr in der beruflichen Arbeit findet. Wir alle kennen Ehen, in denen die Hölle los ist, und wir kennen Lebensgemeinschaften, in denen Menschen ohne Trauschein über lange Zeit zärtlich und liebevoll füreinander sorgen. Wir alle nehmen immer wieder an Gesprächen teil, in denen die Fragen nach Gott und nach dem Glauben unmittelbarer und elementarer gestellt werden, als dies oft in der kirchlichen Gemeinde, im Gottesdienst oder

in den Amtsräumen geschieht. Wer solche Situationen erfährt, der weiß aber auch, daß er für sie um so offener ist, je mehr ihm sein Beruf Spaß macht; je mehr er sich vielleicht in nicht immer leichten Zeiten mit seinem Ehepartner zu einem gemeinsamen Schicksal zusammengelebt hat; je mehr ihm bei allem Ärger mit kirchlichen Bürokratien und kirchlichen Bürokraten das einfache Dasein der Kirche, des Raumes und der Gemeinde, zum unaufgebbaren Halt geworden ist.

Die Klugheit, die sich auf eine Welt einläßt, die auch anders sein kann, muß vor Lust und Schmerz geschützt sein. Sie braucht etwas Bewahrendes. Aristoteles, um ihn abschließend noch einmal anzuführen, nennt in seiner Ethik dies Bewahrende die Sophrosyne (sozousa phronesin, das die Klugheit Bewahrende, wie er erklärt): den Charakter, die vom Leben empfangene Prägung – den „Abdruck“, wie Helmuth Pleßner es genannt hatte – das, worüber der Handelnde und Redende nicht verfügt und was dennoch als stärkste Kraft in jede menschliche Begegnung eingeht. Man sollte sich hüten, es nach Art wohlmeinender Väter – „Sieh doch mich an“ – in die Diskussion einbringen zu wollen. Es steht nicht zur Diskussion, es ist vielmehr die Voraussetzung dafür, daß Menschen sich überhaupt begegnen können. Ohne dies Bewahrende werden aus Begegnungen bloße Rituale, gleichgültig, ob diese sich im sprachlichen oder im körperlichen, im sexuellen Bereich abspielen. Begegnung heißt, seines eigenen Personseins gewiß, die Person des anderen zu finden.

Die Verlässlichkeit der Gnade

Klugheit – bewahrte Klugheit – war die letzte Aussage, zu der Aristoteles in der Nikomachischen Ethik gelangte angesichts jener umfassendsten Dimension menschlichen Lebens, die er Praxis nennt, die so oder auch anders oder auch gar nicht sein kann. Aristoteles steht am Ende der Tradition der griechischen Bildung und versucht am Ende noch einmal einen Zentralbegriff dieser Bildung, den der „Tugend“, auf eine Welt zu beziehen, in der alles möglich ist. Das gelingt ihm nur dadurch, daß er das Umfassende des „alles ist möglich“ einschränkt, und diese Einschränkung ist bis heute insbesondere für alle Aufklärungsepochen der abendländischen Geschichte, insbesondere auch für deren Ende von folgenschwerer Bedeutung gewesen.

Innerhalb der hier skizzierten Deutungen des gesellschaftlichen Wandels, so zeigte sich, sind die aus persönlicher Betroffenheit stammenden Deutungen einleuchtender als die letzten Endes unverbindlichen Hypothesen alter und neuer Wissenschaften. Damit entsteht aber innerhalb unserer von Wissenschaft bestimmten Welt die Frage: wie können wir uns über gemeinsam wahrzunehmende Verantwortung verständigen? Daß alles möglich ist, gehört zu den

grundlegenden Erfahrungen unserer Epoche. Gerade diese Erfahrung muß aber notwendig die Frage wachrufen nach dem, was erlaubt und was nützlich ist. Und diese Frage ist wohl gar nicht in erster Linie eine Frage der Moral, sondern der menschlichen Selbstbehauptung. Wenn alles möglich ist, dann gerät der Mensch unter die Herrschaft der unendlichen Möglichkeiten (1. Korinther 6,12), dann gibt er sich und seine Welt preis. Darum steht in den alternativen Gruppen mehr als ein soziales Phänomen zur Debatte. Sie sind letzten Endes ein Symptom dafür, daß am Ende einer Zeit des wissenschaftlichen Optimismus das Problem von Weltbezug und Weltverantwortung neu begriffen werden muß.

Im Grunde ist Aristoteles selbst ein Ausdruck solcher in bestimmten Epochen notwendigen radikalen Veränderungen und Unsicherheiten im Verständnis von Welt und Mensch. Die Klugheit ist es, die in Situationen, die immer auch anders sein können, dem Klugen wie dem Ganzen den größten möglichen Nutzen verschafft. Sie hat die Schlüsselrolle in jener umfassendsten Dimension menschlichen Lebens, der Praxis. Das gilt aber nur, wenn das, was in diesen Situationen sich darbietet, die letzte Instanz ist, vor der kluge Entscheidungen sich ausweisen können. Aristoteles hat diese letzte Instanz als die „Wirklichkeit“ bezeichnet und gleichzeitig dieser Wirklichkeit die Priorität zugesprochen gegenüber dem, was er die Möglichkeit nennt.

Eberhard Jünger hat diesen im Anfang der abendländischen Metaphysik von Aristoteles formulierten Grundsatz (Met. 1049 b 5) eine „geistesgeschichtliche“, ja „seinsgeschichtliche Entscheidung von nicht auszulotender Bedeutung“ genannt (49). Der denkende und handelnde Mensch orientiert sich tatsächlich bis heute am Wirklichen. Das Wirkliche ist ihm so etwas wie das Sein schlechthin. Auch die Kontingenz ist für ihn im Wirklichen enthalten: es könnte so oder auch anders sein. In unserem alltäglichen Sprachgebrauch, der „das Wort ‚seiend‘ nicht kennt und dafür einfach ‚wirklich‘ sagt“, ist das „Mögliche noch kein eigentlich Seiendes“ (50). Wenn aber das Sein des Möglichen entdeckt wird, dann hat eine solche Entdeckung so weitreichende Folgen, daß kein Lebensgebiet davon ausgeschlossen werden kann. Das, was wir landläufig Wirklichkeit nennen, wird dadurch immer stärker in seiner Bedeutung als Orientierungsbereich entwertet. Das Mögliche tritt in das menschliche Denken ein, bedrohlich, herausfordernd in einem radikalen Sinne. Es gehört hinfort zur Lebensfähigkeit, sich dieser Herausforderung gewachsen zu zeigen.

In den alternativen Gruppen wird in einem weiten sozialen Bereich etwas sichtbar, was sich literarisch – und zwar in der Philosophie wie in der philosophischen Dichtung – schon seit längerem abzeichnet: der Versuch, Mensch zu sein in einer Welt, die auch radikal anders, also auch gar nicht sein könnte. Wir können das, was Philosophie bzw. Dichtung und alternative Gruppen gemeinsam haben, an drei Merkmalen charakterisieren: an der Provokation, der Sexualität und der Religiosität.

Auch in der Dichtung vollzieht sich die Entdeckung der Möglichkeit als Provokation der Wirklichkeit – und zwar oft gerade dort, wo die Kunst der Sprache dies zu verbergen scheint. In Thomas Manns „Lotte in Weimar“ spricht August von Goethe, auf das Schicksal von seines Vaters erster Liebe Friederike Brion verweisend, von der Trauer, mit der uns „das Mögliche, das wir nicht kennen, sondern nur ahnen können“, erfüllt, obwohl wir es aus Respekt vor dem „Wirklichen, was wir kennen, so, wie es geworden ist, uns und anderen verhehlen“. Die inzwischen zur Hofrätin Kestner arrivierte Lotte widerspricht ihm; sie ist für „Resoluthheit“ und tritt dafür ein, „daß man sich rüstig ans Wirkliche halte“. Das ist, als fiele hier die ganze Weimarer Welt samt Hof und Dichturfürst zu Plunder. Nur der frische Grabhügel Friederikes, der vergessenen Verstorbenen, und die einstmalig geweinten „unvergeßlichen Abschiedstränen“ haben noch Bestand (51).

Robert Musil hat den größten Teil seines Werks als eine Provokation der beliebig etikettierten und etikettierbaren Wirklichkeit durch die Möglichkeit des ganz anderen verstanden. Ursprünglich sollte der Held seines großen Romans sogar „Anders“ heißen, denn er, dieser „Mann ohne Eigenschaften“, der in der heutigen Fassung Ulrich heißt, „fühlte sich oft anders sein. Gerade darin war er aber nicht so sehr anders als viele seiner Mitmenschen“ (52). Denn im Grunde ist dieser Ulrich kein Held, weder ein positiver noch ein negativer. Aber „er ahnt: diese Ordnung ist nicht so fest, wie sie sich gibt; kein Ich, keine Form, kein Grundsatz sind sicher, alles ist in einer unsichtbaren, aber niemals ruhenden Wandlung begriffen, im Unfesten liegt mehr von der Zukunft als im Festen, und die Gegenwart ist nichts als eine Hypothese, über die man noch nicht hinausgekommen ist“ (53). So wartet er „hinter seiner Person“. Aber das ist nicht „das Vorrecht großer Naturen“. „Auch die simpelsten nervösen Naturen haben ihre Krisen“ (54). Und in dieser Gemeinsamkeit des Ausgesetztseins vollzieht sich das Leben, in einer letzten wunderlichen Gemeinsamkeit des Prostituierten-Mörders Moosbrugger mit dem Industriellen Arnheim, den Damen der Gesellschaft und natürlich auch mit dem Mann, der nur von vornherein für sich auf die Eigenschaften verzichtet hat, die irgendwelche Unterschiede bezeichnen, an die aber im Ernst keiner mehr glaubt.

Die Beispiele ließen sich mehren, auch über die Klassiker der Moderne hinaus. Wenn die Möglichkeit als das andere Sein uns auf den Leib rückt, ändern sich die Kategorien, in denen wir die Welt, den Staat, das Recht, die Gemeinschaft der Mitmenschen haben. Daß in der jüngsten Terrorismusdebatte davon kaum die Rede war, zeigt, wie wenig die menschliche und das heißt auch die politische Praxis die neuen Herausforderungen bisher wahrgenommen hat.

Ähnlich steht es mit der Sexualität, die uns nicht zuletzt innerhalb des Gruppenmilieus, aber auch außerhalb dieser Gruppen begegnet. Wir wissen über sie inzwischen statistisch, sozialwissenschaftlich, psychoanalytisch einigermaßen Bescheid. Aber alle

diese Informationen halten sich an die faßbare Wirklichkeit und vermögen eben deshalb keine wirkliche Deutung zu vermitteln. Gewiß hat der Vater unter den neuen sozialen und ökonomischen Bedingungen seine Rolle als Mittler der Realität und des Gewissens verloren, aber gleichzeitig hat die Realität den Sinn von Seinerfahrung schlechthin verloren, und das Gewissen spürt den Mangel, spürt, daß es eines anderen Wissens von Sein bedarf, um die Lebenswelt in sich aufnehmen zu können.

In der neuen Sexualität bekundet sich die Angewiesenheit auf komplementär andere Beziehungen zur Welt gegenüber denen, die nur aus einer männlichen oder einer weiblichen Erfahrung heraus gewonnen werden können. Das männliche Sein bedarf des weiblichen und umgekehrt. Der tiefe, schon im biblischen Wort „Erkennen“ angelegte Zusammenhang von geschlechtlicher Erfahrung und Wissen von Sein wird wieder sichtbar. Er bestimmt die neue Sexualität auch in ihren Entartungen und Gefährdungen. Das gilt nicht nur für den „Mann ohne Eigenschaften“, der auf der Suche nach dem, was hinter der Person ist, sexuelle Erlebnisse mit nahezu allen Frauen seiner Umgebung hat, das gilt auch für einen Großteil der Literatur zu Fragen des Seins. In der sexuellen Erfahrung werden wir uns „auf lebhaft und dennoch dunkle Weise ... bewußt, daß das Geschlechtliche einer Gruppe von Mächten angehört, deren kosmische Entsprechungen vergessen, aber nicht außer Kraft sind“ (55). In diesem Sinn ist Sexualität „Symbol“ und zwar Symbol umfassenden Lebens. „Das Leben ist etwas Einzigartiges, Allumfassendes, alles in allem, und es ist dieses Mysterium, an dem wir durch die geschlechtliche Lust teilhaben. Nur wenn der Mensch auch in diesen Fluß des Lebens eintaucht, wird er ethisch und rechtlich zur Person“ (56) . „Die Sexualität ist eine Grundmetapher der Lebenswelt“ (57). Sie ist ein einzigartiger, durch nichts anderes zu vermittelnder Zugang zu dieser Lebenswelt. Die Gemeinschaft des Welthabens ist unmöglich ohne den jeweils anderen. Diese Gemeinschaft ist nicht von der Art, „wie zwei Beobachter eine gemeinsame Landschaft haben oder zwei Denker eine gemeinsame Idee. Die Gemeinschaft wird hier nicht durch den objektiven identischen Gehalt vermittelt, die Gemeinschaft kommt auch nicht von der Analogie des Fühlens. Sie kommt aus der Identität des Fühlens“ (58).

Damit ist schließlich auch die dritte, die religiöse Dimension, die wir in der Welt der alternativen Gruppen wahrgenommen haben, deutlicher geworden. Diese Dimension ist nicht eine neue Entdeckung dessen, was in der Sprache des 19. Jahrhunderts Religion oder Religiosität genannt werden könnte. Es ist schon gar nicht der Anfang einer neuen Frömmigkeit oder gar eine Wiederentdeckung des christlichen Glaubens. Es handelt sich zugleich um weniger und um mehr. Es handelt sich um die Folgen einer Erschütterung jener aus der neuzeitlichen Aufklärung hervorgegangenen Welt, die die Lebensbedingungen unseres Daseins diktiert.

Diese Erschütterung hat mythische Qualität. Darum wird der Zugang zur eigentlichen Welt, zum eigentlichen Leben nicht mehr

auf dem Wege der Rationalität, sondern in Chiffren, Metaphern, Symbolen und Mysterien gesucht. In diesem Zusammenhang ist auch die Sexualität nichts anderes als das letzte Mysterium, das mehr oder weniger jedem Erwachsenen zugänglich zu sein scheint. Die Sexualität erkennt den „verschütteten Sinn“ auf ihre eigene Weise „ohne Worte, organisch“, allerdings um den Preis eines „neuen Abgrunds“, der sich zwischen dieser Entdeckung und der von der Vernunft bestimmten „Hermeneutik der Sprache“ als dem anderen Zugang auftut (59). Aber die Sexualität hat den Zugang zum Mythos und zu einem neuen mythischen Verstehen von Welt gerade durch ihren Bezug zur Gruppe ausgeweitet. Sie ist nicht mehr nur das heimliche Erleben zweier Menschen, sie ist Gesprächsthema geworden, über das ernsthaft und ehrlich geredet wird. Und es ist unausweichlich, daß dies Reden mythische Erfahrungen freisetzt, die dazu herausfordern, sich auf eine neue, nichtrationale Weise auf die Urthemen des menschlichen Lebens einzulassen.

Allerdings bleibt der Abgrund zwischen rationaler Bewältigung der Wirklichkeit und mythischer Ahnung um die Grenze, ja um den Betrug dieser Bewältigung. Das spannungsvolle Gegeneinander dieser beiden Möglichkeiten des Existierens macht das Besondere unserer Welt gegenüber dem religiösen Pluralismus der Spätantike aus, innerhalb dessen sich das frühe Christentum entwickelte. „Als Sammelbecken von Werten, die in unserer Kultur aktiv sind, eignen sich diese beiden Ordnungen ... nicht zur Synthese, wenn wir auch gezwungen sind, uns in beiden zugleich zu bewegen, wenn wir mithin, ob wir es wollen oder nicht, zwei Herren zugleich dienen müssen“ (60).

Wir haben zuletzt die Gruppen als Erscheinungsformen einer anderen Seite des Seins interpretiert, deren Auftauchen sich keineswegs auf die Gruppen beschränkt und an der wir alle teilhaben: im Protest gegen eine das Leben beherrschende, aber gleichwohl triviale und sinnentleerte Wirklichkeit; in einer neuen Sexualität, die sich als Schlüssel für jenen Teil der Lebenswelt erweist, der durch die rationale Verengung dem Menschen verschlossen ist; in tastenden Versuchen im Umgang mit Kräften, die ihren Ursprung in einem mythischen Bereich haben.

In dieser Welt hat der Glaube keinen Platz. Er wird weder mit einem rationalen Wirklichkeitsverständnis gehen können, obwohl er sich aus Gründen der Weltverantwortung bisweilen dorthin gezogen fühlen mag, noch wird er sich auf eine mythische Religiosität einlassen wollen, obwohl er die Erfahrung machen könnte, daß die Sprache der Bibel in diesem Zusammenhang sonderbar an Fülle und Verständlichkeit gewinnt. Aber der Glaube ist in beiden Seiten dieser Welt heimatlos. Eben das spiegelt sich auch in der konkreten Situation wider, in der die christliche Gemeinde sich heute befindet.

Doch kann der Glaube gerade in dieser Heimatlosigkeit auch in einer neuen Weise glaubhaft werden. Er muß dabei keineswegs weltfremd sein. Er kann im Gegenteil begreifen, wie die beiden Dimensionen

der Welt, die „rationale“ und die „mythische“, aus seiner eigenen Geschichte in dieser Welt hervorgegangen und mit dieser Geschichte ständig verbunden sind. Allerdings hat der Glaube seine Geschichte als gelebte Erfahrung, nicht als Niederschlag bisheriger Entwicklungen und Verwirklichungen. Er lebt in dieser Geschichte, er argumentiert nicht mit ihr. So etwa sind die Verwerfungen in den reformatorischen Bekenntnisschriften zu verstehen, die mit ihrer Ablehnung bestimmter historisch durchaus begreiflicher Entwicklungen einem modernen Geschichtsdenken manchmal fremdartig vorkommen. In diesen Ablehnungen drückt sich indes nichts anderes aus als die Erfahrung des Glaubens, daß er bei seiner „Heimatlosigkeit“ bleiben muß und daß er allen Versuchungen zu widerstehen hat, ihn selbst zu einem Stück Weltwirklichkeit zu machen.

Eine solche Erfahrung aber ist durchaus mitteilbar. Jeanne Hersch, die als engagierte Sozialistin Schülerin und Assistentin von Karl Jaspers wurde, erzählt, daß er in einem Gespräch über ihr politisches Engagement gesagt habe: „Sie sind etwas. Ich bin nichts. Ich bin Luft. So wie die Vernunft“ (61). Dies Wort von Jaspers ist von tiefer Ironie. Wer so spricht, sagt damit, daß er keine Tradition gewählt hat, weil er in einer Tradition steht. „*Bin* ich in einer Tradition, schließe ich keine andere aus ... *wähle* ich eine Tradition, und sei es die gleiche, in der ich erzogen worden bin, schließe ich alles andere aus.“ Dann „zieht sich die Tradition in sich selbst zurück, wird sich selbst Objekt, anstatt die gastliche Einfachheit des Vergangenen-Gegenwärtigen mit Blickrichtung in die Zukunft zu sein“, so kommentiert Jeanne Hersch selbst die Bemerkung ihres Lehrers (62).

Ebenso spricht auch der Glaube nicht *von* seiner Erfahrung, sondern *aus* seiner Erfahrung. In einer an ihrer dauerhaften Verdinglichung und Objektivierung leidenden Welt gibt dies gerade dem heimatlosen Glauben seine Unmittelbarkeit. Er weiß um die Not der Welt, er leidet an ihr. Aber eben darum versteht er sie besser als die in dieser Welt gehandelten Deutungen sie verstehen können. Denn der Glaube ist in der Welt, aber er verdankt sich nicht der Welt. Er verdankt sich der Tatsache, daß Gott sich auf die Welt eingelassen und in Geburt, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi eine Geschichte gestiftet hat, zu der die Glaubenden gehören, die *ihnen* aber im letzten Grunde *nicht* gehört, weil sie Gottes Geschichte ist. So hat der Glaube seine Wurzel und seine Qualität in einem „Jenseits“, das die Weltwirklichkeit überschreitet und also auch eine letzte Instanz benennt, die anderes und mehr ist als die „Wirklichkeit“ des Aristoteles.

Man kann vom Glauben her die Frage stellen, ob nicht jede andere Weise geschichtlichen Selbstverstehens, sei es unter dem Begriff der „Vernunft“ (Karl Jaspers) oder der „Tradition“ (Jeanne Hersch), auf eine mehr als geschichtliche und das hieße im eben beschriebenen Sinn „jenseitige“ Stiftung, wie sie allein der Glaube hat, angewiesen ist. Man kann aber auch umgekehrt an den Glauben die Frage stellen, wie er sich denn verhalten wird in der geschichtlichen Wirklichkeit, die eben von den Mächten Rationalität, Mythos,

Sexualität bestimmt ist und es wahrscheinlich immer sein wird. Wie ist denn in einer solchen Welt eine menschliche Gemeinschaft, Erziehung, Sitte, Kultur überhaupt denkbar, die nicht in jedem Teilbereich der Alltagswelt den Glauben vor aller Augen zu verleugnen scheint, weil sie auf konkrete Verwirklichung angewiesen ist?

Auf diese Frage kann nicht mit handgreiflichen Regeln geantwortet werden. Wohl aber lassen sich einige Ausgangsüberlegungen formulieren, an denen sich eine Praxis des Glaubens und der Kirche heute orientieren sollte. Solche Überlegungen sollten ausgehen von der für das Selbstverständnis der Zeitgenossen sehr tief gehenden Erfahrung von Kontingenz – und zwar im öffentlichen wie im persönlichen Bereich. Nicht nur das persönliche Leben, auch die Welt im Ganzen kann jederzeit so oder anders oder gar nicht sein. Das gibt jedem öffentlichen Thema die Geladenheit mit Angst, gleichgültig ob es um die Energie, den Frieden oder die Bildung geht. Das ist auch der Grund für die ständig wachsende ideologische und religiöse Virulenz, die gleichwohl – das wird an ihrer Instabilität deutlich – ständig vom Zweifel an ihrer eigenen Sache begleitet ist.

Eine wirkliche Bewältigung der Kontingenz kann nur ein Glaube leisten, der diese Sorgen und Zweifel hinter sich zu lassen vermag. Die Kirche verfügt kraft dieses Glaubens geradezu über ein Monopol, das sie freilich selbst immer wieder dadurch in Frage stellt, daß sie sich Prognosen über eine Zukunft bestellt, die für ihre Existenz als Kirche bestenfalls zweitrangige Bedeutung haben kann. Die Kultur, die eine Kirche entfalten und der gesamten Gesellschaft zugänglich machen könnte, beruht auf der Verlässlichkeit der Gnade.

Praktisch heißt das, daß im Umgang mit all den Erscheinungen, die eine tradierte christliche Moral anstößig findet, heute neue Kriterien ins Spiel treten müssen. Gegenüber den Phänomenen, denen wir im Leben der alternativen Gruppen begegnen, bestehen die Kriterien nicht darin, das am Maßstab der geläufigen Anstandsregeln gemessen Anstößige zu registrieren, darauf mit dem Finger zu zeigen oder sich offen oder heimlich seine Hilflosigkeit einzugestehen. Verlässlichkeit der Gnade bedeutet vielmehr, hinter das Vordergründige von Moral und Unmoral zu gelangen, wo allerdings der Ernst nicht geringer, sondern größer wird. Wenn Gott die Welt der Menschen in ihren Erfahrungen von Leid, Tod, Liebe, Freude, Schuld zur Metapher seiner selbst macht, damit diese Welt für die Menschen verlässlich sei, dann müssen solche Erfahrungen gerade in einer Zeit sehr schneller und sehr tiefgreifender Veränderungen respektiert werden. Sie werden aber gerade nicht respektiert, wenn sie als Ausdruck bloßer Beliebigkeit oder gar als Durchbruch eines neuen Welterlebens verharmlost werden. In dem Bedürfnis, anders sein zu wollen, ja anders sein zu müssen, liegt etwas Provozierendes. Kein Deutungsversuch dürfte an dieser Provokation vorbeigehen.

Wer aber provoziert, moralisch, religiös, politisch – wie auch immer – will eine Antwort, die seiner Frage gerecht wird, einer Frage, die aus der Tiefe der Angst kommt. Gerade deswegen ist die Frage auch schon immer eine metaphorische Frage, die auf einen außerhalb der Worte, Handlungen und Gesten liegenden Kern verweist. Gerecht kann darum im letzten auch nur eine Antwort sein, in der in allen Verschlüsselungen, unter deren Bedingungen unser Reden von Gott steht, seine befreiende Wahrheit faßlich wird. Ob das gelingt, ist die entscheidende Frage, unter der wir alle leben.

Anmerkungen

- (1) das alternative adreßbuch. Zu beziehen über: arbeitskreis alternatives adreßbuch, Obergasse 30, 6501 Oberolm
- (2) Ulcus Molle Info. Herausgeber: Literarisches Infozentrum Josef Wintjes, Bahnhofstr. 42, 4250 Bottrop
- (3) Horst E. Richter, Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen, Hamburg-Reinbek 1972
- (4) Hélène Orenge, Ma grande famille. Histoire d' une tentative, Esprit, Nouvelle Serie 3/1971, 451 bis 482
- (5) Commentaire, ebenda, 483 bis 500
- (6) Jillian Becker, Hitler's Children, 1977, 227ff
- (7) Friedrich Schlegel, Lucinde. Friedrich Schleiermacher, Vertraute Briefe über Lucinde. Zusammen veröffentlicht in der Insel-Bücherei (759). Das Zitat findet sich auf Seite 143
- (8) Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, herausgegeben von W. Schuffenhauer in 2 Bänden, Bd. 2, 1956, 376
- (9) Emile Durkheim, Le Suicide. Etude de Sociologie, 1897. Deutsch: Der Selbstmord. Deutsche Übersetzung von H. Herkommer und L. Schmidts, Neuwied 1974

- (10) Max Weber, Politik als Beruf. Gesammelte politische Schriften, 2. Aufl. Berlin 1958, 493 bis 548
- (11) Hermann Lübbe, Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 1960, Heft 3
- (12) Zuerst 1936/37. Jetzt: Husserliana. Edmund Husserl, Gesammelte Werke Band VI, Martinus Nijhoff Verlag Den Haag, 2. Aufl. 1976
- (13) Gerd Brand, Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori, 1971, 8
- (14) Vater, Mutter und ich,
Schwester und Tante sagen:
Alle Leute wie wir sind „Wir“
und alle anderen sind „Sie“.
Und „sie“ leben hinter dem Meer,
während „wir“ über dem Weg wohnen.
Aber – kaum zu glauben – „Sie“ blicken auf „Wir“
nur als auf eine Art „Sie“.
- Alfred Schütz, Collected Papers II, 1964, 243, zitiert bei Gerd Brand, a.a.O., 489
- (15) Peter L. Berger und Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969, 159
- (16) Thomas Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung, 1963, 69
- (17) Jillian Becker, a.a.O., 89ff
- (18) Peter L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, 165 bis 168 (soziologische Definitionen der Religion)
- (19) Friedrich H. Tenbruck, Die Glaubensgeschichte der Moderne, in: Zeitschrift für Politik, 1/1976, 1 bis 15 (alle folgenden Zitate daraus)
- (20) Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg-Reinbek 1957, 114
- (21) Thomas Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner, Herausgeber, Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 3 bis 15

- (22) Ferdinand W. Menne, Christliche Großkirchen und religiöse Gruppen, in: J. Lell und F. W. Menne, Herausgeber, Religiöse Gruppen, Düsseldorf / Göttingen 1976, 11 bis 78
- (23) Renate Just, Zeit-Magazin 21. Oktober 1977, 28. Oktober 1977 und 4. November 1977
- (24) Beispiele dafür wären etwa „Der Biß“ (Harburg) oder „Das Wilde Huhn“ (Salzgitter), die nach einer Weile wieder aufhörten oder in andere Gefilde abdrifteten.
- (25) Erik H. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, München 1958, besonders 24 bis 51
- (26) Ronald D. Laing, Eine Zehntagereise, in: Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1970, 134 bis 153
- (27) Reimar Lenz, Das vergessene Ganze, 11
- (28) Transzendente Erfahrung, a.a.O., 120 bis 133, und Schizophrene Erfahrung, a.a.O., 91 bis 119
- (29) Zum ganzen Problem und seiner Bedeutung für die Theologie: Eberhard Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 276ff. Ebenso: Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 289ff u. ö.
- (30) Peter L. Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, The Homeless Mind, 1973. Deutsch: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt 1975
- (31) So vor allem die Bücher von Paul Watzlawick, Die Möglichkeit des Andersseins, 1977, und: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München 1976. Auch auf das Buch von Ronald D. Laing, Interpersonelle Wahrnehmung, Frankfurt 1971, sollte hier hingewiesen werden.
- (32) Helmuth Pleßner, Homo Absconditus, in: Merkur 1969, 989 bis 998. Wieder abgedruckt in: R. Rocek und O. Schatz, Philosophische Anthropologie heute, 2 Aufl. München 1974, 37ff
- (33) Alexander Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, 11. Aufl. München 1976
- (34) Oskar Negt, Wider die deutsche Verstaatlichung der Konflikte, in: Frankfurter Rundschau, 26. November 1977

- (35) Thomas Ziehe, Pubertät und Narzißmus. Sind Jugendliche entpolitisiert? Köln 1975
- (36) a.a.O.
- (37) J. Lell und F. W. Menne, Religiöse Gruppen, a.a.O., 126
- (38) Working Papers. The Rockefeller Foundation. University Divinity Schools. A Report on Ecclesiastically Independent Theological Education, März 1976
- (39) a.a.O., 36
- (40) ebenda
- (41) Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, 1976. Deutsch: Die Zukunft der westlichen Welt, Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt 1976, 201
- (42) a.a.O., 204
- (43) Robert Bellah, The New Religious Consciousness and the Secular University, in: Daedalus 103/4 (1974), 115
- (44) Peter L. Berger und Richard John Neuhaus, Herausgeber, Against the World for the World. The Hartford Appeal and the Future of American Religion, 1976
- (45) Aussagen von Boston. Im Auszug in: Lutherische Monatshefte 3/1976, 161f
- (46) Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 368ff
- (47) Jürgen Habermas, Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, 3. Aufl. Neuwied 1969, 49
- (48) Friedrich-Wilhelm Korff, Alibi-Tabus der Systemüberwinder, in: Gerd Klaus Kaltenbrunner, Der innere Zensor, 1977, 116ff
- (49) Eberhard Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, a.a.O., ebenso: Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, a.a.O., besonders 234ff
- (50) Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 4. Aufl. Berlin 1965, 72, zitiert bei E. Jüngel, a.a.O.

- (51) Thomas Mann, *Lotte in Weimar*, 1939, 227ff. Auch Eberhard Jüngel zitiert a.a.O. dies Gespräch, allerdings ohne auf die darin enthaltene Provokation einzugehen.
- (52) Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1952, zitiert im Nachwort des Herausgebers Adolf Frisè, 1661
- (53) a.a.O., 257
- (54) a.a.O., 264
- (55) Paul Ricoeur, *das Wunder, die Abwege, das Rätsel „Sexualität“*, in: Paul Ricoeur, Herausgeber, *Sexualität*, 1963, 7-21. Der deutsche Text ist die Bearbeitung eines Heftes von „Esprit“ aus dem Jahre 1960
- (56) a.a.O., 19
- (57) Gerd Brand, a.a.O., 576
- (58) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l' Extériorité*, 1961, 243, zitiert bei Gerd Brand, a.a.O., 561
- (59) Paul Ricoeur, a.a.O., 20
- (60) Leszek Kolakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*, 2. Aufl. München 1974, 167
- (61) Jeanne Hersch, *Die Wirksamkeit der Tradition in unserer Zeit*, in: Jeanne Hersch, *Die Hoffnung Mensch zu sein*, Köln 1976, 122-145
- (62) ebenda, 124

Hans Bolewski, geboren 1912 in Kiel. Nach Studium von Theologie und Philosophie in Kiel, Marburg, Halle und London 1936 Promotion zum Doktor theol. Nach dem Krieg zunächst Beauftragter des British Council of Churches für deutsche Gastarbeiter in Schottland, danach Studentenpfarrer in Hamburg und Leiter der Informationsabteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf. 1955 bis 1972 Direktor der Evangelischen Akademie Loccum. Danach Beauftragter der hannoverschen Landeskirche für Bildungsforschung und Lehrbeauftragter an der Technischen Universität Hannover für Erwachsenenbildung.