Hefte für Kultur und Weltanschauung

humanismus aktuell

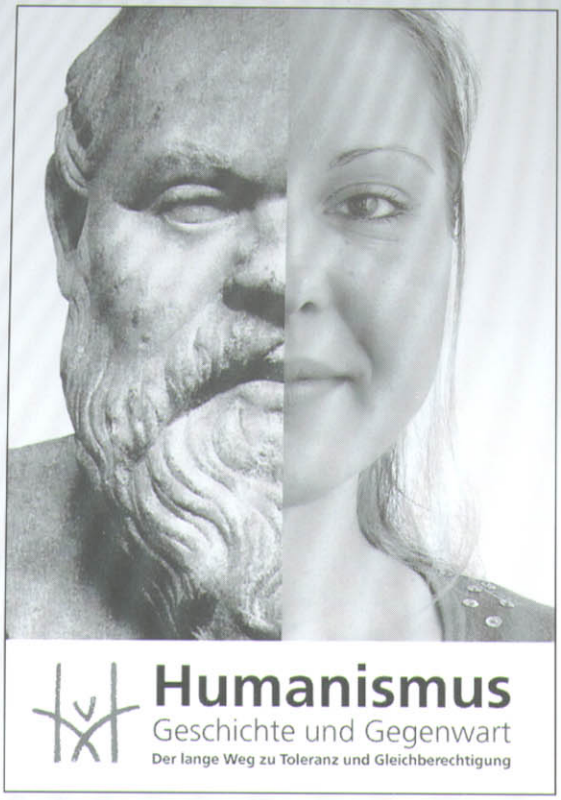
Umworbene „dritte Konfession“

Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland

Mit Beiträgen von

Andreas Fincke
Carsten Frerk
Christel Gärtner
Horst Groschopp
Uta Karstein
Rudolf Ladwig
Johannes Neumann
Michael Schmidt-Salomon
Michael Terwey

Hg. von der
Humanistischen Akademie e.V.
Berlin 2006



Der Humanistische Verband, Landesverband Berlin, nahm das 100-jährige Jubiläum seiner Gründung zum Anlass, Historie und Aktualität des Humanismus durch eine Ausstellung der Öffentlichkeit vorzustellen. Diese Broschüre versammelt die 22 Ausstellungstafeln und bietet damit die Möglichkeit einer eingehenderen Beschäftigung mit der Materie auch außerhalb der Ausstellungszeiten.
Die Ausstellung macht bekannt mit prominenten Humanisten, aber auch mit weniger bekannten Persönlichkeiten, mit historischen und zeitgenössischen Ereignissen und Orten, die ein anschauliches Bild von der Geschichte und Gegenwart des säkularen Humanismus vermitteln.

Begleitheft zur Ausstellung des Humanistischen Verbandes Deutschlands, Landesverband Berlin, über die Entwicklung des Humanismus von seinen Anfängen bis heute

1. Auflage 2006, **Preis: 3 Euro**
Bestellungen:
HVD Berlin, Wallstraße 61-65, 10179 Berlin,
030-61390441, hvd-berlin@humanismus.de
oder im Buchhandel: ISBN 3-924041-25-3

Umworbene „dritte Konfession”

Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland

Herausgegeben im Auftrag der Humanistischen Akademie Berlin von

Horst Groschopp

Berlin 2006

18. Heft von humanismus aktuell im 10. Erscheinungsjahr

Johannes Neumann
Humanismus organisieren?
Ein erweiterter Tagungsbericht 5

Horst Groschopp
Von den „Dissidenten" zur „dritten Konfession"? 7

Carsten Frerk
Empirie der Weltanschauungen 34

Christel Gärtner
Krisenbewältigung und Religionslosigkeit 51

Michael Terwey
Empirische Befunde zu Weltanschauungen
der Konfessionsfreien in Deutschland 62

Uta Karstein
Säkulare Weltsichten in Ostdeutschland 73

Michael Schmidt-Salomon
„Irgendwie sind wir doch alle Humanisten ..." 83

Andreas Fincke
Die säkulare Szene – von außen gesehen 93

Rudolf Ladwig
Die säkulare Szene – von innen gesehen 99

Ulrich Nanko
Religionen wie Kulturen untersuchen (Rezension) 111

Dirk Lange und Andreas Lutter
Kein Atheismus im 16. Jahrhundert (Rezension) 114

Armin Pfahl-Traughber
Religion und Gesellschaft (Sammelrezension) 116

Frieder Otto Wolf
Theorien der Kulturentstehung neu denken (Rezension) 124

Gudrun Ott-Meinhold
Stationär und ambulant organisiertes Sterben (Rezension) 128

Autorenverzeichnis 130

Veranstaltungshinweis 131

Impressum 132

Johannes NEUMANN

HUMANISMUS ORGANISIEREN?

Ein erweiterter Tagungsbericht

Fowid

Der Tagung *Umworbene „dritte Konfession“* ging ein für die säkulare Szene Deutschlands denkwürdiges Ereignis voraus. Am 11. November 2005 um 11 Uhr stellten im Haus der *Berliner Pressekonferenz* am Reichstagsufer der Leiter der Forschungsgruppe Carsten Frerk zusammen mit Günter Kehrer und Michael Schmidt-Salomon die neue Internetplattform *fowid* vor. Das Projekt *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* ist als systematisch geordnete – und ständig ergänzte – Informationsquelle über die weltanschaulichen Entwicklungen in Deutschland konzipiert worden.

Ermöglicht hat den Aufbau dieser Datensammlung – die teils aus allgemein öffentlich zugänglichen Daten teils aus eigenen Erhebungen zusammengestellt wurde - die *Giordano-Bruno-Stiftung* mit Sitz in Mastershausen. Erschienen waren die meisten Mitglieder der Forschungsgruppe und einige Journalisten der mit kirchlichen Vorgängen befassten Medien. Die übrige – auch die sogenannte liberale – Presse glänzte durch Abwesenheit.

Diese offenkundige Absenz zum Auftakt machte die Notwendigkeit dieses Projektes deutlich: Ziel dieser Datenbank ist die objektive bzw. alternative Korrektur der Sichtweisen jener gesellschaftlichen Vorgänge und Entwicklungen, die von den herrschenden weltanschaulichen Gruppierungen entweder einseitig dargestellt oder verschwiegen werden. Da die Medien kaum mehr eigene Recherchen betreiben (können), greifen sie auf vorgefertigte Daten zurück. Da diese bisher meist vom kirchlich inspiriertem mainstream geprägt sind, ist der Bedarf nach einer aus anderen Datenquellen schöpfenden Information offenkundig: *fowid* will Informationen in die öffentliche Diskussion einspeisen, die die einseitig kirchen- bzw. religionsfreundlichen Darstellungen zu korrigieren geeignet sind.[1] Die Forschergruppe will objektive Daten bieten, Fehlinformationen korrigieren – aber sie verfolgt keine kirchenfeindlichen Ziele.

Tagungsbericht

Die Tagung begann einen Tag später vormittags im Haus der *Friedrich-Ebert-Stiftung* in Berlin-Tiergarten. Nach der Begrüßung durch den Gastgeber im angenehmen und funktionalen Tagungshaus, Johannes Kandel, eröffnete Horst Groschopp, *Direktor der Humanistischen Akademie Berlin*, die Tagung mit einer hoch konzentrierten Darstellung der Entwicklung der freigeistigen Zusammenschlüsse in Deutschland. Interessant waren seine Ausführungen zum vielfältigen Gebrauch der Rede von der „dritten Konfession".

Das Referat mündete schließlich in die Frage, wer und wie denn die Konfessionsfreien sind. „Konfessionslosigkeit" sagt nicht viel aus über den eigenen „Glauben": Sind die Konfessionsfreien (wirklich) religionslos und wie sind sie organisiert? Groschopp kommt zu dem Schluss, dass ihre Vielfalt, ihr Individualismus und ihre weltanschauliche Differenzierung die Möglichkeit wie die Bereitschaft, sich zu organisieren, erheblich vermindern. Um nicht zu glauben, muss sich heute niemand mehr organi-

[1] *Vgl. Carsten Frerk in dieser Publikation.*

sieren. Darum kommen die meisten Menschen nicht auf die Idee, sich um ihres Nicht-Glaubens-willen einer Vereinigung anzuschließen.

Auf diese von Groschopp aufgezeigten Probleme versuchte Carsten Frerk an Hand einiger bei fowid zusammengestellter Daten zu antworten. Ihre Vielförmigkeit und unterschiedliche Deutbarkeit verbietet jeden Versuch einer pauschalen Zusammenfassung. Das beginnt schon bei der „Kirchenzugehörigkeit". Die in Deutschland übliche Vereinnahmung aller Getauften als Kirchenmitglieder mag theologisch einigermaßen korrekt sein. Sie offenbart jedoch durch die lebenslange Vereinnahmung all jener als Christen, die als kleine Kinder ungefragt getauft worden sind, den dem Christentum innewohnenden Herrschaftsanspruch. Gleichzeitig verschleiert diese Lehre die Tatsache, dass sowohl ein – wenn auch unterschiedlich großer Teil – der Gläubigen nicht an Gott glaubt, als auch umgekehrt ein – wesentlich kleinerer Teil – der Konfessionslosen vorgibt, an Gott zu glauben.

Insgesamt belegen alle Befragungen eine abnehmende Gläubigkeit und ein Anwachsen des Zweifels sowie die Tatsache, dass die Konfessionsfreien eine größere Homogenität hinsichtlich ihrer Einstellungen aufweisen als die Gläubigen. Zudem geht das Bedürfnis nach kirchlichen Ritualen kontinuierlich zurück. Dagegen wächst das Bedürfnis nach persönlichen Formen der Lebensgestaltung und gruppenspezifischen Ritualen.
Der Prozess der Aufklärung ist kein kontinuierlich voranschreitender Prozess – wie der neuste Kampf um die Evolutionstheorie und das Wiedererstarken der Schöpfungsmythologie zeigen: Je gefährdeter sich der Mensch der Gegenwart erlebt und je ausgelieferter an Zufälligkeiten, um so mehr sehnt er sich danach, in einem „Heilsplan" geborgen zu sein. Unter dem Eindruck wachsender sozialer Unsicherheit und ökonomischer Perspektivlosigkeit wünscht sich der Mensch Sicherheit und emotionale Wärme.

Durch Frerks kundige Interpretation bekamen die scheinbar trockenen Daten ungeahnte Aussagekraft. Dabei verschwieg er keineswegs, dass es nicht nur Christentum „light" gibt, sondern solche Varianten auch im Agnostizismus zu finden sind, vor allem als Desinteresse an jeglicher geistigen Position. Wer Wissenschaft, Kunst und Philosophie besitzt, bedarf in der Tat der Religion nicht, solange er gesund und munter ist. Was aber, wenn Krankheit, Siechtum und Sterben nach ihm greifen? Dann braucht der Mensch eine tiefe, selbstsichere humanistische Grundeinstellung. Und er braucht die Gemeinschaft gleich gesinnter Menschen, die ihn trägt.

Die Religionswissenschaftlerin Christel Gärtner ging in ihrem Beitrag von der These aus, dass es eine Aufgabe von Religion ist, in menschlichen Krisen Hilfe zu geben, so dass die Frage legitim ist, wie religiös indifferente bzw. säkularisierte Personen ihre Lebenskrisen bewältigen. Sie stellte dabei ein allgemeines theoretisches Modell vor, in dem das Bewährungsproblem auch für säkularisierte Lebenspraxen gilt. In die kontroversen Deutungen der Religionssoziologie führte die Rednerin sehr informativ ein. Über ihre eigene Deutung eines Beispiels Jugendlicher wird weiter zu diskutieren sein.

Leider musste man sich nach der Mittagspause in drei Arbeitskreise aufteilen:

- *Wandel der „Weltsichten" in ostdeutschen Familien:* Uta Karstein zeigte die Gründe, warum die Säkularisierung in Ostdeutschland so nachhaltig wirkt. Westliche und kirchliche Kreise hatten ja erwartet, dass nach dem Zusammenbruch des SED-Regimes die Menschen in Scharen in die Kirchen zurückströmen würden. Es ist bedauerlich, dass die hier gezeigten Ursachen und Entwicklungen aus Zeitgründen nicht weiter dargestellt werden konnten.

- *„... irgendwie sind wir doch alle Humanisten":* Die einführenden Bemerkungen von Michael Schmidt-Salomon erwiesen sich als die zentralen Fragestellungen dieser Tagung: Er plädierte für eine ernsthafte Auseinandersetzung mit einem ernstzunehmenden Christentum und einem ernst genommenen evolutionären Humanismus (und nicht zwischen zwei light-Fassungen, die tatsächlich niemand ernst nehmen kann). Sehr deutlich beschrieb er die Gefahren, die der gefälligen Rede, alle seien doch irgendwie Humanisten, innewohnen. Dadurch gehe das Gefühl intellektueller Redlichkeit verloren. Humanisten sollten sich auch in ihrer Sprache „theologischer Leerformeln" enthalten, damit sie nicht den Kontakt zu einer Tradition aufrechterhalten, deren Boden sie inhaltlich längst verlassen haben.
„Wir Humanisten haben keinen Grund, uns vor den Gläubigen jedweder Form zu verstecken!" Schmidt-Salomon geht es darum, die sozialen Quellen und die Entwicklungspotentiale des Humanismus in Deutschland auszuloten. – Es ist schade, dass dieses programmatische Referat in einem Arbeitskreis gehalten wurde und nicht von allen gehört werden konnte.

- *Empirische Befunde zu Weltanschauungen der Konfessionsfreien:* Unter der erklärenden Führung von Michael Terwey wurde sichtbar, dass sich die Konfessionsfreien zwar deutlich von „theistischer Metaphysik" absetzen, die Unterschiede zwischen beiden Gruppen hinsichtlich des Umgangs mit „Magie" und „Mystik" jedoch geringer sind. Diesbezüglich überwiegen Desinteresse bzw. Ablehnung. – Es ist immer ein schwieriges Unterfangen empirische Ergebnisse nicht geübten Zuhörern verstehbar zu machen. Michael Terwey ist diese Quadratur des Zirkels gelungen.

Die Schlussveranstaltung am nächsten Morgen fand im 7. Stock des Hauses in der Wallstraße statt, in dem der *Humanistische Verband (HVD)* seine Büroräume hat. Die Teilnehmer berauschten sich zunächst an dem herrlichen Blick über das morgendliche, taufrische Berlin mit Nikolaiviertel, Gendarmenmarkt, den Gebäuden Unter den Linden mit Dom und Lustgarten.
Der erste Vortrag am Vormittag war eine kritische Betrachtung der *Säkularen Szene – von außen*. Pfarrer Andreas Fincke von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen beleuchtete die kleine säkulare Szene aus der überlegenen Sicht einer großen Organisation. Als zwei deutliche Erscheinungsweisen dieser Szene wurden einmal die sozialen Tätigkeiten des HVD gewürdigt und zum anderen die neuen Aktivitäten der jungen *Giordano-Bruno-Stiftung*.
Seine Ausführungen zeigten, dass große Organisationen oft den Fehler begehen, die Zahlen der Großen den geringen Zahlen der Kleinen gegenüber zu stellen. Die große Bedeutung des Religiösen auch in der gegenwärtigen Gesellschaft belege seiner Meinung nach die Tatsache, dass drei Millionen Zuschauer die Wiedereinweihung der Frauenkirche in Dresden im Fernsehen verfolgten. Er übersah dabei, dass dieses eine vergleichsweise geringe

Zahl ist. Sie dürfte kaum als Beleg für die große gesellschaftliche Bedeutung der christlichen Kirchen geeignet sein.
Tatsächlich sehen täglich 6,5 Millionen Zuschauer die *Tagesschau*. Am 04. Dezember 2005 schauten 5,1 Millionen *James Bond* und bis zum 12.12.2005 konsumierten 6,3 Millionen Zuschauer *Harry Potter*. Die Schlussbemerkung des Referenten, das Rennen zwischen Religion und Humanismus sei offen, war wohl eine captatio benevolentiae (d.h. ein Versuch, das Wohlwollen der Zuhörer zu gewinnen). Was leider in der Diskussion nicht thematisiert wurde, war die institutionelle und personelle Verflechtung zwischen staatlichen Mandatsträgern und kirchlichen Funktionen und die Angst der – meisten – Politiker, ihr Verhalten könnte von den Kirchen gerügt werden.[2]
Rudolf Ladwig hatte es übernommen, die „Innenansicht" der säkularen Szene darzustellen. Angesichts der manchmal gegensätzlich und quer laufenden Vorstellungen bei den verschiedenen Verbänden war das keine einfache Sache: Bei der Aufstellung der säkularen Szene komme dem *Bund für Geistesfreiheit Bayern* quasi eine Schlüsselstellung zu, nicht zuletzt, weil er traditionell Körperschaft des Öffentlichen Rechts ist und damit einige Privilegien genießt, die anderen Verbänden ein Gräuel sind.
Bezüglich dieser Auseinandersetzungen in der Szene waren seine Ausführungen ein Muster für ehrliches Benennen der Gegensätze einerseits und Herausstellen der Gemeinsamkeiten andererseits. Tatsächlich dominieren konkrete politische Zielsetzungen und bürgerrechtliche Interessenvertretung. Die Diskussion musste aus Termingründen kurz sein und war ungemein sachlich. Man kann hoffen, dass das frühere Misstrauen zwischen den säkularen Verbänden nun endgültig einer vertrauensvollen Zusammenarbeit gewichen ist.
Die Inhalte der Tagung versuchte schließlich der Verfasser subjektiv zusammen zu fassen in Gedanken, die im Folgenden etwas erweitert dargelegt werden. Es sei deutlich geworden, dass der Humanismus selbstbewusst und ohne Inferioritätskomplexe auftreten und ein „menschliches" Antlitz zeigen müsse, das vom Menschen, seinen Bedürfnissen und Nöten und nicht von Dogmen und Normen bestimmt sei. Wichtig und notwendig sei, den Menschen Hilfe und Wärme zu vermitteln, nicht abstrakte Ideologien und kalte Gebote. Voraussetzung sei jedoch entschiedene Bereitschaft zur Selbstkritik. Ohne eine solche gerate auch die humanistische Idee in Gefahr zur Ideologie zu werden.

[2] *Ein besonders krasser Fall hat sich im Sommer 2005 in Baden-Württemberg zugetragen und Monate später zu Konsequenzen geführt: Am Rande eines Empfanges im Sommer 2005 soll der damalige Sozialminister des Landes Baden-Württemberg wegen seiner Schirmherrschaft über den Christopher Street Day vom Weihbischof gescholten worden sein. Als sich in diesen Disput der Bischof von Stuttgart-Rottenburg einmischte, soll der Minister ihm gesagt haben: „Halten Sie sich da raus ...". Fast ein halbes Jahr später, im Januar 2006, kurz vor der Landtagswahl gelangten Andeutungen dieses „Rendezvous" in die Presse. Die „katholische Partei" reagierte empört, dass der Minister angeblich auf die Homosexualität (eines Teiles) des Klerus hingewiesen habe. Den Wortlaut des Streites kennt man nicht. Das Kabinett sprach zwar dem Minister – wie bereits das Präsidium am 12.07.2005 – das Vertrauen aus, trotzdem trat der Minister zurück (Stern vom 27.01.2006). – Die (katholische) Kirche muss sich in diesem Fall den Verdacht gefallen lassen, dass sie einen nicht immer konventionell reagierenden Politiker „gemeuchelt" hat. Sollte das nicht zutreffen, hätte sie ja die Angelegenheit ausdiskutieren können, zumal Herr Renner sich förmlich entschuldigt hat. Es darf also spekuliert werden.*

Weitergehende Fragen und Überlegungen

Die entscheidende Frage, warum sich Humanisten organisieren sollen, war weder thematisiert geschweige denn beantwortet worden. Die Humanisten wollen in der Regel frei, vernünftig und als Gleiche unter Gleichberechtigten in Frieden leben. Warum sollen sie sich dafür organisieren? Dem liberalen Humanismus wohnt gewissermaßen von Selbst immer ein Stück Anarchie inne. Warum also sich – auch noch – organisieren?

Alle Versuche, die ihrem Selbstverständnis nach „freien" Humanisten in eine Organisation zu „zwingen", dürften ziemlich vergeblich sein, so lange die Menschen nicht spüren und erkennen können, dass sie dadurch einen – wie immer gearteten – Vorteil haben. Der könnte darin bestehen, dass sie etwas Sicherheit und Gemeinschaft ohne Bevormundung erlangen können. Dem Gedanken, sich zusammenzuschließen, wird der Freigeist erst näher treten, wenn es für ihn konkrete Gründe gibt, etwa die Notwendigkeit sozialer oder therapeutischer Versorgung, eine Patientenverfügung zu erarbeiten oder bildungspolitische Übereinstimmungen zu erzielen.

Die Zusammenschlüsse Gleichgesinnter im 18. und 19. Jahrhundert dienten der Selbstbehauptung gegen eine von den Kirchen dominierte hierarchische Gesellschaft. Heute jedoch sind – wenigstens in Deutschland – die Kirchen im Grundsatz gesellschaftliche Gruppen unter vielen anderen, auch wenn sie selber fordern, dass man es anders sieht und ihnen eine Sonderstellung einräumt. Sie werden in ihrer Überheblichkeit von nicht wenigen Politikern aller Couleur unterstützt, die von ihrer Kirchenfreundlichkeit profitieren möchten, um sich bei Wahlen auf das Wählerpotenzial der Kirchgänger zu stützen. Und kommt Ärger des Geldes wegen auf, das die Kirchen aus Steuermitteln erhalten, wird dieser schnell besänftigt mit dem Verweis auf die großen sozialen Aktivitäten der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände.
Und wahrlich, die Gelder, die für Kirchen- und Katholikentage und den Weltjugendtag 2005 aufgewandt wurden, sind nur peanuts im Vergleich zu den großzügigen Subventionen für die Kirchen dank der Konkordate und Kirchenverträge und des generösen Einzugs der Kirchensteuern durch den Staat. Wer die Bücher von Carsten Frerk *Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland* (Aschaffenburg 2002) und *Caritas und Diakonie* (Aschaffenburg 2005) gelesen oder gar in den Dateien von *fowid* geblättert hat, kann erahnen, worum es sich dreht: um einige Milliarden Euro.

Überdies sind die Kirchen die größten Arbeitgeber. Und sie verlangen von ihren Mitarbeitern – egal in welcher Position – dass sie Kirchenmitglieder sind und den Lehren der Kirchen zustimmen.
Ihr politischer Einfluss und ihre tatsächliche Macht stehen jedoch in krassem Gegensatz zu ihrer tatsächlichen gesellschaftlichen Bedeutung. Es zahlt sich für die Kirchen aus, dass sie dank guter Organisation eine funktionierende Infrastruktur besitzen, angefangen von den teilweise staatlich finanzierten kirchlichen Akademien und Bildungsstätten bis hin zu den völlig vom Staat finanzierten Theologischen Fakultäten, der Polizei- und Militärseelsorge.

Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind große gewinnbringende Dienstleistungsunternehmen. Es ist eine strategisch-organisatorische Glanzleistung, dass es den Kirchen gelungen ist, am Tiefpunkt

ihres Ansehens zu Beginn des 19. Jahrhunderts Wohlfahrtsorganisationen aufzubauen und vom Staat bezahlen zu lassen, die heute noch das Rückgrat ihres Einflusses bilden. Von diesem Image zehrt die christliche Religion in Europa – und vor allem in Deutschland – bis heute.[3]

Was organisierte Religion vermag, zeigt die Tatsache, dass die Kirchen nicht nur die partielle Verfolgung im Dritten Reich so gut wie unbeschadet überstanden hatten, sondern dass sie nach 1945 ihr teilweise klägliches Versagen in dieser Zeit vergessen machen konnten.[4] Sie erfreuen sich dank dieser Legende bis heute eines unberechtigten, langsam jedoch sinkenden Ansehens.[5]

Noch immer wird der Beginn der Sitzungen eines neuen Bundes- oder Landtages mit einem ökumenischen Gottesdienst eröffnet. Dabei positionieren sich die Kirchen heute opportunistisch als Wegbereiter eines gesellschaftlichen „Umbruchs" (Bischof Huber) und dienen sich umgekehrt die Abgeordneten bei ihnen an. Darin haben die Kirchen ja Übung und Erfahrung.[6]

Dass jeder sich „seine" Religion nach seinem Geschmack zusammensetzt, entspricht der postmodernen Lebensanschauung. In diesem Lebensgefühl kommt den Events ein zentraler Ort zu. Sie vermitteln ein Gefühl „hordenartiger" Zusammengehörigkeit und Geborgenheit. Die kirchliche Gemeinde unterscheidet sich in ihrer soziologischen Funktion kaum von einer Fan-Gemeinde. Sie vermittelt wie diese in unruhiger Zeit Gefühle der Sicherheit, Solidarität und Identifikation. Diese gesellschaftliche Aufgabe ist nach wie vor das Kapital der etablierten (christlichen) Religionsformen. Darum verfügen sie noch über erhebliche Ressourcen und nicht geringe gesellschaftliche Reputation, die sich

[3] *Auch im Islam blühte zu manchen Zeiten und in manchen Regionen das Bildungs- und Armenwesen, ehe es in den letzten Jahrhunderten seinen Vorrang verlor. Sehr zum Nachteil des Islam. – In der Gegenwart nun kümmern sich gerade die militanten Islamisten, etwa die Hamas in Palästina, vermehrt um die soziale Betreuung der Bevölkerung. Das verschafft ihnen Ansehen und Zulauf, während die heute gemäßigten Gruppen, wie die Fatah als korrupt gelten. So konnten die „Radikalen" bei Wahlen die meisten Stimmen erzielen.*

[4] *Vgl. J. Neumann: 1945 – Die Kirchen vorher und nachher. In: http//www.ibka.org/artikel/ag98/1945.html#vorb*

[5] *Seit 2002 sind mehrere Untersuchungen über die Religiosität der Deutschen durchgeführt worden. Sie zeigen bei aller Unterschiedlichkeit der Ergebnisse im Einzelnen eine insgesamt große Übereinstimmung: Selbst diejenigen, die sich als „kirchlich-gläubig" bekennen, bezweifeln im Detail zentrale Glaubenswahrheiten (vgl. Spiegel 33/2005; Focus vom 23.12.2005 u.a. und M. Schmidt-Salomon in diesem Band). Allerdings hoffen die Kirchen, dass sie mit Hilfe von „Events" und „action" vielleicht einen Teil der kirchlich sozialisierten Jugendlichen wieder zurückholen können (u.a. M. N. Ebertz: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. Ostfildern 2004). – Die Kirchen treiben seit „Deutschland Papst ist" aggressive Werbung.*

[6] *Sie fehlten auch nicht bei der verhängnisvollen „Rührkomödie" (Friedrich Meinecke) am 21. März 1933, dem feierlichen Begräbnis der Weimarer Republik (vgl. u.a. www.bpb.de/themen = Tag von Potsdam).*

politisch nutzen lässt.[7]
Auf die fortschreitende Individualisierung reagieren die Menschen sehr unterschiedlich: „Während die einen den Zwang zu individueller Lebensgestaltung als Last empfinden, gestalten die anderen diese ihnen zugewiesene Rolle so, dass sie sich lustvoll inszenieren – und sei es inmitten von 600.000 anderen, wie bei einer *Love Parade*.[8] Oder bei den Trauerfeierlichkeiten anlässlich des Todes Johannes-Pauls II.; oder beim Weltjugendtag 2005 in Köln. Hunderttausende schauten – mehr oder weniger freiwillig – zu oder gehörten zu den 400.000 „Religionstouristen", auch „Pilger" genannt, aus 188 Nationen.[9]
R. Suchsland [10] stellt angesichts des großen bunten und kommerziellen Religionsspektakels eine Reihe von Verwerfungen fest: „… ein durchaus weltliches Fest der Weltkulturen, ein Multikulti-Markt der Glaubens- und Sinnangebote, auf dem Schnupperchristen und Patchworkreligiosität dominieren." Der Autor verweist angesichts der Tatsache, dass es derzeit in Deutschland bereits mehr Konfessionslose (31,8 % in 2003) als Katholiken gibt, darauf, dass unter diesem Gesichtspunkt der Weltjugendtag keineswegs nur einfach das frisch-fromm-fröhliche Happening junger Menschen gewesen sei, sondern ein Akt der Verteidigung gegen andere konkurrierende Systeme: Ein Instrument zur Durchsetzung der Interessen der Organisation im Sinne des Selbsterhalts. Es dürfte um die emotionale Außendarstellung und Bindung der eigenen Anhänger gegangen sein.

Suchsland schließt seine Gedanken mit der Bemerkung: „Aus liberaler Sicht gibt es freilich keinen Grund, falsche Kompromisse zu machen und dem Christentum die kulturelle Hegemonie zu überlassen. Wer glaubt, ist kein besserer Mensch, vielleicht sogar ein dümmerer. … Vielleicht ist Religion nur ein Produkt des Narzissmus, der sich den Grenzen des eigenen Wissens nicht stellen will. Wer Wissenschaft, Kunst und Philosophie besitzt, der braucht nicht notwendig Religion. Man darf also Gott auch irgendwann einfach vergessen. … Der Lärm von Köln ist wie ein Johlen im Wald."
Ich sehe das nicht ganz so harmlos: Es ist unwahrscheinlich, dass die katholische Kirche – und schon gar nicht unter dem Theologen-Papst, Benedikt XVI. – nur ein locker-unbeschwertes Jugendfestival meinte. Vielmehr steht dahinter eine gezielte und wohldurchdachte Missionsstrategie. Dazu passt, dass – nicht nur in den USA – die Evangelikalen – wie im Islam die Radikalen – ihre Positionen ausbauen konnten. Wir erleben, dass liberale und für endgültig gesichert gehaltene Positionen sowohl politisch-empirisch als auch mental und psychologisch wieder verloren gehen können und tatsächlich verloren gehen.

[7] *Vor allem in ländlichen Gegenden bieten kirchliche Gruppen oft die einzige Möglichkeit für Kommunikation und Freizeitgestaltung – auch wenn Glaubensthemen eine nur untergeordnete Rolle spielen.*

[8] *K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. München 1997, 3. – Der Untertitel will offenbar suggerieren, man wisse nach der Lektüre des Buches, was die Menschen glauben.*

[9] *www.wjt2005.de. – Dort kann man nachlesen, welche organisatorischen und finanziellen Anstrengungen dieses Global-Event kostete.*

[10] *Gott ist geil, irgendwie. Die katholische Kirche schminkt sich wieder jung - was ist das Kölner Happening wirklich? In: www.heise.de/tp/r4/artikel/20/20763/1.html.*

Die sich den Gegebenheiten anpassenden sozialen Verhaltensweisen können unter religionssoziologischen Gesichtspunkten als Vor- bzw. Sonderformen der Säkularisierung [11] verstanden werden. Sie sind Weisen der gesellschaftlichen wie individuellen Reaktion auf soziale, ökonomische, politische und geistige Veränderungen. Sie schaffen umfassende Verunsicherung: Dies um so mehr, je stärker die sozialen und familiären Sicherungen wegbrechen. Diese wachsende Verunsicherung ist die derzeitige große Chance der Heil und Hilfe versprechenden Lehren.

Wie ein archaisches Erbe zieht sich religiöses Verlangen und die Sehnsucht nach Heil durch die Geschichte. Wie angesichts des Einfalls der Barbaren in das Römische Reich die Angst die Menschen „fromm" werden ließ [12] , so auch heute wieder: Das Christentum vermittelte seinen Gläubigen von allem Anfang die Gewissheit, „dass die Geschichte auf ihrer Seite war". Dieser selbstsichere Glaube an die eigene Berufung macht sie – bis heute – blind gegen die häufigen Gewalttaten der Christen gegen die Anhänger der traditionellen – noch offiziellen – Religion oder konkurrierende Bekenntnisse (Gnosis, Arianismus u.a.).

Die großen Heiligen des Mittelalters waren Zerstörer von Tempeln und heiligen Bäumen.[13] Die Christen behandelten bereits damals die alte Religion niemals als einen (noch) lebendigen Glauben, sondern als eine überholte Form des Götzendienstes. [14] Und bereits im Jahr 436 – also nur 123 Jahre nach dem sog. Toleranzedikt – versammelten sich die Rechtsgelehrten des Imperiums um die Erlasse der christlichen Kaiser in dem sog. *Codex Theodosianus* zusammenzufassen. Nun war die neue Religion römisch organisiert. In ihr gab es nur wenig Raum für Schismatiker, Ketzer oder Juden. Gar keinen aber für den „Irrtum des dummen Paganismus". [15]

Erst durch diese mit der Staatsmacht amalgierte Organisation, verbunden mit selbstherrlichem Glauben, erhielt diese Ideologie jene Sprengkraft, die bis heute wirksam ist. Es war der gleiche Fanatismus der gegenwärtig vielerorts – und nicht nur – bei den gewalttätigen islamischen Extremisten am Werk ist. [16]

Humanismus – Ethik ohne Erlösungsidee

Theoretisch wissen wir zwar alle, dass Ideen, die nicht organisiert und damit nicht materialisiert sind, gesellschaftlich nicht wahrgenommen werden. Die nicht-

[11] *Siehe dazu humanismus aktuell 12: 200 Jahre Säkularisation, darin u.a. von mir: Reichsdeputationshauptschluss 1803 (RDH), S.5-26.*

[12] *Vgl. E. R. Dodds: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Frankfurt 1985, der auf den Hass auf die Welt als Hass auf das Eigene als ein Kennzeichen jener Zeit glaubt ausmachen zu können (S.38f).*

[13] *Vgl. J. Le Goff: Der Gott des Mittelalters. Eine europäische Geschichte. Freiburg 2003, S.19.*

[14] *Vgl. P. Brown: Die Entstehung des christlichen Europa. München 1996, S.48f.*

[15] *Brown: Die Entstehung, S.50.*

[16] *Wer Details dazu wissen möchte, findet reichlich Material bei Karlheinz Deschner: Kriminalgeschichte des Christentums, 1. Band. Reinbek bei Hamburg 1986. – Der 8. Band (über das 15. bis 16. Jahrhundert) erschien 2006.*

organisierte Masse kann noch so zahlreich sein, sie wird nicht zur Kenntnis genommen; sie ist keine Schlagzeile, keine Meldung wert! Das, worüber die Medien nicht berichten, ist gesellschaftlich „kein Thema". [17]

Soziologisch sind auch „spontane" Zusammenrottungen und Gewalttätigkeiten, wie wir sie als islamischen Protest gegen Mohamed-Karikaturen erlebten (Februar 2006), Formen von Organisation. Nun erst nimmt die geschockte Öffentlichkeit wahr, was die Medien jahrzehntelang keiner Meldung wert fanden. Leider fragt wohlweislich niemand, wie es zu diesem Hass, dieser Perversion religiöser (?!) Gefühle kommen konnte.

Wie in Frankreich und im restlichen Europa die Migranten vorsätzlich marginalisiert worden waren, so haben die herrschenden Klassen in den übrigen Ländern der Welt die unteren Schichten – der Bibel und dem Koran zum Trotz – weiter verarmen lassen. Die Ausbrüche haben zwar soziale und ökonomische Gründe, doch die religiösen Gefühle eignen sich – besser als andere – als „Brandbeschleuniger" sozialer und ethnischer Konflikte. Und vor allem: Religion wirkt nicht besänftigend, sondern stimuliert Hassgefühle. Wenn dem anderen sein Menschsein auf Grund seines anderen Glaubens abgesprochen wird, weil er nicht so glaubt, wie man selber, fallen die anerzogenen Hemmungen.

Zudem wird immer wieder gerne darauf hingewiesen, dass im entscheidenden Augenblick der Humanismus „vor gar nichts" schütze (z.B. *Frankfurter Rundschau* vom 08.02.2006, S.27). Dabei geht es konkret um Katrin Himmlers Buch über Heinrich Himmler, ihren Vater, und seine beiden Brüder. Sie hatten von ihrem humanistisch gebildeten Vater, einem Altphilologen, zwar klassische Bildung, gleichzeitig jedoch auch wilhelminisch-deutschnationale (Glaubens-)Gesinnung eingepflanzt bekommen.

Wovor – so ist dagegen zu fragen – schützt denn „Religion"? Denn nicht nur waren die meisten Nazis getauft und sehr viele überzeugte Christen – vielmehr zeigt das Christentum eine erschreckende Affinität zu Diktaturen, angefangen beim Duce-Mussolini über Franco und Pavelic bis zu Pinochet, um nur die Schlimmsten zu nennen. Sie alle erfreuten sich der Gunst der (katholischen) Kirche.

Es ist also falsch, was vor Jahren ein Kirchenführer sagte, dass in der Hand eines gläubigen Soldaten die Waffe „sicherer" sei. Im Gegenteil: Der Wahlspruch „Gott mit uns" zierte erst nach der Machtergreifung Hitlers die Koppelschlösser deutscher Soldaten, als sie mordend und brennend mit dieser Devise fast ganz Europa unterwarfen. Unter Glockengeläut und Dankgebeten zu Gott, dem „obersten Kriegsherren", zogen die verfeindeten Truppen – allein im 20. Jahrhundert in zwei Kriegen – gegeneinander.

Leider ist es tatsächlich so, dass humanistische Ideen nur zu selten Glaubensvorstellungen – unterschiedlichster Art – wirklich widerstehen (können). Sie sind meistens emotional nicht so stark aufladbar wie Ideologien; sie vertrauen auf die ihnen innewohnende Rationalität. Wie

[17] *Wie dieser Mechanismus funktioniert, erleben wir gegenwärtig bedrohlich nah in Frankreich und im muslimischen Orient: Jahrzehntelang lebten die Kinder der Einwanderer dort in einer fremden, ja feindlichen Welt unbeachtet und unverstanden, unbetreut und verachtet. Sie gab es nicht, weil man sie nicht sehen wollte, getreu der Devise: „seh' ich was Böses, schau ich nicht hin", also waren sie auch kein Problem: Erst als sie sich zusammenrotteten und Autos abfackelten, nahmen die Medien sie wahr und schreckten mit ihren Berichten die Menschen auf!*

das funktioniert, ist sehr selbstkritisch zu prüfen, denn natürlich kann auch der Verfechter einer „humanistischen Idee“ zum Ideologen werden. Daraus lässt sich jedoch kein Argument für die ethische Beliebigkeit des Humanismus schmieden.

Das ist das Handikap sowohl des antiken Humanismus als auch unseres gegenwärtigen: Weder können wir uns auf Mythen berufen, noch wissen wir uns berechtigt, im Namen unserer Überzeugung Gewalt anzuwenden und sei es, um humane Ideen zu fördern: Humanismus, der sich auf den konkreten Menschen bezieht und sich für ihn einsetzt, kann sich mit keiner Ideologie verbinden, die in ihrer konkreten Anwendung menschenverachtend ist. Das schließt, wie die Geschichte zeigt, nicht aus, dass auch eine humanistische Ideologie versucht sein kann, Gewalt anzuwenden, um die Menschen zu ihrem „Glück“ zu zwingen.

Das aber kann die Sache eines evolutionären Humanismus nicht sein. Er ist der individuellen Freiheit und persönlichen Selbstbestimmung verpflichtet, die allerdings immer sogleich auch die Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl, auf den anderen einschließt. Ein neokapitalistischer Raubtierkapitalismus lässt sich mit evolutionärem Humanismus nicht vereinbaren.

Die Geschichte lehrt, dass Verelendung und krasse Einkommensunterschiede die besten Voraussetzungen bieten für soziale und politische Proteste, die von einem bestimmten Augenblick ab durch nichts und niemanden mehr beruhigt werden können. Wie wenig Waffengewalt gegen verbitterte und enttäuschte Menschen auszurichten vermag, belegt nicht nur die Geschichte. Wir erleben es vielmehr gegenwärtig in Afghanistan, im Irak und in Palästina – morgen vielleicht auch andern Orts.

Humanisten können und wollen das psychische Druckmittel von Schuld und Verdammnis nicht einsetzen. Sie können und wollen nicht versprechen, dass sie „weißer waschen“. [18] Denn der Humanismus will weder Schuldgefühle wecken noch Erlösungsstrategien anbieten. Dass ist zweifellos ein Manko des „evolutionären und rationalen Humanismus“. Wenn Bescheidenheit und Ehrlichkeit für eine Weltanschauung ein Manko sind, dann müssen wir dazu stehen.

Die Strategie des Christentums war und ist eine gänzlich andere. Sie ist unter Marketinggesichtspunkten gesehen sehr erfolgreich. Peter Sloterdijk [19] hat sie

[18] *Vgl. Bruno Ballardini: „Jesus wäscht weißer." Wie die Kirche das Marketing erfand. Leipzig 2005, S.52: Paulus hat sich „als erster - und ziemlich skrupellos – dieser kommerziellen Sprache bedient. ... Hätte unser multinationales Unternehmen wohl ein ebenso großes Publikum, wenn es nicht ewiges Heil, die Erlösung von Sünden und die Wiedergeburt im Paradies verheißen hätte? Wohl kaum.“ – Vgl. S.58: So ist es auch unwichtig, ob die Reliquien echt sind oder nicht, wichtig ist allein, dass damit Kunden geködert werden können. Ein Beispiel dafür sei der Kult des Grabtuchs der heiligen Veronika. Trotz aller wissenschaftlichen Beweise, dass dieses Fundstück unmöglich mit der historischen Figur Christi in Verbindung gebracht werden kann, wird es immer noch als „gläubiges Beweisstück“ gebraucht bzw. missbraucht.*

[19] *P. Sloterdijk u. T. H. Macho: Weltrevolution der Seele. Zürich 1993, S.33: „Der erste Kreuzestheologe, Paulus, ist auch schon das Genie des Vorwürfe-Machens gegen die Welt. Als Prototypus aller Konvertiten versteht er sich besser als irgendwer auf die Psychologie der Schuld – und der erlösenden Umschuldung. War er nicht selbst vom Verfolger zum Nachfolger geworden – vom eifernden Komplizen der Gottesmörder zum Weltmissionar, vom Kapitelverbrecher wider den Geist zum apostolischen Begnadigten Erster Klasse? Er war es, der die Weltregion des schlechten Gewissens gestiftet hat – den Export von Schuld und den Großhandel mit ihrer Verzeihung."*

wie folgt formuliert: „Paulus war es, der die Weltreligion des schlechten Gewissens gestiftet hat und den Export von Schuld und den Großhandel mit ihrer Verzeihung.“ Diese erfolgreichste aller Marketingstrategien verbietet sich für Humanisten.

Wir können – und wollen – die Bedeutung des Humanismus und der humanistischen Lebens- und Erkenntnisweise nicht durch die Zuweisung von Schuld und das Versprechen von Sühne und Vergebung interessant machen. Humanistische Ethik verlangt Ehrlichkeit und Offenheit und verbietet für den geistigen Bereich die üblichen raffinierten ökonomischen Werbemethoden und den Einsatz von Drohmitteln.
Was hier als hoher ethischer Wert erscheinen kann, ist nichts anderes als die natürliche Folge der Tatsache, dass Humanisten den Menschen – „nur“ – als Teil der Natur verstehen.
Ganz einfach formuliert: Die humanistische Ethik begnügt sich zunächst damit, auf die Reziprozität menschlichen Tuns zu verweisen: Denn wir sind überzeugt, dass unser Geist nicht eine extrasomatische Daseinsweise besitzt, die von der Evolution unberührt geblieben wäre. Uns geht es in erster Linie darum, dass des Menschen – einziges – Leben „glückt". Aber wir dekretieren nicht, wann und wie das Leben eines Menschen glückt.

Wichtig scheint mir, dass wir uns in diesem Zusammenhang klarmachen, dass das Glück des einen mit dem des anderen korrespondiert: Wer andere rücksichtslos um des eigenen Vorteils willen in die „Pfanne haut“, wird stets in der Angst leben, dass es ihm bald genauso ergehen wird. Denn der Mensch ist seiner Natur nach ein „animal sociale“, er kann nicht – auf Dauer – ohne seine Artgenossen existieren, denn er ist Teil der Natur.

Religion hat Zukunft! Hat Religion Zukunft?

Gleichwohl wird – wenn auch nicht unbedingt in kirchlicher Gestalt – „Religion“ in wirtschaftlich und politisch instabilen Zeiten wieder verstärkt nachgefragt. Wenn alles unsicher wird, wenn tradierte Selbstverständlichkeiten nicht mehr tragen, drängen religiöse Vorstellungen verstärkt an die Oberfläche („Not lehrt beten!?“). Hinzu kommt, dass die kirchliche Religion immer noch ein erkleckliches Wählerpotential zu aktivieren vermag. Wenn schon keine erfolgreiche Politik geboten werden kann, dann wenigstens eine kirchenfreundliche.
Clevere junge Nachwuchspolitiker scheinen erkannt zu haben, dass es nichts schaden kann, den eigenen Glauben hervorzukehren. Die evangelische Zeitungsbeilage *Chrismon*, die ungebeten und ungefragt mehreren deutschen Tageszeitungen beiliegt und von den Abonnenten auch bezahlt werden muss, beschreibt diesen Trend recht ungeniert und triumphierend unter der Überschrift *Jung, fromm, abgeordnet* (09/2005, S.12 ff.). Damit soll dem Leser suggeriert werden, es sei wieder „in“ zu glauben und diesen Glauben auch zu bezeugen. Man brauche ihn nicht mehr zu verstecken.
Es ist bezeichnend, dass gerade in Zeiten eines hemmungslosen Kapitalismus und der Verunsicherung der Lebensperspektiven weiter Bevölkerungskreise solche religiös-fundamentalistischen Ideologien wieder Konjunktur haben. Das ist nicht verwunderlich, denn Religion ist nach wie vor „Opium des Volkes“. Sie hilft vor allem gegen Aufmüpfigkeit und den Gebrauch des eigenen Verstandes.
Gerade aus dem gebildeten, von neuer Armut besonders bedrohten Mittelstand suchen offensichtlich viele Menschen bei diesen Ideologien Zuflucht, die sie noch vor wenigen Jahren belächelt haben. Es

ist erstaunlich, wie viele Mitarbeiter die „frommen“ Internetportale haben. Es ist anzunehmen, dass einflussreiche und geldreiche Kreise diese Ideologien kräftig unterstützen, damit die Menschen nicht nachdenken und durch „ihren“ Glauben „ruhig“ gestellt werden. Die gegenwärtige "Wende" lässt offenbar viele Ratlose unter den weiten Mänteln der diversen Religionen Schutz suchen, weil der Glaube an ein von Gott verfügtes Geschick, auch wenn es miserabel ist, offenbar für etliche leichter zu ertragen ist als das Wissen um die eigene Zufälligkeit und „Geworfenheit“.

Menschlicher, weil ehrlicher jedoch dürfte es sein, zu der eigenen Begrenztheit zu stehen und sie anzunehmen und das eigene Schicksal zu gestalten, anstatt auf „günstige Sterne“ zu hoffen. Wenn Religion Zukunft hat, dann erst recht auch der universale und evolutionäre Humanismus.[20] Ich gehe davon aus, dass wir mit Hilfe von *fowid* unsere Arbeit so zielgerichtet strukturieren können, dass gelebter Humanismus für die eine oder den einen eine hilfreiche Alternative im bunten Feld der Sinnanbieter bleiben kann und sich weiter entwickeln wird.

Wir predigen keine Erlösungslehren, wohl aber versuchen wir, uns gegenseitig zu helfen, dass wir zu uns selber gelangen können. Dazu scheint mir notwendig zu sein, eine humanistische Kulturarbeit und Freizeitkultur aufzubauen, die den Menschen, nein, konkret: uns hilft, Gemeinschaft und Verlässlichkeit im Alltag zu erfahren. Vor allem in Berlin kann der HVD – mehr als andere Verbände anderswo – auf historisch gewachsene Vernetzungen zurückgreifen und humanistische Ideen offensiv vertreten.

Solche realen und ideellen Räume, in denen Gemeinsamkeit wachsen kann, brauchen wir zuallererst. Nur dann können wir das Gefühl des Alleinseins und der Vereinzelung überwinden, wenn wir konkret Gemeinschaft anbieten und den natürlichen Bedürfnissen der Menschen Rechnung zu tragen versuchen: Wir sollten uns also nicht scheuen, Feste zu feiern, nicht nur zur Namensgebung und anderen Lebenspassagen, gerade weil wir davon ausgehen, dass wir nur dieses einzige Leben haben.

Das wird nicht gelingen, wenn wir uns nicht rational um unsere „weltlichen“ Wurzeln bemühen um anzugeben, warum wir den „religiösen“ Sirenengesängen nicht glauben. Agnostischer Humanismus entspringt nicht geistiger Trägheit sondern intensivem Bemühen um die rationale Erklärung der – unerklärbaren – Welt und des Menschen. Allerdings dürfen die weltlichen Humanisten, Agnostiker und Atheisten nicht länger wie eine verscheuchte Hühnerschar, unorganisiert und weithin ohne auch nur halbwegs tragfähige Vorstellungen und ohne überzeugende Leitbilder durch die Welt hüpfen.

[20] *Es wird – vorsätzlich? – verschwiegen, dass es gerade unter Muslimen, Juden und Buddhisten viele Humanisten gibt. Die meisten religionskritischen Schriften kommen wohl aus diesen Kulturen. Auch in diesem Bereich hat fowid viel Aufklärungsarbeit zu leisten.*

HORST GROSCHOPP

VON DEN „DISSIDENTEN" ZUR „DRITTEN KONFESSION"?

Konfessionalität und Dissidenz

Dieser Tagung haben die Veranstalter den Titel *Umworbene „dritte Konfession"* und den Untertitel *Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland* gegeben. Der Begriff der „dritten Konfession" ist dabei *zum einen* ein ironisierender Bezug auf die neueren Angaben zur Kirchenmitgliedschaft in der deutschen Bevölkerung, die inzwischen von 32 % Konfessionsfreien und je 31 % Katholischen und Evangelischen Religionszugehörigen ausgehen, also von einer Drittelung. Und *zum anderen* bringt das Thema diese Drittelung in einen gesamtdeutschen Kontext. Der Begriff war zunächst eine Interpretation soziologischer Ergebnisse von Forschungen über den „ostdeutschen Volksatheismus". Die Kategorie der „dritten Konfession" zur Kennzeichnung dieser Menschengruppe benutzte zuerst im Januar 2000 der katholische Theologe Eberhard Tiefensee auf einer Tagung des *Kolping-Bildungswerkes* Münster, als er den drastischen Rückgang der organisierten Christen vor allem in den neuen Bundesländern beklagte, ihn als „Supergau der Kirchen" bezeichnete und eine besondere Bekenntnisgruppe ausmachte, sozusagen eine Konfession der Konfessionslosen.[1]

Der Begriff „dritte Konfession" ist problematisch seit den zwischenkirchlichen Kompromissen der Reformationszeit. Er hat hier eine eigene Geschichte und es gibt eine entsprechende Jeremia-Interpretation des Alten Testaments (Jer 15, 10.21). 1555 wurden die Kalvinisten als „dritte Konfession" zugelassen. Eine fundamentalistische Kritik warnt heute die Ökumene, eine „dritte Konfession" werden zu wollen. Andere sehen in den Juden, den Moslems oder den Russisch-Orthodoxen im heutigen Deutschland die „dritte Konfession". Außerdem wurde am 19. Juni 1936 die völkisch-esoterische „Ludendorff-Bewegung" vom NS-Staat als „dritte Konfession" zu dem Zeitpunkt anerkannt, an dem die Dissidenten (auf diesen Begriff wird ebenfalls noch einzugehen sein) zu „Gottgläubigen" umdefiniert wurden. Und in der aktuellen säkularen Szene gibt es eine Debatte, ob es nicht eine moderne „humanistische Konfession" gibt.

Die Konfessionslosen oder – wie sie sich heute meist nennen – die Konfessionsfreien sind ein weites, weitgehend unerforschtes Feld. Es gibt demzufolge auch noch keine erforschte Geschichte derjenigen, die aus den Registern der Religionsgemeinschaften herausgefallen sind, ganz abgesehen von denjenigen, die da noch drinstehen, sich in ihren Welt- und Lebensansichten sowie Sinnkonstruktionen aber bereits aus den Organisationen religiöser Bekenntnisse verabschiedet haben.

Zeugnis für die Schwierigkeit, Bekenntnisse erfassen zu wollen, diese gar zu organisieren, legt der Konfessionsbegriff selbst ab. Es ist heute unstrittig, dass Konfessionszugehörigkeit nicht viel über tatsächlichen Glauben aussagt. „Konfession" erfasst letztlich historisch gewachsene staatskirchen- und steuerrechtliche Sachverhalte. Bereits in der Reforma-

[1] *Vgl. auch Eberhard Tiefensee: „Religiös unmusikalisch"? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Hg. von Joachim Wanke. Leipzig 2000, S.24-53.*

tionszeit wurden unter „confessio" (Bekenntnis, Geständnis) ganzheitliche Glaubenslehren zusammengefasst (z.B. Confessio Augustana, 1530). Das definierte Religions- und Kirchenparteien. Damit ist der Begriff „Konfession" wesentlich Resultat der Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts.

Aber erst im 19. Jahrhundert formten sich formelle Konfessionen, Glaubenszuordnungen von Menschen und deren Einbindung in Kirchen als juristische Personen, moderne kirchliche ökonomische Betriebe und politische Interessenverbände.[2] Nach z.T. kriegerisch ausgefochtenen Territorialstreitigkeiten zwischen *Reichsdeputationshauptschluß* 1803 und Reichseinigung im Frieden von Versailles 1871 waren Konfessionen nicht mehr identisch mit der jeweiligen Staatsbürgerschaft, wie durch den *Augsburger Religionsfrieden* von 1555 zwangsweise hergestellt. Um so nötiger wurde in den deutschen Ländern die Erfassung der Kirchenmitglieder für das Steuerwesen, für öffentliche Zuwendungen und bei der Verwaltung von Religionsangelegenheiten in den deshalb so genannten „Kultusministerien".

Sie entstanden zuerst in Preußen 1817 und dann überall in den deutschen Ländern, um die öffentlichen Kult-, dann Religions-, dann Unterrichts-, später Wissenschafts- und schließlich Kulturfragen juristisch und verwaltend zu regeln. Bezeichnend, aber hier aus Zeitgründen nicht darstellbar, ist die Verwandlung der „Culturpolicey" in Kulturverwaltung und Kulturpolitik, obwohl gerade dieser Wandel zeigt, dass es zwar vergleichbare religionspolitische Vorgänge in ganz Deutschland gibt, aber jedes Land eine ganz eigene Geschichte auch seiner Konfessionsfreien und des Um-gangs mit ihnen hat, zumindest bis 1933.

Die Konfessionsfreien sind bis heute als Konfessionalität verneinendes Element in diverse staatliche und kommunale Verwaltungsvorgänge eingelagert, die Konfession bzw. Nichtkonfession wird beim Finanzamt, in Bürgerbüros und verschiedenen anderen Datenbanken registriert. Die Sache ist höchst aktuell. Im Deutschen Bundestag steht demnächst die Beratung des Entwurfs eines Gesetzes zum Personenstandsrecht an. Es soll entgegen dem geltenden Recht keine Angaben mehr zu einer Weltanschauungsgemeinschaft geben, wenn diese nicht Körperschaft des Öffentlichen Rechts ist. Für Kirchen und Religionsgemeinschaften hingegen bleibt im wesentlichen die alte Regelung – aber: Die Nichtzugehörigkeit zu einer Kirche wird beim Personenstand nicht mehr vermerkt. Insofern bleibt in Deutschland Religion keine Privatsache. Der Staat interessiert sich dafür. Wer anders glaubt als christlich ist nicht interessant.

Konfession bedeutet also nach wie vor Mitgliedschaft in einer der beiden großen christlichen Bekenntnis*gemeinschaften*. In diese wird man, teilweise noch immer wie selbstverständlich, hineingeboren, oft schon am Kindsbett standesamtlich registriert und spätestens per Taufe Mitglied. Daraus folgt wiederum, dass die Geschichte der Konfessionslosigkeit – und dies gilt wohl bis in die 1990er Jahre – eine Historie der Kirchenaustritte ist. Erst in jüngerer Zeit erreicht die Zahl derjenigen konfessionsfreien Personen statistische Relevanz, die nie Kirchenmitglied waren.

Die Ausgetretenen, diejenigen, die sich von den christlichen Großorganisationen bzw. den Synagogengemeinschaften abge-

[2] *Vgl. Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Hg. von Heinz-Gerhard Haupt u. Dieter Langewiesche. Frankfurt a.M. u. New York 2001.*

meldet haben, hießen seit 1573 und bis Ende 1936 „Dissidenten"[3] – über 350 Jahre lang, obwohl der bürgerliche Rechtsstatus eines Dissidenten erst 1874 eingeführt wurde.
Das Wort „Dissident" kommt politikhistorisch aus dem Augsburger Religionsfrieden von 1555, wonach es den Fürsten oblag, ihre und die Religion ihrer Untertanen zu bestimmen. 1573 wurde erstmals der Ausdruck „Dissident" juristisch im späteren Sinne verwendet. Mit Anklang an die englischen „Andersdenkenden", die „Dissenters"[4], und das lateinische Wort „dissidio" (getrennt sein von etwas), bezeichnete das Wort im Frieden von Warschau (pax dissidentium) zunächst alle polnischen Nichtkatholiken (Lutheraner, Reformierte, Griechen, Armenier). Das galt nur für diejenigen „Getrennten" und „Außerkirchlichen", die eine anerkannte Kirche besaßen. Die Wiedertäufer, Sozinianer und Quäker blieben außen vor, wurden getötet oder vertrieben.[5]
Vom Warschauer Frieden kam der Ausdruck allmählich ins Rechtsverständnis der deutschen Territorialstaaten. „Dissidenten" nannte man nun die nächsten fast dreihundert Jahre alle tolerierten Religionsgemeinschaften außerhalb der kirchlichen Konfessionalität und des Judentums in den Synagogengemeinschaften,
Die weitere Praxis des Umgangs von Staat und Kirchen mit „Dissidenten" geht auf den Westfälischen Frieden von 1648 zurück, insbesondere auf sein eingeführtes Prinzip der zwei christlichen Konfessionen (plus Judenprivileg) und der drei Formen der Religionsausübung, der öffentlichen, der privaten und der häuslichen. Die Fürsten behielten das Recht, „abgespaltene" Gemeinschaften zu akzeptieren oder zu verbieten. Erlaubt wurden im 17. und 18. Jahrhundert als „Dissidenten" die Herrnhuter, die Altlutheraner, die Mennoniten und Baptisten, denen nach Brauch und Gesetz im 19. Jahrhundert sogar gewisse Korporationsrechte zustanden.

Kirchenaustrittserlaubnis bei erwarteter neuer kirchenähnlicher Bindung

Für unser Thema ist wichtig, dass in diesen dreieinhalb Jahrhunderten nahezu alle Fortschritte in den Kultur- und Rechtsverhältnissen der Dissidenten wesentlich von Preußen ausgingen; zum einen, weil dieser aufstrebende und dann dominierende Territorialstaat nicht in die Festlegungen des *Westfälischen Friedens* von 1648 nach dem 30jährigen Glaubenskrieg eingebunden war; zum anderen, weil die zunehmende Ausdehnung preußischen Territoriums quer durch Deutschland zu einer religiös mehr durchmischten Bevölkerung führte als anderswo.
So war es Preußen, das 1788 im *Wöllnerschen Religionsedikt* die Erlaubnis zum Kirchenwechsel einführte und im Allgemeinen Landrecht von 1794 die Gewis-

[3] *Vgl. Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997, S.14ff.*

[4] *Das betraf alle sich der Einführung des obligatorischen Gebetbuches von 1559 (Common Prayer Book) und den Glaubensartikeln von 1562 (bzw. 1571) widersetzenden Protestanten, die damit nicht der englischen Staatskirche angehörten, nach 1665 als Nonkonformisten galten, bis zum Toleranzedikt Wilhelm von Oraniens 1689 unterdrückt wurden und für die erst nach 1829 (Test-Eid für Beamte) allmählich die bürgerliche Gleichstellung begann.*

[5] *Vgl. Josef v. Lukasiewicz: Geschichtliche Nachrichten über die Dissidenten in der Stadt Posen und die Reformation in Groß-Polen im 16. Und 17. Jahrhundert ... Darmstadt 1843.*

sensfreiheit erlaubte, die – allerdings zunächst nur dem Prinzip nach – auch den Kirchenaustritt gestattete. Andere deutsche Länder besaßen später ähnliche Normen. So war dann nach dem Wiener Kongress 1814/15 im gesamten 19. Jahrhundert das Recht auf Übertritt in eine andere Konfession (sprich Kirche) allgemein anerkannt, allerdings nicht zum Judentum.

Die erste Möglichkeit, legal eine Kirche überhaupt zu verlassen, resultierte im Vormärz von 1848 letztlich aus dem Gegenteil eines freiwilligen Verzichts auf Mitgliedschaft, nämlich aus dem Ausschluss von Pfarrern aus den Amtskirchen und der damit verbundenen Notwendigkeit, in Preußen Zivilstandsregister einzuführen. Nach dem Beispiel der *Gemeinschaft der Protestantischen Freunde* („Lichtfreunde") von 1840/41 und der nach 1844 entstehenden *Deutschkatholischen Gemeinden* („Deutschkatholiken") gründeten sich verschiedene weitere freireligiöse und freie religiöse Gemeinden, die in Preußen zunächst nicht geduldet wurden und zur Entlassung protestantischer Pfarrer in den Jahren 1845 und 1846 führten.

Um aber die Pastoren, die zunächst die Kirche von innen heraus reformieren wollten, aus ihren Ämtern zu entfernen, in die sie nach landeskirchlichem Recht auf Lebenszeit berufen waren, führte König Friedrich Wilhelm IV. am 30. März 1847 im sogenannten *Toleranzedikt* den gerichtlich sanktionierten Kirchenaustritt ein – und zwar über den Weg des Ausschlusses aus der konfessionellen (evangelischen) Landeskirche, ausgedehnt auch auf Katholiken, und mit dem Versprechen, das dann nicht eingelöst wurde, neue Religionsgemeinschaften genehmigen zu wollen.

„Diejenigen, welche in ihrem Gewissen mit dem Glauben und Bekenntnisse ihrer Kirche nicht in Übereinstimmung zu bleiben vermögen und sich demzufolge zu einer besonderen Religionsgesellschaft vereinigen, oder einer solchen sich anschließen, genießen hiernach nicht nur volle Freiheit des Austritts, sondern bleiben auch, in soweit ihre Vereinigung vom Staate genehmigt ist [sic!], im Genuß ihrer bürgerlichen Rechte und Ehren".[6]

Drei in weiser Voraussicht eingebaute Fußangeln schrieben den minderen Status der in Aussicht gestellten freien Gemeinden fest: Erstens war die neue Gemeinschaft staatlich zu genehmigen. Zweitens ließ, wer austrat, alles in die Gemeinde eingebrachte Hab und Gut, eingeschlossen die Versorgungsrechte, zurück. Die Abtrünnigen hatten keinen „Antheil an den verfassungsmäßigen Rechten der Kirche, aus welcher sie ausgetreten sind". Drittens blieben die „zur Feier ihrer Religionshandlungen bestellten Personen ... von der Befugniß ausgeschlossen, auf bürgerliche Rechtsverhältnisse sich beziehende Amtshandlungen ... mit zivilrechtlicher Wirkung vorzunehmen"[7] – kurz, es war ihnen verboten, Geburten, Heiraten und Sterbefälle zu registrieren.

Bereits die Ankündigung einer möglichen Legalität führte jedoch schnell zu zahlreichen freien Gemeinden. Im Oktober und

[6] *Patent König Friedrich Wilhelms IV. betreffend die Bildung neuer Religionsgemeinschaften vom 30. März 1847. Zit. nach Ernst Rudolf Huber u. Wolfgang Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. I: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, S.454/455.*

[7] *Huber, Huber: Staat und Kirche, Bd. I, S.455.*

November 1847 kam es demzufolge erstmals in Deutschland zu zahlreichen Kirchenaustritten, verbunden mit Neugründungen. Die *Freie Christliche Gemeinde* in Magdeburg (Uhlich) erreichte sogar am 13. Januar 1848 die Anerkennung als „staatlich geduldete Religionsgemeinschaft".[8] Bayern dagegen hatte die Deutschkatholiken am 30. Juli 1847 als „Dissenter-Sekte" verboten. Baden dagegen erlaubte die Existenz.

Die Bestimmungen von 1847 erlaubten auch den Atheismus, doch durfte der sich noch nicht öffentlich artikulieren. Nichtgläubige galten zwar ebenfalls als „Dissidenten", mussten aber durch die gesetzliche Verfügung vom März 1847 das Sonderrecht der (selbstredend behördlich zu registrierenden) Religionslosigkeit für sich auf Antrag in Anspruch nehmen. Doch wer wollte und konnte schon religionslos sein?

Ein völliger Austritt, eine Abkehr von jeder kirchlichen oder kirchenähnlichen Organisation, war bis zur Weimarer Reichsverfassung nie wirklich gewünscht – auch nicht im Austrittsgesetz von 1873, in dem erstmals juristisch nicht nur „abgetrennte" religiöse Gemeinschaften als Dissidenten eingestuft wurden, sondern auch diejenigen (§16), die „noch [sic!] keiner vom Staate genehmigten Religionsgesellschaft angehören".[9]

Die Behörden richteten sich in der Folge auf dieses Interregnum ein. Die ausgetretenen männlichen Haushaltsvorstände konnten für ihre Familie den Austritt erklären, sollten sich aber eigentlich wieder religiös binden – und zwar in einer genehmigungspflichtigen Gemeinschaft. Das führte dann zur Begründung organisierter freier Religionen, erst frei in der Religion, dann nach 1881 (der Gründung des Freidenkerbundes) frei von der Religion.

Vor austrittswilligen Kirchenmitgliedern türmten sich auf dem Weg in die Dissidenz im gesamten Kaiserreich mehrere große Hürden, v.a. restriktive Antragfristen, eingeschlossen das sogenannte „Distanzjahr", verzögerte Wirksamkeit bei der Steuerbefreiung sowie Austrittsgebühren. Besonders nachteilig wirkte die Anzeige beim Arbeitgeber. Außerdem unterlagen die Einrichtungen des Staates, die mit der Religionsausübung in Zusammenhang standen, der christlichen Lehre.

So blieben der Religionsunterricht (denn eine konfessionsfreie Erziehung war nicht vorgesehen) und die christliche Eidleistung Pflicht vor Gericht und bei Anstellungen in öffentlichen Ämtern bis hinein in die Promotionsverfahren an den Universitäten und (bis ins letzte Kriegsjahr) das Verbot für Dissidenten, Offizier zu werden. Überhaupt trug die Armee viel zur Zwangskonfessionalisierung bei durch nachgeholte Konfirmationen und kirchliche Trauungen, ohne die ein Rekrut enorme Nachteile bekam.

Ende der 1850er Jahre wurde in Preußen das staatskirchenrechtliche Problem virulent, wer denn berechtigt sei, den Religionsunterricht zu beaufsichtigen, da dieser Teil des schulischen Pflichtprogramms war, von dem dissidentische Eltern ihre Kinder befreien wollten. „Sollte dies vom Standpunkt der Polizei geschehen, oder

8 Jörn Brederlow: „Lichtfreunde" und „Freie Gemeinden". Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49. München, Wien 1976, S. 62. (Studien zur modernen Geschichte, 20).

9 Vgl. Gottfried-Martin Pfender: Kirchenaustritt und Kirchenaustrittsbewegung in Preußen. Jur. Diss., Breslau 1930, S.31.

sei die Schulverwaltung dabei zu beteiligen? 1668 tauchte bereits der Plan auf, konfessionslose Schulen zu errichten. Die 'Neue Evangelische Kirchenzeitung' schrieb: 'Verschiedene Magistrate bestehen auf der Forderung, konfessionslose Schulen anlegen zu dürfen.' Ein 'Verein für Freiheit der Volksschule' wollte sich in Berlin ... gründen und ... ein Seminar zur Ausbildung von Volksschullehrern" einrichten [10] – wobei daran zu erinnern ist, dass bis 1918 diese Ausbildung eine kirchliche Angelegenheit blieb.

Bis zur Weimarer Reichsverfassung von 1919 galten in Deutschland das Kirchenaustrittsgesetz von 1873 und das Personenstandsgesetz von 1875. Sachsen hatte bereits 1870 den Kirchenaustritt liberalisiert. Andere deutsche Länder folgten Preußen. Eine reichsgesetzliche Regelung unterblieb bis heute. Die Kirche war zwar mit den im „Kulturkampf" (1872-1887) getroffenen Entscheidungen dem Grundsatz nach „Freiwilligkeitskirche geworden; denn weder Kirche noch Staat konnten den Einzelnen zum Bleiben in der Kirche zwingen." [11] Doch die Kultur der Zeit wirkte stark gegen Kirchenaustritte und machte sie zur Seltenheit.

Neubestimmung des Dissidenten-Begriffs

Die entscheidende, langfristig wirkende Bresche in Richtung normaler Konfessionslosigkeit war im „Kulturkampf" mit einer einfachen behördlichen Festlegung geschlagen worden, dem staatlichen Standesamt. Es gab nun keine direkte staatliche Nötigung mehr zur Kindstaufe. Allein in den Jahren 1875 bis 1878 blieben in Preußen jedes Jahr 30.000 Kinder ohne Taufe.

Für Johannes-Georg Sternberg beginnen die kontinuierlichen Kirchenaustritte mit dem „Kulturkampf". Er gibt einen plastischen Vergleich der Regelungen von 1847 und 1873.[12] In dem kurz vor der 1848er Revolution eingeführten Verfahren war noch der beabsichtigte Austritt vor einem Richter zu erklären, dessen Abschrift an den Pfarrer des Austrittswilligen weiter gereicht wurde, der den Eingang des Schreibens dem Gerichtsdiener zu bescheinigen hatte. Vier Wochen später (in denen man vor Ort sicher den Austrittswilligen „bearbeitete") wurde – wieder vor dem Richter – ein Protokoll über den Austritt ausgefertigt, ein Attest ausgestellt und der Vorgang unter dem Protokoll registriert.

Seit 1873 gab es folgende Erleichterungen: Es gab keine förmliche Verhandlung mehr und „nur" noch eine Mitteilung an den Pfarrer. Nach vier bis sechs Wochen wurde ein gerichtliches Protokoll angefertigt (kein förmliches amtliches Attest mehr in Gegenwart des Antragstellers) und eine Abschrift des Protokolls ging an die Kirchengemeinde. Es blieb die Gelegenheit der Kirche, den potenziellen Dissidenten von seinem Handeln massiv abzuraten.

Seit 1884 gibt es staatliche statistische Angaben über kirchliche Aus- und Eintritte. Seit 1908 werden die Übertritte zu den

[10] *Johannes-Georg Sternberg: Kirchenaustritte in Preußen 1847 bis 1933 im lichte der krichlichen Publizistik als Anfrage an die evangelische Kirche. Hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland.Bochum 1992, S.37.*

[11] *Pfender: Kirchenaustritt, S.32.*

[12] *Vgl. Sternberg: Kirchenaustritte, S.51.*

Sekten außerhalb der Dissidenten-Verzeichnisse geführt. 1910 wird erstmals der Begriff „bekenntnislos" in die Reichsstatistik eingeführt, in der Folgezeit wiederholt geändert, verschieden gemessen, aber in der Regel an den zugelassenen Bekenntnisgemeinschaften in-sofern negativ orientiert, dass festgestellt wird, was jemand nicht ist von dem, was erlaubte organisierte Konfessionalität ist. Diese Personen werden als Konfessionslose registriert. Dabei gilt nach wie vor die Vorherrschaft christlicher Bekenntnisse.

Der Begriff des „Dissidenten" wird an der Wende zum 20. Jahrhundert allgemein gebräuchlich, allmählich auf die Konfessionslosen eingeengt, aber offiziell nicht im Sinne von „religionslos" gebraucht. [13] Noch immer gehen die Behörden von zwei Grundannahmen aus: erstens, dass jeder Mensch religiös ist; zweitens, dass jede ordentliche Religion sich den Kirchen ähnlich organisiert.

Die Einführung des *Bürgerlichen Gesetzbuches* (BGB) im Jahre 1900 erleichterte die vereinsmäßige Organisation von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf Reichs- und Landesebene. Artikel 84 des Einführungsgesetzes erklärte die Zulassung von Religionsgesellschaften zur Landessache. Offiziell zu „Dissidenten" wurden nun auch alle diejenigen, „welche aus der Landeskirche ausgetreten sind, ohne sich einer anderen Religionsgemeinschaft wieder anzuschließen"[14], weil die Behörden einen nichtorganisierten Status einfach hinnehmen mussten. Denn neue religiöse Gemeinschaften bedurften nach wie vor der hoheitlichen Genehmigung. Sie mussten registriert sein und durften keine staatsfeindlichen Interessen verfolgen.

Die Neubestimmung des Status eines „Dissidenten" bestand nun darin, dass er zunehmend alle erfasste, die irgendeinem Religions- oder Weltanschauungsverein angehörten, seien es Freireligiöse, Freidenker, Buddhisten oder Deutschgläubige, insofern ihre Gemeinschaft im betreffenden Land nicht als Konfession zugelassen war. Christliche Freikirchler waren formal ebenfalls Dissidenten, weil besonders die Amtskirchen sie nicht anerkennen wollten.

Diese Selbst- und Fremd-Definitionen teilten die Dissidenten in zwei teilweise durchaus konträre Gruppen: in diejenigen, die keine Dissidenten sein wollten in Bezug auf die Kirchen, wie die Methodisten, weil sie sowieso der Ansicht waren, sie seien die besseren Christen, und diejenigen, die selbstbewusst Dissidenten sein wollten, wie die Freidenker, gegenüber dem Staat und den Kirchen.

So entstand eine eigenartige Situation. Die ursprünglichen Dissidenten, allesamt gläubige Christen, setzten sich zunehmend verbal und kulturell von den neuen (den ungläubigen) Dissidenten ab. Sie definierten ihren Glauben selbstbewusster, weniger bezogen auf die beiden Großkirchen. Sie gründeten nationale Verbände und Kirchen. So wollten z.B. die Methodisten keine „Abtrünnigen" mehr sein. Sie hatten sich 1815 gegründet und parallel zu den Freireligiösen Gemeinden auf Basis der Vereinsgesetze entwickelt, entbehrten aber bis 1919 der Rechtsfähigkeit.

In dem Maße jedoch, wie – z.B. mit der

[13] *Vgl. Sternberg: Kirchenaustritte, S.49. – Das Deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (Bd.2, Leipzig 1860, Sp.1192) kennt den Begriff noch nicht, sondern nur – „dissenter".*

[14] *August Pfannkuche: Staat und Kirche. Grundzüge eines kirchenpolitischen Programms für den entschiedenen Liberalismus. Berlin-Schöneberg 1912, S.94.*

Pfingstbewegung, in Deutschland dem Gnadauer Verband nach 1907 – ein außerkirchliches Christentum öffentlich in Erscheinung trat, begannen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Konfessionslosen ihrerseits den Begriff des Dissidenten positiv auf sich zu beziehen, für sich zu reklamieren und mit einer eigenen Auslegung zu versehen.

Möglichkeit zum Kirchenaustritt im Kaiserreich

In den wissenschaftlichen Analysen der Kirchenaustritte gehen die Autoren bis in die jüngste Zeit noch vom Vorhandensein einer Kirchenaustritts-Bewegung aus. Diese Interpretation folgt weitgehend den zeitgenössischen kirchlichen Argumenten einer freigeistigen Gefahr.[15] Tatsächlich lassen sich einige Parallelen zwischen freidenkerischen Aktivitäten und den deutlichen Austritts-Häufungen 1906, 1909 bzw. 1913 und bis in die Weimarer Republik hinein feststellen.

Aus dem heutigen Rückblick ist die Bezeichnung „Bewegung" wohl aber doch zu stark der Angst vor den Freidenkern und dem Bezug auf die Arbeiterbewegung geschuldet. Auch das ökonomische Argument, die Kirchensteuer, trifft nur auf einen Teil der austretenden Arbeiter zu. Andreas Feige hat für Berlin 1913 errechnet, dass 63 % der Ausgetretenen gar nicht besteuert und 77 % der Kirchensteuerpflichtigen in die unteren drei Kategorien fielen.[16]

Sternberg hat in seiner Studie untersucht [17], welche Argumente diejenigen anführten, die sich als Organisationen zur Beförderung bzw. Begleitung des Kirchenaustritts verstanden. In ihren Flugblättern und Schriften nennen sie die „Zwangsverfrommung der Dissidenten-Kinder", die Institution der Landeskirche, den nicht vorbildlichen Lebenswandel der Pfarrer, die Verbindung von Kirche und Staat (und die Ablehnung der Darwinschen Entwicklungslehre in Wirtschaft, Schule und Hygiene), die Abhängigkeit der Katholiken von Rom, dass Wunderglaube Teil theologischer Lehrmeinungen bleibt, die Greueltaten in der Kirchengeschichte, der herkömmliche Religionsbegriff u.a.

Es war wohl ein Bündel von Motiven, das jeweils zum Austritt führte. Und sicher stand das Recht auf eigene Moralerziehung der Kinder im Vordergrund. Auch steht zu vermuten, dass die oben genannten Begründungen durchaus Anerkennung fanden, aber wegen ihrer allgemeinen kirchenpolitischen Herleitung nicht unbedingt als persönliche Motive gelten können – außer bei denen, die sich anschließend freireligiös, freidenkerisch oder humanistisch organisierten. Das erklärt auch, warum die Austretenden

15 Vgl. Bruno Violet: Die Kirchenaustrittsbewegung. Berlin 1914, S.3. – Die Schrift erschien in 95.000 Exemplaren.

16 Vgl. Andreas Feige: Kirchenentfremdung / Kirchenaustritte. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XVIII, Berlin u. New York 1989, S.532. – Feige ist einer der weniger Autoren, die sich systematisch mit dem Kirchenaustritt befasst haben. Vgl. Ders.: Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen am Beispiel der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg. Gelnhausen u. Berlin 1977. – Ders.: Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik deutschland. Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeit im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Gütersloh 1990.

17 Vgl. Sternberg: Kirchenaustritte, S.63-65.

bzw. die Ausgetretenen kein gemeinsames Subjekt bildeten. Sie blieben ein Konglomerat von Personen und Ansichten, darunter jeweils auch organisierte Gruppen von Freidenkern, religionslosen Atheisten und ethischen Humanisten, aber alle zusammen nach der Reichseinigung nie in der Mehrheit, auch nicht in der Gruppe der konfessionslosen Dissidenten.

Zwar fanden sich nahezu alle diese Gruppen 1907 zum *Weimarer Kartell* zusammen – einer Art frühem Zentralrat organisierter Dissidenten – doch waren die kulturellen Unterschiede zwischen den Beteiligten zu groß, um erfolgreich und dauerhaft politisch handeln zu können, gar als „Kulturpartei", wie einige unter den Akteuren sie anstrebten. Dieser „Zentralrat" war nicht einmal Verein, eher ein informeller Freundschaftsbund von Funktionären (eine Art „Sichtungskommission").

Der Beleg für diese These ergibt sich aus den empirischen Befunden. Bis 1905 traten jährlich etwa 6.000 Personen aus ihren Kirchen aus.[18] Einen ersten auffälligen Anstieg gab es im Jahr 1906 durch die Neubemessung der Kirchensteuer, dem erstmaligen Einbezug besser gestellter Arbeitergruppen, bei gleichzeitiger Erhöhung der Pfarrerbesoldung, aber auch durch das neue Volksschul-Gesetz. In Preußen vervierfachte sich die Zahl der Austritte aus der Landeskirche zu Sekten und in die Religionslosigkeit auf fast 14.000, eine damals erschreckende Zahl, die den Kartellgründern Hoffnung gab, v.a. als 1908 noch einmal 23.000 Austritte hinzu kamen.

Weitere Höhepunkte waren die Jahre 1909 (17.500) und 1913 (23.000). Gemessen an der Gesamtzahl der Kirchenmitglieder bewegten sich die Zahlen im 0,05-Prozent-Bereich.[19] Jochen-Christoph Kaiser hat aus den veröffentlichten Zahlen beider großen Kirchen errechnet, dass der Anteil der Ausgetretenen, die sich in die Konfessionslosigkeit abmeldeten, von etwa 50 % im Jahr 1908 auf über 80 % im Jahr 1914 stieg und in der Weimarer Republik immer über 90 % lag.

Die Konfessionslosigkeit blieb bis in die frühen Jahre der Weimarer Republik eine weitgehend regionale Erscheinung. Dissidenten konzentrierten sich vor allem in den Gegenden, die östlich des ehemaligen Limes lagen, also erst nach dem Untergang des Römisches Reiches christianisiert wurden, und in denen im 15./16. Jahrhundert zuerst die Reformation aufgekommen war.[20]

Von diesen Regionen ging in der Mitte des 19. Jahrhunderts die dissidentische Organisation aus. Obwohl es zu Beginn des 20. Jahrhunderts in nahezu allen großen Städten freigeistige Gemeinschaften gab, traten bis zum ersten Weltkrieg vor allem diejenigen Orte als Zentren ins Licht, die auch heute in der Regel Orte hoher Freigeisterdichte sind.[21]

Das hing v.a. damit zusammen, dass *zum einen* erst während des ersten Weltkrie-

[18] *Die Wiedereintritte werden im Folgenden vernachlässigt.*

[19] *Vgl. Jochen-Christoph Kaiser: Sozialdemokratie und „praktische" Religionskritik. Das Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung 1878-1914. In: Archiv für Sozialgeschichte, Bonn 22(1982), S.279. – Siehe auch die Tabelle bei Kaiser, S.278. – Kurt Nowak: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995, S.186ff. – Detlef Pollack: Kirchenaustritt, I. Historisch und soziologisch. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch, Bd. 4, Tübingen 2001, Sp. 1053-1056.*

[21] *Berlin, Bremen, Frankfurt am Main, Hamburg, Jena, München und Nürnberg sowie mit Abstrichen Breslau, Dresden, Düsseldorf, Leipzig und Stuttgart.*

Tabelle 1

Konfessionslosigkeit in Deutschland (Kaiserreich)

Kirchenaustritte*	1870/71 bis 1908	180-200.000
	1908 bis 1914	163.406
gesamt	Kaiserreich	**ca. 350.000**
Kirchenaustritte	1908 bis 1914	163.406
davon	**in Konfessionslosigkeit (77,6 %)**	**115.550**
davon	in Preußen (69,4 %)	80.292
Dissidenten 1910**	**Deutsches Reich**	**205.900**
davon	Preußen	147.000
davon	Berlin u. Umland	72.000
Dissidenten 1914	**gesamt**	**250-300.000**
davon	christliche Sondergruppen	160-200.000
	Konfessionsfreie ("bekenntnislos")	*100-120.000*
Konfessionsfreie 1914	gesamt	100-120.000
davon	**Organisierte**	**25-30.000**
Organisierte 1914	gesamt	25-30.000
davon	Freireligiöse	18.000
	Monisten	5.500
	Proletarische Freidenker	5.500
	Freidenker, Einzelmitglieder***	1.000
	DGEK (Humanisten)	850
	Buddhisten	200
	Anthroposophen	200
	Germanengläubige	200
	Bund für persönliche Religion	200
	Andere	500
	gesamt, errechnet	**32.150**
davon geschätzt	Doppelmitgliedschaften	ca. 5.000

* bis 1919 meist "Haushaltsvorstände" erfasst; Wiedereintritte vernachlässigt

** Volkszählung 1910

*** + 5.000 "korporierte" Mitglieder

ges (ab 1916) Kirchenaustritte von getauften Katholiken eine auffällige Größe von 0,03 Prozent der Gesamtmitglieder erreichten, und dass *zum anderen* die katholischen Kirchenaustritte bis in die 1990er Jahre zwar zu denen der evangelischen stets nahezu parallel verliefen, aber immer auf einem mehr oder minder deut-

lich niedrigeren Niveau, etwa einem Viertel.[22]
Zwischen der Reichseinigung 1870/71 und 1908 – vgl. *Tabelle 1* – traten geschätzt etwa 180-200.000 Personen aus den beiden Großkirchen aus, zwischen 1908 und 1914 noch einmal etwa 160.000. Laut BGB von 1900 – dies hier zu wiederholen ist wichtig – galten alle Konfessionslosen (je nach Landesgesetz) ebenfalls als Dissidenten. Vor dem ersten Weltkrieg gab es nach der überkommenden Definition (nicht konfessionell christlich, nicht jüdisch) geschätzt etwa 250-300.000 „Dissidenten" insgesamt, darunter allerdings etwa zwei Drittel Freikirchler. Das waren 160-200.000 Christen in ihren Sondergemeinschaften.
Das ergibt (auch dies geschätzt, erforscht ist das nicht) 100-120.000 wirkliche „Konfessionslose", die nicht alle religionslos sind. Davon sind etwa 25-30.000 organisiert – eingeschlossen die etwa 18.000 freireligiösen Familienvorstände (denn gezählt wurden nur diese) und bereits abgezogen ein geschätztes Viertel von damals üblichen freidenkerischen Doppelmitgliedschaften (etwa 5.000). Den 20-25.000 „konfessionslos" organisierten Dissidenten 1914 steht eine etwa doppelte Zahl freier Konfessionsloser gegenüber (wie gesagt, gerechnet werden bis 1920 in der Regel nur die männlichen Haushaltvorstände).
Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist die Unklarheit darüber, wie konfessionslos die Konfessionsfreien auch historisch sind, denn mindestens drei Viertel der 20-25tausend „konfessionslos" organisierten Dissidenten waren letztlich nur bekenntnislos in Bezug auf das katholische bzw. evangelische Credo, nicht aber bekenntnislos in einem freireligiösen bzw. freidenkerischen Verständnis, etwa die 5.500 Monisten, die damals größte Freidenkergruppe, die sich öffentlich zur Lehre von Darwin und Haeckel als einer neuen – wie sie sogar schrieben wissenschaftlichen – Religion bekannte, oder die proletarischen Freidenker, die vielfach den Sozialismus als Ersatz für das Christentum nahmen.
Auch die 850 Mitglieder der ethischen Kulturgesellschaft (den „Humanistengemeinden", wie sie sich nannten) gehörten sicher formal noch einer Kirche an. Hinzu kommen die organisierten deutschen Buddhisten, Anthroposophen, Germanengläubigen, Bündler für persönliche Religion usw. – damals noch kleine Gruppen von ca. je 200 Personen, alles in allem etwa tausend Menschen. Ist deren Zahl auch nicht sehr hoch, so fällt sie aber doch bei den insgesamt geringen Summen ins Gewicht.

Umstrittene Religionslosigkeit in der Weimarer Republik

Die Weimarer Republik brachte mit dem Ende des Summepiskopats auch das Ende der Staatskirche – und einen plötzlichen enormen Anstieg der Kirchenaustrittszahlen von ca. 9.000 im letzten Kriegsjahr auf 314.000 im Jahr 1920 – vgl. *Tabelle 2.* Bis 1920 ergingen neue Ländergesetze über den Austritt aus Religionsgesell-

[22] *Vgl. das mehrfach in der Literatur auffindbare Diagramm von Detlef Pollack, u.a. in: Ders.: Kirchenaustritt bzw. in Ders.: Wandel im Stillstand. Eine traditionelle Institution wandelt sich und bleibt doch dieselbe. In: Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Vierte Erhebung ... Hannover 2003, S.72.*

Tabelle 2

Konfessionslosigkeit in Deutschland (Weimarer Republik)

Kirchenautritte, Evang.*	1919 bis 1932	2.722.907
davon	**in die Konfessionslosigkeit (93,7 %)**	2.550.513
davon	Preußen (57,7 %)	1.472.113
Kirchenautritte, Kathol.	1919 bis 1930	439.925
davon	Eintritt in Evangel. Kirche (34,7 %)	152.685
Mitglieder Freidenkerverband**	1919	12.750
	1920	59.829
	1927	470.449
	1932	**543.531**
Mitglieder prol. Freidenker***	1932	**153.356**
Freireligiöse****	1933	82.500
Andere, geschätzt*****	1933	15.000
gesamt	1933	**794.387**
"Deutschgläubige"******	1933	**27.000**
Konfessionsfreie 1933	Einwohnerzahl	65.000.000
	davon konfessionsfrei	2.250.000
"Gottgläubige" 1939	Einwohnerzahl	69.300.000
	davon "gottgläubig"	3.560.000
"Bekenntnislose" 1947	Einwohnerzahl / "Stammbevölkerung"	46.000.000
	davon "bekenntnislos"	2.000.000

* Quelle: J.-Chr. Kaiser
** VFF/VfFF/DFV; Quelle: J.-Chr. Kaiser
*** VpFD; Quelle: J.-Chr. Kaiser
**** VfG: 60.000; VfGSwD: 20.000; FLGBa: 2.500
***** Schulgesellschaften, Geistesfreie, FKK, DGEK, Monistenbund ...
****** DGB: 9.000; GDV: 18.000

schaften und am 15. Juli 1921 wurde die Religionsmündigkeit im Reich einheitlich auf das vollendete 14. Lebensjahr festgesetzt. Im darauf folgenden Jahrzehnt kehrten jährlich über 180.000 Personen ihrer Kirche den Rükken. Der Schwerpunkt lag noch immer in Preußen, erfasste aber nun auch andere Länder, mit einer Kulturgrenze, die durch den Main markiert wurde.

Was die Austrittsgründe betrifft, so nennen die entsprechenden Forschungen zusätzlich zu der erfolgten weiteren Trennung von Kirche und Staat, die den Austritt weiter normalisierte und entbürokratisierte, und außer der Befürwortung des Krieges durch die Kirchen, deren politische Bindung an konservative Kräfte, verbunden mit der Distanz zur Arbeiterbewegung, an erster Stelle die Agitation der Freidenker und dann die Möglichkeit der Befreiung vom Religionsunterricht *entsprechend Reichsgesetz über religiöse Kindererziehung* von 1921 und schließlich eine Reihe von sozialkulturellen Veränderungen.

Dazu zählen v.a. die zunehmenden Freizeitangebote und die neuen freien Träger sozialer Dienstleistungen, oft bereits Vorfeldorganisationen der Arbeiterbewegung. Zu verweisen ist hier auf die Jugendweihen der Arbeitervereine und die Bestattungsangebote des Freidenkerverbandes, aber zunehmend der kommerziellen

Innungs- bzw. Dienstleistungsbetriebe, meist noch Familienunternehmen.
Die Kirchenaustrittsdebatten wurden zunehmend öffentlich geführt. Daran beteiligten sich nun beide Seiten intensiv: Kirchenvertreter (die Evangelische Kirche gründete 1921 extra eine *Apologetische Centrale* [23]) und Freidenkerorganisationen. Die Gegenstände dieses Streites erfasste die ganze Breite kultureller Anschauungen von der Welt, der Natur, dem Leben, von Krieg und Frieden, von Heroismus und Niedertracht, von Verrat an Ideen und der Geltung ewiger oder aktuell neuer Ideale vom Menschsein, von Klasse, Volk, Nation oder Rasse.
In unmittelbaren Kirchenaustrittsfragen ging es um die Taufe, deren Stellenwert im Kirchen- und Familienleben, eingeschlossen das Patenamt, die Teilnahme am Abendmahl generell, um Konfirmation versus Jugendweihe, um die Trauung als bloßer Feier oder heiligem Sakrament, um kirchliche kontra weltliche Bestattungen (eingeschlossen das Problem des Monopols christlicher Friedhöfe) sowie um Wiedereintrittsprozeduren. Laut beklagt – von Kirchenseite – wurde der Verlust des früher „normalen" gemeindlichen Lebens (mit den damit verbundenen moralischen Zwängen). Die Kirchen wurden in der Tendenz gezwungen, ihre Feierangebote etwas zu entritualisieren – gemäßigt zwar nur, aber immerhin. Vor allem mussten sie die internen Regeln ändern, wann wem welches Angebot zu gewähren oder zu verwehren war mit der Folge, dass dies wiederum Argumente für einen Kirchenaustritt lieferte.
In der Weimarer Republik traten 2,7 Mio Menschen aus den beiden großen Kirchen aus, davon über neunzig Prozent in die Konfessionslosigkeit, so dass deren Anteil 1927 an der Bevölkerung auf 2,5 Prozent stieg – noch immer eine Minderheit, aber immerhin sichtbar. Der Austritt aus der Katholischen Kirche ist auch in der Weimarer Zeit relativ gering (etwa eine halbe Mio), wobei mehr als ein Drittel davon in den Protestantismus übergeht. In Deutschland lebten damals 500.000 Juden. Außerdem entstanden neue religiöse Gruppen.
Jedenfalls wurde im Verlauf der Weimarer Republik offensichtlich, dass *erstens* nicht jeder Konfessionslose zugleich „religionslos" war; dass *zweitens* die Geschichte der Konfessionsfreiheit zugleich die Geschichte zunehmender religiös-weltanschaulicher Vielfalt wurde; und dass *drittens* eine tendenziell abnehmende Organisiertheit der Konfessionslosen zu verzeichnen ist, trotz eines deutlichen Aufschwungs des Freidenkerverbandes.
Die Freireligiösen erreichten in der Weimarer Republik den Status einer Konfession, der bis heute in die Steuerkarte eingetragen werden kann. Dem *Deutschen Freidenkerverband* (DFV) gelang 1930 in Braunschweig vollständig und den Freidenkern in Sachsen und Sachsen-Anhalt fast die Anerkennung als KdÖR. Zumindest die Braunschweiger Freidenker waren damit formal nicht mehr konfessionslos.
Für die Weimarer Republik gibt es zwar eine ganze Anzahl von Forschungen über die Freidenkerorganisationen mit ihren 550.000 Mitgliedern allein im DFV (wovon übrigens ebenfalls nicht alle juristisch Dissidenten, also aus der Kirche ausgetreten sein mussten, wegen der offenen Angebote der freidenkerischen Bestattungskassen). Alles zusammen

[23] *D.i. die heutige Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. – Vgl. Matthias Pöhlmann: Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale" (1921-1937). Stuttgart, Berlin u. Köln 1998. – Exemplarisch vgl. Freidenkertum und Kirche. Ein Handbuch. Hg. v. Carl Schweitzer u. Walter Künneth, Berlin 1932.*

genommen könnte es um 1930 annähernd 800.000 organisierte Freigeister gegeben haben (Freidenker und Freireligiöse).
Zum Ende der Weimarer Republik kamen auf 65 Mio Einwohner etwa 2,25 Mio Konfessionsfreie, das sind 3,5 %. Verglichen mit den organisierten Dissidenten ergibt dies rein statistisch einen Organisationsgrad von etwa einem Drittel. Es war demzufolge durchaus noch üblich, den Kirchenaustritt mit dem Eintritt in eine „Dissidenten"-Organisation zu verbinden. Prozentual liegt der Organisationsgrad Anfang der 1930er sogar höher als 1914, wo er etwa ein Viertel betrug. Doch die Zahl der freien Dissidenten wuchs und betrug Anfang der 1930er immerhin fast anderthalb Millionen.
Die Volkszählung von 1925 fragte erstmals auch nach dem Atheismus. Er lag in den Industriestädten am höchsten, so in Berlin mit 8,77 % der Bevölkerung. Angesichts dieser beeindruckenden, aber auf die Gesamtbevölkerung bezogen zugleich bescheidenen Zahlen ist es dann schon auffällig, dass im Preußischen Landtag 1924 immerhin fast ein Drittel der Abgeordneten (genau: 130 von 450) angaben, religionslos oder dissidentisch zu sein oder gar keine Angaben dazu machten.[24]
Kirchenaustritte in der Weimarer Republik waren noch immer politische Entscheidungen und Zeichen der Verbundenheit mit der Arbeiterbewegung – auch wenn auf bürgerlicher Seite die Austritte aus durchaus liberaler Gesinnung heraus ebenfalls zunahmen. „Man kann davon ausgehen, daß bis 1933 Kirchenaustritt und Konfessionslosigkeit in der überwiegenden Zahl der Fälle Ausdruck und Demonstration einer 'linken' politischen Überzeugung war."[25] Deshalb kann die kirchenfreundliche Haltung des Nationalsozialismus wie umgekehrt der Kirchen zum Hitlerregime in seiner Bedeutung für die Etablierung und Legitimation der neuen Macht nicht hoch genug bewertet werden. Einige neue Publikationen gehen darauf ein.[26]
Sicher nahm im Verlauf der 1920er auch die Zahl derjenigen zu, die nur noch formal ihrer Kirche angehörten, doch ist am Beginn der Nazizeit von 95% Kirchenmitgliedern auszugehen.[27] Außerdem ist zu konstatieren, dass es 1933 im Zeichen des sogenannten „positiven Christentums" einen Boom von 324.000 Wiedereintritten gab, dem eine massive Austrittswelle 1939 von etwa 380.000 Personen gegenüber steht.

Ende der Volkskirche nach 1945

Als die NS-Diktatur zwischen 1933 und 1934 die freigeistigen Verbände zerschlug (bis auf die Badener Freireligiösen, die teilweise nationalsozialistisch wurden), stieg zwar die Zahl der ab 1937 auf juristischem Wege „gottgläubig" gewordenen

[24] *Horst D. Ermel: Die Kirchenaustrittsbewegung im Deutschen Reich 1906-1914. Studien zum Widerstand gegen die soziale und politische Kontrolle unter dem Staatskirchentum. Inaug.-Diss., Phil. Fak., Köln 1971, S.98.*

[25] *Wolfgang Pittkowski u. Rainer Volz: Konfession und politische Orientierung. Das Beispiel der Konfessionslosen. In: Religion und Konfession. Studien zu politischen, ethischen und religiösen Einstellungen ... Hg. von Karl-Fritz Daiber. Hannover 1989, S.97.*

[26] *Kurt Meier: Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich. München 2001. – Manfred Gailus: Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin. Köln u. Wien 2001. - Die Katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich: Zwischen Arrangement und Widerstand. Hg. von Rainer Brendel. Münster 2004. – Heike Kreutzer: Das Reichskirchenministerium im Gefüge der nationalsozialistischen Herrschaft. Düsseldorf 2000.*

Konfessionsfreien bis zur Volkszählung von 1939 auf 3,56 Mio an (5,14 % von 69,3 Mio Einwohnern)[28], doch die Erfahrung einer eigenen Organisation, eingeschlossen sich darauf beziehender kultureller Erfahrungen wie Erfahrungswissenschaften, ging vollständig verloren – und zwar schon bevor sich die entsprechenden konfessionsfreien Milieus in den 1960ern auflösten, die es zudem nur noch vereinzelt im Arbeiter- und traditionsbewussten Arbeiterbewegungsmilieu gab.

Nach dem Nationalsozialismus war die deutsche Bevölkerung durch Terror-, Kriegs- und Territoriumsverluste auf 46 Mio Einwohner reduziert. Hinzu kamen etwa 20 Millionen Vertriebene, die Hälfte davon noch in der Sowjetischen Besatzungszone, wo sie über ein Fünftel der Bevölkerung stellten. Die Volkszählung 1946 erfasste nur die Stammbevölkerung und davon 4,44 % „Bekenntnislose", wie es nun hieß. Das waren immerhin zwei Millionen Menschen.

Für beide deutsche Staaten wurden in der Folge die Vertriebenen wichtig, gerade im Staat-Kirche-Verhältnis. Das muss ich hier vernachlässigen. Viele schlesische (Breslau war einmal eine freidenkerische Hochburg) und sudetendeutsche bzw. deutsch-tschechische Freidenker blieben in der DDR, während die streng Gläubigen in Westdeutschland politische Positionen besetzten und besonders den süddeutschen Katholizismus stärkten.

So brachte die Gründung der Bundesrepublik nur im ersten Jahr eine sehr kurze, aber heftige Austrittswelle, in der die Austritte (etwa 80.000) die Wiedereintritte (etwa 40.000) um die Hälfte überstiegen. Der Grund lag vielleicht im damals eingeführten staatlichen Einzug der Kirchensteuern. Danach kam es in der konservativen Bonner Republik über fast zwei Jahrzehnte zu einer Verstetigung des Kirchenaustritts auf niedrigem 0,05 %-Niveau und damit zu einer weitgehenden Beruhigung auch der Debatte.

In der Kirche zu bleiben wurde zu einem kulturellen Zeichen der Abgrenzung von der DDR, wie die wiederbelebten Freidenkergruppen im Westen immer im Verdacht standen, der DDR zu huldigen – was viele von ihnen zeitweise sogar taten, es jedenfalls schwer hatten, sich davon abzugrenzen.

Erst nach 1968 schießen die Austrittszahlen wieder hoch mit einem Schwerpunkt Anfang / Mitte der 1970er Jahre (1970 allein 202.000). Inzwischen liegen die Zahlen für die evangelische Kirche nur noch doppelt so hoch wie die Austrittszahlen aus der Katholischen Kirche, nicht mehr nur ein Viertel wie vor 1933. Dadurch und durch die steigenden absoluten Zahlen erhält der gesamte Vorgang bis in die Gegenwart eine neue Dynamik. 1992 überschritt der prozentuale Anteil der Ausgetretenen zu den Mitgliedern erstmals (wenn auch kurzzeitig) die Ein-Prozent-Marke.

Christof Wolf errechnet für das Gebiet der alten Bundesländer einen Ausgangswert von 4,08 % „Gemeinschaftslosen" (1,64 Mio).[29] In der BRD waren 1950 in der Analyse von Carsten Frerk und Gerhard Rampp von fowid 96,4 % der Bevölkerung Mitglied einer der beiden Kirchen. 1970 werden in den Altbundesländern erstmals die Anteile von Moslems sichtbar (1,3 %), während der Anteil der Konfessionsfreien noch unter 4 % liegt. Christof Wolf konsta-

[27] *Vgl. Nowak: Geschichte des Christentums.*

[28] *Vgl. Nowak: Geschichte des Christentums.*

[29] *Christof Wolf: Religionszugehörigkeit in Westdeutschland 1939-1987 (Köln 1999; www.uni-koeln.de/wiso-fak/fisoz/Mitarbeiter/Wolf/Veroeffentlichungen/Religionpdf 09.05.05).*

tiert sogar einen Rückgang im Verhältnis zum Ausgangswert auf 3,19 % „Gemeinschaftslose" (1,9 Mio). Ganz anders bereits 1987. Hier fallen nach Frerk und Rampp erstmals die Sonstigen mit 1,2 % ins Gewicht und die Konfessionsfreien erreichen 11,4 %. Bei Wolf sind die Zahlen für die Konfessionsfreien etwas geringer. Er errechnet 8,04 % (4,9 Mio) für 1987.[30]
Während der Kirchenaustritt in Westdeutschland als ein Prozess der freiwilligen Abschiednahme von der Mitgliedschaft anzusehen ist, den politische Einflussnahmen eher zu bremsen versuchten, war der Kirchenaustritt in der DDR im Zusammenhang mit der verstaatlichten Freidenkerei ein durch die gesellschaftlichen Institutionen geförderter Vorgang mit einem zeitlichen Schwerpunkt auf den sechziger Jahren nach dem Mauerbau mit dem Ziel einer eigenen Kultur der DDR. Das Ergebnis ist, dem historischen Nordost-Südwest-Gefälle der Christianisierung rücklaufend folgend, im Osten und Westen weitgehend ähnlich, nur im Westen zeitlich verzögert und im Osten mit schnellerem Tempo.

In der DDR – vgl. *Tabelle 3* – gab es annähernd vierzig Religionsgemeinschaften, wobei die evangelischen und katholischen die größten waren. Statistische Angaben, bei denen die Austrittszahlen mit den Flüchtlingszahlen aus der DDR verrechnet werden, liegen bisher wahrscheinlich nicht vor. Da aber nahezu das gesamte Bürgertum verschwand, fiel auch der soziale Hauptträger des Christentums fort. In der weitge

hent proletarisierten DDR, der „Republik der kleinen Leute" (Günter Gaus), starb das Christentum nach Superintendent Günter Krusche einen „leisen statistischen Tod".[31]

Fragen an die Forschung

Erst diese Verlagerung bringt das Thema unserer Tagung auf, wer denn eigentlich die Konfessionsfreien sind, welche Interessen sie gemeinsam haben könnten, welche gesellschaftlichen Vertretungenes dafür gibt oder ob dies nur ein Scheinproblem ist, weil in dieser Gruppe der Kon-

Tabelle 3

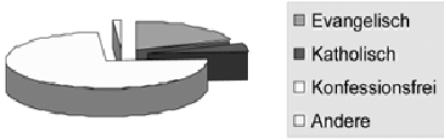
Konfessionslosigkeit in Deutschland (DDR)

Jahr	*Wohnbevölkerung*	*Ev. Kirche* absolut	in % WB	*Kath. Kirche* absolut	in % WB	*Konfessionsfreie** absolut
1946	17,4	14,2	81,6	2,10	12,2	**0,9**
1964	17,0	10,1	59,6	1,40	8,2	**4,8**
1989	16,7	3,22	19,4	0,75	4,5	**12,5**

* errechnet unter Beachtung der anderen Religionsgemeinschaften

Quelle: Kaul 1990

Religionszugehörigkeit DDR 1989



30 Vgl. www.fowid.de u. Wolf: Religionszugehörigkeit.
31 Das Folgende ist entnommen, eingeschlossen das Krusche-Zitat: Wolfgang Kaul: Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR. Eine Dokumentation. Rostock-Warnemünde 1990, S.4f.

fessionsfreien wiederum nur besondere Gruppen Interessen anmelden, anderen dagegen die Sache eher gleichgültig ist. Ist nur konfessionsfrei, wer keiner Religionsgemeinschaft angehört? Was bedeutet heute Mitgliedschaft, wenn die evangelische Kirche bei ihren Mitgliedern ein Fünftel ermittelt, das sich selbst als nichtreligiös und kirchenfern bezeichnet.[32] Sind diese immerhin fünf Millionen Menschen nicht auch konfessionsfrei?

Seit 1918/19 muss sich niemand mehr organisieren, der lediglich konfessionsfrei sein möchte. Nur wer als ungetaufter Religionsloser oder ausgetretener Konfessionsfreier ein ausgesprochenes Bekenntnis-Interesse hat, entsprechende politische und soziale Absichten verfolgt und nach dem Gleichbehandlungsgrundsatz des Grundgesetzes für sein bekennendes Tun öffentliches Geld vom Staat möchte, bedarf heute der Organisation, etwa in einer Weltanschauungsgemeinschaft.

Daraus folgt – so lange die Privilegierung der beiden großen Kirchen fortbesteht – die paradoxe Annahme bzw. Organisation einer humanistischen „Konfession" für diejenigen juristisch eigentlich Konfessionslosen, die dieses Bekenntnis wählen. Der Druck verschärft sich gegenwärtig durch den Dialog der Religionen, der auch ein bis vier anerkannte islamische Konfessionen zum Ergebnis haben kann, mit einem Förderverein, der in den rein formalen Strukturen durchaus dem Humanistischen Verband ähneln und entsprechend handeln, Religionsunterricht und Dienstleistungen anbieten kann.

Die neue Struktur der Glaubensverhältnisse und ihrer modernen Organisationen ist weitgehend unbekannt. Um so dringlicher sind drei Fragen an die künftige Analyse der Konfessionsfreien zu stellen:

1. Was ist eigentlich konfessionsfrei (bzw. konfessionslos) kulturell gesehen und was sagen die empirischen und statistischen Befunde über diese Bevölkerungsgruppe?

2. Welche Konfessionen (im Sinne von Bekenntnis- oder Weltanschauungsgruppen) gibt es innerhalb der Gruppe der Konfessionsfreien?

3. Welche religiös-weltanschaulichen Bekenntnisgruppen (im Sinne von sozialkulturell wahrnehmbaren Personeneinheiten) gibt es jenseits der historisch überlebten Einteilungen in kirchliche Konfessionen, Synagogengemeinschaften und „Dissidenten", zumal die religiös-weltanschauliche Vielfalt zu- und die grundsätzliche Unterscheidungsbereitschaft nach Glaubenskriterien abnimmt, zumindest in Europa.

[32] *Vgl. Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. vom Kirchenamt der EKD. Hannover 2003, S.65. – Erst allmählich werden die Konfessionsfreien „entdeckt" – oft innerhalb einer Thematik und in Formulierungen, die das Erstaunen der Entdecker und den Verlust, den sie beklagen, klar ausdrücken, z.B. Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland. Hg. von Johannes Horstmann. Schwerte 2000.*

Carsten FRERK

EMPIRIE DER WELTANSCHAUUNGEN

Zum Thema

In diesem Beitrag geht es zum einen um die kurze Darstellung der neuen Internet-Plattform *http://fowid.de*, d.h. das öffentlich zugängliche Datenarchiv der *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* (= *fowid*). Zum anderen wird eine kleine Auswahl von empirischen Befunden dargestellt und erläutert, die sich in diesem Datenarchiv finden lässt.
Da der Raum der schriftlichen Darstellung begrenzt ist, wird den Leserinnen und Lesern – die einen Internetanschluss besitzen – vorgeschlagen, zu den entsprechenden Beispielen das angesprochene Datenblatt bei *http://fowid.de* zu öffnen. Sie können es dort über die Suchmaske schnell finden. Für den Druck in *humanismus aktuell* wurden zehn Datenblätter ausgewählt und als Schwarz-weiß-Abbildungen aufbereitet.

Zum Projekt

Hinsichtlich Fragen der Öffentlichkeitsarbeit haben Vorstand und Kuratorium der *Giordano-Bruno-Stiftung* (GBS) schon bald nach Gründung der Stiftung erkannt, dass die Zeit-Ressourcen der Journalisten im „Tagesgeschäft" sehr begrenzt sind, nur wenig Zeit zur eigenen Recherche bleibt und so nur die „gängigen" oder spektakulären Themen bearbeitet werden (können). Daraus lautete die Schlussfolgerung: Wenn wir „unsere" humanistischen Themen transportieren wollen, dann müssen wir den Medien die Informationen vorbereiten. Es war auch der Rückschluss aus konkreten Erfahrungen, dass Themen, die für die Medien aufgrund des dafür erforderlichen großen Zeitaufwands jahrelang nicht zu bearbeiten waren (z.B. Finanzen und Vermögen der Kirchen), aufgrund der dazu veröffentlichten Recherchen dann „medial" wurden und eine vergleichsweise große Öffentlichkeit fanden.
Adressat sollte aber auch gleichzeitig und direkt die „allgemeine Öffentlichkeit" aller Bürgerinnen und Bürger sein, denn häufig genug mangelt es in Diskussionen und Weltsichten empfindlich an Informationen über Einstellungen und gesellschaftlichen Tatsachen, die es aufzubereiten galt. Gleichzeitig ging es der GBS bei der „Anstiftung" dieses Projektes auch um eine politische Dimension der selbstkritischen Überprüfung eigener Positionen. Ein Beispiel: Der Abzug der Kirchensteuer auch vom Arbeitslosengeld konfessionsloser Arbeitsloser.
Das Bundesverfassungsgericht hatte 1974 festgelegt, dass dieser Abzug rechtens sei, solange eine qualifizierte Mehrheit der Arbeitnehmer Mitglied in einer der beiden großen zur Kirchensteuer berechtigten Kirchen wäre. Bei den vielen Kirchenaustritten und der Aussage der Kirchen, dass insbesondere (steuerpflichtige) Erwerbstätige austreten würden, um die Zahlung der Kirchensteuer zu vermeiden, waren viele der Meinung, dass die Zahl der Kirchenmitglieder unter den Erwerbstätigen schon deutlich unter der Hälfte der Arbeitnehmer liegen müsste / würde.
Erst die eigene Analyse empirischer Daten zur Struktur der Kirchenmitglieder zeigte,

dass die Konfessionslosen der falschen Darstellung der Kirchen auf den Leim gegangen waren, denn es sind mitnichten nur die Kirchensteuerzahler, die aus der Kirche austreten – ganz im Gegenteil. Der Kirchenaustritt ist nur die letzte Konsequenz einer inneren Entfremdung und intellektuellen Abwendung von der Kirche. Auch unter den Erwerbstätigen ist der Anteil der Kirchenmitglieder nicht sehr viel anders als in der gesamten Gesellschaft.
Viele gerichtliche Klagen von betroffenen konfessionslosen Arbeitslosen waren also von vorneherein vergeblich und – nachdem sich die Mitgliederzahlen in Richtung der tatsächlichen Unterschreitung einer deutlichen Mehrheit bewegen, hat die Bundesregierung den (fiktiven) Abzug der Kirchensteuer beim Arbeitslosengeld generell und sozusagen „geräuschlos" beendet.

Informationsgesellschaft und Alltag

Der Alltag – im Lesen der Zeitung, von Nachrichtenmagazinen, im Schauen der Fernsehmagazine – ist normalerweise ein Nebeneinander von überquellenden aktuellen Daten, die bald – wenn nicht bereits am nächsten Tag – schon wieder vergessen sind.
In den empirischen Wissenschaften gibt es große Mengen vorhandener Daten, die aber in Archiven, Bibliotheken und Zeitschriften für die Öffentlichkeit wie vergraben liegen. Diese Daten gilt es zu erhalten und die verborgenen Schätze der wissenschaftlichen Forschung in das Licht der Informationsmöglichkeit (zurück) zu holen. In diesem Sinne versteht sich die Forschungsgruppe mit ihrem – von jedem Internetanschluss weltweit – zugänglichen Datenarchiv als ein „Scharnier" zwischen empirischer Arbeit, Wissenschaft und Öffentlichkeit.
Um die Bewahrung dieses Ziels zu gewährleisten, ist die Zusammensetzung der Forschungsgruppe so erfolgt, dass sie zwar einen fachlich-professionellen Schwerpunkt hat, jedoch mit einer „Umkränzung" aus allgemeinem Wissen und „gesundem Menschenverstand" vor einem eigenen „Abheben" in eine nicht mehr vermittelbare Differenziertheit gesichert wird.

Weltanschauungen?

Das Projekt hat bewusst keine Begrenzung auf eine präzise Definition vorgenommen. Wird z.B. im Grundgesetz unterschieden zwischen *Religionsgesellschaften* und *Weltanschauungen*, dann ist damit eine Unterscheidung in religiöse und weltliche Organisationen intendiert. Beides ist bei *fowid* erfasst. Doch wie misst man „Weltanschauungen"? *Den* Humanismus oder *die* Religion kann man ja nicht befragen. Es sind folglich die aus Weltanschauungen konkret oder diffus abgeleiteten *individuellen Weltbetrachtungen und -bewertungen*, die sich empirisch erfassen und darstellen lassen.
Zudem hat sich gezeigt, dass für die Interpretation „weltanschaulicher Daten" (z.B. die Zahl der Kirchenmitglieder) andere Organisationsdaten (z.B. die Mitgliederzahlen von Parteien und Gewerkschaften) bekannt sein sollten, um im Vergleich das Allgemeine vom Besonderen unterscheiden zu können.

Empirische Daten

Empirie heißt eigentlich „Erfahrung“ und wird häufig mit Statistik gleich gesetzt. *fowid* hat ein breiteres Verständnis von Empirie: Es sind alle möglichen Informationen, die „intersubjektiv“, d.h. die überprüfbar und sachbezogen sind und auch bestehen bleiben, wenn man nicht mehr daran glauben sollte. Öffentlich verfügbar sind staatliche, kirchliche und demoskopische Datenquellen – und zwar vorhandene Umfragen sowie eigene *fowid*-Erhebungen – sowie Literatur und Informationen aufgrund von eigenen Recherchen.

Staatliche Datenquellen: Dafür sind vor allem das *Statistische Bundesamt* und die Statistischen Landesämter zu nennen, aber auch beispielsweise die Statistiken des *Deutschen Städtetages* und die Statistik-Ämter einzelner Städte.

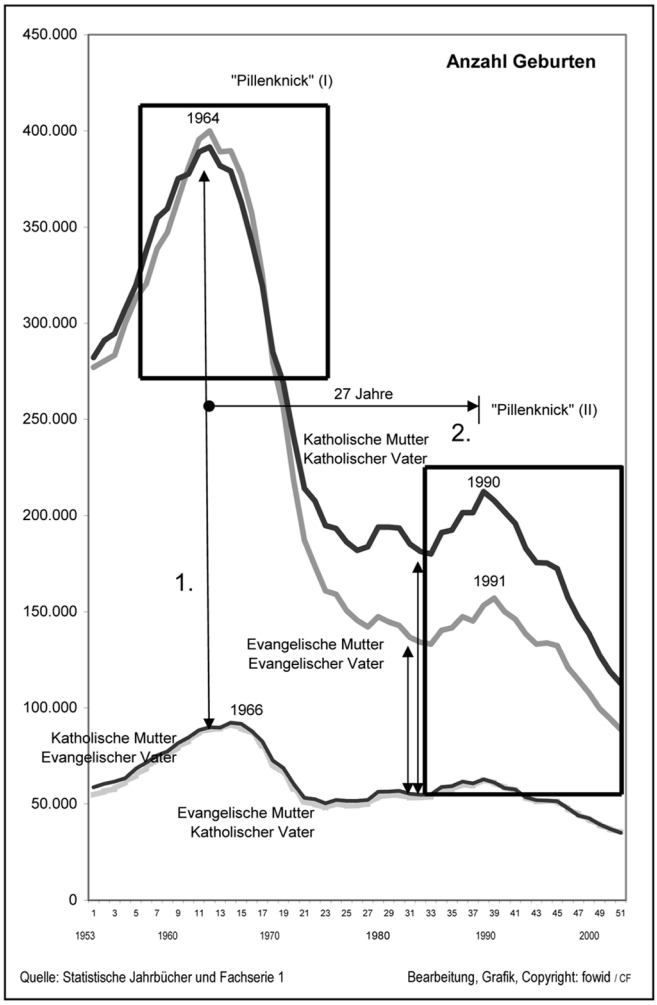
Kirchliche Statistiken: Dabei handelt es sich um kircheninterne Datenerhebungen und -veröffentlichungen, vor allem vom Sekretariat der *Deutschen Bischofskonferenz* und dem *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland*, sowie von allen einzelnen Bistümern und Landeskirchen. Zudem gibt es eine ganze Anzahl von kirchlichen Einrichtungen (z.B. das Hilfswerk *Misereor*), die eigene Daten zu ihrer Tätigkeit veröffentlichen.

Demoskopische Daten: Bei den vorhandenen Daten stellt das *Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung* an der Universität zu Köln eine beinahe unübersehbar große Anzahl von demoskopischen Studien der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung. Wie ein Mitarbeiter des Zentralarchivs es einmal fröhlich beschrieb: „Ein hinreißendes Angebot zu günstigen Preisen“ und eine wahre Schatzkammer der Sozialwissenschaften. So gut wie alle wissenschaftlichen und mit öffentlichen Mitteln geförderten Studien sind dort archiviert und abrufbar.
Zudem gibt es gibt eine Vielzahl von Studien kommerzieller Umfrageinstitute, die zwar durchaus vorhanden, aber nur selten öffentlich zugänglich sind, wie z.B. die „Akzeptanz-Studie“ des *Humanistischen Verbandes Deutschlands* (HVD) vom *Institut für Demoskopie in Allensbach*. Bei diesen Daten hängt es von der Bereitschaft des Auftraggebers (beispielsweise Zeitungen oder Parteien) ab, ob sie für die Öffentlichkeit frei gegeben werden.
Ein spezielles Augenmerk liegt dabei auf eigenen *fowid*-Erhebungen. *G*erade im Wissen darum, was alles schon gefragt wurde, wird manchmal deutlicher, was noch nicht gefragt oder zumindest bisher nicht veröffentlicht wurde. Im September 2005 hat *fowid* durch das *forsa*-Institut drei Fragen ins Feld geschickt (und will das jedes Jahr tun, wenn denn die finanziellen Mittel dafür eingeworben werden können) für Fragen, die bisher noch nicht gestellt wurden.

Literatur: Gerade in Büchern und speziell in wissenschaftlichen Zeitschriften liegen viele wichtige Forschungsergebnisse verborgen und es würde Jahre, Jahrzehnte brauchen, sie alle zu bearbeiten. Es kann also nur jeweils eine kleine Auswahl sein.

Recherche: Dies ist nun ein ganz weites Forschungsfeld. Hierher gehören alle Informationen und Daten, die beispielsweise mit der Organisation, der Struktur,

der Finanzierung von Weltanschauungsgemeinschaften – z.B. die Verflechtungen zwischen Staat und Kirche, die Mitglieder humanistischer Verbände – etc. zu tun haben.



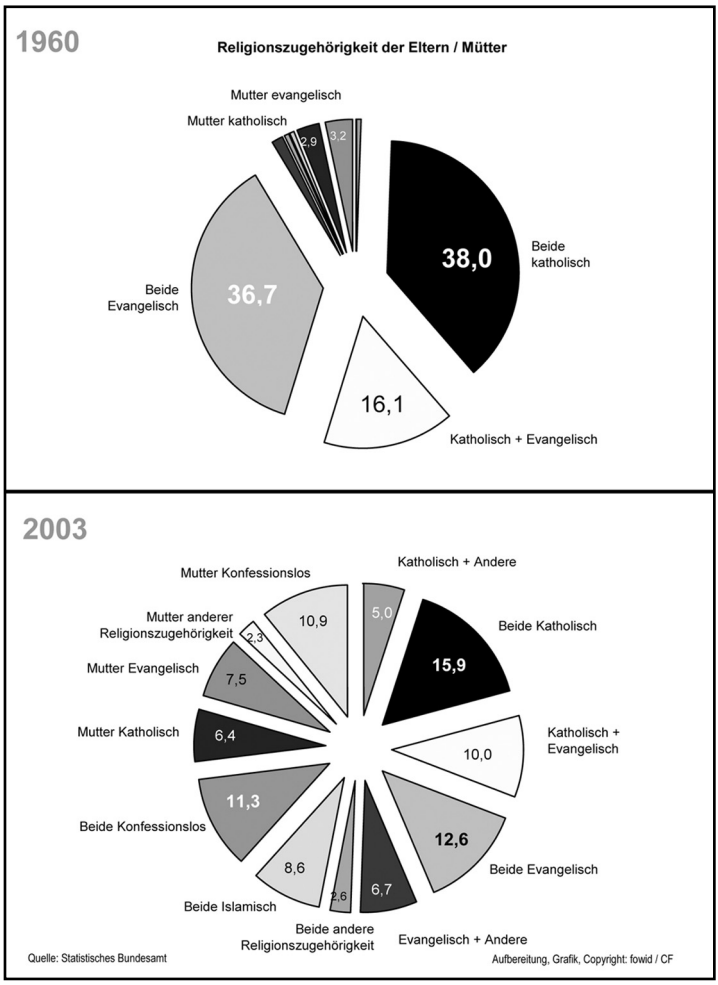
Daten / Informationen

Im folgenden werden – in der Reihenfolge der behandelten Datenquellen – einige aufbereitete Informationen vorgestellt, die sich bereits im Datenarchiv von *fowid* befinden. Zur Vereinfachung ist auf die Darstellung der jeweils zu den Grafiken vorhandenen „Zahlenkolonnen" verzichtet worden, die aber im Datenarchiv vorhanden und einsehbar sind.

In den *amtlichen Statistiken* zu Weltanschauungsgemeinschaften wird z.B. die Religionszugehörigkeit von Hochzeitspaaren festgestellt oder Lebendgeborene werden nach der Religionszugehörigkeit der Eltern bzw. der Mütter gezählt.

Im *fowid*-Datenblatt *Geburten und Religionszugehörigkeit der Eltern (Abb. 1, s. re)* zeigt sich im Jahr 1964 der Gipfelpunkt in der Zahl der „Lebendgeborenen" innerhalb eines Jahres und danach folgt der so genannte „Pillenknick", d.h. die rasante Verringerung der Kinderzahl mit religiös homogenen Eltern. Die unteren Linien sind die damals so genannten „Mischehen", bei denen dieser Pillenknick erheblich schwächer ausgeprägt ist.

Von den jeweils rund 400.000 Neugeborenen verringert sich diese Zahl bei den katholischen Eltern auf 200.000 Geburten, bei den evangelischen Elternpaaren sogar



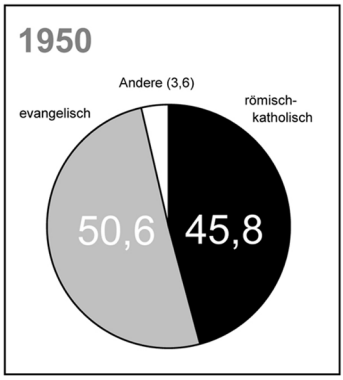
auf rund 150.000 Geborene pro Jahr. In den 1980er Jahren wendet sich die Kurve (d.h. die Zahl der Geburten) anscheinend wieder aufwärts, um sich dann jedoch wieder zu verringern.

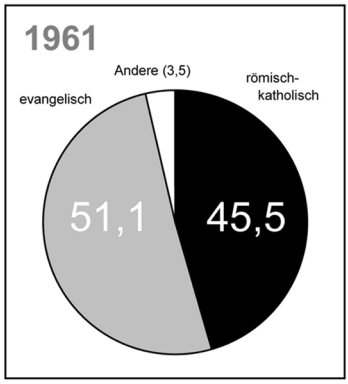
Bevor wir jetzt jedoch lange Hypothesen aufstellen, ob möglicherweise die 1980er Jahre zukunftsfröhliche „Aufbruchjahre“ waren, in denen die optimistischen Paare mehr Kinder zeugten als vorher, verweist die dargestellte Seite des Datenblattes auf einen schlichten demografischen Effekt: 27 Jahre später (und das ist das mittlere Alter der werdenden Mütter) wiederholt sich der Gipfelpunkt und ebenso der „Pillenknick“ – allerdings auf einem niedrigerem Niveau als in den 1960er Jahren.

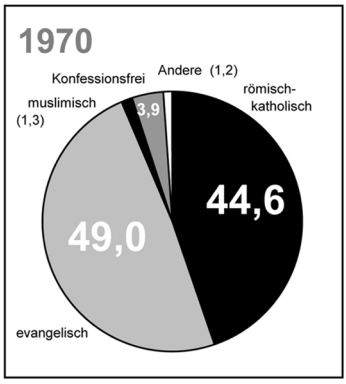
Um eine kurze Interpretation anzudeuten: Die Erfindung der Verhütungsmöglichkeit durch die „Pille“ wirkt sich gerade im religiös homogenen Milieu in einer Halbierung der Geburten- und damit Kinderzahl pro Familie aus. Es ist also nicht – wie es immer wieder mit dem Verweis auf ihre angebliche „Schuld“ behauptet wird – die Emanzipationsbewegung der „wilden 68er“, nein, es sind die vielen unbekannten braven katholischen und evangelischen Ehepaare in ganz Deutschland, die sich damals – mit weit reichenden Folgen – vom bedingungslosen Zeugungsauftrag ihrer Kirchen stillschweigend emanzipierten.

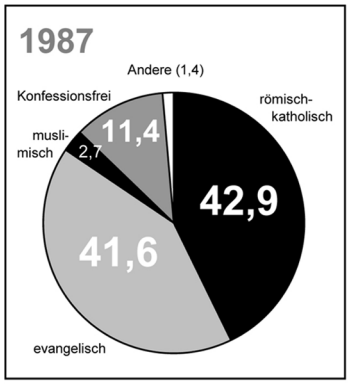
Was sich seit diesen Jahren – innerhalb der darauf folgenden rund vierzig Jahre – verändert hat, lässt sich auch mit einem

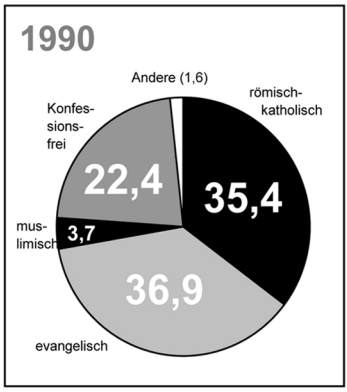
anderem Datenblatt darstellen: *Geburten, Religionszugehörigkeiten der Eltern/Mütter, 1960, 2003 (Abb. 2, S. 38).* Zu sehen ist für 1960, dass es nur drei große Gruppen der elterlichen Religionszugehörigkeiten gibt, beide katholisch, beide evangelisch oder das eine und das andere. Die nichtehelichen Geburten und andere Weltanschauungen spielten damals keine Rolle. Nun ein Blick auf 2003: Zu sehen ist bei den Eltern eine bunte Mischung von elf unterschiedlichen Religionskombinationen, von denen keine mehr dominiert und bei denen die religiös homogenen Ehen in der Minderheit sind.

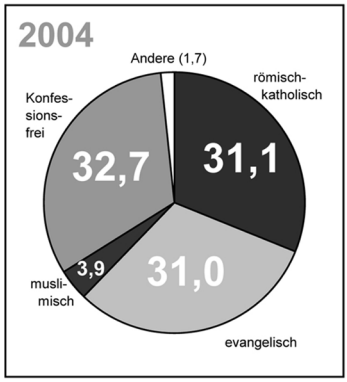










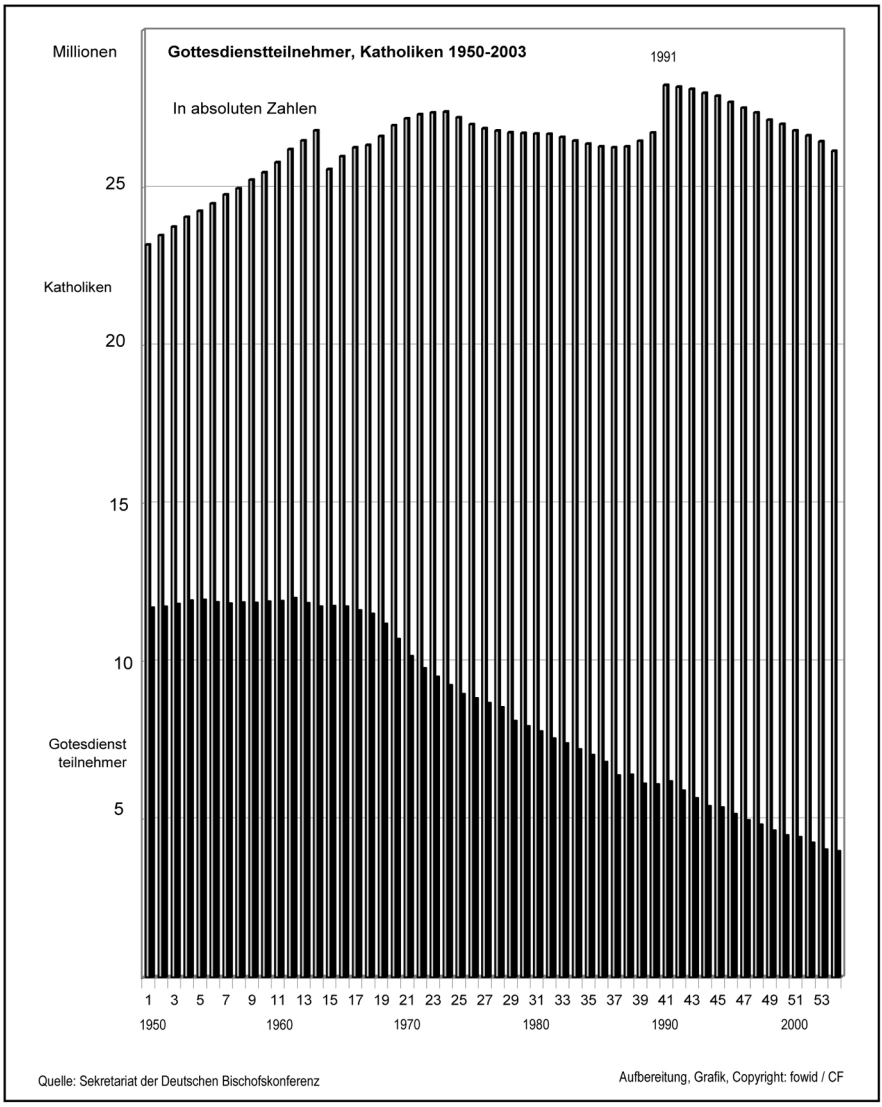


Diese Veränderungen zeigen sich in beeindruckender Klarheit auch in den Anteilen der Kirchenmitglieder bzw. der Konfessionslosen in Deutschland *(Abb. 3, re).* Bis 1987 hat es vier Volkszählungen in der damaligen Bundesrepublik Deutschland gegeben. In den Jahren 1950, 1961 und auch noch 1970 hat sich in den ersten zehn Jahren nichts und in den folgenden zehn Jahren nur wenig verändert. Es gibt 1950

und 1960 zu 96 % nur evangelische und katholische Kirchenmitglieder, mit einer leichten Mehrheit der Evangelischen. 1970 zeigt sich eine erste kleine Veränderung, indem der Anteil der Konfessionslosen auf 4 % steigt. Im Jahre 1987 ist der Anteil der Konfessionslosen bereits auf 11 % gestiegen, daneben gibt es bereits 3 % Muslime und die Anteile der beiden großen christlichen Kirchen nähern sich bereits der Marke von 40 %. Aufgrund der höheren Kirchenaustritte bei den Evangelischen stellen die Katholiken die größere Religionsgesellschaft.
1990 – nach der Wiedervereinigung – ist der Anteil der Konfessionslosen auf 22 % gestiegen, die Muslime nähern sich der Marke von 4 % und die beiden christlichen Großkirchen stellen noch jeweils rund 35 %, die Evangelischen wieder etwas mehr, denn die Kirchenmitglieder im Osten sind überwiegend evangelisch.
2004 – nach Fortschreibung der Daten aus den Volkszählungen – haben sich drei etwa drei gleich große Gruppen gebildet: jeweils 31 % Evangelische wie Katholiken und 33 % der Konfessionslosen. Wann dieser Trend der Verringerung der Mitgliederzahlen der beiden christlichen Amtskirchen beendet wird, kann niemand sagen.

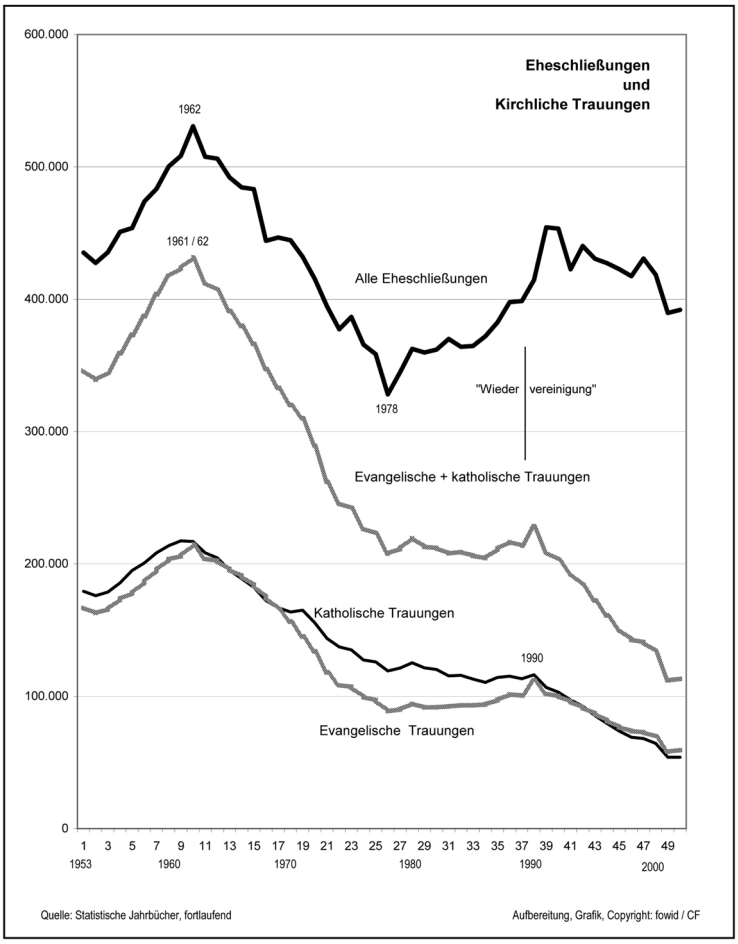
Nun zu Informationen aus *kirchlichen Quellen*, die auch erste Hinweise für Gründe der sinkenden Mitgliederzahlen beinhalten. Das hier ausgewählte Beispiel ist das Datenblatt *Gottesdienstteilnehmer, Katholiken, 1950-2003 (Abb. 4, S.41).* Obwohl die absolute Anzahl der Katholiken in Deutschland bis Mitte der 1960er Jahre steigt, stagniert die Zahl der Gottesdienstbesucher, d.h. relativ zu den Kirchenmitgliedern sinkt sie. In dieser Beziehung zwischen Kirchenmitgliedern und Gottesdienstbesuchern wird deutlich, dass der Anteil der Kirchgänger unter den Katholiken sich bereits seit 1950 kontinuierlich verringert, also kein aktuelles Phänomen der „Postmoderne“ ist.
Zu ergänzen wäre dieses Datenblatt durch *Kirchenaustritte, Bayern, 1968-2003.* Es zeigt zum einen, dass die Zahl der Kirchenaustritte in Bayern sich bei den Katholiken mehr verstärkt als bei den Evangelischen. Lagen die Austritte 1970 noch gleichauf, sind sie ab 1989 doppelt so hoch. Zusätzlich wird deutlich, dass die drei Jahre mit besonders hohen Austrittszahlen (1974) mit dem FDP-Kirchenpapier und (1987 und 1992) eigenartigerweise – und was einer inhaltlichen Klärung bedürfte – mit dem ersten und zweiten Papstbesuch parallel gehen.

Als dritte Datenquelle nun die *Kombination von staatlichen* und *kirchlichen* Veröffentlichungen. Es ist eine besonders „spannende“ Datenquelle, da in dieser Kombination sich die staatlichen Zahlen als insgesamt („Was geschah in der Gesellschaft?“) mit einem weltanschaulichen Aspekt („Wie haben bestimmte Gruppen reagiert?“) verbinden und Realitäten entstehen lassen, die für sich alleine relativ wenig aussagend wären.
Nehmen wir als erstes Beispiel das Datenblatt der (staatlichen) *Eheschließungen und kirchliche Trauungen, 1953-2002 (Abb. 5, S.42).* Wie unschwer zu erkennen ist, steigt die Zahl der Eheschließungen vor dem Standesamt nach ihrem Tiefpunkt 1978 wieder an, während die Zahl der kirchlichen Trauungen sich in einer stetigen Entwicklung abwärts befindet.



Wie es bereits bei den Geburten zu sehen war, beginnt 1979 der zweite Anstieg der Hochzeiten, die sich als die – auf etwas niedrigerem Niveau – demografische Wiederholung der Nachkriegsjahre bis 1962 darstellt. Die gesellschaftliche Veränderung zeigt sich nun aber darin, dass diese Ehepaare sich jedoch nicht mehr in gleichem Maße (ca. 80 %) wie in den Jahren bis 1978 kirchlich trauen lassen, sondern dass sich dieser Anteil stetig verringert.

Die Vermutung, dass die „vielen" muslimischen Eheschließungen dafür verantwortlich seien, ist falsch, denn so groß ist ihr



Anteil nun wahrlich nicht. Wenn, sind es eher die katholischen Geschiedenen, die nicht ein zweites Mal kirchlich heiraten können.

Nach den aktuellsten Zahlen wurden im Jahr 2002 nur noch 29 % aller Eheschließungen in Deutschland auch kirchlich getraut (15 % evangelisch, 14 % katholisch). Rechnen wir die kirchlichen Trauungen prozentual auf alle Eheschließungen um, so wird ein seltener gerader linearer Trend deutlich, der – wenn er denn tatsächlich so bleiben sollte – bedeuten würde, dass es 2020 keine Brautkleider mehr in den Kirchen geben wird, weil es dann keine kirchlichen Trauungen mehr gibt.

In diesem Zusammenhang lassen sich auch noch zwei andere Aspekte feststellen, was die Wahrnehmung dieser öffentlich zugänglichen Daten betrifft. Die Kirchen tragen sicherlich keine Verantwortung dafür, dass sich ihre Gläubigen selbstbewusster und „moderner“ verhalten. Das passiert auch politischen Parteien und anderen Weltanschauungsorganisationen. Wofür jedoch insbesondere die Kirchen – und die ihnen nahe stehenden politischen Organisationen – die Verantwortung zu tragen haben, das ist ihre Verweigerung, sich mit der seit mehr als vierzig Jahren verändernden Situation aufgeschlossen zu beschäftigen. Statt nach Möglichkeiten und Wegen zu suchen – wie es beispielsweise in Dänemark geschah – den „modernen“ Formen des Zusammenlebens und der Lebensentwürfe gesellschaftliche und

finanzpolitische Anerkennung zu verschaffen, verharrte sie in der bedingungslosen „Verteidigung“ der traditionellen „Familie“ – als heterogene, monogame Ehe mit kirchlichem Trauschein und möglichst vielen Kindern. Wenn also gerade konservative Stimmen die geringe Geburtenquote in Deutschland beklagen, dann ist das mehr als erstaunlich, da sie selber dazu beigetragen haben, indem sie notwendige, begleitende politische Veränderungen verhinderten.

In diesen Veränderungen zeigt sich auch die Chance bzw. die Notwendigkeit für „säkulare Dienste“, d.h. nicht-kirchliche Angebote, die „Höhepunkte des Lebens“ – wie Heirat und Geburt der Kinder – feierlich zu umrahmen, aus dem Alltag empor zu heben, um ihnen auch dadurch eine besondere Qualität zu geben. Wenn die Kirchen für diese Rituale nicht mehr in Anspruch genommen werden, ist eine Sinn-Lücke von anderen zu schließen.

Und, was sich in diesen Zahlen auch zeigt, ist die Verringerung „religiöser Milieus“, d.h. die gefeierten Ereignisse in den Kirchengemeinden (Taufen, Trauungen) „dünnen sich aus“, werden erheblich seltener, so dass die Selbstvergewisserung des gemeinsamen Tuns und Erlebens sich innerhalb der Kirchengemeinden „vor Ort“ beständig verringert.

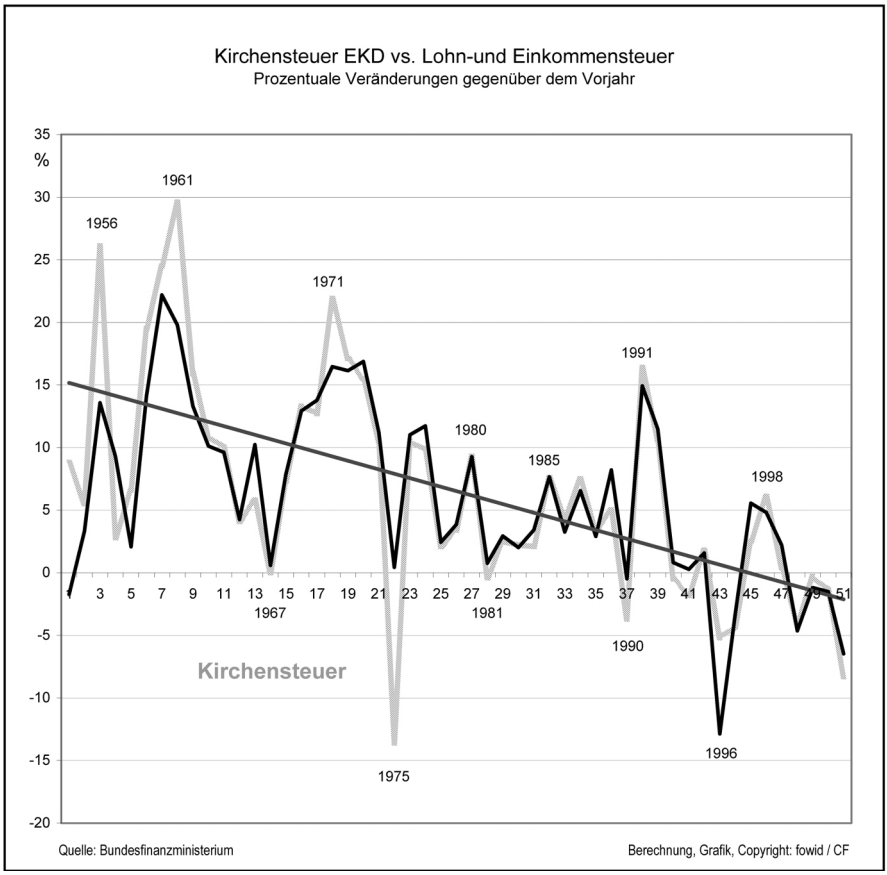
Diese stärkere Verringerung der kirchlichen „Passageriten“ zeigt sich auch im Vergleich *Lebendgeborene und kirchliche Taufen.* Zwar werden immer noch deutlich mehr Kinder getauft, als dass kirchliche Trauungen stattfinden – d.h. Ehepaare, die sich nicht kirchlich trauen ließen, lassen ihre Kinder aber dennoch kirchlich taufen: Man weiß ja nie, wozu das gut ist, und die Kinder können sich dann später ja selber entscheiden.

Wurden in den 1950er Jahren noch rund 95 % aller in (West-)Deutschland Geborenen auch christlich getauft, so sind es nach den aktuellsten Zahlen (2002) nur noch rund 60 % der Geborenen. Und da Eltern, die nicht mehr kirchlich geheiratet haben vermutlich auch keinen religiösen Alltag (Tischgebet, Kirchgang, etc.) mehr pflegen, wird diese Taufe wohl eine äußerliche Angelegenheit bleiben.

Ein weiteres Beispiel für die Kombination staatlichen und kirchlichen Daten sind die Zahlen für das *Kirchensteueraufkommen in Deutschland, 1968-2004* für beide großen Kirchen. Erst hatten die evangelischen Landeskirchen ein höheres Gesamt-Aufkommen, seit Mitte der 1980er Jahre ist es gleichauf und ab 1992 übertreffen die Katholiken das evangelische Aufkommen und sind trotz aller Einbußen mit – zur Zeit – 450 Millionen Euro jährlich im Vorsprung.

Als einer der kirchenimmanenten Gründe für diese Unterschiedlichkeit war weiter vorn die in den seit Mitte der 1970er Jahre zahlreicheren katholischen Geburten gesehen worden. Das bedeutet, dass der Altersaufbau der katholischen Kirchenmitglieder zur Zeit jünger und die Zahl der erwerbstätigen Kirchensteuerzahler unter ihnen dadurch wesentlich höher ist als für die Evangelischen, die vergleichsweise „überaltert“ sind, weil ihnen der entsprechende Nachwuchs fehlt.

Um einen der *externen Gründe* des sinkenden Kirchensteueraufkommens zu ergründen, ist das Datenblatt *Kirchensteuer EKD vs. Lohn- und Einkommensteuer (Abb. 6, S.44)* zu betrachten, und zwar hinsichtlich der jährlichen prozentualen Veränderun-



gen des Steueraufkommens auf Einkommen wie der Kirchensteuer. Es ist zu erkennen, wie sehr die Kirchensteuer als „Annexsteuer“ in allen Veränderungen parallel zu den Steigerungen bzw. Verlusten der staatlichen Steuer – wie der Beiwagen an einem Motorrad – angekoppelt ist. Eine steuertechnische „Gefangenschaft“, aus der sich die Kirchen aber – bislang zumindest – nicht „befreien“ wollen.
Wer also von den sinkenden bzw. stagnierenden Kirchensteuereinnahmen seit 1992 spricht, verkennt, dass die langfristigen Zuwachsraten schon seit den 1950er Jahren im negativen Trend liegen und nichts Neues sind. Ebenso sind die Veränderungen in den Geburten und in den Taufen nun bereits seit hinlänglichen Jahrzehnten bekannt.

Nun zu einigen Aspekten von *demoskopischen Daten*. Eine der beliebtesten Quellen von Umfragedaten sind die von *ALLBUS* (die *ALL*gemeinen *B*evölkerungs-*U*mfragen der *S*ozialwissenschaften), die seit 1980 alle zwei Jahre ins Feld gehen und deshalb für verschiedene Fragen mehrere Messpunkte bieten. Diese *ALLBUS*-Daten

sagen beispielsweise etwas über *Konfessionslose und deren Altersaufbau*, aus dem ersichtlich wird, dass rund die Hälfte der Konfessionslosen unter 44 Jahre alt ist, mit einem Schwerpunkt bei den 30-44-jährigen. Die Konfessionslosen sind von den drei großen Gruppen, die vergleichsweise jüngste, da bei ihnen (insbesondere in den alten Bundesländern) die älteren Jahrgänge kaum vorhanden sind.

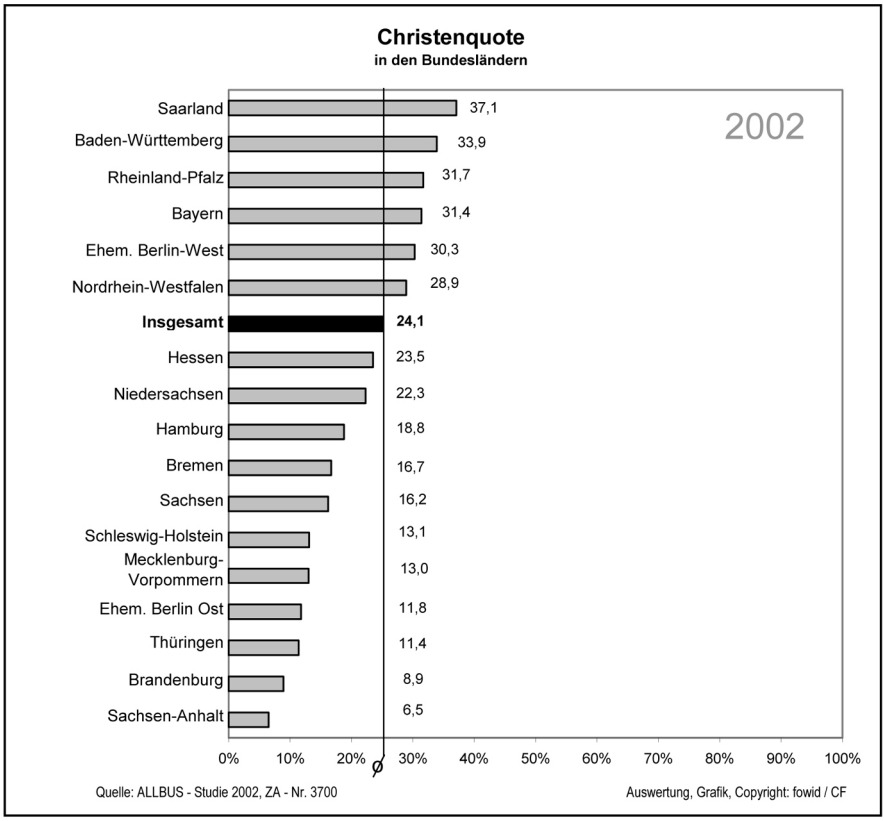
Und dann ließ sich mit den *ALLBUS*-Daten eine Frage klären, die von einer Frau – die sich auf das Abitur vorbereitete – über zwei Ecken bei *fowid* ankam. Sie hatte gefragt: Wie hoch ist in Deutschland die *Atheistenquote*? Wir konnten eine empirisch begründete Antwort geben: 26 %. Grundlage dafür war, dass in wissenschaftlichen Umfragen nicht nur gefragt wird: „Glauben Sie an Gott?" Es wird genauer nach der Gottesvorstellung gefragt: 1. Persönlicher Gott, 2. Höheres Wesen, 3. Weiß nicht was, 4. Kein Gott, kein höheres Wesen. Und diese vierte Gruppe, dass sind dann – als Annäherung – definitiv die „Gottlosen".

Damit war natürlich auch eine andere Frage und eine weitere Antwort gegeben: Wie hoch ist denn die *Christenquote* in Deutschland? Von der Annahme ausgehend, dass Christen zumindest an einen persönlichen Gott glauben (müssen bzw. sollten), ist es unter den voran genannten Gottesvorstellungen die Kategorie 1, und dazu bekannten sich 24 % der Befragten. Eine Verteilung *Christenquote in den Bundesländern (Abb. 7, S. 46)* zeigt dann die Süd-Nordost-Unterschiede, d.h. im Saarland (37 %), Baden-Württemberg (34 %), Rheinland-Pfalz (32 %), Bayern (31 %), ehemaligen Berlin-West (30 %) und Nordrhein-Westfalen (29 %) leben überdurchschnittlich viele Menschen, die als „Christen" zu verstehen sind. Nur im Saarland wird der Anteil eines Drittels signifikant überschritten.

Das warf dann wiederum eine weitere Frage auf: Wer sind den eigentlich in Deutschland die Atheisten hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeiten? Es ergab sich die Feststellung (im Datenblatt *Atheisten nach Religionszugehörigkeit*): Von den rund 20 Millionen „Atheisten" in Deutschland waren im Jahr 2002 rund 57 % konfessionslos, 29 % evangelische Kirchenmitglieder, 12 % Katholiken und 1 % Nicht-Christen. Ein zumindest unerwartetes Ergebnis und ein weiteres Beispiel dafür, dass Religion und Weltanschauung anderen Linien folgen als nur den formalen Mitgliedschaften in einer Organisation.

Für diese Unterschiede der Mitgliedschaft in einer Kirche und ganz anderen Prinzipien der persönlichen Weltanschauung ist eine Frage beispielhaft, in der die Menschen gefragt wurden, wie ihre persönliche Übereinstimmung mit der Aussage sei: „Meine Weltanschauung folgt keiner religiösen Lehre".

Von den Befragten sagten 47,7 % der Evangelischen „Folge keiner religiösen Lehre", bei den Katholiken sind es noch 29,4 %, die sagen, dass die Aussage „voll zutrifft" oder „eher zutrifft". Diese doch eher überraschenden Ergebnisse finden ihr Pendant in den 13 % der Konfessionslosen, die in ihrer Weltanschauung sehr wohl einer religiösen Lehre folgen. Auch wenn die Konfessionslosen – wie auch bei anderen Fragen – insgesamt homogener als die Kirchenmitglieder antworten. So sind die Konfessionslosen eben nicht auto-



matisch auch alle gleichzeitig nicht-religiös.

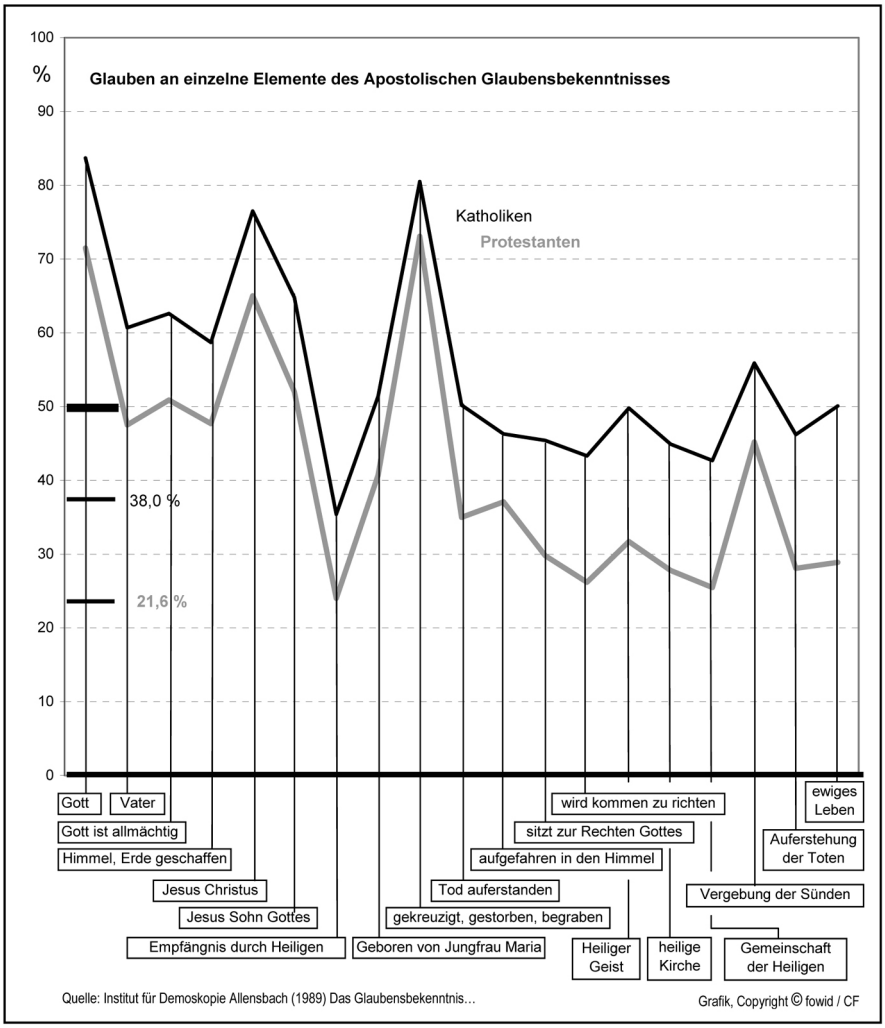
Für alle Befragten und damit im Rückschluss auf die Bevölkerung sind die beiden Grundorientierungen „religiös“ bzw. „nicht-religiös“ etwa gleich groß, d.h. repräsentieren jeweils die Hälfte der Bevölkerung. Diese Verteilung findet sich auch in vielen anderen Daten zur Religiosität.

Diese Fragwürdigkeit religiöser Weltanschauungen kann noch detaillierter befragt werden.

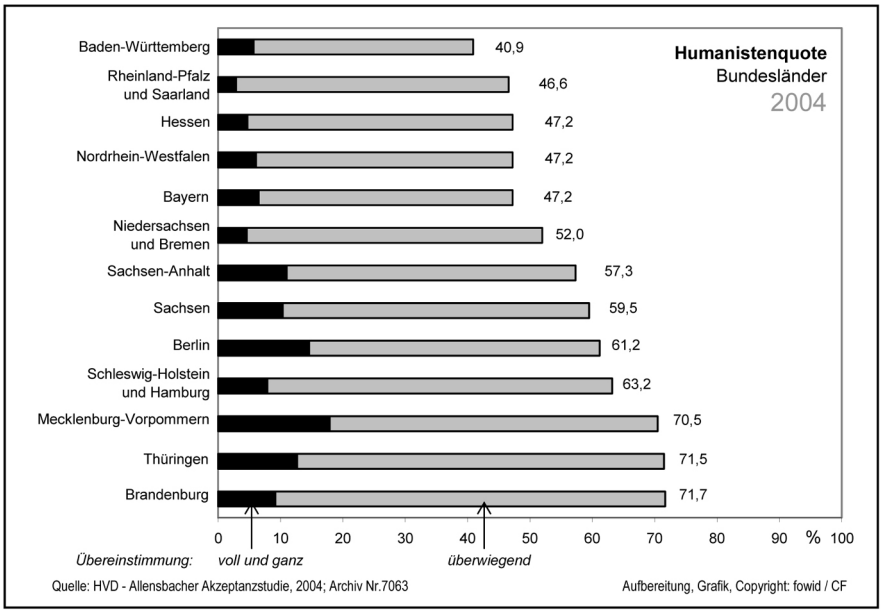
Ein Beispiel: Das *Allensbach* – ein Institut, das eher als konservativ und kirchenfreundlich gilt – hat einmal das Apostolische Glaubensbekenntnis in benennbare Einzelelemente unterteilt und den *Glauben an einzelne Elemente des Apostolischen Glaubensbekenntnisses* hinterfragt *(Abb. 8, S.47)*.

Der erste Eindruck ist, dass die Verteilungen für Katholiken und Protestanten weitgehend parallel verlaufen – die Katholiken sind wie stets etwas „gläubiger“ – was darauf hinweist, dass die Mitglieder beider Kirchen auf einem gemeinsamen kulturellen Hintergrund antworten.

Den geringsten Glauben findet das Ele-



ment im Glaubenskenntnis, das mit Alltagswissen am ehesten überprüfbar ist, die Frage der so genannten „Unbefleckten Empfängnis" – daran glauben noch 21 % der Protestanten und 38 % der Katholiken. An das Element, dass Jesus „gekreuzigt, gestorben und begraben" wurde, glauben mehr als drei Viertel beider Konfessionen und ebenfalls so viele an einen unspezifizierten „Gott". Für die damit verbundenen Elemente, dass Gott „Vater" sei und „allmächtig" ist der Glaube daran allerdings deutlich geringer, ebenso wie bei allen Jesus zugesprochenen Elementen, dass er vom „Tode auferstanden" sei, „aufgefahren in den Himmel" und „zur Rechten Gottes sitzt" – das glauben nur noch weniger als die Hälfte der Katholiken und etwa ein Drittel der Protestanten. Beim Glauben an die „Vergebung der Sünden" steigt der



Anteil der Gläubigen dann aber wieder deutlich an.

Nun gibt es unter den vorhandenen Umfragen auch demoskopische Untersuchungen, in der eine Organisation repräsentativ fragen lässt, was für sie selber klärungsbedürftig ist. So hat der HVD von *Allensbach* eine „Akzeptanzstudie" durchführen lassen, in der u.a. gefragt wurde, wer mit den drei humanistischen Prinzipien ganz oder überwiegend übereinstimme: 1. selbst bestimmtes Leben, das auf ethischen Grundlagen beruht, 2. ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott, und 3. andere weltanschauliche und religiöse Auffassungen zu respektieren. Ein Ergebnis daraus haben wir als Datenblatt *Humanisten nach Kirchenmitgliedschaft* genannt: 54 % dieser bekennenden Humanisten sind Konfessionslose der ersten und zweiten Generation, aber 46 % sind Kirchenmitglieder – 28 % Evangelische und 18 % Katholiken. Und schon wieder stimmen die tradierten Zuordnungen nicht mehr.

Schlüsselt man dieses Ergebnis jetzt nach *Humanistenquote, Bundesländer (Abb. 9, s. oben)* auf, so zeigt sich, dass die 7 % der Befragten, die ganz und gar mit diesen drei Prinzipien übereinstimmen, sich über das ganze Bundesgebiet verteilen und auch die 45 %, die „überwiegend" mit diesen Prinzipien übereinstimmen, sich in ganz Deutschland finden lassen.

Internationales

Noch ein kleiner Ausflug ins Internationale: Manchmal ist es der vergleichende Blick, der die eigene Position klärt. Ein Datenblatt aus dem *International Social Survey Programme*, in dem 1998 in 31 Ländern den Befragten die Aussage „Religionen bringen mehr Konflikte als Frie-

den“ vorgelegt worden war und sie um ihre Meinung dazu gefragt wurden. Insgesamt 60 % aller Befragten in diesen 31 Ländern stimmen mit dieser Feststellung überein. Die geringsten Zustimmungen – d.h. dort werden Religionen als „Friedensbringer“ angesehen – finden sich in den religiösesten dieser Staaten, das sind die Philippinen, Russland und die USA. Die größten Zustimmungen zu der Aussage, dass Religionen mehr Konflikte bringen, finden sich dagegen in den evangelischen Staaten Skandinaviens.

Eigene fowid - Erhebungen

Im September 2005 hat das *forsa*-Institut im Auftrag von *fowid* drei Fragen erhoben, von denen im folgenden zwei der Fragen noch kurz vorgestellt werden. Die eine Frage lautete: „Nehmen wir einmal an, Sie würden heute erst als Erwachsener vor die Frage gestellt, ob Sie Mitglied in ihrer Kirche werden wollen. Würden Sie persönlich sich heute sicher, wahrscheinlich, wahrscheinlich nicht oder sicher nicht für eine Mitgliedschaft in ihrer Kirche entscheiden?“ Die im Datenblatt *Heute als Erwachsener Kircheneintritt? (Abb. 10, S.50)* aufgeführten Antworten waren auch für uns überraschend: Mehr als ein Drittel (37 %) der evangelischen Kirchenmitglieder würden heute wahrscheinlich nicht oder sicher nicht Mitglied ihrer Kirche werden und ebenfalls rund ein Drittel (34 %) der Katholiken würden heute ebenfalls wahrscheinlich oder sicher nicht Mitglied ihrer Kirche werden. Soviel als Hinweis zur Thematik der „Säuglingstaufe“

Die zweite Frage lautete: „Die Kirche unterhält mit den Mitteln aus der Kirchensteuer ja auch viele soziale Einrichtungen. Einmal angenommen, die Kirche würde von den Einnahmen aus der Kirchensteuer nur einen sehr geringen Teil oder fast gar nichts für soziale Zwecke ausgeben. Wäre das für Sie persönlich ein Grund aus der Kirche auszutreten oder wäre das für Sie kein Grund?“

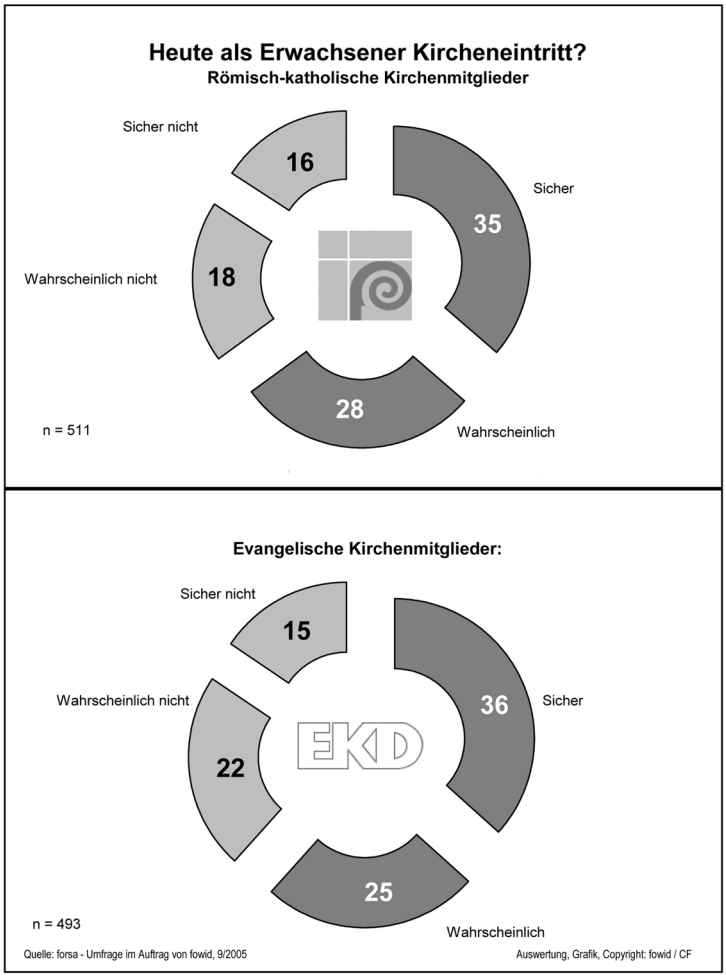
Jeweils die Hälfte der Katholiken (46 %) wie der Evangelischen Kirchenmitglieder (47 %) würden aus ihrer Kirche austreten, falls es so wäre. Die hypothetisch formulierte Frage ist allerdings die Realität, da von den Aufwendungen für *Caritas* und *Diakonie* nur 1,8 % aus Kirchensteuermitteln finanziert wird. Das ist ein erneuter Beleg dafür, wie die reichlich diffusen Darstellungen der beiden Kirche zu der Frage, wie und von wem ihre sozialen Einrichtungen finanziert werden, einen guten Grund hat – die Furcht vor den Austritten der Mitglieder, falls die tatsächliche Finanzierung bekannt werden würde.

Ausblick

Es bedeutete viel Arbeit und manches Geld, dieses Projekt Realität werden zu lassen. Der Anklang, den *fowid.de* gefunden hat, hat uns neue Motivation gegeben, die Arbeit Jahr um Jahr verstetigen zu wollen. Wir betrachten es als *einen* Baustein im Gebäude von Humanismus und Aufklärung, auf dem Weg zur weiteren Entwicklung eines evolutionären Humanismus.

Wie Immanuel Kant schrieb, sei Aufklärung „die Befreiung des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“. Unter „selbst verschuldet“ verstand er dabei das Verhalten, dass ein Mensch, der die Möglichkeit hat, sich über Zusammenhänge und gesellschaftliche Realitäten zu

informieren, das nicht tut. In dieser Hinsicht ist *fowid.de* ein Angebot der Aufklärung an alle Menschen – insbesondere zwischen Flensburg und Passau, zwischen Frankfurt an der Oder und Düsseldorf, in den Städten und auf dem Land – die einen Internetanschluss besitzen, sich über Weltanschauungen in Deutschland informieren zu können. Es braucht jetzt eben keine Bibliotheken mehr, kein Studium von Fachzeitschriften oder das Aufspüren von versteckten Forschungsberichten – jeder kann sich jetzt entsprechend in-formieren. Und – was die Beispiele der Datenblätter vielleicht nicht so deutlich zeigen konnten: Über uns selbst – die Konfessionslosen bzw. die Humanisten, was nicht deckungsgleich ist – haben wir aufgrund empirischer Daten recht wenig zuverlässige, allgemeingültige Kenntnisse. Das soll in Zukunft auch einer der Schwerpunkte der Arbeit sein, für diese mittlerweile rund 26 Millionen Bundesbürger genauere Beschreibungen zu erarbeiten.



[Anm. d. Red.: Inzwischen haben GBS und HVD die HUMAG, *Humanistische Arbeitsgemeinschaft*, gegründet, um *fowid* gemeinsam zu betreiben, einen Pressedienst vorzubereiten und weitere säkulare Verbände und Sponsoren einzubeziehen.]

Christel GÄRTNER

KRISENBEWÄLTIGUNG UND RELIGIONSLOSIGKEIT

Vorbemerkung

Der Titel der Veranstaltung *Umworbene „dritte Konfession"* impliziert zum einen, dass es neben den „klassischen" Konfessionen, dem Katholizismus und dem Protestantismus, eine „dritte Konfession" gibt, zum anderen, dass diese „dritte Konfession" sich aus denjenigen zusammensetzt, die keiner christlichen Konfession angehören. Ausgehend von der These, dass es eine Aufgabe von Religion ist, Antworten auf Krisen zu geben, werde ich in meinem Beitrag versuchen zu zeigen, welche Möglichkeiten Konfessionslose im Sinne von religiös indifferenten bzw. säkularisierten Personen haben, Krisen zu bewältigen.
Zunächst (1) werde ich den Zusammenhang von Krisenbewältigung und Religion darstellen und (2) ein theoretisches Modell vorstellen, das das Bewährungsproblem als Kern von Religiosität fasst, der auch für säkularisierte Lebenspraxen gilt. Da der Terminus „dritte Konfession" auf den historischen und kulturspezifischen Prozess der Konfessionalisierung verweist, werde ich (3) diesen und den Prozess der Säkularisierung als Voraussetzung für Religionslosigkeit skizzieren und die damit verbundenen kontroversen Deutungen in der Religionssoziologie aufgreifen. Abschließend (4) werde ich an einem Beispiel veranschaulichen, wie Jugendliche, die zwar noch im katholischen Umfeld aufgewachsen sind, aber der kirchlich vermittelten Religion, also der katholischen Konfession, indifferent gegenüberstehen, das Bewährungsproblem säkularisiert beantworten.

Zusammenhang von Krisenbewältigung und Religion

Eine Antwort auf die Frage, warum Menschen überhaupt Religion praktizieren ist: Religionen geben Antworten auf Krisen! Auch Religionsstiftungen erfolgen in der Regel aus einem Krisenbewusstsein heraus. Anders als in der subhumanen Gattung müssen Krisensituationen, also Gefahren und Bedrohungen für den Menschen, gedeutet werden – mit anderen Worten: ihnen muss ein Sinn verliehen werden. Auf diesen für die humane Gattung konstitutiven Deutungs- und Sinnzwang reagiert Religion. In der Religionssoziologie wurde das häufig mit dem Begriff der „Kontingenzbewältigung" umschrieben (vgl. z.B. Luhmann 1990). Diese Funktion von Religion, auf das Problem der „Unkontrollierbarkeit der Welt" (Riesebrodt 2001) zu reagieren, ist universell, bildet sich aber in jeder historischen Religion spezifisch und „unverwechselbar" aus.

Auf welche Krisen antworten Religionen? Auf die *Krisen der Naturbeherrschung*: Schlechtes Wetter wurde in vielen Religionen als Strafe Gottes aufgefasst, da ausbleibender Regen oder ungünstige klimatische Bedingungen zum Verlust der Ernte und zu Hungersnöten führten. Von daher wurden Naturkatastrophen häufig zum Anlass, den zürnenden Gott durch Buße und ein sittsames, frommes Leben wieder gnädig zu stimmen. Aus Sicht der Religionen war die Welt- und Naturgeschichte in die Heilsgeschichte eingebettet: so deuteten z.B. die Kirchen noch die sogenannte „Kleine Eiszeit" im ausgehenden 16. Jahrhundert als Nahen des Weltendes und des „Jüngsten Gerichtstages" und forderten die Gläubigen zur Umkehr auf (vgl. Lehmann 1986).

Auf die *Krise des menschlichen Körpers*: Hier sind vor allem Reproduktionsfähigkeit (Fruchtbarkeit und Geburt) sowie Sterblichkeit (Krankheit und Tod) die zentralen Themen – und sie sind es bis heute wie die Debatte über Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe oder Klonen von genetischem Material in der Stammzellenforschung zeigt.

Auf die *Krise der Identität und sozialen Beziehungen*: Dabei handelt es sich um Antworten auf die klassischen Fragen nach dem Sinn des Lebens: Woher komme ich? (Herkunft); Wer bin ich? (Identität); Wohin gehe ich? (Erlösung / Erfüllung). Religionen beantworten diese Fragen, geben damit einerseits Sicherheit, die vor Sinnkrisen schützt, aber auch einen Rahmen, der die Entscheidungsfreiheit des Einzelnen einschränkt und sich schwer mit einem modernen, individuierten Leben verbinden lässt.

Bevor ich darauf eingehe, wie diese Krisen von Menschen bewältigt werden, die nicht mehr religiös sind, möchte ich einen Sprung machen und ein theoretisches Modell vorstellen, das als *Kern von Religiosität* das Bewährungsproblem bestimmt.

Strukturmodell von Religiosität

Der Frankfurter Soziologe Ulrich Oevermann leitet diesen strukturtheoretisch gefassten Religionsbegriff aus den Konstitutionsbedingungen von Lebenspraxis ab (Oevermann 1995). Das werde ich im Folgenden erläutern: Im Übergang von der Natur zur Kultur konstituiert sich der Mensch, indem er ein Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens gewinnt. Das heißt, er weiß zum einen, dass er sterben muss, zum anderen, dass es etwas vor seiner Geburt gab und nach seinem Tode geben wird, von dem er dann ausgeschlossen ist.

Die sprachlich vermittelte Möglichkeit, hypothetische Welten bilden zu können – z.B. über das zukünftige eigene Leben, aber auch ein Jenseits oder Diesseits ohne die eigene Person, eröffnet Handlungsalternativen, die zu Entscheidungen zwingen. Da das Gelingen von Entscheidungen aber prinzipiell offen ist, braucht man zum Zeitpunkt der Entscheidung Kriterien, die diese als vernünftig erscheinen lassen. Nach Oevermann liegt diese Dialektik von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung jeglicher Lebenspraxis zugrunde, und erzeugt die diesseitig nicht stillstellbare *Bewährungsdynamik*, die den Kern dieses Strukturmodells von Religiosität bildet.

Er unterteilt die Bewährungsdynamik in drei aufeinander bezogene Komponenten:

Das *Bewährungsproblem*, aus dem sich die Sinnfragen ergeben. Diese Fragen beziehen sich zunächst vor allem auf die Grenzen des Lebens, nämlich Geburt und Tod, erweitern sich aber mit zunehmender Rationalisierung auf einzelne Lebensabschnitte, besonders die biographischen Zäsuren und Krisen, in denen weichenstellende und bewährungsrelevante Entscheidungen getroffen werden müssen; dazu gehören die Adoleszenzkrise, Entscheidung für Beruf, Heirat, Familiengründung usw. Die endgültige Lösung dieses Bewährungsproblems bleibt jedoch angesichts der prinzipiellen Zukunftsoffenheit ein unerfüllbares Ideal, dem dennoch nachgestrebt werden muss.

Zur Beantwortung dieser Fragen bedarf es eines *Bewährungsmythos*, der positive Kriterien für ein bewährtes und (sinn)erfülltes Leben formuliert. Dieser Mythos muss über Herkunft und Zukunft sowie die aktuelle Identität der eigenen Lebenspraxis verbindlich so Auskunft

geben, dass darin die Unverwechselbarkeit der eigenen Lebenspraxis (das kann eine individuelle oder kollektive sein) verbürgt ist. Zugleich muss er Allgemeingültigkeit besitzen; also eine Sache, die außerhalb des Selbst liegt, an die man sich hingeben kann.
Ein solcher Mythos bedarf zudem einer suggestiven *Evidenz*, damit er glaubhaft den Bewährungsdruck „beruhigen" und zugleich die Kraft für die Zuversicht von Krisenbewältigungen erzeugen kann. Diese Gewissheit wird in der Regel durch eine Vergemeinschaftung oder ein Allgemeines verbürgt und geht damit über die subjektive Erfahrung hinaus.

Konfessionalisierung und Säkularisierung als Voraussetzung für Religionslosigkeit

Was heißt das nun für eine Krisenbewältigung unter Bedingungen der Religionslosigkeit[1]? Um diese Frage beantworten zu können, werde ich grob die historische Religionsentwicklung skizzieren, die sich in Westeuropa in den letzten Jahrhunderten schrittweise vollzogen hat, für Individuen vor allem im Hinblick auf die säkulare Beantwortung der Sinnfragen bzw. des Bewährungsproblems. Der Prozess der Säkularisierung stellt den Rahmen dar, in dem eine religionslose Lebensführung erst möglich wird. Unter Säkularisierung verstehe ich mit Max Weber einen religiös gestifteten Prozess, der in der jüdisch-christlichen Religionstradition als Möglichkeit angelegt ist und sich über Jahrhunderte, vor allem seit der Reformation, entwickelt hat.
Auch Oevermann konzipiert den Säkularisierungsprozess der christlichen Tradition in seinem Modell als einen dialektischen: „Die Säkularisierung ist so gesehen nicht ein Prozeß, der die Religion gewissermaßen wieder abschafft, und die Praxis der Menschen auf einen vor-religiösen Zustand zurückschraubt, die Menschheit gewissermaßen wieder zu ‚Heiden' macht, sondern im Gegenteil ein Prozeß, der – in sich religiös motiviert und in Gang gesetzt – die Bewältigung der nicht still stellbaren Bewährungsdynamik auf eine neue, ansprüchlichere Stufe hebt – ein Prozeß also, der sich nicht nur gegen die Religion richtet, aus der er hervorgegangen ist, sondern der vor allem die in ihren Bewährungsmythen verkörperte und freigesetzte Dynamik folgerichtig fortentwickelt." (Oevermann 2003, 380)
Der Prozess der Säkularisierung, der in Deutschland anfangs ein Prozess der Konfessionalisierung war – darauf spielt ja auch der Ausdruck von der „dritten Konfession" an – wurde durch die Reformation in Gang gesetzt. Die Teilung der christlichen Kirche in der frühen Neuzeit hat zunächst zur Stärkung der kirchlichen Religiosität geführt, weil sie dazu drängte, eine differenziertere und biblisch fundierte Dogmatik zu entwickeln und ein je eigenes konfessionelles Bewusstsein auszubilden.
Davor konnte es – naturgemäß – kein konfessionelles Bewusstsein geben; außerdem waren Religion und Magie in der Regel nicht geschieden. Der Zerfall der alten Kirchenordnung und die Konfessionalisierung des Christentums führten zum einen zur Trennung von Religion und Magie, wobei letztere in

[1] *Hier werde ich mich im auf die Entwicklung in Deutschland beschränken und diesen Prozess nur soweit skizzieren, wie er für das Thema direkt relevant ist. Zur gegenwärtigen Debatte in der Religionssoziologie, die ich hier nicht wiedergeben kann, vgl. Franzmann / Gärtner u. Köck 2006.*

abgestufter Weise je nach Konfession auch als unchristlich ausgeschlossen und verurteilt wurde; zum anderen zur Trennung von christlichem (religiösem) und weltlichem Handeln (vgl. van Dülmen 1986) und schließlich zur Ausdifferenzierung von weltlichen und kirchlich-religiösen Institutionen (Recht, Politik, Erziehung, Medizin, Kunst und Familie).
Gleichzeitig hat dieser Prozess der Konfessionalisierung auch zur Pluralisierung von Religion geführt und dadurch überhaupt die Möglichkeit alternativer Weltdeutungen erzeugt. Der rationale Charakter der Kodifizierung der Glaubensgrundlagen, vor allem der protestantischen Konfessionen, gab einer aufgeklärten und „entzauberten" Religionsausübung den Vorrang, die das individuelle Heil in die Verantwortung des Individuums legte und damit die Säkularisierung der Sinnfragen aus sich heraustrieb.
Während der Protestantismus sich modernen und liberalen Strömungen öffnete und vor allem in seiner lutherischen Ausprägung eine enge Verbindung mit dem Staat einging, kämpfte die katholische Kirche im 19. Jahrhundert insgesamt sehr viel stärker gegen Modernisierung und Säkularisierung und versuchte, die kirchliche Autorität gegen politische Machtansprüche der Regierungen zu befestigen.

Die Auswirkungen der Konfessionalisierung waren in Deutschland, dem klassischen Land der Reformation, bis weit ins 20. Jahrhundert hinein stärker und fundamentaler zu spüren als in den meisten anderen europäischen Ländern. Die Konfessionsspaltung prägte nicht nur das gesamte Leben von Individuen, sondern stellte auch ein politisches Grundfaktum dar, das sich unter der Bedingung der Moderne verschärfte und noch lange über die konfessionelle Bindung hinaus anhielt (vgl. Nipperdey 1998, 528f). Neben diesem dominierenden und alles prägenden Gegensatz zwischen den Konfessionen entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein weiterer Gegensatz, der zwischen Christen und Nicht-Christen.
Anders als diejenigen, die schweigend aus den Kirchen auswanderten und ihre Sinnorientierung in säkularen Bereichen fanden und diejenigen, die sich außerkirchlichen Formen der Religiosität zuwandten, waren die atheistischen Bewegungen und Organisationen dezidierte Gegner und Kritiker des Christentums und der Kirchen, die sich für die radikale Befreiung von religiösen Dogmen einsetzten (vgl. Nipperdey 1998, 508-528). Die atheistischen Bewegungen wie die Freidenkerbewegung sind dabei in Konkurrenz zu den Staatskirchen entstanden, ohne sich vollständig von transzendenten Themen zu lösen; sie blieben somit aufeinander verwiesen.[2]
Todd Weir, ein junger amerikanischer Historiker, weist zudem die Abgängigkeit von Freigeistigkeit und Politik in Deutschland nach, die die wechselseitige Durchdringung des monarchischen Staates und der Staatskirchen negativ widerspiegle. Gerade weil die politischen und religiösen Systeme nicht getrennt waren, so seine These, konnte sich die Freigeistigkeit nicht entpolitisieren und die Politik nicht vollständig säkularisieren (vgl. Weir 2006). Die Freidenker waren eine Minderheit, die am Rande der Gesellschaft stand.

[2] *Davon ist die theoretische Position des Atheismus zu unterscheiden, die als Gegenposition zum Theismus gleichermaßen auf die Annahme von Gott angewiesen ist, aber weder antiklerikal ist noch mit der Expansion der Naturwissenschaften zusammenhängt, vgl. Schröder 2003.*

Man muss natürlich bedenken, dass es im 19. Jahrhundert nicht einfach war, aus der Kirche auszutreten; zwar hat Friedrich Wilhelm IV. 1847 ein „Religionspatent“ erlassen, das Ungläubigen den Austritt aus der Landeskirche ermöglichte (Kaiser 2003, 107), zu massenhaften Kirchenaustritten kam es jedoch erst in der Weimarer Republik. Jochen-Christoph Kaiser zufolge sind diese Austritte aber nicht auf freidenkerische Agitation zurückzuführen, sondern Ausdruck einer bereits lange bestehenden religiösen Indifferenz, die erst nach Ablösung des Staatskirchentums durch die religionsneutrale Republik und die Lockerung sozialer Kontrollmechanismen praktische Folgen nach sich zog (ebd., 121).

Hintergrund dieser Entwicklung war die Expansion der Wissenschaften im 19. Jahrhundert. Auf dem Gebiet der Natur- und Weltbeherrschung traten naturwissenschaftliche Erklärungen als Konkurrenz zur Deutungsmacht der Religion auf. Gerade die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften und der Medizin haben dazu beigetragen, dass die menschliche Kontrolle über Sphären großer Bedrohung und hoher Risiken – also z.B. Krankheiten und Sterblichkeit – ausgeweitet werden konnte und damit religiöse Deutungsmuster verdrängten.

Der Zoologe Ernst Haeckel versuchte z.B. mit seiner unter Naturwissenschaftlern durchaus umstrittenen Lehre des „Monismus“, die Schöpfungsgeschichte durch eine naturwissenschaftliche Weltanschauung zu ersetzen, womit er vor allem bei nicht akademisch Gebildeten, Volksschullehrern und Sozialdemokraten Wirkung erzielte (vgl. Nipperdey 1998, 509f). Darüber hinaus war die These Haeckels von der seelischen Organisation der Kristalle, der Versuch, das Problem des Todes zu lösen. Andere Freidenker haben sogar offen propagiert, dass es kein Leben nach dem Tode gäbe und verkündet, man müsse in der Lage sein, wie ein „Friedenskämpfer ohne Trost“ zu sterben.[3] Auch die Expansion des Wohlfahrtsstaates hat das individuelle Existenzrisiko gemindert.[4]

Von diesen Entwicklungen ging ein Anstoß der Entchristianisierung aus, der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in den meisten europäischen Ländern zu einer tiefgreifenden, umfassenden und in den Konsequenzen durchaus radikalen Säkularisierung führte (Lehmann 2004, 23), von dem auch das katholische Milieu erfasst wurde. Von da an wird eine säkulare Lebensführung möglich und allmählich zur Normalität. Das drückt sich zum einen messbar in Kirchenaustritten und im Rückgang von Gottesdienstbesuchen aus. Zum anderen kehrt sich die Beweislastenverteilung um: nun muss nicht mehr derjenige seine Entscheidung begründen, der aus der Kirche austritt, sondern derjenige, der Mitglied einer Kirche bleibt.

Die *Kirchenaustritte* steigen ab Mitte der 1960 enorm an (vgl. die Abbildung 1 in Pollack u. Pickel 2003, 457). Detlef Pollack und Gert Pickel führen sie zwar auf kirchenexterne Faktoren in der Geschichte der BRD zurück: Restauration in der Adenauer-Ära, Studentenbewegung und zivilisationskritische Bewegungen, die Zeit der deutschen Wiedervereinigung – aber sie zeigen die abnehmende Bindung an die Kirchen.

Auch *Gottesdienstbesuche*, die in der

[3] *Obwohl diese Perspektive wenig attraktiv erscheint, hat sie sich mit einem Männlichkeitsmythos verbunden, den man in SS-Biographien wiederfindet: SS-Angehörige waren stolz darauf, nicht an ein Leben nach dem Tode zu glauben.*

[4] *Zu den Grundlagen der europäischen Wohlfahrtsstaatlichkeit, vgl. Gabriel 2005.*

Regel als Indikator für traditionale Kirchlichkeit gelten, verzeichneten einen dramatischen Einbruch. Wie die Umfrage über die Gottesdienstbesuche seit 1952 zeigt, nahmen 1999 noch gerade 10 Prozent der jungen Katholiken – laut kirchlicher Statistik sind es sogar weniger[5] – und vier Prozent der jungen Protestanten in Westdeutschland regelmäßig am Gottesdienst teil (vgl. Tabelle 3 in ebd., 458).

Gleichzeitig gibt es seit den 1960er Jahren in Europa eine gegenläufige Bewegung durch die Entwicklung der sogenannten „Neuen religiösen Bewegungen" (vgl. Barker 1993): dazu zählen außerkirchliche und -christliche Formen von Religiosität, fundamentalistische oder auch charismatische Bewegungen wie die Pfingstler.

Die Deutung dieser Entwicklung ist unter Religionssoziologen jedoch umstritten. Einigkeit besteht lediglich darin, dass der Prozess der Säkularisierung zur endgültigen gesellschaftlichen Differenzierung und damit zum Funktionsverlust der etablierten Kirchen und der traditionalen Religion geführt hat (Gabriel 2003). Damit endet aber schon die Gemeinsamkeit. Es gibt grob gesprochen – ich vereinfache das jetzt – zwei entgegengesetzte Positionen darüber, wie die Entwicklung von Religion in der Moderne zu deuten ist: einmal als Säkularisierung i.S. des „Zerfalls und Schwinden von Religion", zum anderen als „Transformation von Religion".

Vertreter der *ersten Position* (z.B. Pollack 2003) gehen davon aus, dass Modernisierungsprozesse (wie Industrialisierung, Technisierung und Urbanisierung, Anstieg der geographischen und vertikalen Mobilität, Anhebung des Lebensstandards, Ausbau des Dienstleistungssektors, Erhöhung des Anteils an Freizeit gegenüber der Erwerbsarbeit usw.) letztlich auch mit der Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken einhergehen. Sie vertreten die These, dass Religion und Moderne in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen und sich wechselseitig ausschließen.[6]

Steve Bruce, ein englischer Religionssoziologe, argumentiert, dass in den europäischen Ländern der aktive Glaube im 20. Jahrhundert mit jeder Generation sichtbar abgenommen hat. Dieser Prozess hat sich in zwei Stufen vollzogen, wie die Tabelle über Kirchenaustritte ganz schön veranschaulicht (vgl. Pollack u. Pickel 2003, 458): Die Eltern der jungen Katholiken sind zwar häufig noch im katholischen Milieu sozialisiert und behalten eine gewisse Nähe zur Kirche bei, haben sich aber in ihrem Glauben liberalisiert und die eigenen Kinder nicht mehr religiös erzogen; dieses Muster verstärkt sich dort, wo die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Religion nicht mehr das entscheidende Kriterium bei Eheschließungen ist (Bruce 2006).

Vertreter der *zweiten Position* (z.B. Luckmann 1991) gehen dagegen von einer „Transformation" der dominanten Sozialgestalt der Religion aus, die zur „Privatisierung" oder „Individualisierung" von Religion führt. Sie gestehen zu, dass die Kirchen zwar ihr Deutungsmonopol und ihre Relevanz für das alltägliche Handeln verloren haben, setzen

5 Diese auf Befragungen basierende Zahlen stellen durchaus eine Fehlerquelle dar, weil der Erwünschtheitseffekt dabei stets über den durch kirchenamtliche Zählung ermittelten Zahlen liegt (Pollack u. Pickel 2003, 458).

6 Zur Widerlegung der verschiedenen Implikationen dieser These vgl. Joas 2004.

dies aber nicht mit dem Rückgang von Religion gleich. Sie halten Religion und Moderne für vereinbar.[7]

Die „Neuen religiösen Bewegungen" gelten diesen Religionssoziologen als Indiz für eine „religiöse Resakralisierung Europas" (Knoblauch 2002). Sie verweisen darauf, dass die moderne wissenschaftliche und technische Entwicklung nicht nur Krisen*lösungen* erzeugt, sondern auch neue Krisen, Ungewissheiten, Existenz- und Zukunftsängste produziert (Klimaveränderungen, Luft- und Wasserverschmutzung, Atomtechnik, „Krise der Arbeitsgesellschaft", der Sozialsysteme usw.) und deuten die sogenannten neuen religiösen und fundamentalistischen Bewegungen als Reaktion auf die „Krise der Moderne", in denen überlieferte Sinnbestände an orientierender Kraft verloren haben, und sehen in ihnen den Beweis der „Religionsproduktivität" der Moderne (z.B. Küenzlen 1987; Hervieu-Léger 1990; Riesebrodt 2000).

Ob man Säkularisierung als Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken interpretiert oder nicht, hängt zum einen von der methodischen Herangehensweise, zum anderen dem verwendeten Religionsbegriff ab (Gabriel 2003). Die Argumentation der Befürworter der Säkularisierungsthese beruht in der Regel auf standardisierter Befragung und einem substantiellen Religionsbegriff, der Religion über religiöse Inhalte bzw. Erfahrungen der Transzendenz bestimmt. Wenn er zu nah an den kulturspezifischen religiösen Traditionen entwickelt wurde, besteht die Gefahr, dass z.B. der Prozess der „Entkirchlichung" mit Religionslosigkeit gleichsetzt wird. Unter dieser Prämisse muss Religion letztlich schwinden, weil religiöse Inhalte sich säkularisieren. Es kann aber nicht mehr beantwortet werden, was an die Stelle der Religion tritt.

Demgegenüber verwenden qualitativ forschende Religionssoziologen in der Regel einen funktionalen Religionsbegriff, mittels dem sich auch in der säkularisierten Gesellschaft funktionale Äquivalente von Religion bestimmen lassen. Dabei entsteht leicht das Problem, dass religiöse Phänomene nicht mehr von nicht-religiösen unterschieden werden können; meist liegt das Problem dann darin, dass sich das Moment der Verbindlichkeit und Allgemeinheit schwer bestimmen lässt.

Der oben vorgestellte strukturalistisch-pragmatistische Ansatz Oevermanns (1995) kann m.E. aus der dichotomen Debatte herausführen: Zwar teilt Oevermann die Argumente der Vertreter der Säkularisierungsthese, wenn es um die *Inhalte* von Religion geht, die im Prozess der Säkularisierung immer mehr verdampfen, eben auch, weil religiöse Mythen in der Moderne den Standards wissenschaftlicher Rationalität ausgesetzt sind und keine unhinterfragte Geltung mehr beanspruchen können.

Zugleich zeigt er aber, dass das Religionsproblem auch in einer säkularen Gesellschaft auf der *strukturellen Ebene* erhalten bleibt; denn Individuen sind auch dann mit dem Bewährungsproblem konfrontiert, wenn sie nicht mehr religiös sind. Es verschärft sich sogar, da die vorgegeben Krisenlösungen und überlieferten Sinnbestände an orientierender Kraft verloren haben und keine Lösung

7 Detlef Pollack und Gert Pickel, Vertreter der ersten Position, weisen dagegen auf der Grundlage von standardisierten Befragungsdaten die Tendenz zur Säkularisierung auch auf der individuellen Ebene der religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen nach, vgl. Pollack u. Pickel 1999; Pollack u. Pickel 2000.

für eine individuierte Lebensführung bereitstellen.
Das lässt sich an der zuvor erwähnten Dialektik von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung verdeutlichen: In traditionalen Gesellschaften waren Antworten auf die Sinnfrage gegeben und Lebenswege vorgezeichnet; auf diese Weise waren sowohl die Begründungslast als auch persönliche Sinnkrisen minimiert, aber auch Entscheidungsmöglichkeiten und individualisierte Sinnentwürfe eingeschränkt. Moderne Gesellschaften eröffnen dagegen Entscheidungsspielräume, erhöhen aber auch den Begründungsdruck, weil Sinnentwürfe nicht mehr kollektiv verbürgt sind: sie müssen vielmehr durch lebenspraktische Entscheidungen vollzogen und langfristig auch begründet werden.
Das heißt für das hier behandelte Thema, dass sich Krisen in dem Maße bewältigen lassen, in dem Individuen sich dem Bewährungsproblem stellen. Sie können sich aber nur an Inhalten bewähren, die einen Bezug zu einem Allgemeinen haben, und zwar indem sie sich einer Sache hingeben.
In meinem letzten Punkt will ich am Beispiel religionsloser bzw. säkularisierter Jugendlicher darlegen, wie diese mit dem Bewährungsproblem umgehen, das sich ihnen erstmals in der Adoleszenzkrise stellt.

Das Bewährungsproblem von religionslosen bzw. säkularisierten Jugendlichen

Ich beziehe mich hier auf Jugendliche, die sich im Rahmen einer Aktion eines katholischen Jugendzentrums in Bosnien in einem „Friedenscamp“ beim Wiederaufbau eines zerstörten Dorfes beteiligten. Das Material stammt aus einer Gruppendiskussion mit Jugendlichen, die wir im Rahmen des Projekts *Solidarität mit Osteuropa* geführt haben (vgl. Gabriel u. Gärtner et al 2002, 105-164). An diesem Beispiel werde ich erläutern, wie religiös indifferente Jugendliche Antworten auf ihr Bewährungsproblem generieren und damit ihre Adoleszenzkrise bewältigen.
Die von uns untersuchten Jugendlichen sind nach 1975 geboren und gehören der sogenannten „Wunschkindgeneration“ an, sind also geplante und gewünschte Kinder (vgl. Gärtner 2002). Die Jugendlichen dieser Generation sind insofern privilegiert, als sie zum einen – aufgrund ihres behüteten Aufwachsens – über ein Urvertrauen verfügen, zum anderen, weil ihnen ihre Eltern (und die Gesellschaft) ein Moratorium gewähren, das adoleszente Individuation befördert und nicht behindert.
Die Eltern, sofern sie noch religiös sind, geben ihre Religiosität aber nicht mehr direkt an ihre Kinder weiter, sondern nehmen ihre Elternschaft als eine säkulare Form der Gemeinwohlbindung ernst, die sich in einer hohen Qualität der Generativität ausdrückt: Sie übernehmen die verbindliche Verpflichtung, ihren Kindern durch existentielle Entlastung, Fürsorge und Bildungsmöglichkeiten, Zukunftschancen zu eröffnen.
Soweit eine religiöse Sozialisation bei dieser Generation überhaupt eine Rolle gespielt hat, hat sie sich auf kindgemäße Formen einer situativen Religiosität beschränkt, in der sich keine Bindung an die Kirche oder an religiöse Dogmen entwickelte – auch keine negative, aufgrund der die Jugendlichen in Opposition gehen müssten. Von daher lehnen die Jugendlichen die Kirche zwar nicht grundsätzlich ab, nehmen auch keine Gegenposition ein, sie hat aber auch keinen Einfluss auf ihr Leben – in dieser Hinsicht sind sie indifferent.
Spätestens mit Eintritt in die Adoles-

zenzkrise, mit der das Bewährungsproblem und damit die Frage nach eigenen Lebensentwürfen relevant wird, wenden die Jugendlichen sich von der kirchlichen Gemeinschaft ab und den Gleichaltrigen ihrer Generation zu. Die Antworten, die Kirche und Religion auf die Fragen des Bewährungsproblems geben, sind für sie nicht bedeutsam, denn je säkularisierter sie leben, um so individuierter müssen diese Antworten ausfallen, da sie zum Kriterium für eine gelingende Lebensführung werden sollen.
Von daher sind Adoleszente daran interessiert, gemeinsam mit Gleichaltrigen einen für ihre Generation gültigen Bewährungsmythos zu generieren. Die Fragen, die die Jugendlichen umtreiben, sind zunächst Inhalte wie Freundschaft und Sexualität, später auch Themen wie berufliche und gesellschaftliche Verantwortung, Elternschaft, gemeinwohlbezogenes Engagement oder andere Formen der Realisierung generativ-kreativer Potentiale.

Da diese Jugendlichen von den Eltern viel bekommen haben, wissen sie, dass ihr Part darin besteht, das ihnen gewährte Moratorium zu nutzen und einen möglichst hohen Bildungsabschluss anzustreben. Dabei erfahren sie aber nur abstrakt, dass sie ein Teil des Ganzen sind. Angesichts dessen suchen sie in der Adoleszenzkrise nach einer Kontrasterfahrung: der Erfahrung des Gebrauchtwerdens.
Sie wollen etwas Sinnvolles tun, das für ihre Identitätsfindung und Selbstverwirklichung wichtig ist. Dafür greifen sie nicht auf „Pseudobewährungen“, also Events wie Bungeejumping oder Abenteuerurlaub zurück, sondern suchen nach authentischen Bewährungssituationen, in denen sie ernsthaft gebraucht werden. Die Haltung der Jugendlichen ist aber nicht altruistisch, sondern sowohl durch das Verfolgen von Eigeninteresse (sie suchen nach Erfüllung) als auch die Fähigkeit zur Hingabe an eine „ideale“ Sache (ein Friedenscamp) gekennzeichnet: Sie helfen Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind oder gehen auf Kinder zu, die aufgrund der Kriegsfolgen verstört sind.

Eine solche Erfahrung ist unter folgenden Bedingungen für die Jugendlichen bewährungsrelevant: die Aktion muss eine gewisse Außeralltäglichkeit aufweisen, gemeinwohlorientiert sein und die Möglichkeit der Vergemeinschaftung mit Gleichaltrigen bieten, mit denen sie die Erfahrung teilen und reflektieren können. Dass diese Erfahrung zum Bestandteil ihrer Identität werden kann, hängt damit zusammen, dass sie dieses Engagement ganz konkret als erfüllend erleben.

Das Fallbeispiel soll zeigen, dass diese Jugendlichen sich in der Bearbeitung ihrer Adoleszenzkrise dem Bewährungsproblem stellen und dieses lösen, indem sie sich auf dem Gebiet des Gemeinwohls engagieren und Bindungen eingehen – diese damit verbundene Erfahrung liegt auf einer anderen Ebene als die kognitive Vermittlung von Werten. In ihnen setzt sich die von ihren Eltern erfahrene Form des Gebens ohne die Erwartung einer direkten Gegenleistung auf einer anderen Ebene fort. Dabei greifen sie zwar auf eine religiöse Institution zurück, weil diese ihnen die Möglichkeiten für solche Erfahrungen bietet, lehnen aber die Übernahme religiöser Inhalte und Deutungen ab.

Literatur

- Barker, Eileen (1993): Neue Religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt. In: Bergmann, Jörg, Alois Hahn u. Thomas Luckmann (Hg.), Religion und Kultur. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft, Bd. 33, Opladen, 231-248.

- Bruce, Steve (2006): What the Secularization Paradigm really says. In: Manuel Franzmann, Christel Gärtner u. Nicole Köck (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden, 39-48.

- Franzmann, Manuel, Christel Gärtner u. Nicole Köck (Hg.) (2006): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden.

- Gabriel, Karl (2003): Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext. In: Karl Gabriel (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa. Münster, 13-36.

- Gabriel, Karl (Hg.) (2005): Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 46. Münster.

- Gabriel, Karl, Christel Gärtner, Maria-Theresia Münch u. Peter Schönhöffer (2002): Solidarität mit Osteuropa. Praxis und Selbstverständnis christlicher Mittel- und Osteuropagruppen. Motive christlichen Solidaritätshandelns. Bd. 2, Mainz.

- Gärtner, Christel (2002): Ausbildung generationenspezifischer Bewährungsmythen und Habitusformationen, in: Netzwerk Frauenforschung NRW, 14, 50-52.

- Hervieu-Léger, Danièle (1990): Religion und Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization. In: Sociological Analysis, Jg. 51, 15-25.
Joas, Hans (2004): Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i.B.

- Kaiser, Jochen-Christoph (2003): Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert. In: Christel Gärtner, Detlef Pollack u. Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen, 99-127.

- Knoblauch, Hubert (2002): Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 3, 295-307.

- Küenzlen, Gottfried (1987): Das Unbehagen an der Moderne: Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung. In: Hansjörg Hemminger (Hg.), Die Rückkehr der Zauberer. New Age. Eine Kritik. Reinbeck bei Hamburg, 187-222.
Lehmann, Hartmut (1986): Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der „Kleinen Eiszeit“. In: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Bd. 11. Göttingen, 31-50.

- Lehmann, Hartmut (2004): Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen.

- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Luhmann, Niklas (1990): Funktion der Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Nipperdey, Thomas (1998): Deutsche Geschichte 1866-1918. Arbeitswelt und Bürgergeist. Bd. I, München.

- Oevermann, Ulrich (1995): Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M., 27-102.

- Oevermann, Ulrich (2003): Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins. In: Atheismus und religiöse Indifferenz, 339-387.

- Pollack, Detlef (2003): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen.

- Pollack, Detlef u. Gert Pickel (1999): Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 28, Heft 6, 465-483.

- Pollack, Detlef u. Gert Pickel (2000): Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. Antwort auf die Replik von Wohlrab-Sahr und Krüggeler. In: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 29, 244-248.

- Pollack, Detlef u. Gert Pickel (2003): Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland. In: KZfSS, Jg. 55, Heft 3, 447-474.

- Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. 2. Aufl., München.

- Schröder, Winfried (2003): Der Tod Gottes und die Neuzeit: Philosophiehistorische Anmerkungen zum Zusammenhang von Atheismus und Moderne. In: Atheismus und religiöse Indifferenz, 23-39.

- van Dülmen, Richard (1986): Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert. In: Wolfgang Schieder (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Bd. 11. Göttingen, 14-30.

- Weir, Todd (2006): The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the *Freigeistig* Movement in Germany 1844-1933. In: Manuel Franzmann, Christel Gärtner u. Nicole Köck (Hg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden, 155-176.

Michael TERWEY

Empirische Befunde zu Weltanschauungen der Konfessionsfreien in Deutschland

Zur Ausgangslage

Die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg scheint für die beiden großen Kirchen in Westdeutschland eine Normalitätsphase mit einer einigermaßen stabilen institutionellen Integration und Partizipation gewesen zu sein. Ein Blick zurück im 20. Jahrhundert zeigt jedoch, dass die Periode von ca. 1945 bis 1965 eine Ausnahme für diese kirchlichen Milieus darstellt. Schon früher gab es in Deutschland krisenhafte Steigerungen in den Austrittszahlen, doch die seit Ende der 1960er Jahre bekannt gewordenen Schwächungen der kirchlichen Mitgliederbestände sind im Vergleich dazu ausgeprägter und längerfristig vermutlich nachhaltiger (vgl. u.a. Terwey 2003).

Diese Entwicklung findet weit verbreiteten Niederschlag im öffentlichen Interesse und wiederholten Medienberichten. Es sind nach Angaben des *Statistischen Bundesamts* (2004: 185, 187) zur Zeit ca. 119.000 Katholiken (2002) und ca. 172.000 Protestanten (EKD, 2001), die aus den Kirchen in Gesamtdeutschland austraten.[1] Zwar gibt es auch nennenswerte Zuwachszahlen durch Neuaufnahmen, Übertritte und Zuwanderungen, doch wiegen diese die durch Austritt und Tod entstandenen Verluste bei weitem nicht auf. Deshalb gehört bereits ca. ein Drittel der Gesamtbevölkerung keiner christlichen Kirche mehr an (Statistisches Bundesamt 2004: 184).

Zeitgleich sind weitere Medienbeiträge und weltanschauliche Agitationen von zahlreichen religiösen Sonderbewegungen, esoterischen Lehren, exotischen Mystizismen etc. geprägt. Dies muss nicht unbedingt bedeuten, dass derartige „alternative“ Phänomene in der Gesamtbevölkerung oder gar in der großen Gruppe der mittlerweile Konfessionslosen bzw. Konfessionsfreien umfassend an Zuspruch gewonnen haben. Auch kleine Gruppen können, wenn sie in der Öffentlichkeit gut vermarktbar sind oder auffällig agieren, großen Eindruck erwekken.

Über die religiösen bzw. metaphysischen Weltanschauungen von Kirchenmitgliedern liegen bereits etliche empirische Untersuchungen vor. Über eventuell entsprechende Weltanschauungen der Konfessionsfreien liegen andererseits bislang weniger repräsentative Analysen vor. Ferner gibt es immer noch vergleichsweise wenig empirische Forschung über die Verbreitung und Determinanten „alternativer“ Religiosität bzw. Metaphysik (z.B. nichtchristliche Mystik, Aberglauben).

Nach eigenen statistischen Untersuchungen ist es mit vorliegendem Survey-Material in unserer Gesellschaft weitaus schwieriger, die Verbreitung von Phänomen des heterogenen Paraglaubens zu erklären als die noch bestehende Verbreitung des institutionalisierten christlichen Glaubens.

Metaphysische Weltanschauungen

Mehrere Typologien von Weltanschauungen sind möglich. Es lassen sich z.B.

[1] *FOCUS 31/2005: 85 nennt für die Gegenwart mit ca. 140.000 Katholiken und 240.000 Protestanten deutlich höhere Zahlen. Hingewiesen sei ferner auf weitere zahlreiche Materialien zu diesen Vorgängen, die in dem neuen Portal fowid.de eingesehen werden können.*

generell zwei weltanschauliche Typen unterscheiden: *Erstens* säkularisierte Weltanschauungen ohne explizit religiöse Implikationen, sowie *zweitens* explizit religiöse oder religionsähnliche (religioide) Weltanschauungen. Explorative Untersuchungen (insbesondere Hauptkomponentenanalysen [PCA]) deuten mehrere religiöse oder religioide Dimensionen in der Bevölkerung an, von denen drei mit den Daten des ALLBUS 2002 hier analysiert werden sollen (vgl. die Nennung der Items im Anhang): (1) Theistische Metaphysik; (2) „Magische" Metaphysik (Aberglauben, Paraglauben, siehe auch: Terwey 2003); (3) „Mystische" Metaphysik, die nicht explizit zur christlichen gehört.[2]

Vielfach wurden die Bereiche zwei und drei bislang unter dem Begriff „neue Religiosität" zusammengefasst (vgl. u.a. Engelhardt et al. 1997). Abgesehen davon, dass einfache statistische Explorationen (Hauptkomponentenanalysen) eher für mehrere metaphysische Dimensionen sprechen, ergibt sich die Frage nach einer gemeinsamen Ritualität und Dogmatik dieser neuen Religiosität.

Allein der Bereich Astrologie schon eröffnet ganz unterschiedliche Glaubenswelten (z.B. Walten antiker Gottheiten [Jupiter, Mars, Venus etc.], bloße physische Beeinflussungen durch die Himmelskörper, „natürliche" Einflüsse auf das Leben durch Geburtsort und -zeit, universelle Entsprechungen im Sinne von Synchronizitäten ohne Kausalitätsannahmen und anderes mehr). In diesem Sinne können wir zwar in diversen Formen der Astrologie religiöse bzw. religioide Elemente erkennen, aber keine einheitliche Religion etwa im Sinne von Durkheim (1960).

Wir fragen uns in der weiteren Untersuchung zunächst: Wie weit sind „theistische", „magische" und „mystische" Metaphysiken bei uns zur Zeit generell verbreitet? Wie weit haben sich Konfessionsfreie von auch solcherlei Metaphysik nach eigenen Angaben befreit? Wie weit sind Konfessionsgebundene noch daran verhaftet? In einem zweiten Untersuchungsschritt fragen wir dann: Wodurch kann die Verbreitung dieser Weltanschauungskomponenten über die Konfessionszugehörigkeit hinaus näher beschrieben bzw. erklärt werden?

Es ist bezüglich „theistischer" Metaphysik weitreichende Akzeptanz seitens der Kirchenmitglieder (Katholiken, EKD) zu erwarten (Hypothese 1a), während unter den Konfessionsfreien eine ablehnende Haltung anzunehmen ist (Hypothese 1b). „Magische" und „mystische" Metaphysik (im Sinne der obigen Operationalisierungen) sollten dagegen in einer zunehmend aufgeklärten Gesellschaft obsolet oder allenfalls Randerscheinungen sein. In diesem Sinne ist zu vermuten, dass sie von allen drei genannten Konfessionsgruppen mehrheitlich abgelehnt werden (Hypothese 2).

Theistische Metaphysik in den Konfessionen

Wir beginnen die Analysen mit der theistischen Metaphysik („Theismus"), der zufolge eine innige, wichtige Beziehung zwischen Mensch und Gott besteht. Als erste soziale Gruppe sollen die evangelischen Christen (EKD) thematisiert wer-

[2] *Weitere Dimensionen der Metaphysik sind anzunehmen. So dürfte beispielsweise der „Satanismus" sich in mancher Hinsicht von den hier untersuchten Phänomenen unterscheiden.*

den.[3] Von den befragten EKD-Mitgliedern (erste Spalte in *Tabelle 1*) akzeptiert fast die Hälfte (46 %) die theistischen Indikatoren durchweg nicht. Nur 14 % in dieser Konfession glauben an alle drei Indikatoren. Die EKD-Mitglieder haben sich nach eigenen Angaben also vom „Theismus" bereits weitgehend befreit. Die Hypothese 1a erfährt in diesem Teilbereich bemerkenswert wenig Unterstützung.

Tabelle 1: Häufigkeit der Nennungen theistischer Metaphysik in verschiedenen Konfessionsgruppen (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002).

Anzahl der Nennungen	Evangelisch (EKD) %	Katholisch %	Konfessionsfrei %	Gesamtsample %
0	46	28	85	48
1	22	25	9	19
2	18	24	4	18
3	14	23	2	16
n = 100%	1031	934	676	2818

Bei den Katholiken sieht es im Sinne ihrer Botschaft etwas „besser" aus: „Nur" 28 % sind durchgängig Nichtgläubige (Spalte 2 in *Tabelle 1*). Dennoch sind selbst die Katholiken mehrheitlich davon entfernt, alle drei Vorstellungen über Gott und Leben für sich zu akzeptieren. Dies tun nur 23 %. Die Konfessionsfreien weichen demgegenüber insgesamt sehr stark von den Verteilungen in den beiden christlichen Konfessionen ab. Immerhin 85 % lehnen alle drei Annahmen theistischer Metaphysik ab. Nur knapp 2 % der Konfessionsfreien bejahen alle drei Vorgaben. An dieser Stelle bestätigen sich demzufolge die Erwartungen im Sinne von Hypothese 1b prägnant.

Ein vergleichsweise starker statistischer Gesamtzusammenhang zwischen den drei Konfessionsgruppen und christlicher Metaphysik (zusätzliche Berechnungen ergeben ein Zusammenhangsmaß von η=.42[4]) erweist eine relativ ausgeprägte systematische Differenzierung. Dennoch sind wir nicht zuletzt infolge einer geringen Glaubensneigung unter den EKD-Mitgliedern von einer eindeutigen Absteckung konfessioneller „claims" weit entfernt.

„Magie", „Mystik" und Konfession

Die zweite, hier heuristisch als „Magie" bezeichnete Dimension der Metaphysik umfasst neben der explizit genannten Magie Phänomene wie Okkultismus, Astrologie, Wahrsagerei und andere For-

[3] *Angehörige der oft etwas konservativeren Evangelischen Freikirchen, kleinere christliche Gemeinschaften und Angehörige außerchristlicher Religionsgemeinschaften werden in unseren Berechnungen nicht als gesonderte Konfessionsgruppen dargestellt. In Berechnungen für das Gesamtsample sind sie mit enthalten.*

[4] *η ist ein PRE-Zusammenhangsmaß für zwei Merkmale, das ähnlich wie der gebräuchlichere Korrelationskoeffizient r interpretiert werden kann, aber η setzt nicht wie r eine Linearität des Zusammenhangs voraus und kann daher bei Abweichungen von der Linearität noch größer ausfallen.*

men der Mantik. Bezüglich „Magie“ ist - gemäß Hypothese 2 unerwartet – im Gesamtsample mit lediglich 47 % eine ähnliche Quote durchgängiger Ablehnung der Fall wie bei den theistischen Glaubensvorstellungen (48 %). Magie, Astrologie, Wahrsagen etc. werden zwar in unserer Gesellschaft öffentlich vielfach mit einer geringeren Dignität belegt als christlicher „Theismus“, die zweite allgemeine Hypothese einer konfessionsübergreifenden starken Ablehnung von „Magie“ erfährt hier zunächst aber allenfalls geringe Unterstützung.(*Tabelle 2)* Noch erstaunlicher ist dann aber, dass alle Untergruppen in *Tabelle 2* – also auch die Konfessionsfreien – in annähernd gleichem Ausmaß von solcherlei „Aberglauben“ betroffen sind. Zwar haben sich knapp 50 % der Konfessionsfreien von „Magie“ explizit befreit, relativ mehr also als bei Protestanten und Katholiken, die Prozentwerte in allen drei Konfessionsspalten weichen jedoch nur so gering voneinander ab, dass noch mit Sicherheit eine nennenswerte Differenzierung zwischen diesen Konfessionen angenommen werden kann (η für „Magie“ in den drei Konfessionsgruppen =.03).

Tabelle 2: Häufigkeit der Nennungen von magischer Metaphysik in verschiedenen Konfessionsgruppen (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002).

Anzahl der Nennungen	Evangelisch (EKD) %	Katholisch %	Konfessionsfrei %	Gesamtsample %
0	44	46	50	47
1	31	30	27	29
2	16	18	15	16
3	8	8	9	8
n = 100%	1031	933	676	2819

Immerhin begnügt sich bei „Magie“ ein größerer Anteil mit einer einzigen Akzeptanz (insgesamt 30 %, Konfessionsfreie 27 % [Zeile 2 in *Tabelle 2*]). Das ist ein deutlich größerer Anteil als bei „Theismus“ (insgesamt 19 %). In dieser Hinsicht zeichnet sich also immerhin ein begrenzter Erfolg der Aufklärung ab, obgleich die Mehrheit diese Art der Metaphysik ablehnt (*Tabelle 3*).

Die Gesamtverbreitung einer durchgängigen Skepsis liegt für „Mystik“ mit 57 % (Zeile 1 in *Tabelle 3*) immerhin ca. 10 Prozentpunkte über den Ungläubigenanteilen bei theistischer und magischer Metaphysik. Darin drückt sich vielleicht eine schon etwas weiterreichende säkulare Aufklärung aus.

Die zweite allgemeine Hypothese einer im Vergleich zum „Theismus“ stärkeren Ablehnung erführe dann in dieser Hinsicht etwas mehr Unterstützung als bei „Magie“. Wir werden aber in der weiteren Untersuchung sehen, dass die These eines Erfolgs der Aufklärung multivariat relativiert wird. Es gibt ferner bei „Mystik“ – ähnlich wie bei „Magie“ – wenig Differenzen zwischen den Spalten mit den Konfessionen, so dass wir von einer moderaten Unterstützung für die zweite Hypothese (einheitlich überwiegende Ablehnung der „Mystik“) ausgehen können (η in den drei Konfessionsgruppen = 03, mehr als 50 % Ungläubige).

Tabelle 3: Häufigkeit der Nennungen von mystischer Metaphysik in verschiedenen Konfessionsgruppen (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002).

Anzahl der Nennungen	Evangelisch (EKD) %	Katholisch %	Konfessionsfrei %	Gesamtsample %
0	58	57	54	57
1	24	23	26	24
2	14	15	14	14
3	5	5	6	5
n = 100%	1030	934	677	2819

Multivariate Untersuchungen

Die Untersuchung der bivariaten Beziehungen zwischen Konfession und dreierlei Arten der Metaphysik hat aus Sicht eines aufgeklärten Säkularismus teils zu einigen erwarteten, teils aber auch zu Fragen aufwerfenden Befunden geführt. Gibt es dafür weitere, empirisch begründbare Erklärungsmöglichkeiten?

In komplexeren Untersuchungen gehen wir Fragen nach wie: Inwieweit lassen sich die bivariat zwischen den Konfessionen prima facie erkennbaren Differenzen dann u.U. auf andere Faktoren (z.B. Ausbildungsunterschiede) zurückführen? Werden weltanschauliche Differenzierungen zwischen den Konfessionen deutlicher, wenn weitere Merkmale, sog. Suppressorvariablen, in multivariaten Modellen kontrolliert werden?

Ursprünglich wurde die Untersuchung dieser Fragen auf der Tagung in Berlin anhand ordinaler logistischer Regressionen (PLUM) dargestellt. Die Teilnehmer an der Arbeitsgruppe gaben aber eine Präferenz für das ihnen vertrautere Verfahren der klassischen multiplen Regression (ordinary least squares [OLS]) zum Ausdruck. Deshalb sollen hier nachfolgend entsprechende OLS-Ergebnisse gezeigt werden, obgleich die zu erklärenden Merkmale eigentlich eher dem PLUM-Verfahren entsprechen.

Die β % Angaben in den *Tabellen 4 bis 6* ergeben sich als prozentuale Anteile an der Aufsummierung aller β-Werte (standardisierte Regressionskoeffizienten) in jeweils einer Tabelle. Diese β % Werte sind eher über alle drei Tabellen hinweg in ihrer relativen Bedeutung vergleichbar. Untransformierte β-Werte ließen dies hier nicht ohne weitere statistische Berücksichtigungen zu, sondern allenfalls die nicht standardisierten b-Koeffizienten.

Es ist bekannt, dass in den neuen Bundesländern eine noch weitreichendere Säkularisierung bzw. *Entchristianisierung* als in den alten stattgefunden hat (Terwey 1992, 2004). Dies drückt sich erwartungsgemäß in unseren Ergebnissen mit einer negativen Korrelation von r=-.21 zwischen den Merkmalen „Neue Bundesländer“ und „Theismus“ aus (Spalte 1, Zeile 1 in *Tabelle 4*). Multivariat verbleibt allerdings für diese regionale Differenz keine Relevanz mehr.

Nur 1 % der Summe aller β-Werte in *Tabelle 4* entfallen auf diesen Prädiktor, und ein p-Wert von .1752 spricht für die These, dass es nach Kontrolle weiterer Merkmale hier keinen signifikanten Zusammenhang mehr gibt. Analoge Ergebnisse sind in einigen anderen Analysen des Ost-West-Unterschieds christ-

Tabelle 4: Multiple Regression zur Vorhersage der Verbreitung von „Theismus“ (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002, n=2820).

Variable	r	b		%	t	p
Neue Bundesländer	-.21	-.07	-.02	1	-1.36	.1752
Höhere Schulbildung	-.12	-.03	-.03	2	-1.94	.0527
Männer	-.10	-.07	-.03	2	-2.15	.0317
Größere Gemeinden	-.05	-.01	-.01	1	-.67	.5005
Höheres Alter	.19	.01	.09	5	5.83	.0000
Kirchgang:						
Mehrfach pro Woche	.23	1.80	.26	15	16.63	.0000
Einmal wöchentlich	.33	1.58	.37	21	21.27	.0000
Ein bis drei mal im Monat	.27	1.20	.32	18	18.27	.0000
Mehrmals im Jahr	.09	.58	.20	11	10.71	.0000
Seltener (Referenz: Nie)	-.14	.25	.10	6	5.50	.0000
Katholiken	.26	.01	.00	0	.17	.8618
Konfessionsfreie	-.39	-.43	-.16	9	-8.57	.0000
Reinkarnationsglaube	.23	.44	.15	9	10.37	.0000
Konstante		.42			4.63	.0000
	R = .63		R^2 = .40			

Tabelle 5: Multiple Regression zur Vorhersage der Verbreitung von „Magie“ (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002, n=2820).

Variable	r	b		%	t	
Neue Bundesländer	-.03	.00	.00	0	.05	.962
Höhere Schulbildung	-.05	-.09	-.11	12	-5.72	.000
Männer	-.12	-.20	-.10	11	-5.75	.000
Größere Gemeinden	.03	.02	.03	3	1.68	.093
Höheres Alter	-.19	-.01	-.19	20	-9.97	.000
Kirchgang:						
Mehrfach pro Woche	-.06	-.37	-.06	7	-3.28	.001
Einmal wöchentlich	-.07	-.19	-.05	6	-2.47	.013
Ein bis drei mal im Monat	-.06	-.12	-.04	4	-1.70	.090
Mehrmals im Jahr	.06	.14	.06	6	2.56	.010
Seltener (Referenz: Nie)	.10	.19	.09	9	3.95	.000
Katholiken	.00	.02	.01	1	.46	.644
Konfessionsfreie	-.02	.00	.00	0	-.07	.948
Reinkarnationsglaube	.21	.47	.20	21	10.79	.000
Konstante		1.52			16.15	.000
	R = .34		R^2 = .12			

Tabelle 6: Multiple Regression zur Vorhersage der Verbreitung von „Mystik" (eigene Berechnungen nach ALLBUS 2002, n=2820).

Variable	r	b		%	t	
Neue Bundesländer	-.12	-.30	-.13	14	-6.70	.000
Höhere Schulbildung	.36	.28	.36	40	19.68	.000
Männer	.00	-.05	-.03	3	-1.76	.078
Größere Gemeinden	.08	.00	.01	1	.30	.762
Höheres Alter	-.09	.00	.03	3	1.50	.133
Kirchgang:						
Mehrfach pro Woche	-.03	-.03	-.01	1	-.29	.771
Einmal wöchentlich	-.05	-.07	-.02	2	-1.03	.302
Ein bis drei mal im Monat	.03	.09	.03	3	1.49	.137
Mehrmals im Jahr	.05	.10	.04	5	2.03	.042
Seltener (Referenz: Nie)	.03	.07	.04	4	1.63	.102
Katholiken	.02	.07	.04	4	1.95	.051
Konfessionsfreie	.03	.18	.08	9	3.80	.000
Reinkarnationsglaube	.10	.22	.10	11	5.58	.000
Konstante		-.31			-3.71	.000
	R = .40		R^2 = .16			

licher Religiosität bereits belegt worden. Insbesondere die Merkmale kirchlichen Engagements (z.B. Mitgliedschaft, Kirchgang) können die Ost-West-Unterschiede in christlicher Gläubigkeit statistisch weitgehend auffangen (vgl. auch die weiter unten folgenden Darstellungen zur Kirchgangshäufigkeit).

Überraschend ist aber andererseits dennoch der *völlig irrelevante Ost-West-Unterschied* bei „Magie" *Tabelle 5* (r=-.03, β =.00). Es ist verwunderlich, warum Menschen im von der christlichen Religion schon recht stark befreiten Osten ebenso oft der „Magie" verfallen wie im Westen. Die These, dass „Magie", Zauberei, Mantik u.ä. eher von verunsicherten Menschen akzeptiert werden, könnte eine Erklärung sein. Wenn diese Annahme gilt, bleibt es angesichts dieser Ergebnisse künftigen Analysen vorbehalten, herauszufinden, ob die Menschen in beiden Bereichen Deutschlands ähnlich verunsichert sind oder ob die Ostdeutschen am Ende gar im Zuge einer weiteren Zunahme der Paragläubigkeit (vgl. Terwey 2003) dabei sind, die Westdeutschen gerade auf diesem Gebiet zu „überholen".

Die „Verunsicherungsthese" gilt dann aber nach den Ergebnissen in *Tabelle 6* nicht für „Mystik" in Ostdeutschland. *„Mystik" ist eine weltanschauliche Präferenz, die im Osten auch nach multivariater Kontrolle signifikant seltener bzw. schwächer auftritt* (β %=14, p=.0000). Der Zugang zur "Magie" war demzufolge auch nach weitgehender Auslöschung von „christlichen" und „mystischen" Traditionen der Transzendenzorientierung im Zuge einer radikalen Säkularisierung leichter (wieder) zu finden (vgl. auch Terwey 2003).

Zwei wichtige demographische Erklärungskomponenten für „Magie" können in diesem Kontext von besonderem Interesse sein. Höhere schulische Bildung verringert die Wahrscheinlichkeit dieser Gläubigkeit (β =-.11, β %=12; Zeile 2 *in Tabelle 5*), ein Ergebnis, welches angesichts der umfassenden Bildungsexpansion in der jüngeren Vergangenheit die Hoffnung auf eine mögliche Überwindbarkeit von „Magie" stärken kann.

Andererseits ist bedenklich, dass es häufiger junge Menschen sind, die positive Äußerungen zu „Magie" machen (β für Alter ist -.19, β %=20).

Eine relativ hohe Gefährdung junger Menschen wurde auch in früheren Arbeiten festgestellt (z.B. Zinser 1993). Es ist

allerdings noch offen, ob die heute der „Magie“ zuneigenden jüngeren Leute in ihrem späteren Lebenszyklus diese Neigungen ablegen können und es sich demzufolge hier nur um eine Art "Jugendsünde" bzw. lebensphasenspezifische postmoderne Mode handelt.

Von besonderer Bedeutung für das Erleben einer gemeinschaftlichen „Religion“ im Sinne von Durkheim (1960) ist die rituelle Partizipation, die sich unter Christen nicht zuletzt im Kirchgang ausdrückt. Da dieser Indikator einerseits auch in der späteren einschlägigen Forschung oft von großer Bedeutung gewesen ist, andererseits aber dabei gelegentlich Nonlinearitäten von Zusammenhängen berichtet worden sind, werden die einzelnen Kategorien der hier verwendeten Messung von Kirchgangshäufigkeit als sogenannte Dummy-Variablen gesondert untersucht. Wir fragen uns: Wie unterscheiden sich die Kirchgängergruppen jeweils von der Referenzkategorie (hier Befragte, die angeben, nie die Kirche zu besuchen). Mögliche Nichtlinearitäten der Zusammenhänge mit den einzelnen Dimensionen der Metaphysik werden so erkennbar. Es ist in *Tabelle 4* an den b-Koeffizienten und überwiegend auch an den 's ablesbar, wie die Affinität zu „Theismus“ mit seltener werdendem Kirchgang erwartungsgemäß abnimmt (kleinere b-Werte).
Hinsichtlich „Magie“ und „Mystik“, dem „Theismus“ wenig verwandte metaphysische Dimensionen, liegen die Kirchgangseffekte aber vermutlich anders (vgl. u.a. Abercrombie et al. 1970). Zu vermuten ist, dass „Magie“ und „Mystik“ kirchennahe Personen relativ selten positiv ansprechen. Auch die konsequenten Nichtkirchgänger – so mag man erwarten, wenn es sich um säkular Aufgeklärte handelt – sind „Magie“ und „Mystik“ gegenüber wenig aufgeschlossen. Dagegen neigen zu „Magie“ und „Mystik“ vielfach diejenigen, welche die rituelle Verbindung mit den Kirchen noch schwach mit gelegentlichen Kirchgang aufrechterhalten, die also die Neigung zum christlichen Sakramentalismus in einer den Kirchen schon einigermaßen entfremdeten Form aufrechterhalten haben.
Auch diese Erwartung erfährt in unserer Untersuchung einige Unterstützung: Personen mit seltenem Kirchgang halten eher als solche mit keinem oder häufigem Kirchgang etwas von "Magie", während bei „Mystik“ zwar die Vorzeichen stimmen, die Signifikanzwerte aber nur schwach sind. Die β % Werte ergeben ferner im Vergleich mit *Tabelle 4*, dass Kirchgang für "Theismus" insgesamt am relevantesten ist.
Ähnliches gilt multivariat nur eingeschränkt für die in den Regressionen aufgenommenen *Konfessionsgruppen* (d.h. hier Katholiken, Konfessionsfreie vs. Restsample). Insbesondere die vergleichsweise starke „theistische“ Affinität von Katholiken, wird statistisch durch bei ihnen häufigeren Kirchgang aufgefangen (vgl. *Tabelle 4* und Terwey 2004). Andererseits ist festzustellen, dass die in *Tabelle 1* bereits grundsätzlich festgestellte Theismusdistanz der Konfessionsfreien nicht allein durch ihre geringe Kirchgangshäufigkeit erklärbar ist, sondern dass auch multivariat ein durchaus nennenswerter eigener Konfessionsgruppeneffekt hinzukommt (*Tabelle 4*: r=-.39, β %=9, p=.0000). Aufgeklärten Erwartungen entgegengesetzt ist dann schließlich aber eine signifikante *Neigung von Konfessionsfreien zur „Mystik“* (r=.03, β=.08, β %=9, p=.0001).
Als ein viel diskutierter Indikator für Glauben, der dem europäischen Kulturkreis eigentlich „fremd“ sei, wird schließlich in den *Tabellen 4 bis 6* noch der

Reinkarnationsglaube ausgewiesen. Überraschenderweise ist diese gar nicht mit dominanten kirchlichen Lehrgeboten übereinstimmende Annahme einer irdischen Wiedergeburt mit „Theismus" hochsignifikant liiert (β %=9, p=.0000).
Man sollte auch hier „nicht päpstlicher als der Papst" sein, doch gibt es bei einem Teil der „Theisten" offenbar eine Neigung, alles, was mit dem Glauben an ein Leben nach einem physisch wahrnehmbaren Tod zusammenhängt, zu begrüßen bzw. der Reinkarnationsannahme trotz fehlender näherer Kenntnisse zuzustimmen. Weniger befremdend ist der Zusammenhang zwischen Reinkarnationsglauben und „Magie" sowie „Mystik" (β %=21, β %=11).
Alle beide dieser der Sicht eines aufgeklärten Säkularismus widersetzten Annahmen haben Überschneidungen mit dem sichtbar werdenden Reinkarnationsboom (vgl. u.a. Sachau 1996) im Bereich der Esoterik- und Spiritualismusszene.
Die insgesamt erklärbaren Variationen von „Magie" und „Mystik" liegen bei R2=.12 bzw. R2=.16. Das ist jeweils deutlich weniger als bei „Theismus" mit R2=.40. Dies mag einerseits daran liegen, dass Phänomene im Bereich des „Aberglaubens" bzw. Paraglaubens an sich weniger systematisch auftreten (z.B. als Ausdruck postmoderner Heterogenität oder sozial übergreifend kaum erklärbarer Hilflosigkeit). Andererseits wird für „Theismus" die gefundene Systematik weitgehend durch die Existenz kirchlicher Institutionen und deren rituelle Einrichtungen vermittelt.
In diesem Sinne besitzen wir Kenntnis von Kirchen im Sinne von Durkheim (1960). Über Partizipation an den Verbänden und Veranstaltungen in den Bereichen Magie oder Mystik wissen wir aufgrund der vorliegenden Umfragedaten und öffentlichen Statistiken sehr viel weniger. Nach bestehenden Kenntnissen sind diese Einrichtungen im Vergleich zu den etablierten Kirchen aber weniger umfangreich oder es besteht nur ein eher informelles Netzwerk (Bloch 1998).

Generelles Fazit

Die Haltungen zu metaphysischen Weltanschauungen in Deutschland sind nach den gezeigten Untersuchungen nicht in eine einfache konfessionelle Dichotomie (kirchengebundene Befürworter vs. konfessionsfreie Gegner von Metaphysik) überführbar. Dies liegt einerseits an einer Heterogenität der metaphysischen Auffassungen, anderseits aber auch daran, dass die Konfessionsfreien sich bislang nicht geschlossen von Religion und Paraglauben befreit haben.
Zur Messung der schon vergleichsweise oft analysierten christlichen Metaphysik wurde eine Variable „Theismus" konstruiert. Die daneben feststellbaren Phänomene des Para- oder Aberglaubens stellen keine einheitliche neue oder strikt außerkirchliche Religion dar, wie es andernorts gelegentlich vertreten worden ist. Für die Untersuchung wurden zwei mögliche Dimensionen nichtchristlicher Metaphysik ausgewählt: „Magie" und „Mystik".[5]
Die Konfessionsfreien haben sich mehrheitlich deutlich von den theistischen Annahmen abgesetzt, wenn wir sie den EKD-Mitgliedern und insbesondere den Katholiken in einfachen Vergleichen gegenüberstellen. Weniger deutlich ist dagegen die Emanzipation von metaphy-

[5] *Weitere Differenzierungen sind bei Hinzuziehung zusätzlicher Items denkbar (z.B. satanistische, a priori antichristliche Metaphysik).*

sischen Weltanschauungen unter den Konfessionsfreien, wenn wir „Magie“ oder „Mystik“ untersuchen. Dies gilt auch, wenn wir durch die Einführung weiterer Kontrollvariablen versuchen, die bivariaten Befunde kritisch zu hinterfragen.

Zwar kann man aus den Ergebnissen ableiten, dass Personen, die nie zur Kirche gehen, signifikant weniger als seltene Kirchgänger zu „Magie“ neigen, etwas dann problematisch ist aber der Befund für „Mystik“. Hier muss noch eine häufigere metaphysische Verfangenheit etlicher Konfessionsfreier erkannt werden bzw. wir wissen aufgrund noch fehlender Zeitreihen gar nicht, wie die weltanschauliche Zukunft für die Konfessionsfreien in dieser Hinsicht aussehen wird.

Die drei hier untersuchten Dimensionen der Metaphysik haben einige weitere erheblich differierende soziale Hintergründe. Bei der Affinität zum „Theismus“ stoßen wir erwartungsgemäß auf die Gruppen der Kirchgänger, der älteren Menschen und der Konfessionsgebundenen. Bei „Magie“ fällt im Bereich der Demographie zunächst die Zugeneigtheit jüngerer Menschen auf.

Dieser und auch der Befund, dass es nicht die Kerngruppe der besonders Kirchennahen ist, die hier Akzeptanz zeigt, sondern die der seltenen Kirchgänger, löste auf der Berliner Tagung *Umworbene „dritte Konfession“* bei manchen Teilnehmern Äußerungen des „Unglaubens“ aus. Vorstellungen von einem linearen Übergang von Metaphysik zur aufgeklärten Emanzipation werden in Frage gestellt. Dies gilt mutatis mutandis auch für die häufigere Gewogenheit für „Mystik“ unter den besser Gebildeten.

Der Zugang zu Lehren wie die von New Age, Zen oder Theosophie setzt vielfach die Fähigkeit und Neigung voraus, sich mit „anspruchsvolleren“ Texten und Medienbotschaften zu beschäftigen. Das ist bei anderen Phänomenen des Paraglaubens weniger der Fall. Es bedarf z.B. keiner größeren Anstrengung oder Informationssuche, ein übliches Zeitungshoroskop zu lesen oder an ein vierblättriges Kleeblatt als Glücksbringer zu glauben.

Vermutlich ist es bezüglich "Magie" auch nur eine Minderheit, welche sich darüber hinaus mit komplexeren Werken zu diesem Thema intensiv beschäftigt. Auch bedürften die immer mal wieder behaupteten mystischen Erfahrungen (vgl. u.a. James 1995, Maslow 1994) vermutlich keiner intellektuellen Ausbildung, die selbstgewählte Lektüre eines Werks über Mystik, z.B. über fernöstliche Weisheit oder Theosophie, verlangt jedoch zumindest für westliche Rezipienten oft stärkere Bereitschaft, sich mit gehobenerem „Bildungsgut“ auseinanderzusetzen.

Anhang

Items zur Bestimmung von drei metaphysischen Komponenten

Theistische Metaphysik
Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst
Es gibt einen Gott, der Gott für uns sein will
Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es einen Gott gibt

Positive Haltungen zu „Magie“ („Neue Religiosität I“)
Magie, Spiritismus, Okkultismus
Astrologie, Horoskope
Tarot-Karten legen, Wahrsagen

Positive Haltungen zu „Mystik“ („Neue Religiosität II“)
New Age (ganzheitliches Denken, Wassermann Zeitalter)
Zen-Meditation (fernöstliche Weisheiten)

Anthroposophie, Theosophie
Alle Einzelindikatoren für „Theismus“, „Magie“ und „Mystik“ wurden im Interesse der beabsichtigten Analysen vorab so überarbeitet, dass eine schlichte Codierung in 0/1 (Bejahung einer metaphysischen Aussage trifft nicht zu / trifft zu) resultiert. Das bedeutet für „Theismus“ eine Zusammenfassung der Antworten „Stimme voll und ganz zu“ und „Stimme eher zu“ vs. andere Antworten. Für „Magie“ und „Mystik“ werden jeweils Personen, die ein Phänomen nach eigenen Angaben kennen und viel oder etwas davon halten gegenüber allen anderen zusammengefasst. Es resultieren bei Addition der Einzelindikatoren drei Variablen (Summenindizes) zur Beschreibung des Auftretens unterschiedlicher Metaphysik mit jeweils vier Ausprägungen (0, 1, 2, 3).

Literatur

- *Abercrombie, Nicholas, John Baker, Sebastian Brett und Jane Baker 1970: Superstition and Religion: The God of the Gaps. In: David Martin und Michael Hill (Hg.), A Sociological Yearbook of Religion in Britain 3, London, 93-129.*

- *Bloch, Jon P. 1998: Individualism and Community in Alternative Spiritual „Magic". In: Journal for the Scientific Study of Religion 37, 286-302.*

- *Durkheim, Emile 1912 (1960): Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris: Presses universitaires de France.*

- *Engelhardt, Klaus, Herrmann von Loewenich und Peter Steinacker 1997: Fremde Heimat Kirche, Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh.*

- *James, William 1995: Mysticsm. In: Andrew M. Greeley (Hg.), Sociology and Religion, A Collection of Readings, New York, 123-139.*

- *Maslow, Abraham H. 1994: Religions, Values, and Peak-Experiences, New York.*

- *Sachau, Rüdiger 1996: Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh.*

- *Statistisches Bundesamt (Hg.) 2004: Datenreport 2004. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung.*

- *Terwey, Michael 1992: Zur aktuellen Situation von Glauben und Kirche im vereinigten Deutschland, Eine Analyse der Basisumfrage 1991. In: ZA-Information 30, 59-79.*

- *Terwey, Michael 2003: Kirchen weiter auf der Verliererstraße - Inferno und Aberglauben im Aufwind? In: ZA-Information 52, 93-118.*

- *Terwey, Michael 2004: Säkularisierung und Kirchenkrise in Deutschland. In: Rüdiger Schmitt-Beck, Martina Wasmer und Achim Koch (Hg.), Sozialer und politischer Wandel in Deutschland. Analysen mit ALLBUS-Daten aus zwei Jahrzehnten, Wiesbaden, 127-151.*

- *ZA (Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung) und ZUMA (Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen) 2003: ALLBUS 2002 (ZA-Studien-Nr. 3700), elektronisches Codebuch sowie Datensatz, Köln, Zentralarchiv.*

- *Zinser, Hartmut 1993: Moderner Okkultismus als kulturelles Phänomen unter Schülern und Erwachsenen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 41-42/93, 16-24.*

Uta KARSTEIN

Säkulare Weltsichten in Ostdeutschland

Religionssoziologische Debatten und empirische Befunde

Zum Gegenstand

Im folgenden wird ein Einblick in säkulare Weltsichten in Ostdeutschland gegeben. Dafür wird auf familienbiografische Studien und Interviews zurück, die im Rahmen des DFG-Projektes *Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel. Das Beispiel Ostdeutschland* zwischen 2004 und 2006 erhoben wurden.

Mit der Frage nach säkularen Weltsichten ist ein Thema angesprochen, dass eine bislang eher randständige Bedeutung innerhalb der Religionssoziologie inne hatte und zwar in doppelter Hinsicht:

Zum einen machte die Religionssoziologie das Phänomen der Religionslosigkeit lange Zeit nicht zu einem eigenständigen Thema, obwohl sie sich seit geraumer Zeit mit der Analyse von Säkularisierungsprozessen – und damit mit der Erwartung zukünftiger massenhafter Religionslosigkeit beschäftigte (vgl. Tschannen 1991, 412). Doch standen der Prozess selbst, seine Ursachen und die Frage seiner Unumkehrbarkeit lange Zeit mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit als das antizipierte Ergebnis. Gleichzeitig spielt die Frage der Definition von Religion eine entscheidende Rolle für die Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit von Religionslosigkeit (Wohlrab-Sahr 2001).

Zum anderen wurde die Analyse der Säkularisierungsprozesse auf subjektiver Ebene häufig vernachlässigt. So weiß man zwar mittlerweile aus Umfragen, auf wie viel Prozent in Ostdeutschland sich der Anteil derer beläuft, die nicht mehr Kirchenmitglied sind und von sich sagen, sie glauben nicht mehr an eine höhere Macht und an ein Leben nach dem Tod (Storch 2003, Pickel 2003).[1] Auch geben einige der Befunde erste Aufschlüsse darüber, welche Deutungsangebote, etwa szientistischer oder rein innerweltlicher Art, stattdessen Einzug in die subjektiven Weltsichten gehalten haben (u.a. Meulemann 1996).[2]

Aber auf welche Weise tradierte religiöse Muster der Welt- und Selbstdeutung durch nicht-religiöse Weltsichten abgelöst und substituiert wurden, welchen Nährboden alternative Deutungsmuster im Alltag fanden, wie sie dort integriert und dabei in handlungsrelevante Maximen „übersetzt“ wurden – darüber weiß man immer noch recht wenig. Häufig funktioniert die Bestimmung säkularer Weltsichten ausschließlich negativ – über den Verweis auf das Nicht-Vorhandensein religiöser Bezugnahmen. Dies aber bleibt auf Dauer unbefriedigend.

Im Folgenden werde ich nicht auf die Mechanismen der Ablösung religiöser Muster der Selbst- und Weltdeutung durch säkulare Formen eingehen, sondern drei ostdeutsche Weltsichten in

[1] *21 Prozent der Ostdeutschen sind derzeit Mitglied der Evangelischen Kirche, 4 Prozent gehören der Katholischen Kirche an. Für eine aktuelle Übersicht siehe www.ekd.de/statistik/3217_mitglieder.html sowie Christoph Wolf (2001).*

[2] *Meulemann zufolge findet sich verschiedenen Umfragen zufolge in Ostdeutschland heute in deutlich höherem Maße etwas, was als „wissenschaftliches Weltbild“ bzw. „Szientismus“ (Meulemann 1996, 234ff.) bezeichnet werden kann.*

ihrer Grundstruktur skizzieren, die zwar nicht die ganze Bandbreite möglicher säkularer Weltsichten abdecken, jedoch in gewisser Weise typisch für den ostdeutschen Kontext sind. Vorab werde ich kurz auf den gegenwärtigen Forschungsstand eingehen.

Säkularisierungstheorien und ihre Implikationen für die Analyse von Religionslosigkeit

Die Frage nach Bedeutung und Verbleib der Religion in modernen Gesellschaften beschäftigt die Soziologie von Beginn an (vgl. Knoblauch 1999). Frühe Theoretiker wie Auguste Comte im 19. Jahrhundert vertraten teleologische Vorstellungen, nach denen die Gesellschaft zwangsläufig nach Durchlaufen verschiedener Entwicklungsstadien in ein religionsloses Zeitalter eintreten werde (1933).[3]

Auch Karl Marx und James Frazer vertraten evolutionistische Gesellschaftstheorien, die das Schicksal von Religion negativ bestimmten. Vor allem bei Marx sind damit Bestimmungen von Religion verknüpft, die sie als Herrschaftsinstrument und als „Opium des Volkes" (1971, 208) definiert. Ihr Verschwinden wäre demnach nicht nur eine verschmerzbare, sondern geradezu eine erwünschte Entwicklung. Die Ausläufer dieses evolutionsgeschichtlichen Denkens waren bis weit in das 20. Jahrhundert hinein in den theoretischen Konzepten zu spüren.

Bis in die 1970er Jahre hinein wurde nicht mehr ernsthaft bestritten, dass Religion durch die Auswirkungen der Modernisierungsprozesse allgemein im Niedergang begriffen sei. Dabei wurden die Ursachen häufig nur sehr allgemein bestimmt und auf die Makroebene beschränkt. Verwiesen wurde auf die Folgen langfristiger gesellschaftlicher Prozesse wie Industrialisierung, zunehmende Mobilität, Pluralisierung etc. (Martin 1978).

Allen diesen Überlegungen ist die Annahme gemein, das Verschwinden von Religion sei im Grunde unproblematisch. Sie hinterlasse also keine Leerstelle, die für das Funktionieren einer Gesellschaft wichtig wäre. Folgt man dieser Annahme, wäre ihr Verschwinden demnach auch für die Individuen und deren subjektive Weltsichten unproblematisch. Die Tatsache, dass Atheismus und religiöse Indifferenz heute zu Massenphänomenen geworden sind, scheint dies zu bestätigen (Gärtner / Pollack u. Wohlrab-Sahr).

Ab Ende der 1960er Jahre verlor diese modernisierungstheoretisch angeleitete Säkularisierungsthese jedoch an Einfluss. Wie ich an zwei Vertretern der neueren Religionssoziologie zeigen will, lag das nicht so sehr an der Diagnose einer fortschreitenden Säkularisierung. Weiterhin blieb unbestritten, dass sich gesellschaftliche Teilbereiche mehr und mehr dem religiösen Einfluss entziehen und ihren jeweiligen Eigengesetzlichkeiten folgen. Doch wurden nun spezifische Definitionen von Religion und damit Bestimmungen ihres Platzes in und für die Gesellschaft und den Einzelnen entwickelt, die einen nachhaltigen Einfluss auf die Thematisierbarkeit von Religionslosigkeit hatten.

Zuerst sei hier das Konzept Thomas Luckmanns vorgestellt, der sowohl die Individuen als auch die Gesellschaft als per se auf Religion verwiesen sieht.

[3] *Auguste Comte nahm an, die Menschheit würde drei Stadien des Denkens durchlaufen: 1) ein theologisches, 2) ein metaphysisches und 3) ein positives, damit wissenschaftliches (Comte 1933).*

Luckmann geht davon aus, dass eine Säkularisierung auf sozialstruktureller Ebene stattgefunden hat und sich Religion zunehmend in den Privatbereich verlagert. Private Themen wie Familie, Freundschaft, Liebe, Selbstverwirklichung, etc. werden in diesem Prozess zum Gegenstand von Religion ([1967] 1991). Die traditionelle Verfasstheit christlichen Glaubens (Kirche / Gemeinde / Bekenntnis) verliere demgegenüber an Einfluss und Attraktivität. Säkularisierung und damit letztlich Religionslosigkeit auf der subjektiven Ebene ist für Luckmann allerdings ausgeschlossen.[4]
Hier kommt ein Religionsbegriff zur Anwendung, der allgemeine Prozesse der Sozialisation – also die Notwendigkeit eines Individuums, im Rahmen der Einübung sozialer Normen seine leibliche Existenz zu transzendieren – schon zu einem religiösen Vorgang erklärt. Religion hätte hier die Funktion der Vergesellschaftung des Umgangs mit solchen Transzendenzerfahrungen, wobei er drei verschiedene Ebenen der Transzendenz unterscheidet.[5]
Aus dieser Sicht kann es eigentlich keine Gesellschaft ohne Religion geben – sie stellt vielmehr ein anthropologisches Merkmal dar. Luckmann zufolge hätte Religion in der modernen Gesellschaft nur ihre Sozialform verändert. Sie würde nun nicht mehr die großen Transzendenzen – also Tod und Erlösung – zum Thema haben, entsprechende Antworten wären nicht mehr kanonisiert und würden durch Institutionen (Kirche) verwaltet. Die moderne Sozialform der Religion zeichne sich vielmehr durch die Thematisierung kleiner und mittlerer Transzendenzen aus, wobei mögliche Antworten wie das Sortiment eines Supermarktes den Suchenden direkt und ohne die Vermittlung institutioneller Autoritäten zur Verfügung stünden.
Alle Sinngebungen, die Individuen mit Blick auf ihr Leben in modernen Gesellschaften vornehmen – typischerweise die eigene Selbstverwirklichung mit all ihren Konsequenzen – haben nach Luckmann den Status des Religiösen, da sie für die Subjekte „Systeme ‚letzter' Bedeutungen" (ebd., 116) darstellen. Im Zentrum der Betrachtung steht bei Luckmann also nicht das Verschwinden von Religion, sondern ihre Transformation unter den Bedingungen der Moderne.
In einer solchen Konzeption rückt zwar die subjektive Seite des Säkularisierungsprozesses in den Vordergrund: im Zentrum der zahlreichen an Luckmann an schließenden Analysen steht das Auffinden dieser neuen Sozialform einer "unsichtbaren" Religion, die jenseits von Kirchenmitgliedschaft und tradierten Glaubensvorstellungen liegen. So wird es möglich, Religiöses auch im Fußball oder in der Psychotherapie zu entdecken. Säkulare Weltsichten kann es jedoch in einem solchen Verständnis nicht geben.

Auch bei Hermann Lübbe (1990), dem zweiten hier vorgestellten Säkularisierungstheoretiker, steht die Funktion der Religion für das Subjekt im Vordergrund seiner Überlegungen. Er konstatiert, dass es trotz des im Zuge der Aufklärung

[4] *Nicht nur ist Religionslosigkeit per se ausgeschlossen. Auch bezeichnet Luckmann das Säkularisierungsparadigma als „modernen Mythos" mit zahlreichen fiktiven Elementen, der mehr mit der Selbstbeschreibung moderner Gesellschaften als mit Fakten zu tun hätte (Luckmann 1980).*

[5] *Dabei handelt es sich um kleine – die raum-zeitliche Konkretheit des Alltags überschreitende – mittlere und große Transzendenzen, wobei zu letzteren Erfahrungen von Traum und Ekstase oder der Tod als große Transzendenz par excellence zählt.*

einsetzenden Geltungsschwundes von Religion ein Weiterbestehen von Religion in alten und neuen Formen gibt. Er folgert daraus, dass es Daseinsprobleme geben muss, die aufklärungsresistent bleiben und auf die sich Menschen seit jeher im Vollzug ihrer Lebenspraxis auf religiöse Weise beziehen würden.
Konkret fasst er darunter „alltägliche Erfahrungen elementarer Abhängigkeit von nicht-disponiblen Lebensvoraussetzungen einschließlich der Ungefragtheit, mit der wir uns mit unserem Leben in seinem Dasein und Sosein konfrontiert finden“ (1990, 136). Damit ist im Grunde das Problem der Kontingenz markiert und die Frage, wie man mit Zufälligem, Nicht-Notwendigem umgeht. Religion nun halte, so Lübbe, Wege des Umgangs mit Kontingenz bereit (ebd., 167). Wie Luckmann, sieht also auch Lübbe Religion als grundlegenden, letztlich unverzichtbaren Bestandteil von Gesellschaften an. Andere Möglichkeiten der Kontingenzbewältigungspraxis kommen erst gar nicht ins Spiel.

Über die Schwierigkeiten der Bestimmung von Religionslosigkeit

Es sollte deutlich geworden sein, dass man bei der Bestimmung und Analyse von säkularen Weltsichten vor konzeptionellen und theoretischen Problemen steht, in deren Kern sich die Definition von Religion befindet. Will man sich dem Feld möglicher Weltsichten vorbehaltlos nähern, macht es keinen Sinn, die Notwendigkeit von Religion vorab zu postulieren. Es gilt Abstand zu nehmen vom Theorem Luckmanns, wonach alle subjektiven Systeme letzter Relevanz zwangsläufig religiös seien.
Ebenso wenig hilfreich ist es jedoch, das Verschwinden religiöser Bezüge in subjektiven Weltsichten einfach als zwangsläufige Folge gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse anzunehmen. Verwiesen sei hier nur auf die großen länderspezifischen Unterschiede, wie sie sich sowohl für Westeuropa als auch für die ehemaligen Ostblockländer darstellen (Pollack 1998) – von der aktuell allerorten diagnostizierten Revitalisierung von Religion ganz zu schweigen (Riesebrodt 2000). Es ist also durchaus eine offene Frage, warum jemand Modernität und Glaube für unvereinbar hält, während andere es nicht tun.
Es kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht darum gehen, eine befriedigende Definition von Religion bzw. Religionslosigkeit zu entwickeln. Zwei Anregungen aus den oben vorgestellten Konzepten sollen jedoch aufgegriffen und für die Arbeit am Fallmaterial fruchtbar gemacht werden. Das ist zum einen der Verweis, Religion habe die Aufgabe, Transzendenzerfahrungen zu bearbeiten und zum anderen der Hinweis auf die Fähigkeit von Religion, das Problem der Kontingenz handhabbar zu machen. Es gilt also empirisch zu prüfen, ob und auf welche Weise Individuen auf Transzendenz- oder Kontingenzerfahrungen zu sprechen kommen und ob sie in der Verarbeitung dieser Erfahrungen auf religiöse oder andere Deutungsmuster zurück greifen.
Das *Weltsichten-Konzept* ist gut in der Lage, subjektive Weltsichten unabhängig davon, ob sie religiös sind oder nicht, zu erfassen, ist das Weltsichten-Konzept, welches im Rahmen der IV. Mitgliedschaftsstudie der EKD[6] entwickelt wurde (Wohlrab-Sahr u. Benthaus-Apel 2006, 281ff).[7]

[6] *Dabei handelt es sich um eine Erhebung der Evangelischen Kirche Deutschlands, die in regelmäßigen Abständen unter ihren Mitgliedern durchgeführt werden.*

[7] *Die folgenden Ausführungen lehnen sich stark an o.g. Aufsatz an.*

Dahinter steht die wissenssoziologisch fundierte – eigentlich banale – Einsicht, dass jeder in irgendeiner Weise Welt ordnende Aktivitäten vornimmt und damit der Welt wie auch dem eigenen Leben Sinn verleiht. Es lassen sich also bei allen Menschen Ursache-Wirkungs-Modelle finden, Antworten auf Fragen nach Verantwortlichkeiten und Grenzen des Erreichbaren, Rechtfertigungen für den eigenen Platz in der Welt etc.

Das wichtigste Unterscheidungskriterium zwischen säkularen und religiösen Weltsichten ist die Bezugnahme auf außerweltliche Instanzen (Gott, Schicksal, Nirwana). Um analysieren zu können, auf welche Weise auf diese Instanzen Bezug genommen wird (oder eben nicht), wurden darüber hinaus drei Dimensionen unterschieden:

Dies ist zum einen die *Dimension der Ordnung*. Ordnung wäre dabei als kausale (z.B. Schöpfung, Gene; Geschichtsteleologie), zeitliche und / oder moralische Ordnung (z.B. „ausgleichende Gerechtigkeit“) vorstellbar, und kann sowohl auf der Ebene des Individuums, der Gesellschaft oder der Welt ansetzen. Der Gegenpol wäre demgegenüber Kontingenz und verweist auf das In-Rechnung-Stellen von Ordnungslosigkeit und Unvorhersehbarkeit, ohne dass dies (im Sinne von Anomie) zwingend als problematisischer Ordnungsverlust interpretiert werden müsste.

Die zweite *Dimension* ist die *der Grenze*. Diese Dimension kann eine immanente und eine transzendente Form haben, die Horizonte von Lebens- und Weltdeutungen markieren, wobei die Frage entscheidend ist, wie diese Horizonte geschlossen werden. Wird z.B. auf etwas Unverfügbares, Heiliges rekurriert oder verbleibt die Perspektive strikt immanent? Möglich wären hier auch Bezugnahmen, die sich nicht mehr auf der Ebene kleiner – alltäglicher – Transzendenzen bewegen, aber auch nicht auf große Transzendenzen, also auf eine grundlegend andere Erfahrungsdimension verweisen. Solche „mittleren“ Transzendenzen verbleiben im Bereich des Sozialen und können mit Begriffen wie Gemeinschaft, Gerechtigkeit, Zivilisation etc. verknüpft sein.

Die dritte *Dimension* ist die *der Zurechnung*. Sie bezeichnet Formen der Zurechnung von Verantwortung für persönliche und gesellschaftliche Abläufe, wobei zwischen einer internen und einer externen Zurechnung unterschieden werden kann. Wird also das Individuum mit seinem Entscheidungsvermögen allein als gestaltende Kraft im Leben angesehen oder wird auf soziale Aushandlungsprozesse oder gar auf überindividuelle Kräfte wie das Schicksal oder Gott Bezug genommen?

Entlang dieser Dimensionen möchte ich einige Weltsichten skizzieren, wie sie in den familienbiografischen Interviews sichtbar wurden. Ich werde mich hierbei der Einfachheit halber auf Einzelpersonen innerhalb der Familien konzentrieren. Die Frage, inwiefern die durch diese Familienmitglieder im Interview kommunizierten Deutungsmuster auch Teil eines familiären Habitus sind, der (wie im Falle älterer Befragter) auch für die Sozialisation nachfolgender Generationen relevant ist, wäre eine eigene Abhandlung wert. Die Auswahl erhebt keinen Anspruch auf Repräsentativität und Vollständigkeit. Vielmehr scheint mir darin „typisch Ostdeutsches“ zu stecken – wenn auch auf ganz unterschiedliche Art und Weise.

Säkulare Weltsichten bei Ostdeutschen

Humanistische Utopie und Gemeinschaft [8]: Im ersten Fall handelt es sich um Herrn B., der 1940 als jüngstes Kind einer kinderreichen, kommunistisch orientierten Kleinbauernfamilie zur Welt kommt. Der dörflichen Tradition folgend wird Herr B. getauft und konfirmiert. Er engagiert sich früh im Sport und erlernt nach Abschluss der Schule zunächst den Beruf des Maurers. In das Jahr seiner Heirat Ende der 1950er Jahre – und damit in die Zeit heftiger Kontroversen zwischen Staat und Kirchen – fällt auch sein Kirchenaustritt. Gleichzeitig tritt er in die SED ein und arbeitet in leitender Position bei der Volkspolizei. Nebenberuflich engagiert er sich weiter in der sportlichen Nachwuchsförderung. Nach 21 Jahren wird er unehrenhaft aus der Polizei entlassen. Es folgen mehrere Berufs- und Arbeitsplatzwechsel. Nach zwei Herzinfarkten Anfang der 80er Jahre frühverrentet, engagiert er sich heute ehrenamtlich in der *Volkssolidarität*.

Ordnung wird bei ihm als etwas verhandelt, das nicht prinzipiell gegeben ist (z.B. eine göttliche Ordnung), sondern hergestellt und erhalten werden muss. Dabei kommt es vor allem auf die Beschaffenheit der jeweiligen Gesellschaft und das Engagement der ihr angehörenden Individuen an, wobei dem Staat als rahmengebendem Akteur eine besondere Rolle zugesprochen wird – er hat für ausgleichende Gerechtigkeit (moralische Ordnung) zu sorgen und durch entsprechende Gesellschaftsstrukturen das Gute im Menschen zu fördern. Ein solcher Rahmen scheint für die gegenwärtige Gesellschaft nicht mehr gegeben, daher wird das Interview auch in vielen Passagen durch ein Kulturverfalls- bzw. Werteverfallsmotiv bestimmt. Der Einzelne selbst ist jedoch auch angehalten, das Seinige für eine gute Gesellschaft zu tun. Damit korrespondiert eine konsequent altruistische moralische Perspektive; Egoismus und auf reines Nutzenkalkül reduzierte Sozialbeziehungen werden vehement abgelehnt.

Eindeutig positiv konnotiert ist demgegenüber die Integration des Einzelnen in eine intakte Gemeinschaft. Dabei stellt sich auch die Gesellschaft im Ideal als eine große Gemeinschaft dar. Besonders effektiv scheint das Engagement für eine bessere Zukunft da, wo es um die eigene Arbeitsleistung geht. In der sinnvollen Tätigkeit mischen sich Selbstverwirklichung, soziale Anerkennung und die Sicherheit, einen Beitrag zum großen Ganzen zu leisten.

Charakteristisch ist bei all dem eine konsequent immanente Perspektive. Eine Bezugnahme auf eine außerweltliche Kraft ist nicht relevant. Die anzugehenden Probleme gibt es hier und jetzt, an ihnen muss zuallererst angesetzt werden. Wenn z.B. die Frage, was nach dem Tod kommt, überhaupt von Interesse ist, dann als Druckmittel für die Gestaltung des Hier und Jetzt: „wenn die Kapitalisten wüssten, dass sie durch ein gutes Leben in den Himmel kommen, würden sie zu Lebzeiten abgeben und teilen“.

Ansonsten interessiert eher die Frage, wie die Verbliebenen weiter leben können. Auch wird grundsätzlich alles als wissenschaftlich erklärbar erachtet. Es gibt nichts, was nicht irgendwann mal aufgedeckt werden kann und damit dem besseren und tieferen Erkennen der Welt nützlich ist. Geheimnisse oder prinzipiell Unverfügbares kann es damit nicht geben.

[8] *Teile dieses Falls wurden schon einmal während eines Vortrages auf dem 32. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2004 in München präsentiert*

Es scheint im vorliegenden Fall einiges dafür zu sprechen, die Vorstellung von einer "besseren Zukunft", in der alle Menschen gleich, der Zusammenhalt groß und das Machtverhältnis ausgewogen ist, mit dem Luckmann'schen Begriff der „mittleren Transzendenz“ zu belegen.

Bedrohte Ordnung und Szientismus: Im zweiten Fall soll die Weltsicht einer Vertreterin aus der ältesten Generation skizziert werden. Frau S., um die es hier insbesondere gehen soll, wird 1935 geboren und stammt aus einer Ärztefamilie. Nach Kriegsende ergreift auch sie den Beruf eines Arztes und heiratet 1961 einen Mann, der ebenso wie sie ein anerkannter Neuropsychologe ist. Im Zusammenhang mit der Heirat tritt Frau S. – wie es heißt: auf Wunsch ihres Mannes – aus der Kirche aus. Da sie beide den Parteieintritt verweigern, bleiben ihnen Schlüsselpositionen der Universität (Professur) verwehrt. Ihre Kinder erziehen sie im bürgerlichen Stil (16 Jahre Kindermädchen) und in Distanz zum Staat. Nach der Wende erhält sie eine Professur, nimmt diese allerdings nur noch bis 1993 wahr und macht sich dann als Psychiaterin selbständig. Sie praktiziert bis heute.

Ordnung wird auch hier als etwas gedacht, was auf der Ebene der Gesellschaft angesiedelt ist und damit hergestellt und erhalten werden muss. Diese Ordnung sieht sie in starkem Maße bedroht. Es dominiert eine Verfallsperspektive, nach der alle Gesellschaftsordnungen bislang besser waren als die heutige: „Es ging immer bergab. So tief wie jetzt waren wir noch nie“.

Nach dieser Logik erscheint die Demokratie des vereinigten Deutschland als historischer Tiefpunkt, den vorangegangenen autoritären Gesellschaftsordnungen kommt demgegenüber eine höhere Position zu. Dort hätten noch „Zucht und Ordnung“ geherrscht, alles wäre geregelt gewesen und hätte dem Einzelnen die notwendige Geborgenheit und Sicherheit gegeben. Selbst die Bewältigung der Kriegswirren hätte sich noch durch eine gewisse preußische Disziplin ausgezeichnet. In der heutigen Zeit fände demgegenüber ein Krieg aller gegen alle statt und die Verhältnisse sind unübersichtlich, wenn nicht gar chaotisch. Damit wird gewissermaßen die Abwesenheit der Ordnung – die „Anomie“ zum Kernthema.

Was die Frage von Verantwortlichkeiten angeht, so erscheint das Individuum aus der Perspektive der Frau S. als tendenziell ohnmächtig gegenüber gesellschaftlichen Zuständen: „der Mensch ist immer nur so gut wie die ihn umgebenen Verhältnisse“. So sei es auch notwendig, dass der Einzelne Zugeständnisse gegenüber dieser Ordnung macht, um die eigenen menschlichen Defizite auszugleichen. In diesem Sinne bezeichnet Frau S. die DDR auch als „goldenen Käfig“, der die eigene Freiheit zwar beschränkte, aber im Gegenzug Absicherung und Versorgung garantierte.

In der Frage des Horizonts lässt sich festhalten, dass sich Frau S. durch eine rein immanente Perspektive auszeichnet. Religiöser Glaube scheint als etwas veraltetes, geradezu kindliches. An Zufälle, Unerklärliches oder ein Leben nach dem Tod könne man als Naturwissenschaftler nicht glauben, das schließe sich von vornherein aus. Damit argumentiert sie letztlich szientistisch.

Ganz ihren Ordnungsvorstellungen entsprechend, findet Religion bei Frau S. positive Erwähnung allein mit Blick auf den – die heutige Gesellschaft kennzeichnenden – moralischen Verfall. Verweise auf Religion und Kirche dienen dann als Belege für frühere Verhältnisse, in denen Autoritäten („Pfarrer“) und Normen („Zehn Gebote“) noch etwas galten.

Selbstregulierung und persönliche Unsterblichkeit: Als letztes Beispiel soll eine Vertreterin der jüngsten Generation vorgestellt werden. Frau O. wird 1976 geboren und wächst in säkularen Verhältnissen auf. Religiöse Traditionen gibt es in der Familie keine mehr. Während ihrer Schulzeit wechselt sie aufgrund von guten Leistungen an eine naturwissenschaftliche Spezialschule. Nach dem Abitur studiert sie Architektur und will sich zum Zeitpunkt des Interviews selbständig machen.

Ordnung wird von dieser Befragten in zweierlei Hinsicht gedacht. Grundsätzlich geht sie davon aus, dass es einen tieferen Zusammenhang zwischen Planeten, Sonne etc. gibt – eine Art Naturmacht, die letztlich auch die eigene Existenz bestimmt. Vor diesem Hintergrund hebt sich die gesellschaftliche Ordnung ab, die unvermeidlich flexibel und veränderbar ist, ohne dass damit notwendigerweise für sie selbst ein Orientierungsverlust verbunden wäre. Dabei kommt implizit eine Vorstellung zum Tragen, nach der sich Fehlentwicklungen und Ungerechtigkeiten letztlich von selbst regulieren würden – eine Art Gleichgewichtsmodell also, bei dem die wirksamen Kräfte jedoch anonym bleiben.

Hinsichtlich der Zurechnungsdimension gibt es eine ganz klare Präferenz hin zu individueller Verantwortung. Es sei die Pflicht eines Jeden, sich auf gesellschaftliche Veränderungen einzustellen. Gleiches gilt selbstredend auch für sie selbst. Ähnlich wie bei der Ordnungsvorstellung zeichnet sich auch im Bezug auf die Horizontdimension eine gewisse Öffnung zu transzendenten Figuren ab.

Obwohl säkular sozialisiert, sympathisiert sie mit einer spezifischen Vorstellung von Wiedergeburt. Nach dieser Vorstellung existiert ein unsterbliches Bewusstsein, das nach dem Tod einer konkreten Person zunächst zerfällt, sich aber dann wieder in einer anderen Person etabliert und sagt „ich bin ich". Der Körper hingegen geht in den biologischen Kreislauf ein.

Resümee

Welchen Stellenwert religiöse oder a-religiöse Deutungsmuster in den subjektiven Weltsichten der Mitglieder einer Gesellschaft haben, hängt nicht zuletzt von einer Vielzahl konkreter Faktoren ab, von denen das Staat-Kirche-Verhältnis, die prägende Ideen- und Geistesgeschichte oder auch die Beständigkeit religiös-weltanschaulicher Milieus nur einige sind.

Wendet man sich ostdeutschen Weltsichten zu, so fällt vor allem der Einfluss ins Gewicht, den der Staat-Kirche-Konflikt auf den Abbruch religiöser Traditionen hatte. In diesem Konflikt trat der Staat gegenüber der Kirche in ein explizites Konkurrenzverhältnis. Damit einher ging vor allem in den 1950er und 1960er Jahren die Behinderung kirchlicher Arbeit und eine massiven Propaganda, die auf die Diffamierung religiösen Glaubens und seiner kirchlichen Vertreter hinauslief und die Bürger der DDR gezielt in eine „Entweder-oder"-Situation manövrierte (Pollack 1994; Maier 1993).

In den ersten beiden hier vorgestellten Weltsichten spiegelt sich diese Auseinandersetzungen und der Prozess der Entkirchlichung anschaulich wieder. In der Hochphase des Konfliktes traten beide aus der Kirche aus, z.T. schon „vorbereitet" durch ein kirchenfernes Herkunftsmilieu wie bei Herrn B. Vor allem bei Frau S. reproduziert sich die auch von offizieller Seite verbreitete Ansicht, Wissenschaft und Religion würden sich per se ausschließen. Bei Herrn B. zeigen sich Werte wie Gleichheit und Gerechtigkeit, die innerweltlich bleiben, denen aber zu DDR-Zeiten ein hoher, über den Einzel-

nen hinausweisender und mit einer gesellschaftlichen Utopie verknüpfter Status zukam.

Gleichzeitig wird an Herrn B. und Frau S. auch deutlich, dass sich hier säkulare Weltsichten herausgebildet haben, die für ihre Träger auch über den konkreten Kontext hinaus, in dem sie entstanden sind, ihre Plausibilität behalten. Allerdings zeigt sich bei beiden auch eine gewisse Orientierungsnot angesichts der heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse, die als ungerecht, merkantil und chaotisch wahrgenommen wird. Dies liegt in ihren Ordnungsvorstellungen begründet, wonach dem Staat die Hauptverantwortung für die Herstellung geordneter Verhältnisse zukommt. Dieser Verantwortung scheint er aus Sicht der Befragten jedoch nicht mehr gerecht zu werden.

In der Weltsicht der jüngsten Befragten zeigen sich gewisse Öffnungen gegenüber transzendenten Vorstellungen – ohne dass damit schon ein Kircheneintritt verbunden wäre. Vielmehr scheint sich darin eine diffuse Religiosität anzudeuten, wie sie auch in aktuellen Umfrageergebnissen zum Vorschein kommt. [9] Über die Idee, dass sich das Bewusstsein wieder zusammenfüge und sich in einer neuen Person einniste, die dann sagt „Ich bin ich“, wird die Vorstellung persönlicher Unsterblichkeit entwickelt, ohne dabei auf explizit religiöse Vorstellungen zu rekurrieren. Damit jedoch setzt sie sich vorsichtig von der säkularen Familientradition ab.

Prinzipiell lässt sich also die Frage, ob die Stelle, die Religion im Gefüge sinnhafter Deutungen der Welt eingenommen hat, leer bleiben kann, nicht beantworten. Am eindeutigsten im Sinne einer säkularen Weltsicht ist bei den hier vorgestellten Fällen sicherlich Frau S. Sie argumentiert rein innerweltlich und transzendente Bezüge bzw. religiöse Substitute kommen nicht ins Spiel. Etwas anders verhält es sich hingegen bei Herrn B. und dessen humanistischer Utopie sowie der Unsterblichkeitsvorstellung der Frau O. Beide Weltsichten überschreiten an spezifischen Stellen eine rein innerweltliche Perspektive – ohne dass es sich dabei um „Religion“ handelt und ohne dass sich die Befragten als religiös einstufen würden.

[9] *Die ALLBUS-Umfrage des Jahres 2002 zeigt bei der jüngsten befragten Gruppe der 18- bis 29jährigen Ostdeutschen eine im Vergleich zum Jahr 1991 erkennbar stärkere Zustimmung zu bestimmten religionsnahen Aussagen. Dabei scheint es sich eher um ein relativ allgemeines In-Rechnung-Stellen von Transzendenz zu handeln, und zwar mit einer positiven (Leben nach dem Tod) und einer negativen Variante (Okkultismus). Den größten Zuwachs – innerhalb von etwa 10 Jahren kam es hier zu mehr als einer Verdoppelung von 15 auf 34 Prozent – erfuhr dabei der Glaube an ein Leben nach dem Tod, ohne dass gleichzeitig der Glaube an Gott gestiegen wäre (ALLBUS 2002, 117, V172; eigene Berechnungen).*

Literatur

- *Comte, Auguste (1933): Die Soziologie. Die positive Soziologie im Auszug. Hg. von Friedrich Blaschke. Leipzig.*

- *Knoblauch, Hubert (1999): Religionssoziologie. Berlin.*

- *Lübbe, Hermann (1990): Religion nach der Aufklärung. Graz/ Wien/ Köln.*

- *Luckmann, Thomas (1980): Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: Thomas Luckmann (Hg.): Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn, 161-172.*

- *Luckmann, Thomas ([1967] 1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/ Main.*

- *Maier, Hans (1993): Die totalitäre Herausforderung und die Kirchen. In: Lothar Kettenakker u. Günther Heydemann (Hg.), Kirchen in der Diktatur. Drittes Reich und SED-Staat. Göttingen, 33-64.*

- *Martin, David (1978): A General Theory of Secularization. Oxford.*

- *Marx, Karl (1971): Die Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut. Stuttgart.*

- *Pickel, Gert (2003): Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? In: Christel Gärtner, Detlef Pollack u. Monika Wohlrab-Sahr (Hg.): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen, 247-270.*

- *Pollack, Detlef (1994): Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR. Stuttgart, Berlin u. Köln.*

- *Pollack, Detlef (1998): Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa. In: Detlef Pollack, Irena Borowik u. Wolfgang Jagodzinski (Hg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg, 9-52.*

- *Riesebrodt, Martin (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen". München.*

- *Storch, Kersten (2003): Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland. In: Atheismus und religiöse Indifferenz, 231-246.*

- *Tschannen, Oliver (1991): The Secularization Paradigm. A Systematization. In: Journal for the Scientific Study of Religion, 30, 395-415.*

- *Wolf, Christof (2001): Empirische Befunde zum Prozess der religiösen Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland. In: Michael Kloecker u. Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Landsberg am Lech, 1-20.*

- *Wohlrab-Sahr, Monika (2001): Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie. In: Pastoraltheologie 90, 152-167.*

- *Wohlrab-Sahr, Monika u. Frederike Benthaus-Apel (2006): Weltsichten. In: Wolfgang Huber, Johannes Friedrich u. Peter Steinacker (Hg.): Kirche in der Vielfalt ihrer Lebensbezüge. IV. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh, 281-324.*

Michael SCHMIDT-SALOMON

„IRGENDWIE SIND WIR DOCH ALLE HUMANISTEN ...“

Über die soziale Verankerung und die Entwicklungspotentiale des Humanismus in Deutschland

Zum Thema

Vor einigen Jahren nahm ich an einer Podiumsdiskussion zum Thema Zukunftsfähigkeit der Religionen teil. Einer meiner Gesprächspartner war ein progressiver evangelischer Theologe, der mir – nachdem ich eine scharfe Fundamentalkritik am Christentum formuliert hatte – erstaunlicherweise zunächst in vielen Punkten zustimmte, dann aber all seine rhetorischen Fähigkeiten in die Waagschale warf, um die aufgezeigten Gegensätze zwischen humanistischem Denken und christlichem Glauben wieder zu verwischen. Seine Ausführungen endeten mit einem Satz, der so merkwürdig war, dass er mir bis heute in Erinnerung geblieben ist: „Trotz aller Unterschiedlichkeit in der Herangehensweise“, sagte er milde lächelnd, „sollten wir nicht übersehen: Irgendwie sind wir doch alle Humanisten...“.

Dieses „Irgendwie“ hat mich damals einigermaßen beschäftigt. Ich fragte mich: Was um alles in der Welt bedeutet es, „irgendwie-humanistisch“ zu sein? Geht das denn überhaupt? Und stimmt es, dass wir alle – oder zumindest ein großer Prozentsatz der hierzulande lebenden Menschen – Vertreter eines solchen „Irgendwie-Humanismus“ sind?

Um diese Fragestellungen wird es auch im Rahmen der nachfolgenden Ausführungen gehen. Und um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Mein evangelischer Sparringspartner hatte durchaus Recht: *Irgendwie* sind die Menschen hierzulande tatsächlich mehrheitlich Humanisten. Oder anders formuliert: Der „Irgendwie-Humanismus“, den ich nachfolgend auch als „Humanismus light“ kennzeichnen möchte, ist die am weitesten verbreitete Weltanschauung in Deutschland, er ist gewissermaßen die „geheime Leitkultur“ unseres Landes. Der „konsequente Humanismus“, für den sich die säkularen Verbände stark machen, wird demgegenüber eher von einer Minderheit vertreten, allerdings wächst diese Minderheit stetig an und es dürfte wohl eine der zentralen Aufgaben der säkularen Verbände sein, diesen hoffnungsvollen Trend weiter zu verstärken.

Zur Herangehensweise: Ich werde im *ersten Teil* meiner Ausführungen eine stark gestraffte Darstellung der Humanismusgeschichte geben, in der ich mich vor allem auf jene gesellschaftlichen Akzentverschiebungen konzentriere, die dafür sorgten, dass die humanistische Kernbewegung ihr zuvor vorhandenes „weltanschauliches Alleinstellungsmerkmal“ verlor. *Im zweiten Teil* versuche ich darzulegen, warum die vorliegenden empirischen Daten es als gerechtfertigt erscheinen lassen, von einer real existierenden „Leitkultur Humanismus light“ in Deutschland zu sprechen. *Im dritten Teil* werde ich aufzeigen, warum das aus der Vermählung von humanistischer Aufklärung und Christentum hervorgegangene Zwillingspärchen „Humanismus light“ und „Christentum light“ keineswegs unproblematisch ist. Im abschließenden *vierten Teil* möchte ich plausibel machen, weshalb es notwendig ist, das *Profil des konsequenten Humanismus* in Abgrenzung zum „Humanismus light“ zu schärfen.

Das Ziel dieser Profilierung des Humanismus sollte nicht nur sein, das „Alleinstellungsmerkmal“ der humanistischen Kernbewegung wieder herzustellen, son-

dern auch die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sich das theoretisch wie praktisch instabile Konstrukt einer „Lightkultur Humanismus und Aufklärung" in Richtung einer echten „Leit- und Streitkultur" entwickelt, die als attraktive Alternative zu den religiösen Konkurrenzunternehmen im sogenannten „Kampf der Kulturen" wahrgenommen werden kann.

Von der Avantgarde zum Mainstream? Eine kurze Geschichte des Humanismus

Der Begriff „Humanismus" wurde das erste Mal 1808 von Immanuel Niethammer in den deutschen Sprachgebrauch eingeführt und von Georg Voigt 1859 dazu verwendet, um die Frühzeit der italienischen Renaissance-Epoche zu kennzeichnen. Voigts Arbeit (Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder Das erste Jahrhundert des Humanismus) war die Initialzündung für die Entstehung des bürgerlichen „Neuhumanismus"-Begriffs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Von da an boomte der Begriff „Humanismus" nicht nur in Deutschland, sondern weltweit.

Doch selbstverständlich ist die eigentliche Idee, die hinter dem deutschen Begriff „Humanismus" steht, nicht erst im 19. Jahrhundert entstanden, sondern weit früher – der lateinische Begriff „humanitas" beispielsweise stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Mitte des vorletzten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Was aber verstanden die „alten Römer" unter diesem Begriff?

Wer von „humanitas" spricht, muss beinahe zwangsläufig auch von Cicero sprechen. Kaum ein anderer Autor verlieh dem Begriff solches Profil und war über Jahrhunderte hinweg so wirkmächtig wie er. Zentrales Element für Ciceros „Humanitas"-Konzept war die Idee der Bildungsbedürftigkeit des Menschen. Erst durch Bildung, durch Gelehrsamkeit, entwickle sich das Individuum zum wirklichen, zum vollständigen Menschen, meinte Cicero. Menschliche Würde und Reife könne nicht ererbt, sondern müsse vielmehr erworben werden, so in etwa könnte man das klassische humanistische Credo umschreiben.

Deutlich zeigt sich schon hier bei Cicero, der als Mitglied der Partei der „Popularen" den ererbten Herrschaftsanspruch des römischen Altadels in Frage stellte, das Klasseninteresse des aufstrebenden Bürgertums, das danach trachtete, die vormoderne Würde des Adelstitels durch die moderne Würde der Gelehrsamkeit zu ersetzen. Zwar geriet dieser Ansatz vor allem im Zuge der weltanschaulichen Machtübernahme des Christentums über viele Jahrhunderte in Vergessenheit, mit der Wiederentdeckung der antiken Autoren tauchte er aber wieder aus der Versenkung auf und wurde zu einer zentralen ideologischen Stütze für das aufstrebende Bürgertum in seinem Jahrhunderte währenden Kampf gegen die weltlichen und klerikalen Mächte der Feudalgesellschaft.

Nachdem die Renaissance-Humanisten den Grundstein gelegt hatten, waren es im 17., 18. und 19. Jahrhundert Theoretiker wie Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Voltaire, Diderot, Lessing, Kant oder Humboldt, die die geistige Vorherrschaft prämodernen Denkens mehr und mehr überwanden. Eine Leistung, die wohl nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

Dennoch wäre es verkehrt, den bürgerlichen Humanismus unhinterfragt als eine rein emanzipatorisch ausgerichtete Philosophie zu charakterisieren. Der an „humanitas" orientierte Humanismus hatte durchaus seine Schattenseiten. Darauf hat beispielsweise Werner Raith in seinem Buch *Humanismus und Unterdrückung* hingewiesen. Raith zeigte dort auf, dass der Humanismus stets auch dazu diente, „gesellschaftliche Widersprüche ... nach

erfolglosen Versuchen repressiver Lösung sozusagen auf ‘sanfte’ Art verschwinden zu lassen – über den Kopf statt über das Hinterteil“: „Statt der Polizeiknüppelherrschaft“ ließ der Humanismus Ideen regieren, und zwar solche, die den Menschen klarmachten, „dass man mit diesen Ideen das Beste für alle erreichen werde“. Nur mit Hilfe dieser Konstruktion, so Raith, ließ sich „die Identität einer Schicht“, nämlich des Bürgertums, „mit der Gesamtgesellschaft vortäuschen.“

Gegen diese bürgerliche Strategie setzten sich ab dem 19. Jahrhundert all jene zur Wehr, die für sich einen proletarischen, revolutionären oder sozialistischen Humanismus-Begriff reklamierten. Sie forderten eine entschiedene politische Umsetzung der humanistischen Ideale von Freiheit und Gleichberechtigung, von Vernunft, Toleranz und Selbstbestimmung und verschmolzen diese mit den Zielen der aufkommenden Arbeiterbewegung.

Heute ist die einst so scharfe Differenz zwischen bürgerlichem und proletarischem Humanismus in Deutschland – auch wenn dies vielleicht der eine oder andere unter uns noch immer nicht wahrhaben will – einigermaßen bedeutungslos geworden. Dies hat verschiedene Gründe:

Die katastrophale Vorstellung des „real existiert habenden Sozialismus“, der vor wenigen Jahren sang- und klanglos von der Bühne der Geschichte abtrat, sorgte auch in Arbeiterkreisen für eine nachhaltige Entzauberung des über weite Strekken doch ungemein dogmatisch ausgerichteten, sozialistischen Humanismus.

Dem Kapitalismus gelang es, die prognostizierten Verelendungsprozesse in seinen Kernregionen (nicht in der Peripherie, den Entwicklungsländern!) zu vermeiden und den Lebensstandard auch der unteren Einkommensschichten soweit anzuheben, dass sich diese – trotz der immer noch bestehenden und sogar anwachsenden Ungleichverteilung von Reichtum – mit dem System arrangieren konnten und in der Folge durchaus bürgerliche Verhaltensformen entwickelten. Dem proletarischen Humanismus kam auf diese Weise sein „revolutionäres Subjekt“ abhanden.

Aber auch der konservative bürgerliche Humanismus (gewissermaßen der „Humanismus mit der Bügelfalte“) geriet unter die Räder der geschichtlichen Entwicklung. Mit dem Wandel der frühkapitalistischen Mangelwirtschaft hin zu einer auf differenzierten Massenkonsum ausgerichteten Überflusswirtschaft traten an die Stelle sparsamer, rational-legal denkender, konservativ-humanistisch gesinnter Bildungsbürger hedonistische, risikobereite und konsumfreudige Individualisten. Der von Max Weber beschriebene „Geist des Kapitalismus“ trägt heute ganz gewiss keine protestantischen Züge mehr.

Das nahmen einige klassische Bildungsbürger mit deutlichem Naserümpfen zur Kenntnis. Die konservative Meinungsforscherin Elisabeth Noelle-Neumann etwa sprach in diesem Zusammenhang von einer „Proletarisierung des Bürgertums“. Man könnte es aber auch positiver formulieren: Das Bürgertum begann, die Ketten der Konvention zu sprengen. So verlor auch der bürgerliche Humanismus seine ihn tragenden Subjekte.

Autoren wie Ernst Bloch oder Erich Fromm – zunächst noch als „Krypto-Marxisten“ bzw. als „bürgerliche Revisionisten“ abgestempelt – avancierten zu Brückenbauern zwischen den humanistischen Lagern. In Folge der internationalen Studierendenbewegungen wurden ihre Werke zu Bestsellern mit erstaunlicher Breitenwirkung. Die Unterscheidung von bürgerlichem und sozialistischem Humanismus wurde auch deshalb immer schwieriger.

Es ist bemerkenswert, dass sich im Zuge der gesellschaftlichen Entwicklung nicht nur die Grenzen zwischen dem bürgerlichen und dem proletarischen Huma-

nismus in Wohlgefallen auflösten, sondern auch die Scheidelinien zwischen den humanistischen Bewegungen einerseits und der Gesamtgesellschaft andererseits zunehmend verschwammen. Dies war nicht zuletzt eine Reaktion auf die Katastrophen des 20. Jahrhunderts.

Nach den Erschütterungen des zweiten Weltkriegs hofften viele auf einen Neuanfang. Auf nationaler wie internationaler Ebene besann man sich auf „humanistische Leitideen“, mit deren Hilfe man hoffte, vergleichbare Katastrophen künftig verhindern zu können. Sowohl die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, die die *Vereinten Nationen* 1948 verabschiedeten, als auch das Deutsche Grundgesetz von 1949, folgen in ihrer Programmatik den humanistischen Idealen von Vernunft, Toleranz und Selbstbestimmung, stellen sich in den Dienst der großen Utopie von Freiheit und Chancengleichheit aller Menschen gleich welcher Hautfarbe, welchen Geschlechts, welcher Nationalität usw.

Gewiss: Diese ehrenwerten Ziele standen damals und stehen auch heute noch vorwiegend auf dem *Papier*, sind längst nicht in befriedigender Weise umgesetzt. Doch – wie Ludwig Marcuse einmal sagte: „Es ist besser, das Gute steht nur auf dem Papier als nicht einmal dort“. Und in diesem speziellen Fall zeigte sich der Wahrheitswert dieses Satzes in ganz besonderem Maße. Denn auch „heiße Luft“ kann die Herzen erwärmen: Die programmatische Hinwendung zu humanistischen Idealen, die Ächtung von Rassismus, Nationalismus, religiöser Intoleranz, ideologischem Dogmatismus, patriarchaler Autoritätshörigkeit usw. führte allmählich zu einer Veränderung in den Köpfen. Sogar der Vatikan musste sich diesem sozialen Trend beugen und rang sich 1961 erstmalig zu einer Anerkennung jener Menschenrechte durch, die er zuvor – man denke beispielsweise an den „Antimodernisteneid“ von 1907 – noch in schärfster Weise verurteilt hatte.

Irgendwie, so schien es, waren plötzlich alle Humanisten. Zumindest wurde dieser Anspruch zunehmend von allen nur erdenklichen Seiten erhoben. Damit jedoch ging der eigentlichen humanistischen Kernbewegung, um es im Marketing-Jargon auszudrücken, ihr „Alleinstellungsmerkmal“ verloren. Auch dies ein Grund, warum die humanistischen Verbände heute weit weniger Mitglieder zählen als dies beispielsweise in den zwanziger Jahren der Fall war. Und man kann es den Menschen nicht einmal verdenken: Wenn alle „irgendwie humanistisch“ sind, aus welchem Grund sollte man sich dann noch in einem humanistischen Verband organisieren? Hieße das nicht, Eulen nach Athen zu tragen?

Leitkultur „Humanismus light“: Daten zur sozialen Verankerung des Humanismus in Deutschland

Im virtuellen Archiv der *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* (www.fowid.de) findet man zahlreiche Studien, die gut die These untermauern, dass der „Irgendwie-Humanismus“, sprich: der „Humanismus light“, die mit Abstand am weitesten verbreitete Weltanschauung hierzulande ist. Ich möchte dies nachfolgend anhand einiger Forschungsergebnisse demonstrieren.

Beginnen wir mit jenen ethischen Fragestellungen, die das *Selbstbestimmungsrecht* des Menschen betreffen, eine traditionelle Domäne des Humanismus, die in früheren Zeiten vehemente Konflikte mit den Vertretern religiöser Heilserzählungen heraufbeschwor:

Thema Sterbehilfe: In einer von forsa 2001 im Auftrag der *Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben* durchgeführten Umfrage war nur ein Fünftel der Befragten (20 %) der Auffassung, dass die heutigen Maß-

nahmen zur Schmerzlinderung und Sterbebegleitung ausreichend seien und es keiner weiteren Möglichkeiten der Sterbehilfe bedürfe. Drei Viertel (74 %) sprachen sich hingegen für weitergehende Möglichkeiten der Sterbehilfe aus. Dass hierbei 82% der Konfessionslosen für weitergehende Maßnahmen votierten, verwundert nicht, wohl aber, dass sich 74% der evangelischen und 68% der katholischen Christen ebenfalls für solche Maßnahmen aussprachen und sich in diesem Punkt klar von den Vorgaben ihrer Amtskirchen distanzierten.

Thema Homosexualität: Homosexuelle Handlungen galten auch im Nachkriegs-Deutschland lange Zeit als Straftatbestand, eine Position, die theologisch zwar gut begründet werden kann, aber heute keinerlei Rückhalt mehr in der Bevölkerung findet. Eine Allbus-Studie aus dem Jahr 2000 ergab, dass sich 88,3% der Deutschen gegen ein Verbot der Homosexualität aussprechen würden. Auch hier votierten die Konfessionslosen mit 95,1 % am entschiedensten für das Selbstbestimmungsrecht, aber auch die katholischen und evangelischen Christen schätzten die sexuellen Selbstbestimmungsrechte mit immerhin 87,8% bzw. 87,6% als bedeutsamer ein als die entsprechenden Richtlinien der Bibel, der zufolge homosexuelle Handlungen nicht nur strengstens geächtet, sondern sogar mit der Todesstrafe belegt werden sollen. – Die hierzulande lebenden Muslime, die ihre Religion zumindest in Teilen noch Ernst nehmen, unterschieden sich in diesem Punkt übrigens deutlich von den nominellen Christen. Die Mehrheit würde für ein Verbot homosexueller Handlungen votieren.

Erstaunlicherweise sind humanistische Einstellungen nicht nur auf dem Gebiet der Ethik vorherrschend, sie bestimmen auch die Haltung der Majorität in Religions- und Weltanschauungsfragen. Auch hierzu einige Daten:

Laut einer repräsentativen Studie von *Allbus* (2002) glauben deutschlandweit nur noch 35,5 Prozent der katholischen und 23,3 Prozent der evangelischen Kirchenmitglieder an einen *persönlichen Gott* (immerhin eine der Grundbedingungen dafür, um sich überhaupt redlicherweise als Christ bezeichnen zu können). Auf die Gesamtbevölkerung bezogen ist der Glaube an einen persönlichen Gott auf 31 Prozent zurückgefallen (24,1 Prozent Christen und 6,9 Prozent Angehörige nichtchristlicher Religionen). In der gleichen Studie gaben nicht nur 86,9 Prozent der Konfessionslosen, sondern interessanterweise auch 47,7 der Protestanten und 29,4 der Katholiken an, sie würden der Aussage „Meine Weltanschauung folgt keiner religiösen Lehre“ voll oder eher zustimmen.

Nach einer Umfrage des *Emnid*-Instituts von 2005 gehen nur noch 37 Prozent der Deutschen davon aus, dass Religion notwendig sei, um unterscheiden zu können, was richtig und was falsch ist. 61 Prozent der Deutschen geben laut der Studie zudem an, Kirchen oder religiöse Gemeinschaften könnten nicht über Glaubensinhalte entscheiden. Für diese Aussage gab es absolute Mehrheiten in allen befragten Gruppen – bei Gläubigen wie Nichtgläubigen, Menschen in Ost und West, Männer und Frauen ebenso wie Protestanten und Katholiken.

2001 stellte das *Allensbacher Institut für Demoskopie* die Frage, welchen gesellschaftlichen Gruppierungen oder Institutionen die Menschen am ehesten zutrauen, die Gesellschaft voranbringen, auf welche sie für die weitere Entwicklung also die größte Hoffnung setzten. Als Hoffnungsträger Nr.1 erwies sich dabei die Wissenschaft (mit 62 Prozent Zustimmung), die Kirche folgte in der Rangliste erst auf dem vorletzten Platz kurz vor der Gruppe der Aussteiger (nur knappe 8 Prozent sahen 2001 in der Kirche noch einen

Hoffnungsträger, 1987 waren es immerhin noch 12 Prozent.)

2005 führte *Emnid* eine repräsentative Umfrage zur Begründung der Menschenrechte durch, die zeigte, dass die überwiegende Mehrheit der Befragten diese nicht auf theologische, sondern auf weltlich-humanistische Argumentationsmuster zurückführt. Für die meisten (35 Prozent) stand der Nutzen der Menschenrechte im Vordergrund. Man habe sich diese Rechte ausgedacht, damit die Menschen friedlich miteinander leben können. An zweiter Stelle (24 Prozent) stand eine *historische Begründung*: „... weil wir aus der Geschichte gelernt haben.“ Dass Menschenrechte „einfach vorhanden“ sind (gewissermaßen die naturrechtliche Position), glaubten 14 Prozent der Befragten. Nur 13 Prozent der Befragten erklärten, der Mensch verfüge über diese Rechte, weil er so nun einmal von *Gott* geschaffen wurde.

Man könnte an dieser Stelle noch viele weitere Studien anführen, das Bild bliebe jedoch gleich: Fakt ist, dass sich hierzulande eine „irgendwie-humanistische Grundhaltung“ herausgebildet hat, die den Kern des weltanschaulichen Mainstreams in Deutschland bildet. Dies spiegelt sich auch in der viel diskutierten Umfrage wieder, die der HVD im März 2005 präsentierte.

Dass von den Befragten 7,1 Prozent der Lebensauffassung des HVD („eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht“, „Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott“, „andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten und zu respektieren“) „voll und ganz“ zustimmten, 44,5 Prozent diese als „überwiegend zutreffend“ einschätzten, wurde mitunter so interpretiert, dass 51,6 Prozent der Deutschen gewissermaßen „stille Sympathisanten“ des HVD seien.

Andreas Fincke hat im *Materialdienst der EZW* auf die Problematik dieser Umfrage bzw. ihrer Interpretation hingewiesen. Er schrieb: „Wenn die Kirchen bei einer solchen Umfrage sagen, sie stehen für Toleranz, den Schutz der Menschenrechte und für die Bewahrung des Regenwaldes etc., dann werden sie auch beachtliche Zustimmung erfahren. Aber: Erfahren sie damit als Kirchen Zustimmung, oder geht es hier nicht in erster Linie um die zustimmungsfähigen Themen?“

Selbstverständlich hat Fincke Recht: Entscheidend sind in diesem Zusammenhang vor allem die zustimmungsfähigen Themen, diese Themen aber – und dies darf nicht unterschlagen werden! – sind keineswegs beliebig.

Vor allem sind es keine religiösen Themen, sondern *dezidiert weltliche*. Während das apostolische Glaubensbekenntnis beispielsweise heute nur noch bei einer kleinen Minderheit Rückhalt findet (nämlich nur noch bei knapp dreißig Prozent der Kirchenmitglieder), stimmen große Mehrheiten für eben jene ethischen Perspektiven, die einst von der humanistischen, aufklärerischen Bewegung forciert wurden und gegen die sich das *authentische Christentum*, bevor es in der „Dompteurschule der Aufklärung“ gezähmt wurde, mit aller Entschiedenheit zur Wehr setzte.

Ich bin überzeugt: Wäre die Fragestellung der HVD-Studie ein wenig modifiziert worden, wäre die Übereinstimmung der Befragten noch weit deutlicher (etwa im 80 Prozent-Bereich) ausgefallen. Meines Erachtens haben vor allem zwei Aspekte die Zustimmungsrate nach unten gedrückt:

Der Vorspann „Der Humanistische Verband Deutschlands vertritt diese Lebensauffassung“: Stellen Sie sich einmal die Frage: Würden Sie angeben, „voll und ganz“ die Lebensauffassung einer Gruppierung zu teilen, die Sie selbst überhaupt nicht oder nur vom Hörensagen her ken-

nen? Ich persönlich hätte in einem solchen Fall schon die arge Befürchtung, dass ich durch eine allzu positive Antwort vor einen Karren gespannt werden könnte, den ich eigentlich gar nicht ziehen möchte – und ich vermute mal, ich stehe mit diesem inneren Widerstand keineswegs alleine da. Daher meine These: Ein nicht geringer Teil derer, die der dargestellten Lebensauffassung eigentlich „voll und ganz“ hätten zustimmen können, hat, um nicht irgendwie von „falscher Seite“ vereinnahmt zu werden, aus Gründen der Vorsicht nur für „überwiegend zustimmend“ votiert.

Bedeutsamer war aber sicherlich das Kriterium „ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott“. Zwar ist es beachtlich, dass 49,7 Prozent der Protestanten und 41 Prozent der Katholiken einer Lebensauffassung zuneigen, die ein solch dezidiert areligiöses Kriterium aufweist. Dennoch: Ein Großteil derer, die „irgendwie humanistisch“ und zugleich „irgendwie religiös“ sind, wurde ganz gewiss durch diese sehr allgemeine Formulierung verschreckt. Ich bin sicher: Hätte das Kriterium etwa gelautet: „ein Leben frei von jeder Form von Religion, die kraft der Autorität eines persönlichen Gottes vorgibt, was gut und was böse ist“ wäre die Zustimmungsrate zur humanistischen Position entschieden höher ausgefallen.

Frontverschiebungen im „Kampf der Kulturen“: Warum man dem Zwillingspärchen „Humanismus light“ und „Christentum light“ nicht über den Weg trauen sollte

Es ist das besondere Kennzeichen des „Humanismus light“, dass er es seinen Anhängern ermöglicht, „irgendwie humanistisch“ und zugleich „irgendwie religiös“ zu sein. Deshalb ist es auch kein Problem, den „Humanismus light“ mit jener Variante des christlichen Glaubens zu verbinden, die ich u.a. im *Manifest des evolutionären Humanismus* als „Christentum light“ bezeichnet habe. Diese aufklärerisch gezähmte, humanistisch weichgespülte Version des christlichen Glaubens ist zwar logisch in sich völlig inkonsistent, kann aber dafür immerhin ein gewisses „Gewohnheitsrecht“ für sich reklamieren.

Machen wir uns in diesem Zusammenhang nichts vor: Die meisten „Christen“ hierzulande haben auf vielen Gebieten den Erkenntnisfortschritten der letzten Jahrhunderte Tribut gezollt. Sie glauben nicht mehr an Adam und Eva, nicht mehr an Hölle und Teufel, nicht mehr an ein ewiges Flammenmeer, in dem die überwiegende Mehrheit der Menschen postmortal gebraten wird, nicht mehr an Dämonen, die Menschen befallen können, häufig sogar nicht mehr daran, dass eine historische Person Jesus von Nazareth existiert hat, geschweige denn: dass sie von den Toten auferstanden ist.

Seltsamerweise hält dieser reale „Unglaube“ viele Menschen nicht davon ab, sich als „Christen“ zu bezeichnen. Den meisten von ihnen scheint nicht einmal aufzufallen, dass die „Erlösungstat“ ihres Messias ohne Voraussetzung von Hölle und Teufel in etwa so sinnvoll ist wie ein Elfmeterschießen ohne gegnerische Mannschaft. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass die Menschen in religiösen Dingen jegliches Gefühl für intellektuelle Redlichkeit verloren haben, da sie von einer „Theologie der Leerformeln“ ge-prägt wurden, die sie darauf trainiert hat, sprachlich noch den Kontakt zu einer Tradition aufrechtzuerhalten, deren Boden sie inhaltlich längst schon verlassen haben.

Nun mag man zugestehen, dass das daraus resultierende „Weichfilter-Christentum“, das „Christentum light“, intellektuell unredlich ist. Aber ist es deshalb wirklich problematisch? Ich denke ja –

und dies in zweifacher Hinsicht:
Es trübt den Blick dafür, was das Christentum (aber auch jede andere institutionalisierte Offenbarungsreligion) über viele Jahrhunderte bedeutet hat und was es auch heute noch in seinen reinen, fundamentalistischen, aufklärerisch nicht gezähmten Varianten in weiten Teilen der Welt bedeutet.
Durch seine ideologische Vereinnahmung humanistischer Traditionen verwischt es die scharfen Gegensätze, die zwischen einer konsequent humanistischen Position und dem religiösen Glauben bestehen. Das Problem: Die aus der Vermählung von „Christentum“ und „aufklärerischem Humanismus“ geborenen Zwillinge „Humanismus light“ und „Christentum light“ stehen nicht nur von ihrer theoretischen Begründung her auf hölzernen Füßen, sie sind auch bezüglich ihrer ethischen Konsequenzen impotent (weil inkonsequent). Schlimmer noch: Sie unterliegen der Gefahr, in Krisensituationen wieder die autoritären Charakterzüge ihres religiösen „Vaters“ anzunehmen, nämlich des aufklärerisch ungezähmten Christentums.
In diesem Zusammenhang sollte nicht übersehen werden, dass es weltweit einen stabilen Trend in Richtung eines konsequenteren Denkens und Handelns gibt. Die Menschen neigen offenkundig immer mehr dazu, entweder *auf konsequentere Weise zu glauben* oder aber sich aufgrund rationaler Argumente *konsequenter gegen den Glauben* zu entscheiden. (Selbst in den USA steigt seit Jahren nicht nur die Zahl der religiösen Fundamentalisten kontinuierlich an, sondern auch die Zahl der Konfessionslosen.)
Wer dieses Faktum zur Kenntnis nimmt, dürfte sich schwer damit tun, allzu große Hoffnungen auf das europäische Projekt einer „aufgeklärten Religion“ zu setzen. Auf Dauer nämlich wird ein solcher weltanschaulicher Flickenteppich auf immer weniger Menschen attraktiv wirken. Man mag es vielleicht bedauern, dass die „Religion light“ ihre Vermittlungsfunktion zwischen konsequenter Aufklärung und Fundamentalismus verliert, dieses Phänomen zu ignorieren, wäre jedoch töricht.

Nachtrag: Der „Kampf der Kulturen“, der nicht zuletzt durch die „apokalyptische Matrix“ der diversen „heiligen Schriften“ geprägt ist (vgl. hierzu Victor und Victoria Trimondi *Krieg der Religionen*, 2006), lässt sich nicht dadurch meistern, dass man seine Existenz leugnet und hofft, das Problem „irgendwie aussitzen“ zu können. Wie nicht nur der „Karikaturenstreit“ gezeigt hat, befinden wir uns bereits inmitten eines sehr realen, globalen Kulturkampfes. Allerdings verlaufen dessen Fronten keineswegs allein zwischen der „Welt des Islam“ und der des „christlichen Abendlandes“, wie Huntington meinte, sondern parallel dazu auch zwischen jenen, die immer noch an archaischen Glaubensgewissheiten (gleich welcher Herkunft) festhalten möchten, und jenen, die sich konsequent zu den Werten von Humanismus und Aufklärung bekennen.
Wohlgemerkt: Solche Vertreter einer konsequenten humanistischen Aufklärung findet man keineswegs nur in der westlichen Kultur, sondern weltweit – gerade auch in den mehrheitlich muslimisch geprägten Regionen. Es ist ein schwerwiegender politischer Fehler, dass diese Tatsache bislang kaum wahrgenommen wurde. Wie weit die westliche Ignoranz dabei mitunter geht, zeigte pars pro toto die Berichterstattung zum *Manifest der 12*, in dem Autoren wie Salman Rushdie, Taslima Nasreen und Ibn Warraq den „muslimischen Totalitarismus“ mit scharfen Worten angriffen.
In den westlichen Medien wurden die Verfasser, die sich allesamt keineswegs zum Islam, sondern zum säkularen Humanismus bekennen (siehe u.a. Warraqs

Buch *Warum ich kein Muslim bin*) als „muslimische Intellektuelle“ bezeichnet – eine Absurdität sondergleichen (niemand würde Friedrich Nietzsche, Bertrand Russell oder Karlheinz Deschner als „christliche Intellektuelle“ durchgehen lassen), die nur deshalb nicht als solche wahrgenommen wird, weil den meisten Berichterstattern nicht bewusst ist, dass der säkulare Humanismus, der keineswegs speziell „dem Westen“ zuzuordnen ist, eine höchst eigenständige Rolle im gegenwärtigen „Kampf der Kulturen“ spielt.

Von der „Lightkultur Humanismus und Aufklärung“ zur „Leitkultur Humanismus und Aufklärung“?

Meines Erachtens müsste eine der Hauptaufgaben der säkularen Verbände darin bestehen, dem konsequenten Humanismus ein stärkeres, eigenes Profil zu geben, ein Profil, das sich deutlich von der „Humanismus light-Kultur“ der hiesigen Kirchen abgrenzt. Um es noch einmal im Marketing-Jargon auszudrücken: Wenn die Menschen keine Unterschiede mehr zwischen dem Küngschen „Projekt Weltethos“ und unseren konsequent humanistischen Konzepten erkennen können, steigt die Gefahr, dass wir auf dem Markt der Weltanschauungen von der Umarmungsstrategie der Religionen erdrückt werden. Es ist absolut notwendig, dass wir das „Alleinstellungsmerkmal“ herausarbeiten, das unsere konsequent humanistischen Sinnangebote von all jenen abgespeckten Humanismusofferten unterscheidet, die derzeit gerade auch von religiöser Seite auf den Markt geworfen werden.

Wir müssen noch deutlicher als bisher die Gründe dafür herausarbeiten, warum es nicht möglich ist, *gleichzeitig* gläubiger Jude, Christ, Muslim, Hindu oder Buddhist *und* konsequenter, aufgeklärter Humanist zu sein. Insofern wird die Religions- und Ideologiekritik weiterhin – und vor allem auch im Hinblick auf Bedrohung durch den wachsenden Fundamentalismus weltweit – ein zentrales Element der humanistischen Bewegung bleiben müssen.

Es ist von großer Wichtigkeit, dass wir den Humanismus auf eine solide wissenschaftliche und philosophische Grundlage stellen. Viel zu lange wurde übersehen, dass im Zuge des wissenschaftlichen Forschungsprozesses nicht nur religiöse Mythen, sondern auch einige zentrale Elemente des traditionellen Humanismus entzaubert wurden. Ein zeitgemäßer, aufgeklärter Humanismus darf dem wissenschaftlichen Forschungsstand nicht hinterhinken, sonst läuft er Gefahr, selbst zu einer religiösen Ideologie zu verkommen.

Neben dieser erforderlichen *theoretischen Profilierung* wird es notwendig sein, in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, worin sich der konsequente Humanismus in seinen *praktischen Konsequenzen* vom „Humanismus light“ unterscheidet. Wenn wir davon ausgehen, dass der kategorische Imperativ eines echten, eines ernst gemeinten Humanismus darin besteht, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes, verlassenes, verächtliches Wesen ist“, wie dies Marx einmal prägnant formulierte, so müssen wir auch herausstellen, was dies konkret auf dem Gebiet der Politik, der Ökonomie, des Rechts, der Bildung, der praktischen Ethik etc. bedeutet.

Wie lassen sich beispielsweise die ökonomischen Spielregeln so umdefinieren, dass sie den Kriterien einer aufgeklärt-humanistischen, d.h. weder zynischen noch blauäugigen Wirtschaftsethik entsprechen? Es sollte klar sein: Ein Humanismus, der sich in selbstgefälliger, idealistischer Selbstbeweihräucherung ergeht und sich zu den drängenden sozialen, ökonomischen und politischen Fragen seiner

Zeit nicht klar positioniert, verdient es nicht, „Humanismus“ genannt zu werden.

Wie man es auch dreht und wendet, wir müssen uns irgendwie der Tatsache stellen, dass Humanismus und Aufklärung in der Geschichte kulturelle Kampfbegriffe waren – und dass sie es auch heute noch sind. Nichts wäre verkehrter, als sich auf dem Erreichten auszuruhen, schließlich ist das Projekt der Aufklärung weder vollendet noch sind die kulturellen Errungenschaften der Moderne, die uns in unseren Breitengraden allzu selbstverständlich geworden sind, nachhaltig gesichert.

Man sollte sich in diesem Zusammenhang keinen Illusionen hingeben: Wie die biologische Evolution folgt auch die kulturelle Evolution *keinem linearen Trend*. All jene hart erkämpften humanistisch-aufklärerischen Standards, von denen wir heute profitieren, können schnell auch wieder verloren gehen. Warum? Weil nicht nur das „Bessere der Feind des Guten“ ist, sondern auch das Schlechtere. Dass die traditionelle Aufklärungsbewegung diese ständige Bedrohung des Fortschritts so weitgehend ignorierte, war möglicherweise ihr verhängnisvollster theoretischer Fehler.

Auf Deutschland bezogen sollten wir uns daher nicht damit begnügen, dass zur Zeit etwa achtzig Prozent der Menschen entweder konsequent humanistisch (grobe Schätzung: ca. zwanzig Prozent) oder „irgendwie humanistisch“ (ca. sechzig Prozent) denken. Denn – wie gesagt: Der theoretisch wie praktisch inkonsistente „Humanismus light“ ist ein höchst instabiles Konstrukt, das unter entsprechendem gesellschaftlichem Druck leicht umkippen kann.

Ich meine, wir sollten deshalb sehr offensiv auf all jene zugehen, die da meinen, es sei kein Problem, einerseits humanistisch und andererseits doch „irgendwie religiös“ (im Sinne der Offenbarungsreligionen mit ihren heiligen, unantastbaren Setzungen von „Gut“ und „Böse“) zu sein. „Wenn ihr schon Humanisten sein wollt“, so könnte unsere zentrale kommunikative Aussage gegenüber solchen Weichfilter-Humanisten und -christen lauten, „dann, liebe Leute, wählt doch besser das säkulare Original und nicht die schlechte religiöse Kopie!“

Ich komme zum *Schluss*: Es wird ganz gewiss keine leichte Aufgabe sein, die humanistische Spreu vom humanistischen Weizen zu trennen, um es hier einmal mit biblischen Worten auszudrücken. Große Anstrengungen liegen vor uns sowohl auf *theoretischem Gebiet* (hier gilt es, den ideologischen Reinigungsprozess des Humanismus voranzutreiben, ein Prozess, der uns, wie ich im *Manifest des evolutionären Humanismus* aufzeigte, einen Abschied von liebgewordenen humanistischen Mythen abverlangt) als auch auf *praktischer Ebene* (wir müssen nicht nur kommunizieren, sondern auch lebenspraktisch belegen, weshalb der konsequente Humanismus die bessere Alternative sowohl zu konsequent religiösen als auch zu „irgendwie religiösen“ Denk- und Handlungsmustern darstellt.)

Die Aufgabe, vor der wir stehen, ist gewaltig und das Scheitern angesichts unserer arg beschränkten Kapazitäten keineswegs unwahrscheinlich. Doch gerade in der Schwierigkeit dieser Herausforderung liegt auch ein Teil ihres Reizes. Wie heißt es doch bei Albert Camus? „Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“

Andreas FINCKE

Die säkulare Szene – von außen gesehen

Vorbemerkung

Der folgende Beitrag reflektiert die „Szene“ der säkularen Verbande aus einer distanzierten Perspektive. Der Autor ist evangelischer Theologe und sieht sich selbst in weltanschaulicher Konkurrenz zu den säkularen Verbänden. Folglich ist die Bestandsaufnahme kritisch bis kühl und versucht, Fragen zu thematisieren, die in den Diskussionen der säkularen Verbände so nicht gestellt werden. Dass man dennoch menschlich fair miteinander umgeht, ist in einer offenen Gesellschaft selbstverständlich. So danke ich für die Einladung und für die heftige Diskussion.

Fast unbemerkt von der Öffentlichkeit hat sich seit der Wiedervereinigung ein tief greifender Wandel im Bereich der freigeistigen bzw. kirchenkritischen Organisationen vollzogen. Zu den Verlierern dieser Veränderungen gehören zweifellos die traditionellen Freidenker im *Deutschen Freidenker-Verband* (DFV), dessen geistige Ausstrahlung und politische Bedeutung gering sind. Klar profilieren konnte sich in den letzten Jahren jedoch z. B. der *Humanistische Verband Deutschlands* (HVD). Zwar ist seine Mitgliederbasis noch relativ bescheiden, das Erscheinungsbild des Vereins und seine politische Arbeit sind jedoch von beachtlicher Ausstrahlungskraft. Die Stärke des HVD besteht darin, dass er an den alltäglichen Atheismus im wiedervereinigten Deutschland anknüpft und in der politischen Arbeit auf die Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften drängt. Das Argument der Gleichbehandlung ist ein starkes, weil auf den ersten Blick einleuchtendes Argument. Man kann es jedoch auch hinterfragen. Ist wirklich ein Weltanschauungsverband mit einem Dutzend Mitgliedern gleich zu behandeln wie eine Kirche, die z.B. fünfzig Prozent der Einwohner umfasst?

Der Zentralrat der Konfessionslosen

Strategisch geschickt sind auch die Bemühungen um die Gründung eines „Zentralrat der Konfessionslosen in Deutschland“. Die Idee ist nicht ohne Raffinesse: Ein solcher Zentralrat könnte die Position der Konfessionslosen in der Öffentlichkeit stärken, er würde für Journalisten ein Ansprechpartner sein und der Begriff „Zentralrat“ hat eine gewisse Attraktivität, weil er an den bekannten *Zentralrat der Juden* oder an den *Zentralrat der Muslime* erinnert.

Gegen die Idee spricht, dass von den etwa zwanzig Millionen Konfessionslosen in Deutschland nur etwa 20.000 in einem humanistischen bzw. einem atheistischen Verband organisiert sind und dass die Verbände in vielen wichtigen Fragen unterschiedliche Positionen einnehmen. Diese disparaten Positionen wären beträchtliche Hindernisse auf dem Weg zu einem Zentralrat der Konfessionslosen. Schier unlösbar ist jedoch die Frage nach der Legitimation: Wie kann man alle Konfessionslosen repräsentieren, wenn nur Vertreter der organisierten Konfessionslosen mitarbeiten?

Wie können 0,1 Prozent der Konfessionslosen Sprachrohr der gesamten, diffusen Szene sein? So ist z.B. umstritten, ob man im Sinne einer entschiedenen Trennung von Staat und Kirche bzw. Weltanschauung auf die Abschaffung des Religionsunterrichts drängen oder um-

gekehrt im Sinne einer Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die flächendeckende Einführung eines freidenkerischen Ethikunterrichts („Lebenskunde“) als Alternative zum Religionsunterricht anstreben soll. Uneins ist man auch in der Frage der theologischen Fakultäten. Fordert man deren Abschaffung oder drängt man in Analogie dazu auf die Einrichtung „humanistischer Lehrstühle“?

Nicht eigentlich umstritten, aber heikel ist ferner die Frage nach den politischen Präferenzen. So stehen die im *Deutschen Freidenker-Verband, Sitz Dortmund*, organisieren Freidenker kommunistischen Positionen nahe. Sie setzten sich für die Haftentlassung von Slobodan Milosevic ein. Man unterstellt dem politischen Establishment in der Bundesrepublik „Demokratieabbau und faschistoide Tendenzen“ und zögerte nicht, dem „lieben Genossen Egon Krenz“ ein Grußtelegramm zu dessen Haftentlassung zu senden.

Andere freidenkerische bzw. atheistische Organisationen sind über solche Positionen nicht glücklich. Diese unvereinbaren Haltungen bedeuten nennenswerte Hindernisse auf dem Weg zu einem Zentralrat der Konfessionslosen. Aber es gibt auch organisatorische Schwierigkeiten: Sollen die bereits bestehenden Verbände Vertreter in diesen Zentralrat senden? Nach welcher Quote? Selbst wenn diese praktischen Fragen gelöst werden könnten, die Überwindung der ideologischen Differenzen dürfte kaum möglich sein.

Wenn der zu gründende Zentralrat jedoch kein Mandat hat, zu strittigen Fragen Stellung zu beziehen, dann wird er kaum Positionen vertreten, die für die Öffentlichkeit, für Journalisten und Medien interessant sind. Der Irrtum besteht darin, dass man glaubt, man benötige nur einen zugkräftigen Namen, um gehört und wahrgenommen zu werden. Dass dem nicht so ist, erfahren die Sprecher großer Verbände und Vereinigungen häufig. Der Vorsitzende der *Deutschen Bischofskonferenz* und der Ratsvorsitzende der EKD werden nur dann gehört, wenn sie in der Sache etwas zu sagen haben, und nicht nur, weil sie viele Mitglieder repräsentieren.

Inzwischen wird das Projekt in den Reihen der Freidenker und Humanisten kontrovers diskutiert. Man fragt sich, wie der Zentralrat von Strömungen abgegrenzt werden kann, mit denen man nichts zu tun haben möchte: von rechten Esoterikern, neuheidnischen Rechtsextremisten und ewiggestrigen Stalinisten. Dreh- und Angelpunkt ist jedoch die Frage, wie die diffuse Gruppe der Konfessionslosen zu Religion und Kirche steht. Das ist noch längst nicht ausgemacht. Nach einer Untersuchung, die Michael Schmidt-Salomon im seinem *Manifest* erwähnt, stehen immerhin 13 % der Konfessionslosen religiösen Positionen nahe. Andere Untersuchungen nennen mit 22 % sogar deutlich höhere Zahlen.[1]

Die Giordano-Bruno-Stiftung

Interessant entwickelt sich in der jüngsten Zeit auch die Giordano-Bruno-Stiftung. Die Stiftung bemüht sich um Öffentlichkeitsarbeit, organisiert Diskussionsveranstaltungen, fördert kirchenkritische Literatur und ist im Internet präsent. Im Januar 2005 hat man eine *Forschungsgruppe Weltanschauun-*

[1] *Michael Schmidt-Salomon: Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2005, S.141. – Vgl. Gottesvorstellungen nach Religionszugehörigkeit, zu finden unter www.fowid.de*

gen (fowid) gegründet. Diese verfolgt das Ziel, umfassende Informationen „zur sozialen Akzeptanz religiöser oder weltlicher Weltdeutungen zu erheben, auszuwerten und öffentlich zugänglich zu machen".

In den Prospekten findet man derzeit recht bizarre Polemik. So heißt es, bezugnehmend auf einen Text aus dem alten Testament: „Wer diese ‚heiligen Texte' unvoreingenommen analysiert, kommt zu dem Ergebnis, dass diese insgesamt weit unter dem ethischen Mindeststandard jeder halbwegs zivilisierten Gesellschaft stehen." So ähnlich hatten sich die der NSDAP nahe stehenden Deutschen Christen auch über das (jüdische) „alte" Testament geäußert und dessen Minderwertigkeit bemängelt.

Auch die *Giordano-Bruno-Stiftung* wird nicht an dem Problem vorbeikommen, dass 3000 Jahre alte Texte eine behutsame Interpretation bedürfen und natürlich einem kulturellen Kontext entnommen sind. Wer so argumentiert, wie in dem genannten Prospekt, der kann auch gleich neben der Bibel die griechischen Sagen und die Edda auf den Index der jugendgefährdenden Schriften setzten lassen. Man kann auch nicht die Eltern von Hänsel und Gretel beim Jugendamt anzeigen. Vermutlich ist nie ein Hans gemeinsam mit einem Gretchen in den Wald gegangen. Dennoch sind die Geschichten wahr im Sinne einer Erfahrung vom Verlassenwerden.

Ich weiß, dass man mir sofort vorhalten wird, damit hätte ich die Bibel in den Kontext von Märchenbüchern gestellt – wo sie viele Freidenker sehen wollen. Ich halte das für verkürzt: Märchen sind keine „Märchen" im Sinne von erfundenen Geschichten. Auch Träume sind keine „Träume". Märchen, Mythen, Träume und auch viele biblische Geschichten erzählen seelische Wahrheiten. Selbst wenn man den religiösen Gehalt der Bibel bezweifelt, wird man das anerkennen müssen.

Die *Giordano-Bruno-Stiftung* möchte jedoch nicht nur die Kirchen und Religionen kritisieren, sondern „attraktive säkulare Alternativen" entwickeln. So hat Michael Schmidt-Salomon im Auftrage der *Giordano-Bruno-Stiftung* das Buch *Manifest des evolutionären Humanismus* im *alibri*-Verlag vorgelegt. Das ist im Grundsatz zu begrüßen, weil die Szene programmatische Texte benötigt. Dennoch einige kritische Bemerkungen.

Immer wieder mahnt der Verfasser einen wissenschaftlichen Zugang an, er wird dieser Erwartung jedoch selbst nicht gerecht. Seine Beschreibung erinnert an Karlheinz Deschners *Kriminalgeschichte des Christentums* – als sei die Aufzählung von Fehlern und Schwächen ein angemessener Zugang. Zweifellos gab es vielfältiges Versagen der Kirchen, die immer auch Teil der Profangeschichte waren. Aber man muss die Dinge auseinander halten. Ich kann die heutige Freidenkerszene auch nicht darauf reduzieren, dass einige die Verbandsarbeit im Auftrage des Ministeriums für Staatssicherheit in der DDR begonnen haben.

Selbst wenn das historisch richtig ist, ist damit noch nicht alles über die Freidenkerei im Jahre 2006 gesagt. Selbst wenn es finstere Seiten in der Kirchengeschichte gibt, ist damit noch nicht alles über die evangelische bzw. katholische Kirche heute gesagt. Ich habe überhaupt den Eindruck, dass viele Freigeister ein Bild von den Kirchen haben, welches sich mehr an Feindbildern orientiert, denn an der Wirklichkeit; welches eher die Kirchen des 19. Jahrhunderts vor Augen hat, als die der Gegenwart. Schmidt-Salomon ergeht sich in der Vorstellung, „kein noch so verkommenes Subjekt unserer Spezies hat jemals derartig weit-

reichende Verbrechen begangen, wie sie vom Gott der Bibel berichtet werden!"[2] Ihm ist völlig entgangen, dass der Gott der Bibel auch sagt: „liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen".

Dass man nicht eben zimperlich ist, bewies der Geschäftsführer der *Giordano-Bruno-Stiftung*, als er erklärte, dem Christentum komme unter allen Religionen die Sonderstellung als „dümmste Religion" zu – und ihren Anhängern, so muss man wohl folgern, die der beschränktesten:

„Christen glauben nicht nur trotz Hitler, Hunger, Haarausfall an die Allgegenwart eines allmächtigen, allgütigen Gottes. Ihr Gott leidet zudem auch noch an einer höchst seltsamen multiplen Persönlichkeitsstörung (Dreifaltigkeit), was sich u.a. darin ausdrückt, dass er nach einem ärgerlichen Streit mit seinen Geschöpfen (Sündenfall) zunächst 99,99 Prozent allen Lebens vernichtet (Sintflut), dann einen Teil seiner selbst (Gottsohn) von einer antiken Besatzungsmacht (den Römern) hinrichten lässt, um mit sich selbst und seiner Schöpfung wieder im Reinen zu sein (Erlösung). Im Andenken an diese hochgradig psychopathologische Erlösungstat feiern die Christen Woche für Woche ein merkwürdiges Ritual, in dem eigens dazu ausgebildete Zeremonienmeister geheimnisvolle Zaubersprüche sprechen. Hierdurch werden profane Teig-Oblaten in den sich anscheinend milliardenfach replizierenden Leib des hingerichteten Erlösers verwandelt, der dann von den Gläubigen sogleich verspeist wird."[3]

Vermutlich gibt es auch für solcherart ironisch verpackte Schmähungen ein Publikum. Seltsam nur, dass der Autor solcher Zeilen sich wundert, wenn hochrangige Vertreter der großen Kirchen in Talkshows nicht mit ihm über solche Verkürzungen plaudern wollen. Schnell wird dann von Verletzung der Pressefreiheit gesprochen, als ob Pressefreiheit bedeutet, dass sich jeder jederzeit mit jeder Marotte auseinandersetzen muss.

Das Heidenspaß-Komitee

Zu den eher peinlichen Aktionen gehört auch die Idee der „Religionsfreien Zonen". Im Vorfeld des Kölner Weltjugendtags 2005 hatten einige kirchenkritische Initiativen ein Gegenprogramm ins Leben gerufen, welches unter dem Titel *Religionsfreie Zone: Heidenspaß statt Höllenqual* von sich Reden machte. Zu den Initiatoren gehörte „ein lockerer Verband von selbständig denkenden Menschen", aber auch Vertreter verschiedener Organisationen wie dem *Freidenkerverband Köln*, dem *Denkladen*, der *Giordano-Bruno-Stiftung*, dem *Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten* (IBKA) und anderen. Entsprechende Pressetexte waren flott formuliert. So konnte man unter Anspielung auf Asterix-Comics lesen: „Ist ganz Köln papstbesoffen? Ganz Köln? Nein, ein kleines Häuflein aufrechter Kölner leistet Widerstand: das Heidenspaßkomitee."

Nach eigener Auskunft verzeichnete die von der *Giordano-Bruno-Stiftung* eingerichtete Website www.religionsfreiezone.de im Umfeld des Weltjugendtags eine erstaunlich hohe Anzahl von Zugriffen. Außerdem erhielt man einige Tausend Emails. Wie die Veranstalter selbst schreiben, wurden offenbar viele Menschen „das erste Mal überhaupt darauf aufmerksam, dass es in Deutschland freigeistige Verbände und Institutionen gibt".

[2] *Schmidt-Salomon: Manifest, S.68.*

[3] *Heike Jackler: Interview mit M. Schmidt-Salomon. Zu finden unter http://www.humanist.de/kultur/literatur/religion/salomon.html*

Der Sprecher des *Heidenspaß-Komitees*, Michael Schmidt-Salomon, gab im August 2005 rund achtzig Interviews. Meldungen über die „Religionsfreie Zone" fand man in zahlreichen deutschen und internationalen Zeitungen. Das sicherlich öffentlichkeitsrelevanteste Interview druckte das Magazin *Focus* in seiner Ausgabe 33/2005, also genau zum Weltjugendtag.

Die beschriebene, vergleichsweise große Beachtung an der Gegenveranstaltung zeigt, wie die Medienlandschaft funktioniert: Das gewaltige Interesse der Öffentlichkeit und der Medien am Weltjugendtag und hier besonders am Besuch des Papstes weckt ein Interesse an anderen bzw. kritischen Stimmen. Genau dieses Bedürfnis haben die Initiatoren der Gegenveranstaltung geschickt aufgegriffen und sich nutzbar gemacht.

Damit hat Michael Schmidt-Salomon sich faktisch zum Sprecher der Konfessionslosen bzw. der freigeistigen Verbände gemacht – womit die Diskussion um einen Zentralrat der Konfessionslosen eine neue Dynamik gewinnt. Übrigens widerlegt das beschriebene, öffentliche Interesse auch die in kirchenkritischen Kreisen immer wieder zu hörende Theorie, in Deutschland ginge die Macht der Kirchen so weit, dass sie kritische Berichte in Rundfunk und Fernsehen unterbinden können.

Das *Heidenspaß-Komitee* verkennt jedoch die eigentliche Dynamik solcher Veranstaltungen. Man kann ja gegen die „Invasion" von Katholiken sein und sich wie Asterix fühlen. Aber das eigentliche Phänomen besteht doch darin, dass knapp 300.000 Jugendliche aus eigenem Antrieb solche Veranstaltungen besuchen. Dieses Phänomen verlangt nach Erklärungen. Ähnliches war beim Wiederaufbau und der Einweihung der Dresdner Frauenkirche zu beobachten.

Trotz eines starken Bindungsverlustes der Kirchen haben sich erstaunlich viele Menschen für dieses Ereignis interessiert. Tausende standen stundenlang an, um einen Blick in das Gotteshaus werfen zu können. Zu einer seriösen wissenschaftlichen Bestandsaufnahme gehört, dass auch diese Phänomene zur Kenntnis genommen werden und nicht nur Befunde rezipiert werden, welche die eigene Position stärken. Das ist der Unterschied zwischen Ideologie und Wissenschaft, zwischen Parteitag und einer wissenschaftlichen Tagung.

Der Gottesdienst zur Wiedereinweihung der Dresdner Frauenkirche, übertragen vom ZDF am 30. Oktober 2005, erreichte fast drei Millionen Zuschauer und eine Einschaltquote von 23,7 Prozent. Er ist damit der erfolgreichste im ZDF übertragene Gottesdienst seit langem. Seit Monaten ist der 11-Uhr-Gottesdienst in der Frauenkirche überfüllt. In vielen evangelischen Landeskirchen ist die Zahl der Kirchenaustritte in letzter Zeit deutlich gesunken; im Rheinland z.B. auf den niedrigsten Stand seit 1980.

Ich will nicht verleugnen, dass die beiden großen Kirchen in einer sehr schwierigen Lage sind. Die Austrittszahlen sind sehr hoch. Dennoch sind in den letzten zehn Jahren etwa 500.000 bis 600.000 Menschen in die Evangelische Kirche eingetreten. Das ist ein Vielfaches der Mitgliederzahl der organisierten Kirchenkritiker. Allein in Berlin sind in den letzten Jahren jährlich etwa tausend Menschen in die Evangelische Kirche eingetreten – das entspricht recht genau der Mitgliederzahl des Berliner HVD.

Es wäre gut, wenn die Kirchenkritiker auch diese Phänomene zur Kenntnis nehmen würden. Wenn fowid einen wissenschaftlichen Anspruch haben will, muss diese Plattform auch Zahlen bieten, welche die eigene Ideologie kritisch reflektieren. So wäre es interessant, wenn fowid eine Statistik zur Mitglieder-

entwicklung in freidenkerischen Organisationen anböte. Wer hat denn wie viele Mitglieder? Was ist davon zu halten, dass die deutschen Freidenker in den vergangenen achtzig Jahren von mehreren hunderttausend Mitgliedern auf die verschwindende Größe von ca. 3.000 geschrumpft sind? Keine zweite Weltanschauungsgemeinschaft hat im 20. Jahrhundert einen solchen Bedeutungsverlust erlebt.

Die Allensbach-Umfrage

Vor einigen Monaten hatte der *Humanistische Verband Deutschlands* (HVD) beim renommierten *Allensbacher Institut für Demoskopie* eine Studie in Auftrag gegeben. Die Studie erstaunt – weniger wegen der Ergebnisse, als vielmehr wegen kühner Sprünge bei der Deutung. Gefragt wurde nicht etwa, wie bekannt der HVD landesweit ist und wie dieser oder jener zur Arbeit des Verbandes steht. Man hat sich vielmehr beim HVD drei Schwerpunkte überlegt, die man in der eigenen Arbeit für zentral erachtet und nach der Akzeptanz dieser Themen in der Bevölkerung gefragt. Den Befragten wurde ein Kärtchen mit folgendem Text vorgelegt: „Der HVD vertritt diese Lebensauffassung:
- ein eigenständiges, selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht
- ein Leben frei von Religion, ohne den Glauben an einen Gott
- andere weltanschauliche und religiöse Lebensauffassungen zu achten und zu respektieren.“[4]

Dem schloss sich die Frage an: „Einmal alles zusammengenommen: Entspricht das ihrer eigenen Lebensauffassung voll und ganz, überwiegend, eher nicht oder gar nicht?“ 7 % der Befragten entschieden sich für „voll und ganz“, 42 % hielten das für „überwiegend zutreffend“, 21 % „eher nicht“ und 25 % für gar nicht zutreffend. Daraus folgert der HVD: 49 % der Deutschen stimmen der Lebensauffassung des HVD zu – sind quasi stille Sympathisanten. Das wäre eine gewaltige Zahl!

Die Problematik dieser Umfrage bzw. ihrer Deutung besteht darin, dass ein Verband sich selbst überlegt, wofür er steht und dann die breite Zustimmung zu den festgestellten Themen als Zustimmung zu seiner Arbeit wertet. Wenn die Kirchen sagen würden, sie stehen für Toleranz, den Schutz der Robbenbabys und die Bewahrung des Regenwaldes, dann werden sie auch beachtliche Zustimmung erfahren. Aber: Erfahren wirklich die Kirchen Zustimmung oder sind die Themen nur „en vogue“?

Ich möchte hier nicht ausführlicher auf die Allensbachumfrage eingehen. Entscheidend ist jedoch, wie der HVD die Ergebnisse politisch wertet: Er unterstreicht, dass sieben Prozent der Bevölkerung die Lebensauffassung des HVD „voll und ganz“ mittragen. Das wären immerhin 4,23 Millionen Bundesbürger. Für diese vier Millionen wird man sich als Sprachrohr profilieren wollen.

Die organisierten Freigeister sind gewiss nicht *die* Vertreter der Konfessionslosen in Deutschland. Entsprechende Behauptungen entspringen reinem Wunschdenken. Es herrscht ein Wettbewerb zwischen den Kirchen und den Freigeistern, wer längerfristig welche Teile der Konfessionslosen für die eigene Arbeit interessieren kann. Vielleicht gelingt es den organisierten Freigeistern, ihr Spektrum nennenswert zu erweitern. Das kann sein. Vielleicht gelingt es auch den Kirchen, neu auf die Konfessionslosen zuzugehen. Auch das kann sein.

[4] *Zit. nach Pressemappe des HVD vom 16. März 2005.*

Rudolf LADWIG

Die säkulare Szene – von innen gesehen

Verbände und Politik

Die Schwäche der säkularen Szene in Deutschland zeigt sich auch darin, dass sie bislang nicht einmal eine aktuelle Selbstdarstellung hervorgebracht hat und somit weiterhin dieses Thema der interessegeleiteten Fremddarstellung durch kirchliche Beobachter überlässt.[1] Auch dieser Text wird leider keine Überblicksdarstellung bzw. -analyse der Verbändelandschaft, ihrer Historie[2], Entwicklung, Potenziale[3], Grenzen und Strukturen bieten. Ebenso wird die Selbstzuordnung zur säkularen Szene nicht problematisiert bzw. die Definition des Säkularen ausgespart. Anhand der eingegangenen Antworten[4] von Repräsentanten wird lediglich – gefiltert noch durch den Standpunkt des Verfassers – interpretiert, wie einige aktuelle Themen diskutiert werden.

Ausgangspunkt ist eine gemeinsame Erfahrung, dass die Anliegen der Säkularen im politischen Raum nicht angemessen perzipiert werden. Diejenigen größeren säkularen Verbände, die sich in konkreten praktischen Arbeitsfeldern

[1] Vgl. Matthias Pöhlmann: Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale" (1921-1937). Stuttgart Berlin Köln 1998. – Andreas Fincke: Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989. EZW-Texte Nr. 162. Berlin 2002, S.36. – Andreas Fincke (Hg.): Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen. In: EZW-Texte Nr. 176, Berlin 2004. – Kritisch dazu: http://www.ibka.org/artikel/rundbriefe04/ezw.html – Matthias Pöhlmann: Evangelische Apologetik im Wandel der Zeit. In: Die EZW im Zug der Zeit, EZW-Texte Nr. 154, Juli 2000, S.10. – Kritisch dazu: http://www.ibka.org/artikel/rundbriefe04/apol.html

[2] Erst am 14. Januar 1993 gegründet, feierte der Berliner Landesverband des HVD doch bereits am 16. März 2005 sein einhundertjähriges Bestehen unter dem irreführenden Titel 100 Jahre HVD legitimiert durch einen – zudem bestreitbaren – historischen Rückgriff auf den proletarischen Berliner Verband der Freidenker für Feuerbestattung von 1905. Dabei sind die nur 13 realen Jahre des HVD eine in der Szene beispiellose Erfolgsgeschichte.

[3] Sowohl bei der Bundesdelegiertenkonferenz des DFV 2003 als auch bei der Bundesdelegiertenkonferenz des HVD 2006 wurde jeweils seitens der Vorstände – mit Verweis auf zu komplexe unterschiedliche Zählverfahren und Mitgliedersysteme in den Landesverbänden – den eigenen Delegierten erklärt, man sei außerstande, exakte Mitgliederzahlen vorzulegen. Man tut den Verantwortlichen wohl kaum Unrecht, wenn man unterstellt, dass diese doch gewiss verantwortungsvollen Vorstände intern weit weniger ahnungslos sein dürften, ob der jeweilige Verband wächst oder schrumpft, welche regionalen Trends es gibt, wie die Altersstruktur und die Geschlechterverteilung sich darstellen. Der Verdacht – und das gilt für fast alle anderen säkularen Verbände auch – liegt nahe, dass die öffentlich genannten Angaben zur Mitgliedschaftsanzahl deutlich überzogen sind und auch eine Überalterung der Mitgliedschaft besteht.

[4] Zur Vorbereitung auf meinen kleinen Beitrag zur Tagung habe ich Mitte Oktober 2005 fast sechzig Verbände und Personen angeschrieben mit der Bitte, mir einige Fragen zu beantworten. Auch aufgrund der Kürze der Zeitspanne erhielt ich nur 15 Reaktionen. Davon waren 13 inhaltlich. Von diesen antworteten die Meisten nicht auf alle gestellten Fragen. Einige Antwortenden deklarierten ihre Reaktion als nicht dem betreffenden Verband zurechenbare Privatmeinung. Andere Antworten von Einzelverbänden verwiesen insbesondere auch auf eine mir zugestellte Reaktion des jeweiligen „Oberhäuptlings". Mein Herantreten an Einzelverbände wurde also gelegentlich als unsittliche Umgehung der gebotenen hierarchischen Kleiderordnung und als heimtückischer Versuch des Herauskitzelns von Meinungsunterschieden perzipiert – eine offenbar angstbesetzte Vorstellung.

engagieren, also als Anbieter von sozialen, kulturellen und humanitären Leistungen auftreten, sind dort, wo Politik nicht extrem kirchenparteilich agiert, in dieser Funktion in Gleichstellung mit anderen Wohlfahrtsverbänden anerkannt. Eine Gleichberechtigung mit den Kirchen ist jedoch nirgends feststellbar! Während beispielsweise der HVD in Berlin weitgehend etabliert ist und sich im Wettbewerb entfalten kann, steht ihm in Bayern eine parteilich ablehnende Landesregierung gegenüber, der mancher Entwicklungsschritt erst mühsam gerichtlich abgetrotzt werden muss.

Das Themenfeld „Trennung von Staat und Kirche" hingegen werde von Parteien und Abgeordneten als Tabu behandelt. Somit käme es nicht mal zu Diskussionen darüber, inwiefern Konfessionslose diskriminiert werden und Religion hingegen den staatlichen Raum usurpiert. Während einige mutmaßen, „die Kirchenlobby verhindere ein Interesse von Politik und Medien in der Regel", wenden andere selbstkritisch ein, dies läge aber nicht nur an der „politischen Klasse", sondern auch daran, dass die Verbände zu wenig Antworten auf Fragen hätten, die Politiker und Medien bewegen.

Im Osten seien darüber hinaus Christen in politischen Ämtern überrepräsentiert, in fast allen Parteien. Diese zunächst insbesondere für westdeutsche Ohren überraschend klingende Feststellung ist jedoch empirisch belegt. Rudolf Mondelaers (IBKA-Berlin) hat die Konfessionsstruktur der parlamentarischen Repräsentanten in den neuen Bundesländern ermittelt und fowid zur Verfügung gestellt. Im Durchschnitt sind nur noch dreißig Prozent der Bürger in Ostdeutschland Kirchenmitglied, siebzig Prozent sind Konfessionsfreie.

Diese deutlich konfessionsfreie Bevölkerungsmehrheit ist jedoch – je höher die politische Entscheidungsebene – desto weniger darin repräsentiert. 46,2 % der ostdeutschen Landtagsabgeordneten sind Kirchenmitglieder, 56,4 % der ostdeutschen Bundestagsabgeordneten sind Kirchenmitglieder und 63,3 % der ostdeutschen Landesminister sind Kirchenmitglieder. Diese Durchschnittswerte berücksichtigen noch nicht die dazu zu rechnende Zahl derjenigen Religiösen, die auf die offizielle Angabe der Kirchenzugehörigkeit verzichtet haben. Die Kirchenzugehörigkeit liegt erwartungsgemäß bei der CDU am höchsten und bei der PDS am niedrigsten.

Ganz eindeutig ist Kirchenmitgliedschaft in der politischen Elite in einem mehrheitlich konfessionsfreien Umfeld in Ostdeutschland seit 1990 nicht gerade karrierehinderlich. Umgekehrt hingegen ist Konfessionsfreiheit in Westdeutschland weiterhin nicht karriereförderlich. Die politische Folge des weiteren Ausbaus der staatskirchenrechtlichen Privilegien ist beobachtbar. Nicht so eindeutig ist, was die Ursache für diese Verzerrung ist und wie Säkularisten dem – um nicht beim Lamento stehen zu bleiben – möglichst effektiv begegnen könnten. Also: Wie können Säkularisten bzw. säkulare Verbände miteinander künftig besser kooperieren?

Organisatorische Folgerungen

Sichtungskommission

Seit 2001 tagt auf Einladung der *Humanistischen Akademie Berlin* (HAB)[5] zwei Mal im Jahr in Berlin eine Versammlung von Vertretern säkularer Verbände. Bisher nahmen teil – in unterschiedlicher Häufigkeit: *Deutscher*

5 *http://www.humanistische-akademie.de/*

Freidenkerverband, Sitz Dortmund [6], *Dachverband freier Weltanschauungsgemeinschaften* (DFW)[7], *Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben* (DGHS)[8], *Fachverband für weltliche Bestattungs- und Trauerkultur* (FV)[9], *Giordano-Bruno-Stiftung* (GBS)[10], *Humanistische Union* (HU)[11], *Humanistischer Verband Deutschlands* (HVD)[12], *Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten* (IBKA)[13], *Jugendweihe Deutschland* (JWD)[14].

Die *Sichtungskommission* (SK) arbeitet nach folgendem Selbstverständnis: „Die Sichtungskommission besteht aus Delegierten verschiedener Verbände, die sich dem säkularen Spektrum zuordnen. Ihr Arbeitsauftrag besteht in der Sichtung von Themen, die zur partikulären Kooperation der Verbände geeignet erscheinen. Dabei werden drei Wege verfolgt: 1. inhaltliche Erarbeitung von freigeistigen und humanistischen Positionen durch Seminare / Tagungen der einzelnen Verbände, 2. Komitees zur Vorbereitung von öffentlichkeitswirksamen Einzelaktionen, die den Verbänden zur Entscheidung zugeführt werden, 3. offener Austausch von Informationen und Meinungen.“[15]

Durch die *Sichtungskommission* wurden etliche der verbändeübergreifenden Aktionen der letzten Jahre möglich (u.a.): der offene Brief gegen die staatskirchliche Vereinnahmung des verstorbenen Hamburger Ehrenbürgers Rudolf Augstein, die gemeinsame Stellungnahme zum Konkordat in Brandenburg und die gegen den Staatskirchenvertrag in Hamburg. Auf Anregung des DFW haben Personen und Verbände aus der säkularen Szene mit rechtzeitig vielen Briefen an das zuständige Ministerium erreicht, dass es eine *Ludwig-Feuerbach-Briefmarke* geben konnte. Es gibt also durchaus Beispiele für gelungene Zusammenarbeit, welche aus der SK erwuchsen.

Darüber jedoch deutlich hinausgehende Erwartungen bedürfen erst einer intensiveren Klärung. Es wäre also viel gewonnen, wenn die *Sichtungskommission* einmal etwas umfangreicher, als sich nur zweimal im Jahr für zwei Stunden zusammenzusetzen, in Klausur ginge, um genauer herauszufinden, was denn die gemeinsamen Schnittmengen und daraus ableitbaren Aktionen sein könnten. Ein entsprechender Termin und ein Klausurtagungskonzept wurden in der SK vereinbart. Da jedoch wesentliche Verbände keine Repräsentanten fristgemäß anmeldeten, wurde die Veranstaltung abgesagt.

Die SK muss also klären, woran das lag und wie es weiter gehen könnte. Es wäre schade, wenn die gute inhaltliche Vorarbeit zur systematischen Sichtung von Schnittmengen, die Helmut Kramer geleistet hat, nicht weitergeführt würde.[16]

[6] *http://www.freidenker.de/*
[7] *http://www.dfw-dachverband.de/DFW/*
[8] *http://www.dghs.de/*
[9] *http://www.tod-kultur.org/*
[10] *http://www.giordano-bruno-stiftung.de/*
[11] *http://www.humanistische-union.de/*
[12] *http://www.humanismus.de/*
[13] *http://www.ibka.org/*
[14] *http://www.jugendweihe.de/*
[15] *http://freigeisterhaus.de/viewtopic.php?p=103458#103458 – Vgl. Rudolf Ladwig: Von der notwendigen Differenzierung zur partiellen Kooperation. Ein Plädoyer für das Aushalten von Unterschieden. In: diesseits Nr. 63/2003, 2. Quartal, S.26-27*
[16] *Vgl. Synopse der Grundsatzerklärungen einiger in der Sichtungskommission vertretenen Verbände zur Feststellung von Schnittmengen [bisher unveröffentlichtes Manuskript].*

Dachverband

Ist also vielleicht ein Dachverband die Lösung? Gemeint ist der Ansatz, möglichst sämtliche säkularen Verbände Deutschlands in einem gemeinsamen Dachverband zu vereinen – vielleicht so, wie beim DFW. Immerhin tritt der DFW ja mit einem sehr offenen Konzept auf: „Der DFW strebt seit langem ein Dach für alle an, sieht sich aber keinesfalls schon als dieses Dach an. Es ist im Dialog zu entwickeln."[17]
Der *Bund für Geistesfreiheit Bayern* (bfg) sieht – laut Helmut Steuerwald – im Dachverband eine wirkungsvolle Möglichkeit, sinnvolle Breitenarbeit zu leisten. Dadurch aber, dass wichtige Verbände eben nicht diesen Weg gingen und nicht Mitglied seien, sei natürlich seine Wirkung beschränkt. Außerdem fehlten dem Dachverband Geldmittel, um wirkungsvoller auftreten zu können. Horst Groschopp (HVD) hingegen meint: „Von den bestehenden Verbänden aus gesehen sehe ich kein 'Alle unter ein Dach'."
Für den DFV lehnt dessen Vorsitzender, Klaus Hartmann, einen Beitritt zum DFW ab: „Für weitergehende Formen institutioneller Zusammenarbeit [gemeint ist, über die SK hinaus!], ob als Dachverband oder 'Zentralrat', die Geld kosten, und dafür unsere Eigenständigkeit einschränken würden, stehen wir nicht zur Verfügung."[18]
Der IBKA als religionskritische politische Interessenorganisation passt in fester Bündniskonstellation wenig zu einem Zusammenschluss von Weltanschauungsgemeinschaften, von denen einige sich dezidiert als Religionsgemeinschaften verstehen.[19] Wir hätten insbesondere mit den Freireligiösen im Hinblick auf den Themenbereich „Trennung

[17] *Jetzt auch in Volker Mueller: Respektvolles Streiten im Dachverband. In: Unitarische Blätter 1/2006, S.52*

[18] *Der 1881 gegründete Deutsche Freidenkerverband (DFV) kann auf eine bald 125jährige Geschichte verweisen – als seinerzeitige Linksabspaltung von den Freireligiösen. Als Kulturorganisation führt er – wie der HVD auch – die freireligiöse Tradition der Jugendfeiern und weltlichen Trauerrede fort. Der DFV tritt für die Trennung von Staat und Kirche ein. Als politischer Verband der marxistischen Philosophie verpflichtet, möchte der DFV den christlich-marxistischen Dialog pflegen. Der DFV versteht sich als antimilitaristisch, antifaschistisch, antirassistisch und antiimperialistisch. Diese dezidierte Ausrichtung und deren praktische Ausgestaltung begrenzt die Bündnisfähigkeit und Bündnisbereitschaft des Freidenkerverbandes in der säkularen Szene.*

[19] *Aus historischen Gründen existieren seit dem Vormärz in Deutschland sehr traditionsreiche und auch mitgliederstarke Verbände, welche sich zwar in Abgrenzung von traditioneller Religion und Kirche entwickelten, dies aber unter den Bedingungen des Bündnisses von Thron & Altar nur nach dem Muster der Konfession verwirklichen konnten. So verstehen sich „Freireligiöse" und „Unitarier" bis heute als Religionsgemeinschaften. Deren undogmatisches Verständnis von Religion ist deutlich von dem der monotheistischen Weltreligionen zu unterscheiden und es wäre interessant, wenn Religionskritiker mal untersuchen würden, was denn heute an den „Freireligiösen" und „Unitariern" eigentlich noch wirklich religiös ist. „Freireligiös" meint primär „frei in der Religion", nicht, „frei von Religion". Die Subsumierung der Freireligiösen und Unitarier unter das Label „säkulare Szene" gelingt auch heute nur, wenn damit eben nicht das Nichtreligiöse oder gar Antireligiöse verstanden wird. Auch eine Selbstetikettierung als „Konfessionsfreie" wäre zumindest etlichen Personen aus dem Spektrum der Freireligiösen und Unitarier deutlich fremd.*

von Staat und Kirche“ so viele programmatische Unterschiede, dass sich daraus Reibungsverluste wenn nicht gar Konflikte ergäben. Oder man einigte sich auf sehr wenig aussagekräftige Kompromissformeln. Diese realistische Befürchtung sollte m.E. die Betreffenden veranlassen, sich derlei wechselseitig zu ersparen und lieber zu schauen, bei welchen konkreten Themen und Aktionen es handfeste Kooperationsmöglichkeiten gibt. Hier gibt es auch noch viel ungenutztes Potenzial.

Nun könnte man einwenden, dass ja auch der bfg[20] – in vielem den Zielen des IBKA durchaus ähnlich und auf der Ortsebene mit dem IBKA gelegentlich korporativ verbunden[21] – Mitglied im DFW sei. Zudem gehören dem bfg Bayern ja auch einige bayerische Ortgemeinschaften des HVD an[22], was u.a. mit dem Körperschaftsstatus zu tun hat, den das Land Bayern einst dem bfg gewährte, aber heute nicht bereit ist, ihn einer weiteren säkularen Weltanschauungsgemeinschaft zuzugestehen. Mit dem HVD verbindet den bfg primär die säkulare Kulturarbeit (Jugendfeiern, weltliche Trauerreden, humanistische Bildungseinrichtungen). Mit dem IBKA verbindet den bfg insbesondere ein gemeinsames politisches Interesse an „Trennung von Staat und Kirche“. Die Verbindung des bfg Bayern zum DFW basiert auf der gemeinsamen verbandspolitischen Geschichte.

Der bfg hat damit quasi eine Schlüsselfunktion für alle denkbaren Modelle neuer Verbändekooperation, da sowohl dessen Dachverband DFW, als auch der HVD und der IBKA mit dem bfg verbandspolitisch und auch über Doppelmitgliedschaften von Personen zusammenhängen. Praktisch ist jedoch bislang nicht erkennbar, dass der bfg diese Schlüsselstellung dazu entsprechend aktiv und konstruktiv nutzt.

Zentralrat

Ist also vielleicht ein „Zentralrat“ die Lösung? Gemeint ist der von Michael Schmidt-Salomon im November 2004 erstmals öffentlich vorgetragene Vorschlag, einen *Zentralrat der Konfessionsfreien in Deutschland* zu gründen.[23] Nun wird aber gemunkelt, insgemein halte sich der DFW bereits für einen potenziellen Zentralrat – wenn doch nur beispielsweise DFV, HVD und IBKA ihm beitreten würden. Dass derlei jedoch absehbar nicht zu erwarten ist, wurde bereits dargelegt. Daraus ergibt sich, dass die Zentralratsidee in einem gewissen Spannungsverhältnis zum Dachverbandskonzept steht.

Und so schreibt Adi Meister, zu diesem Zeitpunkt noch Vorsitzender des bfg, folgerichtig: „Im bfg Bayern gibt es hierzu [gemeint ist die Zentralratsidee, R.L.] keinen Beschluss, da wir erst einmal in unserem Dachverband, dem DFW, zu einem gemeinsamen Nenner kommen müssen.“

Im Frühsommer 2005 fand in der Ortsgemeinschaft des bfg München eine Mitgliederbefragung statt, an der – eine hohe Rücklaufquote – 42 % sich beteiligt haben. Von diesen stimmten 91 % dafür, die Zentralratsidee weiter zu verfolgen.

[20] *http://www.bfg-bayern.de/home.htm*

[21] *http://ibka.org/infos/beirat*

[22] *http://www.bfg-bayern.de/ogs/org.htm – http://www.hvd-nuernberg.de/*

[23] *Unter http://www.giordano-bruno-stiftung.de/Projekte/zentralrat.html sind wesentliche Texte zur bisherigen Zentralratsdebatte in chronologischer Reihenfolge verfügbar.*

Die IBKA-Mitgliederversammlung hat am 02.10.2005 zum Thema Zentralrat folgenden Tendenzbeschluss gefasst: „Der IBKA unterstützt Bestrebungen, die zur Errichtung eines 'Zentralrates' der konfessionsfreien Bürger führen können."

Laut Horst Groschopp hat der HVD „über den Zentralrat keine abschließende Beschlusslage, sieht ihn aber eher skeptisch hinsichtlich der Frage nach der Interessenvertretung der Konfessionsfreien, die es so einheitlich nicht gibt. Die Konfessionsfreien können nicht für sich sprechen, weil sie zu differenziert sind und etwa die Hälfte irgendwie religiös ist." Die Haltung des HVD, laut Protokoll Bundesvorstand Mai 2005, sei: „Zum Thema Zentralrat wird die bisher entwickelte und von der HVD-Delegation in der Sichtungskommission (SK) vorgetragene Position bekräftigt (Teilnahme an weiterer Debatte, noch kein Tendenzbeschluss, dazu derzeit auch kein Bedarf)."

Gerhard Czermak schrieb mir am 02.11.2005: „Zu vertreten wäre m.E. nur das Spektrum derer, die aufgeklärt-humanistisch denken (wiss. Weltbild; Fowid-Ergebnisse). Die zahlreichen gemeinsamen Grundpositionen, die ich in These 5 unvollständig aufgelistet habe[24], müssten klar und bündig, aber offen für mögliche Differenzierungen, ausformuliert werden als verbindliche Grundlage für die jeweiligen Sprecher. … Man bräuchte freilich Pressesprecher, die die Zeit und Kraft aufbringen können und mediengeeignet sind. Das könnte das größte Problem werden. Auch bin ich entschieden dafür, dass die Sprecher einen echten finanziellen Anreiz bekommen, denn was nichts kostet, ist nichts wert. Im Übrigen sehe ich nicht, was für den Anfang groß für Finanzen erforderlich sein sollten."

Wenn selbst der klügste Beiträger zur Zentralratsdiskussion faszinierende Wunschlisten unterbreitet, selbst zugibt, dass es dafür Geld bräuchte, leider nicht sagt, woher dieses nebst der Arbeitskraft dafür kommen soll und zugleich behauptet, Geld sei nicht viel vonnöten, dann ist ein Konzept nicht wirklich in Sicht.

Nach anderthalb Jahren hochemotionaler Zentralratsdebatten ist weiterhin zur Zielstellung, Struktur, Organisation und Finanzierung alles völlig unklar. Die wenigen zwischenzeitlichen Konkre-

[24] *Gerhard Czermak: Zentralrat der Konfessionsfreien – Wunschtraum, Realutopie oder konkretes Projekt? [unveröff. Manuskript vom 05. September 2005] These 5.: Es gibt durchaus genügende Schnittmengen zwischen den in Frage kommenden Verbänden, die eine gemeinsame Außenvertretung rechtfertigen. Beispiele: Grundpositionen in bioethischen Fragen (Gentechnik, Embryonenschutz, Humanes Sterben; dabei Hinweis auf etwaige Minderheitspositionen in unseren Reihen nicht schädlich); Hinweis auf Diskrepanzen zwischen Kirchenlehre und Wissenschaft in geeigneten Fällen; Abwehr klarer kirchlicher Übergriffe; Kritik an der kirchlichen Okkupation öffentlicher Trauerfeiern; Gegenangriffe bei moralischen Pauschalverurteilungen von Nichtgläubigen durch Kleriker; Einsetzen für aufklärerische Positionen in den Medien; Kampf gegen kirchliche Zwangsmoral auch für Nicht- und Andersgläubige; gegen demokratieschädliche Organisationen wie Opus Dei; gegen ungerechtfertigte Staat-Kirche-Verträge, gegen die einseitige Subventionierung von Kirchentagen usw.; gegen einseitige Bevorzugung von Religionsgemeinschaften im Gegensatz zu Weltanschauungsgemeinschaften; gegen staatlichen Kirchensteuereinzug; gegen historische und andere Lügen; gegen Diskriminierungen von Minderheiten usw. In diesen und anderen Fragen wird es sehr weitgehende Übereinstimmung geben, wie auch anhand der verbandsinternen Publikationen nachzuweisen ist. So gesehen ist der kleinste gemeinsame Nenner doch ziemlich groß!*

tionsangebote von Michael Schmidt-Salomon[25], wie z.B. eine die Verbände übergreifende Mitgliederversammlung quasi als „volonté generale“ der Konfessionsfreien zu organisieren, welche dann den Zentralrat wählen solle, sind ebenso unpraktikabel, wie demokratisch fragwürdig.

Wer so indezent ist, konkrete Fragen an die neue Heilsbotschaft zu stellen, wird von deren gläubigen Adepten als „Bedenkenträger“, „Verhinderer“, „Funktionärsegoist“ usw. geschmäht – kurz: Zweifel sind vom Teufel. Zwar distanziert sich der Erfinder der Idee von den Auswüchsen seiner Fans, er selbst legt aber bereits in seiner Zentralratsrede diesen Populismus an, indem ein etwaiges Scheitern der Zentralratsidee selbstimmunisierend den Verbandsfunktionären anlastet.

Nach der zutreffenden Beschreibung der Ohnmacht der säkularen Szene – deren Ursachen Michael Schmidt-Salomon jedoch nicht analysiert – preist sein Vorschlag den Zentralrat als Lösung an. Nun wird aber nicht etwa beschrieben, was der Zentralrat und mit welchen Mitteln besser lösen könnte. Diese verheißungsvolle Wirkung wird schlichtweg postuliert und rein werbetechnisch fundiert. Kongenial zum Erfinder diskutierten Etliche in der Folge primär über den Namen – so, als ginge es darum, das verkannte Rumpelstilzchen Konfessionslose solle durch Aussprechen seines wahren Namens sich als Superman entpuppen und damit die überschätzte Prinzessin Kirche als Hausdrachen im Staat überwinden.

Die Zentralratsidee entpuppte sich bislang als „black box“. Da man nicht weiß, was drin ist, kann jeder seine Wünsche darauf projizieren. Das macht sie für viele attraktiv. Man darf wähnen, die eigenen Vorstellungen seien gemeint und erschrickt natürlich, wenn dieser Wunschtraum mit konkreten Fragen zerstört zu werden droht.

Einzig der IBKA könnte also aufgrund seiner bisherigen Beschlusslage pro Zentralratsidee aktiv werden. Nur: mit wem sollte er darüber zu verhandeln versuchen?

Gast der IBKA-Tagung in Köln Anfang Oktober 2005 war auch Bobbie Kirkhart, Präsidentin der Atheist Alliance International. Sie berichtete dort davon, dass kürzlich vier US-amerikanische säkulare Organisationen eine gemeinsame „umbrella-organisation“ gegründet haben. Dieser Prozess habe eines Vorlaufes mehrerer Jahre bedurft und darin die Arbeitskraft je eines Repräsentanten der beteiligten Verbände vollständig in Anspruch genommen. Zu Beginn seien klare Vereinbarungen getroffen worden, welche beispielsweise ein lokales Konkurrenz- und Abwerbeverbot zum Inhalt hatten.

Solange in der säkularen Szene hierzulande ähnliche Vorwürfe bzw. Rivalitäten bestehen und nicht ausgeräumt sind, wird es m.E. keinen Zentralratsprozess mit den darin involvierten Verbänden geben können. Allerdings finde ich die aufscheinende possessive Vorstellung, Mitglieder quasi als Besitz zu deklarieren und deren freie Entscheidung der Abwendung und ggf. Hinwendung zu anderen als „Crimen“ zu erachten, wenig hilfreich. Wer im fairen Wettbewerb Kunden verliert, sollte nicht über die böse Konkurrenz jammern, sondern sein

[25] *http://www.giordano-bruno-stiftung.de/Projekte/ladwigmuenchen.pdf, S.12-13.*

eigenes Angebot verbessern. Dass es dem IBKA gelungen ist, in Zeiten der sozioökonomischen Krise jetzt im sechsten Jahr in Folge netto an Mitgliedern zu gewinnen, macht mir diese Aussage zugegeben leicht.

„Dritte Konfession“

Sind die Konfessionsfreien vielleicht als „Dritte Konfession“ organisierbar? Gemeint ist der insbesondere von Horst Groschopp vom HVD vertretene Ansatz, aus empirischen Befunden[26] eine Legitimation bzw. Strategie für eine nach dem Gleichbehandlungsprinzip arbeitende Interessensvertretung bzw. weltanschauliche Versorgung zumindest eines Teiles des konfessionsfreien Bevölkerungsanteiles – beispielsweise durch den HVD – abzuleiten: „Der HVD schärft sein humanistisches Profil. Das steht hinter der Debatte um die 'dritte Konfession', nicht die Anmaßung, alleiniger Repräsentant der Konfessionsfreien zu sein, nicht die Absicht gar, offiziell und beschlussmäßig das Konzept einer 'Konfession' zu vertreten.
Der HVD ist aber nun einmal eine Weltanschauungsgemeinschaft und kein neutraler Bürgerrechtsverein. Er möchte die breitere Organisation der 4,2 Mio Humanisten und der 700.000 unter den Konfessionsfreien, die sich eine Mitgliedschaft vorstellen können (Allensbach 2004); ihnen praktischen Humanismus bieten. Politisch setzt der HVD demzufolge auf Gleichbehandlung: Moderne 'Konfession' (als offene Lebensauffassung), z.B. 'Lebenskunde' als nichtreligiöser 'konfessioneller' (bekennender) Weltanschauungsunterricht; dies auch auf andren Feldern: Bestattungskultur, Jugendfeier, Sozialarbeit, Sterbehilfe ... In der Debatte wird deshalb das *Humanistische Selbstverständnis* in Richtung 'Bekenntnis' zugespitzt, nicht in der Absicht, demnächst von den Mitgliedern ein Credo zu verlangen (wer so einen Quatsch vom HVD denkt oder gar niederschreibt, artikuliert seinen eigenen Unverstand).
Wir halten (für uns) die Gleichbehandlung für einen gangbaren Weg, die Privilegierung der Kirchen zu beenden mittels Pluralisierung in Staat und Gesellschaft. Mit einer 'Leitkultur' können wir deshalb wenig anfangen, auch wegen der politischen Belastung des Begriffs. In diesem Sinne wird der HVD seine ÖA verbessern nach dem Motto: Bessere 'Propaganda' bedarf klügerer Antworten. Und wir werden uns zu den Punkten öffentlich äußern, von denen wir glauben, dass sie ein Mindestmaß von Aufmerksamkeit erregen und unser Profil ausdrücken. Die Erkenntnis der eigenen wirklichen – durchaus beschränkten – Leistungsfähigkeit ist dabei sehr hilfreich.“
Nur zwei derjenigen, die mir geantwortet haben, sind auf den Begriff „Dritte Konfession“ eingegangen und beide stammen aus dem bfg Bayern. Helmut Steuerwald meint: „Mit dem letztlich in kirchlichen Kreisen entstandenen Begriff der 'dritten Konfession' wird m.E. mehr Verwirrung geschaffen als Hilfe geleistet. Natürlich kann man in gewissen Kreisen den Begriff benützen, allerdings ist er untauglich als Namen für mehr oder weniger atheistische Laienbewegungen.“
Adi Meister: „Wir haben besseres zu tun als uns mit derartigen Luftbegriffen [gemeint ist 'Zentralrat', R.L.] ernsthaft auseinander zusetzen. Da sowohl die

[26] *http://www.humanismus.de/aktuellesarchiv/502673961a120ea04.htm und http://www.humanismus.de/pressearchiv/50267396370f5ea01.htm – Vgl. Horst Groschopp: Soziologische Befunde über die „dritte Konfession“. In: MIZ 4/04, S.12-14 sowie Ders.: Von den „Dissidenten“ zur „dritten Konfession“? In: Unitarische Blätter, 1/2006, S.42-45.*

Katholen wie auch wir diesen Begriff reklamieren, sollten wir ihn nicht allzu sehr in den Vordergrund stellen. Das gleiche gilt für die 'dritte Konfession'. Hier begeben wir uns auf eine Ebene mit den Pfaffen und den anderen Verführern. … Persönlich ist mir einfach das 'Anwanzen' an die Kirchen zutiefst zuwider. Die Positionen des bfg sind, bei aller Toleranz, antikirchlich, antikonfessionell und werden es bleiben. Eine dritte Konfession zu kreieren ist gelinde gesagt absurd, dumm und abwegig. Schon dass man sich diesen Begriff hat aufoktroyieren lassen, ist unglücklich."

Halten wir fest: Der Begriff „Dritte Konfession" ist einerseits so ungebräuchlich, dass vielen nichts dazu einfällt – und anderseits so provokativ, dass er insbesondere bei dezidiert Antikirchlichen auf vehemente Ablehnung stößt. Ich selbst habe im Sommer 2005 formuliert, dass die deutschen säkularen Verbände für ein Modell nach Beneluxmuster heute 160 Jahre zu spät kämen.[27]

„Leitkultur Humanismus und Aufklärung"

Seit Anfang Oktober 2005 ist eine weitere Überlegung in der Debatte. Gemeint ist der von Michael Schmidt-Salomon vor kurzem im Auftrage der GBS verfasste Ansatz, das bisherige Verständnis von ‚weltanschaulicher Neutralität des Staates' für unzureichend zu erklären und dessen Ergänzung um eine „Leitkultur Humanismus und Aufklärung" zu fordern.[28]

Offenbar reicht der provokative Leitkulturbegriff völlig aus, viel zu assoziieren – und dabei denken manche weniger an die von einigen Unions-Politikern ventilierte „christlich-patriotische Leitkultur", als gleich an totalitäre Staatsformen, womit sie dem Verfasser der Leitkulturthese Unrecht tun.

Wer, wie der HVD, die Gleichbehandlung für einen gangbaren Weg hält, die Privilegierung der Kirchen zu beenden mittels Pluralisierung in Staat und Gesellschaft, kann mit einer „Leitkultur" als Staatsphilosophie deshalb wenig anfangen, auch wegen der politischen Belastung des Begriffs. Zuerst kam der Zentralratsvorschlag, dann hieß es, mit der Leitkulturthese solle dem ein politisch-philosophisches Fundament gegeben werden und mit ersten Ergebnissen von fowid wird dafür jetzt eine gesellschaftliche Basis empirisch nachgeliefert.

Diese Reihenfolge ist verblüffend. Es werden also nicht Fragen gestellt, die Antworten ausgewertet, daraus Zielsetzungen entwickelt und dazu dann schlussendlich praktische Umsetzungskonzepte gesucht, sondern man schreitet von der angepriesenen Lösung – die ja bislang nur ein Namensvorschlag ist – über eine weitere Metaebene erst zur Datenanalyse.

Was beim Zentralratsvorschlag vielen nicht auffällt, dass da gar kein auf einer Analyse basierendes Konzept vorliegt, sondern nur die Vision des Etiketts für ein schwarzes Schächtelchen. Das entpuppt sich bei der Leitkulturthese als grundsätzliche methodische Schwäche. Die bittere Realität ist die relative politische Ohnmacht und sehr begrenzte öffentliche Wirksamkeit der säkularen Verbände. Mit der Zentralratsidee ist die Vision des gelobten Landes im Raum, wo alles besser wird. Der Zentralratsvorschlag sagt jedoch leider überhaupt

[27] *http://www.giordano-bruno-stiftung.de/Projekte/ladwigmuenchen.pdf*

[28] *Vgl. Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur bei http://www.leitkultur-humanismus.de/manindex.htm*

nicht, wie man ganz praktisch dahin kommen kann, sein Erfinder suggeriert das Heil bloß.

Mit der Proklamation, die Grundlage des modernen Staates sei eine verdrängte Leitkultur von Humanismus und Aufklärung, wird die sehr reale Ohnmacht plötzlich rein definitorisch in einen Sieg verwandelt: Wir Säkularisten haben eigentlich schon gewonnen! Wir müssen nur noch die Kleinigkeit zustande bringen, dass der Staat und die Gesellschaft das auch endlich einsehen.

Das heißt: Mit der Leitkulturthese wird die real marginalisierte Minderheit der Konfessionsfreien zum eigentlichen Träger der Staatsphilosophie, die real privilegierte Mehrheit der Religiösen hat dann daraus legitimierte Diskriminierungen als gerechtfertigt hinzunehmen. Faktisch bedeutet dies eine Umkehrung der gegenwärtigen Machtverhältnisse. Wie man machtpolitisch vom religiösen Kopf auf die säkularen Füße kommt, bleibt erneut unbeantwortet. Das Ansinnen ist jedoch nicht nur ohne praktisches Konzept. Als Minderheit die Mehrheit dominieren zu wollen ist elitär, politisch auf friedlichem Wege kaum verwirklichbar und angesichts der realen Machtverhältnisse völlig unrealistisch und zudem diskreditierend.

Selbst dort, wo die Mehrheit der Bevölkerung ja längst konfessionslos ist, nämlich in den neuen Bundesländern, ist der Einfluss von Kirche überproportional groß. Es gelang den säkularen Verbänden letztlich nicht, die Selbstentmachtung des Brandenburger Landtages durch dessen Zustimmung zum Konkordat zu verhindern, obwohl nur drei Prozent der Brandenburger katholisch sind.

Kürzlich hat in Berlin der Schulsenator erst den Kirchen den Curriculumentwurf für das neue Wertefach zukommen lassen, bevor der Text verzögert den Abgeordnetenhausfraktionen und später der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Wo „Ehrfurcht vor Gott“ staatliches Erziehungsziel ist, wird mit Verweis darauf aktuell die Gründung einer humanistischen Schule verweigert.[29]

Wenn wir diese Verletzung der weltanschaulichen Neutralität des Staates kritisieren, dann doch nicht durch Proklamierung einer „humanistischen Leitkultur“?

Es scheint, dass der Verweis auf fowid-Umfrageergebnisse suggerieren soll, es gäbe für bestimmte Fragen ausreichende gesellschaftliche Mehrheiten. Und dass man aus gemeinsamen Überzeugungen zu einem Bündel von Einzelfragen dann Politik organisieren könnte. Dem steht entgegen, dass eine Reformmehrheit zum Thema „Sterbehilfe“ schon lange existiert und es der zweifellos gut organisierten Öffentlichkeitsarbeit von DGHS, HU und HVD trotzdem nicht gelungen ist, dies politisch durchzusetzen. Mit welchen der bisherigen Ressourcen können wir mit welchen Maßnahmen mehr erreichen? Oder sollen etwa aus den Überzeugungsmehrheiten mit ganz neuen Werbestrategien auch neue (zusätzliche) Ressourcen geschöpft werden?

Horst Groschopp (HVD) wendet dazu m.E. berechtigt ein: „Das Problem, das wir alle zu lösen haben, ist doch das der wachsenden Organisationsunlust. Es ist eine Illusion, Menschen würden sich heute allein noch aus Gründen der Kirchenfeindschaft bzw. Konfessionsfreiheit organisieren, wo doch entgegen jedem

[29] *http://www.hvd-nuernberg.de/files/Hintergrundinformationen.pdf – http://www.bfg-bayern.de/presse/schulvorhaben.htm*

Religiotainment und allen De-Säkularisierungs-Prophetien allerorten die Religions- und Konfessionslosigkeit zunimmt."
Wo ist also der praktische Ansatz der Leitkulturidee? Soll das der Zentralrat sein? Die hochabstrakten Debatten werfen die Frage auf, wie es denn um die Debattenkultur in der säkularen Szene bestellt ist.

Debattenkultur

Nach den Veränderungsprozessen der säkularen Verbändelandschaft in Deutschland nach 1990 gab es eine Phase der Sprachlosigkeit zwischen vielen Verbänden. Es ist das Verdienst von Horst Groschopp, dies durch viele Reisen und Gespräche und die Initiierung der *Sichtungskommission* überwinden geholfen zu haben: „Wir wissen, dass wir in bestimmten weltanschaulichen (wir sind nicht freireligiös) und politischen Fragen (z.B. in denen, die Freidenker derzeit stellen) nicht gemeinsam handeln oder uns äußern werden. Die Sichtungskommission funktioniert, weil sie danach gerade nicht fragt, sondern die gegenseitige Information verbessern will. Alles andere wäre gegenseitige Überforderung, die ja probieren kann, wer scheitern möchte."

Zu dieser pragmatischen Feststellung gesellt sich eine Kritik von Gunnar Schedel, welche der Verfasser deutlich unterstreichen möchte: Er beurteilt die Debattenkultur „als miserabel, die Szene konzentriert sich (1) zu stark auf juristische Argumentationen (die zwar nicht verkehrt sind, aber eben keinerlei Perspektive auf Verwirklichung haben) und (2) zu stark auf den *Einen* großen Lösungsansatz. ... Politik ist dann zu-mindest potentiell erfolgreich, wenn sie sich abgestufte Ziele setzt und konkrete mittelfristige Kampagnen mit unterschiedlichen Aktionsformen initiiert."

Perspektiven

Die vielfältigen Versuche eines Teil des politischen Eliten in Deutschland, heutzutage Religion im staatlichen Raum noch stärker als bisher zu propagieren und privilegieren, sind keine Einzeltaten irgendwie reaktionär-verwirrter Geister – so absonderlich auch Manches von dort anmutet. Die neue Kulturkampfrhetorik, der Schrei nach unhinterfragten „Werten" soll von den realen Ursachen krisenhafter ökonomischer und gesellschaftlicher Entwicklungen ablenken. Die säkulare Substanz der Republik bröckelt und die religiösen Ideologen lassen sich ihre Abbrucharbeit auch noch öffentlich subventionieren. Die säkularen Verbände werden darauf unterschiedlich reagieren.
Horst Groschopp (HVD): „Hier entnehme ich persönlich der Beobachtung der säkularen Szene zwei (in meinen Augen) Erfolg versprechende Ansätze, die eine Art Doppelstrategie ermöglichen, verkörpert im Umfeld IBKA/GBS und HVD/JWD, die auch eine unterschiedliche Klientel bedienen und sich um zwei 'Humanismen' bemühen:
Zum einen ein bürgerrechtliches Konzept der Interessenvertretung Konfessionsfreier, der konsequenten Trennung von Kirche und Staat, verbunden mit grundsätzlicher Kirchen-, Weltanschauungs- und Religionskritik, ausgehend von einem politischen Konzept der 'Leitkultur', mit entsprechender Theoriebildung sowie adäquaten Aktionen wie in Köln 2005. Humanismus meint hier die Grundsätze der Vernunft, Menschenrechte, Demokratie, Toleranz, Rationalität und Säkularität.
Zum anderen ein weltanschaulich und praktisch orientiertes Konzept der Interessenvertretung Konfessionsfreier, mit einem Schwerpunkt auf den humanistischen Konfessionsfreien, der Trennung

von Kirche und Staat auf dem Weg der Gleichbehandlung, verbunden mit Kirchen-, Weltanschauungs- und Religionskritik auf der Basis einer positiven 'Weltanschauung' mit entsprechender Theoriebildung sowie adäquater Lebenshilfe. Humanismus meint hier die in den Prinzipien des *Humanistischen Selbstverständnisses* verankerten Überzeugungen, welche die Grundsätze der Vernunft, Menschenrechte, Demokratie, Toleranz, Rationalität und Säkularität in Richtung 'Bekenntnis' zuspitzen und nach lebenspraktischen Anwendungen suchen."

Religionskritik, so wäre hier zu korrigieren, ist doch kein traditioneller „Kirchenkampf". Die notwendige „Aufklärung über Wesen, Funktion, Strukturen und Herrschaftsansprüche von Religionen" – zentraler Bestandteil des Vereinszwekkes des IBKA e.V. – beinhaltet den kritischen Blick auf kleinere Religionsgemeinschaften ebenso wie den auf etablierte Kirchen, verbreitete traditionelle Religionen, neue Formen des Irrationalismus (z.B. Esoterik) und politisch-ideologische Religionen.

Gerhard Czermak (bfg Augsburg) fordert: „Vordringlich ist eine gemeinsame Anlaufstelle für die Medien". Dazu zeichnet sich durch ein gemeinsames Projekt von HVD und GBS hierzu für den Herbst 2006 eine interessante Perspektive ab. Nach meiner Auffassung sind es solche konkreten Weiterentwicklungen, wozu ja auch *fowid* gehört – welche die Säkularen wirklich voranbringen. Ob daraus später mehr entstehen kann – etwa eine Art Zentralrat – wird sich erweisen.

Ulrich Nanko

Religionen wie Kulturen untersuchen

Die Abgrenzung der Religionswissenschaft von der Theologie ist nicht nur für Humanisten ein Problem. Hinzu kommt, dass sich immer mehr Theologen Religionswissenschaftler nennen (der Titel ist rechtlich nicht geschützt). Insbesondere religionsphänomenologische Autoren wie Rudolf Otto, Friedrich Heiler oder Mircea Eliade sind dafür verantwortlich. Gegen diese Richtung setzten vor etwa 40 Jahren Religionswissenschaftler eine sozial- und kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft entgegen.

Einer von ihnen ist der aus Berlin stammende und kürzlich emeritierte Professor für Religionswissenschaft an der Universität Tübingen, Professor Burkhard Gladigow. Nun liegt ein Teil seiner zahlreichen Aufsätze zur Theoriebildung und zur Anwendung auf Gegenstände der Religionsgeschichte liegen nun als erster Band der neu eröffneten Reihe des Kohlhammer-Verlages vor.

Das Buch ist in fünf Blöcke unterteilt, der erste behandelt *Religionswissenschaft im Kontext der Kulturwissenschaften*. Im Eingangsaufsatz *Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte* nennt Gladigow den Grund, weshalb um 1900 die Religionswissenschaft als eine Art Religion fungieren konnte: Sie verhielt sich weitgehend affirmativ zu ihrem Gegenstand, „Gott“, dem „Numinosen“, dem „Heiligen“ bzw. der „Macht“.

Gladigow kennzeichnet diese Periode eine des „Erkenntniswettbewerbs“ zwischen Religionswissenschaftlern und religiösen Subjekten. Die Leistung jener Religionswissenschaftler habe in der Suggerierung bestanden, das „Wesen“ und den „Sinn“ fremder Religionen zu kennen, den die Träger jener Religionen allerdings selbst nicht kannten. So wurden jene als fremd behaupteten „Sinnprodukte“ für Europäer „genießbar“ gemacht, d.h. verstehbar und damit rezipierbar.

Diese ganze Konstruktion entlarvt Gladigow als die protestantisch: „der Mensch und sein Gott“. Sie habe ein Verständnis für die Entscheidung für offene Göttersysteme, den Polytheismus, verhindert. Grund für dieses Unverständnis sei die Konstruktion einer evolutionistischen Religionsgeschichte, die zudem den Denkfehler begangen habe, nach dem „Ursprung“ zu suchen, den man zudem auch noch mit „Wesen“ der Religion verwechselte.

Für eine sozial- und kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft müsse aber Religion als das Ergebnis eines Ausdifferenzierungsprozesses gesehen werden und nicht als Ausdruck eines bestimmten Stadiums in der Religionsgeschichte. Mit großem Nachdruck unterstreicht Gladigow daher die Einbeziehung des kulturellen und soziologischen Kontextes bei der Interpretation von Einzelreligionen und ihren Teilbereichen.

Beispiele dafür sind im Buch abgedruckt, besonders unter dem zweiten Block *Bilder und Vorstellungen von Göttern*, wo er die Nutzanwendung auf seinem Gebiet, der antiken Religionen, demonstriert. Religionen sind als unterschiedliche Symbolsysteme zu lesen. So gesehen, lässt sich an polytheistischen Symbolsystemen zeigen, dass auch sie und nicht nur der Monotheismus über Ausschlussverfahren für Fremdreligionen verfügen. Als ein generelles Problem der alten Religionswissenschaft sieht Gladigow, dass sie nicht aus der objektsprachlichen in die metasprachliche Ebene gelangt sei.

Dem Thema Polytheismus widmet sich Gladigow im dritten Block *Viele Götter – viele Religionen?* in kritischer Weise: Die modernen Lobpreisungen auf den Polytheismus, der für den demokratischen Staat die beste Religionsform darstelle, seien vereinfachende Behauptungen. Dem begegnet Gladigow mit seinem Aufsatz *Polytheismen der Neuzeit*. In *Strukturprobleme polytheistischer Religionen* diskutiert er Fragen der Abgrenzung zum Fremden und damit die identitätsstiftenden Faktoren in einer polytheistischen Gesellschaft.

Polytheismus versteht Gladigow als eine Religionsform, „in der ein Handeln einer Mehrzahl persönlich vorgestellter Götter konzipiert ist". Die Gottesvorstellung „ist konstituiert durch einen an autonomen, nichtmenschlichen Subjekten präzisierten Handlungsbegriff". Götter seien so Personifizierungen von Abstrakta, sie besäßen Macht und Wissen, hätten aber Grenzen, entsprechend dem, wofür sie stehen. Ein Konflikt erscheint so als „Götterkampf", der aber nicht nach dem Schema von Gut und Böse abläuft, sondern so geführt wird wie unter Menschen auch. In *Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen* stellt interpretiert Gladigow den Fundamentalismus in einem kulturwissenschaftlichen Rahmen.

Berücksichtigt Gladigow bisher überwiegend soziologische Theorien, so zieht er im vierten Block *Tod und Gewalt, Opfer und Heil*, wo es einerseits um den gewaltvollen Tod, sei es als Tieropfer, sei es im Krieg, und andererseits um die Konzeption einer unsterblichen Seele geht, die Ethologie und die Anthropologie zur Interpretation verstärkt bei. In *Homo publice necans: Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens*, geschrieben 1986, arbeitet er mit der Begrifflichkeit von innerartlicher Tötungshemmung und der Rechtfertigung des Tötens von Menschen (im Krieg) und Tieren (im Tieropfer). Die innerartliche Tötungshemmung beim Menschen werde durch – militärisches und mentales – Training sowie durch die Konstruktion von Feindbildern und des „Gerechten" Krieges überwunden.

Im Anschluss an einen Aufsatz von Margret Mead aus dem Jahr 1967, abgefasst unter dem Eindruck des Vietnamkriegs, fordert Gladigows zur Verhinderung von Krieg eine Gesamtstruktur zu schaffen, in der höchstens innerartliches Töten vorkommen könne, was ja als Mord geahndet wird. Krieg fiele dann unter die Kategorie Mord und sei als solcher zu ahnden. Dass der Wirtschaftsaspekt beim Krieg nicht thematisiert ist, liege an einer allzu starken Orientierung an der Ethologie.

Selbstverständlich kennt Gladigow den Zusammenhang von Töten und Wirtschaft, wie er es in *Die Teilung des Opfers: Zur Interpretation von Opfern in vor- und frühgeschichtlichen Epochen* zeigt. Beim Kampf um das Verteilen der Fleischstücke des Opfertieres entstehen Hierarchien. In *Opfer und komplexe Kulturen* beweist der Autor, dass die Theorie über das Opfer total von der christlich-theologischen Interpretation beherrscht ist. Die entscheidende Weichenstellung geschah im 4. Jahrhundert mit dem Verbot der heidnischen Opferkulte durch die christlichen Kaiser.

Die Opfer waren nämlich aufs Engste mit dem Divinationswesen, der Wahrsagekunst, die wiederum mit der Astrologie, verquickt: Nicht das Tiertöten war also für Christen anstößig, sondern die „Offenbarungs"konkurrenz. Opfer waren demnach nicht – so Gladigows These – über Töten und Gewalt definiert. Dieser Block, in dem die Ethologie dominiert, schließt – gewissermaßen kontrapunktisch – mit dem Aufsatz *Religion im Rahmen der theoretischen Biologie*, in dem

Gladigow souverän demonstriert, wie mit der Evolutionsbiologie auf dem Feld der Religion sinnvoll umzugehen ist.

Der fünfte Block ist mit *Europäische Religionsgeschichte* überschrieben und beginnt zunächst mit dem 20. Jahrhundert und zwar mit der religionswissenschaftlichen Analyse der „Gnosis von Princeton", der Diskussion über die Quantenphysik zwischen Albert Einstein, Max Planck, Niels Bohr und anderen. In „Wir gläubigen Physiker": *Zur Religionsgeschichte physikalischer Entwicklungen im 20. Jahrhundert* charakterisiert Gladigow Einsteins „kosmische Religion" als eine traditionelle und konservative Religion und stellt sie – jetzt greift er tief in die Geschichte – in eine Tradition, die bei den antiken Naturphilosophen beginnt und Ähnlichkeit mit der antiken Gnosis, der Physikotheologie und der romantischen Naturphilosophie, hat.

Dem Themenkomplex Natur, Naturwissenschaft und Religion ist auch der nächste Aufsatz *Pantheismus und Naturmystik*, gewidmet. Das Internet als Gegenstand der Religionswissenschaft wird in Von der *„Lesbarkeit der Religion" zum iconic turn* verhandelt, wobei es um das Eindringen von Schriftlichkeit in die Religion geht.

Das Ganze beginnt im antiken Orakellesen. Andere Aspekte sind das „Lesen als ‚Lesemysterium'", das „Lesen als Einweihungsschritt" in eine Mysterien- und Buchreligion und das Lesen im „Buch Gottes" und / oder im „Buch der Natur" als der verlässlicheren Offenbarung.

Die einseitige Betonung des Lesens in Texten favorisierte die Philologisierung der Religion, wie sie Adolph von Harnack forderte. Sie mündete in eine „Schreibtisch-Soteriologie". Ganz ähnlich funktioniere nun Religion im Internet. Im Zusammenhang mit der Umsetzung von Religion in Bilder im Internet und im Fernsehen erinnert Gladigow an „Armenbibeln" und an Götterstatuen, aber auch daran, dass die Religionskritik mit der Kritik an Bildern begonnen hat.

Den abschließenden Aufsatz *Europäische Religionsgeschichte* kann man einerseits als Abschluss des ganzen Bandes mit seinem weit gefassten Themenspektrum auffassen als auch als Programm für die neue Reihe Religionswissenschaft heute. Gladigow lehnt eine Religionsgeschichte im Sinne von „Europas ‚eigener Religion'" ebenso ab wie eine religiöse Kirchengeschichte Europas, in der dann alles, was nicht kirchlich ist, als säkularisiert eingeordnet würde. Stattdessen fordert er den Überblick über die unterschiedlichen Formen von Sinnstiftungs-, Symbol- und Deutungssystemen in Folge des für Europa charakteristischen kulturellen Ausdifferenzierungsprozesses. Den Religionswissenschaftler sieht er als den Sachkundigen von Sinndeutungssystemen, die sich im Rahmen kultureller Prozesse ausdifferenziert haben. Religionswissenschaft ist mithin Teil einer Kulturwissenschaft.

Diese Aufsatzsammlung, ergänzt durch eine Bio- und Bibliographie, gibt Einblicke in die religionswissenschaftliche Theoriebildung und in mögliche Themenfelder. Gladigow führt immer souverän, mit einer sehr disziplinierten und objektiven Sprache durch die Gegenstände der Religionsgeschichte. Bemerkenswert ist, dass Gladigow nicht wie die theologisierenden Religionswissenschaftler den Schein erwecken will, in allen Religionen zu Hause zu sein, sondern bei „seinen Leisten" bleibt, den antiken Mythologien, Religionen und Wissenschaften sowie deren Weiterführung in der europäischen Geistes- Sozial- und Wissenschaftsgeschichte.

Jeder theoretisch interessierte Humanist wird dieses Buch mit Gewinn lesen. Für Humanisten ist es auch deshalb wichtig, weil hier in alter humanistische Tradi-

tion ein anderer Blick auf die Antike getan wird, als es die Theologen tun, und ganz gewiss nicht in nostalgischer Art.
Bedauerlicherweise entspricht die handwerkliche Seite des Buches nicht dem Niveau des Inhalts. So fehlen die im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Zwischenüberschriften im gesamten Buch. Über mehrere Seiten hinweg ist eine irreführende Seitenüberschrift gedruckt. Warum von den ersten beiden Aufsätzen, die zu 40 % wortwörtlich übereinstimmen, beide abgedruckt werden mussten – sogar zweimal mit demselben Fehler „Schleichermacher" statt Schleiermacher (unfreiwillig erhält man so Einblick in das Herstellen wissenschaftlicher Texte), was im Lektoratsprozess jemandem hätte auffallen müssen, ist nicht einsehbar. Dafür hätte man besser einen weiteren interessanten Aufsatz aufgenommen. Der Preis mit 40 Euro ist so gesehen ein recht stolzer.

Burkhard Gladigow: Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Hg. von Christoph Auffahrt und Jörg Rüpke. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2005, 304 S., ISBN 3-17-018873-9, 40.- € (Religionswissenschaft heute, 1, hg. von Christoph Bochinger und Jörg Rüpke)

Dirk Lange und Andreas Lutter

Kein Atheismus im 16. Jahrhundert

Lucien Febvres Werk erschien in seiner ersten Auflage 1942 in Paris. Es stellt ein Grundlagenwerk dar, das aus einer der wichtigsten Historiker-Schulen des vergangenen Jahrhunderts – der Annales-Schule – hervorgegangen ist. Febvre hatte diese 1929 gemeinsam mit Marc Bloch begründet. Heute zählt die Arbeit zu den Standardwerken der Forschung über die Renaissance. Immerhin sechzig Jahre musste die deutschsprachige Leserschaft dennoch geduldig warten, bis das Werk schließlich 2002 erschien.
War Atheismus im 16. Jahrhundert möglich? Diese auf den ersten Blick eher spröde Fragestellung wird aus einer gleichermaßen holistisch und individualistisch angelegten sozialpsychologischen Perspektive „am Fall Rabelais" historisch vermittelnd entwickelt und eindrucksvoll dargelegt. Wer in diesem Zusammenhang die Erwartung – oder auch Befürchtung – einer staubtrockenen philologischen Analyse hegt, liegt falsch. Aber gleichwohl unzureichend sind diejenigen Stimmen, die in den pauschalen Kanon des „ungeheuren Lesevergnügens" einstimmen. Zwar macht das Lesen Spaß, gleichwohl lässt sich das Buch nicht auf die reine Belletristik reduzieren – das Werk besticht vielmehr durch seine unvergleichliche Mischung aus amüsanter Unterhaltsamkeit und historischer Gelehrsamkeit.
Um die Problematik des Unglaubens vor dem Hintergrund des zeitgeschichtlichen Denkens, der Glaubenszusammenhänge und geistlichen Bedingungen der damaligen Zeit hinreichend zu klären, bedient sich der Autor so mancher Raffinesse: Er

„befragt“ zeitgenössische Dichter, Denker, Polemiker, Theologen und andere Experten des Zeitgeistes. Er „charakterisiert“ die Epoche im Speziellen, bevor der Schriftsteller und Spötter Rabelais selbst – in Form seines einzigartigen Werkes – zu Wort kommt. Mit dieser Einschätzung soll nun aber nicht der Eindruck erweckt werden, es handele sich um den „Versuch“ oder die abschließende „Versuchung“, Rabelais selbst zu erklären. Im Vordergrund steht für den Autor klar die Historizität – der Unterschied zwischen den Jahrhunderten.

Ist Rabelais denn nun ein Atheist gewesen? War im 16. Jahrhundert ein Leben und Denken außerhalb des Christentums vorstellbar? Lucien Febvre gelangt zu der Einsicht, dass Unglaube und Atheismus eine zeitgeschichtliche Unmöglichkeit darstellten. Die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Denk- und Erfahrungsformen ließen demnach Formen des heutigen Verständnisses von Atheismus und Unglauben gar nicht zu. Das 16. Jahrhundert war von einem geistigen Klima des „Glauben-Wollens“ geprägt. Deshalb entscheidet sich Febvre, die zeitgenössischen Formen des Unglaubens unter dem Dach des Religiösen zu suchen. Der weite und diffuse Grenzbereich zwischen dem Glauben und dem Unglauben stellt sein Untersuchungsgebiet dar.

Der Spötter Rabelais war kein Atheist. Er ist mit den Kategorien der Gegenwart nicht hinreichend zu erfassen. Die Mentalitäten und Deutungsoptionen des 16. Jahrhunderts haben ihm gar nicht die Möglichkeit gegeben, sich außerhalb des religiösen Weltbildes zu stellen. Gleichwohl sind die Fragen und Probleme, mit denen Rabelais den „Glauben“ konfrontiert, von einer solchen Aktualität, dass sie auch von modernen Freidenkern gestellt sein könnten.

Das *Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert* ist ein lesenswertes Buch. Es liefert Einblicke in die Vorläufer des humanistischen Denkens und ist zugleich ein frühes Beispiel für die Erkenntnischancen der Mentalitätsgeschichte.

Lucien Febvre: Das Problem des Unglaubens im 16. Jahrhundert. Die Religion des Rabelais. Köln: Klett-Cotta 2002, 541 S., ISBN 3-608-91673-3, 37.50 €

Armin Pfahl-Traughber

Religion und Gesellschaft

Die folgende Sammelrezension gibt einen kommentierenden Überblick zu ausgewählten Neuerscheinungen über den Status von Religion in modernen Gesellschaften sowie zu geistigen Auseinandersetzungen mit Religion.

Als *Grundschrift der modernen Religionskritik* bietet Herausgeber Hartmut Krauss im Untertitel *Das Testament des Abbé Meslier* an. Es handelt sich dabei um ein heute nahezu vergessenes Dokument, das der seinerzeit in den Ardennen isoliert lebende Pfarrer Jean Meslier (1664-1729) neben seiner beruflichen Tätigkeit schrieb. Insofern führte er eine geistige Doppelexistenz – am Tag als scheinbar treuer Diener seiner Kirche, in der Nacht als heftiger Kritiker der Religion.

Der über tausend Seiten umfassende Originaltext trägt den vollständigen Titel: *Das Testament des Abbé Meslier. Vermächtnis der Gedanken und Ansichten von Jean Meslier, Priester, Pfarrer von Etrépigny und Balaives, über einen Teil der Irrtümer und Missstände in der Lenkung und Leitung der Menschen, worinnen sich klare und deutliche Beweise für die Eitelkeit und Falschheit aller Gottheiten und aller Religionen der Welt finden, das nach seinem Tode seinen Pfarrkindern zukommen soll, damit es ihnen und ihresgleichen als Zeugnis der Wahrheit diene*"(S.59). Bereits hier werden typische Aspekte des Werkes deutlich: erstens die sperrige und umständliche Darstellungsform, zweitens die Deutung aller Religionen als Betrug und Falschheit und drittens der Anspruch auf Wahrheit für die eigenen Auffassungen.

Zunächst zur formalen Gestaltung, wozu der Herausgeber treffend bemerkt: „Die Darstellung ist über weite Strecken überaus schwerfällig, mit endlosen identischen Wiederholungen desselben Gedankens bereits in ein und derselben Satzperiode, wodurch die Sätze oft schwer überschaubar, zuweilen sogar widersprüchlich geraten. Der tautologische Charakter der metaphysischen Reflexionen Mesliers drückt sich schon in der unaufhörlichen Wiederkehr gleicher Sprachfiguren aus." (S.57f) In der Tat lässt sich der Text nicht leicht lesen, ist er doch von langen Schachtelsätzen mit der ständigen Wiederholung apodiktischer Setzungen durchzogen. Gleichwohl verdient *Das Testament* Interesse, nahm es doch die Religionskritik der Aufklärung vorweg und argumentierte teilweise bereits über sie hinaus.

Die inhaltliche Kernaussage besteht in der Deutung der Religionen „als Irrtümer, Einbildung und Betrug" (S.85), was anhand von Fehlern der christlichen Moral, Widersprüchen in den Evangelien oder Fälschungen und Veränderungen der *Heiligen Schrift* belegt werden soll. Außerdem verknüpfte Meslier diese Einwände mit einer grundlegenden Gesellschaftskritik, die sich gegen die „Willkürherrschaft der Könige und Fürsten" (S.290) und die „private Aneignung der Güter und Reichtümer der Erde" (S.266) wandte. Seine Ausführungen sollten beweisen, „dass alle Religionen der Welt ... bloß menschliche Erfindungen sind und alles, was sie uns lehren und zu glauben zwingen, nichts als Irrtümer, Blendwerk, von Scharlatanen, Gaunern und Heuchlern erfundener Lug und Trug, um die Menschen zu täuschen, oder von schlauen und gerissenen Politikern erfunden, um sie im Zaume zu halten und mit dem unwissenden Volk, das blind und einfältig alles, was man ihm

sagt, als von den Göttern kommend glaubt, nach Lust und Laune verfahren zu können“ (S.389).
Eine ganze Reihe von späteren Einwänden der Aufklärung gegen die Religion nahm Meslier hier vorweg. Wie die Verbreitungs- und Wirkungsgeschichte veranschaulicht kursierte das *Testament* als Abschrift bei d'Alembert, Diderot, Helvetius, Holbach oder Voltaire. In welchem Maße es sie inhaltlich beeinflusst und geprägt hat, lässt sich allerdings nicht genau sagen. Über die Aufklärung hinaus ging Meslier mit der Verknüpfung von Gesellschafts- und Religionskritik, die bei ihm nicht nur in revolutionären Forderungen, sondern auch in einem (früh-)sozialistischen Gesellschaftsideal mündete. Selbst Ansätze zu einer materialistischen Betrachtungsweise lassen sich bei ihm ausmachen. Gleichwohl blieb Meslier mit seiner – auch bei den Denkern der Aufklärung weit verbreiteten – Betrugstheorie einer eindimensionalen und monokausalen Sichtweise der Religion verhaftet.
Dem Herausgeber Hartmut Krauss kommt das Verdienst zu, mit dem *Testament* einen grundlegenden Text moderner Religionskritik wieder zugänglich gemacht zu haben.

Das Testament des Abbé Meslier. Die Grundschrift der modernen Religionskritik. Hg. von Hartmut Krauss. Osnabrück: Hintergrund-Verlag 2005, 403 S., ISBN 3-00-015292-X, 19.80 €

Wenn das 21. Jahrhundert eines der Religionen werden sollte, was manche Zeitbetrachter mutmaßen, dann dürften noch einmal grundsätzliche Problemstellungen zum Thema aktuell werden. Hierzu gehört auch die Frage, ob der Glaube an Gott rational begründet werden kann. Sie bezieht sich nicht nur auf die unabdingbare Voraussetzung der besonderen christlichen Religionsformen, sondern auf alle monotheistischen Varianten.
Zu dieser Problematik stellte Edgar Dahl in seinem Sammelband eine Reihe von Aufsätzen zu unterschiedlichen Aspekten des Themas zusammen. Ihnen geht es nicht wie bei Feuerbach, Marx und Freud um die Erklärung des Aufkommens von Religion, sondern wie bei Holbach, Hume und Schopenhauer um die Begründung der Existenz eines Gottes. Es handelt sich um 13 Texte unterschiedlicher Länge, die sich dem Problemkomplex mit unterschiedlichen Methoden und Schwerpunkten annähern.
Als kursorischer Überblick hier einige Beispiele: Gerhard Vollmer kritisiert die Gottesbeweise und leitet daraus sein atheistisches Selbstverständnis ab. Die Unwahrscheinlichkeit Gottes aus naturwissenschaftlicher Sicht postuliert Ri-chard Dawkins. Norbert Hoerster behauptet die Unlösbarkeit des Theodizee-Problems, also des Widerspruchs zwischen dem Glauben an einen allmächtigen und guten Gott und dem Elend und Schlechten in der realen Welt. Mit den Formen des religiösen Pragmatismus zur Rettung zentraler Annahmen bei Pascal, Kierkegaard und James setzt sich Hans Albert kritisch auseinander. Hartmut Kliemt erörtert den Zusammenhang von Glaube und Intoleranz. Die moralischen Beweise für die Existenz Gottes bei Kant setzt Jan Narveson einer kritischen Prüfung aus. Dem Problem christlicher Moralbegründung widmen sich mit Dieter Birn-

bacher, Edgar Dahl und Adolf Grünbaum gleich drei Autoren in gesonderten Aufsätzen. Und von Peter Singer stammt ein autobiographisches Statement zu Glauben und Religion.
Aufgrund der bereits erwähnten Unterschiedlichkeit der Aufsätze lassen sich diese nicht allgemein rezensieren. Insofern setzt die Bewertung bei der Auswahl des Herausgebers ein: Hierbei muss zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, dass acht Texte bereits in dem von Dahl 1993 veröffentlichten Sammelband *Die Lehre des Unheils. Fundamentalkritik am Christentum* veröffentlicht wurden. Sodann wäre kritisch zu hinterfragen, ob die Auseinandersetzung mit dem Problem der rationalen Begründung einer Gottesexistenz heute noch das Gebot einer modernen Religionskritik wäre.
Zum einen findet man solche Aussagen in nahezu allen besseren Einführungen in die Philosophie, zum anderen liegt mit John Leslie Mackies Das Wunder des Theismus (Stuttgart 1985) ein bislang noch nicht überholter Klassier zum Thema vor. Bedürfte es heute angesichts einer „Rückkehr der Religionen" (Martin Riesebrodt) nicht vielmehr einer differenzierten Auseinandersetzung mit den Folgen und Ursachen dieser Entwicklung?
Darüber hinaus passen die Aufsätze in Länge und Methode nicht richtig zusammen: Macht es Sinn, ein so komplexes Thema wie das Verhältnis von Theologie und Falsifikation von Anthony Flew auf zweieinhalb Seiten abzuhandeln, bedarf es der persönlichen Stellungnahmen von Peter Singer auf dreieinhalb Seiten? Mit den Aufsätzen von Richard Dawkins zur Kritik der Gottesbeweise aus der Perspektive der Evolutionstheorie und Edward O. Wilsons zur genetischen Bedingtheit von Religion werden zwar interessante und neue Perspektiven eröffnet, aber die Texte dazu lesen sich doch etwas zu sperrig und unsystematisch.
Auch die kritische Auseinandersetzung mit den moralischen Gottesbeweisen durch Jan Narveson enthält eine beachtenswerte Problematik, die aber etwas flapsig und pauschal abgearbeitet wird. Diese kritische Stellungnahmen wollen den Sammelband nicht pauschal abwerten. Er enthält beachtenswerte Ausführungen und reflexionswürdige Thesen – hätte aber etwas anders konzipiert werden können.

Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik. Hg. von Edgar Dahl. Stuttgart: S. Hirzel-Verlag 2005, 174 S., ISBN 3-7776-1287-1, 19.80 €

Gegenüber einer von vielen Zeitbetrachtern konstatierten „Macht der Religionen" (Winfried Röhrich) und „Rückkehr der Religionen" (Martin Riesebrodt) nimmt der französische Philosoph Michel Onfray eine rigorose Gegenposition ein. Sein neuestes Buch trägt den programmatischen Titel *Wir brachen keinen Gott*. Es enthält eine Reihe prägnanter Zuspitzungen dieser Auffassung: „Die Erfindung von irgendwelchen himmlischen Paradiesen wäre halb so schlimm, bezahlte man dafür nicht einen hohen Preis: das Vergessen der Wirklichkeit, und damit die schuldhafte Vernachlässigung der einzigen realen Welt" (S.18). Oder: „Die Existenz Gottes führte meines Erachtens in deutlich mehr Fällen der Weltgeschichte zu Schlachten, Massakern, Konflikten und Kriegen in seinem Namen als zum Frieden, zur Nächstenliebe, zur Vergebung und zur Toleranz" (S.71). Oder: „Entscheiden wir uns weder für die Bibel noch für den Koran, sondern ziehen wir ... den Philosophen der Lebensfreude, des

Lachens und der Sinnlichkeit, den Materialisten, den Radikalen, den Kynikern, den Hedonisten und den Atheisten“ (S.299) vor.

Wie diese Zitate veranschaulichen, handelt es sich bei Onfrays Buch um eine polemische Streitschrift, die bei aller Schärfe aber nie die Notwendigkeit zur inhaltlichen Begründung aus dem Auge verliert. Als Leser benötigt man einige Zeit, um die in subjektiv geprägten und essayistisch konzipierten Texten enthaltenen Reflexionen strukturiert zu erfassen. Gleichwohl lohnt sich die Mühe, geht es Onfray doch weder um eine geifernde Verdammung der Religion noch um eine Verhöhnung der Gläubigen. Gegenüber letzteren äußert er sein Mitgefühl, zeigt sich angesichts deren Vorliebe für beruhigende kindhafte Vorstellungen gegenüber den grausamen Gewissheiten der Erwachsenenwelt aber auch verzweifelt.

Das Buch gliedert sich in *vier Teile*: Zunächst geht es um das Verständnis von Atheismus und die Auseinandersetzung mit den Nihilismus-Vorwürfen. Dem folgt eine Kritik der in den monotheistischen Religionen vorhandenen Einstellungen gegen Frauen und die Intelligenz, gegen Materialismus und Prüfung, gegen Sexualität und Wissenschaft. Eine Kritik an den Grundlagen und der Geschichte des Christentums steht danach mit Ausführungen zur Historizität Jesu, dem Wirken von Paulus und der Deutung des christlichen Staates als totalitärem System im Zentrum der Betrachtung. Und schließlich widmet sich das Buch der christlichen Duldung von Kolonialismus und Völkermord und dem Verhältnis von Christentum und Kirche zum Nationalsozialismus sowie den Widersprüchen im Koran und den Gemeinsamkeiten von Faschismus und Islamismus.

Onfrays kritische Reflexionen gehen auch in Richtung des Atheismus, der sich aus seiner Sicht nicht von den christlichen Prägungen der europäischen Gesellschaften befreit und allenfalls eine Säkularisierung religiöser Moralvorstellungen vorgenommen habe. Der Autor spricht hier von einem christlichen Atheismus und plädiert für dessen Überwindung zugunsten eines atheistischen Atheismus. „Viele von denen“, so heißt es, „die sich engagiert für den Laizismus einsetzen, sind den Vertretern der Kirche zum verwechseln ähnlich“ (S.292f).

Diese durchaus zutreffende Beobachtung gilt über die angesprochene Dimension hinaus mitunter auch für den Fanatismus. Hier wendet sich Onfray scharf gegen die „Religion der Laizisten“. Er belässt es bei der Formulierung von Gegenpositionen aber bei allgemeinen Aussagen wie: „Die Dechristianisierung ... sollte sich vielmehr auf das Weltbild einer ganzen Epoche konzentrieren und das allgemeine Bewusstsein zu vernunftmäßigem Denken anleiten“ (S.293).

Hier zeigen sich wieder einmal die Nachteile einer essayistischen Betrachtung, die interessante Gedankengänge und Thesen formuliert, ohne ausführlichere Belege und Erörterungen zu liefern. Gerade dadurch kann der Autor wohl nur bereits bekennende Atheisten, aber nicht notwendigerweise zweifelnde Gläubige ansprechen. In Frankreich war Onfrays Buch ein Bestseller, auf die Reaktionen in Deutschland darf man gespannt sein.

Michel Onfray: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss. Aus dem Französischen von Bertold Galli. München: Piper-Verlag 2006, 320 S., ISBN 3-492-04852-8, 14.00 €

Aus der Perspektive eines jüdisch geborenen, mit dem Christentum geistig verbundenen Atheisten formuliert Alfred Grosser seine Betrachtungen und Reflexionen. Der emeritierte Professor für Politikwissenschaft am Institut d'Etudes Politiques in Paris, ein bedeutender intellektueller Wegbereiter der deutsch-französischen Beziehungen, will in diesem Buch freundlich gehaltene, aber kritisch gemeinte Beobachtungen zum christlichen Leben vortragen.

Aus einer subjektiven Sicht geht Grosser zunächst auf sein Verhältnis zu Christentum und Judentum ein, analysiert danach die Bedeutung von Identitäten für Religionen, erörtert die verschiedenen Formen des Christentums, reflektiert über das religiöse und nicht-religiöse Verständnis von Spiritualität, diskutiert das Verhältnis von Politik und Religion und widmet sich dem Umgang mit menschlichem Leiden und Tod.

Man findet bei Grosser eine ganze Reihe von interessanten Auffassungen und Einschätzungen, die nähere Beachtung und Diskussion verdienen: Hierzu gehören etwa die kritischen Bemerkungen zu Exklusivität und Massakern im Alten Testament (vgl. S.25f.), die Hervorhebung einer nicht-religiösen Spiritualität (vgl. S.132) oder die Hinweise auf die Unglaubwürdigkeit der katholischen Kirche bei gleichzeitiger Ablehnung von Abtreibung und Empfängnisverhütung (vgl. S.232).

Beachtung verdienen auch Kommentare zu aktuellen Fragen wie dem LER-Unterricht in Brandenburg: „Die Kirchen – und nicht nur sie, denn ein Teil der seriösen Presse Westdeutschlands unterstützt sie – sind nicht der Meinung, dass die Moral anders übermittelt werden kann als über eine religiöse Bildung." (S.211) Oder man findet Aussagen wie: „Das Bedauern, eines Tages abtreten zumüssen, weist auf die Freude am Leben und nicht auf die Angst vor dem Tod." (S.256)

Gleichwohl enttäuscht das Buch bei aller Wertschätzung für den immer durch differenzierte und sachliche Erörterungen aufgefallenen Autor: Alle erwähnten Positionen und Themen sind essayistisch dargestellt. Sie werden kurz angerissen und umschrieben, aber nie systematischer belegt oder diskutiert. Gerade der bekennende Atheist Grosser, der seit einem halben Jahrhundert ständiger Kolumnist für die einzige französische katholische Tageszeitung La Croix ist, hätte viel zu sagen.

Er schreibt über seinen Standort: „Ich musste meinen Atheismus gegenüber dem gläubigen, aber auch offenen Leser rechtfertigen. Ich musste meine christlichen Quellen gegenüber dem Nichtglaubenden, auch dem Toleranten erklären." (S.258) Dies geschieht in *Die Früchte ihres Baumes* leider in wenig erkenntniserhellender Art und Weise. Hinzu kommen als weitere Mängel eine mitunter nicht gelungene Übersetzung und zahlreiche unnötige Überlängen.

Alfred Grosser: Die Früchte ihres Baumes. Ein atheistischer Blick auf die Christen. Aus dem Französischen übersetzt von Paul Endres. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 280 S., ISBN 3-525-56959-9, 24.90 €

In seinem Buch will Gerd Lüdemann, Professor für Geschichte und Literatur des frühen Christentums an der Universität Göttingen, die biblische Botschaft am Toleranzbegriff messen. Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist der Widerspruch, der im gegenwärtigen Selbstverständnis der christlichen Kir-

chen als Vorkämpfer der Toleranz und in der Intoleranz in Glaubensgrundlage und Institutionengeschichte besteht. Insbesondere die mangelnde Duldsamkeit gegenüber christlichem Dissidententum und verschiedenen Andersgläubigen durchzieht nach Lüdemann die Bibel. Sie als Grundlage für ein modernes Toleranzverständnis zu deuten, zeuge von exegetischer Willkür.

Bei der Begründung für diese Auffassung argumentiert der Autor historisch. Er veranschaulicht, bezogen auf die religiöse Sphäre, die relative Intoleranz im alttestamentarisch-jüdischen und die relative Toleranz in der griechisch-römischen Welt. Danach nimmt er eine eingehende Analyse und Erläuterung zahlreicher Stellen aus unterschiedlichen Teilen des Neuen Testaments vor: dem zweiten Thessalonicherbrief, dem zweiten und dritten Johannesbrief, dem ersten und zweiten Timotheusbrief und dem Titusbrief sowie dem Judasbrief und zweiten Petrusbrief. Abschließend bilanziert der Autor die Ergebnisse seiner eigenen exegetischen Untersuchungen und setzt sich mit potenziellen Einwänden zur Relativierung auseinander.

Lüdemann formuliert seine These von der Unmöglichkeit, Evangelium und Toleranz in Einklang zu bringen, mit folgenden Worten: „Geprägt von der Intoleranz des Ersten Gebotes ... [,] getragen von der Überzeugung, durch diesen Gott erwählt zu sein, und verwurzelt in einem Denken, das sich von allen anderen Glaubensweisen dualistisch durch die Alternative 'wahr/unwahr' geschieden wusste und ihnen deswegen keinen Existenzgrund zubilligen konnte, verteidigten die Autoren der untersuchten Texte ... in einer Krisensituation ihre eigene, mutmaßlich heile Welt. Im Zuge der Selbstbehauptung verteufelten sie Dissidenten aus den eigenen Reihen, verboten den Dialog mit den 'Abgefallenen', fälschten Schriften zu einem höheren Zweck und errichteten Wälle gegen jegliches Bildungsstreben.“ (S.204)

Gerade die ausführlichen Textanalysen belegen diese Auffassung relativ gut, wobei allerdings nicht immer die Notwendigkeit zu einem solchen exegetischen Aufwand besteht. Eine ganze Reihe der zitierten und anderer Stellen im Neuen Testament veranschaulichen die angesprochene Intoleranz in aller Offenkundigkeit. Lüdemann bleibt bei der damit verbundenen Feststellung allerdings nicht stehen, sondern weist zutreffend auf die strukturelle Bedingtheit dieser Einstellung für Religionen hin: Der exklusive Monotheismus weise latent immer intolerante Züge auf (vgl. S.207).

Es fehlen in diesem überzeugend argumentierenden Buch allenfalls eine genauere Begriffsbestimmung von Toleranz und eine erörternde Betrachtung zu den Grenzen von Toleranz.

Gerd Lüdemann: Die Intoleranz des Evangeliums. Erläutert an ausgewählten Schriften des Neuen Testaments. Springe: Zu Klampen-Verlag 2004, 270 S., ISBN 3-934920-44-6, 19.80 €

„Zwei gegenläufige Tendenzen kennzeichnen die geistige Situation der Zeit – die Ausbreitung naturalistischer Weltbilder und der wachsende politische Einfluss religiöser Orthodoxien“ (S.7).

Mit diesem Satz beginnt der Sozialphilosoph Jürgen Habermas sein Buch, eine Sammlung von elf Texten. Diese beziehen sich zum einen auf die mit den Forschungen im Bereich der Biogenetik, Hirnforschung und Robotorik einherge-

hende Herausforderung eines szientistischen Naturalismus. Zum anderen widmen sie sich den Konsequenzen einer Revitalisierung der Religionen für eine säkulare Gesellschafts- und Staatsordnung. Beide Entwicklungen will Habermas „mit dem nachmetaphysischen Beharren auf dem normativen Eigensinn einer detranszendentalisierten Vernunft“ (S.13) begegnen. Diese an sich gegenläufigen Tendenzen stellen für ihn im Falle einer mangelnden Bereitschaft zur Selbstreflexion eine Gefahr für die Funktionsbedingungen und Grundlagen demokratischer Rechtsstaaten dar (vgl. S.8).

Die Beiträge des Sammelbandes gliedern sich in *vier Kapitel*: Zunächst geht es unter der Überschrift *Die intersubjektive Verfassung des normengeleiteten Geistes* um eine autobiographische Betrachtung von Habermas, eine Diskussion des Verhältnisses von kommunikativem Handeln und detranszendentalisierter Vernunft sowie eine Replik auf Karl-Otto Apel bezogen auf dessen Diskursverständnis.

Im Kapitel *Religiöser Pluralismus und staatsbürgerliche Solidarität* finden sich Aufsätze zu den vorpolitischen Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates und der Rolle von Religion in der Öffentlichkeit. Unter der Überschrift *Naturalismus und Religion* versammeln sich Beiträge zum Verhältnis von Freiheit und Determinismus bezogen auf Forschungen zum menschlichen Willen, Adornos Auffassung von der Naturverflochtenheit der Vernunft und zur aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. Und im Toleranz überschriebenen Kapitel geht der Autor auf die religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, Ausmaß und Grenzen kultureller Gleichbehandlung und eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft ein.

Nicht alle Texte lassen sich somit dem durch den Buchtitel vorgegebenen Spektrum *Zwischen Naturalismus und Religion* zuordnen. Gleichwohl bildet dieser Kontext die inhaltliche Klammer des Bandes. Eine Auseinandersetzung mit allen Themen kann aufgrund von deren unterschiedlichen Ebenen und Inhalten hier nicht erfolgen. Da Habermas aber 2001 in der Friedenspreisrede für sich den Glauben als philosophisches Thema entdeckte und 2004 öffentlichkeitswirksam mit Kardinal Joseph Ratzinger diskutierte, bietet sich eine nähere Betrachtung der Auffassungen zur gesellschaftlichen Rolle der Religionen an.

Der Autor greift hier das „Böckenförde-Theorem“ auf, wonach der liberale Staat langfristig auf Mentalitäten angewiesen sei, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen könne (vgl. S.9, 106). Als eine mögliche Quelle unter anderem sieht er die Religion an, könnten aus deren Inhalten doch auch Vorgaben für den demokratischen Rechtsstaat entwickelt werden. Der postulierte Zusammenhang von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und dem Konstatieren einer dem Menschen an sich eigenen Würde mag dafür stehen.

Habermas leitet nun aus seiner Annahme Forderungen für den religiösen und säkularen Bürger ab. Gegenüber den Erstgenannten heißt es: „Sie müssen gelernt haben, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen in ein reflexiv einsichtiges Verhältnis zur Tatsache des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu setzen, und sie müssen das Wissensprivileg der gesellschaftlich institutionalisierten Wissenschaften ebenso wie den Vorrang des säkularen Staates und der universalistischen Gesellschaftsmoral mit ihrem Glauben in Einklang gebracht haben.“ (S.10)

Und – bezogen auf die säkularen Bürger – bemerkt der Sozialphilosoph: „Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht. Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen.“ (S.118)

Habermas betont das Eigeninteresse des liberalen Staates an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit, könne dieser doch nicht wissen, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneide (vgl. S.137). Er nimmt entgegen eines weit verbreiteten öffentlichen Eindrucks demnach keine religiöse, sondern eine religionsfreundliche Position ein. Für das von dem Sozialphilosophen vertretene postmetaphysische Denken gelte es, sich einerseits des Urteils über religiöse Wahrheiten zu enthalten und auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen zu bestehen. Andererseits wende es sich gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft (vgl. S.147).

„Unter dieser Prämisse“, so Habermas, „wäre es unvernünftig, jene ’starken’ Traditionen gewissermaßen als archaischen Rest beiseite zu schieben, statt den internen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet. Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt“ (S.13). Mit den skizzierten Auffassungen liefert der Sozialphilosoph eine normative Grundlage für die Koexistenz von religiösen und nicht-religiösen Bürgern in einem demokratischen Verfassungsstaat, dessen Säkularisierung er als unabdingbare Voraussetzung für eine allseitige und gleichrangige Religionsfreiheit ansieht (vgl. S.9). Hierin liegt zweifellos das Verdienst von Habermas’ Reflexionen zur gesellschaftlichen Rolle des Glaubens in *Zwischen Naturalismus und Religion*. Gleichwohl wären einige kritische Anmerkungen zu machen, welche sich zunächst auf nicht näher begründete Annahmen beziehen: Der Sozialphilosoph weist mehrfach auf die Beiträge der Religionen zur Entstehung der Grundlagen für die demokratischen Verfassungsstaaten der Gegenwart hin. Dabei erläutert er diese aber weder allgemein noch exemplarisch: So sprechen etwa ideen- und realgeschichtliche Entwicklungen gerade gegen die Annahme, wonach aus dem Postulat der Gleichheit vor Gott auch eine Gleichheit in der Gesellschaft verbunden sei. Immerhin bestand gerade das Christentum auf der Trennung von religiöser und weltlicher Sphäre.

Darüber hinaus suggeriert Habermas zumindest indirekt, säkulare Bürger würden die Geltung von Argumenten religiöser Bürger im Sinne ihres Glaubens im öffentlichen Diskurs delegitimieren. Auf welche realen Beobachtungen er sich dabei in einer Zeit der „Rückkehr der Religionen“ (Martin Riesebrodth) stützt, bleibt unklar. Für das als doch so säkular geltende Deutschland kann dies angesichts der medialen Präsenz von Kirchenvertretern in ethischen und politischen Debatten doch kaum unterstellt werden.

Darüber hinaus problematisiert Habermas nicht genügend den insbesondere monotheistischen Religionen strukturell eigenen Hang zu inhaltlichen Absolutheitsansprüchen und Ausgrenzungstendenzen. Er kann allenfalls für das religi-

öse Selbstverständnis, nicht aber für das soziale Miteinander in einer offenen und pluralistischen Gesellschaft akzeptiert werden. Zutreffend bemerkt er allerdings: „Die existentiellen Wertkonflikte zwischen Glaubensgemeinschaften eignen sich nicht für Kompromisse. Nur vor dem Hintergrund eines gemeinsam unterstellten Konsenses über Verfassungsgrundsätze können sie durch Entpolitisierung an Schärfe verlieren." (S.141)

Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag 2005,372 S., ISBN 3-518-58448-0,24.80 €

Frieder Otto Wolf

Theorien der Kulturentstehung neu denken

Es kann keinen Zweifel daran geben: an dieser „denkenden Geschichte" der antiken Theorien der Kulturentstehung, die Reimar Müller vorgelegt hat, sollte niemand vorbei gehen, der sich für die Antike interessiert. In dicht und klar geschriebenen Kapiteln über das frühe Griechenland, die Blütezeit der Polis, die Poliskrise, den Hellenismus, die späthellenistisch-römische Zeit sowie die augusteische Zeit und die frühe Kaiserzeit wird in einem großen Bogen ein „wissenschaftlicher Blick auf den Menschen und seine Kultur" (S.418) nachvollzogen, in dem sich zwei „Wendungen" vollzogen haben – „eine Erweiterung des Horizonts durch die zunehmende Kenntnis fremder Länder" (ebd.) und ein „Bewusstwerden der Stufen in der Zeit" (S.419).
Abschließend wird – nach reflektierter, prägnanter und doch immer textnaher Darstellung dessen, was wir über diese Denkgeschichte aufgrund der Lektüre des überlieferten Kanons wissen können – eine „Zusammenfassung" für eilige LeserInnen geboten, die durchaus Appetit aufs Nachlesen macht. Der Kanon des humanistischen Gymnasiums wird so durchaus umfassend und eindrucksvoll lebendig. Insofern eine eindrucksvolle, leserfreundliche Summe eines Gelehrtenlebens!
Allerdings macht diese Darstellung auch Probleme deutlich, welche dieser sehr deutschen Tradition – die im 19. Jahrhundert die große Pionierin der wissenschaftlichen Erforschung des Altertums gewesen war – inzwischen anhaftet. Diese Tradition war eurozentrisch und „geistesgeschichtlich", ein Kind des Gei-

stes der konkurrierenden Imperialismen. Dabei übernimmt sie immer wieder die Selbstdeutungen und Erzählungen der Herrschenden – und interessiert sich kaum für die Entzifferung der wenigen Zeugnisse, aus denen sich die Erfahrungen und Sichtweisen der Beherrschten, immer wieder in ihren Rebellionen Besiegten (vor allem der Sklaven) oder der ins gesellschaftliche Schweigen Abgedrängten (vor allem der Frauen) rekonstruieren ließen.
Außerdem war diese Geschichtsschreibung theoretisch eher anspruchslos und griff zur Erklärung historischer Prozesse allenfalls auf rassistische und sozialdarwinistische Deutungsmuster zurück, wo sie sich nicht gleich mit einer projektiven Alltagspsychologie zufrieden gab. In der DDR wurde diese Tradition mit der politisch sanktionierten Gestalt eines „historischen Materialismus“ konfrontiert, der nur auf andere Weise herrschaftsaffirmativ und geschichtstheoretisch ebenfalls anspruchslos war: In ihm ging es nicht um die Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern darum, dieser Herrschaft eine vernünftige, wissenschaftliche Grundlage zu geben – und die Geschichtstheorie blieb mit der Kombination von Produktivkraftdeterminismus und Theorem einer „gesetzmäßigen Abfolge von Produktionsweisen“ durchaus nicht weniger schlicht.
Reimar Müller hat den Zumutungen dieser herrschenden Philosophie erfolgreich widerstanden: Streng am Stoff der klassischen Autoren – in deren Kreis er sogar den sonst seit dem 19. Jahrhundert eher „verloren gegangenen“ Groß-Klassiker Seneca wieder aufnimmt – entfaltet er seine historischen Analysen und Textinterpretationen. So bringt er gleichsam noch einmal einen Abglanz der historischen Höhepunkte dieser Tradition in unsere Gegenwart – der Zeiten, bevor sich diese Tradition in der „geistigen Mobilisierung“ für zwei Weltkriege und der Verfolgung, Vertreibung oder Ermordung ihrer jüdischen Fachkollegen selbst ruiniert hat.
Aber das „gleichsam“ bedeutet hier eine schwerwiegende Einschränkung. Denn eigentlich geht es doch nicht an, diese deutsche Tradition nur stillschweigend bereinigt zu erneuern. Dazu *drei Anmerkungen:*

1. In Reimar Müllers Darstellung seines Stoffes macht sich diese Problematik an mehreren Stellen bemerkbar, deren Dramatik vermutlich allzu leicht unterschätzt wird. Das beginnt mit der von ihm vorgenommenen Abgrenzung des Gegenstandsbereichs. Im Gegensatz zu der im Vergleich durchaus ebenfalls lesenswerten Darstellung, die Klaus E. Müller gegeben hat (in seiner *Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theorienbildung. Von den Anfängen bis auf die byzantischen Historiographen“*,2 Bde., Wiesbaden 1972 u. 1980; gekürzte Neuausgabe als *Geschichte der antiken Ethnologie*, Reinbek 1997) beginnt Reimar Müller ganz schlicht mit den frühen Griechen, ohne die Hochkulturen und das Handelsvolk, von denen diese Griechen so entscheidendes gelernt haben, in die Darstellung einzubeziehen. Ohne Ägypten, ohne Mesopotamien, ohne die vermittelnden Kulturen Großsyriens und Kleinasiens, ohne die Phönizier sind die frühen Griechen schlicht unvorstellbar. Dann geht er – wie auch Klaus E. Müller – gar nicht auf die jüdische Tradition der Propheten ein, die sich spätestens im Hellenismus als eine der prägenden Kräfte der neuen gemeinsamen Kultur und Sprache zur Geltung gebracht hat.
Schließlich klammert er faktisch – bis auf wenige „Vorgriffe“ (vgl. S.433) – die spätantike Synthese aus, die mit ihrer

religionsförmigen Umformung der ihr vorliegenden Traditionen das Erbe der Antike in die Form gebracht hat, in der es dann – vor allem auf dem Umweg über die Kultur der Kalifate des 7., 8. und 9. Jahrhunderts – zum Bezugspunkt eines Europa geworden ist, das sich unter Berufung auf dieses Erbgut zuallererst als solches konstituiert hat.

Diese stillschweigend vorgenommenen Ausgrenzungen folgen durchaus den Grenzen der Ausarbeitung entsprechender historischer Forschungen. Das ist leider unbestreitbar. Das Material über die afrikanischen und „orientalischen" Voraussetzungen der kulturellen Initiativen der frühen Griechen, das die Debatte um Martin Bernals *Black Athena* zutage gefördert hat, bedarf noch weitgehend der Sichtung und der theoretischen Durchdringung.

Die philosophischen Pionierarbeiten von Klaus Heinrich zum inneren Zusammenhang zwischen jüdischer Prophetie und griechischer Philosophie sind erst noch breiter altertumswissenschaftlich zu verankern und kritisch durchzuarbeiten. Ähnliches gilt für die reichhaltigen Resultate einer feministischen Forschung auf dem Felde der Altertumswissenschaften. Auch hier steht eine tragfähige Synthese (trotz der wichtigen Vorarbeiten etwa von Eva Kreisky) noch weitgehend aus.

Hinsichtlich der spätantiken Synthese wären erst einmal eine ganze Reihe von Mystifikationen aufzulösen, die sich immer noch auf diesem Feld tummeln, beginnend mit der religionsförmigen Umarbeitung Platons, dessen Dialoge von einer „geheimen Lehre" überwuchert werden, sowie der kirchlichen Glättung von Paulus und Augustinus. Ganz zu schweigen von der Erforschung des Zusammenhangs zwischen der neuen europäischen Kultur seit dem 10. Jahrhundert und dem Erbe der islamischen Hochkulturen in Orient und Okzident, die trotz Bertrand Russells schon 1945 formulierter genialer Intuition, dass die Araber und „nicht die Christen die unmittelbaren Erben dessen waren, was das östliche Reich an griechischer Tradition lebendig erhalten hatte" (*Philosophie des Abendlandes*, S.301), über erste Anfänge immer noch nicht hinausgekommen ist.

Trotz aller politischen Dringlichkeit einer derartigen Aufarbeitung der engen Verknüpftheit einiger „Weltkulturen" in der gegenwärtigen Weltlage – wäre es also unbillig, hier von Reimar Müller mehr zu verlangen, als eine problemoffene Bearbeitung in den von ihm beherrschten und durchaus souverän behandelten Bereichen. Ansätze zu einer derartigen Problematisierung und Relativierung kann ich allerdings in Reimar Müllers eng am Stoff bleibenden Darstellungen einfach nicht finden – etwa seine kurze Diskussion der subjektiven Fähigkeiten zur Beurteilung fremder Kulturen bei Thukydides und Herodot sowie bei späteren Autoren (S.21) geht nicht auf derartige Probleme ein.

Da bleibt nur der Ratschlag an die nach verlässlichen historischen Orientierungen suchenden LeserInnen, jedenfalls für die ausgesparten Bereiche, die entsprechenden Kapitel in der sehr viel weniger gedankenreichen Darstellung von Klaus E. Müller hinzuzuziehen.

2. Die von Reimar Müller durchaus mit guten Gründen beiseite geschobenen Vorbehalte des offiziellen Marxismus-Leninismus gegen Anthropologie und Kulturwissenschaft verdecken außerdem einige wirkliche Probleme, die innerhalb seiner Darstellung etwa anhand der eher „empiristisch" gehandhabten Periodisierung deutlich werden: Wie können wir zwischen den „frühen Griechen" und denen der Periode der Polis oder zwi-

schen dem Hellenismus und der spätheller-nistisch-römischen Zeit unterscheiden, ohne einen Begriff davon zu haben, in welchen historischen Gesellschaftsformationen, Reproduktionsmodellen und Produktionsweisen sie gelebt haben?
So finden wir etwa in Samir Amins Untersuchungen zur „tributären Produktionsweise“ oder in den Überlegungen von Neal und Ellen Meiksins Wood zum Zusammenhang von attischer Demokratie und Klassenverhältnissen oder vor allem aber in Lars Lambrechts Skizze der besonders aggressiven Dynamik der Oikos-Polis-Konfiguration hierfür Fragestellungen und Kategorien. Mit diesen könnte eine historisch materialistische Untersuchung angestellt werden, ohne in das theoretische Halbdunkel des Marxismus-Leninismus (in dessen Kontext sich immerhin ein Gelehrter wie George Thomson noch hat bewegen können) zurückzufallen oder sich in gewagte Konstruktionen nach dem Beispiel von Alfred Sohn-Rethel oder R. W. Müller zu stürzen.
Die Probleme, welche ein „historischer Materialismus“ mit gutem Recht aufwirft, lassen sich weder einfach in Anthropologie auflösen – denn eine ernsthafte Anthropologie muss historisch sein, und kann heute nicht mehr in die Konstruktion eines falsch allgemeinen „Wesens des Menschen“ zurückfallen – noch mit einem einfachen „cultural turn“ beiseite schieben: Denn auch wer anerkennt, dass „der Mensch nicht vom Brot allein lebt“, sondern sich als ein kulturelles Wesen Identitäten und Lebensweisen entwirft, so dass seine „Welt der Kultur insgesamt als ein symbolisches Universum zu verstehen“ ist (S.433), kommt nicht um zwei Fragen herum: Wie zum einen die spezifische Materialität von Sprache und Denken, von Traditionen und Innovationen zu bestimmen ist, und wie zum anderen innerhalb unterschiedlicher Kulturen die beiden Aufgaben der ganz materiellen Reproduktion bewältigt werden, die langfristig über deren Fortbestand entscheiden, nämlich die geschlechtliche Reproduktion von Leben und die stofflich-energetische Reproduktion von Lebensmitteln, wie Marx, Engels u.a. in dem Manuskriptenkonvolut herausgearbeitet haben, das wir als *Deutsche Ideologie* kennen.

3. Reimar Müller setzt statt dessen auf das philosophische Abgrenzungskriterium zwischen einem „Denken aus dem Zentrum eigenständiger konzeptioneller Prinzipien“ und einem offenbar nicht mehr derart unabhängigem Denken (S.433) sowie auf die Perspektive aus dem Rückblick vom „modernen Nachdenken über Kultur“ (ebd.) bzw. dem „Problemhorizont der gegenwärtigen Philosophie und Wissenschaft“ (S.9). Denn der „Begriff der Kultur hat zwar seine inhaltlichen Wurzeln in der Antike, ist aber so, wie wir ihn verwenden, ein Produkt der Neuzeit“ (S.15, vgl. S.17f.).
Dementsprechend legt Müller auch großen Wert auf den „Beitrag“ der „antiken Kulturentstehungslehre“ für ein „Geschichtsdenken“, „das wir als Anfang der europäischen Geschichtsphilosophie sehen dürfen“ (S.20). Das sollte ihm in der Tat niemand verbieten. Aber zur dringlichen Frage, wie wir diese „europäische Geschichtsphilosophie“ als solche begreifen und vielleicht in einer friedensfähigen Weltkultur kritisch „aufheben“ können, kann diese Betrachtungsweise nur wenig beitragen.

Reimar Müller: Die Entdeckung der Kultur. Antike Theorien über Ursprung und Entwicklung der Kultur von Homer bis Seneca. Düsseldorf u. Zürich: Artemis & Winkler 2003, 528 S., ISBN 3-538-07158-6, 39.90 €

Gudrun Ott-Meinhold

Stationär und ambulant organisiertes Sterben

Mit diesem Buch wird ein realistischer, lebendiger Einblick ins „... stationär organisierte Sterben“ in ausgewählten Hospizen in Deutschland gegeben. Der Verfasser, Dr. rer. pol. Stefan Dreßke, ist Soziologe und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Kassel.
Im Ergebnis seiner wissenschaftlichen Untersuchung in stationären Hospizen werden wesentliche Erfahrungen und Erkenntnisse über die Arbeit des Personals und die Erfahrungen der Hospizpatient/innen dargelegt. Zu den dargelegten Befunden gelangte der Autor im Wesentlichen durch teilnehmende Beobachtungen: Er nahm als Wissenschaftler ganz konkret und so intensiv wie möglich an der Betreuung und Pflege sterbender Patienten teil.
Dies allein ist schon neu im ambivalenten, sonst so gehüteten und nach außen abgeschirmten „Hospizmilieu“. Das Buch gibt ungeschminkt, klar, offen, ja geradezu ernüchternd wieder, dass auch in bis dato verklärten, hochgepriesenen, stationären Hospizen das Sterben nicht frei von Unwägbarkeiten und Misserfolgen ist und sein kann. Die Beobachtungen des Autors sind besonders jetzt wertvoll, weil stationäre Hospize nun unter das Heimgesetz fallen und mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben wie bisher die Krankenhäuser und Altenpflegeheime. Ab sofort gilt z.B. auch hier die totale Vermummungspflicht beim Auftreten von den allorts anwesenden MRSA-Keimen.
Einige Begrifflichkeiten im Text wirken ungewöhnlich und teilweise schockierend. Sie machen langjährig tätige Hospizler stutzig. Solche Formulierungen sind u.a., Hospiz als Labor des guten Sterbens bzw. als Institutionen des Sterbens; aber auch: der richtige Patient, der Arzt als Gatekeeper oder die Kontrolle des Lebensendes; der entgrenzte Körper; die Sichtung des Ekels; das Verhüllen und Distanzieren; Karriere des Hospizpatienten, Ekelkarrieren oder auch das gefährdete Sterben bzw. Sterbediskurse ... Diese Wortwahl bewirkt ein Hinterfragen, das Sich-auseinandersetzen und -weiterbeschäftigen mit den eigenen unvollkommenen Auffassungen zu den Themen Sterben und Hospiz. Insofern wirkt die sonst in diesem Bereich unübliche Wortwahl außerordentlich belebend.
Das Buch ist empfehlenswert für Patienten, die sich langfristig darauf vorbereiten, am Lebensende zum Sterben in so eine stationäre Einrichtung gehen zu wollen. Gleichermaßen kann es dazu dienen, dass Angehörige, Ehrenamtliche und zukünftige „Professionelle“ einen Vorgeschmack vom Alltag im stationären Hospiz bekommen. Dies ist bei Erstkontakten und Erstbesuchen, in den zumeist sehr schönen, teilweise gar paradiesisch anmutenden Räumlichkeiten, sonst kaum erfahrbar.
Die Lektüre empfiehlt Nüchternheit im Glauben, dass gutes Sterben einzig und allein in (sogar irgendwie paradiesischen) stationären Hospizen möglich sei und dass dies die einzig richtige oder wahre Hospizarbeit sei gegenüber den ambulanten Hospizinitiativen.
Zweifellos ist es der Hospizbewegung in Deutschland 2002 insgesamt gesehen gelungen, die politischen Gesetzgeber zur Förderung ambulanter Hospizinitiativen zu bringen. Die Förderung der Verbände der gesetzlichen Krankenkassen zielt darauf, dass stationäre Aufnahmen am Lebensende weitgehend unnötig werden. Die Devise lautet (auch aus Kostengründen) „ambulant vor stationär“.

Auch die vom ambulanten Hospiz und Palliativberatungsdienst des Humanistischen Verbandes Berlin, mit seinem Team *V.I.S.I.T.E. Hospizbegleitung. Zuhause* erfolgreich verwirklicht wird. Unsere Erfahrung ist, dass „gutes und leichteres Sterben“ eher außerhalb einer „Sterbe-Institution“ wie z.B. einem Hospiz möglich ist, wenn sich Menschen frühzeitig, möglichst in gesunden Tagen mit den Themen Lebensende, Sterben und Tod beschäftigt haben.
Wer will, kann dies lernen in den jährlich, jeweils ab September stattfindenden Vorbereitungskursen für ehrenamtliche Hospizmitarbeiter/innen. Wesentliche Inhalte und Anregungen aus diesem Buch von Dreßke sind inzwischen in unseren Seminarunterlage zitiert.
Ich selbst empfinde das Gelesene als wesentliche Motivation und Bestätigung für die Entwicklung ambulanter Hospize, wo das Sterben nicht so geballt auf einzelne Menschen trifft. Darüber hinaus ist es für alle Interessierten eine theoretische Bereicherung, besonders für die Palliativberatungen bei schwerstkranken und sterbenden Menschen im häuslichen Bereich.

Stefan Dreßke: Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005, 248 S., ISBN 3-593-37717-9, 24.90 €

AUTORENVERZEICHNIS

Dr. Andreas Fincke, Berlin
Dr. Carsten Frerk, Hamburg, fowid
Dr. Christel Gärtner, Frankfurt a.M.
Dr. Horst Groschopp, Berlin, fowid, HAB, HAD, Direktor
Dr. Uta Karstein, Leipzig
Rudolf Ladwig, Hagen
Prof. Dr. Dirk Lange, Braunschweig
Dr. Andreas Lutter, Braunschweig
Dr. Ulrich Nanko, Markgröningen
Prof. Dr. Johannes Neumann, Oberkirch, fowid, HAB, HAD
Dr. Gudrun Ott-Meinhold, Berlin
Prof. Dr. Armin Pfahl-Traughber, Köln, HAB
Dr. Michael Schmidt-Salomon, Butzweiler, fowid
Dr. Michael Terwey, Köln, fowid
Dr. Frieder Otto Wolf, Berlin, HAB, HAD, Präsident

HAB: Humanistische Akademie Berlin
HAD: Humanistische Akademie Deutschland

Säkulare Geschichtspolitik in Deutschland und freidenkerisches Erbe

Wissenschaftliche Fachtagung

Akademie der Politischen Bildung der Friedrich-Ebert-Stiftung
Humanistische Akademie Deutschland

18./19. November 2006 in Berlin

1. Tag: Samstag, 18. November 2006

Politische Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung in Zusammenarbeit mit der Humanistischen Akademie Deutschland

Prof. Dr. Hermann Glaser, Roßtal
Humanismus als Kern von Geschichtskultur

Dr. Horst Junginger, Tübingen
Aktuelle Fragen der Vergangenheitspolitik

Prof. Dr. Susanne Lanwerd, Berlin
Zeichen der Säkularität im öffentlichen Raum

Christian G. Langenbach, Nidderau
Freireligiöse und Nationalsozialismus – Replik auf eine Debatte

Michael Schmidt, Berlin
Freidenker im antifaschistischen Widerstand

Manfred Isemeyer, Berlin
Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik 1945-90

Dr. Horst Groschopp, Berlin
Atheismus und Realsozialismus in der DDR 1945-90

2. Tag: Sonntag, 19. November 2006

Humanistische Akademie Berlin in Kooperation mit der Humanistischen Akademie Deutschland
(gefördert mit Mitteln von SenWFK Berlin)

Prof. Dr. Günter Kehrer, Tübingen
Warum es kein freidenkerisches Erbe in der Kultur der BRD gibt – Betrachtung aus religionswissenschaftlicher Sicht

Prof. Dr. Dietrich Mühlberg, Berlin
Welche sozialkulturellen Defizite 1987/89 zur Gründung des Freidenkerverbandes in der DDR führten – Betrachtung aus kulturwissenschaftlicher Sicht

Anmeldung ab sofort bei:

Humanistische Akademie
Wallstr. 65
D-10179 Berlin-Mitte
Tel. 030-613904-0 (Fax: -50)
info@humanistische-akademie.de

Die Materialien der Tagung erscheinen in Nr. 20 von humanismus aktuell

IMPRESSUM

humanismus aktuell

Hefte für Kultur und Weltanschauung
Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin
ISBN 3-937265-06-6
ISSN 1433-514X
Heft 18, Frühjahr 2006 – 10. Jahrgang
Redaktion: Wallstr. 65, D-10179 Berlin
Tel.: 030-613904-34; Fax: 030-613904-50
e-Mail: info@humanistische-akademie.de
www.humanismus-aktuell.de
www.humanistische-akademie.de
Redakteur u. V.i.S.d.P.: Dr. Horst Groschopp
Hilfe beim Vertrieb: Gundula Echtmann
Layout & Gesamtherstellung: Redaktionsbüro Gabriele Groschopp
www.Groschopp-Redaktionsbuero.de
Druck: TakeOffsetdruck; Fredersdorf b. Berlin, Tel.: 033439-188990
In der Regel im Jahr zwei Lieferungen.

Bis Heft 2 unter dem Titel humanismus heute

Alle Beiträge sind 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 bzw. Literaturangaben wurde ebenso verzichtet wie auf eine Überprüfung der Zitate. Die Überschriften der Rezensionen und zum Teil die Zwischenüberschriften in den Artikeln sind von der Redaktion.

Einzelpreis:	10,00 €
Abo-Preis:	6,50 €
Preis Hefte 10-15:	8,50 € bzw. 6,50 € (Abo)
Preise bis Heft 09:	7,15 € bzw. 5,90 € (Abo)

zzgl. 2 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Ab Heft 12 erhältlich über das Verzeichnis Lieferbarer Bücher (vlb).

Die Weichen für den Notfall stellen ...

... durch eine individuell-konkrete Patientenverfügung des HVD (Optimalvariante)

Fordern Sie den Fragebogen mit Vorsorgevollmacht an!

(Bitte 2 x 1,45 EUR Briefmarken beifügen)

Humanistischer Verband Deutschlands
Bundeszentralstelle für Patientenverfügungen
10179 Berlin · Wallstraße 65
Tel.: 030 613904-11 · Fax: 030 613904-36

Telefonische Sprechzeiten und Terminvereinbarung:
Mo, Di, Do, Fr von 10 - 17 Uhr

E-Mail: mail@patientenverfuegung.de
Internet: www.patientenverfuegung.de

Hier kann auch ein Newsletter abonniert werden.

humanismus aktuell

Hefte für Kultur und Weltanschauung

Beiträge zur Humanistik
Theoretisches Forum des modernen Humanismus
Jährlich 2 Hefte, gesamt 240 Seiten
Zahlreiche Rezensionen

bereits erschienen:

Heft 1	**Konjunktur für Weltanschauungen? (vergriffen)**
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 (vergriffen)**
Heft 9	**Gutes Recht der Freigeister**
Heft 10	**Säkularisierung**
Heft 11	**Weltliche Bestattungskultur**
Heft 12	**200 Jahre Säkularisation**
Heft 13	**Renaissance der Rituale?**
Heft 14	**Humanes Leben bis zuletzt**
Heft 15	**Humanistik – Humanismus als Studienfach**
Heft 16	**Ludwig Feuerbach – Säkularisierung der Menschenbilder**
Heft 17	**Atheismus und Humanismus**

in Vorbereitung (Arbeitstitel; Änderungen möglich):

Heft 19	**Freidenkerisches Erbe (Herbst 2006)**
Heft 20	**Säkulare Geschichtspolitik (Frühjahr 2007)**

Sonderheft 2 **Dem Leben selbst Wert geben**
Protokollband der wissenschaftlichen Tagung
zur Humanistischen Lebenskunde im Mai 1999 in Berlin
184 S., Sonderpreis ab 01.12.03: 5,00 € plus 2,50 € Versand Inland

9 783937 265063