



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 56 Stuttgart IX/1974

Das Wiedererwachen des Mythos. Was ist neu an der „Neuen Religiosität“?

von Helmut Aichelin

INHALT

I. Warum „Neue Religiosität“?

II. Erscheinungsformen „Neuer Religiosität“

1. Stimmen aus der religiösen Subkultur

2. Philosophische und theologische Stimmen:

Gerhard Szczesny

Dorothee Sölle

Leszek Kolakowski

3. Zur Diskussion der religiösen Frage in den modernen Naturwissenschaften:

I. R. Schafarevitsch

III. Zur Sprache der „Neuen Religiosität“

IV. Der gesellschaftliche und der theologische Stellenwert der „Neuen Religiosität“

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.

„Jeder einzelne Mensch ist in seiner physischen und seelischen Gestalt ein lebendiger Kosmos, ein wandelndes Mysterium, eine wirbelnde Konzentration von molekularen Galaxien, durchströmt von der Flamme des Bewußtseins, umgeben von der Unendlichkeit des Universums, in das wir hineingeboren wurden. Aber nur der allergeringste Teil dieses Universums in uns und außerhalb von uns ist uns bewußt und zugänglich. Die nervlichen Konditionierungen und die Formen unserer Wahrnehmungsfähigkeit wirken wie Sichtblenden, verengen unseren Blick, lassen uns nur das erkennen, von dem wir schon wissen, und schieben hauchdünne Schleier vor das Ungeahnte, noch nicht Bewußte, nie Gesehene, das uns in jedem Augenblick umgibt und sich in uns verbirgt.“ (Ronald Steckel: „Herz der Wirklichkeit“, Judie-Taschenbuch Nr. 8, Wuppertal 1973).

Solche Zeugnisse, getragen von Erfahrung und tiefer persönlicher Wahrhaftigkeit, begegnen uns heute immer wieder und lassen aufhorchen. Von den Massenmedien aufgegriffen, ist das, was dahinter steht, bereits in eine feste Formel gefaßt: „Neue Religiosität“. Es lohnt sich, diesen Erscheinungen nachzugehen, sie zu analysieren und die Tragfähigkeit der dafür geprägten Formel von der „Neuen Religiosität“ zu untersuchen. Will diese Formel doch auf jeden Fall eines dokumentieren: was hier aufkommt hat eine Eigenständigkeit und Bedeutung, so daß es nicht einfach in bislang schon Bekanntes eingeordnet werden kann. Vor allem aber könnte es sein, daß hier Veränderungsprozesse im geistigen Klima unserer Zeit sich anzeigen, deren Auswirkungen noch schwer abzuschätzen sind.

I. Warum „Neue Religiosität“?

Das „Neue“ in der „Neuen Religiosität“ muß unter einer zweifachen, einer theologischen und einer gesellschaftlichen Perspektive gesehen werden. Beidemale handelt es sich darum, eine Abgrenzung vorzunehmen und zugleich eine Überraschung, etwas Unerwartetes und Unvorhersehbares zum Ausdruck zu bringen.

Theologisch steht das „neu“ in der „Neuen Religiosität“ gegen die Vorstellung, die Diskussion zum Thema Religion sei, zumindest im deutschsprachigen Protestantismus und seinen Ausstrahlungen, zu einem gewissen Abschluß gekommen. Dieser scheinbare Abschluß ist durch drei Namen führender protestantischer Theologen im ersten Teil unseres Jahrhunderts gekennzeichnet: *Karl Barth, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer.*

Karl Barth (1886-1968) hat im leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Religionen in allen ihren Spielarten und von ihren einfachsten bis zu ihren höchsten Formen die Offenbarung Gottes in Jesus Christus proklamiert. Zumal für den jungen Barth, der nach dem Ersten Weltkrieg einen Aufbruch der protestantischen Theologie einleitete, war Religion zum einen der Versuch des Menschen, sich nach eigenen Entwürfen ein Bild von Gott aufzubauen, und zum anderen, sich mit Hilfe dieses Bildes selbst zu rechtfertigen. Seine Leitsätze zu dem Kapitel „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“ in der „Kirchlichen Dogmatik“ (I/2, Zürich 1960) lauten:

„Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heißt in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt.“

Friedrich Gogarten (1887-1967) hat die Säkularisierung als eine legitime Frucht der Verkündigung der christlichen Botschaft angesehen. Der Glaube an den einen, jenseitigen Gott, so sagte er, fegt die Welt leer von Göttern und Dämonen und schafft so die geistigen Voraussetzungen zur Weltbemächtigung des Menschen durch die moderne Wissenschaft und Technik. In seinem Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit – Die Säkularisierung als theologisches Problem“ stehen die Sätze:

„Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie, die eine Folge der im Glauben ergriffenen Freiheit des Sohnes für den Vater ist und durch die die mythische Welt abgelöst wird durch die geschichtliche. Mit dieser Forderung wird die Welt säkularisiert. Das heißt: sie ist für den, der diese Forderung vernimmt und für den darum das ‚Alles ist erlaubt‘ gilt, nicht mehr die von den ‚vielen Göttern und Herren‘ (1. Kor. 8,5) durchwaltete und beherrschte Welt. Diese Götter und Herren sind für ihn entmächtigt ... Die Welt und alles, was in ihr ist, ist nun etwas, so können wir sagen, Natürliches. Sie ist nur Welt, säkulare Welt.“ (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 72, Hamburg).

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) war davon überzeugt, daß wir einem Zeitalter der Religionslosigkeit entgegengehen, in dem vom säkular gewordenen Menschen Gott als eine bloße Arbeitshypothese vollends abgeschafft wird. Dementsprechend stellt er sich die Frage, ob Religion nur ein zeitbedingtes Gewand des Christentums ist und ob für die Zukunft so etwas wie ein „religionsloses Christentum“ denkbar wäre. In seinen Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft, unter dem Titel „Widerstand und Ergebung“ nach Kriegsende veröffentlicht, schrieb er:

„Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als ‚religiös‘ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit ‚religiös‘ etwas ganz anderes. Unsere gesamte 1900-jährige christliche Verkündigung und Theologie baut auf dem ‚religiösen Apriori‘ der Menschen auf ... Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, daß dieses ‚Apriori‘ gar nicht existiert, sondern daß es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden – und ich glaube, daß das mehr oder weniger bereits der Fall ist – was bedeutet das dann für das ‚Christentum?‘“ (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 1, Hamburg).

Im gesellschaftlichen Zusammenhang steht das „neu“ in der „Neuen Religiosität“ gegen die Vorstellung, daß Religion zu einer Epoche in der Geschichte der Menschheit gehört, die im Auslaufen ist. Sie hatte einmal, wie die Religionssoziologie nachweist, eine

tragende Funktion zur Stabilisierung menschlicher Gemeinschaften und zugleich zur Sinnggebung für den einzelnen. Aber, davon ist man überzeugt, durch die Wellen der Aufklärung wurden mit Hilfe der menschlichen Ratio, der Vernunft, die Hintergründe der Entstehung und der Funktion von Religion durchleuchtet.

Die moderne Religionskritik im Gefolge von *Ludwig Feuerbach* hat in der „Projektionstheorie“ die These entwickelt, Religion sei nichts anderes als die aus sich heraus projizierten Sehnsüchte und Erwartungen des Menschen.

Karl Marx hat in seiner „Kompensationstheorie“ Religion als Funktion der Entlastung angesichts der Entfremdung des Menschen in den pervertierten Gesellschaftsstrukturen, als „Opium des Volkes“ angesehen.

Sigmund Freud hat in seinen Untersuchungen der Triebdynamik im Unbewußten des Menschen die Religion als Zwangsneurose im Zusammenhang des Ödipus-Konflikts, der Auflehnung gegen den Vater auf individueller, wie auf kollektiver Ebene analysiert.

Diese Positionen wurden auf dem Boden des naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses des 19. Jahrhunderts entwickelt, für das die Welt nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung aufgebaut ist und deshalb am Ende der menschlichen Vernunft total durchschaubar wird. Nach diesem Wirklichkeitsverständnis, das bis heute das Bewußtsein der Zeitgenossen prägt, ist Religion in der Tat zum Absterben verurteilt. Was davon noch zu finden ist, sind Restbestände. Sie werden – so die Erwartung – durch die zunehmende Aufklärung und Emanzipation des Menschen vollends verschwinden.

Dementsprechend meldet sich in der Diskussion der Gegenwart auch die Kritik an der Bezeichnung „Neue Religiosität“. Zwar hat die Religionssoziologie inzwischen aufgezeigt, daß auch – gemessen an ihrem funktionalen Verständnis von Religion – in der säkularen Gesellschaft „Religion“ zu finden ist. Allerdings ist sie nicht institutionell gebunden, sondern lebt sozusagen unter der Decke weiter. Deshalb sträubt sich die Religionssoziologie weithin vor allem gegen die Kennzeichnung „neu“. So hat etwa *Hans-Joachim Petsch* geschrieben:

„... Die ‚Weltlichkeit des modernen Menschen‘, auf die sich die Kirche immer wieder bezieht, fördert darum eher die Unkirchlichkeit als eine pauschale Areligiosität. Wenn man so will: ‚Weltlichkeit‘ ist letztlich Rückfall in Naturreligion, in unreflektiertes Vertrauen auf die Wirklichkeit. Zugleich bricht damit auch die Emphase zusammen, mit der man sich seit einiger Zeit auf eine ‚Wiederentdeckung der Religion‘ beruft. Religion braucht gar nicht erst wiederentdeckt zu werden, weil sie – wenn auch in verkümmelter Gestalt – stets präsent geblieben ist. Als Religion des ‚glücklichen Bewußtseins‘ bestimmt sie weite Regionen des gegenwärtigen Meinungsmarktes und leistet, ohne daß man sich dessen noch eigens bewußt zu werden braucht, was man von aller Religion erwartet: Interpretation der Welt als eines sinnvollen Ganzen.“ (Lutherische Monatshefte, Hamburg, Oktober 1973).

Der Anthropologe *Arnold Gehlen* hat den Hintergrund einer solchen, auf den Begriff der „Neuen Religiosität“ hin entfalten Analyse in knappen, wenn auch abstrakten Formulierungen zusammengefaßt:

„Im Zuge der Aufklärung und der Industriekultur hat sich bei den meisten Menschen an der Stelle, die früher ein transzendenter Glaube besetzte, ein emotionaler Hohlraum entwickelt, in den bei so verwandelter Lage Gefühle einströmen, die ihrer Natur nach unbegrenzt elargierbar sind und sich mit einem rationalistischen Nützlichkeitsdenken leicht verschmelzen, wie dies übrigens im Wesen des Familienethos liegt.“ („Moral und Hypermoral“, Frankfurt/Bonn, 1970).

Sollte aber tatsächlich – entgegen allen diesen theologischen, philosophischen, psychologischen und soziologischen Analysen – mit der Formel von der „Neuen Religiosität“ etwas „Neues“ angezeigt sein, so ergibt sich ein überraschender Tatbestand: Theologie und Kirche, die intern die Diskussion um die Religion zumindest im Protestantismus als mehr oder weniger abgeschlossen sahen, stehen plötzlich neuen religiösen Aufbrüchen gegenüber, die von außerhalb, aus dem Raum der Gesellschaft, auf sie zukommen.

Aber nicht nur das Stichwort „neu“ im Begriff der „Neuen Religiosität“, auch der Ausdruck „Religiosität“ muß noch näher ins Auge gefaßt werden. Zunächst stellt sich dabei die Frage: was unterscheidet „Religiosität“ von „Religion“? Dabei ist folgendes zu bedenken: Nicht allein eine einigermaßen treffende Beschreibung dessen, was man unter „Religiosität“ versteht, stößt auf Schwierigkeiten, auch eine Definition von „Religion“ ist ungewöhnlich kompliziert. Im einschlägigen Artikel des Standardwerkes „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ heißt es: „Die Begriffs- und Wesensbestimmung der Religion ist ein fast unlösbares Problem.“

Das hängt nicht nur damit zusammen, daß die Erscheinungen des Religiösen von sehr verschiedenen Gesichtspunkten aus verstanden werden können. Das hat einen wesentlichen Grund auch darin, daß Religion immer nur in Gestalt von konkreten, geschichtlich gewachsenen und gesellschaftlich strukturierten Religionen auftritt. Dies ist so von der „Religiosität“ nicht zu sagen. Vor allem nicht – und hier liegt der zentrale Unterschied zu dem, was man herkömmlich als „Religion“ versteht – daß die Erfahrung einer von außen den Menschen ergreifenden und ihn bestimmenden göttlichen Macht im Zentrum religiösen Lebens steht.

Das Gegenstück zu den Religionen sind in der Moderne die Ideologien, die Selbstdarstellungen der großen Weltanschauungssysteme der Neuzeit, die in ihrem Totalitätsanspruch und in ihrer Erlösungsverheißung solche Züge annehmen, daß sie der Theologe und Religionsphilosoph *Paul Tillich* als „Quasi-Religionen“ bezeichnet hat. Aber auch der Begriff der „Quasi-Religion“ deckt nicht die spezifischen Erscheinungen, um die es bei der „Religiosität“ geht. Sie sind viel stärker individuell geprägt und haben nur sehr indirekt gesellschaftliche und politische Ausstrahlungen. So stellt sich „Religiosität“ zwischen „Religion“ und „Quasi-Religion“ als die subjektive Weise dar, in der sich der transzendente Charakter der Wirklichkeit manifestiert.

II. Erscheinungsformen „Neuer Religiosität“

Fragt man nach den konkreten Erscheinungsformen, in denen die „Neue Religiosität“ sich darstellt, so kommt man freilich in fast noch größere Schwierigkeiten als beim Versuch einer Wesensbestimmung. Das Wiedererwachen der religiösen Frage hatte in einer solchen Breite und zugleich in einer solchen Vielschichtigkeit eingesetzt, daß das wirklich Neue von der Neuauflage des schon einmal Dagewesenen kaum zu unterscheiden war. Von der Jesusbewegung bis zu den religiösen Dimensionen in der Pop-Kultur, vom Einströmen asiatischer Spiritualität bis zum mächtigen Aufkommen eines religiös geprägten Okkultismus – neu war an allen diesen Erscheinungen zunächst das Moment der Überraschung. Man hatte in einer Kultur, die sich eben anschickte, in eine weitere Phase der Aufklärung einzutreten, so etwas kaum mehr für möglich gehalten.

Wenn aber das Stichwort von der „Neuen Religiosität“ mehr besagen will als nur das Auftauchen von Unerwartetem, dann muß die ganze Breite der neu aufgebrochenen religiösen Phänomene daraufhin abgehört werden, ob und wo inmitten dieses überraschenden Aufbruchs tatsächlich ein neuer Ton hörbar wird. Solch ein neuer Ton wird gewiß nicht in absoluter Reinheit zu vernehmen sein. Es ist auch noch völlig ungewiß, ob er nicht wieder verstummt. Dennoch ist er zu entdecken und wird vernehmbar in Bewegungen und Einzelstimmen, die auf jeden Fall eines gemeinsam haben: sie weisen über die bisher bekannten und nur aufs neue reproduzierten religiösen Erscheinungen hinaus.

Ohne irgendeinen Anspruch auf Vollständigkeit sollen im folgenden auf drei sehr verschiedenen Feldern einige solcher Stimmen zu Wort kommen, in denen sich „Neue Religiosität“ mit einem eigenen und neuen Ton meldet.

1. Stimmen aus der religiösen Subkultur

„Der Glaube der Revolutionäre bezieht sich auf die Machbarkeit der Geschichte, die Gestaltbarkeit der Welt. Etwas anderes als die Welt kann nicht beeinflußt werden, sagen sie. In welchem Sinne mag hier das Wort ‚Welt‘ gemeint sein? Ist Welt der Inbegriff des uns Bekannten? Sind die Grenzen des menschlichen Einflusses auch die Grenzen der Welt? Soll ‚wirklich‘ nur sein, was geschichtlich wirkt? Eine so groteske Überschätzung des Menschen wollen wir nicht unterstellen. Immerhin kommt einem der Marxsche Satz in den Sinn, bisher hätten die Philosophen (die Theologen?!) die Welt nur interpretiert, es gelte nun, sie zu verändern. Die Welt verändern? Verrät sich nicht vielleicht schon in einem solchen Lapsus die Geozentrik und Anthropozentrik eines Weltbildes, das allein um die menschliche Gesellschaft kreist? Muß man vielleicht doch einmal die Banalität aussprechen, daß, wer die Gesellschaft verändert, damit noch nicht die Welt im Griff hat?“

So hatte schon 1969 *Reimar Lenz*, selbst aus der revolutionären jungen Linken stammend, in seinem Band „Der neue Glaube“ (Jugenddienst-Verlag, Wuppertal) geschrieben. Heute weiß er sich der sogenannten religiösen Subkultur verpflichtet und nimmt aktiv teil an dem, was dort gelebt, experimentiert und gedacht wird. Mit vielen anderen steht er damit im Strom einer Entwicklung, der, sich teilend und wieder zusammenfließend, aus einer ganzen Reihe von Quellen gespeist und durch vielerlei Zuflüsse verstärkt, erst heute, im Abstand der Jahre deutlich erkennbar wird. Diese Entwicklung reicht zurück bis zu den ersten Anfängen der Protestbewegung der jungen Generation. Will man sie auf eine knappe Formel bringen, so müßte sie etwa lauten: von der radikalen Gesellschaftskritik zur radikalen Kritik des herrschenden Wirklichkeitsverständnisses.

An den einzelnen Stationen dieser Entwicklung stehen, in bestimmten Namen verdichtet, Einsichten, Erfahrungen, Experimente und Irrwege, die alle zu der heutigen Erscheinungsform der religiösen Subkultur beigetragen haben. Zu diesen Namen gehört etwa *Jack Kerouac*, Repräsentant der Beat-Generation, in dessen autobiographischem Roman „Gammler, Zen und Hohe Berge“ zwei wesentliche Momente der beginnenden Subkultur sichtbar werden: das symbolträchtige Ausbrechen aus den festen Ordnungen einer sich mehr und mehr technokratisch organisierenden Gesellschaft und – in Gestalt des Zen-Buddhismus – die Entdeckung asiatisch geprägter Spiritualität.

"Aber der kalte Morgen kam wieder, mit Wolken, die aus der Lightning-Schlucht wie gigantischer Rauch aufwallten, der See unten noch immer unparteiisch himmelblau und der leere Weltraum derselbe wie immer. Oh, ihr knirschenden Zähne der Erde, wo soll das alles hinführen, wenn nicht in eine süße, goldene Ewigkeit, als Beweis dafür, daß wir alle Unrecht hatten, als Beweis dafür, daß der Beweis selbst gleich Null war..." (rororo Nr. 1417, Reinbek b. Hamburg, 1971)

Zu diesen Namen gehört etwa *Norman O. Brown*, der mystisch orientierte Gegenspieler zu Herbert Marcuse, enig mit ihm in der Abkehr von einer durch technische Rationalität geprägten Zivilisation. In einem Vortrag in der Columbia-Universität hat er 1960 ausgerufen:

„... immer hat es ein paar Christen gegeben, für die das Zeitalter der Wunder und Offenbarungen nicht vorbei war; Christen unter der Anrufung des Geistes; Enthusiasten. Die Kraft, nach der ich suche, ist die Kraft der Begeisterung; die John Locke verdammt; die George Fox, der Quäker, besaß; die die Häuser erzittern ließ...“

Zu diesen Namen gehört *Timothy Leary*, dessen psychedelische Revolution mittels der Droge LSD ein chemisches Pfingsten bereiten wollte und dessen Bewegung im unkontrollierten Massenkonsum und in den Tragödien von unzähligen menschlichen Ruinen endete. In einem Vortrag von ihm heißt es:

"Turn on, tune in, drop out..."
(schalt ein, stimm dich ein, brich aus)

„Mit ‚turn on‘ meine ich: Sucht zunächst einmal Fühlung mit euren Sinnesorganen (nicht als Werkzeuge für irgendein weltliches Spiel, sondern als Kameras, die euch mit den schwingenden Energien um euch in Verbindung bringen). Sucht Fühlung mit eurer zellularen Weisheit. Sucht Fühlung mit dem inneren Universum. Der einzige Ausweg führt nach innen. Und um die innere Weisheit zu finden, muß man sich antunnen...

Mit ‚tune in‘ meine ich: Macht eure inneren Offenbarungen für die äußere Welt nutzbar. Ich schlage nicht vor, daß wir uns alle eine einsame Insel suchen, uns unter eine Palme legen, LSD nehmen und unseren Nabel studieren. Wenn ich mich unter den Menschen umschaue, die LSD genommen haben, sehe ich sie, weit davon entfernt, untätig, faul und passiv zu sein, wie sie sich auf jedem Lebensgebiet und in jeder Altersgruppe darum bemühen, das auszudrücken, was sie lernen...

‚Drop out‘ ist die bitterste Pille, die ihr schlucken müßt. Wann immer ich einen Vortrag halte und den Leuten zum Drop-out rate, beunruhige ich unausbleiblich viele Zuhörer, einschließlich meiner Freunde, die sagen: ‚Nun hör mal, Timothy, beruhige dich. Du kannst nicht herumgehen und Studenten sagen, sie sollen die Schule aufgeben, du kannst nicht Männern der Mittelklasse mit Hypotheken-Rückzahlungen sagen, sie sollen aus ihren Jobs aussteigen. Das ist einfach zuviel! Das kannst du in einer technologischen Gesellschaft wie der unseren nicht machen!‘ Natürlich ist die Botschaft: turn on, tune in, drop out zufällig die älteste Botschaft, die es gibt — der alte Refrain, der seit Jahrtausenden von jedem weitergegeben wurde, der den Energieprozeß und den Platz des Menschen darin studiert hat. Finde die innere Weisheit, arrangiere sie neu, aber zieh dich vor allem zurück. Lös dich von dem Ehrgeiz und der symbolischen Triebkraft und den verstandesmäßigen Verbindungen, die dich an das momentane Stammbrot binden und dich danach süchtig machen...“ (Theologisches Forum, Hrsg. Werner Trutwin, Nr. 14, „Neues Bewußtsein — neue Religiosität“, Düsseldorf, 1973).

Zu den Stationen dieser Entwicklung gehören aber vor allem auch der Rückgriff auf archaische Formen der Religion in exotischen Kulturen und das Sichöffnen für die stille Macht asiatischer religiöser Spiritualität. Überall wird hier nach Zeugnissen religiöser Erfahrung gesucht. Überall wird nach Fenstern Ausschau gehalten, die aufgestoßen werden können, um dem in den sogenannten Realitäten einer geschlossenen rationalen Welt gefangenen Bewußtsein neuen Lebensatem zuführen zu können.

Dies alles sind Erwartungen, Entdeckungen und Erfahrungen, die sich in vielfacher Weise in der „Neuen Religiosität“ wiederfinden, wie sie uns heute in der sogenannten religiösen Subkultur begegnet. Die hier vorgelegten literarischen Zeugnisse, die aus dem Umkreis dieser religiösen Subkultur erwachsen sind, können zwar nur mittelbar etwas von deren Leben wiedergeben — das liegt im Wesen des geschriebenen und gedruckten Wortes. Aber sie lassen wenigstens etwas davon ahnen, in welche Richtung die Empfindungen und Gedanken gehen.

In einem tastenden Versuch, bezeichnenderweise in Gedichtform, hat sich etwa *Eberhard Peschel* in „WUDD“, einer „underground“-Zeitschrift,

zu Wort gemeldet. Seine Verse, die unverkennbar in der Tradition der religiös geprägten Jugendbewegung stehen, lauten:

„Für Dich, oh Herr!

Deine Blumen

Sie fragen nicht:
 ,wann soll ich blüh'n, Herr?'
Sie wachsen still und treiben ihre Blüten
zur rechten Zeit!

Deine Bäume

Sie fragen nicht:
 ,wann fallen meine Blätter?'
Sie stehen stumm im Herbstwindweh'n
und lassen ihre Blätter geh'n!

Deine Wolken

Sie fragen nicht:
 ,Herr, wohin soll ich ziehen?'
Sie schweben sanft im Himmelsblau
Dein Wind führt sie genau!

Und Herr, sogar die mächtig große Sonne
die Mutter irdischen Seins

Sie fragt nicht:
 ,Herr, wie soll ich strahlen?'
Sie gibt den Schein, die Wärm', das Licht
entschlossen, frei und schlicht!

Wie diese, Deine Wesen möcht ich sein:

Der Blumen Eifer, der Bäume Pflicht,
Wolkenvertraun, der Sonne Licht,
soll allsamt in mir glühn
Damit Dein Werk der Liebe, Herr
kann hier durch mich gescheh'n!"

(„WUDD“ Nr. 4, S. 6)

Daneben steht eine ebenfalls noch ganz undifferenzierte Stimme, die aber zugleich etwas von jener typischen Haltung widerspiegelt, die über die gewachsenen Religionen hinausfragt und damit kennzeichnend ist für die heutige religiöse Subkultur. In ihrer ganzen Unmittelbarkeit – sozusagen auf der Ebene des Alltags – steht freilich auch diese Stimme in einem Traditionszusammenhang. Die heimliche „Religion der Gebildeten“ meldet sich in ihr wieder zu Wort, die schon Lessings Ringparabel bestimmte und die Schiller in die klassische Form faßte: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, die du mir nennst. Und warum keine? Aus Religion.“

Norbert G.: „Ja, ich mein, ich seh's halt so, es gibt nur einen Gott und es gibt verschiedene Religionen und verschiedene Propheten, die diesen Gott gepredigt haben, und deswegen, ich bin halt hier aufgewachsen und hier sind halt die meisten Leute Christen und ich fühle mich mit denen soweit solidarisch, wie das Gottesbekenntnis und die hohen geistigen Aussagen, die damit zusammenhängen.“

Frage: „Hängt das nun nur damit zusammen, daß du hier in diesem Kulturkreis aufgewachsen bist, würdest du sagen, daß deine Suche nach Gott weitergeht und daß sie keine Bindung gefunden hat hier im christlichen Bereich bereits?“

Norbert G.: „Ja, die Suche nach Gott, die geht natürlich weiter, oder anders ausgedrückt, vielleicht nicht die Suche nach Gott, sondern die Suche, ihm nahe zu sein. Und das ist natürlich nicht an Grenzen gebunden. Ich fühl mich meinerwegen mit 'nem Buddhisten oder mit 'nem Hinduisten oder 'nem Moslem genauso verbrüderet, genauso stark, wie mit 'nem Christen auch.“

Frage: „Bist du nun gebunden?“

Norbert G.: „Ja, an Gott bin ich schon gebunden.“

Frage: „Aber an keine Religion?“

Norbert G.: „Ne, an keine Religion.“

Frage: „Warum nicht?“

Norbert G.: „Ja, ich mein, weil Religionen, wie gesagt, das sind irgendwie Vermittler, und wenn man Gott gefunden hat, finde ich, dann ist man ihm entweder nahe oder man ist ihm nicht nahe, und wenn man ihm nahe ist, braucht man auch keine bestimmten Religionen, sondern dann ist der Kontakt irgendwie direkt geschlossen.“

(Bemerkung: Norbert G. in der Unterprima von der Schule abgegangen, hat viel Drogen genommen und ist dann ins Nachdenken über Spirituelles gekommen, von klein auf intensiv mit Musik beschäftigt, angehender Musiktherapeut, heute als Organist und im Kirchenvorstand tätig).

(in: „Religion ohne Bindung“; eine Sendung des Saarländischen Rundfunks, 14.12.1973, von Hadayat Ullah Hübsch).

Ulli Olvedi, die sich zum Buddhismus bekennt und ein Buch schrieb mit dem Titel „Buddhismus – Religion der Zukunft“, hat diese Mutation in eine jenseits der gewachsenen und verfaßten Religionen sich anzeigende „Neue Religiosität“ sehr viel bewußter durchlebt und durchdacht. Der Buddhismus, zu dem sie sich bekennt, macht es ihr allerdings leicht, diesen Sprung zu vollziehen. Aber es ist nicht nur kennzeichnend für sie, sondern für diese ganze Bewegung in der jungen Generation, was am Schluß ihres Buches steht:

„Wenn man die ‚Krise des Abendlandes‘ als Katharsis sieht, als einen Prozeß innerer Reinigung, der durch tausend Schmerzen hindurchführt (aber vor der Selbsterstörung beendet sein sollte), so kann man ernstlich auf eine neue, von alten Schlacken befreite Religiosität hoffen. Das Beispiel des Buddhismus, der sich als spiritueller Weg den unterschiedlichsten Systemen zu unterschiedlichsten Zeiten gleichsam als Veredelung aufsetzen ließ, belehrt uns darüber, daß eine friedliche, lautere, evolutionäre Weiterentwicklung immer möglich war und ist – vor allem jetzt, sofort! Nehmen wir die Anregungen eines wundervoll ausgearbeiteten religiösen Systems an, nehmen wir auch die guten Früchte anderer Systeme (wie der verschiedenen Richtungen des Hinduismus, des gnostischen Christentums und der mystischen Richtung des Islam, des Sufismus) an, ohne dies im geringsten als Unterwerfung zu betrachten. Wir sind mündig, der Unterwerfung bedarf es nicht mehr. Wir sollten

die Hilfen annehmen, die uns gegeben sind, um zu einer eigenen, freien Religion ohne Zwänge zu finden. Wer einer ‚Kirche‘ bedarf, soll sich dies offen klarmachen und sich an eine Vereinigung anlehnen — aber bewußt! Wer nicht in die alten Fehler der Menschheit zurückfallen will, muß kritisch sein.

Die Religion der Zukunft kann kein ‚Ismus‘ irgendeiner Art mehr sein. Sie kann nichts Separiertes, nichts Absonderndes beinhalten, sonst ist sie wieder nur eine Religion der Vergangenheit. Sie kann nur noch als Anregung zum individuellen Weg begriffen werden. Sprechen wir also von hier ab nicht mehr vom ‚Buddhismus‘, sondern von der großen Anleitung und Hilfe des Menschen Gautama Buddha, der die höchste Stufe der Selbstverwirklichung erreicht hat und dadurch göttlich wurde — wie andere große Vertreter des Menschengeschlechts. Haben wir seine — besonders psychologisch formulierte und darum für uns relativ leicht verstehbare — Lehre begriffen, so werden wir fähig sein, die Essenz aller Hochreligionen zu begreifen. Und wir werden sehen, daß sie in einem Brennpunkt zusammenlaufen, und daß es nur darum geht, sich auf diesen Brennpunkt zu konzentrieren. Wir werden einsehen, daß die Gedankenformen und Denkprozesse von Orient und Okzident einander im Grunde sehr ähnlich sind — und daß trotz der Unterschiede in Rasse und Glaubensbekenntnis und in der physischen und sozialen Umwelt die Nationen der Menschheit heute wie seit undenklichen Zeiten geistig eins sind‘.

So soll auch nicht die Rede von ‚Weltbuddhismus‘ sein, sondern von ‚Weltinspiration‘, nicht vom ‚buddhistischen Menschen‘, sondern vom ‚inspirierten Menschen...“
(Ulli Olvedi „Buddhismus — Religion der Zukunft“ München 1973, S.130/131)

In *Bernhard Höke*, der zusammen mit anderen die Paradiesbewegung gegründet und das Frankfurter „Zoom“ inspiriert hatte, begegnen wir einer weiteren charakteristischen Spielart der religiösen Subkultur. Die Spuren „Neuer Religiosität“, die hier zu finden sind, weisen in die Richtung einer bewußten Überwindung des Dualismus von Geist und Materie, von Diesseits und Jenseits — auch wenn die Formulierungen Hökes angesichts der dahinter stehenden großen, vor allem asiatischen Tradition eher skurril und naiv anmuten:

„Ich sitze hier als offenes Gefäß und bin jeden Moment gespannt auf das, was ich an Vorstellungszeichen, die sich meinem Geist nähern, ausdeuten kann, und ich sehe immer mehr kommen, daß alles unsichtbarer wird, daß die Geister immer mehr untereinander kommunizieren, ohne sich körperlich nahe kommen zu müssen, daß die ganze Materie von uns durchschaubar sozusagen geworden ist, daß es für uns kein Hemmnis mehr ist, die Materie, daß wir alles beherrschen können hier auf Erden, aber wir sind nicht die Beherrscher, sondern wir sind auch der Diener. Und da wir hier mit dieser Verkörperung noch lange auf diesem Planeten leben wollen, ist uns auch an die Hand gegeben, den Gottesauftrag des Paradieses hier auf Erden zu erfüllen, der in allen Weltreligionen wahrscheinlich stärker entfaltet war als im Christentum und darum bei uns, in unseren Breiten sozusagen in Vergessenheit geraten ist, das Paradies wird erst nach dem Tode hier gesehen, aber das Paradies ist das dies, das eben hier, wir müssen den Planeten zum blühenden Garten machen, das ist unsere Aufgabe im Menschsein hier auf diesem Planeten Mutter Erde.“

(in: „Religion ohne Bindung“; eine Sendung des Saarländischen Rundfunks, 14.12.1973, von Hadayat Ullah Hübsch).

Was bei Bernhard Höke nur sehr vage und allgemein in den Blick kommt, das wird in einer der qualifiziertesten Zeitschriften, die aus der religiösen Subkultur hervorgegangen sind, sehr viel differenzierter und substantieller entfaltet. „*Middle Earth*“, so heißt diese in unregelmäßiger Folge erscheinende Zeitschrift, will Anstöße und Erfahrungen von solchen weitergeben, die versuchen, aus der Enge eines vordergründigen, von der menschlichen Rationalität beherrschten Wirklichkeitsverständnisses auszubrechen und die Weite und Tiefe, das Geheimnis des Kosmos wiederzufinden. Die Anzeichen der „Neuen Religiosität“ sind dabei unverkennbar. Das Ineinander von persönlicher Erfahrung und grundsätzlichen Erwägungen ist symptomatisch für junge Menschen, die sich auf diesen Weg gemacht haben:

„Um das durchschnittliche menschliche Individuum herum scheint sich eine Art von isolierendem ‚Schneckenhaus‘ zu befinden, das es schützt vor frühzeitiger Wahrnehmung der ‚Herrlichkeit‘ — des Lichtes und Glanzes in allen offenbaren Dingen. So wie es für ein Hühnchen im Ei verheerend sein würde, aus seinen Schalen herauszubrechen, bevor die inneren Bedingungen für seine Reife entwickelt worden sind — so ist es auch beim Menschen. Es würde dabei sichtbar werden, daß er — bis sich in ihm eine gewisse Qualität von geistigem und seelischem Miteinander entwickelt hat — nicht dafür ausgerüstet ist, mit der Einsicht in die inneren Wirklichkeiten der Existenz fertig zu werden. Wahrheiten über das *Warum* der Existenz zu erfahren, bevor Herz und Kopf dafür bereit sind, kann einen Menschen zum Wahnsinn treiben. (Unfähigkeit zu zusammenhängendem Denken in diesem Bereich.) Von da her kommt die mangelnde geistige Orientierung, die oft mit den psychedelischen Drogen wie LSD auftritt. Die psychischen ‚Filter‘ werden plötzlich weggezogen, das schützende ‚Schneckenhaus‘ ist zerbrochen, und ‚das Licht‘ oder ‚der Schrecken‘ fließen herein. Der Schrecken scheint von der Unfähigkeit her zu kommen, sich genügend schnell auf andere Existenzbedingungen einzustellen, und treibt uns mit unserem derzeitigen ‚Wissen‘ in die Enge. Darum versucht kein wahrer Yogi, das Tempo der Entwicklung eines Schülers zu beschleunigen noch verspricht er ihm ‚Erleuchtung-in-fünf-Minuten‘, sondern er läßt den Schüler seine eigene Geschwindigkeit für die Entwicklung bestimmen und befürwortet ein langsames, sich Schritt für Schritt Öffnen von Geist und Seele...

Mit 24 Jahren wußte ich überhaupt nichts von mystischem Bewußtsein und begegnete solchen Wahnvorstellungen mit gesunden Zweifeln. Deshalb erschien mir wohl auch mein überirdisches Gesicht umso außerordentlicher.

Es geschah in Zypern im Januar 1954, während einer Sieben-Jahres-Tour rund um die Welt. Eines Abends, nachdem ich gerade in einer alten griechischen Kneipe gegessen hatte, saß ich da und schaute aufs Meer, sehr ruhig und relaxed, als ich in meinem Kopf einen seltsamen Druck zu spüren begann. Es war, als ob eine liebevolle Hand wie betäubend unter meine Haut gekrochen sei und nun ein weiteres Gehirn oben auf meinen Kopf preßte. Ich fühlte einen erregenden Lebensfluß in mir und eine unbeschreibliche Sinneswahrnehmung, so als ob das gesamte Universum in

mich hineingegossen würde. Meine Seele erschauerte und schwoll an, und ich fand mich mitten zwischen den Sternen und Planeten und fremdartigen Wesenheiten im All. Woge auf Woge von Offenbarung durchfloß mich, für mein ‚Bewußtsein‘ zu schnell, um mehr als die Freude und das Erstaunen darüber aufzunehmen. In jenen Augenblicken lebte und wußte ich die Bedeutung des esoterischen Ausspruchs „Wie oben, so unten“. Jede einzelne Zelle meines Körpers zeichnete die Erfahrung auf und erfaßte sie intuitiv, und ich bemerkte, daß jede Zelle ihr eigenes Bewußtsein hatte.

(Kürzlich habe ich gelesen, daß die Wissenschaft im Augenblick die gleiche Sache entdeckt.) Die Ehrfurcht und das Staunen vor den erlebten Dingen waren jenseits der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, und ich war unfähig und nicht gewillt, sie sogar meinen engsten Freunden gegenüber auszusprechen.

Meine ganze sichere, trockene, intellektuelle Welt wurde von innen nach außen gestülpt, und ich wurde vom Dasein mit großer Freude erfüllt. In der ganzen folgenden Woche ging ich im Zustand höchsten Glücks umher, mit einem kristallklaren Blick, der der Luft einen stärkeren Glanz gab, alle Personen und Gebäude um mich herum aber transparent machte...

So wie diese Erfahrung mich durchtränkte und mein Bewußtsein reinigte, änderten sich mein Wesen und mein Lebensstil. Wie von selbst wurde ich zum Vegetarier. Ich entfernte mich von Fleisch, Alkohol und Tabak. Ich wurde erfüllt von der Bedeutung des Lebens. Was ist Leben? Was ist Realität? Was bin ich? Ich konnte nicht länger irgendetwas als erwiesen hinnehmen. Ich war auf dem Weg..." (Middle Earth, Nr. 2, S. 22-24, Frankfurt, Hrsg. Wolfgang Jünemann).

Mit zum eindrucksvollsten im Kreis der Zeugnisse der gegenwärtigen religiösen Subkultur gehören zweifellos Texte von *Ronald Steckel*, wie er sie etwa in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel „Herz der Wirklichkeit“ publiziert hat. Hier sind wesentliche Elemente der „Neuen Religiosität“, sowohl was die gedankliche Klarheit, als auch was die sprachliche Durchformung anlangt, zum Ausdruck gebracht. Der neue Ton ist hier besonders rein und überzeugend zu vernehmen:

„Manches von dem, was in den sechziger Jahren wie ein Lauffeuer gleichzeitig in Amerika und Europa ausgebrochen ist, erscheint für den Unbeteiligten, der nicht in die Nähe dieser Ereignisse gekommen ist, vielleicht wie Verrücktheiten, wie unberechenbare Launen, wie beginnende Anarchie oder Regression: zum Beispiel die Suche einer ganzen Generation nach neuen Formen der Gemeinsamkeit und nach neuen Ritualen, die Drogenbewegung mit all ihren magischen und selbstzerstörerischen Begleiterscheinungen, die neue Mythologie, die den Anbruch eines neuen Zeitalters und die Geburt eines neuen Menschen verkündet, die religiöse Suche.

Ich glaube aber, daß man diesen Erscheinungen nur gerecht wird, wenn man sie in Beziehung zu der historischen Aufgabe sieht, die diese Generation und in verstärktem Maße jede ihr folgende Generation zu bewältigen hat: hinauszuwachsen über die einseitig rationale Orientierung der vorherrschenden Bewußtseinsform, die sich auf Kosten der Sensibilität, der

gelebten Vitalität, der Intuition und des Glaubens entwickelt hat; hinauszuwachsen über die Tyrannei des persönlichen Ego, seine begrenzte Sicht und seine gesellschaftlichen Masken- und Rollenspiele; hinauszuwachsen über die Versklavung an Macht und Besitz, an mechanische Zeit und statische Ordnungen, um eine neue individuell geformte Einheit von Wahrnehmung und Empfindung, von Denken und Intuition, von Wissen und Leben zu erschaffen, eine ganzheitliche Sicht, die über der Durchdringung der unaufhörlich wechselnden Umweltstrukturen und über den Fieberkrisen der Gegenwart weder sich selbst aus den Augen verliert noch das immer nahe Gesicht des Nächsten, der den eigenen Weg kreuzt. Hineinzuwachsen in die bewußte Verwirklichung eines Seinszustandes, der seine schöpferische Kraft aus der Liebe erhält, die in jedem Menschen lebt und erweckt und gelebt werden will.

Erst in diesem Zusammenhang wird die Bewegung der Gegenkultur und ihre Betonung des Individuums, der subjektiven Sphäre des Bewußtseins, verständlich, erscheinen ihre Experimente, ihre Krisen, ihre Revolten und Regressionen als Phasen und Symptome dieser Bewußtwerdung.“

(„Herz der Wirklichkeit“; Judie-Taschenbuch Nr. 8, Wuppertal, 1973, S. 82f)

„Dieses Wachstum vollzieht sich in den Vorhallen des öffentlichen Bewußtseins, dort, wohin das elektronische Nervensystem der Medien nicht reicht, wo keine Tageszeitung mehr Bericht erstattet. Denn mitten in den Umweltkrisen, den ökonomischen Kämpfen und den politischen Schauspielen, die in aller Munde sind, mitten im täglichen Informationsfluß, geschieht das Entscheidende im Unsichtbaren, im Bewußtsein und Herzen der einzelnen; dort, in der Stille, findet der eigentliche Kampf statt. Dort kristallisieren sich die Impulstürme jedes Tages zu Erfahrungen, zeugen neue Verhaltensweisen, zeugen eine aufbrechende, unauslöschbare Freude.

Von diesem Wachstum weiß jeder wirklich nur das, was er selbst erfährt. Und es ist gleichgültig, ob einer arm ist oder reich, ob er gut in der Welt Bescheid weiß oder wenig, ob er auf dieser oder jener imaginären Seite steht, es zählt nur, was er tut, was er erfährt, und wie er das, was er tut und erfährt, in Einklang bringt mit seinem innersten unabdingbaren Willen, in das Herz der Wirklichkeit hineinzuwachsen und von allem, was er so gewinnt und hat, zu geben, um fruchtbar zu werden und zu sein.“

(„Herz der Wirklichkeit“, S. 89)

Schließlich darf in diesem Zusammenhang auch die Stimme von *Hildegunde Wöller* nicht vergessen werden. Aus der christlichen Tradition kommend und in ihr verwurzelt, hat auch sie den besonderen, neuen Ton der „Neuen Religiosität“ interessiert und engagiert aufgenommen und ihrerseits weitergegeben. Am Schluß ihres Buches „Die getaufte Revolution – Mythos aus dem Underground“ heißt es:

„Sie beginnen, dem Intellekt ungehorsam zu werden. Sie beginnen mit einer Entmythologisierung in entgegengesetzter Richtung: sie entlarven die Wissenschaftlichkeit, die Objektivität, die Fortschrittsideologie, den Glauben an die Allmacht des Menschen und seiner Maschinen als Mythos

und Aberglauben. Sie sagen den Menschen, daß sie an einen Götzen glauben, einem Moloch opfern, wenn sie sich den angeblich notwendigen Zwängen unterwerfen, daß sie einem falschen Gott dienen und deshalb entfremdet sind.

Die Entmachtung dieses Götzen kann nicht durch eine gewaltsame, blutige Revolution geschehen, sondern nur durch eine leise, heitere, liebevolle, lebendige, eine getaufte Revolution. Diese Revolution ist eine Heilung, sie heilt die Seele mit dem Körper zusammen, versöhnt sie miteinander. Das Ego, das Homunculus-Ich, das dem Intellekt auf den Thron verhalf, wird getauft, geht im Wasser unter. Aus Wasser und Geist wird ein neuer Mensch geboren. Ihm wird die stärkste Kraft gegeben, die im Universum wirkt, die Liebe, das bewußte Sein. Der Geist formt ein neues Bewußtsein.

Der wiedergeborene Mensch wird leuchten, er wird das Licht der Welt sein, so wie Gott sein Licht ist, der sein Angesicht über ihm leuchten läßt, wie es im aaronitischen Segen heißt. Von zwei Menschen berichtet die Bibel, daß ihr Gesicht leuchtete: von Moses und von Jesus:

Als Mose danach vom Berg Sinai herabstieg, da wußte er nicht, daß die Haut seines Antlitzes strahlend geworden war, während der Herr mit ihm redete. Als nun Aaron und alle Israeliter Moses sahen, siehe, da strahlte die Haut seines Antlitzes; darum fürchteten sie sich, ihm zu nahen.

2. Mose 34, 29 f.

Und Jesus wurde vor ihnen verwandelt, und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, seine Kleider aber wurden weiß wie das Licht. Und siehe, es erschienen ihnen Mose und Elia, die mit ihm redeten... Siehe, da überschattete sie eine lichte Wolke, und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe: Höret auf ihn!

Matthäus 17, 1 ff.

Gott erkennt sich in Jesus wieder und nennt ihn: mein Sohn. Das Ebenbild, der neue Adam ist erschienen. Die Israeliten und die Jünger haben sich bei diesem Anblick gefürchtet: so groß ist der Abstand zwischen dem neuen und dem alten Adam. Heute sagt Rabbiner Shlomo Carlebach aus San Francisco: „Ein Mensch mit einem leuchtenden Gesicht gibt auch anderen ein Gesicht.“ Er lehrt, daß ein Mensch, der die Krone der Ebenbildlichkeit trägt, sie anderen geben könne, ohne die eigene zu verlieren.

So fern, so undenkbar, so märchenhaft es uns vorkommen mag: ich habe hier und da Menschen getroffen, die von innen her leuchten.“

(Hildegunde Woller: „Die getaufte Revolution“, München 1973, S. 76 u. 77).

2. Philosophische und theologische Stimmen

Auch auf einem zweiten und zunächst von den religiösen Aufbrüchen innerhalb der jungen Generation unabhängigen Feld sind Spuren jener „Neuen Religiosität“ zu entdecken, die mehr sind als nur Reproduktion von schon einmal Dagewesenem. Es ist dies das Feld der philosophischen und theologischen Reflexion. Dies soll an drei, unter sich sehr verschiedenartigen Texten verdeutlicht werden. Ihre Gemeinsamkeit liegt — bei allen unübersehbaren Unterschieden — zunächst darin, daß in ihnen das Phänomen Religion neu in den Blick kommt.

Bei allen drei Autoren, bei dem von einem aufklärerischen Humanismus herkommenden Publizisten *Gerhard Szczesny*, bei der die christliche Tradition in provozierender Weise weiterführenden Theologin *Dorothee Sölle* und bei dem, dem Marxismus verpflichteten polnischen und jetzt in Oxford lehrenden Philosophen *Leszek Kolakowski*, war dies kaum zu erwarten. Sie alle haben jedenfalls einen Weg hinter sich, der geprägt war vom aufklärerischen Kampf gegen die religiösen „Hinterwelten“ und ihre die freie Entwicklung des Menschen blockierenden Einflüsse und vom emanzipatorischen Kampf gegen die im Namen der Religion bewußt oder unbewußt ausgeübte Beherrschung und Unterdrückung. Bei allen dreien ist dieser Kampf auch keineswegs aus den Augen verloren, sondern geht weiter. Dennoch sehen sie offenkundig Religion heute unter noch einem wesentlich anderen und neuen Aspekt.

Auch in ihren jetzt vorliegenden Äußerungen in Sachen Religion haben sie ihre Vorläufer. Bei *Szczesny* ist deutlich der Einfluß von *Ludwig Feuerbach* zu erkennen, der in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ formuliert hatte: „Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“

Bei *Dorothee Sölle* wird man neben den Überlegungen des jungen *Marx* von der Religion, als der „Protestation gegen das wirkliche Elend“ und dem „Seufzer der bedrängten Kreatur“, auch *Friedrich Schleiermacher* und seinen Kampf um die Religion als „eigene Provinz im Gemüt“ wiederentdecken.

Bei *Kolakowski* kann man sich, neben manchen anderen aus der marxistischen Tradition, an *Adorno* erinnert fühlen: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene.“

Aber ungeachtet dieser Vorläufer ist das in diesem Zusammenhang entscheidende Moment dieser Texte, daß die religiöse Frage offenbar nach dem Durchlaufen eines Prozesses kritisch-rationaler Aufklärung nicht verstummt, sondern daß sie gerade dann sich wieder meldet. Indiz jener „Neuen Religiosität“, die sich auch in diesem Zusammenhang als ein eigenständiges Phänomen herauskristallisiert? Die Texte, in denen sich dies anzuzeigen scheint, lauten:

Gerhard Szczesny:

„... Der utopische Glaube an die Möglichkeit der Lösung aller Fragen und Probleme durch die Wissenschaft mußte früher oder später enttäuscht werden und war deshalb immer bedroht vom Gegenbild einer Welt, die sich

als total in Gottes Hand befindlich verstand. Der Glaube an die Erlösung durch die Wissenschaft widersprach dem sich gleichzeitig anbahnenden Wissen des Menschen von der Unzulänglichkeit aller seiner Bemühungen... Den diese ganze Epoche charakterisierenden Schrei: Alles ist gesetzmäßig, es gibt nirgendwo den Einbruch der Willkür — übertönte nun der ganz andere: Wenn es doch Freiheit und Willkür gäbe!

Es ließen sich für diese untergründige und notwendige Hoffnung auf den Einbruch eines Reiches der Willkür als Komplementär-ideologie zum Wissenschaftsglauben innerhalb des atheistischen Lagers viele Zeugnisse anführen — hier soll als Kronzeuge wiederum ein christlicher Theologe genannt werden: Karl Barth. Seine Theologie ist die Theologie, in der am unzweideutigsten zum Ausdruck kommt, daß eine totale und rigorose Rationalisierung und Säkularisierung der Welt als ihren Zwillingbruder einen rigorosen Monotheismus hervorbringt. Die Gottlosen haben recht, sagt Karl Barth: In der Welt ist Gott nicht anzutreffen, aus ihr nicht zu deduzieren. Gott ist einmal — vertikal — in die Welt eingebrochen. Nur in Jesus Christus hat er sich offenbart, nur in ihm und durch ihn können wir ihm begegnen. Solange diese Begegnung nicht stattgefunden hat, sind Mensch und Welt in vollem Ernst gottlos.

... Es ist denknotwendig, daß in ein geschlossenes System die Freiheit nur von außen, nur mit Gewalt und nur durch den Bewußtseins- und Willensakt eines personalen Wesens Zugang erhalten kann. Die dialektische Theologie zeigt, daß die totale Welt auf den totalen Gott angewiesen ist ... ‚Religion‘, sagt Karl Barth, ‚ist die Beschäftigung des gottlosen Menschen.‘

Der letzte Schritt unserer Überlegungen besteht darin, diese These beim Wort zu nehmen, sie nicht als eine Verächtlichmachung der Religion, sondern als Hinweis darauf zu verstehen, daß in der Tat der Atheismus nach dem Erlöschen auch der Chiffre Gott, nach der Auflösung auch des Gottesproblems nicht nur ein Atheismus jenseits von Theismus und Atheismus, sondern ein ‚religiöser‘ Atheismus ist. Es ist Marx und den Marxisten entgangen, daß die Aufhebung der Selbstentfremdung durch die Negation der Theologie einen Menschen zutage fördert, zu dem empirisch und ‚von Natur‘ ein Stück Unbegreiflichkeit, Rätselhaftigkeit, Absurdität, Transzendenz gehört. Der Mensch, wie er ist, ist kein rational vollständig erfaßbares Wesen — ebensowenig wie dies von der von Marx in unserem Anfangszitat beschworenen Natur behauptet werden kann. Natur und Welt — und zwar gerade die von allen metaphysisch-theologischen Überbauten befreite Natur und Welt — erweisen sich letztlich als undurchschaubar. Was wir durchschauen und überblicken, ist jener Teil, der vom Licht der Vernunft ausgeleuchtet ist, den wir uns durch Erfahrung und Erforschung zu eigen machen können. Aber nach allen Seiten hin geht dieser ausgeleuchtete Teil der Wirklichkeit abrupt in undurchdringliches Dunkel über. In ein Dunkel, von dem wir nichts wissen, als daß es uns ebenso umgibt, wie es eine Dimension unseres eigenen Wesens ist.

‚Religion ist die Beschäftigung des gottlosen Menschen.‘ Mit dieser Erkenntnis und Erfahrung der unbegreiflichen Seite alles dessen, was ist, haben wir die Freiheit wieder in die Welt zurückgeholt, haben wir ihr wieder — um mit Tillich zu sprechen — ‚Tiefe‘ gegeben. Erst mit diesem Akt ist die Negation der Negation vollzogen, haben sich Theismus und Atheismus erledigt. In der Welt als Koinzidenz des Begreiflichen und

Unbegreiflichen ist das Unbegreifliche das große Geheimnis, das *ens realissimum*, ein ‚Es‘, der unidentifizierbare Grund aller Dinge. Je mehr man Sein und Dasein auseinanderdenkt, um so mehr wird aus dem ‚Es‘ ein ‚Ich‘ — aus dem Pantheismus ein Panentheismus und aus diesem dann ein Deismus, Theismus und Monotheismus. Wenn der Mensch seine Tiefe, seine eigene Rätselhaftigkeit und Absurdität verliert, verliert er seine Identität. Er spaltet ein Stück seines Selbst ab und macht es zum Gegenüber, zum anderen, zum ganz Anderen. Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie: Der Gottesglaube ist die Beschäftigung des Menschen, der mit dem ‚religiösen‘ Sinn seine Identität verloren hat.

... Wenn der Gott Karl Barths (und auch eines barthianisch verstandenen Bonhoeffer) stirbt, bleibt die total verweltlichte Welt — eine Welt, die aufgeht oder sich aufzugehen bemüht in proletarisch-sozialistischer oder bürgerlich-kapitalistischer Geschäftigkeit.

Der Mensch soll in der puren Rationalität und Aktivität verharren — er soll die Entleerung seines Daseins von aller Transzendenz zu seiner eigentlichen Sache machen —, dann ist er bereit für den vertikalen Einbruch Gottes. Das aus Natur und Menschenwelt radikal ausgeschiedene ‚Es‘ tritt uns als Über-Person entgegen, deren gewalttätig-unberechenbares Sich-Offenbaren wir ersehnen wie Peter Schlemihl die Rückerstattung seines Schattens.

Um im Bilde der Geschichte Chamisso's zu bleiben: Man hat uns glücklicherweise nur den Schatten abgenommen, nicht aber das, wovon er kündigt: das Es, das Unbedingte, Absolute, das Leere, das *ens realissimum* — wie immer man es umschreiben will, ohne es — durch Beschreibung — zu verfehlen. Nach dem Tode Gottes und dem Sich-Erledigen des Gottesproblems wird auch unser Bewußtsein uns wieder die volle Wirklichkeit zurückerstatten — werden wir mit dem Ansichtigwerden der Transzendenz in aller Immanenz die verlorengegangene Tiefendimension unserer Existenz wiedergewinnen. Es ist sicher, daß wir in dem hier gemeinten Sinn einer Wiedergeburt des Religiösen entgegengehen ...“ („Der Tod des Gottesproblems“, Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel — Horizonte Nr. 58, 29. Jahrgang, Juli 1973).

Dorothee Sölle:

„... Das Verstummen von Expressionen ist auch das Verstummen von Hoffnung auf Veränderung. Religiös gesprochen triumphiert der Gott ‚Fatum‘ über den lebendigen, redenden Gott. Das Höchste, was Menschen sich erhoffen, sind günstige Zufälle, gleich Lotteriegewinnen — auch sie erfüllen nur die Zweckrationalität, die die technologisch hochentwickelte Basis vorschreibt. Die Kritik an der Religion als eine Kritik am Wünschen ist eine Verstümmelung der Menschen im Interesse der kapitalistischen oder sozialistischen Zweckrationalität; sie ist heute objektiv reaktionär. Daß das Wort ‚Gott‘ in der Sowjetunion nicht großgeschrieben werden darf — eine Ehre, die jedem Fußballklub zugestanden wird — ist ein Symbol dieser eindimensionalen, Wünsche zerstörenden Zweckrationalität. Die Integrität eines Mannes wie Solschenizyn ist in der Tat nur aus der Religion zu verstehen; seine Weigerung, weiter mitzuschweigen und weiter mitzulügen, setzt einen unbedingten Anspruch auf Wahrheit — auch solcher Wahrheit, die zweckrational denkenden Marxisten überflüssig erscheint.

Wir sollten uns als Christen dieser Religiosität nicht schämen. Wir sollten den Wunsch, ganz zu sein, nicht aufgeben. Viele von uns stehen in einem intensiven Gespräch und praktischen Bündnis mit Sozialisten. Es ist immer schwerer geworden, diesen Freunden unsere religiöse Motivation deutlich zu machen. Wir konnten ihnen oft unser Interesse an Selbstformulierung, an Gebet, die Hilfe, die wir durch den Umgang mit der Bibel erfahren, nicht klarmachen. Wozu das Ganze? fragten sie. Was soll das? Wem nützt das?

... Da der umfassende Sinn des Lebens nicht sichtbar oder feststellbar ist (es sei denn für tränenlose Augen), entsteht das religiöse Bedürfnis immer wieder am Mangel, am Fehlen von Vergewisserung; Zweifel und unerfüllte Sehnsucht begleiten die religiöse Erfahrung. Dieser Schmerz kann nur um den Preis der Religiosität selber vermieden werden: wenn wir uns das religiöse Bedürfnis ausreden lassen und uns mit dem Fremden, Feindlichen, Schicksalhaften in der Welt abfinden, die eigenen Grenzen als natürlich annehmen und unsere Transzendenzfähigkeit zerstören. ‚Selig sind, die da Heimweh haben, denn sie werden nach Hause kommen‘ (Jung-Stilling). Die größte Vollkommenheit des Menschen ist sein tiefster Mangel: Gottes zu bedürfen...“

(„Der Wunsch ganz zu sein — Gedanken zur neuen Religiosität“, „Merkur“, Heft 4, Stuttgart, April 1974).

Leszek Kolakowski:

(aus einem Interview von Francois Bondy mit Leszek Kolakowski nach dessen Vortrag mit dem Thema „Die Revanche des Heiligen in der profanen Kultur“ auf den „Rencontres Internationales de Genève“ 1973. Die Konferenz stand unter der Gesamthematik „Das religiöse Bedürfnis“).

„F. Bondy: Ihr Genfer Vortrag hat den Theologen nicht sonderlich zugesagt — namentlich auch Dorothee Sölle nicht. Es hat schockiert, daß Sie als Verflachung und Anpassung bezeichnen, was andere als Erschütterung, als revolutionäre Erneuerung oder auch Wiederherstellung eines Auftrags erleben. Liegt es daran, daß Sie vom Sakralen von außen her als Soziologe sprechen? Man hat ja auch gesagt, daß Ihr Werk ‚Christen ohne Kirche‘ ebensogut heißen könnte: ‚Marxisten ohne Partei‘.

Kolakowski: Es stimmt, daß es leichter ist, als Außenstehender von diesen Dingen zu sprechen, und insofern ist es auch ungerecht. Und doch: Dieses neue Christentum ohne das Sakrale ist mir ärgerlich. Vor einigen Tagen war ich in der Auvergne in einem Dorf. Da ließ ein Paar sich erst im Gemeindehaus, dann in der Kirche trauen. Der junge Priester — eine Freundin neben sich — kam im Sportauto an, zog sich schnell um und sagte dann ungefähr: ‚Ihr habt euch im Rathaus trauen lassen, um den Gesetzen Genüge zu tun, und laßt euch jetzt in der Kirche trauen, weil das eurer Geistesart (état d’esprit) entspricht. Das ist sehr gut.‘ In dieser Ansprache kam das Wort ‚Gott‘, das Wort ‚Sakrament‘ nicht vor. Später sagte mir eine Bäuerin: ‚Unsere Kirche ist keine Kirche mehr, unsere Priester sind keine Priester, und ein Altar ist nur noch ein Tisch.‘ Meine ganze Sympathie war bei dieser Frau. Ich bin auch entsetzt, daß der Papst den Teufel abschaffen will. Ein Christentum ohne Teufel, das erscheint mir flach und sinnlos.“ („Der Teufel ist mir lieb“, „Die Zeit“ Nr. 42, 12. Oktober 1973).

3. Zur Diskussion der religiösen Frage in den modernen Naturwissenschaften

Schließlich soll hier noch ein Text vorgelegt werden, der in ungewöhnlicher Weise ein drittes Feld repräsentiert, auf dem Anzeichen einer „Neuen Religiosität“ in oft überraschenden Zusammenhängen zu finden sind, das Feld der modernen Naturwissenschaften. Der Verfasser dieses Textes ist der russische Mathematiker *I. R. Schafarevitsch* (Moskau), zusammen mit dem Physiker Sacharow Mitglied des Komitees zur Verteidigung der Menschenrechte. Die Mathematik ist für ihn dabei nur ein Modell von Entwicklungen, wie sie sich in den mit der Mathematik eng verklammerten modernen Naturwissenschaften, ja wie sie sich allgemein im menschlichen Geist der Neuzeit zeigen. Die Suche nach dem Ganzen und nach dem Sinn einer nach allen Seiten hin sich ausbreitenden und sich verlierenden Einzelforschung steht für Schafarevitsch im Vordergrund der von ihm entfalteten Problematik. Diese Suche nach dem Ganzen und nach dem Sinn kann für ihn nur vom Religiösen her eine Antwort finden. Sowohl mit dieser Suche, wie mit der Erwartung dieser Antwort steht auch er im Umkreis der „Neuen Religiosität“.

„Bei oberflächlichem Blick auf die Mathematik mag man den Eindruck haben, sie sei das Ergebnis der getrennten persönlichen Bemühungen von vielen Gelehrten, die über Länder und Zeiten verstreut waren. Jedoch die innere Logik der mathematischen Entwicklung erinnert einen viel mehr an das Werk eines einzigen Intellektes, der seinen Gedanken systematisch und beständig entwickelt und dabei die Verschiedenheit menschlicher Individualitäten nur als Mittel benutzt. Gleichwie bei der Aufführung einer Symphonie durch ein Orchester das Thema von einem Instrument zum anderen hinüber geht, und wenn einer der Mitwirkenden mit seinem Teil zu Ende ist, so folgt ein anderer mit fehlerfreier Genauigkeit.

Dies ist keinesfalls ein bloß rednerischer Vergleich. Die Geschichte der Mathematik weiß von vielen Fällen, in denen eine Entdeckung unbekannt bleibt und dann später ein zweites Mal von anderer Seite mit erstaunlicher Gleichartigkeit gemacht wird. Am Vorabend seines tödlichen Duells berichtete Galois in einem Briefe über einige grundlegende Sätze in der algebraischen Funktionstheorie. Mehr als zwanzig Jahre später wurden genau die gleichen Sätze von Riemann ohne Kenntnis dieses Briefes erneut entdeckt und bewiesen. Ein anderes Beispiel bildet die Begründung der nichteuklidischen Geometrie, die Lobatschewski und Bolyai unabhängig voneinander gelegt hatten, wonach sich dann herausstellte, daß schon zehn Jahre vorher Gauß und Schweikart ebenfalls unabhängig voneinander zu denselben Ergebnissen gekommen waren. Man wird von einem eigentümlichen Gefühl ergriffen, wenn man in den Arbeiten von vier Gelehrten dieselben Figuren wie von einer Hand gezeichnet wiederfindet, obwohl die Verfasser ohne Verbindung untereinander waren.

Man wird von der Idee gepackt, daß solch eine wunderbar rätselhafte und geheimnisvolle menschliche Tätigkeit, die seit Jahrtausenden andauert, nicht auf bloßem Zufall beruhen kann, sondern irgendein Ziel haben muß. Wenn wir aber dies erkannt haben, so stehen wir vor der unvermeidlichen Frage: *Was ist dieses Ziel?*

... Die Mathematik wächst rasch und ohne Unterbrechung, wobei sie keine Krisen oder Reformen wie die Physik kennt und uns mit neuen Ideen und konkreten Tatsachen bereichert. Ich bin fest überzeugt, daß die Ergebnisse der gegenwärtigen Mathematik nicht weniger vollkommen sind als die Leistungen der Klassiker des 19., 18., 17. Jahrhunderts, und daß sie sogar den Vergleich mit den Schöpfungen des hellenischen Geistes aushalten. Andererseits werden die klassischen Leistungen im Prinzip auch wiederum nicht von den besten heutigen übertroffen. Was ist nun der Wert einer unbegrenzten Anhäufung von Ideen, die im Grunde tatsächlich von gleicher Tiefe sind? Wird damit nicht die Mathematik eine besonders schöne Variante der ‚schlechten Unendlichkeit‘ Hegels?

Wenn eine Tätigkeit kein Ziel hat, so verliert sie dadurch ihren Sinn. Vergleicht man die Mathematik mit einem Lebewesen, so erscheint sie nicht in irgendeiner sinnvollen und beabsichtigten Tätigkeit, sondern es sind eher instinktive Handlungen mit stereotyper Wiederholung, bis dann ein äußerer oder innerer Antrieb erfolgt.

Ohne ein bestimmtes Ziel kann die Mathematik keine Idee von ihrer eigenen Gestalt entwickeln. Was einzig und allein als Ideal übrig bliebe, wäre ein unregelmäßiges Wachstum oder, besser gesagt, eine Ausdehnung nach allen Richtungen. Um einen anderen Vergleich zu bilden, so kann man sagen, daß die Entwicklung der Mathematik sich von dem Anwachsen eines Lebewesens unterscheidet, welches nämlich dabei die durch seine Begrenzung gegebene Form bewahrt. Jene Entwicklung ähnelt vielmehr dem Wachstum eines Kristalls oder der Diffusion eines Gases, das sich solange frei ausdehnt, bis ein äußeres Hindernis entgegentritt.

Eine derartige Entwicklung einer Wissenschaft widerspricht offensichtlich dem Empfinden sinnvoller Schönheit, wie es in uns unvermeidlich bei der Begegnung mit Mathematik entsteht; denn auch eine schöne Symphonie ist in ewiger Dauer unmöglich.

... Ein fieberartiger Drang nach Tätigkeit, ohne jede Gestalt, Ziel oder Sinn, abgesehen von grenzenloser Ausdehnung, hat das Menschengeschlecht in den letzten Jahrhunderten ergriffen. Das wurde ‚Fortschritt‘ genannt und ist seit einer gewissen Zeit eine Art Ersatz für Religion geworden. Die heutige industrielle Gesellschaft ist das letzte Ergebnis davon. Man hat wiederholt darauf hingewiesen, daß dieses Rennen als Lebensform einen inneren Widerspruch enthält, da es zu unheilvollen materiellen Folgen führt, zu einer für den Menschen unerträglichen Zunahme von Änderungen der Lebensweise, zur Übervölkerung und zur Zerstörung der Umwelt. Ich möchte am Beispiel der Mathematik auf die nicht weniger verderblichen Folgen für geistige Tätigkeit hinweisen, welche sinnlos wird, wenn ihr das endgültige Ziel fehlt.

Die Gefahr ist hier nicht bloß negativer Natur, sie besteht nicht nur darin, daß weder die unermüdliche Anstrengung der Menschheit noch das Leben ihrer begabtesten Vertreter durch das Verständnis einer inneren Bedeutung erleuchtet wird. Ferner besteht nur ein Teil der Gefahr in der Tatsache, daß wir ohne Kenntnis eines Zieles unserer Handlungen auch nicht ihre Ergebnisse vorhersagen können. Die geistige Beschaffenheit

der Menschheit gestattet bei längerer Zeitdauer keine Verknüpfung mit einer Tätigkeit, deren Ziel und Bedeutung nicht angegeben wird. Dann tritt, wie bei vielen anderen Vorgängen, ein Mechanismus in Kraft, indem nämlich die Leute zu einem Ersatz greifen, wenn sie in dem ihnen Angebotenen nicht das Benötigte gefunden haben. Ein solches Beispiel ist jedem wohlbekannt: Als die Menschen mit dem Gott der Nächstenliebe gebrochen hatten, schufen sie sofort neue Götter, die dann Millionen an Menschenopfern verlangten. Nach derselben Regel wird die Menschheit versuchen, wenn ihre geistige Tätigkeit keinen Aufschluß über das Ziel liefert, diesen Aufschluß aus anderen Quellen zu erlangen. So kann zum Beispiel ein Mathematiker den Sinn seiner Arbeit in der Erfüllung eines staatlichen Auftrages erblicken, wobei er mit der Berechnung einer Raketenbahn oder einem Abhörapparat zu tun hat, und wenn dies ein Gelehrter mit weitem Wirkungskreis wäre, so würde er eine ganze Gesellschaft aus Kreuzungen von Menschen und Rechenmaschinen planen. Solch eine Haltung ist nicht allein seelische Erniedrigung eines Gelehrten, sondern es geraten dadurch in die Mathematik auch Gebiete ohne jene göttliche Schönheit, welche die Kenner unserer Wissenschaft begeistert.

... Wenn wir daher diesen Weg verwerfen, so bleibt meines Erachtens nur eine Möglichkeit: Das Ziel kann der Mathematik nicht durch eine niedriger stehende Art menschlicher Bestrebung gegeben werden, sondern eine höher stehende, durch die Religion.

... Gehen wir noch einmal in die Zeit des Entstehens der Mathematik zurück, so sehen wir, daß sie damals ihr Ziel kannte und auf dem bereits genannten Wege gefunden hatte. Die Mathematik entstand als Wissenschaft während des 6. vorchristlichen Jahrhunderts in der religiösen Gemeinschaft der Pythagoreer und war ein Teil ihrer Religion. Sie hatte ein klares Ziel, nämlich die Vereinigung mit dem Göttlichen durch das Verständnis der kosmischen Harmonie, die sich in der Harmonie von Zahlen ausdrückt. Gerade dieses höchste Ziel war die Quelle der Kraft zu einer wissenschaftlichen Glanzleistung, die ganz allein steht: nicht die Entdeckung eines schönen Theorems, nicht die Schöpfung eines neuen Teils der Mathematik, sondern die Schöpfung der Mathematik als solcher.

Damals, fast im Augenblick des Entstehens, zeigte sich die Besonderheit der Mathematik, daß sie die gemeinsamen Tendenzen im gesamten menschlichen Geistesleben deutlich machte. Gerade aus diesem Grunde diente dann die Mathematik als Modell bei der Ausbildung von Grundlagen für die deduktiven Wissenschaften.

Zum Schluß möchte ich der Hoffnung Ausdruck geben, daß aus demselben Grunde die Mathematik jetzt als Modell dienen möchte zur Lösung des Hauptproblems unserer Epoche:

Ein oberstes religiöses Ziel und den Sinn geistigen Schaffens der Menschheit zu erkennen.“

(I. R. Schafarevitsch: „Über einige Tendenzen in der Entwicklung der Mathematik“, Jahrbuch der Göttinger Akademie der Wissenschaften 1974).

III. Zur Sprache der „Neuen Religiosität“

Neue Bewegungen schaffen sich auch eine neue Sprache. Dies geschieht in einer dreifachen Weise. Einmal so, daß unter Verwendung der bekannten Worte durch die innere Kraft neuer Erlebnisse, Erfahrungen und Gedanken auch ein neuer Stil, ein eigener neuer Klang entsteht. An ihm ist zu erkennen, aus welcher geistigen Welt ein solches Zeugnis stammt. Zum andern so, daß bisher schon bekannte Worte einem meist unbewußten Umformungsprozeß unterworfen werden. Sie nehmen zu den bisherigen neue Gehalte auf und verändern ihre Zielrichtung. Und schließlich entstehen zum dritten auch völlig neue Wortschöpfungen.

Während die in der hier vorliegenden Information Nr. 56 abgedruckten Texte aus der religiösen Subkultur in ihrer Gesamtheit diesen neuen Klang widerspiegeln, geht es im folgenden um die zweite und dritte Weise, in der eine neue Bewegung sich eine neue Sprache schafft. In dem kleinen „Wörterbuch“ der „Neuen Religiosität“ werden einige derjenigen Wortschöpfungen erläutert, die mit der Entstehung der „Neuen Religiosität“ ebenfalls neu entstanden sind. Aber es sind auch Begriffe zu finden, die längst bekannt sind. Einmal ins geistige Kräftefeld der „Neuen Religiosität“ geraten, wurden sie jedoch verändert und tauchen jetzt in neuen Zusammenhängen, mit neuen Gehalten anreichert und mit einer veränderten Zielsetzung wieder auf. Es liegt auf der Hand, daß gerade hier außerordentliche Schwierigkeiten auftauchen. Sie sind einmal dadurch bedingt, daß die alten Vorstellungen, beispielsweise bei einem Begriff wie „Transzendenz“, immer wieder durchschlagen. Den Versuchen, unter Aufnahme bestimmter Elemente des Alten zugleich etwas Neues auszudrücken, wird gelegentlich dadurch Rechnung getragen, daß man, wie etwa im Begriff der „immanenten Transzendenz“, eine zusätzliche Charakterisierung anfügt.

Diese Schwierigkeiten sind zum anderen dadurch bedingt, daß in der Sprache der „Neuen Religiosität“ häufig asiatisches Gedankengut im Hintergrund steht. Das erschwert vollends eine exakte Definition dessen, was gemeint ist. „Das Denken in Antithesen und Ausschließlichkeitsprinzipien herrscht nur, wo griechischer Geist eines vom Logos durchwalteten Universums weht. Das östliche Denken dagegen wird von Grund auf bestimmt durch aspektives Nebeneinander von uns Abendländern unvereinbar erscheinenden Größen sowie durch Identifizieren alles dessen, was vom Existenzursprung her in Beziehung zum Menschen steht.“ (Emma Brunner-Traut in „Begegnung mit den großen Weltreligionen“, „Universitas“, Febr. 1974).

Unter solchen Voraussetzungen sind die Erklärungen einer Reihe von neuen oder herkömmlichen, aber neu interpretierten Begriffen im Bereich der Sprache der „Neuen Religiosität“ zu verstehen. Daß bei einem solch schwer zu fassenden Phänomen jeder Versuch scheitern muß, irgendeine Vollständigkeit anzustreben, liegt ohnehin auf der Hand. Dennoch: die Auswahl ist nicht zufällig, sondern gibt auch eine sachliche Charakteristik der wesentlichen Elemente des „Neuen“.

*Bewußseins-
erweiterung*

Psychedelik

Auch Bewußtseinssteigerung oder Bewußtwerdung wurzelt in alten Traditionen des Drogengebrauchs als Auslöser von religiösen Erlebnissen. *Timothy Leary* hat diese Tradition aufgegriffen und aufgrund seiner eigenen Drogenversuche zum Ausgangspunkt der psychedelischen Bewegung gemacht. Durch die chemische Beeinflussung der Wahrnehmungsorgane und des Gehirns des Menschen wird nach dieser Vorstellung der Anschluß an den uns umgebenden Kosmos in seiner ganzen Fülle gefunden, die durch den Raster unserer sonst nur begrenzt aufnahmefähigen Sinnesorgane abgeblendet ist. Das religiöse Element dabei ist das Einschwingen des Menschen in das All, von dem er ein Teil ist. Das Stichwort "Bewußtseins-erweiterung" umschreibt die subjektive Dimension dieses Prozesses (vgl. „Transzendenz“). Nach den schrecklichen Erfahrungen mit dem Massenkonsum von Drogen wurde nach anderen Möglichkeiten von Bewußtseins-erweiterung gesucht, etwa Bewußtseins-erweiterung durch Meditation oder Kommunikation. Damit weitete sich auch der Begriff aus. Er steht heute ganz allgemein für die Erwartung eines Durchbruchs durch ein vordergründig-rationales Wirklichkeitsverständnis.

*Erfahrung
und Selbstver-
wirklichung*

Religiöse Erfahrung ist eine der zentralen Vorstellungen auf dem Feld der „Neuen Religiosität“. Sie signalisiert eine Entwicklung, die parallel auch in der kirchlichen Diskussion der Gegenwart zu beobachten ist. Einerseits will das Stichwort von der „religiösen Erfahrung“ eine Alternative deutlich machen zur bloßen Übernahme religiöser Lehren und Dogmen. Lehren und Dogmen haben immer ein intellektualisierendes und abgrenzendes Moment. Gerade dies wird abgelehnt. An ihre Stelle tritt die persönliche Erfahrung. Das Stichwort von der „religiösen Erfahrung“ ist andererseits Ausdruck eines Drängens auf absolute Redlichkeit. Was nicht durch eigene Erfahrung abgedeckt werden kann, hat weder Wert noch Geltung. Aber es ist nicht mehr das Pathos der intellektuellen Redlichkeit, wie in der Entmythologisierungsdiskussion im deutschen Protestantismus der 50-er Jahre. Es ist das Pathos einer existentiellen Redlichkeit, die zur Selbstverwirklichung, zur eigenen religiösen Entfaltung ohne jede Vor- und Fremdbestimmung durch dogmatische Fixierungen führen möchte.

Guru

Der indische Name für den geistig-geistlichen Lehrer und Meister wurde, auf die Szene der „Neuen Religiosität“ übertragen, zum Inbegriff der Sehnsucht nach Vorbildern und Identifikationsgestalten. Diese Übernahme ist zugleich charakteristisch für drei wesentliche Momente innerhalb der „Neuen Religiosität“: 1) Bei aller hohen Achtung vor den großen Religionsstiftern — eine Distanzierung von den religiösen Systemen und vollends von den Institutionen, zumal wenn sie beanspruchen, den alleinigen Weg zur Wahrheit zu kennen und zu führen. Statt dessen die Hingabe an den lebenden Guru, dessen Autorität man sich beugt, weil man davon ausgeht, daß bei ihm Leben und Lehre im totalen Einklang zueinander stehen. 2) Eine Individualisierung des religiösen Weges. Jeder muß den ihm gemäßen Guru suchen und finden. 3) Der Weg führt nicht etwa zur Wahrheit als einem festen, einmal zu erreichenden Ziel. Vielmehr ist im Suchen bereits das Finden eingeschlossen, weil das Ziel immer offen bleibt. Hierbei, in immer tieferer Einfühlung einer geistig-geistlichen Kommunikation, fördernd und Fehlentwicklungen abwehrend, Begleiter zu sein, ist Aufgabe des Guru.

Kosmos

„We are all one“ steht im Kreis um die Mitte einer Zeichnung, die in einer der ersten deutschen Hippie-Zeitungen abgedruckt war. Ausgehend von den chemischen Formeln des genetischen Code im Zentrum entfaltet sich in dieser Zeichnung nach außen mit in sich verschlungenen Abbildungen aus allen Epochen der Entwicklung des Lebens eine wuselnde Vielfalt des Lebendigen. In dieser Fülle des kreisenden Lebens ist auch ein Menschenpaar eingebettet. Diesen Einklang mit dem Kosmos fühlen, der keine Descartes'sche Trennung von Subjekt und Objekt kennt, und in diesem Einklang leben, ist ein Motiv, das ständig in der religiösen Subkultur wiederkehrt. Dem äußeren Kosmos entspricht ein innerer Kosmos seelischen Erlebens und Erfahrens in gleicher Weite und Vielfalt. Beides zu trennen oder darüber hinaus einer diesseitigen Welt einen jenseitigen Gott gegenüberzustellen, wird als typisches Produkt abendländischen Denkens angesehen.

Kreativität

Dem Fühlen und Leben im Einklang mit dem Kosmos entspricht die Wiederentdeckung von unterdrückten und verkümmerten Möglichkeiten des Menschlichen. Menschliche Phantasie und menschliche Schöpferkraft werden durch die einseitig vom Intellekt geprägte wissenschaftlich-technische Weltbemächtigung und durch die Arbeitsteilung in der modernen Industriegesellschaft abgewürgt. Im Zusammenhang der „Neuen Religiosität“ muß die Wiederbelebung menschlicher Kreativität zugleich als Ansatzpunkt gesehen werden, Verkrampfungen und Erstarrungen menschlichen Lebens zu lösen, um überhaupt wieder ein Gespür für die nur religiös zu fassende Tiefe von Mensch und Welt zu wecken.

Psychedelik

siehe „Bewußtseinsweiterung“

Sensibilität

Der Begriff einer „neuen Sensibilität“ wurde ursprünglich von *Herbert Marcuse*, einem der Väter der studentischen Aufstandsbewegung der 60-er Jahre, eingeführt. Einerseits hat sie bei ihm eine ausgesprochen aktuelle politische Dimension — im Pariser Mai 1968, so sagte er, sei sie zur politischen Kraft geworden. Andererseits sieht er die „neue Sensibilität“ im Zusammenhang eines neuen Menschenbildes alternativ zu dem von der modernen Technik geprägten Menschen, der in einer funktionalen Gesellschaft nur noch mitfunktioniert. Im Sinne dieses neuen Menschenbildes wurde das Stichwort „Sensibilität“ von den Vertretern der „Neuen Religiosität“ aufgegriffen und weiterentwickelt. Zu dieser „neuen Sensibilität“ gehört die Fähigkeit eines neuen Umgangs mit sich selbst, einschließlich der eigenen Leiblichkeit. Zu ihr gehört ein neues Wachwerden für den anderen, dessen Empfindungen aufgenommen und nicht überfahren, dessen Erwartungen eingebracht und nicht um des eigenen Sichdurchsetzens willen beiseite geschoben werden wollen. Zu ihr gehört ein Aufhorchen und Betroffenwerden angesichts der Leiden, die Menschen überall zu ertragen haben. Zu ihr gehört nicht zuletzt ein neuer Umgang mit der außermenschlichen Kreatur als Partner im gemeinsamen Lebensprozeß. In der „Neuen Religiosität“ bedingen sich gegenseitig: Einheit des Kosmos, Kreativität des Menschen und neue Sensibilität.

Spiritualität

Die Spiritualität, wie sie als Vorstellung, Erfahrung und Erwartung in der „Neuen Religiosität“ sich meldet, darf nicht im Gegensatz zu einer Materialität gesehen werden. Spiritualität meint vielmehr den Prozeß einer Vergeistigung, in dem die Materie mit aufgenommen ist. Sie meint die Wiederentdeckung ihrer Innenseite und ist deshalb auch keineswegs auf eine bestimmte Dimension des Menschlichen begrenzt. Spiritualität in diesem Sinn ist etwas anderes als der alte Dualismus, der Geist und Materie trennt, nur den Geist gelten läßt und die Materie einschließlich der durch die modernen Naturwissenschaften ermöglichten Erkenntnisse ignoriert oder beiseite schiebt. Im Gegenteil. Gerade die besten Vertreter der „Neuen Religiosität“ versuchen die neuesten Erkenntnisse auf dem Gebiet der heutigen Physik oder der Informationstheorie für die Einheit ihres kosmischen Weltbildes mit seiner spirituellen Seite und seiner religiösen Tiefendimension fruchtbar zu machen.

Subkultur

Die Bezeichnung „religiöse Subkultur“ als ein Teilaspekt der „Neuen Religiosität“ ist umstritten. Von den einen ihrer Vertreter wird diese Bezeichnung abgelehnt, weil sie fürchten, in ihrem Bemühen nicht ernst genommen oder gar gesellschaftlicher Diskriminierung ausgeliefert zu werden. Von den anderen wird dieser Begriff als eine treffende Selbstkennzeichnung bewußt aufgenommen, weil er ihnen das wiederzugeben scheint, was sie in ihrem Bemühen wollen. Subkultur heißt für sie, daß sie sich zu einer Kultur bekennen, die am Rande oder außerhalb dessen steht, was das Bewußtsein der meisten Zeitgenossen prägt. Aber zugleich lebt in ihnen die Erwartung, daß in dieser religiösen Subkultur die eigentliche, schöpferische Zukunft der Religion liegt. Die Modelle, die hier erprobt, die Erfahrungen, die hier gesammelt werden, stellen für sie einen Alternativentwurf dar. Ohne das bewußt hervorzukehren, sehen sie diesen Alternativentwurf in all seiner Vorläufigkeit als eine ständige, substantielle Anfrage an jede verfaßte und offizielle Religion und Kultur. Es ist für sie nicht ausgeschlossen, daß, während die gewachsenen Religionen absterben, dieser Alternativentwurf eines Tages allein geschichtsmächtig wird.

Transzendenz

Im Unterschied zur philosophischen Metaphysik als einer supranaturalen Seinslehre spielt die Vorstellung der „Transzendenz“ im Rahmen der „Neuen Religiosität“ in einer zweifachen Intention eine wichtige Rolle. Entweder im ursprünglichen Wortsinn des Überschreitens des bloß Vorfindlichen, ohne daß über die dadurch postulierte umfassendere Wirklichkeit näher reflektiert würde. Diese kann ohnehin nur in Symbolen des Universalen, Kosmischen oder Göttlichen erfaßt werden. Oder in der bezeichnenden Wortkombination einer „immanenten Transzendenz“, die auf die Tiefendimension von Mensch und Welt hinweisen will, ohne die Wirklichkeit in ein Diesseits und ein Jenseits aufzuspalten. Das Stichwort „Transzendenz“ umschreibt die „objektive“ Dimension des Wirklichkeitsverständnisses in der „Neuen Religiosität“ (vgl. „Bewußtseinserweiterung“). Es ist dabei nicht zu verkennen, daß hier Fragen angesprochen sind, die auch in der christlichen Theologie diskutiert wurden und neu diskutiert werden müssen. Paul Tillichs Begriff von der „Tiefe des Seins“ und seine Forderung nach einer „Überwindung des Theismus“ weisen — auch wenn sie gewiß nicht mit den Vorstellungen einer „immanenten Transzendenz“ in eins gesetzt werden können — in diese Richtung.

IV. Der gesellschaftliche und theologische Stellenwert der „Neuen Religiosität“

Wer die „Neue Religiosität“ in unserer Zeit zu analysieren versucht, kann nicht davon absehen, daß schon einmal in unserem Jahrhundert, in den zwanziger Jahren, ähnliche Erscheinungen auftraten. Die Krise der abendländischen Tradition, die nach den Erschütterungen des Ersten Weltkrieges offen zutage trat, ließ schon damals nach neuen religiösen Orientierungen Ausschau halten. Aber auch damals schon schrieb der Publizist und spätere Friedensnobelpreisträger *Carl von Ossietzky*:

„Es ist so eine eigene Sache mit dieser religiösen Welle. Jeder hat sie plätschern hören, aber keiner hat sie gesehen. Es wäre vermessen, zu behaupten, die religiöse Entwicklung sei am letzten Ziel angelangt, wer weiß, was künftige Zeiten noch an neuen Sehnsüchten, an neuen gewaltigen Ekstasen bringen werden. Aber in dieser unserer Gegenwart ein übersinnliches Verlangen, ein Dringen nach Hingabe an eine große Idee? Nein, nein, nein! ... Erst wenn in dieser Generation ein Brudergefühl erwacht als Talisman gegen brutalen Gewaltglauben, gegen viehisches Sichgehenlassen, gegen schmutzige Gewinnsucht — dann glaube ich an eure religiöse Welle. Eher nicht.“
(„Monistische Monatshefte“, Hamburg, April 1920).

Erst recht war in den zwanziger Jahren die theologische Auseinandersetzung um diese religiösen Erscheinungen mit ungewöhnlicher Heftigkeit entbrannt. *Emil Brunner*, zunächst Mitstreiter, später theologischer Gegner von Karl Barth, hatte 1924 sein Buch „Die Mystik und das Wort“ geschrieben und darin Sätze formuliert, die aus unseren Tagen stammen könnten:

„Mystik — das ist unsere Antithese, ist die feinste sublimste Form der Naturvergötterung, des Heidentums, der Geistverdinglichung. Dieses religiöse Erleben aber ist es, das der moderne Mensch sucht. Den christlichen Glauben empfindet er als Verlegenheit und als Last der Vergangenheit. In diesem Sinne sind alle bedeutenderen Wortführer der Gegenwart religiös — von Maeterlinck bis Stefan George. Von dieser Religion ist unsere Literatur beherrscht, sie sucht man, und ein Dichter, der nicht auch den Prophetenmantel wirkungsvoll zu tragen weiß, darf auf keinen Erfolg rechnen. Man sucht ‚das tiefere Selbst‘, die ‚schöpferischen Urgründe‘, die ‚Seele‘, das ‚Unmittelbare‘, das ‚Irrationale-Heilige‘, die ‚Ursprünglichkeit‘ des Lebens. Auch die protestantische Theologie tut ihr möglichstes, mit dieser Entwicklung Schritt zu halten. Sie füllt die alten Schläuche mit diesem neuen Wein, oder sie schafft auch aus dem neuen Religionsbewußtsein heraus neue Ausdrucksformen, bewegliche, elastische, lebendige Symbole. Symbole, nicht Begriffe! Denn wenn man in einem eins ist, so gewiß im Kampf gegen den ‚Intellektualismus‘, gegen die ‚Dogmen‘, die ‚Lehren‘, die ‚starren Begriffe des kirchlichen Glaubens‘. Mit dem eigenen, ursprünglichen Erleben verglichen erscheint dem modernen Frommen und Theologen überhaupt der Glaube, der ein bestimmtes Was zum Inhalt hat — die berüchtigste *fides quae creditur* —, alle Bestimmtheit des Glaubens, alles Objektive und in Worte Gefaßte, als Erstarungsprodukt, entstanden durch Verkühlung jenes glühend flüssigen Erlebnisstromes aus dem Zentrum, als Versteinerung

ehemaligen Lebens. Lebendiges ist jenes Gefühl, Petrefakt der Glaube. Ursprünglich ist das Einssein mit der Gottheit, Zeichen der Verkühlung jenes harte Gegeneinander von Gott und Mensch, das eine ‚bloß-gedankliche‘ Beziehung zwischen beiden erlaubt, bloß Glaube an Gott, statt Erlebnis Gottes. Der Glaube also ist ‚noch-nicht-Mystik‘ oder ‚nicht-mehr-Mystik‘, Vorstufe oder Zerfallsprodukt. Wie dies Bekenntnis des modernen Religiösen ist, so ist es mehr oder minder eingestanden die heimliche Sehnsucht des modernen Theologen. Er wagt es nicht, als Mystiker sich zu bekennen, aber noch weniger wagt er es, Nicht-Mystiker zu sein. Die moderne Theologie ist heimliche Sehnsucht nach: uneingestandener Orientierung an der Mystik, Kompromiß zwischen Mystik und Glaube, Umdeutung, Umprägung der Glaubensinhalte im Sinn des mystischen Erlebens, wobei man nach keiner Seite hin den entscheidenden Schritt tut und dieses Hinken auf beiden Seiten als ‚gesunde‘ oder ‚auf ein gesundes Maß reduzierte Mystik‘ zu bezeichnen sich nicht scheut.

Jetzt erst, da ‚die andere Religion‘ nicht mehr als Konkurrenz neben dem Christentum steht, sondern es in sich aufgesogen, da sie es fertig gebracht, sich die Verdinglichung des Geistes als die höhere, geistigere, geläuterte Erscheinung des primitiven Glaubens darzustellen — jetzt erst ist die Verwirrung heillos geworden. Jetzt, wo die Irrationalität des Gefühls mit dem Paradox des Glaubens verwechselt wird, muß es zum Entscheidungskampf kommen. Die einzige Waffe, die uns dabei zur Verfügung steht, ist: die Besinnung. Sie aber ist der Mystik von jeher tödlich gewesen. Denn Mystik gedeiht nur ‚im mystischen Halbdunkel‘. Das klare Licht löst sie auf. Sie lebt vom Unbestimmten und Unbestimmbaren. Darum flieht sie das Wort. Was ist Wort, wenn man Musik hat! Was braucht man Tag, da das Halbdunkel sich so herrlich dazu eignet, den Traum vom Geist zu träumen! Wo Wort ist, ist taghelle Klarheit. ‚Gott sprach: Es werde Licht.‘ ‚Das Wort, das im Anfang war, war das Licht der Menschen.‘ Die Mystik sucht Dämmerung und das Schweigen. Der Glaube findet im Wort den Tag. Ist es wahr, daß Mystik Pseudo-Geist, und daß Rettung suchen bei ihr die tiefste Verwirrung ist, so muß sich das erweisen im Verhältnis zum Wort. Hier ist das Sturmzeichen. Entweder die Mystik oder das Wort.“ (Emil Brunner: „Die Mystik und das Wort“ (Tübingen, 1924), Einleitung: Unser Problem, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I, hrsg. v. J. Moltmann, Theologische Bücherei Bd. 17, 2. Aufl. München, 1966).

Bei allem Gewicht dieser Überlegungen wird man aber ein Doppeltes nicht verkennen dürfen. Carl von Ossietzky war ein dem aufklärerischen Denken und gesellschaftlichen Engagement verpflichteter Humanist, der kaum ein Sensorium hatte für das eigentlich Religiöse.

Emil Brunner konnte in den zwanziger Jahren immerhin noch auf eine breite christlich-religiöse Substanz in der Bevölkerung zurückgreifen, die heute weithin geschwunden ist. Die Frage nach dem rechten Christsein konnte jedenfalls zu seiner Zeit noch in der Breite die Gemüter erhitzen, während sie heute für die meisten belanglos geworden ist. Damit hängt aufs engste Brunners Begriff des Wortes zusammen, den er dem, was er Mystik nennt, entgegensetzt. Dieses „Wort“ war auch für ihn alles andere als bloße Information. Es trägt insofern selbst ein mystisches Element in sich, als es nach dem

Denkkraster einer ausschließlich rationalen Weltauffassung weder verfügbar, noch beweisbar ist. Nur innerhalb der christlich-religiösen Tradition steht es auf jenem sicheren Fundament, von dem Brunner noch wie selbstverständlich ausgehen konnte. Eben dieses Fundament ist heute in den kritischen Anfragen an das Christentum radikal in Frage gestellt – sofern es überhaupt noch einen Diskussionsgegenstand von öffentlichem Interesse bildet.

Noch ein weiteres wesentliches Moment kommt hinzu, das die Situation der zwanziger Jahre von der heutigen Situation unterscheidet. Die damalige Krise, die unter anderem auch neue religiöse Bewegungen auf den Plan rief, war in erster Linie durch den Umbruch der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt. Die heutige Krise ist unvergleichlich viel umfassender. Sie hängt vor allem mit dem Prozeß der modernen wissenschaftlich-technischen Weltbemächtigung zusammen, die das Menschsein des Menschen zu zerstören beginnt. Wird, wie der dem Marxismus verpflichtete Philosoph Max Horkheimer befürchtet, die Frage nach dem Sinn unter den nachfolgenden Geschlechtern der Menschheit überhaupt aussterben? Wird, wie es der katholische Theologe Karl Rahner formulierte, der Mensch sich zurückentwickeln zum „findigen Tier“, das über den Vollzug seiner unmittelbar vorfindlichen Existenz nicht mehr hinausfragt?

Unter solchen Überlegungen wird man den theologischen, wie den gesellschaftlichen Stellenwert der „Neuen Religiosität“ noch anders einordnen müssen, als es von Ossietzky oder Brunner mit der religiös-mystischen Welle ihrer Zeit taten. So formuliert *David A. Seeber*, Chefredakteur der katholischen Herder-Korrespondenz:

„Der geistige Grundkonflikt unserer Jahre ist die Spannung zwischen der technischen Kultur mit ihren ausdifferenzierten Organisationssystemen, mit einem hohen zivilisatorischen Komfort, der die ‚Welt des Menschen‘, die Gesellschaft, das individuelle Glück als machbar erscheinen läßt, und der inneren Orientierung des Menschen am Glauben und an der Hoffnung auf einen Sinn und eine Erfüllung, die nicht innerweltlich herstellbar sind ... Dieser Konflikt hat sich in den letzten Jahren tief hineingefressen in philosophisch-theologische Systeme und selbst in innerkirchliche Auseinandersetzungen, während er im alltäglichen Leben durch Reduktion religiöser Regungen und eine gewisse Abstumpfung des Spirituellen ebenso wie des Seelischen gegenüber dem rein Kognitiven und Machbaren bereits entschieden zu sein schien. Diese Grundströmung wirkt weiter, sie bleibt die individuell und gesellschaftlich bestimmende Kraft, doch kann eine solche ‚Philosophie des Machens und Konsumierens‘ die geistigen Ansprüche keiner Generation befriedigen.“ („Herder-Korrespondenz“, Heft 1, 28. Jahrgang, Freiburg 1974).

Gegen diese Grundströmung, so meint Seeber weiter, sind in den letzten Jahren „Gegenströmungen im kulturellen Untergrund der Zeit ... mit erstaunlicher Wucht nach oben durchgebrochen.“ Zu ihnen zählt er neben der Renaissance des Marxismus auch das, was man im weitesten Sinn „Neue Religiosität“ nennt.

Friedrich Hartl, ebenfalls ein katholischer Autor, geht noch einen Schritt weiter. Er fragt bereits nach den Folgen eines sich mit den „Grenzen des Wachstums“ und der Umweltzerstörung abzeichnenden Umkippens der technischen Zivilisation und meint:

„Während die ständigen Fortschritte in Naturwissenschaft und Technik allmählich den Eindruck aufkommen ließen, der Mensch begegne in der Welt nur noch sich selbst, erwacht plötzlich wieder das Bewußtsein, daß es naturgegebene Grenzen gibt, die sich der Mensch nicht selbst gesetzt hat und die er daher auch nicht selbst aufheben kann. Es wäre naiv und kurzschlüssig gedacht, dieses neu erwachende Grenzerlebnis sofort als religiöses Erlebnis auszugeben. Ich möchte jedoch die Behauptung wagen, daß dieses Grenzerlebnis zumindest den Ansatzpunkt für ein neues Transzendenzerlebnis bilden kann.“

(„Stimmen der Zeit“, Heft 2, Freiburg, Februar 1973).

„Das legitime Bedürfnis nach dem Mythos angesichts der legitimen Selbstverteidigung vor der Gefahr des Mythos, dieser Zusammenstoß bildet den neuralgischen Punkt unserer Zivilisation“, hat *Leszek Kolakowski* geschrieben. Diesen Satz noch näher erläuternd, fügt er dann hinzu:

„Ist es, anders gesehen, möglich, gleichzeitig ein von der Alltäglichkeit narkotisiertes Leben, das unempfindlich ist für die Anziehung der mythischen Abgründe, und ein Leben zu vermeiden, das von der tödlichen Gewißheit des Mythos betäubt wäre und in dessen wohlthätiger Fruchtlosigkeit versinkt?“

(„Die Gegenwärtigkeit des Mythos“, München 1973, S. 133).

Damit gibt Kolakowski nicht nur einen Maßstab zur Beurteilung des Mythos in unserer Zeit. Einer Zeit, die an vielen Punkten an die Grenzen einer platten, vordergründigen Aufklärung stößt und doch das, was die Aufklärung erbracht hat, zugunsten einer neuen Re-Mythisierung weder verleugnen kann noch verleugnen darf. Kolakowski gibt damit auch zugleich einen Maßstab zur Beurteilung der „Neuen Religiosität“. Auch sie hat ihre Gefahr. Es ist die Gefahr einer Ausrichtung nach gestern, einer Flucht vor den Aufgaben und Verantwortungen der Gegenwart und der Zukunft. Aber sie ist auch Ausdruck eines legitimen Bedürfnisses. Eines Bedürfnisses, hinter dem ein tiefes Wissen um das Humanum steht: daß Menschsein sich nämlich nicht im Funktionieren erschöpft, sondern im Reichtum und der Tiefe der Wirklichkeit eingebettet ist, und daß deshalb Transzendenz als das Überschreiten des bloß Vorfindlichen offen gehalten werden muß.

Das Wirklichkeitsverständnis einer in sich geschlossenen und in ihrer Totalität rational durchschaubaren Welt stellt die „Neue Religiosität“ in Frage. Und genau darum muß es auch dem christlichen Glauben heute gehen. Seine zentralen Aussagen von der Kreatürlichkeit und damit auch der Begrenztheit des Menschen einerseits, von der Hoffnung, vom Vertrauen, von der Liebe anderer

seits sind alle im Sinne einer ausschließlich rational-wissenschaftlich-technischen Weltbemächtigung nicht verrechenbar. Sie stoßen ins Leere, wenn die Frage nach dem Sinn des Einzellebens und dem Sinn des Ganzen tatsächlich verstummen sollte.

Heinz Zahrnt hat dies vollends ins Theologische gewendet und von dem scheinbar unaufhaltsamen Schwund einer lebendigen Gottesgewißheit als dem Kern der Krise des abendländischen Christentums gesprochen, um dann fortzufahren: „Ob die sogenannte ‚Wiederentdeckung der Religion‘ solche Gottesgewißheit neu zu stiften vermag, daran hängt alles, allein daran wird sie sich messen lassen müssen.“

Unter solchen Voraussetzungen wird dann auch angesichts der Erfahrungen und Erkenntnisse, die sich in der „Neuen Religiosität“ zu Wort melden, das notwendige theologische Gespräch im eigentlichen Sinne zu führen sein. Nicht aus der Position eines Wahrheitsbesitzertums heraus, das – dagegen hat schon Luther mit seiner Unterscheidung von *certitudo* und *securitas* gekämpft – Glaubensgewißheit mit falscher Sicherheit verwechselt. Wohl aber aus den Erfahrungen gelebten christlichen Glaubens heraus. Was bedeutet es zum Beispiel, daß der christliche Glaube von Gott als einem lebendigen Gegenüber, einer „Person“ redet? Ein Gegenüber, das keineswegs nur bestätigt, sondern auch kritisch in Frage stellt, was an subjektiven religiösen Erfahrungen gemacht wird?

Was bedeutet es, daß die Erfahrung des Mangels, des Zerbrechens im Menschsein – biblisch gesprochen die Sünde – und ihr gegenüber die Gnade, das Angenommenwerden auch im Scheitern, im Zentrum von Leben und Verkündigung Jesu stehen?

Was bedeutet es, daß der christliche Glaube am Personsein des Menschen festhält, das nicht in seiner Entgrenzung in den Kosmos hinein, sondern in der liebenden Begegnung mit dem Du des Nächsten sich selber findet? So groß die Verstümmelungen und Verfälschungen in der Geschichte des Christentums auch sein mögen, die Tiefe und Substanz dessen, was hier gemeint ist, kann nicht einfach beiseitegeschoben werden.

Ist die „Neue Religiosität“ tatsächlich mehr als nur eine Skurrilität des Zeitalters, reicht sie – und viele Zeichen sprechen dafür – bereits längst mit ihren Fragen und mit ihrer Ausstrahlung weit in das allgemeine Zeitbewußtsein hinein, dann wird die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieses Gesprächs zunehmen. Es steht – unter den neuen Bedingungen unserer Zeit – erst an seinen Anfängen.

Helmut Aichelin, geb.1924 in Stuttgart, studierte 1942-1943 Elektrotechnik an der damaligen Technischen Hochschule Stuttgart, nach Kriegseinsatz und Gefangenschaft 1946-1951 Theologie in Tübingen und Göttingen. Von 1951-1960 war er zunächst Vikar, dann Pfarrer in Stuttgart-Zuffenhausen, von 1960 bis 1968 Studentenpfarrer in Tübingen. Seit 1968 ist er Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart.