

UMSCHAU

Das Projekt „Eigenes Leben“

Eine Auseinandersetzung mit der Individualisierung

Es ist nicht so, daß sich heutige Menschen aus Übermut oder Langeweile zu einer Lebensform entschlossen, die dann – gebündelt aus Globalisierung, Enttraditionalisierung, Individualisierung – auf den Begriff „Eigenes Leben“ gebracht wird. Im Gegenteil: Die heutige hochdifferenzierte Gesellschaft mit ihren Prozessen der Entzerrung nötigt, zur eigenen Form zu finden, die einmalige Biographie persönlich zu wählen, sich dem Experiment zu unterziehen, in der Tat auf eigenen Füßen zu stehen und den eigenen Kopf zu gebrauchen. Dazu kommt, daß der Schein, in gänzliche Freiheit hinein entlassen zu sein, trügt; denn die gesellschaftlichen Vorgaben, in Institutionalisierung und Organisation, signalisieren wiederum Abhängigkeiten und zwingen eine Selbstorganisation auf, die sofort als begrenzt erfahren wird.

Diese paradoxe Situation, in eine von vorneherein beschädigte Freiheit entlassen zu sein, mindert nicht den Reiz dieser experimentellen Situation; denn „eigenes Leben“ darf auch als eigenes Scheitern verstanden werden, wie das eigentlich immer naheliegt, wenn menschliches Leben als Gratwanderung in den Blick kommt. Das Bewußtsein, das aus solcher existentieller Wahrnehmung entsteht, weckt eine recht bedachte Reflexion über den nächsten Schritt. Da gibt es nicht die großen Abfahrtsläufe in das eigene Glück. Eher kann nur von einem vorsichtigen Tappen in den nächsten Schritt die Rede sein. Weithin kein Aufsuchen der Fußspuren von Vorgängern, sondern das Bahnen einer neuen Spur im unberührten Land. Je mehr darin die Selbstbestimmung greifbar wird, um so mehr wird auch eine Verantwortung für alles Tun und Lassen spürbar, also eine Moral der Selbstbestimmung, die immer wieder ihre sittlichen Maßstäbe sucht.

Mit dieser groben Skizze wäre das Projekt „Eigenes Leben“ beschrieben, das Ulrich Beck

präzise und selbstkritisch entfaltet, das Wilhelm Vossenkuhl im Begriff der Identität bedenkt, Ulf Erdmann Ziegler in ansprechend formulierten Lebensgeschichten und Tim Rautert in gewählten fotografischen Porträts nahebringt¹. Für die kompositorische Leistung dieser vier Autoren gibt es nur ein Urteil: Die „Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben“, machen betroffen und nachdenklich. Jeder, der von diesen Ausflügen heimkehrt, bringt gleichsam in seinem Rucksack schwerwiegende Fragen mit. Etwa diese drei: 1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, 2. die Frage nach der Solidarität und 3. die Frage nach den letzten Fragen. Aus den Antworten wird sich ergeben, ob dieses „eigene Leben“ nicht nur möglich ist, sondern ob es in der Tat ein Leben ist, das gelingt.

1. Die Frage nach dem *Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft*. Der Rausch der eigenen Selbstbestimmung übersieht, daß auch jener, der sich abgrenzt und der Autoritäten verwirft, implizit seine Abhängigkeit von einem Fremden anerkennt. Auch das Verneinte bestimmt und wirkt auf Entscheidungen ein. Eine moderne Selbsttäuschung liegt wohl darin, eine Nullpunktexistenz – also „enttraditionalisiert“ – beginnen zu können und erst dadurch voll für sich verantwortlich sein zu dürfen. Beginne ich ganz aus mir selbst? Das ist die Frage.

Menschliche Existenz ist immer in Herkünfte eingebunden. Die dialogische Erkenntnisstruktur wird immer an das Objekt zurückverwiesen; jeder Lernprozeß bedarf des Impulses von anderen, und selbst die Schritte von Reifungsprozessen werden zu ihrer Entwicklung von „Auslösern“ gereizt. Allein schon die Tatsache der sinnhaften Existenz des Menschen, durch die er für eine bald bunte, bald wirre Außenwelt eröffnet wird, macht das Gesetz der Abhängigkeit

zugleich bewußt. Je mehr sich ein Mensch auf das eigene Leben besinnt, um so mehr wird ihm deutlich: Dieses Leben ist geschenkt, vermittelt, geliehen, vermacht; es verdankt sich.

Über diese bleibende Herkunftigkeit hinaus gibt dem Menschen zu denken, daß er immer mit anderen lebt: mit Gesprächspartnern, mit Lebensbegleitern und Weggefährten, mit Konkurrenten und Kontrahenten, mit Rivalen, mit Freunden und Feinden, mit Brüdern und Schwestern, mit Gatte oder Gattin, mit Kindern. Alle diese Begriffe machen mögliche Kommunikationen deutlich, die allerdings unterschiedlich definiert werden können.

Individualisierung würde dann gerade darin greifbar werden, daß in den gleichsam synthetischen Familien eher Halbgeschwister und Stiefschwestern sich treffen und daß die Ehegatten, die sich (erneut) finden, bereits aus einer ersten oder gar einer zweiten Ehe kommen und daß Freunde oder Freundinnen selbst definieren, wie sie ihre nicht- oder nacheheliche Ehe begreifen wollen. Bei solchen Sprachpuzzlen, in denen es kaum noch gelingt, die einzelnen „Steine“ zu einem harmonischen Ganzen, zu einem Bild, zu fügen, wird die Individualisierung unübersehbar (74).

Doch auch diese Neudefinitionen von sozialem Verhalten weisen auf, daß Normierung gesucht wird und am Ende das „eigene Leben“ wieder unter den Begriff einer neuen Normalität gerät. Wer sich und sein Leben mit anderen teilen, es anderen klarmachen will, wird bereits nach Begriffen suchen müssen, die den Gesprächspartner nicht kopfscheu machen, sondern ihm, zumindest im Ansatz, verständlich sind. Ansonsten käme es zum Austausch von Chiffren, die nichts mehr für andere „sagten“ und höchstens noch einer eitlen Selbstbestätigung des Sprechenden dienen.

„Eigenes Leben“ kann also nicht in Narzißmus (165) oder Hedonismus (128) verharren. Was heute oft aussieht, als wäre es narzißtisch oder hedonistisch, stellt nur den Versuch dar, sich angesichts gefährdender Ansprüche zu behaupten. Letzte Reservate der Lebenslust sollen damit ausgegrenzt und ausgefüllt werden, ob dies nun der Vollzug der Arbeit, das Erlebnis der Liebe – sie ist der „Gott der Privatheit“ (71) –

oder die weltweite Erfahrung sind. Damit soll nicht bestritten werden, daß es heute auch einen Narzißmus gibt, der gnadenlos sich selbst gegenüber ist, und einen Hedonismus, der sich gnadenlos, weil an puren Zwecken orientiert, mit einem/einer anderen einläßt. Aber diese Feststellungen meinen die Ausnahme und sind nicht die Regel.

„Eigenes Leben“ konfrontiert sich immer wieder mit Gemeinschaft und Gesellschaft. Indem es kreativ neue Formen und Beziehungen entwirft, bejaht es implizit die dialogischen und kommunikativen Dimensionen der eigenen Existenz, wenn vielleicht auch wagemutiger und experimentierfreudiger als frühere Generationen. Nicht vergessen sei: auch risikobewußter, sowohl was das auferlegte wie was das gewählte Risiko angeht. Also doch: ein „eigenes Leben“ in einer „Risikogesellschaft“ (U. Beck), in der die Abwehr des „Fremden“ sogar in den Fremdenhaß umschlagen kann. Es macht sehr nachdenklich, daß Beck an diese Erkenntnis die Fragen anschließt: „Wieviel Auflösung verträgt der Mensch? Oder schärfer gefragt: Wieviel Aufklärung verträgt der Mensch?“ (147). Genau das wären entscheidende Fragen.

2. Die Frage nach der *Solidarität*. Die Behauptung, daß „eigenes Leben“ die humane Paßform für heute sei, wird von vielen mit Begriffen wie „Ego-Gesellschaft“ und „Ellenbogengesellschaft“ assoziiert, die dann sozialökonomisch durch die „Zweidrittelgesellschaft“ nur noch bestätigt werden. Mag auch zutreffen, daß in der Öffentlichkeit die Rücksichtnahme schwindet, daß im Umgang der Menschen miteinander Anstand und Stil hinter den zu erreichenden Zielen rangieren, daß Herzlichkeit oft, gerade bei der jungen Generation, unter für andere unverständlichen Formen verborgen ist, daß die Medien (Fernsehen) eher in brutale Gewalt als in konfliktfähige Toleranz einüben – es gibt in der Moralität des „eigenen Lebens“ zwei sittliche Grundbegriffe, die die eigene selbstbezogene Gegenwart aufsprengen: den Dank (W. Vossenkuhl) und die Sorge (U. Beck).

Im Dank (212) wird beides realisiert: die Herkunftigkeit und die bleibende existentielle Abhängigkeit. Dank an die eigenen Eltern, an Ehegatten und Kinder, an die Vorfahren, an vergan-

gene Geschlechter. Dieser Dank wendet sich in die Geschichte und meint die Vergangenheit. Er wird um so größer sein, je mehr sich ein Mensch beschenkt empfindet, sei es an Geistesgaben und Talenten, sei es an Kulturgütern von einer Barockkirche über eine Mozartsymphonie bis zu den Gemälden Tizians oder Matthias Grünewalds. Solche Erfahrungen von Bereicherung setzen Sensibilität für Großes ebenso voraus wie Offenheit für ein bewunderndes Staunen. Beides überwindet den Geist kalkulierter Machbarkeit; denn die genannten Erfahrungen fallen dem Menschen gnadenhaft zu. Es eröffnet sich eine Dimension des Geheimnisvollen, die man heute durchweg nicht mehr erwartet. Dank läßt dann eher verstummen, als daß er beredt macht. Daß solcher Dank zugleich eine Pflicht mit sich bringt – gerade angesichts der Enttraditionalisierung –, ist offenkundig: Es gilt, das Überkommene zu bewahren. Solcher Dank wäre demnach konservativ.

Die Sorge – „aktives Vertrauen“ (169) – realisiert eher den existentiell gegenwärtigen Lebensraum. Sie meint: Man ist in Pflicht genommen; es ist einem etwas aufgegeben; man wird zu Teilnahme und zur Teilgabe herausgefordert. Solche Sorge wird sich sorgfältig den Kranken und Schwachen, zumal den Kindern und den Alten zuwenden. Sie kann sich ebenso in (politischen) Aktionen investieren, die sich dann für Asylsuchende und für Ausländer engagieren; sie kann auch als Sorge um die Natur, die Schöpfung, die Umwelt greifbar werden. Die Bereitschaft zu solchen Diensten in den neuen sozialen Bewegungen für Umwelt, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung und gegen den Hunger in der Welt ist nicht zu übersehen. Dazu kommt jene alltägliche Sorge, in der Ehepaare sich pflegerisch um ihre kranken Eltern über Jahre hin mühen und in der Eltern ein behindertes, etwa spastisch gelähmtes Kind Tag für Tag betreuen und pflegen. Solches Engagement ist nicht beredt, wird öffentlich nicht belohnt und vollzieht sich eher in den Winkeln unserer Gesellschaft. Aber es ist vorhanden und bestätigt nur die These, daß das „eigene Leben“ in Dank und Sorge immer wieder geöffnet wird für den anderen, für die Nahen und die Fremden, wo immer sie die biblisch „Nächsten“ sind. Natürlich entspricht es nicht einer aufge-

klärten Gesellschaft, dann in traditionellen Begriffen von Tugend zu sprechen. Aber es geht um die Sache: Sie ist da, wenn auch unter fremdem Namen.

3. Die *letzten Fragen*. Auffallen muß, daß die religiöse Dimension eines heutigen Menschen in Becks Entwurf des „eigenen Lebens“ nicht ausdrücklich thematisiert wird und daß in den vielen und bewundernswerten Biographien von Zeitgenossen und Zeitgenossen Religion nur als verbaler Restbestand auftaucht. Christentum läßt sich – mit zwei bis drei Ausnahmen – eher anonym entdecken. Immerhin – und dennoch: Ist dies nun ein authentisches Menschenbild unserer Zeit oder spiegelt sich darin nur das selektierende Interesse der Verfasser? Eher ein Abbild der eigenen Lebensgeschichten?

Wo „eigenes Leben“ sich erkennen will, wird es bewerten müssen, zumal dann, wenn es auch die Lebensgeschichte seines Scheiterns wahrnimmt. Ist Scheitern nur Unfall, Pech, Schicksal, Zufall, Fügung? Oder was hilft dem scheiternden Menschen, noch so etwas wie „Sinn“ in sein Leben zu bringen? Oder muß er notgedrungen den Bruch als das Ganze akzeptieren? Hilft dann jene Gelassenheit, in der ein anderer das Nichtverfügbare mitträgt? Sind es die Optionen einer Gemeinschaft, die eher implizit die allzu rationalen Maßstäbe des Verhaltens überschreiten? Ist es eine nicht mehr befragbare Hoffnung eines einzelnen oder einer Gruppe, die zum Weiterleben ermutigt? Gibt es noch Signale, die eine Erwartung auf eine endgültige Erfüllung rechtfertigen, Chiffren für das Nicht-mehr-Sagbare, das beschwiegen werden will? Solche Fragen stellen sich in der „Risikogesellschaft“ offensichtlich nicht.

Doch angesichts des Todes (171) und des Sterbens (173) wird über das absolute Ende philosophiert. Und was dabei als Alternative übrigbleibt, liest sich merkwürdig sperrig: „Es gibt also zwei Richtungen, um an diesem Ziel (der Abschaffung des Sterbens) zu arbeiten: entweder die Verewigung des eigenen Lebens oder die Verplötzlichkeit des allgemeinen Endes. In beidem sind die Fortschritte groß“ (174). Damit entläßt Beck seine Leser, nachdem er zuvor das „eigene Sterben“, befreit von der Last des Mitsterbens mit den anderen, geklärt hat: „Der Ausweg deutet

sich an: der kollektive Unfalltod – der plötzliche Urknall: Das ist das Ideal der Abschaffung des Sterbens“ (174). Ein merkwürdiges Ideal, das wohl nur möglich wird, weil Hoffnung, als personale Investition, abhanden kam.

Das „eigene Leben“, das sich keine absolute Zukunft mehr zutraut, ist aus seiner zentralen Dimension herausgefallen, so daß auch alle anderen Dimensionen von Glück, Freude und Lust verkürzt sind und um ihre impliziten Verheißungen gebracht wurden. Wird damit das „eigene Leben“ nicht wiederum enteignet? Fehlt ihm nicht der Glanz und die Spitze?

Offensichtlich ist das Vertrauen in jene diesseitig-jenseitige Vollendung so geschwunden, daß die Erwartung des „plötzlichen Urknalls“ einer Hoffnung auf ein ewiges Leben vorgezogen wurde. Dieses trostlose Ende der Reflexion auf das „eigene Leben“ zwingt zur Relecture der Geschichte der Moderne. Eigentlich steht sie immer noch vor der alten Frage: Was ist der Mensch? Der Mensch fragt immer nach sich. Und da ist

eher Wilhelm Vossenkuhl zuzustimmen, der den neuen Mittelpunkt des Menschen so definiert: „Der Mittelpunkt liegt jetzt zwischen den Menschen, aber auch zwischen Mensch und Natur oder zwischen Mensch und Gott“ (215). Er meint, am Ende in seiner Antwort auf die Frage nach dem Bedürfnis des Menschen: „Wir können nur in Gemeinschaft mit anderen menschlicher werden. Wenn wir dies anstreben, werden wir die, die wir sein können. Wir haben keine andere Möglichkeit“ (215). Die formale Option gegen die Individualisierung läge also in der Zugehörigkeit. Wäre auch eine inhaltliche Bestimmung der Gemeinschaft möglich? Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinschaft, zu einer Hoffnungsgemeinschaft? Und ließe sich da auf eine andere Weise Mensch in einem „eigenen Leben“ werden?

Roman Bleistein SJ

¹ Beck, Ulrich – Vossenkuhl, Wilhelm – Ziegler, Ulf Erdmann: *Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*. Mit Fotos von Tim Rautert. München: Beck 1995. 215 S. Kart. 45,-.

Kontextuelle Sozialtheologie aus Indonesien

Sowohl die politische Theologie in Europa als auch die in Lateinamerika entstandene Theologie der Befreiung haben die praktische Relevanz zu einem entscheidenden Kriterium des theologischen Diskurses gemacht. So hat Johann Baptist Metz seine politische Theologie als „praktische Fundamentaltheologie“ definiert. Klassisch ist inzwischen schon die Definition der Theologie der Befreiung des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez als „theologische Reflexion über die Praxis der Befreiung“. Damit wurde theologisch reagiert auf die geschichtlichen Katastrophen unseres Jahrhunderts und auf den Skandal von Armut, Ausbeutung und Unterdrückung. So stellt sich als Herausforderung, wie die Theologie ihren praktischen Anspruch, verändernd auf die soziopolitische Wirklichkeit einzuwirken, in einem bestimmten Kontext einlösen kann. Dazu legen Johannes Baptista Banawiratma und Johannes Müller einen konstruktiven und fundierten Beitrag vor¹.

Ihre „Kontextuelle Sozialtheologie“ ist aus einem interdisziplinären Programm hervorgegan-

gen, das die Autoren in Indonesien entwickelt und mit Theologiestudenten schon mehrfach durchgeführt haben. Ausgehend von einem erlebnismäßigen „Eintauchen“ in die Lebenswelt der Armen werden die Studenten angeleitet, die gesellschaftliche Wirklichkeit sozial und theologisch zu reflektieren mit dem praktisch-politischen Ziel, einen Beitrag zur Veränderung der Armut und Unterdrückung erzeugenden Strukturen zu leisten. Was hier „Kontextuelle Sozialtheologie“ genannt wird, deckt sich demnach mit dem methodischen Selbstverständnis der Theologie der Befreiung (vgl. 25f.). So ist nicht ganz einsichtig, warum die Autoren ihr Projekt nicht als eine indonesische Variante der Theologie der Befreiung bezeichnen. Hängt dies damit zusammen, daß offensichtlich auch in Indonesien die Theologie der Befreiung durch die ebenso stereotypen wie unbegründeten Vorurteile diskreditiert ist, sie sei marxistisch infiziert und unterstütze gewaltsame Aktionen (vgl. 37)? Oder ist der Grund dafür, daß eine Sozialtheologie in Indonesien „viel politische Klugheit“ erfordert und