

humanismus aktuell

Weltliche Bestattungskultur

WERNER SCHULTZ	Keine Rituale
NORBERT FISCHER	Geschichte weltlicher Bestattungskultur
HANS GEORG BÜCHNER	Berliner Friedhofsordnung
JANE REDLIN	Ritualcharakter weltlichen Bestattens
ANDREA RICHAU	Qualitätsansprüche im Bestattungswesen
REGINA MALSKIES	Entritualisierung weltlicher Bestattungen
KLAUS BEHNER	Plötzlich – und erwartet?
PETER SCHULZ-HAGELEIT	Lebenskunde und Lebensberatung
HORST GROSCHOFF	Humanismus und Rituale
VOLKER MUELLER	Hegels „Glauben und Wissen“
GERHARD CZERMAK	Recht auf Weltanschauungsunterricht
HARTMUT ZINSE	Wehrhafte Religionsfreiheit
ULRICH NANKO	Neuheidentum
FRIEDER OTTO WOLF	Der geteilte Leib

Rezensionen

HG. VON DER
HUMANISTISCHEN AKADEMIE E.V.
HEFT 11 HERBST 2002



Humanistische Akademie Berlin

Studien- und Bildungswerk
des Humanistischen Verbandes Deutschlands, Berlin

Was ist die Akademie?

Ein Zusammenschluß von Einzelpersonen und Personenvereinigungen, die sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen von Natur, Mensch und Gesellschaft unter humanistischen Prinzipien zum Ziel gesetzt haben. Die *Humanistische Akademie* wendet sich an Menschen, die sich für einen kritischen und toleranten Diskurs engagieren. Sie wurde am 12. Juni 1997 gegründet. Ihre Aufgabe ist es, Orientierungshilfen zu geben und zur Humanisierung der Gesellschaft beizutragen. Die *Humanistische Akademie* ist parteipolitisch neutral und hat ihren Sitz in Berlin.

Was will die Akademie?

Sie organisiert wissenschaftliche und bildende Veranstaltungen (Vorträge, Podiumsdiskussionen, Kurse, Arbeitskreise, Tagungen) sowie weltanschauliche und politische Aus-, Fort- und Weiterbildung. Die *Humanistische Akademie* führt Forschungsvorhaben durch, vergibt Forschungsaufträge und archiviert, dokumentiert und veröffentlicht wissenschaftliche Arbeitsergebnisse. Sie gibt die Zeitschrift *humanismus aktuell* heraus.

Wo erfahren Sie mehr?

Die laufenden Geschäfte der *Humanistischen Akademie* werden von einem gewählten Präsidium erledigt. Es ist über die gleiche Adresse erreichbar wie die Redaktion von *humanismus aktuell*.

humanismus aktuell

Weltliche Bestattungskultur

Heft 11 • Herbst 2002 • 6. Jahrgang
Herausgegeben von der
Humanistischen Akademie, Berlin

4 Zu diesem Heft

Kommentar

6 Werner Schultz
Keine Rituale

Thema des Heftes

9 Norbert Fischer
Zur Geschichte weltlicher Bestattungskultur

14 Hans Georg Büchner
Berliner Friedhofsordnung im Spannungsfeld zwischen Text und Gebrauch

20 Jane Redlin
Ritualcharakter und Entritualisierung weltlicher Bestattungen

25 Andrea Richau
Qualitätsansprüche an die weltliche Bestattungsfeier

31 Regina Malskies
Zur Formalisierung von Ritualen und zur Entritualisierung von Bestattungsfeiern

35 Klaus Behner
Plötzlich – und erwartet ...?

41 Horst Groschopp
Weltliche Trauerkultur in der DDR

Humanismus heute

44 Peter Schulz-Hageleit
Lebenskunde und Lebensberatung

50 Horst Groschopp
Humanismus und Rituale

58 Volker Mueller
Von der Aufklärung und Vernunft zum gesunden Menschenverstand?

65	Zur Diskussion
	Gerhard Czermak
72	Rechtsfragen des Religions- und Weltanschauungsunterrichts unter Berücksichtigung der Belange weltanschaulicher Verbände
	Hartmut Zinser
80	Wehrhafte Religionsfreiheit und religiöser Verbraucherschutz
	Ulrich Nanko
	Neuheidentum
84	
90	
91	Rezensionen
93	Frieder Otto Wolf: Der geteilte Leib
95	Finngeir Hiorth: Ethik für Atheisten
95	Matthias Kettner: Angewandte Ethik als Politikum
95	Religionspolitik und Zivilreligion
97	Panorama der neuen Religiosität
98	Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweihelforschung
100	Konrad Riegenmann: Kruzifix und Holocaust
101	Andreas Crystall: Gustav Frenssen
101	Darwin & Co.
103	Ingrid Prote: Für eine veränderte Grundschule
104	Martin Ganguly: Ganz normal anders – lesbisch, schwul, bi
105	Susanne Bächer: Für Sterbliche
105	Philosophie in der DDR
107	Gerhard Himmelmann: Demokratie-Lernen
110	Autorenverzeichnis
111	Impressum

Zu diesem Heft

In Deutschland findet derzeit eine öffentliche weltanschauliche Debatte statt, deren Ausbruch wohl niemand so richtig erwartete. Auslöser ist der Entwurf eines neuen Bestattungsgesetzes in Nordrhein-Westfalen, das eine gewisse Lockerung des Friedhofszwanges vorsieht. Der Düsseldorfer Bernd Bruns forderte für die Verbraucherinitiative Postmortal: "Nieder mit der Zwangsbeisetzung und freie Platzwahl für Totenasche."

Emnid deutet die Bevölkerungsmeinung in dieser Sache in eine ähnliche Richtung: Jeder dritte Bundesbürger wünsche, seine letzte Ruhestätte selbst bestimmen zu können – wie es übrigens auch das Bürgerliche Gesetzbuch letztlich vorsieht, wenn es formuliert, über die Bestattungsart und die Grabstätte entscheiden die nächsten Angehörigen.

Esoterische Züge kommen in die Debatte, wenn besagter Herr Bruns – wenn man Zeitungsmeldungen folgt – wünscht, er möchte über den Tod hinaus seinem gewohnten Lebensumfeld verbunden bleiben. Doch was passiert mit der Urne, wenn das Enkel die Asche von Opa auf dem Kaminsims nicht mehr duldet? Muss Tante Erna den Klageweg beschreiten, wenn sie – mit besagtem Enkel vom Opa verkracht – mal des Verstorbenen gedenken will, aber die Wohnung nicht betreten darf?

Die Humanistische Akademie ist also sehr aktuell, wenn sie dieses Heft humanismus aktuell dem Thema Weltliche Bestattungskultur widmet. Dokumentiert wird eine Fachtagung Ende Mai 2002 in Berlin im neuen Krematorium Baumschulenweg mit etwa fünfzig Gästen. Sie fand gemeinsam mit dem Fachverband Trauerkultur, dem Humanistischen Verband Berlin und dem Berliner Stadtbezirk Trepow statt. Es war dies ein umfänglicher Diskurs mit dem „mittelständischen“ und freiberufli-

chem Gewerbe. Denn es waren sowohl die Berliner IHK, die Bestatterinnung und die Organisation der Trauerredner als auch zahlreiche Künstlerinnen und Künstler, Politiker und Verwaltungsleute anwesend.

Mit Hans Georg Büchner konnte auch der beste Kenner des Metiers in der Senatsverwaltung für Stadtentwicklung als Referent gewonnen werden. Sein Text, der auf Berliner Friedhöfe als kulturelle Einrichtungen abstellt, liefert Stoff für Debatten im Bundesgebiet. Außer den (überarbeiteten) Texten der Referenten Regina Malskies, Andrea Richau und Norbert Fischer kann humanismus aktuell weitere Artikel zum Thema drucken, so von Jane Redlin (deren Dissertation zum Thema demnächst verteidigt wird) und Klaus Behner, auf dessen Initiative die Gründung der Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier (Hamburg) wesentlich zurückgeht.

Im Zuge der Debatten über Trauerkultur entfaltete sich ein kontroverser Diskurs über Rituale, den humanismus aktuell schon seit den Heften 2 (Feste und Feiern) und 7 (Jugendweihe/Jugendfeier) intensiv führt. Es zeigt sich, dass es hier sowohl um Grundfragen des modernen Humanismus als auch um die Frage geht, wie es die Humanisten mit der Wissenschaft halten, besonders den Befunden der modernen Ethnologie. Es steht zu hoffen, dass besonders der Beitrag von Werner Schultz zur Debatte einlädt. Im kommenden Jahr (2003) wird sich die Humanistische Akademie intensiver dem Streitthema Rituale widmen.

Zur Debatte über den modernen Humanismus gehört außerdem die über seine Verankerung in der Hochschulbildung – und zwar in seiner dezidiert säkularen Variante. Hierzu veranstaltete die Akademie am 26. Oktober 2002 ihre zweite Fachtagung zum Thema Humanistik – Humanismus als Studienfach. Diese Lie-

ferung von humanismus aktuell druckt das Einleitungsreferat des Akademiepräsidenten. Die Tagung wird dokumentiert.

Moderner Humanismus ist nur zu entwickeln über den Weg philosophischer und historischer Vergewisserung. Deshalb bringt dieses Heft eine aktuelle Betrachtung von Volker Mueller über den Gegensatz von Glauben und Wissen, angesichts der 200. Wiederkehr der gleichnamigen Publikation von Hegel.

Am 19. und 20. Oktober 2002 fand in der Franken-Akademie Schloß Schney (Lichtenfels) eine vom Bund für Geistesfreiheit Bayern ausgerichtete und gemeinsam mit dem Humanistischen Verband konzipierte wissenschaftliche Fachtagung über Lebenskunde-Unterricht in Bayern statt. Die dort gehaltenen Referate werden gesondert dokumentiert. Diese Lieferung von humanismus aktuell bringt unverzüglich das rechtspolitische Grundsatzreferat von Gerhard Czermak, das die Frage mit „Ja“ beantwortet, ob ein eigener Weltanschauungsunterricht humanistischer und ähnlicher Verbände juristisch in Deutschland (in den Bundesländern; hier speziell in Bayern) möglich ist.

Zur Diskussion behandelt zwei weitere aktuelle Fragen. Zum einen trägt der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser vor, wonach seiner Ansicht in Deutschland Grenzen der Religionsfreiheit gezogen werden sollten; zum anderen erläutert Ulrich Nanko (ebenfalls Religionswissenschaftler), wieso die Freigeister ein unmittelbares Interesse an der Definition des Begriffs „Neuheiden“ haben: Es gibt nämlich Versuche, Konfessionsfreie darunter zu subsumieren und den Begriff von seinem völkischen Inhalt zu reinigen.

Hier – wie im Kapitel Rezensionen – mussten leider redaktionell einige vorliegende Texte ins kommende Heft 12 verschoben werden. Dies zeigt nicht nur eine gewachsene theoretische Tätigkeit in den Verbänden, sondern auch die Notwendigkeit, die finanziellen Umstände der Humanistischen Akademie und ihrer Zeitschrift humanismus aktuell zu verbessern. Dies kann einfach dadurch geschehen, dass man / frau die Akademie durch Mitgliedschaft fördert.

Kommentar

Werner Schultz

Keine Rituale

Es gibt ihn noch, den sehnsüchtigen Blick auf den Stoff- und Formenreichtum der Religionen. Neidvoll sehen manche Humanisten, wie die Kirchen öffentliche Gottesdienste zelebrieren, zum Beispiel, als in Erfurt ein Jugendlicher seine Rambospiele vom Computer in die Wirklichkeit übertragen hatte, oder wenn ein Kind ermordet wird und eine ganze Stadt keinen anderen Ausdruck für ihr Mitgefühl weiß, als sich in der Kirche zu versammeln.

Dass in Krisensituationen Hilfe in der Neubelebung scheinbar überwundener Traditionen gesucht wird, ist bekannt und verständlich. Von dieser Faszination der erwünschten unerschütterbaren Gewissheit des Vergangenen spricht jede Ursprungsmythologie, ohne die keine Religion glaubt auszukommen. Sie sprechen davon, wie die Menschen aus dem Ursprung gefallen sind und welche rituellen Verrenkungen sie sich zumuten müssen, um wieder an ihm anknüpfen zu können – sei es das goldene Zeitalter oder das verlorene Paradies. Der Trick ist nun, das verlorene Paradies in die Zukunft zu spiegeln: als Ziel aller Offenbarung. Erinnert wird der ersehnte Ursprung über unerschütterliche Kulte und feststehende Rituale. Sie behaupten von sich, den Ursprung zu symbolisieren und seine Mächtigkeit zu repräsentieren.

Die Aggressivität, mit der die Religionen ihre Kulte gegeneinander verteidigen, rührt nicht zu geringem Teil aus dem unbewusst vorhandenen Gefühl davon, dass ein symbolisierter Ursprung immer auch die Trennung vom Ursprung verkörpert. Er brauchte nicht mühsam beschworen zu werden, wenn er in seiner Unmittelbarkeit noch mächtig wäre.

Alle Aufklärer haben sich gegen diese Ursprungsfaszination gewandt, sie als menschliche Projektionen und Wunscherfüllungs-

phantasien beschrieben. Kulte und Riten wurden von ihnen übersetzt als repressive Ermächtigungsformen der Kulpriester, die ihre von Gott eingesetzte Funktion legitimieren wollen.

Das gerade neu erschienene Buch von René Girard *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*¹ tritt in diesem Zusammenhang als eine moderne Apologie des Christentums an. Gegen die Opferkulte setzt Girard das Christentum mit seiner Behauptung des Endes aller Opfer durch „das Selbstopfer des Sohnes Gottes“. Diese menscheitsgeschichtlich bedeutende Theoriebildung in der Bibel hat sich aber in der historischen Realität der Kirche leider nicht durchgesetzt. Im Gegenteil, Hundertschaften von Märtyrern quälen sich durch die Geschichte und hoffen, durch ihr Glaubensopfer die Überlegenheit ihrer Religion zu beweisen.

Die Blutspur des Opfers zieht sich durch die christlichen Legenden und steht sogar im Zentrum des Glaubens, dem Abendmahl. Die katholische Kirche ist bis heute nicht bereit, dieses Sakrament symbolisch zu praktizieren, sondern behauptet die reale Wandlung im Kult: in das Blut und das Fleisch ihres Heilands, dass die Gemeinde vereint verspeist. Das auf dem Hintergrund dieses zentralen Rituals den Juden durch die Jahrhunderte vorgeworfen wurden, Jesu Blut vergossen zu haben, bleibt eines der psychologisch bedeutendsten Konfliktpotentiale dieser Religion. Für das, was die christliche Gemeinde in ihrem Opferkult vollzieht, wird die Konkurrenzreligion verantwortlich gemacht!

Wenn also René Girard die Ritualisierung der Opferlogik im Christentum als zivilisatorisches Großereignis rühmt, muss er sich fragen lassen, warum diese Ritualbildung zwar das blutige Opfer kritisiert, aber die Verinnerlichung des

Opfers im „felsenfesten Glauben“ einübt. Vielleicht ist die Ritualisierung doch eine zu schwache Form, um die menschlichen Trieb- und Gesellschaftskonflikte langfristig zu balancieren?

Ich muss gestehen, dass es mich auf diesem Hintergrund erschreckt, wenn Humanisten weltliche Rituale fordern und die Konkurrenz mit den Kirchen nur in den Inhalten suchen und nicht auch in der Form.

Im Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe² finden wir folgende Definition des Rituals: „Das Ritual ist der Oberbegriff für religiöse Handlungen, die zu bestimmten Gelegenheiten in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ablauf durch Tradition oder Vorschrift festgelegt ist, und die aus Gesten, Worten und Gebrauch von Gegenständen bestehen mögen. ... Zusammenhang mit dem Sanskrit *rita*, dieses bezeichnet die auf Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit beruhende ... Struktur des kosmischen, weltlichen, menschlichen, rituellen Geschehens.“

Das Ritual zeichnet sich dadurch aus, dass es durch seine nicht befragbare Gültigkeit Sicherheit und Stabilität verspricht. Der Ritus ist eben die festgelegte Form, die der menschlichen Entscheidungsfreiheit entzogen ist, nur das macht eine beliebige Form plötzlich zu einem Ritual. Seine Beglaubigung erhält dieses Ritual immer aus dem Kultzusammenhang der Religion und hat die größte Kraft, wenn der Religionsstifter das Ritual selbst eingesetzt haben soll.

Für den Humanistischen Verband ist ein solches Ritualverständnis nicht zu übernehmen. Im Gegenteil, ein weltliches Ritual ist ein Widerspruch in sich. Absurd wird es dann, wenn sogar von einer humanistischen Kultgemeinschaft gesprochen wird.

Mir ist natürlich bewusst, dass der Ritualbegriff religiös entschärft in die Umgangssprache eingewandert ist und dass soziologische Schu-

len von Alltagsritualen sprechen, sei es bei Begrüßungen, bei öffentlichen Repräsentationen bis zu den Fangesängen in Fußballstadien. Ein solcher Ritualbegriff unterliegt der Gefahr, dass alle traditionell gewachsene Form, die wiederholt wird, als Ritual bezeichnet werden kann. Damit verliert er aber jegliches Differenzierungsvermögen.

Eine heimliche Wahrheit in diesem Ritualbegriff könnte aber auch in dem unbewussten Wunsch auf Heiligung des Alltages liegen. In der quasi-religiösen Überhöhung soll die Gesellschaft Bindekräfte erlangen und sollen Konflikte auf konservative Weise gebannt werden. In diesem Prozess der Entsubjektivierung sind wir dann aber wieder beim alten Ritus und seiner Funktion angelangt: den Menschen die eigene Entscheidung abzunehmen.

Dass der Humanistische Verband sich damit nicht zufrieden geben kann resultiert aus seinem Selbstverständnis. Die Menschenrechte gehen von dem Recht und der Pflicht des Menschen aus, sein Leben selbst zu gestalten. Selbstbestimmung im Humanismus widerspricht jeglicher Ritualisierung. Humanistinnen und Humanisten haben die Aufgabe, Rituale verstehen zu lernen, als mehr oder weniger hilfreiche Versuche von Menschen, ihre Konflikte zu bannen und ihre Ängste auszudrücken. Rituale können aufgeklärt werden! Sie müssen übersetzt werden in nicht zu Ende gebrachte Spannungen, Ängste und Wünsche von realen Menschen. Erst dann können die Rituale absterben und aufhören, eine Eigenmacht zu entfalten – auch gegen diejenigen, die sie einmal eingesetzt haben.

Dass die Humanistischen Verbände in gesellschaftlichen Krisensituationen noch keine zureichenden Alternativen zu den Kirchen haben, muss uns ein Problem werden. Allerdings können wir auch selbstbewusst auf die Geschichte der Aufklärung zurückblicken, die sich bis in die kirchliche Symbolisierung ausge-

1 René Girard: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. München 2002.

2 Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band IV, hg. von H. Cancik u.a., Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S.442f.

wirkt hat – insbesondere nach dem zweiten Vatikanischen Konzil 1962: Selbst der Gottesdienst in Erfurt ist von dieser Weltlichkeit

durchdrungen gewesen und der religiöse Ritualbedarf muss heute auch in den Kirchen um sein Überleben kämpfen.

Aufsätze zum Thema

Norbert Fischer

Zur Geschichte weltlicher Bestattungskultur

Ein Sozialistenfriedhof

Der Friedhof Berlin-Friedrichsfelde wird als „Sozialistenfriedhof“ bezeichnet. Dieser wurde im späten 19. Jahrhundert – genauer gesagt: 1881 – eröffnet und war ursprünglich ein außerhalb der Stadtgrenzen gelegener Armenfriedhof. Rasch wurde Friedrichsfelde zu einem bevorzugten Ort für zunächst sozialdemokratische, später auch sozialistische und kommunistische Bestattungsfeiern. Damit bildete er gesellschaftlich-politisch einen Gegenpol zu den altehrwürdigen kirchlichen Friedhöfen in Berlin mit ihren teilweise monströsen Grabstätten des Bürgertums. Friedrichsfelde wurde zugleich zum Schauplatz vieler nicht-kirchlicher, weltlicher Trauerfeiern – unserem eigentlichen Thema.¹

Dieser „Sozialistenfriedhof“ wird uns später noch einmal beschäftigen. Zuvor möchte ich einige Stationen in der Geschichte der weltlichen Bestattungskultur skizzieren.

Zur Entwicklung der Bestattungskultur in der Neuzeit

Blickt man auf die christlich-abendländische Tradition, so gehörten Tod und Bestattung jahrhundertlang zur Domäne der Kirchen. Bis in die Neuzeit hinein waren die Muster der

Trauerkultur vom christlichen Glauben und kirchlichen Institutionen geprägt. Das Christentum hatte die Toten bekanntlich in das Zentrum der Städte geholt, weil es der christliche Glaube erstrebenswert erscheinen ließ, bei den Reliquien bestattet zu werden. So waren Kirche und Kirchhof zum klassischen Ort christlicher Bestattung geworden – entweder als privilegierte Grabstätte im oder direkt am Gotteshaus, zumindest aber auf dem umliegenden Kirchhof.²

Neben den Kirchen gab es weitere Formen einer wohlorganisierten, immer noch christlich geprägten Totenfürsorge. Auf dem Land spielten dörflichen Gemeinschaften und Nachbarschaften eine zentrale Rolle. Zünfte entwickelten für ihre Mitglieder spezifische Rituale und Symbole, die weit bis ins 19. Jahrhundert hinein Bestattung und Trauer prägten (diese Traditionslinien wurden, wie wir noch sehen werden, später von der Arbeiterbewegung aufgegriffen). Wie die Zünfte, so richteten auch sogenannte Sterbekassen häufig Gemeinschaftsgrabstätten ein und prägten damit Bestattung und Trauer. Innerhalb der katholischen Kirche kümmerten sich die Bruderschaften in besonderer Weise um Tod und Bestattung. Bis Anfang des 19. Jahrhunderts bildeten diese Bruderschaften ein regelrechtes Massenphänomen – wenigstens in katholischen Regionen.³ Aber bereits zur Zeit der Kirchenspaltung, also

¹ Jochim Hoffmann: Ein Jahrhundert deutscher Sozialistenfriedhof. In: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 43(2001) 3, S.5-38. – Anm. d. Red.: Vgl. humanismus aktuell, H. 10, S.121.

² Als knapper Abriss zum historischen Wandel der Bestattungskultur vgl. Norbert Fischer: Geschichte des Todes in der Neuzeit. Erfurt 2001 (dort auch weiterführende Literaturhinweise). – Anm. d. Red.: Vgl. humanismus aktuell, H. 10, S.115.

³ Ernst Vesper: Die Sterbekassen in alter und neuer Zeit. Berlin 1966. – Barbara Leisner: Das Gemeinschaftsgrab. Tradition und Wandel einer Bestattungsart. In: Ohlsdorf – Zeitschrift für

zur Reformationszeit, begannen in Deutschland strukturelle Wandlungsprozesse, die sich in den folgenden Jahrhunderten, in der Zeit der Aufklärung und dann vor allem im 19. und 20. Jahrhundert, verstärken sollten. Es waren Entwicklungen, die mit Stichwörtern wie „Individualisierung“, „Technisierung“ und eben „Säkularisierung“ charakterisiert werden können und einen „modernen“ Umgang mit dem Tod begründeten. Sie brachten vor allem in den Städten neue Orte der Trauer hervor: außerstädtische Friedhöfe, Leichenhallen, Krematorien.

Damit verbunden war ein allgemeiner gesellschaftlicher Säkularisierungs-, also Verweltlichungsprozess. Gerade im Zuge von Technisierung und Industrialisierung schwanden christliche Traditionen immer mehr. Liturgische Elemente wurden zu bloßen Versatzstücken, eingebaut in zunehmend bürokratisierte und technisierte Abläufe. Nicht mehr das christliche Gotteshaus, sondern die kommunalen Leichenhallen und Krematorien waren die gesellschaftlichen Orte der Trauer.

Auch die Organisation der Bestattung entglitt den Kirchen. Sie unterlag seit dem späten 19. Jahrhundert einem Professionalisierungsprozess. Privatwirtschaftliche Bestattungsunternehmen entwickelten sich zur entscheidenden Instanz im Umfeld der Beisetzung. Hervorgegangen vor allem aus Schreiner- und Fuhrbetrieben, die Bestattungen zuvor als Nebengeschäft besorgt hatten, entstanden etwa ab 1870 die ersten privaten Unternehmen. Die Industrialisierung der Sargherstellung, immer zeitaufwendigere und kostenintensivere Leichentransporte

und die wachsende Nachfrage nach weiteren Dienstleistungen spielten bei der Entfaltung des neuen Gewerbezweiges eine Rolle. Neben der rein logistischen Abwicklung übernahmen die Bestatter allmählich auch zeremonielle Funktionen, die zuvor von anderen gesellschaftlichen Gruppen – vor allem den Kirchen – ausgeübt worden waren. In einigen Städten, wie Kassel, war eine privatwirtschaftliche Tätigkeit auf diesem Gebiet allerdings untersagt; die Aufgaben wurden dort, wie schon seit längerem in München, seitens der Kommune wahrgenommen. So bildeten auch die Professionalisierung des Bestattungswesens und das Aufkommen privatwirtschaftlicher Unternehmer einen wichtigen Faktor der allgemeinen Säkularisierung im Bestattungswesen.⁴

Freidenkertum, Arbeiterbewegung und Feuerbestattung: Ausdrucksformen weltlicher Bestattungskultur

Jenseits dieser allgemeinen Säkularisierungstendenzen, die sich ja in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen bemerkbar machten, gab es auch Entwicklungen, die auf eine dezidiert anti-kirchliche, also im engeren Sinn „weltliche“ Bestattungskultur zielten. Den Anfang bildeten – abgesehen von verstreuten Sonderfällen, etwa im Umfeld von Aufklärung und Französischer Revolution – freigeistige bzw. -denkerische Bewegungen, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland entstanden. Sie strebten eine unabhängig vom christlichen Glauben begründete, naturwissen-

Trauerkultur Nr. 69, Hamburg 2000, S.5-14; Gerhard Hölzle: Der gute Tod – Vom Sterben und Tod in Bruderschaften der Diözese Augsburgs und Altbaierns. Augsburg 1999. – Ludwig Remling: Bruderschaften in Franken. Kirchen- und Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen. Würzburg 1986.

⁴ Gisela Schiller: Der organisierte Tod. Beobachtungen zum modernen Bestattungsgewerbe. Düsseldorf 1991, S.25–27. – Als lokales Beispiel zur Geschichte eines Flensburger Bestattungsunternehmens vgl. Petra Südmeyer: Hundert Jahre Bestattungsunternehmen Friedrich Berg 1894–1994. Flensburg 1994. – Vgl. Carl Brunner: Das Beerdigungswesen in der Residenzstadt Cassel. Versuch einer Darstellung auf Grund der städtischen Akten. Kassel 1905. – Christine Rädlinger: Der verwaltete Tod. Eine Entwicklungsgeschichte des Münchner Bestattungswesens. München 1996.

⁵ Zur Geschichte weltlicher Bestattungen vgl. Jane Redlin: Weltliche Bestattungen in Deutschland. In: „Kein Jenseits ist,

schaftlich bestimmte Sicht auf Leben und Tod an. Bis heute zeugt etwa der Friedhof der Berliner Freireligiösen Gemeinde an der Pappelallee (Prenzlauer Berg) von dieser Bewegung – auf diesem 1840 eröffneten Begräbnisplatz wurden auch einige Persönlichkeiten der frühen Berliner Sozialdemokratie beigesetzt, u.a. Wilhelm Hasenclever.⁵

Vor allem aber brachte die sich massiv entfaltende Arbeiterbewegung die Kirchen in die gesellschaftliche Defensive.⁶ Die Sozialdemokratie nutzte beispielsweise Bestattung und Trauer, um Bismarcks Sozialistengesetz zu unterlaufen, das ihre Arbeit zwischen 1878 und 1890 massiv einschränkte. Sozialdemokratische Trauerzüge waren durch eine Vielzahl roter Bänder, Schleifen und Blumen geprägt. Noch die Bestattung von August Bebel, des langjährigen Führers der deutschen Sozialdemokratie, im Jahr 1913 bot reiches Anschauungsmaterial – sie wurde zur Manifestation einer politisch und gesellschaftlich immer noch diskriminierten Partei und gestalteten sich zu einer „Symphonie in rot“ (wie es in der Parteipresse hieß).⁷

Auch der eingangs erwähnte „Sozialistenfriedhof“ in Berlin-Friedrichsfelde spielte für die Bestattungskultur der Arbeiterbewegung eine herausragende Rolle. Als im August des Jahres 1900 Wilhelm Liebknecht dort beigesetzt wurde, gab es einen von Zehntausenden von Menschen umrahmten fünfstündigen Trauerzug. August Bebel, Paul Singer, Viktor Adler und andere Sozialdemokraten sprachen in der Leichenhalle des Friedhofs. Später wurden auch Singer selbst, Hugo Haase, Emma Ihrer, Ignaz Auer, Carl Legien

und andere hier beigesetzt. Bezeichnenderweise gab es auf dem Friedhof Friedrichsfelde keine jener Heldengedenk- oder Kriegerdenkmäler, wie sie von anderen, christlich-bürgerlichen Friedhöfen bekannt waren. Stattdessen wurde 1926 auf Friedrichsfelde ein von dem Architekten und späteren Bauhaus-Direktor Ludwig Mies van der Rohe geschaffenes Revolutionsdenkmal eingeweiht (das kaum zehn Jahre später von den Nationalsozialisten wieder zerstört wurde ...). So zeigt der Friedhof Friedrichsfelde – wie kein anderer – eine von der Arbeiterbewegung geprägte, weltliche Bestattungs- und Gedenkkultur.⁸

Die Feuerbestattungskassen

Sowohl die Arbeiterbewegung als auch die freigeistigen Vereinigungen unterstützten im allgemeinen die Feuerbestattung. Da die christlichen Kirchen die Feuerbestattung weitgehend ablehnten, waren viele Trauerfeiern in den Krematorien weltlich. Gerade die ideelle und organisatorische Verbindung von Feuerbestattung, Freidenkertum und Arbeiterbewegung verschaffte den Krematorien – und damit weltlichen Trauerfeiern – nach dem ersten Weltkrieg erheblichen weiteren Zulauf aus den unteren Sozialschichten. Bestattungen waren für die breite Masse in den wirtschaftlichen Krisenzeiten der Weimarer Republik ein erheblicher Kostenfaktor. Hier boten die im Umfeld von Freidenkertum und Arbeiterbewegung gegründeten Feuerbestattungskassen Abhilfe.⁹

Bereits 1904 war aus der Berliner Freireligiösen

kein Aufersteh'n“, Freireligiöse in der Berliner Kulturgeschichte, Berlin 1998, S.109-121. – Anm. d. Red.: Vgl. auch den Beitrag der Autorin in diesem Heft.

⁶ Jochen-Christoph Kaiser: Arbeiterbewegung und Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. Stuttgart 1981.

⁷ Norbert Fischer: Kulturelle Tradition und politische Macht. Ein Diskurs über die Trauer- und Bestattungszeremonien beim Tod von August Bebel. In: Festschrift für Gabriele Montaldi, hg. von d. Hamburger Festschriftgruppe, Hamburg 1988, S.89-123.

⁸ Dieser Absatz beruht auf Hoffmann: Ein Jahrhundert.

⁹ Über den Zusammenhang von Freireligiösen und Feuerbestattung vgl. Manfred Isemeyer: Freireligiöse und Feuerbestattung. In: „Kein Jenseits ist, kein Aufersteh'n“, S. 72-90.

¹⁰ Walther G. Oschilewski: Vereint nur sind die Schwachen mächtig. Zum 50. Gründungstag des Versicherungsvereins auf Gegenseitigkeit „Volks-Feuerbestattung“. Berlin 1963, S.58ff.

Gemeinde heraus der Sparverein für Freidenker zur Ausführung der Feuerbestattung gegründet. Zu seinen Vorstandsmitgliedern gehörte auch ein bekannter sozialdemokratischer Stadtverordneter. Seine zunächst wenigen Mitglieder (1910: 39; 1914: 770) betrachteten die Einäscherung als eine betont atheistisch-egalitäre Bestattungsform.

Dieser Verein entwickelte sich nach dem ersten Weltkrieg zu eine der wichtigsten Organisationen, die auf eine Popularisierung der Feuerbestattung in den Arbeiterschichten zielten. Dies galt auch für die aus gewerkschaftlichen Kreisen heraus 1913 gegründete Volks-Feuerbestattung V.V.a.G. (V.V.a.G. = Versicherungsverein auf Gegenseitigkeit; ursprünglich hieß er Volks-Feuerbestattungsverein Groß-Berlin V.V.a.G.). Beide Vereinigungen bildeten Feuerbestattungskassen und zählten in ihren Glanzzeiten jeweils mehrere hunderttausend Mitglieder.

Die Volks-Feuerbestattung nahm anfangs nur freigewerkschaftliche Mitglieder auf. Zahlstellen befanden sich in gewerkschaftsnahen Gastwirtschaften. Die Bestattung erfolgte zunächst über gewerkschaftsnahe Bestattungsunternehmer.¹⁰

Angesichts der sozialen und wirtschaftlichen Not nach dem ersten Weltkrieg stieg die Mitgliederzahl rasch an: 1920 auf 49 543, 1921 auf 89 895 und 1922 auf 153 628 Mitglieder. Ab 1921 wurden die Bestattungen in Eigenregie auf gemeinwirtschaftlicher Basis durchgeführt – mit eigenem Fuhrpark, Sägewerk und Schreinerei für die Sargherstellung. 1922 gab man die Beschränkung auf Groß-Berlin auf und nannte sich in Volks-Feuerbestattungs-Verein V.V.a.G. um. Geschäftsstellen entstanden in vielen deutschen Städten, so dass die Volks-Feuerbestattung Ende 1925 rund 600.000 Mitglieder zählte. Die Dienstleistungen bestanden in der Übernahme der Kosten für gesangsmäßige bzw. musikalische Untermalung der Trau-

erfeier sowie die Mitwirkung eines Geistlichen oder weltlichen Trauerredners (Sprechers).¹¹

Auf dem Weg zur Gegenwart

Wie die Arbeiterbewegung, so wurden auch die freigeistigen Organisationen vom nationalsozialistischen Regime zerschlagen. Nach dem zweiten Weltkrieg gab es zwar in beiden deutschen Staaten Ansätze zur Wiederbelebung, die jedoch nie an die Bedeutung der Weimarer Zeit anknüpfen konnte. Gleichwohl blieb der Trend zur weltlichen Bestattung ungebrochen. Im Staatssozialismus der DDR wurde er offiziell gefördert. 77,5 Prozent der Bestattungen in Ost-Berlin waren beispielsweise im Jahre 1976 nicht-kirchlich.

Im Mittelpunkt dieser weltlichen Trauerfeiern stand – wie auch allgemein bei nicht-kirchlichen Bestattungen – der Trauerredner mit seiner Rede (die in der DDR „... eine Würdigung des Verstorbenen und seine Kennzeichnung als Mitglied der sozialistischen Gesellschaft einschloß“¹²). Dabei profilierten sich einzelne Redner, so dass sie nach dem Zusammenbruch der DDR als weltliche Trauerredner selbstständig tätig werden konnten.

War es in der DDR der staatlich verordnete Sozialismus, der die kirchlichen Zeremonien zurückdrängte, so sorgte in der Bundesrepublik der allgemeine Trend zur Säkularisierung für einen Aufschwung nichtkirchlicher Trauerfeiern. Vor allem in Großstädten sind heutzutage weltliche Bestattungen längst nichts Ungewöhnliches mehr und machen teilweise mehr als die Hälfte aller Trauerfeiern aus. Dies verhalf nichtkirchlichen Trauerrednern zu einem enormen Aufschwung, was sich auch in neuen Verbandsgründungen niederschlug. Abgesehen von lokalen Organisationen sind beispielsweise zu nennen der 1990 gegründete Fachverband für weltliche Bestattungs- und Trauerkul-

¹¹ Oschilewski: Vereint, S.63-66.

¹² Redlin: Weltliche Bestattungen, S.118f.

tur e.V. sowie die 1996 gegründete Bundesarbeitsgemeinschaft Trauerfeier e.V., die allgemein nichtkirchliche Trauerredner vertritt.

Wo auch immer die Entwicklung hinführen wird – es scheint, als würden die bisherigen Schauplätze von Tod, Trauer und Erinnerung ihre Bedeutung künftig verlieren. Das immer häufigere anonyme Rasengrab einerseits, die digitalen Gedenkseiten im Internet andererseits sind zum sepulkralen Ausdruck der post-industriell-mobilen Gesellschaft geworden. Neue Orte der Trauer entstehen, die abseits der bisherigen liegen – auch die kleinen, blumengeschmückten Holzkreuze am Rand der Autostraßen gehören dazu. Immerhin belegen sie, dass die immer wieder laut werdenden kulturkritischen Klagen über die gesellschaftliche Verdrängung von Tod und Trauer vielleicht doch verfehlt sind.

Jedenfalls scheint mir diese „Individualisierung“ der Bestattungs- und Trauerkultur der bislang letzte Schritt in der Geschichte der Verweltlichung. Gerade in Großstädten verlassen immer mehr Menschen den festen Rahmen christlicher Traditionen und Zeremonien und suchen sich neue, häufig selbstbestimmte Ausdrucksformen der Trauerkultur. Ein wichti-

ger Katalysator dieser Entwicklung ist übrigen die AIDS-Szene gewesen, gerade in Städten wie Berlin.

Kommen wir zum Schluss: Offenbar ist das gesellschaftliche Bedürfnis, dem Tod etwas entgegenzusetzen, stärker als der aktuelle Trend zur namen- und zeichenlosen Rasenbestattung zunächst vermuten lässt. Aber es sind heutzutage nicht mehr die überlieferten Muster, die den Umgang mit den Toten prägen. In den neuen, verweltlichten Ausdrucksformen zeigt sich auch ein soziales und humanes Kapital, das sich als widerständig erweist gegenüber einer allzu eingeschliffenen, allzu funktionalen Routine, wie sie die Bestattungskultur jahrzehntelang beherrschte. Dies eröffnet zu Beginn des 21. Jahrhunderts – so denke ich – auch den Formen weltlicher Bestattungs- und Trauerkultur ein neues, vielfältiges Spektrum und weitere Horizonte.

Hans Georg Büchner

Berliner Friedhofsordnung im Spannungsfeld zwischen Text und Gebrauch

Das Thema wird im Folgenden aus der Sicht der, wie es in Berlin heißt, Hauptverwaltung betrachtet. Ich beginne aus diesem Grunde mit einer sehr kurzen historischen Darstellung.

Die Ausgangssituation
im Friedhofswesen Berlins nach der Vereinigung der Stadt

Die Rechtslage

Nach der Vereinigung der Stadt wurde gemäß Einigungsvertrag das West-Berliner Landesrecht das Recht des vereinten Berlins. In Berlin gab es zu dieser Zeit neben dem heute immer noch geltenden Gesetz über das Leichen- und Bestattungswesen (Bestattungsgesetz) aus dem Jahre 1973 ein Friedhofsgesetz für die landeseigenen Friedhöfe aus dem Jahre 1976 und eines für die nichtlandeseigenen Friedhöfe aus dem Jahre 1970. Für die landeseigenen Friedhöfe gab es wiederum eine Ausführungsvorschrift (AV-FriedG) aus dem Jahre 1988, eine Verordnung über die Gestaltung von Grabmälern auf den landeseigenen Friedhöfen Berlins (Grabmalordnung) aus dem Jahre 1966 sowie eine bis heute geltende Gebührenordnung aus dem Jahre 1957 mit der letzten – neunzehnten – Änderung aus dem Jahre 1998.

Das Friedhofsgesetz für die landeseigenen Friedhöfe war eine umfängliche Mischung aus Gesetz und Friedhofsordnung, das für die nichtlandeseigenen Friedhöfe bestand dahingehend aus nur vier kurzen Paragraphen.

Eine zuweilen sehr restriktive Auslegung der Grabmalordnung – z.B. das Verbot der photographischen Abbildung eines Toten auf einem Grabmal – führte zu Anfragen aus dem „parlamentarischen Raum“ nach Sinn und Zweck dieser Eingriffe in die persönliche Freiheit Hinterbliebener –, verbunden mit der Aufforde-

rung zur Änderung der Grabmalordnung.

Eine Analyse der vorgenannten Vorschriften ergab dann allerdings, dass Text und Gebrauch, besser zeitgemäße Erfordernisse, mittlerweile deutlich auseinander drifteten. Auch hatte neuere Rechtsprechung die Rechte der Friedhofsnutzer deutlich gestärkt. Wir, dies bedeutet die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Friedhofswesen, entschlossen uns daher zur grundsätzlichen Neugestaltung des Berliner Friedhofsrechtes und daraus abgeleiteter Ordnungen für die landeseigenen Friedhöfe Berlins. Bei dieser Arbeit kam uns zu Gute, dass wir alle Neulinge auf diesem speziellen Arbeitsgebiet und daher sehr unbefangen waren.

Das Bestattungsverhalten

Neben den Anforderungen an das Friedhofsrecht hatte sich im Laufe der Lebensjahre des Friedhofsgesetzes auch das Bestattungsverhalten der Berliner – zumal durch den „Zuwachs“ des Ost-Berliner Bevölkerungsteiles – gewandelt. Die Mortalität sank von 12,2 Promille im Jahre 1992 auf 11,3 Promille 1995 und hat gegenwärtig das für Großstätte übliche Niveau von etwa zehn Promille erreicht. Der Ausländeranteil lag 1995 bei über 12 Prozent an der Gesamtbevölkerung Berlins.

Der Anteil der Feuerbestattungen nahm und nimmt immer noch zu und hat mittlerweile die 75-Prozent-Marke erreicht. Der Anteil der Bestattungen in Urnengemeinschaftsanlagen (UGA), allgemein fälschlich als „anonyme Bestattung“ bezeichnet, wird derzeit für etwa ein Drittel aller Bestattungen gewählt.

Diese Entwicklung war durchaus im Sinne des Friedhofsgesetzes aus dem Jahre 1976. Dieses Gesetz war unter dem sehr nachhaltigen Eindruck der katastrophalen Ereignisse im Winter 1969/70 geschaffen worden und sollte verhindern, dass es nochmals zu einem Bestat-

tungsnotstand im eingemauerten West-Berlin kommt. Dem diene die Reduzierung der Mindestruhezeit um zwanzig Prozent auf zwanzig Jahre, die Möglichkeit der Mehrfachbelegung von Grabstätten, der Tiefenbegräbnisse und die Einführung der Urngemeinschaftsanlagen. Rechtliche Hürden hinsichtlich der Entscheidung Angehöriger für eine Feuerbestattung ihres Verstorbenen wurden abgeschafft.

Die eher rückläufige Bevölkerungsentwicklung des letzten Jahrzehntes, der Rückgang der Mortalität und das gewandelte Bestattungsverhalten führten dazu, dass aus einem eklatanten Friedhofsflächenmangel ein ebenso eklatanter Flächenüberschuss – bezogen auf die Gesamtstadt – wurde.

Insbesondere Steinmetze und Friedhofsgärtner beklagen – wie leicht erklärbar – die Zunahme der Bestattungen in Urngemeinschaftsanlagen und sprechen von kulturellem Verfall. Ich bin, obwohl durchaus in der Lage, den dieser Aussage zu Grunde liegenden Gedankengängen zu folgen, nicht der Auffassung, dass dies grundsätzlich ein Verfall ist. Richtiger ist es sicherlich von einem Wertewandel und einer kulturellen Entwicklung zu sprechen.

Das eigene Grab für Jedermann ist eine Erscheinung, die es erst seit dem 19. Jahrhundert gibt. Mozart und Schiller hatten, wie Sie wissen, kein eigenes Grab erhalten. Zum Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts feierte die Selbstdarstellung der vermögenden Bürger auf den Friedhöfen wahre Feste. Die noch verbliebenen Wandgräber, Mausoleen und „Hochmutsalleen“ zeugen von der Bedeutung, die im Selbstverständnis der Zeit dem Friedhof und dem Grab zugemessen wurden. Diese Grabmale zieren heute jeden Friedhof, belasten ihn aber mit erheblichem Erhaltungsaufwand.

Die Reaktion der Friedhofsreformer auf diese vermeintliche Unkultur führte zu den Grabmalordnungen, die uns, insbesondere in den Großstätten, die Trostlosigkeit viel zu vieler Grabfelder und mancher Friedhöfe einbrachte. Kultur ist nicht zu verordnen und der Friedhof ist am Ende Ausdruck der in einer Gesellschaft gelebten Kultur. Vom modernen Arbeitnehmer

wird allenthalben Mobilität erwartet, wofür der heute dominierende Ein-Personen-Haushalt oder auch die Kleinfamilie gute Voraussetzungen schaffen. Das Familiengrab vereinbart sich jedoch offensichtlich nicht mehr mit dem geforderten Lebensstil. Die am Heimatort verbleibenden Vorfahren wollen niemandem zur Last fallen und wählen die grüne Wiese ...

Verbunden mit der Überalterung der Bevölkerung ist dies eine – und ich vermute – wesentliche Ursache für die beklagte Entwicklung. Im Übrigen kann man außerhalb der Friedhöfe, z.B. an brandenburgischen Landstraßen in zunehmendem Maße „Denkmale“ für dort verunglückte Verkehrsteilnehmer finden. Vornehmlich wird dafür das Kreuz gewählt und dies unabhängig von weltanschaulichen Präferenzen. Ein neues Friedhofsrecht sollte all diese Entwicklungen zumindest berücksichtigen.

Der dramatische Rückgang der Sterbezahlen von über 60.000 im Jahre 1969 auf jetzt etwa 34.000 pro Jahr führt natürlich zu einem verschärften Wettbewerb im Bestattungswesen, verbunden mit erheblichen Auswirkungen auf die Friedhöfe und deren Wirtschaftlichkeit.

Das Gesetz über die landeseigenen und nichtlandeseigenen Friedhöfe Berlins (Friedhofsgesetz) vom
1. November 1995

Mit dem Friedhofsgesetz von 1995 wurde eine einheitliche Rechtsgrundlage für alle Friedhöfe – d.h. landeseigene und nichtlandeseigene – in Berlin geschaffen. Der Entwurf wurde mit den hier relevanten Friedhofsträgern, Verbänden und Innungen ausführlich diskutiert und nach Anhörung und Beratung im zuständigen Abgeordnetenhausausschuss vom Parlament beschlossen. Es trat zum Jahresende 1995 in Kraft.

Im Folgenden seien hier einige der wesentlichen Neuerungen genannt: In der Zweckbestimmung des Gesetzes werden öffentliche Friedhöfe ausdrücklich als kulturelle Einrichtungen definiert, auch wird ihre Eigenschaft als Grünanlage mit besonderer Zweckbestim-

mung und Bedeutung für das städtische Grün-system und die besinnliche Erholung der Bevölkerung hervorgehoben. Dass dies durchaus nicht selbstverständlich ist, zeigt sich in dem erst kürzlich neu gefassten Brandenburgischen Friedhofs- und Bestattungsgesetz, das kulturelle Ansprüche nicht stellt und im Prinzip ausschließlich auf die hergebrachte Gebührenanstalt Friedhof abstellt.

Der multi-kulturellen Situation Berlins entspricht das Berliner Friedhofsgesetz, in dem die Möglichkeit geschaffen wurde, dass neben Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, auch gemeinnützige Religionsgesellschaften, die diesen Status nicht haben, unter bestimmten Bedingungen mit dem hoheitlichen Bestattungsrecht beleihen zu können. Allerdings wurde davon bisher praktisch kein Gebrauch gemacht.

Der mit rund 190 für die Bestattung geöffneten Friedhöfen gegenüber anderen Großstädten besonderen Friedhofslandschaft Berlins und der dramatische Rückgang des Friedhofsflächenbedarfes einerseits und der Bedeutung der Friedhöfe für die Stadt über ihre Bestattungsfunktion hinaus andererseits führte zum Auftrag an unsere Verwaltung einen Friedhofsentwicklungsplan unter Beteiligung der Friedhofsträger und der Kultusverwaltung aufzustellen und dem Abgeordnetenhaus zur Kenntnis zu geben.

Das Parlament hat in diesem Zusammenhang beschlossen, dass nach Schließung und Aufhebung grundsätzlich als Folgenutzung Grünfläche vorzusehen ist. Da im Weiteren zwischen Schließung und Aufhebung eines Friedhofes aus Gründen der Pietät mindestens dreißig Jahre liegen müssen, ist die Finanzierung notwendiger Schließung – in diesen dreißig Jahren fallen permanent Kosten für Straßenreinigung, Verkehrssicherung usw. an, denen keine Einnahmen gegenüber stehen – ein an Bedeutung zunehmendes jedoch unter

den Haushaltsbedingungen Berlins nur schwer lösbares Problem.

Neu im Gesetz ist auch ein Abschnitt, der sich mit dem Umwelt- und Naturschutz befasst. Ein besonderes Anliegen sind dabei Abfallvermeidung und Abfallverwertung sowie der Ressourcenschutz. Die sich daraus ergebenden Einschränkungen insbesondere bei der Trauerfloristik werden bisher jedoch nur ungenügend beachtet und durch die Friedhofsverwaltungen durchgesetzt. Es gibt neuerdings bis hinein ins Abgeordnetenhaus Stimmen, die dies als unzulässigen, überflüssigen und bürokratischen Eingriff in die Rechte mündiger Bürger bezeichnen.

Wenn man sich in dieser Angelegenheit äußert, muss man allerdings wissen, dass die Kosten, die Friedhofsverwaltungen allein durch die Abfallentsorgung entstehen, von Kennern außerhalb der Verwaltung auf etwa 1.000 Euro im Jahr und je Hektar Friedhofsfläche geschätzt werden.¹ Der Anteil der nichtkompostierbaren Bestandteile an diesen Abfällen ist insbesondere auf größeren Friedhöfen nach wie vor erheblich. Wir sind daher der Auffassung, dass die Anforderungen des Gesetzes nicht überflüssig sind, sondern von allen am Bestattungswesen Beteiligten endlich offensiv durchgesetzt werden sollten.

Bei der Neufassung wurde die Möglichkeit, Urnen auf Wunsch der Nutzungsberechtigten auszugraben und an anderer Stelle wieder beizusetzen, der dabei verletzten Totenruhe wegen sehr kontrovers diskutiert. Letztlich wurde diese Möglichkeit belassen. Ausschlaggebend für dieses Belassen war, dass Hinterbliebene die Tragweite einer von Dritten geförderten Entscheidung zur UGA zu häufig erst lange nach der Beisetzung erkennen und der gestörte Seelenfrieden der Trauernden erst nach Einrichtung eines eigenen Grabes für den Toten und damit eines genau definierten Ortes für die eigene Trauer und das Gedenken gefunden wird. Derartige Fehlentscheidungen mit

¹ So die mündliche Auskunft von Frau Marion Hasper (Geschäftsführerin der Gesellschaft für innovative Umwelttechnik Management Ende 2000. Die Firma UmTech befasst sich seit einigen Jahren im Auftrag unserer Senatsverwaltung mit dem Abfall-Anfall auf Berliner Friedhöfen.

ihren – auch kostspieligen – Konsequenzen zu vermeiden, ist nach unserer Auffassung eine weitere bisher unzureichend gelöste Aufgabe auch der hier versammelten Fachleute.

Das Gesetz gibt den Friedhofsträgern auf, Verwaltung und Benutzung der Friedhöfe durch Friedhofsordnungen oder Vergleichbares zu regeln. Für die landeseigenen Friedhöfe obliegt dies unserer Verwaltung. Das Gesetz nennt all die Sachverhalte, die durch die Ordnungen zu regeln sind.

Die Verordnung über die Verwaltung und Benutzung der landeseigenen Friedhöfe Berlins (Friedhofsordnung) vom 19. November 1997

Dem gesetzlichen Auftrag genügend, wurde insbesondere 1996 und 1997 eine neue Friedhofsordnung für die landeseigenen Friedhöfe erarbeitet und nach umfänglicher Diskussion mit den Friedhofsverwaltungen, Verbänden und Innungen dann durch den Senator für Stadtentwicklung erlassen.

Bei der Gestaltung der Friedhofsordnung hatten wir uns zuerst die Frage zu stellen, was bedarf – ausgehend von der Vorgabe des Friedhofsgesetzes – unbedingt einer Regelung. Wie bei allen vernünftigen gesellschaftlichen Konventionen war es notwendig den reibungslosen Betrieb des Friedhofes zu sichern, die Rechte und Pflichten der Nutzungsberechtigten zu definieren und insgesamt Voraussetzungen dafür zu schaffen bzw. zu sichern, dass die Bezirksämter mit den Friedhöfen den kulturellen Auftrag der würdigen Bestattung Verstorbener und der Ehrung der Toten und ihres Andenkens erfüllen können.

Obwohl wir davon ausgingen, möglichst wenig Restriktionen in die Ordnung aufzunehmen, war es notwendig, bestimmte Verbote auszusprechen und als Ordnungswidrigkeiten zu definieren. Sicherlich klaffen dort bei bestimmten Verboten der Anspruch des Textes und der Gebrauch deutlich auseinander. Dies reicht erfahrungsgemäß vom Fahrradfahren durch den Friedhof über die Hundemitnahme bis zum Pflanzendiebstahl. Auch die

Abfallvermeidung gehört, wie zuvor schon erwähnt, zu den häufig übertretenen Geboten.

Unter Berücksichtigung der Erfahrungen aus anderen Städten der Bundesrepublik wurde die Zulassung Gewerbetreibender auf den Friedhöfen deutlicher gefasst. Eine Zulassung benötigen jetzt alle dort gewerblich Tätigen, soweit durch ihr Handeln materielle Veränderungen auf dem Friedhof und seinen Einrichtungen beabsichtigt oder möglich sind. Ausgenommen davon ist die Anlieferung von Särgen. Hier gibt es immer wieder Anfragen, die u.E. auf ungenügender Rechtskenntnis beruhen.

Neu gefasst wurden auch die Bestimmungen zu den Nutzungsrechten. Ausdrücklich kann ein gemeinnütziger Verein Nutzungsberechtigter an einer Grabstätte werden, wobei dies auf die wiedereingeführten Familiengrabstätten beschränkt wurde. Die weiteren Regelungen schließen allerdings eine gewerbliche Nutzung der so erworbenen Nutzungsrechte aus.

Zur Vermeidung von Fehlentscheidungen seitens der Hinterbliebenen bei der Grabstättenwahl hat nach dem Wortlaut der Ordnung, der Vergabe des Nutzungsrechtes in der Regel eine persönliche Beratung des Antragstellers durch die Friedhofsverwaltung vorauszugehen. Mir liegen konkrete quantitative Angaben zu diesem Problem nicht vor, dennoch gehe ich davon aus, dass hier Text und Gebrauch nicht deckungsgleich sind. Die Gründe dafür reichen von der unterschiedlichen Interessenlage der an der Bestattung Beteiligten bis zu Personalproblemen in den Friedhofsverwaltungen. Dennoch sollte diesem Anspruch auf Beratung künftiger Nutzungsberechtigter im Sinne der Ordnung, der Beförderung der Friedhofskultur und zum Schutze der Trauernden entsprochen werden.

Hinsichtlich der Grabfelder und Grabstätten ist den o.g. Urteilen Rechnung getragen worden. Es ist jedem künftigen Nutzungsberechtigten anheim gestellt, ob das Grab in einem Grabfeld mit bestimmten Gestaltungsregeln – z.B. hinsichtlich der Materialien, der Stellung der Grabmale oder der Bepflanzung – liegen oder nur allgemeinen Gestaltungsvorschriften

hinsichtlich Verkehrssicherheit, Würde des Ortes und eines pietätvollen Erscheinungsbildes unterliegen soll. Dies, wie oben ausgeführt, war der eigentliche Ausgangspunkt unseres Vorhabens der Neugestaltung des Friedhofsrechtes. Der Text ist dem Gebrauch entsprechend gefasst worden. Trotzdem wird von offensichtlich interessierter Seite der Öffentlichkeit immer wieder eingeredet, dass auf den Friedhöfen hinsichtlich der Grabgestaltung unendlich viel verboten sei, was, wie nachzulesen ist, offensichtlich nicht stimmt.

Die Wiedereinführung einer als Familiengrabstätte bezeichneten Grabart, die größere Grabmale ermöglichen soll oder auch als Bestattungsort von Gemeinschaften dienen kann, soll bewirken, dass das gestalterische Niveau und die Grabmalkunst wie die gärtnerische Gestaltung gefördert und zu gewissen Höhepunkten gebracht wird.

Defizite sehen wir insbesondere hinsichtlich der Gestaltung der Reihengräber und hier insbesondere der Urnenreihengräber. Das von der Friedhofstreuhand der Friedhofsgärtner und dem Bezirksamt Reinickendorf betriebene Vorhaben der Einrichtung von Muster-Urnenreihengräbern ist ein nachahmenswertes Beispiel, denn der Anblick derartiger Gräberreihen ist auf vielen Friedhöfen nicht so recht erbaulich. Das Schaffen von Beispielen ist unseres Erachtens ein probates Mittel, um den in Sachen Grabgestaltung meist unbeholfenen willigen Nutzungsberechtigten Hilfe zu sinnvollem Handeln zu geben (Tag des Friedhofes).

Hinsichtlich der Gestaltung sind die Gemeinschaftsgrabstätten ein weites und noch unzureichend bestelltes Feld. Neben der gewünschten lichten heiteren Parkwiese ohne jeden Hinweis auf die dort bestatteten Toten, sollte es kleine und größere Anlagen mit und ohne Namensnennung, gärtnerischem Schmuck und Denkmal geben. Ich kann mir hier Plastiken oder Architekturen vorstellen, die sich in ihrer gestalterischen Qualität deutlich von der Konfektion für das Reihengrabfeld abheben und durchaus thematisch sortiert sein können, um vielen gerecht zu werden, so sie denn das Gemeinschaftsgrab vorziehen. In Berlin

gibt es, wenn auch noch zu selten, gute Beispiele für derartige Lösungen. Gegenwärtig ist wohl das Haushaltsrecht eine Hürde, die zu nehmen es noch größerer Anstrengungen bedarf.

Aus der Grabmalordnung von ehemals sind ganze vier Paragraphen in dieser Ordnung geworden. Sie regeln allgemeine Erfordernisse, die insbesondere die Pietät, die Achtung der Gefühle und Weltanschauungen anderer Menschen sowie die Verkehrssicherheit betreffen. Hinsichtlich der Abmessungen kann die Friedhofsverwaltung Ausnahmen zulassen, so dass bei besonders interessanten Gestaltungen etwaige formale rechtliche Hindernisse durchaus beseitigt werden können. Insgesamt haben wir den Eindruck, dass die durch diese Friedhofsordnung eröffneten Möglichkeiten bisher jedoch noch unzureichend genutzt werden.

Ein besonderes Kapitel wird künftig das Schaffen von Grabfeldern sein, die den Gebräuchen und Riten anderer als unserer mitteldeutschen Kulturen genügen. Derartige Grabfelder oder auch Friedhofsteile sollten nach Möglichkeit in der Nähe der Wohngebiete der zu bedienenden Bevölkerungsgruppen liegen. Hier gibt es noch viel zu tun, nachdem die entsprechenden Religionsgesellschaften und Weltanschauungsgemeinschaften offensichtlich nicht tätig werden, wobei es neben den religiös Gebundenen auch durchaus ungebundene Mitbürger gibt, die einfach nur nach den Sitten ihrer Verfahren bestattet werden wollen und dafür den geeigneten Ort nicht oder nur schwer finden können.

Die Gebührenordnung

Die derzeit immer noch geltende Gebührenordnung geht in ihren Grundzügen auf die Ordnung von 1937 zurück, die übrigens im Ostteil der Stadt mit Preisstop bis zur Vereinigung der Stadt geltendes Recht war. Hinsichtlich der Friedhofsgebühren ist sie seit 1994 nicht mehr geändert worden. Die vorangegangenen Änderungen – lineare Anpassung an die Kostenentwicklung – haben nur kurzfristige Einnahmeverbesserungen und langfristig eine Änderung des Bestattungsverhal-

tens bewirkt. Grundsätzliche Änderung ist nur mit einer grundsätzlichen Neugestaltung der Gebührenordnung möglich. Unsere noch nicht beendeten Arbeiten haben das Ziel, die tatsächlichen Leistungen und Kosten in der Gebührenordnung realistisch abzubilden und alle Nutzungsberechtigten gleichermaßen an den Kosten zu beteiligen. Ein ähnliches Vorhaben ist bereits in Köln verwirklicht worden. Es hat den Kollegen heftige Diskussionen und eine Veränderung des Bestattungsverhaltens beschert.

Ausblick

Der Mensch unterscheidet sich von allen Lebewesen durch die Bestattung seiner Toten. Die Art der Bestattung wurde zum Kennzeichen ganzer Kulturen. Die Bestattungskultur ist wie alle Kultur Veränderungen unterworfen. Tragen wir das unsere dazu bei, dass die Friedhöfe Orte gelebter und bedeutender Kultur bleiben oder doch wieder werden.

Mit geringen Veränderungen basiert der Text auf den mündlichen Ausführungen des Vortrages.

Jane Redlin

Ritualcharakter und Entritualisierung weltlicher Bestattungen

Trauerfeier als Übergangsritual

Unser Leben ist durchzogen von Ritualen. Beim Schreiben eines offiziellen Briefes ist die Wahl der „richtigen“ Anrede rituelles Handeln – „Lieber“ oder „Sehr geehrter“. Die Entscheidung für die „richtige“ der kanonisierten Formen ist ein Zeichen für den Empfänger, dass der Adressat augenscheinlich die von außen gesetzte rituelle Ordnung offiziell berücksichtigt oder zumindest den Eindruck der Akzeptanz erzeugt.

Das Ritual schreibt dem Menschen aber nicht nur vor, wie er in diesem oder jenem Fall handeln muss, sondern vor allem, wie er Situationen handelnd bewältigen kann. „Gerade weil das Ritual auf gesellschaftliche Vereinbarungen, auf Konventionen angewiesen ist, gerade weil es im Zwischenmenschlichen wurzelt, vermag es den Menschen über den Bereich des spontan Bewältigbaren hinauszuführen. Rituale sind die praktischen Antworten der Gesellschaft auf jene stets grundsätzlich verstandenen, das individuelle Bewusstsein wie das spontane Handeln überfordernden Fragen, die am Horizont der Alltagswelt auftauchen.“¹

Für die Bewältigung besonderer Situationen, die unseren Alltag verändern, sind Rituale also nützlich und nötig. Um die Instabilität der Situation handhabbar zu halten, müssen solche rituellen Handlungsabläufe bekannt und damit notwendigerweise vorgeschrieben sein. Sie dienen so der inneren Ordnung, der sozialpsychologischen Stabilität der Gemeinschaft und des Individuums in den Situationen, die eine Veränderung und/oder Destabilisierung der Gemeinschaft und der Individuen bewirken. Das gilt im besonderen Maße für Sterben, Tod und Trauer.

Der Ethnologe Arnold van Gennep hat für diesen Komplex der Rituale, die eine Art instabilen Schwellenzustand beschreiben, den Begriff der Übergangsrituale – der „rites des passage“ – geprägt. Zu ihnen gehören im biographischen Kontext besonders die rituelle Begleitung der Geburt, die der Pubertät als Schwellenzustand zwischen Kindheit und Erwachsensein, die für alle Beteiligten eine schwere Übergangsphase sein kann.

Zu den Übergangsritualen gehören auch die Hochzeit, die einen neuen sozialen und rechtlichen Status mit sich bringt, und der Tod, der dem Leben ein Ende setzt und die gewohnte Lebenssituation für die Hinterbliebenen stark verändert. Diese Übergänge stellen soziale, psychologische und rechtliche Seinsveränderungen des Individuums oder einer Gruppe dar, unabhängig von einem religiösen Kontext. Vielmehr werden diese Übergänge in jene kulturellen – auch religiösen – Kontexte hineingestellt, in denen die Betroffenen leben. Sie bestimmen die rituellen Formen.

Van Genneps Strukturierung der Übergangsrituale in verschiedene Phasen, nimmt wesentliche psychologische Komponenten solcher biographischer Zustandsveränderungen auf. Die erste – die Trennungsphase – verweist auf die Loslösung eines Einzelnen oder einer Gruppe von einem früher fixierten Punkt der Sozialstruktur und einer Reihe kultureller Bedingungen. Die zweite Phase deutet auf eine Art seelischen Schweb- oder Schwellenzustand hin, der das rituelle Objekt durch ein Herausgenommen sein aus den gesetzten Alltagsnormativen und eine Doppeldeutigkeit charakterisiert. Schließlich die Angliederungsphase, in der sich das rituelle Objekt bzw. die Gruppe wieder in einem relativ stabilen Zustand befindet und demzufolge anderen gegenüber

¹ Jürg von Ins: Ekstase. Kult und Zeremonialisierung. Zürich 1979, S.12f.

erneut klar definierte, sozialstrukturbedingte Rechte und Pflichten hat.²

Trennung von und Wiederangliederung an die Gemeinschaft sind wesentliche Elemente der Trauerkultur. Auch wenn der atheistische Mensch nicht mehr an einen Übergang von einem irdischen in ein außerirdisches Leben glaubt und damit die zweite Phase ihre Bedeutung zumindest für die rituelle Strukturierung eines Schwellenzustandes des Verstorbenen nivelliert wird, so bleibt doch die emotionale Befindlichkeit des Hinterbliebenen. Er kann – bildhaft gesprochen – den Boden unter den Füßen verlieren, schweben. Trauerrituale haben also insbesondere eine stark sozial-psychologische Funktion der Verarbeitung des Verlustes durch den Tod, unabhängig davon, ob sich der Verstorbene und die Hinterbliebenen in einem religiösen oder atheistischen Kontext befand bzw. befinden.

Die Funktionsbeschreibung der „rites de passage“ bedeutet, dass auch der säkularisierte Mensch in einer zunehmend säkularisierten Umwelt der Ritualisierung bedarf. Sie kann zumindest hilfreich sein. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit säkularer Formen von Übergangsritualen generell und von Bestattungsritualen im Besonderen.

Säkulare Bestattung als neue Kulturform

Wie die Geschichte der säkularen Bestattung zeigt, handelt es sich dabei temporär um einen Kultur revolutionierenden Prozess. Kulturrevolutionär bedeutet hier zweierlei. Zum einen den tendenziellen Bruch mit der Kultur der jeweils herrschenden Trägerkultur. Dieser Bruch führt nach Auffassung von Mary Douglas zwangsläufig zu einer rituellen Verarmung. Sie schreibt: „Jedesmal jedoch, wenn die Welle der Revolte und des Antiritualismus abebbt und das Bedürfnis nach rituellem Ausdruck

sich wieder durchsetzt, hat das erneuerte Symbolsystem etwas vom kosmisch-umfassenden Charakter verloren. Dass wir am Ende der Bewegung, nach der Säuberung der alten Rituale, einfacher und ärmer dastehen, gleichsam als rituelle Bettler, entspricht der Absicht. Aber auch andere Dinge gehen bei diesem Reinigungsprozess verloren, nicht zuletzt das Gefühl für historische Artikulation, die Breite und Tiefe der Vergangenheit.“³ Das Gefühl und die Beschäftigung mit dem Problem der Sinnentleerung ist eine logische Konsequenz aus dieser Entwicklung.

Zum anderen verweist dieser kulturrevolutionäre Prozess aber auch auf die Ausbildung neuer Formen, die dem neuen Lebensgefühl einen angemessenen rituellen Rahmen bieten. In Hinblick auf die neue säkularisierte Bestattung im 20. Jahrhundert formulierten 1926 Anna und Walter Lindemann, Vertreter der Gemeinschaft proletarischer Freidenker, dieses Neue sehr anschaulich mit den Worten: „Es gibt für uns Proletarier keine Familiengräber mehr – die Jugend wird in alle Welt verstreut. Der Sohn erbt nicht mehr Haus und Wirtschaft von seinem handwerkenden Vater – nur auf dem Lande und beim Kleinbürgertum ist das noch der Fall –, niemand ist mehr da, um in treuer Liebe das Grab der Angehörigen zu pflegen. Deshalb entspricht es unserer Klassenlage und der modernen Lebensweise überhaupt, die Toten zu verbrennen und ihre Asche zu verstreuen. Eine gemeinsame Totenfeier, die die proletarische Gemeinschaft pflegt und in die Zukunft weist, ist der entsprechende Ausdruck unserer Gefühle.“⁴

Neben den Freidenker- und Feuerbestattungsvereinen waren es aber auch die Parteien der deutschen Arbeiterbewegung, von den Sozialdemokraten bis zu den Kommunisten, die zu Propagandisten einer neuen weltlichen Bestattungskultur wurden. Ja, ihnen boten die

² Arnold van Gennep: Übergangsriten. Frankfurt a.M. u. New York 1986, S.94.

³ Mary Douglas: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Tübingen 1974, S.37.

⁴ Anna u. Walter Lindemann: Die proletarische Freidenker-Bewegung. Geschichte, Theorie und Praxis. Leipzig 1926, S.59.

Beisetzungen von Gesinnungsgenossen ein willkommenes Forum, sich öffentlich als Bewegung zu präsentieren – eine Möglichkeit, die sich gerade in den Zeiten des Sozialistengesetzes von besonders hohem Wert erwies.

Es entspricht dieser Logik, dass Eduard Bernstein gerade das Jahr 1878 – das Jahr der Erlassung des Sozialistengesetzes in Preußen – als den Zeitpunkt benennt, an dem sich ein funktionaler Wandel der sozialdemokratischen weltlichen Beisetzungen von der einfachen Abschiednahme von einem Mitstreiter zu einer politischen Demonstration der sozialdemokratischen Bewegung vollzog.⁵ Das Rot, als Symbolfarbe der Arbeiterbewegung, prägte auf Fahnen, Kranzschleifen und Armbinden neben dem traditionellen Schwarz, das Bild. Die Grabreden hielten Vertreter der nationalen und internationalen Arbeiterbewegung, manchmal auch freigesinnte Pfarrer.

Vielleicht ist es gerade die Politisierung der säkularen Bestattungskultur, die eine Sensibilität für die Entwicklung neuer ritueller Formen politischer Beisetzungen hervorbrachte. Die Entstehung der DDR beispielsweise ist quasi begleitet von der Entstehung einer politischen Bestattungskultur, die in kürzester Zeit feste Ritualformen entwickelte, und im Gegensatz zu der These von Mary Douglas bewusst an historische Traditionen der Arbeiterbewegung anknüpfte.

Auch der von ihr beschriebene rituelle Reinigungsprozess kann für die privaten säkularen Bestattungen nur bedingt Anwendung finden. Der Grund hierfür liegt wohl darin, dass es sich dabei doch letztlich um keine revolutionären und zielgerichteten Veränderungen handelte, sondern um einen schleichenden Prozess des alltäglichen Bestattungsgeschehens in einer

dominant säkularen Umwelt. Das gilt insbesondere für die atheistisch regierten Staaten, in denen sich eine Trennung von Kirche und Staat vollzogen hatte. Hier veränderte sich der Charakter der privaten säkularen Bestattung von einer Protestkultur des späten 19 und frühen 20. Jahrhunderts hin zu einer Alltagskultur, d.h. einer alltäglichen Bestattungspraxis, deren Anteil in Berlin (DDR) 1977 immerhin schon bei 78 Prozent lag.⁶

Die private weltliche Feier richtete sich rituell im wesentlichen an der evangelischen Bestattungsliturgie aus, unter Verzicht auf religiöse Inhalte und Formen, wenn diese nicht durch weltliche Aussagen ausgefüllt werden konnten.⁷ Sie war also keine bewusste Neukreation. Ihr Bruch mit tradierten Formen stellt sich als vergleichsweise gering dar. Wenn also manche Freidenker heute den revolutionären, antikirchlichen Akt bei den privaten säkularen Bestattungsfeiern vermissen, dann liegt das eben genau daran, dass er mittlerweile kein antikirchlicher Akt mehr ist, sondern die zunächst politisch unspektakuläre Formgebung einer aus dem kirchlichen Versorgungskontext herausgelösten Kulturleistung für Menschen mit einer allgemeinen säkularen Geisteshaltung und säkular-kulturellen Einbindung.

Eines muss hingegen, um auf Mary Douglas zurückzukommen, für die privaten säkularen Feiern geltend gemacht werden – die tendenzielle rituelle Verarmung. Die privaten säkularen Bestattungen erweisen sich als eine ausgedünnte Form evangelischer Bestattungskultur. Eine für die Entritualisierung symptomatische Form der Bestattungsfeiern stellt die zunehmend zelebrierte sog. „Stille Feier“ dar.⁸ „Still“, weil kein Redner gedenkende Worte mehr

⁵ Alf Lüdtke: Trauerritual und politische Manifestation: zu den Begräbnisumzügen der Sozialdemokratie im frühen Kaiserreich. In: Massenmedium Straße, Zur Kulturgeschichte der Demonstration. Hg. von Bernd Jürgen Warneken. Frankfurt a.M. 1991, S.120-148.

⁶ M. Kramer: Weltliche Bestattungsfeiern – eine gesellschaftliche Aufgabe. In: Kommunale Dienstleistungen, Fachzeitschrift für Theorie und Praxis, Berlin 16(1980)3, S.20.

⁷ Eine Ausnahme bildet der Erdwurf, der auch bei weltlichen Feiern vollzogen wird, ohne eine atheistische Umwertung erfahren zu haben. Dementsprechend oft führt er zu Irritationen bei atheistisch gesinnten Trauerteilnehmern.

spricht; zum anderen, weil das ohnehin schon stark dezimierte Ritual von Musik-Rede-Musik, auf die Musik und ein stilles Gedenken reduziert ist.

Nur in Chemnitz (damals Karl-Marx-Stadt) kam es zur Ausbildung einer sehr speziellen weltlichen Feierform, die etwas an die Vorstellungen der Lindemanns erinnert – zu einer Urnengemeinschaftsfeier, bei der mehrerer Verstorbener gleichzeitig gedacht wurde, um ihre Urnen anschließend in einer Urnengemeinschaftsanlage beizusetzen. Der Ausnahmestatus dieser Feierform spricht jedoch dafür, dass diese säkulare Feierform nicht dem Eigenverständnis des säkularisierten Bürgers in der DDR entsprach. Der verstand sich augenscheinlich doch mehr als Individuum in einer Gemeinschaft, denn als Gemeinschaftswesen. Diese Aussage steht zumindest gegen die These der Entindividualisierung im Kollektivgedenken, die im Zusammenhang mit der zunehmenden Nutzung der Urnengemeinschaftsanlagen in der DDR geäußert wird. Unbestritten bleibt dagegen der Umstand, dass sich im Zuge der Säkularisierung auch die Nutzung von Urnengemeinschaftsanlagen zunehmend in der Bestattungskultur etabliert hat, ohne dass dieses Phänomen auf die säkulare Bestattungskultur zu beschränken ist.

Nötige Experimente

Der wachsende Ritualverlust innerhalb der säkularen Bestattungskultur wirft die Frage auf, ob der Ritualcharakter der säkularen Bestattungen seine Aufgabe als Übergangsritual überhaupt noch erfüllen kann? Die Bestattungspraxis zeigt, dass dies unterschiedlich zu beantworten ist, denn auch die säkularen Bestattungsfeiern können auf ein Spektrum ritueller Möglichkeiten verweisen. Tendenziell führt aber die zunehmende rituelle Verar-

mung dazu, dass säkulare Bestattungsfeiern eben nicht mehr als hilfreiches Übergangsritual erfahren werden, da sie einen hohen Grad von Entindividualisierung aufweisen, die durch keine ausgleichende Gemeinschaftsidee adäquat aufgefangen werden kann.

Die „Stille Feier“ ist ein Ausdruck für diese Situation. Sie bezeichnet den letzten Schritt vor der rituallosen Beisetzung der Urnen, und in Kombination mit den Urnengemeinschaftsanlagen das Ende öffentlicher Bestattungs- und Trauerkultur. Die Beisetzung der Toten ist dann nur noch ein betriebstechnischer Akt der Entsorgung.

Aus der Diskrepanz zwischen der Entritualisierung säkularer Bestattungsfeiern und dem Gefühl einer zunehmenden Individualisierung entsteht zumindest für Teile der Bevölkerung das Bedürfnis nach neuen, ihrem individuellen Lebensgefühl entsprechenden rituellen Ausdruckformen im säkularen Bestattungskanon. Der Entwurf alternativer Ritualabläufe geschieht heute in der Bundesrepublik Deutschland hauptsächlich durch kreative Redner und Verbände weltlicher Trauerkultur, die sich gleichwohl einer Gesamtgestaltung der weltlichen Bestattungsfeiern als einem wichtigen Übergangsritus verpflichtet fühlen. Sie versuchen, schöpferisches Potenzial auszuloten. Die säkularen privaten Bestattungsrituale befinden sich aber zugleich in einer Phase der Tradierung von rituellem Erfahrungspotenzial einer Generation, die bereits konstituierte Formen durch die Ausbildung neuer Ritualelemente überprüft.

Das rituelle Experimentieren kommt dem Prozess der Individualisierung in der Gesellschaft entgegen. Es trägt aber das Element des bis dahin noch nicht Erfahrenen in sich, was potenziell zu einer Verunsicherung der Beteiligten führt. Damit besteht zunächst die Gefahr, dass auch dieses neue Bestattungsverhalten noch nicht seiner Aufgabe als Übergangsritual

⁸Vgl. Klaus Westendorf: Bestattungs- und Trauerkultur heute. Versuch einer Situationsbeschreibung. In: humanismus heute, Berlin 2(1998)2, S.62-67.

in vollem Umfang erfüllen kann. Dies ist dann aber eher ein Problem der Zeit – die bei der Tradierung von Übergangsritualen in Generationen gedacht werden muss – als ein Problem von Inhalt und Form.

Es ist durchaus denkbar, dass es zu einer Langzeittradierung bevorzugter spezifischer Ritualabläufe und Ritualelemente kommt, die sich für die entsprechende Sozialgruppe als besonders angemessen erweisen. Bereits tradierte rituelle Grundstrukturen sind dabei als ein wichtiges Grundgerüst zu begreifen. Dies gilt ebenso für die Wahl bereits erlebter Musikstücke – auch wenn sie religiösen Ursprungs und Inhalts sein sollten. Sie geben den Hinterbliebenen ein Gefühl der Vertrautheit und Sicherheit. Eben das ist die Aufgabe von Übergangsritualen. Nur so können die Hinterbliebenen eben jene Hilfe durch einen sicheren, bekannten oder selbstgewählten Ritualablauf erfahren.

Die größten Probleme bei der Entwicklung einer neuen säkularen Bestattungskultur ergeben sich aus der Dominanz technischer und betriebsorganisatorischer Parameter, dem insbesondere das säkulare Bestattungsritual unterworfen ist. Dem Friedhofs- und Bestattungswesen gilt es einen neuen Grad an Flexibilität abzurufen, um dem Ritual neuen Raum zu geben. Nur so wird es möglich sein, den säkularisierten Toten eine angemessene Beisetzung zu gestalten, die den Hinterbliebenen Trost und Halt spenden kann.

Wenn sich solche alternativen rituellen Bestattungsformen zunehmend tradiert haben, erst dann kann man die Frage klar beantworten, ob die nachweisbaren Entritualisierungstendenzen das Ergebnis eines mangelhaften Ritualangebots waren, oder vielmehr der Ausdruck einer gesellschaftlichen und privaten Verdrängung des säkularen Todes.

Andrea Richau

Qualitätsansprüche an die weltliche Bestattungsfeier

Zum Zusammenspiel der verschiedenen Berufsgruppen zwischen Ignoranz, Achtung und Toleranz

Fragen

Weltliche Bestattungskultur in Berlin ist ein Thema, das Menschen, die mit dem Sterben konfrontiert sind, über Berlin hinaus beschäftigt. Es bewegt auf besondere Weise die hier versammelten Dienstleister aus allen Sparten „rund um die Bestattung“. Das sind die Bestatter selbst, die Friedhofsverwalter, Redner, Floristen, Musiker, Steinmetze, die Mitarbeiter des Krematoriums (in dem wir freundlicherweise tagen dürfen) und – soweit sie ebenfalls anwesend sind – auch Vertreter derjenigen Dienstleistungen, die nicht immer im Mittelpunkt von Bestattungen stehen, wie Leichenwäscher, Sargträger, Fahrdienst, Feierbegleiter, Feiertreuer, Trauerbegleiter und viele andere. Auch Verantwortliche aus den zentralen und bezirklichen Verwaltungen sind Gäste und beteiligen sich an der Debatte um die weltliche Bestattungskultur. Die Teilnehmer unserer Tagung gehören also zu allen Gruppen in der Branche.

Hinzu kommt: Die meisten der hier Anwesenden waren schon selbst Betroffene, Hinterbliebene und damit „Konsumenten“ unserer Dienstleistung. Nur wenn wir miteinander reden, können wir Erfahrungen, Emotionen und Ansprüche zusammenführen. Denn die Praxis gebietet immer wieder Unmut, der die Partner und Kunden unzufrieden macht. Er ist Resultat von unproduktiven Meinungsverschiedenheiten, falsch verstandener Konkurrenz und schlechten Erfahrungen (aber auch von unzutreffenden Gerüchten), die die ganze Branche immer mal wieder diskreditieren und die verschiedenen Kompetenzen vereinzeln, die aber berufen sind, gemeinsame Probleme gemeinsam anzugehen.

In bezug auf Dienstleistungen gilt es herauszufinden, ob wir erstens diejenigen sind, die auch verwirklichen, was sie beanspruchen;

ob wir zweitens – mit der kommerzialisierten Professionalisierung Schritt haltend – unseren eigenen Anforderungen an psycho-soziale und politisch-kulturelle Beratung gerecht werden und den Herausforderungen der Begleitung und Betreuung ganz unterschiedlich betroffener Menschen – die den Wunsch nach nichtkirchlicher, nichtkonfessioneller Bestattung haben – genügen; ob wir drittens professionell genug die gesellschaftlich-kulturellen Bedürfnisse und Wünsche der Gegenwart bedienen; wie wir uns in die Lage bringen – viertens – die Maßstäbe zeitgemäßer moderner wie tradierter Bestattungen neu zu definieren und auch mitzubestimmen, was das inhaltlich bedeutet; ob wir fünftens die bisherigen religiösen Sinngebungen und Sinnrahmen durch eine weltliche Lebensorientierung erweitern können, in der die Adressaten unserer Angebote zugleich in ihrer Persönlichkeit gestärkt werden.

Der Leitfaden unseres Kolloquiums ist das Gespräch. Wir wollen keine „wissenschaftliche Erörterung“, aber auch keine „Lehrstunde“. Ziel (und man rückblickend sagen: Ergebnis) unserer Diskussion ist (war) die sachliche Kontroverse um Fragen und Ansichten, mit denen wir als Dienstleister „rund um die Bestattung“ tagtäglich in unserer Arbeit konfrontiert sind:

Gibt es eine praktikable und in der Wiederholung annehmbare Alternative zur bisherigen Bestattung? Wie müsste sie aussehen? Welche herkömmlichen Rituale der Bestattung sind für die Zukunft bewahrend? Warum? Gilt es, die tradierten Friedhöfe mit ihren Steinformen und -größen, mit ihren Bepflanzungs- und Gestaltungsvorgaben zu verändern? Wie müsste der Friedhof der Zukunft aussehen? Wie weit reicht das Aufgabenspektrum des Bestatters – endet sein Gewerk am Friedhofstor vor der Bestattung oder nach der Bestattung, muss er darüber hinaus auch „Seelsorger“ sein oder die „Seelsorge“ organisieren?

Bestattungen haben sich kulturell in den deutschen Ländern unterschiedlich manifestiert und tradiert. Die Vorschriften werden regional nicht nur länderhoheitlich, sondern auch land- bzw. stadtkreislich erlassen, zumeist von Umweltbehörden. Ausnahmeregelungen sind sehr an das jeweilige politische, kulturelle oder auch religiöse Verständnis der jeweiligen konkreten behördlichen Mitarbeiter gebunden. Wie können wir mitwirken, Vorlagen zu erarbeiten, die gesetzliche, rechtliche, richtliniige Gültigkeit beanspruchen und tatsächlich ausdrücken?

Auch ist die Frage nach dem „Was ist denn üblich?“ zu stellen. Gewohnheiten werden einerseits aufgebrochen, andererseits wird an ihnen festgehalten. Schnelllebig ist unsere Zeit, in Berlin, scheint es, besonders. Schnell und vorgegeben ist auch der Takt, in dem beige-setzt wird. Inwieweit ist in der Gesellschaft, die zudem immer mehr Menschen individualisiert und sequenziert, Raum und Zeit, der Individualität, der Einmaligkeit der Person, gerecht zu werden? Diese Frage bezieht sich nicht nur auf die einmalige Art der Bestattung, sondern durchaus auch auf die einmalige Art des Bestatters und des mit ihm zusammen wirkenden Dienstleisters.

Unser aller Anspruch – eine würdige Bestattung – erfordert, dass wir unsere Kompetenzen zusammenführen und miteinander einen Konsens finden, um die Begriffe Würde, Pietät und Beistand neu auszufüllen. Wir wissen, wenn der Tod von sich reden macht, dann können Worte und Beistand trösten. Worte und Handlungen können aber auch demütigen, verunsichern. Die Veranstalter dieser Tagung möchten die Gelegenheit schaffen (und rückblickend: haben ihn geschaffen), diejenigen miteinander reden zu lassen, die für den Abschied von Gestorbenen als Partner in einem schwierigen Prozess zusammen wirken – auch wenn sie sich in den Vorgängen zwischen Sterbe-, Bestattungs- und Trauerbegleitung oft oder meist gar nicht persönlich begegnen. Die Verantwortung für den Abschied von Gestorbenen ist ein gemeinsamer – auch wenn am Vorgang des Bestattens nicht alle Akteure gleich berechtigt oder gar gleich verpflichtet teilnehmen. Doch um die

Würde der Gestorbenen und der Hinterbliebenen zu wahren, bedarf es der Kommunikation und Zusammenarbeit.

Wir stellen uns einer schwierigen Aufgabe im Spannungsfeld von Vision, Innovation und Routine, denn wir schicken uns an, das Thema „Tod“ in die Lebendigkeit unserer Stadt zu bringen – und zwar so, dass man am Tod nicht vorbeihuscht, ihn nicht entsorgt, verschweigt, discountert oder in die Routinen von Handlungen und Worten presst, sondern dass der Tod in seiner jeweiligen Einmaligkeit zum Innehalten und zum Nachdenken ermuntert.

Ergebnisse der Tagung als Vorschläge

Es geht vor allem darum, an einer Art Ehrenkodex für unsere Branche zu arbeiten und dabei Qualitätskriterien festzulegen. Dabei ist es nützlich, die auf unserer Tagung gemachten Vorschläge zu sortieren. Das wichtigste Ergebnis ist zweifellos – dem Thema unserer Tagung folgend – das Zusammenspiel der verschiedenen Berufsgruppen aktiv zu gestalten. Das ist eine Anforderung an mehr Wissen, Wertschätzung und Duldsamkeit gegenüber Abweichungen und gegen Gereiztheit im zwischenmenschlichen Umgang und im Geschäft.

Vielfältig sind die Ausdrucksformen, vielfältig sind die Ansprüche, vielfältig begegnen uns in diesem Zusammenhang die persönlichen Animositäten der Dienstleister, ihre Ansinnen zu verwirklichen. Vielfältig äußert sich auch die Trauer der Hinterbleibenden. Die Hinterbleibenden benötigen also die Vielfalt der Dienstleister. Fast jeder weiß vom anderen, nur selten kommen alle zusammen. Oft begegnen sie sich einzeln oder nacheinander und handeln nicht im Verbund. Dennoch haben die mit der Dienstleistung „Bestattung“ Beauftragten den Anspruch einzulösen, das Ganze auf einen Nenner zu bringen, denn das Produkt wird als Ganzes beurteilt. Trauerbegleitung – in welcher Form auch immer (und hier zähle ich zu den Begleitern sowohl den Bestatter oder die jeweiligen Bestattungsberater, den Redner, den Urnen-, die Sargträger, den Floristen, den Musi-

ker, den Steinmetz, das Friedhofspersonal, den Leichenwäscher, den Sargkünstler – ich will keinen vergessen) – muss Hilfe für die Hinterbliebenen sein und ihre empfundene Lebenskrise, muss ihnen dienen, die Ausnahmesituation in ihrem Lebensverlauf zu bewältigen.

Deshalb müssen Abschiedsfeier, Bestattung und Trauerbewältigung vor allem stärker am individuellen Anspruch und Bedürfnis der Gestorbenen und der Hinterbleibenden ausgerichtet sein. Die Trauer soll das ganze Gewesene – das Verlorene wie auch das Zerstörte, auch Freuden und Ängste – in Vergangenheit und Gegenwart widerspiegeln und Erwartungen an die Zukunft richten (dürfen).

Das große Verdienst der Bestatter ist es, in vielfältiger Weise vielfältige Kompetenzen zusammenzuführen, um Trauernden einen ihren Interessen entsprechenden Abschied von dem Gestorbenen zu ermöglichen. Sie sind sozusagen die Regisseure in einem Drama, das sehr leicht – wirken die Kompetenzen nicht richtig zusammen – zum Trauerakt im schlechten Sinne des Wortes oder vielleicht zur nicht beabsichtigten Komödie oder gar Satire sich wandeln kann.

Mit der besonderen Art des Abschiedes wollen Hinterbleibende ihren Respekt, ihren Dank oder durchaus auch ihren Zorn gegenüber demjenigen, der gestorben ist, ausdrücken – zugleich aber auch die starke Bindung an ihn öffentlich machen in einer Gemeinschaft, in der sie aufgehoben bleiben wollen, mit der sie sich bislang identifizierten.

Deshalb werden von uns – die wir in vielen sozialen und beruflichen Wirkungsfeldern tätig sind – immer mehr psychologische und kommunikative Fertigkeiten und Fähigkeiten abverlangt, denn in den persönlichen Krisensituationen unserer Kunden sind gerade die psychologischen und kommunikativen Fähigkeiten oft und zum Teil sogar erheblich gestört. Sterben und Tod eines nahestehenden Menschen verursachen nicht nur gravierende Gefühlsausbrüche in Form von Selbstvorwürfen, Zweifeln an allem und jedem und Wut, sondern auch Enttäuschung hinsichtlich der medizinischen und geriatrisch-gerontologischen Hilfen, die der Gestorbene erhielt oder

nicht erhielt. Meist sind diese Erfahrungen noch unverarbeitet und werden direkt oder indirekt übertragen auf diejenigen, die sich beruflich um die Bestattung kümmern. Sterben und Tod eines nahestehenden Menschen machen für einen Moment (aber oft zu einem beträchtlichen Teil) die Betroffenen in der nun neuen familiären und sozialen Situation hilf- und ratlos.

Ein neues Selbstverständnis, eine neue Rolle, ein neuer Status will geortet, gefunden, eingerichtet, ein neues Selbstbild und ein neues Selbstwertgefühl aufgebaut werden. Trauernde sind jedoch oft kaum leistungs- und entscheidungsfähig – nicht für sich, nicht für andere. Doch es gilt, den Betroffenen den von vielen doch gewollten Wiedereinstieg in den – neuen – Alltag zu erleichtern, zu ermöglichen. Wir, die wir unser berufliches Tun auf die Begleitung Trauernder ausrichten, tragen eine hohe moralische, ethische, gesellschaftliche Verantwortung.

Worauf aber achten wir in unserer ersten Zuwendung zu den Hinterbliebenen? Begegnen wir Ihnen mit ausreichend erprobten, durchaus auch bewährten und wenig in Frage gestellten „Strickmustern“, oder begegnen wir ihnen so offen, dass sie ermutigt sind, ihre ganz individuellen Vorstellungen vom Abschied zu entwickeln? Lenken wir sie wirklich ausreichend hin, eigene Gedanken zu formen und eigenen Willen durchzusetzen?

Geben wir immer ausreichend Obacht, dass – kulturell gesprochen – mehrere verlorene Leben betrauert werden: das des Verstorbenen, das nun in der Gemeinsamkeit erloschene, das nun im Selbst aufgegebene? Wie oft sind wir gefordert, in den die Trauernden begleitenden Gesprächen Lebensorientierungen aufzuspüren, aufzuzeigen. Die Frage, „wer trauert um wen und warum“ ist nicht beantwortet mit der Feststellung, der Sohn trauert um den Vater, die Tochter um die Mutter, die Eltern um das Kind, die Freunde um den Freund – weil sie/er gestorben ist. Und sie erschöpft sich auch nicht mit der Feststellung, der Gestorbene war alt oder jung, krank oder selbstmörderisch.

Viele Hinterbleibende wollen ihre Betroffenheit in einer ganz konkreten Art und Weise des Abschiedes ausdrücken, in der Art und Weise der Bestattung zum Beispiel. Urne oder Sarg, Trauerfeier oder stille Begleitung, anonym oder extra ausgewähltes Grab ... Diese Dimensionen der Sinngebung und Sinnfindung zu erkennen, ist unsere professionelle Aufgabe, ohne sich selbst als „Guru“ über andere Kompetenzen heraus- oder darüber zu heben.

Vielfach hören wir das Stöhnen: „Man kann sich nichts mehr leisten!“ Ist der Wunsch nach Bestattung in Gemeinschaftsanlagen, ohne Abschiedsfeier, ohne Grabstein nur eine Folge von Auflösungen bisheriger familiärer Zusammenhalte, des Zusammenwohnens – oder auch eine Folge der wachsenden Spannungsfelder zwischen finanziellen Zwängen und steigenden Dienstleistungspreisen? Oder gibt es noch andere Gründe?

Vielleicht möchten Menschen ihre durch die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse durchbrochenen Biografien wirklich nicht öffentlich machen, weil sie doch den Widerspruch zwischen tradierten Wertvorstellungen von Kontinuität und Stabilität im Lebensverlauf und einem Hin- und Hergeworfensein im sozialen Selbstverständnis markieren. Man spricht von Bastel- oder auch Patchworkbiografien – Biografien, die durchgeschüttelt sind von Arbeitslosigkeit, Umschulung, Warten auf verdienten Lohn, Neueinstellung, Probezeit, Liquidität des Unternehmens, Neuorientierung, Resignation.

Individualisierung und Bestattungsvorgang

Lebenssituationen und Lebenslagen werden zunehmend instabil. Aktionen und Reaktionen im Lebensalltag sind einer bisher unbekannten Dynamik unterworfen. Und die Familie als traditionelles Dach und als traditioneller sozialer Halt im Generationenverbund gibt es so nicht mehr. Damit verändern sich nicht nur Rituale im Umgang mit Vergangenen, mit Gestorbenen, sondern auch das Aufgehoben-sein in Gemeinschaften.

Zu beobachten ist Vereinsamung, Verunsicherung, Isolation, auch Selbstisolation von Menschen. Ist in dieser Situation der Wunsch nach der „Grünen Wiese“ vielleicht nicht auch ein Ausdruck der Vereinsamung der Hinterbliebenen? Eingebettet in einer Masse, und ist sie noch so anonym, scheint man doch nicht allein zu sein. Die Suche nach der Klammer für Trost, nach Ersatz des Verlorenen, nach Verdrängung des Geschehenen und nach Zuspruch des Erlebten bleibt bestehen. Sind das alte Ansprüche in neuen Rahmen oder nehmen wir die alten Rahmen für neue Ansprüche? Wir selbst sind es doch immer wieder, die sich wundern, wenn der „übliche“ Feierkreislauf (das Ritual: Eingang – 1. Musikstück – Rede – 2. Musikstück – Ausgang) aufgehoben wird. Vor allem: Wir sind es doch selbst, die die Trauergäste von der Trauerfeier entfremden, wenn wir ihnen die Selbstbeteiligung an ihrer Vorbereitung und Gestaltung – gut gemeint wohl – abnehmen.

Das kommerzielle Betätigungsfeld auf dem Gebiet der Bestattung wird zunehmend nicht nur betriebsökonomisch monopolisiert, sondern auch standardisiert. Kompetenzen beginnen gegeneinander zu rangeln, anstatt sich partnerschaftlich zu konzentrieren. Alles orientiert sich dabei für und auf den Beisetzungstag. Alle Gewerke treffen zergliedert aufeinander. Wieso werden Redner von Bestattern beargwöhnt, wenn im Ergebnis des intensiven Hausgespräches Musikwünsche für die Feierbegleitung verändert werden? Und warum wird Hinterbliebenen von Bestattungsberatern eine Musikliste vorgelegt, aus der dann einzelne Stücke favorisiert werden mit der Bemerkung „Das wird gern genommen!“? Der Organist spricht dann drei Minuten vor Feierbeginn sowieso: „Nein – diese Tonarten passen nicht zusammen!“ Und fortgeführt wird der Dissens bei der Erörterung, wie der sogenannte Eingang, wie der sogenannte Ausgang zu erfolgen habe. Die Varianten liegen zwischen „Staatsprotokoll“ und „autonomer Szenerie“.

Es zeigt sich, dass Bestatter, Redner, Trauerfeierbegleiter, Musiker, Floristen und schließlich auch die Steinmetze in ihren Auffassungen nicht immer konform sind. Die Fragen der Hinterbliebenen ähneln sich aber sehr – und sie

richten sie sowohl an den Bestatter als auch an den Redner, den Trauerfeierbegleiter, den Musiker ...: Wie wird der Verlauf /der Ablauf der Feier sein? Darf man denn ganz persönliche Dinge in der Rede hervorheben und während der Feier moderne Musik spielen? Wozu braucht man denn eine Trauerrede, wenn die, die da kommen, sowieso den Gestorbenen gut kennen? Und was aus der Biografie soll man herausstellen? Wen und was soll man nennen und wen und was lieber verschweigen? Warum darf die Feier nicht am offenen Sarg oder aber auch direkt an der Grabstätte stattfinden? Und werfe ich Sand oder doch lieber Blumen in die Grube nach? Darf ich die Feierhalle selbst schmücken? Muss man denn unbedingt eine Schmuckurne benutzen? Kann ich denn einen Toten wirklich noch einmal in sein bisheriges Zuhause zurückholen? Darf eine Abschiedsfeier nur in einer Friedhofstrauerhalle stattfinden?

Das Fragenspektrum ließe sich erweitern. Eigentlich wird zum Ausdruck gebracht, dass man unsicher ist, unsicher, wie mit Kultur und Tradition umzugehen ist. Und die Unsicherheit gewinnt die Oberhand gegenüber dem Mut, eigene Vorstellungen zu entwickeln, zu äußern. In der Trauerbegleitung aber werden alle Fragen noch einmal gestellt, alle Empfindungen noch einmal ausgesprochen – jetzt aber mit einem anderen Ziel – nämlich, um letztlich die Gewissheit zu erhalten, dass „man doch alles richtig gemacht hat?“

Fragezeichen werden leider ziemlich zögerlich und leise gesprochen. Drei Wochen nach der Trauerfeier verschickte, für die Rückantwort schon frankierte Postkartennachfragen, ob man denn mit allem zufrieden gewesen sei, heben die Verunsicherung nicht auf. Es ist also lohnenswert – ich denke, nicht nur im übertragenen, sondern auch ganz ökonomischen Sinne –, neue Formen der Begegnung und der Konsenssuche auszuprobieren, um optimal – ich betone, optimal und nicht maximal – den Abschied Gestorbener „abzurunden“.

Nicht sinnvoll an dieser Stelle ist es, Traditionelles und Herkömmliches zu verdammen, aus dem Angebot herauszunehmen und nun nur noch auf Neues zu orientieren. Manch einer will, manch einer braucht auch die Orientie-

rung am Gewohnten, findet in der situativen Verunsicherung seinen ausdrücklichen Halt gar im Tradierten. Aber: Bringen die zunehmenden Individualisierungsprozesse nicht die zunehmende Privatisierung von Verantwortung und Entscheidung auch in den Teilen gesellschaftlichen Handelns, die mit Trauer und Tod verbunden sind?

Bedarf diese Tendenz – um sie leben zu können – nicht auch der Aufhebung bestimmter überlebter Vorschriften, Anordnungen und Direktiven, Verhaltensregeln und Verhaltensmustern im Bestattungsbereich? Wieso kann nicht ein jeder oder jede selbst zusehen und bestimmen, wie er oder sie unter die Erde oder in den Himmel oder in die See kommt? Der per Gesetz aneinander gekoppelte Bestattungs- und Friedhofszwang scheint rechtlicher Ausdruck für Rituale der Vergangenheit zu sein. Sind die Urne auf dem Kaminsims oder der Sarg in der selbstgeweihten Gartenerde vielleicht dem Interesse des Gestorbenen wie dem der Hinterbleibenden viel moderner und entsprechender? Sollte man außerdem in der gegenwärtigen Welt der Entfremdung und Vereinzelung nicht vielmehr ein amerikanisches Ritual der Beerdigung übernehmen, wonach ein Toter verbrannt und dann anonym (wirklich anonym) durch ästhetisch inszenierte Wasserspiele hygienisch unbedenklich über einem – dem Gedenken geweihten Rasen – versprengt wird und unter ewigen Chopin'schen Klängen der immer wieder neu gedüngte Rasen als englisches Zier- und Schmuckmuster sich erneuert?

Eine Brücke vom Alten zum Neuen gäbe es: In Rostock gibt es eine Streuwiese. Die Asche der Gestorbenen wird hier wirklich verstreut – und diejenigen, deren Asche verstreut wird, durften vorher in der ganzen Republik gewohnt haben. Jedenfalls wäre das eine echte Alternative zur so oft schon eingeforderten Aufbewahrung der Urne auf dem Kaminsims oder Bestattung des Sarges in der Gartenerde. Nachfolgeerben würden dann nicht mit der Frage konfrontiert werden, wer die Urne vom Kaminsims dann in der Folge aufbewahrt, wenn der Vorerbe gestorben ist, oder was mit den Gebeinen in der Gartenerde passieren wird, wenn

der Garten – aus welchen Gründen auch immer – verkauft wird.

Wenn wir alle tradierten Bestattungsrituale sowieso in Frage stellen und auch Gesetze umschreiben, dann sollten wir auch das Erbrecht nicht auslassen. Im Paragraph 1968 des ehrwürdigen BGB steht geschrieben, dass der Erbe die standesgemäße Bestattung des Erblassers zu tragen hat. Was aber ist heute standesgemäß?

Nötige Gemeinsamkeit

Was also wollen und was können wir betriebsökonomisch und kulturell sinnstiftend in diesem Strukturwandel leisten? Dass sich diese Wandlungen in unseren Betätigungsfeldern auswirken, indem sie schon längst das Bestattungsverhalten von Hinterbleibenden verändern, berührt uns – kulturell, aber auch betriebswirtschaftlich. Es gibt respektvolle Achtungszeichen, wie Individualität in der Bestattungs- und Trauerbegleitung nicht einer Beliebigkeit preisgegeben, sondern würdevoll ausgedrückt werden kann. Wie kaum anderswo erlaubt zudem die multikulturelle Vielfalt unserer Stadt individuelle Abschiede zu ermöglichen und zu tolerieren.

Die Professionalität unserer Arbeit verlangt von uns Respekt im Umgang miteinander, die Akzeptanz verschiedener Kompetenzen und

die Toleranz, dass es insbesondere die Bestatter sind, die diese zusammenzuführen haben. Das ergibt sich aber nicht nur aus der Verpflichtung des Gesetzes. Bestatter dürfen sich nicht als überkompetent verstehen, sondern müssen sich als Sachwalter, als Manager zur Kompetenzverknüpfung begreifen. Zu oft begegnen sich die einzelnen Gewerke im Zusammenhang mit der Bestattung noch immer ignorant, also nichtwissend, was das Fachgebiet des anderen wirklich ausmacht. Wissen bedeutet doch nicht, alles selbst zu können, sondern Achtung gegenüber der anderen Leistung.

Das aber erfordert von uns das Tolerieren von anderen Sinnrahmen, Sinngebungen, Sinnorientierungen als der eigenen. Was also ist tradiert, was also ist kulturvoll? Was letztlich ist weltliche Bestattungskultur – und zwar nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart und in der Zukunft? Gibt es Berliner Besonderheiten? Praktische Lösungen sind unser Anspruch. Dazu brauchen wir keine neuen Gesetze, sondern nur ein Wollen.

Lassen Sie uns also miteinander im Gespräch bleiben: Ein nächstes Mal zur gemeinsamen Gestaltung des Tages des offenen Friedhofes hier in der Stadt, ein nächstes Mal im Vorfeld des Totensonntages, ein nächstes Mal bei der Überarbeitung der Gebührenordnung für Feiern auf Städtischen Friedhöfen ...

Regina Malskies

Zur Formalisierung von Ritualen und zur Entritualisierung von Bestattungsfeiern

Eine Musterfeier für Marion

La Montanara – das Lied aus den Bergen – wir spielten es für Marion. Marion war eine passionierte Skiläuferin, die jede freie Minute in den Bergen verbrachte. Als sie starb, haben ihre Freunde mit der Trauerfeier ihr Leben in ganz besonderer Weise nachklingen lassen:

Sie lag in einem schlichten Brückensarg, dessen Wölbung mit etwas Fantasie als Abfahrts piste betrachtet werden, aber auch für das Auf und Ab des Lebens stehen kann. Die Sargdecke aus weißen Alpenveilchen und sogenanntem Gärtnerod, blauem Rittersporn, Koniferen, Blautanne und immergrünen Ranken stellte die Landschaft dar, die Marion so liebte. Ihre Skistöcke waren darin eingearbeitet. Skier und Skistiefel standen an einer Blumenampel, deren weiße Chrysanthemenköpfe tief herab hingen und an schneebedeckte Berghänge erinnerten. Statt schwerer Kandelaber wurden Teelichte auf dem Sarg und um ihn herum verteilt.

Eine großformatige Fotocollage mit Bildern von Marion – bei der Abfahrt, beim Langlauf, auf dem Snowboard, in gemütlicher Runde bei Jagatee und Glühwein – war hinter dem Sarg angebracht. Der Sarg selbst stand inmitten der Trauergäste, als Zeichen dafür, dass der Tod zum Leben gehört. Auch sollte Marion nicht abseits stehen, isoliert von ihren Freunden, die ja gekommen waren, um von ihr Abschied zu nehmen, sich in der Gemeinschaft geborgen zu fühlen und sich so miteinander zu trösten.

Nach einer kurzen Ansprache erzählte jeder Anwesende selbst eine kleine Geschichte über gemeinsam Erlebtes und Erfahrenes, erinnerte sich ihrer Lebensfreude und ihres Frohsinns, aber auch ihrer Sorgen und traurigen Momente. Es wurde über alles gesprochen, auch über Enttäuschungen. Briefe und Tagebucheinträge wurden gelesen, ein paar Fotos, vergilbte Eintrittskarten mitgebracht – Mosaik-

steine eines Menschenlebens, ein Kaleidoskop, das Marion noch mal aufleben ließ, ihre Lebenseinstellungen nahe brachte, bestehende Missverständnisse klärte, Eindrücke vertiefte. Dabei kamen sich Menschen näher, die sich vorher nicht kannten, die aber, dadurch dass sie mit Marion verbunden waren – wenn auch in unterschiedlichen Lebensabschnitten – ein gewisses Gefühl von Zusammengehörigkeit verspürten. Marions Lieblingsmusik wurde gespielt und in Erinnerung an die vielen schönen Stunden mit ihr in urigen Skihütten trank man zum Abschied – natürlich – ein Glas Jagatee.

Der Raum war dekoriert mit hundert gasgefüllten weißen Luftballons. Anstelle eines Kondolenzbuches lagen kleine Zettelchen aus, auf die jeder Gast einen Gedanken, einen Abschiedsgruß, eine bleibende Erinnerung oder auch einen Wunsch schrieb. Diesen Zettel befestigte er dann an einem Luftballon. Am Grab ließ man die Ballons in die Lüfte empor steigen, als gemeinsame Handlung, als Symbol des Loslassensmüssens. Statt Erde wurden weiße Blütenblätter übers Grab gestreut. Als Erinnerung an die Feier nahm jeder Gast ein gestaltetes Programmheft mit nach Hause.

Individualisierung der Rituale

Sie werden sich jetzt vielleicht fragen, wo diese Zeremonie statt fand. In welcher städtischen Feierhalle man die Erlaubnis für das Umstellen des Mobiliars hatte, Zeit für das Füllen von hundert Luftballons und die aufwendige Dekoration? Wo man die Muße hatte, nach der Rede Erinnerungen auszutauschen, ohne dabei mit Blick auf die Uhr zu wissen, dass mit jeder begonnenen halben Stunde wieder 300 € fällig werden?

Diese Feier war eine fiktive Feier, inszeniert vom Humanistischen Verband auf Einladung

eines Bestattungsunternehmens anlässlich der Eröffnung seines Hauses der Begegnung. Wir haben in dieser Fiktion umgesetzt, was wir uns beim letzten Adieu für einen jeden Menschen wünschen: Eine Abschiedsfeier zu gestalten, die unverwechselbar ist, einmalig und nicht austauschbar, so wie ein Menschenleben.

Solche Feiern würden Vorwürfe widerlegen, die weltliche Bestattung sei ein Ausdruck des Kultur- und Werteverfalls in der Gesellschaft, ein Ausdruck von Enritualisierung. Rituale sind unter Freidenkern seit jeher umstritten und Humanisten tun sich in ihrer Feierkultur schwer mit ihnen.

Auch wenn heute zunehmend der Ritualbegriff nicht an der Ordnung liturgischen Brauchtums in den Kirchen festgemacht wird und fast alle regelhaften Verhaltensweisen, alles was der Alltagsbewältigung dient, immer wiederkehrende Handlungen und das, was man Umgangsformen nennt, als Ritual bezeichnet wird, sehen viele Humanisten in Handlungsanweisungen, die sozusagen „automatisch“ ausgeführt werden müssen, Gegensätze zum selbständigen Denken und freien Handeln.

Wenn wir also etwas Besonderes an den Marken eines Lebens gestalten, muss es aus dem Leben erwachsen und geprägt sein von der Persönlichkeit des Einzelnen, seinem Charakter, seiner Art zu denken und zu handeln, seinem sozialen Umfeld, seinen Möglichkeiten. Eine persönliche Handlung – nicht aufgesetzt, nicht theatralisch oder gar esoterisch umwahrt; eine Handlung, die nicht nur zum Toten, sondern auch zu den Hinterbliebenen passt, mit der sie umgehen können, die nicht geniert oder peinlich ist. Denn nichts ist quälender als eine Handlung, die aufgezwungen oder lustlos absolviert wird.

Welche Möglichkeiten gibt es aber für die an einer Bestattung beteiligten Personen und Gewerke auf die Gestaltung von Abschiedsfeiern individuellen Einfluss zu nehmen, sie mit Kunden und Klienten schon im Vorfeld (bei Abschluss einer Patientenverfügung, einer Bestattungsvorsorge oder während der Hospizbegleitung) oder später mit den Angehörigen zu besprechen und woran kann die Umsetzung in der Praxis scheitern?

Die wichtigste, weil in der Regel erste Anlaufstelle nach dem Tod eines Angehörigen ist das Bestattungsinstitut. Der Bestatter / die Bestatterin befinden sich in der besten Position, um auf individuellere Möglichkeiten als die übliche Trauerfeier aufmerksam zu machen. Sie können hinweisen auf die Sargdesignerin, die Wünsche malerisch umsetzt, die Floristin, die selbst die exotischsten Blumen in der kältesten Jahreszeit besorgt, die Musiker, die mit dem Didgeridoo an die Urlaubszeit erinnern oder den Bildhauer und Steinmetz, der mit der personengebundenen Gestaltung des Grabmals ein ganz besonderes Zeichen setzt.

Dann erst kommen der Trauerredner/die Trauerrednerin zum Zug. Sie haben bei ihrem ersten Kontakt mit den Hinterbliebenen (der Hausbesuch liegt ja meist erst kurz vor der Feier) kaum noch eine Chance, Besonderes im Ablauf der Feier anzusprechen: Blumen und Orgelmusik sind bestellt, man möchte ungern etwas ändern, die knapp bemessene Zeit in der Feierhalle ist gebucht, die Miete ohnehin so teuer, dass eine Verlängerung, die eine aufwendigere Zeremonie mit Kerzen, Steinen oder anderen Requisiten der Erinnerung mit sich bringen könnte, nicht in Frage kommt. Eine Statistik besagt, dass 70% der Bestattungen sogar ohne Trauerfeier stattfinden. Unter anderem eben auch, weil man sich mit dem durch die Zeit reglementierten Ablauf nicht identifizieren kann. Und das ist keineswegs nur ein Phänomen weltlicher Bestattungen.

Kurioserweise ist selbst die städtische Feierhalle durch Architektur, Möblierung und Symbole oft christlich geprägt und ihre Nutzung lässt so manche – nicht nur ungewöhnliche – Idee nicht zu. Das beginnt und endet bei weitem noch nicht an den strengen Zeitvorgaben. Wünscht man eine andere Sitzordnung, sind die Bankreihen fest montiert. Beisetzungen erfolgen grundsätzlich nach den Arbeitszeiten des Öffentlichen Dienstes. Ein Friedhof setzt Urnen nur dienstags, ein anderer nur donnerstags bei. Sonnabends – selten bis aussichtslos, in der Dämmerung: haben wir nicht!

Geschenke für die Toten

So werden Handlungen formalisiert und in ein Raster gepresst, das in den vorgegebenen 30-Minuten-Takt passt: Kaum hat man den Friedhof betreten, ich spreche jetzt aus der Sicht eines Trauergastes, werden einem die mitgebrachten Blumen und Kränze schon aus den Händen genommen. Man lässt es geschehen, weil es alle geschehen lassen und hat doch ein so ungutes Gefühl dabei, mit leeren Händen dazustehen. Auch aus anderen Kulturen weiß man, das den Toten immer Geschenke mitgebracht werden.

Entsprechend den verschiedenen Glaubensvorstellungen sind es Gebrauchsgegenstände, Lebensmittel, Schmuck, auch Geldscheine werden auf den Toten gelegt, aber immer sind es Blumen, die gebracht werden, weil Blumen in jeder Kultur eine ganz besondere Sprache sprechen: durch die Form ihrer Blüten, ihre Farbe und ihren Symbolgehalt, der sich schon über viele Generationen hinweg hält.

Für einen Freund der Familie hat mir die Floristin, nachdem sie sich genau über die Person, für die die Blumen bestimmt sein sollten, informiert hat, einen wunderschönen Kranz gefertigt. Der konnte aus oben genannten Gründen leider nicht von mir selbst in der Feierhalle vor dem Sarg abgelegt werden. Nun gut, dachte ich, aber beim Auszug. Nichts da. Alle Blumen wurden auf einen Wagen geladen und ... weg. Am Grab selbst befand sich nur der obligatorische Behälter mit Erde. Der Wagen mit den Blumen stand achtlos einige Meter entfernt.

Das passiert mir nicht noch einmal – dachte ich. Bei der nächsten Beerdigung, der Ehemann einer Kollegin war gestorben, ein Mitglied unseres Verbandes, wollte ich es anders machen. Der offizielle Kranz vom Verband war kein herkömmlicher, nicht wagenradgroß, nicht mit schwarzer Schleife und Golddruck. In immergrünen Ranken und einer Fläche aus weißen Nelkenköpfen war unser Logo aus Lavendelblüten gesteckt.

Zusätzlich nahm ich noch eine extra Blüte mit. Den Kranz gab ich wie gewünscht ab, die Blüte nicht. Ich wurde immer wieder erneut

aufgefordert, die Blume abzugeben. Und als ich dann mitbekam, das niemand außer mir noch irgend etwas Blühendes in der Hand hatte, gab ich die Blume ab, einfach auch aus dem Gefühl heraus, das es mir nicht zusteht, als einzige eine Rose nachzuwerfen. Der Kranz selber wurde so lieblos vor den Sarg drapiert, dass das Logo verrutschte, es nichts mehr zu erkennen gab und anwesende Kollegen mir hinterher zu verstehen gaben, lieber schwarze Trauerschleifen mit dem Verbandslogo auf Halde zu legen und im Bedarfsfall zu benutzen: Das habe sich doch immer bewährt.

Komme ich als Trauerrednerin auf eine Beerdigung und gebe mich als „Gelegenheitsrednerin“ zu erkennen, werde ich mit absoluter Sicherheit darauf hingewiesen, dass ich auf keinen Fall zu lange reden darf. Selbst dann nicht, wie letztens in Potsdam, wenn die Trauerfeier die einzige ist, die an diesem Tag stattfindet. Wie tragisch, die Feier in solchem Fall um fünf Minuten zu überziehen.

Zehn Minuten Rede, zehn Minuten Musik und Lyrik, einen Moment des Innehaltens und des Raumgebens zum Abschied nehmen nach eigener Religion oder Weltanschauung, Ein- und Auszug – da bleibt keine Zeit für gemeinsame Handlungen. Das nimmt Zeit in Anspruch, weil es für die Anwesenden neu und ungewöhnlich ist und irgendwie – so fatal es auch klingen mag – Mut erfordert.

Und dann bringt diese Formalisierung von Handlungen auch eine merkwürdige Verselbständigung mit sich. Immer wieder frage ich mich: Wer autorisiert Urnen- und Sargträger, während der Feier das Wort zu ergreifen? Wer gibt ihnen das Recht laut hinein in die Stille zu rufen: „Nehmen Sie die Blumen auf und bilden Sie eine Gasse für den Urnenträger“? Wer erlaubt ihnen, ein „Ruhe sanft“, „Ruhe aus in Frieden“ oder gar „In Gottes Namen“ zu sprechen?

Teilnahme der Teilnehmer

Die Unzufriedenheit, die Hinterbliebene manchmal, andere, weniger betroffene Gäste öfter nach einer Beisetzung fühlen, hat nicht

nur mit dem Ablauf der Bestattungsfeierlichkeiten an sich zu tun, sondern auch damit, dass sie kaum in die Vorbereitung und Durchführung einbezogen werden. Ein wichtiger Aspekt der Trauerarbeit ist doch, aktiv am Abschiedszeremoniell mitwirken zu können: Traueranzeigen selbst gestalten, Fotos, Briefe, Erinnerungsstücke zusammentragen, eine Collage anfertigen, Totenwäsche selber nähen, den Sarg bemalen oder bemalen lassen... Die Aufzählung lässt sich endlos erweitern.

Wenn jeder Trauergast seine Blumen selbst vor dem Sarg oder vor der Urne ablegt, sie selbst zum Grab trägt, um bei meinem ganz einfachen Beispiel zu bleiben, wäre das schon eine solche kleine gemeinsame Handlung in dem Sinne: dem Toten einen letzten Dienst zu erweisen und damit auch etwas für sich zu tun. Welch schönes Gefühl, einen Kranz gemeinsam zu winden, einen Steinkreis zu legen, weiße Tauben aufsteigen zu lassen oder einen Baum zu pflanzen. Leider erlaubt die deutsche Friedhofsordnung hier auch nur Gewächse, die andere Gräber und übrige Flächen nicht beeinträchtigen.

Wann werden wir uns Europa öffnen? Üppige Stauden auf Gräber pflanzen, wild wuchernde Friedhofsgärten blühen lassen, Friedwälder anlegen oder die Urne auf eigenem Grund und Boden beisetzen? Wann werden wir wieder Grabmäler errichten, die auch für kommende Generationen eine beredte Sprache sprechen, damit nicht allein anonyme, nüchterne Grabfelder die Verdrängung des Todes dokumentieren und industriell gefertigte Grabsteine nur wenig ausdrucksvolle Aussagen über die Verstorbenen machen?

Die Trauerfeier setzt einen Schlusspunkt. Sie ist das Letzte von einem Menschen, das in Erinnerung bleibt. Da muss alles stimmen: die Dekoration, die Musik, die Auswahl des Instrumentes, jedes Wort und jedes Detail. Es muss erkennbar sein, von wem gerade Abschied genommen wird, so wie bei unserer Marion. Das ist unser Anspruch. Und das ist die Freiheit, die wir uns wünschen.

Klaus Behner

Plötzlich – und erwartet ...?

Werkstattsskizze eines „Trauerredners“

„plötzlich und unerwartet“

Das Erleben herausgehobener, „plötzlicher und unerwarteter“ Augenblicke, begleitet von einem freudigen Erbeben oder einem weniger erfreulichen Erschrecken, gehört zwar auch zu unserem Wahrnehmungsrepertoire – aber Hauptkennzeichen unserer üblichen Art der Wahrnehmung ist die Erfahrung von Zeit in ihrer Dauerhaftigkeit, die Reihung und Angleichung von „Augenblicken“. Damit „richten wir uns ein“ in diesem Leben, „bewohnen“ es, entwickeln unsere entsprechenden „Gewohnheiten“.

Jedes Ungleichgewicht in einer Reihe von Augenblicken, jede Veränderung ist eine Unterbrechung von Dauer und Gewohnheit, die Irritation hervorruft und zu deren Verständlichkeit Erklärungen erforderlich sind, die dann zumeist schon vorbeugend durch zeitgedehnte „Vorbereitungen“ und „Erwartungshaltungen“ oder nachher durch „Nachdenken“, „Reflektieren“, „Verstehen“ u.ä. erfolgen.

Plötzlichkeit ist als ein „Zeit-Einbruch“, als unerwartete, unvorbereitete und zunächst völlig unverständlich erscheinende Veränderung in gewisser Weise das Gegenteil von Dauer. Sie ist Einbruch – oder vielleicht besser „Ausbruch“ eines einzigen „Augenblicks“ aus einer als dauerhaft erlebten Zeit, die „für einen Augenblick“ unterbrochen, fast aufgehoben, fast stillzustehen scheint. Die Möglichkeiten der schrittweisen Wahrnehmung von Veränderungen im dauerhaften Erleben, „zögern“, „verzögern“, „warten“, „erwarten“, „sich vorbereiten“, „überlegen“, „nachdenken“, „verstehen“ – das fällt im Erleben plötzlicher Veränderung völlig weg – „plötzlich und unerwartet“.

Da der Tod nun so etwas wie der „Prototyp“ eines Zeitstillstands, einer Unterbrechung von Dauer und Gewohnheit, eines herausgehobenen, „hohen“, einmaligen und unwiederholbaren „Augenblicks“ ist – und damit auch ein

„Prototyp“ von Unverständlichkeit – deswegen haftet jedem Tod immer auch etwas Plötzliches an. (Ähnlich diesem „Prototyp“ sind vielleicht noch Anfänge dieses Lebens und spezielle Erfahrungen in den Umfeldern von „Freiheit“ und „Liebe“.)

Nach der ersten Erfahrung dieser immer vorhandenen Plötzlichkeit des Todes – ab der ersten Neu- und Wiedervergewisserung von weiterer Dauer – lassen sich dann aber bereits wieder graduelle Unterschiede im Erleben dieser Plötzlichkeit feststellen, je nachdem, wie viel sich das „Augenblicks“-Erleben in dauerhafte Zeit zerdehnen lässt; wie weit es sich mit den Mitteln des gewohnten Erklärungsrepertoires „verlängern“ lässt; je nachdem, wie weit es sich durch nachträglich hinzugefügte „Vorbereitung“ und „Erwartung“ ergänzen, auffüllen, verständlich machen lässt. So trägt z.B. bei einem „plötzlichen Herztod“ eine vielleicht zunächst unerkannte Herzschwäche zur Milderung der Unverständlichkeit dieser Plötzlichkeit bei, verstärkt möglicherweise noch durch einen Hinweis auf eine den üblichen Erwartungen entsprechend lange Lebensdauer – wohingegen die Unverständlichkeit wieder wächst, je geringer die faktische Lebensdauer war.

Die Erfahrung der Plötzlichkeit und ihrer Unverständlichkeit ist um so stärker, je mehr das plötzliche Ereignis aus den vorherrschenden Vorstellungen von Dauer und Gewohnheit herausfällt und je mehr die gängigen Erklärungen erst einmal nicht zutreffen und fassen. Die Erfahrung der Plötzlichkeit ist insbesondere dann zugespitzt, wenn zunächst so gut wie nichts an Erklärungen hin zu reichen scheint, wenn in erster, zweiter, dritter Offensichtlichkeit nicht einmal im Leben des Toten etwas darauf Vorbereitendes zu entdecken ist, weil der Tod nämlich „von außen“ – und eventuell sogar noch offensichtlich „unverschuldet“ verursacht wurde – bei natürlichen oder technischen Katastrophen, bei Unfällen, bei Mord.

Da ist dann vieles zugespitzt; und zugespitzt sind dann auch alle Fragen, die sich uns in unserer Arbeit als „Trauerredner“ immer und bei jeder Feier stellen; und um vieles deutlicher als sonst liegt die Frage nach dem „Warum“ über allem. Und zugespitzt ist meist dann auch der Schock der Angehörigen.

Unter Schock

Schock ist – als Lähmung, Erstarrung oder Flucht – die fast „natürliche“ Reaktion auf etwas höchst Unverständliches, das unverhofft ganz nah an mich herangerückt ist: Schutzreaktion auf etwas Unerkannt-Dunkel-Bedrohliches, dem ich ausgeliefert zu sein scheine. Wir können diesen Schock bei den nächsten Angehörigen fast immer voraussetzen, ganz sicher bei denen, die einen zugespitzt plötzlichen und entsprechend unverständlichen Tod eines Nächsten erlebt haben.

Und es mag richtig und hilfreich sein, die Angehörigen „dort abzuholen“, „sich einzufühlen“ in diese Situation der Angehörigen, ihnen ihre „Schock“-Situation vor Augen zu führen und ihnen vielleicht so einen ersten förderlichen Abstand dazu und zu sich zu ermöglichen. (Und die Erfahrungen z.B. von „Katastrophenberatern“ könnten uns da im Blick auf ein erhöhtes Verständnis von Angehörigen in diesen Situationen möglicherweise recht hilfreich sein.)

Meine Vermutung ist allerdings zunächst einmal, dass sich gerade in diesen ersten Tagen „danach“, in denen wir es zumeist mit den Angehörigen zu tun haben, an der Schocksituation der Nächsten nicht sehr viel verändert. Und in einer solchen Situation kann ich davon ausgehen, dass sowohl emotionale als auch rationale Kommunikation nicht in der üblichen Direktheit wirksam ist. „Einfühlung“ schafft sicher eine aktuelle Nähe zwischen mir und den Angehörigen und mag ihnen oder auch mir punktuell die Situation erleichtern.

Aber als Stoff für eine Feier, auch für eine Rede bei einer Feier anlässlich des Todes eines anderen Menschen reicht eine solche „Einfühlung“ bei weitem nicht hin. Dazu habe ich auf und mit

zusätzlichen, mehr indirekten, mehr unschwelligen Ebenen zu arbeiten. Und um diese „indirekte Tätigkeit“ nicht hauptsächlich zu einer – in diesen Situationen leicht möglichen – beliebigen Manipulation meinerseits werden zu lassen, ist die Kenntnis, die Achtung und Beachtung möglichst vieler hintergründiger – in der aktuellen Situation zumeist unausgesprochener – Aspekte, Erwartungen und Fragen, die auch allgemeiner zu dieser Situation gehören, in immer wieder neuen Anläufen notwendig und erforderlich.

Das sind Aspekte, die auch noch weit hinter zunächst und aktuell geäußerten Wünschen der Angehörigen liegen können. „Situationskunde“ ist jedenfalls eine bleibende Aufgabe höchsten Ranges, zumal sich solche Situationsaspekte auch historisch und längerfristig immer wieder verändern – und gerade heute kann in unserer Arbeit „Situationsgerechtigkeit“ nicht selten einigen Vorrang haben vor einer vordergründigen „Kundengerechtigkeit“. – Zwei Beispiele solcher Situationsaspekte seien hier kurz aufgeführt: das Wort „Feier“ und die Frage „Warum?“

... und dann eine „Feier“?

Auch eine Feier ist eine aus der gewohnten Zeit herausgehobene, besondere Zeit. Sie hat meist einen punktuellen, aktuellen Anlass, bezieht sich aber immer auf eine mehr oder weniger lange Zeitspanne vor und nach diesem Anlass, wobei dann die Feier ein Kristallisationspunkt ist bzw. sein soll, ein Höhepunkt, eine „hohe Zeit“, ein ausdrückliches und mit besonderen Aufwendungen erarbeitetes Konzentrat dieser Zeiten vor und nach dem aktuellen Anlass.

Im Blick auf unser Hauptarbeitsfeld, die Trauerfeier, lässt sich nun feststellen, dass dem hinteren Wortteil, nämlich der „Feier“, im Verhältnis zum ersten Teil, zur „Trauer“, relativ wenig Achtung und Aufmerksamkeit zuteil wird. Es wird im Zusammenhang mit Tod so viel und so inflationär von „Trauer“ gesprochen – bis hin zu diesem merkwürdigen Wort „Trauerredner“. Dass einem diese Einseitigkeit fast

schon verdächtig vorkommen kann, als gäbe es da etwas zu verschleiern oder zu umgehen, als gäbe es eventuell auch eine Ahnung, dass „Trauer“ und „Feier“ gar nicht recht zusammenpassen können – „Trauerfeier“ als eine Verlegenheitslösung, weil wir nicht mehr so recht wissen (wollen), was es da zu feiern gibt?

Jedenfalls merken wir bei all der Beschäftigung mit dieser Trauer selten – und ich schließe mich da keineswegs aus –, dass wir als Hauptverantwortliche fast immer eine Veranstaltung durchführen, in der höchstens noch Reste von dem vorkommen, was wir üblicherweise unter einer „Feier“ verstehen.

Warum ist der Feieraspekt so unterbelichtet?

Meine Vermutungen gehen dabei u.a. in die Richtung, dass sich die außerkirchlichen Trauerfeiern – wenn auch in Opposition, aber vielleicht gerade auch deswegen – noch sehr nah an den kirchlichen „Vorbildern“ orientiert und angelehnt haben. Sie sind bis heute noch nicht so recht „auf eigene Beine“ gekommen, wobei es hier wohl mehr um so etwas wie eine „innere Eigenständigkeit“ geht, die ja erfahrungsgemäß hinter äußeren Eigenständigkeiten sehr wohl zurückbleiben kann.

Eine Feier lebt u.a. von einer gelingenden Einbettung eines konkreten, besonderen einzelnen Anlasses in einen gemeinschaftlichen, allgemeineren Rahmen. Darum stellt sich bei einer Feier und in ihrer Vorbereitung immer auch die Frage nach der Art der Verhältnisse zwischen dem jeweiligen Einzelnen, Besonderen und dem jeweiligen gemeinschaftlichen, allgemeineren Zusammenhang.

In langentwickelten und weiter allgemeineren Zusammenhängen – wie z. B. innerhalb von Religionsgemeinschaften – steht dann z.B. bei den Feiern der besonderen Lebenszeiten Einzelner (bei „Ritualen“ anlässlich von Geburt, Hochzeit und Tod) die Bekräftigung und Bestärkung des allgemeinen Zusammenhangs, des allen gemeinsamen „Glaubens“ in einem besonderen Mittelpunkt. Für den Einzelnen, für das Besondere, „Persönliche“ muss in diesen Feiern nicht viel

Platz reserviert sein, es reicht z.T. die einmalige namentliche Erwähnung.

Sobald es nun – wie in unserer Arbeit – keinen vorgegebenen allgemeineren Rahmen mehr gibt, steht erst recht bei den Feiern zu den besonderen Lebenszeiten das ganze Verhältnis von Allgemeinerem und Besonderem neu zur Disposition. Aber in einer engen Anlehnung an die kirchlichen Vorbilder wurde und wird zunächst mehr oder weniger die ihnen innewohnende Verhältnissgewichtung zwischen Allgemeinem und Besonderem – mit einem großen Übergewicht des Allgemeinen – unterschwellig mit übernommen.

Und so strampeln wir uns nun in diesen übernommenen Anzügen ab, sind mit einer neuen Gewichtung des Besonderen, des Persönlichen m.E. durchaus auf einer richtigen Spur – aber dieses Besondere bleibt erst einmal merkwürdig isoliert von jeglichem Allgemeinen: Zur „Feier“ fehlt so etwas wie ein gemeinsamer Zusammenhang, der aber auch nicht einfach und erst recht nicht „von außen“ konstruiert werden kann, denn dann ist und bleibt er hohl. Das Wissen darum ist vielleicht ein Hintergrund für die so durchaus auch verständliche Scheu, sich den Feieraspekten in der „Trauerfeier“ neu anzunähern.

Aber diese Scheu entbindet nicht von der anstehenden Erkundung neuer Gemeinsamkeiten und Zusammenhänge. Und diese Erkundung erfolgt heutzutage m.E. sinnvollerweise in und über eine neue Annäherung an das Einzelne und Besondere, an dieses und an jedes einzelne besondere Leben, aber sie hat eben gerade darin und dann darüber hinaus auch den Blick auf neu zu suchende und zu findende Gemeinsamkeiten zu richten.

Das „Warum?“

Bei der unterschweligen Übernahme kirchlicher Vorbilder in außerkirchliche Trauerfeiern wurde und wird etwas entscheidend „Inneres“ dieser Vorbilder verständlicherweise nur sehr vorsichtig, zögerlich bis gar nicht mit in den Blick genommen: die Tatsache nämlich, dass es innerhalb der Religionsgemeinschaften für

diejenigen, die sich ihnen zugehörig fühlen, eine allen gemeinsame und allgemeine Antwort gibt auf die gerade beim Tod und erst recht beim zugespitzt plötzlichen Tod auftauchende Frage nach dem „Warum“.

Diese Antwort – überhaupt eine „allgemeine“ Antwort – gibt es für uns in unserer Arbeit nicht mehr. Doch das „Warum?“ ist immer geblieben und ist immer eng verbunden mit einem auch immer bleibenden Wunsch nach Trost (nicht nach Vertröstung). Die damit sich ergebenden Fragen und Probleme sind gewiss nicht leicht in den Blick zu bekommen. Und es war sicher eine passable Lösung, erst einmal zumindest in äußerer Anlehnung an die kirchlich-religiösen Vorbilder eine längere Weile so tun zu können, als ob es hier ähnlichen Trost gäbe – und Anleihen bei einem „Schicksalsglauben“ vergrößerten und vergrößern dann noch die Ähnlichkeit ...

In den „allgemeinen“ Erklärungsmustern z.B. innerhalb von Religionsgemeinschaften wird nun die Plötzlichkeit des Todes – auch die zugespitzte Plötzlichkeit – meist sehr schnell in den Zusammenhang der Endlichkeit dieses Lebens gestellt, dessen handfeste Dauerhaftigkeit rasch relativiert ist angesichts der in verschiedenen Weisen geglaubten Aufhebungen von Zeit und Dauer – inklusive der Plötzlichkeit – in überzeitliche Zusammenhänge („Ewigkeit“, „göttlicher Ratschluss“ u.a.).

Damit wird die Warum-Frage beantwortet mit einem postulierten und in den entsprechenden Gemeinschaften von allen gemeinsam geglaubten überzeitlichen, allgemeinen „Sinn des Lebens“. Es wird gerade auch die Unverständlichkeit der Plötzlichkeit eingebettet in eine umfassende Kontinuität. Und die Hauptaufgabe der Verantwortlichen in dieser Situation ist es dann, in dieser besonderen Situation noch einmal ausdrücklich an diesen allgemeinen Sinn des Lebens zu erinnern, ihn zu erläutern, ihn aus der Tradition zu belegen, ihn zu „verkünden“. Und den Gläubigen ist diese „Verkündigung“ in dieser Situation ein Trost.

Damit und mit diesem Trost können wir nun in keiner Weise dienen. Wir haben nichts Allgemeines zu verkündigen, haben keine allgemeine Tradition, an die ausdrücklich angeknüpft

werden könnte. Wir haben an nichts Allgemeines zu erinnern, das wir bei unseren Gesprächspartnern in irgendeiner Weise bereits voraussetzen könnten und das die Plötzlichkeit in irgendeiner Weise lockern oder doch noch in einen Zusammenhang stellen und von dorthier eine Antwort aufs Warum geben könnte.

(Ein erstes Eingeständnis, dass auch die Kirchen damit nicht mehr so recht dienen können, findet sich bei meist „modernerer“ Pastoren, die gerade auch in Ansprachen anlässlich eines zugespitzt plötzlichen und unverständlichen Todes zunehmend häufiger ausdrücklich betonen, dass sie auf die Warum-Frage auch keine Antwort hätten. Das klingt dann in bezug auf die frühere klare und schnelle Antwort: „Gott hat es so gewollt“ zwar recht fortschrittlich, bleibt aber – neben dem Eingeständnis einer eigenen Unbeweglichkeit im Blick auf die Suche nach neuen Antworten – bei unerschwelliger Beibehaltung der alten Antwort letztlich eine vorgetäuschte Ratlosigkeit.)

Gleichwohl steht – und sowieso beim zugespitzt plötzlichen Tod – dieses „Warum?“ als Frage und als Klage mit im Mittelpunkt des Erlebens dieser Situation. Und im Ernstnehmen dieser Situation können wir uns vor dieser Frage auch nicht drücken. Und im Ernstnehmen der heutigen Situation können wir auf diese Frage auch keine fertige, keine „allgemeine“ Antwort geben.

Aber wir können erkunden ...

Wir können unter diesen Voraussetzungen Wege zu möglichen Antworten erkunden und diese Wege „ebnen“, sie für die Angehörigen begehbar werden lassen (gehen müssen sie natürlich selber ...), wodurch dann der Stillstand der Plötzlichkeit, der Schocksituation gelockert, Lähmung aufgehoben, Trost ermöglicht werden kann.

Die Erkundung dieser Wege zu möglichen Antworten kann sich aber eben nicht im „Allgemeinen“ bewegen, weil es zunächst nichts vorgegeben Gemeinsames gibt. Und doch gibt es in unserer Arbeit zumindest für die unmittelbar Beteiligten etwas Gemeinsames, das

aber jetzt das Besondere ist, direkt und konkret: gemeinsam ist der direkt-aktuelle Anlass der Feier: das einmalige und besondere Leben eines Menschen, das nun an ein Ende gekommen ist. Und nur dort, im Rahmen dieses konkreten Lebens können sich die Erkundungen bewegen, die Wege zu möglichen Antworten auf diese dringliche Warum-Frage aufweisen können.

Während also unter vorausgesetzten allgemeineren Bedingungen – z.B. innerhalb einer Religionsgemeinschaft – die Bekräftigung eines von allen zumindest in ähnlichen Weisen gemeinsam angenommenen, geglaubten „Sinn des Lebens“, in dem der Sinn dieses einzelnen konkreten Lebens und Sterbens aufgehoben ist, die hauptsächliche Antwort auf die Warum-Frage darstellt bzw. darstellen kann, kann unter anderen – unter unseren Bedingungen – eine Antwort sich nur ergeben im Eingehen auf die Frage nach dem „Sinn dieses Lebens“ – inklusive seines Sterbens, seines Todes: inklusive auch der zugespitzten Plötzlichkeit dieses Todes.

... ein „neuer“ Trost?

Bei meinen Erkundungen unter den genannten Bedingungen tauchte nun gerade hier, bei der Verabschiedung von Menschen, die in der beschriebenen „zugespitzten Plötzlichkeit“ gegangen sind – in der intensiveren Beschäftigung mit deren Lebensgeschichte – auch für mich etwas Unerwartetes auf, etwas bei den verschiedensten Fällen Ähnliches, Gemeinsames, das wegen dieser Gemeinsamkeit sich als ein von mir vorschlagbarer Weg auftat zu ersten Antwortmöglichkeiten der Angehörigen auf die immer vorhandene, in diesen Fällen aber ganz besonders zugespitzte Warum-Frage: Bei näherer Betrachtung der Lebensgeschichten derjenigen, die mit einem so plötzlichen Tod gegangen waren, stellte sich jetzt – von einem ersten Abstand her aufs ganze Leben gesehen – heraus, dass dieser plötzliche Tod so plötzlich gar nicht war.

In allen Fällen, mit denen ich es bislang in meiner über 15jährigen Tätigkeit als „Trauer-

redner“ zu tun bekam – z.B. bei unverschuldetem Unfalltod, bei einem völlig überraschenden Herztod – da standen innerhalb der Lebensgeschichte der Toten in diesen Zeiten vor diesem plötzlichen Tod Aufbrüche an, Aufbrüche in neue Lebensabschnitte, Lebenszeiten, in neue Lebensverantwortlichkeiten, die entweder unmittelbar bevorstanden oder in den letzten Zeiten bereits deutlich begonnen hatten.

Und das Herausarbeiten, Belegen und Darstellen dieser Zusammenhänge wurde und wird für mich bei diesen Feiern dann ein besonders wichtiger Punkt. Denn mit der Einbettung des „plötzlichen und unerwarteten“ Todes in diese Zusammenhänge der Lebensgeschichte wird die anfängliche und zunächst fast ausschließlich erscheinende Unerklärlichkeit und Unverständlichkeit dieses Gehens mit belegbaren Erklärungen einer ersten Verstehbarkeit, einem „Sinn“ und seinen möglichen tröstlichen Folgen zugänglich.

Und es macht einfach einen Unterschied, ob ich einen Tod ausschließlich als unabänderlich-endgültigen Abschluss und als mit dem gewesene Leben völlig zusammenhanglosen Abschlusspunkt („herausgerissen“) darstelle oder ob ich ihn zugleich als Teil eines in diesem Leben begonnenen Aufbruchsprozesses in einen neuen Lebensabschnitt im Leben dieses Toten mit belegen kann.

„Vorbereitet und erwartet“?

Wir arbeiten an einer im persönlichen Leben der Toten und ihrer Angehörigen sehr besonderen und herausgehobenen Stelle. Und wir stehen damit in einer gleichfalls herausgehobenen Verantwortlichkeit den einzelnen Toten und den ihnen nächsten Lebenden gegenüber sowieso. Wir stehen damit aber möglicherweise ebenso in einer besonderen gesellschaftlichen Verantwortung.

Und wenn wir dann in unserer Arbeit am Sinn konkreten Lebens und Sterbens etwas Gemeinsames, etwas möglicherweise noch wenig wahrgenommenes „Allgemeines“ entdecken, dann dürften wir diese Beobachtung-

gen der „Allgemeinheit“ auch nicht vorenthalten. Gleichzeitig haben wir uns Gedanken zu machen über den Umgang mit diesen Beobachtungen, über mögliche Konsequenzen aus diesen Beobachtungen.

Wenn z.B. diese Beobachtung wirklich allgemeiner zutrifft (was zu überprüfen wäre), dass selbst ein zugespitzt plötzlicher Tod so plötzlich gar nicht ist, dann könnte das nicht unerhebliche Folgen haben für die gesamte Lebensgestaltung und Lebensverantwortlichkeit, weil damit z.B. das Lebensende viel mehr mit unserem Leben verwoben erscheint, als üblicherweise angenommen wird. Zumindest Teile der Verantwortlichkeit auch für das (Kommen in und das) Gehen aus diesem Leben, die in älte-

ren Glaubensannahmen ausschließlich einer „äußeren Macht“ (sei sie „Gott“ genannt oder „Schicksal“ o.a.) zugeschrieben und überlassen wird, zumindest Teile dieser Verantwortlichkeit fürs eigene Kommen und Gehen wären dann vielleicht auch in einer noch näher zu bestimmenden Art von „eigener Verantwortung“ mit anzusiedeln.

Wir könnten unsere individuelle und gemeinschaftliche Lebensgestaltung mehr daraufhin auszurichten beginnen, dass das ganze Leben – mit seinem Kommen und mit seinem Gehen – zwar weiterhin immer noch in vielem (in Glück und Schrecken) plötzlich und unerwartet stattfindet, aber darin doch um einiges mehr vorbereitet und erwartet.

Horst Groschopp

Weltliche Trauerkultur in der DDR

Merkmale

Die Kultur des Sterbens, der Totenehrung und des Bestattungswesens in der DDR, zumal deren weltliche Variante, gehören zu den wenig erforschten Phänomenen.¹ Wer sich diesem Thema nähert, stößt zunächst auf eine Flut gesetzlicher Regelungen verschiedener Ministerien. Man hatte also damit Probleme. Ein näheres Studium legt dann fünf Besonderheiten offen: Erstens gilt Sterben als familiäre Sache und gesellschaftlich als Angelegenheit des Gesundheitswesens.² Zweitens ist die Totenehrung entweder ein Fall der Politik (der Parteien, der Gewerkschaften, der Massenorganisationen) oder der Kulturarbeit (und hier des Zentralhauses für Kulturarbeit in Leipzig bzw. der Fachschule für Klubleiter in Meißen-Siebeneichen).³

Drittens gehört das Bestattungswesen zu den kommunalen Aufgaben, so dass sich am meisten Material in den Publikationen des dafür maßgeblichen Instituts für Kommunalwirtschaft in Dresden findet, auch zur entsprechenden Feiergusgestaltung.⁴ Viertens zeigt sich das Fortwirken kultureller Konventionen (etwa im Transzendenzbezug der Todesanzeigen⁵) mit einer wichtigen Neuerung (Zweiteilung der Gesellschaft): Die christlichen Kirchen werden für ihre Gläubigen zuständig gemacht, der Staat ist für die anderen da.

Fünftens wird (oft nur in den Künsten reflektiert) ein Mangel an säkularem Diskurs über

ethische Fragen des Sterbens, des Todes und des Bestattens beklagt. Das trägt schließlich zur Idee bei, einen Verband der Freidenker der DDR zu gründen. Zu den Sinnfragen findet sich erst zum Ende der DDR hin einige Literatur, vor allem von Kay Blumenthal-Barby.⁶

Weltliche Trauerkultur

Bei den weltlichen Bestattungsritualen sind zwei Praxisfelder zu unterscheiden, die der politischen Symbolik und die des privaten Bereichs. Bewusste und schon sehr früh einsetzende Akte einer ästhetisch-kulturellen Ritenbildung prägten die politische Totenehrung. Dafür galt die jährliche Demonstration der Luxemburg-Liebknecht-Ehrung als Muster. Für die Staatsbegräbnisse, einschließlich der Gedenkfeiern bei Unglücken oder Katastrophen, ist die Abstinenz gegenüber religiösem Brauchtum ebenso auffällig wie die Abwesenheit von kirchlichem Personal als Mitwirkenden.

Die zur Führungselite avancierte Gruppe setzte hier ihren Geschmack und das in der Arbeiterbewegung erlernte Zeremoniell zielgerichtet durch in einem Gemisch von klassischen Elementen bürgerlich-weltlicher Trauerkultur mit den Symbolen des Klassenkampfes: rote Fahnen, Staatsflagge, Trauermarsch Unsterbliche Opfer, die Warschawjanka, die Internationale ... die Urnenbeisetzung oder

¹ Es ist hier auf zwei wichtige Diplomarbeiten (Humboldt-Universität zu Berlin) zu verweisen: Jane Redlin: Bestattungen in der DDR (1985) u. Dietmar Burtzlaff: Weltliche Trauerfeiern in der DDR (1990).

² Fragen der Betreuung Sterbender und der Trauerkultur finden sich in der Zeitschrift Heilberufe und der Zeitschrift für Altersforschung (beide Berlin).

³ Vgl. J. Bonk, N. Molkenbuhr u. H. Thomas: Alles hat am Ende sich gelohnt. Leipzig 1974.

⁴ Vgl. Weltliche Bestattungsfeiern. Hg. vom Institut für Kommunalwirtschaft. Dresden 1979.

⁵ Vgl. Jürgen Gerhards u. Astrid Melzer: Die Veränderung der Semantik von Todesanzeigen als Indikator für Säkularisierungsprozesse. In: Zeitschrift für Soziologie, Bielefeld 25(1996)4, S.304-314.

⁶ Vgl. v.a. seine Bücher: Betreuung Sterbender (Berlin 1982) u. Wenn ein Mensch stirbt (Berlin 1986).

Grablegung oft später, höchst privat. Auffällig, dass – mit einigen Ausnahmen – Feuerbestattung in der Führungsriege üblich war.

Dagegen muss hinsichtlich der deutschen Soldatenfriedhöfe von einer politisch gewollten Missachtung ausgegangen werden.⁷

Die extreme Vernachlässigung des Friedhofs- und Bestattungswesens durch die staatlichen Behörden war für die ersten Jahre der DDR typisch. Mangelverwaltung, privates Gewerbe und kirchliche Formen gehörten zur Normalität. Zum Ende der DDR hat sich das Bild gewandelt: Zwar gibt es noch private Bestatter, aber das Monopol ist auf die kommunalen Betriebe übergegangen.

Obwohl bei der Trauerkultur kein solcher gesellschaftlicher und staatlicher Zwang ausgeübt werden konnte wie bei dem Passageritus „Jugendweihe“, wünschten in Berlin zum Ausgang der DDR nur noch zwanzig, in den anderen Großstädten nur noch dreißig und in den ländlichen und kleinstädtischen Gebieten nur fünfzig Prozent eine kirchliche Beerdigung (bei etwa 230.000 im Jahr).

„Weltlich“ waren die anderen Bestattungen allerdings auf mehrfache Art: Sie fanden entweder in einer mehr oder weniger qualitativollen säkularen Form statt oder als „stille Begräbnisse“, ohne jede größere Zeremonie, zum Schluss der DDR in den Großstädten bis zu zwanzig Prozent. Offiziell rechneten zu den säkularen Bestattungsformen: die weltliche Erdbestattung, die Feier am Sarg mit nachfolgender Kremation und späterer Urnenbeisetzung, die Einzel- bzw. Gemeinschaftsfeier an der Urne, die stillen Feiern, die Beisetzung ohne Feier und die Beisetzung von Ehrenbürgern, „verdienten Bürgern“ und Verfolgten des Naziregimes.

Geschichte des Bestattungswesens

Die Entwicklung zu einer weltlichen Bestattungskultur setzte Mitte der fünfziger Jahre ein, als die Erweiterung bestehender und die Anlage neuer Friedhöfe unumgänglich wurde. Mit dem staatlichen Mitteleinsatz verstärkte sich die ökonomische und kulturelle Einflussnahme. Das geschah zunächst und in erster Linie durch die zielgerichtete Förderung der Feuerbestattung, um die Grundkosten für die Unterhaltung von Friedhöfen, einschließlich deren Neuanlage, so gering wie möglich zu halten.

Diese Absicht stieß aber bis zum Ende der DDR immer wieder an die Kapazitätsgrenzen der Krematorien, besonders auf das Nord-Süd-Gefälle: 43 Krematorien im Süden standen nur neun im Norden gegenüber; ein Unterschied, der nicht nur der Bevölkerungsdichte, sondern auch den traditionellen Hochburgen Freidenkerie folgte. In Karl-Marx-Stadt und Zwickau kam es sogar zur Adaption freidenkerischer Ideen der zwanziger Jahre, zu einer Urnengemeinschaftsfeier. Es wurde mehrerer Verstorbenen gleichzeitig gedacht. Anschließend wurden die Urnen in einer Urnengemeinschaftsanlage beigesetzt.⁸

In der Zeit bis zum Mauerbau 1961 fanden in Ostdeutschland harte Kulturkämpfe statt. So verweigerten einige Pfarrer die Beisetzung von ausgetretenen Kirchenmitgliedern und verboten weltliche Feiern auf kirchlichen Friedhöfen. Der Streit endete mit einem ökonomischen und kulturpolitischen Kompromiss: zum einen erhielten die Kirchen künftig vom Staat einen finanziellen Zuschuss zu den kirchlichen Friedhofskosten; zum anderen musste von Konfessi-

⁷ Vgl. Herbert Pietsch: Gefallenengedenken – in Halbe ausnahmsweise. In: *Befremdlich anders. Leben in der DDR. Mit Nachbetrachtungen von Dietrich Mühlberg*. Hg. von Evemarie Badstübner. Berlin 2000, S.300ff.

⁸ In der aktuellen DDR-Forschung dominiert eine kritische Sicht auf diese Urnenanlagen, die von der „Namenlosigkeit im Kollektivdenken“ ausgeht, ohne die sozialen Bedingungen genauer zu befragen und mit ähnlichen Tendenzen in westlichen Ländern zu vergleichen. – Vgl. Barbara Happe: Urnengemeinschaftsanlagen. Zur Friedhof- und Bestattungskultur in der DDR. In: *Deutschlandarchiv, Zeitschrift für das vereinigte Deutschland*, Leverkusen 34(2001)3, S.446.

onsfreien das Kreuz in der Friedhofskapelle in Kauf genommen und auf weltliche Symbole wie Staatsflagge und rote Fahne oder gar militärisches Zeremoniell verzichtet werden.

Dieser Vergleich zwang den Staat allerdings, ab nun besondere Orte für weltliche Feiern und Ehrenbegräbnisse zu schaffen. Das waren die Kulturhäuser, die sich aber als dafür nicht tauglich erwiesen, und die Feierhallen auf kommunalen Friedhöfen.

Die Trauerfeier

Die Raumknappheit führte auch dazu, dass sich die für eine Trauerzeremonie zur Verfügung stehende Zeit auf 25 Minuten begrenzte, plus 25 Minuten Weg zum Grab mit Grablegung oder Urnenbesetzung; letztlich ein Dreißig-Minuten-Takt.

Das weltliche Feierritual orientierte sich an der evangelischen Bestattungsliturgie, versuchte aber, die religiösen Inhalte und Formen mit neuen Aussagen zu füllen. In der Rede wird der Verstorbene gewürdigt und zwar als Mitglied der (sozialistischen) Gesellschaft. Wichtig waren sein Lebenslauf, sein Arbeitsleben (was von dem Menschen zurück- und in Erinnerung bleibt) und seine Familie.

Der Ablauf einer solchen weltlichen Feier folgte folgender Struktur: Einleitungsmusik, Rezitation, Musik, Trauerrede, Zwischenmusik, Kondolenzrede, Rezitation, Ausleitungsmusik, Beisetzung, Kondolenz. Es versteht sich, dass hier moderne Wiedergabetechnik gefragt und häufig nicht vorhanden war.

Neben dem Aufwand der kommunalen Betriebe für die Grabpflege und dem ständigen Mangel an Personal (es war dies oft ein Arbeitsfeld für missliebige Künstler, alkoholabhängige Sozialfälle, entlassene Straftäter, politisch Gemaßregelte – kulturell gesehen ein interessanter Ort), stellte die Gewinnung weltlicher Redner die größte Schwierigkeit für die Durchführung weltlicher Trauerfeiern in der DDR dar.

Niemand war durch die Arbeitsmarktsituation dazu genötigt, solch eine Arbeit zu übernehmen. So ergingen Appelle an Funktionäre der SED und an die Lehrerschaft, als nebenberufliche Redner zu wirken. Wenn jemand Redner werden wollte (meist waren es Männer), dann konnten ihm schon höhere Motive unterstellt werden. Reich werden konnte man damit nicht. Redner stellten sich den Bestattungsbetrieben zur Verfügung, diese übernahmen ihre Ausbildung und die Zulassung. Ein solches Verfahren förderte die Übernahme standardisierter Reden, so dass aus dem literarischen Material einer zunehmenden Zahl von Anleitungsbroschüren auf die reale Praxis geschlossen werden kann.

Der Anstieg der „stillen Feiern“ war eine Reaktion der nahezu mehrheitlich atheistischen Bevölkerung auf die inhaltliche Entleerung. Das machte wiederum die Kirchen attraktiv, die inzwischen auch Beerdigungen durchführten, wenn der Mensch nicht als Christ gestorben war. Diesem für Partei und Staat negativem Tendenz versuchte man durch Gestaltung weltlicher Trauerfeiern entgegenzuwirken. Auch dies führte Ende der achtziger Jahre zur Gründung des Verbandes der Freidenker der DDR – der Wunsch, die weltliche Trauerkultur zu verbessern.

Leicht verändert übernommen und mit Literaturhinweisen versehen aus: SOWI, Sozialwissenschaftliche Information, Seelze 29(2000)2, S.109f.

Humanismus heute

Peter Schulz-Hageleit

Lebenskunde und Lebensberatung

Zwei Aufgabenfelder des praktischen Humanismus

Fernziel des praktischen Humanismus, der sich organisieren muss, wenn er dem anhaltenden Ansturm der verschiedenen Fundamentalismen standhalten soll, ist seine sichere Verankerung an allgemeinbildenden Schulen, Akademien, Volkshochschulen, Hochschulen und Universitäten, mit je verschiedenen Formen und Inhalten (Schwerpunkten). Die Philosophie war einst die Magd der Theologie, jetzt ist sie frei. Der geistige Emanzipationsprozess und die allgemeine Säkularisierung des Lebens sind damit aber keineswegs abgeschlossen, wie ein Blick auf die Landkarte der öffentlich finanzierten weltanschaulich-ideologischen Hoheitsgebiete zeigt.

Ich möchte im Folgenden nicht auf das damit angetippte grundsätzliche Strukturproblem eingehen, sondern auf zwei Aufgabenfelder des praktischen Humanismus verweisen, die ein grundständiges Studium brauchen, wenn sie ihrer Verantwortung und dem gesellschaftlichen Bedarf ganz genügen sollen. Auch Pfarrer, Lehrer und Psychologen werden ja nicht als Autodidakten in ihrem Beruf zugelassen, sondern erst nach einer gründlichen Ausbildung mit entsprechenden Abschlussprüfungen. Ansetzen können wir bei etwas durchaus schon Bekanntem und Bewährtem, bei der Humanistischen Lebenskunde, die in Berlin inzwischen rund 31.000 Schülerinnen und Schülern erteilt wird.

Humanistische Lebenskunde – Information und Richtungsentscheidung

Da wir an vielen Berliner Schulen seit geraumer Zeit das alternative Schulfach Humanistische Lebenskunde anbieten und von daher

auch respektable didaktische Reflexionen sowie mannigfaltige Erfahrungen vorliegen, scheint es überflüssig zu sein, hier die Lebenskunde als Dimension humanistischen Denkens und Handelns noch einmal anzusprechen. Wenn das trotzdem geschieht, dann liegt das an dem allgemeineren, die Grenzen des Schulfaches überschreitenden Anspruch, der im Wort „Lebenskunde“ zur Geltung kommt. Es gibt viele Begriffe, die nicht Verkündigung im Sinn von Predigt, sondern „-kunde“ als sachliche Information und Wissenschaft ankündigen, denken wir etwa an Völkerkunde, Landeskunde, Erdkunde, Sozial- und Sachkunde, Weltkunde, Religionskunde, Naturkunde u.a.m.

Das der Humanistischen Lebenskunde vergleichbare Fach in Brandenburg führt nicht Religion, wohl aber Religionskunde in seinem curricularen Label, das allgemein bekannt ist: LER – Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde. Die meisten dieser mit „-kunde“ zusammen gesetzten Wörter gibt es auch in lateinischen Versionen, die dann das Wissenschaftliche betonen, also Biologie für Naturkunde, Graphologie für Schriftkunde, Geographie für Erdkunde usw.

Humanistische Lebenskunde ist in diesem Sinn einerseits Sachinformation, Vernunft und Verstandesarbeit, mithin auch Wissenschaft bzw. Wissenschaftsprodäeutik, andererseits aber auch weltanschauliche Richtungsentscheidung, die im Eigenschaftswort „humanistisch“ zur Geltung kommt. Wir machen keine rassistische Lebenskunde, die es leider auch mal gab, sondern Lebenskunde im ethisch-humanistischen Kontext, zu dem nicht zuletzt die Menschenrechte gehören. Die kritische Distanzierung zu allen Heilslehren und Glaubenssystemen

men, einschließlich sogenannter ziviler Religionen, so verführerisch sie in mancher Beziehung auch sein mögen, ist eine weitere Dimension dieses Kontextes, über den wir an anderer Stelle ausführlicher informiert haben.

Wir stärken statt dessen den Mut und die Kraft, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, ohne dabei die Gefühle außer Acht zu lassen. Auch in Gefühlen, nehmen wir die Beispiele „Mitgefühl“ und Gewissen, liegt ein humanistisches Potential, das leider oft verkannt wird. Mit den jeweiligen, die materiellen Interessen übersteigenden Bedürfnissen bleiben wir auf der Erde, wo sie ihre Befriedigung finden können, soweit das menschlich überhaupt möglich ist.

Humanistische Lebenskunde in diesem Sinn ist mehr als ein alternatives Schulfach. Sie ist Lebensstil und Alltagsgestaltung, Gesellschafts- und Religionskritik, Anschauung unserer Welt, die aus ihren selbst verschuldeten Unmündigkeiten zu befreien ist. Es ist mir wichtig, diese allgemeinere Dimension der Humanistischen Lebenskunde bewusst zu machen, weil das Schulfach seine fachspezifischen Grenzen hat und dort in Gefahr ist, den gesellschaftlichen Wald vor lauter didaktischen Bäumen nicht mehr zu sehen. Im Rahmen eines Studienfaches Humanistik ist die Komplexität der Humanistischen Lebenskunde deutlich zu machen und spezifiziert zu lehren. Wie das gemeint ist, kann ansatzweise schon der gültigen Studienordnung entnommen werden.

Humanistische Lebensberatung – Hilfe zur Selbstbestimmung und zur „Selbsttranszendenz“

Erste Hinweise für das Berufsbild des Lebensberaters / der Lebensberaterin kommen aus der praktischen Erfahrung mit Beratungen, die für die Gestaltung des Lebensendes im Humanistischen Verband nachgefragt werden. Immer mehr Menschen wollen nicht zum Objekt einer gedankenlosen Apparatedizin werden und legen daher juristisch verbindlich fest, was mit ihnen geschehen solle, wenn sie

etwa unheilbar krank sind und nicht mehr über sich selbst verfügen können. Die Patienten-Verfügungen sind das Ergebnis einer humanistischen Entwicklung, in der die Leitvorstellung der Selbstbestimmung einen maßgeblichen Einfluss ausgeübt hat.

Vor einer Verabsolutierung dieser Leitvorstellung müssen wir uns jedoch in Acht nehmen; denn niemand ist autonom-autark und bestimmt sich bewusst durchgehend selbst, unabhängig von Lebensbedingungen, unbewussten Psychostrukturen und Gesellschaftstrends. Selbstbestimmung ist in Relation und Spannung zu anderen Lebensleitlinien zu sehen, etwa der Beziehungs- und Kollektivfähigkeit oder auch der „Selbsttranszendenz“, über die ich gleich noch etwa sagen werde. Eingebunden in einen Humanismus als übergreifende Theorie des guten Lebens wird Selbstbestimmung – und das ist hier der Kerngedanke – bei der humanistischen Lebensberatung sicherlich eine maßgebliche Rolle spielen. Darauf möchte ich im Folgenden mit einigen Worten eingehen.

Humanistische Lebensberatung als Hilfe bei der Suche nach dem eigenen Lebensweg

Wie mein Schulfreund und Hochschulkollege Jens Schneider in seinen Ausführungen meiner Erwartung nach zum Ausdruck bringen wird, wissen viele Jugendliche heutzutage einfach nicht, welche Richtung sie ihrem Leben geben sollen. Elternhaus und Schule geben diesbezüglich offenbar keine ausreichende Hilfestellung, von den sozial und mental gut Versorgten, die es natürlich auch gibt, einmal abgesehen. Desorientierungen und Hilflosigkeit scheinen weit verbreitet zu sein; dem entsprechend attraktiv wirken Sekten und rechtsradikale Gruppen, Drogenkonsum und Vandalismus als Möglichkeiten der Flucht vor der eigenen Ohnmacht.

Lebensberatung als Hilfe zur Selbstbestimmung kann und muss spätestens hier ansetzen. Die in vielen Schulen schon angebotene Humanistische Lebenskunde kann dabei eine Schlüssel- und Scharnierfunktion übernehmen.

men. Es wäre ja nur ein kleiner Schritt oder ein kaum spürbarer Übergang von der Lebenskunde zur Lebensberatung. Damit das praktisch funktioniert, müsste freilich die Lebenskunde verstärkt in der Sekundarstufe I und II angeboten werden, zumindest bis in die 10. Klasse – und zwar als Wahlpflichtfach, wie ich seit langem im Unterschied zur Verbandsmehrheit meine. Wahlpflicht ist nicht zwangsläufig mit versetzungsrelevanter Zensurengebung verbunden. Ich denke an die Pflicht zur Teilnahme ohne Benotung und behaupte, dass damit der Kerngedanke der bisher freiwilligen Humanistischen Lebenskunde nicht preisgegeben wird.

Lebensberatung in der 9. und 10. Klasse als Ergänzung und Fortsetzung der Humanistischen Lebenskunde würde sich klar von Philosophie und Religion unterscheiden, obwohl es zu diesen beiden Bereichen je eigene Verbindungen gibt. Viele Lehrer und Lehrerinnen praktizieren sie längst, diese Lebensberatung, aber eben außerhalb des offiziellen Curriculum.

Der Lehrer als Lebensberater muss sich im Sozialmanagement, mit Möglichkeiten der Selbstverwirklichung und weiteren Lern- und Beratungsmöglichkeiten gut auskennen. Eine Zusammenarbeit mit verschiedenen Instanzen in diesen Bereichen bietet sich nicht nur an, sie ist unabdingbar notwendig, weil die Jugendlichen praktische Handlungsfelder konkret vor sich sehen müssen, um weiter zu kommen. Humanistische Lebensberatung ist keine moralische Ermahnung, sondern Ermutigung zum Erschließen neuer Erfahrungsfelder, für die durchaus verschiedene Instanzen und Personen zuständig sind. Dementsprechend vielfältig muss das Kommunikationsnetz sein, in das humanistische Beratung eingelassen ist.

Humanistische Lebensberatung
als weltanschaulich orientierte Dienstleistung

Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Lebensberatung für Jugendliche, so drängt sich die Frage auf, wie die Hilfe zur Selbsthilfe und zur Selbsttranszendenz für die außerhalb

oder nach der Schule in Not Geratenen intensiviert werden kann. Ich denke dabei an Arbeitslosigkeit, Alkoholismus, verfrühte Sexualität mit ungewollten Schwangerschaften, Bandenvandalismus, aber auch an psychisch-individuelle Desorientierungen und Lebensängste, die ja oft, wenn sie nicht bearbeitet werden, zu gesellschaftlicher Desintegration und psychischen Langzeitschäden führen.

Ich weiß, dass es gegen alle Maßnahmen und Bestimmungen, die nach Zwang aussehen und zum Beispiel bestimmte Sozialleistungen nur unter bestimmten Bedingungen gewähren, massive Vorbehalte gibt, und ich teile einerseits diese Vorbehalte. Andererseits sehe ich aber nicht, wie die Kräfte der individuellen Selbstregulierung ohne starke Anstöße von außen weiter entwickelt werden können.

Um ein Beispiel aus meinem Berufsfeld zur Illustration des Gedankens anzuführen: Ist es wirklich eine Zumutung, wenn ein Student im, sagen wir, 15. Semester zu einem Beratungsgespräch verpflichtet wird, in dem sowohl die Gründe für die lange Dauer des Studiums als auch die Perspektiven einer schnelleren Beendigung erörtert werden? Angestoßen durch einen aus den Fugen geratenen Turbo-Kapitalismus und eine sogenannte Globalisierung, die menschlich-soziale Beziehungsnetze zu Gunsten einer allseitigen Verfügbarkeit der Arbeitskraft zerstört, predigen moderne Gesellschaftsideologen Flexibilität und Liberalismus, und ich sehe auch nicht, dass diese Entwicklung prinzipiell aufzuhalten ist.

Aber ihre fatalen Auswirkungen können und sollten gemildert werden, u.a. durch institutionalisierte Lebensberatung, die es ja in vielen Bereichen schon gibt, die aber meistens erst dann in Aktion tritt, wenn das Kind in den Brunnen gefallen ist. Humanistische Lebensberatung muss dort öffentlich präsent sein, wo Menschen sich sozial begegnen und die Lebensgestaltung gleichsam neu verhandelt wird, auf Arbeitsämtern und in Krankenhäusern, in Bezirksamtern, außerschulischen Bildungseinrichtungen und Polizeirevieren, aber auch in Amtsgerichten und Gefängnissen, ganz zu schweigen von einer attraktiven Selbstdar-

stellung im Internet. In den Niederlanden sind humanistische Lebensberater auch in der dortigen Armee tätig.

Für ein relativ kleines Land wie die Niederlande mit ihrer demokratisch-revolutionären Vergangenheit mag die humanistische Beratung im Militär eine gute Lösung sein. Für Deutschland lehne ich dieses Modell aus verschiedenen Gründen jedoch ab, es sei denn, wir schaffen es, Lebensberatung für Bundeswehrsoldaten außerhalb des Geländes der Bundeswehr zu installieren. Unter dieser Vorbedingung wäre Lebensberatung auch auf diesem Feld ein gesellschaftlicher Gewinn.

Wie immer Lebensberatung praktisch in Erscheinung tritt: Sie kann ebenso wenig wie die schulische Lebenskunde im Alleingang erfolgreich sein. Vielfältige Kooperationen sind notwendig, im weiteren Zusammenspiel der verschiedenen Kräfte sicherlich auch mit den Kirchen, die das Feld ja schon seit langem bearbeiten und dabei wertvolle Erfahrungen gesammelt haben.

Weltanschauung und soziale Dienstleistung schließen sich m.E. nicht aus, die Kirchen machen uns das vor. Im Pluralismus der Weltanschauungen ist der institutionalisierte Humanismus ein Angebot, das sich freilich seiner tieferen Ressourcen bewusst bleiben muss, wenn es nicht in sich selbst austrocknen will. Die tieferen Ressourcen liegen weniger in den äußeren Verbandsinteressen als vielmehr im allgemeinen Verlangen der Menschen nach Sinn- und Wertorientierungen, die über die Befriedigung unmittelbar materieller Interessen hinausgehen. Humanistische Lebensberatung sollte zur „Selbsttranszendenz“ beitragen – ein Begriff, der theologisch klingt, der aber alles andere als Jenseitsbezogenheit intendiert.

Humanistische Beratung als „Transzendenz“ der Gegenwart
und als Herausforderung

Humanistische Lebensberatung appelliert nach meinen Überlegungen erstens an die Selbstheilungskräfte der Menschen bzw. an ihr Subjekt- und Ich-Bewusstsein, um die sprachli-

che Bindung der Beratung an Therapie und Medizin zu vermeiden; und sie hat zweitens eine die Gegenwart überschreitende, mithin also „transzendierende“ Dimension, die aber weniger gelehrt und direkt angewiesen, als vielmehr vom Berater oder der Beraterin selbst „verkörpert“ wird, wenn ich mal so sagen darf, so dass das Gespräch – wenn überhaupt – erst dann darauf eingeht, wenn der Zeitpunkt dafür günstig scheint.

Ein häufig auftretendes Problem bei allen Beratungen besteht nach meiner Erfahrung darin, dass der Ratsuchende indirekt erwartet oder gar direkt verlangt, dass man sein Problem sozusagen von außen löse, ohne dass er sich selbst dabei anstrengen oder gar verändern müsse. Viele Patienten haben diese Einstellung: Der Arzt solle ihnen die richtigen Pillen verschreiben, dazu sei er ja da, die Beschwerden müssten verschwinden, das Rauchen einstellen, das ginge aber nicht.

Entsprechendes spielt sich im geistigen Leben ab. Lebenssinn soll verabreicht werden wie eine Medizin, die per Krankenschein verordnet wird, am besten kostenlos. Wenn Lebenssinn dann tatsächlich „verabreicht“ wird, etwa als neue Verhaltensvorschrift und Heilslehre, wie sie von etlichen Psychogruppen und Sekten propagiert werden, wenn das innere Vakuum damit aber nicht ausgefüllt wird, dann ist dieser Lebenssinn eben untauglich, und man muss nach einem besseren Lebenssinn Ausschau halten. So springen viele Menschen von einer oberflächlichen Vergewisserung zur nächsten, ohne dass sich Lebens- und Zukunftsvertrauen innerlich wirklich einstellt.

Recht lehrreich in diesem Zusammenhang sind jene Lebensläufe, die nach vielem Suchen und Experimentieren in religiösen Sackgassen enden, ich denke dabei u.a. an den jungen Amerikaner, der schließlich bei den Taliban-Kämpfern landete und diesen Wahn mit vielen Jahren Gefängnis wird bezahlen müssen. Eine humanistische Lebensberatung vor allem der Eltern, die der illusionären Suche des Jungen nichts entgegen zu setzen hatten, hätte vielleicht das Schlimmste verhindert, doch dafür fehlten alle Voraussetzungen.

Wie viel Lebens- und Zukunftsvertrauen kann aus eigenen Ressourcen mobilisiert werden? In welchen praktischen Aufgabenfeldern kann sich dieses Lebens- und Zukunftsvertrauen neu konstituieren? Was behindert die kreativ-selbstbewusste Lebensgestaltung? Welche Lebensleistung wird nicht erbracht, obwohl sie durchaus im Bereich des Möglichen liegt? Das sind Fragen, die der humanistischen Beratung zu Grunde liegen und nach je verschiedenen Erörterungen verlangen. Humanistische Lebensberatung hat meiner Auffassung nach empathisch-einführend aber gleichzeitig auch gleichzeitig konfrontativ-fordernd zu sein. Was der Ratsuchende von sich aus nicht schafft, kann auch kein Humanismus zu Stande bringen.

Was die eben mehrfach angetippte „Transzendenz“ angeht, so weiß ich, dass wir mit diesem Begriff ein ungesichertes, ja schlüpfriges und von vielen Humanisten und Humanistinnen eher gemiedenes Terrain betreten. Aber wir sollten uns m.E. nicht von Begriffen, die theologisch vereinnahmt und besetzt wurden, abschrecken lassen, sondern überlegen, welche humanistisch-emanzipatorischen Inhalte uns am Herzen liegen und welche Begriffe am besten dazu passen. Dabei können dann alte Begriffe aus ihrer religiös-dogmatischen Einklammerung befreit und mit neuem Inhalten gefüllt werden.

Mit „transzendieren“ meine ich, wie schon angedeutet, nichts anders als innere Sinn- und Wertorientierung im Hinblick auf graduelle Lebensverbesserungen, die sich nicht von alleine oder Kraft des Himmels, sondern durch unsere Arbeit einstellen und in manchen Fällen sogar erst nach unserem Leben zum Tragen kommen. Wir sind weder unsterblich, noch können wir uns mit dem Jenseits trösten, wenn das Leben hier und jetzt nicht so läuft, wie wir es wünschen. Wir können aber das Unsere zur Humanisierung der Gesellschaft und zu immer neuen Anfängen im Bemühen um Lebenssinn als Beziehungsfähigkeit beitragen. Dieser Lebenssinn als Beziehungsfähigkeit wird im Beratungsgespräch selbst angesprochen und

mobilisiert, aber nicht als Selbstzweck, sondern als Impuls für seine Konkretisierung in der jeweiligen Lebenswelt.

Plädoyer für ein grundständiges Studium „Humanistik“

Um vernünftig beraten zu können, muss der Lebensberater / die Lebensberaterin erstens – wie schon angedeutet – ein Arsenal praktischer Möglichkeiten der Lebensintensivierung vor Augen haben (Bedeutung lustvoller Körpererfahrungen und dementsprechende Hilfeleistungen, Therapien mit ihren vielfältigen Profilen, Berufsberatung, Arbeitsamt, soziale Einrichtungen, spezielle Projekte u.a.m.); zweitens das „Träumen nach vorn“, wie Bloch eigenwillig formulierte, noch nicht ganz verlernt haben; drittens die damit verbundenen Inhalte argumentativ objektivierend vertreten können (was bedeutet, dass er sich in Friedens-, Konflikt- und Zukunftsforschung auskennen muss); und viertens sich selber relativ gut kennen (denn wer sich selbst nicht gut kennt, projiziert leicht eigene Lebenskonstellationen in sein Gegenüber und führt dieses damit in die Irre).

Humanistische Lebensberater kennen sich daher nicht nur in praktischer Philosophie aus, die sie sozusagen zur Lebenshilfe verlängern. Sie haben darüber hinaus auch psychoanalytische Erfahrung mit sich selbst, damit sie nicht den sogenannten „Gegenübertragungen“ erliegen, wie es im Fachjargon heißt. Sie holen sich u.U. selber Hilfe, wenn sie mit einem Fall nicht klar kommen.

Dieses Programm, das hier nur lückenhaft skizziert werden konnte, ist nicht nebenbei zu bewältigen. Was wir brauchen, ist ein grundständiges Studium, das in Anlehnung an niederländische Vorbilder Humanistik heißen könnte. Vorarbeiten und Vorerfahrungen dazu liegen seit einigen Jahren vor, und zwar – wie allgemein bekannt – in Form des vom Humanistischen Verband Berlin ins Leben gerufenen Aufbau-Studienganges Humanistische Lebens-

kunde. Es wäre inhaltlich und organisatorisch eine relativ leicht zu bewältigende Aufgabe, das Aufbau-Studium von bisher 40- bis 60-Semester-Wochenstunden um den Aufgabenbereich Humanistische Lebensberatung zu erweitern und das Ganze auf drei Jahre mit 160 Wochenstunden zu verteilen.

Doch es gibt ein Problem, das entscheidende Problem: Wir haben es bisher nicht geschafft, eine Universität, Hochschule oder Fachhochschule für unseren Plan wirklich zu interessieren, von marginalen, gelegentlichen Kontakten einmal abgesehen. Das liegt zum einen an der finanziellen Enge, unter der alle Hochschulen zu leiden haben: Bekanntlich werden alle Innovationspläne misstrauisch daraufhin überprüft,

ob sie die eigenen Pfründe bestätigen oder gefährden.

Der Realisierungsrückstand liegt zum anderen aber auch an der Unentschlossenheit des Instituts selbst, die einen humanistischen Lebensberater zur Verzweiflung bringen würde. „Warum geht Ihr das nicht aktiver an, was Ihr wollt?“ würde er fragen. Wollt ihr das, was Ihr wollt, oder sagt Ihr nur, dass Ihr es wollt? Was ist praktisch nötig, damit die Sache in Gang kommt? – Mit dieser Aufforderung zu mehr Eroberungspower möchte ich meine Überlegungen abschließen. Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und hoffe auf eine lebhaftige Debatte.

Impulsreferat auf der Wissenschaftlichen Fachtagung der Humanistischen Akademie Berlin „Humanistik – Humanismus als Studienfach“ am 26. Oktober 2002 (schriftliche Fassung des – kürzeren – Redetextes).

Literatur

Genau wie Schule, nur ganz anders. Didaktische Beiträge zur Humanistischen Lebenskunde. Hg. von Peter Adloff und Bettina Alavi. Berlin 2001 ist ein repräsentativer Querschnitt zur Theorie und Praxis des alternativen Schulfachs. Das Buch enthält erste Überlegungen zu einem grundständigen Studium im Beitrag von Julia Krause und Peter Schulz-Hageleit. Vgl. zum Buch auch die Rezension in *humanismus aktuell*, H. 9). – Bei Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Drei Bände. Frankfurt a.M. 1982 erscheint das „Träumen nach vorn“ in mehreren sprachlichen Varianten im ersten Band (14. und 15. Kapitel), wo Bloch u.a. auch Freud kritisiert, dessen Auffassung vom Unbewussten nur das Vergangene berücksichtige. Dagegen stellt Bloch das „Noch-nicht-Bewusste“, das eine bessere Zukunft vorbereite. – Hans Joas: *Die Entstehung der Werte*. Frank-

furt a.M. 1999 thematisiert u.a. die Idee der „Selbsttranszendenz“ als Ursprung von inneren Werten. – Timothy Roche u.a.: *The making of John Walker Lindh*. In: *Time*, October 7, 2002. Der Text ist eine von mehreren Journalisten erstellte Reportage. Sie berichtet über die Irr- und Suchwege des im Februar 1981 geborenen Amerikaners, der sein Heil im Islam suchte und im November 2001 als Taliban-Kämpfer in Afghanistan gefangen wurde. – Peter Schulz-Hageleit: *Leben in Deutschland*, Bd. III. *Geschichtsanalytische Studien über Gegenwart und Zukunft*. Pöf-fenweiler 1998 thematisiert u.a. Lebenssinn als Beziehungsfähigkeit. – Andrea Stuppe: *Die unaufgeklärte Nation*. In: *Der Spiegel*, Hamburg 39/2002 beschäftigt sich u.a. mit den im Text erwähnten Teenie-Schwangerschaften und ihren Ursachen.

Horst Groschopp

Humanismus und Rituale

Anmerkungen zu der Frage, ob es humanistische Rituale gibt

Dagegen und dafür

Eine Lösung des Problems, ob es humanistische Rituale gibt, hängt sicher von der Ritual-Definition ab. Und läge diesem Aufsatz die ursprüngliche Auffassung von Ritual als einem Ritus – einem geregelten, sichtbaren und mit Symbolen versehenen „Gottesdienst“ (und den Direktiven dazu: „Zeremonienbuch“) – zugrunde, könnte bereits hier der Text mit einem „Nein“ enden.

Doch schon allein die aktuellen Diskurse über Rituale bieten Gründe genug, sich dem Problem zu widmen. In diesem öffentlichen Disput gibt es erstens eine breite Palette an Ratschlagliteratur mit zum Teil quasireligiösen Herleitungen konkreter Ritualvorschläge.¹ Zweitens wird versucht, mit Hilfe des Ritualbegriffs den strukturierten Alltag zu entschlüsseln², worauf noch einzugehen ist. Drittens zeigt sich ein starker Trend, mit Ritualen pädagogische Probleme in den Schulen lösen zu wollen³ bzw. das Soziale, in das Kinder eingebunden sind und das sie (in Gemeinschaften) sozialisiert, als „performative Bildung“ durch Rituale zu begreifen.⁴ Viertens kommt eine psychologisch konzipierte Analyse von Interviews zu der Deutung, es gäbe auf Rituale

bezogen heute eine weitgehende Wahlfreiheit, die auf eine Individualisierung der Rituale zurückzuführen sei.⁵ Fünftens ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Ritualen neu entfacht. Das bedeute „keine Rückkehr zum Ritus“ und stehe nicht mehr im Verdacht, „vom Geschmack am Irrationalen motiviert zu sein“. Im Gegenteil schwinde „die Tabuisierung des Rituals als bloß vormoderner kultureller Erscheinungsform der Unfreiheit“.⁶

Doch außer diesen Debatten erzwingt ein grundsätzliches Dilemma im säkularen Humanismus eine Beschäftigung mit dem Thema Rituale: zu einer traditionellen Ablehnung von Ritualen steht eine bejahende Praxis quer.

Zum einen bietet der HVD und bieten andere freigeistige Verbände Veranstaltungen an, die als Rituale zu deuten sind bzw. sogar – nach Arnold van Gennep erst 1986 ins Deutsche übersetzten Schrift von 1909⁷ – „Übergangsrituale“ genannt werden können: JugendFEIERn, Bestattungsfeiern, Namensgebungen und Hochzeiten. Es gibt auch Gedenkfeste, sogar einen Welthumanistentag.⁸

Gerade hinsichtlich der Jugendweihen und Jugendfeiern gibt es einen von den Interessen der Kirchen inspirierten Dialog, der diesen Feiern einerseits jedes Eigenständige und damit

¹ Vgl. Heidi Heim: Lebensfeste neu feiern. Mit Märchen und Ritualen Lebensgänge gestalten. München 1999.

² Vgl. Rituale des Alltags. Hg. von Silvia Bovenschen u. Jörg Bong. Frankfurt a.M. 2002. – Catherine Herriger: Wie Rituale unser Leben bestimmen. Macht und Magie unbewusster Botschaften im Alltag. Leipzig 1998.

³ Vgl. Rituale in schule und Unterricht. Hg. von Annemarie von der Groeben. Hamburg 2000. – Astrid Kaiser: 1000 Rituale für die Grundschule. Hohengehren 2001.

⁴ Vgl. Christoph Wulf u.a.: Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemeinschaften. Opladen 2001 (Rezension dazu im kommenden Heft von humanismus aktuell).

⁵ Vgl. Brigitte Baslé u. Nele Maar: Alte Rituale – neue Rituale. Freiburg, Basel u. Wien 1999, S.178.

⁶ Alfred Schäfer u. Michael Wimmer: Einleitung. Zur Aktualität des Ritualbegriffs. In: Rituale und Ritualisierungen. Hg. von Alfred Schäfer u. Michael Wimmer. Opladen 1998, S.10.

⁷ Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a.M., New York u. Paris 1999.

⁸ Die Hefte 2 und 7 von humanismus aktuell (bzw. noch humanismus heute) haben sich dieser Problematik umfänglich gewidmet.

auch das Rituelle völlig abspricht, aber andererseits das genaue Gegenteil behauptet und die Feste sogar unter die religiösen Rituale subsumiert.⁹

Diesen Streit und die weltlichen Angebote ernst nehmend rechnet eine darauf bezogene Jugendweihforschung von Hartmut M. GRIESE, an Donald E. Brown anschließend¹⁰, Rituale zu den „kulturellen Universalien“ und kommt – nach einer Analyse der Diffusitäten in der heutigen Jugendkultur – zu einem Schluss, der den Humanisten eine Neubestimmung des Ritualbegriffs nahe legt: „dass aber die komplexe, säkularisierte und pluralisierte Gesellschaft keine eindeutigen Regeln, Biographiestrukturen oder Initiationsriten anbieten kann, um Heranwachsenden eindeutige Orientierungen im Handeln und Sicherheit hinsichtlich der eigenen Identität zu gewährleisten.“¹¹ Für GRIESE sind Rituale „festgelegte Handlungs- und Reaktionsabfolgen mit symbolischer Signalwirkung“.¹² Soeffner zitierend (Rituale seien „Orientierungsvorgaben in unsicherem Gelände“¹³), ist für GRIESE Jugend generell „ein extrem verlängerter Initiationsritus“. Jugendweihe wie Konfirmation wären darin neu zu verorten.

Zum anderen steht der HVD – gemeinsam mit anderen Freigeistern – in der Tradition der Religionskritik. Dazu gehört die Auseinandersetzung mit Riten und Kulte. Seine Organisationsgeschichte beginnt mit den Deutschkatholiken und Lichtfreunden und deren darauf bezogener Kirchenkritik. Daraus wuchs – parallel zu einer demokratisch orientierten Religi-

onswissenschaft und Philosophie – sogar teilweise Ritualfeindschaft. Rituale erscheinen vielen säkularen Humanisten als Antipoden der Aufklärung. Darin hat sie später sowohl ihr Wissenschaftsbezug als auch ihre Verortung bei den politischen „Neuen Linken“ bestätigt.

Die vergleichende Verhaltensforschung von Huxley und Lorenz gab den Humanisten die Sicherheit, dass Rituale der Aggressionskompensation dienen. Dieses Verständnis wurde durch die starke Rezeption der Psychoanalyse gestärkt, die den Zwangsmechanismus rituellen Verhaltens bei kranken und religiösen Menschen herausarbeitete (wobei interessanterweise die Gleichsetzung von religiös mit krank wenig thematisiert wurde).

Durkheims Soziologie ermöglichte es wiederum, das rein Funktionelle des Rituals zu betonen und es damit von den transportierten Inhalten (den religiösen Überzeugungen) zu lösen. Riten sind Durkheim per Definition religiös. Es sind „Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“.¹⁴ Ins Politische gewendet gestattete eine Kritik alles Ritualhaften die Antizipation, künstliche, zwanghafte, starre und erdrückende Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zu überwinden. Wie in der Ästhetik¹⁵ sollte schließlich auch in der Politik das Spielerische, Kreative, Spontane und Freie dominieren.

Nun sind aber die meisten Ritualtheorien, die den Vorstellungen der Humanisten bisher zugrunde lagen (und liegen), seit den achtzi-

⁹ Vgl. Andreas Meier: *Jugendweihe – JugendFEIER. Ein deutsches nostalgisches Fest vor und nach 1990.* München 1998. – Rainer Liepold: *Die Teilnahme an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern. Traditionen, Bilanzen, Visionen und Fremdbestimmung.* Frankfurt a.M. u.a. 2000, S.189ff.

¹⁰ Vgl. Donald E. Brown: *Human universals.* New York 1991.

¹¹ Vgl. Hartmut M. GRIESE: *Einleitung: Zur Renaissance von Ritualen und Ritualtheorie.* In: *Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweihforschung*, hg. von Stephan Eschler u. Hartmut M. GRIESE, Stuttgart 2002, S.5 (vgl. Rezension in diesem Heft von humanismus aktuell).

¹² GRIESE: *Einleitung*, S.7, 5.

¹³ Vgl. Hans-Georg Soeffner: *Die Ordnung der Rituale.* Frankfurt a.M. 1995.

¹⁴ Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt a.M. 1981, S.67. – Riten „befriedigen das Bedürfnis des Gläubigen, in regelmäßigen Zeitabständen das Band wieder zu knüpfen und zu festigen, das ihn an die heiligen Wesen bindet“. (S.95)

ger Jahren des 20. Jahrhunderts grundsätzlich hinterfragt worden. Besonders die auf Durkheim zurückgehende¹⁶ und auch in der Handlungsphilosophie von Habermas sich findende Annahme, bei Ritualen würden irgendwie „Texte“ (Inhalte) kommuniziert, scheint angesichts neuerer angloamerikanischer Forschungen obsolet zu sein. Mehr noch: „Vergleicht man heutige Ritualtheorien mit jenen an den Anfängen der Ritualforschung vor nicht mehr als hundert Jahren, fällt auf, wie wenig gegenwärtige Theorien über das Ritual mit Religion zu tun haben. Das Wort 'Religion' kommt zwar in heutigen Untersuchungen noch immer vor, spezifische Riten aber und das Ritual im allgemeinen werden kaum mehr als ausschließlich religiöse Phänomene betrachtet.“¹⁷

Vom Ritual zur Ritualisierung

Dass „Ritual“ zu einem „Passepartout-Wort“ (Ulrich Steuten) geworden ist und dass es einen ausgiebigen Streit über Rituale gibt, hat sicher viele Ursachen und Motive. Einer der wichtigsten Gründe für Humanisten ist es nachzufragen, ob die beobachtbare Säkularisierung dahin führt, auch die Festkultur zu verweltlichen mit der Folge, dass die Rituale weiter verweltlicht werden bis hin zu der Konsequenz, dass sie einige ihrer Merkmale verlieren, die sie als Bestandteile von (religiösen) Riten und Kulturen kennzeichnen. Das hätte zur Folge, sie stärker außerhalb von Religionen und näher in bestimmten Routinen zu suchen

(etwa allen regelmäßigen Handlungen im Alltag von Menschen, in Zeremonien, wiederholten symbolischen Zeichensetzungen usw.).

So versucht Ulrich Steuten¹⁸, im Anklang an Edmund Leach¹⁹ – der Ritual als ein kulturell definiertes symbolisches Verhalten beschrieb – dem Ritual eine konstitutive Funktion für den Alltag zu geben. Rituale werden bei Steuten zu festen Bestandteilen „eines spezifischen sozialen Verfahrens innerhalb der Interaktionssysteme einer modernen Gesellschaft“. Damit der Alltag den Menschen gelingt, so die These, müsse das Zusammenleben durch Rituale immer wieder in einen „Zustand der Fraglosigkeit“ zurückversetzt werden.

Eine weitere Konsequenz der Öffnung des Ritualbegriffs benennt das Buch von Victor Turner mit dem programmatischen Titel *Vom Ritual zum Theater*.²⁰ Turner will die Grenzen des Ritualen in den Alltag hinein verlängern, um dort nach kreativem Potential für die Bewältigung von menschlichen Krisen („soziale Dramen“) in Schwellensituationen zu fragen. Rituale sind ihm keine Ausdrücke von Mythologien, sondern Kulturformen der Dilemma-Klärung.²¹ So sieht er in den stammesgesellschaftlichen Initiationen auch Freiheiten, schöpferisches Spiel und Lehrreiches für aktuelle Krisenbewältigungen. Turner wendet seine Erkenntnis auf (zu seiner Zeit aktuelle) Jugendkulturen der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts an.

Seinen positiven Ritualbegriff setzt Turner bewusst in Gegensatz zur Ritualkritik im Anschluss an Sigmund Freud²², die darin eher

¹⁵ Vgl. Diethart Kerbs: Das Ritual und das Spiel. Bemerkungen über die politische Relevanz des Ästhetischen. In: Die hedonistische Linke, Beiträge zur Subkultur-Debatte, hg. von Diethart Kerbs, Neuwied u. Berlin 1970, S.24ff.

¹⁶ Vgl. Durkheim: Die elementaren Formen, S.143: „Da es aber unmöglich ist, eine Religion zu verstehen, wenn man die Ideen nicht kennt, auf denen sie beruht“.

¹⁷ David J. Krieger u. Andréa Belliger: Einführung. In: Ritualtheorien, Ein einführendes Handbuch, hg. von Andréa Belliger u. David J. Krieger, Opladen 1998, S.7.

¹⁸ Vgl. Ulrich Steuten: Das Ritual in der Lebenswelt des Alltags. Gießen 1998.

¹⁹ Vgl. Edmund Leach: Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt a.M. 1978.

²⁰ Vgl. Victor Turner: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Frankfurt a.M. 1995 (zuerst 1989).

pauschal inhaltsleere Zwangshandlungen mit nicht mehr hinterfragten Inhalten sieht, die der Sicherung von – meist männlicher – Herrschaft dient. (Zweifelloso bleibt dies aber ein wichtiger Aspekt der Ritualität.)

Parallel dazu und unter gleichem Titel wie Turner untersucht der Theaterwissenschaftler Paul Stefanek Riten als „dramatische Aufführungen“. Er will dies allerdings nicht als „Inszenesetzung eines Textes“ verstanden wissen, sondern als gestaltender Umgang mit den Abfolgen und Handlungen in Raum und Zeit bei Trennung von Darstellern (Priestern) und Zuschauern (Gläubigen) in komplizierteren Kulturen und besonders in Ekstaseritualen.²³ Ähnliches findet sich in anderen Schriften zur „cultural performance“ in den Medienwissenschaften und der Ethnologie.

Es ist nun auffällig, dass sich parallel zum Begriff und der Forschungspraxis der „cultural studies“²⁴ Ende der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts die „rituell studies“ entwickelten, vorangetrieben von Ronald L. Grimes und nach 1985 gruppiert um die Zeitschrift *Journal of Ritual Studies*. Schon bei Tieren gebe es die „stilisierte, wiederholte Gebärde und Körperhaltung“. Und dort, „wo die Bedeutung, die Kommunikation oder die Performance wichtiger wird als der funktionale und praktische Zweck, beginnt die Ritualisierung.“²⁵ In diesem Sinne werden rituelle Aspekte des Sports (z.B. Fußball), der Politik, der Massenmedien, der Kunst,

des Theaters, der Rechtsprechung, der Werbung, der Wissenschaft u.a. untersucht. Im Mittelpunkt steht hier nicht das Ritual, sondern die „ritualisierte Handlung“; nicht der Ritus, sondern die „Ritualisierung“ im Sinne einer „Performance“.

Die Teilnehmer der „Aufführung“ seien sich nach dieser Auffassung zwar bewusst, dass sie ein Ritual ausführen und zeigen deshalb „rituelles Engagement“. Aber sie verzichten (zeitweilig, in diesem Vorgang) auf eigene Handlungsbestimmungen, damit die Kommunikation gelingt. Am weitesten geht dabei Roy A. Rappaport, der die „rituelle Akzeptanz“ der Menschen als kulturelles Muster definiert und dem genetischen Code gleichsetzt, der den Tieren bestimmtes Verhalten diktiert: Konvention wird etabliert und erzeugt Ordnung.²⁶

Die Suche nach Ordnung im zwischenmenschlichen Handeln wird zu einem Rituale konstituierenden Prinzip: Systematisierung der ungeordneten Erfahrung.²⁷ Speisevorschriften (etwa des Alten Testaments) oder Reinigungsgebote werden damit ebenso völlig „unreligiös“ erklärt wie Alltagshandlungen. „In einem Chaos sich ständig verändernder Eindrücke konstruiert jeder von uns eine stabile Welt, in der die Gegenstände erkennbare Umrisse, einen festen Ort und Bestand haben.“²⁸

Dabei bringe es für die wissenschaftliche Betrachtung dieser Vorgänge wenig, sie allesamt unter den Begriff des Rituals zu verorten.

²¹ Vgl. Victor Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M. u. New York 1989. – Die vier Phasen der „sozialen Dramen“: Der Bruch sozialer Normen spitzt Krisen im Zusammenleben zu. Dies erfordert deren Bewältigung mittels juristischer oder ritueller Akte, deren Ausgang konträr ist. Es besteht die Möglichkeit einer Reintegration oder der Anerkennung der Abspaltung.

²² Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW XV London 1941.

²³ Vgl. Paul Stefanek: *Vom Ritual zum Theater*. In: Ders., *Vom Ritual zum Theater, Gesammelte Aufsätze und Rezensionen*, Wien 1992, S. 218, 221.

²⁴ Vgl. hierzu den Überblick von Dietrich Mühlberg in *humanismus aktuell*, H. 9, S.86ff.

²⁵ Ronald Grimes: *Typen ritueller Erfahrung*. In: *Ritualtheorien, Handbuch*, S.120.

²⁶ Vgl. Roy A. Rappaport: *Ritual und performative Sprache*. In: *Ritualtheorien, Handbuch*, S.191ff.

²⁷ Stanley J. Tambiah: *Eine performative Theorie des Rituals*. In: *Ritualtheorien, Handbuch*, S.230: „Das Ritual ist ein kulturell konstruiertes System symbolischer Kommunikation. Es besteht aus strukturierten und geordneten Sequenzen von Worten und Handlungen, die oft multi-medial ausgedrückt werden und deren Inhalt und Zusammenstellung mehr oder weniger charakterisiert sind durch: Formalität (Konventionalität), Stereotypie (Rigidität), Verdichtung (Verschmelzung) und Redundanz (Wiederholung).“

Zwar setze jede Ritualform körperliche und ökologische Ritualisierung voraus. Deren Gestalt sei dann aber doch – trotz aller Übergänge und Verwicklungen – zu unterscheiden in Anstandsregeln, Zeremonien, Magien, Liturgien und Feiern.²⁹

Ritual versus Routine

Eine Ausweitung des Ritualbegriffs bzw. seine Neufassung begibt sich offensiv in Kontrast zur traditionellen Religionswissenschaft und Ethnologie, auch wenn die Erneuerer, wie es Ulrike Brunotte³⁰ tut, dabei offene Provokationen vermeiden. Brunotte stellt fest, dass moderne Gesellschaften, die sich ständig im Übergang befinden, auch permanent neue Rituale hervorbringen. Diese sucht sie dann u.a. in der Medienkultur und deren Gewaltein-szenierungen und fragt, ob wir es hier mit Ritualen zu tun haben, die Ausdrucks- und Verarbeitungsformen von Krisen- und Veränderungserfahrungen sind.

Brunotte macht auf zwei gegenläufige Prozesse aufmerksam, in die auch die organisierten Freigeister existentiell hineingestellt ist: zum einen sind Jugendliche bei ihrem Eintritt ins Erwachsenenleben (und man kann hinzufügen, sind die Menschen auch in anderen Schwellensituationen) immer mehr selbst verantwortlich, wie sie diese Übergänge bewältigen. Man kann dies den Preis für den – durchaus auch bewusst betriebenen – Abschied von festen Gemeinschaften nennen. Noch für Durkheim aber war die Gemeinschaftsbildung der wichtigste Effekt des Rituals und Hauptbe-

standteil seiner Definition.³¹

Zum anderen – jetzt wieder Brunotte – haben sich „Initiativsuggestionen auf den gesamten Bereich unserer Erlebnis- und Ereigniskultur ausgedehnt und sich weitgehend aus der Sphäre der Arbeit und der Politik gelöst“. Man kann nun daraus folgend gern fragen, wer denn nun dafür zuständig ist und ob nicht die traditionellen Religions- und Weltanschauungsverbände hier mehr Verantwortung für Angebote tragen, als ihnen bisher bewusst ist.

Voraussetzung für eine präzisere Positionsbestimmung bei den Humanisten ist sowohl die Kenntnisnahme verschiedener Positionen, die zwischen dem engeren Ritualbegriff und dem weiteren vermitteln, wie etwa die Thesen des Ägyptologen Jan Assmann in seinen Studien über das „kulturelle Gedächtnis“.³² Das wird hier ausgespart.

Wesentlicher bei dieser Suche scheint allerdings das Festhalten an der Unterscheidung von Routine und Ritual. Einen Grundsatzartikel dazu veröffentlichte der Indologe Axel Michaels in dem Buch von Corina Caduff und Joanna Pfaff-Czarnecka *Rituale heute*³³. Es findet sich eine Kurzfassung im Internet mit einer ausführlichen und sehr empfehlenswerten Gesamtdarstellung, was Rituale sind, besonders aber, dass sie immer etwas ausdrücken, nämlich ihre Bedeutung – „... es wimmelt nur so von Symbolismen und Funktionen“.

Michaels fragt, was eine habituelle oder symbolische Tat über eine rituelle Handlung hinaushebt und sie zu einem Bestandteil eines Rituals macht (z.B. das Handauflegen im Krankenhaus bzw. in der Kirche oder das Zerschmettern einer Sektflasche am Schiffsrumpf). Er

²⁸ Mary Douglas: Ritual, Reinheit und Gefährdung. In: *Ritualtheorien*, Handbuch, S.81.

²⁹ Vgl. Grimes: Typen, S.119.

³⁰ Ulrike Brunotte: Ritual und Erlebnis. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Leiden 54(2000)4, S.349-367.

– Der gleiche Artikel findet sich übrigens in dem o. zit. Buch von Eschler u. Griese.

³¹ Durkheim: *Die elementaren Formen*, S.520: Riten sind ein „Mittel, mit denen sich die Gruppe periodisch erneuert“.

³² Vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 2000.

³³ *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*. Hg. von Corina Caduff u. Joanna Pfaff-Czarnecka. Berlin 1999.

benennt fünf Komponenten (die hier nicht weiter erläutert werden sollen): der Anlass; der förmliche Beschluss; bestimmte formale Handlungskriterien wie Förmlichkeit, Öffentlichkeit, Unwiderrufbarkeit und Limität (Grenzziehung); modale Handlungskriterien wie Vergemeinschaftung, Transzendenz und subjektive Wirkung; und schließlich die Veränderung der Identität, von Rolle, Status bzw. Kompetenz.

Michaels betont – gemeinsam mit anderen Religionswissenschaftlern³⁴ – die Aussage, dass sich Ritual und Routine besonders dadurch unterscheiden, dass sich das Ritual der Reflexion entzieht und Mitdenken sowie die Verfügbarkeit anderer Möglichkeiten ausschließt. Es werde versucht, Zeitlosigkeit zu inszenieren und sich gegen Veränderungen zu stemmen.

Dieses Urteil kommt dem aufklärerischen Anspruch von Humanisten sehr nahe. Michaels verweist jedoch zugleich darauf, dass durch den ritualisierten Spannungsabbau Lebenshilfe geleistet werde und durchaus ein Lernen stattfinde, denn Menschen lernen durch Lust und Unlust, Schmerz und Lob. Mit ihren Ritualen stemmen sich Menschen gegen Unsicherheiten von Leben, Zukunft oder Tod. Diese Wirkung könne nur durch „Religio“ erzeugt werden.

In dem Begriff „Religio“ fasst Michaels – letztlich Mircea Eliades Definition säkularisierend, das Ritual sei die „Brücke zum Heiligen“³⁵ – die Aura des Geschehens, die Erhabenheit, den Ernst der Handlung und die Überhöhung des Vorgangs. „Religio“ bezeichnet dasjenige, was raumzeitlich zwischen Andacht und Heiligung das Spirituelle ausmacht. Ein säkulares Ritual ist Michaels demzufolge ein Ding der Unmöglichkeit, es sei denn, man unterlege ihm einen theistischen Religionsbegriff.

Säkulare Humanisten werden für ihn, seine Thesen anwendend, letztlich zu Theisten, wenn sie ihre Feierangebote zu Ritualen stilisieren wollen. Das nimmt den Humanismus v.a. als Wissenschaft und spricht ihm jede eigenständige Kulturauffassung ab, wie sie in Religionen

mit dem Begriff „Glauben“ bezeichnet wird. Das meint, Humanismus habe keine (sicher relativen und historisch wandelbaren) „letzten Antworten“ im Sinne von Gewissheiten und Überzeugungen, Lebensanschauungen und Grundannahmen über den Menschen und die Welt. Selbst wenn Humanismus so eng gefasst würde – was findet dann auf ihren Zusammenkünften statt, besonders wenn sie festlich gestaltet sind?

Humanistische Rituale

Zurück zur Ausgangsfrage nach der Möglichkeit humanistischer Rituale. Vorher ist noch festzuhalten, dass es heute in modernen Gesellschaften kaum noch allgemein verbindliche, v.a. religiös geprägte Rituale gibt, die das tägliche Leben und dessen Konventionen prägen.

In diesem säkularen Kontext sind eigene Rituale möglich, wenn der Humanismus erstens auch als ein Bekenntnis aufgefasst wird, also eine Art „weltliche Religio“ (Sinnbezug, Gewissenhaftigkeit, Gefühl, Bindung, Sorgfalt ...) besitzt. Das ist durchaus kulturell und säkular begründbar und bedarf keiner theistischen Grundlegung. Was in Ritualtheorien über Theater und Rollenspiel ausgesagt wird, könnte für die Beschreibung und Inszenierung der Überhöhungen (der Erhebung ins Feierliche und Erhabene) nützlich sein.

Allerdings verbindet sich die Frage nach dem Zusammenhang von Bekenntnis und Ritual mit der nach dem von Ritualen mit Gemeinschaft. Dabei widerstrebt dem modernen Humanismus, von „Gemeinschaft“ als Wort und Form des besonderen Zusammenhalts positiv auszugehen. Man liebt das Individuum. Nun hat aber Victor Turner umfänglich – van Gennep folgend – das Phänomen der „communitas“ beleuchtet. Er unterlegt seiner Analyse Martin Bubers einfache These: „Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht.“

³⁴ Vgl. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Hg. von Hubert Cancik u.a., Stuttgart 1988ff.

³⁵ Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M. u. Leipzig 1998.

In der Bewältigung ihrer sozialen Krisen (Dramen) spüren nach Turner Menschen immer wieder den Willen und Zwang, andren Menschen einfach als Menschen nahe zu sein und Gemeinssinn zu zeigen (den Sinn für das Gemeinsame zu fühlen, unabhängig von Beruf, Rang, Besitz, Privileg usw.).³⁶ Turner belegt nun, dass Religion (Mythisches, Symbolisches, Rituelles) hier eine kulturelle Funktion hat. Ob diese ersetzt werden kann durch weltliche Rituale, Symbole und Legenden ist noch nicht untersucht worden.

Die Fähigkeit „weltliche Religio“ sein und Gemeinschaft konstituieren zu können ist aber zweitens letztlich eine Frage der künftigen Existenz des Humanismus, will er über bloße Organisation und philosophischen Standpunkt hinaus (verhaltenswertige) Kultur und (soziale) Struktur bilden.³⁷ „Humanistische Rituale“ sind möglich, wenn offene Formen garantiert werden können. Das Mindeste wäre die permanente öffentliche Selbstkritik am eigenen rituellen Tun. Das bedingt aber die Frage, ob das, was dann stattfindet, noch Rituale sind und nicht Zeremonien.

Die Notwendigkeit humanistischer Rituale lässt sich drittens am ehesten damit begründen, dass mit ihnen Lebenshilfe geleistet wird. Rituale erleichtern nun einmal Schwellenpassagen und das Bewältigen „dramatischer Situationen“ dadurch, dass man sich in bekanntes Tun und Reden einfügt, etwa, wie man Konflikte durch Regelmäßigkeit der kommunikativen Handlungen löst oder wie man sich bei einer Bestattung benimmt. Hier ergibt sich aber die Frage, ob das nicht „Höflichkeit“, „Benimmordnung“, „Stil“, „Interaktionsregel“, „Brauch“ oder „Routine“ ist und kein Ritual.

Viertens kann davon ausgegangen werden, dass im modernen (praktischen) Humanismus Veranstalter und Teilnehmer bewusst mit Symbolen umgehen und bekannte Zeichen verfremden in einer Welt, der ein innigliches Verhältnis zu den Ritualen sowieso schon weitgehend abhanden gekommen ist: „Wer mitmacht, weiss ... dass er nur zitiert.“³⁸ Aber sind solche Zitate dann nicht eher Anti-Rituale, bewusste ästhetische Angriffe auf die Sakralität des Rituals? Mit „der ins Bewusstsein tretenden ästhetischen Distanz weicht der verpflichtende Glaube auf die Realität des Dargestellten einem freiwillig eingegangenen Einverständnis auf Akzeptierung der Scheinrealität als wahrer für die Dauer des Spiels.“³⁹ Daraus folgen „Aufführung“ und „Inszenierung“ statt „Ritual“ und „Kult“.

Fazit

Humanisten brauchen unbedingt eine Reflexion des Ritualbegriffs. Nur so können sie am öffentlichen Diskurs darüber teilnehmen. Für ihre eigenen Angebote benötigen sie das Wort wohl nicht. Das ist aber erst zu prüfen. Vielleicht reicht ihnen eine ordentliche Theorie und Praxis der säkularen Festkultur. Die Abstinenz gegenüber dem Ritualbegriff als Erklärungswort für eigenes Tun ergibt sich aus dem Selbstverständnis der offenen Weltanschauungsgemeinschaft als einer Kulturvereinigung (denn dass sie keine Kultvereinigung ist, bestreitet wohl niemand).

In diesem doppelten Herangehen (Analyse- und Hilfswort ja, Ordnungs- und Angebotsbegriff prüfen) können sich Humanisten durchaus

³⁶ Vgl. Turner: Das Ritual.

³⁷ Vgl. Horst Groschopp: Humanismus und Kultur. Berlin 2000.

³⁸ Hans-Rudolf Schär: Mehr Rituale? In: Reformatio. Zeitschrift für Kultur, Politik und Kirche. Bern 1991, H.5, S.372.

³⁹ Paul Stefanek: Vom Ritual zum Theater, S.227.

an Catherine Bell orientieren. Sie ist der Auffassung, dass es das Ritual gar nicht gibt, sondern nur ein Forschungsinteresse daran, das diesen Begriff benutzt, um das Bestimmte zwischen

Glauben und Verhalten, Handeln und Denken usw. zu finden.⁴⁰ Und da können dann ja alle ihren eigenen Begriff – auch den des Rituals – unterlegen oder einen anderen nehmen.

⁴⁰ Vgl Catherine Bell: Ritualkonstruktion. In: Ritualtheorien, Handbuch, S.37ff.

Volker Mueller

Von der Aufklärung und Vernunft zum gesunden Menschenverstand?

Vor 200 Jahren erschien Hegels Schrift *Glauben und Wissen*

Ausgangsfragen

Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts und die vor allem von Ludwig Feuerbach entwickelte Religionskritik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhellen die Sichtweise, inwiefern es auch bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel zu einer Aufnahme der aufklärerischen Vernunft, zu einer diskontinuierlichen Fortführung freien Denkens und zu einer Formulierung des „Zeitgeistes“ durch Philosophie kommt. Die Unmittelbarkeit von Wissen und die unmittelbare Gewissheit entfalten auf unterschiedliche Art eine gewisse Distanz zur eigentlichen Wissenschaftsentwicklung. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie, von Aufklärung und Religion verbindet sich mittels der Wechselbeziehungen von Wissen, Weisheit und Glauben.¹ Dabei kommt es ideengeschichtlich bei Feuerbach zu einem Bruch mit der Hegelschen Auffassung von Glauben und Wissen, die bei Feuerbach wesentlich zu einer philosophisch-materialistischen und religionskritischen Tendenz aufklärerischen Denkens führt.²

Wird das Verhältnis von freiem wissenschaftlichem Denken und von Glaubensinhalten gelöst und aufgelöst werden? Kann es real existieren und verfällt es unter ideologiekritische Sichtweisen? Ist der aufklärerische Vernunftbegriff hilfreich für das Erfassen, Verstehen und Verändern des „Zeitgeistes“? Tragen Hegel oder Feuerbach dazu bei, eine neue

Aufklärung zu konzipieren? Führen diese Fragestellungen auch zu den Gründen für einen säkularen Humanismus der Moderne bzw. der Postmoderne? Worin bestehen philosophische Traditionslinien des Humanismus, die ebenfalls Hegels Denken enthalten?

Hegels Schrift

Hegel behandelt in seiner Schrift *Glauben und Wissen*, die 1802 in dem von ihm und Schelling herausgegebenen *Kritischen Journal der Philosophie* als erstes Heft von Band II erscheint, bestimmte Formen des Philosophierens. Brockard und Buchner heben hierzu 1984 in ihrer Einleitung hervor: das Verhältnis von Reflexion und gesundem Menschenverstand, die Bedeutung des Skeptizismus und sein Verhältnis zur Philosophie, die eingehende Auseinandersetzung mit Kants, Jacobis und Fichtes praktischer Philosophie und insbesondere mit der Stellung der Reflexion innerhalb der Aufgabe der Philosophie, die Einsicht in die geschichtliche Konstellation der Entzweiung des Lebensganzen für den Ansatz einer Philosophie, die ihr Sein im Absoluten hat.³

Wissen ist in Hegels Differenzschrift die „bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewußtsein“.⁴ Glauben heißt in derselben Schrift das „Verhältnis oder Beziehung der Beschränktheit auf das

¹ Offen bleiben hier die Erörterungen zu den Begriffen Philosophie und Theologie, Weisheit und Religion, Geist und Natur, Gott und Wirklichkeit, Verstand und Vernunft.

² Vgl. Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Leipzig o.J.

³ Vgl. Hans Brockard u. Hartmut Bucher: Einleitung. In: G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburg 1986, S.VIII.

⁴ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hamburg 1979, S.17f.

Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist“, er „drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus, er ist ein Verhältnis der Reflexion zum Absoluten.“⁵

Hegel setzt sich mit dem neuzeitlichen Idealismus des Endlichen auseinander, der Philosophie der Subjektivität und des Selbstbewusstseins – letztlich seit Descartes. Die übermächtige Reflexionsphilosophie zerstöre nun auch den Unterschied von wahrhaftem Glauben und philosophischem Erkennen. Am Ende des Fichte-Kapitels bestimmt er: „Die Religion teilt mit dieser Philosophie der absoluten Subjektivität so wenig ihre Ansicht, daß, indem diese das Übel nur als Zufälligkeit und Willkür der schon an sich endlichen Natur begreift, sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derselben darstellt, aber für diese Notwendigkeit zugleich eine ewige, d.h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisierende, sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt ...“⁶

Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts entwickelt den Vernunftgebrauch mit Euphorie und Religionskritik, mit subjektivem Wissenschaftsfortschritt, mit selbstbewusstem Menschenverstand. In der nach Glauben und Wissen erschienenen Phänomenologie des Geistes erfährt sie eine gebührende und kritische Würdigung durch Hegel, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

„Aufklärung ist immer noch ein Schlagwort, an dem sich Geister scheiden. Die einen sehen in der Aufklärung ein wesentliches Instrument der Bekämpfung allfälliger Probleme, fast schon ein Allheilmittel, die anderen sehen in ihr einen naiven oder ruchlosen Rationalismus,

dessen Arroganz für das wahre Wesen der Wirklichkeit blind macht, fast schon die Ursache aller Übel der Moderne. Unabdingbare Voraussetzungen für die Versachlichung dieser Debatte ist grundsätzliche Kenntnis der Aufklärung, nämlich jener geschichtlichen Epoche, die sich selbst das Zeitalter der Aufklärung genannt hat.“⁷

Aufklärung

Das 18. Jahrhundert wird heute im allgemeinen als das „Zeitalter der Aufklärung“, als das Jahrhundert des Lichts oder der Vernunft, als das philosophische Jahrhundert bezeichnet. Die Kennzeichnung geht auf das Selbstverständnis einer geistigen und gesellschaftlichen Reformbewegung zurück, die sich selber als Aufklärung beschrieben hat.⁸

In der Mitte des 18. Jahrhunderts spricht man aufgrund des Erfolges der Aufklärung von „aufgeklärten Zeiten“. Kant hat dann deutlicher in seiner Schrift *Was ist Aufklärung?* von 1784 zwischen einem „Aufgeklärten Zeitalter“ und einem „Zeitalter der Aufklärung“ unterschieden. Schon im 17. Jahrhundert wird diese sich weitestgehend europaweit entwickelnde Aufklärungsbewegung vorbereitet und begründet – durch die Emanzipation der Wissenschaft von der Theologie und der Teleologie und durch die machtvollen Bestrebungen zur Erlangung der Denkfreiheit durch skeptische und rationale Denktypen. Darin eingebettet finden wir auch eine erste neue, von der Kirche befreite, dogmenfreie Religiosität, finden wir „Freethinker“, finden wir den Anfang des Atheismus als eigenständigem Denkprofil (vor allem in der Untergrundliteratur und bei Meslier).⁹

⁵ Hegel: *Differenz*, S.22.

⁶ G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität*, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: *Jenaer Kritische Schriften* (III), Hamburg 1986, S.125.

⁷ Werner Schneiders: *Lexikon der Aufklärung*. München 1995, S.7.

⁸ Vgl. Volker Mueller: *Fortschritt im Wandel*. In: *Schriftenreihe der Freien Akademie*, Band 18, Berlin 1998. – Ders.: „Nutzen für die Menschheit ...“. In: *humanismus aktuell*, Heft 5, Berlin 1999.

Letztlich wird die Aufklärung eine soziale Bewegung zur Emanzipation des 3. Standes (des „Volkes“) vom 1. und 2. Stand und führt zur Herausbildung des Bürgertums mit seinen Menschen- und Freiheitsrechten als eigenständiger sozialer Klasse.

Die ökonomischen Erfordernisse und die politischen Strukturen bedingen auch eine kulturelle und philosophische Freiheit der fortschrittstragenden Kräfte. So soll die Aufklärung dem Volke dienen und vor allem die Vernunft auf allen Gebieten befördern. Verstand und Tugend sollen die Welt regieren, damit glückliche und freie Menschen in ihr leben können. Aufklärung erstrebt Wahrheit durch Klarheit des menschlichen Verstandes. Es geht um vernünftiges und freies Denken, das sich gegen verworrenes, dunkles, nebulöses, irrationales Denken, gegen Aberglauben und Vorurteile, vor allem gegen kirchliche Dogmen, gegen Fanatismus, Schwärmerei und Illusionen richtet. Neben dem rationalistischen Aspekt des Aufklärungsdenkens ist der emanzipatorische hervorzuheben, der zu freiem Denken des Denkens und zu Selbstdenken zwingend führt. Beides verbindet sich ausschließlich mit Wissenschaft. Es hat sich ein neues Denken in der Epoche der europäischen Aufklärung herausgebildet, das alte Schablonen über Bord wirft und Bisheriges hinterfragt und schonungslos kritisiert.

Aufklärung ist das Streben nach Beseitigung überkommener, nur auf Autorität angenommener Lehren und nach Neugestaltung des Lebens auf Grund vernünftiger Ansichten und Einsichten: das Wirken-Wollen durch den Verstand und das vernünftige Tätig-Sein. Philosophisch bekämpft die Aufklärung jede echte Metaphysik. Sie fördert Rationalismus und eine

wissenschaftlich begründete Naturanschauung⁹, auf deren Ergebnisse die Aufklärung umgekehrt vielfach fußt und sie ihre Wissenschaftsgläubigkeit und ihren Fortschrittsglauben gründet. Ethisch verfolgt sie humanitäre Ideale und ein jugendgemäßes Erziehungswesen, die Befreiung des Menschen aus ungerechtfertigten Bindungen, die Gleichheit aller Bürger desselben Staates vor dem Gesetz, schließlich die Gleichheit all dessen, was Menschenantlitz trägt, vor der Menschheit.

Hauptkennzeichen der Aufklärung sind im wesentlichen: rationale Klarheit über die Zusammenhänge der wirklichen Welt mittels der menschlichen Vernunft; kritische und skeptische Schärfe ohne Tabus und Vorurteile; empirische Breite und konsequente Nutzung der Wissenschaft; sittliches Handeln (Mensch von Natur ist gut und kann sich ständig vervollkommen), das zu Fortschrittsoptimismus führt; Toleranz als universelles Denk- und Verhaltensprinzip; Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz und individuelle Freiheiten.

In Bezug auf die Religion, die seinerzeit vor allem von den christlichen Kirchen vertreten wird, folgt daraus: Abwertung des Autoritätsglauben, des religiösen Dogmatismus und des Aberglaubens; Entwicklung eines natürlichen Vernunftglaubens zwischen Pantheismus, Deismus und Atheismus; Herausbildung einer kosmopolitischen Sichtweise, die auch zu neuen Konsequenzen führt; Religionskritik und Säkularisierung.

Nachdem Kant in seinem Aufsatz: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berlinerische Monatsschrift, 1784) das 18. Jahrhundert als „das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs“ bezeichnet hat, wird der Ausdruck für die geistige Bewegung gebraucht,

⁹ Vgl. Winfried Schröder: Ursprünge des Atheismus. Stuttgart / Bad Cannstatt 1998. – Georges Minois: Geschichte des Atheismus. Weimar 2000, insb. S.545ff.

¹⁰ Vgl. Volker Mueller: Aufklärung und Naturanschauung im vorrevolutionären Frankreich. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, GR, Berlin 38(1989)4. – Ders.: Diderots Konzept der mechanischen Künste in der Encyclopédie. In: Studies on Voltaire, Band 346-348, Oxford 1996.

die im 17. Jahrhundert in England beginnt, sich im 18. Jahrhundert in Frankreich, Italien, Deutschland und anderen Ländern jeweils in eigener Weise durchsetzt und in ihren Auswirkungen die ganze europäische Kultur ergreift.

Kant charakterisiert sie bekanntlich als den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. ... Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. ... Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; ... nämlich die, von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.“¹¹

Hegels Bezug auf Voltaire

Hegel führt in *Glauben und Wissen* eine Kritik an Theologie und Physikotheologie in Bezug auf die erkenntnistheoretische Seite einer philosophisch begründeten Naturanschauung durch. Dabei bezieht er sich, wie stets nie zufällig, auf Voltaire und dessen Auffassung von empiristischen Wechselbeziehungen von wissenschaftlichem Wissen durch Erkennen und der Wirklichkeit selbst. Er zeigt den Brückenschlag zwischen den Prinzipien der Empirie und dem gesunden Menschenverstand durch Voltaires Verfahren.

Der vor allem später bei Hegel so deutlich kritisierte gesunde Menschenverstand kommt hier auf einzige Weise zur Besonderung als echter und wahrhafter bei Voltaire. Voltaire führt die Frömmerei, letztlich seine glaubenskritische Grundtendenz zurück auf das Empirische des wirklichen Lebens. Dies erscheint hier für Hegel stärker als Kant und Fichte, wenn auch letztere den gesunden Menschenverstand in philosophische Form gießen.

„Das Voltairesche Verfahren ist ein Beispiel von echtem gesunden Menschenverstand, den dieser Mensch in so hohem Grade besessen hat, und von dem andere soviel schwatzen, um ihre Ungesundheiten für Menschenverstand zu verkaufen. Da eine philosophische Idee in die Erscheinung herabgezogen, und mit den Prinzipien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einseitigkeit wird, so stellt der wahrhafte gesunde Menschenverstand ihr die andere Einseitigkeit, die sich ebenso in der Erscheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der ersten, indem für jene erste sich auf die Erscheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieser Erfahrung und Erscheinung das Gegenteil aufzeigt; weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einseitigkeit für sich nicht und der echte gesunde Menschenverstand mutet ihr auch nicht mehr zu; die Schulpedanterie macht sich hingegen gegen den gesunden Menschenverstand wieder auf dieselbe Weise lächerlich, daß sie das, wovon er nur diesen relativen Gebrauch ad hominem machte, absolut aufnimmt, und es ernsthafterweise in philosophische Form gießt; dieses Verdienst hat die Kantische und Fichtesche Philosophie sich um die Voltairesche Argumentation erworben, ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben, d.h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, erteilt werden sollte.“¹²

¹¹ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders., *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1914, S.1.

¹² G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, S.123.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M. 2001.

¹⁴ Habermas: *Glauben und Wissen*, S.26.

¹⁵ Habermas: *Glauben und Wissen*, S.27.

Bedeutung für die aktuelle Säkularisierungsdebatte

Die durch den echten oder wahrhaften gesunden Menschenverstand begründete Säkularisation führt zur Überwindung der weltanschaulichen Monopolstellung des Christentums. Anfang des 19. Jahrhunderts vollziehen sich in der Gesellschaft hierzu grundlegende Prozesse, die weiter anhalten. Realer Ausdruck dafür ist insbesondere der Reichsdeputationshauptschluss von 1803. Philosophische Vernunft entlässt schrittweise – gelegentlich nur zögerlich und widerstrebend oder fast leugnend – einen säkularen Humanismus, der nur dann Zukunft hat, wenn er zur Lösung zeitgenössischer Probleme beiträgt.

Das Wort „Säkularisierung“ hat zunächst die juristische Bedeutung der erzwungenen Überweisung von Kirchengütern an die säkulare Staatsgewalt. Diese Bedeutung ist auf die Entstehung der kulturellen und gesellschaftlichen Moderne insgesamt übertragen worden, worauf uns auch Jürgen Habermas 2001 in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hinweist.¹³

Seit 200 Jahren verbinden sich mit „Säkularisierung“ entgegengesetzte Bewertungen, je nachdem ob wir die erfolgreiche Zählung der kirchlichen Autorität durch die weltliche Gewalt oder den Akt der widerrechtlichen Aneignung in den Vordergrund rücken. Nach der einen Lesart werden religiösen Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt; nach der anderen Lesart werden die modernen Denk- und Lebensformen als illegitim entwundene Güter diskreditiert.

Beide Lesarten machen denselben Fehler. Sie betrachten, so Habermas, die Säkularisierung als eine Art Nullsummenspiel zwischen den kapitalistisch entfesselten produktiven Kräften von Wissenschaft und Technik auf der einen, den haltenden Mächten von Religion

und Kirche auf der anderen Seite. Einer kann nur auf Kosten des anderen gewinnen, und zwar nach liberalen Spielregeln, welche die Antriebskräfte der Moderne begünstigen. Habermas' Bezug auf Hegels Schrift *Glauben und Wissen* und den „Pyrrhussieg der Vernunft“ kritisiert aufklärerische Vernunft: „An die Stelle der Grenzen ziehenden tritt eine vereinnahmende Vernunft. Hegel macht den Kreuzestod des Gottessohnes zum Zentrum eines Denkens, das sich die positive Gestalt des Christentums einverleiben will. Die Menschwerdung Gottes symbolisiert das Leben des philosophischen Geistes. Auch das Absolute muss sich zum Anderen seiner selbst entäußern, weil es sich als die absolute Macht nur erfährt, wenn es sich aus der schmerzlichen Negativität der Selbstbegrenzung wieder hervorarbeitet.“¹⁴ Die an sich selbst verzweifelnde, überanstrengte Vernunft wird dann durch die Religionskritik von Feuerbach und Marx bis zu Bloch, Benjamin und Adorno verwirklicht.¹⁵ Gewiss gibt es hier nicht nachzuvollziehende Gründe für Habermas' unkritischeren Bezug auf den Glauben heute.

Diese Sichtweisen passen zunächst nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Ausgeblendet bleibt die zivilisierende Rolle eines demokratisch aufgeklärten, echten gesunden Menschenverstandes im Sinne Hegels, der sich im kulturkämpferischen Stimmengewirr gleichsam als dritte Partei zwischen Wissen und Religion einen eigenen Weg bahnt. Gewiss, aus der Sicht der liberalen Staaten verdienen nur die Religionsgemeinschaften das Prädikat „vernünftig“, die aus eigener Einsicht auf eine gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten und auf den militanten Gewissenszwang gegen die eigenen Mitglieder Verzicht leisten.

Sobald eine existenziell relevante politische Frage debattiert wird, prallen die Bürger mit

¹⁶ Offen bleiben hier die Erörterungen zu den Begriffen Philosophie und Theologie, Weisheit und Religion, Geist und Natur, Gott und Wirklichkeit, Verstand und Vernunft.

¹⁷ Vgl. Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Leipzig o.J.

ihren weltanschaulich imprägnierten Überzeugungen aufeinander und erfahren das scheinbar anstößige Faktum des weltanschaulichen Pluralismus. Wenn sie mit diesem Faktum im Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit gewaltlos, also ohne das soziale Band eines politischen Gemeinwesens zu zerreißen, umgehen lernen, erkennen sie, was die in der Verfassung festgeschriebenen säkularen Entscheidungsgrundlagen in einer postsäkularen Gesellschaft bedeuten. Im Streit zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen hat nämlich der weltanschaulich neutrale Staat politische Entscheidungen keineswegs zugunsten einer Seite zu präjudizieren.

Die Kehrseite der Religionsfreiheit ist tatsächlich ein weltanschaulicher Pluralismus, durch den Gewalt und Machtdominanz im Spannungsfeld von Staat und Religionen bzw. Weltanschauungen mehr und mehr vermieden werden. Gerade hier entsteht in Verbindung mit dem echten gesunden Menschenverstand ein säkularer Humanismus, der zugleich Aufklärung, freies Denken und soziale Menschenrechte verbinden kann.

Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist real fließend. Deshalb soll die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe der Vernunft verstanden werden, die von beiden Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen. Die postsäkulare Gesellschaft setzt die Arbeit, die die Religion am Mythos vollbracht hat, an der Religion selbst fort. Der demokratisch aufgeklärte, der echte gesunde Menschenverstand muss auch die mediale Beliebtheit, Gleichgültigkeit und Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung. Das ist es, was der Westen als die weltweit säkularisierende Macht aus seiner eigenen Geschichte lernen kann.

Hegel geht mit seiner komplexen Konzeption der Vernunft und der Vernunftkritik im wesentlichen über die Einseitigkeit aufklärerischer Vernunft hinaus. Er verwirft sie jedoch nicht. Der philosophische Idealismus identifiziert in der „Erkenntnis des Absoluten“ das empirisch Erfahrbare mit den Prinzipien des

¹⁸ Vgl. Hans Brockard u. Hartmut Bucher: Einleitung. In: G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, Hamburg 1986, S.VIII.

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Hamburg 1979, S.17f.

²⁰ Hegel: *Differenz*, S.22.

²¹ G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Hamburg 1986, S.125.

²² Werner Schneiders: *Lexikon der Aufklärung*. München 1995, S.7.

²³ Vgl. Volker Mueller: *Fortschritt im Wandel*. In: *Schriftenreihe der Freien Akademie*, Band 18, Berlin 1998. – Ders.: „Nutzen für die Menschheit ...“. In: *humanismus aktuell*, Heft 5, Berlin 1999.

²⁴ Vgl. Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus*. Stuttgart / Bad Cannstatt 1998. – Georges Minois: *Geschichte des Atheismus*. Weimar 2000, insb. S.545ff.

²⁵ Vgl. Volker Mueller: *Aufklärung und Naturanschauung im vorrevolutionären Frankreich*. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin, GR*, Berlin 38(1989)4. – Ders.: *Diderots Konzept der mechanischen Künste in der Encyclopédie*. In: *Studies on Voltaire*, Band 346-348, Oxford 1996.

²⁶ Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Ders., *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1914, S.1.

²⁷ G.W.F. Hegel: *Glauben und Wissen*, S.123.

²⁸ Vgl. Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen*. Frankfurt a.M. 2001.

²⁹ Habermas: *Glauben und Wissen*, S.26.

³⁰ Habermas: *Glauben und Wissen*, S.27.

aufklärenden, echten gesunden Menschenverstandes. Diese konkrete Identität entlässt die Religionskritik Feuerbachs. Die Kritik der religiösen Entfremdung des Menschen von sich

selbst kann hierbei zum konkreten Menschen mit Vernunft kommen, der Glauben und Wissen in einem säkularen Humanismus differenziert aufhebt.

Leicht veränderte Fassung eines Vortrags auf dem 24. Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft zum Thema „Glauben und Wissen“, 28. August bis 1. September 2002.

Zur Diskussion

Gerhard Czermak

Rechtsfragen des Religions- und Weltanschauungsunterrichts unter Berücksichtigung der Belange weltanschaulicher Verbände

Einführung

Die unbefriedigende Situation des staatlichen Ethikunterrichts (EU), der in Abhängigkeit vom Religionsunterricht (RU) steht, wirft insbesondere in Bayern folgende Frage auf: Verspricht der Versuch einer Einflussnahme auf das Kultusministerium Erfolg, die Interessen der säkularen Humanisten in die Lehrpläne einzubinden und somit die verfassungswidrige Religionslastigkeit auch des EU zu beseitigen? Denn es hat sich gezeigt, dass zumindest in Bayern der Ethikunterricht – an sich ein normales, auf Wissenschaft basierendes religiös-weltanschaulich (r-w) neutrales Unterrichtsfach – die Fragen der säkular-humanistischen Weltanschauung ausklammert. Er ignoriert ausweislich der Lehrpläne systematisch insbesondere Entwicklung und Wirkungsgeschichte der sogar welthistorisch besonders wichtigen philosophischen Strömung der Aufklärung und das Gedankengut nichtreligiöser Weltauffassungen.

Diesen verfassungswidrigen Zustand mit Mitteln des Rechts und der Politik beseitigen zu wollen, könnte sich als allzu dornenreicher Weg erweisen. Als Alternative bietet sich möglicherweise an, die Frage der Einführung eines Weltanschauungsunterrichts (WU) eines geeigneten Trägers nach Art des Berliner Lebenskundeunterrichts des HVD auch in Bayern zu prüfen. Dieser Unterricht müsste freilich, um wenigstens partiell erfolgreich sein zu können, mit einer Befreiung vom staatlichen EU gekoppelt sein.

Vom rechtlichen Standpunkt aus liegt auch die Frage nach der Forderung eines staatli-

chen, von einer Weltanschauungsgemeinschaft inhaltlich verantworteten Weltanschauungsunterrichts keineswegs fern. Im Folgenden wird der grundgesetzliche Rahmen dieser Überlegungen abgesteckt und insbesondere das System des staatlichen RU vorgestellt, mit dem ein solcher Unterricht nicht kollidieren dürfte.

Rechtliche Ausgangslage

In allen westlichen Bundesländern mit Ausnahme Bremen gilt Art. 7 III GG, der staatlichen Religionsunterricht zum schulischen Pflichtprogramm macht. Die in den neuen Bundesländern nach wie vor bestehende Streitfrage, ob Art. 141 GG anwendbar ist, wonach Art. 7 III GG zumindest nicht verpflichtend wäre, taucht daher in Bayern nicht auf.

Art. 7 III GG lautet: „(1) Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. (2) Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. (3) Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.“ – Die sogenannten bekenntnisfreien (weltlichen) Schulen betreffende Ausnahmeklausel ist ohne Bedeutung, denn unabhängig von der Tatsache, dass Begriff und rechtliche Bedeutung der bekenntnisfreien Schulen noch wenig untersucht und kontrovers sind, gibt es jedenfalls solche Schulen bisher nicht und ist die Frage für Bayern am wenigsten aktuell.

Grundfragen des RU

1. RU im Sinn des Art. 7 III GG ist der Sache nach zunächst eine Glaubensunterweisung im Sinn eines bestimmten religiösen Bekenntnisses. Das ergibt sich schon aus der Übereinstimmungsklausel des Art. 7 III 2 GG, wonach der Unterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der jeweiligen „Religionsgemeinschaft“ (RG) erteilt wird. Die RGen haben also ein Recht, den Unterrichtsinhalt zu bestimmen. Der Unterricht ist daher notwendig nicht „neutral“, wie es ansonsten zumindest im Grundsatz das verfassungsrechtliche Neutralitätsprinzip für jeden öffentlichen Unterricht vorschreibt, den heute nicht mehr aktuellen Sonderfall der öffentlichen Bekenntnisschulen ausgenommen.

Es geht aber nicht nur um Glaubenssätze, sondern auch um sonstige Wissensvermittlung („Unterricht“), etwa Religionskunde, allerdings auf der Basis und im Verständnis der jeweiligen Glaubensrichtung und RG. Das BVerfG hat in seiner bisher einzigen Grundsatzentscheidung zum RU (E 74, 244) die Vermittlung von Glaubenssätzen als Kern des RU in den Vordergrund gestellt, die Erörterung grundsätzlicher Lebensfragen und Vermittlung religionswissenschaftlicher Grundkenntnisse z.B. aber natürlich nicht ausgeschlossen.

Das wird man entsprechend der Entwicklung der Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte und der allgemeinen Schulpraxis, die die Vermittlung glaubensdogmatischer Grundlagen immer mehr in den Hintergrund treten lässt, modifizieren müssen. Denn der Staat hat kein religiöses oder weltanschauliches Mandat, so dass er auch die inhaltliche Schwerpunktsetzung beim RU den RGen überlassen muss. Das Übereinstimmungserfordernis des Art. 7 III 2 GG entspricht dem in Art. 137 III WRV/ 140 GG festgelegten Selbstbestimmungsrecht der RGen in eigenen Angelegenheiten.

2. In formaler Hinsicht ist RU i.S. des Art. 7 III GG jedoch ein staatlicher Unterricht. Genauer: ein Unterricht, der von Trägern der öffentlichen Hand nach rechtsstaatlichen Prinzipien verantwortet wird und der staatlichen Schul-

hoheit unterliegt. Basis dafür ist Art. 7 I GG. Er lautet: „Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.“ Es handelt sich dabei um eine kompetenzzuweisende Norm, die i.V.m. den Vorschriften über die Zuständigkeitsaufteilung zwischen Bund und Ländern das Schulrecht zur Ländersache macht. Daraus ergibt sich auch, dass der Staat bzw. die öffentliche Hand im Rahmen des Landesrechts die Religionslehrer zu bestellen und zu besolden und auch die sonstigen Unterrichtskosten zu übernehmen hat.

Die normalerweise umfassenden Befugnisse der Schulhoheit sind jedoch beim RU in besonderer Weise beschränkt. Das ergibt sich zum einen aus der Übereinstimmungsklausel, der zufolge die RGen wesentlich an der Durchführung des RU beteiligt werden müssen. Der RU ist daher ein klassisches Beispiel für eine gemeinsame Angelegenheit zwischen Staat und RGen: das GG hat hier ausdrücklich eine Ausnahme vom Trennungsprinzip (Art. 137 I WRV/ 140 GG) angeordnet.

Zum anderen ist der RU zwingend als „ordentliches Lehrfach“ auszugestalten, sind aber auch Grundrechte der Schüler, Eltern und Lehrer sowie unverzichtbare Prinzipien des Verfassungsrechts zu beachten. Hinzu kommt noch das problematische Verhältnis des RU zu dem in fast allen Bundesländern vorgeschriebenen Ethik- oder vergleichbaren Unterricht als Ersatz- oder Alternativfach. Diese spezielle Thematik wird im Folgenden jedoch ausgeklammert.

3. Aus den genannten Grunddaten ergibt sich im Einzelnen eine Fülle an rechtlichen Gesichtspunkten und Fragen, von denen nur die wichtigsten aufgeführt werden können. Unstreitig dürften folgende Punkte sein, die sich aus der Staatlichkeit des RU, seiner Ausgestaltung als ordentliches Lehrfach und gemeinsame Angelegenheit zwischen Staat und RGen sowie den Grundrechten der Beteiligten ergeben. Diese Punkte gelten, wie sich noch zeigen wird, entsprechend für staatlichen WU.

– Der öffentliche Schulträger ist Veranstalter des RU und trägt sämtliche damit verbundenen sachlichen und personellen Kosten.

- Der Staat kann organisatorische Mindestanforderungen stellen betreffend Größe und Struktur der jeweiligen RG, die formale Eignung der einzusetzenden Lehrer und die Mindestgröße der Schülerzahl. Der RU unterliegt der staatlichen Schulordnung und in formaler Hinsicht der staatlichen Schulaufsicht.
- Der Staat setzt eine angemessene Wochenstundenzahl fest, stellt den Unterricht ohne Diskriminierung gegenüber anderen Fächern in den Stundenplan ein, kann die Benotung und Versetzungserheblichkeit des Fachs anordnen und gibt den Religionslehrern Sitz und Stimme in der Lehrerkonferenz.
- Die inhaltliche Ausgestaltung ist im Wesentlichen Sache der jeweiligen RG. Daher können die staatlichen Lehrpläne nicht ohne Zustimmung der jeweiligen RG festgelegt werden. RU ist eine echte gemeinsame Angelegenheit (res mixta) zwischen Staat und RG, so dass RU ohne ausreichende Mitwirkung der RG nicht durchgeführt werden kann.
- Der Staat garantiert institutionell das Pflichtangebot von RU, jedoch nur bei entsprechendem Willen und Mitwirkung der RG.
- Alle Religionslehrer bedürfen einer von der RG zu erteilenden Lehrbefugnis. Eine Teilnahme von Schülern, die nicht der betreffenden RG angehören, ist nur mit Zustimmung derselben möglich.

Eine wichtige inhaltliche Einschränkung ergibt sich aus der Verfassungsstaatlichkeit. Da der RU eine Funktion in einem liberal-pluralistischen Rechtsstaat zu erfüllen hat, darf er nicht zentralen Verfassungsprinzipien widersprechen, etwa die Tötung Glaubensabtrünniger propagieren. Andererseits gehört eine weit verstandene Religionsfreiheit zu den zentralen Verfassungsprinzipien, so dass sich im Einzelnen schwierige Abgrenzungsfragen ergeben können. Auch hierin liegt – neben der Erforderlichkeit eines organisatorisch geeigneten Partners für den Staat – der Grund, warum bisher noch kein staatlicher islamischer RU

gemäß Art. 7 III GG eingerichtet werden konnte.

Eine weitere Besonderheit des RU – neben der Ausnahme vom Trennungsprinzip und der partiellen Einbeziehung eines weiteren nicht-staatlichen Erziehungsträgers neben den Erziehungsberechtigten – liegt darin, dass keine absolute Pflicht zur Teilnahme am Unterricht besteht und den Lehrpersonen vom GG völlig sanktionslos freigestellt ist, ob sie RU erteilen wollen oder nicht. Kritisch angemerkt sei, dass Art. 7 II GG lediglich davon spricht, es werde den Erziehungsberechtigten (die jeweils einheitlich auftreten müssen) das Recht zuerkannt, „über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen“.

Das haben sämtliche Schulgesetze – m.E. verfassungswidrig – einfach umgewandelt in die Verpflichtung, ein formal Angehöriger einer RG, für die staatlicher RU durchgeführt wird, müsse diesen so lange besuchen, bis eine ordnungsgemäße Abmeldung erfolgt. Hier scheint der Grundsatz „in dubio pro ecclesia“ Pate gestanden zu haben, wie so oft. Die ganz herrschende Auffassung lässt das bisher unbeantwortet, aber bezeichnenderweise auch unerörtert. Nach fast allgemeiner Meinung können Schüler über die Abmeldung allein (ohne Erziehungsberechtigte) entscheiden, sobald sie religionsmündig sind, also ihre Rechte aus der Glaubensfreiheit und auch das Grundrecht auf Nichtteilnahme am RU wegen § 5 des fortgeltenden Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung von 1924 selbstständig geltend machen können.

Bayern und Saarland haben allerdings abweichende Regelungen, wonach die Religionsmündigkeit erst mit dem vollendeten 18. Lj. eintritt. Insbesondere für Bayern gibt es dazu wegen Art. 137 I BayVerf. eine wenig bekannte komplizierte Rechtsdiskussion, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Im Ergebnis muss es nach meiner Auffassung beim vollendeten 14. Lj. bleiben. Auf weitere Fragen, die mit der Abmeldung vom RU verbunden sind, insbesondere während des laufenden Schuljahrs, soll aus Zeitgründen nicht eingegangen werden.

Sonderprobleme für Weltanschauungsgemeinschaften

1. Könnte man sich sanktionslos einfach vom RU abmelden und würde damit im Ergebnis einfach Freistunden gewinnen, wäre die Tagung wahrscheinlich nicht zustande gekommen, obwohl dem freigeistigen Anliegen damit im christsozialen Bayern auch nicht ausreichend Rechnung getragen wäre. Verschärft hat sich das Problem aber durch die Einführung des EU, in Bayern als erstem Bundesland seit 1972 wegen der steigenden Abmeldungen vom RU. EU ist in Bayern sogar verfassungsrechtlich (Art. 137 II BayVerf.) zwingend vorgeschrieben für alle Schüler, die keinen RU besuchen.

Altertümlich und nach der heutigen Struktur des bayer. EU wohl auch unzutreffend heißt es dort, für solche Schüler sei „ein Unterricht über die allgemein anerkannten Grundsätze der Sittlichkeit einzurichten“. Die konkrete Basis des Bayer. EU ist das Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (EUG). Dort heißt es im Abschnitt V betreffend die Unterrichtsinhalte:

- Ethikunterricht ist für diejenigen Schüler Pflichtfach, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen.
- Der Ethikunterricht dient der Erziehung der Schüler zu wertheinsichtigem Urteilen und Handeln. Sein Inhalt orientiert sich an den sittlichen Grundsätzen, wie sie in der Verfassung und im Grundgesetz niedergelegt sind. Im übrigen berücksichtigt er die Pluralität der Bekenntnisse und Weltanschauungen.

Ein solcher Unterricht könnte bei Einhaltung aller rechtlichen Vorgaben aus freigeistiger Sicht von seinem Inhalt her nicht beanstandet werden. Denn unter der Herrschaft des GG, der alle anderen innerstaatlichen Rechtsnormen untergeordnet sind, gilt gerade Pluralität und Neutralität, insbesondere formale Gleichberechtigung von Religion und nichtreligiöser Weltanschauung. Das bedeutet, dass auch keine Staatsideologie existiert, die im Unterricht propagiert werden könnte. Ausgenom-

men sind natürlich die verfassungsrechtlichen Basisprinzipien, darunter gerade die r-w Neutralität im Sinn der Unparteilichkeit.

Somit ist ein solcher Unterricht – verfassungskonform konzipiert – vollkommen im Einklang mit der Religionsfreiheit und könnte daher selbst nach Auffassung des kirchenfreundlichen BVerwG in seinem EU-Urteil vom 17.6.1998 (Fall Neumann) ohne weiteres zwingend für alle Schüler eingeführt werden, d.h. ohne Ausnahmemöglichkeit für Schüler bestimmter Konfessionen. Davon hat der bayerische Landesgesetzgeber, wie die anderen auch, wohlweislich keinen Gebrauch gemacht, und seine Schulverwaltung hat sogar den EU ideologisch einseitig ausgestaltet, nämlich zu Lasten der freigeistig Orientierten, wie eingangs schon erwähnt.

Bei den dadurch ausgelösten Fragen nach einem eigenen WU, der an die Stelle des staatlichen RU bzw. EU tritt, sind zwei Varianten zu unterscheiden: ein Unterricht unter staatlicher Hoheit, aber als gemischte Angelegenheit mit denselben Rechten und Einschränkungen wie beim regulären RU gemäß Art. 7 III GG, sowie ein unabhängig vom Staat, d.h. von einem geeigneten Träger privat veranstalteter Unterricht. Letzterer sollte dazu führen, dass er eine Befreiung vom staatlichen EU auf Antrag zur Folge hat. Hierzu wären die vom Staat geforderten Voraussetzungen im Detail zu ermitteln und zu prüfen.

2. Ein staatlicher, jedoch inhaltlich fast ausschließlich von einem weltanschaulichen Träger wie dem BfG Bayern verantworteter WU hat rechtlich zur Voraussetzung, dass er im Einklang mit dem GG steht. Dieses regelt in Art. 7 II, III ausdrücklich nur den „Religionsunterricht“, der in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der „Religionsgemeinschaften“ erteilt wird.

Von Weltanschauungsgemeinschaften ist nicht die Rede. Dennoch ist sich die Literatur, auch die kirchenfreundliche, heute weitgehend darin einig, dass Weltanschauungsgemeinschaften auch hier genau so zu behandeln sind wie Religionsgemeinschaften. Sie beruft sich zu Recht auf Art. 4 I GG und Art. 137

VII WRV/ 140 GG, die Religion und Weltanschauung – wie übrigens auch andere Bestimmungen des GG – ausdrücklich gleichstellen.¹

Insofern bestehen grundsätzlich gar nicht so schlechte Aussichten, einen echten staatlich-humanistischen Unterricht nach freigeistigem Gusto an ausgewählten Orten und Schulen einzuführen. Das wäre – rein rechtlich betrachtet – sogar eher zu bewerkstelligen als ein außerschulischer Weltanschauungsunterricht. Freilich müsste man dann Aversionen gegen RU und WU im Sinn von z.B. J. Kahl ablegen.

Die meist erhobene Forderung, die betr. Gemeinschaft müsse zumindest einen Anspruch auf Zulassung als K.d.ö.R. haben, können wir erfüllen. Es bleibt im Wesentlichen die Frage der Schulart, Mindestschülerzahl, Vorlage von Lehrplänen mit spezifisch weltanschaulicher Ausrichtung, genügend Lehrer mit entsprechender Ausbildung (Lehramtsprüfung für jeweilige Schulart oder gleichwertig).

Die Frage der Verfassungskonformität stellt anders als beim Islam kein Problem dar, auch nicht die Frage des eindeutigen Verhandlungspartners mit Entscheidungskompetenz auch in weltanschaulichen Fragen (Vorstand BfG-Bayern).

Lehrpläne können in vereinfachter Form aus den Lehrplänen Humanistische Lebenskunde des HVD, von Werte und Normen (Niedersachsen) und auch in Anlehnung an die staatlichen Ethiklehrpläne entwickelt werden und müssen durch spezifisch weltanschauliche Themen angereichert werden (Aufklärungsphilosophie mit heutiger Bedeutung, Theodizee, positiver Atheismus, humanes Sterben, humanistisches Ethos usw.). Ohne dass genügend geeignete Texte für Lehrer und Schüler, z.B. auch durch Internet-Adressen, zur Verfügung gestellt werden können, wird man schwer anfangen können.

Gelänge es, einen Anfang in dieser Richtung zu machen (z.B. an einem Gymnasium in Nürnberg, München oder Augsburg), so müsste der

Unterricht von Anfang an mindestens so attraktiv sein wie der EU. Ist er attraktiv genug, so dünnt er den EU aus und bringt ihn u.U. partiell sogar zum Erliegen, denn WU entspricht rechtlich dem RU. Für säkular denkende Ethiklehrer könnte WU recht attraktiv sein, zumal wir ihnen wesentlich mehr Freiräume zur persönlichen Lehrstoffauswahl geben können und sie ja überwiegend schon eingearbeitet sind. Man würde aber auch – mit primär staatlicher Organisationshilfe und Finanzierung! – eine Lehrerfortbildung organisieren müssen.

Da die ganz herrschende Rechtsmeinung einen grundsätzlichen Rechtsanspruch der RGen auf Einrichtung des RU befürwortet, wäre es – bei Einhaltung der o.g. Kautelen im übrigen – rechtsstaatlich wohl nicht möglich, einen staatlichen WU zu verhindern. Ob und zu welchen Abwehr- und Verzögerungstaktiken der abendländisch getönte bayerische Staat Zuflucht nehmen würde, bleibt offen.

3. Eine Option für einen außerstaatlichen humanistischen WU anstelle des staatlichen EU bietet sich von Rechts wegen eigentlich nicht an. Denn die Schulgesetze sehen nur die in zwangsweiser Abhängigkeit voneinander stehenden Fächer Religion und Ethik vor und keineswegs eine Freistellung vom EU bei Nachweis des Besuchs eines außerschulisch-privaten RU oder WU. In Bayern wird das noch verstärkt durch Art. 137 II der Landesverfassung.

Ungeachtet dieser Rechtslage haben verschiedene Bundesländer, jedenfalls Ba-Wü, Bayern und Rheinland-Pfalz, Verwaltungsvereinbarungen mit einzelnen kleineren RGen getroffen. Ihnen zufolge werden Schüler, für die kein staatlicher RU angeboten wird, ggf. auf Antrag vom EU befreit. Voraussetzung ist, dass sie einen außerschulischen RU besuchen, der von einer RG durchgeführt wird und bestimmten staatlichen Anforderungen entspricht. Über Einzelheiten ist nicht ohne Weiteres etwas zu

¹ Vgl. ausdrücklich Link, HdbStKirchR II (1995), 439/500; Morlok in: Dreier, GG Bd.3 (2000), Rn 122 zu Art. 137 WRV; Oebbecke, DVBl 1996, 336/339; Renck, DÖV 1994, 27/29; Robbers in: v. Mangoldt/ Klein/ Starck, GG I (1999), Rn 152 zu Art. 7; Sachs, Verfassungsrecht II, Grundrechte (2000), B 7 Rn 11.

erfahren, und in der juristischen Literatur werden diese rechtlichen Merkwürdigkeiten bisher nicht registriert.

Eine Aufwertung haben sie durch den in mehrfacher Weise problematischen Vergleichsvorschlag des BVerfG in Sachen LER vom 11.12.2001 erhalten, der inzwischen allseits angenommen wurde. Demnach wird der außerschulisch-private kirchliche RU in Brandenburg in verschiedener Weise aufgewertet und einem staatlichen RU weitgehend angenähert mit der gesetzlich festgeschriebenen Folge einer Befreiung von LER, obwohl LER kein WU, sondern normales Unterrichtsfach ist. Mit guten Gründen kann man das für juristisch schamlos halten.

Wenn jedoch solchermaßen Fakten geschaffen werden (sei es im Hinblick auf LER, sei es bezüglich RU), so entbehrte es unter diesem Gesichtspunkt nicht der Konsequenz, wenn in Bayern eine WG verlangen würde, mit für den staatlichen RU befreiender Wirkung eigenständig einen weltanschaulich-ideologischen Unterricht erteilen zu können, wie es z.B. die Neuapostolische Kirche Bayerns K.d.ö.R. seit 1994 mit förmlicher staatlicher Anerkennung tut. Mit

Bescheid vom 28.11.1994 anerkannte das StMUKW deren außerschulischen RU als RU i.S. des Art. 136 II BayVerf und Art. 46 EUG. Gefordert wurde für die Lehrkräfte eine Lehrbefähigung für die jeweilige Schulart.

Es wäre nach allem grundsätzlich zu diskutieren, welcher Option ggf. der Vorzug zu geben wäre. Eine Kenntnis der staatlichen Bedingungen ist unverzichtbar und müsste erforderlichenfalls erzwungen werden durch eine Klage auf Auskunftserteilung. Die Frage, welches Ziel in Wahrheit und welches nur aus taktischen Gründen verfolgt werden soll, ist freilich vorab zu klären.

Überarbeitetes Referat auf der Tagung „Lebenskunde-Unterricht in Bayern“ in der Franken-Akademie Schloss Schney, Lichtenfels, 19./20. Oktober 2002.

Rechtsprechung

BVerfGE 74, 244 = NJW 1987, 1873 (25.2.1987; allg. Grundsatzentsch. Zum RU)

BVerwGE 89, 368 = NVwZ 1992, 1192 (Begriff der Weltanschauungsschule: nichtreligiös-weltanschaul. Prägung)

BVerwGE 110, 326 = NVwZ 2000, 922 (Islam. RU in Berlin; bestätigend zu OVG Berlin NVwZ 1999, 786: weniger strenge Anforderungen an Begriff der RG in Berlin als nach Art. 7 III GG)

Literatur

H.M. Heimann, Materielle Anforderungen an Religionsgemeinschaften für die Erteilung schulischen Religionsunterrichts, in: Religion und Weltanschauung im säkularen Staat, Hrsg. A. Jaratsch/ N. Janz u.a., Stuttgart 2001, 81-100.

B. Jeand'Heur/ S. Koriath, Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart u.a. 2000, S. 210 ff.

J. Kahl, Kein islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland, Aufklärung und Kritik H.1/ 2000, 16-22 (grundsätzlich gegen RU und für neutrale Religionskunde) – Vgl. humanismus aktuell, H. 6, S.74f.

C. Link, Religionsunterricht, Handbuch des Staatskirchenrechts II (1995), 439-509.

J. Oebbbecke, Reichweite und Voraussetzungen der grundgesetzlichen Garantie des Religionsunterrichts, DVBl 1996, 336-344.

L. Renck, Rechtsfragen des Religionsunterrichts im bekenntnisneutralen Staat, DÖV 1994, 27-32.

M. Sachs, Verfassungsrecht II Grundrechte, Berlin u.a. 2000, B 7, 353-357.

H. de Wall, Das Grundrecht auf Religionsunterricht: Zur Zulässigkeit der Verfassungsbeschwerden gegen das Brandenburgische Schulgesetz, NVwZ 1997, 465-467 (Kirchen, Eltern und Schüler hätten einklagbare Rechte auf Einrichtung eines RU).

Hartmut Zinser

Wehrhafte Religionsfreiheit und religiöser Verbraucherschutz

Grenzen der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland

Religionsfreiheit

Religionsfreiheit gehört zu den ältesten bürgerlichen Freiheitsrechten und bildet wie die habeas corpus Akte und andere Rechte eine Grundlage unseres demokratischen, sozialen Rechtsstaates. In den letzten Jahren hat es auf internationalen Tagungen Vorhaltungen gegen die Bundesrepublik gegeben, dass in ihr die Religionsfreiheit einschränkt werde und einige religiöse und andere Gruppen äußern sich in gleicher Weise. Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (GG) ist Religionsfreiheit im Artikel 4 und im Artikel 140, der die entsprechenden Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung (WRV) übernommen hat, aufgenommen:

– Artikel 4 des GG bestimmt: (1) „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ (2) „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“

– Artikel 7 des GG führt zum Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen aus: (3) „Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.“

– Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 WRV stellt fest: (1) „Es besteht keine Staatskirche.“ (2) „Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet.“ (3)

„Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes.“ (4) „Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechtes.“ (5) „Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.“ Und in Art. 138 WRV lautet es: (2) „Das Eigentum und andere Rechte der Religionsgesellschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Vermögen werden gewährleistet.“¹

– Zu den Grundrechtsbestimmungen im GG ist ergänzend auf die Vorschriften verschiedener Konventionen des Europarates und internationaler Pakte über bürgerliche und politische Rechte hinzuweisen. In der Konvention des Europarates vom 4.11.1950 (Bundesgesetz vom 7.8.1952, BGBl. II, 685 und 953) lautet Artikel 9: (1) „Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des Einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich und privat, durch Gottesdienst,

¹ Zu verweisen ist auch auf Artikel 19 GG (3) „Die Grundrechte gelten auch für inländische juristische Personen, soweit sie ihrem Wesen nach auf diese anwendbar sind.“

² Hier zitiert nach E. Fischer: Volkskirche adel. Trennung von Staat und Kirche, 4. Aufl., Berlin u. Aschaffenburg 1993, Anhang: Rechtsquellen, S.187ff.

Unterricht, durch Ausübung religiöser Gebräuche auszuüben.“ (2) „Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.“²

Ungleichheit der Religionsgemeinschaften

Man sollte meinen, dass mit diesen Bestimmungen des GG, der Konvention des Europarates und anderer internationaler Verträge die Rechtslage eindeutig oder wenigstens hinreichend geklärt sei. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein, wenn man sich die Ausführungen, Beanstandungen auch Propaganda verschiedener so genannter neuer religiöser Gemeinschaften anhört, in denen Beschränkungen und Zurücksetzungen beklagt werden. Bisweilen wird von verschiedener Seite, darunter auch von religionswissenschaftlicher, der Absolutheitsanspruch der Religionen als vorrangig vor dem für alle geltenden Recht reklamiert.

Während das individuelle Recht der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik weitgehend verwirklicht scheint, wie der für die UN angefertigte Bericht von Abdelfattah Amor 1997 feststellt³, sind beim korporativen Recht Ungleichheiten zu konstatieren. Es ergibt sich natürlich die Frage, ob und wie viel Ungleichheit Freiheit verträgt. Wir haben in Deutschland mindestens drei verschiedene Formen des rechtlichen Status von Religionsgesellschaften, die mit verschiedenen Rechten, Pflichten, Aufgaben und Privilegien einhergehen:

- Den Typus religiöser Gemeinschaften, die formell keinen rechtlich anerkannten Status

haben, ihn z.T. auch gar nicht wollen. Sie unterliegen den Bestimmungen für nicht-eingetragene Vereine.

- Religionsgemeinschaften, die eine Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts erworben haben (gemäß Art. 137 [4] WRV). Sie haben den Status eingetragener Vereine. Im Vereinsrecht ist kürzlich die Ausnahme von Religionsgemeinschaften aus dem Anwendungsbereich des Vereinsgesetzes (§2 Abs. 2 Ziff3 VereinsG) aufgehoben und dieses Gesetz mit den Bestimmungen des Artikel 9 Abs. 2 GG in Übereinstimmung gebracht worden.⁴

- Religionsgemeinschaften, die den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts innehaben (gemäß § 137 [5] WRV). Mit diesem Status sind eine Anzahl von Privilegien und staatlichen Hoheitsrechten verbunden. Innerhalb dieser Gruppe von Körperschaften muss noch unterschieden werden zwischen denen, die a) diesen Status vor Erlass der WRV hatten und b) ihn erst seitdem erworben haben.

Zu den ersteren gehören vor allem die großen Kirchen, deren alte Rechte etc. durch verschiedene Artikel, besonders 138 (2) WRV, fortgeschrieben wurden. Sie haben in Deutschland nach wie vor Rechte und Privilegien, die ihnen seit dem Mittelalter zuerkannt und die anders als z.B. im größten Teil Frankreichs nie aufgehoben wurden. In Deutschland hat sich die bürgerliche Revolution nicht konsequent durchsetzen können und deshalb haben die Kirchen zum Teil einen historisch gewachsenen Status behalten, der auch bei einer strikten Anwendung des Gleichheitsprinzips auf neu entstehende Religionsgemeinschaften nicht vollständig übertragen werden kann.

Nur nebenbei sei bemerkt, dass es in Europa außer Frankreich und einigen der früheren sozialistischen Staaten keinen Staat gibt, der

³ Vgl. den für die UN angefertigten Bericht von Abdelfattah Amor, 1996/23; Economic and Social Council, Commission on Human Rights, 54 Sitzung, Item 18, 22. Dezember 1997.

⁴ Art. 9, Abs. 2 des GG lautet: „Vereinigungen, deren Zwecke oder deren Tätigkeit den Strafgesetzen zuwiderlaufen oder die sich gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen den Gedanken der Völkerverständigung richten, sind verboten“.

die Trennung von Staat und Kirche konsequent durchgeführt hätte.⁵ Hinzugefügt werden muss allerdings sofort, dass in den Ländern des früheren sozialistischen Blocks die Staaten bisweilen mit drastischen Maßnahmen – entgegen der formal proklamierten Trennung von Staat und Kirche – in die Kirchen und Religionsgemeinschaften eingegriffen haben. Heute ist die Lage in diesen Ländern etwas unübersichtlich. Für Deutschland wird dieser Zustand als „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche bezeichnet.⁶

Seit der Gründung der Bundesrepublik wird dieser Zustand auch positiv ausgedrückt, indem von der Kooperation von Staat und Kirche oder von einer „kooperativen Trennung“ gesprochen wird. Dieser Zustand ist ein auf der deutschen Geschichte basierender Verfassungskompromiss, der ohne Rechtsbruch gegenüber den Kirchen und ihren Mitgliedern schwerlich aufgehoben werden kann.

Das Prinzip der Religionsfreiheit als verfassungsmäßig verankertes Recht ist ein Resultat der europäischen Religions- und Verfassungsgeschichte. Zwar gab es auch in der Antike Autoren, wie z.B. Tertullian und Laktanz⁷, die eine *libertas religionis* forderten, aber dies wurde, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, rasch wieder vergessen⁸ und die *libertas religionis* in der *libertas ecclesiae* verwirklicht gesehen. Während des ganzen Mittelalters und auch noch lange danach wurden die als Häresie bezeichneten religiösen Gemeinschaften und vor allem das Judentum

immer wieder ausgegrenzt, zurückgesetzt und periodisch verfolgt.

Erst im Gefolge der Reformation und der großen Religionskriege in Europa im 16. und 17. Jh. wurde Religionsfreiheit zu einem bürgerlichen Grundrecht, das zuerst in der Verfassung der Französischen Revolution von 1789 als Recht gesetzt ist und seitdem sukzessive als Grundrecht in die Verfassungen der europäischen Staaten aufgenommen worden ist.

Trennung von Rechts- und Heilsgemeinschaft

Eine der Voraussetzungen der Religionsfreiheit ist zumindest eine gewisse Trennung von Staat und Kirche, Rechtsgemeinschaft und Heilsgemeinschaft und damit vor allem der Verzicht des Staates, für das Seelenheil seiner Bürger sorgen zu wollen. Dieser Verzicht musste in Europa gegen die z.T. sogar heftigen Widerstände der Kirchen durchgesetzt werden. Solange ein Staat es als seine Aufgabe ansieht, durch staatliche Maßnahmen auch für das Seelenheil seiner Bürger zu sorgen und nicht nur für einen rechtlichen Rahmen, innerhalb dessen die Einzelnen selber „staatsfrei“ entscheiden können, sind Eingriffe in die Religionsfreiheit nicht auszuschließen. Allerdings hängt dies von vielen Faktoren ab, wie die staatskirchlichen Verfassungen der nordischen Länder und Englands über lange Zeit gezeigt haben.

⁵ Vgl. Ausarbeitung des wiss. Dienste des 13. Deutschen Bundestages.

⁶ Z. Giacometti, Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, Tübingen 1926, S.XXIII, Anm. 1, nach U. Stutz.

⁷ Tertullian: Apologeticum. In: Bibliothek der Kirchenväter, Tertullian II, Kempten München 1915, S.265: „Jedoch ist es ein Menschenrecht und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des einen bringt dem anderen weder Schaden noch Nutzen. Nicht einmal Sache der Gottesverehrung ist es, zur Gottesverehrung zu zwingen, da sie von freien Stücken unternommen werden muß und nicht aus Zwang, denn auch Opfer werden von einer willigen Gesinnung gefordert.“ Laktanz in: Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München 1919, S.188: „Die Religion ist mehr als alles andere Sache der Freiwilligkeit, und man kann von niemandem erzwingen, daß er etwas verehere, was er nicht will.“

⁸ Vgl. H. Zinser: *religio, sects, haeresis* in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (XVI, 5, 1-66) von 438, in: Festschrift für K. Hoheisel, Bonn 2002.

Viele Religionen vertreten einen absoluten Anspruch zumindest für ihre eigenen Anhänger, bisweilen sogar auch für andere; deren abweichende Lehren und Praktiken werden häufig bestenfalls als „lässliche Irrtümer“ geduldet, für die es natürlich keine Freiheit geben kann. Ein solcher Absolutheitsanspruch bezieht sich auf den ganzen Menschen und mit ihm ist eine Trennung der Rechtsgemeinschaft und der Heilsgemeinschaft allenfalls pragmatisch zu vereinbaren. Unter Berufung auf ihr Absoluten sehen sich manche Religionsgemeinschaften legitimiert, die Regeln der Rechtsgemeinschaft zu brechen und gelegentlich sogar zu Mord und Bürgerkrieg aufzurufen.

Das Christentum hat mit der Trennung von Staat und Kirche oder religiöser Organisation wenigstens theoretisch weniger Schwierigkeiten als viele andere Religionen, da es einerseits im Neuen Testament (NT) lautet: „Gebt Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist“ (Mt 22, 21; Mk 12, 17), wodurch eine Trennung der staatlichen von der religiösen Sphäre ausgedrückt, zumindest vorbereitet ist. Das NT aber andererseits lehrt: „Eine jede Obrigkeit ist von Gott“ (Röm 13, 1), der man deshalb Gehorsam schulde. Ferner stand es in den ersten drei Jahrhunderten seiner Existenz in Opposition zum Staat und wurde von ihm periodisch heftig verfolgt. Dies ist auch nie vergessen worden, nachdem Ende des 4. Jh. das Christentum zur Staatsreligion gemacht, die heidnischen Religionen verboten und die Häresien und das Judentum verfolgt wurden. Das Christentum kennt systematisch die Trennung von Rechts- und Heilsgemeinschaft, auch wenn es lange Zeit und immer wieder gegen diesen Grundsatz verstoßen hat.

Andere Religionen, die eine Einheit von Staat und Religion lehren, wie der Islam mit seiner Formel *din wa daula*⁹, oder die Religionen Indiens, die von allen in Indien auftretenden Reli-

gionen die Anerkennung des Dharma verlangen¹⁰, haben mit dieser Trennung von Rechts- und Heilsgemeinschaft große Probleme. Sie fordern – in extremen Varianten sogar sehr ausgeprägt – eine Unterordnung des Rechts und der Rechtsgemeinschaft unter die Heilsgemeinschaft und erkennen ihrerseits eine Trennung von Staat und Religion allenfalls aus taktischen Gründen an. Natürlich findet man auch in diesen Religionsgemeinschaften Stimmen, die eine Trennung befürworten.

Da es ohne Trennung von Staat und Religion, von Rechts- und Heilsgemeinschaft Religionsfreiheit nicht geben kann, stellt sich die Frage, ob Religionen, die eine Trennung ablehnen und Religionsfreiheit nicht anerkennen, das Recht der Religionsfreiheit in Anspruch nehmen können. Wenn man dies scharf formulieren wollte, muss man fragen, ob ein Staat eine Religionsgemeinschaft mit den unter dem Titel Religion verbundenen Rechten ausstatten darf, die die weltliche Ordnung, zu der eben in Europa heute auch die Religionsfreiheit gehört, grundsätzlich in Frage stellt und allenfalls taktisch akzeptiert. Oder anders formuliert: Kann eine Religionsgemeinschaft die Rechte der Religionsfreiheit für sich reklamieren, wenn sie dieses Recht beseitigen will? Damit ist die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit gestellt. Muss und darf ein Staat solchen Religionsgemeinschaften die mit dem Status Religion verbundenen Rechte und Privilegien gewähren?

Religiöse Bräuche in der Rechtsgemeinschaft

Die Religionsfreiheit schließt die private und öffentliche Ausübung des Kultus und der religiösen Gebräuche ein. Solange in Europa fast nur christliche Kirchen und jüdische Synago-

⁹ Vgl. P. Antes: Der Islam als politischer Faktor, Bonn 1997 (Bundeszentrale für politische Bildung). – Anm. d. Red.: „*din wa daula*“ bedeutet (Einheit von) Glaube und Staat (Einheit von Politik und Religion).

¹⁰ Hacker spricht deshalb nicht von Toleranz, sondern von Inklusivismus. Von Freiheit ist ganz und gar nicht die Rede. P. Hacker, Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, in: Saeculum 8, 1957, S.167ff.

gen in der Öffentlichkeit auftraten oder wahrgenommen wurden – die wenigen islamischen Gemeinden in Spanien, Bosnien und anderswo warfen keine Probleme auf und konnten geduldet werden –, war die Frage unterschiedlicher Kulte und Gebräuche zumindest für die Anhänger der christlichen Konfessionen wenig bedeutsam, zumal viele der Vorstellungen, z.B. des Menschenbildes und Regeln des für alle gültigen Rechts selber auf diesen Traditionen basierte oder durch es vermittelt wurden.

In den letzten dreißig bis vierzig Jahren aber sind Religionsgemeinschaften nach Europa gekommen, die Gebräuche haben, wie die Klitorisbeschneidung und andere körperliche Alterationen und Auffassungen, die die Ungleichheit von Mann und Frau, überhaupt aller Menschen verkünden, die mit den für alle gültigen Rechtsnormen und der öffentlichen Moral in Widerspruch stehen. Kann eine Rechtsgemeinschaft es hinnehmen, wenn Menschen unter Verweis auf die göttliche Vorsehung sich weigern, beim Autofahren Gurte anzulegen und sich zu versichern? Kann jemand die für alle geltenden Geschwindigkeitsregeln im Straßenverkehr als Beschränkung seiner Religionsfreiheit reklamieren? Dürfen Eltern ihren Kindern unter Berufung auf ihre religiösen Lehren verwehren, am allgemeinen Schulunterricht teilzunehmen ohne für einen Ersatz zu sorgen, der eine vergleichbare Bildung gewährleistet, und eine Berufsausbildung zu absolvieren? Können unter Berufung auf religiöse Lehren die Regelungen des Arbeitsrechtes und der Sozialversicherungsgesetze aufgehoben oder außer Kraft gesetzt werden?

Diese Beispiele ließen sich rasch durch zahlreiche weitere konkrete Fälle, die auch vor den Gerichten ausgetragen werden, vermehren. Sie werfen die grundsätzliche Frage auf: Können unter Berufung auf religiöse Lehren und Praktiken die „vom Gesetz vorgesehenen Beschränkungen“, „die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind“, wie es in der Konvention des

Europarates von 1950 lautet, außer Kraft gesetzt und umgangen werden?

Hier wird sicherlich geltend gemacht werden können, dass bei Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit staatliche Regelungen bzw. Regeln der Rechtsgemeinschaft im rein privaten Bereich keine Geltung beanspruchen können und sollen. Es ist aber so, dass ein solcher rein privater Bereich sich in vielen Fällen kaum vom öffentlichen wird scheiden lassen. Auch hat der Staat eine Fürsorge- und Schutzaufgabe gegenüber Kindern. In vielen Fällen sind auch von rein privaten Handlungen andere betroffen, so dass Regelungen mit Augenmaß und unter Abwägung der Verhältnismäßigkeit gefunden werden müssen. Dies ist sicherlich häufig leicht, bisweilen aber auch nur schwer möglich. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass der Allgemeinheitsanspruch der Gültigkeit des Rechtes und die Rechtssicherheit nicht ausgehöhlt werden dürfen. Für Priester einer Religionsgemeinschaft gelten die gleichen Strafgesetze wie für alle anderen. Wenn eine Religionsgemeinschaft ihre Priester der Strafverfolgung zu entziehen sucht, so kann dies ohne Erosion des Rechtes nicht hingenommen werden.

Definition und Rechtsstatus von Religion

V Schließlich stellt sich Frage, was ist eine Religion? Durch welche Merkmale unterscheidet sie sich von anderen kulturellen Schöpfungen, so dass sie die in der Verfassung gegebenen Privilegien und Rechte begründet in Anspruch nehmen kann?

In der Religionswissenschaft wird bekanntlich seit etlichen Jahrzehnten von vielen ihrer Vertreter dafür plädiert, keine Definition der Religion zu geben¹¹. Dies mag aus forschungsstrategischen Gesichtspunkten auch eine Reihe von Gründen für sich haben, kann aber für die Wissenschaft eigentlich nicht hingenommen werden. Was ist das für eine Wissenschaft, die nicht einmal ihren Gegenstand zu bestimmen in der Lage oder Willens ist? Kann es ein Wissen und damit eine Wissenschaft von Unbe-

stimmtem oder Unbestimmbarem geben?

Wenn aber aus der Qualifikation Religion Rechte begründet werden, wie z.B. die Religionsfreiheit, kommt man mit einer solchen Verweigerung einer Definition nicht weiter. Für das Recht muss bestimmbar sein, was Religion sei oder gesellschaftlich als Religion anerkannt werden kann. Ein Schutzrecht, das den Gegenstand des Schutzes nicht bestimmt oder gar systematisch behauptet, dass sein Gegenstand nicht bestimmbar sei, bleibt der Willkür überlassen und ist damit als Recht aufgelöst. Unbestimmtes und Unbestimmbares können durch rechtliche Normen nicht geschützt werden.

Mit der Auflösung der Bestimmbarkeit von Religion wird konsequenterweise auch die Religionsfreiheit aufgelöst. Auf was soll sich Religionsfreiheit, wenn Religion nicht bestimmt werden kann, beziehen? Was soll ein Grundrecht schützen, wenn das Objekt des Schutzes nicht angebbar ist?

Die Rechtsgemeinschaft muss mithin zu einem Minimalkonsens oder einer Minimalbestimmung von Religion, die durch das Grundrecht der Religionsfreiheit geschützt werden soll, kommen. Das Bundesverfassungsgericht hat in einer Entscheidung 1991 im Leitsatz 1 festgestellt, dass das Selbstverständnis einer Gemeinschaft zu berücksichtigen ist. Über das Selbstverständnis einer Gemeinschaft hinaus kommen objektive Kriterien, d.h. „geistiger Gehalt“ und „äußeres Erscheinungsbild“ bei der Beurteilung der Frage, ob es sich um eine Religionsgemeinschaft handelt, hinzu.¹²

Solange in Europa durch die Geschichte bestimmt war, was Religion sei, stellte diese Frage kein Problem dar. Religion war das, was unter diesem Begriff seit den großen Religionskriegen im 16. und 17. Jh. als Religion anerkannt war und dies waren zunächst die christ-

lichen Konfessionen. Das Recht – genauer: die Auffassung des Rechts – der Religionsfreiheit ist aus der Konfessionsfreiheit hervorgegangen. Dies ist allein schon daran deutlich sichtbar, dass zum einen das Judentum nicht darunter gefasst war und zum anderen ebenso wenig die als Sekten und Schwärmertum ausgegrenzten Gruppen.

Erst in und nach der Französischen Revolution wurde das Recht der Religionsfreiheit auch auf diese Religionsgemeinschaften sukzessive ausgedehnt. Da diese sich freilich in die jüdisch-christlichen Traditionen einreihen, hätte auch dies kein übermäßiges Problem darstellen müssen. Zum Problem wurde diese Bestimmung der Religion, als kulturelle Schöpfungen außereuropäischer Gesellschaften theoretisch von der Religionswissenschaft zu ihrem Gegenstand gemacht und damit zur Religion erklärt wurden; und ganz praktisch: als solche Gemeinschaften hier auftraten und hier für sich die aus den Grundrechten resultierenden Privilegien und Rechte der Religion reklamierten.

Verschärft wird die Frage noch durch die Entstehung eines Marktes der Religionen. Das Recht der Religionsfreiheit schloss zunächst nur ein – anfänglich sogar nur für die jeweiligen Landesherren – zwischen den Konfessionen und später den Sondergemeinschaften zu wählen. Abweichlern wurden z.T. drastische Beschränkungen auferlegt und diese konnten dann das *ius emigrandi* geltend machen. Dies hat in Europa zu zahlreichen Vertreibungen und Fluchtbewegungen geführt, wie die von ca. 1 Mio. Franzosen nach der 1685 erfolgten Aufhebung des Ediktes von Nantes oder die Vertreibung der Salzburger Protestanten 1732 und der Auswanderung der Anhänger zahlreicher Gemeinschaften nach Russland und Amerika. Auch Mitglieder der jüdischen Religion

¹¹ Vgl. B. Wahlström: The indefinability of religion. In: *Temenos* 17, S.101-115; ebenso H. v. Stietencron: Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft, in: W. Kerber (Hg.): *Der Begriff der Religion*, München 1993; vgl. auch B. Gladigow: Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte, in: H. Zinser (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin 1988.

¹² BVerfG, Beschluß v. 5. Febr. 1991, 2 BvR 263/86, veröffentlicht in: *Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichtes – BVerfG –*, Bd. 83, S.341ff, Leitsatz 1.

unterlagen in Deutschland immer wieder Verfolgungen bis hin zum fabrikmäßigen Massenmord.

Seit etlichen Jahrzehnten wird aber das Recht der Religionsfreiheit nicht nur als Recht der Wahl, sondern auch als Recht, eine Religion anzubieten, aufgefasst. Ein formell freies Angebot und eine formell freie Wahl oder Nachfrage konstituieren die Grundelemente eines Marktes. Dieser Markt hat aber Konsequenzen, die die Religion und ihren Begriff nicht unberührt lassen.¹³ Durch diesen Markt jedenfalls hat sich die geschichtliche und gesellschaftliche Bestimmtheit von Religion weiter aufgelöst, da jeder, für was auch immer, die Qualifikation Religion beanspruchen und sich dafür auf die Religionsfreiheit berufen zu können meint.

Wenn der Begriff der Religion nicht völlig der individuellen Willkür überlassen werden soll und kann, wird die Rechtsgemeinschaft dahin gedrängt, eine Bestimmung von Religion als rechtliche Kategorie zu geben, damit bestimmt bleibt, welche Gebilde begründet die Qualität Religion in Anspruch nehmen und welche nicht.

Eine solche Bestimmung hat die Rechtsgemeinschaft bisher vermieden, doch wird sie nun, wie der Berliner Prozess um die Frage des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen¹⁴ zeigt, dazu genötigt. Wenn dieses Urteil Bestand haben sollte, wird der Staat gezwungen, Kriterien festzulegen, nach denen entschieden werden kann, welche Gruppe zu Recht für sich in Anspruch nimmt, Religionsgemeinschaft zu sein und welche nicht.¹⁵ Damit aber wird der Rechtsgemeinschaft aufge-

drängt, die zur staatsfreien Angelegenheit erklärte Sphäre der Religion staatlichen Kriterien zu unterwerfen und damit die Trennung von Staat und Religion aufzuheben, indem der Staat eine Definition von Religion geben muss für das, was programmatisch staatsfrei sein soll. Wenn der Staat aber aufgerufen ist, eine Definition von Religion zu geben, muss dies zu Begrenzungen von Religion und Religionsfreiheit führen: *omnis determinatio est negatio*.

Und es stellt sich dann sofort die Frage, ob eine staatliche Definition der Religion nicht immer auch eine Einschränkung der Religionsfreiheit impliziert. Ich halte das Berliner Urteil zum Religionsunterricht an öffentlichen Schulen aus rechtssystematischen Gründen für eine Katastrophe, da es den Staat nötigt, Religion wieder zum Gegenstand einer öffentlich-rechtlichen Bestimmung zu machen und das Staatsfreisein von Religion zumindest partiell wieder beseitigt.

Bisher gab es weder in der Verfassung noch in anderen Gesetzen eine Definition von Religion. Nun werden Kriterien gefunden werden müssen, nach denen entschieden werden kann, welche Gemeinschaften legitim in Anspruch nehmen, Religionsgemeinschaft zu sein. Darauf konnte der Staat bisher verzichten, da die in die Öffentlichkeit hineinragenden Rechte, Privilegien und Pflichten auf die Religionsgemeinschaften beschränkt waren, die mit dem Staat in ein besonderes Kooperationsverhältnis getreten waren und bereit waren, die verfassungsmäßige Ordnung mitzutragen. Kann die Rechtsgemeinschaft eine Religionsgemeinschaft privilegieren, deren Tätigkeit und Ziele

¹³ Vgl. H. Zinser: Der Markt der Religionen. München 1997.

¹⁴ Urteil des BVerwG 6 C 5.99, OVG 7 B 4.98, verkündet am 23. 2.2000.

¹⁵ Nach meiner Auffassung könnte der Staat die Frage eines Unterrichts der Religionsgemeinschaften in den öffentlichen Schulen dadurch lösen, dass er nur den Religionsgemeinschaften einen Unterricht in öffentlichen Schulen einräumt, die auch sonst mit ihm in Kooperation getreten sind. Dafür sieht unsere Verfassung das Institut der Körperschaft des öffentlichen Rechts vor. Es erscheint mir widersinnig, Religionsgemeinschaften an den öffentlichen Schulen eine Aufgabe zu übergeben, wenn diese nicht bereit sind, mit dem Staat in Kooperation zu treten und die Rechtsordnung mitzutragen. – Auch Anhänger des Islam, die ja vielfach verschiedene Auffassungen vertreten, können, wie islamische Organisationen von Marokko bis zu den Philippinen zeigen, entsprechende Organisationen bilden. – Vgl. H. Zinser: Staat und Kirche. Zusammenleben von Religionen in der Gesellschaft. In: R. Busch (Hg.): Integration und Religion, Berlin 2000, S.36-41.

mit den Grundwerten der Verfassung nicht übereinstimmen und gegen sie gerichtet sind?

Grenzen der Religionsfreiheit

Es ergeben sich hieraus folgende Grenzen der Religionsfreiheit, die ich als Thesen vorstellen möchte:

1. Es ist problematisch, wenn Religionsgemeinschaften das Grundrecht der Religionsfreiheit in Anspruch nehmen wollen, die in ihren Lehren und in ihrem Handeln Religionsfreiheit selber ablehnen und z.B. einen Austritt verwehren. Es muss hier in Anlehnung an das Prinzip der wehrhaften Demokratie eine wehrhafte Religionsfreiheit gefordert werden.

2. Unter Berufung auf religiöse Lehren können nicht die für alle gültigen Gesetze und Bestimmungen – wie es in der Konvention des Europarates lautet – außer Kraft gesetzt oder umgangen werden. Insbesondere ist für Erscheinungen auf dem Markt der Religionen entsprechend allen anderen gewerblichen Unternehmungen ein religiöser Verbraucherschutz zu fordern.

3. Die Freiheitsrechte eines jeden müssen mit den Freiheitsrechten eines jeden anderen vereinbar sein. Abhängige – wie Kinder und Schutzbefohlene – bedürfen eines besonderen Schutzes der Rechtsgemeinschaft.

4. Staatliche Privilegien und die Ausübung von Hoheitsrechten, wie sie die Körperschaften des öffentlichen Rechts inne haben, können nur solchen Religionsgemeinschaften verliehen werden, die rechtsstreu und bereit sind, die verfassungsmäßige Ordnung mitzutragen und deshalb mit dem Staat in Kooperation treten.

5. Es wird bei allen Fragen darauf ankommen, Regelungen zu finden, die dem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit sowie dem Prinzip der Trennung von Staat und Religion entsprechen und die die „staatsfreie Angelegenheit Religion“ nicht wieder zu einer staatlichen Angelegenheit machen.

Von großer Bedeutung wird schließlich sein, dass die Menschen in unserer Gesellschaft ein Wissen und eine Urteilsfähigkeit erwerben, die sie instand setzen, von ihrer Religionsfreiheit verantwortlich und kompetent Gebrauch zu machen. Dafür ist es allerdings unabdingbar, dass endlich – wie in Berlin seit über zehn Jahren diskutiert – ein allgemeiner religionskundlicher Unterricht eingerichtet wird, der von dafür auch durch ein wissenschaftliches Studium qualifizierten Lehrern erteilt wird.

Der Text erscheint zugleich in folgendem Buch, auf das wir unsere Leserschaft gern hinweisen: Religionen und Recht. Eine interdisziplinäre Diskussion um die Integration von Religionen in demokratischen Gesellschaften. Hg. von Gritt Klinkhammer u. Tobias Frick. Marburg: diagonal-Verlag 2002 (REMID, Religionswissenschaftliche Reihe, 17).

Ulrich Nanko

Neuheidentum

Vom Schlachtruf zum wissenschaftlichen Begriff?

Neuere Definitionen

Im Internet findet man zum Stichwort „Neuheidentum“ zwei Definitionen in nüchterner Wissenschaftssprache.¹ Die kürzere Bestimmung stammt von Hansjörg Hemminger, einem Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Demnach ist das „Neuheidentum“ dadurch gekennzeichnet, dass in ihm versucht wird, „angebliche oder wirkliche Elemente heidnischer Spiritualität für moderne Menschen wiederzubeleben.“

Konkret benennt Hemminger neukeltische Gruppen, Schamanen- und Hexenzirkel sowie neugermanische Gemeinschaften. Während die ersten drei Richtungen nicht mit Rechtsradikalismus in Verbindung gebracht werden, betont er, dass einige neugermanische Gruppen die „Verirrungen des germanischen Rasseglaubens und des Nationalsozialismus sowie den Antisemitismus ablehnen“. Bedeutsam ist diese Distanzierung, weil bislang Konsens darüber besteht, dass Nationalismus – Germanengläubigkeit gilt als Teil davon – die positive Wendung des Antisemitismus sei. Andere neugermanische Gruppen sieht Hemminger in naher Beziehung zum Rechtsradikalismus stehen. Als ein weiteres Charakteristikum führt er die Ablehnung der christlichen Tradition und der Bibel an. Schließlich appelliert er an die evangelische Verantwortung gegenüber den Propagandisten von Rassismus und Antisemitismus.

Der relinfo-Artikel von Georg Schmid verortet das „Neuheidentum“ ausschließlich nach Euro-

pa und Nordamerika und grenzt es auf das ausgehende 20. Jahrhundert ein. Er parallelisiert das „Nachleben“ vorchristlicher, germanischer und keltischer Glaubensinhalte mit dem indianischen Schamanismus und der Suche der Indianer und der nordamerikanischen Schwarzen nach ihren Wurzeln in der eigenen Tradition und sieht dies alles als Teil einer zeittypischen Suche nach religiösen Wurzeln in der archaischen Zeit. „Heidentum“ definiert er als „postmoderne Sinnsuche“.

Für die Anhänger sei „Heidentum“ alles, was nicht kirchlich-christlich oder modern-aufgeklärt, sondern „archaisch-naturmystisch“, „matriarchal-magisch“ oder auch „rassistisch rein“, „urgermanisch“ oder „ureuropäisch“ ist. Als fragwürdig sieht Schmid die „neuromantische Deutschtümelei“, die „aufgeputzte Kirchenfeindschaft“ und die „esoterische Wurzelrassenmystik“. Bei Letzterem spielt er für Nichtexperten nicht erkennbar auf die Ariosophie Jörg Lanz von Liebenfelds und Guido von Lists an, Autoren, die schon im Nationalsozialismus rezipiert wurden.

Im Gegensatz zu solchen Darstellungen des „Neuheidentums“, die von den „Göttern des New Age“ sprechen und Faschismus meinen, entpolitisieren die beiden Darstellungen das „Neuheidentum“ weitgehend, verlassen aber die Ebene des Weltanschauungskampfes nicht wirklich. Der Analyse der Religionsgeschichte diene dagegen zweifelsohne der Aufsatz des Tübinger Religionswissenschaftler Hubert Cancik „Neuheidentum“ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik.² Er bestimmte darin die Deutsche Glaubensbewe-

¹ <http://www.gemeindedienst.de/weltanschauung/texte/neuheidentum.htm>
<http://relinfo.ch/neuheidentum/infotxt.html>.

² Vgl. Hubert Cancik: „Neuheidentum“ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik. In: Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Hg. von Hubert Cancik. Düsseldorf 1982, S.176-212.

gung im Dritten Reich, die mit dem „Heidentum“ kokettierte, in ihrer Beziehung zum Nationalsozialismus wie zum Christentum näher und kommt zu dem Ergebnis, dass sie nichts mit dem alten Heidentum gemein hat, der Begriff also in die Irre führt. Er charakterisiert sie als „parachristlich und antichristlich, als radikal laizistisch, mystisch, elementar (-dämonisch), rassistisch, nicht theistisch (weder mono- noch polytheistisch)“.³

Mit dieser Feststellung verlässt er die kirchenhistorische Interpretation nach dem wir/ihr-Schema „wahre Religion – Heidentum“, die in den beiden oben erwähnten Artikeln noch vorhanden sind. Er interpretiert das „Neuheidentum“ als ein Moment der Auseinandersetzung des Christentums mit der Moderne und stellt es in dieselbe Tradition wie das Christentum, die Bewegung gegen 1789, also in die der Konservativen Revolution.

Entstehung des Begriffs

Die Entstehung des Begriffs „Neuheidentum“ verlegt man gern in die Zeit nach 1918, als Wortschöpfungen mit dem Adjektiv „neu“ beliebt war. So gebraucht der katholische Dr. Alfons Steiger in dem Buch von 1924 *Der neudeutsche Heide im Kampf gegen Christen und Juden*⁴ an mehreren Stellen „neuheidnisch“ als einen wissenschaftlichen Begriff. Der Buchtitel suggeriert den Gegensatz von „Neuheiden“ einerseits sowie Christen und Juden andererseits. Zu den „Neuheiden“ zählt Steiger überraschenderweise das Weimarer Kartell! Ansonsten zählt er die antisemitischen und völkischen Gemeinschaften auf: Deutschgläu-

bige Gemeinschaft, Deutsche Erneuerungsgemeinde, All-Arierbund, Germanenorden, Nationalsozialismus⁵, Treubund für aufsteigendes Leben, Orden der Gottsucher, Jungdeutscher Orden, Germanische Glaubensgemeinschaft, Deutscher Schafferbund, Deutschbund, Heimatreligion, Deutsche Gotteskirche, Nationalreligion des Ea, Arbeitsgemeinschaft für deutsches Christentum, Deutsche Vereinigung, Deutschkirche und die Religion Häußer, die aber zu den Christrevolutionären zu zählen ist.⁶

Damit ist das Weimarer Kartell in den Kontext der völkischen Bewegung gestellt. Steiger führt es auf, „weil in ihm die Keimzelle für eine Reihe der sich allmählich selbst entfaltenden Verbände zu erblicken ist.“⁷ Den Pater E. Schlund⁸ als Autorität aufrufend, räumte er mit jenem jedoch auch ein, „dass sich heute mehrere dieser Verbände im sozialistischen und kommunistischen Fahrwasser bewegen und so für die neugermanische Religion wenig übrig haben.“ Die beiden Horneffer, Ernst und August, und Max Maurenbrecher seien „heute allerdings absolut neuheidnisch“.⁹

Mit diesem Adjektiv bezeichnet Steiger ein eklektizistisches Weltbild, bei dem aus dem Gesamtumfang christlicher Lehre und christlichen Lebens nur jene Teile gewählt würden, die „nach dem subjektiven Empfinden einzelner Prominenter dem deutschen Volks- und Individual-Charakter entsprechen“. Alles, was als fremd gilt, werde aus dem Christentum getilgt. Das nenne man „Germanisierung des Christentums“.¹⁰ Schriftsteller wie den evangelischen Pfarrer Gustav Frenssen nennt Steiger freilich nicht.

Im Kern meint Steiger mit Neuheidentum die

³ Cancik: „Neuheidentum“, S.194.

⁴ Vgl. Alfons Steiger: *Der neudeutsche Heide im Kampf gegen Christen und Juden*. 2. Aufl. von „Katholizismus und Judentum“. Berlin 1924.

⁵ Hier ist natürlich der frühe Nationalsozialismus gemeint, der noch viel deutlicher ein Teil der völkischen Bewegung war, als in späterer Zeit.

⁶ Vgl. Ulrich Linse: *Barfüßige Propheten*. Berlin 1983, S.156-200.

⁷ Steiger: *Der neudeutsche Heide*, S.125.

⁸ E. Schlund: *Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland*. München 1924.

⁹ Steiger: *Der neudeutsche Heide*, S.126.

¹⁰ Steiger: *Der neudeutsche Heide*, S.123.

antikirchlichen und antisemitischen Organisationen der völkischen Bewegung. Das Weimarer Kartell bringt er mit jenen zwar in Verbindung, weil sie antikirchlich waren, aber er klammert sie auch wieder aus. Dennoch behält man theologischerseits das Kartell beziehungsweise seine Nachfolgeorganisationen im Auge. 1933 konnte man sich bestätigt fühlen, als Freireligiöse die Arbeitsgemeinschaft Deutsche Glaubensbewegung mitgründeten.

In der nichtvölkischen religionswissenschaftlichen Forschung kam diese Richtung nicht mehr ins Blickfeld. In seiner Bonner religionswissenschaftlichen Dissertation¹¹ erwähnt Alfred Müller die Freireligiösen und Freidenker überhaupt nicht und trennt zudem zwischen deutschchristlichen Organisationen und neugermanischen, die sein eigentlicher Forschungsgegenstand sind. Auch völkische Autoren benutzen den Begriff „Neuheidentum“ nicht.

Frühe Belege des Begriffs

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass es eine ältere Belegstelle gibt als die von 1924 und die den polemischen Charakter des Begriffs offen legt: Im Jahr 1862 rief der katholische Rupertus-Verein in Salzburg in einer Petition die katholischen Männer Salzburgs auf, den „neuheidnischen Staat“ zu verhindern. Als diese Petition erschien – das Protestantenpatent war erst ein Jahr zuvor erlassen worden –, wurde gerade über ein neues Religionsedikt debattiert. Der katholische Verein befürchtete, dass die „Gesetze der Staatsaufklärung“ (!) auch für „Mohammedaner, Juden und Heiden“ Gültigkeit erlangen könnten. Weiter befürchtete man die Einführung des Ehescheidungsgesetzes, ja gar der „Vielweiberei“.¹²

Diese Petition, abgefasst noch in der Zeit des Neoabsolutismus, der bis 1867 dauerte, gehört in die damalige Polemik der Katholiken gegen die moderne Emanzipationsbewegung, gegen Aufklärungsphilosophie und auch -theologie. Den Befürwortern von Demokratie und Emanzipation ging es um die Trennung von Kirche und Staat, um Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Zivilehe und eine staatliche Schulerziehung ohne kirchliche Einflussnahme – alles Forderungen der Paulskirchenversammlung von 1848.

Eine Liberalisierung trat in der Habsburger Monarchie ab 1867 ein. In dieser Zeit bildeten sich in Österreich freigeistige Vereine, die allerdings nicht lange existierten.¹³ Vermutlich waren diese in der Petition mit den Heiden gemeint. Ein gravierender Unterschied zu den „Neuheiden“ des 20. Jahrhunderts bestand allerdings: Letztere wollten die Revitalisierung einer Urreligion, der vermeintlich germanischen, und einer archaischen, der germanischen Zeit, den Liberalen ging es um demokratische Forderungen.

Später gingen aus den Liberalen die Deutschnationalen hervor, in deren Reihen der Germanenkult kreiert und gepflegt wurde. Doch auch sie hielten an Forderungen nach liberaleren Gesetzen fest, insbesondere an die nach der Glaubensfreiheit. Daher scheint es plausibel, wenn katholische Weltanschauungskämpfer keine Differenzierungen vornehmen und linke wie rechte Freigeister mit dem Begriff „Neuheidentum“ belegen. Ein Unterschied zu 1924 besteht aber doch: 1862 wird eine Staatsregierung, die zaghaft aufklärerische Elemente in ihr Gesetzeswerk einbringen will, als „neuheidnisch“ diffamiert. 1924 wird dagegen eine antidemokratische und antisemitische Bewegung außerhalb der Kirchen damit bezeichnet.

¹¹ Vgl. Alfred Müller: Die neugermanischen Religionsbildungen der Gegenwart. Bonn 1934.

¹² Hanns Haas: Das liberale Zeitalter. In: Geschichte Salzburgs. Bd. 2, T. 2, hg. von Heinz Dopsch u. Hans Spatzenegge. Salzburg 1988, S.718-832, hier S.815.

¹³ Vgl. Franz Sertl: Die Freidenkerbewegung in Österreich im zwanzigsten Jahrhundert. Wien 1995, S.24-37. – Karl-Reinhard Trauner: Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburger Monarchie. Szentendre (Ungarn) 1999, S.48-49.

Paganismus

Um die christliche Abwertung des „Neuheidentums“ in einer Definition zu vermeiden ist in der Religionswissenschaft der neutralere Begriff „Paganismus“ vorgeschlagen worden. Paganismus muss man als „eine Revitalisierung vergangener alteuropäischer Religionen (Kulte, Mythen, 'Weltanschauungen') verstehen,

die in engem Kontakt mit dem Christentum entsteht, also anti- oder parachristlich ist und sich nicht selten durch die Verbindung von Archaismus und Modernität auszeichnet“.¹⁴ Daher sind nicht alle „Neuen Religionen“, „Jugendsekten“ oder philoasiatischen Alternativbewegungen paganistisch – selbstverständlich auch nicht die humanistischen.

¹⁴ Hubert Cancik: Heidentum. In: Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart, Berlin u. Köln 1993, Bd. 3, S.64-66.

Rezensionen

Frieder Otto Wolf:

Der geteilte Leib

Anmerkungen zum gleichnamigen Buch von Brigitta Hauser-Schäublin, Vera Kalitzkus, Imme Petersen u. Iris Schröder mit dem Untertitel Die kulturelle Dimension von Organtransplantation und Reproduktionsmedizin in Deutschland (Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2001, 344 S., ISBN 3-593-36752-1, 24.54 €)

Ethnologische Ausgangspunkte

Diese Anwendung eines ethnologischen Blicks auf deutsche Verhältnisse untersucht die „kulturelle Dimension“ von „Humantechnologien“ an den herausgehobenen Beispielen der Reproduktionsmedizin und der Organtransplantation, die versprechen, „Urwünsche‘ des Menschen“ zu erfüllen (S.7). Andere Bereiche wie „Gentechnologie, Humangenetik u.a.m.“ bleiben ausgespart (ebd., Anm. 1).

Der „Blick zurück auf die eigene Gesellschaft“ aus der „Fremdperspektive“ (ebd.) wird dabei zur Grundlage einer empirischen Untersuchung gemacht, an der neben den Autorinnen dieses Buches auch noch Lutz Freudenberg und Sibylle Obrecht mitgearbeitet haben. Entsprechende ergänzende Dissertationen sollen eine vertiefte Auswertung leisten (S.8ff). Die vorliegende Publikation ist dagegen insgesamt als eine Zusammenfassung „unter übergreifenden Fragestellungen“ (S.10), welche sich auf die Problematik der sozialen Bedeutung von Körpern und Körperlichkeit beziehen (S.8), zugleich ein „Beitrag zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung über Humantechnologien“ (S.10).

Auch unter gesellschaftlichen Verhältnissen der „Spätmoderne“ (wie sie die Autorinnen mit Giddens kennzeichnen), sind „Zeugung, Schwangerschaft und Geburt sowie Sterben und Tod ... soziale Ereignisse“ (S.14). Die Kategorie der „sozialen Konsequen-

zen von Verwandtschaft“ (S.15) „bildet“ für die Autorinnen „einen ersten Ausgangspunkt für eine ethnologische Untersuchung“, in der sie in Anknüpfung an Jack Goodys „monumentale[s] Werk über Ehe und Verwandtschaft in Europa“ die „Körperpolitik“ der Kirche auf deren materielles Interesse an einer „Verkleinerung des Kreises der erbberechtigten Personen“ (S.17) hinweisen.

Als zweiten Ausgangspunkt halten sie „die Erkenntnis“ fest, „dass die ‘Schaltstellen‘ des Lebens, Zeugung, Schwangerschaft und Geburt einerseits und Tod andererseits, auch immer die körperliche[n] Dimensionen des Individuums, also seine verkörperte Identität, sein Selbst betreffen“ (ebd.). Daher gilt: „Die Anwendungen von Humantechnologien beschränken sich ... nicht auf den Körper als physische Größe, sondern tangieren Selbst und Identität ebenso sehr.“ (S.18) In der mit Giddens begriffenen „Spätmoderne“ identifizieren sie als spezifische „gesellschaftliche Rahmenbedingungen“ (ebd.) dieser Anwendung die „Trennung von Raum und Zeit“, „soziale ‘Entbettungsmechanismen‘“, etwa durch „Expertensysteme“, sowie die „Verwendung von Wissen zur ständigen Neuorganisation auch des sozialen Lebens“ (S.19), was sie zusammenfassend als eine neuartige „raum-zeitliche Organisation der Humantechnologien“ (S.70ff), in deren Zentrum sie „eine Neuformulierung der Bedeutung direkter und gegenseitiger sozialer Interaktionen“ ausmachen, welche nämlich „nur noch eine Form – eine personalisierte – des zwischenmenschlichen Kontaktes darstellen“ (S.71). Wie dies mit den bekannten Problematiken von Warenförmigkeit und Verdinglichung in der europäischen Moderne zusammenhängt, bleibt dabei außerhalb ihres ethnologischen Horizontes.

Transplantationsmedizin und Körperlichkeit

Eine zweite Analyse (S.78ff) thematisiert das Konzept des „Körpers“ als Bestandteil eines „Weltbegriffs“ (Husserl; S.78), d.h. „dieser dominanten kulturellen Konstruktion“, welche „typisch für die westliche Kultur und das Resultat historischer Entwicklungen ist“ (S.83), um zunächst die Praxis der Reproduktionsmedizin anhand der Frage zu untersuchen, wie die zugrundeliegenden „wissenschaftlichen Objektivierungsmethoden“ dann „im konkreten Umgang mit Menschen umgesetzt werden“ (S.84), insbesondere wie „Sprache und Kommunikation“ im Spannungsfeld „zwischen Professionalisierung und Intimität“ angeordnet werden (S.97ff) – aus der „Perspektive von Ärzten und Ärztinnen“ (S.98ff), sowie „von Patienten und Patientinnen“ (S.105ff).

Im Hinblick auf die „Transplantationsmedizin“ (S.111), welche für die Autorinnen „nur möglich [wird] durch die konzeptionelle Loslösung des Leibes vom Körper“ (ebd.), folgt auf eine Interpretation von Äußerungen der „professionellen Seite“ (S.111ff), unter denen etwa die Äußerungen zur Frage einer Veränderung der Pflegeperspektive mit „der Feststellung des Hirntodes“ in Richtung von „eher technischen Aspekten“ (S.122) oder aber eine weitere Behandlung „mit voller Würde“ (S.123) hervorzuheben sind, eine ebenso sensible wie zugleich merkwürdige Beschreibung der „Übernahme des 'klinischen Blicks' von [d.i. durch, FOW] 'Organempfänger[n]'“ (S.129ff), die in der Feststellung gipfelt, dass die PatientInnen dazu neigen, „auch für Veränderungen im psychischen Empfinden ... rationale Erklärungen“ zu suchen (S.131).

Eine dritte Untersuchung (S.133ff) setzt dagegen beim „Leib als subjektive(m) Wahrnehmungs- und Empfindungsorgan“ (S.133) an. Im Rückgriff auf Husserl (S.134), Merleau-Ponty (S.135) und Hermann Schmitz (S.135f) wird die eingangs gefundene habermasianische, unterschwellig dualistische Formulierung vom „verkörperten Selbst“ (S.133) implizit zurückgenommen zugunsten einer Auffassung der „Leiblichkeit des Subjektes“ (S.136), die auch als Schlüssel zum Verständnis der Unterscheidung von „Kranksein“ (illness) und „Krankheit“ (disease) erscheint (ebd.). Allerdings nur, um dann im Anschluss an Giddens wieder auf den Zusammenhang von „Körperkontrolle und Verkörperung des Selbst nach außen“ (S.137) zurückzukommen. Das

scheint im Fall der Transplantationsmedizin der Erfahrungsweise von „vielen“ nahe zu kommen, welche „das neue Organ anfangs primär ... als ausgewechseltes, fremdes Teil in ihrem Körper „erleben (ebd.), während „einige“ es eher als „Teil einer fremden Leiblichkeit“ erleben (ebd.).

Adoption und Blutsverwandtschaft

In ähnlicher Weise wird mit vielen Selbstaussagen von Betroffenen beschrieben, wie Kinderlosigkeit als „Unfruchtbarkeit“ auf die zunächst als störungsfrei empfundene Leiblichkeit beider Partner und auch des Paares projiziert wird (S.138). Nachdem das z.T. bis heute geläufige Vorurteil, „dass es die Frau sei, die unfruchtbar ist“ (S.139), jedenfalls in der Diagnostik nicht mehr befolgt wird, stellt sich auch bei Paaren „nach der Diagnose ein Gefühl von Unzulänglichkeit und Verlust ein“, das zu „Selbstzweifel“ führt und „oft die eigene Identität in Frage“ stellt (ebd.).

Allerdings wird dies wiederum nur mit den Aussagen von Frauen belegt (S.139ff), die offenbar bereitwilliger „Aussagen über die Veränderung ihrer subjektiven Befindlichkeiten“ machen und für die auch aufgrund anderer Untersuchungen „die 'ungewollte Kinderlosigkeit' eine „spezifischere Bedeutung“ hat (S.140), während für Männer die Assoziation der Impotenz im Vordergrund zu stehen scheint (S.142f) bzw. das „Ausbleiben eines 'Resultates'“ seiner funktionierenden Sexualität, das die soziale Umgebung erwartet“ und die „Unmöglichkeit, über das Dilemma zu sprechen“ (S.143).

Auch wenn die Autorinnen an der These festhalten, dass „der Nachweis der 'Unfruchtbarkeit' eine veränderte Leiblichkeit“ bewirkt (S.143), kommen sie angesichts der eher „überbrückenden“ als eigentlich therapierenden medizinischen Eingriffe zu dem Schluss, „dass es nicht der 'Defekt' an sich ist, der den Paaren langfristig zu schaffen macht, sondern die sozialen Konsequenzen davon: kein eigenes Kind haben zu können“ (ebd.). In der mit einer solchen „Überbrückung von 'Unfruchtbarkeit'“ (S.144) verbundenen „Behandlung“ wird „vor allem der Körper der Frau“ einem „Regime des Körpers“ unterworfen (ebd.), das „von der subjektiven Leiblichkeit losgelöst ist“ – was dann „auch zu einer Fremdwahrnehmung des eigenen Körpers“ führt, „die mit dessen

Fremdbestimmung und -kontrolle zusammenhängt. Diese Behandlung wird allerdings „je nach Persönlichkeit ... als unterschiedlich einschneidend erlebt“ (S.144), wobei die „eigene Ohnmacht“ (ebd.) und „immer wieder neue Hoffnungen“ (S.145) die bestimmenden Erlebnisachsen bilden.

Die Autorinnen betonen – im Hinblick auf die alternativen „gesellschaftlichen Mechanismen zur Überwindung“ einer „ungewollten Kinderlosigkeit“, d.h. die Adoption und Pflegschaft (S.147) – dass „für die meisten Paare heute ... das Problem darin [besteht], keine eigenen Kinder bekommen zu können und nicht unbedingt darin, generell keine Kinder haben zu können“ (S.148). Diese Entgegensetzung beziehen sie mit Jack Goody und David Schneider auf die von der Kirche vorangetriebene Auflösung „größere(r) Verwandtschaftsgruppen durch Eheverbote“ (ebd.), die sich auf das „Hauptprinzip“ von „Linearität und Deszendenz“ (ebd.) berief, auf Grund dessen „Blutsverwandte“ ... als die wahren Verwandten“ (ebd.) gelten. Dem gemäß „werde die kulturelle Einheit der Kernfamilie aus dem Paar mit seinen Nachkommen begründet, weil sie zum einen über Körperlichkeit, zum anderen durch das Bewusstsein ihrer geteilten Körperlichkeit emotional miteinander verbunden seien“ (ebd.), auf der Grundlage von „Vorstellungen des gemeinsamen Blutes“ (ebd.).

So wird offenbar kulturell „das konkrete Zusammenführen von Körpersubstanzen eines Paares und deren Verschmelzung als konstituierend für Leiblichkeit definiert“ (S.149), was dann im Ausgang von der durch die Reproduktionsmedizin vorgenommene Abtrennung der Fortpflanzung von der Sexualität dazu führt, dass Verwandtschaft „je länger je mehr als eine biologisch-genetische Tatsache interpretiert“ wird (ebd.) und der „Wunsch nach Weitergabe der eigenen Gene“ durch den „Gedanke[n] motiviert wird, „dass damit ein Teil von einem selbst weiterlebt“ (ebd.) bzw. „dass unsere Familie fortbesteht“ (Probandinnenaussage, ebd.). Dem damit imaginär vorgebahnten „Entdecken des ‘Eigenen’ ... in dem leiblichen Kind“ (S.150) wird von den befragten Frauen „das (potentielle) Problem der ‘fremden’ Eigenschaften eines Adoptivkindes“ gegenübergestellt (ebd.).

Zugleich können offenbar im herrschenden Imaginären nur leibliche Kinder als „Zeichen der Liebe“ die „emotionale Einheit“ der „Kernfamilie“ verkör-

pern (S.151), weil sie allein unzweideutig den „Aspekt der biologischen Zugehörigkeit“ erfüllen (S.152) und so dem Paar die ideologisch und strukturell wichtige Aufgabe erfüllen helfen, „eine ‘normale Familie’ darzustellen“ (S.153 Anm.), weswegen zu dem „Wunsch nach Erleben von Schwangerschaft seitens der Frauen“ (S.153) „auch die damit verbundene öffentliche Darstellung von ‘Fruchtbarkeit’ bei der Ehepartner“ hinzukommt (S.153f). Die Autorinnen heben die Asymmetrie hervor, welche in diese Verhältnisse dadurch hineinkommt, dass „in der kulturellen ... Konstitution von Leiblichkeit ... in Deutschland die Mutter“ zentral (S.154) und nicht aufspaltbar (ebd.) ist, während eine „Auftrennung in biologische und soziale Vaterschaft“ (ebd.) durchaus erfolgt – und zwar so, dass der soziale „Familienvater“ dadurch in seiner Stellung gestärkt wird (S.155 u. 155 Anm.).

Leiblichkeit und Organabstoßung

Auch in der „subjektiven Erfahrungsdimension der Leiblichkeit“ eines „engen Angehörigen, der als ‘hirntot’ diagnostiziert wurde“ (S.155), rekurrieren die Autorinnen auf diese Unterscheidung zwischen objektiviertem Körper und subjektiv erlebtem Leib, als „Diskrepanz von Körper und Leib“ (S.160). Sie arbeiten eine „Ambivalenz zwischen Fühlen (Erfühlen der Leiblichkeit) und ‘Wissen’ (um den ‘Hirntod’, d.h. das Vorhandensein des bloßen Körpers)“ (S.156) als „Hauptschwierigkeit in der Verarbeitung eines Trauerfalls bei durchgeführter ‘Organspende’“ (ebd.) heraus. Die imaginäre Rücksprache mit dem „Verwandten im ‘Hirntod’“ (ebd.) wird als „Versuch“ interpretiert, „die Diskrepanz zwischen ‘tot’ gesagtem Menschen und sinnlich wahrgenommenem lebendigen Leib ... zu überbrücken“ (ebd.). In enger Verbindung damit steht „immer wieder eine Unsicherheit hinsichtlich des Todeszeitpunktes“ (S.157), d.h. „letztlich ... um den Zeitpunkt, zu dem sich auf sinnlich erfahrbarer Ebene der ‘hirntote’ Mensch in eine Leiche verwandelt“ (S.159).

Die „subjektive Befindlichkeit von Betroffenen vor und nach einer Transplantation“ (S.160) beziehen die Autorinnen nicht nur auf deren „zumeist schon ... längere Krankheits- und Leidensgeschichte“ zurück, von der „ihre Leiblichkeit .. geprägt“ ist (ebd.). Sie differenzieren auch nach dem „jeweils transplantiert-

ten Organ“ (S.161) zum einen im Hinblick auf die medizinischen Behandlungsmöglichkeiten, zum anderen aber auch in Bezug auf „die unterschiedliche metaphorische Besetzung der Organe, so wie sie für unsere Kultur typisch ist“ (ebd.). Darüber hinaus beziehen sie alle Phasen des Prozesses in die Beschreibung mit ein, die „Zeit auf der sogenannten Warteliste“ (ebd.), die Zeit bis zu der „Entscheidung für eine Organtransplantation“ (S.162), die etwa bei Mukoviszidose-Patienten „oftmals zu spät“ erfolgt (ebd.).

Bei „plötzlichen Erkrankungen“ (S.163) o.ä. finden sie wiederum „die Diskrepanz zwischen subjektiver Wahrnehmung, Leiblichkeit, und diagnostiziertem kranken Körper“ (S.163); im Fall der Hämodialyse als „Ersatzfunktion‘ auf Dauer“ (S.164) thematisieren sie „Belastung“ und „seelische Wunden“ (S.165), weil durch „die Zeit ‘an der Maschine‘“ das „Selbst- und Körperempfinden der Patienten ... stark beeinflusst“ wird (S.166). Aber auch die „weitreichenden Begleiterscheinungen“, welche ein „Leben nach gelungener Transplantation und Genesung“ (ebd.) prägen, werden auf den Zusammenhang zwischen der „kontinuierlichen Kontrolle des Körpers durch die Klinik“ und der „Distanzierung vom Leib und einem Vertrauensverlust in den eigenen Leib“ (ebd.) bei den Patienten bezogen.

Die „Angst, primär vor einer Abstoßung, aber auch vor Folgeerkrankungen sowie vor erhöhter Ansteckungsgefahr durch die Immunsuppression“ (S.167) wird auf die „Erschütterung“ des „für Selbst und Identität so wichtigen Gefühls der Kontrolle über den eigenen Körper“ aufgrund der „Notwendigkeit einer Fremdkontrolle“ (ebd.) zurückgeführt und die „Trennung des Leiblichen vom Körperlichen“ aufgrund etwa der Nebenwirkungen von Kortison beschrieben (S.168) oder der „euphorische Schub“ beschrieben, der „kurz nach einer Transplantation“ auftreten kann (S.168), sowie Tendenzen zu „einer höheren Sensibilität“ oder zu „einem gesteigerten Harmoniebedürfnis“ (S.169). Ebenso wird die Problematik des „Wendepunktes in der Biographie des Individuums“ beschrieben, das „aufgrund seiner veränderten Körperlichkeit eine ganz andere Lebensperspektive erhält“ (S.170), wenn auch um den Preis, sich „mit dem Gedanken eines fremden Organs im eigenen Leib“ anzufreunden (ebd.) oder sogar „eine Veränderung des Köperschemas“ etwa aufgrund der an einem anderen „Platz“ eingesetzten übertrage-

nen Niere (S.170f.) bzw. etwa bei einer „Herz-Lungen-Transplantation“ (S.171), bei der „die nervliche Verbindung zwischen Herz und Gehirn durchtrennt“ wird, so dass sich „die körperliche Rückkopplung emotionaler Erregung verändern kann“ (ebd., vgl. S.172).

Von „Transplantierten“ wird dementsprechend die Erfahrung geäußert, „man müsse sich das transplantierte Organ zunächst aneignen und kennen lernen“ (S.172). Neben diesem Prozess der „Verleiblichung ...“, bei „dem das ‘Fremde‘ zum ‘Eigenen‘ wird“ (S.172f) berichten die Autorinnen von nicht seltenen Fällen einer „Akzeptanz geteilter Leiblichkeit“ (S.173), in denen insbesondere Herztransplantierte „eine Verbindung zu ihren ‘Organspendern‘ erspürten“ (ebd.). Insgesamt sehen sie die „Befindlichkeit nach Transplantation“ als „stark von Gegensätzen geprägt – „zwischen einem betonten ‘ich bin wieder gesund‘ und der realistischen Einschätzung, chronisch krank zu sein“ (S.174f). Demgemäß ist „die durch eine Transplantation gewonnene Lebenszeit und Lebensqualität“ als „schwer erarbeitet“ zu betrachten (S.175).

Wissenschaft als Mystik

In den beiden folgenden Abschnitten wenden sich die Autorinnen im weiteren Sinne wissenschaftspolitischen Prozessen zu: „der Schaffung gesellschaftlicher Akzeptanz“ (S.176-227) für „medizinisch-technologische Forschung“ (S.176) und der Rückwirkungen der auf dieser Grundlage geschaffenen „human-technologischen Möglichkeiten“ auf die individuelle „Qual der Wahl“. In beiden Abschnitten schlägt die theoretische Zurückhaltung der Autorinnen, welche ihnen in den ersten Abschnitten eine sensible Problembeschreibung ermöglichte in eine Unfähigkeit zur Kritik an dominanten ideologischen Thesen um, etwa an der These, Wissenschaft sei etwas schlechterdings nur zu Demystifizierendes, also selbst völlig Irrationales, oder an der zutiefst konservativen Auffassung, individuelle Entscheidungsfreiheit sei eine Belastung, eben eine „Qual“.

Es wäre ebenso unwirksam wie letztlich auch falsch, ihnen einfach die trockene Versicherung der Rationalität von wirklicher Wissenschaft, auch aus der Sicht von Frauen oder Indigenen, entgegen zu halten oder einfach abstrakt das Loblied der Freiheit

zu singen. Die in diesen Feldern allein wirklich weiterführende Frage, unter welchen Voraussetzungen welche Art von Wissenschaft zur Mystifikation durch ExpertInnen im Dienst herrschender ökonomischer oder politischer Mächte werden kann oder unter welchen Bedingungen die Befreiung eines Abhängigen oder Unterdrückten zu dessen zynischer „Aussetzung“ wird, tritt gar nicht in ihren Problemhorizont. Es gibt tatsächlich unbestreitbare Fälle einer mystifizierenden Wissenschaft wie die den Kenntnissen der Hebammen erkenntnistümlich tatsächlich weitgehend unterlegene frühe Gynäkologie oder die einer zynischen „Freisetzung“ wie die immer wieder im Dienst von Industrialisierungsplänen „gern“ betriebene „Bauernbefreiung“ durch Proletarisierung.

Dass dies aber spezifische, unterscheidbare Fälle sind, die der aufklärenden Funktion der Wissenschaften und der emanzipatorischen Bedeutung von Befreiung grundsätzlich keinen Abstrich tun, können die Autorinnen offenbar nicht mehr denken. Darin rächt sich ihre Vernachlässigung aller gesellschaftsstrukturellen Analyse, die über die Beschreibung sozialer Befindlichkeiten hinaus gehen und ihre Vernachlässigung ökonomischer Fragen.

Leibidentität und Gesellschaft

Ihr zusammenfassendes Schlusskapitel, in dem es um das Verhältnis von „leiblich-körperliche[r] Identität, soziale[n] Beziehungen und Gesellschaft“ geht (S.254-299), sollen „aus ethnologischer Perspektive“ (S.254), womit offenbar der konsequente Verzicht auf gesellschaftsstrukturelle und ökonomische Analysen gemeint ist, die „sozialen und kulturellen Dimensionen der Humantechnologien in Deutschland“ umrissen werden (ebd.): Als die gesellschaftlichen Vorstellungen prägende unterschiedliche „Diskurse“ (ebd.), d.h. mit Foucault als „Macht- und Handlungsfelder“ (ebd., Anm. 186), welche „sich in der gelebten Alltagswirklichkeit jedoch vielfach überschneiden“ (S.254) machen die Autorinnen erstens den „traditionell-kulturellen“ (ebd.) „Diskurs der Leiblichkeit“ (S.255) aus, in dessen Zentrum die vor allem in Europa (vgl. S.255, Anm. 187) dominante Vorstellung von „leiblicher Verwandtschaft“ steht (vgl. S.254) – die etwa „in Opposition zur medizinischen Definition eines ‚Hirntoten‘“ steht (S.255).

Zweitens beschreiben sie einen „Machbarkeitsdiskurs“ (S.255), in dem sie „die ständige Weiterentwicklung biotechnologischer, pharmazeutischer und medizinischer Möglichkeiten“ (ebd.), die „kapitalistische Warenproduktion“ (ebd.) und den neuzeitlichen Rationalismus seit Descartes (ebd., vgl. S.80) als ein objektivierendes Denken eng miteinander verknüpft sehen.

Drittens sehen sie, etwa „in den Parlamentsdebatten“ (ebd.) den „Diskurs der sozialen Verträglichkeit“, in dem ein „Kompromiss“ zwischen den ersten beiden Diskursen gesucht werde (ebd.), der aber „durch die in den Parlamentsdebatten herangezogenen Fachleute – in der überwiegenden Zahl Vertreter der Anwender des Machbarkeitsdiskurses – maßgebend geprägt wird“ (S.256). Dies führt nicht nur zu einzelnen „Widersprüchen“, etwa zur parallelen Anerkennung des „Kinderwunsch[es]“ eines „zeugungsunfähigen Paar[es]“ (ebd.) und des „Recht[s] des Kindes auf Kenntnis seiner Abstammung“ bei heterologer Insemination (ebd.), oder der Zurückstellung der „sinnliche[n] Wahrnehmbarkeit des lebenden Körpers“, der „Leiblichkeit“ hinter „die Messbarkeit der Hirnfunktionen“ (ebd., vgl. 189ff). Es führt insgesamt dazu, „dass dieser soziale Verträglichkeitsdiskurs dem Machbarkeitsdiskurs hinterher hinkt, immer im Bestreben, für das, was technisch-medizinisch neu möglich ist, eine Anpassung zu finden“ (ebd.).

„Dieses Dreieck“ der Diskurse „bildet also den Handlungsrahmen, in welchem die Humantechnologien und ihre Anwendung in Deutschland angesiedelt sind“ (S.256). Die Autorinnen verdeutlichen die mit ihm gesetzten Spannungsverhältnisse, indem sie noch einmal das Verhältnis von „leibliche[r] Identität“ (S.256ff) in „ungewollte[r] Kinderlosigkeit“ (S.258, 262) und „Diagnose einer tödlichen Erkrankung“ (S.262) als in der „leiblichen Welterfahrung“ (S.258) erlebten „existentiellen Krisen“ (S.258) bzw. „Lebenskrisen“ (S.262) zur „körperliche(n) Identität“ (S.264ff) untersuchen, genauer zu „einer biogenetischen Identität des Individuums“ (S.264), in der „das Immunsystem als neue Form der Identität des Körpers“ (ebd.) fungiere.

Diese „immunologische Konstruktion des Selbst“ (S.265, Anm. 191) hat mit ihrer Metaphorik der „Kriegsführung“ (S.265) und seiner den „cartesianischen Dualismus“ hinter sich lassenden (S.267, Anm. 194) Netzwerkvorstellung (S.267) längst tief auf „die Art und Weise, wie Männer und Frauen ihren Körper

wahrnehmen und über ihn sprechen“ (ebd.) übergriffen (S.265ff) und dabei die Bilder der Immunologen entsprechend dem „bisherigen Körperverständnis“ der „Laien“ modifiziert (S.267f). Dies gilt gerade auch im Diskurs der Transplantationsmedizin: Deren „Diskurs über die ‘Abstoßungsreaktionen’ ist ... auch ein Diskurs über die biologische und körperliche Identität des Patienten“ (S.268).

In ähnlicher Weise thematisieren sie, wie „Human-technologien und Verwandtschaft aufeinander ein(wirken)“ (S.269), wobei im Zentrum die „Vorstellungen von Verwandtschaft“ (ebd.) stehen, wie sie „in den euroamerikanischen Gesellschaften“ (ebd.) gelten, während die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse, die „sozialen Beziehungen“ (ebd.), zwar angesprochen, aber immer nur in dieser Brechung über die „Vorstellungen“ untersucht werden (S.269ff). Klärend ist hier, dass dies im Rückblick in die „Perspektive des Einzelnen und seinen Handlungsraum“ (S.284) eingeordnet wird.

Dabei wird insbesondere die therapeutisch wichtige „compliance“, „das Eingehen und Mitmachen des Patienten und der Patientin“ auch als „Bereitschaft zu einer sozialen Beziehung“ interpretiert (S.278), sowohl im Hinblick auf die „reproduktionsmedizinische Behandlung für Paare, besonders für Frauen“ (S.278ff) als auch für die Transplantationsmedizin (S.283ff) – wobei jeweils die Beziehungen zur „Ärztenschaft“ (S.283) im Vordergrund stehen. Eine nächste Stufe, wirkliche gesellschaftliche Verhältnisse werden also gar nicht gedacht, bilden dann gleich „neue soziale Organisationsformen ...“, die in direktem Zusammenhang mit Humantechnologien stehen und Menschen darin einbinden (S.284). Selbsthilfegruppen und Internetkommunikation werden hier angesprochen (S.284f) und neuere Bestrebungen beschrieben, eine gewisse Verpflichtung zur „Organspende“ mittelbar auf „dem Solidarverbundgedanken und der christlichen Nächstenliebe“ zu begründen (S.285f, 286) und so zumindest eine „Erklärungspflicht“ für „die Bürger“ durchzusetzen (S.287) oder sogar in einem „Clubmodell“ eine „Bevorrechtigung bei der Organverteilung“ (ebd.) anzulegen.

Die Autorinnen sehen darin vor allem das „Ziel des ökonomischen Diskurses“ (d.h. der kapitalistischen Dimension des Machbarkeitsdiskurses, vgl. o., u. 288, Anm. 205: „der Ressourcen-Charakter von menschlichen Körpern“) am Werk, „den ‘Bedarf’ der

Transplantationsmedizin an Organen befriedigen zu wollen“ (S.288). Das führe zu „einer – fast zwangsläufigen ‘Vergesellschaftung’ des Körpers, seiner Teile und Substanzen“ (ebd.), mit den Dimensionen „der Vermarktung des Körpers als Ware“, aber auch des „Verhältnis[s] des Individuums und seiner Rechte am eigenen Körper zur Gesellschaft“ (ebd.).

Ähnliche Tendenzen, „dem Einzelnen eine erst durch die neuen Technologien entstandene neue Form ethischer Verantwortung“ (S.289) aufzuerlegen, sehen die Autorinnen auch „in der politischen Diskussion im Zusammenhang der ‘Lebendspende’“ (S.289f.). Insgesamt werde dadurch immer mehr die „Verpflichtung“ der Individuen betont (S.291), indem etwa von Organempfängern das „‘Geschenk’ als Schuld“ (ebd.) interpretiert werde (S.291f) oder die „Frage der Verteilungsgerechtigkeit“ angesichts des „verwalteten Mangels“ (S.293) mit „objektiven“ Kriterien“ (S.292) zu beantworten gesucht werde (S.292ff), mit Konsequenzen hinsichtlich möglicher „Diskriminierung“ (S.295) oder einer den empfangenden Individuen auferlegten „Beweislast“ (S.295).

Abschließend ordnen die Autorinnen ihre „innerhalb der bundesdeutschen Staatsgrenzen“ angestellte Untersuchung noch in den „weltweit“ stattfindenden Kontext der „Humantechnologien“ ein. Dabei betonen sie den „globalen Kontext“, der „Kommerzialisierung“ befördere (S.296), und in dem „Nord-Süd-Gefälle wie auch die nationalen Machtstrukturen ... zu einer Zwei-Klassen-Medizin“ führen (S.298), in der die einen „Hilfe durch Organtransplantation“ bekommen und die anderen „sich aus ökonomischer Notlage und unter hohem gesundheitlichen Risiko selbst als ‘Organspender’ zur Verfügung“ stellen (ebd.).

Ein Anhang fasst das Embryonenschutzgesetz (S.303ff) und das Transplantationsgesetz (S.305ff) in ihren im Untersuchungszeitraum geltenden Fassungen zusammen, zeichnet die verschiedenen geltenden „Modelle der Zustimmung oder Ablehnung für eine Organentnahme“ nach (S.308ff), gibt die Einladungsliste einer öffentlichen Anhörung des Gesundheitsausschusses des Bundestages (am 8.6.1995) wieder (S.310ff), bietet ein „Glossar medizinischer Fachausdrücke“, beschreibt die empirische Datengrundlage (allerdings ohne Wohnortangaben – S.320ff) und listet „zitierte Sachverständige bei öffentlichen Anhörungen“ auf (S.327ff).

Fazit

Insgesamt hinterlässt dieses materialreiche Werk trotz aller von ihm eröffneten Einblicke einen zwiespältigen Eindruck. Sein „ethnologischer“ Blick schlägt immer wieder in so etwas wie eine „finstere Entschlossenheit“ um, alle Versuche einer rationalen Bewältigung von Situationen für ein bloßes Vorurteil zu halten und die Wissenschaften für eine bloße europäische Variante (deren kapitalistische Instrumentalisierung zugleich für konstitutiv erklärt uns selbst nicht weiter analysiert wird) menschlicher Wissensformen zu halten.

Das wäre aber keineswegs nötig: Warum können wir nicht unsere Rationalität selbstkritisch so erweitern, dass wir Eurozentrismus, Androzentrismus und Szientismus konkret kritisieren, ohne den Beitrag der europäischen Aufklärung, der männlich dominierten Formen der Naturaneignung oder der wissenschaftlichen Rationalität zur künftigen gemeinsamen Kultur der Menschheit zu verdrängen – wie dies in diesen sensiblen und innovativen Analysen immer wieder geschieht. Auch der ethnologische Blick, der uns mit Recht auf die faktischen Rückgebundenheiten unserer eigenen Rationalität aufmerksam macht, entbindet WissenschaftlerInnen nicht von dieser Verpflichtung, an der Vorbereitung einer weniger partikularen Gestalt menschheitlicher Vernunft mitzuarbeiten.

Finngjør Hiorth: Ethik für Atheisten

A. d. Engl. übers. von Arnher E. Lenz. Neustadt am Rübenberge: Angelika Lenz Verlag 2001, 271 S., ISBN 3-933037-21-2, 14.00 €

Finngjør Hiorth bietet in diesem Buch einen Überblick über zentrale moralische Prinzipien, Werte, Tugenden und Regeln unter dem Gesichtspunkt, ob und wie sie Inhalt eines ethischen Atheismus sein könnten bzw. diesen den Weg bereitet haben. Ethischer Atheismus wird vom Autor als Atheismus definiert, der mit einem Moralstandpunkt verbunden ist. Um die Vieldeutigkeit von Atheismus

(Nontheismus, Agnostizismus, Naturalismus usw.) einzugrenzen, verwendet er als Synonym für ethischen Atheismus ausdrücklich den Begriff Säkularismus. Diesen Begriff koppelt er an die Position eines säkularen Humanismus und bezeichnet damit Vorstellungen von Personen, „die an keinen Gott glauben, oder die keiner Religion angehören, die jedoch trotzdem für ein moralisches Leben eintreten.“

Der Autor bespricht mehrere Philosophen, die eindeutig als Vertreter des Säkularismus interpretiert werden können, z.B. Diderot, Holbach oder in unserer Zeit Richard Robinson, Kai Nielsen und Paul Kurtz. Daneben gibt er einen historischen Überblick über viele Philosophien, die mehr oder weniger säkular sind, d.h., dass sie deutlich machen, dass moralische Werte und Prinzipien unabhängig von Gott oder Göttern bestimmt werden können. Dies gilt z.B. für viele bekannte Philosophen wie Sokrates, Platon, Aristoteles oder Kant. Obwohl sie durchaus religiös orientiert sind, werden wesentliche Elemente ihrer Theorien mit Hilfe der Vernunft und ohne den Glauben in Anspruch zu nehmen abgeleitet.

Unerwartet und sehr erfreulich ist die ausführliche Besprechung des Konfuzianismus und Taoismus. Die konfuzianistische Tradition betont sehr den Wert der Menschlichkeit („jen“) im Sinne von Mitmenschlichkeit und Wohltätigkeit. Dieses „jen“ ist die Offenbarung der echten Natur des Menschen, nämlich die Menschen zu lieben. Daraus leiten sich Tugenden wie Anstand, Rechtmäßigkeit und Erfurcht ab. Zusammen mit der „Goldenen Regel“ stellt dies das Kernstück des Humanismus von Konfuzius dar. Atheist war er allerdings nicht. Der Taoismus steht zwar für ähnliche Werte, betont aber mehr das Nichthandeln, das individuelle Leben und die Friedfertigkeit. Er ist nicht so gemeinschaftsorientiert wie der Konfuzianismus und mystischer in seiner Ausrichtung.

Hiorth beschreibt öfter die moralischen Regel, die wir auch in der chinesischen Ethik finden als Basis-Moralgesetze: Füge anderen Menschen keinen Schaden zu; sei rücksichtsvoll gegenüber alle Mitlebewesen; behandle andere Menschen so, wie du selbst behandelt werden möchtest. Dies sind nach seiner Meinung auch die Aussagen, die ein ethischer Atheist übernehmen kann, wenn er sich z.B. mit den biblischen zehn Geboten auseinandersetzt. Der „gesunde Menschenverstand“ kann diese Regeln akzeptieren, ohne auf einen Gott Bezug zu nehmen.

Das Interessante an seiner Darstellung mehrerer Religionen in diesem Punkt ist, dass es Hiorth hier gelingt, deutlich zu machen, welche Elemente als Ausdruck der allgemein menschlichen moralischen Vernunft in den Religionen selbst zu verstehen sind. Ob diese Elemente sich allerdings ohne eine religiöse Interpretation der Beziehung zwischen Mensch und Welt hätten entwickeln können, ist leider kein Thema in seinem Buch.

Hier fehlt eine religionswissenschaftliche Herangehensweise. Die Elemente der Moralität werden nicht in ihrem Zusammenhang mit den religiösen Aspekten analysiert. Dadurch wird nicht klar gemacht, dass eine nichtreligiöse Ethik das Problem lösen muss wie Ethos und Moralität eigentlich entstehen. Warum sollten Menschen bereit sein, andere Menschen zu lieben? Die Tatsache, dass wir die Antworten der Religionen nicht glaubwürdig finden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir hier eine Begründung brauchen. Es muss eine inhaltlich gefüllte humanistische Position geboten werden, die über den Atheismus hinausgeht. Vernunft reicht vermutlich nicht aus, um Liebe zu Stande zu bringen.

Sehr interessant sind Hiorths Darstellungen der Ethik Diderots und Holbachs. Sie motivieren, sich einmal ausführlich mit diesen französischen Aufklärern zu beschäftigen. So behauptete Diderot, dass es möglich wäre, in unseren natürlichen Bedürfnissen die ewige Grundlage für richtig und falsch zu finden. Er koppelt den moralischen Standpunkt und die Funktion unseres Gewissens an unsere materielle Bedürfnisstruktur. Wir müssen lernen, unsere Leidenschaften ernst zu nehmen, um moralisch sein zu können. Seine humanistische Ethik lautet zusammengefasst: „Es gibt nur eine Tugend, Gerechtigkeit; eine Pflicht, glücklich zu sein; eine Schlussfolgerung, weder Leben zu überschätzen noch den Tod zu fürchten.“

Auffällig ist zudem, dass sowohl Diderot als auch Holbach Deterministen sind. Sie gehen davon aus, dass das Handeln der Menschen von den Gesetzen der Natur bestimmt wird und dass es trotzdem nötig ist, auf diesem Hintergrund zu fragen, ob wir unser Handeln verbessern können. Wir bräuchten wahrscheinlich eine naturalistische Lerntheorie, um dies zu verstehen. Diese Ideen sind vor dem Hintergrund der Diskussionen über den Zusammenhang von Hirnfunktionen und Bewusstsein auf jedem Fall die

Mühe des Betrachtens wert. Daneben wirken sie angenehm realistisch.

Dieses Buch bietet also nicht nur eine neue Abhandlung über bekannte und weniger bekannte ethische Positionen. Es bietet auch einen Überblick über die Konzepte, die eine weltliche Begründung unseres moralischen Verhaltens ermöglichen. Nur leistet es diese Begründung selbst noch nicht. Leider ist das Buch sprachlich nicht besonders ansprechend geschrieben.

Jaap Schilt

Matthias Kettner:

Angewandte Ethik als Politikum

Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2000, 411 S., ISBN 3-518-29058-4, 14.21 € (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1458)

Angewandte Ethik erscheint in Kettners Darlegungen als ein hochtheoretisches Gebiet. Vereinfachend sieht der Rezensent, dass mit „angewandter Ethik“ die von Aristoteles in der Nikomachischen Ethik begründete Tradition belebt wird, Ethik (auch) als Analyse und Anleitung zur praktischen Politik und Gestaltung der „Polis“ zu verstehen. Das vorliegende Buch leistet – was die Formulierung des Titels nicht sogleich erkennen lässt – wichtige Methodenkritik zur (philosophischen) Ethik.

Auf der vierten Umschlagseite steht, allem solle widerstanden werden, „was die Menschen entmündigt, der Moral ihren angemessenen Stellenwert zu geben, ... einschließlich der Moralphilosophie.“ Die Autoren brechen mit dem „albernen Gestus angewandter Ethik, gleichsam die Ärmel hochzukrempeln und 'Moralprobleme zu lösen'“(S.8). Es ist eine kritische und eigenwillige Schrift, und ich halte es für wichtig, sie zu lesen. Allerdings muss man für die Beiträge des Herausgebers einleitend und am Ende des Bandes eine ausgeprägte Vorliebe für komplizierte Satzkonstruktionen mitbringen.

Den Text beginnt der Autor mit der bekannt klingenden Sentenz „Die traditionelle Philosophie ... hat ... Praktiken ... nur verschieden interpretiert; es

kommt aber darauf an, diese Praktiken moralisch zu verbessern.“(S. 7) Die Ähnlichkeit ist auffällig für den, der öfter durch die Eingangshalle der Berliner Humboldt-Universität geht und unvermeidlich dabei in goldenen Lettern auf Marmorgrund die 6. Feuerbachthese von Karl Marx vor Augen hat. Aber die Worte hinter dem letzten Komma im hier zitierten Satz scheinen irgendwie gegen den Verdacht geschrieben, einem marxistischen Materialismus anzuhängen?

Die insgesamt 14 Beiträge des Buches sind um vier Hauptabschnitte gruppiert. Deren sehr allgemeinbegriffliche Überschriften wie auch die Titel der Einzelbeiträge kehren politisch-philosophische Aspekte hervor. Dabei lassen vier Titel einen bioethisch-medizinethischen Schwerpunkt erkennen, aber überraschend handeln sogar neun der vierzehn Texte über bioethisch-medizinethische Fragen. Markant schon der zweite Beitrag von Bruce Jennings (Liberale Autonomie und bürgerliche Interdependenz), dessen Text mit dem Satz beginnt: „Die Bioethik, in ihrer derzeitigen Wiederbelebung, ist ein Kind des Liberalismus, entstanden aus der grässlichen Gleichgültigkeit gegenüber Menschenrechten und Menschenwürde, die die mittleren Jahrzehnte dieses Jahrhunderts prägte.“ So scheint die von Kettner herausgegebene Schrift ein Buch auch zur Bioethik zu sein, und ist dies wohl tatsächlich in einem besseren Sinn als so manches explizite Bioethik-Buch. Darüber hinaus haben drei Beiträge am Ende des Bandes soziologische und wirtschaftsethische Schwerpunkte.

Die Autoren sind zum einen namhaft, wie Karl-Otto Apel mit seinen verantwortungs- und diskursethischen Ansätzen, zu dem Kettner in einem engen Schüler-Lehrer-Verhältnis zu stehen scheint – wie die Anzahl von Buchtiteln erhellt, die er mit diesem gemeinsam herausgegeben hat. Zum anderen sind viele jung und engagiert aus verschiedenen Ländern, mit interessanten Darlegungen und Denkansätzen.

Auf unterschiedliche Weise steht im Mittelpunkt verschiedener Beiträge die zunehmend ausgeprägte Individualisierung, Autonomie und moralische Pluralität, damit im Zusammenhang das gesellschaftspolitisch und -theoretisch zentrale Problem, wie im Verhältnis zur moralischen Pluralität die verbindliche Bestimmtheit von Gesetz und Recht zu gestalten und zu begründen ist. So verweist Marcus

Düwell (Die Bedeutung ethischer Diskurse in einer werthepluralen Welt) auf Abhängigkeiten von Moral und Recht; und insbesondere widmet sich Norbert Campagna (Von der Bioethik zum Biorecht) dieser Thematik. Entscheidend sei im demokratischen Rechtsstaat, dass nicht die Vorstellungen einiger Bürger vom guten und moralisch richtigen Leben zum Nachteil von anderen Bürgern mit anderen Vorstellungen als rechtsverbindlich gesetzt werden. Jochen Vollmann (Das Informed Consent-Konzept) berührt das Autonomieproblem bei Patientenaufklärung und Einwilligung, gibt aber vor allem eine Übersicht über die Entwicklung forschungsethischer Regelungen seit Ende des 19. Jahrhunderts.

Interessant im Sinne der Leitaussagen des Buches ist insbesondere der Beitrag von Will Kymlicka (Moralphilosophie und Staatstätigkeit). Er betrachtet die Tätigkeit von Regierungskommissionen, die sich mit den neuen Reproduktionstechnologien auseinandersetzen und stellt in einer vielschichtigen Betrachtung sozialer Bedeutungen und Zugänge zu Fragen der Reproduktionsmedizin fest, dass Moraltheorien nicht entfernt geeignet sind, auf praktische Probleme „angewendet“ zu werden und die Lösung zu liefern.

Kymlicka unterstreicht damit die Gründe für eine sehr kritische Sicht auf die inflationäre Vielfalt von „Ethiken“, wie sie z.B. Pieper (Basel) einmal verdienstvoll in einem zweibändigen Buch aufzählte. Die Lösung konkreter ethischer Probleme ist ein Komplexitätserfordernis, verlangt sehr vielschichtige Analysen, wozu auch die besser ausgearbeiteten klassischen Moraltheorien (Utilitarismus, Kontraktualismus, Fürsorgeethik usw.) bestenfalls ein allgemeines Prinzip oder eine Anregung und beispielhafte Denkübung bieten.

Thomas Murray (Das Humangenomprojekt, das ELSI-Programm und die Demokratie) untersucht Funktion und Wirkungen der die großen biowissenschaftlichen Projekte derzeit begleitenden ethischen, rechtlichen und sozialen Fragen gewidmeten Forschung (ELSI: ethical, legal and social issues), insbesondere wie diese ein Medium der kritischen Mitwirkung der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit darstellt.

Von Lene Koch und Henrik Zahle (Ethik für das Volk) wird der seit 1987 tätige, in vielen Aspekten beispielhafte Ethische Rat Dänemarks dargestellt, die Zusammensetzung aus Experten und Laien sehr

unterschiedlicher Profession und Sozialposition, seine Aufgabenorientierung für die Öffentlichkeit, seine Arbeitsweise und wie dabei Konsens oder differente Positionen zur Geltung kommen. Schon die originelle Form seiner jährlichen Publikation macht den Rat bemerkenswert.

Das inhaltliche Spektrum beschließen die Beiträge von Hans Schelkshorn (Ethik der globalen sozialen Frage), Ulrich Thielemann (... integrative Wirtschaftsethik?) und Joseph Wieland (Globale Wirtschaftsethik. Steuerung und Kooperation in der Weltökonomie). Am Schluss des Buches liefert der Beitrag von Kettner in der erwähnten artistischen Sprachqualität mit Sätzen über eine halbe Druckseite hochtheoretische Überlegungen. Man weiß nicht, ob Leser alles verstehen können oder sollen, wenn dann z.B. „die angewandte Ethik die Bühne des betreffenden Praxisbereiches betritt“ (S.400). Ethik definiert Kettner auf deren universelle, universalisierbare und auch globalisierbare Ausprägungen hin. Seine Unterscheidung der Moral gegenüber dem Recht gerät allerdings äußerst verwaschen (S.390).

Das Buch ist jedem mit Fragen der Bioethik, mit der Rechtsgestaltung und mit politischen Fragen zu diesem Gebiet befassten Wissenschaftler zu empfehlen. Angewandte Ethik soll schließlich nach Kettner „ein gewaltiger Freisetzungsvorhaben desjenigen philosophischen Denkens (sein), das in der philosophischen Theorie der Moral (Ethik) in traditionellen Formen kultiviert worden ist“.

Uwe Körner

Religionspolitik und Zivilreligion

Hg. von Rolf Schieder. Baden-Baden: Nomos Verlag 2001, 239 S., ISBN 3-7890-7456-X, 41.00 € (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, 20)

„Zivilreligion“ gehört auch in Deutschland zu den Modebegriffen der politischen Philosophie und anderer Disziplinen. Im Zusammenhang mit der immer neu aktuellen Wertedebatte wird er relativ häufig gebraucht, ohne dass Klarheit über seine

Bedeutung bestünde. Es geht um das Spannungsfeld Grundkonsens, Religionspolitik, religiös-ideologische Fundierung und Aktion in Staat und Gesellschaft. Die zunehmende Bedeutung religiöser Phänomene erzeugt nach Auffassung Vieler einen Bedarf an konsistenter Theorie zur Zivilreligion als Basis für gute Religionspolitik.

Diesen Unklarheiten und diesem Bedarf will der hier angezeigte interdisziplinäre Sammelband Rechnung tragen. Die Frage nach den Auswirkungen religiös-weltanschaulicher Bestände wie religiöser und politischer Semantik, von Riten und Symbolen stellt sich besonders nach dem 11. September 2001 (der freilich nicht Gegenstand der dokumentierten Tagung sein konnte). Ob ein zu entwickelnder einheitlicher Begriff „Zivilreligion“ über den Gedanken des „gesellschaftlichen Kitts“, des normativen Kerns der Bürgergesellschaft hinausgehend, als wissenschaftlicher Begriff sinnvoll und religionspolitisch brauchbar sein kann, erscheint nach distanzierter Betrachtung trotz etlicher aufschlussreicher Beiträge fraglich.

Ein Teil der Beiträge versteht „Zivilreligion“ – ein aus der amerikanischen Kultur aus dem Jahr 1967 stammender und von dem Erfinder dieses theoretischen Konstrukts, Robert N. Bellah, zugunsten von „public philosophy“ wieder aufgegebenen Begriff – als dezidiert religiöse, aber außerkirchliche Minimalüberzeugung, deren Hinterfragung Politik und Gesellschaft nicht zulassen. Andere verstehen „Zivilreligion“ weiter bzw. anders und sehen die säkulareren, in den Grundrechten und der Menschenwürde verkörperten Ideen als Ausdruck von Zivilreligion.

Zur ersten Gruppe gehört der politische Philosoph Hermann Lübbe, für den Zivilreligion nach wie vor ein (klarer) Sammelbegriff für Phänomene außerkirchlicher religiöser Kultur als Teil der öffentlichen politischen Präsenz (Symbole, Gebete usw.) ist. Seine aufrechterhaltene These, auch das GG enthalte dezidiert religiöse Elemente, die auch bekennende Atheisten hinnehmen müssten, hält aber einer genaueren verfassungsrechtlichen Prüfung nicht stand.

Unabhängig von der Frage eines engen oder weiten Begriffsverständnisses geht es um Tabuisierung der zivilreligiösen Ideen. Erfreulich konkret und eingehend informiert der Jurist Michael Heinig über Zivilreligiöse Grundierungen europäischer Religionspolitik, freilich mit dem Ergebnis, das europä-

ische Recht achte religiöse, weltanschauliche und kulturelle Minderheiten, sei also pluralistisch und offen neutral und enthalte trotz mancher Versuche keine Transzendenzprämie. Zivilreligiöse Indienstnahme von Religionspolitik gefährde den Rechtsfrieden und die Integration, was auch die klare Position des GG sei.

Besonders wertvoll erscheint der Aufsatz von Alois Müller zur offenen Laizität, einschließlich der gesamten aktuellen Laizitätsdebatte in Frankreich mit historischen und aktuellen Details, die hierzulande nur wenig bekannt sind. Müller weist auf synkretistische religiöse und religionsähnliche politische Liturgien in Frankreich hin, wobei der Begriff Zivilreligion mehr zu den Menschenrechten tendiere.

Die Vielzahl der Autoren und ihrer speziellen Interessen lassen eine konsequente Entwicklung in Richtung einer Theorie der Zivilreligion jedenfalls in diesem Band nicht zu. Vielmehr stehen unterschiedliche, ja gegensätzliche Auffassungen nebeneinander. Manche Aufsätze befassen sich mehr mit anderen Themen als mit speziell Zivilreligion, wie der genannte über Frankreich oder einer, der die Weltoffenheit der gemeinverträglichen Bahá'í-Religion darstellt. Auch geht es etwa um die Forschungsgeschichte zu „Zivilreligion“, um Bürgergesellschaft und um politische Kultur.

Der Sammelband bereichert durch eine Fülle an Gesichtspunkten und Themen und erschließt Literatur. Andererseits sind manche Beiträge infolge allzu hoher Abstraktion kaum lesbar, ein Zusammenhang mit der Zivilreligionsdebatte z.T. nur schwer herstellbar. Das mag auch Burkhard Reichert, Leiter des Kirchenreferats beim SPD-Bundesvorstand, empfunden haben, der aus seinem Unbehagen über den Begriff „Zivilreligion“ keinen Hehl macht und zur Religionspolitik schlicht auf das GG Bezug nimmt. Soweit ein verbindlicher Konsens gemeint sein sollte, solle man das Gemeinte konkret benennen.

Dem schließt sich der Rezensent an: es bleibt unklar, ob „Zivilreligion“ eine echte, aber gewissermaßen verdünnte Staatsreligion darstellt – als solche wäre sie unzulässig – oder ob nur eine Beschreibung gesellschaftlicher und politischer Tatsachen gemeint ist; unklar auch, ob es vielleicht „nur“ um nichtreligiöse, aber rechtsverbindliche Grundprinzipien eines pluralistischen Staats mit echter religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung geht (klein-

ster gemeinsamer Nenner eines pluralistischen Staats) oder gar darüber hinaus um gesellschaftliche Tatbestände wie bestimmte Geschichtsinterpretationen (z.B. Holocaust) oder Aspekte der Medienkultur. Auf einen Begriff, über dessen Inhalte nach Jahrzehnten keine auch nur ungefähre Einigkeit besteht (gesellschaftliche, rechtspolitische oder staatlich-rechtliche Bedeutung, religiöse oder säkulare Inhalte), sollte man vielleicht verzichten.

Als allgemeiner Diskusstopos, mit dem bestimmte Assoziationen verbunden werden, mag „Zivilreligion“ einen Zweck erfüllen. Den ähnlich unbestimmten, aber der Sache nach verwandten und ebenfalls stark diskutierten Begriff „Kommunitarismus“ hat der Rezensent übrigens in dem Band nicht gefunden. Verfassungsjuristen, die sich auch viel mit Integrationsfragen beschäftigen, verwenden den Begriff „Zivilreligion“ übrigens nicht; sie sprechen von Grundwerten oder von Grundkonsens. – Trotz aller Einwände: ein insgesamt interessantes Buch, dessen Lektüre lohnt.

Gerhard Czermak

Panorama der neuen Religiosität

Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Hg. Reinhard Hempelmann u.a. i.A. der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Berlin. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001, 672 S., ISBN 3-579-02320-9, 24.95 €

Wörtlich übersetzt bedeutet ein „Panorama“ eine „Allschau“ der neuen Religiosität. Sich „alles“ auf diesem Markt anzuschauen, das schafft selbst dieses fast 700 Seiten umfassende Handbuch nicht. Allerdings wird ein breiter, gut komponierter Rundblick auf das weite Spektrum von Religionen und ihren Randbereiche geboten. Ein Blick also auf den Prozess religiöser Pluralisierung in der modernen Gesellschaft. Das Buch befasst sich mit Beispielen „sakraler Säkularität“ wie Jugendweihen und religiösen Themen in Werbung, Kino, Kunst; weltanschaulichen Strömungen wie Anthroposophie und Theosophie;

säkular-religiösen Mischformen, die im Umfeld der Gebrauchsesoterik und der Psychoszene vorkommen; Strömungen östlicher Spiritualität im Westen; biblizistisch und pfingstlerisch ausgerichteten christlichen Bewegungen und den klassischen Sekten des Christentums, wie den Zeugen Jehovas und den Mormonen.

Bei der Lektüre stellt sich die Frage, ab wann und wie Religiosität eine „neue“ wird. Denn unter diesem Label werden hier einerseits sich wirklich fast täglich verändernde und neue Gruppierungen und der „Therapieformen“ schaffende Psychomarkt vorgestellt, andererseits aber doch schon recht betagte Religionsgemeinschaften aus den vorletzten Jahrhunderten unter dem Titel „neu“ geführt. Ein für die Autoren wesentliches – allerdings in der Kirchengeschichte nicht ganz neues – Kriterium dafür, „neu“ zu sein, ist eine Form von Protest gegen das „Alte“, eben „eine explizite oder implizite Abwehr und Kritik gegenüber institutionalisierten und etablierten religiösen Traditionen“. Ohne katholischer als der Papst sein zu wollen, gar die EKD auch als eine Spielform neuer Religiosität zu interpretieren, könnten böse Zungen hier allerdings die Glöckchen ökumenischer Pfründesicherung klingeln hören.

Angesichts der bereits existierenden Flut von Veröffentlichungen zu den einzelnen Phänomenen neuer Religiosität, ist es Anliegen des Handbuches, die unterschiedlichen Themenbereiche im Zusammenhang darzustellen und sich auf Wesentliches zu beschränken. Wahrnehmung der aktuellen Phänomene und Beschreibung möglicher Konflikte will das Autorenteam Vorrang geben vor der Klärung der jeweiligen Entstehungsgeschichte.

In die einzelnen Kapitel werden aussagekräftige Zitate eingeflochten, die wesentliche Kernaussagen der gerade besprochenen Gruppierung darstellen. Ferner ermöglichen weiterführende Literaturverzeichnisse, wichtige Internetseiten und umfangreiche Anmerkungen am Ende eines jeden Kapitels eine vertiefende Übersicht einerseits hinsichtlich der Selbstdarstellung der aufgeführten Organisationen, andererseits einer kritischen Außenperspektive.

Insofern sind die jeweiligen Kapitel auch als erste Information bei Fragen zu speziellen Phänomenen oder einzelnen Gruppen durchaus hilfreich. Auf einen lexikalischen Anspruch wird zwar bewusst verzichtet, letztlich gebietet allerdings die aufgeführte Vielzahl von Themen eine knappe zusam-

menfassende Darstellung, die inhaltlich allerdings selten verkürzt.

Die Betrachtung der einzelnen Phänomene geschieht vorrangig durch eine theologische Sicht, wobei religionssoziologische und religionspsychologische Fragestellungen durchaus angesprochen werden. Wer die Gelassenheit hat, manchmal auch längere Passagen mit theologisch tiefsinnigen Spitzfindigkeiten zu überlesen – wie z.B.: „Religiosität gehört zur Natur des Menschen. Religion gibt es konkret nur in den Religionen.“ – der findet hier ein hervorragendes Überblickswerk zum Thema, das nicht nur durch seinen einmalig günstigen Preis besticht.

Ulrich Tümsmeyer

Ritualtheorie, Initiationsriten und empirische Jugendweiheforschung

Beiträge für eine Tagung der Europäischen Jugendbildungs- und Jugendbegegnungsstätte Weimar. Hg. von Stephan Eschler u. Hartmut M. Giese. Stuttgart: Lucius & Lucius 2002, 192 S., ISBN3-8282-0211-X, 28,- €

Es handelt sich hier um den Tagungsband einer Konferenz („... Da schaltest du auf Durchzug ...“ – Zur Funktion und Nachhaltigkeit von aktuellen Übergangsriten oder: Jugendweihe, -feier, Konfirmation, Firmung und Alternativen am Runden Tisch) vom Mai 2001, die gar nicht stattfand. Um so erfreulicher ist die Tatsache, dass einige der vorgesehenen Beiträge ergänzt durch weitere gedruckt vorliegen. Allerdings wird deutlich, dass einigen von ihnen (besonders dem von Jürgen Raithel über Mutproben Jugendlicher; auch teilweise dem von Wilma Kauke-Keçeci über Jugendweihe als Ritualtext) die Reflexion des mündlichen Diskurses mit denen fehlt, die Jugendweihen und Jugendfeiern tatsächlich anbieten; anderen hätte eine kritische Reflexion des Ritualbegriffs gut getan (Charmaine Liebertz: Jugendliche brauchen Rituale). Es steht zu vermuten, dass die Anbieter sich einer Debatte entzogen, bei der sie bei einigen kirchlich zu verortenden Refe-

raten lediglich als Zuhörer vorgesehen waren. So sollten Oberkirchenrat Schwerin und Domkapitular Hauke je ein Referat halten.

Dafür findet sich nun im Sammelband ein Text von Maria-Theresia Münch vom Institut für Christliche Sozialwissenschaften. Diese Autorin untersucht die Jugendweihe als Erziehungsinstanz in der DDR geradezu textexegesisch und kommt unfreiwillig zu geradewegs satirischen Aussagen wie die, dass „die ‚Kollektivierung‘ eindimensional angelegt“ gewesen sei (S.131). Und dies wusste wirklich noch niemand: „Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Jugendweihe als ein Instrument politisch-ideologischer Erziehung in der DDR angesehen werden muss.“ (S.132)

Die Anbieter werden (durchaus sachlich) bei Inga Pinhard vorgestellt (Funktion und Bedeutung der Jugendweihe/ JugendFEIER). Ihnen werden von der Autorin einige (erziehungswissenschaftlich motivierte) Vorhaltungen und Vorschläge gemacht. Aber zu einem Diskurs darüber an einem abschließenden Runden Tisch mit den zwei Hauptanbietern ist es nicht mehr gekommen. Das ist auch ein Mangel des Buches. Man hätte den Humanistischen Verband und die (heute so sich nennende) Jugendweihe Deutschland zu schriftlichen theoretischen Positionierungen bewegen sollen, besonders da sie als Studienobjekte fungieren.

Dieser Umgang mit den Anbietern widerspricht bisherigen Tagungen zum Thema Jugendweihe, bei denen ebenfalls Hartmut M. Griesse (Universität Hannover), Erziehungswissenschaftler und inzwischen Mentor der Jugendweiheforschung, stets auf „Gleichbehandlung“ bedacht war (vgl. humanismus aktuell H. 7; Alexander Bolz, Christina Fischer, Hartmut M. Griesse [Hg]: Jugendweißen in Deutschland 1998; Hartmut M. Griesse [Hg]: Übergangsrituale im Jugendalter 2000).

Zum konzeptionellen Herangehen von Griesse (und Ulrike Brunotte) hat der Rezensent in seinem Beitrag Humanismus und Rituale in dieser Ausgabe von humanismus aktuell Grundsätzliches gesagt: Für Griesse ist Jugend generell „ein extrem verlängerter Initiationsritus“. Brunotte stellt fest, dass sich „Initiativsuggestionen auf den gesamten Bereich unserer Erlebnis- und Ereigniskultur ausgedehnt und sich weitgehend aus der Sphäre der Arbeit und der Politik gelöst“ haben. Jugendweihe wie Konfirmation stehen – wahrscheinlich stimmen die Beob-

achtungen von Griesse und Brunotte – vor existentiellen Herausforderungen und haben sich neu zu definieren.

Dabei sollten sie gründlich den Artikel von Uwe Sander lesen, der Jugend als einen langen Marsch ins Erwachsenenalter und eine „Enritualisierung des Jugendalters“ beschreibt: „Weder die sozialen Gruppen, in die Jugendliche eingebunden sind, noch die Funktionsbereiche der Gesellschaft beachten heute noch ernsthaft die klassischen Übergangsrituale.“ (S.55) Damit gehe die Ritualisierung eines „Lebensstilmusters Jugendlichkeit“ einher, die Pflege des „Habitus Jugendlichkeit“. Dies führe zur „Durchsetzung von Jugendlichkeit als universale und normative Sozialkulturvorgabe“ (S.49) in allen modernen Gesellschaften. Wenn aber Jugendlichkeit ein allgemeiner Wert ist (auch bei Senioren) ist es zweifellos fraglich, ob dieses Allgemeine einer speziellen „Weihe“ bedarf.

Ganz anders die Analyse von Albrecht Döhnert (vgl. die Rezension seines Buches über die Jugendweihe in humanismus aktuell H. 8). Sein Beitrag heißt bezeichnenderweise Sehnsucht nach Ritualen. Diese wird Jugendlichen unterstellt und – selbstverständlich für einen Theologen – die Perspektive eher in der Konfirmation als in der Jugendweihe gesehen. Anbieter von Jugendweißen würden das Bedürfnis „nach einem strukturierten Ritual ... letztlich ohne tragfähiges Konzept“ (S.88) befriedigen, denn eine moderne Feier, wie sie der Rezensent (in humanismus aktuell H. 7) vorstelle, stilisiere die Beliebigkeit zur gewollten und ... angemessenen Struktur“ (S.86). Ob aber die Konfirmation, die „noch zu stark von theologischen Kategorien wie Bekenntnis, Taufferinnerung oder Abendmahlszulassung dominiert“ sei (S.87), bei einer Lockerung ihrer Struktur, dann mehr als auch „nur“ eine Jugendfeier ist, bleibt unerörtert.

Horst Groschopp

**Konrad Riegenmann:
Kruzifix und Holocaust**

Über die erfolgreichste Gewaltdarstellung der Weltgeschichte. Berlin: Espresso Verl. 2002, 445 S., ISBN 3-88520-805-9, 19.90 €

Funktionieren Menschen über wahrgenommene Bilder? Marketingstrategen in der Werbebranche führen tagtäglich vor, dass diese Frage eigentlich längst beantwortet ist, zumindest dann, wenn man sich hauptsächlich an dem orientiert, was hinten rauskommt. Offensichtlich kann man Menschen jeden Mist verkaufen, wenn die dazu nötigen Bilder in der richtigen Weise vermittelt werden und auch alle äußeren Umstände stimmen. So angedacht, ist Konrad Riegenmanns Buch sehr zeitgemäß, denn seine Fragestellung bezieht sich auf die Wirksamkeit eines Mega-Bildes.

Der Autor möchte die Wirkung des Bildes „Kruzifix“ und eine dahinter liegende, bisher kaum in dieser Weise wahrgenommene black box durchleuchten. Er formuliert dazu einige Thesen, von denen drei besonders hervorstechen:

a) Die „bildliche und verbale Darstellung des leidenden und am Kreuz zu Tode gefolterten Jesus ist ... die primäre, bestimmende und wesentliche Ursache des Antijudaismus.“ (S.10)

b) Der „rassistische Antisemitismus ist eine ... Säkularisierung des religiösen Antijudaismus auf der emotionalen Grundlage des letzteren.“ (S.11)

c) „In vielen christlich erzogenen Kindern verband sich die Struktur der christlichen Familienmythe (Gottvater – Sohn – Mutter) mit dem von ihnen als beängstigend erlebten Verhältnis zu Vater und Mutter, so dass eine religiöse Aufladung unterdrückter Hassgefühle stattfinden konnte.“ (S.12) – Unter Familienmythe ist der unter Röm 5,12 und 1 Tim 2,14 geschilderte Sachverhalt zu verstehen, dass sich das Kind (Jesus) opfern muss, weil die Frau (Eva) dem großen Herrn (Gottvater) nicht gehorcht hatte und deshalb den Mann (Adam) ins Elend riss. (vgl. S.410)

Sein Hauptaugenmerk richtet Riegenmann auf das Kruzifix, das er als „antisemitisches Symbol – nein: Fanal“ (S.403) deutet. Unter dieser Voraussetzung werden die LeserInnen kreuz und quer mitgenommen in die Welt des antisemitischen religiösen Brauchtums. Dieses merkwürdige Biotop war im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aus der Abgrenzung des jungen Christentums vom Judentum ent-

standen und mündete schließlich im 20. Jahrhundert in den Massenmord.

Riegenmanns roter Faden ist dabei die Psychologie der Täter, die aus humanem Mitleid ihren ganzen Hass auf die vom Neuen Testament immer wieder benannten vermeintlichen Mörder des behaupteten Gottessohnes gerichtet hätten. Sie panzerten sich „mit reinem Gewissen“ als Rächer einer guten Sache und fühlten sich bis hin nach Auschwitz und auch später noch völlig im Recht. Riegenmann führt diese inhumane Selbstsicherheit auf eine tief reichende kindliche Prägung zurück, deren Kern die „multimediale Sicherung“ der christlichen Religion sei: „Messopfer, Kommunion und Schriftlesungen während der täglichen Gottesdienste, Volksgesänge und Choräle, Bildersequenzen in und außerhalb der Kirchen – nimmt man den Weihrauch noch hinzu, dann spricht die kirchliche Liturgie alle fünf Sinne an.“ (S.309f)

Vieles von dem, was Riegenmann da – man meint fast: sich selbst schützend – nicht in eigenen Worten ausformuliert, sondern von anderen Autoren als Zitat übernimmt, wird von ihm originell kombiniert und präsentiert. An manchen Stellen entsteht so der Eindruck, als sei dies alles von ihm soeben erst überwunden worden. Sei's drum. Jedenfalls steht man als hartgesottener Humanist wieder einmal fassungslos vor den vielen in historischen Längsschnitten akribisch zusammengetragenen Details der antisemitischen Praxis und muss zugestehen, dass unsere freigeistige Empathie kaum ausreicht, den dabei besonders hervorgehobenen vielfältigen Fetischismus um das christliche Kreuz wirklich zu verstehen.

Doch die vielen, von anderen Autoren oft recht großzügig übersprungenen Einzelheiten in der Genese des christlichen Antijudaismus und ihr frappierendes Passen ins Raster des nazistischen Antisemitismus sind wie Mosaiksteine, die ins Bild sich fügen. Insofern findet sich 158 Jahre nach der Feststellung von Karl Marx, dass die Kritik der Religion im wesentlichen beendet sei, weil wir inzwischen wüssten, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, tatsächlich ein weiterer Autor, dem es gelingt, einen neuen Weg in die Psychologie des religiösen Denkens und Handelns zu eröffnen, um sie überwinden zu können. – Riegenmann reiht sich insofern als bislang letzter ein in die Traditionslinie der schreibenden Ideologizertrümmerer, wie

sie im Jahr 179 bei Celsus begann, und ohne die das Neue im offenbar weiterhin unvollendeten Projekt Moderne nicht möglich wäre.

Riggenmanns betont psychologische Herangehensweise lässt gelegentlich gesellschaftliche Aspekte undeutlich werden. Symptomatisch dafür ist sein Umgang mit dem Begriff der Säkularisierung. Er war insbesondere von dem evangelischen Theologen Friedrich Gogarten (1887-1967) mit Bezug auf Hegels aufsteigenden Weltgeist dahingehend bestimmt worden, dass erst ein dem Christentum inhärenter Säkularisierungsdrang das Heilsgeschehen vollende. Theologen dieser Richtung sahen im Nationalsozialismus ihre Hoffnungen bestätigt. 1933 feierte Gogarten in seinem Buch *Wider die Ächtung der Autorität die „deutsche Stunde der Kirche“*: „Der neue Staat wagt es wieder, das Richtschwert zu tragen. Er hat die schauerliche Verantwortungslosigkeit der Parlamente zerschlagen.“

Auch Riggenmann begreift den Nationalsozialismus als säkularisierten religiösen Antisemitismus (vgl. S.287ff). Symbolisch erscheint das Hakenkreuz als säkularisierte Variante des christlichen Kreuzes (S.338 und S.374). Damit übernimmt Riggenmann de facto (wenngleich vermutlich unbewusst) die alte geisteswissenschaftliche, sehr deutsche, auf Hegel, Troeltsch und Gogarten zurückgehende Säkularisierungstheorie.

Aus freidenkerisch-humanistischer Sicht aber ist Säkularisierung etwas anderes, nämlich der oftmals verschlungene Wege gehende, aber immer wieder durchbrechende schrittweise Emanzipationsprozess von religiösen Weltdeutungssystemen überhaupt. Er wird sowohl von Individuen als auch von Gesellschaften vollzogen. Säkularisierung in der Geschichte ist insofern die Geschäftsgrundlage für freies Denken. Psychologie alleine genügt nicht, um derartige Zusammenhänge erschöpfend zu durchleuchten.

Der bayerische Hauptschullehrer Konrad Riggenmann ist inzwischen zu einiger Berühmtheit gelangt, weil er es nach zermürbendem sechsjährigem Prozess schaffte, das Schulkreuz in seinen Unterrichtsräumen entfernen zu lassen, so wie das eigentlich bereits 1995 vom Bundesverfassungsgericht für alle bayerischen Klassenzimmer entschieden worden war. Aufgewachsen ist er im tiefreligiösen Milieu des schwäbischen Bayern. Bis heute lebt er hier, von Schülern und Eltern geachtet. Dies, obwohl sein

Heimatort Pfaffenhofen a.d. Roth wegen einer Marienerscheinung 1946 heute zum vielbesuchten Wallfahrtsort fundamentalistischer Katholiken geworden ist.

Das alles prägt – und wahrscheinlich konnte dieses Buch nur in einer solchen Umgebung entstehen. Denn dass ausgerechnet hier, wo sich moderne Welt und religiöser Atavismus besonders schroff begegnen, Widerstand erwuchs, ist ja an sich bereits ein schöner Beleg für das Wirken säkularisierender Vernunft. Man wünscht Riggenmanns Buch insbesondere viele (noch) katholische LeserInnen, die sich in manchen ihrer Zweifel in seinen Überlegungen finden werden. Der Wert des Buches liegt darin, dass es tiefschürfende Menschen, die sich gerade aus der Religion freischwimmen, an der richtigen Stelle abholt.

Wolfgang Proske

Andreas Crystall:

Gustav Frenssen

Sein Weg vom Kulturprotestantismus zum Nationalsozialismus. Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 2002, 519 S., ISBN 3-579-02609-7, 69 € (Religiöse Kulturen der Moderne, hg. von Fr. W. Graf u. G. Hübinger, 10)

„Es ist dem Zufall der Geschichte zu verdanken, dass dieses Buch geschrieben wurde. Denn hätte sein Verfasser nicht ausgerechnet in Sichtweite des Geburtshauses von Gustav Frenssen selbst das Licht der Welt erblickt ...“ – mit diesen pathetischen Worten, die das Buch, eine Werkbiographie, zu einem wichtigen Geschichtsereignis hochstilisieren sollen, lässt der evangelische Theologe Andreas Crystall seine (Kieler) evangelisch-theologische Dissertation über den Autor des auch in freigeistigen Kreisen einst viel gelesenen Buches *Der Glaube der Nordmark* (1936) beginnen.

Die Erwartung ist damit sehr hochgesteckt. Der Untertitel suggeriert die Kontinuität vom Kulturprotestantismus zum Nationalsozialismus, wird aber durch das Possessivpronomen als ein individueller

Weg relativiert. Die Bemerkung des Schriftstellers Arno Schmidt aus dem Jahr 1963 aufgreifend, Frenssen sei ein „unerledigter Fall“ des Nachkriegsdeutschlands, womit er die Erinnerung an ihn und die Auseinandersetzung mit ihm anmahnte, breitet Crystall Frenssens Leben über fast 500 Seiten aus.

Frenssen war, wie Crystall in Erinnerung ruft, ein Erfolgsautor des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts, weit mehr gelesen als Thomas Mann. Zudem wurde er 1912 als Kandidat für den Literatur-Nobelpreis gehandelt. Nach 1945 ist er wegen seiner Parteinahme für den Nationalsozialismus aus der Öffentlichkeit verschwunden, war nur noch in kleinen Kreisen der deutsch- wie freigläubigen Bewegung bekannt.

Die übliche kultur- und literaturwissenschaftliche Zuordnung Frenssens zur Heimatkunstabewegung und völkischen Bewegung kritisiert Crystall mit dem Verweis auf Frenssens positive Würdigung der Sozialdemokratie in der Weimarer Republik. Außerdem stehe Frenssen der national-sozialen Vereinigung Friedrich Naumanns sowie der liberaltheologischen Zeitschrift *Christliche Welt* nahe und damit auch der Demokratie der Weimarer Republik.

Wohl mehr unfreiwillig korrigiert Crystall dann selbst seine Kritik, wenn er Frenssen politisch zwischen DDP und DNVP verortet. Die DNVP gehörte aber – wie bekanntlich auch die NSDAP – zur völkischen Bewegung, also zur antidemokratischen Bewegung gegen die Errungenschaften von 1789. Wenn Crystall, Frenssens positive Würdigung der Sozialdemokratie als Annäherung an die Demokratie interpretiert, verkennt er die ideologische Funktion dieses Ideologems. Der Sozialismus wird nämlich als ein Zeichen und Wunder der Zeit bzw. Gottes verstanden, das das deutsche Volk wachrütteln sollte.

Es ist die Interpretation der Kulturprotestanten seit ihren Anfängen, deren Ziel war, wie Crystall auch erwähnt, das der Kirche entfremdete Volk von der Arbeiterbewegung, die antireligiös oder zumindest areligiös verstanden wurde, zum Christentum zurückzuholen. Hier kreuzt sich Religion mit Politik. Crystall kontextualisiert das nicht. So fehlt der Hinweis auf die These von der „Vollendung der Reformation“, wie sie etwa Arthur Dinter vertreten hat, es fehlt der Hinweis auf ganz ähnliche Vorstellungen bei Jakob Wilhelm Hauer, Rudolf Otto, Hermann Mandel u.a.

Dieses Schlagwort war Programm und beinhaltete die Weiterführung, d.h. man wollte eine Stufe im religiösen Prozess weitergehen, in dem die Kirchlichkeit überwunden werden sollte. Und an nichts Anderem bastelte Frenssen auch, wie Crystall in aller Ausführlichkeit vorführt. Eine Verbindung zwischen Frenssen und Hauer samt seiner Deutschen Glaubensbewegung stellt Crystall erst für die NS-Zeit her, wo er Briefkontakte und eine Zusammenarbeit erwähnt. Gemäß traditioneller kirchenhistorischer Interpretation sieht Crystall die Deutsche Glaubensbewegung als eine nationalsozialistische Organisation. Nun ist er bemüht, zwischen Frenssen und der Glaubensbewegung Differenzen festzustellen. Dabei geht aus Crystalls Darstellung deutlich hervor, dass Frenssen und Hauer nur Varianten desselben Phänomens, nämlich der völkischen Ideologie sind.

Die Stärke der Dissertation liegt in der Darstellung Frenssens als Theologen und Dorfpfarrer. Bislang hatten Kirchenhistoriker und Theologen mit ganz wenigen Ausnahmen aus neuester Zeit nichts zur Person und seinem Werk beigetragen – insofern ist Frenssen vor allem für die Theologie ein „unerledigter Fall“. Crystall zeichnet Frenssen als einen mittelmäßigen Dorfpfarrer, der schon immer Probleme mit dem Biblizismus hatte und dann um so begieriger die liberale Zeitschrift *Die christliche Welt* mit ihren sozialkritischen Themen aufgriff.

Der Pfarrer Frenssen wurde zum Literaten, der die zeitgenössische Sozialkritik an den großstädtischen Verhältnissen auf die Ebene des Dorfes transponierte, wobei ihm weiterhin Religion als Vehikel diene: zunächst für die liberale christliche Theologie und dann für die völkische Bewegung. Frenssens Erfolg beruhte vor allem auf seinen Dorfgeschichten, die eine neue homiletische Gattung, eben die „Dorfpredigt“ begründete (Homiletik = die Lehre von Predigtgestaltung; d.Red.). Crystall hebt hervor, dass Frenssen der erste gewesen sei, der die „Germanisierung des Christentums“ propagiert habe – noch vor Arthur Bonus!

Trotz vieler Korrekturbemühungen lässt sich das Werk als eine Explikation dieses Ideologems lesen. Crystalls Differenzierungen stellen lediglich Feindifferenzierungen dar. Nicht gerade überzeugend ist Crystalls Versuch, Frenssens Rolle innerhalb des Nationalsozialismus als Verirrung und Verblendung darzustellen, ihn gar als Opfer der NS-Zensur zu

präsentieren (wofür er tatsächlich auch Stellen vorlegt, aus denen hervorgeht, dass er anders formuliert hatte als er dann drucken ließ). Aufschlussreich sind die Hinweise auf christliche bzw. biblische Vorlagen der Romanhelden (im Fall von Der Pastor von Poggsee auf Hiob) und Themen. Frenssens Werk erweist sich so als eine Umformulierung von christlicher Theologie und Frömmigkeit in eine neue Sprache. Indem Themen des Alten Testaments transformiert, gewissermaßen „germanisiert“ werden, kommt man zwangsläufig in den antisemitischen Diskurs.

Dieser Transformationsprozess ließe sich offensichtlich an Frenssen aufzeigen und damit dessen Antisemitismus aus schon in sehr früher Zeit aufdecken. Doch statt dessen attestiert Crystall Frenssen erst sehr spät einen Antisemitismus, den er mit vermeintlicher Mißgunst durch Juden in Verbindung bringt, ihn also biographisch erklärt. Crystall vertieft das nicht weiter. Thematisch böte sich hier das antisemitische Stereotyp „Der Jud' ist selber schuld am Antisemitismus“ an.

Obwohl sich Crystall entsprechend der Erfordernis der political correctness von Nationalsozialismus und Rassismus distanziert und Kritik diesbezüglich an Frenssens (Spät-)Werk vornimmt, durchzieht das Buch eine heimliche Liebe zu Frenssens Heimatverbundenheit und -liebe. Der Subtext offenbart so dem Leser eine nicht eingestandene Affinität zu Frenssens Werk.

So überrascht schließlich auch nicht – und im Nachhinein auch nicht der Einleitungssatz der Dissertation –, dass Crystall sein Buch über den „Heimattheologen“ Gustav Frenssen mit zwei Zitaten enden lässt, die als Hommage an Frenssen gelesen werden können. Das eine Zitat stammt von Frenssen: „Ich bin fast krankhaft an der heimatlichen Landschaft gefesselt.“ Das andere von Martin Luther: „Wo dein Herz ist, da ist dein Gott.“ In dieser Kombination der Zitate ist das eigentliche Thema, die christliche „Heimattheologie“, tatsächlich ein unerledigter Fall.

Ulrich Nanko

Darwin & Co.

Eine Geschichte der Biologie in Portraits. Hg. von Ilse Jahn und Michael Schmidt. München: Verlag C. H. Beck 2001, 2 Bände, 552 u. 574 S., Band I: ISBN 3-406-44638-8; Band II: ISBN 3-406-44639-6; beide Bände ISBN 3-406-44642-6, pro Band 34.90 €, zus. 59.90 €

Mit keiner anderen Wissenschaft verbinden sich gegenwärtig so viele Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen wie mit der Biologie. Vor rund 150 Jahren emanzipierte sie sich mit ihrer Darwinschen Revolution von ihren Bezugnahmen auf die biblischen Mythen von Schöpfung und Sintflut. Der Mensch erschien in ihrer Sicht nicht mehr als die Krone der Schöpfung, sondern als aus der Organismenevolution hervorgegangener Stammverwandter der großen Menschenaffen, der nach heutigem Wissen 95 Prozent seines Erbgutes mit dem Schimpansen teilt. Die Biologie wurde materialistisch (wenn auch keineswegs alle Biologen).

Außerwissenschaftliche Kreise haben sich damit immer noch nicht abgefunden. Seither gewann die Biologie Einsichten in die Strukturen und Prozesse des Lebenden, die sie wie zuvor schon Physik und Chemie zu praktischer Wirksamkeit als Quelle von Innovationen in Industrie, Landwirtschaft und Medizin führte. Ob es nun z.B. um das Humangenom, die Stammzellforschung, Aids, Alzheimer, Krebs, Klon-schaf „Dolly“, Gentechnik, Biotechnologie, Agrar-wende oder den Schutz von Natur und Umwelt geht – immer ist es zumindest in großen Anteilen Biologie.

In Bioethik und Biopolitik geht es darum, was getan oder nicht getan werden soll. Wovon mancher erst durch spektakuläre Mitteilungen in den Medien überrascht wurde, ist das Ergebnis einer Jahrhunderte währenden Entwicklung. Protagonisten dieser Entwicklung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert werden in den beiden Bänden Darwin & Co. in 52 Beiträgen kompetenter Autoren vorgestellt.

Der erste Band führt vom schwedischen Naturforscher Carl von Linné (1707-1778) bis zum deutschen Entwicklungsphysiologen Hans Spemann (1869-1941), der zweite vom niederländischen Botaniker Hugo de Vries (1848-1935) bis zur US-amerikanischen Pflanzengenetikerin Barbara Mc-Clintock (1902-1992). Neben solchen weithin bekannten Persönlichkeiten wie Alexander von Humboldt, Johann Gregor Mendel, Charles Darwin, Ernst Haeckel oder

Konrad Lorenz sind viele bedeutende, aber nur Spezialisten bekannte Forscherinnen und Forscher berücksichtigt worden. Und bei manchem, der nicht selten in der Literatur erwähnt wird, wie Jean Baptiste Lamarck oder Georges Cuvier, hat es bisher an einer modernen deutschsprachigen Biographie gemangelt. Leben und Werk der Dargestellten werden mit ihren Wirkungen bis zur Gegenwart verbunden.

Es handelt sich um eine Auswahl, die wie jede Auswahl auch Wünsche offen lässt, zumal sich leicht auch noch ein dritter Band hätte füllen lassen. Doch handelt es sich um eine von den Herausgebern unter vorgegebenen Rahmenbedingungen gelungene Auswahl. Möchte man doch keines der aufgenommenen Portraits missen. Und will man über die dargestellten Forscherinnen und Forscher noch mehr wissen, gibt die reichhaltige Bibliographie weiterführende Hinweise.

Wer sich für den biologischen Wissensstand früherer Zeiten mitsamt dem kulturellen und weltanschaulichen Kontext und für die historischen Wurzeln der modernen Biologie interessiert, sollte zu Darwin & Co. greifen. Das Werk ergänzt auch die von Ilse Jahn herausgegebene Geschichte der Biologie (zuletzt erschienen als Sonderausgabe im Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg u. Berlin 2000) vorzüglich und gehört wie dieses zu den Standardwerken der Wissenschafts- und Kulturgeschichte.

Rolf Löther

Ingrid Prote:

Für eine veränderte Grundschule

Identitätsförderung – soziales Lernen – politisches Lernen. Schwalbach/Ts: Wochenschau Verlag 2000, 180 S., ISBN 3-87920-479-9, 17,40 €

Genau wie Schule, nur ganz anders zu sein, dieser Anspruch beschäftigt die Didaktik der humanistischen Bildung. Um ihm gerecht zu werden, sollen im Lebenskundeunterricht die traditionellen Pfade der Lehrerunterweisung durch neue Formen der Unterrichtsorganisation abgelöst werden. Eigenaktivität,

Erfahrungsbezüge und Handlungsmöglichkeiten sollen gewährleisten, dass humanistische Bildung über die reine Wertevermittlung hinausgeht. Schließlich wird moralisches Wissen erst dadurch auch lebenspraktisch bedeutsam, dass es von Persönlichkeiten in sozialen Situationen umgesetzt wird. Um im humanistischen Unterricht auch die personalen und sozialen Kompetenzen von Schülerinnen und Schülern zu fördern, darf der Lernort keine „Paukschule“, sondern muss ein Erfahrungsraum sein.

Die institutionellen Rahmenbedingungen ermöglichen es der Humanistischen Lebenskunde, auch in traditionellen Schulen „Inseln“ eines anderen Lernens einzurichten. In dem Bemühen, die Formen des Lernens zu wandeln, steht der Lebenskundeunterricht aber nicht allein. Die reformpädagogischen Impulse der allgemeinen und Fachdidaktiken haben sich längst auch in der Schulwirklichkeit niedergeschlagen. Für die Entwicklung einer humanistischen Unterrichtskultur lohnt deshalb der Blick auf benachbarte Disziplinen.

In der Didaktik der politischen Bildung mehrten sich die Stimmen, die sich „für eine veränderte Grundschule“ einsetzen. Unter diesem Titel hat Ingrid Prote eine Studie veröffentlicht, in der sie traditionelle und reformpädagogische Schulen im Hinblick auf ihre Wirkungen für die Identitätsförderung sowie für das soziale und das politische Lernen vergleicht. Ihr Erkenntnisinteresse erschöpft sich jedoch nicht in den Ergebnissen eines Vergleichs. Vielmehr nutzt Prote die Erkenntnisse über das Lernen in alternativen Schulformen, um der veränderten Grundschule ein offenes Unterrichtskonzept mit den Schwerpunkten des selbstbestimmten Lernens, des sozialen Lernens und des demokratischen Lernens zu empfehlen.

Ingrid Prote entwickelt ihre Argumentation in drei Schritten. Zunächst erklärt Sie die Notwendigkeit, Schule zu verändern, aus dem Wandel kindlicher Sozialisationsbedingungen. Im ersten Kapitel wird der gesellschaftliche Wandlungsprozess von Familienstrukturen nachgezeichnet. Unter Heranziehung von empirischen Daten zu sozialen Entwicklungsmöglichkeiten von Kindern in der Familie werden die Auswirkungen auf die kindliche Sozial-

entwicklung diskutiert. Der Wandel der Erziehungsstile, der elterlichen Erwartungen, der Frauenrolle und die Vervielfältigung der sozialen Möglichkeit „Familie“ zu leben wird von Prote dargestellt und belegt die veränderte Sozialentwicklung von Kindern.

Aber nicht nur die Familie unterliegt dem sozialen Wandel. Im zweiten Kapitel zeigt Prote auf, dass Kinder in der Freizeit und Sozialwelt mit neuen Anforderungen konfrontiert werden, die ihre Sozialisation maßgeblich beeinflussen. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass unzureichende Wohnverhältnisse und Spielmöglichkeiten, aber auch familiäre Problemlagen sowie soziale Mangelserfahrungen wichtige Faktoren der kindlichen Lebenswelt darstellen. Erschwerend komme ein verstärkter Rückgriff auf Sekundärmedien hinzu, von dem sich Kinder Hinweise zur besseren Bewältigung ihrer veränderten Lebensbedingungen erhoffen, deren konsumistischen Verführungen sie aber nur allzu leicht erliegen.

Nachdem der Wandel der familialen und gesellschaftlichen Sozialisation nachgezeichnet ist, fragt Prote im dritten Kapitel nach den gegenwärtigen Wirkungen der staatlichen Sozialisationsinstanz Schule. Sie begreift die Grundschule nicht nur als Lernstätte, sondern zugleich als soziale Lebenswelt. Ihre zentrale These ist nun, dass die schulische Sozialisation „wesentlich davon abhängig [ist], ob Kinder Grundschulen besuchen, in denen herkömmliche institutionell-normative sowie organisatorische Rahmenbedingen oder alternativ bzw. reformpädagogisch orientierte Bedingungen vorherrschen“ (S.104).

Die Autorin unterstellt, dass Schülerinnen und Schüler der „Regelschule“ vornehmlich Machtlosigkeit, Fremdbestimmung und Konkurrenz erfahren. Dieser Umstand bedinge Schulangst und Lernverweigerung. Die organisatorisch veränderte Schule hingegen sei durch eine Atmosphäre gekennzeichnet, die soziales Lernen begünstige. Die „veränderte Schule“ sei durch demokratische Umgangsformen, durch eine freiheitliche Lernumgebung, durch Lernen in Freundschaftsbeziehungen und durch eine pädagogische Leistungsbeurteilung gekennzeichnet.

Prote kommt zu dem Ergebnis, dass die soziale Entwicklung von Schülerinnen und Schülern durch geöffnete Organisationsformen begünstigt werden kann. Dafür sollten Freiwilligkeit, Selbstbestimmung und Eigenverantwortlichkeit das Lernen in der veränderten Grundschule charakterisieren. In der Studie wird deutlich, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem Wandel familialer und lebensweltlicher Sozialisationsbedingungen von Kindern und der Notwendigkeit, die Grundschule zu verändern. Prote kommt zu dem Ergebnis, dass die Konzeption des geöffneten Unterrichts eine angemessene Antwort auf die Herausforderungen der veränderten Kindheit darstellt und individuelle Fördermöglichkeiten bietet.

Einen empirischen Beleg für diesen Zusammenhang bleibt Prote jedoch schuldig. Sie sieht die „Regelschule“ nur durch Negativelemente gekennzeichnet und ordnet der „Alternativschule“ ausschließlich positive Qualitäten zu. Diese Zuteilung wirkt oft schematisch und gewollt. Die Klarheit der Gegenüberstellung wird sich in der Unterrichtsrealität kaum bestätigen lassen. Es bleibt eine Aufgabe der didaktischen Unterrichtsforschung, den Zusammenhang zwischen der Öffnung der Unterrichtsformen und der Verbesserung der sozialen Lernchancen auch empirisch zu untersuchen. Die offenen Lernformen im humanistischen Lebenskundeunterricht wären hierfür sicher ein ergiebiges Untersuchungsfeld, von dessen Analyse auch Impulse für die allgemein-didaktische Debatte zu erwarten wären.

Dirk Lange

**Martin Ganguly:
Ganz normal anders –
lesbisch, schwul, bi**

Lebenskundesonderheft zur Integration gleichgeschlechtlicher Lebensweisen. Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands, Landesverband Berlin 2002, 64 S. (A4), keine ISBN, Schutzgebühr: 5 €

In der sexualwissenschaftlichen Forschung des späten 19. Jahrhunderts beginnt hinsichtlich der Homosexualität ein Deutungsschema, das an-nimmt, einer homosexuellen Objektwahl müsse so etwas wie eine homosexuelle Identität entsprechen, die man in einem „Coming out“ zu erwerben habe. Diese Konstruktion, die heute (noch?) als allgemeingültig verbreitet ist, hat ihre Stärken und Probleme. Zu den Stärken gehörte sicherlich, dass sie für Toleranz und Respekt gegenüber „den Homosexuellen“ wirbt; problematisch und kulturborniert wird sie bei Überlegungen, ob es sich z.B. bei der Institution der Knabenliebe im klassischen Griechenland oder beim Sexualverhalten des islamischen Mannes (für den nicht das Geschlecht des Sexualobjekts, sondern die aktive Rolle im Sexualkontakt vorrangig ist) um „wahres“ Schwulsein handele.

Vor etwa 15 Jahren gewann eine andere Betrachtungsweise an Gewicht; man focussiert hier stärker darauf, wie in unserer Kultur auf vielfältigen Wegen Individuen immer wieder aufgefordert sind, sich zur unterstellten Zweigeschlechtlichkeit (Bist du Mann oder Frau?) eindeutig zu verhalten; und die diskutiert, inwieweit die kulturell reproduzierte Zweigeschlechtlichkeit und die damit verbundene heterosexuelle Bezogenheit erzwungene Muster sind. Damit wurde auch die Konstruktion „homosexuelle Identität“ als Bezugsgröße für politische und pädagogische Bemühungen fraglich. An deren Stelle ist das Konzept einer „Lebensformenpolitik“ getreten, vielleicht auch einer „Lebensformenpädagogik“.

In den Kontext dieser neueren Diskussion lässt sich die Broschüre von Martin Ganguly stellen, die auf Basis seiner Dissertation entstanden ist. Ein Drittel des Hefts ist den Themen Homosexualität in Deutschland und anderen Ländern, Thesen zur Entstehung der Homosexualität und Homosexualität und Schule (incl. Lebenskundeunterricht) gewidmet; der andere Teil bietet Unterrichts Anregungen von der 1. bis zur 7. Klasse. Ziel ist: „Wie kann man Lehrende und Lernende für den Umgang mit gleich-

geschlechtlichen Lebensweisen sensibilisieren“ (S.5). Dabei sind „Lebensweisen“ im praktischen Teil weitgehend mit verschiedenen Varianten von Zweierbeziehungen identisch.

Dieser praktische Teil bietet eine Fülle von gut einsetzbaren Anregungen: Warum muss eine Prinzessin immer einen Prinzen finden, wenn sie doch lieber mit ihrer Zofe zusammenleben will? Wer wohnt alles im „Haus Bergstraße 33“ und ist nicht die Beschäftigung mit dem schwulen Paar im Rahmen binnendifferenzierter Angebote für Viertklässler besonders interessant? Müssen sich „Scheidungskinder“ nicht auch manchmal damit auseinandersetzen, dass ihr Vater nicht mit einer neuen Frau, sondern mit einem Mann eine Partnerschaft lebt? In diesem praktischen Teil der Broschüre wird gelesen, geschrieben, gemalt, geredet, gespielt – die Vielfalt ist beeindruckend.

Es ist zu hoffen, dass viele LebenskundelehrerInnen bei unterschiedlichsten thematischen Zusammenhängen auf diese Bausteine zurückgreifen. Allerdings fällt auf, dass Berührungen, Zärtlichkeit, Körperwahrnehmung fast keine Rolle spielen, obwohl doch gerade sie im Alltag oft die entsprechenden Kommentare („schwule Sau“, „ihhh-lesbisch“) hervorrufen und in der Sexualpädagogik sehr wichtig genommen werden.

Im theoretischen Teil werden „für die LehrerInnen wichtige historische, psychologische und soziologische Hintergrundinformationen dargelegt“ (S.5). Dabei kann natürlich vieles nur kurz und knapp zusammengefasst werden. Aber es ist eine informative Übersicht über die oben genannten Bereiche entstanden. Besonders erfreulich ist dabei auch das Bemühen, über den (west)deutschen Tellerrand hinauszusehen.

Bei der Darstellung der Thesen zur Entstehung von Homosexualität bleibt die Position des Autors etwas verschwommen, was er als wissenschaftlich verbrämtes Vorurteil und was als tragfähige Theorie einschätzt. Etwas unklar bleibt auch, welchen Stellenwert er den referierten Thesen für die Unterrichtsvermittlung gibt; der entsprechende Abschnitt ist sehr knapp geraten.

Überhaupt hätte ich mir an manchen Stellen einen etwas deutlicheren Zusammenhang zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil gewünscht. Z.B. wird der im Unterrichtsbaustein „Ein Fasching nicht nur mit Cowboys und Prinzessinnen“

angeregte Geschlechterwechsel durch Verkleiden im theoretischen Teil nicht fundiert, wenn man von einem Satz über „effeminierte Männer“ absieht. Hier deutlicher zu werden in der Unterscheidung könnte zur Bearbeitung von Alltagstheorien über Homosexualität (schwul = feminin, lesbisch = männlich) sehr produktiv sein. Oder – als zweites Beispiel – wird die im theoretischen Teil betonte Notwendigkeit der Bearbeitung von Angst im praktischen Teil nicht deutlich.

Aber ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen ist Ganz normal anders eine anregende und alltagstaugliche Handreichung, die eine Lücke – nicht nur im Lebenskundeunterricht – schließen kann.

Peter Adloff

**Susanne Bächer:
Für Sterbliche**

Hinweise und Gedanken zum Tod. Stuttgart u. Leipzig: S. Hirzel Verlag 2002, 212 S., 15 Abb., ISBN 3-7776-1118-2, 19,80 €

„So hat also das schauderhafteste Übel, der Tod, für uns keine Bedeutung, da ja, solange wir leben, der Tod nicht anwesend ist, sobald aber der Tod eintritt, wir nicht mehr leben werden.“ So hat der griechische Philosoph Epikur bereits 300 Jahre v.u.Z. in einem Brief an Menoikeus Über das Glück seine Gedanken zum Thema Tod formuliert. Vielleicht sind wir heute Epikur wieder näher als die Menschen in den Jahrhunderten dazwischen, in denen religiöse Vorstellungen von Tod und Jenseits das Leben prägten und Epikurs Lehre unbekannt war bzw. seine Anhänger verfolgt wurden.

Viele sind Epikur allerdings näher, weil über Sterben, Tod und Trauer derzeit weder in den Familien noch in der Öffentlichkeit viel geredet wird. Gerade in einer Zeit, in der Jugendlichkeit und Vitalität gefragt sind, haben diese Themen wenig Platz und gar über das eigene Lebensende zu sprechen, scheint angesichts der Pflicht zum Optimismus geradezu obszön.

Susanne Bächler greift die Gedanken Epikurs auf, aber um ihnen zu widersprechen – aus sozialer Sicht. Denn es werde oft übersehen, dass wir dem Tod sehr wohl immer wieder lebendig begegnen ... bei anderen Menschen. Und was können wir da nicht alles an „Wortlosigkeit, Formlosigkeit und Hilflosigkeit“ (S.9) im Umgang mit Trauernden erleben, in Trauerfeiern, die nichts, aber auch gar nichts mit dem Verstorbenen zu tun haben oder – schlimmer noch – ganz im Gegensatz zu dessen Leben stehen. Dies und noch mehr nahm die Autorin zum Anlass, ein Buch zu schreiben. Ein Buch für Menschen, die bereit sind, über den Tod zu sprechen. Ein Buch für Lebende, die ihre Sterblichkeit annehmen.

Ausgehend von den publizierten Erfahrungen von Philip Roth, Isabel Allende und Simone de Beauvoir, die engste Angehörige beim Sterben begleitet und dies literarisch verarbeitet haben, schildert Susanne Bächer, was getan werden kann, wenn ein Mensch gestorben ist. Sie beschreibt dabei nicht nur die organisatorisch-technischen Abläufe, nennt die zu erledigenden Formalitäten, sondern weist sachlich aber einfühlsam auf Möglichkeiten hin, vieles in die eigene Hand zu nehmen – weil es helfen kann, wenn Betroffenheit, Schmerz und Trauer in eine letzte Handlung für den Verstorbenen fließen können.

Altern und pflegen, helfen und begleiten, gestorben und noch nicht begraben sein, bestatten und trauern – Susanne Bächer handelt ein breites Spektrum ab. Sie lässt auch nicht unerwähnt, dass der medizinische Fortschritt zwar ein längeres Leben ermöglicht, aber um den Preis einer ausgedehnten Greisenphase. Sie geht auf Pflegeversicherung, Sterbehilfe und -begleitung ein, wirft Fragen auf, die nie oder nur selten gestellt werden (z.B. Was passiert mit der Leiche, wenn sie vom Bestatter abgeholt wurde? Wem gehört sie?).

In Vorbereitung auf den eigenen Tod erwähnt die Autorin Patientenverfügung, Testament und Vermächtnis. Ihrer Aufforderung, „Planen Sie Ihre Beerdigung, bevor andere es falsch machen“ (S.36), können sich Humanisten anschließen, da ihre Abschiedsfeiern keinem religiösen und starren Ritus unterliegen, sondern individuell auf das Leben und die Persönlichkeit des Toten ausgerichtet sind. „Zurückholen können wir niemanden, aber wir können uns wenigstens in einer passenden Form verabschieden. Und

wer könnte die bestimmen, wenn nicht die Person, um die es geht.“ (S.37)

Susanne Bächers Buch ist nicht fachwissenschaftlich ausgerichtet. Es bietet sich vielmehr als Einstieg in dieses Thema an. In verständlicher Sprache geschrieben, sachlich und zugleich einfühlsam, gleitet der Ratgeber nie – wie heutzutage häufig – ins Esoterische ab. Übersichtlich gegliedert, mit Grafiken der Autorin illustriert, informiert er über Kosten von Bestattungen, Trauerreden und vieles andere und weist auf innovative Bestatter hin, wie Fritz Roth in Bergisch Gladbach, Claudia Marschner in Berlin oder Ajana Holz und Brigitte Schmöller, die in der Nähe von Aalen ihr Bestattungsunternehmen Die Barke betreiben und als fahrende Bestatterinnen an die Traditionen der Totenwäscherinnen anknüpfen wollen.

Als Ansprechpartner für nichtkirchliche Trauerfeiern wird der Deutsche Freidenkerverband genannt. Der Fachverband für weltliche Bestattungs- und Trauerkultur und der Humanistische Verband werden leider mit keinem Wort erwähnt. Das ist schade, bemühen doch gerade sie sich um neue Wege zu einer auf die Persönlichkeit des Verstorbenen abgestimmten Trauerkultur. Es bietet aber die Gelegenheit, ein solch anregendes Buch bei einer Neuauflage noch zu verbessern.

Regina Malskies

Philosophie in der DDR

Anfänge der DDR-Philosophie. Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern. Hg. von Volker Gerhardt u. Hans-Christoph Rauh. Berlin: Verlag Ch. Links 2001, 567 S., ISBN 3-86153-255-5, 25.50 € – Jürgen Teller: Hoffnung und Gefahr. Essays, Aufsätze, Briefe 1954-1999. Mit Beiträgen von Ernst Bloch, Volker Braun und Friedrich Dieckmann. Hg. von Hubert Witt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, 285 S., ISBN 3-518-41281-7, 19.80 €

Alle Philosophie und auch alle Reflektion auf die Philosophie ist politisch determiniert; dies liegt am Thema der Philosophie, der Frage nach dem Leben und Zusammenleben der Menschen. Die Frage nach der Philosophie in der DDR ist noch aus einem ande-

ren Grunde politisch determiniert, nämlich wegen der bei jeder Beschäftigung mit der DDR im Hintergrund stehenden Frage nach der Legitimität der sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Diese politische Überdetermination der Fragestellung schlägt sich schon im nur zum Teil zutreffenden Titel des Bandes von Gerhardt und Rauh nieder. Die Aufsätze behandeln nämlich nur zum einen die Anfänge der Philosophie in der DDR, zum anderen behandeln sie die Entwicklung der Philosophie im Nachkriegsdeutschland, aus dessen östlichem Teil dann, 1945 so noch nicht absehbar, die DDR erst wurde. Neben Überblicksdarstellungen – z.B. zur philosophischen Geschichte des Kommunismus, zur Hegeldiskussion, zur Naturphilosophie – und biographischen Skizzen – Hans-Joachim Lieber, Dieter Wittich – bilden Aufsätze zu einzelnen Philosophen einen Schwerpunkt des, aus den Beiträgen überwiegend ostdeutscher Philosophen zu einer Konferenz an der Berliner Humboldt Universität entstandenen, Sammelbandes.

Die behandelten Autoren lassen sich in drei Gruppen einteilen; (1) die bürgerlichen Philosophen, die nur kurzfristig noch in der SBZ blieben bzw. emeritiert wurden (Gadamer, Leisegang, Jacoby) sowie die marxistisch-sozialistischen Philosophen, die sich noch einmal unterteilen lassen (2) in die Gruppe der undogmatischen Marxisten, die im Laufe der Bildung des marxistisch-leninistischen Kanons der DDR-Philosophie vertrieben oder philosophisch kaltgestellt wurden (Bloch, Holitscher, Kofler, Harich) und (3) der Marxisten, die bereit waren sich den Ansprüchen der Partei prinzipiell zu fügen (Klaus, Zweiling).

Der Übergang zur sozialistischen Gesellschaft und die Neugestaltung der Universität in einer sozialistischen Gesellschaft konnten, wie Dieter Wittich richtig feststellt (S.502), nicht bruchlos geschehen. Aus dieser Perspektive kann die Abwicklung der bürgerlichen Philosophen nicht kritisiert werden. Sie war nötig. Nicht zuzustimmen ist daher dem ehemaligen Professor für Marxismus-Leninismus Hans-Christoph Rauh, der die Entlassung Leisegangs in Jena 1948 als Skandal darzustellen versucht.

In der Dokumentation über Leisegangs Weggang von Jena (S.288-359) wird durch die publizierten Dokumente eindeutig belegt, dass Leisegang –

Deutschnationaler, Stahlhelmmitglied – ein Reaktionär und offener Gegner des Sozialismus – nicht nur sowjetischer Provenienz – war, der 1947 nichts besseres zu tun hatte, als das alte römische herrschaftslegitimierende Gleichnis vom Volk als dem Körper und den Herrschenden als dem Kopf auf das Verhältnis von Proletariat und Bourgeoisie als Pferd und Reiter zu übertragen. Das Pferd bedürfe der Pflege durch den Reiter und käme ohne ihn nicht zu seinem Futter (S.324).

Allerdings, und darin unterschied sich Leisegang positiv von anderen bürgerlichen Reaktionären, war er – vermutlich aufgrund seiner stark christlichen Orientierung – keiner der mit dem Nationalsozialismus sympathisierte. Die politische Benachteiligung, der er daher im Nationalsozialismus ausgesetzt war (vier Monate Haft, Entlassung aus der Universität mit 4/5 seines Professorengehalts, später Tätigkeit als technischer Physiker in einer Luftfahrtfirma), qualifizierte ihn jedoch nicht zum Demokraten. Leisegang ist die Personifizierung des „Muffs von tausend Jahren unter den Talaren“. Jedes demokratische Projekt musste solche Leute von der Lehre an der Universität ausschließen.

Der Skandal liegt darin, dass Leisegang, dessen politische Ansichten im heutigen Parteienspektrum im rechten Flügel der „Republikaner“ angesiedelt wären, Gründungsdekan der Freien Universität im Westen Berlins wurde und dort den kalten Krieg betrieb (S.348ff). In der BRD ist erst die 68er-Bewegung gegen diese verbliebenen Reaktionäre vorgegangen. Nicht, dass Leisegang und andere in der entstehenden DDR nicht mehr lehren durften ist das Kritikwürdige, sondern dass, was in der DDR an ihre Stelle gesetzt wurde, nämlich nur eine andere und teilweise noch schlimmere Form reaktionärer Philosophie.

Interessanter sind daher die Beiträge zur ersten Fraktion der zweiten Gruppe (Holitscher, Kofler, Harich und Bloch). Sie geben einen Eindruck davon, wie die Entwicklung zu einem pluralen Marxismus in der DDR hätte aussehen können. Seine Entwicklung war aufgrund der – auch außenpolitisch bedingten – stalinistischen Prägung der entstehenden DDR in ihrer Frühphase wohl nicht möglich. Danach wurde es nicht mehr versucht. Die Entstehung des dogmatischen Marxismus der DDR zeigt sich gerade in der Auseinandersetzung mit diesen „abweichenden“ Marxisten.

Nicht, dass deren Werke kritisiert wurden, ist das Problem. Die Werke waren häufig kritikwürdig. Die schriftliche Produktion dieser Autoren, z.T. Autodidakten, die die letzten zwölf Jahre im Gefängnis, im KZ, im Untergrund verbracht hatten, die in der Emigration mit politischer oder Erwerbsarbeit ausgelastet und in der DDR mit den Aufgaben der organisatorischen Neugestaltung der Universitäten und zugleich der Neuaufnahme des Lehrbetriebs mit einem neuen Lehrstoff beschäftigt waren, war fast zwangsläufig lückenhaft und nicht immer ausreichend durchdacht. Aber dies macht auch den Reiz ihrer Produkte aus.

Das Problem der Kritik war die grundsätzliche Verweigerung jeglichen Denkspielraums. Carmila Warnke hat dies am Beispiel Wolfgang Harichs deutlich aufgezeigt. Auf Harichs Angriffe gegen die Kritik an seiner Hegelinterpretation und auf seinen berechtigten Vorwurf einer völlig unzureichenden Hegelkenntnis seiner Kritiker, antworteten diese mit dem absurden Argument, dass sie mit Absicht nicht auf der sachlichen Ebene argumentierten, weil es hier keinen Klärungsbedarf gebe. Hier sei eben schon alles geklärt. Das Problem sei ein subjektives, nämlich dieses, wieso der Genosse Harich nicht in der Lage sei, dies einzusehen. Nur darüber müsse man reden (S.483).

Die Argumentation lief nicht nur im Falle Harichs immer nur auf der persönlichen Ebene. Auf der sachlichen Ebene wurde jede Diskussion verweigert, weil apodiktisch festgelegt war, dass hier kein Entwicklungsspielraum mehr bestand. Der „Abweichler“ konnte sich daher prinzipiell nie sachlich rechtfertigen, sondern immer nur persönliche Selbstkritik üben und „Besserung“ geloben. Die Durchsetzung der dogmatischen Position geschah durch die persönliche Ausgrenzung von tatsächlichen oder beispielhaft dazu gemachten „Abweichlern“.

So sehr die Jahre zwischen 1945 und 1960 die Jahre der Disziplinierung der Philosophie in der DDR waren, so sehr waren sie auch die Jahre des Ausprobierens. Dies gilt auch für die Produktion der ersten Generation der DDR-Philosophen, die dabliefen, insbesondere für Klaus Zweiling und Georg Klaus. Sie brachten noch eigene politische und wissenschaftliche Erfahrungen mit, die das Absterben jeglichen eigenständigen Denkens bei ihnen verhin- derte. Aufgrund ihres Renommees konnten sie, mit entsprechendem taktischen Geschick, ihre eigenen

Auffassungen auch noch lehren und publizieren. Erst mit den nachfolgenden Generationen ist dann, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, dieses eigene Denken und damit die Möglichkeit einer prinzipiellen Weiterentwicklung der Philosophie in der DDR ausgestorben.

Ein Beispiel für die gewaltsame Verhinderung der Fortsetzung eigenständiger philosophischer Entwicklungslinien ist der Blochschüler Jürgen Teller (1926-1999). Teller, nach Blochs Weggang nach Tübingen 1961 in der DDR geblieben, wird seine Dissertation trotz des bereits abgeschlossenen Verfahrens wieder aberkannt. Da Blochs Erstgutachten nach dessen Weggang nicht mehr verwendet werden darf, wird auf Vorschlag Tellers ein neues von Georg Klaus aus Berlin eingeholt, welches die Annahme der Arbeit ablehnt.

Klaus urteilt – ob aus eigener Borniertheit oder aus Anpassung an die Parteidisziplin wird wohl unklar bleiben – die Arbeit enthalte keine Spur von Kybernetik, Logistik und Semantik (S.37f) – wobei man sich fragen muss, was dies in einer Arbeit über die philosophische Bestimmung von Naturqualitäten (die Einleitung ist abgedruckt S.176-193) auch zu suchen haben sollte.

In seiner – leicht schwärmerischen – Arbeit versucht Teller gegenüber dem quantitativen Zugang der Naturwissenschaften die Qualität sinnlicher Naturempfindung herauszustellen und als Widerspiegelung objektiver Naturverhältnisse aufzuzeigen, in der Absicht der Gewinnung einer Einheit von Mensch und Natur. Mit diesem Thema, welches ein früher Ausdruck der vor allem dann in der westlichen Philosophie aufkommenden Natur-, Leib- und Sinnlichkeitsthematik ist, war in der DDR sicherlich kein Blumentopf zu gewinnen.

Teller, der als 18jähriger im Weltkrieg sein Gehör auf dem linken Ohr und einen Finger der rechten Hand verlor, wird zur Bewährung in die Produktion geschickt und verliert dort bei einem Arbeitsunfall seinen linken Arm. Spätestens damit gewinnt sein Lebenslauf tragische Qualitäten. Seine zweite Dissertation bei Hans Maier erleidet nach dessen Übersiedlung in den Westen das gleiche Schicksal wie die erste. Erst im dritten Anlauf gelingt mit einer volkshundlichen Arbeit die Erlangung des Doktorgrades.

Die tragische Qualität dieses Lebens, die wirklich als Qualität auch für das Subjekt dieses Lebens zu begreifen ist – Manfred Riedel, Studienkollege Tel-

lers aus den frühen Leipziger Jahren, hat nach der Wende bei seinem Wiedersehen mit Teller erstaunt festgestellt, dass dessen Leben voll von erfüllter Zeit sei (S.24) – erwächst aus dem offenen und zumindestens nicht verlorenen Kampf mit Hütern der sozialistischen Wahrheit. Auch in diesem offenen Kampf zeigt sich positiv die große Bedeutung der Philosophie in der DDR. In der BRD den fachinternen Zensurinstanzen unterfallene linke Gesellschaftswissenschaftler können sich nur als auf dem akademischen Markt gescheiterte Existenzen begreifen. Eine tragische Qualität kommt diesen Biografien nicht zu.

Teller erhält nach seinem Arbeitsunfall die Möglichkeit, fachnah zu arbeiten. Er wird Lektor bei Reclam und später beim Inselverlag – eine Tätigkeit, mit der er seine größte Wirkung in der DDR erzielte – und arbeitet in den nationalen Forschungs- und Gedenkstätten in Weimar. Die hier abgedruckten, zum Teil in der DDR erschienenen, zum Teil unveröffentlichten Aufsätze zu Bloch, Giordano Bruno, Lessing, Goethe, Schiller und Volker Braun geben die thematische Breite seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wieder. Eine philosophische Entwicklung war Teller in aufgrund seines Dissenses mit dem ML in der DDR nicht und nach der Vereinigung aufgrund seines Alters nicht mehr möglich.

Thomas Heinrichs

Gerhard Himmelmann: Demokratie-Lernen

Als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform. Ein Lehr- und Studienbuch. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2001, 312 S., ISBN 3-87920-629-5, 23.60 €

Die Verwirklichung einer demokratischen Gesellschaft und demokratischer Umgangsformen zwischen Menschen gehört ganz fraglos zu den zentralen Zielen einer humanistischen Weltanschauung. Aber was ist Demokratie und wie lässt sie sich lernen? Die traditionellen Lehrbücher der Politikwissenschaft geben hierauf keine befriedigende Antwort. In ihnen wird Demokratie vor allem als Regierungsform begriffen, deren Institutionen im Rahmen

politischer Bildungsprozesse vermittelt werden. Für den Humanismus reicht diese staatsbezogene Dimension der Demokratietheorie nicht aus. Demokratische Prinzipien wie Toleranz, Gleichheit, Gerechtigkeit sollen ja gerade auch in der kulturellen und lebensweltlichen Sphäre des Zusammenlebens an Wirksamkeit gewinnen.

Unter dem Titel Demokratie-Lernen hat der Politikwissenschaftler Gerhard Himmelmann nun ein Buch veröffentlicht, in dem die Theorien der Demokratie in einem weiteren Kontext behandelt und damit auch für die humanistische Debatte interessant werden. Um die vielfältigen Bezüge der Demokratie zu erfassen, schlägt Himmelmann eine Dreiteilung des Begriffs in Demokratie als Lebensform, als Gesellschaftsform und als Herrschaftsform vor. Diese Unterteilung ermöglicht es ihm, auch die alltäglichen Lebens- und Interaktionsformen demokratietheoretisch zu erfassen, ohne da-durch den Demokratiebegriff zu trivialisieren oder zu entpolitisieren.

Zunächst wendet sich der Autor der Demokratie als Lebensform zu. Beim Lesen gewinnt man einen facettenreichen Überblick über die Traditionslinien und Neuerungen eines lebensweltbezogenen Demokratieverständnisses. Neben den politikwissenschaftlichen Zugängen, die jedoch immer minoritär geblieben sind, werden staatsrechtliche Interpretationen alltäglicher Demokratie und die kirchenpolitische Diskussion zum Ethos der Demokratie erörtert. Hierbei zeigt sich, dass das Konzept der „Demokratie als Lebensform“ sowohl über eine lange (zuweilen verschüttete) Traditionen verfügt als auch in aktuellen Debatten eine erneuerte Relevanz erfährt. Himmelmann gelingt es diese beiden Diskussionsstränge zusammenzuführen, indem er das lebensweltliche Demokratiekonzept auch in der Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas), in der Kulturforschung und im sozialwissenschaftlichen Diskurs des „bürgerschaftlichen Engagements“ rekonstruiert.

Eine zentrale Bedeutung für das Konzept der Demokratie als Lebensform bekommt dabei die politische Pädagogik von John Dewey. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts machte Dewey darauf aufmerksam, dass ein demokratisches Regierungssystem von der sozialen Idee der Demokratie zu unterscheiden sei. Der demokratische „way of life“ sei historisch eine notwendige Voraussetzung

für die Entwicklung und Anerkennung demokratischer Institutionen gewesen und müsse auch zum Ausgangspunkt einer demokratischen Erziehung gemacht werden. Die „Erfahrung von Demokratie“ erhält dabei eine so große Bedeutung, dass sie als Kern der Demokratie als Lebensform und als Basis aller weitergehenden Demokratiekonzepte betrachtet werden kann.

Auf diese geht Himmelmann im nächsten Kapitel unter dem Titel Demokratie als Gesellschaftsform ein. Auf der Ebene der Gesellschaft verliert die Demokratie an Lebensnähe, Bekanntheit und Unmittelbarkeit und muss deshalb als ein System von Aufgaben, Strukturen und Rollen verstanden werden, in denen Menschen handeln. Als Wesensmerkmale einer demokratischen Gesellschaft begreift Himmelmann Mechanismen der „Selbststeuerung“ beziehungsweise Prinzipien der „Selbstregulierung“.

Am Beispiel der Pluralismus- und Konflikttheorie, Konzepten der Konkurrenz, der Solidarität und der Öffentlichkeit sowie zur Zivil- und Bürgergesellschaft werden Wirkungsmechanismen der Demokratie als Gesellschaftsform aufgezeigt. Eine demokratische Gesellschaft ist demnach auf dem Fundament einer demokratischen Lebensform gebaut, jedoch noch grundsätzlich frei von staatlicher Lenkung. Wer wissen will, wie die staatliche Herrschaft demokratietheoretisch erfasst werden kann, ist auf das folgende Kapitel verwiesen. An Hand von Themen wie Macht, Menschenrechte, Volksherrschaft, Legitimität, plebiszitäre und repräsentative Demokratie wird in die zentralen Problemfelder der Demokratie als Herrschaftsform eingeführt.

Die beschriebene Dreiteilung des Demokratiebegriffs in seine lebensweltlichen, gesellschaftlichen und herrschaftsbezogenen Aspekte stellt den Kern des Buches dar. Himmelmann gelingt es damit, die vielschichtigen und heterogenen Debatten des Demokratiebegriffs einleuchtend zu strukturieren. So ist nicht nur ein Lehrbuch für Fortgeschrittene, sondern ein Studienbuch entstanden, das in verständlicher Sprache auch Laien einen vertieften Einblick in aktuellen Stand der Demokratietheorie ermöglicht.

Himmelmann will mit seiner Konzeption nicht nur die demokratietheoretische Debatte befruchten. Er betrachtet die Dreiteilung des Demokratiebegriffs als eine kategoriale Grundstruktur, die zu

einem didaktischen Zentrum der politischen Bildung ausgebaut werden kann. Im abschließenden Kapitel skizziert Himmelmann wie Demokratie als Lebens-, Gesellschafts- und Herrschaftsform gelernt und gelehrt werden kann. Durch diesen didaktischen Anwendungsbezug ist Demokratie-Lernen nicht nur ein Studienbuch für theoretisch Interes-

sierte. Es kann auch allen Lebenskundelehrerinnen und -lehrern anempfohlen werden, die nach einer Begründung eines erfahrungsorientierten Unterrichts suchen, in dem Demokratie gelebt wird.

Dirk Lange

Autorenverzeichnis

Peter Adloff, Berlin, HAB
Klaus Behner, Hamburg
Dr. Hans Georg Büchner, Berlin
Dr. Gerhard Czermak, Friedberg
Dr. Norbert Fischer, Hamburg
Dr. Horst Groschopp, Berlin, HAB
Dr. Thomas Heinrichs, HAB
Prof. Dr. Uwe Körner, Berlin, HAB
Dr. Dirk Lange, Berlin
Prof. Dr. Rolf Löther, Berlin
Regina Malskies, Berlin
Dr. Volker Mueller, Falkensee, HAB
Dr. Ulrich Nanko, Markgröningen
Dr. Wolfgang Proske, Neu-Ulm
Jane Redlin, Berlin
Andrea Richau, Berlin
Jaap Schilt, Berlin, HAB
Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit, Sernow, HAB, Präsident
Ulrich Tünsmeyer, Berlin
Dr. Frieder Otto Wolf, Berlin, HAB
Prof. Dr. Hartmut Zinser, Berlin

HAB: Mitglied der Humanistischen Akademie Berlin

Impressum

humanismus aktuell
Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung
Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin
ISSN 1433-514X
Heft 11, Herbst 2002 – 6. Jahrgang
Redaktion: Wallstr. 65, D-10179 Berlin
Tel.: 030-613904-0; Fax: 030-613904-50
e-Mail: sekretariat.hvd-berlin@humanismus.de
<http://www.humanismus.de>
demnächst:
www.humanismus-aktuell.de
www.humanistische-akademie.de
Redakteur: Horst Groschopp
Layout & Gesamtherstellung: Herr Horst • <http://www.herrhorst.de>
Druck: TakeOffsetdruck Berlin, Tel.: 030-6185526
humanismus aktuell erscheint halbjährlich
bis Heft 2 unter dem Titel humanismus heute
Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 06.11.2002

In der Regel sind alle Beiträge namentlich gekennzeichnet. Sie geben die Meinung der Verfasser/-innen wieder, nicht unbedingt die der Redaktion oder gar der Akademie. Die Rechte an den Beiträgen liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Beim Redigieren auch dieser Ausgabe wurde die Rechtschreibung der Autorinnen und Autoren, ob alte oder neue oder Mischformen weitgehend beibehalten. Auf eine Vereinheitlichung der Fußnoten / Literaturangaben wurde ebenso verzichtet wie auf eine Überprüfung der Zitate.

Einzelpreis: 8,50 €
Abo-Preis: 6,50 €
Preise bis Heft 9: 7,15 € bzw. 5,90 € (Abo)
zzgl. 2 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Buchhändler-Wiederverkaufspreis: 4,50 €
zzgl. 2 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Mitglieder der Akademie erhalten je Lieferung zwei Hefte gratis und weitere zum Vereinbarungspreis.

Preisnachlässe für öffentliche Bibliotheken, für Studierende und bei Sammelbestellungen – Wenden Sie sich bitte an unseren Vertrieb.

Renaissance der Rituale?

Die Funktion traditioneller Passageriten in aktuellen Jugendkulturen

Dialoge über Firmungen, Konfirmationen, Jugendweißen und Jugendfeiern

Eine wissenschaftliche Fachtagung der *Humanistischen Akademie Berlin (HAB)*
in Zusammenarbeit mit der *Universität Hannover* (Institut für Psychologie und Soziologie)
und dem Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ)

21. Februar 2003, 16.00 Uhr - 23. Februar 2003, 12.00 Uhr
Berlin, Haus am Kölnischen Park

Vorträge

Jugend als extrem verlängerter Initiationsritus
Inflation der Rituale? Grenzen der Beliebigkeit eines Begriffs
Rock- und Popmusik im Kontext von Jugendritualen
Sind Konfirmationen/Firmungen bzw. Jugendweißen/Jugendfeiern Übergangsrituale?
Die Verantwortung der Politik gegenüber Jugendkulturen

Künstlerisches Programm

Arbeitskreise

Was geschieht bei Jugendweißen/-feiern und Konfirmationen?
Schule und Rituale – Konzepte im Religions-, LER-, Ethik- und Lebenskundeunterricht
Geschlechterspezifisch moderner Ritualisierungen in Jugendkulturen
Politik, Jugendarbeit und Übergangsrituale

Abschlussdiskussion

Passagen ins Unbestimmte?
Übergangsrituale im Jugendalter und die Verantwortung der Anbieter

Teilnahmegebühren: 55 € (davon 30 € Verpflegungsbeitrag)

Anfragen / Anmeldung / Bitten um Zusendung des endgültigen Programms:

Humanistische Akademie
Wallstr. 65 • D-10179 Berlin-Mitte
Tel. 030-613904-0 (Fax: -50)
sekretariat.hvd-berlin@humanismus.de

humanismus aktuell

Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung

Theoretisches Forum des modernen Humanismus

Jährlich 2 Hefte zu je 120 Seiten

Artikel zu „Humanismus heute“ und „Zur Diskussion“

Alle Hefte enthalten zahlreiche Rezensionen

Heft 1 **Konjunktur für Weltanschauungen?**

(nur noch wenige Hefte)

Heft 2 **Feste und Feiern**

Heft 3 **Humanistische Sozialarbeit**

Heft 4 **Apokalyptik und Weltuntergang**

Heft 5 **Geschlechterbeziehungen**

Heft 6 **Kultur**

Heft 7 **Jugendfeier/-weihe**

Heft 8 **Lebenskunde**

(nur noch wenige Hefte)

Heft 9 **Gutes Recht der Freigeister**

Heft 10 **Säkularisierung**

Heft 12 **200 Jahre Säkularisation**

(Frühjahr '03)

Heft 13 **Rituale und Jugend**

(Frühjahr '03)

Sonderheft 1 **Peter Schulz-Hageleit
Lebensstrom und Rationalität**

Humanismus in Zeiten des Krieges

Sonderheft 2 **Dem Leben selbst Wert geben**

Protokoll der Wissenschaftlichen Tagung zur Humanistischen Lebenskunde