

# Gruppe als Heimat – Heimat als Gruppe

## Warum Religionen nicht aussterben

Sebastian Murken und Hanna Reinhardt-Bork

### Zusammenfassung

Eine Klärung und Diskussion des Begriffs und Konzepts *Heimat* ist die Grundlage für psychoanalytische Überlegungen zum Heimat-Begriff und zur Identität, sowie die Verknüpfung mit gruppenanalytischen Konzepten von Zugehörigkeit und Exklusion. Diese Erkenntnisse werden mit Überlegungen zur spezifischen Dynamik religiöser Vergemeinschaftung verknüpft.

*Gruppenpsychother. Gruppendynamik 55/2019, 131-150*

### Schlagwörter

Heimat – Identität – Religionsgemeinschaften

### Summary

*Group as Home – Home as Group. Why Religions will not get Extinct*

A clarification and discussion of the concept of *home* is the basis for psychoanalytical considerations of the concept of home and identity, as well as the connection with group-analytical concepts of belonging and exclusion. These findings will be linked with reflections on the specific dynamics of religious communions.

### Keywords

home – identity – religious groups

### Ausgangspunkt

Seit der sogenannten „Flüchtlingskrise“ taucht der Begriff Heimat immer wieder für die Probleme auf beiden Seiten auf; für die der Zuwanderer und der Alteingesessenen mit Fragen wie: Ist unsere Heimat noch die unsere, wenn neben der Kirche ein Minarett steht? Kann in Köln noch unbeschwert Karneval gefeiert werden? Zum Kölner Karneval gehört das lustvolle Überschreiten von Grenzen – aber bitte

in der uns vertrauten ritualisierten Form. Und wie ist es mit den Menschen, die ihre Heimat verloren haben? Können wir ihnen eine neue Heimat bieten? Wird diese angenommen? Wie können wir „Parallelgesellschaften“ vermeiden? All diese Fragen machen die nachfolgenden grundsätzlichen Überlegungen auch für die gegenwärtige gesellschaftspolitische Situation relevant.

## 1 Heimat – eine Begriffsklärung

Das deutsche Wort „Heimat“ verweist auf eine Beziehung zwischen Mensch und Raum, in seinen verschiedensten Formen. Was ist Heimat? Wo, wer oder warum ist sie? Kann sie verstanden werden und, wenn ja, wie? Häufig wird der Begriff „Heimat“ mit politisch rückwärtsgewandten Sehnsüchten in Verbindung gebracht und ist – für uns Deutsche – im Hinblick auf die Diskussion um Heimatvertriebene oder das Recht auf Heimat meist politisch revanchistisch besetzt. Nach einem allzu flüchtigen Blick auf das Themenfeld melden sich Stimmen zu Wort, die die Verwendung des Begriffs „Heimat“ als nicht mehr zeitgemäß abtun. Hat der Heimatbegriff im Zeitalter der Globalisierung nicht mehr nur noch Bedeutung für die, die nicht flexibel genug sind, mit dem Lauf der Dinge mitzuhalten – muss man heutzutage nicht überall und nirgendwo „zu Hause“ sein? Vermutlich ist hier das Begriffsfeld zu eng abgesteckt. Jedoch stellt die Pflegeforscherin Beate Mitzscherlich (2006, S. 64) fest, dass der Heimatbegriff „im Kontext eines Nachdenkens über Entwicklungen einer globalisierten Gesellschaft, deren wesentliche Forderungen an das Individuum Mobilität und Flexibilität sind, regelrecht anachronistisch [anmutet]. Er verkörpert all das, was diese Gesellschaft ja ganz offensichtlich nicht will bzw. als Bremse für Produktivität und Erfolg ansieht: Ortsgebundenheit, Festlegung und Selbstbeschränkung statt Expansion, Grenzüberschreitung und Anpassung an permanent wechselnde Kontexte und Situationen.“ Das „Bedürfnis nach Heimat“ wächst dabei in dem Maße, in dem die „reale Erfahrung von Heimat – als eines einheitlich erfahrenen, lokalen, sozialen und kulturellen Handlungsraumes –“ abhanden kommt (Mitzscherlich, 2006, S. 65).

Ein Exkurs in die Kulturgeschichte des Heimaterlebens in Deutschland (z. B. Scharnowski, 2019) ist aufschlussreich. Es ist schwer, auf den Begriff „Heimat“ zu verzichten, da er sich auf ein ganz spezifisches Erleben bezieht. Wollte man dieses Erleben anders formulieren, so würde selbst eine Vielzahl von Worten nur eine unzulängliche Beschreibung ermöglichen. „Heimat“ ist ein sehr deutscher Terminus, der sich kaum adäquat in eine andere Sprache übersetzen lässt. Insofern ähnelt er dem in andere Sprachen übernommenen Begriff „Gemütlichkeit“. Ursprünglich handelte es sich jedoch beim Begriff der „Heimat“ um eine eher nüchterne Terminologie, die einen juristischen bzw. ökonomischen Sachverhalt beschrieb: „Heimat“ war der Grundbesitz, der erworben wurde und aus dem sich später das „Heimat-Recht“, also ein Versorgungsanspruch an die Gemeinde im Fall von Armut und Krankheit ablei-

tete (Mitzscherlich, 1997). Die Emotionalisierung und Romantisierung des Begriffs „Heimat“ kam erst mit der Zeit. Mit zunehmender Freisetzung des Menschen aus bäuerlichen Lebenszusammenhängen, mit der frühen Industrialisierung und dem Aufkommen städtischer Lebensformen, wandelte sich der Begriff und schuf die Grundlage für eine institutionalisierte Heimatbewegung.

Die Liebe zur Scholle und die innige Verbundenheit mit der Natur ist den Deutschen, wie sonst keinem europäischen Volk, eigen. Heimatliebe ist der resignative Rückzug ins Kleinteilige und als solcher Erbe einer „verspäteten Nation“, die im 19. Jahrhundert mit ihrer Revolution gescheitert ist. Somit hat „Heimat“ in Deutschland einen eher „innerlichen“ und „beschaulichen“ Charakter (Mitzscherlich, 1997). „Heimat“ wird im Biedermeier romantisch besetzt und meint dort die Liebe zum Nahfeld, zum Dorf und der näheren Region, als es zur Nation noch lange nicht reichte. Mit der Reichsgründung Ende des 19. Jahrhunderts, wurde „Heimat“ allmählich zum Vaterland und nationalistisch, dann nationalsozialistisch besetzt. In Verdun oder später Stalingrad konnte man sein Leben „für die Heimat“ lassen. Der starke Heimatbegriff, der das nationalsozialistische Deutschland zum „Heimatland“ der Deutschen machte, aber im selben Atemzug vielen Menschen ganz klar die Heimat absprach, trägt in sich letztendlich eine Mitschuld an unendlicher Vertreibung, Zerstörung und Entwurzelung.

1945 bedeutete in vielerlei Hinsicht eine Zäsur: Zwölf Millionen Flüchtlinge und Vertriebene, ein zunächst in Besatzungszonen, dann in zwei Staaten geteiltes Land und ein durch die Nationalsozialisten für immer diskreditierter Heimatbegriff veränderten das Empfinden der Menschen sehr. Dieses veränderte Empfinden führte in der Nachkriegszeit zur Schaffung einer „Heimat von der Stange“ (Mitzscherlich, 1997), die auf vormoderne Requisiten und Bilder zurückgriff. Freizeit und Unterhaltungsangebote nährten sich durch Stereotype und Klischees – ein Gräuelfür Intellektuelle und weltoffene Bürger. Das heftige Unbehagen als Reaktion auf Kleinbürgertum und Engstirnigkeit produzierte sogar ein eigenes Genre: die Antiheimat-Literatur. So ist beispielsweise in den „Volksstücken“ von Franz Xaver Kroetz die dörfliche Welt ein unheimlicher Ort, voller Niedertracht und Dummheit.

Gegenwärtig erlebt der Heimatbegriff allerdings wieder eine Renaissance. Der Rechtsphilosoph und Autor Bernhard Schlink (2000, S. 18) nimmt wahr, dass „die Welt, die [...] das Nationale, weil durch die Weltkriege diskreditiert und im Ost-West-Gegensatz obsolet geworden, hinter sich gelassen hatte, [mit ihm] wieder überall konfrontiert [ist]“. Der Entwurzelung des Individuums in einer der Globalisierung ausgesetzten Welt, verbunden mit der permanenten Forderung nach Flexibilisierung und Mobilität, stellt sich „Beheimatung“ als Antidot entgegen. In den 70er Jahren wurden – mit dem Kampf gegen die Startbahn West oder gegen die Wiederaufbereitungsanlage Wackersdorf – erste Zeichen gegen eine industrielle Zerstörung gesetzt. Damit knüpften die Linken und Autonomen an die Heimatschutzbewegung des 19. Jahrhunderts an. Schon 1869 schufen Bonner Bürger mit der Gründung des „Verschönerungsvereins für das Siebengebirge“ das erste

Naturschutzgebiet. Die einen wie die anderen kämpften gegen Fortschritts- und Technikeuphorie. Der „Ortsbezug“, den das deutsche Lebensgefühl nach den Wirkungen der Weltkriege allmählich wieder zuließ, „war zunächst ein regionaler, der die nationalen Grenzen bewusst vernachlässigte“ (Schlink, 2000, S. 16).

In den 80er und 90er Jahren geht Edgar Reitz schließlich mit seinem 52-stündigen Epos „Heimat“ (Prolog: Geschichten aus den Hunsrückdörfern, 1981; Heimat – Eine deutsche Chronik, 1984; Die zweite Heimat – Chronik einer Jugend, 1992; Heimat 3 – Chronik einer Zeitenwende, 2004; Epilog: Heimat-Fragmente – Die Frauen, 2006) einen bedeutenden Schritt weiter und erlangt einen ungeheuren Publikumserfolg. Er war letztlich aber nur Vorbote des Booms, der in den 90ern einsetzte. Das Allensbacher Institut für Demoskopie, (April 2018) belegt, dass zwischen 1990 und heute das Konzept „Heimat“ zunehmend positiver wahrgenommen wird. 70-80 % geben, relativ altersunabhängig, an, sich ihrer Heimat stark oder sehr stark verbunden zu fühlen (FAZ vom 25. April 2018). Bisher verdächtigen Assoziationen zum Begriff – man denke beispielsweise an „Heimatfilm“, „Kitsch“ und „lokale Enge“ – treten offensichtlich nach und nach in den Hintergrund. Auch bei einem internationalen Wettbewerb, zu dem 2004 der Deutsche Sprachrat und das Goethe-Institut aufgerufen hatten, nimmt „Heimat“ auf der Suche nach dem schönsten deutschen Wort einen Spitzenplatz ein. Wenn Herbert Grönemeyer seinen Heimatsong „Bochum“ (1984, Album „4630 Bochum“) anstimmt, ist die vokale und emotionale Beteiligung der Zuhörer gewiss. Man darf mit Tränen in den Augen mitsingen, ohne sich als Reaktionär zu outen. Und der Suche nach den letzten erhaltenen Soziotopen der DDR bringen auch die westdeutschen Geschwister Verständnis entgegen, selbst wenn ihnen deren Ästhetik bisweilen verschlossen bleiben mag. Der Mensch liebt eben, was ihn geprägt hat. Das hat schon Hermann Simon aus Schabbach im Film „Heimat“ erlebt, der seinem Dorf ein halbes Leben lang, mehr oder minder erfolgreich, zu entkommen trachtete.

Durch die Beschäftigung mit dem Thema Migration – also mit den Menschen, die unter Verlust ihrer Heimat bei und mit uns leben – kann heute ein weiterer Zugang zu diesem Thema gefunden werden. Die Theologin Ingrid Schoberth (2000) stellt fest, dass Vertreibung und Flucht heute globale „Massenphänomene“ sind. Der Heimatbegriff wird im Zuge dessen gänzlich in Frage gestellt, aber auch neu gefasst. Schoberth (2000) betont, dass es darauf ankommt, ob eine Mentalität der verklärenden Rückschau das Leben in der neuen Umgebung verengt und einen Neuanfang verhindert, oder ob durch den Schmerz der Heimatlosigkeit hindurch eine neue Heimat entstehen kann. Migration bedeutet aber nicht nur im einfachen Sinne einen Angriff auf das Heimatgefühl, nämlich auf das der Vertriebenen; ebenso greift sie die Auffassung von Heimat derer an, zu denen sich die Migranten dazugesellen. Sie bringen neue Glaubensinhalte, Kulturen, Gewohnheiten, Sprachen und Interessen mit, die in ihrer Aufforderung zu Veränderung von den Einheimischen als bedrohlich wahrgenommen werden können. Integration kann dann nur gelingen, wenn der Einheimische seine Heimat nicht als Besitz gegen das Fremde isoliert, weil es die eigene, oft schwache, Identität in Frage stellt, sondern die elementare humane Tugend der Gastfreundschaft übt (Schoberth, 2000).

Die, die sich, meist gezwungenermaßen, auf Wanderschaft begeben, vereinen in sich verschiedene Bedürfnisse. Sie sind auf der Suche nach einem geografischen Ort, an dem sie sicher leben können. Dies wiederum ist eng verbunden mit den Bedürfnissen nach Geborgenheit, Zugehörigkeit, Verstanden-Werden und somit mit der Sehnsucht nach Menschen. Heimat ist als solche ein Ort, der Verschiedenes anbieten kann – nicht nur rein räumliche Elemente. „Heimat“ spannt sich auf zwischen Geborgenheit, Zugehörigkeit und der Bedrohung ebendieser Werte. Beate Mitzscherlich (2006, S. 62) stellt fest: „Unabhängig davon, ob man die gegenwärtige Art und Weise der Globalisierung für ‚zwingend‘ hält, muss man zur Kenntnis nehmen, dass die Forderung nach uneingeschränkter Flexibilität und Mobilität bei den meisten, doch zumeist auf Bindung und Sesshaftigkeit, auf Kontinuität und Kohärenz hin sozialisierten Individuen auf psychologische – und vielleicht sogar auf anthropologische – Grenzen trifft.“ Die tagtägliche Diskussion um Integration und Leitkultur in Politik, Gesellschaft und Medien macht nur allzu deutlich, in welche Krisen Globalisierung den Heimatbegriff stürzt.

Das Wort „Heimat“ kann als die Beschreibung eines subjektiven Erlebens globaler guter Befindlichkeit verstanden werden, was daran deutlich wird, dass man z. B. auch von „geistiger Heimat“ spricht. Der Begriff der „Heimat“ umfasst also, über die geografische Verortung hinaus, auch die sozialen, die seelisch-geistigen und intellektuellen Wurzeln. Jedoch schwingt in der Verwendung des Heimatbegriffs immer auch die Bedrohung dieser Verortung und Wurzeln mit. Der Heimatbegriff ist dennoch ein Sammelbecken für bestimmte positive, ersehnte Befindlichkeiten, die sich – ganz flexibel – an Landschaften, Orten, Personen oder auch geistigen Gebilden festmachen. Ob man nun Heimat als eine existenziell vorgegebene Daseinsordnung begreift oder als Fiktion, ihr liegt ein Bild von heilem, gelingendem Leben, von Wärme und Nähe, von Zugehörigkeit, Vertrautheit und intakten Beziehungen zugrunde. Für die einen ist es die Bestimmung des Menschen, diesen Zustand zu erreichen, für die anderen ist er nur in Form sehnsuchtsvoller Erinnerung denkbar, als das verlorene Paradies. In jedem Fall jedoch sind Menschen, Sprache, Kultur und Landschaft notwendige Bestandteile des Idylls.

Dies zeigen auch aktuell die Ergebnisse der „Vermächtnis-Studie“ in der in Deutschland Lebende, mit und ohne Migrationshintergrund, nahezu identisch an erster Stelle das Gefühl von Geborgenheit und Familiebezug mit Heimat assoziieren (Steinwede, 2019). Nachdem in den USA bereits 2002 unter dem Eindruck der Terroranschläge vom 11. September 2001 das Heimatschutzministerium (engl. United States Department of Homeland Security) gegründet wurde, beginnt auch in Deutschland eine neue, politische Dimension der Debatte um den Heimatbegriff, als am 14. März 2018 das Bundesministerium des Inneren umbenannt wurde in *Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat*. Das Konzept der Heimat wird nun zum politischen Programm. In einem Gastbeitrag in der FAZ am 30.04.2018 unter dem Titel „Heimat fördert Zusammenhalt“ (Seehofer, 2018) entwickelt Innenminister Horst Seehofer ein Konzept von Heimat als Gegenpol einer „Überforderung durch Freiheit ohne Ordnung.“ Dies erfordere eine heimatbezogene Innenpolitik. So schreibt er:

„In den Debatten höre ich oft: Heimat könne nicht vom Staat verordnet werden. Deswegen sei es kein geeignetes Thema für die Politik. Aber wer will ernsthaft bestreiten, dass sich Politik um Zusammenhalt bemühen muss. [...] Politik schafft nur Vertrauen, wenn sie etwas für die Menschen tut und daher ist für mich eine heimatbezogene Innenpolitik eine Politik, die dort, wo Menschen in Deutschland leben, deren Lebensverhältnisse verbessert. [...] Heimatbezogene Innenpolitik bedeutet somit auch eine stärkere Betonung der kulturellen Integration. [...] Heimatbezogene Innenpolitik wird sich auch dem Austarieren von Markt und Staat widmen müssen. Das neoliberale Denken muss durch ein ordoliberales Handeln ersetzt werden und das beginnt mit der Würdigung eines sichtbaren und spürbaren Staates.“

## 2 Heimat – psychoanalytische Überlegungen

Der Begriff „Heimat“ findet sich kaum in der gängigen psychoanalytischen Literatur. Den Psychoanalytikern ist er eher ein suspektes Gebilde. Das verwundert nicht, wurde doch vielen von ihnen durch die Gräuelherrschaft des Dritten Reiches die Heimat entrissen und verleidet. Selbst die nicht von Vertreibung Betroffenen wurden spätestens nach dem Krieg von Schuldgefühlen geplagt. Auch nachfolgenden Analytikergenerationen kann ein unkontaminierter Zugang nicht recht gelingen. Einer der wenigen Analytiker, die sich explizit mit Heimat beschäftigt haben, ist bezeichnenderweise Paul Parin, ein Ethnoanalytiker.

Paul Parin distanzierte sich 1994 anlässlich eines Symposions zum Thema „Wie viel Heimat braucht der Mensch und wie viel Fremde verträgt er?“ (Vortrag am 16. 11. 1994, 5. Symposion der Internationalen Erich Fried Gesellschaft für Literatur und Sprache, Wien) von romantischen Heimatgefühlen: „Ich bin Weltbürger. Das ist meine Heimat“. Und er führt aus: „Für Psychoanalytiker hat Heimat die Bedeutung einer seelischen Plombe. Sie dient dazu, Lücken auszufüllen, unerträgliche Traumata aufzufangen, seelische Brüche zu überbrücken, die Seele wieder ganz zu machen. Je schlimmer es um einen Menschen bestellt ist, je brüchiger sein Selbstgefühl ist, desto nötiger die Heimatgefühle, die wir darum eine Plombe für das Selbstgefühl nennen“ (Parin, 1996, S. 18). Damit rückt er Heimatgefühle und ihre Funktion in die Nähe von Drogen und Perversionen – zumindest bezeichnet er sie als Zeichen seelischer Unreife. Das erscheint zunächst doch ein wenig übertrieben. Beim genaueren Studium seines Vortrags wird jedoch deutlich, dass Parin mit Heimat und Heimatgefühl die Bindung an Orte, also physikalische Gebilde, meint. Eine intensive Bindung an dieselben sieht er als Auswirkung unzureichender Verinnerlichung positiver Beziehungserfahrungen, die es dem Menschen erst ermöglicht, an allen Orten heimisch zu werden, das heißt Vertrautes entstehen zu lassen. Das Material, aus dem sich Heimat basteln lässt, trägt man idealerweise im seelischen Gepäck mit sich.

Die Urbindung ist dann Urheimat. Es handelt sich um die primär-narzisstische Beziehung – die frühe Mutter-Kind-Dyade (Lorenzer, 1985) – als grandiose Ruhe, Befriedigung und Sicherheit gewährender Beziehungsraum. Hier kommt alles zusammen, was initial als lebenserhaltendes, idealisiertes, das begrenzte Ich überschreitendes Gesamtobjekt in seinen positiven Funktionen erlebt wird. Und die frühe Dyade wäre der Anfang eines sich herausbildenden sozialen Heimatgefühles, das große Ähnlichkeit mit dem Erikson'schen „Urvertrauen“ hätte. Man kann beschreiben, wie sich die Urbeziehung allmählich erweitert und dann alles libidinös besetzt wird, was im Dunstkreis der ersten Liebe angesiedelt ist – vom Vater und den Geschwistern zu Wohnung und Umfeld und sich darüber hinaus konzentrisch immer weiter ausdehnend. So kommt man zur Heimat als geo-sozialem Raum. Wie schon angedeutet, wird davon ausgegangen, dass die Heimat primär ein sozialer Ort ist und das physikalische Umfeld qua Konditionierung erst sekundär in den Besitz unserer Liebe kommt. Andernfalls müsste so etwas wie eine angeborene Standorttreue, also eine Neigung, frühen geografischen Orten treu zu bleiben, postuliert werden – eine Eigenschaft, die unsere nomadischen Vorfahren erheblich in ihrer Mobilität behindert hätte. Andererseits hat eventuell die Neigung unserer Vorfahren, sesshaft zu werden, auch von unseren Genen Besitz ergriffen. Dann wäre Heimatgefühl tatsächlich Bestandteil der *conditio humana*. Hier verliert man sich jedoch in Spekulationen.

Geht man weiter vom Primat des Sozialen aus, so ist es möglich, sich diesem Prozess der Enkulturation als Gruppenanalytiker vom Kollektiv her zu nähern. Die Mutter, als vermeintlich erste Station im Leben eines neugeborenen Menschen, ist nicht die Henne, sondern das Ei. Sie ist immer schon Teil einer Gruppe – nicht einfach qua Mitgliedschaft, sondern als Gattungswesen, weil das Menschsein nicht anders als sozial organisiert zu denken ist. Das primär-narzisstische Gefühl von Nähe und Geborgenheit des Kindes ist, vermittelt durch die Mutter, ein frühes Aufgehen in der Gruppe der Mutter. Vielleicht sind es diese frühen Beziehungserfahrungen, die Gruppenerfahrungen so attraktiv machen. Das Erleben einer ganz innigen, präverbalen Verbundenheit und Zugehörigkeit lässt – zumindest zeitweise – die Einsamkeit, die mit der Individuation verbunden ist, vergessen.

Es wäre schön, wenn die Gruppe ein unbegrenzter Hort des Guten im Miteinander wäre. Das ist sie nicht. Schon ihr Entstehen verdankt die Gruppe einem aggressiven Akt: der Vorgang, der die Gruppe von ihrem Umfeld scheidet, ist seinem Charakter nach teilend, trennend und somit potenziell gewalttätig. Es gibt ein Innen, das als vertraut und gut und ein Außen, das als fremd und böse charakterisiert wird. Die mögliche Integration vollzieht sich immer in einer doppelten Bewegung: Die des Einzelnen hin zur Gruppe und die der Gruppe hin zum Einzelnen. Der gemeinsame Pol dieser Bewegung ist jedoch immer die Frage der Zugehörigkeit oder der Grenze. Beate Mitzscherlich (2006, S. 63) stellt fest, dass Gruppen durchaus nicht immer „Hort der Geborgenheit, Ort wechselseitiger Unterstützung und einer sich gegenseitig steigernden Produktivität sind, sondern

eine verhängnisvolle Dynamik entwickeln können.“ Die Gruppe ist somit, ebenso wie der Einzelne, der aus ihr hervorgegangen ist, janusgesichtig. Wie sie nach innen bergend und haltend ist, so ist sie nach außen abschottend und feindselig. An ihren Grenzen drohen Gefahren ebenso für die in der Gruppe, die sich an der Grenzlinie (innovativ oder einfach nur aufbegehend) bewegen, wie für die, die sich von außen der Grenze nähern (neugierig oder feindselig). Grenzen konstituieren die Gruppe. Schmidbauer (2007, S. 126) geht sogar soweit, der Grenze – als „zentrales Merkmal jeder Gruppe“ – „religiöse Qualitäten“ zuzuschreiben. Prägnant fasst er diesen Umstand in ein Bild: „Eine Fahne genügt nicht, die Soldaten zusammenzuhalten; sie muss auch etwas bedeuten.“ Ohne „Grenzverkehr“ ist jedoch keine Entwicklung in der Gruppe möglich. Sie ist langfristig auf Entwicklungsimpulse angewiesen, die das bestehende Regelwerk infrage stellen und damit gegen den konservativen Trend der Gruppe Progression erzwingen. Ohne Progression kann es wiederum keine Anpassung an sich wandelnde Umweltbedingungen geben, und die Unfähigkeit zur Anpassung bedeutet im Extremfall den Tod der Gruppe.

Ebenfalls braucht das Individuum für sein Weiterkommen Reibungsflächen, die die Gruppe bieten kann (Schmidbauer, 2007, S. 127). Die persönliche Entwicklung ist nicht ohne ein gewalttätiges Aufbegehren gegen die eigene Gruppe zu denken. Obgleich Individuen in ihrer inneren Verfasstheit gruppal organisiert sind, das heißt den virtuell anderen immer schon als Ausstattung und Adressaten in sich tragen, zeichnen sie sich – anders als ihre tierischen Verwandten – durch die Chance und den Fluch zugleich aus, sich gegen ihre Bezugskollektive stellen zu können – und zu müssen, wenn sie sich unterscheiden wollen. Bei der Auseinandersetzung mit Fremdheit im gruppalen Kontext handelt es sich nicht nur um Anpassungs- oder Einverleibungsprozesse, sondern um ein überaus konfliktbehaftetes Geschehen, dessen Ausgang immer wieder ungewiss ist, da er zwar von früheren Erfahrungen, gleichzeitig aber auch von dem jeweiligen historischen, sozialen und kulturellen Kontext abhängt. So bewegt sich der Mensch im unaufhebbaren Konflikt zwischen Selbstbezüglichkeit und Herdenschutz. Für das auf Eigenständigkeit pochende Individuum ist die Gruppe eine potenzielle Gefahr. In früheren Zeiten – als „Jäger- und Sammler“ – bedeutete der Ausschluss aus der Horde den Tod des unbotmäßigen Individuums. Jeder, der schon einmal gegen eine herrschende Gruppenmeinung aufbegehrt hat, kennt die Angst, die sich dadurch aktiviert und welche die realen Gefahren, die von der Gruppe ausgehen, bei weitem überschätzt. Es ist, als fürchtete man nicht einfach nur Ärger, sondern Vernichtung. Inzwischen ist auch neurobiologisch gut belegt, dass sozialer Ausschluss mit der gleichen Erregung des dorsalen anterioren Cingulum einhergeht wie physischer Schmerz (Eisenberger, 2012; Eisenberger, Lieberman, Williams, 2003). Aber auch aus der Sicht des Individuums ist die Gruppe also janusgesichtig: Dem Gewinn durch Erfahrung von Zugehörigkeit, Anerkennung und Vertrautheit stehen die Kosten der Autonomieeinschränkung entgegen, sodass jeder



Impuls der Individuation auch als Gefahr für die Gruppe und Verlust der Gruppe verstanden werden kann. Eine unvermeidliche Ambivalenz wird so zum Fundament jeder Gruppe. In Bezug auf Heimat spricht Gross hier von gemischten Gefühlen (Gross, 2019).

Gruppen sind ständig in ihrer Existenz und Stabilität bedroht, sodass man sich der wichtigen Frage zuwenden muss: Was hält Gruppen am Leben? Eine Gruppe ist nicht denkbar ohne ein gemeinsames Ausgerichtet-Sein. Beispielsweise sind Personen, die denselben U-Bahn-Wagen nutzen, noch keine Gruppe. Gemeinsame Ziele, Normen und Rituale machen eine Ansammlung von Individuen erst zur Gruppe. Gruppen können eine mehr oder weniger starke Kohäsion haben. Mit geringer Kohäsion beispielsweise vermitteln sie weniger Geborgenheit, bieten aber mehr Freiheit. In Zeiten der Bedrohung wird das System rigider. Und Bedrohungen gibt es viele. Sie reichen von Fragen existenzieller Sicherung bis hin zur Bedrohung des Selbstwerterlebens. Ein erheblicher Teil dessen, was Gruppen ihren Mitgliedern zur Verfügung stellen, ist die Anteilnahme an der Grandiosität und der Macht der Gruppe. Der Einzelne kann aus seiner Mitgliedschaft in einer Gruppe nicht nur unmittelbar Lebenserhaltendes, geistige Anregung und menschliche Wärme schöpfen, sondern auch ein Gefühl von Bedeutung und Sinn.

### 3 Heimat, Gruppe und Religion

Wird der Einzelne auf die Gruppe verwiesen, um seine Identität zu bilden, seine innere Heimat, so ist die Gruppe ihrerseits auf verbindende Ideen zur Entwicklung der Gruppenidentität angewiesen. Nicht jede Idee ist gleichermaßen geeignet, stabile Gruppenidentitäten hervorzubringen. Religionen (Loewenthal, 2000, S. 144) sind, neben Ethnizitäten und Nationalitäten, die stärksten Former. Alle anderen Identitäts-Former erwiesen sich im Laufe der menschlichen Geschichte als vergleichsweise kurzlebig und unergiebig. Das Bedürfnis nach Selbsttranszendenz des Einzelnen befriedigt Religion besser als Ethnizität oder Nationalität, denn sie trägt weit über das Menschenmaß hinaus, fundiert die unbedeutende Einzelexistenz im Göttlichen und bietet eine Deponie für überfordernde Verantwortlichkeiten.

Man kann Glauben abhandeln unter den unendlich vielen Dingen, die Menschen bewegen. Man kann Glauben abtun als rückständige, weltabgewandte Unselbstständigkeit – also eine Art Neurose –, von der man hofft, dass Bildung, Wissenschaft und Wohlstand dazu beitragen, sie großflächig aufzulösen. Es sah eine Weile so aus, als könnte die westliche Zivilisation diesen Weg nehmen, abzulesen an Kirchenaustritten und Verlusten religiöser Rituale im gesellschaftlichen Leben. Jedoch deckt sich Glaube als inneres Bedürfnis der Selbsttranszendenz und des Wunsches nach Bezogenheit nicht notwendigerweise mit institutionellen Angeboten. Der Macht- und Bedeutungsverlust der Kirchen muss daher eher in Zusammenhang mit der Tatsache gebracht werden, dass diese die spirituellen

Bedürfnisse ihrer Mitglieder nicht mehr befriedigen können, und drückt keine grundsätzliche Abkehr der Menschen von spirituellen Bedürfnissen aus.

Der Philosoph Rüdiger Safranski formuliert es in seinem Vortrag „Der Wille zum Glauben“ bei der DGPT-Tagung 2003 in Würzburg so: „Die großen Kirchen leeren sich, aber das Angebot für den religiösen Hobbykeller wächst“ (Safranski, 2004a). In der Tat hat sich die Religion der Kirchen verändert. Ihr ehemals ekstatischer und apokalyptischer Charakter (Safranski, 2004b, S. 47) hat sich weitgehend verloren. Ihre Ausrichtung erscheint häufig mehr dies- als jenseitig. Safranski stellt insofern weiter fest: „Das Ganze erweckt eher den Eindruck, dass eine gesellschaftlich alimentierte Einrichtung sich die passende gesellschaftliche Funktionslücke sucht mit Hinweis auf ihre Kompetenz zur Sozialarbeit, Sinnbeschaffung, Feiertagsgestaltung und Konsensbewahrung“ (Safranski, 2004a, S. 132). Die Kirchen sind nach wie vor die größten Arbeitgeber im Lande, und das vorwiegend im pädagogischen, sozialen und medizinischen Bereich. Seine Diagnose lautet entsprechend: „Das offizielle Christentum ist in der Regel von einem ‚heißen‘ zu einem ‚kalten‘ Religionsprojekt geworden“ (Safranski, 2004b, S. 46) – zu einer Religion, die „ohne ernsthafte Transzendenz“ auskommt. „Sie ist immanent gerichtet, pragmatisch, karitativ, rhetorisch“ (Safranski, 2004b, S. 47), wohingegen für die „heiße“ Religion die „Erlösung von dieser Welt“ (Safranski, 2004b, S. 46) im Zentrum all ihres Tuns steht. Safranski charakterisiert die neue Form der Religion mit der Formulierung: „Ihre Wahrheit will das Ganze des Lebens erfassen und verwandeln; hier gibt es keine Trennung der Wertsphären“ (Safranski, 2004b, S. 47). Anders ausgedrückt: Während die „kalten“ Religionen die Heimat im Diesseits suchen, liegt die Heimat der „heißen“ Religionen im Jenseits. Die zunächst erfolgversprechende Heimat und Religion im Diesseits mit – Sinnversorgung ohne Forderungen – scheint so jedoch nicht zu funktionieren. Den Menschen fehlt etwas und das holen sie sich da, wo es im safranskischen Sinne noch „heiß“ zugeht. Es scheint, als wollten die Menschen letztlich Gott doch nicht als „obersten Sozialarbeiter“ – wie Peter Sloterdijk (2004) ironisch formuliert –, der das Leben zu einem Rundum-Sorglos-Paket machen soll, wo schon der Vater Staat dies nicht lückenlos bewerkstelligen kann. Sloterdijk meint: „Seit er ganz zum Beruhigungsmittel wurde, ist Gott tot. Solange er am Leben ist, spricht er die xenolatrische Seelenverfassung an“ (Sloterdijk, 2004). Er meint damit Gott als den Fremdartigen, Unheimlich-Erhabenen, den letzten Stressor und stellt die provozierende These auf: „Daher gibt es Religion im eigentlichen Sinne nur dort, wo man es mit einem hinreichend furchtbaren Gott zu tun hat“ (Sloterdijk, 2004). Der „hinreichend furchtbare Gott“ macht den Zugang nicht gerade billig und der Preis für den Zugang zum Allmächtigen verweist zurück auf dessen Größe.

Wie hoch der Preis sein kann, hat der 11. September 2001 gezeigt. Dieser Tag hat nicht nur für die Politik der westlichen Welt eine Zäsur gebracht. Psychotherapeuten, die Zunft der „Menschenversther“, verstanden die Menschen nicht mehr. Was bewegt gebildete, gesunde, sozial erfolgreiche Menschen dazu, alles, was für

andere die Erfüllung sein könnte, mit einer zynisch wirkenden Geste auszulöschen? Dass man andere vernichtet, ist nicht neu. Dass diese Leute sich begeistert opfert, berührt – und nicht nur mit Abscheu, sondern auch mit Faszination und vielleicht sogar Neid. Es muss wohl ein erhebendes Gefühl sein, Teil einer Alles erfüllenden Idee zu werden. Die Gruppe wirkt hier als Affektverstärker. Eine Reihe von Vorträgen in analytischen Kreisen versuchte zu verstehen, welche Pathologie sich hier individuell und kollektiv entfaltet. Wie kann man das Unverstehbare verstehen? Was, wenn dies nur eine uns fremd gewordene Normvariante von Selbsthingabe wäre? Was, wenn sich die Menschen auch unserer Breiten wieder erwärmen, ja erhitzen wollten für die letzten Fragen und letzten Antworten? Was, wenn sich dieser Wunsch mit der Sehnsucht nach Geborgenheit in einer Gemeinschaft, im Diesseits, aber auch im Jenseits verbindet?

Das weltweite Erstarken fundamentalistischer Tendenzen ist auch in unserer Gesellschaft zu beobachten, wenngleich quantitativ auf niedrigem Niveau. Festzustellen ist in jedem Fall, dass „heiße“ religiöse Bewegungen wie Pfingstgemeinden und Charismatiker auch hierzulande wachsen. Der Theologe Reinhard Hempelmann (2000) stellt gar fest, dass die rasante Ausbreitung pfingstlich-charismatischer Bewegungen sie zu einer Art christlicher Trendreligion macht. Die Menschen scheinen also hingezogen zu Sinnanbietern, die etwas „teurer“ sind. Anthropologen gehen davon aus, dass diejenigen Gemeinschaften stark sind und überdauern, die von ihren Anhängern große persönliche Opfer fordern: tägliche Gebete, Keuschheit und Spendenbereitschaft bis zum völligen Verzicht auf Besitz. Die Opferbereitschaft ihrer Mitglieder macht eine Gruppe stark – und eine starke Gruppe stärkt ihre Mitglieder. Evolutionsbiologen (z. B. Sosis, 2000; Sosis u. Bressler, 2003) sprechen vom Selektionsvorteil der „teuren“ Rituale, da sie eine erhöhte Kooperationsbereitschaft voraussetzen und ganzes Commitment erfordern. Dies ist nichts für Trittbrettfahrer, die gerne den Nutzen der Gemeinschaft teilen, nicht jedoch ihre Kosten in Kauf nehmen wollen und damit letztlich den Erhalt der Gruppe gefährden. Wenn die zeitgenössischen Kirchen sich gegenseitig mit unverbindlichen Wohlfühl-Angeboten an ihre Mitglieder überbieten – von der Seelsorge bis zu Jazzkonzerten –, bereiten sie demnach langfristig ihren eigenen Untergang. Muss Kirche, wie geschehen, erst Werbeagenturen bemühen, um vermeintliche Attraktivität herzustellen, hat sie den Wettbewerb um die Seelen schon fast verloren. Ihr manchmal liebesdienersich anmutendes Treiben zeigt so gesehen, dass ihre Mitgliedschaft nicht viel wert ist. Das Bemühen um Zeitgemäßheit und Attraktivität wird zum Bumerang. Die Hingabe der Mitglieder an die Gemeinschaft ist umso größer, je mehr Beschränkungen sie ihnen auferlegt.

Wenn es nun aber nicht die Erfüllung hedonistischer Bedürfnisse ist, die Menschen sich für eine religiöse Gemeinschaft einsetzen lässt und sie an diese bindet, welche Faktoren sind es dann? Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob sich Merkmale identifizieren lassen, die die Beständigkeit und das Überleben sogenannter utopischer Gemeinschaften (z. B. Sosis, 2000) begün-

stigen. Unter welchen Bedingungen sind Menschen bereit, nicht nur ihre egoistischen Interessen zugunsten der Gemeinschaft zurückzustellen, sondern auch ihre Kraft und Fähigkeit in die Gemeinschaft zu investieren, ohne eine entsprechende unmittelbare Gratifikation zu erwarten? In seiner Untersuchung an 281 amerikanischen Kommunen, die sich zwischen 1683 und 1937 formierten, fand Clifford Thies (2000), dass die Wahrscheinlichkeit des ökonomischen Erfolgs und des zeitlichen Überdauerns dann höher war, wenn es sich um pietistische Sekten – wie beispielsweise Wiedertäufer, Shaker, Mormonen und Adventisten – handelte. Diese Gruppen waren Kommunen mit toleranteren Glaubenssystemen oder frei wählbaren religiösen Überzeugungen hinsichtlich Erhalt und Erfolg der Gruppe ebenso überlegen wie nicht religiösen Gemeinschaften. Besonders erfolgreich sind nach seiner Untersuchung jene Gemeinschaften, die das Commitment ihrer Mitglieder – in der Regel durch ein gemeinsames Ziel – binden und ausschöpfen, aber zugleich ein gewisses Maß an Privateigentum zulassen. Interessanterweise gilt die Aussage, dass es starke positive Zusammenhänge zwischen der Anzahl schwer wiegender Verpflichtungen und der Beständigkeit der Gemeinschaft gibt, aber nur für religiöse, nicht für weltliche Gemeinschaften wie z. B. das Militär (Schimank, 2007, S. 228). Der 1997 gestorbene amerikanische Kulturökologe Roy Rappaport (1979, 1999) erklärte solche Phänomene mit dem Verweis religiöser Gemeinschaften auf von Menschen nicht falsifizierbare Glaubenssätze. Ob das in Aussicht gestellte Heil wahr wird, ist in der Regel während der eigenen Lebenszeit nicht zu überprüfen. Ein weiteres Stabilitätsmerkmal utopischer Gemeinschaften bezieht sich auf die Führungsstruktur: Während für die Gründung utopischer Gemeinschaften eine charismatische Führerpersönlichkeit zentral zu sein scheint, scheinen für das Überdauern eher Leitungsstrukturen erfolgreich, die ein gewisses Maß an Partizipation erlauben (z. B. Bader, Mencken, Parker, 2006, S. 78).

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Untersuchung, die den ökonomischen Erfolg säkularer und orthodox religiöser Kibbuzim in Israel (Fishman u. Goldschmidt, 1990) vergleicht. Während die säkularen Kibbuzim in den letzten Jahrzehnten in erhebliche ökonomische Schwierigkeiten kamen, schnitten die orthodox-religiösen Kibbuzim, trotz der mit den religiösen Praktiken verbundenen Einschränkungen, wie etwa der Einhaltung des Sabbats, deutlich besser ab. Anthropologen erklären dies durch die höhere Leistungsbereitschaft und das selbstlosere Commitment innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Nicht jede Art von Religion scheint jedoch für das Überleben einer utopischen Gemeinschaft gleichermaßen Erfolg versprechend zu sein. Der Ethnologe Christoph Brumann (2000, 2001, 2003) arbeitete in seiner Untersuchung von Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts heraus, dass insbesondere jene religiösen Gemeinschaften einen Überlebensvorteil aufweisen, deren Weltbild klar dualistisch ist, das heißt die zwischen religiöser und weltlicher Sphäre, zwischen gut und böse eindeutig trennen – und damit den „heißen“ Religionen im Sinne Safranskis zugeordnet werden können.

Was aber macht solche Gruppen heute, in unserer modernen Gesellschaft mit ihren vielfältigen Wahlmöglichkeiten attraktiv? Gruppen scheinen immer dann zu funktionieren, wenn das Verbindende – die Familie oder die Sippe, die Ethnie oder der gemeinsame Glaube – das Commitment und die Investitionsbereitschaft ihrer Mitglieder fördern und fordern. Dies geht auf Kosten eines ich-bezogenen Individualinteresses. Derartige „besitzergreifende Gruppen“, wie sie der Soziologe Lewis Coser (1974) nennt, stellen Ansprüche an Herz, Geist, Arbeitskraft und Loyalität ihrer Mitglieder. Sie erfordern den Preis einer radikalen Einschränkung individualistischer Bedürfnisse und entsprechender Wahlfreiheiten. Dafür bieten sie jedoch – und das ist der Gewinn der Selbstbeschränkung – Zugehörigkeit (Lowenthal, 2000, S. 144), Fürsorge und Verantwortungsübernahme durch das Kollektiv. Zugehörigkeit ist eine Grundkomponente menschlichen Lebens. Sich als Teil eines größeren Ganzen fühlen zu können, bewahrt vor katastrophischen Ängsten und vor dem psychischen Zusammenbruch. Existenzielle Psychotherapeuten, wie etwa Irvin D. Yalom (2005), würden sogar so weit gehen zu postulieren, dass ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer übergeordneten Gruppe dem Mensch das Verdrängen und Ertragen der alles beherrschenden existenziellen Angst vor dem Tod ermöglicht. Wenn schon das Individuum der unausweichlichen Auslöschung entgegengeht, so überdauert doch die Gruppe. Der Psychiater Brant Wenegrat (1989) weist in seiner Anwendung eines soziobiologischen Modells auf die Mitgliedschaft in neuen religiösen Bewegungen nachdrücklich darauf hin, dass es gerade das Erleben eines kohäsiven Gruppengefühls ist, das Menschen zum Einstieg und zur dauerhaften Partizipation in einer religiösen Gruppe bewegt. Während in unserer Kultur und Gesellschaft das Bedürfnis nach Autonomie, Selbstbestimmung und Selbstverantwortung als primärer Wert und damit auch als Erziehungsideal gilt, wird das Bedürfnis nach (wohlwollender) Abhängigkeit eher unterschätzt und immer weniger befriedigt. Darauf deutet unter anderem die Prävalenz psychischer Erkrankungen hin. Während wir heute in westlichen Gesellschaften dem Autonomie-Ideal scheinbar so nah sind wie wohl nie zuvor in der Menschheitsgeschichte, sind Patienten mit Depression und Angsterkrankungen laut WHO diejenigen, deren Anzahl weltweit am schnellsten steigt. Alles selbst entscheiden zu müssen und für alles allein verantwortlich zu sein, ist mühsam und erschöpfend, insbesondere für jene, deren Ressourcen mit den wachsenden Anforderungen der modernen Gesellschaft nicht Schritt halten können. So ist es nicht überraschend, dass sich manche Menschen danach sehnen, Teil einer haltenden Gemeinschaft zu sein, die die Ambivalenzen und Wahlmöglichkeiten der modernen Welt reduziert und dem Ausmaß der Ungewissheiten durch klare Antworten begegnet. Vor einigen Jahren wurde Frank Schirrmachers Buch „Minimum“ (2006) heftig diskutiert. Er hatte die These aufgestellt, dass nur die Stärke eines engen Familienverbandes die notwendige Solidarität für eine funktionierende soziale Gemeinschaft der Zukunft darstellen kann, und hat somit auch von der Perspektive des Sozialgefüges her ein Plädoyer für stabile und solidarische Gruppenverbände gehalten. Was er jedoch

im Hinblick auf die sich auflösenden Familienverbände bedauert, nämlich mangelnde Solidarität, Gemeinschaftssinn und Bereitschaft, individuelle, egoistische Bedürfnisse zurückzustellen, findet sich stark ausgeprägt in fundamentalistischen Religionsgemeinschaften, auch wenn man die sich dort ausgestaltende Form der Vergemeinschaftung durchaus ambivalent beobachtet. Wie ist diese Ambivalenz zu verstehen? Das Ideal autonomer, selbstbestimmter Individualität ist sowohl praktisch als auch theoretisch nur schwer vereinbar mit Formen der religiösen Unterwerfung und Selbstaufgabe, die wir einerseits heimlich beneiden, zugleich aber hoffen, niemals in einen solchen Zustand der Entmündigung zu fallen.

In einem eigenen Forschungsprojekt (Murken, 2009a), einer Längsschnittstudie zu Motiven und Konsequenzen selbstgewählter Mitgliedschaft in bibeltreuen, verbindlichen christlichen Gemeinschaften, haben wir diese Ambivalenz als Interviewer und Forscher immer wieder erlebt. Konnten wir einerseits die Begeisterung darüber, eine verbindliche Gemeinschaft und eindeutige Antworten auf die Fragen des Lebens gefunden zu haben, im Rahmen des empathischen Verstehens nachvollziehen, erschien das hohe Engagement in der Gemeinschaft und die konsequente Ausrichtung des Lebens nach einem von außen vorgegebenen Glaubenssystem doch auch einengend und zum Teil stark vereinfachend.

Die Antworten von – wie wir sie hier nennen möchten – Frau Gärtner, einer Zeugin Jehovas, sollen dies verdeutlichen. Frau Gärtner war zum Zeitpunkt der ersten Befragungen 39 Jahre alt, seit sieben Jahren im näheren Kontakt mit den Zeugen Jehovas und seit zwei Jahren dort getauft, was die verbindliche Zugehörigkeit kennzeichnet. Sie ist Hausfrau, verheiratet mit einem Mann römisch-katholischen Glaubens und hat zwei Kinder. Neben wöchentlich elf bis zwölf Stunden persönlicher Glaubensausübung verbringt sie etwa neun Stunden in der Woche mit der Glaubensausübung in der Gemeinschaft, einschließlich drei Stunden Predigtendienst. Anlass für den näheren Kontakt mit den Zeugen Jehovas war der Tod ihrer Großmutter. Nach diesem wurde sie von einer bekannten Zeugin Jehovas besucht und gefragt, ob sie sich vorstellen könne, dass ihre Großmutter auferstehen werde. Das habe „den Stein ins Rollen gebracht.“ In unserer Untersuchung hat sich immer wieder gezeigt, dass es die klaren Antworten auf theologische Fragen sind, die die Zeugen Jehovas für manche Menschen attraktiv machen. Auf die Frage, wie die Mitgliedschaft bei den Zeugen Jehovas ihr Leben verändert habe, antwortete Frau Gärtner unter anderem: „Ich hörte auf, mit meinem Mann herumzudiskutieren. Mein Mann ist mein Haupt. Ich habe ein friedlicheres Familienleben.“ Im Gespräch ergänzte sie, sie hätte ihm früher oft gerne „eine Bombe unters Sofa gelegt.“ Das sei nun nicht mehr so, da Christen sich nicht gegenseitig anfeinden sollten. Die Ambivalenz, die man angesichts einer derartigen religiösen Neubewertung erlebt, ist groß. Sind die Kosten der Zurückstellung der individuellen Bedürfnisse hier höher zu bewerten als der Nutzen durch die Solidarisierung des Familienverbandes? Die Frau wirkte authentisch glücklich und zufrieden und es fand sich kein Hinweis auf „Gehirnwäsche“. Sie vermittelte eher das Gefühl,

angekommen zu sein und ihre geistig-spirituelle und gruppale Heimat gefunden zu haben. Letzteres spiegelt sich insbesondere in Frau Gärtners Antwort auf die Frage nach sozialer Unterstützung. Bei der ersten Befragung antwortete sie auf die Frage, „Wie viele Menschen gibt es, auf die Sie sich in Notsituationen verlassen können?“, mit „Über sechs Millionen“ und erläuterte: „Da wir eine weltweite Bruderschaft von über 6,3 Millionen Glaubensbrüdern/-schwestern sind, kann ich mich überall, unabhängig von Land und Staat (z. B. im Urlaub), bei Problemen an meine Brüder/Schwestern wenden und Unterstützung erhalten.“ Bei allem Unwohlsein, das dualistische Denksysteme mit klaren Regeln, Aussagen über Gut und Böse sowie hoher gruppaler Verbindlichkeit bei vielen hervorrufen mag, hat diese Frau bei den Zeugen Jehovas offensichtlich etwas gefunden, das ihrem Leben und ihrer Familie Halt gibt. Und dafür ist sie bereit, einiges zu tun, bedenkt man, dass sie mehr als 20 Stunden ihrer Zeit pro Woche für ihre religiöse Überzeugung und Gemeinschaft einsetzt – und damit auch wiederum ihr eigenes Commitment kontinuierlich verstärkt.

Was ist jedoch mit den Menschen, für die „heiße“ religiöse Gemeinschaften, wie die Zeugen Jehovas, zu fordernd sind, die sich aber dennoch nach zumindest basaler spiritueller Verankerung sehnen? Sie können ihre Bedürfnisse auf dem Markt der spirituellen Möglichkeiten – im „religiösen Hobbykeller“, wie Safranski formulierte – befriedigen. Bevölkert ist dieser Markt beispielsweise seit etwa 20 Jahren mit Engeln aller Art (vgl. z. B. Murken u. Namini, 2007). Engel sind in den letzten Jahren, nicht nur zur Weihnachtszeit, allgegenwärtig. Die Zahl und Art der Engel, die sich derzeit auf dem nicht-religiösen, aber auch auf dem religiösen Markt finden, sind vielfältig. Der Engelforscher Uwe Wolff (1991, S. 10) bemerkt: „Die Engelercheinungen verdeutlichen exemplarisch das Merkmal postmoderner Religiosität: Religion ist individualistisch und reine Privatsache. Ihre Inhalte entlehnt sie ahistorisch unterschiedlichen religiösen Traditionen, ohne die Problematik dieses Selbstbedienungskonzeptes wahrzunehmen.“ Der individualistische Charakter der Engel-Spiritualität, der in der Form des Schutzengels am greifbarsten wird, ist dort an die Vorstellung gekoppelt, dass jedem einzelnen Menschen von Anfang bis Ende des Lebens ein persönlicher Schutzengel zur Seite steht und ihn sogar nach dem Tod in die andere Welt hinüberbegleitet. So hat jeder Mensch seinen eigenen persönlichen Engel, mit dem er jederzeit in Kontakt treten kann, den er bitten kann und der immer für ihn da ist. Diese Form von individualistischer Spiritualität entbindet vom Preis, der mit der Zugehörigkeit zur Gruppe und der Unterwerfung unter ihre Normen und Regeln verbunden ist. Da aber letztlich jegliche Erfahrung der konsensuellen Validierung bedarf, gibt es auch in dieser Szene Gruppenangebote, wenn auch in der eher unverbindlichen Form eines Wochenendkurses, eines Workshops oder einer Tagung. Ein Beispiel hierfür ist der seit einigen Jahren mit großem Erfolg in Hamburg durchgeführte Engel-Kongress (1. Internationaler Engelkongress im Mai 2006 in Hamburg). Mehr als 1.600 Menschen trafen und treffen sich in der Hamburger Kongresshalle,

um Vorträgen über Engel zu lauschen, sich mit Gleichgesinnten auszutauschen und durch Übungen und Workshops das eigene Erleben zu vertiefen. Durch die Gemeinschaftserfahrung gestärkt und genährt, löst sich die Gruppe am Ende des Wochenendes wieder auf, sodass Jeder oder Jede ihren individuellen Weg weitergehen können, ohne an weiterreichende Verbindlichkeiten gebunden zu sein.

In diesem letzten Beispiel klingt an, dass die beständige oder vorübergehende Heimat, die die religiöse Gruppe bietet, teils durch sehr weltliche Faktoren entstehen kann. Gemeinschaftserfahrung, Entspannung oder Musik sind auch in anderen Gruppen zu finden. Religiöse Gruppen bieten darüber hinaus Inhalte wie Heilserwartungen, Welterklärungen oder das Angebot unendlicher und unbedingter Liebe; Inhalte, die gruppales Erleben entsprechend verstärken, sodass sich Gruppe und Religion hier gegenseitig am Leben erhalten können. Der enge wechselseitige Bezug von Transzendenz und Gruppe zeigt sich auch in vielen religiösen Traditionen. Die Erfahrung des Göttlichen ist oft an die Gemeinschaft und die Erwartungen der Gemeinschaft gebunden, wie etwa das Reden in Zungen, die Glossolalie. Aber selbst individuelle mystische Erfahrungen verweisen durch das mit ihnen verbundene Erleben der Einheit mit Gott, der Welt und allen Menschen, auf den relationalen Charakter religiöser Erfahrung.

So kann die Gruppe quasi als eine Folge religiösen Erlebens begriffen werden und gleichzeitig ist sie der Wegbereiter zu selbem. Wenn Jesus sagt, „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt, 18.20) oder Buddhisten Zuflucht nehmen zu den drei Juwelen Buddha, Dharma und Sangha (Sangha ist die Gemeinschaft der Buddhisten), verdeutlicht dies, dass Religionen sich in Gruppen manifestieren. Religion ist nur unter „in Gruppen lebenden Organismen denkbar“ (Schmidbauer, 2007, S. 125).

#### **4 Heimat – ein Fazit oder warum Religionen nicht aussterben**

Es seien uns einige abschließende Bemerkungen, verbunden mit spekulativen Prognosen, die sich aus den Ausführungen ergeben, erlaubt: Versteht man die gegenwärtige Suche nach Heimat und Beheimatung als eine Suche im geografischen Raum, aber gleichzeitig auch als Ausdruck des Wunsches nach Zugehörigkeit und ontologischer Verankerung, so wird deutlich, dass die Sehnsucht nach Heimat die Antwort auf das Gefühl postmoderner Vereinsamung und Entwurzelung darstellt. Ein „Heimatverlust“ ist insofern nicht nur bei Migranten festzustellen, sondern bei Menschen in der modernen Gesellschaft allgemein. Bernhard Schlink (2000, S. 21) weist darauf hin, dass heute „die Lebenswelt so gleichförmig und gesichtslos zu werden [droht], dass die Entfremdung in ihr selbst erfahrbar und aus ihr selbst erklärbar wird.“ Für ihn steht dieser „deutschen Entfremdungserfahrung“ der Heimatbegriff als Antithese gegenüber. Als Gruppenanalytiker sehen wir die Teilhabe an einer oder mehreren Gruppen als eine soziale Möglichkeit der Beheimatung, die Bedürf-



nisse nach Zugehörigkeit, Sinn, Selbstwertbestätigung befriedigt und gleichzeitig Möglichkeiten der Verantwortungsabgabe bietet. Doch welche Gruppen gibt es im Leben der heutigen Menschen, die derartige Bedürfnisse erfüllen? Angesichts sich auflösender bzw. zunehmend unbeständiger Familien- und Arbeitszusammenhänge, sind es Gruppenangebote im religiösen Kontext, die neuerdings an Attraktivität gewinnen. Hier sind insbesondere die „heißen“ Formen von Religiosität zu nennen: christliche Freikirchen mit ihren „teuren Ritualen“, ihren Haus- und Bibelkreisen und ihren umfassenden Anforderungen, denen auf der anderen Seite klare und unambivalente Heilsversprechen und -gewissheiten gegenüberstehen.

Das gegenwärtig eher unterschätzte Bedürfnis nach wohlwollender Abhängigkeit – anders formuliert nach gehaltender Selbstüberantwortung – wird in diesen Gemeinschaften ebenso erfüllt wie die Bestätigung des Selbstwertgefühls. Dies wird nicht nur durch den elitären Charakter des Erwählt-Seins, sondern auch durch den Stolz auf das geleistete Investment in das gemeinsame Unternehmen erreicht. Wechselnden weltlichen Bindungen wird die Perspektive der Ewigkeit entgegengesetzt. Der Mensch, der nach Safranski (2004, S. 49) „ein Wesen [ist], das transzendieren, das heißt: über sich hinausgehen kann; ein Wesen, zu dem es gehört, das es sich nicht selbst gehört“, findet hier einen Ort für seine Selbsthingabe und eine Erfüllung seiner Hoffnung darauf, dass es mehr geben muss, als die materielle, alltägliche Welt, die häufig sinnlos und einsam erscheint.

Was bedeuten diese Überlegungen für das Verständnis von Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft und welche Phantasien lassen sich daraus für die Zukunft ableiten? Angesichts einer stabilen Demokratie und eines multikulturellen, auch religiösen, Pluralismus in unserer Gesellschaft ist weder von einer gänzlichen Säkularisierung auszugehen, noch davon, dass eine umfassende Rückkehr zu den Religionen stattfindet. Unterschiedliche Sozialisationen und Persönlichkeitsstrukturen führen zu unterschiedlichen Lösungsvarianten im Umgang mit den menschlichen Grundbedürfnissen und Grundverfasstheiten. Daraus eine generelle Überlegenheit religiöser oder nichtreligiöser Strategien ableiten zu wollen, muss ebenso scheitern wie das Ansinnen, verschiedene Formen des Transzendenzbezuges durch die „eine richtige“ – wie immer diese aussehen mag – zu ersetzen. Wir gehen vielmehr davon aus, dass sich religiöse und weltanschauliche Nischen festigen und differenzieren werden. „Heiße“, „kalte“ oder gar „lauwarmer“ Varianten der Glaubensgewissheit – ebenso wie die Ablehnung jeder Spiritualität – versprechen jeweils ihren Gewinn, haben aber auch ihren Preis. Welche Form auch immer gewählt wird, die Befriedigung der antagonistischen Bedürfnisse von Autonomie und Selbstbestimmung auf der einen Seite und Beziehungs-, Versorgungs- und Zugehörigkeitswünschen auf der anderen Seite sind zu zunehmend individualisierten Herausforderungen des Lebens in der Moderne geworden. Während einerseits davon auszugehen ist, dass religiöse Indifferenz, verbunden mit religiöser Unwissenheit, Atheismus und Agnostizismus weiter zunehmen wird, ist andererseits zu vermuten, dass es auch in Zukunft einen stabilen Bevöl-

kerungsanteil geben wird, der die oben genannten Bedürfnisse auch religiös zu beantworten versucht.

Interessant ist dabei, welche Formen von Religion und Spiritualität vor diesem Hintergrund Marktanteile gewinnen und welche Marktanteile verlieren werden. Es scheint wahrscheinlich, dass in Zukunft eher jene Formen institutioneller Religion florieren werden, die – verbunden mit klaren Heilsversprechen – von ihren Gläubigen auch Investment, Verzicht und zumindest ein Stück Selbstaufgabe verlangen. Längerfristig weniger erfolgreich erscheinen markt- und kundenorientierte Angebote, die bedürfnisorientiert versuchen, den Gläubigen als Kunden mit einem spirituellen Wellness-Paket zu verwöhnen. Konkret hieße das, dass die Katholische Kirche mit ihrem eher kostspieligen Angebot der rigiden Normsetzung, bei gleichzeitiger 2000 Jahre alter Tradition und Wertesicherheit, eher profitieren dürfte (wenn auch bei schrumpfender Größe) als eine in die Beliebtheit fallende evangelische Kirche, die mit dem „Nichts ist unmöglich“-Motto scharfe Konturen kaum noch erkennen lässt.

Auf der anderen Seite werden Nachfrage und Angebote aus dem Bauchladen niedrigschwelliger Sinnangebote weiter zunehmen. Esoterik-Messen, Engel-Channeling, Horoskope oder spirituelle Wochenendworkshops befriedigen ein minimales Bedürfnis nach Transzendenz und Transzendenzerfahrung, ohne – zu lasten einer allgemeinen hedonistischen Grundeinstellung – mit entsprechenden Kosten verbunden zu sein. „Das neue Paradigma lautet nun ‚Mein Wille geschehe‘ statt klassischer Weise ‚Dein Wille geschehe‘ (vgl. Murken, 2009b). Ein Buch mit dem Titel „Religiöse Wellness. Seelenheil heute“ (Gutmann u. Gutwald, 2005) illustriert diesen Trend. Die damit verbundene Unverbindlichkeit kann sowohl als Gewinn als auch als Kosten verbucht werden. Der autonomiefreundlichen Auswahlmöglichkeit vom spirituellen Buffet steht auf der anderen Seite die Unverbindlichkeit von Normen und sozialen Bezügen gegenüber, da die individuell zusammengestellten Glaubensvorstellungen zu wenig Gemeinsamkeit für eine Kohäsion, die zu einer überdauernden Gruppe führen könnte, aufweisen.

Neben diesen Nischen „lauwarmer“ Religiosität werden unserer Meinung nach all jene Formen von Spiritualität Zulauf erhalten, die Gemeinschaft und Gruppe erfahrbar machen. In sanfter Form – ohne viele Forderungen – sind dies die noch eher losen Gruppen- und Gemeinschaftserfahrungen der boomenden Pilgerfahrten oder kirchlicher Events, wie des Weltjugendtags oder der Kirchentage. In exklusiver Form – verbunden mit hohen Kosten und verstärktem Investment – werden Ausprägungen unbedingter „heißer“ Religiosität weiter wachsen, wie sie sich schon heute z. B. in zunehmenden Konversionen zum Islam oder wachsender bibeltreuer Frömmigkeit zeigt.

Mit der etwas gewagten Verknüpfung der Konzepte Heimat, Gruppe und Religion gehen wir davon aus, dass sich der Mensch als soziales Tier – trotz fortschreitender Säkularisierung – der Kraft strukturgebender Kollektive nicht entwinden kann und diese wiederum ihre Fundamente optimalerweise auf das höhere Wesen oder die

höhere Idee gründen. Was liegt also näher als die Schlussfolgerung, dass Religionen zwar schwächeln können und ihre Form verändern, aber nicht aussterben werden.

## Literatur

- Bader, C. D., Mencken, F. C., Parker, J. (2006). Where have all the communes gone? Religion's effect on the survival of communes. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45, 73-85.
- Brumann, C. (2000). The dominance of one and its perils: Charismatic leadership and branch structures in utopian communes. *Journal of Anthropological Research*, 56, 425-451.
- Brumann, C. (2001). Religious consensus and secular dissent: Two alternative paths to survival for utopian communes. *Anthropos*, 96, 87-103.
- Brumann, C. (2003). „All the flesh kindred that ever I see“: A reconsideration of family and kinship in utopian communes. *Comparative Studies in Society and History*, 45, 395-421.
- Coser, L. (1974). *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York, NY: Free Press.
- Eisenberger, N. I. (2012). The pain of social disconnection: examining the shared neural underpinnings of physical and social pain. *Nat Rev Neurosci*, 13, 421-434.
- Eisenberger, N. I., Lieberman, M. D., Williams, K. D. (2003). Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion. *Science*, 302, 290-292.
- Fishman, A., Goldschmidt, Y. (1990). The Orthodox Kibbutzim and Economic Success. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 505-511.
- Gross, R. (2019). *Heimat: Gemischte Gefühle. Zur Dynamik innerer Bilder*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Gutmann, H.-M., Gutwald, C. (2005). *Religiöse Wellness. Seelenheil heute*. München: Wilhelm Fink.
- Hempelmann, R. (2000). Bindung „à la carte“: Hinweise auf neue Gemeinschaftsstrukturen. In K. Vollmer (Hrsg.), *Gott als Freund?* (S. 60-76). Wesel: Kawohl.
- Loewenthal, K. M. (2000). *The psychology of religion: A short introduction*. Oxford: Oneworld.
- Lorenzer, A. (1985). *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisierungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mitzscherlich, B. (1997). *Heimat ist etwas, was ich mache: Eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozess von Beheimatung*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Mitzscherlich, B. (2006). Bedrohte Zugehörigkeit – Beheimatung in einer sich verändernden Welt. In C. Edding, W. Kraus (Hrsg.), *Ist der Gruppe noch zu helfen? Gruppendynamik und Individualisierung* (S. 61-76). Opladen: Budrich.
- Murken, S. (2009a). *Neue religiöse Bewegungen aus religionspsychologischer Perspektive*. Marburg: Diagonal.
- Murken, S. (2009b). „Mein Wille geschehe ...“: Religionspsychologische Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Wunscherfüllung. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 17, 165-187.
- Murken, S., Namini, S. (2007). *Himmliche Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel*. Berlin: EZW Texte 196.
- Parin, P. (1996). *Heimat, eine Plombe*. Hamburg: Europ. Verl.-Anstalt.
- Rappaport, R. A. (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, VA: North Atlantik Books.

- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Safranski, R. (2004a). Der Wille zum Glauben. In A. Gerlach, A.-M. Schlösser, A. Springer (Hrsg.), *Psychoanalyse des Glaubens*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Safranski, R. (2004b). Gott ist doch nicht tot. *Cicero Magazin für politische Kultur*, Heft 5, 46-49.
- Scharnowski, S. (2019). *Heimat: Geschichte eines Missverständnisses*. Darmstadt: wbg.
- Schimank, U. (2007). Gruppen und Organisationen. In H. Joas (Hrsg.), *Lehrbuch der Soziologie* (3., überarb. u. erw. Aufl., S. 217-239). Frankfurt: Campus.
- Schirmmayer, F. (2006). *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft*. München: Karl Blessing.
- Schlink, B. (2000). *Heimat als Utopie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmidbauer, W. (2007). *Warum der Mensch sich Gott erschuf: Die Macht der Religion*. Stuttgart: Kreuz.
- Schoberth, I. (2000). Heimat: Sozialgeschichtlich, soziologisch, sozialetisch. In H. D. Betz, D. S. Browning, B. Janowski, E. Jünger (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (4., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, F-H, Sp. 1593-1594). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seehofer, H. (2018). Heimat fördert Zusammenhalt. *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* vom 30.04.2018. Vgl. <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/interviews/DE/2018/04/namensartikel-faz.html> (Zugriff: 12.05.2019)
- Sloterdijk, P. (2004). Stressfaktor Gott. Die Seele im technischen Zeitalter: Zur Anthropologie des metaphysischen Thrills. *Tagesspiegel*, Nr. 18 553, 25-26.
- Sosis, R. (2000). Religion and intragroup cooperation: Preliminary results of a comparative analysis of utopian communities. *Cross-Cultural Research*, 34, 70-87.
- Sosis, R., Bressler, E. R. (2003). Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. *Cross-Cultural Research*, 37, 211-239.
- Steinwede, J. (2019). Verbindend, nicht trennend. Was die Deutschen unter Heimat verstehen. *DIE ZEIT*, Nr. 21, 16. Mai 2019, S. 66.
- Thies, C. F. (2000). The success of American communes. *Southern Economic Journal*, 67, 186-199.
- Wenegrat, B. (1989). Religious cult membership: A sociobiologic model. In M. Galanter (Hrsg.), *Cults and new religious movements: A report of the American Psychiatric Association* (S. 193-210). Washington, DC: American Psychiatric Association.
- Wolff, U. (1991). *Die Wiederkehr der Engel. Boten zwischen New Age, Dichtung und Theologie*. Berlin: EZW-Impulse 32.
- Yalom, I. D. (2005). *Existenzielle Psychotherapie* (4., vermehrte Aufl.). Bergisch Gladbach: Edition Humanistische Psychologie.

**Korrespondenzadresse:** Prof. Dr. Sebastian Murken, Kurt-Schumacher-Str. 23, 55124 Mainz, E-Mail: [sm@sebastian-murken.de](mailto:sm@sebastian-murken.de)