humanismus heute

Vom heiligen Fest
zum kommerziellen Event

Heft 2 • März 1998 • 2. Jahrgang
Herausgegeben von der
Humanistischen Akademie, Berlin

Inhalt

Zu diesem Heft

3 Vom heiligen Fest zum kommerziellen Event

Kommentar

5 Wolfgang Lüder
10 Gebote der Humanisten an die Christen für Toleranz und Menschenwürde

Humanismus aktuell

8 Peter Schulz-Hageleit
Eigensinn der Humanisten

17 Werner Schultz
Pluralismus und Gleichbehandlung

21 Horst Groschopp
Humanismus-Theorie

Aufsätze zum Thema

28 Ulrich Nanko
Religiöse und weltliche Feste

34 Dietrich Mühlberg
Fest und Rausch

46 Konstanze Kriese
German Bowl '97

54 Manfred Isemeyer
Hochzeit auf Hawaii

62 Klaus Westendorf
Bestattungs- und Trauerkultur heute

68 Bernd Wagner
Erlebniskultur durch Festivalisierung und Ästhetisierung

Zur Diskussion

74 Karsten Sommer
Humanisten als öffentlich-rechtliche Körperschaft?

80 Karlludwig Rintelen
„Kultur" statt „Weltanschauung"?

83 Hans-Jürgen Engfer
Interview über „Weltanschauung"

Rezensionen

87 Staat und Kirche in der Europäischen Union
88 Fremde Heimat Kirche
89 Konzern Kirche
90 Religion— ein deutsch-türkisches Tabu?
92 Religionen feiern
93 Religionen, Sekten, Seelenfänger
93 Aum Shinrikyo
95 Zuwanderung nach Deutschland
97 Identitäts-Wahn
99 Aufbruch nach der Wende
100 Humanismus 2001
100 The Courage to Become
101 Zwischen Ritual und Alltag
103 Vom Rabbiner zum Atheisten
104 Mythos des Mutterrechts
105 Ein Grabmal für Zeus
106 Leben und sterben lassen
108 Musik und Politik
109 Europäische Konsumgeschichte
111 Problemkreise der angewandten Kulturwissenschaft
112 DDR-Schriftkultur
113 Der Markt der Religionen
114 Staat und Kirche

116 Bericht: Das „Kulturhistorische Archiv" des Humanistischen Verbandes
118 Autorenverzeichnis, Bildnachweis, Berichtigung
119 Impressum

Zu diesem Heft

Vom heiligen Fest zum kommerziellen Event

Das Fest hat eine unmittelbare Funktion der Vergesellschaftung. Es stellt, in dem es zelebriert wird, Gemeinschaft her. Dabei konterkariert es die alltägliche Sphäre des Zufalls, in der Mangel (oder selbstverständlicher Luxus), vor allem aber Routine vorherrschen, durch die feierliche Inszenierung, aus der — wenn sie religiös begründet wird— Kult werden kann. Der Kult, je strenger er ist, eliminiert das spontane Element bis zur Unkenntlichkeit. Was bleibt, ist die Zurschaustellung und das Erleben von Fülle in der Mahlgemeinschaft (und sei es ein symbolisches Mahl), ergänzt durch Emotion (unmittelbare Körpererfahrung im Spektrum von orgiastischer Ausschweifung, expressivem Gefühlsüberschwang, spiritueller Erfahrung und asketischer Übung). Die einzelnen Völker und sozialen Gruppen haben einen großen Reichtum an Festen und Feiern hervorgebracht, in denen die Beteiligten besondere Ereignisse, Menschen, Bücher, Orte und Symbole betonen und so das ihnen Heilige verehren, aber auch unabhängig davon sich über den Alltag erheben.

Wie auch immer diese Festkulturen beschaffen waren, welchen geheimen oder offen sichtbaren Zwecken sie dienten— sie waren eingebunden in jahreszeitliche wie individuell- respektive gesellschafts-biographische Abläufe, in kirchliche, berufliche, staatliche oder anders organisierte Strukturen. Der Kampf um den Kalender prägt bis heute das Gegeneinander von Kulturen. Er hat auch die freireligiöse, freidenkerische und humanistische Bewegung leidenschaftlich beschäftigt, vorangetrieben sowohl durch Rigoristen, die jeden Ritus als veraltet und religiös ablehnen, als auch durch Pragmatiker, die weltliche Andachten ebenso auf die Beine stellen wie sie eine eigene Festkultur etablieren. Im Thema Festkultur steckt also mehr als die akademische Auseinandersetzung um Sitten und Bräuche. Es handelt sich um eine Kernfrage jeder Kulturbewegung— wie auch die humanistische eine ist. Dabei geht es um mehr als um Jugend- oder Trauerfeiern.

Wir leben heute in einer Erlebnisgesellschaft. Die moderne Fest- und Feierkultur ist dadurch geprägt, und der Event (der Höhepunkt, die Hoch-Zeit, das Ereignis, die Sensation, die Party, das Endspiel, der Pavarotti-Auftritt ...) hat das Festefeiern grundlegend verändert: Events sind teils einmalig, teils seriell, jederzeit herstellbar, käuflich, professionell organisiert, in ihrer Wirkung berechnet— und an allen Orten inszenierbar: in der Wüste, im Überschallflugzeug, im Museum, unter Wasser, in Höhlen und in Armutsvierteln (Slumtourismus). Nahezu alles kann ein Event sein oder dazu gemacht werden: Bauten (Burgen und besetzte Häuser), „Kultur“ (Theater und „Szene“), Geschehnisse (Jubiläen und Neujahrsläufe), Märkte (Regionalmessen und Shopping-Meilen), Originale (Kunstwerke und Käseverkostung), Fälschungen (Trierer Rock und Plagiatausstellung), Körperschäden („Zwerge“werfen und Behindertenolympiade) und vor allem außergewöhnliche Vorfälle (Massenkarambolage und Hochwasser).

Das ist die widersprüchliche Situation, zu der sich die Texte zum Thema dieser Ausgabe von humanismus heute äußern: Festkultur zwischen Tradition und Kommerz. Es werden sowohl Ausschnitte vorgeführt (Hochzeit auf Hawaii, Beerdigungskultur und American Football), theoretische und historische Verallgemeinerungen versucht (weltliches und religiöses Fest, Fest und Rausch) als auch Folgerungen für Kulturpolitik gezogen. Die Ausgangspunkte und Motive sind dabei verschiedene. Es kommen— in dieser Reihenfolge— der Religionswissenschaftler, der Kulturhistoriker, die Kul-

turmanagerin, der Vereinspolitiker, der Grabredner und der Kulturredakteur zu Wort.

Für den Kommentar ist es gelungen, einen prominenten, streitbaren und politisch erfahrenen (liberal gebundenen) Humanisten zu gewinnen, der gegen die Anmaßungen christlicher Funktionäre schreibt. Neu in diesem Heft ist der Abschnitt Humanismus aktuell. Die ersten drei Beiträge reagieren auf den Beschluß des Bundesausschusses des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) vom 11. Oktober 1997, das programmatische Selbstverständnis des Verbandes bis Herbst 1999 zu überarbeiten. Der Geschichtsdidaktiker, der Bereichsleiter Lebenskunde und der Kulturwissenschaftler behandeln drei Fragen: Was könnten die Grundsätze eines modernen Humanismus sein, der Menschen befähigt, in und mit Widersprüchen zu leben? Was heißt es für Humanisten, sich zum Pluralismus von Weltanschauungen zu bekennen? Was könnte die Struktur einer Theorie des Humanismus sein?

Die Rubrik Zur Diskussion ist nicht nur eine erfreuliche Antwort auf das Heft 1, sondern die dortigen Beiträge sind ebenfalls Wortmeldung zum Selbstverständnis der Humanistinnen und Humanisten, sogar in manchem zugespitzter. In diese Richtung haben sich auch die Rezensionen bewegt. Den erfreulich vielen Beiträgen mußten leider aus Platzgründen die Rubriken Dokumentation, Biographie, Zeitschriftenschau und Tagungstermine weichen— eine Folge der regen Mitarbeit und des halbjährlichen Erscheinens.

Die Humanistische Akademie möchte eine gewisse Koordination der theoretischen Arbeit am modernen Humanismus übernehmen und in humanismus heute den Diskurs im HVD mit dem akademischen Streit in den Wissenschaften ebenso verbinden wie mit den Überlegungen in anderen Organisationen, soweit sie es vermag. Dazu braucht sie die Mitarbeit der Leserschaft— und genügend Abonnenten.

Kommentar

Wolfgang Lüder

10 Gebote der Humanisten an die Christen für Toleranz und Menschenwürde

Zur Auseinandersetzung mit christlichen Machtansprüchen in der Demokratie

Im Jahr 1997 haben die beiden christlichen Amtskirchen zunehmend ihre Machtansprüche eingefordert. Politiker der christlich benannten Unionsparteien haben sehr deutlich das Anrecht auf Dominanz des Christentums in Europa erhoben. Bundeskanzler Kohl, Fraktionschef Schäuble und andere wirken in Deutschland auf ein kirchlich-christlich geprägtes politisches und gesellschaftliches Leben hin. Beispielhaft geschah dies in Bayern mit der hartnäckigen Verteidigung des Kruzifixes in Klassenzimmern und in Berlin mit der entschiedenen Forderung auf Einführung eines staatlichen Religionsunterrichts durch den Regierenden Bürgermeister Diepgen.

Die Stimmen der katholischen Kirche— etwa im weihnachtlichen Spiegel-Interview des Kardinals Dyba— aber auch aus dem evangelischen Lager fordern eine Rückkehr zu gefestigten Machtpositionen der großen Kirchen— auf evangelischer Seite am umfassendsten in der Erklärung des Rats der Evangelischen Kirche in Deutschland über Christen und politische Kultur, die im Herbst letzten Jahres veröffentlicht wurde. Wir Humanisten sind gefordert, dem die Positionen der Konfessionsfreien entgegenzusetzen, wenn wir Toleranz und Menschenwürde in unserem Land und in Europa gewahrt wissen wollen.

Das Wollen und Tun maßgeblicher Politiker zugunsten der christlichen Kirchen und die Ansprüche der christlichen Kirchen an die Politiker lassen sich in wenigen Sätzen zusammenfassen: Die Präsenz des Christentums in staatlichen Institutionen und in der Gesellschaft sei auszubauen. Die „Prägekraft des Christentums" müsse anerkannt und umgesetzt und jeder Art „atheistischer Ideologie" Widerstand entgegengesetzt werden. Die Kirchen trügen die hauptsächliche Verantwortung für die Prägung der Kultur, damit nicht „gottlose Hybris" zum Zuge komme. Dafür benötigen die Kirchen mehr öffentliches Ansehen und Orientierungskraft, denn „wo der Glaube aufhört, fängt der Aberglaube an" (Richard Schröder).

Für ethische Verantwortung von Humanisten bleibt in solcherlei christlichem Reden kein Raum. Beklagt wird, so von Bischof Dyba, daß „die Gesetze immer noch heidnischer werden". Dem gelte es entgegenzutreten, denn, so derselbe Bischof, „Werte kommen aus dem Glauben". Außerhalb des Glaubens der Christen fehlen sie demnach. Humanismus als Rückbesinnung auf ethische Grundwerte der Menschheit und ihre Quellen in der Antike, der Renaissance, der Aufklärung, der Klassik, aber auch in den Religionsstiftern des Judentums, aus dem auch der Islam hervorgegangen ist, kommen in den christlichen Ansprüchen nicht vor oder werden abgewertet. Betrachtungen über die ethischen und humanistischen Grundwerte außerhalb der christenkirchlich geprägten Staaten unterbleiben. Von den ethischen Grundwerten der vielfältigen asiatischen Religionen und Weltanschauungen wird bei den Christen nahezu nichts erwähnt. Man will sie gar— so ein CDU-Vorschlag in Berlin— dem christlichen Religionsunterricht zuordnen. Von den kirchlich geforderten Dissidentenmorden des Mittelalters— populär: den Ketzer- und Hexenverbrennungen— wird meist geschwiegen. Von den christlich geförderten glaubensterroristischen Kreuzzügen wird in der öffentlichen Darstellung nur als angebliche Ausnahme von schönen Grundsätzen Kenntnis gegeben. Mit dem amtskirchlich tolerierten Schweigen zum Holocaust setzt man sich nur noch in

kleinen Zirkeln auseinander. Der christlich-seelsorgerische Beistand zur Führung des völkermordenden Angriffskrieges Adolf Hitlers wird vergessen.

All dies läuft auf das Ziel hinaus, die prägende Kraft des Christentums zu stärken. Das ist die zentrale machtpolitische— ethisch verzierte— These von katholischer und evangelischer Kirche gleichermaßen. Wertebildung soll nicht demokratisch im Wettbewerb mit anderen Glaubensrichtungen geschehen oder gar anderen Ideen, schon gar nicht in der geistigen Auseinandersetzung mit dem Humanismus, sondern durch staatlich-autoritäre Einflußnahme. Doch in unserem Land und in Europa organisieren die Christen nur einen— freilich wichtigen— Teil der Bürgerinnen und Bürger. Sie leisten nur einen— freilich bedeutenden— Beitrag zur kulturellen Entwicklung. Aber sie stellen einen gefährlichen Alleinvertretungsanspruch auf. Wir Humanisten sind gezwungen, wieder klare Worte zu sagen, im Namen der Demokratie. So wollen wir einmal unsererseits 10 Gebote errichten, um unseren Anspruch auf Toleranz und Menschenwürde geltend zu machen:

1. Die Würde jedes Menschen, auch des Andersgläubigen und des Atheisten, ist unantastbar.

Sie zu achten und zu schützen ist eine Grundvoraussetzung menschlichen Zusammenlebens, das die Menschen selbst meistern müssen. Sie allein, kein von ihnen geschaffenes oder beschriebenes höhergestelltes Wesen, schaffen die Grundlage für ein würdiges Miteinander in Staat und Gesellschaft. Niemand darf einen Anspruch erheben, allein oder in seiner Gemeinschaft im Alleinbesitz von absoluter Wahrheit oder allein gültigen kulturellen Werten zu sein.

2. Dem Alleinvertretungsanspruch in ethischen Fragen, wo auch immer er auftreten möge, gilt es, Widerstand entgegenzusetzen.

Ein Alleinvertretungsanspruch sittlicher, kultureller oder ethischer Werte, wie ihn die monotheistischen Religionen für ihre, Gott genannte, Autorität in Anspruch nehmen, verstößt gegen den Grundsatz jeglicher Toleranz, das Andersartige des anderen als gleichwertig zu achten und zu respektieren.

3. Niemand sollte leichtfertig die Geschichte seiner Organisation oder Glaubenslehre schönfärben oder verkürzen.

Auch die christlichen Kirchen können ihre Ansprüche auf „Prägekraft in Staat und Gesellschaft“ nicht glaubwürdig vertreten, solange sie sich nicht kritisch distanzierend und analysierend auseinandersetzen mit der Vergangenheit ihrer Kirchen, als diese Religionskriege forderten und Dissidententötung und Völkermord schweigend duldeten.

4. Jeder Mensch trägt Verantwortung für sein Handeln vor sich selbst und seinem eigenen Gewissen.

Keine Organisation, auch keine Kirche, ist berechtigt, das Individuum, den mündigen Bürger, zu bevormunden. Nur ein mündiger Bürger ist fähig zu größtmöglicher Selbstbestimmung. Die freie Bürgerin und der freie Bürger widerstehen am ehesten autoritärer Vormundschaft.

5. Freiheit sollte als die Chance zur Selbstbestimmung von Individuen und Gemeinschaften akzeptiert werden.

Christliche Ethik kann nur für gläubige Christen gelten und darf nicht Andersgläubigen oder Konfessionsfreien aufgezwungen werden. Am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs läßt sich zeigen, daß die Kirchen noch immer das Selbstbestimmungsrecht auch der nicht-christlichen Frauen einschränken möchten.

6. Keine Gruppierung darf den Staat für ihre eigenen Ziele in Anspruch nehmen.

Demokratie, die Voraussetzung für tolerantes und Menschenwürde achtendes Miteinander im Staat, kann nur dann Bestand haben, wenn sie von Demokraten und demokratisch organisierten gesellschaftlichen Gruppierungen praktiziert wird. Nicht Weisung von „oben“, sondern Wille von „unten“ gewährleistet ein demokratisches Fundament. Mitbestimmungsrechte im Staat dürfen in Demokratien nur diejenigen Organisationen in Anspruch

nehmen, die auch selbst demokratisch strukturiert sind.

7. Die Menschenrechte sollten weltweit gelten.

Sie entspringen unterschiedlichen Kulturen mit monotheistischen, polytheistischen und pantheistischen Religionen, insbesondere aber einer glaubensfreien Ethik. Sie spiegeln die ethischen Werte wider, denen wir Humanisten uns verpflichtet sehen. Sie entspringen der Verpflichtung zur Menschlichkeit. Selbstverantwortung und Solidarität der Menschen untereinander machen die Verwirklichung der Menschenrechte zu einem Schwerpunkt hu-manistischer Praxis. Humanistische Grundwerte folgen der von jedem Menschen zu verantwortenden Ethik, nicht kirchlichem Dogma.

8. Niemand sollte falsch Zeugnis reden wider seinen Nächsten.

Die zunehmend verbreitete Behauptung christlicher Repräsentanten und Politiker, glaubensfreie Bürger seien nicht bereit oder in der Lage, nach ethischen Werten zu leben oder diese zu vermitteln, beweist geschichtslose Ignoranz und Intoleranz und zeigt eine Fehlhaltung christlicher Politiker und kirchlicher Repräsentanten auf. Geradezu gefährlich ist der Anspruch, das Christentum sei alleiniger Garant für Demokratie.

9. Toleranz erfordert Chancengleichheit für Kirchen und Weltanschauungsorganisationen.

Keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft darf vom Staat bevorzugt oder benachteiligt werden, insbesondere nicht in den Möglichkeiten ihrer Finanzierung. Die dem deutschen Kulturraum eigentümliche Kirchenfinanzierung durch staatlichen Kirchensteuereinzug ist mit den Grundsätzen der Trennung von Staat und Kirche nicht zu vereinbaren und aus verfassungspolitischen Gründen abzuschaffen; der staatliche Kirchensteuereinzug widerspricht außerdem den Grundsätzen der Harmonisierung der europäischen Rechtsordnungen im Rahmen des zusammenwachsenden Europa und ist insbesondere im Steuerbereich und aus europapolitischen Gründen zu beenden. Die Benachteiligung konfessionsfreier Organisationen bei der Regelung von Steuerbegünstigungen beeinträchtigt die Chancen der Humanisten in unserem Staat in unakzeptabler Weise und bevorzugt grundlos die christlichen Konfessionen.

10. Niemand sollte glauben, es gäbe absolute Wahrheiten.

Humanisten lehnen jeden Dogmatismus ab. Sie fördern den friedlichen Austausch von Ideen und werden jedem Machtanspruch einer Konfession widersprechen. Wir wollen die Verwirklichung des Grundgesetzes, das die Einführung staatskirchlicher Rechtsformen verwehrt und die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse ebenso wie die Ausgrenzung Andersgläubiger und Glaubensloser untersagt, das nicht auf die zahlenmäßige Stärke oder die soziale Relevanz einer Gruppe Rücksicht nimmt, sondern eine am Gleichheitsgrundsatz orientierte Behandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu achten verlangt, wie es das Bundesverfassungsgericht konkretisierend fordert.

Mit den 10 Geboten der Humanisten an die Christen soll kein neuer Dekalog errichtet, sondern mit Vorschlägen zur Güte auf Beleidigungen reagiert werden, die wir täglich erfahren. Es geht hier nicht um einen neuen Katechismus, gar um ewige Werte auf steinernen Tafeln, sondern um Angebote zur Fairneß, zur Wahrung der Grundsätze der Toleranz und zur Einhaltung der Menschenrechte hier bei uns. Die Mitglieder des Humanistischen Verbandes respektieren alle religiösen und weltanschaulichen Orientierungen, weil sie die Freiheit des Andersdenkenden verteidigen. Religiöse und nichtreligiöse Weltanschauungsgemeinschaften aber müssen in unserer Gesellschaft Gleichbehandlung erfahren. Die ungerechtfertigte und unzeitgemäße Dominanz der christlichen Kirchen, die in vielen Bereichen einem Monopol gleichkommt, ist zu beenden.

Berlin, im März 1998

Humanismus aktuell

Peter Schulz-Hageleit

Eigensinn der Humanisten

Säkular-humanistisches Denken und das Religiöse in unserer Zeit

Christliche Gebote und philosophische „Prinzipien"

Die vergangenen Jahrzehnte haben uns bemerkenswerte Versuche beschert, durch ein Bewußtmachen von philosophisch-politischen Leitideen oder Grundprinzipien Anhaltspunkte für rationales Denken und Handeln zu schaffen und so die allgemeine Orientierungskrise zumindest ansatzweise zu überwinden. Als weithin hörbarer Paukenschlag im Gewirr der um Gehör kämpfenden Stimmen kann „das Prinzip Verantwortung" von Hans Jonas aus dem Jahre 1979 gewertet werden[1], mit dem das in linken Kreisen so geschätzte „Prinzip Hoffnung" von Ernst Bloch (geschrieben 1938-1942, 1. Auflage 1959[2]) in seine Grenzen verwiesen wurde. Angesichts der apokalyptischen Bedrohung unseres ganzen Planeten durch Massenvernichtungswaffen und industrielle Verseuchungen dürften wir nicht mehr, so Jonas, auf Zukunft und Fortschritt bauen. Es gehe vielmehr darum, das Leben der nächsten Generationen zu sichern und dementsprechend verantwortlich zu handeln, im kleinen wie im großen Maßstab. Prinzipielles wurde auch nach der traumatischen und bis heute nicht integrierten Erfahrung mit dem Faschismus eingefordert, unter anderem von Adorno, der 1966 formulierte (und wie oft ist der Satz seitdem zitiert worden, fast schon wie eine Gebetsformel): „Jede Debatte über Erziehungsideale ist nichtig und gleichgültig diesem einen gegenüber, daß Auschwitz nicht sich wiederhole. Es war die Barbarei, gegen die alle Erziehung geht."[3]

Im Unterschied zu den christlichen Dekalog-Vorschriften des eindeutigen „Du sollst ..." bzw. „Du sollst nicht ..." eröffnen uns Prinzipien der bisher angedeuteten Art (Prinzip als Anfang, Ursprung, Grundsatz, allgemeine Forderung) einen beträchtlichen Ermessens- und Entscheidungsspielraum, der einerseits— und das ist gut so— individuelles kreatives Mitdenken einfordert, andererseits aber auch Anlaß zum schamlosen politischen Wort-Mißbrauch geben kann. Was beispielsweise schon alles im Namen von „Verantwortung" geschehen ist, das bietet genug Stoff für eine mehrsemestrige Vorlesung und könnte so zu dem Entschluß führen, den Begriff als Leitidee und Prinzip überhaupt fallenzulassen. Doch damit wäre nichts gewonnen. Es gilt, Prinzipien als philosophisch und historisch begründbare Ausgangspositionen des eigenen Denkens von ihren politischen Verballhornungen zu unterscheiden. (Auch das grundsätzliche Gebot der Nächstenliebe wird nicht dadurch aufgehoben, daß etliche Kirchenfürsten es faktisch in sein Gegenteil verwandeln.)

Entsprechendes gilt für Kants berühmten „kategorischen Imperativ", der das Leitprinzip rational begründeter Sittlichkeit formulierte und lautet: „Handle so, daß die Maxime deines

1 Vgl. Hans Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a.M. 1979 (4. Auflage 1983).

2 Vgl. Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959 (8. Auflage 1982).

3 Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz. In: Gesammelte Schriften, Band 10/2, Frankfurt a.M. 1977, S.674.

Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."[4] Wer das in bestimmte ideologische Zwecke einbindet, etwa auf der Grundlage eines egomanisch-pathologisch fixierten rassistischen Weltbildes, der stellt sich selbst außerhalb der heute so dringend notwendigen Diskurs- und Vernunftsethik, deren Prinzipien (Gewaltlosigkeit, Dialogfähigkeit) seit der Aufklärung in die gesellschaftliche Wirklichkeit drängen, sicherlich oft ohne nennenswerten Erfolg, im ganzen aber doch nicht folgenlos.

Ich möchte hier weder eine Geschichte philosopisch-humanistischer Prinzipien skizzieren noch ihre wechselhaften Kontroversen diskutieren, geschweige denn ergänzen, sondern einfach einige jener Prinzipien benennen, die sich in meinem Arbeits- und Berufsfeld als besonders wichtig erwiesen haben. Das Bewußtmachen und Festhalten der Prinzipien dient der säkular-humanistischen Selbstvergewisserung außerhalb religiöser Weltanschauungen, die nicht als solche zu bekämpfen, sondern nur dann in ihre Grenzen zu verweisen sind, wenn sie mit Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit daherkommen. Jeder soll doch auf seine Weise selig werden, meinte Preußens König Friedrich II., der durchaus zu den Aufklärern zu zählen ist.

Die Prinzipien werden in Paaren von Begriffen präsentiert, die aber auch anders kombiniert und ergänzt werden können. Die Fixierung auf einen Begriff als neuer Erlösungsidee ist damit ausgeschlossen, ebenso die Erstarrung des Denkens zur Prinzipienreiterei.

Einige Grundsätze säkular-humanistischer Selbstvergewisserung

Vernunft und Gewissen

Christliche Theologen pflegen das Gewissen gerne als ihre ureigene Domäne darzustellen, als eine durch das Christentum institutionalisierte Humanisierung der ansonsten so barbarischen Welt. Doch das ist eine unzulässige Vereinnahmung des Begriffs, wie u.a. Christoph Türcke in einer Entgegnung auf den Theologen Eberhard Jüngel[5] überzeugend nachgewiesen hat. „Den modernen Gewissensbegriff gäbe es nicht ohne seine antike Vorgeschichte, aber ebenso wenig, wenn er sich nicht von ihr emanzipiert hätte... Wo es mit der Gewissensfreiheit ernst wird, da wird sie zur Freiheit, auch gegen Evangelium und Offenbarung optieren zu dürfen und trotzdem respektiert zu werden", betont Türcke, indem er gleichzeitig vor dem Hochmut derer warnt, „die aus der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit Kapital schlagen, die ungedeckte Schecks des Evangeliums ausgeben, als seien sie die härteste Währung— und den Aufklärer Kant wie einen Schulbuben behandeln, der seine theologischen Hausaufgaben nicht gemacht hat."[6]

Das säkulare Gewissen kann mit Hinblick auf die republikanische Verfassung und ihre Selbstverpflichtungen politisch begründet und eingefordert werden; es ist kulturhistorisch abzuleiten und damit auch in seiner Instabilität zu kennzeichnen[7]; es ist nicht zuletzt psychoanalytisch zu untersuchen, einerseits als „Chance"[8], andererseits aber auch als Instanz des inneren Terrors.[9] Als Prin-

4 Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Stuttgart 1995, S.53.

5 Vgl. Eberhard Jüngel: Wertlose Würde— Gewissenhafte Gewissenlosigkeit. Erinnerung an den christlichen Ursprung lebensorientierender Begriffe. In: Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M. v. 18.2.1997.

6 Christoph Türcke: Erinnerung als Verdunkelung. Wie die Theologie die ihr entlaufenen Begriffe heimholt— eine Replik auf Eberhard Jüngel. In: Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M. v. 4.3.1997.

7 Vgl. Heinz D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens. Darmstadt 1992.

8 Horst-Eberhard Richter: Die Chance des Gewissens. Erinnerungen und Assoziationen. Hamburg 1986.

9 Léon Wurmser: Flucht vor dem Gewissen. Analyse von Über-Ich und Abwehr bei schweren Neurosen. Berlin 1993.

zip der humanistischen Lebensorientierung ist das Gewissen von der Überlast pathologischer Schuldgefühle zu befreien und mit positivem Inhalt zu füllen. Freud wollte die bewußte Entscheidungsfähigkeit der Menschen aus den Klammern unbewußter Konflikte befreien, und er formulierte in diesem Sinn den oft zitierten Satz: „Wo Es war, soll Ich werden." Das humanistische Programm kann auf dieser Linie fortgesetzt werden, indem wir unbewußte (und damit auch unproduktive) Schuldgefühle emanzipatorisch aufgreifen und sagen: Wo Über-Ich ist, muß Ich (stärker) werden.

In der Kombination mit Vernunft wird das Gewissen in die Tradition der Aufklärung gestellt, ohne ihre Fehler blind zu wiederholen, die hauptsächlich darin bestanden, „Vernunft" maßlos zu überschätzen, ja an die vakante Stelle Gottes zu setzen. Wieviel nationalistische und ethnisch-rassistische Gewalt im Namen der „Vernunft" ausgeübt wurde (man denke nur an die Apologie des imperialistischen Machtstaates im Namen der Vernunft, der „Staatsraison"), ist hinreichend bekannt. Die Kombination „Vernunft und Gewissen" erschwert diesen Mißbrauch. Vernunft ist auf humanitäre, humanistische Leistungen zu beziehen, nicht auf Verwaltungs- oder Machtlogik. „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen." So lautet Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.

Persönliche Sinnfindung und politische Emanzipation

Sinnsuche steht zur Zeit hoch im Kurs. Die Verlage haben in ihren Katalogen eigene Sparten für Lebenssinn und Wertediskussion eingerichtet. Warum nicht. Ein großes Problem dabei ist allerdings, daß zum einen auch hier die Theologie sich einmischt und behauptet, daß sie für Sinnsucher die besten Angebote bereithält (ein Beispiel dafür ist der theologisch argumentierende amerikanische Soziologe Peter L. Berger[10]), und zum anderen Lebenssinn zur Privatsache gemacht wird, so wie die Wahl eines Reiseziels oder Freizeithobbys. Dagegen sollten wir in der Tradition humanistischen Philosophierens festhalten, daß persönlicher Lebenssinn auf die eine oder andere Weise mit weiterreichenden Emanzipationsvisionen verbunden sein muß, wenn er nicht zur fixen Idee oder zur Nachtwächter-Moral verkommen soll. Um die Konstellation an einem autobiographischen Beispiel deutlich zu machen: Mein persönlicher Lebenssinn bestand für viele Jahre großenteils darin, das durch die Eltern und Eltern-Generation verursachte politische Elend der Mitschuld am NS-Massenmord der Nationalsozialisten aufzudecken und durchzuarbeiten. Daß das Ringen um die Wiedergewinnung einer humanen Lebensorientierung[11] mehr umfaßte als individuelle Wiedergutmachungsbedürfnisse, scheint mir evident zu sein und keiner weiteren Erläuterung zu bedürfen. Offen ist dagegen, welchen Sinn andere Individuen und andere Generationen ihrem Leben, zumindest zeitweilig, geben wollen. So oder so: Ohne jeden Vorgriff auf allgemeinere Emanzipations-und Humanisierungsansprüche haben persönliche Sinngebungen etwas Subjektivistisch-Beliebiges und können so nicht am philosophisch-politischen Diskurs teilhaben. Der Stein des Gedankenanstoßes ist das mit je verschiedenen Inhalten zu füllende „Und" im Begriffspaar „persönliche Sinnfindung und politische Emanzipation".

10 Vgl. Peter L. Berger: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Frankfurt a.M. 1995 (2. Auflage).

11 Vgl. Peter Schulz-Hageleit: Die Kinder der Täter. Vom Trauma des Jahres 1945 zur Wiedergewinnung einer humanen Lebensorientierung. In: psychosozial, Gießen 20(1997)68, S.91ff. (= Heft II/1997, hg. von Robert Heim und Hans-Dieter König).

Wissen (Wissenschaft) und Verantwortung

Wenn wir den Begriff „Verantwortung" nicht als Deckwort zur Bemäntelung reiner Macht- und Herrschaftsinteressen mißbrauchen, sondern im Kontext praktischer Philosophie und Alltagsethik verwenden (etwa als Einstehen für die Folgen unseres Tuns und als Antwortgeben auf kritische Fragen, die dementsprechend an uns gerichtet werden), dann sehen wir auf einen Blick, daß die Wissenschaften uns dabei nicht oder nur in recht geringem Umfang helfen können. Gewiß sagt uns die Medizin, was den Körper schädigt und was ihn stärkt. Gewiß kann uns die Friedensforschung darüber belehren, wie Kriege entstehen und wie sie in Zukunft möglicherweise vermieden werden können. Das Entscheidende liegt aber nicht in den Wissenschaften selbst, sondern in der Art und Weise, wie wir uns ihrer bedienen.

Verantwortung tragen dabei nicht nur „die da oben". Welches Wissen wird gefördert, welches nicht? Was lasse ich an Informationen an mich ran, was wehre ich eher ab, weil es unangenehm ist? Wem nützt die ganze Weltraumforschung? Wie verantwortungsbewußt sind Wissenschaftler, wenn sie ihre Forschungsgelder beantragen? Derartige Fragen verweisen auf die im säkular-humanistischen Denken konstitutive Verbindung von Wissen, Wissenschaft und Gewissen (Verantwortung), die auch sprachgeschichtlich gegeben ist und ins Auge springt (griechisch „syneidesis", französisch „conscience" in der Bedeutung von „Mit-Wissen"). Kant schrieb in der „Kritik der reinen Vernunft": „Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[12] In Anlehnung an diese Formulierung können wir sagen: „Wissen ohne Verantwortung ist blind, Verantwortung ohne Wissen ist leer." Wissen ist Kenntnis und intellektuelle Erkenntnis. Verantwortung und Gewissen sind dagegen Anschauung, Anteilnahme, Empathie und Einsicht in die sozialen Folgen unseres Tuns. Die Wissenschaften haben viel Unheil in die Menschheit gebracht (Beispiel: Atombombe). Wir müssen Wissenschaft verstärkt zur Humanisierung des Lebens nutzen.

Selbstbestimmung und Kollektivfähigkeit

Selbstbestimmung ist einer der ersten Begriffe, die der für den Berliner Humanismus-Unterricht (❙ Lebenskunde") zuständige Humanistische Verband nennt, wenn er nach den Kernpunkten seiner „Weltanschauung" gefragt wird. Als Kontrapunkt gegen die von anderen Gemeinschaften praktizierte Fremdbestimmung in Form von Unterwerfung unter Gurus und Glaubenssätze muß Selbstbestimmung sicherlich in der öffentlichen Diskussion vertreten werden. Als alleiniger oder hauptsächlicher Drehpunkt für die humanistische Lebensorientierung reicht sie jedoch nicht aus. Was wäre Selbstbestimmung ohne Wahlmöglichkeiten, die auf Wissen und Informationen beruhen? Was wäre Selbstbestimmung ohne die Fähigkeit, andere zu verstehen und über persönlichen Aufgaben wahrzunehmen?

Mit dem Korrelationsbegriff der „Kollektivfähigkeit" knüpfen wir bewußt an die humanistische Dimension des vorerst gescheiterten Sozialismus-Projektes an, ohne seine Fehler zu wiederholen, die hauptsächlich darin bestanden, daß der einzelne sein persönliches Gewissen dem durch Anordnung von oben festgelegten Kollektiv unterzuordnen hatte. Die schlechte Praxis sollte die Kollektiv-Idee nicht grundsätzlich in Frage stellen, sondern Anlaß zu weiterführenden Überlegungen sein. Welche Mittel und Wege gibt es, um der überall vorherrschenden Ego-Manie des Lebens entgegenzutreten? Welche produktiven Erfahrungen müssen Schülerinnen und Schüler machen, daß sie eben jene altruistischen Verhaltensweisen entwickeln, die in unseren Schulen angeblich angestrebt, in Wirklichkeit aber, durch kapitalistische Sparzwänge und den „geheimen Lehrplan", ständig unterlaufen werden.

Das Begriffspaar „Selbstbestimmung und

12 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Hamburg 1956, S 95.

Kollektivfähigkeit“ ist stärker als die anderen Begriffspaare auf Lernprozesse bezogen, aber auch auf die Notwendigkeit gesellschaftlich-materieller Veränderungen, die ja schon mit dem Leitbegriff der „politischen Emanzipation“ ins Auge gefaßt wurden. Wie soll sich Kollektivfähigkeit entwickeln, die psychologisch auch als „Wir-Gefühl“ zu verstehen ist, wenn Ego-Erfahrungen gang und gäbe sind?— Humanistische Selbstvergewisserungen bieten keine Praxis-Rezepte. Wir können die Frage daher erst einmal unbeantwortet lassen und zu einem weiteren Problemfeld übergehen.

Diesseits und Jenseits

Ohne die eben skizzierte positive philosophisch-humanistische Selbstvergewisserung wächst die Gefahr, in Negationen gegenüber der Religion steckenzubleiben und die alte Abhängigkeit damit zu verstärken, anstatt sie zu überwinden. Wir sagen beispielsweise, daß es keinen Gott gebe oder man nichts darüber sagen könne (Atheismus, Agnostizismus). Wir leugnen das Jenseits und wenden uns gegen jede Form des Okkultismus oder Spiritismus, der zur Zeit wieder fröhliche Urständ feiert. Die Frage ist aber, was uns außerhalb der Negationen positiv zusammenhält und auf den Weg bringt. Die Strahlkraft der sozialistischen Utopie ist ermattet. Müssen wir deshalb umkehren? Nein! Ich versuche im folgenden, den Eigensinn des humanistischen Denkens in der Auseinandersetzung mit einigen christlich-theologischen Begriffen stärker ins Bewußtsein zu haben. Daß viel Lebenskonzepte von der Theologie vereinnahmt wurden und in ihre Grenzen zurückverwiesen werden müssen, ist schon am Beispiel des Begriffs „Gewissen“ verdeutlicht worden.

Sisyphosstolz versus Erlösungsversprechen

Das Elend dieser Welt ist oft so drückend, physisch und psychisch, individuell und kollektiv, daß wir entsprechend oft ein dringendes Bedürfnis nach Erlösung verspüren. Es geht uns wie Sisyphos, der von den antiken Göttern wegen seiner Übeltaten dazu verurteilt wurde, einen Felsbrocken bergauf zu wälzen und damit immer wieder von vorne beginnen mußte, weil der Felsbrocken kurz vor dem Gipfel seinen Händen entglitt und wieder abwärts rollte.

Die Religionen stellen uns angesichts des oft unerträglichen irdischen Elends „Erlösung“ in Aussicht, wenn schon nicht hier und jetzt, so doch später, nach dem Tod, im Jenseits. Aber es gibt keine Erlösung, und es gibt auch keine Götter. Was wir an Elend nicht selbst aus der Welt schaffen, bleibt elendiglich erhalten. Wie weit reichen unsere eigenen Kräfte? Wir sind zumindest frei, die alten Mythen zur eigenen Orientierung neu zu durchdenken. Der französische Existentialist Albert Camus (1913-1960) [13] hat vorgeschlagen, Sisyphos als glücklichen Menschen zu sehen. Das ist wohl etwas übertrieben. Aber wir können Sisyphos mit seinem Felsstein in die Ebene plazieren, wo er schrittweise vorankommt und damit rechnen kann, daß andere seine Arbeit fortsetzen, wenn er am Ende ist oder ausruhen muß. Setzen wir den Stolz des Sisyphos der Aussicht auf Erlösung entgegen!

Mündigkeitserfahrungen und Lernprozeß versus Religion und Gottglauben

In einer auch für atheistische Humanisten sehr lesenswerten Studie mit dem programmatischen Titel Der Mut zum Sein (1952) hat der protestantische Theologe Tillich verschiedene Formen der Angst analysiert und die lutherische Sichtweise bestärkt, der zufolge sich der Mensch trotz seiner „Sünden“ als von Gott angenommen fühlen muß, um zur Gnade der

13 Vgl. Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg 1995.

Erlösung und zum je eigenen Lebensmut gelangen zu können. Ohne Glauben lasse sich nicht die dreifache Angst überwinden, die die abendländische Geschichte bestimme: die ontologische Angst vor Schicksal und Tod vor allem am Ende des Altertums, die moralische Angst vor Schuld und Verdammnis mit einem Schwerpunkt am Ende des Mittelalters, die existentielle Angst vor Leere und Sinnlosigkeit besonders am Ende der Neuzeit. Er schreibt: „Der Mut, der diese dreifache Angst in sich hineinnimmt, muß in einer Seinsmacht wurzeln, die größer ist als die Macht des eigenen Schicksals und die Macht unserer Welt.“ [14]

Diese typisch theologische Logik, mit der menschliche Leistungen nicht den Menschen selbst, sondern einer „höheren Seinsmacht“ (Gott, Transzendenz usw.) zugeschrieben werden, will mir nicht einleuchten. Sicherlich ist es manchmal wirklich erstaunlich, wieviele Kräfte Menschen in sich mobilisieren können, wenn die durch Angst erzeugten Lähmungen einmal durchbrochen sind (vielleicht einfach mit menschlich-therapeutischer Hilfe) und das Leben sich wieder lohnt. Aber muß man deswegen die geheimnisvolle Existenz einer außerirdischen Macht annehmen?

Wenn wir Religion und Gottglauben als das in ein System gebrachte Gefühl des Angewiesenseins und der Teilhabe an einer grandiosen kosmischen Macht verstehen, dann sollte dieses Gefühl— es ist historisch gewachsen und erfährt in zahllosen Lebensgeschichten immer wieder neue Bestätigungen— nicht noch dadurch verstärkt werden, daß wir sagen: Du bist nichts und Gott ist alles. Vielmehr ist es in säkular-humanistischer Perspektive nötig, in den verschiedenen Lebensbereichen Mündigkeitserfahrungen zu ermöglichen, was zugegebenermaßen immer nur mangelhaft gelingt und nie vollständig sein Ziel erreichen wird. Aber ist das Wenige, das mit menschlichen Kräften gelingt oder auch nur in Angriff genommen werden kann, nicht mehr als das Vertrauen in die „ungedeckten Schecks des Evangeliums“ (Türcke gegen Jüngel)? Es geht nicht darum, Angst aufzulösen, sondern mit Angst leben zu lernen, damit die realen Angstursachen mit aller Kraft bekämpft werden können.

Lebenskontinuität versus Unsterblichkeit

Unsterblichkeit können wir nach weltlich-humanistischen Einsichten niemandem in Aussicht stellen, weder im metaphorisch-übertragenen Sinn (wie schnell fallen auch viele Berühmtheiten der Vergessenheit anheim), noch im leiblich-wörtlichen Sinn als ewiges Leben nach der Wiederauferstehung im Paradies. Worum wir uns aber kümmern können und kümmern sollten, das ist so etwas wie „Lebenskontinuität“[15] im Fühlen und Denken, zu der sowohl der Rückblick auf die eigene Vorgeschichte als auch die Zuversicht für das Leben nach unserem eigenen Leben gehört. Ich bin kein neuer Mensch, der die hier notierten Gedanken frisch erfindet, sondern kann mich mit Dankbarkeit auf viele Vorgänger und Mitstreiter stützen, ohne die wir heute noch auf den Bäumen säßen. Ich bin aber auch nicht der letzte Mensch, mit dessen Tod alles zu Ende ist. Vielmehr gehen meine Bemühungen um Humanisierung des Lebens ein in den großen Strom weiterer Bemühungen, und dieser Strom wird nie austrocknen, solange Menschen leben. Sich als ein Teil des „Lebensstromes“ empfinden können— das ist eine wesentliche Dimension menschlich möglichen Glücks, wie es auch der bedeutende atheistische Humanist Bertrand Russell (1872-1970, Nobelpreis für Literatur 1950) verstanden hat.[16]

Die große Angst vor dem Nichts zu ertragen—

14 Paul Tillich: Der Mut zum Sein. In: Gesammelte Werke, Band 11, Frankfurt a.M. 1982, S.117.

15 Vgl. Robert J. Lifton: Das Ende der Welt. Über das Selbst, den Tod und die Unsterblichkeit. Stuttgart 1994.

16 Vgl. Bertrand Russell: Die Eroberung des Glücks. Neue Wege zu einer besseren Lebensgestaltung. Frankfurt a.M. 1978 (englisch 1930, deutsch 1951).

das gelingt uns in dem Maße, wie wir Unsterblichkeit in uns zu „symbolisieren" verstehen, wobei der Begriff eben nicht, wie man mißverstehen könnte, die veräußerte (etwa künstlerische) Darstellung von Ewigkeitswünschen meint, sondern im Gegenteil die eher unspektakulär gedankliche und gefühlsmäßige, die innere Akzeptanz des Human-Lebendigen, das wir von früher übernehmen und unsererseits mehren. Wer das schafft, stirbt lebenssatt, ohne Groll und Erbitterung.

Geschichtliches „Durcharbeiten" versus Sündenbekenntnis

Wir machen viel falsch, wir irren uns. Wir sind nicht immer freundlich und ehrlich, oft ganz im Gegenteil. Wir werden schuldig, ohne es direkt zu wollen. Niemand ist ohne Fehl und Tadel. Gestalten wir dementsprechend unser Leben— zurückhaltend, selbstkritisch, bereit zur Umkehr?[17] Die christliche Lehre von der Schuldhaftigkeit des Menschen trägt durchaus dazu bei, daß unsere pharisäerhafte Überheblichkeit immer wieder in Frage gestellt wird. Im ganzen ist ein Schuld- und Sündenbekenntnis jedoch, zumal wenn es durch die Kirchenobrigkeit für ihre Herrschaftsinteressen ausgenutzt wird, der persönlichen und politischen Emanzipation eher abträglich. Sündenbekenntnisse mögen erleichternd sein, sie sind aber meistens folgenlos.

Folgenreich ist dagegen die längere Auseinandersetzung mit den eigenen Schattenseiten, die u.a. in der Psychoanalyse gegen unseren Widerstand aus der Verdrängung geholt und integriert werden können. Freud hat die therapeutische Arbeit am Widerstand des Patienten als „Durcharbeiten" bezeichnet.[18] Was der einzelne leisten kann, tut auch unserer Gesellschaft insgesamt not; denn sie betrügt sich selbst ohne Unterlaß (Stichwort „Lebenslügen"). Die Fehlentwicklungen der Geschichte müßten durchgearbeitet werden, von jedem in seinem eigenen Bereich. Daß heute noch, über fünfzig Jahre nach Kriegsende, findige Journalisten mit Enthüllung von Nazi-Verstrickungen aufwarten können, illustriert nur, wie wenig „wir als Täter" in dieser Hinsicht zu leisten bereit und fähig sind.

Sammlung des Vertrauens zum Leben versus Gebet

Thomas Mann, einer der größten deutschen Humanisten in unserem Jahrhundert (1875-1955), hat das Gebet in seinem Roman Doktor Faustus als „mahnende oder beschwörende Anmeldung des Vertrauens" bezeichnet.[19] Das ist eine aufschlußreiche Deutung, die uns an die Notwendigkeit der Stärkung innerer Repräsentanzen bei gleichzeitiger Einschränkung äußerer (und damit oft auch sinnleerer) Rituale erinnert. Religiöse Menschen wenden sich in ihrer Not mit dem Gebet an Gott oder die Heiligen, aber heilende Wirkung erwächst ihnen, so ist in der Sichtweise humanistischer Psychologie zu behaupten, nicht von jenen, die sie anbeten, als vielmehr aus den eigenen Kräften, die innerlich gesammelt und gestärkt werden. Entsprechendes läßt sich über Gebete aus Dankbarkeit oder Freude sagen; ich meine: Wer Glück hat, sollte es schlicht und einfach genießen und andere daran teilhaben lassen, aber

17 Vgl. Julia Kristeva: Was für eine Revolte brauchen wir heute? Jenseits von Christentum und Nihilismus. Die „innere Umkehr" rührt an die Grenzen des einheitlichen Subjekts. In: Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M. v. 21.1.1997.

18 Sigmund Freud: Neue Folge zur Einführung in die Psychoanalyse (1933). (Zitat am Ende der 31. Vorlesung).— Sigmund Freud: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II, 1914).

19 Thomas Mann: Doktor Faustus. Roman. Frankfurt a.M. 1990, S.129.

möglichst nicht an „Gott“ delegieren, denn alles, was die Menschen Gott zuschreiben, droht der Menschlichkeit verlorenzugehen. Dagegen kommt die im Leben hier und jetzt verbleibende monologische oder dialogische Sammlung des Vertrauens (ohne „Vertrauensseligkeit“) dem menschlichen Leben selbst zugute. Mit einer die Materie (bzw. die körperlich spürbare Erfahrung) übersteigenden „Spiritualität“ hat das nichts zu tun, mit Spiritismus schon gar nichts.

Lebensgenuß versus Märtyrertum

Die jüngsten Selbstmordanschläge in Israel zeigen, zu welchem Wahnsinn religiös fanatisierte Menschen in der Lage sind. Morden und sich dabei selbst ermorden — ich weiß keinen Vorgang, der dem humanen Denken, Hoffen und Handeln heftiger ins Gesicht schlüge. Doch wir müssen aufpassen, daß wir den extremen und suizidalen Fanatismus nicht als etwas ganz Fremdes abweisen, mit dem wir selbst nichts oder nichts mehr zu tun haben. Auch wenn sich das Christentum zur Zeit vorwiegend tolerant und philanthropisch verhält, so ist doch nicht zu übersehen, daß seine Geschichte ebenfalls von schärfster Intoleranz einerseits und von Aufforderungen zur Selbstaufopferung andererseits erfüllt ist. Ähnliches gilt für jene Strömungen, die geschichtswissenschaftlich als „zivile Religionen“ zusammengefaßt werden: Nationalismus, Nationalsozialismus, Kommunismus u.a.m. „Süß ist's und ruhmvoll, stirbt man für's Vaterland“[20], dichtete Horaz (65-11 v.u.Z.), und wir wissen zur Genüge, vor allem aus der Geschichte und Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges, in welche Kollektivhysterien sich derartige Ideologeme steigern lassen, wenn sie propagandistisch angetrieben werden (heute ist man damit vorsichtiger).

Im Geist des Humanismus sollten wir dagegen festhalten: Es gibt keine „Idee“ (oder ähnliches), für das die Selbstaufopferung lohnt. Wir können unserem Leben durch ein lebendiges Engagement für Menschen und menschlichere Lebensverhältnisse einen Sinn verleihen, vereiteln diese Sinngebung aber in dem Maße, wie wir uns von der Idee, dem Ideal oder Lebensziel gleichsam auffressen lassen. Die Selbst-Vernichtung tritt selten so massiv und plötzlich in Erscheinung wie bei den Selbstmord-Terroristen. Sie kann sich schleichend entwickeln, geringeren Tribut fordern und scheinbar unscheinbare Formen annehmen. Doch eben deswegen ist sie im Ansatz zu bekämpfen. Zum Leben gehört m.E. ein gesundes Maß an Hedonismus und Lebensgenuß, die natürlich nur möglich sind, wenn dem Leben auch eine Disziplin gegeben wird.

Integration und Gegnerschaft: Ecrasez l'infâme!

Ich habe die einzelnen Passagen des vorigen Abschnittes, die ohne weiteres durch weitere Punkte ergänzt werden könnten, als Gegensätze formuliert, muß und will zum Abschluß aber betonen, daß diese Gegensätze nicht unüberbrückbar und absolut sind, sondern sich zu Entsprechungen angleichen können, ohne dabei ihre Eigenart aufgeben zu müssen. Damit soll kein Einheitsbrei angerührt, sondern die fruchtbare Spannung angedeutet werden, die sich zwischen säkularen und religiösen Humanisten entwickeln kann, wenn sie sich auf je eigene Weise wirklich als Humanisten verstehen und sich in dieser Haltung weniger voneinander als von ihren jeweiligen Fundamentalisten abgrenzen, von denen die Gefahr für die Zukunft ausgeht.

Fundamentalisten werden gern im Islam ausgemacht. Aber sie treiben ihr Unwesen auch unter Christen und Juden und unter Politikern, die sich für humanistisch halten, und dies überall in der Welt. Wer auf dem Kreuz im Klassenzimmer besteht (wird alsbald auch die Demutsgeste des Sichbekreuzigens verlangt?), ist für mich ein gefährlicher Fundamentalist, der den Mangel an human-innerer Glaubenssicherheit durch Hoheitszeichen ersetzen will.

20 Horaz: Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch. München 1985, S.108/109.

Wer — wie die Militaristen in den Vereinigten Staaten mit ihrem Weltvorherrschaftsanspruch — die Menschheit in „gut" und „böse" einteilt und alle Staaten, die nicht gefügig sind, zum bösen Schurken macht[21], der verletzt seine eigenen Freiheitsideale und handelt in meinen Augen polarisierend-fundamentalistisch. Fundamentalisten spielen auch in Israel inzwischen eine unheilvolle Rolle, die der israelische Publizist Yoram Kaniuk vor kurzem treffend analysiert hat. Kaniuk unterscheidet zwischen säkularen und religiösen Juden und verlangt (in dem Spaß liegt ein bitterer Ernst), daß der Staat Israel geteilt werden solle, weil ein Zusammenleben nicht mehr möglich sei.[22] Nach den Spaltungen des Kalten Krieges drohen nun Spaltungen dieser Art, und die ersten Risse zeigen sich schon.

Ohne Spaltungen leben lernen — vielleicht ist das überhaupt die beste Formel zur Kennzeichnung humanistischen Lebens. Daß der eigene innere Zusammenhalt äußere Abgrenzungen und Gegnerschaften nicht aufhebt, versteht sich nach dem Gesagten von selbst. „Ecrasez l'infâme!" (Nieder mit der Abscheulichkeit von Aberglauben und Fanatismus!) war ein Lebensleitspruch des französischen Aufklärers Voltaire (1694-1878)[23], der auch heute noch Bedeutung hat.

21 Vgl. Eric Chauvistré: Schurken sind die Länder mit schlechten Beziehungen zu den USA. In: Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M. v. 4.2.1998.

22 Vgl. Yoram Kaniuk: Gott schütze uns vor den Religiösen. In: Die Zeit, Hamburg v. 15.08.97, S.35.

23 Voltaire— Friedrich der Große. Aus dem Briefwechsel. Hg., vorgest. u. übers. von Hans Pleschinski. Zürich 1992.

Werner Schultz

Pluralismus und Gleichbehandlung

Zur Trennung von Staat und Kirche

Motive für neues Nachdenken

Der Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen sind Unsicherheiten, die sich aus der täglichen Praxis des Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD) gegenüber tradierten Positionen der Freidenkerbewegung ergeben. Diese schrieb die strikte Trennung von Staat und Kirche auf ihre Fahnen und proklamierte die Überwindung aller Religion durch Wissenschaft. Die Humanistischen Verbände haben dagegen weltweit Dienstleistungsangebote für Konfessionslose und die Forderung nach Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in den Mittelpunkt ihrer Arbeit gestellt.

Die folgenden fünf Punkte sind für diese Änderungen typisch: Der Antrag auf die Verleihung der Körperschaftsrechte und die damit verbundene Ausübung staatlicher Hoheitsfunktionen (Staatsvertrag, Sendezeiten in Rundfunk und Fernsehen, Steuervorteile, Beglaubigung von Dokumenten usw.)[1]; die institutionelle Förderung des HVD für seine weltanschauliche und kulturelle Arbeit; die Forderung nach weltanschaulicher „Humanistischer Beratung" in staatlichen Institutionen vom Krankenhaus über das Gefängnis bis zur Armee[2] ; der Versuch, eine humanistische Privatschule zu gründen und dafür staatliche Finanzierungen zu beantragen.

Besonders der Lebenskundeunterricht in der staatlichen Schule Berlins ist ein Praxisbereich, der ebenso erfolgreich wie verbandspolitisch problematisch ist. Beim Lebenskundeunterricht hat sich der Humanistische Verband bisher mit einem Kompromiß geholfen. Die Beschlußlage des Berliner Landesvorstands vom Mai 1995 lautet: „Der HVD vertritt das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche sowie der Trennung von Schule und Religions- bzw. Weltanschauungsunterricht. Das Ziel des HVD ist es, daß Religions- bzw. Weltanschauungsunterricht nicht mehr in der Schule stattfindet. Unter den gegebenen gesellschaftlichen Machtverhältnissen hält es der HVD für notwendig, daß eine Alternative zum Religionsunterricht in der Schule existiert und bietet deshalb den Lebenskundeunterricht an." Dieser Beschluß hat zur Folge, daß der Humanistische Verband einen Unterricht anbietet, den er eigentlich gar nicht an der Schule wil — ein für Außenstehende nur schwer nachvollziehbarer Widerspruch.

Mit diesem Problem sind weitere verbunden: Definiert der Humanistische Verband seine Identität im Gegensatz zur Kirche oder will er ein eigenständiges ethisch-moralisches Selbstverständnis formulieren? Fordern wir nur solange Geld vom Staat, wie die Kirchen das für sich in Anspruch nehmen, oder erheben wir mit einem weltanschaulichen Selbstverständnis Anspruch auf eine solche Finanzierung? Bezogen auf den Lebenskundeunterricht folgt daraus die Frage, ob Schule und der Unterricht von Weltanschauungsgemeinschaften grundsätzlich unvereinbar sind und „Ethik" als normales Schulfach ausreicht oder ob Angebote von Weltanschauungsgemeinschaften als besondere Träger ethisch-moralischer Entscheidungen den schulischen Unterricht ergänzen sollen?

Der gedankliche Ansatz für eine neue Position geht davon aus, daß der Humanistische Verband sich zur Toleranz gegenüber anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaf-

1 Vgl. Antrag bei der Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur am 21. Oktober 1996.— Vgl. den Beitrag von Karsten Sommer in diesem Heft.

2 Vgl. Beschluß der Bundesversammlung des HVD am 1. November 1997.

ten bekennt und akzeptiert, daß sie eigene ethische bzw. religiöse Antworten für ihre Mitglieder anbieten. Humanismus konkurriert mit deren Positionen um die besten Antworten auf individuelle und gesellschaftliche Fragen. Ein Schlüssel für die zu entscheidenden Konflikte scheint nun darin zu liegen, daß wir von einer eigenständigen humanistischen Lebensauffassung respektive Weltanschauung ausgehen und nicht die Lösung der gesellschaftlichen und moralischen Fragen allein von den Wissenschaften erwarten. Ein Ausdruck dieser Position ist der von uns oft gebrauchte Satz: „Humanistinnen und Humanisten kennen keinen vorgegebenen Sinn des Lebens— aber sie sind der Meinung, daß Menschen ihrem Leben einen Sinn geben können."

Doch die Eigenständigkeit einer humanistischen Lebensauffassung setzt einen willkürlichen Aspekt in unser Selbstverständnis. Er könnte beschrieben werden als individuell zu verantwortende Entscheidung für den weltlichen Humanismus. Das impliziert das Bewußtsein der Vorwissenschaftlichkeit einer jeden Lebensauffassung oder Glaubensüberzeugung — ein Selbstverständnis, das auch die Religionen akzeptieren. Für die Freidenkerbewegung war das nicht akzeptabel. Für sie gab es den objektiven Sinn in der „wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung". Die moderne Wissenschafts- und Ethikdiskussion würde eine solche Position als in sich widersprüchlich bezeichnen.

Die Unterscheidung von wissenschaftlicher Begründung und moralischem Urteil wird beispielsweise von dem Philosophen Jürgen Habermas diskutiert, wenn er sich fragt, wie moralische Positionen in der Diskursethik begründet werden können, so daß ihnen der Makel des Subjektivismus genommen wird. Für ihn liegen die Sinnfundamente der wissenschaftlichen Theoriebildung in der vorwissenschaftlichen Praxis[3]. Ähnlich hat es der Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde formuliert: „Der freiheitliche und säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann."[4] Dies bedenkend, könnte eine mögliche Formel für uns lauten: Die Humanistische Lebensauffassung ist nicht auf Wissenschaft zu reduzieren, sondern beruht auf einer ethisch begründeten moralischen Praxis.

Denn wenn wir die gesellschaftliche Bedeutung ethischer Reflexion betonen und darüber hinaus der Meinung sind, daß humanistische Ethik, ebenso wie religiöse Ethiken, nicht allein durch Wissenschaft zu begründen sind, dann wäre auch zu diskutieren, ob die Funktion der Weltanschauungsgemeinschaften nicht ernster genommen werden muß und diese auch einen Stellenwert in der Schule haben sollen. Emanzipatorische Schulreformansätze jedenfalls fordern die umfassende Bildung der Schülerinnen und Schüler gegen eine Reduktion auf fachwissenschaftliche Faktenvermittlung. Eine Konsequenz daraus wäre sogar die Forderung nach „Humanistischem Unterricht" an der Schule, unabhängig von dem, was die Kirchen machen, oder von einem staatlichen Ethikunterricht.

Die pluralistische Interpretation der Trennung von Staat und Kirche

International gibt es keine einheitliche Praxis. In den Niederlanden identifiziert sich der Humanistische Verband mit der gesetzlich geschützten Rolle einer Weltanschauungsgemeinschaft.[5] Er tritt als Interessenvertretung einer Bevölkerungsgruppe auf und akzeptiert das gleiche für die Religionsgemeinschaften. Religionsunterricht außerhalb der Schule hätte, wie die Niederländer argumentieren, USA-Verhältnisse zur Folge. Es werden dort keine demokratischen Glaubensgemeinschaften

3 Vgl. Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a.M. 1988, S.57.

4 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart 1967, S.92.

5 Vgl. Werner Schultz: Humanismus und Religionskritik. In: humanismus heute, Berlin 1(1997)1, S.35f.

gezielt gefördert. Die Konsequenz davon ist, daß der religiöse Supermarkt am besten von fundamentalistischen Gruppen bedient wird. Ein Beispiel dafür haben wir auch in den Koranschulen der Kreuzberger Hinterhöfe, zu der viele Muslime gezwungen sind, weil kein demokratischer Islamunterricht als Alternative für sie angeboten wird.

Die Trennung von Staat und Kirche wird international entweder neutralistisch oder pluralistisch interpretiert. Eine neutralistische Interpretation geht von einer strikten Trennung beider Institutionen aus. Das bedeutet beispielsweise: keine staatlichen Zahlungen an Weltanschauungsgemeinschaften und Kirchen, kein Religionsunterricht an Schulen, keine Körperschaftsrechte.

Die pluralistische Interpretation unterscheidet dagegen verschiedene staatliche Funktionen: Staatliche Kern- und Hoheitsbereiche wie Rechtspflege oder Gesetzgebung, die strikt von Weltanschauung getrennt sein müssen. Dagegen existieren aber auch Bereiche, in denen Staatsbedienstete mit Bürgern und ihren Interessen direkt zusammenkommen. Hier kann der Staat die kulturellen und sinnstiftenden Angebote der Weltanschauungsgemeinschaften authentisch zur Diskussion stellen lassen und den jeweiligen Gemeinschaften einen selbstverantworteten Rahmen dafür bieten. Darin können verschiedene Weltanschauungsgemeinschaften „die Freiheit zur identifizierenden Selbstdarstellung“[6] beanspruchen. Der Staat muß dazu gleiche Finanzierungsbedingungen für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften garantieren. Die Trennung von Staat und Kirche wird vollendet, indem noch vorhandene Privilegien abgeschafft werden. Zusätzlich hat der Staat die Aufgabe, Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen die verschiedene Weltanschauungsgemeinschaften eigenständig— und tolerant — arbeiten können. Er darf sich nicht in die Inhalte dieser Gemeinschaften einmischen. Der Staat hat aber die Aufgabe, die Qualität und Professionalität der öffentlich finanzierten Arbeit zu prüfen, ebenso ob es sich um eine demokratische Weltanschauungsgemeinschaft handelt.

Der Humanistische Verband sollte sich zu einer pluralistischen Interpretation der Trennung von Staat und Kirche bekennen wie er es in seiner täglichen Arbeit schon lange tut. Ein solches Selbstverständnis wäre auch ein gewisser Abschied von der Staatsfixiertheit der Arbeiter- und Freidenkerbewegung und ermöglicht ein neues Bewußtsein der kulturellen Bedeutung humanistischer Organisationen. Weltanschauungsgemeinschaften können in gesellschaftlichen Institutionen einen demokratisierenden und entbürokratisierenden Einfluß ausüben sowie zu der bereits beschriebenen Sinnorientierung und Wertebildung beitragen. Als Teil der kulturellen Vielfalt sind sie — z.B. in der schulischen Öffentlichkeit— ganz anders der Kritik und eventuell sogar der Korrektur ausgesetzt. Sie wirken als Ausdruck gesellschaftlicher Traditionslinien, die sich in anderen Zeiträumen und Dimensionen entwickeln als beispielsweise die wissenschaftliche Diskussion.

Bekenntnis zur „Humanistischen Lebensauffassung“

Der Humanistische Verband braucht für seine Profilierung in der Gesellschaft das deutliche Bekenntnis zum Humanismus als Lebensauffassung. Es ist weltanschaulich fundiert und hat einen umfassenden Anspruch in der Sicht auf Mensch und Kosmos. Humanismus ist unserer Meinung nach religiösen Weltanschauungen durch seine prinzipielle undogmatische Offenheit gegenüber neuen Er-kenntnissen überlegen. Er ist in der Lage, verbindliche Werteentscheidungen ethisch zu begründen und durch geistige Beratung, Bildung und Erziehung einen Beitrag zur Verinnerlichung dieser Werte zu leisten— insbesondere kann er zu prakti-

6 Vgl. Christentum und politische Kultur. Eine Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. vom Kirchenamt der EKD. Hannover 1997, S.15.

schem Handeln anleiten. Der Humanistische Verband hat gemeinschaftsbildende Funktionen und vertritt seine Interessen als Organisation öffentlich.

Das Grundgesetz sieht eine besondere Berücksichtigung und Förderung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vor. Bisher haben das fast nur die Kirchen in Anspruch genommen. Die verfassungsrechtliche Gleichstellung auch der Humanistischen Lebensauffassung als eines kulturellen Ausdrucks in unserer Gesellschaft steht zur Zeit nur auf dem Papier. Aber die Gesellschaft braucht das wertebildende, kulturelle Angebot von Religionsgemeinschaften ebenso wie das des Humanismus.

Die Arbeit des Humanistischen Verbandes sollte zeigen, daß es nicht-religiöse Angebote zur Entscheidung für ein gutes und verantwortliches Leben durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch gab, daß heute eine immer größere Zahl von religionsfreien Menschen für sich eine Sinngebung in humanistischen Wertvorstellungen formuliert und damit einen Beitrag zur sozialen Kultur leistet, der dem der Kirchen in nichts nachsteht. Im Gegenteil, es sind gerade die humanistischen Werte, die, auf der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen basierend und an kritischer Wissenschaft geschult, einer modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts Sinn und Form geben können.

Der Text beruht auf einem Referat für die Mitgliederversammlung des Humanistischen Verbandes Deutschlands, Landesverband Berlin am 22. November 1997.

Horst Groschopp

Humanismus-Theorie

Der Humanistische Verband und sein Selbstverständnis

Humanistische Konfession

Im juristischen Sinne ist der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) eine Weltanschauungsgemeinschaft. Die programmatische Position des HVD, sein Selbstverständnis, formuliert ein Bekenntnis. Wie nennen sich die Mitglieder? Überkommene Bezeichnungen sind hinfällig („Dissident") oder einseitig („Atheist", „Freigeist", „Freidenker" u.a.). Der Name „Konfessionslose" denunziert die Mitglieder als Menschen, die an nichts so richtig glauben, als hätten sie keine Gesinnung, Grundsätze, Moral, letztlich keine eigene Kultur. „Konfessionsfreie" sagt nur, daß der HVD mit denen einer Meinung ist, die über ihr Bekenntnis frei entscheiden wollen. Das kann auch ein religiöses sein.

Genau betrachtet verficht der HVD eine „humanistische Konfession", da er die Interessen- und Kulturorganisation derjenigen konfessionsfreien (ihr Bekenntnis frei wählenden) Menschen in Deutschland ist, die zu einem diesseitigen Lebensbezug stehen und den modernen Humanismus als Leitlinie ihres Denkens und Handelns ansehen: Man ist „Humanist" oder „Humanistin", auch wenn sich das schwer spricht.[1]

Bisheriges Selbstverständnis und neue Fragen

Auf dem jetzigen Grundsatzpapier kann man aufbauen, doch gehorcht es in seinen Intentionen und Formulierungen einer inneren Situation, die inzwischen in großen Teilen überwunden wurde. Vor allem folgt das Papier von 1992/93 dem damals formulierten Auftrag noch nicht konsequent genug, über das traditionell Freidenkerische bzw. Freigeistige hinaus zu blicken auf ein umfassenderes Verständnis von Säkularität und Humanismus[2]. Gerade in dieser Hinsicht wären die vielfältigen Quellen und Zugänge noch unbefangener offenzulegen und darzustellen:

Erstens ist vor allem ein besseres Bewußtsein über die Subjekte der humanistischen Bewegung nötig. Im Verlaufe der Geschichte haben die sozialen Träger des Humanismus enorme Wandlungen vollzogen. Heute wissen wir zu wenig über sie. Eine genauere historische und soziologische Analyse steht aus, schon aus verbandspolitischen Gründen. Unser Humanismus wendet sich an alle Menschen, weil kein vernünftig denkender Mensch „eigentlich" unsere Ansichten ab-lehnen kann. Dennoch sind wir als Organisation eine sehr schwache Gruppe auf dem Markt der Bekenntnisse und müssen uns fragen, wer zu uns stoßen könnte.

Zweitens finden sich in unserem Verständnis von Sein und Bewußtsein viele Anklänge an die alten Debatten in der Arbeiterbewegung. Viel von dem, was an neuem Wissen über Bewußtseinsprozesse hinzukam, folgt der atheistischen Psychoanalyse — also je individuellen Verarbeitungsprozessen. Dies prägt im jetzigen Humanistischen Selbstver

1 Denn wer möchte sich schon so ohne weiteres in eine Reihe mit Erasmus von Rotterdam stellen. Das gilt als Selbstüberschätzung.

2 Um dies an der Traditionsbildung anzudeuten: Während die Praxis des HVD eher den ethischen Gesellschaften der letzten hundert Jahre folgt, sind die politischen Forderungen— etwa hinsichtlich der Trennung von Staat und Kirche — weitgehend freidenkerisch. Doch stellen sich auch alte Fragen neu: Auf welchen sozialen Raum bezieht sich unser Humanismus? Wo beginnt ein religiöses Verständnis? Gehören Spiritualität und Esoterik ins humanistische Spektrum?

ständnis das Kapitel über die Krisen. Hier wäre es angebracht, sich in den Wissenschaften zu vergewissern, ob es die „menschliche Triebnatur" wirklich gibt, was „technokratische Vernunft" sein soll und ob ein „glückliches Wesen" anzustreben wäre. Wenn aber der Humanismus wieder eine gesellschaftliche Bewegung von Rang werden will, kommen soziale Verarbeitungen stärker in den Blick. Da sind Zusammenhänge mit individuellen Bewußtseinsvorgängen zwar nicht zu leugnen, aber sehr verwickelt, vor allem in ihren institutionalisierten Formen.

Drittens muß die Frage nach dem Verhältnis von Bedürfnissen und Erziehung gestellt werden, nämlich, ob die Bedürfnisse der Menschen legitim und unser humanistischer Ausgangspunkt sind. Welche menschlichen Bedürfnisse bzw. Bedürfnisse von konkreten Menschen lehnt der HVD ab? Das hat eine grundsätzliche Dimension, denn es hat den Anschein, als würden distanzierende Haltungen etwa zur Erlebnisgesellschaft dominieren. Da halten viele an einem normativen und an klassischen Vorbildern orientierten Kulturbegriff fest (die klassische Moderne inzwischen eingeschlossen). In der Haltung zu den Künsten und den modernen Medien verbaut dies vielleicht Zugänge zu denjenigen, die auf neue Art und mit neuen Fragen Humanismus spannend finden könnten.

Versuch einer Definition

Umgangssprachlich verweist das öffentliche Verständnis von Humanismus auf Humandienstleistungen, aber besonders auf die Antike, alte Sprachen, die Renaissance, die entsprechenden Gymnasien, überhaupt auf humanistische Bildung, auf bildungsbürgerliches Wissen über die Religionsreformer und die Klassik in Kunst und Philosophie. Heute ist das Verständnis von Humanismus schwer einzugrenzen, zumal „humanitas", „humanita", „Human Relations" und andere Wortbildungen von Pflegediensten, Second-Hand-Shops und Managern, aber auch von Sekten wie der „Humanistischen Bewegung" genutzt werden.

Humanismus[3] ist ein Begriff, der auf der gleichen Ebene wie Religion und Kultur diskutiert wird. Er kann als eine geschichtlich gewordene Lebensanschauung gefaßt werden, die in Theorien über die Gesellschaft und in Lebensansichten von Individuen sich ausdrückt. In ihm steht der Mensch — das einmalige und unwiederholbare Individuum— mit seinen irdisch und historisch gegebenen, biologisch und sozial ausgeprägten Fähigkeiten und Fertigkeiten im Mittelpunkt aller geistigen und praktischen Anstrengungen. Die Anhängerschaft dieses Humanismus nimmt an, daß von lebendigen Menschen das Erkennen, Erinnern und Verändern der Welt ausgeht und daß die menschliche Vervollkommnung ihr Ziel ist.[4]

Der moderne Humanismus steht in der Tradition der humanitas, der auf Menschlichkeit orientierten Bildung des Menschen durch sich selbst und seinesgleichen auf dem Boden der natürlichen und gesellschaftlichen Umstände. Humanistinnen und Humanisten wirken in der Konsequenz, daß weder in der diesseitigen Natur noch im fernen Kosmos eine göttliche Kraft oder ewiges Prinzip das menschliche Sein bestimmt, sondern Kulturen, Religionen und Weltanschauungen von Menschen gemachte Sinngebungen und Wertsetzungen sind, die ihnen den Rahmen für — zweifellos historisch veränderbare — Kriterien und Institutionen des wertenden Entscheidens bereitstellen.

3 Die folgende Definition benutzt Teile vom bisherigen Humanistischen Selbstverständnis.

4 Es ist umstritten, inwieweit andere Lebewesen im Humanismus vorkommen. Solange nicht widerlegt ist, das der Mensch das alleinige denkende Wesen auf diesem Planeten ist, ist es der Mensch, der hier Priorität hat. Ein andere Frage ist, was unter einem humanistischen Umgang mit anderem als dem menschlichen Leben zu verstehen ist, da sich die Menschen ihre Lebensgrundlagen zerstören können oder weil das Töten von Tieren der Anfang ist, auch Menschen zu töten.

Anfänge des Humanismus

Im Grunde genommen ist Humanismus so alt wie das Nachdenken der Menschen über Sein und Sinn. Doch ist der Begriff selbst jüngeren Datums und abendländischen Ur-sprungs, gerade in der Betonung des Individuums und des diesseitigen Bezugs. Dieser moderne, nach-antike Humanismus begann bei nur wenigen Intellektuellen nach der Flucht byzantinischer Gelehrter (1453: Fall von Konstantinopel). Antike, letztlich heidnische Texte machten die Runde und den Begriff der Menschlichkeit zu einer europäischen Sache. Das einmalige menschliche Individuum — nicht Horde, Sippe, Stamm, „Haus", Gemeinschaft, Gefolgschaft — bekam einen Wert. Diese Ideen griffen dann die Romantik, der Neuhumanismus, die Existenzphilosophie, die Anhänger Freuds, Nietzsches, des Pragmatismus und des Marxismus auf. Sie finden sich heute in vielen geistigen Strömungen. Jedenfalls wurde der individuelle Mensch seit der Renaissance zur anerkannten Tatsache und mit bestimmten unveräußerlichen Rechten ausgestattet, mit „Wesen", Würde, Freiheit, Autonomie, Vernunft und Einmaligkeit.

Mit der Rehabilitierung von Wissenschaft und Kunst außerhalb von Religion wurden diese zu unabhängigen Bereichen des kreativen Intellekts. An diesem Wandel waren Reformchristen wesentlich beteiligt, aber auch Juden und Andersgläubige. Sie setzten gemeinsam mit denen, die am Christentum oder aller Religion zu zweifeln begannen, einen epochalen geistigen Neubeginn. Heute gibt es in allen Religionen, die mit der Moderne umgehen müssen, humanistische Ideen. Doch führen diese Anleihen nicht zwangsläufig zu einem von der wirklichen Welt ausgehenden Denken oder zu einer Praxis, die das Individuum achtet.

In anderen Kulturen (wahrscheinlich derzeit bei der Mehrheit der Menschheit) hat es der Humanismus schwer, eben weil dieser das Individuum, den einzelnen Menschen, betont. Andere akzentuieren die Rechte der Gemeinschaften. Alles Gemeinschaftliche hat ihnen einen höheren Wert. Selbstbestimmung — dabei kann es sich nur um eine Forderung unserer, nicht aller menschlichen Kultur(en) handeln. Wenn es aber eine Forderung an andere Kulturen ist, sich grundsätzlich zu ändern (etwa bezüglich der Menschenrechte), was bedeutet dies für uns?

Das „Menschliche" wird formuliert

Die Diskussion über „das Menschliche" (das Humane, die Humanität) als etwas, das einzelne Menschen besitzen oder erlangen können, setzte mit der bürgerlichen Gesellschaft ein. Die Individualisierung, wie wir den Vorgang heute nennen, begann als Freisetzung aus Gruppenbindungen und deren Normen, Werten und Wirklichkeitsdeutungen hinein in wechselnde funktionale Beziehungen.[5] Der Philosoph Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) hat deshalb den Vorgang der Individuation als einen Abfall von Gott bezeichnet. Zunehmende Entscheidungsfreiheit verlangte im Gegenzug nach Formulierungen, was Gemeinschaften zusammenhält. Aussagen darüber sind immer wieder verwoben mit Mitteilungen über die Kraft des schöpferischen Menschen und seine Arbeit sowie mit Klagen über die Vereinzelung, Isoliertheit und biologische Abhängigkeit.

Wenn etwas „menschlich" ist, dann wird das höchste Werturteil gesprochen, über das wir verfügen. Es bezieht sich bejahend auf das wahre, nützliche, angenehme, gesunde, gute, sittliche, schöne usw. Sein, bündelt diese Voten, gibt eine Orientierung und leitet das Handeln. Da die Menschen in Gemeinschaften leben, „vermitteln" Urteile über das Humane zwischen Individuen und Gesellschaft, in dem

5 Eine knappe, geradezu „klassisch" gewordene Schilderung dieses Vorgangs als Abfolge von Kulturstufen findet sich bei Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf von 1857/58). Berlin 1953, S.75f., siehe auch S.25, 81, 396f.

sie Aussagen über Sinn und Zweck des menschlichen Daseins bereitstellen: wie der Mensch ist oder sein könnte und was die Gattung auszeichnet oder wie Gesellschaft beschaffen sein sollte.

Wohl gerade deshalb gingen Elemente des Humanismus auch ins Christentum ein wie umgekehrt, besonders als sich im 19. Jahrhundert die „soziale Frage" bemerkbar machte. Es zeigten sich Übereinstimmungen im Urteil, egal ob in letzter Instanz die relative Gewißheit atheistisch oder religiös begründet war. Gerade die Geschichte der „sozialen Frage" und anderer Menschheitsprobleme zeigt, daß mit Gläubigen über „Menschlichkeit" nicht nur gesprochen werden muß, sondern auch Bündnisse geschlossen werden können, geistige und politische. Das hat Folgen für die Bestimmung von Traditionslinien[6] wie für jedes aktuelle Bündnis für den Humanismus. Der HVD steht jedenfalls vor der Frage, welchen Rang der Individualismus und die „soziale Frage" in seinem Selbstverständnis einnehmen sollen— bezogen auf die Gesellschaft und im eigenen Verein.

Vom Diesseits wird ausgegangen

Daß Menschen — nicht Gott oder Götter — Ausgangs- und Zielpunkt humanistischen Handels sind, daß sie nur vor sich selbst und ihresgleichen verantwortlich sind, daß sie ihre Ziele selbst setzen, Gemeinschaften bilden (Klassen, Nationen, Organisationen, Kulturkreise), von sich aus Geschichte machen — das ist von Gläubigen schwerlich zu akzeptieren und in diesem Verständnis können sie keine Humanisten sein, gerade wenn sie an Offenbarungen glauben, ein „Weltgesetz" annehmen oder einen „Weltgeist" vermuten. Auch vielen Humanisten fällt die Konsequenz schwer, die aus dem konsequenten Bezug auf das Diesseits folgt. Doch wie kommt der HVD zu einem realistischen Bild von der Wirklichkeit, da es doch leichter ist, Prinzipien in der guten Hoffnung zu formulieren, sie würden angenommen? Die Folge aus einem radikal-rationalen Realismus bedeutet: nach wirklichen Interessen fragen, frommen Wünschen agnostisch begegnen, freies Denken pflegen und besonders dem „gesunden Menschenverstand" mißtrauen, denn er ist stets kulturell „aufgeladen".[7] Aber bedeutet die Orientierung am Diesseits, wie es ist, nicht auch, das Individuum immer sozial konkret zu sehen?

Historizität und Relativität des Humanen wird anerkannt

Alle sozialen Gemeinschaften und Generationen definieren ihre Werte, was ihnen Sinn, eine Errungenschaft, ein Leitbild ist. Wertbildungsvorgänge sind an lebende Menschen gebundene Prozesse, an humane Subjekte, die werten. Es gibt keine Werte außerhalb von Menschen, die solche Urteile treffen. Durch das alltägliche Werten— in der lebenspraktischen Kombination von Denken und Handeln— grenzen sich Menschen mit ihren Urteilen von ihnen fremd erscheinenden, inhumanen oder unnützen Gegenständen und Vorgängen ab. Sie stiften Identitäten, in dem sie sich von anderen distanzieren, die diese Werte nicht teilen. Dadurch gibt es keine ewigen oder für alle gültigen Werte.[8] Und es gibt existentielle und weniger lebenswichtige Werte. Doch bilden sich solche Rangstufen erst in den Wechselbeziehungen zwischen Individuen, Gemeinschaften und Gesellschaften. So kann ein einfaches Holzkreuz höchstes

6 Der soziale Liberalismus (Georg von Gizycki und Ignaz Jastrow in der ethischen Kulturbewegung) und einige progressive nationalsoziale Traditionen (Friedrich Naumann) können nicht außerhalb des modernen Humanismus gestellt werden, schon weil sie an dessen Prinzipienbildung maßgeblich beteiligt waren.

7 Clifford Geertz: Common Sense als Kultursystem. In: Ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983, S.261-288.

8 Was umgekehrt heißt, daß den Werten einer Gemeinschaft die Annahme zugrunde liegt, daß sie eigentlich für alle gelten sollten: „Warum seid Ihr nicht wie wir?"

Symbol oder einfach nur Holz sein; es nicht anzubeten kann zum Tode führen— aber es anzubeten auch.

Für den HVD ergibt sich daraus die Frage, was seinen Mitgliedern „heilig" ist. Wenn der HVD auch keine heiligen Bücher, Menschen, Orte und Ereignisse kennt, so muß er doch bestimmen, was ihm als so wertvoll erscheint, daß man daran einen Humanisten bzw. eine Humanistin erkennt. Auch wenn Kulte abgelehnt werden, in denen das religiös verstandene Heilige verehrt wird, anthropologisch gesehen praktiziert der HVD dann doch ähnliche Kulturformen— auch wenn die Jugendfeier nicht mehr Jugendweihe heißt.

Humanismus ist keine Wissenschaft

Zwar hat der Humanismus eine größere Nähe zum empirisch verifizierbaren Erfahrungswissen als etwa die Theologie, doch er ist wie diese keine Wissenschaft. Es kann keine wissenschaftliche Kultur- und Weltanschauung und darum auch keinen wissenschaftlichen Humanismus geben — aber eine wissenschaftlichen Kriterien genügende Humanismus-Theorie. Kulturelle, weltanschauliche und religiöse Phänomene müssen dann mit den entsprechenden Instrumentarien empirisch, historisch und theoretisch erforscht werden.

Das bedeutet, daß alle Wissenschaften vom Menschen und alle anderen Wissenschaften, soweit sie Auskünfte über den Menschen, seine Umwelt, die ihn umgebende Natur und Gesellschaft formulieren, hinsichtlich ihrer humanistischen Dimension, ihrer Aussagen über Mensch und Menschlichkeit zu befragen sind. Keine Wissenschaft vom Menschen (Philosophie, Kulturwissenschaft, Ethik oder Psychologie) hat die eindeutige Priorität. Auch hier gelten Diskurs und geistige Konkurrenz. Aufgabe des HVD ist es, perspektivisch an diesen Diskurs wieder Anschluß zu finden und in die Konkurrenz einzusteigen— wenn er Kulturbewegung bleiben und nicht zu einem beliebigen soziokulturellen Projekt verkommen will.

Diese Gefahr ist groß, da der Humanismus weltweit — Ausnahmen bestätigen die Regel — eine nahezu rein außer-universitäre Existenz fristet. Diese Situation ist nur langfristig zu überwinden. Der Erfolg hängt auch davon ab, wie es gelingt, den Humanismus und die Humanismus-Theorie auf vier Ebenen auszudifferenzieren:

- Allgemeiner Humanismus (Theorie, Geschichte, Systematik, Methologie)
- Humanwissenschaften (Humanismus in Teildisziplinen)[9]
- Angewandter Humanismus (Lebenskunde, Sozial- und Kulturarbeit, Gesellschafts- und Kulturpolitik)
- Individueller Humanismus (persönliche Lebensorientierung).

Humanismus muß gelernt werden

Humanismus stellt diesseitige Orientierungen zur Selbstentscheidung bereit. Mit der Taufe und durch Glauben wird man Christ, Humanist durch Wissen und Lernen. Humanismus ist eine bewußte Lebensanschauung. Prägend sind Elternhaus, Schule und Freundeskreis. In ihrer Sozialisation und durch ihr Verhalten machen Menschen Erfahrungen, bilden bestimmte Lebensstile (als Individuen) und Lebensweisen (als „Kollektive") aus. Humanismus entsteht in diesem Vorgang des Wechselspiels von Individuen und Gruppen mit Wertvorstellungen und der ständigen Konfrontation der persönlichen Utopie mit den widrigen Bedingungen, diese Werte zu leben. Werte begegnen den Menschen auf

9 Hier sind wohl die größten Fortschritte zu verzeichnen, doch fehlen dem HVD bislang die nötigen Voraussetzungen zur theoretischen Verallgemeinerung.

verschiedenen Ebenen, am meisten im Alltag, am wenigsten durch Lektüre von Wissenschaft. Entscheidend für den HVD ist die fachlich-sachliche Arbeit und damit das Vorzeigen lebenswerter und lebbarer Perspektiven. Die Theorie hat auf die Fragen dieser Praxis einzugehen und das Humanistische dieses Tuns herauszuarbeiten — nicht Beifallsalven zu spenden, sondern Lernvorgänge zu begleiten. Das bedeutet auch zu lernen, zwischen Theorie und Lebensorientierungen zu unterscheiden und einzusehen, daß von einem Humanistischen Selbstverständnis keine große Theorie über den Humanismus zu erwarten ist.

Alltag und humanistische Wertung

Alle Lebensbedingungen und -vorgänge der Menschen sind Gegenstände der Wertung.[10] Entscheidend sind dabei Situationen des Alltags, in denen die Menschen hauptsächlich leben und urteilen. Dabei bildet ein „Bündel" von Wertungen ihre Auffassungen von dem, was ihnen lebenswert erscheint. Ihr ganzes Leben ist „humanistisch", weil es von humanen Wesen gelebt wird? Erst in weiteren gedanklichen Schritten können dann bestimmte Seiten als wertvoll, schöpferisch, wegweisend, bedeutend, sinnvoll— kurzum als „humanistisch" im Sinne einer Wertung gelten— nicht alle Kunst, nicht alle Wissenschaft, nicht alles Verhalten, nicht jedes Urteil...

Und dies ist die größte Schwierigkeit der Arbeit am Humanistischen Selbstverständnis — es formuliert notgedrungen Urteile über Wertungen, konfrontiert das wirkliche Leben mit „Bildern" davon, wie Humanisten meinen, das man leben sollte. Doch welche Lebensbereiche und -einstellungen hält der HVD für so wichtig, daß er sich dazu positioniert und welche Institutionen (soziale Organisationen und Normen) schlägt er vor, diese angestrebte Lebensweise zu befördern?

Humanismus ist Diskurskultur

Humanismus ist Kommunikation über das Menschliche, von der realen Welt ausgehend. Er sollte deshalb keine Lehre vom Menschen mit detaillierten Vorschriften sein, wie man leben soll, erst recht kein Katechismus. Dem immer wieder geäußerten Wunsch, endlich einmal in wenigen Punkten klar zu sagen, was Humanismus ist, muß widerstanden werden.[11] In der pluralen Gesellschaft sind alle Entscheidungen— gleich welcher Dimension— zwar in der Regel von großer Ernsthaftigkeit getragen, doch stets als Experimente auf Zeit angelegt, die nach vorn offen sind und nach hinten analysieren. Ein Kernpunkt des modernen Humanismus ist dieser offenen Situation angemessen— seine Korrekturfähigkeit. Gerade darin liegt seine Chance, daß er keine überlebten Glaubenssätze mit sich schleppen und seine Anhänger zu geistigem Gehorsam verpflichten muß.

Humanismus ist kein fertiger Standpunkt, schon gar kein Korsett. Seine Anhänger wissen, daß die Grenzen des Diskurses über Menschlichkeit, Individualität, Diesseitigkeit, Relativität, Historizität usw. fließend sind. Und sie haben damit ein Anspruchsproblem: Wenn sie nichts mehr „entdecken", was anderen interessant und bedenkenswert erscheint, hat ihr Humanismus keine Perspektive, weil er im öffentlichen Streit über gesellschaftliche Konflikte, Verfahrensweisen und Perspektiven wenig oder gar nicht vorkommt. So ist es für

10 Eine mögliche Struktur könnte die Lebensbedingungen gliedern in natürliche (eigene Natur, Umwelt, Geschlecht); partnerschaftliche (Sexualität, Liebe, Familie, Aufzucht); arbeitsbezogene (Tätigkeiten, Beruf, Qualifikation); bildende (Wissen, Künste, Medien, Wissenschaften); zeitliche (Lebenstempo, Freizeit, Feierabend, Urlaub, Wochenende); konsumorientierte (Einkommen, Bedürfnisse, Eigentum); institutionelle (Organisationen, Parteien, Vereine, Personen, Kirchen, Staat, Normen, Gesetze) usw.

11 Es geht hier nicht um vereinfachte Formulierungen zum Zwecke von public relations, sondern um Humanismus als Theorie.

den HVD wohl weniger wichtig, Scheidelinien zu bestimmen, als nach Themen zu suchen, an denen sich heute Humanismus beweisen muß, und den Diskurs darüber zu organisieren oder daran teilzunehmen, wenn er woanders stattfindet— was heute im allgemeinen der Fall ist. Die Fixierung auf die Kirchen kann davon abhalten, diese Themen zu finden. Und Diskurs bedeutet „Selbstdarstellung" der Individuen, die an dieser Debatte teilhaben, gerade und auch als Akademiker, gerade und besonders in humanismus heute.[12]

Offene Fenster

Das neue Selbstverständnis kann— und das wäre schon viel— zu einem Diskurs anregen, von den Fragen „Wie soll man arbeiten?" und „Soll man überhaupt arbeiten?" bis zu „Treibt ein Atheist Yoga?" (oder distanziert er sich von den geistigen Ingredienzien dieser Gymnastik) und „Unterstützen wir die Nichtraucher?" Spätestens hier wird klar: Anzustreben ist nicht nur ein breiter Dialog. Es muß auch Spaß dabei sein. Und es sind — das ist Sache der Theoretiker — die Menschen und die Wissenschaften ernsthaft zu befragen, was sie über Süchte und Sehnsüchte, Sekt und Selters, Wohnen und Reisen, Sex und Enthaltung, American Football und Streichquartette denken und was davon in ein Humanistisches Selbstverständnis gehört, über das dann demokratisch abzustimmen ist, soweit über Werte überhaupt auf diese Weise befunden werden kann.

12 Wenn der HVD die Selbstbestimmung des Individuums in den Mittelpunkt seines Wertekanons rückt, dann gilt dies auch für das theoretisch denkende und wissenschaftlich arbeitende Individuum. Vgl. Protokoll. HVD-Landesvorsitzende/-Geschäftsführer am 24./25.01.98 in Berlin, S.4: „Die Idee des Humanismus muß sich in dem gesamten Heft widerspiegeln, die „Selbstdarstellungë von Individuen genügt nicht."

Aufsätze zum Thema

Ulrich Nanko

Religiöse und weltliche Feste

Vom Ende religiöser Feste

In der alten Bundesrepublik Deutschland gab es bis weit in die sechziger Jahre hinein einen Schutzraum für die religiöse Feier, den sonntäglichen Gottesdienst: Im Bereich Jugendsport durften am Sonntag vormittag keine Spiele ausgetragen werden. Die Vereine hielten sich nach Möglichkeit daran. Damals waren die Kirchen — Anfang der sechziger Jahre und in konfessionell geschlossenen Gebieten — noch voll. Die Ortskirche bestimmte stark das soziale Leben und die Fest- und Feierkultur. Davon kann heute keine Rede mehr sein. Der Kirchenbesuch ist je nach Konfession bis auf sieben bis 15 Prozent zurückgegangen, die Fest- und Feierbedürfnisse aber nicht— ja man kann sagen, daß das heutige Lebensgefühl mit den Begriffen „Festival“ und „Party“ näher umschrieben werden kann.

Diesen Eindruck gewinnt man beim Blick in die Medien: In vielen Filmserien wird ständig auf irgendwelchen Partys gefeiert. Eine TV-Sportsendung wie ran wird nach bestimmten Regeln geradezu zelebriert. Immer wieder werden dieselben Elemente zur Steigerung der Spannung eingesetzt. Wenn nicht die Spieler auf dem Fußballfeld für Überraschungen im Spielergebnis sorgen würden, wäre die Sendung sicherlich genauso spannend wie eine Papstmesse. Was fasziniert viele Leute am Karneval und am Karnevalsumzug, der bekanntlich nach einem immer gleichen Muster abläuft? Warum ziehen Feste wie das Kirchweihfest Massen an, die dazugehörenden Gottesdienste aber nicht?

Immerhin war das einmal anders. Da stand der Gottesdienst im Zentrum. Religiöser Ernst und weltliche Lustbarkeit waren— und sind im katholischen Milieu— noch selbstverständlich aufeinander bezogen, waren wohl auch im Selbstverständnis der Christen eine Einheit. Solch ein Ganzes wieder herzustellen wurde seit den sechziger Jahren nicht nur von reformerischen Kräften der Kirchen versucht. Die Jazzmesse möge hier als Beispiel in Erinnerung gerufen sein. Der Erfolg war nicht groß, die angesprochenen Jugendlichen zogen eine richtige Jazz- beziehungsweise Popveranstaltung der Messe vor. Ihr Bedürfnis nach Sicherheiten durch Riten suchten sie in der Regel auch nicht in kirchlichen Angeboten, eher in weltlichen, lieber im Tantra-Sex als in der Marienandacht.

Zweifellos vorhandene religiöse Bedürfnisse werden kaum in kirchlichen Veranstaltungen befriedigt, eher in Medien wie Film und Buch. Es gibt das Phänomen von Kultfilm und Kultbuch. Im Kampf der Fernsehsender um Quoten werden schon mal Filme oder Filmserien zu Kultereignissen hochstilisiert. Doch was ist Kult?

Religiöse Feste

Religiöse Feste zählen unter Theologen und Religionswissenschaftlern zum Kult. Unter diese Bezeichnung fällt die Gesamtheit aller religiösen Handlungen. Der Begriff selbst leitet sich vom lateinischen Wort „cultus“ ab, was mit „Pflege“ und „Verehrung“ übersetzt wird. In der Religion versteht man unter Kult die Verehrung von Göttern. Das geschah im altorientalischen Tempelkult ganz konkret durch die „Pflege“ der Götterstatue: Regelmäßig erhielt sie Speise und wurde angekleidet— ganz wie der Herrscher auch. Bezogen auf den weltlichen Bereich der Gegenwart fragt man sich: Was wird in der Fernsehsendung ran oder in einer Sportveranstaltung— etwa im American Football-Zeremoniell— „verehrt“? Was im Tan-

tra-Sex „gepflegt"? Der maßgebliche Theologe des Mittelalters, Thomas von Aquin, unterschied zwischen einem „äußeren" und einem „geistigen" Kult. Übertragen auf gegenwärtige Erscheinungen gehören zum „äußeren" Kult bestimmte Zeiten, in denen etwas gefeiert wird wie Ostern, Weihnachten, Erntezeit oder die Olympischen Spiele. Orte sind für Kulte wichtig wie Tempel, Synagoge, Kirche oder Moschee. Der Religionswissenschaftler scheut sich nicht, auch den Fernsehapparat als „heiligen Ort" zu bezeichnen, da ja an diesem Ort Gottesdienste, heiliges Geschehen, übertragen werden.

Schwerer fällt es da, das Fußballstadion zum heiligen Ort zu erklären. Zum „äußeren" Kult gehört auch das „heilige Personal" wie Priester und Prediger, die Akteure bei „heiligen Handlungen", worunter der Gottesdienst genauso zu zählen ist wie die Hochzeitszeremonie oder die Beerdigungsfeierlichkeit. Nun gelten selbst in der alten Bundesrepublik Hochzeiten weitgehend als säkulare Feiern und der Standesbeamte als weltliche und nicht als „heilige Person". Unbestritten besteht eine Hochzeitszeremonie aus kleinen Einzelhandlungen, die nach einem bestimmten Schema abgehalten werden, aus sogenannten Riten. Das aber gilt als Ausweis für einen Kult. Betrachtet man nun eine atheistische Feierlichkeit, zum Beispiel eine Gedenkfeier für Ludwig Feuerbach, von den Strukturelementen des Kultes her, so ist es ein Leichtes, diese als religiös zu klassifizieren.

Auch über die Bestimmung dessen, was „geistiger Kult" sei, läßt sich die Freidenkerkultur als eine religiöse bestimmen. Zum „geistigen Kult" gehört die Belehrung und Unterweisung. Beispiele dafür sind traditionellerweise der Predigtgottesdienst, Konfirmandenunterricht oder der Religionsunterricht in der Schule. Nach dieser Einteilung, die im Prinzip noch immer in Theologie und Religionswissenschaft gilt, sind die Feierstunden der Freireligiösen oder der Deutschen Unitarier religiöser Kult, denn sie haben belehrenden Charakter. Das gilt auch für deren religiöse Unterweisung, auch für die der atheistischen Freidenkerei. Den Bildungsbereich zum „geistigen Kult" zu erklären, läßt verstehen, warum maßgebliche Kräfte in den Kirchen so erbittert um die Abschaffung von LER kämpfen: Sie leben— ganz unchristlich— in der Furcht, ihnen entgleite die Dominanz über den „geistigen Kult".

Zur Renaissance des „Heiligen"

Zweifellos hat der Begriff „Kult" eine Veränderung und zwar eine Erweiterung erfahren. Daß im wissenschaftlichen Sprachgebrauch die Begriffe Kult, Ritus und Ritual durcheinandergehen, soll uns hier nicht weiter beschäftigen. In der Sache geht es um menschliches Verhalten. Der französische Soziologe Émile Durkheim bestimmte Kult neu: „Les ritessont des régles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec choses sacrées."[1] Durkheim behauptet, daß Menschen über Vorschriften von Handlungsanweisungen verfügen, um gemeinsam, als Gruppe, etwas zu tun.

Noch bestimmt Durkheim die Struktur des Handelns als eine, die auf eine jenseitige Größe, traditionell mit „Gott" oder „Göttern" bezeichnet, ausgerichtet sei. Entscheidend dabei ist, daß er den Begriff des „Heiligen" verwendet. Dieser Begriff ist vage genug, um konkrete Götterkulte damit zu erfassen, aber auch die neuzeitlichen Phänomene seiner Zeit, die damals „Mystik" genannt wurden und aktuell „neue Religion" oder „New Age" heißen. Die heutige Sozialanthropologie gebraucht den Begriff des Heiligen nicht mehr, sondern interpretiert alle Kulturerscheinungen als menschliche Ausdrucksweisen und spricht von „kulturellen codes".

Zu Beginn des Jahrhunderts diente dieser vage Begriff des „Heiligen" den Theologen und Religionswissenschaftlern u.a. dazu, die als religiös entfremdet eingestufte Arbeiterbewegung zur Religion zurückzuholen. Dabei hatte die Arbeiterbewegung eine eigene Fest- und Feierkultur besessen. Sie nannte sie aus guten Gründen nicht Religion, sondern— Kultur. Ein

1 „Riten sind Verhaltensregeln, die vorschreiben, wie man sich gegenüber dem Heiligen zu verhalten hat."

Abb. 1: Streng normierte Festlichkeit: Wiener Opernball 1992

ähnlicher Prozeß ist seit den siebziger Jahren im Gange— diesmal nicht gegen die Arbeiterkultur, sondern gegen esoterische Kulte. Auch hier kommt der Begriff des „Heiligen" wieder zum Einsatz. Er erlebt eine Renaissance.

Wie schon die theologisierenden Religionswissenschaftler der zwanziger Jahre Rudolf Otto, Friedrich Heiler und Jakob Wilhelm Hauer setzen heutige Religionssoziologen am Menschen an. Aus der Tatsache, daß Menschen gerne feiern und auch viele Feierformen entwickelt haben, leiten sie ein Grundbedürfnis ab. Ausgehend vom scheinbaren religiösen Charakter interpretieren sie alle Feiern, auch weltliche, als einen Ausdruck der Sehnsucht nach dem „Ganz-Anderen", nach dem „Heiligen". Auf diese Weise sind auch weltliche Feiern zu Kulten erklärt und als Religion klassifiziert, so daß die Experten für Religion, für die sich Theologen halten, damit in ihrem Sinne umgehen können: Die Formen weltlicher Feiern werden übernommen und mit einem konfessionellen Inhalt verbunden. So will man den Menschen dort abholen, wo er steht— oder besser— zu stehen scheint. Über die weltliche Form soll der Mensch zum „Heiligen" geführt werden. Die Jazzmesse ist nur ein Beispiel dafür.

Wer bezahlt den Kult?

Jeder, der ein Fest organisiert, weiß: Es kostet Geld. Bei religiösen Festen dagegen fragen wir nicht, wer sie bezahlt. Meist ist uns nicht gegenwärtig, daß in unserer Gesellschaft Personen damit ihren Lebensunterhalt verdienen: das Kultpersonal. In Deutschland werden Kulthandlungen, die die Priesterschaft der Kirchen vornimmt, nicht direkt bezahlt. Anders ist es in vereinsmäßig strukturierten Religionsgemeinschaften, wo Honorararbeit durchaus vorkommt. Das vorherrschende Bezahlungssystem ist aber das der Kirchensteuer. Ein Blick

zurück zeigt, daß sich das Kultpersonal vor der Säkularisation von 1803 durch Gewinne aus eigenem Besitztum wirtschaftlich weitgehend selbst trug— ein Zustand, der sich danach kontinuierlich verbesserte.

Betrachtet man die Zahlen zum Gottesdienstbesuch als Indiz für die Identifikation der Anhänger mit ihrer Religionsgemeinschaft und berücksichtigt deren innerkirchliches Engagement, so gewinnt man den Eindruck, daß das bezahlte wie unbezahlte Kultpersonal unter sich ist. Da ist die Frage dessen, der ein Fest organisieren muß, erlaubt: Was müßte ein Gottesdienstteilnehmer an Eintrittsgeld bezahlen? Ein Betrag von über hundert Deutsche Mark kommt da leicht zustande.

Eine wirtschaftlich so weit unabhängige Religionsgemeinschaft, wie beide Kirchen es sind, kann sich es leisten, keine Rücksicht auf die wirklichen Bedürfnisse der Bevölkerung zu nehmen. Die Kirchen sind nicht auf einen hohen Grad an Kommunikation zwischen Laien und Kultpersonal angewiesen, wie es bei einer Honorararbeit oder auch noch beim System des Kollektenwesens der Fall wäre. Sie können weitgehend als Mäzene auftreten. Das hat insofern eine gute Seite, als es eine wirtschaftliche eine religiöse Unabhängigkeit nach sich zieht. Eine andere Frage ist dabei die nach der religiösen Bilderwelt, den Mythen und den daran hängenden „Spielregeln" der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Das zielt auf Inhalte.

Nicht jeder kann, wie Umfragen immer wieder bestätigen, sich mit den kirchlichen Mythen identifizieren. Viele Mitglieder unterhalb der bürokratisch strukturierten Kirchen spüren die Diskrepanz von Theologenkirche und Bevölkerung schon lange. Aus ihren Reihen kommen die oben erwähnten neuen kultischen Formen. Sie sind Teil eines Ausdifferenzierungsprozesses in unserer Gesellschaft. Interessant dabei ist, daß die Erneuerung kirchlicher Festformen soziologisch gesehen bei wenig stark strukturierten Gebilden getragen wurde und wird, in der die face-to-face-Komponente, der starke persönliche Kontakt, eine sehr wichtige Rolle spielt. Hier sind auch

Abb. 2: Kultische Feier: Massenhochzeit der „Vereinigungs-Kirche" in Seoul

Formen und Handlungsweisen möglich, die kirchliche Grenzen überschreiten. So ging vor Jahren der Bericht durch die Presse, daß weibliches Kultpersonal der evangelischen Kirche auch zu germanischen Göttinnen getanzt hat. Warum sollten da nicht auch gemeinsame Feste von Christen mit Freidenkern möglich sein? Es sieht ganz so aus, als sei dies nur auf einer sehr niedrigen Ebene von Organisationsgrad möglich.

Von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft?

Seit Immanuel Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft hatte sich in der philosophischen Tradition zunächst die Meinung festgesetzt, die „moralische Religion" der Aufklärung benötige keinen Kult, wohl aber die Kirchen. Protestantische Theologen wiesen in Kants Gefolge den Kult älteren und „primitiveren" Religionen zu, worunter sie auch den Katholizismus rechneten. An die Stelle des Kultes setzten sie die Ethik, die Lehre und die Auslegung der Bibel. Die ritenarme Kultur galt als Spitze der Entwicklung, Kultreligion als überholte Stufe der Religionsgeschichte, als heidnisches Relikt. Zeitgleich blühte übrigens mit dem Kaiser- und Bismarckkult, nationalen Festen und Volksfesten eine weltliche Festkultur.

Traditionelle Kultreligionen galten in den zwanziger Jahren unter Religionswissenschaftlern wie Friedrich Heiler als „Dekadenzphänomene" und die Abwendung davon als Zeiterscheinung der Moderne. Mit der Erkenntnis, Fest- und Feierformen seien Ausdruck der Gesellschaft und abhängig von Mythen, „Weltbildern" und Gedankenformen der jeweiligen Zeit, wuchs die Bereitschaft, neue zeitgemäße Formen zu entwickeln. Beherrschend blieb dabei die Vorstellung eines einheitlichen Kultes. Unverkennbar stand die Idee des christlichen Kultes und seine Theorie Pate.

Nach dem ersten Weltkrieg, als das vermeintlich religiöse Bedürfnis entdeckt war, wuchs das Interesse an Kultformen weltlicher Art sehr stark. Die Jugendbewegung investierte einen nicht unbeträchtlichen Teil ihrer Arbeit in die Reanimierung alter, meist mittelalterlicher Fest- und Feierformen. Auch in den besonders weltanschaulich interessierten Parteien hatte man an Kultformen reges Interesse. Der nationalsozialistische Herrschaftskult ist Ausdruck jener weitverbreiteten Mentalität der zwanziger Jahre.

Gegen die These von der Ritenarmut als Ausdruck der Moderne erhob sich in der Kirchenkritik der Oxforder Sozialanthropologie Widerstand. Sie, allen voran der für die deutsche Religionswissenschaft wichtige Robert Ranulph Marett, behaupteten, daß der Kult, zumal der „primitive", zentraler sei als die religiöse Lehre. Der Kult repräsentiere das älteste und konservativste Moment von Religion überhaupt und ergreife die tieferen Schichten des Menschen. Tanz und Ekstase seien— so Marett— in „primitiven" Religionen wichtiger als Lehrsysteme. Der liberale Theologe und Sozialethiker Ernst Troeltsch betonte 1911 als das Wesentliche aller Religion die Einheit von Kultus und Gemeinschaft.

Die geschlossene Gesellschaft des Nationalsozialismus wird seitdem immer wieder unter diesem Gesichtspunkt erklärt, auch in der Verbindung mit Modernität kontra Archaismus. Ritenarmut einer Gesellschaft mit der „Moderne" in Verbindung zu bringen, scheint auf den ersten Blick einleuchtend, ist es aber nicht. Die Sozialanthropologin Mary Douglas hat anhand von afrikanischen Pygmäenstämmen gezeigt, daß deren Ritenarmut eben nicht als Modernität interpretiert werden kann, denn diese Gesellschaft ist sehr traditionell.

Aus dieser Beobachtung entwickelte Douglas eine andere Theorie. Sie unterscheidet zwischen Gesellschaften mit einer hohen Konformität und mit einer niedrigen. Erstere zeichne sich durch starke Kontrolle und ein reiches kultisches Leben aus. Gekennzeichnet durch das Nachlassen der Kontrolle sowie das Aufkommen eines Individualismus gehe die Abnahme des kultischen Lebens einher. Für die Entritualisierung sei die Möglichkeit des Wandels einer geschlossenen zu einer offenen

Gesellschaft verantwortlich. Das heißt für die Gegenwart: Die niedrigen Zahlen des Gottesdienstbesuchs sind ein Indiz für eine offene Gesellschaft. Wie ist nun die Zunahme der weltlichen Feierkultur zu werten?

Funktionen des Festes

Émile Durkheim wies schon auf die Bedeutung des sozialen Charakters von Riten hin. In Gemeinschaftskulten werden euphorische Gefühle der Kraft und Überlegenheit erzeugt. Als Beispiele werden gern Kriegsrituale angeführt, die eine Gruppenkohärenz erzeugen. Ähnlichkeiten in weniger martialischer Form findet man in Sportveranstaltungen. Vielleicht das bekannteste, weil das Rituelle unübersehbar ist, ist die Veranstaltung des American Football.

Eine Alternative zur These von der Solidarität durch Kult und Fest besteht in der Theorie, wonach das Bewußtsein manipuliert werden soll. Beispiele dafür sind die großen Aufmärsche totalitärer Regime, aber auch Papstmessen, die zu euphorischen Gefühlen führen sollen und können. Alle Festformen mit rauschhaften Elementen gehören hierher. Ihre Beliebtheit kann damit erklärt werden, daß sie den Einzelnen aus dem Alltag hinaus in echte oder unechte Glücksgefühle heben. Beispiele dafür sind Feste wie der Karneval. Der sozial integrative Charakter von Festen zeigt sich besonders in solchen, die der Einzelperson eine psychische Stabilität geben. Dies ist unabhängig, ob man es als ein religiöses oder ein weltliches Fest verstehen will, der Fall bei den biographischen Festen wie Jugendweihe, Hochzeiten oder Beerdigungen.

Fazit

Der Rückblick in die Geschichte der Kultproblematik, der selbstverständlich unvollständig ist, läßt die Frage zu, welche Schlußfolgerungen für einen Humanismus zu ziehen sind. Ganz offensichtlich ist allen Theorien der Gegenwart, die mit Heiligkeitsvorstellungen operieren, Mißtrauen entgegenzubringen. „Heiligkeit“ ist ein Begriff und eine Konzeption, die gegen weltliche Festtheorien und vielleicht auch Feste gerichtet sind. Mißtrauen ist geboten weniger gegenüber den euphorischen Gefühlen, als vielmehr den Herrschaftsansprüchen, die bestimmte Gruppen stellen. Ein besonderes Augenmerk ist auf die Verkommerzialisierung von Festen zu richten, wohinter sich ein Druck auf Konformität verbirgt. Mut läßt sich aus der Tatsache schöpfen, daß auf der Vereinsebene Kreativität herrscht. Diese Flexibilität gerade auch in Festfragen schärft das Bewußtsein für die offene Gesellschaft.

Dietrich Mühlberg

Fest und Rausch

Kulturhistorische Anmerkungen zu einem unerschöpflichen Thema

Gehören Fest und Rausch zusammen?

Wir schrecken davor zurück, Fest und Rausch in einem Atemzuge zu nennen. Denn die wirklich wichtigen Feste werden in unserer Kultur mit besonnener Würde zelebriert. Sie entsprechen damit der Nüchternheit des Alltagslebens. In unserer Gesellschaft ist der Rausch— wie auch Traum, Ekstase, Meditation und Hypnose— das Gegenteil von dem, was von allen Menschen ständig gefordert ist: ein normales Wachbewußtsein. Der Rausch dagegen zählt zu jenen Bewußtseinszuständen, in denen die Selbstkontrolle und die Icherfahrung geschwächt oder gar aufgehoben sind. Nach Freud ist das Fest ein „überichloser Zustand". Michael Rutschky sagt es anschaulich: „Das Über-Ich ist in Alkohol voll löslich".[1] Selbstkontrolle aber gilt als Voraussetzung für das reibungslose Funktionieren des einzelnen im Alltag moderner Großgesellschaften. Folglich werden die rauschhaft abweichenden Zustände in der Regel abgelehnt und therapiert, ihr Herbeiführen wird vom Staat verfolgt.

Von den hierzulande bekannten drogeninduzierten Bewußtseinszuständen werden nur die alkoholischen Räusche akzeptiert, deren nachteilige Wirkungen durch die vorteilhaften auch dem modernen Staat als aufgewogen erscheinen. Gebilligt wird der Alkoholrausch allerdings nur bei einer Selbstdisziplin, die das Funktionieren in der Alltagswirklichkeit garantiert. „Die rauschhafte Entlassung auf Zeit ist einem jeden zugebilligt, aber die Berechenhaftigkeit der Person und damit auch die Berechenbarkeit der sozialen Wirklichkeit muß gewahrt bleiben; man muß mit dem Rausch umgehen können. Selbstkontrolle ... ist in der Neuzeit Europas für die psychische Verfassung erste Bürgerpflicht."[2]

Wie in der Moderne der Rausch staatlicher und moralischer Kontrolle unterliegt, so finden sich in allen Gesellschaften strenge Regeln für den Gebrauch von Rauschmitteln. Äußerst selten ist die freie individuelle Verfügung darüber, doch auch sie unterliegt Vorschriften. Überwiegend ist der Rausch ein Gemeinschaftsereignis, hat seine bindenden Zeiten und Orte, seine kollektiven Rituale — ist Bestandteil oder Anlaß von Festen. Das hat sich in der Moderne verändert. Der Rausch gilt nur noch als eine Art „Umnebelung der Sinne" (sein extremes Ende beim Alkohol ist der black out, die Bewußtlosigkeit). In heutigem Verständnis enthebt er uns nicht der ichgebundenen Wirklichkeit und hat keine sakral-ekstatischen Qualitäten mehr. Das hängt — wie noch zu zeigen ist — mit der Disziplinierung des Rauschs zusammen. Er gilt heute eher als eine nur leichte Verschiebung von Zeitsinn, Stimmungslage, Körpergefühl und von Bedeutungen, die Dinge, Personen und Handlungen für uns haben. Zwar wird die normale Kommunikationsfähigkeit „gestört", es bleibt jedoch ein diffuses Anwesenheitsgefühl. Rausch ist also nicht Trance oder Besessenheit, auch nicht Ekstase, vielleicht deren Vorstufe — insofern „säkularer", irdischer, alltäglicher.

Feste sind auch körperliche Geschehnisse

Solche Unterscheidung von verschieden bewerteten Bewußtseinszuständen ist eine Leistung unseres diskursiven Denkens. Sie

1 Helmut Höge: Die Einführung der Totale in das Fest. In: Der Alltag, Zürich (1989)3, S.84.

2 Aldo Legnaro: Ansätze zu einer Soziologie des Rausches— zur Sozialgeschichte von Rausch und Ekstase in Europa. In: Rausch und Realität, Drogen im Kulturvergleich, Bd. 1, hg. von Gisela Völger und Karin von Welck, Reinbek b. Hamburg 1981, S.111.

setzt die bewußte Beziehung zur Welt und zu uns selbst als das kulturell Normale voraus. Es kommen in solcher Betrachtungsweise des Rauschs und der Feste auch nur Sonderzustände unseres Be-wußtseins zur Sprache. Völlig ausgelassen wird dabei die körperlich-sinnliche Beziehung, die wir zu unserer Umwelt haben. Doch welche Welterfahrung ist durch körperliche Kontakte mit der natürlichen und sozialen Umwelt gegeben? Es liegt doch auf der Hand, daß Feste zunächst ja die Körper stimulieren. Unzweifelhaft werden hier die Körper in Beziehungen gebracht.

Das Fest verlangt unsere körperliche Anwesenheit und eine bestimmte Selbstdarstellung. Es hat eine Atmosphäre, ist immer ein Bündel von Gerüchen, Geräuschen und Berührungen. Neben der körperlichen Nähe und der erlebten Verschmelzung zu einem Gesamtkörper beim Singen, Rufen, Applaudieren, Trampeln, Schunkeln usw., bieten die Feste Körperstimulierungen durch Essen, Trinken, Tanzen. Und auch eine Ästhetik der Prachtentfaltung und Effekte, die „mit dem Bauch" erlebt wird. Auf den verschiedenen Festen gelten je andere Körpersprachen — sie haben keine „Begriffe", gehen nicht durch den Kopf und lösen Empfindung direkt aus. Zweifellos wird das Beieinander vieler Körper intensiv erlebt — ängstlich als Bedrohung oder euphorisch als Aufgehen des Ich in einer Gemeinschaft. Jedenfalls werden die Feste noch kaum in ihrer körperlichen Rauschhaftigkeit betrachtet oder der Fest-Rausch als Folge zusätzlicher Körper-Stimulierung durch Rauschmittel angesehen. Dafür könnte es aufschlußreich sein, die Verbote des Reformators Calvin zu studieren, der ja nicht nur helle Kleidung und Blumenschmuck untersagte, sondern sogar ein Kind hinrichten ließ, das bei falscher Gelegenheit gelacht hat.

Abb. 3: Private Festkultur am Rand der 750-Jahr-Feier in Ost-Berlin (Nähe Alexanderplatz)

Fest und Rausch gehören zusammen

Wenn auch die körperliche Seite (oder Grundlage) des Rausches noch wenig erhellt ist, kann doch ohne Einschränkung behauptet werden, daß die Geschichte von Fest und Rausch seit den Anfängen verbunden ist. Worauf diese Einheit beruht, kann sichtbar werden, wenn wir „Merkmale" des Festes aufzählen. Feste sind immer Veranstaltungen von Gemeinschaften, ohne sie gibt es kein Fest. Feste haben immer einen besonderen Anlaß, dessen Sinn der Gemeinschaft vertraut ist, die das Fest veranstaltet oder durch das Fest sich erst bildet. Jenseits des Alltags definiert das Fest einen besonderen Raum und eine besondere Zeit: Hier ist ein Teil der sonst üblichen Regeln auf-

gehoben, dafür gelten nun besondere Vorschriften: Riten, Tabus, Opfer, Bekenntnisse. Festzeiten und Festräume genießen einen besonderen Schutz, sie dürfen nicht gestört werden. Übrigens auch, weil der Fest-Rausch die Teilnehmenden gegen äußere Feinde wehrlos macht.

Das entscheidende am Fest ist die Übersteigerung und Überwindung des Alltags. Die Arbeit wird eingestellt, die alltäglichen Geschäfte ruhen. So definieren die Feste den Rhythmus von Arbeit und Ruhe. Zum Fest leisten sich die Gemeinschaften das, was im Alltag zu kurz kommt, zuerst Arbeitsruhe und Muße. Genutzt wird die freie Zeit für gemeinschaftliche Meditation, Andacht und Besinnung ebenso wie für Spiel, Tanz und Spektakel, für Kommunikation und sexuelle Kontakte. Vor allem aber sind Feste der Anlaß für „Luxuskonsum". Hier kommt alles das auf den Tisch, was im Alltag versagt bleibt, sowohl nach Menge als auch nach Art (noch heute kennen wir den Festtagsbraten). Und so werden auch die sonst nicht zugänglichen Rauschmittel für diese Feste hergestellt oder freigegeben. Vielfach gehört exzessives Trinken zum Fest, bei etlichen ist der kollektive Rausch geradezu der Inhalt, steigert die Lust und die gleichsinnige „Zustimmung zur Welt".[3] Die Feste kennen häufig keine Rücksicht auf die Ökonomie des Alltagslebens. Überliefert sind kritische Berichte der Obrigkeiten über exzessiven Konsum bei den mehrtägigen Gelagen mittelalterlicher Bauernhochzeiten; dies auch aus sehr kargen Gegenden. Mehrere Jahre soll es gedauert haben, bis sich die Höfe von dieser „Verschwendung" erholt hatten.

Griechische Traditionen unseres Umgangs mit Fest und Rausch

Bekanntlich führen wir die eigene kulturelle Tradition gern bis auf die griechische Antike zurück, obwohl solche Fernwirkung durch die Zeiten recht fragwürdig ist. Jedenfalls erkennen wir dort die Archetypen vieler unserer Kulturformen, so auch für Fest und Rausch. Doch das Bild ist nicht einheitlich. Dionysos ist uns als Weingott bekannt. Er ist der Fruchtbarkeits- und Vegetationsgott der unteren Klassen, aus dessen Kult Komödie und Tragödie hervorgehen. Die Dionysien gehören lange zum griechischen Festzyklus. Es sind orgiastische Feste, in denen Frauen (die wilden Mänaden) eine zentrale Rolle spielen. Dazu gehören wilde Tänze, Maskeraden, ausschweifende Gelage und hemmungslose Körperkontakte. Dieser exzessive Kult wird über die Jahrhunderte städtisch gemildert und mündet schließlich in eine sehr kultivierte Festform: das Theater.

Da die Griechen den Wein als Alltagsdroge kennen[4], sind bei ihnen Räusche auch mit vielen anderen kultischen und patriotischen Festen verbunden, selbstverständlich auch mit den Symposien. Diese festliche Männergeselligkeit ist anfangs (im 6. Jahrhundert v.u.Z.) ein aristokratisches Bankett ohne Frauen und ohne einen Kômos (einen dionysischen Tanz nach dem Gelage). Mit der Zeit wird aus dem Symposion langsam eine gemischte Festgesellschaft mit starker sexueller Komponente (Kurtisanen kommen hinzu). Nach 490 v.u.Z. wird der Sex wieder stärker in die Privatheit zurückgedrängt, und das Symposion wandelt sich entweder in eine Saufrunde zotenreißender Männer oder wird der Anlaß zu ernsthaftem Gespräch über jene Dinge, die eben Männersache sind.

Das bekannte philosophische Symposion, wie es uns als „Gastmahl" von Platon bekannt ist, wird schließlich zum Inbegriff dieser Art männlich kultivierter Geselligkeit. Platon schildert uns, wie berühmte Männer Athens zum Gastmahl zusammenkommen. „Danach habe sich Sokrates hingelegt und gegessen, und die anderen auch. Dann hätten sie das Trankopfer dargebracht, den Lobgesang auf den Gott und die sonst üblichen Lieder ange-

3 Vgl. Josef Pieper: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes. 2. Aufl. München 1964.

4 Vgl. Gert Preiser: Wein im Urteil der griechischen Antike. In: Rausch und Realität, Drogen im Kulturvergleich, Bd. 2, hg. von Gisela Völger und Karin von Welck, Reinbek b. Hamburg 1981.

stimmt und sich ans Trinken begeben." Doch nun kommt es zu einer kulturgeschichtlichen Sensation. Alle haben noch einen schweren Kopf vom gestrigen Trinkgelage und beginnen sehr zögerlich mit dem Saufen. Pausanias bekennt, „daß ich mich in der Tat ziemlich unwohl fühle vom gestrigen Trinken und einiger Erholung bedarf ...". Aristophanes: „... auch ich gehöre zu denen, die gestern zu stark eingetaucht wurden." Selbst der große Trinker Agathon muß bekennen, daß er nicht sonderlich bei Kräften sei. Sokrates wird nicht befragt, er gilt als Meister im Trunke wie in der Enthaltsamkeit. Da alle keine Lust haben, viel Wein zu trinken, faßt sich der Wortführer des Symposions ein Herz und bekennt aufrichtig, „was es eigentlich auf sich hat mit dem Be-rauschtsein. Mir nämlich ist das, glaube ich, durch die Heilkunde ganz klar geworden, daß der Rausch den Menschen schädlich ist, und ich möchte weder selbst gern zu weit gehen im Trinken noch einen anderen dazu bereden, zumal wenn er noch vom Tage vorher schwer ist." Platon faßt das Ergebnis dieser Debatte über den Rausch zusammen: „Als sie dies gehört, seien alle übereingekommen, bei ihrem diesmaligen Zusammensein nicht bis zur Trunkenheit, sondern ganz ohne Zwang zu trinken."[5]

Im Symposion selbst deutet Platon die Vorkehrungen an, die eine Mäßigung im Trinken bewirken werden. Doch keine Rede ist von Abstinenz, auch wird ja lediglich beschlossen, diesmal nicht bis zum Ziel der Festgelage, bis zur völligen Trunkenheit, zu saufen. „Das ist der zivilisierte Dionysos, der zivilisierte Rausch der Athener: er erkennt die Triebe und Begierden an, gibt dem Körper das Seine, vorausgesetzt, alles läuft harmonisch und in geordneten Bahnen. Das ideale Trinkgelage ist die Erfahrung des Verbotenen unter der Kontrolle der Vernunft."[6]

Die Räusche innerer Versenkung

Die Griechen kennen freilich auch die völlige Abstinenz von Schlemmerei und Trunk, die Mysterien der Abkehr von der Welt und der eigenen Körperlichkeit. Es gilt als sicher, daß bei einigen der Mysterien auch halluzinogene Drogen eingesetzt werden (Fliegenpilz, Mescalin), die eine Art von Welterfahrung möglich machen, die der ekstatischen Leidenschaft der Dionysien und den kontrollierten Genüssen der Symposien entgegengesetzt ist: die Trance, die rauschhafte Versenkung nach innen. Sie ist wenig kommunikativ und kann kein Festleben stiften.

Diese Art von „Rausch", herbeigeführt durch Fasten oder Drogen, praktizieren Sekten, die in Reinheit und Askese, in der Ablehnung eines jeden Luxus die Voraussetzung für Weisheit sehen. Für die Pythagoreer, die Gnostiker, die Stoiker (und übrigens auch Platon) ist der Körper nur eine flüchtige Hülle, in der sich die unsterbliche Seele „verwirklicht". Weil er Gefängnis für die aus dem Lichtreich vertriebenen Seelen ist, verbietet sich alles hedonistische, sinnenfrohe Festleben. Dann ist Jenseitserfahrung durch rauschhafte Versenkung angesagt. Sie wird von den Mystikern des Mittelalters und dann von den Romantikern des 19. Jahrhunderts wieder aufgenommen, die mit Opium und Haschich der kalten und entzauberten Welt des rationalen Bürgers entfliehen wollen: „Der gesunde Menschenverstand sagt uns, daß die Dinge der Erde nur sehr wenig Realität besitzen und daß es wahre Wirklichkeit allein in den Träumen gibt".[7]

Beide Arten von rauschhafter Festlichkeit entrücken dem Alltag und stehen quer zur Alltagsrationalität. Die Philosophie kann mit dem kollektiven rauschhaften Hedonismus der Weintrinker wenig anfangen und stuft ihn mit ihrer Entstehung unter die niederen, zu zähmenden Umgangsweisen mit der Welt und den Göttern. Doch jede durch rauschhaf-

5 Platon. Das Gastmahl oder von der Liebe. Leipzig 1981, S. 9f.

6 Michel Jeanneret: Schlemmen unter Aufsicht. In: Lettre International, Berlin (Winter) 1994, S.86.

7 Charles Baudelaire: Die künstlichen Paradiese. Hamburg 1964, S.7.

te Selbststimulation ermöglichte „komplexe Welterfahrung“ ist bei den Griechen noch gleichberechtigt neben dem logos akzeptiert. Das „höchste Eine“ ist für sie gar nicht diskursiv denkbar und nur durch eine komplexe Erfahrung jenseits davon zu erfassen.

„Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden“

Zwei asiatische Kulte sind auf lange Zeit prägend für uns geworden: die Religion der alttestamentarischen Juden und die daraus hervorgegangene christliche. Aus dem Alten Testament ist uns bekannt, wie distanziert Juden den Räuschen gegenüber (bis heute) sind. Zwar finden sich etliche Stellen, in denen der Wein als Kultursymbol erscheint und seine inspirierende Wirkung hervorgehoben wird, doch nur ein kontrollierter Genuß wird akzeptiert und— selbstverständlich— nur für Männer. „In der Bibel ist der Weintrinker ein störendes Individuum, das zu viel spricht, das lauthals singt und den Streit sucht. ... Er überschreitet die Grenzen und nicht nur die Gesetze der Lebensart, sondern auch und besonders die Grundverbote.“ [8] Er ist Komplize aller Verbrechen— bis hin zum Inzest, man denke an Loths Töchter. Im Alkoholrausch kommt man Gott nicht näher, sondern verliert die Selbstkontrolle bis zur sexuellen Entblößung: „Noah aber fing an und ward ein Ackermann und pflanzte Weinberge. Und da er von dem Wein trank, ward er trunken und lag in der Hütte aufgedeckt.“ (1. Mose, 9)

Christus selbst nimmt das mütterliche Symbol des Weinbergs für sich in Anspruch, der Wein symbolisiert für Christen das Blut Jesu (und kommt damit in einen neuen sakralen Zusammenhang), doch Alkoholrausch ist auch bei den frühen Christen geächtet. Paulus verlangt dann den „Wandel im Geiste“: „Welche aber Christo angehören, die kreuzigen ihr Fleisch samt den Lüsten und Begierden“. In der langen Liste der Gelüste des Körpers wider den Geist zählt er auch auf: „Saufen, Fressen und dergleichen“ (Galater 5,24 u. 21). Über die Kirchenväter werden dann die Ideen der körperfeindlich-asketischen Fraktion der griechischen Philosophen zum Bestandteil der christlichen Lehre.

Germanische Fest-Räusche

Völlig anders ist es zu dieser Zeit bei den Germanen. So sie sich heldenhaft schlagen, werden sie nach dem Tode auf Walhallas langen Bänken sitzen und saufen. Das irdische Dasein dieser kriegerischen Bauern bietet ihnen gelegentlich schon einen Vorgeschmack: die „rauschhafte Freude bei sakralem Gelage“.[9] Met ist ihr Lieblingsgetränk (und bleibt es, bis es im Mittelalter durch das komplizierter zu erzeugende Bier abgelöst wird). Auch sie sind überzeugt davon, daß die Seelen weiterleben, doch verbinden sie damit keine Körperfeindschaft. Die Rauschmittel beflügeln ihnen Körper und Seele. Vor allem ermöglichen sie ihnen einen furchtlosen Kontakt mit dem Seelenreich, mit den Ahnen und den Göttern.

Im Herbst halten die Germanen dazu ihr großes Totenfest ab, das zugleich das Wotan geweihte Erntedankfest ist. Drei Tage lang wird auf den Gräbern und mit den Toten gefeiert: geschmaust, gesungen, getanzt und im Rausch der Kontakt zu ihnen gesucht und gefunden. Vom Typus her ist dieses Fest durchaus den griechischen Dionysien vergleichbar. Solche „heidnischen Bräuche“ müssen der christlichen Kirche bei ihrem Vorstoß in die germanischen Länder suspekt sein. Sie unterdrückt sie schließlich wirkungsvoll dadurch, daß sie aus dem alten Fest den Tag des heiligen Martin am 11. November macht. Momente der alten Festkultur überleben lange: die

8 Martine Chatelain: Berichte über Drogenkonsum im Alten und Neuen Testament. In: Rausch und Realität, Bd. 2, 1981, S.499.

9 Legnaro: Ansätze, S.107.

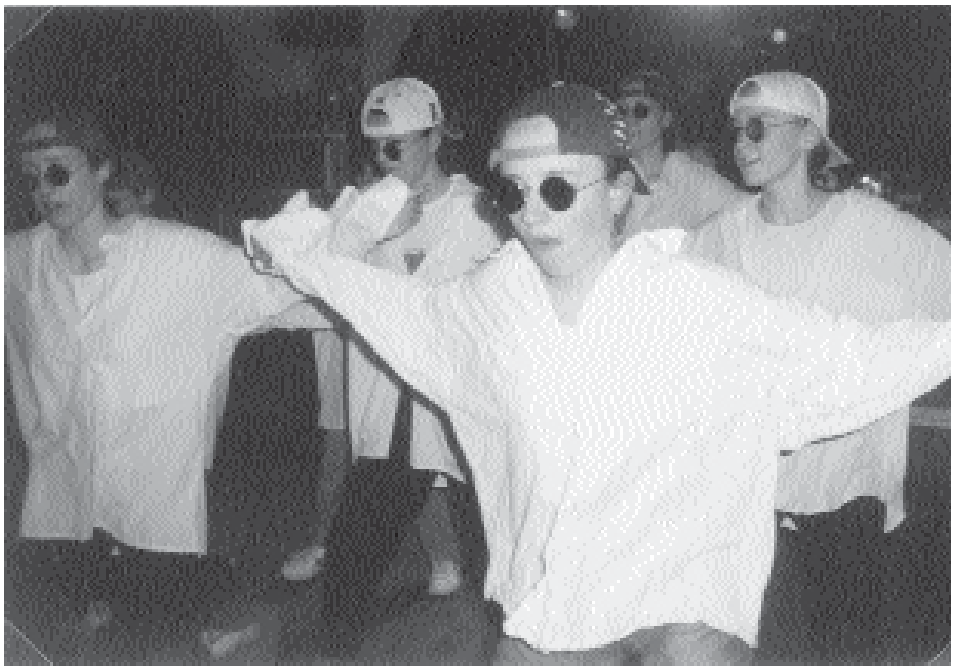


Abb. 4: Jugendfeier 1997: Ausgelassene letzte Party vor dem „Erwachsenwerden"

Martinsgans (Gänse gehören zu den Opfertieren, die den Festschmaus abgeben), der Martinstrunk (in den späteren Weinbaugebieten die erste Weinprobe des Heurigen) und der Beginn der Karnevalszeit am 11.11. Doch die Toten werden nach christlicher Vorstellung bald nicht mehr in die sinnlich-fröhliche Seite des alten Festlebens einbezogen, für sie bleibt schließlich nur ein Totensonntag. Gesungen wird aus diesem Anlaß nur noch in der Kirche, das tolle Treiben der Maskierten findet anderswo statt.

Volkskultur und neuere Geschichte der Feste

In den letzten zwanzig Jahren waren Feste ein bevorzugter Gegenstand historischer Forschung. Feste sind „zu einem wichtigen Mittel geworden, um die in einer Gesellschaft vorhandenen Brüche, Spannungen und Vorstellungen zu erhellen".[10] Feste sind nicht nur deshalb aufschlußreich, weil sie in Ausschweifungen, Krawalle und Revolten münden können, sondern weil auch in dem ganz gewöhnlichen Festleben die jeweilige Volkskultur mit der herrschenden Kultur aufeinandertrifft. Von der einen Seite her die Absicht der Disziplinierung, Unterordnung, Akkulturation: Die Volksfeste sollen unter Kontrolle genommen werden, ihre Auswüchse eingedämmt und nach Möglichkeit mit einer neuen Sinngebung überlagert werden.

Auf der anderen Seite finden sich die Kreativität, die traditionellen Ausdrucksformen, die Lebendigkeit der Volkskultur. „Das Fest genießt den Vorzug, daß man an ihm sowohl den Widerstand des Volkes gegen normative Weisungen beobachten kann als auch die Umfor-

10 Roger Chartier: Phantasie und Disziplin. Das Fest in Frankreich vom 15. bis 18. Jahrhundert. In: Volkskultur, hg. von Richard van Dülmen u. Norbert Schindler, Frankfurt a.M. 1987, S.154.

mung des Verhaltens der Mehrheit durch herrschaftliche kulturelle Muster".[11] Jahrmärkte, Narrenfeste, Festzüge, vor allem aber der Karneval und die Wallfahrten sind untersucht worden.

Bis in das 18. Jahrhundert wird die herrschende Kultur von der Kirche vertreten. Sie will die Festzeit beherrschen (und kämpft gegen die Vorstellung, daß ihr nur der Tag, dem Volke dagegen die Nacht gehöre— folglich will sie nächtliches Treiben unterbinden). Sie will die Kontrolle über den Ablauf behalten und darum alle spontanen Elemente der Feste verbieten — voran das Tanzen, das darin sind sich die Katholischen mit den Lutheranern einig — allzu schnell in orgiastische Zügellosigkeit ausartet. Auch die Karnevalsmasken sollen verboten werden, sie lästern durch Verkleidung des Körpers den Schöpfer und ermöglichen unkontrollierbares Laster.

Alles das widerspricht der strategischen Absicht, das traditionelle Volksfest zu einer Huldigung des Herrn zu machen. Dem Fest gelten schließlich die Hauptanstrengungen der Kirchen zur Christianisierung des Volkes. „Für die Kirche ist das Volksfest tatsächlich gleichbedeutend mit Ausschweifung und Maßlosigkeit, mit unbedachter Verausgabung von Leib und Gut ... Im Bereich der Moral schließlich bedeutet das Volksfest Unschamhaftigkeit und Zügellosigkeit. Die Regeln christlicher Gesittung werden hier außer acht gelassen: Zuneigung äußert sich frei, die Schranken der Scham fallen, und die Leiber geben sich einander ohne Ehrfurcht vor dem Schöpfer hin".[12]

Verbote und strikte Eingriffe sind die Gegenmittel, und auch die Magistrate und Stadtregierungen machen in dieser Zeit aus den Festen der städtischen Bruderschaften, Zünfte und Gilden oktroyierte Feste für das Volk. Die Untersuchungen der Festzüge liefern Belege dafür, daß nun die repräsentativen Feste der absolutistischen Zeit beginnen, in denen das Volk zum Zuschauer und zur Staffage degradiert wird. Es soll das Zelebrierte und das Feuerwerk anstaunen. Damit aber zieht sich das Festleben „des Volks" langsam an die eigenen Orte zurück und verliert den Anspruch, mit der herrschenden Kultur öffentlich in Konkurrenz zu treten. Sie bekommen die Tendenz zur gemütlichen Geselligkeit.

Im 18. Jahrhundert ändert sich das Verhältnis von Volkskultur und Obrigkeit. Mit einer neuen sozialen Differenzierung bilden die verschiedenen sozialen und religiösen Milieus ein eigenes Festleben aus, das durch Arbeitsrhythmus, Jahreslauf und Lebenskreis bestimmt ist. Es bleibt meist auf der Ebene der Wirtshaus- und Jahrmarktsgeselligkeit, findet sich auf Tanzböden, Viehmärkten, Messen und bei Wallfahrten. Darüber entfalten sich kirchlicher Kult, Militärparaden und die dynastischen Feste der Landesfürsten. Deren barocke Üppigkeit läßt aber nach, sie werden im Sinne der Aufklärung wie der Landesherrschaft volkspädagogisch auf die geistigen Gehalte reduziert: auf freudige Zustimmung zum Landesvater und brav geäußerten Landespatriotismus.

Karge Feste würdigen Stils

Hatten schon Calvin und Zwingli das üppige Festleben streng verurteilt und allein den Sonntag als Tag des Herrn gelten lassen, geht es nun radikal gegen die Festtage los. Mit der Konfessionsbildung werden in den deutschen Ländern die Gelegenheiten zum Feiern drastisch reduziert und jede rauschhafte Festlichkeit als Zeitvergeudung und vulgäre Unsitte gebrandmarkt. Dem Kirchenritual und der Volksfrömmigkeit wird die Sinnenhaftigkeit ausgetrieben, der Kirchenkult „rationalisiert". Alle Schichten sollen sich an einen würdigen Stil des Festlebens gewöhnen.

Gleiche Absichten hat dann die kameralistische Literatur mit moralischen, ökonomischen und gesundheitspolitischen Argumenten. Ihr

11 Chartier: Phantasie, S.155.

12 Chartier: Phantasie, S.159.

Ziel ist die Verfleißigung der werktätigen Menschen. Tendenziell betrachten sie deren freie Zeiten nur noch unter dem Gesichtspunkt der Reproduktion von Arbeitskraft. „Maßlos erscheint das Volk auch im Umgang mit dem Körper. Ekstatik der Bewegung im Tanz, akustische Exzesse mit Schreien und Lärmen, sexuelle Libertinage galten als Zeugnisse der Unordnung und Sittenlosigkeit schlechthin. ... [D]er wohlgeordnete Festzug mit Musik, der gymnastisch trainierte Körper, die militärische Präzision der Bewegung— das waren die neuen Ideale."[13] Es deutet sich an, daß Fest und Rausch für immer getrennt werden sollen, die Feste werden feierlich.

Eher als die Nötigungen der Obrigkeiten ist es dann die Last der wirtschaftlichen Verhältnisse, vor allem die wachsende Konkurrenz und der Leistungsdruck im Erwerbsleben, die die Feste der Unterschichten karger werden lassen, sie aber noch nicht völlig umformen können. Jedoch bildet sich bei den kleinen Leuten der Städte das aus, was dann als der spezifisch protestantische Lebensstil gilt: nüchterne Alltagspraxis in kleinbürgerlicher Selbstgenügsamkeit, die aus dem Verzicht eine Tugend macht.

Fest und Rausch im 19. Jahrhundert

Erst nach 1830 leiten Industrialisierung und fortschreitende „Verbürgerlichung" der Gesellschaft einen endgültigen Wandel des Festlebens auch der unterbürgerlichen Schichten ein. Dieser bürgerliche Kultureinfluß ist vor allem den politischen Bewegungen geschuldet, als deren Auftakt das deutsche Nationalfest am 18. Oktober 1814 gelten kann. Ohne eine zentrale Lenkung gedachten viele Orte in den deutschen Ländern der siegreichen Völkerschlacht bei Leipzig mit festlichen Aufmärschen, patriotischen Vorträgen, Musik und einem großen nächtlichen Feuer. Die Neuerung: „Nicht nur der soziale Status der lokalen Festinitiatoren, auch das Sozialprofil der örtlichen Festgesellschaften weist das Nationalfest von 1814 als ein dominant bürgerliches Fest aus".[14]

Es sind bürgerliche Bewegungen, die von nun an die Feste zur Artikulation ihrer nationalen Interessen nutzen. Die vaterländische Dichtung dieser Zeit läßt ahnen, daß manch patriotischer Gesang rauschhaft beflügelt hat. Die Berichte über das Festleben der Turner, Sänger und Schützen bezeugen „äußerst stimmungsgeladene Veranstaltungen", die nach 1840 nicht mehr im Freien, sondern in solchen Städten stattfinden, die schon mit Eisenbahn und Dampfschiff erreichbar sind. So kommen zum nationalen Sängerfest 1846 im Kölner Gürzenich 2250 Sänger aus vielen deutschen Ländern zusammen. Ein neuartiges nationales Erlebnis, eine Hochstimmung, die „man während der Feste vor allem durch das rhetorisch geweckte Gefühl nationaler Verbrüderung der beim Fest anwesenden Personen" verstärkt.[15]

Neben den ästhetischen Wirkungen von Festschmuck, von Gesang und von „expressiver Verbrüderungsrhetorik" der Toaste beim Festmahl und beim Ball, dürften es auch Wein und Bier sein, die hier die Stimmung bis ins Rauschhafte gesteigert haben. „Rasch wurde dann die Gesangeshalle zur Speisehalle umgewandelt, bei dem Mahle folgten kräftige und heitere Reden ..., ein dreifach Hoch dem theuren Vaterland" heißt es in einem Bericht über den „volksthümlichen deutschen Männergesang" von 1887.[16]

National- und Landesfeste sind herausragende

13 Paul Münch: Fêtes pour le peuple, rien par le peuple. „Öffentliche" Feste im Programm der Aufklärung. In: Öffentliche Festkultur, hg. von Dieter Düding, Peter Friedemann u. Paul Münch, Reinbek b. Hamburg 1988, S.41.

14 Dieter Düding: Das deutsche Nationalfest von 1814: Matrix der deutschen Nationalfeste im 19. Jahrhundert. In: Öffentliche Festkultur, S.69.

15 Dieter Düding: Nationale Oppositionsfeste der Turner, Sänger und Schützen im 19. Jahrhundert. In: Öffentliche Festkultur, S.180.

16 Werner K Blessing: Fest und Vergnügen „kleiner Leute". Wandlungen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. In: Volkskultur, hg. von Richard van Dülmen u. Norbert Schindler, Frankfurt a.M. 1987, S.366.

Demonstrationen nationaler Gesinnung und zugleich rauschhaft-geselliges Vergnügen. Daneben sehen wir aber schon weniger Repräsentatives in der rauschhaften Geselligkeit des bürgerlichen Nachwuchses, im studentischen Kneipleben. Die Burschenschaften und ihre Biergeselligkeit sind häufige Kommunikationsorte vormärzlicher Gemeinschaften. In der Revolutionszeit selbst gehören dazu auch die Bankette der Demokraten und die geselligen Volksversammlungen an den Ausflugsorten vor den Städten. Deren Enthusiasmus und schließliche Radikalität ist gewiß auch den beflügelnden und solidarisierenden Wirkungen des Alkohols zuzuschreiben.

Unter den Verboten der politischen Reaktion entfaltet sich daneben in der biedermeierlichen Phase eine gemütliche Geselligkeit, die— korporativ oder privat— ohne jeden politischen Anspruch ist. Nach der 48er Revolution wird solche Folge politischer Repression besonders deutlich. Alle politikverdächtigen Gruppierungen sind verboten. Es entstehen darum reine Selbsthilfe- und Geselligkeitsvereine in großer Zahl (vom Sparclub über den Veteranenverein bis zur Freiwilligen Feuerwehr). Sie alle pflegen für ihre Mitglieder eine intensive Wirtshausgeselligkeit (die eine der Voraussetzungen für die Industrialisierung der Bierbrauerei und die entstehende Großgastronomie ist). Die wichtigste Aufgabe dieser Vereine ist der Festkalender. Sie organisieren Feste mit „alkoholgestützter Geselligkeit".[17]

Fest und Rausch im Arbeitermilieu

Als die bürgerlichen Vereine längst wieder ihre patriotischen Feste feiern, am Sedanstag und zu Kaisers Geburtstag aufmarschieren, geraten mit dem Sozialistengesetz die Arbeitervereine in eine ähnliche Situation wie einst die verhinderten bürgerlichen Demokraten. Unter dem Druck von Versammlungs- und Koalitionsverbot können sie ihr Anliegen nur noch bei harmloser Geselligkeit und als Festleben äußern. Die ganze Bewegung ist auf die Wirtshausgeselligkeit zurückgedrängt. Das bringt sie zwar ganz dicht an den Alltag der städtischen Arbeiter, vermengt nach Auffassung etlicher Kritiker aber Alkohol und Politik.

Besonders hart urteilt eine Minderheit von Abstinenten. Den Temperenzlern gegenüber nennt dann der Parteitheoretiker Karl Kautsky das Wirtshaus „das einzige Bollwerk der politischen Freiheit des Proletariers, ... das einzige Lokal ..., in dem die niederen Volksklassen frei zusammenkommen und ihre gemeinsamen Angelegenheiten besprechen können".[18] Und er meint, daß der Alkohol ehedem eine „Quelle fröhlicher Geselligkeit" war und es wohl auch wieder werden könne. In diesen Streit geraten auch die Freidenker, als sie darangehen, „Feste, Feiern, Versammlungen ... aus der Alltäglichkeit herauszuheben ... [A]uf diesem Wege wurden viele von ihnen zu Gegnern des Alkohols und der Zahlabende".[19]

Es ist verständlich, daß Freidenker der Jahrhundertwende sich eher an der bildungsbürgerlichen Distanz zum Rausch als an der vergemeinschaftenden Rauschgeselligkeit des Arbeiterlebens orientierten. Damit liegen sie ganz auf der Linie der Sozialdemokratie und der mit ihr verbundenen Kulturorganisationen. Die akzeptierten zwar, daß das Leben der Arbeiterorganisationen auf die Vereinszimmer der Kneipen angewiesen ist, doch im Rausch sehen sie eine Gefahr für politische Klarheit. Die Streitschriften zur „Alkoholfrage" sind Legion, geschrieben sind sie von den „Schriftkundigen"

17 Vgl. Regina Hübner u. Manfred Hübner: Der deutsche Durst. Illustrierte Kultur- und Sozialgeschichte. Leipzig 1994.

18 Karl Kautsky: Der Alkoholismus und seine Bekämpfung (VI). In: Die Neue Zeit, Stuttgart 11(1890/91),30, Band 2, S.105-116, S.107.

19 Horst Groschopp: Zwischen Bierabend und Bildungsverein. Zur Kulturarbeit in der deutschen Arbeiterbewegung vor 1914. Berlin 1985, S.68.

der Bewegung, die mehrheitlich für ein Festleben ohne Alkohol plädieren und vom „heiligen Rausch" des Freiheitskampfes schwärmen und die Hebung des Arbeiters anstreben. Der Alltag des Parteilebens scheint diese Tendenz zu bestätigen. In den Jahren nach 1890 verlieren die Veranstaltungen und Stiftungsfeste langsam die enge Bindung von Alltagspolitik, familienorientierter Unterhaltung und Biergeselligkeit zugunsten gehobener Darbietungen (❙ ernstgestimmtes Bildungsgut der Kategorien 'Heimatverbunden' und 'Bürgerlich-Klassisch'").[20]

In der Weimarer Zeit setzen alle Arbeiterparteien diese Idee vom kämpferischen, heilignüchternen Fest fort, es ist die große Zeit der Arbeiterfeste: 1. Mai, Frauentag, Kindertage, Gedenktage, Massenfestspiele. Die zukunftsorientierte Politik läßt kein Aussteigen und keine selbstgenügsamen Genüsse zu. „Feste voll Heiterkeit und Überschwang? Jawohl— doch Menschenbildung auch hier, Krönung statt Kompensation, Verarbeiten statt Vergessen, Geist statt Spiritus."[21] Eine edle Absicht, doch etwas abgehoben von den Freizeiterwartungen der Arbeiter dieser Zeit.

So verwundert es nicht, wenn den Freidenkern im Rückblick attestiert wird, „die Versuche, eine freidenkerisch inspirierte Alltags- und Festkultur zu einem Bestandteil der Arbeiterkultur zu machen, blieben auf wenige kleine Zirkel beschränkt. Die Arbeiter verharrten in ihrer übergroßen Mehrheit in einer gleichgültigen Indifferenz zur Kirche wie zu den etwas künstlich anmutenden Bemühungen der Freidenker."[22] Mit Ausnahme der großen politischen Feste gilt das wohl für alle Bemühungen, eine neue Festkultur für Arbeiter zu schaffen.

Das Ende des Festlebens im 20. Jahrhundert

Mit der um 1800 einsetzenden Pflege des bürgerlichen Familienlebens entsteht eine neuartige Privatsphäre, die nun der Ort „intimer" Feste wird, wie wir sie seitdem als Weihnachten und Kindergeburtstag feiern. Zugleich werden die ehemals mit der Zunft-, Dorf- oder Gildengemeinschaft begangenen Feste des Lebenslaufs — Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung— zur Privatsache, die nur noch den Umkreis der Kleinfamilie einbezieht. Für diese private Festkultur wird das bürgerliche Familienleben normprägend. Es hat in den Jahrzehnten zwischen Biedermeier, Gründerjahren und später Kaiserzeit auch Regeln für den Umgang mit dem Rausch ausgebildet. Weil diese Familie als Erziehungsprojekt unter männlicher Herrschaft konzipiert ist, sind diese Regeln in allen Phasen eher rigide und damit zugleich unehrlich. Sie entsprechen der Doppelmoral der viktorianisch geprägten Zeit, wie sie die Belletristik und das Theater dieser Zeit uns zeigen.

Blickt man zurück auf das Verhältnis von Fest und Rausch im 19. Jahrhundert, so zeichnen sich neben der Familienfeier zwei Grundformen des öffentlichen Festlebens ab. Einerseits die Veranstaltungen der Vereine als Koppelung von politisch-ideeller, geschäftlicher, korporativer usw. Vergemeinschaftung mit den sinnlichen Freuden gemeinsamer Räusche verschiedener Art. Andererseits findet die früh einsetzende Ästhetisierung der Feste in den inszenierten Kunstereignissen bürgerlichen Kulturlebens eine Fortsetzung, die bis zum Rausch der Sinne in der Oper als Gesamkunstwerk gesteigert wird— mit Sektpausen und anschließendem Souper als kulinarischem usw. Rausch.

20 Helga Stachow: Gedenkfeier, Herbstvergnügen und literarisch-musikalischer Unterhaltungsabend. Stiftungsfeste der Sozialdemokratischen Partei in Hamburg zwischen 1890 und 1915. In: Studien zur Arbeiterkultur, hg. von Albrecht Lehmann, Münster 1984, S.283.

21 Peter Cardorff: Was gibt's denn da zu feiern? Linke Festlichkeit von den Anfängen der Arbeiterbewegung bis heute. Wien 1983, S.16.

22 Hartmann Wunderer: Die Freidenker. In: Die Arbeiter, hg. von Wolfgang Ruppert, München 1986, S.338.

Beide Gesellungsformen haben zuerst einen ambitionierten, ernsthaften, weihevollen Teil. Hier gibt es politisches Bekenntnis, Gesinnungsfeier, Weihe und „heiligen Rausch". Darauf folgt gewöhnlich ein rauschhaft-geselliger Teil. Der Ernst des gehobenen Teils hat das nachfolgende Vergnügen zu „legitimieren". Das liegt auch an der dabei eingesetzten Droge Alkohol und ihren spezifischen Wirkungen. In ihr liegt die Gefahr des „großen Rausches", der den Anlaß völlig vergißt und zu allerlei Übertretungen verführt.

Seit den Zwanzigern haben Vereinsleben und die Inszenierungen der höheren Künste nicht mehr annähernd die kulturelle Bedeutung wie vor dem ersten Weltkrieg. Ihre soziale Basis ist schmaler geworden und das von ihnen getragene Festleben hat eine Konkurrenz bekommen, die inzwischen dominiert: das kommerzialisierte Freizeitangebot. Auch das alte volkskulturelle Festleben gibt es nicht mehr, doch lebt es in der neuen Popularkultur fort. Diese „Massenkultur" mißachtet den früheren Rhythmus von Arbeit und Fest. Das Fest löst sich auf in das ständig präsente Angebot eines professionalisierten und kommerzialisierten Vergnügens, das die Freizeitindustrie für uns produziert, das der Markt bereithält und dessen wir uns nach Gelegenheit bedienen. Es dehnt sich seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts immer weiter aus und reagiert auf den Zuwachs an selbstbestimmter Freizeit, wie er bald für die Mehrheit der Erwerbstätigen als normal gilt.

Mit der Auflösung der traditionellen Festkultur durch Rummelplätze, Pratergärten, Festwiesen, Biersäle, Volkstheater, Ausflugslokale, Sportplätze, Kinos, Deutschlandhallen und Stadien verwandeln sich die Feste in gesellige Vergnügungen. Ihnen entsprechen im privaten Bereich Familiengeselligkeit, Party, Fete, gemütliches Beisammensein und Budenzauber. Mit der Lockerung der Bindungskraft sozialer Milieus und ihrer Gemeinschaftsformen, mit der weitgehenden „Individualisierung", verschwinden tendenziell die geselligen gemeinschaftsbildenden Erlebnisformen und werden von offenen kommerziellen Angeboten verdrängt. Sie stiften keine Geselligkeit im alten Sinne, keine Feste mehr. Sie sind— im gerade

Abb. 5: Gegen die „Weihe"— aufgelockertes Schlußbild der Jugendfeier 1995

aktuellen Sprachgebrauch— die Events, Partys, Clubs, Discos und Raves, zu denen man kommt und wieder geht.

Sie haben alle auch ihre eigenen Rauschmittel— vom Bier bis zur Partydroge— doch umgekehrt ist der Rausch nicht mehr an eine festliche Gelegenheit gebunden. Der „festlose" Umgang mit dem Rauschmittel beginnt schon um 1800, als in den Londoner Gin-Palästen erstmals Schnapsgläser über den Tresen geschoben werden und der zahlende Kunde sie stehend austrinkt. Das spricht allen bekannten Trinkgewohnheiten Hohn und wird zur Sensation. Der Kunde kippt seinen Schnaps und geht, lange bevor er trunken ist. Es beginnt die Zeit der schnellen und kurzen Räusche, wie sie sich arbeitende Menschen des Industriezeitalters leisten können. Sie gehören zusammen mit dem Rausch des Wechsels, der steigenden Geschwindigkeit, der kurzen Impressionen und schnellen Veränderungen. Die kurzen schnellen Räusche vertragen sich wenig mit dem zelebrierten Fest, seinem Eintrittsritual, seiner Kleidervorschrift, seinem besonderen Raum und der durchzuhaltenden Spanne zwischen Eröffnung und Ende. Selbst die private Geselligkeit ist inzwischen auf die rauschfreie Party reduziert: Händeschütteln, small talk, Cocktail, Abgang.

Erwägung

Diesseitig orientierte Kulturen beziehen die sinnlichen Genüsse, die Tafelfreuden wie die Räusche, in ein Ritual gesellschaftlicher Zeremonien ein. Sie haben ihren Platz in und neben den sakralen Handlungen religiöser und weltlicher Art. Die historischen Formen von Hedonismus— ob im aristokratischen Luxus oder in der lebensfrohen Volkskultur— stellen alle das sinnliche Erlebnis rauschhafter Feste in die Mitte. Davon lebt nur noch wenig, was der Pflege wert wäre.

Vielleicht ist es das Bankett, eine dem geselligen Mahl der Republikaner und Demokraten und womöglich dem Symposion Platons verwandte Versammlung von Gleichgesinnten? Es ist nicht dazu bestimmt, sich für den Alltagstratsch und die geschäftlichen Dinge verabreden zu können. Es ist als ein Fest gedacht, das seinen Sinn in sich selbst, im gemeinsamen Genuß, im Zusammensein von Geistesverwandten hat. Vielleicht ist eine humanistische Tafelrunde denkbar, bei der auch jene künstlerischen Sprachen der Lust zu Worte kommen, die an der Trunkenheit zu partizipieren vermögen? Das dürften kaum die der Wissenschaft und Moral sein.

Die Surrealisten versuchten es vor achtzig Jahren, die Kräfte des Rauschs für die Revolution zu gewinnen (und übten sich im rauschhaften automatischen Schreiben). Freilich experimentierten sie dabei nicht mit Schnaps und Bier. Walter Benjamin, der die Rauscherfahrung als ein Medium der Aufklärung begreift, belächelt zugleich die quasi-religiösen Ekstasen der Surrealisten: „Die wahre, schöpferische Überwindung religiöser Erleuchtung aber liegt nun wahrhaftig nicht bei den Rauschgiften. Sie liegt in einer profanen Erleuchtung einer materialistischen, anthropologischen Inspiration, zu der Haschisch, Opium und was immer sonst nur die Vorschule abgeben können."[23]

23 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Bd. I, Frankfurt a.M. 1972, S.297.

Konstanze Kriese

German Bowl '97

Ein Fest der Rituale

„Ich bin anders, weil ich wie alle bin
und weil alle anders sind."
Rio Reiser

Spielen ist weltanschauungsfrei

„Das Vorhandensein des Spiels ist an keine Kulturstufe, an keine Form von Weltanschauung gebunden. Ein jedes denkende Wesen kann sich die Realität Spiel, Spielen sogleich als ein selbständiges, eigenes Etwas vor Augen führen, sogar wenn seine Sprache kein allgemeines Begriffswort dafür besitzen sollte. Das Spiel läßt sich nicht verneinen ..."[1]. Folgen wir Huizinga, wohl dem Kulturtheoretiker des Spiels, so ist zu schlußfolgern, die rein psycho- und biosozialen Fragestellungen zu überwinden und das Spiel um seiner selbst willen als Konstante menschlichen und auch tierischen Sozialverhaltens anzuerkennen. Das Spiel, das von Huizinga bezeichnete Etwas, hat demnach nicht unbedingt eine Sinngebung außer sich, gleich ob es im heiligen Fest oder im kommerziellen Event, als tradiertes Ritual oder als Angebot der Erlebnisgesellschaft erscheint.

Welchen historischen Veränderungen das Spiel unterworfen wird, werden wir im konkreten Fall— dem American Football in Deutschland— nur streifen können. Um die Möglichkeiten und Chancen, die einem Spiel— dem Ereignis American Football— innewohnen, zu beleuchten, begab ich mich im Oktober 1997 auf eine Reise nach Hamburg. Und da man kein Huhn sein muß, um über ein Ei reden zu können, fuhr ich neugierig und ahnungslos zum German Bowl '97, dem Endspiel um die deutsche Meisterschaft. Konzerterprobt, einen Schlafsack im Gepäck, freute ich mich darauf, was der American Football über seine sportlichen Unbegreiflichkeiten hinaus zu bieten hat. Was es gab, waren ritualisierte Abläufe mit Rockmusik, tanzenden Barbiepuppen und wissenden Fans— zufälligen Gästen ein Chaos. Aber dies konstituiert ja Kultur, daß ihre Regeln und Symbole nur Fremden fremd erscheinen.

Rituale

Daß ich live oft enthusiastisch Musik erlebe, die ich mir niemals per Kassette oder TV-Mitschnitt anhören würde, versöhnte mich mit meiner unentschiedenen Initiationsposition. Um mich herum wogte an einem Nachmittag und einem Abend die Begeisterung für eine höchst uneuropäische Sportart. Außer den momentanen Interpretationen der reichhaltigen Regeln des American Football schien für niemanden ein Erklärungsbedarf für das große Vergnügen von Belang zu sein. Wie auch, die Lust und das Recht der menschlichen Spezies zur geistigen Reflexion tauchen am Festtag unter dem Schleier der Ausgelassenheit ins Gewand der leicht veränderten alten Geschichten, der spontanen Diskussionen und neuesten Witze über Gott und die Welt.

Die Männer ziehen behelmt und bepanzert spielerisch in den Kampf. Plötzlich läuft die offizielle Spielzeit, und es ereignet sich eine der vielen Spielmöglichkeiten, um einen eiförmigen Ball, zumeist in wenigen Sekunden, um zehn Yards zu versetzen. Spannend werden auch für Uneingeweihte die Chancen für den Gipfel der verrückten Lösungen — den erhofften oder drohenden Touchdown zu erzielen oder zu verhindern, der dann als ersehnter Höhepunkt eintritt, wenn sich der Ball hinter der letzten Spiellinie sicher in den Händen eines Spielers der angreifenden Mannschaft

1 Johan Huizinga: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. 1991 (Originalausgabe 1938), S.11.

Abb. 6/7:
Weltliche Pilger - Ankunft der Eventbesucher

befindet. Die singenden und tanzenden Queens intonieren in diesem Augenblick mit ersehnter Regelmäßigkeit „We are the champions", was sonst?

Die Frauen sind akrobatische Mittlerinnen zwischen den Footballern und dem Publikum. Sie himmeln niemanden an, sondern betätigen sich nach höchst eigenen Gesetzen als kraftvolle Musen des gesamten Ereignisses. Sie verkörpern wider Erwarten nicht die medial gesetzte weibliche Schönheit, die heute nah an der Vergötterung einer protestantisch geprägten Magersucht auszumachen ist, garniert durch langweilige Fitness-Übungen als aktiven Weg zum Verschwinden weiblicher Fülle. Die Cheerleaders praktizieren eine höchst lautstarke Mitwisserschaft gegenüber dem Spielverlauf und sportliches Können.

48 Spieler pro Mannschaft, je elf auf dem Feld, sieben Schiedsrichter, eine Dreiergruppe Vermessungstechniker mit Schildern und Eisenkette als Maßband, die Crew der „Vortänzerinnen", ein möglichst amüsanter Stadionsprecher und ein Diskjockey, der den seriellen Spielverlauf permanent durch Musikfetzen auffängt, das konstituiert den hör- und sichtbaren Teil derer, die „direkt" ins Spiel verwikkelt sind. Also entsteht kaum ein Problem, wenn in Deutschland nicht so viele Fans unterwegs sind, ein kleinerer Schulsportplatz ist schnell gefüllt. Und, obwohl die Hamburger nicht ins Endspiel kamen, war das Volksparkstadion beim deutschen Endspiel zwischen den ewigen Zweiten— den Cologne Crocodiles— und dem an diesem Abend fanreichsten Klub— den Braunschweig Lions— gut besucht von einer begeisterten, bunt gekleideten und zum Teil noch bunter bemalten Festgemeinde. (Stolze Mitwisserschaft erfüllte mich, als die Braunschweig Lions so kurz nach ihrem Meistertitel in „Wetten, daß?" werbekräftig anrückten, um irgendeinen Straßenbahnwagen vermutlich um die spielbedeutsamen zehn Yards zu bewegen. Auch da haben sie gewonnen.)

American Football ist nur unter Umständen und unter Nutzung mehrerer Kameras telegen. In Amerika sicher noch mehr als in Deutschland haben die Spiele die Aura eines vorindustriellen Festes: Es fängt zu einem recht unbestimmten Zeitpunkt lange vor dem eigentlichen Spielbeginn an. Grillpartys, Live-Musik, ein Tag und die anschließende Nacht müssen für den Genuß des offiziell (in Deutsch-

Abb. 8: „Beschwörung" der Fans und ritualisierter Klamauk

land) 48 Minuten dauernden Spiels schon eingeplant werden. Keine zweistündige Erbauung, kein kurzes rekreatives Erlebnis, kein schneller Rausch. (Das amerikanische Fernsehen hat in das traditionsreiche Spiel Commercial Timeouts eingeführt, um die Sendbarkeit der Werbebotschaften und damit die Sendbarkeit des Spiels im kommerziellen Fernsehen zu ermöglichen.)

Pädagogische Effekte

Ein begeisterter Vater eines Aktiven, der viele gute Seiten der American Football-Gemeinden zu schätzen wußte, Beschreibungen, die Licht in das Herz jedes Sportpädagogen bringen dürften, bemerkte angesichts der vielen Regeln des scheinbar dem Raufen verwandten Spiels, daß Aktive und Passive schon einige Intelligenz mitbringen müssen, um die vielen Spielgruppen und Einzelpersonen, ihre Aufgaben und Befähigungen, ihre internen Handlungskompetenzen und ihre individuellen Fertigkeiten begreifen und bewerten zu können. Wer das versteht, kann kein Hooligan sein.

Die unterschiedlichsten Spielaufgaben, verteilt auf Verteidiger, Angreifer und Spezialtrupps, die exponierten Ballwerfer, -fänger und -träger, dazu blockende und schubsende Verhinderer, schließlich die exklusiven Spielmacher, die Quarterbacks, verlangen sehr unterschiedliche Talente. Für große und kleine, dicke und dünne Männer gibt es Möglichkeiten der Beteiligung. Die einen müssen flink sein, andere werden geschätzt für ihr Beharrungsvermögen. Irische Filmemacher hätten ihre helle Freude. Ähnliches ließe sich vom Cheerleading berichten, denn auch die Frauen haben höchst unterschiedliche Aufgaben innerhalb ihrer akrobatischen Choreographien. In selteneren Fällen waren auch Männer in Hamburg zu sehen, die die tragenden Rollen in den Pyramiden des Cheerleadings übernahmen. Die Spieldomäne wird neuerdings auch von Frauen unterwandert und die Fachzeitung des Ameri-

can Football in Deutschland (ja, die gibt es), der „Huddle" (frei übersetzt: der Kriegsrat), feiert das erste weibliche Coatching. Meisterschaften für die Footballerinnen sind längst Normalität, finden aber bei den Medien und den Sponsoren, wie bei anderen Sportarten auch, wenig Beachtung. Offenbar stören so wilde Sportarten, von Frauen betrieben, erheblich die medial behüteten tradierten Rollenzuweisungen des Patriarchats. Eiskunstlaufen, Leichtathletik, Turnen und Tennis, Sportarten, in denen konsequent die Stars gefeiert werden, lassen das „schöne" Geschlecht in seiner Vereinzelung hingegen zu ...

Warum American Football ein praktikabler Schulsport ist, fällt sofort ins Auge. Jeder und jede, die Lust haben, sportlich aktiv zu sein, finden darin geeignete Möglichkeiten, ohne einem unerreichbaren körperlichen Ideal nachzujagen. Wenn auch die Quarterbacks eine exponierte Stellung haben und die Medien dies in der Verfügbarkeit auch dieses Ereignisses starhaft vermarkten müssen, so ist für das gesamte Ereignis der Mannschaftsaspekt und das Fest aller Beteiligten die Dominante.

Ungefähr ein oder zwei Stunden vor dem Beginn des eigentlichen Spiels setzen die Mannschaften Übergänge vom allgemeinen Familienfest zum besonderen sportlichen Ereignis. Sie betreten, lautstark begleitet von ihren unmittelbaren Fans, je eine Spielhälfte (nicht unbedingt gleichzeitig) und erwärmen sich vor den Augen der Zuschauer: Dehnungsübungen, Ballzuspiele, Konzentrationsübungen. Was da als ernsthaftes Ritual zur psychologischen Beeinflussung der gegnerischen Mannschaft gedeutet werden kann, ist zugleich der Verweis auf den großen Unterschied zwischen Arbeit und Spiel. Die vielen Ruhemomente im spielvorbereitenden Ritual lassen sogar die Anwesenheit von Muße ahnen. Was die Trainer da ihren Schützlingen zuflüstern, während diese gerade in yogaartigen Verrenkungen verharren oder Partnerübungen absolvieren ist vermutlich Psychotherapie pur. Wie in Prüfungsmomenten schießen die Gedanken und Gefühle durcheinander und bleiben vielleicht in der individuellen Lebensgeschichte in ewiger Erinnerung. Doch keiner hat es gefordert oder selbst bewußt herbeigeführt. Das Ritual hat alle Bedingungen geschaffen, um spielerisch Selbstbewußt-

Abb. 9: Die Diesseits-„Messe" beginnt: Besinnung vor der Explosion des Spiels

sein zu stärken: individueller Ausmarsch, Wiedereinzug der Gladiatoren mit martialischem Kampfgebrüll, Kriegsrat, Beschwörungen, erneut individuelle Ertüchtigung und stille Gebete, die gegnerischen Häuptlinge geben sich die Hand, Kick off— Anrennen wie in „Braveheart" ... the game is on.

Spieltheoretisches

Huizinga fügte dem homo sapiens und dem homo faber als Grundtypen kulturgeschichtlichen Denkens den homo ludens hinzu. Er sah das Spiel tief im Ästhetischen verankert. So nimmt es nicht wunder, daß der auf moderne Industriekultur orientierte Ästhetiker Lothar Kühne an Huizinga anknüpfte. Kühne entwikkelte in seiner ästhetischen Theorie[2], an deren Ausgangspunkt eine Renaissance des Gestaltbegriffs stand, ein tendenziell Huizinga verwandtes Tätigkeitsmodell, welches menschliches Grundverhalten in Arbeit, Spiel und Muße klassifiziert. Beide Theoretiker setzen nicht Arbeit und Spiel als Unfreiheit und Freiheit gegenüber, wie es häufig theoretisch und auch im Alltagsbewußtsein geschieht. Sie betrachten das Spielen als Grundform menschlichen Gestaltens.

Huizinga entwickelt das Spiel begrifflich folgendermaßen: „Der Form nach betrachtet, kann man das Spiel also zusammenfassend eine freie Handlung nennen, die als 'nicht so gemeint' und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfunden wird und trotzdem den Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raums vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders als die gewöhnliche Welt herausheben."[3]

Kühne leitete aus den vielen Gemeinsamkeiten zwischen Spiel und Arbeit— Zweckgebundenheit, räumliche und zeitliche Bestimmtheit sowie Regelhaftigkeit— auch Unterschiede ab: „Das Spiel ist zeitlich und räumlich konventionell begrenzt. Es wirkt nicht über den Raumbereich. Die Arbeit überschreitet tendenziell ihre räumliche Grenze, sie formiert einen Gegenstand, der aus dem Arbeitsraum heraustritt."[4] Dies hat die Arbeit nun wieder mit der Muße gemeinsam, nur kennt sie nicht unbedingt den Ernst, das Pathos der Arbeit und auch nicht ihre Regelhaftigkeit. Doch Muße ist ein jahrtausendealtes Privileg der herrschenden Klassen, der Eliten und nur selten eine Eroberung der Außenseiter und fast gar nicht der Allgemeinheit. Sich mit Herbert Marcuse auseinandersetzend, hält Kühne fest: „Alle Theorien des Spiels, welche Arbeit und Spiel als Freiheit und Unfreiheit entgegensetzen, verabsolutieren, sofern sie sich auf empirische Zustände stützen, in einseitiger Weise die wesentlich parasitäre Spielsituation der kapitalistischen Gesellschaft, in der Spielen einmal in eine profitorientierte Arbeitssituation gerät (Hervorhebung von mir, K. K.) oder als Wirklichkeitsanspruch der parasitären Klasse ideologisiert wird." So skizziert er utopisch: „Muße und Spiel sind auf die Arbeit gegründet. Der Mensch kann nur im entfalteten Maße Spiel und Muße haben, wenn er freie und universelle Arbeit hat. Ohne Anstrengung, ohne ereignis- und konfliktreiches Leben verliert das Spiel seine Spannung und die Muße ihren Inhalt. Nur innerhalb der Entfremdung

2 Vgl. Lothar Kühne: Gegenstand und Raum. Über die Historizität des ƒsthetischen. Dresden 1981.— Lothar Kühne versuchte in den siebziger Jahren, gestaltsemantische Überlegungen in den Dikurs über ästhetisches Denken einzubringen. Sein Konzept technischer und praktischer Gegenständlichkeit sieht sich in der Tradition der theoretischen Hinterlassenschaften des Werkbundes und des Bauhauses der zwanziger und dreißiger Jahre.

3 Huizinga: Homo Ludens, S.22.

4 Kühne: Gegenstand, S.12f.

5 Kühne: Gegenstand, S.13.

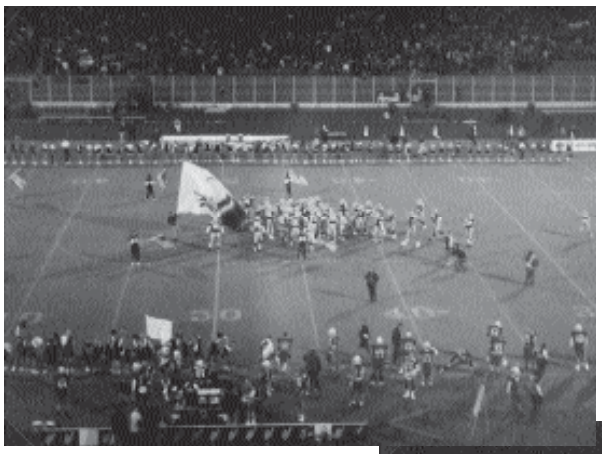


Abb. 10: „Andacht" als Show: Nachtlichteffekte, dröhnende Bässe, Fahnenschwenken, gemeinsamer Gesang, rhythmisches Klatschen, Gladiatorenaufmarsch...

Abb. 11: Das komplizierte Spiel duldet keine ungebildeten „Laien", sondern erfordert regelkundige Teilnehmer

konnte sich der Gegensatz von Arbeit und Muße, von Arbeit und Spiel erzeugen. Nur durch Aufhebung der Entfremdung kann dieser Gegensatz seine entfaltete Form und seine uneingeschränkte gesellschaftliche Produktivität gewinnen. Wie der Mensch selbst, sind seine ihm eigenen Betätigungsweisen letztlich auf Arbeit gegründet. Durch Arbeit hat der Mensch sich selbst und seine Welt erzeugt. Erst in dieser Welt kann er spielen und träumen."[6]

Soziologisches

Da ich keinerlei soziologische Studien kenne, die sich dieses Treibens als eines empirischen Befundes angenommen hätten, kann ich nur ein höchst subjektives Bild, welches auf der Beobachtung von gängigen Bekleidungsstilen und anderen vergleichbaren Audrucksformen basiert, zeichnen. Fast alle gehen zum American Football, auch wenn das die Leserin und den Leser jetzt wundert, so sie noch nicht da waren. Hinter einem geschätzten Durchschnittsalter des Publikums von etwa dreißig Jahren verbirgt sich immerhin der Hinweis, daß es keine Jugendveranstaltung ist, demnach auch genau auszumachende Spezies subkultureller Stile nicht zu finden sind. Die heimliche Hymne im Volksparkstadion „Come on, come on" von Gary Glitter, den ich vor einem reichlichen Vierteljahrhundert wohl im Alter von zwölf Jahren gehört haben muß, ohne daß er bei mir so heftig hängen blieb, läßt die Streuung der Musikfans ahnen, die sich heutzutage auch bei einem Rollings Stones-Konzert versammeln. Mehrere Generationen tummeln sich dort allemal. Mindestens zwei Generationen sind denn auch beim American Football anwesend. Das Verblüffendste für mich war die Anwesenheit so vieler Frauen, wovon der medienstarke Fußball nur träumen kann, falls er dies tun wollte. Eine Arbeitskollegin erzählte, bevor ich zum German Bowl startete, daß irgendeine Chefetage von ARAL einstmals American Football als Betriebsvergnügen anbot und sie auf diese Weise durchaus mit auf den Weg geben könne,

6 Kühne: Gegenstand, S.15.

daß es sich da um eine große langanhaltende Party handele und weniger um Sport, zumindest für die selteneren Besucher.

Im Unterschied zum Fußball fiel mir trotzdem ein niedrigerer Alkoholpegel auf, da das Fest ja auch nach dem Spiel viele Stunden anhält, der Rausch des Feierns nicht so vieler sächlicher Mittler bedarf, da offenbar genügend lebendige Indikatoren die feierliche Kommunikation am Laufen halten können. American Football ist, folgt man den versteckten Botschaften der Olsenbandenfilme, kein Spiel für Dänen und für Ostdeutsche, wenn der familiäre Aspekt nicht wäre. Denn da wird bekanntermaßen und ohne Distinktionen in jeder Lebenslage öffentlich gesoffen und das in allen sozialen Schichten.

American Football als Familienereignis ist sehr im Selbstbewußtsein der Fangemeinde verankert. Zur üblichen Vereinsarbeit in den Clubs kommt die Wertschätzung der sogenannten Parents-Organisation. So kommen im Programmheft des German Bowl '97 auch die Eltern zu Wort: „Wir kümmern uns um alle großen und kleinen Dinge, die am Feldrand vor und nach dem Spiel zu erledigen sind. Für uns ist es besonders wichtig, daß wir den Eltern anbieten, etwas Gemeinsames mit ihrem Nachwuchs zu unternehmen ... Aber wir bieten auch etwas ganz besonderes an. Wir können das Gefühl vermitteln, an einer sinnvollen Sache aktiv beteiligt zu sein."[7] Nach den Meisterschaften der Jugend waren die Eltern und Jugendlichen der Berlin Adler-Kids immerhin bei den Hamburger Blue Devils eingeladen. Sie hatten die Sporthalle gemietet, in der die Berliner Fans nächtigen konnten, und des Abends gegrillt, obwohl sie nicht einmal im Endspiel waren. Gleiches, so wurde mir berichtet, können die Hamburger in Berlin erleben, wenn sie zu Spielen anreisen. So war ein langer Abend gewiß. Die Nachwehen waren nach einem liebevollen Abschiedsfrühstück vergessen, zumal die Vorfreude auf das abendliche Ereignis schon allgemein war. Pre-Game-Party ab 14.00 Uhr, so lud das offizielle Programmheft ein.

Das Fest im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit

Auf den Aspekt des Besonderen, Nichtalltäglichen, welches dem Spiel eigen ist, hatte ich mit Huizingas formalen Bestimmungen schon hingewiesen. Dies Auratische— in dessen personalem Mittelpunkt die Stars agieren— ist Grund genug, daß die Medien sich den modernen „Events" widmen.[8] Doch ein Dabeisein kann eine Fernsehübertragung bei ausladenden Festlichkeiten wahrlich nicht vermitteln, denn zum modernen Star, aber auch zum gemeinschaftlichen Fest, gehört der Kult und der verhält sich zum Mythos nun einmal wie die Praxis zur Theorie. Hinzu kommt: Jedes gemeinschaftliche Großereignis feiert neben seinen Besonderheiten uralte Weisheiten und Erfahrungen. Auch der American Football hält sich an diese Regel. Während die Jugend ihre Meisterschaft am Nachmittag austrug (Spielbeginn 15.00 Uhr am Tag davor), war der Spielbeginn des German Bowl in den Abendstunden, so daß es langsam dunkel wurde und das Flutlicht des Stadions die Menge in der heranbrechenden Nacht vereinte— die Messe aus dem Dom hinausgetragen, dennoch räumlich begrenzt, mit Ton- und Lichteffekten angereichert, die Priester (die Organisatoren und Regisseure) weitgehend unsichtbar. Allen großen Ereignissen mit Spielcharakter ist ein unbewußt-bewußter Umgang mit Tag und Nacht eigen. Während ernsthafte staatliche Festakte, als Rituale der herrschenden Politik, durchaus am Vormittag stattfinden, um der lichten Wahrhaftigkeit noch eines draufzusetzen, sieht eine Heavy Metal-Band mittags ziemlich alt aus. Hinreißend beschrieben wurden

7 Huddle: Offizielles Programmheft. German Bowl '97. Magazin. Endspiel um die deutsche Meisterschaft. Hamburg Oktober 1997, S.31.

8 Walter Benjamins vorindustrieller Starbegriff wiederspiegelt nur ungenügend, wie der Starkult in der Vermodung der modernen Kulturindustrie ausgenutzt wird. Vgl. Konstanze Kriese: Inflation der Stars. Industrialisierung der göttlichen Einmaligkeit. In: Autorenkollektiv, Zwischen Rausch und Ritual, Berlin1994, S.100 ff.

diese kulturgeschichtlichen Wahrheiten, die Feste schöner, archaischer oder mystischer erscheinen lassen, wenn Dunkelheit sie umgibt, von Uwe Breitenborn.[9]

Wäre Hamburg im Endspiel des German Bowl gewesen, hätte das eigenliche Football-Spiel, wie in den vergangenen Jahren, erst um 21.00 Uhr begonnen und wäre noch mehr Fest gewesen. Ein guter Veranstalter weiß (wenigstens) intuitiv, wie man „Events" organisiert. Denn ein Fest gibt sich „grenzenlos", und American Football ist das schlechteste Beispiel, eine „Amerikanisierung" unserer Kultur zu beklagen. Es ist im eingangs beschriebenen Sinne nicht gebunden an unsere abstrakte Zeitmessung und lebt von solchen epochenübergreifenden Konstanten wie Tag und Nacht. Es ist ein Live-Ereignis, und es feiern nur die, die dabei wirklich anwesend sind.

Rausch und Ritual

Von den verdrängten Satyrspielen, die Nietzsche so tief in Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik bewegten, bis zu den modernsten Formen des Rausches, sind Feste Offerten an Dionysos, trotz oder gerade weil öffentliche Debatten mit solchen Rauscherfahrungen in der Regel von ungelenk protestantisch geprägter Bildung aus damit umgehen und innerlich gesteuert sind vom Arbeitsethos der linken Gehirnhälfte. Rausch wird demgegenüber in einem umfassenden Le-benskonzept ebenso gebraucht wie die Schaffung von Rahmenbedingungen für Arbeit. Spiel und Muße haben es nicht verdient, zwischen einer diffamierenden Sucht- und Drogendiskussion und einer verstaubt-bildungsbürgerlichen Debatte über kulturelle Leuchttürme zerrieben zu werden. Als die konkreten Raum- und Zeitempfindungen, die der American Football in seinem Fest spielerisch belebt, noch allgemein waren, war Opium immerhin ein gebräuchliches Schlafmittel und ein geheimnisumwittertes Narkotikum. Ohne dies wären vermutlich große Teile des Faust II nicht geschrieben worden und Marx hätte von der Religion als „Alkohol des Volkes" gesprochen. Doch für Rauscherlebnisse braucht es vor allem zweier Ingredienzien— genügend Zeit außerhalb von Arbeits- und Lebensrhythmus und Rituale, die (zumindest zeitweilige) Gemeinschaft produzieren. Dann haben sie die Chance, keine mit Gefahren behaftete Ersatzhandlung zu sein, sondern wirkliches Ereignis.[10]

Es ist sicher eine wichtige Aufgabe für moderne Humanisten, über die Ablösung der religiösen Andacht durch das kommerzielle Ereignis (Event) nachzudenken und hier Positionen zu bestimmen. Die thematische Orientierung der Diskussionsangebote in diesem Heft legt nahe, zuerst auf die Vermarktung moderner Formen des Spiels und der Feste einzugehen. Dies konnte und wollte ich hier nicht leisten, sondern zunächst mit Huizinga auf das Spielerische selbst verweisen: „Nahezu alles Abstrakte kann man leugnen: Recht, Schönheit, Wahrheit, Güte, Geist, Gott! Den Ernst kann man leugnen, das Spiel nicht."[11]

9 Vgl. Uwe Breitenborn: Roskilde Tag und Nacht. Tageszeitliche Betrachtungen zum Symbolhaushalt und zur Wahrnehmung eines europäischen Rockereignisses. In: Zwischen Rausch und Ritual, S.16-27.

10 Vgl. in Zwischen Rausch und Ritual v.a. Markus Maaz: Sich einfach nur drehen und an nichts denken. Techno als Flowerfahrung, S.30-52.

11 Huizinga: Homo Ludens, S.11.

Manfred Isemeyer

Hochzeit auf Hawaii

Zum Bedeutungswandel eines Festes

Boomende Hochzeitsbranche

Aloha! „Dieser Hawaiianische Willkommensgruß bedeutet Liebe, Lebensglück und Freundschaft. Können Sie sich einen passenderen Hintergrund für Ihr Jawort wünschen als die zauberhaften Landschaften der 'Inseln des Aloha'? Ob Sie an traumhaft weißen Sandstränden, atemberaubenden Wasserfällen, in tropischen Gärten, in großzügigen Hotelanlagen oder direkt im 7. Himmel an Bord eines Hubschraubers Ihr gemeinsames Glück besiegeln möchten— Hawaii Lei Hochzeit bietet Ihnen unbegrenzte Möglichkeiten. Selbstverständlich stehen Ihnen auch die Türen zu Hawaiis historisch verträumten Kirchen offen, oder aber Sie tauschen die Ringe und die Leis bei Sonnenuntergang auf einer romantischen Segelyacht."[1] Mit einem Maus-Klick kann bei der betreffenden Hochzeitsagentur per Internet sofort das gewünschte Arrangement gebucht werden. Die „Beach-Wedding" im Packagepreis für zwei Personen kostet zwischen 2500,- und 4000,- DM.

Die Agentur garantiert nicht nur eine deutschsprachige Betreuung bei der Planung einer Hochzeit, sondern auch Rat und Tat bei der Durchführung vor Ort. Aus einem breitgefächerten Angebot stellen sich die Heiratswilligen ihre ganz persönliche Traumhochzeit zusammen. In der Regel gehören dazu: Assistenz beim Beantragen der „marriage license"[2], Limousinen- oder Kutschentransfer, Trauung durch einen Geistlichen oder weltlichen Redner, deutschsprachige Trauzeugen, Salonmusiker, 24 Fotos im Album, editiertes Video, Blumenleis und Blumenstrauß, Sekt, Souvenir-Heiratsurkunde, beglaubigte Kopie der offiziellen Urkunde und Apostille.[3]

Die Kommerzialisierung der Hochzeitskultur hat in den USA ein für europäische Maßstäbe noch unvorstellbares Ausmaß erreicht. Neben Hawaii ist Las Vegas Amerikas Hochzeitshauptstadt. Dort gibt es auch ohne festen Wohnsitz und Trauzeugen Eheschließungen. Die Trauung auf Rollerblades ist schon nicht mehr der letzte Schrei. Für die ganz Eiligen hat ein Traungsunternehmer das Drive-up-Hochzeitsfenster eingerichtet. Das Brautpaar muß das Auto für das Jawort nicht mehr verlassen, die Zeremonie dauert nur wenige Minuten und kostet 120 Dollar.[4] Kostspieliger dürften die Hochzeitsfeiern sein, die eine New Yorker Agentur für Partnerschaftsvermittlung jedes Jahr zum Valentinstag an einem geschichtsträchtigen Ort organisiert. In diesem Jahr fand die Feier auf der Aussichtsplattform im 110. Stock des World Trade Centers unter freiem Himmel mit Blick auf die Freiheitsstatue statt. Eine Minute nach Mitternacht vollzog sich dort ein Hochzeitsmarathon mit 55 Paaren.[5]

Die Hochzeitsbranche ist in den USA ein wachsender Dienstleistungssektor.[6] Auch in Deutschland zieht es Hochzeiter immer häufiger in ferne Gefilde. Reiseveranstalter bieten Trauungen auf indianisch, unter Wasser am Barrier Reef oder im Heißluftballon über Australien an. Ihr Jawort können sich Paare auch auf einem neuseeländischen Gletscher, in einer Tropfsteinhöhle oder beim Bungee-

1 Hawaii Lei Hochzeit. Vgl. http://www.mani.net/hochzeit vom 6.1.1998, S.1.— Lei heißt die traditionelle Blütenkette.

2 Die Heiratslizenz wird durch den Bundesstaat Hawaii ausgestellt. Auf Hawaii geschlossene Ehen werden in Deutschland als rechtsgültig anerkannt.

3 Apostille ist das beglaubigte, den meist schon wieder abgereisten Paaren nachgesandte Heiratsdokument.

4 Berliner Morgenpost, Berlin vom 17.8.1997, S.30.

5 Vgl. Frankfurter Rundschau, Frankfurt a.M. vom 14.2.1998, S.30.

6 Vgl. Sven Illeris: The service economy. Chichester 1996, S.161f.

Jumping in Fernost geben.[7] Aber auch wer lieber zu Hause heiraten möchte, kann bei vielen Veranstaltern ausgefallene Hochzeitsarrangements in Anspruch nehmen.

Das Hochzeitsverhalten und das Hochzeitsbrauchtum unterliegen in diesem Jahrhundert augenscheinlich einem rasanten Wandel. Im weiteren soll der Versuch unternommen werden, Hochzeit als kulturelles Gegenwartsphänomen zu analysieren und den Aspekt des Bedeutungswandels herauszuarbeiten. Empirische Untersuchungen und ausführliche volkskundliche Studien zu diesem Thema für die Zeit nach 1945 fehlen meines Wissens. In der wissenschaftlichen Literatur lassen sich überwiegend solche Untersuchungen finden, die die historischen, sozialen, regionalen und rechtlichen Entwicklungen und Bedingungen von Eheschließungen seit dem Mittelalter beschreiben. Da sich in dieser Zeit bedeutsame Veränderungen in der Hochzeitskultur vollzogen, deren insbesondere auch rechtliche Konsequenzen bis heute von Relevanz sind, muß ein kurzer geschichtlicher Überblick am Anfang stehen.

Historischer Exkurs

In vorchristlicher Zeit beruhte die Eheschließung auf einem von zwei Sippen abgeschlossenen Vertrag, mit dem der Bräutigam durch Zahlung eines ausgehandelten Preises die Fürsorgegewalt über die Braut erhielt. Der Beginn der Ehe wurde durch die Vermählung im Kreis der Sippenangehörigen, die Heimführung der Braut, das Beilager etc. vollzogen.[8] Im Verlauf des Mittelalters trat durch gesellschaftliche Veränderungen (z.B. Entstehen der Städte, Verlust der Sippenmacht) und den wachsenden Einfluß der Kirche ein markanter Wandel im Hochzeitsgeschehen ein. Schrittweise übernahm die Kirche Funktionen bei der vertraglichen Eheschließung, deren Freiwilligkeit in den Mittelpunkt rückte und die weithin übliche Geheimehe verbot.[9] Deshalb entwickelte sie im 11. bis 13. Jahrhundert die Lehre vom sakramentalen Charakter der Ehe.[10] Mit der Übernahme von Elementen aus dem römischen und germanischen Recht schuf die Kirche eine eigene Eherechtsordnung. Darin wurde explizit die Notwendigkeit des übereinstimmenden Willens des Paares zur Ehe festgeschrieben.

Noch zu Luthers Zeiten wurde die Kirche jedoch nicht generell als „Zeremonienmeister" der Trauung anerkannt. In seinem 1529 geschriebenen Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherr beschreibt er Hochzeit und Ehestand noch als „welltlich geschefft." Es gab eine Zweiteilung der Trauungszeremonie: Der erste Teil fand vor dem Kirchenportal— also nicht in der Kirche— statt. Dort wurden die Hände der Brautleute ineinander gelegt und das Eheversprechen abgelegt. Danach folgte als zweiter Akt die Segnung des Paares in der Kirche.

Erst im 16. Jahrhundert kam es zur Festlegung eines Trauritus für beide Kirchen. Die katholische Kirche erkannte seit dem Konzil von Trient im Jahre 1563 nur noch solche Ehen an, die in der Kirche von einem Priester und vor zwei Zeugen geschlossen wurden. Weltlich geschlossene Ehen wurden als „heimliche" bezeichnet und mit Strafe bedroht. Das weltliche Recht war damit hinter Kirchenrecht zurückgefallen. Anders als die katholische hat die evangelische Kirche von Anfang an die zivile Ehe als gültig anerkannt.

Im Zuge der Aufklärung und Demokratisierung im 19. Jahrhundert machte der Staat in Deutschland den Kirchen das Recht, Ehen

7 Vgl. Der Tagesspiegel, Berlin vom 21.2.1998, Beilage, S.2.

8 Vgl. Ingeborg Weber-Kellermann: Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte. Frankfurt a.M. 1974, S.20f.

9 Vgl. Georg Denzler: 2000 Jahre christliche Sexualmoral. Die verbotene Lust. München 1988 (1997), S.104-110.

10 Vgl. Karlheinz Deschner: Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums. München 1988, S.239.

eigenständig zu legalisieren, streitig. Der Kulturkampf unter Bismarck führte u.a. zu einem Beschluß des Reichstags, der ab 1. Januar 1876 die Einführung der obligatorischen Zivilehe vorsah. Damit hatte sich der Staat das Monopol der Trauung angeeignet und reduzierte eine kirchliche Hochzeit auf einen religiös-symbolischen Akt.[11] Seit dem Verlust der eheschließenden Funktion haben die Kirchen Mühe, die weitere Existenz des religiösen Ritus zu begründen.[12]

Die Brauchtumsforschung kann nachweisen, daß seit dem Trienter Konzil die kirchliche Trauung mit ihren Zeremonien eine herausragende Stellung innerhalb des gesamten Hochzeitsverlaufs innehatte. Die Hochzeit wurde zum Höhepunkt im Lebenslauf zweier Individuen aufgewertet. Mit zunehmender Etablierung der neuen Bedeutung der Eheschließung breitete sich das Phänomen der „großen Hochzeit" aus. Das Hochzeitsfest drängte in die Öffentlichkeit und die Öffentlichkeit zum Hochzeitsfest. Birlinger schreibt über die Hochzeitsbräuche im Schwäbischen: „War's eine vornehme Hochzeit, so ging's nach der Kirche gleich in den Rathaussaal; der war leer, weil es überhaupt früher auf dem Rathaus weniger zu schaffen gab, denn jetzt, wo die Zahl der Bürger so groß ist. Dort war alles Geschirr und alles Gerät in Küche und Saal, dort waren die herrlichen Schenkköpfe aufgestellt, Tische und Bänke ... Stadtentschädigung kostete eine Hochzeit einen Gulden; dafür mußte das notwendige Geschirr von der Stadt angeschafft werden."[13]

Die Charakteristika dieses Festes waren mithin aufwendige Organisation mit Hochzeitsmahl und Tanz, Beteiligung der Ortsgemeinschaft und spezifisches Brauchtum. Über einen solchen Brauch in Tübingen heißt es bei Berlinger: „Wenn die Hochzeitsleute die Stiftskirche verließen, so bildeten Haufen von Menschen manchmal ein Spalier bis zum Wirtshause. Fast von jedem Dastehenden erhielt Braut und Bräutigam, sowie Bekannte und Verwandte den sogenannten Hochzeitsstrauß. Dieser bestand in Geschenken von Kaffeegeschirr, Pfannen, Schaum- und Schöpflöffeln, Porzellanschüsseln, Schürzen, Tüchlein, Kinderkleidern, gebackenen Weibsfiguren, den Mädchen Hanselmänner und Ruthen ...".[14]

Manches Brauchtum aus dem 18. Jahrhundert wird noch heute praktiziert. Bevorzugt wird nach wie vor das weiße Hochzeitskleid mit Schleier und Myrtenkranz. Weiß galt in der Mode des wohlhabenden Bürgertums als Zeichen der Jugend und Unschuld. Auch wer heute schon länger mit einem Partner zusammengelebt hat, verzichtet häufig nicht auf Weiß. „Der alte kirchliche Symbolwert des Unschuldsweiß der jungfräulichen Braut ist dem Repräsentationswert des kostbaren Brautstaates gewichen, in dem man sich einer zahlreichen Verwandtschaft und einem großen Freundeskreis präsentiert."[15]

Die Ausgestaltung des Hochzeitsfestes veränderte sich erneut im Zuge des Industrialisierungs- und Verstädterungsprozesses mit Beginn des 19. Jahrhunderts: Gewachsene Familienstrukturen und Ortsgemeinschaften unterlagen der Auflösung, berufliche Differenzierungen führten zur Individualisierung der Menschen, neue vermögenslose Bevölkerungsschichten entstanden. Die jahrhundertealte Bedeutung der Hochzeit für das Gemeinschaftsleben war in einem Reduktionsprozeß begriffen. Nicht zuletzt durch den einsetzenden Säkularisierungsschub nach dem ersten Weltkrieg und den Rückgang kirchlicher Trauungen wurde diese Entwicklung begünstigt.

11 Vgl. Manfred Görtenaker: Deutschland im 19. Jahrhundert. Entwicklungslinien. Bonn 1989, S.274ff.

12 Vgl. Rudolf Schulz: Die kirchliche Trauung aus evangelischer Sicht. Köln 1985, S.152.

13 Volksthümliches aus Schwaben. 2. Bd.: Sitten und Gebräuche. Freiburg i. Br. 1862, S.392.

14 Volksthümliches aus Schwaben, S.396.

15 Ingeborg Weber-Kellermann: Immer ein Anlaß zum Feiern ... In: Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familie heute, hg. vom Deutschen Jugendinstitut, München 1988, S.376.

Säkulare Trends

Die Entwicklung der absoluten Zahlen der kirchlichen Trauungen in Deutschland ist abhängig von der Zahl der standesamtlichen Eheschließungen. Einfluß auf die Zahl der Hochzeiten haben vor allem der Altersaufbau der Bevölkerung,
Vorstellungen von Ehe und materielle Bedingungen. In Deutschland wurden im Jahr 1997 insgesamt 421.600 Ehen geschlossen, im Vergleich zum Vorjahr ist dies ein Rückgang um 1,2 Prozent. Damit setzte sich der seit 1991 bestehende rückläufige Trend fort. Im früheren Bundesgebiet wurden 1997 mit 368.200 Eheschließungen das Vorjahrsniveau um 1,1 Prozent unterschritten. In den neuen Bundesländern und Berlin-Ost fanden mit 53.400 standesamtlichen Trauungen 1,3 Prozent weniger Ehegründungen als im Jahr zuvor statt.
Hier hatte es jedoch noch 1993 bis 1995 leichte Zunahmen gegeben, nachdem sich die Eheschließungszahl 1991 gegenüber 1990 halbiert hatte und im Jahre 1992 um weitere 4,5 Prozent zurückgegangen war.[16]

Der Blick auf die Statistik zeigt, daß die Zahl der standesamtlich geschlossenen Ehen mittlerweile auf einen Tiefstwert gesunken ist. Auch der Anteil derjenigen Paare, die vor den Traualtar treten, hat sich seit Jahrzehnten kontinuierlich verringert. Wurden 1970 noch 320.002 kirchliche Trauungen registriert, so verzeichneten die beiden Kirchen 1995 lediglich 173.320 christliche Eheschließungen. Damit reduzierte sich der Anteil kirchlicher Trauungen an der Gesamtzahl aller Eheschließungen in Deutschland von 55,6 Prozent im Jahr 1970 auf 40,3 Prozent im Jahr 1995.[17]
Die schwindende Akzeptanz der kirchlichen Trauung in der ehemaligen DDR ist besonders augenscheinlich. Infolge des staatlichen erzwungenen Säkularisierungsprozesses im Osten ging die evangelische Trauungsrate von 57,4 im Jahr 1950 auf 5,6 im Jahr der Wende 1989 zurück.[18]— Daß dies kein Trend ist, der sich allein in Deutschland zeigt, macht Österreich deutlich. In diesem stark vom Katholizismus geprägten Land sank die Zahl der katholischen Trauungen innerhalb von fünf Jahren von 25.420 (1990) auf 20.648 (1995). 1980 hatten noch 31.356 Paare den „Bund fürs Leben" in der katholischen Kirche geschlossen.[19]

Abb. 13: Heirat im irdischen Paradies als Kaufangebot

Nicht verwunderlich kann daher sein, daß die Entscheidung für eine kirchliche Hochzeit in Regionen mit einem hohen Anteil Konfessionsloser noch niedriger ausfällt. So weist bei-

16 Statistisches Bundesamt: Mitteilung für die Presse, Bonn 16.2.1998.— Der Tagesspiegel, Berlin vom 17.2.1998, S.4.

17 Eigene Berechnungen nach Statistiken der EKD, der Deutschen Bischofskonferenz sowie des Statistischen Bundesamtes, 1950 fortlaufend.

18 Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der Evangelischen Kirche in der DDR. Stuttgart 1994, S.412f.

spielsweise für 1995 die Berliner Statistik 1652 evangelische und 527 katholische Trauungen aus. Im gleichen Jahr registrierten die Berliner Standesämter insgesamt 16.383 Eheschließungen. Damit wurden weniger als 14 Prozent aller Berliner Ehen mit dem Segen von evangelischen oder katholischen Geistlichen abgeschlossen.[20] Die Vergleichszahlen seit 1986 spiegeln ebenfalls den rückläufigen Trend der religiösen Trauungen. Mit Ausnahme des Jahres 1991, in dem 20,1 Prozent aller Eheschließungen in Berlin auch konfessionell bestätigt wurden, lag der Anteil kirchlicher Trauungen durchschnittlich bei 13,2 Prozent.[21]

Die vorgestellten repräsentativen Daten lassen den Schluß zu, daß die Abkehr großer Bevölkerungsschichten von der Kirche auch zu einem Rückgang der rituellen Praxis geführt hat. Durch die Entbindung von religiösen Traditionen verzichten immer mehr Paare auf eine christliche Trauung. Trotz der anhaltenden Säkularisierung Deutschlands muß aber davon ausgegangen werden, daß die kirchliche Hochzeit weiterhin von einem erheblichen Teil der Bevölkerung gewünscht wird. Interessant in diesem Zusammenhang ist, daß auch Menschen, die sich vom christlichen Glauben abgenabelt haben, den Wunsch nach Passageriten hegen. Selbst von den sich als Atheisten verstehenden Westeuropäern wünschen sich 16 Prozent eine religiöse Feier zur Hochzeit.[22] Dieser etwas widersprüchlich erscheinende Trend zeigt sich denn auch in der Diskussion um Hochzeitsriten innerhalb der humanistischen Organisationen, auf die noch einzugehen ist.

Zur Renaissance alter Hochzeitsbräuche

Der Aufwand, die eigene Hochzeit in außergewöhnlicher Form zu gestalten, hat in den letzten Jahren offensichtlich zugenommen. Es scheint ein großes Bedürfnis nach Markierung von Lebensabschnitten und Suche nach neuen Ritualen vorhanden zu sein, das sich insbesondere auch im Zelebrieren traditioneller Bräuche äußert. So freuen sich Brautpaare über den Reis- oder Konfettiregen nach der standesamtlichen Trauung. In manchen Gegenden werden auch Bonbons, Nüsse oder Rosinen geworfen. Die Sitte kommt ursprünglich aus dem asiatischen Raum. Reis wird in Asien mit Leben gleichgesetzt und gilt als Fruchtbarkeitssymbol. Kinder, die Blumen streuen, symbolisieren ebenfalls Glück und Fruchtbarkeit. Der ursprünglich heidnische Brauch des Blütenstreuens sollte die Fruchtbarkeitsgöttin anlocken. Heute ist die Tradition des Blumenstreuens ein romantischer Ritus, der von Nichten und Neffen des Brautpaares vorgenommen wird. Der Brautschleier war ursprünglich als Schutzschild gegen böse Dämonen gedacht. Die Germanen glaubten, daß die Geister durch Ohren und Nase in den Körper der Braut eindringen können. Erst das Christentum deutete den Schleier zum Symbol der Jungfräulichkeit um.

Ein weiterer Höhepunkt der Hochzeitsfeier ist das Anschneiden der Hochzeitstorte. Auch sie soll Fruchtbarkeit symbolisieren: Je größer und bunter sie ist, desto kinderreicher wird die zukünftige Familie. Auch die Gäste nehmen mancherorts ein Tortenstück nach Hause mit. Nach der Feier gehören scheppernde Dosen an den Wagen des Brautpaares. Der Lärm soll die bösen Geister vertreiben und stellt eine moderne Variante des ländlichen Böllerschießens dar. Das Tragen der Braut über die Schwelle der gemeinsamen Wohnung bedeutet ebenfalls eine Überlistung der Geister, die in schlechter Absicht vor der Haustür warten und so nicht ins Innere eindringen können. Dieses Ritual läßt sich andererseits so deuten, daß ein neuer Lebensabschnitt

19 Vgl. KATHWeb-Nachrichten. Wien 1996, S.2.

20 Vgl. Landespressedienst Berlin. Statistisches Landesamt, Nr. 61, 27.3.1997.

21 Eigene Berechnungen nach Mitteilungen des Statistischen Landesamtes Berlin an den Verfasser.

22 Vgl. Paul M. Zulehner u. Hermann Denz: Wie Europa lebt und glaubt. Westeuropäische Wertestudie. Düsseldorf 1993, S.43f.

beginnt. Viele Riten liegen in den Händen der Verwandtschaft des Brautpaares. Freunde besorgen einen dicken Baumstamm, den das Hochzeitspaar als „erste gemeinsame Tat" durchsägen muß. Nachbarn streuen Geldstücke in die Wohnung, damit den Hochzeitern das Glück treu bleibt.

Diese Aufzählung ließe sich beliebig verlängern. Es stellt sich die Frage, warum Paare weiterhin an der Symbolkraft der Trauung und ihrer konkreten Bräuche festhalten. Meine These lautet, daß angesichts von gesellschaftlicher Individualisierung und Pluralität von Lebensformen auf Traditionen zurückgegriffen wird, um die Entscheidung für die Heirat individuell begründen und die eingegangene Beziehung vor der Öffentlichkeit bestätigen zu können. Der erwartete Statusgewinn durch Heirat spielt auch heute noch eine wichtige Rolle. Hochzeitsriten wirken stabilisierend für die Paare; traditionelles Brauchtum erfüllt den Zweck, in Zeiten allgemeiner gesellschaftlicher Verunsicherung (Anonymität, Arbeitslosigkeit, Wertewandel usw.) psychische Kraft und Zufriedenheit zu erlangen. Die Hochzeitsrituale kommen somit in der modernen Gesellschaft einer Beschwörung von Sicherheit und Kontinuität einer Paarbeziehung gleich, sie sollen helfen, Angst und Unsicherheit zu bewältigen.

Ablauf und Gestaltung von Hochzeitsfeiern unterliegen nicht mehr länger milieuspezifischen oder gruppenrelevanten Normen, sondern sind den persönlichen Wertvorstellungen des Brautpaares anheimgestellt. Deshalb können Humanistinnen und Humanisten— wie bei den Jugend- und Trauerfeiern— eigene Angebote (weltliche Zeremonien) bereitstellen. Doch ist diese Ansicht umstritten. Tom Flynn ist ein Vertreter der anderen Richtung. Er vermutet in jedem irgendwie rituellen Angebot ein Zugeständnis an Religion. Er verkennt dabei gerade den Aspekt der freien Wahl, wenn er weltliche Hochzeitsfeiern generell als „mittelalterliche Erbstücke" charakterisiert und als unvereinbar mit dem Humanismus erklärt. „Vereinfacht ausgedrückt, bedeutet das Abfeiern von Zeremonien für mich eine Unterwerfung unter autoritäre Elemente, die allen demokratischen Idealen widersprechen. ... Viele der überkommenen Traditionen hatten den unverkennbaren Beigeschmack der Kirchen, denen so viele Humanisten entflohen sind. Aber nicht deswegen lehnen wir sie ab, sondern weil wir gegen die überholte Vorherrschaft der Gesellschaft über das Individuum sind...".[23]

Indem Flynn die Reflexion, Kreativität und Teilnahme der Individuen an der Weiterentwicklung moderner bzw. der Überwindung religiöser Riten bestreitet, stellt er die Selbstbestimmung der Individuen in Frage, die solche Entscheidungen für sich treffen. Doch ist gerade das eigenbestimmte Votum ein Grundwert der Humanisten. Er steht zudem im Einklang mit sozialen Vorgängen der Individualisierung. Diese erzeugen mehr Handlungsvarianten und drängen in Richtung Pluralität, die sich auch in der Festkultur zeigt. Paare müssen heute nicht mehr auf sozial-normative Argumentationen zurückgreifen. Am Beispiel des Hochzeitsbrauchtums läßt sich belegen, daß Riten nicht mehr passiv erlitten werden. Sie können in dem Sinne transformiert werden, daß sie einzig und allein auf die Persönlichkeit und Situation des Hochzeitspaares zugeschnitten sind. Diese Entwicklung findet auch in der erhöhten Wertbeimessung der Zivilehe ihren Ausdruck. Der Wegfall kirchlicher Rituale hat zu einer Reduzierung von Handlungsvorgaben geführt. Dadurch ist Eigenverantwortlichkeit und Kompetenz der Hochzeitspaare gewachsen und ein neues Brauchtum bildet sich aus.

Die Hochzeit: Ein Ausblick

Volkstümlich wird auch heute noch das Wort „Hochzeit" dahingehend gedeutet, daß es für die Brautleute „höchste Zeit" zum Heiraten sei. Der Begriff läßt sich etymologisch auf das mittelhochdeutsche „hochgezit" zurückführen.

23 Tom Flynn: Wider die humanistische Feierei. In: diesseits, Zeitschrift für Aufklärung und Humanismus, Berlin 9(1995)4, S.28.

Abb. 14: Axel W. und Veiko D. unterzeichnen während ihrer Hochzeitszeremonie eine Patientenverfügung (1997)

Das Wort wurde zunächst für die hohen kirchlichen Festtage benutzt: Ostern, Pfingsten und Weihnachten. Erst im 17. Jahrhundert kommt der Ausdruck in Verbindung mit dem Fest der Trauung. Nach und nach wurde „Hochzeit" dann ausschließlich auf die Feier der Eheschließung und ihren rituellen Verlauf übertragen.

In seinem 1909 erschienenen Werk Les rites de passage (Übergangsriten) hat Arnold van Gennep ein bis heute anerkanntes Interpretationsschema für Riten entwickelt.

„In jeder Gesellschaft besteht das Leben eines Individuums darin, nacheinander von einer Altersstufe zur nächsten und von einer Tätigkeit zur anderen überzuwechseln. Wo immer zwischen Alters- und Tätigkeitsgruppen unterschieden wird, ist der Übergang von einer Gruppe zur anderen von speziellen Handlungen begleitet ... [E]s ist das Leben selbst, daß die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht. Das Leben eines Menschen besteht somit in einer Folge von Etappen, deren End- und Anfangsphasen einander ähnlich sind: Geburt, soziale Pubertät, Elternschaft, Aufstieg in eine höhere Klasse, Tätigkeitsspezialisierung. Zu jedem dieser Ereignisse gehören Zeremonien, deren Ziel identisch ist: das Individuum aus einer genau definierten Situation in eine andere, ebenso genau definierte hinüberzuführen."[24] Das Brauchtum bei der Hochzeit charakterisiert van Gennep als Trennungs-, Zwischen- und Integrationsritus.

Der Bedeutungswandel, den die Hochzeit in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, wirft die Frage auf, ob dieses Fest noch sozial-strukturell und individuell-subjektiv als Übergangsritus interpretiert werden kann. Fest steht, daß auch heute noch die Heirat aus rechtlichen und ökonomischen Gründen gewählt wird. Profan-weltliche Motive wie die Verbesserung der Wohnverhältnisse oder der Sexualität haben an Bedeutung für die Eheschleißung eingebüßt. Die Institution Ehe steht weiterhin hoch im Kurs der Bundesbürger, auch wenn die Zahl der Lebensgemeinschaften in den letzten Jahren stark zugenommen hat. 1991 stimmten 83 Prozent der Verheirateten und 72 Prozent der gesamten Bevölkerung dem Satz nicht zu, die die Ehe sei eine überholte Einrichtung. Die Wertschätzung der Ehe ist seit den fünfziger Jahren in Deutschland sehr konstant. Deutlich verlängert hat sich allerdings die gemeinsam verbrachte voreheliche Zeit von Paaren, wobei auch ein Ansteigen des Heiratsalters zu verzeichnen ist. Das unverheiratete bzw. voreheliche Zusammenleben hat sich als eigenständige Lebensform etabliert.

Die Tendenz scheint insgesamt dahin zu gehen, daß Paare aus emotionalen Beweggründen (Festigung der Beziehung u.ä.) heiraten. Auch Kinderwunsch oder eine Schwangerschaft sind nach wie vor zu den gefühlsbetonten Heiratsmotiven zu rechnen. Die Ehe hat

24 Arnold van Gennep: Übergangsriten. Frankfurt a.M. 1986, S.15.

zwar ihren Monopolanspruch auf emotionale Belange eingebüßt, zur gefühlsmäßigen Kontinuitätssicherung ist sie für die Paare weiterhin von hohem Stellenwert. Die Liebe stellt quasi das Motiv für den Übergang in einen neuen Lebensabschnitt dar, der mit starken Erwartungen an die Partnerschaft verbunden ist. In diesen Kontext ist wohl auch der Trend zur Romantik einzuordnen, der sich häufig gerade bei älteren Brautpaaren an Trautagen Bahn bricht.

Van Genneps Definition der Hochzeit als zeremonieller Übergang von einem Status zum anderen reicht unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr aus. Hochzeit ließe sich am Ende dieses Jahrhunderts eher als Ritus zur Bestätigung einer Beziehung kennzeichnen. Weil die Ehe für Paare von so großer Bedeutung ist, müssen Zeichen gesetzt werden. Jo Reichertz hat dieses Bedürfnis am Beispiel der Fernsehsendung Traumhochzeit nachgewiesen. Symbolaktivierung, Dokumentation und Verkündung der Ehe werden hierbei durch das Medium Fernsehen vollzogen. „Die Nutzung des Fernsehens durch die Mitspieler an der Sendung 'Traumhochzeit' ist also letztlich als magische Handlung zu begreifen, welche eine Segnung der Paarbeziehung herbeirufen will, und sie ist— im Hinblick auf dieses Ziel— in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts möglicherweise effizienter als das Werfen mit Reis, das Durchsägen eines Baumstammes oder sogar die Trauung eines Priesters."[26]

Die Analyse des Hochzeitsbrauchtums läßt nicht den Schluß zu, daß generell eine Abkehr von Traditionen konstatiert werden kann, sondern eher die Suche nach neuen Formen und— damit eng verbunden— nach neuen Werten. Eine Prognose für die Zukunft der Hochzeit fällt dennoch schwer. Bleibt die Bedeutung der Ehe erhalten, wird sicherlich auch das Hochzeitsbrauchtum seinen Rang behaupten. Sollten weiterhin alternative Lebensformen sich etablieren und gegebenenfalls auch formalisiert werden, könnten sich durchaus neue Rituale (Beziehungsfeiern, Partnerjahrestage u.ä.) herausbilden.

Der veränderte Stellenwert der Zivilehe und die Säkularisierung von Werten und Normen wird zu weiterem Akzeptanzverlust der kirchlichen Trauung führen. Da im Vergleich zu früheren Generationen „verbindliche" Feierformen nicht mehr existieren, wird ein individueller Klärungsprozeß über Zeremonien notwendig. Dies erfordert Auseinandersetzung der Hochzeitspaare mit ihrer sozialen Umwelt und vielfältige Erprobungen. In diesem Zusammenhang könnten auch humanistische Organisationen mit einem profilierten Angebot an Ritualen an Gewicht gewinnen. Humanisten würden so darauf Einfluß nehmen, daß christliche Brauchelemente nicht einfach auf den weltlichen Bereich übertragen werden, sondern neues Brauchtum entsteht.

Wenn Freidenker und Humanisten in ihrer bisherigen Geschichte erfolgreich soziale und kulturelle Angebote unterbreitet haben, dann lagen diese immer an der Nahtstelle zwischen organisierten (vom Verein getragenen) und kommerziellen (auf den Markt gerichteten) Offerten. Insofern wäre das Heiraten auf amerikanisch vom HVD zu prüfen, wo hier für ihn neue und attraktive Arbeitsfelder liegen könnten.

35 Vgl. Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984-1992. Hg. von Elisabeth Noelle-Neumann u. Renate Köcher. Band 9, München 1993, S.109.

26 Jo Reichertz: „Ich liebe, liebe, liebe Dich". Zum Gebrauch der Fernsehsendung „Traumhochzeit" durch die Kandidaten. In: Soziale Welt, Baden-Baden 45(1994)1, S.117.

Klaus Westendorf

Bestattungs- und Trauerkultur heute

Versuch einer Situationsbeschreibung

Christliche Dominanz

Wer über den Stand der Trauerkultur im heutigen Deutschland nachdenkt, muß sich notgedrungen mit Defiziten befassen. Es sind vor allem drei Faktoren, von denen die Bestattungs- und Trauerkultur am Ende unseres Jahrhunderts beeinflußt wird: die nachwirkende christliche Tradition, die Verdrängung des Todes und die Kommerzialisierung.

Obwohl im folgenden vom aktuellen Stand zu sprechen sein wird, muß doch einleitend auf das Jahr 785 verwiesen werden: Karl der Große bestimmte unter dem Einfluß seiner kirchlichen Berater im Edikt von Paderborn, daß die alleinige Sorge um die Bestattung in die Hände der Kirche zu legen ist. Das sicherte dem Klerus über Jahrhunderte hinweg Einfluß und Einnahmen. Außerdem wurde mit diesem Edikt die bei den antiken Völkern und bei den Germanen übliche Feuerbestattung verboten.

Nachdem es in der Antike ganze Totenstädte, Nekropolen, gegeben hatte, wurde nach dem Paderborner Edikt im christlichen Abendland der Platz in der Kirche oder an der Kirche zum normalen Begräbnisplatz, es entstand der Kirchhof. Mit der Reformation kamen Begräbnisplätze außerhalb des Kirchengeländes auf, Friedhöfe als kommunale Einrichtungen erst Ende des 18. Jahrhunderts. Trotzdem bestimmten bis ins späte 19. Jahrhundert hinein die beiden Großkirchen im wesentlichen den Inhalt der Friedhofskultur, doch immerhin gab es schon Friedhöfe der Freireligiösen Gemeinden und später sogar einige Freidenkerfriedhöfe.

Die lange Tradition der Verbindung von Kirche und Trauerkultur sitzt noch immer fest im Bewußtsein vieler Menschen: Da wird in Fachbüchern und Fachzeitschriften mit Selbstverständlichkeit über die Zusammenarbeit von Bestattern, Friedhofsverwaltungen und Pfarrern gesprochen. Man nimmt da nicht zur Kenntnis, daß in Deutschland heute ein hoher Prozentsatz der Trauerfeiern von Sprechern anderer Religionsgemeinschaften und von Freigeistern bestritten wird. In Traueranzeigen für Menschen, die eindeutig keiner der Großkirchen angehörten, findet man immer noch das Kreuz bei der Angabe des Sterbedatums. Und wenn einem als Atheisten bekannten Menschen in der Zeitung nachgerufen wird, daß er sein „irdisches Leben vollendet" habe, so ist das eigentlich für die Angehörigen peinlich.

Die Tradition, daß Bestattungskultur und Kirche zusammengehören, erweist sich auch als hartnäckig in anderer— meist kommerzieller— Hinsicht. Obwohl im Friedhofsrecht festgelegt ist, daß in Orten, in denen als einziger nur ein kirchlicher Friedhof existiert, alle Verstorbenen aufgenommen werden müssen, wird das oft unterwandert oder erschwert. Da werden schriftliche Erklärungen abgefordert, daß der Redner keine der Religion entgegengesetzten Äußerungen von sich gibt, da verlangte eine evangelische Kirchgemeinde in Niedersachsen von den Hinterbliebenen eines neuapostolischen Verstorbenen einen höheren als den üblichen Preis für die Bestattung und mußte erst durch ein Oberverwaltungsgericht dazu verurteilt werden, die überhöhten Gebühren zurückzuzahlen. Man wird in Deutschland immer noch geschuriegelt, wenn man weder evangelisch noch katholisch ist.

Doch es gibt selbst bei Christen inzwischen Vorbehalte gegen die kirchliche Trauerfeier. Es wird zum einen bedauert, daß in den meisten katholischen Trauerfeiern nur wenig zur Persönlichkeit des Verstorbenen gesagt wird. Das stellen auch die deutschen katholischen Bischöfe in einer Erklärung aus dem Jahre 1994 fest. Zum anderen können es selbst gläubige Menschen in ihrer Trauersituation nur schwer ertragen, wenn sie aufgefordert werden, die Nummern 319 oder 175 des Evangelischen Kirchengesangbuches mitzusingen, in denen es heißt: „Freu dich sehr, o meine Seele, und

vergiß all Not und Qual ...“; oder „Gott lob, die Stund ist kommen, da werd ich aufgenommen ins schöne Paradeis. Ihr Eltern dürft nicht klagen, mit Freuden sollt ihr sagen: Dem Herrn sei Lob, Ehr und Preis“. Es ist zu bezweifeln, ob solche Texte einem christlichen Elternpaar helfen können, das ein Kind verloren hat.

Verdrängter Tod

Wir leben in einer Gesellschaft, die durch die Medien täglich mit dem Tod konfrontiert wird, in der der einzelne aber den Gedanken an den eigenen Tod und den der Angehörigen und Freunde verdrängt. In dörflichen Gemeinschaften und in den Großfamilien, in denen drei Generationen zusammenwohnten, wurde bis in unser Jahrhundert hinein der Tod eines Dorfbewohners oder eines Familienangehörigen als ein Ereignis betrachtet, das dem natürlichen Lauf eines jeden Lebens entspricht. Während zu Luthers oder Bachs Zeiten das Sterben sogar vor der versammelten Familie— auch den Kindern— und den Freunden geschah, so ist es heute in die Intensivstationen oder ins „Sterbezimmer“ der Krankenhäuser verbannt. Sterben geschieht heute sehr hygienisch und meist sehr einsam. Und wenn ein Mensch doch zu Hause stirbt, so fordern die Hinterbliebenen, daß die Leiche ganz schnell aus dem Hause gebracht wird.

Zu Ausnahmen muß man heute zählen, wenn die Tochter einer alten Frau berichtet: „... wichtig ist mir gar nicht mehr die Trauerfeier— ich habe sie gewaschen und zusammen mit dem Bestatter eingesargt, habe sie zu Hause einen Tag behalten, habe richtig Abschied genommen“. Zur Verdrängung gehört es auch, daß Hinterbliebene in ihrem Schmerz oft alleingelassen werden. So vermeiden es Hausbewohner oder Kollegen, das Thema im Beisein der Trauernden anzusprechen, da will man als Trauernder nicht auffallen durch die ehemals übliche Trauerkleidung.

Nirgends wird so viel Euphemistisches dahergeredet und geschrieben wie beim Tod eines Menschen. So liest man in Traueranzeigen: „am 13.Oktober entschlief“, „ist am 10. November heimgegangen“, „wurde abberufen“; und statt „starb“ liest man oft „verstarb“, das klingt gefälliger. Nur wenige trauen sich, das Wort „tot“ zu gebrauchen. So erschreckt es auf den ersten Blick, wenn in der Anzeige über einen Dreijährigen steht: „Unser lieber Max ist tot. Er ist ertrunken. Bitte vergeßt ihn nie.“

Es kann hier nicht auf alle Gründe für diese Verdrängung eingegangen werden. Sie begann mit der Industrialisierung, mit dem Wachsen der Städte und dem Zerfall der Großfamilie. Und sie setzt sich rapide fort in der sogenannten Konsumgesellschaft: Der Tod ist in der Anschauung sehr vieler Menschen keine naturgegebene und notwendige Erscheinung mehr, sondern eine Art Betriebsunfall, ein Ereignis, das es eigentlich gar nicht geben dürfte. Vorbei sind die Zeiten, als auf dem Dorf der vom Tischler „maßgeschneiderte“ Sarg schon jahrelang in der Scheune bereit stand. Sterben erscheint vielen Menschen als ein Vorgang, der immer nur andere betrifft oder nur im Fernsehen vor sich geht. Darum lehnen es auch viele Eltern ab, ihre Kinder zu einer Trauerfeier mitzunehmen. Angeblich könne man es einem Zehnjährigen nicht zumuten, so etwas Trauriges zu erleben. Dabei darf der Knabe aber jeden Tag mehrere Katastrophen und Morde auf dem Bildschirm ansehen— doch die würdige Verabschiedung vom Großvater wird ihm verwehrt.

Es ist eine gedankliche Verflachung, ja Leere entstanden: Nur die wenigsten kirchenfernen und religionsfernen Menschen machen sich ernsthafte Gedanken über den Sinn des Lebens und damit auch über den Tod. Wer keine Kirchensteuern zahlt, ist noch lange kein Freigeist. Darum haben gerade die freigeistigen Vereinigungen die Pflicht, über tagespolitische Aufgaben hinaus zum Nachdenken über den Sinn des Lebens und über Werte aufzufordern. Wir wollen nicht, daß die Menschen „friedhofsfromm“ werden, aber man sollte immer leben mit der Gewißheit, daß Leben etwas Zeitliches ist— und damit etwas sehr Kostbares. Die Forderung an uns und andere ist ein sorgsamer, aktiver und freudiger Umgang mit der Lebenszeit.

Trauerfeierkultur

Zu diesem bewußten Umgang mit der Lebenszeit gehört es, sich rechtzeitig Gedanken darüber zu machen, wie ein Mensch verabschiedet werden soll. Dazu zählen genaue Absprachen in der Familie und mit den Freunden. Zur Zeit werben die Bestattungsinstitute in ihrer schwierigen Konkurrenzlage vehement für Vorsorgeverträge. Das sollte man nicht als rein kommerzielle Aktion ansehen. Wer sich zu einem solchen Schritt entschließt, der hat sich Gedanken über sein Lebensende gemacht, und sei es nur mit der Überlegung, daß man die Angehörigen nicht finanziell belasten möchte.

Doch viele solcher Festlegungen gehen über das Kommerzielle hinaus: Da wird bestimmt, wie die Abschiedsfeier vor sich gehen soll, wer da sprechen sollte, was er sagen soll. Das erweist sich als notwendig, denn seit die Zahl der nichtkirchlichen Trauerfeiern sprunghaft gestiegen ist, tummeln sich auch reine Geschäftemacher als Redner an den Grüften, da wird keine Hilfe gegeben, sondern pseudokirchliches Gerede. So gibt es in einer thüringischen Großstadt die übereinstimmende Beobachtung evangelischer Pfarrer, daß die weltlichen Trauerredner meist viel salbungsvoller und „pastoraler" auftreten als die Vertreter der Kirche.

Es wird viel dummes Zeug geredet auf Trauerfeiern, und deshalb kommen auch in der deutschen Literatur der Trauerredner, der Priester oder Pastor nicht gut weg. Da heißt es im Volksmund: „Leichenrede gleich Lügenrede", oder bei Tucholsky in dem Gedicht „Wenn eena dod ist" steht: „Und immer der Dümmste hält die Rede". Deshalb ist es notwendig, daß sich die freigeistigen Verbände ihren eigenen Stamm von Rednern erhalten und immer wieder mit jüngeren Leuten auffrischen, denen eine entsprechende Ausbildung zuteil werden muß.

Es ist auch nützlich, sich rechtzeitig über die Trauermusik klar zu werden. In vielen ländlichen Gebieten, wegen fehlender Möglichkeit zum Musizieren, und in den Städten, aus finanziellen Überlegungen der Hinterbliebenen, wird immer mehr zur Musikkonserve gegriffen. Doch wir werden den ganzen Tag von Konservenmusik bedudelt— im Supermarkt, daheim vom ständig eingeschalteten Radio. Da gilt dann ein Live-Musizieren als etwas Besonderes, angemessen dem würdigen Abschied von einem Menschen.

Allerdings gibt es auch beachtenswerte Gründe für den Gebrauch von Tonkonserven: In der Absicht, den Verstorbenen in seiner Persönlichkeit zu würdigen, gibt es oft nur diese Möglichkeit, eine Lieblingsmelodie, ein Musikstück, das im Leben des Verstorbenen eine Rolle spielte, zu Gehör zu bringen. Aber die Live-Musiken, vor allem die Stücke für Orgel, können ihre Tücken haben. Als weltlicher Trauerredner kann ich eine Art Hitparade vorstellen, was auf Trauerfeiern von Januar 1995 bis August 1997 auf der Orgel gespielt wurde: Ave Maria 21,5%, Träumerei 20,6% und Nabucco-Freiheitschor 16,9%.

Zum einen ist es erstaunlich, daß auf eindeutig weltlichen Trauerfeiern das Ave Maria, das „Gebet einer reinen Jungfrau", an der Spitze steht. Aber das hängt wohl vor allem mit der oberflächlichen Beratung in den Bestattungsinstituten zusammen, die den musikalisch Unkundigen sagen: „Das wird gern genommen". Und so wird der Nabucco-Freiheitschor eben auch für Verstorbene empfohlen, die nie unter Gefangenschaft, Haft oder Bedrückung leiden mußten. Zum anderen gibt es bestimmte Moden. So steigt zur Zeit Elton Johns „Candle in The Wind" an die Spitze, und man muß es wohl den Insidern im Bestattungsgeschäft nachsehen, wenn sie die jeweiligen Spitzenreiter dann als „Gruftschlager" bezeichnen.

Armengrab oder Prunksarg

Es sind in Deutschlands Trauerkultur zur Zeit zwei gegenläufige Trends zu erkennen. Einerseits wird der Totenkult immer prunkvoller, da wird Reichtum ausgestellt und auch Macht, also— um mit Otto Reutter zu sprechen— „alles für die Leut". Manche meinen auch, etwas wiedergutmachen zu müssen, was sie zu Lebzeiten des Verstorbenen versäumt haben. Und andererseits geht es massenhaft

hin zur stillen Verabschiedung ohne Trauerfeier, bis zu Urnenbeisetzungen, die ohne Hinterbliebene stattfinden. Es ist dies dann mehr eine Entsorgung der Leiche.

Das hat wohl vor allem finanzielle Gründe in einem Land, in dem die Kluft zwischen Arm und Reich größer wird. Aber das Finanzielle ist nur die eine Seite. Der Kontakt vieler Menschen untereinander geht verloren in der Ellenbogengesellschaft, die Anzahl der Single-Haushalte steigt. Und dann wollen sich manche auch nicht der Routine, ja der Peinlichkeit der überkommenen Bestattungssitten aussetzen. Wieder andere, eben weil Tod und Sterben verdrängt worden sind, fürchten sich davor, aus dem täglichen Trott in die Feierlichkeit einer Zeremonie versetzt zu werden oder ihre Trauer vor anderen zeigen zu müssen. So mancher fühlt sich auch in seinen nichtreligiösen Gefühlen verletzt, wenn er selbst in kommunalen Trauerhallen Abschied nehmen muß unter christlichen Symbolen.

Auch ästhetische Gründe gibt es dafür, eine übliche Bestattung abzulehnen. So fragen sich viele: Warum muß ein Sarg immer noch gestaltet sein nach dem Geschmack der Gründerzeit, mit falschem Barock oder Neorenaissance? Die Sargindustrie ist in der Lage und sogar willens, auch künstlerisch und unserer Zeit entsprechend gestaltete schlichte Särge preiswert herzustellen, doch die werden von den Bestattern kaum gelistet, und so heißt ein geschmackvoller Totenschrein dann gleich Designer-Sarg und kostet 10.000 DM und mehr.

Fließband-Syndrom und Bestattungsgewerbe

Warum soll eine Abschiedsfeier nicht in einer gepflegten Gaststätte vonstatten gehen, statt in den düsteren Trauerhallen der Kaiserzeit? Kluge Bestatter, die es sich leisten können, reichlich zu investieren, haben sich eigene, neutral gestaltete Trauerräume- und Hallen zugelegt, in denen im besten Sinne des Wortes individuell „gefeiert" werden kann, aus denen man auch nicht nach zwanzig Minuten herausgedrängt wird, weil die nächste Trauergesellschaft draußen wartet.

In der Friedhofsordnung der evangelischen Kirche Berlin-Brandenburgs ist festgelegt, daß eine Feier dreißig Minuten dauern darf— doch nach zwanzig Minuten werden die Friedhofsangestellten bereits ungeduldig. Ein Begräbnistag muß Gebühren einbringen, und die steigen von Jahr zu Jahr. Während kirchliche Friedhöfe in Berlin für die Benutzung der Kapelle samt Orgelmusik noch etwa 200 DM verlangen, ist der Preis für die Hallenbenutzung bei einigen kommunalen Friedhöfen inzwischen auf 618 DM gestiegen, und bei Überziehung der festgelegten zwanzig Minuten wird ein Zuschlag verlangt. Damit die Angehörigen dann nicht etwa ausweichen auf eine Rede nur am Grab, hat kürzlich ein Berliner Bezirksamt den Bestattern schriftlich mitgeteilt, daß am Grab nur würdigende Worte, nicht aber Reden gestattet sind.

Das Bestattungsgewerbe existiert seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, hervorgegangen aus den Aufgaben für Tischler, Fuhrleuten und der Totenfrau. Es wurde zum nützlichen und notwendigen Gewerbe vor allem in den schnell wachsenden Städten der Gründerjahre. Aber es ist eben ein Geschäft, das seinen Mann und seine Frau ernähren muß, es ist kein karitatives Unternehmen. Wer das bedauert, der muß seine Toten wieder wie 1945 allein mit dem Handwagen zum Friedhof schaffen, der muß sich allein mit mehreren Ämtern herumschlagen.

Doch dieses ehrenwerte Gewerbe verliert immer mehr seine bisherige Identität. Während gerade in Kleinstädten immer noch der solide Bestatter arbeitet, dessen Firma schon ganze Generationen des Ortes auf den letzten Weg begleitet hat, der vom Abholen, über Einsargen und Verantwortung für die Feier alles selbst besorgt, der den Hinterbliebenen auch eine psychische Stütze sein will, geht der Trend in den Großstädten wieder zur Arbeitsteilung. Der Bestatter organisiert die einzelnen Schritte vom Schreibtisch aus über spezialisierte Unternehmen, so daß dann in der „Annahme" von Unternehmen mit vielen Filialen oft Mitarbeiter sitzen, die kaum eine Trauerfeier miterlebt haben— so kommt es dann zu der Empfehlung, daß dieses oder jenes

Sargmodell „gern genommen werde"— wie eben auch das Ave Maria, egal ob von Bach-Gounod oder von Schubert.

Der Tod als Geschäft

Beim Autokauf geht es sehr individuell zu. Wer aber eine Bestattung auszurichten hat, der muß sich heute zunehmend an Katalogen orientieren. Denn Särge, unnütze Überurnen, Totenwäsche und Blumengestecke werden den Hinterbliebenen oft nur auf Hochglanzpapier präsentiert. Es ist zu befürchten, daß allmählich amerikanische Verhältnisse einziehen, wie sie Jessica Midford 1965 in ihrem berühmten Buch Der Tod als Geschäft beschrieb. Der Weg dorthin geht über den üblichen Konzentrationsprozeß, und der wird beschleunigt durch die augenblickliche Bevölkerungsstruktur. Ins statistische Sterbealter kommen jetzt schwache Jahrgänge, im Lebensbaum ist auf der Männerseite eine auffällige Einbuchtung zu erkennen— das sind die sogenannten Stalingrad-Jahrgänge. Erst nach dem Jahr 2002 wird die Zahl der Bestattungen wieder steigen.

Noch existieren in Deutschland etwa 4.000 Bestattungsunternehmen, in ihrer Mehrzahl kleine Familienbetriebe. Noch haben die Großen der Branche nur 70.000 der 90.0000 jährlichen Sterbefälle in ihren Auftragsbüchern, doch die Chefs der AHORN-Holding, vor kurzem nur die Nummer vier im Bestattungsgeschäft, erklärten öffentlich, daß sie die Branche „aufmischen" wollen, so daß in den nächsten fünf bis zehn Jahren mehr als ein Drittel der kleinen Bestatter verschwinden müsse und werde. Man wolle sogar an die Börse gehen. Inzwischen hat der bisherige Marktführer GBG/Grieneisen mit der AHORN-Gruppe fusioniert. Es ist zu befürchten, daß dann die Möglichkeit für individuell gestaltetes Abschiednehmen noch geringer wird, wo doch bereits eines der großen Unternehmen nur noch sogenannte Paketlösungen anbietet, also Bausteine, in denen innerhalb einer Preisklasse bestimmte Leistungen festgelegt sind.

Es gibt einige wenige Bestatter, die sich alternativen Formen der Bestattung zugewandt haben, meist für bestimmte Bevölkerungskreise, auch für die sogenannte Szene. Alkoholorgien an der Gruft sind wohl nicht jedermanns Sache, aber warum sollte man, wie bei der Bestatterin Claudia Marschner in Berlin-Charlottenburg, nicht auch Luftballons steigen las-

Abb. 14: Aus einem Lehrfilm: Weltliche Trauerfeier

sen dürfen über der Gruft? Warum sollte man den Angehörigen nicht anbieten, den Sarg des Verstorbenen selbst zu bemalen? Eigentlich ist die Bezeichnung „alternativ" irreführend, denn das erweckt Assoziationen an Spektakel und Protest. Was sehr notwendig ist, das sind Abschiedsrituale, die dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen gemäß sind. Darum sollten sich freigeistige Vereinigungen innerhalb ihrer Region um Zusammenarbeit mit jenen privaten Instituten bemühen, die jetzt im Verdrängungswettbewerb ihre Zukunft darin erblicken, für individuelle Wünsche offen zu sein.

In diesem Beitrag ist versucht worden, einige Probleme der heutigen Bestattungs- und Trauerkultur anzusprechen. Es konnten nur einige Aspekte betrachtet werden. Zu reden und zu schreiben wäre wohl auch über die Auswahl und Gestaltung von Grabstätten, über Nachsorge für Hinterbliebene, über Sterbegleitung und vieles andere mehr. Nötig ist vor allem eine Diskussion darüber, was in freigeistigen Verbänden und Vereinigungen getan werden kann, um zu einer humanistischen Kultur der Trauer und der Bestattung zu gelangen.

Der Beitrag ist die Überarbeitung eines Vortrags.

Bernd Wagner

Erlebniskultur durch Festivalisierung und Ästhetisierung

Kulturspektakel

In Städten der Bundesrepublik wird gegenwärtig für ein Gastspiel einer italienischen Aida-Produktion mit großem Werbeaufwand geworben. Bezeichnend ist dabei die Werbezeile: „Das größte Spektakel seit Ben Hur!" Ben Hur galt seinerzeit, Mitte der sechziger Jahre, als der teuerste Film mit der größten Anzahl beteiligter Akteure und dem höchsten Materialaufwand. Heute scheint der verblaßte Ruhm dieses Sandalenklassikers— andere Film haben ihn inzwischen, was Ausstattung, Akteure, Kosten und technische Tricks angeht, bei weitem in den Schatten gestellt— noch gut genug, um eine Opernproduktion anzupreisen. Spektakel, übertrumpfte Größen, möglichst viel und möglichst bunt— die Insignien der Spaß- und Erlebnisgesellschaft prägen heute nicht nur die populäre Kultur, sondern auch jene Kulturformen, die sich früher als sogenannte Hochkultur über solche Trivialitäten erhaben zeigten. Diese Entwicklung ist keine Besonderheit der privatwirtschaftlich organisierten Kultur, die schon immer auf den Schein und die Macht der Zahlen besonderen Wert legt, sondern kennzeichnet inzwischen auch die öffentliche Kulturpolitik, allerdings in widersprüchlicher Form.

So polarisierend sich die Gesellschaft entwickelt, so ambivalent stellt sich die gegenwärtige kulturpolitische Situation dar. Auf der einen Seite wird bei den öffentlichen Zuwendungen für Kultur munter gespart. Orchester werden aufgelöst, Theatersparten geschlossen und Bühnen fusioniert, die Ausstellungsetats vieler Museen gehen gegen Null, und Mittel für dringendste Reparaturen und Investitionen fehlen— ganz zu schweigen von den weniger renommierten Angeboten im Bereich der Jugendkultur, der kulturellen Breitenarbeit und der Soziokultur. Gestrichene oder radikal gekürzte Projektmittel, Personalentlassungen und auch Einrichtungsschließungen gehören hier zum Alltag.

Aber es gibt auch eine andere Seite der Kulturpolitik: große opulente Neubauten, die Verpflichtung von prominenten Künstlerinnen und Künstlern, vor allem Dirigenten, zu Millionengagen und erhebliche Finanzmittel für prächtige Inszenierungen kultureller Großereignisse. Für Spektakel und Aufsehen erheischende Festivitäten scheinen in der Kulturpolitik noch genügend Mittel verfügbar.

Kulturpolitik bestand immer zu einem beträchtlichen Teil darin, Mittel für prestigeträchtige, aufwendige Veranstaltungen zur Verfügung zu stellen, an denen sich einige wenige erbauen konnten, die aber auch über den kleinen Kreis der Besucher hinaus wirkte und etwas von ihrem Glanz auf die Stadt und die dort agierenden Politiker strahlen ließ. Aber Kultur als Festlichkeit allein für die „Happy few" und als Imageträger für Stadt und Politiker würde die gegenwärtige Polarisierung nur als Ausdruck einer schon immer dagewesenen Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der öffentlichen Kulturpolitik legitimieren. Das reicht nicht hin.

Individualisierung und „Erlebnisprojekte"

So stellt sich die Situation komplizierter dar. Der Kreis teurer Feierlichkeiten hat sich erheblich erweitert und das Publikum verändert. Dem Bild von den zwei unterschiedlich organisierten und relativ abgeschlossenen Kulturen, der Basis- und der Hochkultur, entspricht heute keine Wirklichkeit mehr, auch wenn der Blick auf die Kulturhaushalte dafür zu sprechen scheint. Kultur ist gegenwärtig in einem erheblichem Maße zugleich pluralisiert und individualisiert, und die verschiedenen kulturellen Formen und Angebote sind heute viel weniger eindeutig zuzuordnen als noch vor zwei bis drei Jahrzehnten. Die Individualisierung kultureller Formen und Präferenzen ist kein allein auf den engeren kulturellen Bereich

bezogener Prozeß, sondern Ausdruck der allgemeinen Auflösung traditioneller Bindungen und des Bedeutungsverlustes althergebrachter Werte und Normen im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung. Dabei ist dieser Prozeß der Lösung traditioneller Zuordnungen im kulturellen Sektor sogar weitreichender als im allgemein-gesellschaftlichen und im sozio-ökonomischen Bereich. Und es vollzieht sich ein doppelter Prozeß sowohl zunehmender Individualisierung als auch der Kollektivierung über Massenereignisse. In der „Festivalisierung der Kultur" hat diese Entwicklung ihren Ausdruck gefunden.

Anfang der neunziger Jahre hatte der Bamberger Soziologie Gerhard Schulze eine sehr umfangreiche empirische Studie veröffentlicht mit dem Titel Die Erlebnisgesellschaft.[1] Der Titel des Buches wurde bald zu einem Schlagwort, mit dem die kulturelle Situation Westdeutschlands immer öfter beschrieben wurde. Schulze untergliederte die kulturelle Entwicklung der Bundesrepublik in drei Phasen: die Restauration der Industriegesellschaft, die bis Mitte der sechziger Jahre dauerte, die Zeit der Kulturkonflikte zwischen 1965 und 1975 und die erlebnisorientierte Gesellschaft, die für ihn ab Anfang der achtziger Jahre die kulturelle Situation der Bundesrepublik bestimmt.

Ausgangspunkt der Untersuchung von Schulze ist die Lösung traditioneller Bindungen der Individuen und damit die Auflösung bestehender und die Neuzusammensetzung der gesellschaftlichen Gruppierungen. Befreit von äußeren Zwängen, können die Individuen innenorientiert ihren Bedürfnissen nachgehen, so der Autor. Das Leben wird „zum Erlebnisprojekt" und „Erlebnisorientierung die unmittelbare Form der Suche nach Glück".

Schulzes Studie stand in einer Reihe mit anderen gesellschaftswissenschaftlichen Ansätzen jener Jahre, die versuchten, die Folgen des Modernisierungsprozesses für die gesellschaftliche Neustrukturierung theoretisch zu fassen. Beispielhaft stehen hierfür die Individualisierungs- und Enttraditionalisierungsansätze von Ulrich Beck[2] und anderen sowie die Diskussion über Lebensstile und Milieus.

Feuerwerkspolitik

Da diese Neuformierung weitgehend auch auf dem Feld der Kultur geschah und geschieht, hat sich der Bereich der Kultur und Kulturpolitik in den letzten drei Jahrzehnten in der Bundesrepublik erheblich gewandelt. Während die siebziger Jahre in der Bundesrepublik[3] geprägt waren durch einen kulturpolitischen Reformanspruch unter den Zielsetzungen „Kultur für alle"[4] und „Bürgerrecht Kultur"[5], sind die achtziger Jahre stark von den neuen Formen der Erlebnisorientierung auch in der kulturpolitischen Orientierung bestimmt.

Eines der auffälligsten Merkmale städtischer Kulturpolitik der achtziger Jahre war— neben einem Museumsboom bislang unbekannten Ausmaßes— die Häufung von Festivals, kulturellen Großveranstaltungen und pompös gefeierten Stadtjubiläen. Die Festivalisierung der Kultur wurde zur zentralen Charakterisierung einer neuen kulturpolitischen Entwicklung. Was mit kleinen kulturellen Stadt- und Stadtteilfesten, Kultursommerreihen in Parks und auf öffentlichen Plätzen und Theateraufführungen in Hallen und auf Straßen begann,

1 Vgl. Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1992.

2 Vgl. Ulrich Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M. 1986.

3 Die Darstellung bezieht sich auf die Bundesrepublik bis 1990. Für die Entwicklung der DDR würde sie anders geschrieben werden müssen.— Vgl. Bernd Wagner: Zwanzig Jahre Neue Kulturpolitik. Eine Bibliographie. Hagen, Essen 1993.

4 Vgl. Hilmar Hoffmann: Kultur für alle. Perspektiven und Modelle. Frankfurt a.M. 1979.

5 Vgl. Hermann Glaser u. Karl-Heinz Stahl: Bürgerrecht Kultur. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1983.

wurde zu einer allumfassenden künstlerischen Inszenierung des städtischen Raums.[6]

So gerieten beispielsweise viele der ursprünglich stark auf die Bewohner des Stadtviertels bezogenen und oft von ihnen mitorganisierten Feste in den Sog einer immer stärker auf Imagewerbung und Standortfaktoren bedachten allgemeinen Kulturpolitik oder wurden kommerzialisiert. Aus den von einzelnen Kulturinitiativen und Kulturämtern initiierten Kulturveranstaltungen auf Straßen, Plätzen und Parks entwickelten sich im Laufe der Jahre die sommerlichen Spektakel der Stadtfeste, Sommerspiele, Kultursommer-Veranstaltungen etc., ohne die keine Stadt auszukommen glaubte. Von Veranstaltungs-GmbHs, Verkehrsvereinen und Gewerbezusammenschlüssen aufgegriffen, sind kulturelle Stadt- und Stadtteilfeste in den achtziger Jahren oft auf eine Feuerschlucker- und Jahrmarktkultur mit viel Speis und Trank, einigen künstlerischen Darbietungen als Begleitung und dem obligatorischen Feuerwerk als Höhepunkt reduziert worden.

Diese kommerzielle Inbesitznahme und Einbindung der Feste in außerkulturelle Zwecksetzungen steht exemplarisch für die Tendenz der Kulturpolitik der achtziger Jahre, über prächtige Kulturinszenierungen, immer neue kulturelle Mammutprogramme und künstlerische Superlative möglichst viele Menschen durch kulturelle Betriebsamkeit zu unterhalten. Diese von der Kulturpolitik der achtziger Jahre favorisierte Ereignis-Kultur besteht aus einer durchaus interessanten und attraktiven Mischung von Elementen der traditionellen Repräsentationskultur, dem Populismus der „Kultur-für-alle"-Vorstellungen, postmodernen Inszenierungen und einer bunten Vielfalt unterschiedlicher Kulturen und Lebensstile. Diese Offenheit hat auch eine Einbeziehung der Ideen, Modelle und Initiativen der „freien Kultur" ermöglicht.

Imagefaktor Festkultur

In dieser Zeit tauchte auch der Begriff „Kulturgesellschaft" nicht nur im kulturpolitischen Diskurs auf [7], sondern auch im regierungsoffiziellen Sprachgebrauch. So heißt es etwa im Vorwort zu der Broschüre Mehr Raum für Kultur aus dem Jahr 1986, unterschrieben von Bundeskanzler Helmut Kohl: „In wachsendem Maße erkennen wir, daß die Bundesrepublik Deutschland beides zugleich ist: Industrie- und Kulturgesellschaft."[8] „Mehr Sinnerfüllung in einer farbigen Kulturgesellschaft" ist die Kulturpassage im Zukunftsmanifest der CDU von 1986 überschrieben, und „Auf dem Weg zur Kulturgesellschaft" lautet das Kulturkapitel des Irseer Programmentwurfs der SPD im gleichen Jahr.

Die Festivalisierung der Kultur in den achtziger Jahren hatte ihre Basis einerseits in der zunehmenden Orientierung der Kulturpolitik am direkten und indirekten ökonomischen Nutzen, und sie sollte als Kompensation und Ausgleich für fehlende Reformmöglichkeiten in der Gesellschaft dienen. Das „neue Interesse an der Kultur", wie ein damals geläufiger Begriff lautete, bezog sich weniger darauf, neue Bevölkerungsschichten für Kultur zu gewinnen, sondern mehr auf andere gesellschaftliche Teilbereiche wie Ökonomie und Politik, von denen Kultur zunehmend in funktionalistische Beziehungen gesetzt wurde. Kultur wurde immer mehr als ein Standort-, Image- und Wirtschaftsfaktor mit Kompensations- und Sinnstiftungsfunktionen betrach-

6 Vgl. Festivalisierung der Stadtpolitik. Stadtentwicklung durch große Projekte. Hg. von Hartmut Häußermann u. Walter Siebel, Opladen 1993 (Leviathan Sonderband 13/1993).

7 Karla Fohrbeck u. Andreas Johannes Wiesand: Von der Industriegesellschaft zur Kulturgesellschaft? Kulturpolitische Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland. München 1989 (Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes, 9).

8 Vgl. Presse- und Informationsamt, Bonn 1986, Nr. 3.

tet. Durch den engen Zusammenhang von Kultur und Ökonomie, die Einbindung von Kultur in die Stadtplanung und die Verknüpfung von Kunst mit den neuen Technologien in den neuen Medien wurden neue Anforderungen an die Kulturpolitik artikuliert, die eine ihrer zentralen Formen in der Festivalisierung bekam.

Entideologisierung

Zentraler Ansatzpunkt dieser Debatte war es, die Entwicklung des Kulturbetriebs und der Kulturpolitik im Kontext des durch die Mikroelektronik rasch vorangetriebenen technologisch-gesellschaftlichen Strukturwandels zu interpretieren, bei dem der Modernisierungsprozeß der Gesellschaft zunehmend weniger als ein Vorgang rein technischer Innovation verstanden, sondern vielmehr als ein Prozeß angesehen wurde, der zwingend der Unterfütterung durch kulturelle Kompetenz bedurfte. Der Zusammenhang von „High Tech— High Culture", so Lothar Späth 1986, aber auch die von Jacqûes Lang übernommene Formel „Wirtschaft und Kultur— derselbe Kampf" haben die kulturpolitische Diskussion und Praxis in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre stark geprägt und die alten Programmformeln „Kultur für alle" und „Kultur von allen" verdrängt. Die so verstandene Kulturpolitik wurde als Modernisierungsfaktor dem gesellschaftlichen Strukturwandel untergeordnet und war nicht mehr der archimedische Punkt, von dem aus man in den siebziger Jahren offenbar glaubte, die Gesellschaft demokratisieren zu können.

Das „neue Interesse an der Kultur" hat die Kulturpolitik und damit die von ihr geförderte Kultur weitgehend entideologisiert. Nicht nur alte wertende Bestimmungen von Kultur als Hort des Guten, Wahren, und Schönen, sondern auch die emanzipatorischen Zielsetzungen einer „Kultur für alle und von allen" sind durch neue, funktionalistische Beziehungen weitgehend abgelöst worden. Durch die „neue Intimität von Kultur und Politik" (Jürgen Habermas), den engen Zusammenhang von Kultur und Ökonomie und die Verknüpfung von Kunst und Kultur mit den modernen Technologien wurden Kultur und Kunst weiter entsakralisiert. Alte Trennungen von Hoch- und Populärkultur, Elite- und Massekunst scheinen in einer allgemeinen Erlebnisorientierung überwunden.

Daß „die Welt der Rede" durch die „Welt des Tanzes" ersetzt wurde, wie Alain Finkielkraut einmal die kulturpolitische Situation der achtziger Jahre kritisch charakterisierte, daß die Bilder und das Bildhafte über den theoretischen Diskurs dominieren, daß Körperbewußtsein und Sinnlichkeit als Lebensstilorientierungen an die Stelle von politischem Bewußtsein und Aufklärungshandeln getreten waren, das sind sicher treffende Signaturen für die Kultur und Kulturpolitik der achtziger und beginnenden neunziger Jahre. Sie sind Ausdruck einer anderen Lebenshaltung, einer anderen Form der Selbst- und Welterfahrung und auch eine Reaktion auf abstrakte Theorien in der Phase des Scheiterns von Zukunftsentwürfen und enttäuschten gesellschaftspolitischen Alternativen.

Geschäftigkeit und schöner Schein

Das andere zentrale Kennzeichen der Erlebnisorientierung neben der Festivalisierung und damit Hand in Hand gehend, ist die von der Kulturpolitik der achtziger Jahre mit hervorgebrachte „Ästhetisierung des Alltags" durch Stadtinszenierungen als Gesamtkunstwerke und die Durchdringung der Alltagsräume mit Kulturereignissen und Kunstangeboten sowie die Renovierungen der Innenstädte mit glitzernden Passagen, schicken Boulevards und verspielter Architektur. Dabei wurde aber bei dem Gewinn an Wohlbehagen durch die ästhetischen Stadtinszenierungen billigend in Kauf genommen, daß der „Ästhetisierung des Boulevards" auch eine „Boulevardisierung der Ästhetik" folgte, wie seinerzeit Ulrich Greiner kritisch anmerkte.

Die Ästhetisierung des Alltags hat die— auch bei aller berechtigten Kritik an der Abgehobenheit der Künste— spezifische Differenz

von Kunst und Leben tendenziell eingeebnet[9]. Diese Entwicklung ging einher mit der Enteignung der Orte kultureller Erfahrungen durch die neue Erlebniskultur, die Kontinuitäten von Ort und Zeit eher unterbricht als fördert. Soziale Orte als Orientierungs-, Handlungs- und Beziehungsraum werden zerstört. Die inszenierte Kultur setzt mit der Betonung von „Erlebnis" und „Ereignis" neue Akzente, die den Begriff der Erfahrung ablösen.

Durch diese Geschäftigkeit des Kulturbetriebs schlägt, wie Lothar Baier Anfang der achtziger Jahre warnte, „die neue Kulturseligkeit in Kunstfeindschaft" um.[10] Im kulturellen Einerlei von Feuerwerk und Theater, Straßenfest und Mahler-Sinfonie, Varieté und Dichterlesung geht das Spezifische der Kunst, ästhetischer Eigensinn und Bedeutungsüberschuß, verloren. Widerständiges wird eingeebnet, Nachdenklichkeit durch Überschwenglichkeit erschwert. Die Reduktion von Kunst auf Zerstreuung und Design zerreißt den Zusammenhang von ästhetischem Schein, Wahrheit und Versöhnungsversprechen. Der Verlust des kritischen Potentials der Kunst durch die Eingemeindung in Kulturbetriebsamkeit und Kulturindustrie führt zur „Entkunstung der Kunst", wie sie Adorno in seiner Ästhetischen Theorie beschrieben und kritisiert hat.[11]

Die Funktionalisierung selbstzweckhafter Tätigkeiten für andere Ziele, ihre Kommerzialisierung und Verstaatlichung, vollendet letztlich die Verkehrung der „Zweckmäßigkeit ohne Zwecke" in die „Zwecklosigkeit für Zwecke, die der Markt diktiert", wie Adorno und Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung schon für die nordamerikanische Kulturindustrie Ende der vierziger Jahre diagnostizierten.

Inszenierung der Entfremdung

Bei dem „Angriff der Gegenwart auf die übrige Zeit" (Alexander Kluge) unter dem Deckmantel der Ästhetisierung der Städte wurden nicht nur Spuren der Vergangenheit, die Ausdruck des „unfeinen" und barbarischen Teils unserer Geschichte sind, aus dem Stadtbild getilgt, sondern auch alle Gebrauchsspuren und Unregelmäßigkeiten geglättet. Daß kulturelle Orte und Ereignisse der Vergangenheit verpflichtet sind, wird zugedeckt unter historischen und postmodernen Bauten, die Kontinuitäten und Zeithorizonte verwischen und damit Gleichzeitigkeit und auch Gleichgültigkeit zelebrieren. Nicht Vergegenwärtigung des Vergangenen und Spiegel der Gegenwart, sondern Nostalgie, Gemütspflege und Flucht aus der Geschichte bestimmten die Pseudogeschichtlichkeit des neuen Historismus und die postmoderne Fassadenarchitektur im Rahmen des „neuen Interesses an der Kultur".

Die „Erlebnisorientierung" als „unmittelbarste Form der Suche nach Glück"[12] prägte entscheidend das kulturpolitische Handeln der achtziger und neunziger Jahre. Und Kultur und Kulturpolitik wurden zu zentralen Medien der Durchsetzung der Erlebnisorientierung. „Im Gegensatz zur Erfahrung, die Kontinuität und Selbstreflexion voraussetzt, springen Erlebnis und Ereignis aus Zeit und Raum scheinbar heraus. Beide bringen Subjektivität als radikales Jetzt und Hier ins Spiel. Während Erfahrung sich als ein Prozeß beschreiben läßt, der objektive Strukturen von Welt lebensgeschichtlich verarbeitet und verdichtet, verhalten sich Erlebnis und Ereignis spiegelbildlich und ahistorisch", so Eberhard Knödler-Bunte in einem Beitrag über

9 Vgl. Die Aktualität des Ästhetischen. Hg. von Wolfgang Welsch, München 1993.

10 Lothar Baier: „Für eine linke Kultur". In: Die Linke neu denken. Berlin 1984.

11 Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie. Frankfurt a.M. 1970.

12 Schulze: Die Erlebnisgesellschaft, S.14.

13 Heft 67-68/1987, 66f.

„Kulturgesellschaft" in dem gleichnamigen Heft der Zeitschrift Ästhetik & Kommunikation.[13] Ihre subjektive Beliebigkeit verbindet sie und macht sie zum Schlüsselbegriff der inszenierten Kultur.

Kommunale Kulturpolitik ist trotz Sparzwängen auch heute noch gekennzeichnet durch eine Politik der großen Ereignisse und kampagnenmäßigen Projekte, durch Stadtjubiläen, Kulturfestivals und prominente Ausstellungen. Damit wird versucht, auf die sozialkulturelle Veränderung der Städte zu reagieren. Es soll Gemeinsinn inszeniert und Identifikation mit den politischen Institutionen geschaffen werden, da die Städte selbst ihre Integrationskraft verloren haben. Zudem hat sich politisches Handeln so verändert, daß es dort, wo es gegenwärtig vor allem notwendig ist, wie bei der Bekämpfung von Arbeitslosigkeit und in der Sozialpolitik, weitgehend „unsichtbar" bleibt und deshalb Festivals und Großereignisse Möglichkeiten bieten, Handlungsfähigkeit zu demonstrieren.

Zur Diskussion

Karsten Sommer

Humanisten als öffentlich-rechtliche Körperschaft?

Kernsatz

Eine Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts zur staatlichen Anerkennung der Zeugen Jehovas stellt den Körperschaftsstatus in Frage— der Streit um die Gleichstellung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften aber wird auf ganz anderen Ebenen entschieden.

Politisches Echo

Am 26. Juni 1997 hat das Bundesverwaltungsgericht dem Land Berlin Recht gegeben, das den Zeugen Jehovas die staatliche Anerkennung durch die Gewährung des Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verweigert hatte. Deutliche Erleichterung nicht nur in Berlins zuständiger Kulturverwaltung: Die beiden Vorinstanzen hatten aufgrund des Verfassungswortlauts und der bisherigen Rechtsprechung keine andere Möglichkeit gesehen, als auch den Zeugen Jehovas den Weg zum Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu ebnen. Damit wäre der Staat zu einem Mindestmaß an Kooperation mit der ungeliebten Religionsgemeinschaft gezwungen gewesen.

Der zuständige Berliner Kultursenator Radunski wird mit einer Äußerung wiedergegeben, die darauf hinauslaufen könnte, bei Anwärtern des Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts werde künftig eine Art Staatstreueprüfung eingeführt. Kommentiert wurde die Gerichtsentscheidung mit Aussagen, den Zeugen Jehovas sei nunmehr die Gleichstellung mit den Kirchen verweigert, Privilegien wie das Erteilen von Religionsunterricht oder Steuervorteile seien ihnen damit verwehrt. So falsch es ist, solche Schlüsse aus der Entscheidung des höchsten deutschen Verwaltungsgerichts zu ziehen, so nahe liegt doch die Annahme, daß das Urteil als Begründung für das Fortschreiben der Ungleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften benutzt wird.

Die Entscheidung des Gerichts

❙ Eine Religionsgemeinschaft, die dem demokratisch verfassten Staat nicht die für eine dauerhafte Zusammenarbeit unerläßliche Loyalität entgegenbringt, hat keinen Anspruch auf Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts", so überschreibt die Neue Juristische Wochenschrift ihre Veröffentlichung des Urteils des Bundesverwaltungsgerichts zur Anerkennung der Zeugen Jehovas als Körperschaft öffentlichen Rechts.[1] Wie weit muß die Loyalität gehen, die von Antragstellerinnen und -stellern auf den Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts verlangt wird? Stellt das die laufenden Anträge des Humanistischen Verbandes, islamischer Gemeinschaften[2] und einer Reihe weiterer kleinerer Kirchen und weltanschaulicher Gemeinschaften grundlegend in Frage und verwehrt es ihnen die Gleichstellung mit den großen Kirchen faktisch?

Zu entscheiden hatte das Bundesverwaltungsgericht letztlich über den Antrag der Zeugen Jehovas, vom Land Berlin den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen zu bekommen. Nicht zu beurteilen war die Frage, ob die Zeugen Jehovas Religionsgemeinschaft sind. Hiervon geht das Gericht jedoch ausdrücklich aus: nach ihrem Gedankengut und ihrem Wirken in der Gesellschaft erfüllen die Zeugen Jehovas alle Merkmale einer Religionsgemeinschaft.[3] An die Eigenschaft als Religions- oder Weltanschau-

ungsgemeinschaft[4] allein aber knüpft das Grundgesetz (GG) die Bekenntnisfreiheit nach Artikel 4 und das Gleichstellungsgebot nach Artikel 3 Absatz 3 GG, die entscheidenden Weichenstellungen für die Arbeit der Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften. Ist damit die begrenzte Bedeutung der Entscheidung kurz angerissen, kann doch nicht übersehen werden, daß sie grundlegend für die Bestimmung des Verhältnisses von Körperschafts-Aspiranten zum Staat ist.

Die Bedeutung des Körperschafts-Status'

Der Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft bringt einige Privilegien im Kernbereich öffentlich-rechtlicher Befugnisse mit sich.[5] Die Körperschaften dürfen selbst Steuern erheben, was bei den Kirchen trotz des nicht zu verkennenden Nutzens der regelmäßigen Einnahmen und einer gewissen finanziellen Stabilität[6] vor dem Hintergrund real sinkender Einkommen jedoch in den letzten Jahren wohl eher zum Niedergang beitrug. Das Beamtenrechtsrahmengesetz gewährt den Körperschaften das Privileg, selbst Beamte zu beschäftigen— wer will das aber heute schon noch? Ob die durch das Bundesverfassungsgericht für die Kirchen 1983 grundsätzlich anerkannte Konkursunfähigkeit[7] (hinzugefügt werden muß einmal mehr: und Weltanschauungsgemeinschaften) von praktischer Bedeutung ist, bleibt abzuwarten.

Die Bedeutung des Körperschaftsstatus liegt denn auch mehr in seinem Symbolwert: Neben der Anerkennung einer besonderen gesellschaftlichen und rechtlichen Stellung verpflichtet sich der Staat praktisch, das Wirken der Körperschaft zu fördern und mit ihr zu ihrem Nutzen dauerhaft zusammenzuarbeiten. Der Gewinn an Einfluß und Ansehen „vor dem Hintergrund eines schnell wachsenden Marktes an religiösen, weltanschaulichen und sonstigen Heilsangeboten" wird denn inzwischen teilweise auch als das entscheidende Moment der Verleihung von Körperschaftsrechten gesehen. Sie werden gar als eine Art staatliches Gütesiegel betrachtet[8], dem die „Verbraucher" bei der Vielfalt von nur manchmal seriösen, teils fraglichen, teils auch gefährlichen Anbietern[9] besonderes Vertrauen entgegenbringen.

Weltanschauungsgemeinschaften und der Körperschaftsstatus

Das Verhältnis zwischen Staat und öffentlich-rechtlichen Körperschaften im religiös-weltanschaulichen Bereich schien bisher für die

1 BVerwG, Urt. v. 26.6.1997— 7 C 11/96— NJW 1997, S.2396; in den Vorinstanzen: VG Berlin, NVwZ 1994, 609; OVG Berlin, NVwZ 1996, 478.

2 Eine Reihe von Antragstellern nennt etwa Abel, „Zeugen Jehovas als Körperschaft des öffentlichen Rechts" in NJW 1997, S.2370.

3 BVerwG, NJW 1997, S.2396.

4 Unabhängig von der Frage, ob die Verwendung des Begriffs der Weltanschauung allgemein noch zweckdienlich erscheint— vgl. Horst Groschopp: Weltanschauung und humanistische Kultur. In: humanismus heute Berlin 1(1997)1, S.8ff— ist der Begriff hier verfassungsrechtlich vorgegeben.

5 Vgl. dazu näher H. Weber, HdbStKirchR I, 2. Aufl. 1994, S.577.

6 Die jedenfalls das Bundesverfassungsgericht durch das Besteuerungsrecht vor einigen Jahren noch anerkannte, vgl. Entscheidung vom 13.12.1983— 2 BvL 13/82, 14/82, 15/82— BGBl. I. 1984, 486; BVerfGE 66, 1.

7 BVerfGE 66, 1.

8 Vgl. zu dieser Bewertung Abel, NJW 1997, 2370.

9 Mit deren Bedeutung sich etwa die Bundestags-Enquete-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" auseinandersetzt; vgl. etwa den Zwischenbericht in BT-Drs. 13/8170.

Gerichte nur hinsichlich der Kirchen relevant, obwohl Weltanschauungsgemeinschaften als öffentlich-rechtliche Körperschaften durchaus längere Tradition in Deutschland haben. So wurden der Gemeinschaft proletarischer Freidenker Thüringen im November 1923 durch das thüringische Volksbildungsministerium die Körperschaftsrechte verliehen.[10] Dem Landesverband Braunschweig des Deutschen Freidenkerverbandes wurden 1930 die Körperschaftsrechte zuerkannt.[11] 1928 beantragte der Deutsche Freidenker-Verband auch beim Preußischen Staatsministerium die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaft, die ihm bezeichnenderweise noch nach seiner Auflösung 1933 verweigert wurden. Der Freireligiösen Landesgemeinde NRW, jetzt Humanistischer Verband Deutschlands, Landesverband Nordrhein-Westfalen, sind 1956 die Körperschaftsrechte zuerkannt worden.[12] Der Bund für Geistesfreiheit Nürnberg, jetzt Teil des Landesverbandes Bayern des Humanistischen Verbandes Deutschlands, erhielt 1977 Körperschaftsrechte.[13]

Soweit daher in der rechtswissenschaftlichen Literatur[14] und der allgemeinen Diskussion der Eindruck erweckt wird, das Streben nach Körperschaftsrechten u.a. durch weltanschauliche Gemeinschaften sei eine neue, wie die oben wiedergegebenen Einschätzungen nahelegen, in erster Linie populistisch motivierte Angelegenheit, wird wohl in schlichter Verkennung der historischen Gegebenheiten geurteilt. Der Humanistische Verband verfolgt jedenfalls die Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts als Teil seiner Bestrebungen, den Kirchen in einem positiven Sinne und in der gesellschaftlichen Bedeutung gleichgestellt zu werden. Er hat daher die Erlangung dieser Rechte auch als Satzungsauftrag verankert. Auch für andere Gemeinschaften, die diesen Status anstreben, dürfte ähnliches gelten. Den Körperschaftsstatus in erster Linie als staatliches Gütesiegel zu bewerten, dessen Erlangung von vielen angestrebt wird, um das Vertrauen der potentiellen Anhängerinnen und Anhänger zu gewinnen, dürfte daher arg verkürzt sein.

Das Verhältnis von Staat und religiös-weltanschaulichen öffentlich-rechtlichen Körperschaften

Dennoch ist nicht zu verkennen, daß die soziologischen Voraussetzungen in der heutigen Bundesrepublik nicht mehr die gleichen sind wie in der Weimarer Republik, als 1919 Artikel 137 Absatz 5 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) als Rechtsgrundlage für den Körperschaftsstatus im religiös-weltanschaulichen Bereich geschaffen wurde. Auch die Verhältnisse 1949 bei Einfügung der Regelung der WRV in das Grundgesetz entsprachen nicht den heutigen soziologischen Verhältnissen. Während damals neunzig, z.T. gar 95 Prozent der Bevölkerung einer christlichen Konfession angehörten, sind heute in einigen Landesteilen und besonders in vielen Großstädten die Angehörigen der großen christlichen Kirchen in der Minderheit. Andere Organisationen im weltanschaulich-religiösen Bereich nehmen zu einem Teil deren gesellschaftliche Stellung ein und reklamieren die entsprechenden Rechte auch für sich.

In Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 5, 7 WRV ist grundsätzlich die notwendige Öffnung des Staates für eine Kooperation mit solchen Gemeinschaften auch angelegt, indem als Anforderung an die Zuerkennung von Körperschaftsrechten lediglich gefordert wird, daß die Gemeinschaften „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten". Angesichts des

10 Amtsblatt des Thüringischen Ministeriums für Volksbildung Nr.24 vom 15.12.1923.

11 Amtsblatt der Braunschweigischen Staatsverwaltung 9 (1930), S.59.

12 Gesetz vom 15.5.1956, GVBl. für das Land NRW vom 28.5.1956, S.25, 154.

13 Durch Schreiben des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultur vom 22.8.1977.

tiefgreifenden sozio-demographischen Wandels in der Bundesrepublik herrscht allerdings in der kirchenrechtlichen Literatur seit einiger Zeit die Auffassung, daß es mit der in der Verfassung angelegten formalen Betrachtung der Gewähr der Dauer nicht sein Bewenden haben könne.[15] So herrschend, wie von Kirchenrechtlern behauptet, ist allerdings diese Prämisse keinesfalls. Verwaltungsgericht und Oberverwaltungsgericht Berlin als Vorinstanzen sahen sich jedenfalls noch gezwungen, angesichts der zweifellos gegebenen formalen Voraussetzungen auch den Zeugen Jehovas Körperschaftsrechte zuzusprechen.[16] Das Bundesverwaltungsgericht aber widmete sich der Frage der Notwendigkeit der Anerkennung der Zeugen Jehovas unter genau der genannten Prämisse und bestimmte damit gewissermaßen das Verhältnis zwischen Staat und Körperschaften neu.

Die vom Gericht gesehene Notwendigkeit einer Kooperation zwischen Staat und Körperschaft führte letztlich zur Ablehnung des Körperschaftsstatus für die Zeugen Jehovas: Ebenso wie sich der Staat nicht in die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft mische, meinte das Bundesverwaltungsgericht, könne von dieser erwartet werden, daß sie die Grundlagen der staatlichen Existenz nicht in Frage stelle. Mit dem für alle Mitglieder geltenden Verbot der Teilnahme an Wahlen würden sich die Zeugen Jehovas aber in Widerspruch zum Demokratieprinzip setzen. Die für das staatliche Handeln notwendige Legitimation werde vor allem durch Wahlen vermittelt. Kurz: Wer Wahlen mißachtet, mißachtet auch den darauf aufbauenden Staat.

Damit betreibt das Gericht unstrittig Rechtsfortbildung. Die Weimarer Reichsverfassung sieht— wie bereits erwähnt— in Artikel 137 Absatz 5 lediglich formale Voraussetzungen für die Anerkennung einer Körperschaft öffentlichen Rechts vor. Das Bundesverfassungsgericht war angesichts der Verpflichtung des Staates zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität bisher auch von einer gewissen Staatsferne der Kirchen selbst mit dem Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft ausgegangen: „Die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts sind angesichts der religiösen und konfessionellen Neutralität des Staates nicht mit anderen öffentlich-rechtlichen Körperschaften zu vergleichen, die in den Staat organisch eingegliederte Verbände sind. Ihr öffentlich-rechtlicher Status bedeutet nur eine Heraushebung über andere Religionsgemeinschaften, weil der Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts die Überzeugung des Staates von der besonderen Wirksamkeit dieser Kirchen, von ihrer gewichtigen Stellung in der Gesellschaft und der sich daraus ergebenden Gewähr der Dauer zugrunde liegt.“ [17]

Es soll nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts sogar die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit vom Staat durch den Korporationsstatus im religiös-weltanschaulichen Bereich gestärkt werden.[18] Am Vorliegen der formalen Voraussetzungen hatte das Bundesverwaltungsgericht auch bei den Zeugen Jehovas keine Zweifel. Der Frage, ob angesichts der gewaltigen sozio-demographischen Änderungen die gesellschaftliche Bedeutung vieler Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die Gleichstellung mit den Kirchen auch im Bereich der Gewährung einer positiven Rechtsstellung gebietet, geht das Gericht nicht nach.

Eine Staatstreue-Prüfung für die Körperschaften?

Die Zeugen Jehovas scheiterten an der ungeschriebenen Voraussetzung der Rechtstreue, die bisher nicht als erfüllt galt, wenn an Verfassungs- und Strafrechtstreue keine Zweifel

14 Vgl. Abel, NJW 1997, 2370.

15 Vgl. Abel, a.a.O. S.2371; Reupke Kirche und Recht 1997, S.94; Kirchhof, HdbStKirchR I S.683.

16 VG Berlin, NVwZ 1994, 609; OVG Berlin, NVwZ 1996, 478.

17 Vgl. BVerfGE 66, 1; BverfGE 19, 129.

18 BVerfGE 30, 415, 428.

bestanden. Das Bundesverwaltungsgericht erweitert im Wege der Rechtsfortbildung nun diese ohnehin ungeschriebene Voraussetzung— und begibt sich damit auf bisher sozusagen rechtlich unerschlossenes Terrain. Es stellt den Grundsatz auf, daß eine solche Kooperation nicht ohne ein Mindestmaß an gegenseitigem Respekt denkbar sei: „So wie der Staat sich mit der Gewährung des Korporationsstatus nicht in die Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften einmischt ... kann umgekehrt von der Religionsgemeinschaft, die mit ihrem Antrag ... die Nähe zum Staat sucht, und dessen spezifische Gestaltungsformen und Machtmittel für ihre Zwecke in Anspruch nehmen will, erwartet werden, daß sie die Grundlagen der staatlichen Existenz nicht prinzipiell in Frage stellt."[19] Dies sei indessen dann der Fall, wenn eine Religionsgemeinschaft ihren Mitgliedern die Teilnahme an staatlichen Wahlen verwehre.

Das Gericht wird sich die Frage gefallen lassen müssen, wo die Grenze zu ziehen ist. Die beiden großen Kirchen in Deutschland sind nun wahrlich keine demokratischen Institutionen (wer wählt den Papst?), wie etwa Mitte 1997 Vorwürfe der undemokratischen Dialogunfähigkeit anläßlich der ökumenischen Versammlung in Graz noch einmal deutlich machten. Sie verweigern ihren Mitgliedern natürlich nicht die Teilnahme an Wahlen. Aber wo verläuft die Grenze, wenn christlich- oder islamisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaften etwa Teilen (oder gar der Hälfte— den Frauen) der Gesellschaft demokratische Teilhabe verweigern? Mißachten sie damit nicht auch die Menschenwürde als oberstes Prinzip des Grundgesetzes (Artikel 1)? Kann es dem Staat zugemutet werden, mit Religionsgemeinschaften zusammenzuarbeiten und diese zu fördern, wenn sie elementare Menschenrechte nicht achten? Es wird jedenfalls durchaus spannend, wenn die Zeugen Jehovas das Bundesverfassungsgericht unter Berufung auf den Grundsatz der Gleichbehandlung mit den großen Kirchen fragen, ob das Bundesverwaltungsgericht sie nicht in ihren Grundrechten verletzt hat.

Ist der derzeitige Status der Körperschaft öffentlichen Rechts noch zeitgemäß?

Wie auch immer eine eventuelle Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts ausgeht: Die Abgrenzungsschwierigkeiten, die zwei Instanzen der Verwaltungsgerichtsbarkeit zu Entscheidungen (wahrscheinlich) gegen ihre Überzeugung gezwungen haben, die Schwierigkeit, die tatsächliche Funktion des Körperschaftsstatus genauer zu bewerten und die Tatsache, daß der Körperschaftsstatus in diesem Bereich in der Praxis— zumindest in einigen Bundesländern— zu einem Status zur Verteidigung der Privilegien der beiden großen Kirchen verkommen ist, geben zu denken, ob der Körperschaftsstatus noch ein zeitgemäßes Instrument der Zusammenarbeit zwischen Staat und Religions-/Weltanschauungsgemeinschaften ist. Oder anders: Es bedurfte nicht eines über sechs Jahre währenden Streits über drei Gerichtsinstanzen um einen mehr formalen Status, um zu der Erkenntnis zu gelangen, daß dieser Staat mit den Zeugen Jehovas nicht in gleicher Weise kooperieren wird, wie mit den großen Kirchen. Mehr noch: Selbst wenn die Zeugen Jehovas letztlich obsiegen, wird der Staat nicht in gleicher Weise kooperieren wie mit den großen Kirchen.

Selbst wenn aber der Körperschaftsstatus kaum noch zeitgemäß ist, solange er besteht, wird er wichtiger Meilenstein im Ringen um gesellschaftliche Anerkennung durch Religi-

19 BVerwG, Fn.1, S.15 des Urteilsabdrucks.

ons- und Weltanschauungsgemeinschaften sein. Das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts hat auch unterstrichen, daß es einer Begründung zu seiner Ablehnung bedarf, die nur bei den wenigsten vorliegen dürfte, die derzeit entsprechende Anträge gestellt haben und die „Gewähr der Dauer" bieten.

Es muß allerdings immer auch deutlich gemacht werden, daß die Erlangung des Körperschaftsstatus nicht die Gewähr für die Gleichbehandlung im religiös-weltanschaulichen Bereich ist, wie umgekehrt die fehlenden Körperschaftsrechte eine Ungleichbehandlung nicht rechtfertigen. Die Gleichbehandlung ist in allen gesellschaftlichen Bereichen vielmehr für jeden Einzelfall zu verfolgen, darüber wird das Bundesverwaltungsgericht in der Regel nicht entscheiden, hat es jedenfalls mit der Entscheidung nicht, die Anlaß für diesen Beitrag gab.

Karlludwig Rintelen

„Kultur“ statt „Weltanschauung“?

Die Zeitschrift humanismus heute ist das Organ der jungen Humanistischen Akademie. Das erste Heft der neuen Zeitschrift hatte das Schwerpunktthema: „Konjunktur für Weltanschauungen?“ Der Redakteur, Horst Groschopp, hätte dieses erste Heft mit einem Editorial versehen können, also einer überparteilichen Einleitung. Statt dessen plaziert er an den Anfang der Aufsätze einen eigenen Essay — „Weltanschauung und humanistische Kultur“ — in welchem er Partei ergreift. Dadurch entsteht der Eindruck, der Essay habe richtungweisenden Charakter. Deshalb verdient er besondere Aufmerksamkeit.

❙ Weltanschauung“, so schreibt Groschopp, sei kein Thema mehr (S.8), sei ein „historisch verschlissener“ Begriff (S.9), sei nach sozialistischem und nationalsozialistischem Gebrauch überaltert (S.15). Richtig ist, daß im Unterschied zum Kulturbegriff der Weltanschauungsbegriff in den Hintergrund getreten ist. Dennoch zeigen die einschlägigen Passagen in zahlreichen und repräsentativen deutschsprachigen Lexika— einschließlich der renommierten Geschichtlichen Grundbegriffe und des Historisch-kritischen Wörterbuches des Marxismus[1] ❙ daß der Begriff bis hin zum Jahr 1997 ernstgenommen, diskutiert und definiert wird.[2]

❙ Weltanschauung“, so Groschopp weiter, sei im Gegensatz zu „humanistischer Kultur“ eine Kategorie „ohne eigene Identität“ (S.9). Richtig ist, daß der ohne Attribut gebrauchte Weltanschauungsbegriff inhaltsarm ist. Das aber gilt entsprechend auch für den Kulturbegriff. Groschopp allerdings verwendet allein den Weltanschauungsbegriff ohne Attribut— also beispielsweise ohne das Adjektiv „humanistisch“[3]— erweist dem Kulturbegriff hingegen die Wohltat eben dieses Adjektivs. Dadurch und nur dadurch erhält der Kulturbegriff nun tatsächlich einen Ansatz der hier gewünschten Identität. Ohne Attribute bleiben selbstverständlich beide Begriffe „wabbelig“— eine Bezeichnung, die Groschopp dessenungeachtet ausschließlich dem Weltanschauungsbegriff vorbehält (S.11). Wie „wabbelig“ auch der Kulturbegriff ist, wird an der kaum überblickbaren Vielzahl entsprechender Wortverbindungen erkennbar. Im Register der Geschichtlichen Grundbegriffe (8/1, S.654/656) finden sich 63 „Kultur“-Komposita: von „Kulturanstalt“ über „Kulturkampf“ bis „Kulturzweig“. Dabei fehlen noch Komposita wie „Kulturpessimismus“ oder „Kulturbolschewismus“, welche die Wabbeligkeit des Begriffs zusätzlich veranschaulichen könnten. Eben diese wird auch an folgenden, in den Grundbegriffen zitierten Textstellen deutlich: „Kulturnationen“ seien dadurch zusammengewachsen und zwar im Geist der „Humanität“, daß sie auf „sexuelle Zuchtwahl“ geachtet hätten (Alfred Kirchhoff, 1884).— „Kultur bedeutet eine Befreiung verdrängter Triebe in zielgehemmter, sublimierter Form“ (Fritz Feller, 1932).— „Nur die Weltrevolution des Proletariats ... kann der geschundenen Menschheit Frieden, Freiheit, wahre Kultur bringen“ (Spartakusbund, Programm, 1918).—

1 Vgl. Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. von Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, 7 Bde u. 2 Registerbde, Stuttgart 1972-1997.— Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hg. von Wolfgang Fritz Haug, bisher 3 Bde, Hamburg 1994-1997.

2 Vgl. die von mir für den HVD zusammengestellte Materialsammlung zum Weltanschauungsbegriff, neunseitiges Typoskript, Berlin 1997.

3 Zum konkreten Inhalt (zur „Identität“) von „Weltanschauung“ und „humanistischer Weltanschauung“ vgl. den von mir für den HVD verfaßten Text Weltanschauung, dreizehnseitiges Typosskript, Berlin 1997. Die Essentials einer heutigen humanistischen Weltanschauung lassen sich danach, grob formuliert, wie folgt zusammenfassen: Atheismus, Parteinahme für Schwächere, Aufgeklärte Demokratie.

Im Worte „Kultur" äußere sich etwas „Deutsches ...; die wahre Grenze ... der abendländischen Kultur [liege] auf der uralten Scheide zwischen Deutschland und Frankreich" (Leo Frobenius, 1923).— Hitler schlägt 1942 dem kollaborierenden französischen Marschall Pétain vor, gemeinsam „die Grenzen der europäischen Kultur und Zivilisation zu verteidigen".— Von „Kultur" könne erst die Rede sein, „wenn das Leben von seinen Notwendigkeiten und Nützlichkeiten zu einem über [!] diesen stehenden Gebilde geworden ist" (Alfred Weber, 1912). [4] Der Soziologe Wolf Lepenies faßt zusammen: „In den Sozialwissenschaften, die einst auch Kulturwissenschaften hießen, ist 'Kultur' bis heute einer der unschärfsten Begriffe geblieben".[5] In den Geschichtlichen Grundbegriffen wird 1992 mit Recht von „der geradezu uferlosen Ausbreitung des Wortes" gesprochen.

Groschopp sagt u.a. ferner, der Berliner Philosoph Wolfgang F. Haug gestehe dem Weltanschauungsbegriffs nicht „den Status eines theoretischen Begriffs" zu, und zwar wegen dessen Identitätslosigkeit: „deshalb" (S.9f). Richtig ist, daß Haug den Begriff nicht mag. Allerdings aus einem gänzlich anderen Grund: Er stellt ihn als eine lediglich kontemplative, der bloßen Anschauung dienende Denkkategorie dem „eingreifenden Denken" besonders Brechts entgegen. Dabei stützt sich Haug auf Marx' Feuerbachthesen, besonders auf die dritte, und polemisiert gegen Engels. Das ist wahrscheinlich nicht sachgerecht, was aber hier gleichgültig ist. Wichtig ist, daß Haug dem Weltanschauungsbegriff eine bestimmte, vermeintlich von Engels herrührende präzis umrissene Identität zuweist.[6]

Genug! Nach einigen hübschen Ironien, mit deren Hilfe die Verteidiger des Weltanschauungsbegriffs als tapfer werkelnde Toren erscheinen, fordert Groschopp, die Konfessionsfreien sollten sich konkreten Sachfragen zuwenden und den „wabbeligen Gegenstand 'Weltanschauung' verabschieden" (S.11). Verabschieden! Groschopp fände es gut, wenn der Weltanschauungsbegriff aus der Diskussion verschwände, wenn namentlich „Konfessionsfreie" nie mehr das betrieben, was er „Weltanschauungsproduktion" (S.15) nennt. Er möchte mithin den Weltanschauungsbegriff durch den Kulturbegriff ersetzen. Die beiden Begriffe sind jedoch auf ganz verschiedenen Ebenen angesiedelt.

1. Beispiel: Weltanschauungen sind Teile, Elemente von „Kultur", wenn man denn, gemeinsam mit Ethnologen, darunter verstehen will ein Ensemble von Produkten, Handlungsmustern, Mentalitäten und Denkmustern (z.B. Religionen, Ideologien, Philosophien, Weltanschauungen) in einer bestimmten Zeit, Gegend und Gruppe (z.B. Ethnie, Nation, Kulturkreis, Schicht, Klasse). So waren z.B. Massenlieder und Streiklieder Teil der sozialdemokratischen politischen Kultur in der Gesellschaft des kaiserlichen Deutschland bis 1914. Sie transportierten wichtigste Elemente der damaligen sozialdemokratischen Weltanschauung: u.a. Klassenkampf in der Klassengesellschaft, Zukunftsoptimismus, Solidarität. In keinem der damals verlegten etwa 250 Liederbücher der deutschen Arbeiterbewegung jedoch findet sich auch nur ein einziges Lied mit nationalistischem oder gar religiösem Inhalt.[7] Für die Sozialdemokratie maßgebliche Weltanschauungsmuster erweisen sich also als Elemente ihrer politischen Kultur, hier ihrer Liedkultur.

2. Beispiel: Die „Weltanschauung" dessen, der fremde oder eigene „Kulturen" beobachtet, deutet und bewertet, wirkt oft wie eine unscharfe Brille: Sie bewirkt dann, daß die Beobachtung den Beobachtungsgegenstand jedenfalls teilweise verfälscht. So hat z.B. die religiös imprägnierte, bürgerlich-kapitalistische Weltanschauung der liberaldemokratischen Siegergesellschaften die Kultur des

4 Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Göttingen 1979/1, S.134.

5 Geschichte und Gesellschaft, S.127.

6 Vgl. obige Materialsammlung, S.8f.

7 Geschichte und Gesellschaft, S.58ff.

besiegten atheistischen Realsozialismus radikal und total verteufelt. Sie verhinderte, wahrzunehmen und zu würdigen, daß es sich dort um den teilweise gelungenen Versuch[8] handelte, dem mörderischen Kapitalismus der Weltkriege und Weltkrisen ein alternatives Gesellschaftsmodell entgegenzustellen. Das hätte u.a. vorausgesetzt, daß man, mehrheitlich akzeptiert, die Verbrechen der eigenen Gesellschaften hätte beim Namen nennen können. Also — beispielsweise! — die Massenmorde und Massenintoxikationen in Hiroshima/ Nagasaki/ Vietnam oder Art und Umfang der Verbrechen bei Kriegführung und Sanktionsdurchsetzung gegen die irakische Bevölkerung. Das aber war im Rahmen der kapitalistisch/religiösen Weltanschauung unmöglich. Auch bei Vorgängen dieser Art also ist „Weltanschauung" auf einer anderen Ebene angesiedelt als „Kultur": Man kann jene nicht „verabschieden", indem man sie durch diese ersetzt. Man kann nicht sagen: Kultur statt Weltanschauung. Man muß sagen: Kultur und Weltanschauung. Denn selbstverständlich ist der Kulturbegriff trotz seiner Uferlosigkeit wichtig. „Kultur" hat, besonders auch unter angelsächsischem Einfluß, enorm an Bedeutung gewonnen, zumal nach ihrem Sieg im jahrzehntelangen Streit mit „Zivilisation". Dieser Begriff übrigens liegt auf derselben Ebene wie „Kultur". Weniger „wabbelig" allerdings ist der Kulturbegriff durch seinen Sieg nicht geworden.

8 Dies zu begründen ist hier nicht der Ort. Vgl. Kolonisierung der DDR. Kritische Analysen und Alternativen des Einigungsprozesses. Hg. von Wolfgang Dümcke u. Fritz Vilmar, 3. Aufl., Münster 1996, besonders die kritische Würdigung der DDR-Errungenschaften S.329-358.

Humanist-Sein ist eine Haltung

Interview mit dem Philosophen Hans-Jürgen Engfer über „Weltanschauung"

Innerhalb der Humanistischen Akademie wird gegenwärtig eine Diskussion über den Begriff der Weltanschauung geführt: die einen wollen den Begriff positiv für sich in Anspruch nehmen und berufen sich dabei auf die entsprechenden Bestimmungen des Grundgesetzes oder des Berliner Schulgesetzes; die anderen empfinden den Begriff der „Weltanschauung" als historisch belastet und neigen eher dazu, ihn zu vermeiden. Wie beurteilen Sie den Begriff aus philosophischer Sicht?

Es trifft sicher zu, daß der Begriff der Weltanschauung historisch belastet ist: Der Nationalsozialismus stellte seine Doktrin unter den Begriff der Weltanschauung und stilisierte seine Aggressionspolitik als Kampf der Weltanschauungen, und der Marxismus-Leninismus nahm für sich selbst die Bezeichnung „wissenschaftliche" Weltanschauung in Anspruch und wollte dadurch seinen eigenen politischen Ansichten die höheren Weihen einer wissenschaftlichen Fundierung verleihen. Dies alles hat dazu geführt, daß man heute mit dem Begriff der Weltanschauung oft eine einseitige Verabsolutierung des eigenen Standorts und eine dogmatische Verengung des Blicks assoziiert.

Nun muß man eine solche Inanspruchnahme eines Begriffs durch bestimmte Parteiungen und die damit verbundene Färbung des Begriffs ja nicht einfach als gegeben und endgültig hinnehmen, sondern kann darin etwas bloß historisch Zufälliges und wieder zu Änderndes sehen.

Das wäre in der Tat möglich. Philosophisch betrachtet lautet die Frage: gehört eine solche dogmatische Verengung des Blicks systematisch betrachtet zum Begriff der Weltanschauung hinzu oder ist sie bloß zufällig mit diesem Begriff verbunden worden. Versucht man diese Frage begriffsanalytisch anzugehen, dann signalisiert der Begriff der Weltanschauung offenbar erstens, daß es hier um einen Blick auf das Ganze der Welt geht: es geht nicht nur um bestimmte Bereiche, sondern um so etwas wie eine Gesamtauffassung der Natur und der Gesellschaft und der Stellung des Menschen in beiden.

Ein solches Ganzes aus einem Gesichtspunkt erfassen zu wollen ist aber natürlich eine schwierige Sache. Die Wissenschaft jedenfalls beansprucht heute keineswegs, die unterschiedlichen Bereiche von Natur, Kultur und Gesellschaft aus einem einzigen Gesichtspunkt heraus betrachten zu können, sondern untergliedert sich mit gutem Grund in eine Vielzahl von Einzelwissenschaften, die ihre unterschiedlichen Gegenstandsbereiche mit je eigenen Fragestellungen und Untersuchungsmethoden bearbeiten: der Physiker stellt andere Fragen an die Natur als der Biologe, der Informatiker arbeitet mit anderen Grundbegriffen und Erklärungsmodellen als der Psychologe, der Sprachwissenschaftler untersucht andere Gegenstände und Gesetzlichkeiten als der Soziologe usw.

Generell ist die Entwicklung der Wissenschaft heute dadurch gekennzeichnet, daß sie zu immer neuen Differenzierungen, zur Etablierung immer neuer Wissenschaften mit je eigenen Fragestellungen und Gebieten fortschreitet, ohne daß diese neuen Wissenschaften sich noch in das große Ganze eines einheitlichen wissenschaftlichen Systems eingliedern. Die Vorstellung von einem solchen einheitlichen System der Wissenschaften ist in der Philosophie spätestens obsolet geworden, seitdem der letzte Versuch, eine Einheitswissenschaft zu etablieren, nämlich der des Wiener Kreises, als gescheitert betrachtet wird. Seitdem erscheint der Versuch einer Weltinterpretation aus einem Guß als eine eher veraltete und auch naive Vorstellung, die ihren Ort

eher im 19. als im 20. Jahrhundert hat und in Deutschland mit dem „Monismus" eines Haekkel und Ostwald ad acta gelegt wird.

Entsprechendes signalisiert— zweitens— auch der andere Teil des Begriffs Weltanschauung: eine Anschauung ist immer die Betrachtung eines Gegenstandes von einem bestimmten Standpunkt aus, der einer unter vielen ist. So wie man— um ein Bild von Leibniz zu benutzen— eine Stadt unter verschiedenen Perspektiven betrachten kann und dann je verschiedenes sieht, so auch die Welt: für den einen steht dies, für den anderen das im Vordergrund. Deshalb gehört es sozusagen zur Semantik des Begriffs Weltanschauung, das er typischerweise im Plural auftaucht: der marxistischen wird die bürgerliche, der nationalsozialistischen die bolschewistische, aber auch die westliche oder angloamerikanische Weltanschauung gegenübergestellt oder einer progressiv-fortschrittlichen eine konservative oder reaktionäre.

Systematisch betrachtet gesteht man mit der Verwendung des Begriffs Weltanschauung zwar einerseits zu, daß man die Welt aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachten kann, beansprucht aber dennoch, daß der Blickpunkt, unter dem man selbst sie betrachtet, der bessere, angemessenere oder sogar der einzig richtige, der ihm entgegengesetzte also der schlechtere oder auch einfach der falsche ist. Und die damit verbundene Polarisierung der Standpunkte hat dann zur Folge, daß es wenig Sinn zu machen scheint, sich mit dem Anderen über die Wahrheit einzelner Aussagen oder die Gültigkeit bestimmter Bewertungen zu streiten, sondern daß man ihn zu einem Standpunktwechsel überreden und also bekehren müßte. Denn regelmäßig ist die Unterstellung leitend, daß man selbst den richtigen und der Andere den falschen und verstellten Blick auf die Welt hat.

Das Merkwürdige und insgeheim Widersprüchliche des Begriffs „Weltanschauung" besteht also gerade darin, daß der, der sich auf ihn beruft, damit zwar einerseits die Einsicht in die perspektivische Bestimmtheit eines jeden Blicks auf die Welt ausdrückt, aber dennoch auf der Richtigkeit oder dem Vorrang des eigenen Standpunkts beharrt. Zugespitzt könnte man sagen: die Partikularität des eigenen Standpunkts wird in diesem Begriff einerseits zwar zugestanden, aber andererseits durch den Machtspruch des Beharrens auf der eigenen Sicht wieder vergessen oder aus dem Blick gerückt.

Aber wie geht man denn richtigerweise mit dem um, was Sie die perspektivische Bestimmtheit eines jeden Blicks auf die Welt nennen? Endet das nicht im bloßen Relativismus?

Ich würde das nicht Relativismus, sondern lieber Pluralismus nennen. Denn der richtige Umgang mit der Einsicht in die perspektivische Bestimmtheit eines jeden Blicks besteht natürlich darin, die Sache, um die es einem geht, nicht bloß von einem, sondern von mehreren Standpunkten aus zu betrachten. Von je mehr Standpunkten man eine Sache zu betrachten vermag, um so besser erfaßt man sie. An einem Beispiel aus der Geschichte: Betrachtet man den zweiten Weltkrieg nur aus deutscher oder nur aus britischer Perspektive, dann erfaßt und versteht man seine Bedeutung sehr viel weniger gut, als wenn man ihn zugleich aus russischer und jüdischer und polnischer und tschechischer, aber auch aus ukrainischer oder spanischer Perspektive usw. betrachtet. Und ein Gutteil der Arbeit des Historikers besteht eben darin, zu zeigen, wie ein historisches Ereignis sich vom Standpunkt der unterschiedlichen Beteiligten und/oder Betroffenen ausnimmt.

Entsprechendes gilt natürlich auch für die Betrachtung der Welt: Man kann sie begreifen als ein physikalisches System, in dem der Mensch— wie die Materialisten wollen— selbst als physikalischer Gegenstand, sagen wir als Ganzes aus Atomen, verstanden wird; man kann sie begreifen als biologisches System, in der er Lebewesen unter Lebewesen ist; man kann sie begreifen als Sphäre der menschlichen Praxis, in der der Mensch Subjekt und Objekt seines eigenen Handelns mit dessen positiven und negativen Konsequen-

zen ist; man kann sie aber auch als Gegenstand einer ästhetischen Betrachtung begreifen, in dem sie uns als schön oder nicht schön erscheint usw.
Was folgt aus der Pluralität solcher unterschiedlicher Sichten auf die Welt für den Begriff der Weltanschauung?

Wenn man unter „Weltanschauung" solche je bestimmten Blicke auf die Welt versteht, dann wäre das Ziel ganz offenbar nicht, sich auf eine, die richtige Weltanschauung zu kaprizieren, die es dann aus systematischen Gründen, nämlich wegen der Perspektivität jeden Blicks auf die Welt, gar nicht geben könnte. Sondern das Ziel bestünde darin, möglichst viele unterschiedliche Perspektiven zu gewinnen. Denn das bedeutet im Theoretischen, den je thematisierten Gegenstand von möglichst vielen Seiten zu betrachten und also möglichst umfassend zu erfassen. Und im Praktischen bedeutet es, die Sache nicht jeweils bloß aus einem, meinem Gesichtspunkt zu betrachten, sondern sich— Kantisch gesprochen— an die Stelle eines jeden anderen zu denken und dadurch einen Maßstab für eine allgemeine Beurteilung aus verschiedenen Perspektiven zu gewinnen.

Aber wie steht es dann mit der Rede von einer humanistischen Weltanschauung?

Ein Humanist zeichnet sich meiner Meinung nach nicht dadurch aus, daß er eine bestimmte Anschauung von der Welt hat, sondern daß er— wenn es um Anschauung der Welt und also um Theorie geht— weiß und behauptet, daß der Mensch das Subjekt der vielen verschiedenen Anschauungen von der Welt ist, die er hat. Denn was den Menschen auszeichnet und vielleicht vom Tier unterscheidet, ist ja gerade, daß er die Welt nicht bloß aus einem Blickpunkt, sondern aus vielen verschiedenen zu sehen in der Lage ist. Das hat dann natürlich vor allen Dingen praktische Konsequenzen. Denn daß der Mensch das Subjekt seiner verschiedenen Ansichten von der Welt ist, gilt nicht nur von mir, sondern von jedem Menschen, insofern sollte gerade der Humanist offen sein für ganz unterschiedliche Arten, die Welt zu sehen, und nicht versuchen, eine ganz bestimmte Sicht auf die Welt für verbindlich zu erklären oder gar zum Kriterium des Humanismus zu machen.

Aber— schon wieder „aber"— wenn es nicht eine Weltanschauung ist, die den Humanisten auszeichnet und von anderen unterscheidet, was ist es denn dann?

Es ist, denke ich, eine bestimmte Einstellung oder Haltung sich selbst und dadurch dann natürlich auch der Welt gegenüber, die den Humanisten auszeichnet. Nämlich daß er sich selbst und niemanden anders verantwortlich weiß nicht nur für die bisher erörterte Art und Weise, wie er die Welt theoretisch ansieht, sondern für die viel entscheidendere Frage, wie er praktisch in ihr handelt oder handeln soll. Religiöse Haltungen sind typischerweise durch die Berufung auf transzendente Instanzen bestimmt, die Halt geben, die Verantwortung übernehmen und Normen für das menschliche Handeln vorgeben. Demgegenüber begreift sich der Humanist als selbst verantwortlich, autonom und selbst bestimmt, als jemand also, der die Kriterien des eigenen Handelns als Kriterien des humanen Handelns und einer humanen Praxis aus sich selbst entwickelt und gewinnt.

Diese Haltung impliziert zugleich, daß man auch im anderen Menschen vor allen Dingen jemanden sieht, dem man ein ebensolches Recht auf Selbstbestimmung zubilligt wie sich selbst: den Anderen nicht bloß als Ausländer oder als Behinderten oder als Kranken oder als Sterbenden, sondern als Menschen zu betrachten, heißt vor allen Dingen, ihn als selbstbestimmtes Subjekt seines Handelns zu sehen und zu akzeptieren. Diese Haltung praktisch einzunehmen scheint mir für einen Humanisten sehr viel entscheidender als irgendeine bestimmte Anschauung der Welt für verbindlich zu erklären.

Das Gespräch führte Horst Groschopp
im Februar 1998

IWK

Rezensionen

Staat und Kirche in der Europäischen Union

Hg. von Gerhard Robbers. Baden-Baden: Nomos Verlagsges. 1995, 370 S., ISBN 3-7890-3886-5, 49.- DM

Gerhard Robbers, heute einer der bekannten Vertreter des deutschen Religionsverfassungsrechts („Staatskirchenrechts"), hat seit langem einen Arbeitsschwerpunkt im Europarecht und ist Mitglied des 1989 gegründeten „European Consortium for Church and State Research" (Mailand). Es besteht aus kirchennahen Juristen. Aus diesem Consortium ist der hier anzuzeigende Sammelband hervorgegangen. 15 Experten aus allen derzeit 15 Mitgliedsstaaten der Europäischen Union bzw. EG stellen die Beziehungen zwischen „Staat und Kirche" in ihren jeweiligen Herkunftsländern in jeweils 20-30 S. langen Artikeln vor. Ein solches Unternehmen ist, zumal angesichts vor kurzem erfolgter Verfassungsänderungen in mehreren der Mitgliedsländer, verdienstvoll; ein vergleichbares halbwegs aktuelles Werk gibt es bisher nicht. Es wurde im übrigen auch in englischer, französischer, italienischer, spanischer und griechischer Sprache veröffentlicht.

Benutzerfreundlich ist die einheitliche Strukturierung der Einzelbeiträge nach den Gesichtspunkten soziale Voraussetzungen (mit Religionsstatistiken), historische Wurzeln, Rechtsquellen, Grundkategorien des Systems, Rechtsstatus der Religionsgemeinschaften, Kirche und kirchliche Organisationen, Kirchen und Kultur, Arbeitsrecht im kirchlichen Bereich, Kirchenfinanzierung und anderen. Insgesamt lassen sich den verschiedenen religionsrechtlichen Systemen drei Grundtypen entnehmen. Einer von ihnen trägt immer noch Züge des Staatskirchentums (England, Dänemark, Finnland, Schweden, Griechenland), ein anderer ist Ausdruck einer mehr oder weniger strengen Trennung von Staat und Kirche (Frankreich, mit Ausnahme der drei östlichen Departements, die 1905 zu Deutschland gehörten; Niederlande), der dritte Typus ist der einer nur grundsätzlichen Trennung, kombiniert mit gemeinsamen Aufgaben (neben Deutschland Belgien, Italien, Österreich, Portugal und Spanien). Festzustellen ist jedoch eine gewisse Systemkonvergenz: Länder mit Trennungssystem, insbesondere auch Frankreich, neigen mehr und mehr zu einem Abbau antiklerikaler Affekte und zu oft unvermeidlicher Kooperation, während Staatskirchen zur Entstaatlichung tendieren.

Das noch dazu preisgünstige Buch ist ersichtlich von hohem Nutzen und bietet im wesentlichen zuverlässige Grundinformationen, die einen Ländervergleich erleichtern. Kritisch bleibt jedoch anzumerken, daß die Interessen religiöser und nichtreligiöser Minderheiten— typischerweise— zumindest zu kurz kommen. Das sieht man deutlich schon an der im übrigen verhältnismäßig knappen Darstellung von Robbers zur Bundesrepublik, in der die umstrittenen Fragen der Religion im Schulwesen, der institutionellen Verflechtungen im Militärbereich und bei den theologischen Fakultäten und überhaupt die Streitfragen der religiös-weltanschaulichen Neutralität und Kirchenförderung nicht problematisiert werden. Nicht einmal die selbst von vielen kirchlich gesinnten Juristen zunehmend für verfehlt gehaltene Überdehnung des Selbstbestimmungsrechts durch das BVerfG mit seinen z.T. unverständlichen Auswirkungen im Kündigungsschutzrecht kirchlicher Arbeitnehmer wird auch nur andeutungsweise diskutiert. Berücksichtigt man die völlige Ausblendung der „kritischen" Literatur im Literaturverzeichnis wie überhaupt das Fehlen von Hinweisen auf ernsthafte Gegenmeinungen, so darf man vermuten, daß angesichts der Provenienz der übrigen Autoren auch deren Arbeiten teilweise ähnliche Defizite aufweisen.

Allerdings lassen Artikel wie die für den deutschen Leser hochinteressanten etwa über Irland,

Italien und Griechenland deutlich erkennen, daß unabhängig von der Frage der Differenz zwischen Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit schon die Verfassungsartikel selbst eine z.T. deutlich, ja teils fremdartig ungleiche Behandlung der religiösen oder gar nichtreligiösen Minderheiten erkennen lassen. Wer ergänzend die in aktuellen Taschenbuchausgaben verfügbaren Verfassungstexte heranzieht, wird das mit Gewinn tun, aber gern auf die vielfach unverzichtbaren Erläuterungen im „Robbers" zurückgreifen. Bedenkt man, daß die griechische Verfassung im Namen der „Heiligen, Wesensgleichen und Unteilbaren Dreifaltigkeit" beschlossen ist, der vom Präsidenten der Republik darauf zu leistende Verfassungseid eine Ausnahme nicht vorsieht und daß laut Verfassung der Text der Heiligen Schrift unverändert erhalten bleibt; daß die irische Präambel ebenfalls die „Allerheiligste Dreifaltigkeit" anruft und die Verpflichtungen gegenüber dem „göttlichen Herrn, Jesus Christus", betont, so erscheinen wohl manche Probleme religiös-weltanschaulicher Minderheiten in Deutschland in einem milderen Licht. Freilich: die zahlreichen und aussagekräftigen religionsrechtlichen Vorschriften unseres Grundgesetzes sind im Vergleich leuchtend-klarer Ausdruck von religiös-weltanschaulicher Gleichberechtigung, mit der wir— jedenfalls theoretisch— sehr zufrieden sein können.

Gerhard Czermak

Fremde Heimat Kirche

Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich u. Peter Steinacker. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 446 S.,
ISBN 3-579-02363-2, 39.80 DM

Wie die Untersuchung, so besteht auch die gedruckte Präsentation der Ergebnisse aus Erzählinterviews, die sehr plastisch Kirche und Religion in der Lebenswelt von Individuen spiegeln, und aus quantitativen Erhebungen in Ost- und Westdeutschland, die in zahlreichen Tabellen vorgestellt und erläutert werden. Ein Vergleich mit den anderen beiden Studien läßt Tendenzen sichtbar werden, jedenfalls was den Westen betrifft. Die Diagnose der beeindruckenden soziologischen und kulturellen (nach Wertorientierungen suchenden) Analyse der evangelischen Kirchenmitgliedschaft und— erstmals— der konfessionsfreien Bevölkerung in ganz Deutschland ist ebenso klar wie— für die Kirche— ernüchternd: „Die Heimat ist inzwischen vielen fremd geworden. Das ist ein biographischer Ablösungsprozeß. ... Der Bestand an religiösem Grundwissen und Brauchtum dünnt von Generation zu Generation weiter aus." (S.356, 320)

Dieses Urteil ist nicht nur in Aussagen zur Wertepluralität eingebettet (S.32f), sondern in differenzierte Betrachtungen der widersprüchlichen Realität: Gebildete stehen der Religion und der Kirche fremder gegenüber als „kleine Leute" (S.171, 297,

317), dennoch ist die Mitgliedschaft immer stärker an Bildung und deren Vermittlung gebunden (S.21, 181); immer weniger Gläubige erwarten in der bunten Erlebnisgesellschaft „Gemeinschaft" (S.322), dennoch muß auch die Kirche etwas für die Freizeit anbieten (S.126); obwohl die Wirkungen des Religionsunterrichts eher gering anzusehen sind (S.105), ist dessen Sicherung im Schulsystem eine Existenzfrage.

Die Aufzählung ließe sich fortsetzen. Sie liest sich— läßt man einmal die Fragen nach dem transzendenten Element, nach dem Religiösen, dem Spirituellen usw. außer acht— wie eine Liste der Fragen, die auch im HVD diskutiert werden, bis hin zu der Feststellung, daß das ehrenamtliche Engagement schwindet (S.127) und letztlich in den Familien die entscheidenden Weichen für Werteinstellungen gestellt werden (S.242). Einerseits sind die materiellen Voraussetzungen und vor allem die historisch gewachsenen Möglichkeiten, staatliche Institutionen zur Umsetzung der eigenen Therapievorschläge zu nutzen, sehr unterschieden, obwohl sie sich ähneln: Man müsse „die Organisation darauf ausrichten, aktiv, initiativ, quasi 'unternehmerisch' um Akzeptanz, Förderung und Mitgliedertreue zu werben", das zu tun, „was man in der Sprache des Marketing 'Unternehmenskultur' und 'Corporate Identity' nennt." (S.353) Auch wo anzusetzen sei, kann nach der Studie genauer definiert werden— bei zwei Entscheidungssituationen des kirchlich-familiär-gesellschaftlichen Kalenders: bei der Taufe und— mehr noch— bei der Konfirmation (S.109, 149), was den Streit um Jugendfeiern und -weihen verständlicher werden läßt.

Andererseits bescheinigt die Studie der EKD den Konfessionsfreien indirekt bestimmte Vorteile: viel Christliches sei säkular geworden (S.350); die Konfessionslosen hätten im Osten die Mehrheit (67%) und in ganz Deutschland inzwischen ein Viertel der Bevölkerung auf ihrer Seite (S.307); eine offene Identität sei ihnen eigen („Man ist sich sicher, wovon man nicht überzeugt ist", S.333); „sie sind jung und ledig, leben in der Großstadt und arbeiten in qualifizierter Stellung" (S.311) — und vor allem: humanistisches Ideen- und Bildungsgut gehört sogar für viele Gläubige inzwischen zum festen Wertebestand (S.63, 157).

Die Passagen über die Konfessionslosen werden wohl zur Pflichtlektüre im HVD gehören müssen, eingeschlossen die genauen Aussagen über die Ost-West-Unterschiede in den Haltungen zu Religion und Kirche. Der HVD wäre gut beraten, auf diese Differenzen zu bauen, sie produktiv zu machen und in seiner Strategie der Mitgliedergewinnung zu beachten. Das ist von gleichem Rang wie die Anforderungen an die wissenschaftliche Arbeit am modernen Humanismus. Hier kann sinngemäß „Theologie" mit „Theorie" und „religiös" mit „werteorientiert" übersetzt werden: „Der reflexive Umgang mit der Tradition wie mit den gegenwärtigen religiösen Deutungsmustern ist eine genuine Aufgabe der Theologie. Theologie muß der Kirche helfen, mit dem kulturellen Riß umzugehen und eine neue Sprachfähigkeit zu erwerben." Dabei „ist Religionskritik ein eigenes Thema der Theologie." (S.346)

Horst Groschopp

Gerhard Besier: Konzern Kirche

Das Evangelium und die Macht des Geldes. Neuhausen b. Stuttgart: Hänssler Verlag 1997, 258 S., ISBN 3-7751-2858-1, 19.95 DM

Unbehagen an der Institution Kirche breitet sich nicht nur bei Kirchenfreien oder liberalen Christen aus. Gerhard Besier, Professor für Kirchengeschichte in Heidelberg, ist dafür ein Musterbeispiel. Theologisch eindeutig den Konservativen innerhalb der evangelischen Kirche zuzuordnen, ist er gleichzeitig im wissenschaftlichen Bereich von unbestechlicher Redlichkeit. In seinen umfangreichen Studien über die Verflechtung seiner Kirche mit den DDR-Machthabern deckte er das Ausmaß der evangelischen Kollaboration derart unnachsichtig auf, daß er sich von seiner Kirchenleitung den Vorwurf der Rufschädigung einfing, weil er nach 1989 das werbewirksame Bild von einer DDR-Kirche zertrümmerte, die jahrzehntelang der Diktatur getrotzt habe. Dabei hatte er offenkundig nicht die Absicht, die Kirche zu demontieren, sondern sie mit ihrem Fehlverhalten ungeschönt zu konfrontieren, damit sie daraus die richtigen Konsequenzen für die Zukunft ziehe.

In Konzern Kirche greift Besier nun die Fehlentwicklungen der westdeutsch geprägten Amtskirche auf, wie er sie als bekenntnisorientierter Christ sieht. Sein zentraler Vorwurf: Sie strebe zu sehr eine bestimmte politische oder gesellschaftliche Funktion an, um sich für den Staat wichtig oder gar unent-

behrlich zu machen (und nebenbei ihre Privilegien zu verteidigen), nehme dafür aber eine Verkürzung ihrer zentralen christlichen Botschaft (und nebenbei einen Verlust an Glaubwürdigkeit) in Kauf. Der Untertitel Das Evangelium und die Macht des Geldes bringt diesen Konflikt auf den Punkt, wobei es im Buch nicht nur um Geld, sondern schlechthin um das Streben der Kirche nach Macht geht.

Die finanzielle Seite behandelt der Autor nur im ersten von sieben thematisch geordneten Kapiteln— es ist allerdings das längste und umfaßt mehr als ein Drittel des Buchs. Darin vermittelt er einen Überblick über die Problematik der Kirchenfinanzen, wobei er die Erkenntnisse von außenstehenden Kirchenkritikern bestätigt, als Kirchen-Insider jedoch eine Reihe zusätzlicher Quellen auswertet, die Konfessionsfreien aus naheliegenden Gründen verschlossen sind. Während die anfängliche summarische Darstellung sehr klar ist, verliert sich Besier im weiteren Verlauf etwas zu stark in finanziellen Details, die zwar für den Fachmann eine Fundgrube darstellen, den Laien (zumal den außerhalb der Kirche stehenden) aber eher ermüden dürften.

Die anderen Kapitel befassen sich mit der Stellung von Religionsunterricht und Theologie an staatlichen Schulen und Hochschulen, der Rolle der Kirchen in der Sozialarbeit und speziell den Integrationsproblemen der westlichen und der ostdeutschen evangelischen Kirchen. Dabei hält Besier seinen Standpunkt von einer staatsfernen Kirche konsequent durch. Besonders spannend sind jene Passagen, in denen er die massive Behinderung seiner eigenen Forschungsarbeit durch die EKD oder durch ostdeutsche Landeskirchen dokumentiert. Besiers historisches Verdienst um eine ehrliche und unverkürzte Darstellung der Kungelei zwischen SED-Staat und Kirche führten sogar dazu, daß ihm die Einsicht in kirchliche Archive verwehrt werden sollte und häufig genug erschwert wurde. Als Insider scheut er sich auch nicht, das unredliche Taktieren von evangelischen Funktionären anhand zahlreicher Beispiele aufzuzeigen.

Ein ganz großer Trumpf des Buchs ist seine leichte Lesbarkeit. Kurze, klare Hauptsätze mit der Betonung prägnanter Fakten zeichnen den Stil des Autors aus. Selbst die Darstellung der Kirchenfinanzen ist so anschaulich, daß der Stoff auch für jene Zeitgenossen leicht faßbar ist, die Zahlen sonst verabscheuen. Die zahlreichen Quellenhinweise und Fußnoten beziehen sich auffallend häufig auf eher konservative Organe wie die FAZ, die Welt oder das idea-Spektrum, die der Grundhaltung Besiers entsprechen. Gerade das sollte für weltliche Humanisten Anlaß bieten, sich mit jenen wertkonservativen Christen zu befassen, die aus ganz anderer Perspektive jenes gemeinsame Ziel ansteuern— die weltanschauliche Unparteilichkeit des Staates— das erst durch eine konsequente Trennung von Staat und Kirche erreicht wird. Daher ist das Buch, über die thematische Information hinaus, auch für weltliche Humanisten bestens geeignet, vorurteilsbeladene Konfrontationen gegen „die" Kirchen abzubauen und eine differenziertere Wahrnehmung der verschiedenen Formen von Kirchlichkeit und christlicher Praxis zu fördern.

Gerhard Rampp

Religion— ein deutsch-türkisches Tabu?

Türk-Alman Iliskilerinde din tabu mu? Deutsch-türkisches Symposium 1996. Hg. vom Türkei-Programm der Körber Stiftung. In Deutsch u. Türkisch. Hamburg: Edition Körber-Stiftung 1997. 384 S., ISBN 3-89684-051-7, 34.- DM

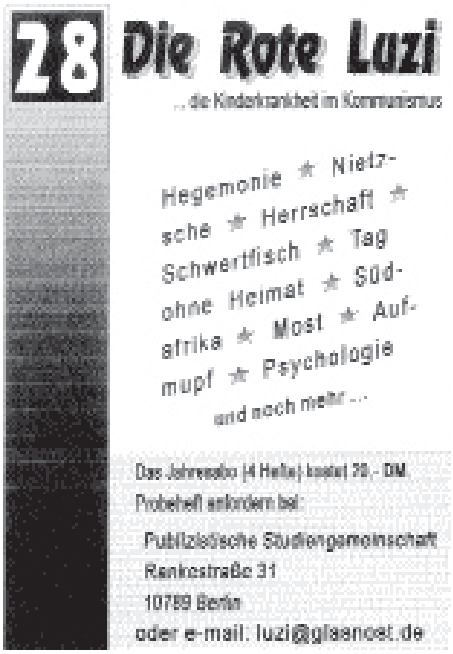
Religion als politischer Faktor erlebte in den letzten Jahren eine beachtliche Renaissance. So fanden die 1993 veröffentlichten Thesen des amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington, die einen „Clash of Civilisations" als Konfliktszenario unterschiedlicher religiös geprägter Kulturen für das 21. Jahrhundert voraussagten, große Beachtung. Insbesondere aber die Migration von Muslimen in die westlichen Industrienationen führte dazu, daß hier Religion wieder einen größeren Stellenwert in der (innen-) politischen Diskussion erhielt. So erschütterte die Anwesenheit nichtchristlicher Minderheiten nicht unwesentlich das vermeintlich säkulare Selbstverständnis dieser Staaten. Die Kopftuchdebatte in Frankreich, die Auseinandersetzungen um Gebetsrufe von Muezzinen in städtischen Siedlungen oder die Diskussion um die Einführung eines muslimischen Religionsunterrichts an deutschen Schulen sind Aspekte dieser Auseinandersetzung. Geschürt werden Ängste und Vorbehalte der Mehrheitsbevölkerung gegen diese Entwicklung zusätzlich durch Schreckensmeldungen von den Greueltaten

islamischer Extremisten in Algerien, aber auch das Erstarken des politischen Islam in der Türkei und in anderen Ländern. Islam und Extremismus erscheinen so allzu oft als Synonyme, die leicht eine antiislamische Vorurteilsbildung befördern, wobei große Ähnlichkeiten mit dem antisemitischen Stereotyp festzustellen sind.

Das Wissen über den Islam und die Lebensweise der neuen muslimischen Nachbarn ist dabei oft sehr gering. Über dreißig Jahre Einwanderungsgeschichte haben weder zu einer Auseinandersetzung zwischen der autochthonen Bevölkerung und den eingewanderten Muslimen geführt, noch hat sie zu einem wesentlichen Dialog in Wissenschaft und Politik beigetragen. Wechselseitig dominieren Skepsis und Ablehnung der jeweils anderen Lebensform. Religion hat dabei eine wichtige Interpretationsfunktion übernommen, die leicht faßbare, vermeintlich rationale Erklärungen für die schwer zu verstehenden Phänomene liefert. So schafft Religion eine scheinbare Übersichtlichkeit, denn sie ordnet die Welt in starre Blöcke, denen je nach Position des Betrachters die entsprechenden Prädikate zugeordnet werden können.

Daß solche Erklärungsmuster für die Interpretation der modernen Welt keinesfalls ausreichen, verdeutlicht die vorliegende zweisprachige Dokumentation des zweiten deutsch-türkischen Symposiums der Körber-Stiftung. Die Dokumentation enthält die Referate und Protokolle, gegliedert in drei Themenschwerpunkte: Religion als Faktor internationaler Politik, Religion und Gesellschaft sowie Probleme und Perspektiven der Minderheitenreligion. Entwicklungen in Deutschland, wie auch in der Türkei und in anderen Staaten, wurden dabei gleichermaßen diskutiert. Den Veranstaltern und Herausgebern ist es dabei gelungen, nicht nur fachkundige Personen, sondern auch Vertreter extrem unterschiedlicher Positionen an einen Tisch zu bekommen und zu Diskussionen zu bewegen, die bei aller Gegensätzlichkeit immer in einer sachlichen und konstruktiven Atmosphäre stattfanden. So war es beispielsweise möglich, daß in einer Runde Dr. Mehmet Erbakan, Generalsekretär der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs, der Bundestagsabgeordnete der Grünen Cem Özdemir und andere über den Islam in Deutschland sprachen.

Zusätzlich zur Dokumentation befinden sich in dem Band verschiedene Artikel über Religion und Politik in der Türkei und in Deutschland, so über



Körperschaften des öffentlichen Rechts und über die Geschichte des Laizismus in der Türkei. Daß die interkulturelle Verständigung über Religion kein Tabu sein muß, hat die Veranstaltung bewiesen. Bedauerlich ist jedoch, daß in dem Band atheistische Positionen nicht vertreten sind. Zwar gibt es nach Aussagen des Bandes nur ein Prozent Atheisten in der Türkei, doch wäre es spannend, über diese Minorität mehr zu erfahren. In Deutschland schließlich ist die Gruppe der Konfessionslosen inzwischen groß und in ständigem Wachstum begriffen. So ist nicht zu verstehen, warum deren Positionen nicht ausführlicher berücksichtigt wurden. Dennoch dürfte der Band für alle interessant sein, die sich über die religiösen Verhältnisse in Deutschland und in der Türkei informieren wollen.

Olaf Schäfer

Paul Kurtz
Verbotene Früchte
Ethik des Humanismus
Orthodoxe Theisten und Fundamentalisten bestreiten, daß man ohne transzendentale Bindung ein anständiges Leben führen kann. Kurtz tritt den Gegenbeweis an.
369 S., ISBN 3-9804597-8-0 DM 36,-

Kurt Kauter
Ein Grabmal für Zeus
Ein Buch, das humorvoll die Entwicklung der Welt der Götter entsprechend der Entwicklung der Menschen bis in unsere Tage nachzeichnet.
199 S., ISBN 3-9804597-5-6 DM 23,80

Wendell W. Wetters
Tödliche Lehre
Fundamentalistisches Denken macht Menschen seelisch krank.
311 S., ISBN 3-9802799-9-5 DM 32,-

Finngeir Hiorth
Atheismus - genau betrachtet.
Eine Einführung
Eine Analyse des Atheismus unter Berücksichtigung sämtlicher verwandter Formen mit Schwerpunkt auf der Zeit der Aufklärung, dem 19. und 20. Jahrhundert.
216 S., ISBN 3-9802799-7-9 DM 24,90

Finngeir Hiorth
Humanismus - genau betrachtet.
Eine Einführung
In der heutigen Zeit ist der säkulare Humanismus eine wichtige Strömung in der zeitgenössischen Philosophie und im gesellschaftlichen Leben.
300 S., ISBN 3-9804597-4-6 DM 32,-

Bitte fordern Sie unseren Katalog an!

Angelika Lenz Verlag
Fasanenweg 8, 31535 Neustadt
Tel. 05032-66297, Fax 66263

Religionen feiern

Feste und Feiertage religiöser Gemeinschaften in Deutschland. Hg. vom Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst e.V. REMID. Koordination und Red.: Steffen Rink u. Martin Baumann. Marburg 1997,
246 S., ISBN 3-927165-34-4, 38.- DM

Nimmt man den Titel als Aussage, wäre dazwischen zu rufen: Nicht-Religionen auch, und wie! Doch ist der Titel wohl so gemeint: Was, wann und wie Religionen feiern. Dabei erfüllt das vorliegende Nachschlagewerk zwei Ansprüche hervorragend: Die in Deutschland gelebten Religionen werden jeweils kurz vorgestellt (und damit überhaupt aufgelistet). Ihre Fest- und Feierkultur wird beschrieben und in ihren Begründungen näher ausgeführt. Dabei nehmen die beiden christlichen Konfessionen und die hier lebenden Moslems den größten Raum ein, aber auch die neuen Religionen kommen vor, worunter seltsamerweise die Freireligiösen und die Scientologen sozusagen gleichberechtigt fallen. Alles in allem wären quantitative Aussagen nützlich gewesen.

Das grobe Muster, nach dem die Feste im Detail beschrieben werden, erleichtert den Vergleich: Entstehung, Tradition, Festverständnis, Jahresablauf, Lebenslauf— Analogien werden allerdings nicht explizit hergestellt und auch eine vergleichende Tabelle etwa der jahreszeitlichen Fixpunkte mit ihren Festen fehlt leider. Das hängt sicher auch damit zusammen, daß das Buch ein Gemeinschaftswerk von etwa einem Dutzend Autoren ist, von denen jeder, das räumt die Redaktion bei REMID ein (S.12), auch eigene Schwerpunkte setzt. Dieses Verfahren sichert immerhin, daß Spezialisten zu Wort kommen.

Karl-Fritz Daiber gibt dem Band eine konzentrierte Einführung über das religiöse Fest, die sich in wesentlichen Aussagen auf Jan Assmanns grundlegendes Werk über Das Fest und das Heilige von 1991 stützt. Die Vorrede dient vor allem dem Zweck anzudeuten, daß den Autoren wohl bewußt ist, daß sich die mitteleuropäische Festkultur sowohl pluralisiert und säkularisiert hat als auch den alten— hierzulande meist christlichen Bedeutungen— inzwischen meist neue Funktionen unterlegt sind (Weihnachten als Familien- und Ostern als Frühlingsfest, S.15).

Der eher ethnologisch interessierte Leser hätte dann vielleicht gern mehr gewußt über dieses Neue

in den beschriebenen Festen, auch wären ihm Auskünfte über die Kontrollen willkommen gewesen, mit denen die „Freigabe des Exzesses ... zeitlich, oft räumlich" (S.17) geschieht— ist doch die Begründung der Feste „von oben" durch die Institutionen der Religionen stets eine andere gewesen als diejenige, die Menschen „von unten her" ausprägen und damit die Abhebung von ihrem Alltag motivieren.

Da die religiösen Gruppen im Buch so fein sortiert sind, stellen sich Fragen, die ohne diese Sonderungslisten wohl nicht provoziert würden: Was heißt dies für gemeinsame anthropologische Ursprünge dieser Feste, bevor sie ihre religiösen Erklärungen bekamen? Das könnte vielleicht wichtig sein für die Bestimmung von Gemeinsamkeiten. Was wird im kollektiven Gedächtnis transportiert, wenn Feste nur noch in Gruppierungen gefeiert oder vom Markt getragen werden (Feierabend bis Erlebniskultur)? Das läßt über Generationserlebnisse nachdenken, die allen unmittelbar sind (Katastrophen, nicht Krisen). Was heißt diese Vielfalt der Festkultur eigentlich für Kulturpolitik in diesem Lande bis hin zu den Staatsfestlichkeiten? Die Förderpolitik muß wohl neu bedacht werden, wenn die viel bekommen, die keinen „Sinn" mehr diskutieren (Kirchenfest kontra Staatsoper). Und was heißt dies für Humanisten? Sind sie auf elementare eigene Formen der Festlichkeit konzentriert, auf die Krisen- und Wendepunkte des je individuellen Lebens, und feiern ansonsten die Angebote des Marktes? Das könnte ja modern sein.

Horst Groschopp

Hans-Otto Wiebus: Religionen, Sekten, Seelenfänger

Bindlach: Loewe Verlag 1997, 332 S., ISBN 3-7855-2961-9, 16.80 DM

Das war der erste Gedanke: Noch ein Buch, das mit einem kitschigen Umschlagsbild und einem simplen Klappentext versucht, auf die aktuelle Debatte um Gefahren und Einfluß von Sekten aufzuspringen. Doch die Lektüre widerlegte diesen Eindruck. Sicherlich bietet dieses Buch keine tiefgreifende und differenzierte Analyse des religiösen Marktes in der Bundesrepublik. Nur ist das auch nicht sein Anliegen. Hier sollen vielmehr vor allem für Jugendliche in einem alphabetisch verfaßten Hauptteil die unterschiedlichen Gruppen, Vereinigungen, Sekten und Religionen, die es in Deutschland gibt, kurz aufgeführt und die Grundzüge ihrer Lehren dargestellt werden. Ferner werden die grundlegenden Begrifflichkeiten erklärt, um religiöse Lehren und ihre Unterschiede verstehen zu können.

Die Bandbreite des Autors umfaßt nicht nur explizit religiöse Vereinigungen, sondern auch esoterisches Gedankengut, okkulte Gruppen, Magie und Schamanismus. Religion wird in ihrer historischen Entwicklung kurz beschrieben und Kirchen werden von Sekten begründet unterschieden. Der Autor beschreibt, was man heute unter Sekten versteht und worin ihre Gefahren liegen können, ohne das Sektenproblem überzubewerten und damit überzogene Ängste zu schüren. Auf der Basis einer nicht religiösen Grundhaltung, die vor allem Toleranz und Dialog einfordert, verzichtet der Autor darauf, einzelne Gruppen zu diffamieren; dennoch benennt er Kritik, wo diese notwendig ist. Auch auf zweifelhafte politische Verbindungen, beispielsweise von verschiedenen Ufo-Organisationen mit rechtsradikalen Gruppen (S.264), weist er hin.

Sicherlich wird die Darstellung der Grundzüge des christlichen Glaubens einige Theologen nicht befriedigen, ferner gibt es Unterschiede zwischen Theologie und Religionswissenschaft, letztendlich ist dieses Buch, auch aufgrund der verständlichen und lockeren Sprache, für Jugendliche oder in der Jugendarbeit Tätige eine interessante und brauchbare erste Informationsquelle.

Ulrich Tünsmeyer

Martin Repp: Aum Shinrikyo

Ein Kapitel krimineller Religionsgeschichte. Marburg: Diagonal Verlag 1997, 132 S., 7 Abb., ISBN 3-927165-34-8, 24.80 DM (Religionswiss. Reihe, 9)

Anfang des Jahres wurde unter großer Beteiligung der Presse auf Teneriffa eine Hamburger Psychologin und Leiterin eines esoterischen Kultes verhaftet. Angeblich planten sie und ihre Jünger einen Massenselbstmord zur Jahrtausendwende. UFOs sollten die Erwählten nach dem Tod auf einen anderen Stern bringen— ins ewige Leben. Die Religions- und Kriminalgeschichte ist voll von solchen Beispielen, in denen religiöse Fundamentalisten und irrwitzige

Sektenführer ihre Vorstellungen einer wahren Welt mit Gewalt, Terror und Tod zu verwirklichen versuchten: Erinnert sei an den Selbstmord der UFO-Gruppe Heavens Gate in Kalifornien, die Selbsttötung der Sonnentempler in Frankreich und der Schweiz oder den infernalen Untergang der Davidianer in Waco 1993.

Einer der schrecklichsten religiös motivierten Terroranschläge war der Giftgasanschlag auf U-Bahn-Passagiere in Tokyo am 20. März 1995 durch die japanische neureligiöse Bewegung Aum Shinrikyo (Erhabene Wahrheit). Durch das Nervengift Sarin wurden zehn Menschen getötet und bis 5000 verletzt. Die polizeilichen Ermittlungen gegen die Gruppe wie die folgenden Prozesse standen in Japan und weltweit in den Schlagzeilen der Sensationspresse. Das Bild eines bösen und machtbesessenen Gurus mit einer durch Gehirnwäsche abhängig und unberechenbar gemachten Anhängerschaft bestimmte das Bild über die Terroristen. Fragen hinsichtlich der Gefährlichkeit ähnlicher neureligiöser Bewegungen und inwieweit ein solcher Anschlag auch in Deutschland möglich sei, standen im Mittelpunkt der Berichterstattung hier.

Der Autor Martin Repp stellt, nachdem er sich vor allem mit der japanischen Pressedarstellung beschäftigt hat, fest: „Nur selten kam es zu einer echten Frage, die nach den Gründen, Hintergründen und Zusammenhängen sucht, in denen die zahllosen Fakten schlimmer wie harmloser Natur stehen". (S.11) Daraus resultiert sein Anliegen, nicht nur die aktuelle Berichterstattung zu hören, sondern auch die Äußerungen von Aum— sowohl des Sektenführers Asahara wie der Anhänger— zu studieren und dieses alles in einem synthetischen Zusammenhang zu interpretieren. Für ihn brachte sein Forschen in die Tiefe das Ergebnis, daß der ganze Aum-Vorfall sich als ein ungemein komplexes Phänomen entpuppte, an dem staatliche Behörden genauso wie die Massenmedien beteiligt sind, Politiker im In- wie Ausland, Geschäftsleute wie andere religiöse Gruppen und schließlich die Yakuza, die japanische Mafia.

In vier Kapiteln entwickelt Martin Repp ein differenziertes Bild über

– die Geschichte, die Lehre, die Praxis von Aum Shinrikyo, über den Werdegang des Gründers Asahara und seine Ambitionen, die soziale und psychische Struktur seiner Anhängerschaft und die inneren und äußeren Wirkungsmomente, die zur kriminellen Energie der Gruppe führten.

– den Kontext der japanischen Gesellschaft, deren soziale Defizite, deren Ungerechtigkeiten, Entfremdungen und korrupten Institutionen dazu beitragen, daß sich viele Menschen mit Haut und Haaren in solche Sekten begeben. Gleichzeitig zeigt er, wie sich die Gesellschaftsstruktur in den Sekten spiegelt: Abhängigkeiten, Ausbeutung und individuelle Ohnmacht sind hier nur die Spitze des Eisberges, auf den man mit Abscheu zeigt, ohne die zugrundeliegende gesamtgesellschaftliche Struktur zu benennen oder gar ändern zu wollen.

– den Kontext der japanischen Religionen, die in ihrer ritualisierten und leblosen Form kaum noch die Bedürfnisse der jüngeren Generationen ansprechen, die sich hinsichtlich ihrer inhaltlichen Aussagen und finanziellen Praxis absolut in das bestehende kapitalistische System integriert haben und vorrangig an der Sicherung ihrer Pfründe orientiert sind. So hat auch der Fall Aum gezeigt, wie vor allem die Medien mit den Interessen von (neu)religiösen Gruppen eng verflochten sind. Der Autor widerspricht hier dem Vorwurf, Aum hätte sich übermäßig finanziell bereichert. Repps Analysen ergaben, daß sich die Preise für religiöse Handlungen von Aum und ihr wirtschaftliches Engagement durchaus im Bereich dessen bewegte, wie es unter anderen religiösen Gruppen üblich ist. Auch hinsichtlich der grundsätzlichen Bereitschaft, Gewalt zur Durchsetzung ihrer Ziele anzuwenden, war und ist Aum nicht die einzige religiöse Gruppe in Japan, obwohl sie sich sicher in Ausmaß und Skrupellosigkeit doch von anderen unterscheidet.

– den internationalen Kontext, in dem Aum sich entwickelt hat. Einerseits ist die Lehre Asaharas eine eklektische Mischung aus buddhistischen Elementen, indischen Yoga-Systemen, christlichen Endzeitvorstellungen und den Visionen des Nostradamus, andererseits wurde Asahara auf internationaler Ebene von religiösen Autoritäten empfangen und geehrt. Ferner war Aum in diversen wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen international erfolgreich tätig.

Dem Autor geht es mit seiner lesenswerten religionswissenschaftlichen Analyse um ein „Verstehen" des Aum-Vorfalles. Er ist in seiner Beurteilung von Aum zwar vorsichtig, dennoch deutlich. Hinsichtlich Asahara und Aum kommt er zu dem Schluß, daß es sich um eine Gruppe handelt, die Wertvorstellungen aus Religionen für ihre eigenen unmenschlichen

und hybriden Ziele uminterpretiert hat und religiöse Bedürfnisse und Praxis für die Verwirklichung eigener Machtphantasien mißbraucht hat. Repps Fragen und seine Art, Zusammenhänge zwischen konfliktträchtigen religiösen Gruppen und der Gesellschaft darzustellen, lassen sich für andere Gruppen und Länder sicher auch nutzen. Deutlich wird so, wie schmal die Grenze zwischen religiösem Bedürfnis nach Befreiung bzw. Erlösung und intolerantem Absolutheitsanspruch ist. Einige religionskritische Überlegungen hätten diesen Zusammenhang sicher weiter geführt. Wenig überzeugend ist auch das vom Autor öfters angeführte Argument, daß die Abschaffung des Religionsunterrichts in den japanischen Schulen nach 1945 verantwortlich für den wachsenden Zulauf bei neuen Religionen sei.

Ulrich Tünsmeyer

Rainer Münz, Wolfgang Seifert, Ralf Ulrich: Zuwanderung nach Deutschland

Strukturen, Wirkungen, Perspektiven. Frankfurt am Main, New York: Campus-Verlag 1997, 204 S., ISBN 3-393-35714-3, 29.80 DM

Die vorliegende Publikation zum Thema Migration von Ausländern nach Deutschland entstand im Rahmen von Forschungsprojekten des Lehrstuhls Bevölkerungswissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin unter der Leitung von Rainer Münz. Von daher ist klar, daß es eine Problemsicht unter dem Aspekt Bevölkerungsentwicklung ist und konkret die Entwicklung in Deutschland von 1945 bis in die Gegenwart behandelt. Mit einer Fülle von Daten und Übersichten werden strukturelle Veränderungen allgemein verständlich dargestellt, so daß ein für alle Interessenten übersichtliches Standardsachbuch entstand (auch ein Nachschlagewerk), das auch bereits bekannte Vorgänge statistisch untermauert und viele neue Erkenntnisse erschließt. Die Publikation untersucht verschiedene Zuwanderergruppen, wobei Aussiedler, ausländische Arbeitsmigranten und Asylbewerber im Mittelpunkt stehen. (Leider finden sich keine Angaben zu binationalen Ehen, was aus Sicht kultureller Integration interessant wäre.)

Eine Erde - Eine Menschheit
Eine Gerechtigkeit - Ein Friede
Eine Hoffnung - Ein Ziel
Eine Welt:
Fordern Sie kostenlos das Weltbürger-Manifest "Planetare Planet Erde" a.A.
Weltbürgerinitiative
Schwabstr. 35, D-64286 Trier
Fon & Fax 06151-13088

Die Studie widmet sich zunächst der Migration von Deutschen nach Deutschland, also der Zuwanderung von Vertriebenen, Aussiedlern und Übersiedlern. Zum besseren Verständnis der Betonung der Volkszugehörigkeit als bevorzugtes Kriterium für Aufnahme wäre hier allerdings ein Verweis auf das besondere Konzept von Nation gewesen, das mit der Gründung des Deutschen Reiches mit dem Blut- und Abstammungsprinzip die Zugehörigkeit zu Deutschland anders definierte als das Territorialprinzip (z.B. in Frankreich). Dies wäre auch eine notwendige Erklärung für die im 6. Kapitel beschriebenen Integrationshilfen für Aussiedler.

Interessant sind die statistischen Angaben zur innerdeutschen Wanderung (z.B. Abwanderung von 600000 DDR-Bürgern nach dem Mauerbau 1961). Bei den Ost-West und West-Ost-Wanderungen nach 1990 wäre ein Kommentar zu den Motiven für nichtdeutsche Leser günstig gewesen (z.B. Wanderung West-Ost im Zeitraum 1989-95 von 631000 Menschen aus Gründen der Um-und Neubesetzung von Stellen des ostdeutschen Arbeitsmarktes). Die Hinweise auf die Auswanderung von Deutschen sind etwas kurz, provozieren auch hier die Frage nach den Motiven nach 1990 und Ost-West-Unterschieden.

Den stärkeren Anteil in der Darstellung nehmen die Zuwanderung von Ausländern nach Deutschland und damit zusammenhängende Integrationsprobleme ein. Der Schwerpunkt liegt hierbei auf den Arbeitsmigranten, die ab 1955 über Anwerbeverträge aus Italien, Spanien, Griechenland, Jugoslawien und der Türkei kamen. Auch die von der DDR angeworbenen Gastarbeiter werden erfaßt. Es fehlt hier Angola als Herkunftsland. Den Verlauf der Einwanderung und die Folgen des Anwerbestopps 1973 veranschaulichen Übersichten. Als weitere Gruppen von in Deutschland lebenden Ausländern kommen Asylbewerber und Kontin-gentflüchtlinge (z.B. Juden aus der ehemaligen Sowjetunion) in den Blick.

Es ist eines der Vorteile der auf Statistiken beru-

henden Studie, daß sie solch brisante Themen wie die Debatte um „Asylmißbrauch" versachlichen kann. Nicht nur der Anstieg der Kurve der Asylbewerber, sondern mehr noch die nüchterne Angabe, daß nur 15-20% der Bewerber wirklich abgeschoben werden, verdeutlichen, daß es sich hierbei durchaus um ein Problem mit sozialem Sprengstoff handelt. Interessant wäre hier eine Angabe über Bildungs- und Berufsvoraussetzungen von Asylbewerbern gewesen.

Die Publikation analysiert ausführlich die Struktur der Arbeitsmigranten, insbesondere der aus den Anwerbeländern. Demographische Merkmale, regionale Herkunft, Verteilung auf die Bundesländer, Bildungsstruktur und berufliche Qualifikationsstruktur sowie Aufteilung auf die Wirtschaftszweige bringen zwar insgesamt nichts Neues, aber in der statistischen Exaktheit doch manch interessanten Aspekt. So werden in den Angaben zu Arbeitslosigkeit und Wiedereinstieg in die Arbeitswelt deutlich die Unterschiede zwischen den Ersteinwanderern und der zweiten Generation sichtbar, deren Chancen deutlich besser sind. Hingegen bringt die Untersuchung der Segmentierung des Arbeitsmarktes nach Märkten für unspezifische Qualifikationen, fachliche Qualifikationen und betriebliche Qualifikation wenig neue Erkenntnisse. Auch die Betonung der Bedeutung der deutschen Sprache für beruflichen Aufstieg verwundert nicht. Erneut ist es eine Bemerkung fast am Rande, die bemerkenswerte Entwicklungen andeutet, nämlich die Angleichung des Einkommens von Jugendlichen der zweiten Generation zu ihren deutschen Altersgenossen (im Unterschied zu den Einkommensunterschieden der „Väter"-Generation). Bezüge zu den langsam steigenden Bildungsvoraussetzungen der jungen Ausländer sind offensichtlich.

Die Autoren widmen einen besonderen Abschnitt dem Problem der Einbürgerung. Im Gegensatz zu S.37, wo im Zusammenhang mit den Anwerbeverträgen gesagt wird, daß es nicht um Einwanderung, sondern um arbeitsmarktorientierte Wanderung geht, plädieren die Autoren hier (S.110ff) für eine verstärkte Einbürgerung von möglichst vielen in Deutschland lebenden Ausländern, auch mit Einbeziehung der doppelten Staatsbürgerschaft. Hier bleibt schon die Frage offen, ob dies bestehende Spannungen und unzureichende Möglichkeiten zur Mitsprache ausgleichen kann und ob die Zugewanderten denn nicht nur ihren Lebensmittelpunkt, sondern auch ihre Identität und Integration in Deutschland sehen, sich also selbst als Einwanderer verstehen.

Ein besonderes Verdient dieser Darstellung aus demographischer Sicht sind zweifellos Prognosen über mögliches künftiges Wachstum und Zuwanderung ausländischer Bevölkerung. Prognosen werden aus der Analyse der Entwicklung in drei Szenarien gezeichnet, von der niedrigsten bis zur höchstmöglichen Perspektive. Hierbei steigt selbst im niedrigsten Szenario die ausländische Bevölkerung bis zum Jahr 2020 um fast zwei Millionen Menschen. Problematisch ist allerdings die Prog-nose der Fruchtbarkeits- und Sterbezahlen. Das Faktum der zu niedrigen Geburtenrate in der deutschen Bevölkerung— und damit die Zuweisung der verstärkten Reproduktion an die ausländischen Frauen— wird als unabänderlich vorausgesetzt. Scheinen in dieser Lage sozialpolitische Anreizformen wirklich undenkbar?

Die Autoren kommen zu dem Schluß, daß es auch künftig drei Gründe für Zuwanderung geben wird: die Globalisierung des Arbeitsmarktes, Familiennachzug und die Attraktivität Deutschlands als ökonomisch und politisch stabiles Land. Da Wanderungspolitik in erster Linie den Interessen des Aufnahmelandes dienen soll, fordern sie eine Regelung des Zuzugs über Quotenregelungen und die Festlegung einer jährlichen Netto-Zuwanderungszahl im Rahmen einer europäischen Abstimmung. Die vorliegende Publikation gibt einen guten und systematischen Überblick über die Entwicklung der Zuwanderung nach Deutschland, wenn auch ökonomische Prozesse im Vordergrund stehen. Demgegenüber sind sozio-kulturelle Angaben seltener (z.B. in Hinblick auf die kulturelle Situation von Aussiedlern, Verweis auf kulturelle ethnische Netzwerke) und es gibt leider keine Statistik über ethnische und religiöse Zugehörigkeit. Ergänzend zu bekannten Statistiken wertet die Studie Daten des sozio-ökonomischen Panels aus, wodurch sich manch neuer Zusammenhang auftut.

Edith Broszinsky-Schwabe

Thomas Meyer: Identitäts-Wahn

Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin: Aufbau-Verlag 1997, 143 S., ISBN 3-7466-8516-8, 12.- DM

Samuel Huntingtons These vom Kampf der Kulturen, wonach die ideologische Konfrontation der beiden Supermächte durch den Konflikt zwischen Kulturkreisen und Zivilisationen weltpolitisch abgelöst werde, löste große Aufmerksamkeit und heftige Kontroversen aus. Das Buch des durch beeindrukkende Studien zum Fundamentalismus bekannt gewordenen Politologen Thomas Meyer versteht sich als ein Beitrag zu dieser Debatte. In kritischer Auseinandersetzung mit Huntington sieht er in dessen Auffassung von einheitlichen Kulturen eine Ideologie, die von der Geschlossenheit und Homogenität von Gesellschaften ausgeht. Damit stehe dieses Verständnis im Kontrast zur Kultur der Moderne, die eine Kultur des Umgangs mit Differenzen sei. „Identitätssuche wird zum Identitäts-Wahn", so Meyer, „dort, wo sie ohne Distanz zu den eigenen Rollen, ohne Empathie für die verschiedenartigen Rollen und Identitäten der Anderen, ohne den Willen und die Fähigkeit, Ambivalenzen zu ertragen, in jedem Handlungsfeld nur ganz als dieselbe aufzutreten vermag" (S.31).

In einer derartigen Einstellung sieht der Autor die idealtypische Struktur der unterschiedlichen Fundamentalismen, die nicht nur in der islamischen, sondern auch in der westlichen Welt ausgemacht werden. Als Beispiele für einen solchen Identitäts-Wahn benennt er den Ethnopluralismus-Diskurs der Neuen Rechten, die Beschwörung nicht entfremdeter und identischer Gemeinschaften bei der Linken, die Auffassungen von „gecleartem" Gesellschaften bei Scientology oder die wachsende Akzeptanz fundamentalistischer Positionen bei jungen Ausländern.

Anschließend widmet sich Meyer noch den Tendenzen zur Abschottung durch Globalisierung und den Differenzen innerhalb der Kulturen, um danach Befunde und Fakten aus der internationalen Forschung zum Fundamentalismus zu präsentieren. Bei letzterem wird veranschaulicht, daß die Ideologie vom Kampf der Kulturen aufgrund unversöhnlicher Differenzen ihrer sozialen Grundwerte durch empirische Daten keine Bestätigung erfährt, sondern vielmehr Kultur übergreifende Ähnlichkeiten und Überlappungen zwischen allen Kulturen erkennbar seien. Statt der Politisierung kultureller Identität zur antipluralistischen Binnen-Integration und der Umwandlung des kulturellen Unterschieds in Feindschaft hebt Meyer das Vorhandensein gemeinsamer Grundwerte und die Möglichkeit zur Verständigung hervor. Zusammenfassend bemerkt er: „Eine globale kulturelle Bruchlinie existiert, aber sie verläuft nicht zwischen den Kulturen, sondern in ihnen, nämlich zwischen jenen, die nach der politischen Vormacht für ihr eigenes Verständnis der kulturellen Überlieferung streben, und jenen, die einen politisch-rechtlichen Rahmen für das Zusammenleben der verschiedenen

Berliner Dialog-Hefte
Die Zeitschrift für den christlich-marxistischen Dialog
Die „Berliner Dialog-Hefte" ist - zumindest europaweit - die einzige Zeitschrift, die sich diesem gleichermaßen aktuellen wie zukunftsträchtigen Thema widmet.
Christen und Marxisten im gemeinsamen Gespräch - ohne Tabus auf der Suche nach dem Gemeinsamen.
Gegenwart und Zukunft erfordern gebieterisch, über alle künstliche und anachronistisch gewordene Gegnerschaft hinweg, gemeinsam humanistische Verantwortung zu übernehmen.
Jahresabonnement 30,00 DM Studenten 16,00 DM
Einzelpreis pro Heft 8,00 DM Studenten 5,00 DM
Dieser Betrag trägt den Charakter einer Spende und enthält keine Mehrwertsteuer.
Abonnement: Gesellschaft zur Förderung des christlich-marxistischen Dialogs e.V. (Hrgb.), Limonenstr. 26, 12203 Berlin - Tel. (030) 8325060

Kulturen und Zivilisationsstile verlangen“ (S. 83).

Mit dem schmalen Bändchen liefert Meyer einen interessanten Beitrag zur Debatte um Huntingtons einflußreich wirkende These vom Kampf der Kulturen. Mitunter attackiert er allerdings diese etwas zu stark, ging doch der US-amerikanische Politologe im Gegensatz zu Meyers Darstellung keineswegs von einem notwendigerweise aufkommenden Zusammenprallen der Kulturen aus, sondern verwies vielmehr auf die Komponente der kulturell bestimmten Konfliktlinie. Gleichwohl kann Meyer zugestimmt werden, wenn er die Auffassung von relativ geschlossenen Kulturen kritisiert und ihren ideologischen Charakter aufschlüsselt. Darüber hinaus macht er auch deutlich, daß Huntington mit empirisch nicht abgesicherten Annahmen arbeitet und sich wichtigen Problemen nicht näher stellt. Dazu gehört insbesondere die Bestimmung des Wechselverhältnisses von Kultur und Politik, insbesondere hinsichtlich der Frage,„ob kulturell bestimmte politische Konflikte schon in den Kulturen selbst angelegt sind oder erst durch ihre politische Instrumentalisierung erzeugt werden“ (S.69). Schließlich verdient auch die diesbezügliche Konfrontation der komprimiert dargebotenen Ergebnisse der internationalen Forschung mit Huntingtons These Aufmerksamkeit.

Bedauerlich ist allerdings, daß das Buch inhaltlich fragmentarisch und etwas zusammengestoppelt wirkt. Die Kritik an Huntington wird nicht systematisch entwickelt, sondern findet sich an verschiedenen Stellen des Textes verstreut. Thema und Thesen sind trotzdem aber wichtig genug, um auch in dieser Form breitere Beachtung zu verdienen.

Armin Pfahl-Traughber

Aufbruch nach der Wende
Militärseelsorge, Kultursteuer und das Staat-Kirche-Verhältnis

Hg. von Detlef Bald u. Karl Martin. Baden-Baden: Nomos Verlagsges. 1997, 143 S., ISBN 3-7890-4700-7, 29.- DM

Das Bändchen, im Rahmen der Reihe Militär und Sozialwissenschaften erschienen, stellt im wesentlichen die Referatsdokumentation einer Tagung des Dietrich-Bonhoeffer-Vereins im Mai 1996 dar. Sie ist Ausdruck der protestantisch-innerkirchlichen Diskussion, in der vielfach— wie hier— angesichts der durch die Wiedervereinigung noch verschärften

kirchlichen Umfeldbedingungen für Veränderungen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses plädiert wird. Insgesamt handelt es sich mehr um populär gehaltene Diskussionsbeiträge und Grundinformationen als um wissenschaftliche Ausarbeitungen.

Ausgangspunkt ist dabei die kompetente Darstellung des früheren Militärpfarrers Martin zur theologischen Problemsicht des Staat-Kirche-Verhältnisses bei Bonhoeffer, der sich gegen eine Instrumentalisierung der Religion für staatliche Zwecke und für eine möglichst klare Grenzziehung einsetzte. Der Bonhoeffer'sche Ansatz sei heute weder überholt, noch eingelöst. Eine gemeinsame staatlich-kirchliche Verantwortung für die Bundeswehr-Seelsorge lehnt Martin daher ab, sie ist aber selbst in die vorläufige und bis 2003 befristete „Rahmenvereinbarung über die evangelische Seel-sorge in der Bundeswehr in den neuen Bundesländern" vom 12.6.1996 wieder eingegangen.

Die Rechtsgültigkeit der Vereinbarung ist übrigens, wie Martin unter Wiedergabe von kontroversen Rechtsgutachten nachweist, recht zweifelhaft: Unterzeichnet ist sie nämlich nur vom Verteidigungsminister sowie vom EKD-Ratsvorsitzenden und vom Präsidenten des Kirchenamts der EKD. Der Bundestag und die EKD-Synode sind jedoch nicht eingeschaltet worden, obwohl die Militärseelsorge wie schon 1956/57 heute wieder sehr umstritten ist— werden doch staatlich besoldete Militärpfarrer von den meisten deutschen Landeskirchen abgelehnt. Interessant die von Martin angegebenen Gründe für die Vorgehensweise: Hauptsächlich habe man Bundestag und EKD-Synode deswegen nicht beteiligen wollen, weil man Angst vor einer befürchteten generellen Debatte über das Staat-Kirche-Verhältnis gehabt habe: Tabuisierung als Schutz vor Privilegienabbau. Vor letzterem hat man im Dietrich-Bonhoeffer-Verein keine Furcht. Vielmehr ist man mit anderen kirchlichen Initiativen für eine Abschaffung der Kirchensteuer (die laut Vorsitzendem Martin das Bewußtsein deformiert) und, zumindest in Annäherung an den radikaleren Bonhoeffer, ihre Ersetzung durch eine allgemeine Kultur- und Sozialsteuer ähnlich Italien und Spanien.

Am gewichtigsten ist nach Auffassung des Rezensenten ein programmatischer 16-seitiger Vortrag von Helmut Simon, der anläßlich der Kruzifix-Entscheidung des BVerfG (verfassungsrechtlich „unausweichlich und überzeugend") Betrachtungen zur Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses anstellt (jetzt sogar abgedruckt in der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht). Die maßlosen Ausfälle gegen das Gericht erklärt er als Angst-reaktion im Hinblick auf eine mögliche Beendigung des überaus vorteilhaften kirchenpolitischen Systems freundschaftlicher Partnerschaft. Simon plädiert dabei nicht für eine radikale Kehrtwende, sondern lediglich für eine Fortentwicklung in Richtung auf umfassende Religionsfreiheit für alle. Er ist nicht für Abbau aller Vergünstigungen, sondern lediglich gegen einseitige Privilegierungen. Heute gehe es um eine „Normalisierung, nämlich das Abflauen der überhitzten kirchlichen Nachkriegskonjunktur" mit ihrer Ausrichtung „auf ein Maximum an institutioneller Sicherheit und politischem Einfluß". Es geht Simon nicht um ein neues Ordnungssystem, sondern um die Entwicklung von Testkriterien zur Prüfung, welche Einzelregelungen noch zeitgemäß und für Andersdenkende annehmbar sind. Eine „sogenannte christliche Gesellschaftsordnung" sei strikt abzulehnen und widerspreche auch der allgemein anerkannten evangelischen Rechts- und Staatstheologie. Das BVerfG habe das kirchliche Selbstbestimmungsrecht im arbeitsrechtlichen Bereich überdehnt, und mit diesbezüglichen Änderungen im Rahmen der europäischen Rechtsangleichung müsse man rechnen.

Empfehlenswert ist der Überblick der in Jena lehrenden Jura-Professorin Martina Haedrich zur Staat-Kirche-Frage mit Sicht auf das Europarecht, wobei insbesondere auf die möglichen Auswirkungen im Bereich des kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts, das Bildungswesen und die Kirchensteuer eingegangen wird. Neuesten Entwicklungen zufolge freilich, sei hier ergänzend angemerkt, erscheint eine grundsätzliche religionsrechtliche Begrenzung der EG-Kompetenzen wahrscheinlich: Der Europäische Rat hat sich am 17.6.1997 in Amsterdam bereits darauf geeinigt, daß in einer Schlußerklärung der jeweilige bisherige staatsrechtliche Status der religiös-weltanschaulichen Vereinigungen in den Mitgliedsstaaten möglichst unangetastet bleiben soll. Man wird daher von „Europa" aus säkular-humanistischer Sicht zwar manches, aber nicht allzu viel erwarten dürfen. Vielmehr gilt es, die nationalen Anstrengungen zur Durchsetzung der (vom GG ohnehin geforderten) Gleichberechtigung und stärkeren Trennung von Staat und Religion zu intensivieren.

Vor allem diejenigen, die an das Bändchen nicht mit zu großen Erwartungen und Vorkenntnissen

herangehen, werden aus ihm Nutzen ziehen können; Speziallektüre vermag das Buch nicht zu ersetzen.

Gerhard Czermak

Humanismus 2001

Humanism toward the third millenium II. Ed. by Fons Elders. Brüssel: VUB University Press 1996, ISBN 90-5487-100-8, $ 12.95

Das Buch ist das Ergebnis eines internationalen Symposiums der Stiftung Forum 2001 in Sardinien. Es gibt den Versuch wieder, die aktuellen Strömungen des Humanismus in einen Dialog zu bringen und traditionelle Gegensätze zu überwinden. Nicht zufällig suchen einige Autoren den Ursprung des Renaissance-Humanismus auf, um von dort Positionen aufzunehmen, die sie der heutigen Diskussion nahebringen möchten. Fons Elders (Professor an der Humanistischen Universität in Utrecht) knüpft beispielsweise an Pico della Mirandola an, um dem heutigen Humanismus die Öffnung zur Spiritualität zu empfehlen. Er unterliegt in seiner Argumentation dem Ursprungsdenken, das davon ausgeht, am Beginn wäre die größte Reinheit und Wahrheit, die aber im Laufe der Geschichte verloren und vergessen wurde. Es gehe also darum, sich des Ursprungs wieder zu vergewissern und daraus Konsequenzen für heute zu ziehen.

Die historische Wahrheit ist eine andere. Auch die Renaissance hat sich aus dem Dunkel des religiösen Mittelalters erst mühsam befreien müssen und schleppt noch lange alte, quasi-religiöse Formeln mit. Das dabei Anleihen bei der griechischen Mythologie oder der Astrologie gemacht wurden, ist eher ein Zeichen der Schwäche einer Bewegung, die gerade die ersten Schritte aus der religiösen Weltdeutung heraus wagt.

In dem Buch sind Autoren und Autorinnen aus Israel, China, West- und Osteuropa, Nordamerika und Afrika zu der Frage vereinigt, was der Humanismus auf die Probleme der Menschheit im nächsten Jahrtausend für Antworten geben kann. Nicht wenige von ihnen denken über eine „humanistische Spiritualität" nach. Es ist die Frage nach den Gefühlen der Menschen, ihren Ängsten und Hoffnungen, die im rationalistischen Diskurs der Moderne oft zu kurz kommen. Ob die Antwort aber in Begriffen der Voraufklärung gefunden werden können, scheint fraglich. Der Humanismus sollte sich dieser Problematik allerdings offensiver stellen, nicht in der Öffnung zur Ursprungssehnsucht der spirituellen Welterfahrung, sondern auf Basis heutiger Reflexionen in den Sozialwissenschaften, der Philosophie und insbesondere der Psychologie, die noch immer ein Schattendasein in der humanistischen Theorie führt.— Ein schöner Abschluß des Buches ist ein Streitgespräch zwischen Paul Kurtz als Vertreter des wissenschaftlich orientierten Humanismus und Fons Elders, der dieser Position seinen „Boogie-Woogie-Humanismus" entgegenstellt.

Werner Schultz

Paul Kurtz: The Courage to Become

The Virtues of Humanism. Westport: Praeger Publishers 1997, $ 12.95

Der langjährige Vorsitzende der Internationalen Humanistischen und Ethischen Union (IHEU) Paul Kurtz nennt sein neues Buch Der Mut zum Werden. Die Tugenden des Humanismus. Es ist eine ethische Reflexion auf die Frage, wie ein sinnvolles Leben ohne Gott möglich ist. Paul Kurtz kritisiert in diesem Zusammenhang die beiden wichtigsten Gegenpositionen, die religiöse Spiritualität und den postmodernen Nihilismus. Dagegen setzt er eine optimistische Sicht auf die Zukunft des Humanismus und seine Philosophie des Individuums sowie seine Idee von einer menschlichen Weltgesellschaft.

Neben dem Mut zum Werden sind für Kurtz Erkenntnis, im Sinne von Wissenschaft und Vernunft, sowie Mitmenschlichkeit die entscheidenden humanistischen Tugenden. Das ist die humanistische Alternative: Der Mut, das Universum im Lichte der Vernunft zu betrachten, nicht vor der Größe dieser Dimensionen und Rätsel in die (religiösen) Knie zu gehen. Es ist das Wissens um menschliche Endlichkeit und die Chance, trotzdem unserem Leben einen Sinn geben zu können. Das Buch leistet eine gute Zusammenfassung huma-nistischer Identität. Ob es aber diejenigen erreicht, die für ihr Leben Religion brauchen, bleibt fraglich. Hier scheinen dem angelsächsischen Pragmatismus wieder einmal psychologische Fragestellungen nicht wichtig genug zu sein.

In Deutschland ist das Buch beim Verlag Lee Traynor zu bestellen: 64380 Roßdorf, Bruchwiesenstr. 15.

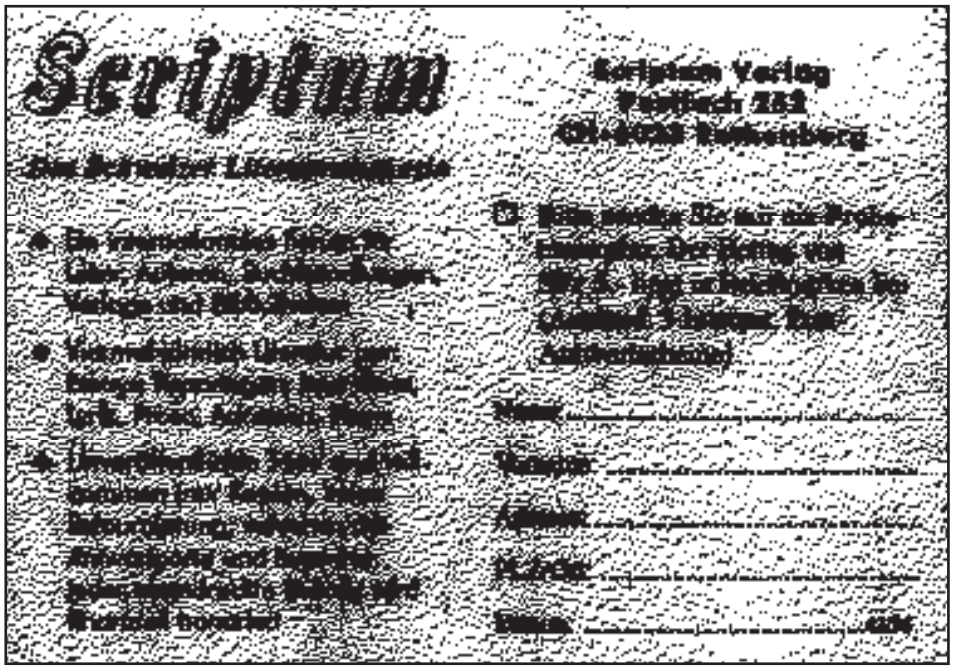
Werner Schultz

Maria Elisabeth Müller: Zwischen Ritual und Alltag

Der Traum von einer sozialistischen Persönlichkeit. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag 1997, 104 S., ISBN 3-593-35730-5, 38.- DM (Campus Forschung, 743)

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Versuch einer westdeutschen Autorin, „das Erbe staatssozialistischer Denk-, Wahrnehmungs-, und Verhaltensdispositionen" auszuloten und verstehen zu lernen. Es handelt sich um eine recht informierte und informative Literaturanalyse, die sich in beachtlichem Maße auf Positionen von Autoren bezieht, die aus der DDR stammen. Präferiert wird eine sich an Elias anlehnende historische Langfristperspektive, die auf die wechselseitigen Abhängigkeiten zwischen gesellschaftlichen Strukturen und Subjektstrukturen abhebt. Dementsprechend werden historische Konstituierungsprozesse der DDR-Gesellschaft analytisch beschrieben und sie prägende ideologische Grundlagen (Konzept vom neuen Menschen, Theorie von der sozialistischen Persönlichkeit und Lebensweise) reflektiert. Im Unterschied zu jenen, die die deutsch-deutschen Gemeinsamkeiten für größer als die Scheidelinien halten, stellt Maria Müller die Unterschiedlichkeit der Erfahrungen, der Orientierungs- und Verhaltensmuster von Ost- und Westdeutschen heraus. Ihre Analyse verdichtet sich zu dem Befund eines „anderen deutschen Zivilisierungsprozesses".

Befindet sich Müller mit dieser Sicht durchaus in der Nähe einer Reihe von Autoren, so hebt sie sich zugleich durch eine Ambivalenzen einebnende Bestimmung der Resultate jener anderen deutschen Entwicklung ab. Als deren Essentials werden nämlich— unter Rückgriff auf zivilisationstheoretische Kategorien von Elias („gesellschaftlicher Fremdzwang" und „individuelle Selbstzwänge") — präsentiert: das Vorherrschen fremdzwangdominierter Verhaltensmuster, der Einbau Ich-schwächender Wir-Ideale statt eigenverantwortlicher Gewissensbildungen, eine bloß äußerliche Verankerung der Normen des Gewaltverzichts in den Persönlichkeitsstrukturen,

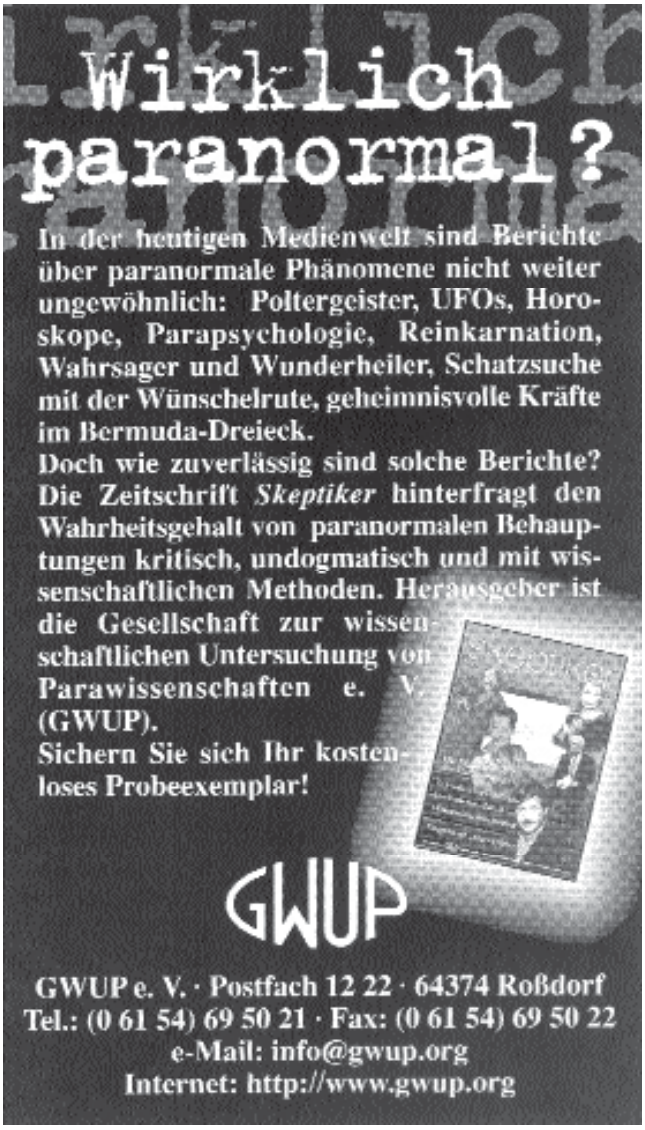


gespaltene Subjektivität, blockierte Individualisierung, Kontinuität obrigkeitsstaatlicher Einstellungen, fehlende Widerstandsmentalität und kleinbürgerlicher Habitus.

Obgleich nun die Botschaft eine erstaunliche Nähe zu den Lesarten Erhart Neuberts (die Ostdeutschen befänden sich ein einer Art „Sozialisationsfalle") oder Elisabeth Noelle-Neumanns aufweist, geht es Maria Müller keineswegs um eine Re-Education-Stategie, für die sowohl Neubert als auch die Pythia vom Bodensee als konzeptionelle CDU-Ideologen seit längerem eintreten. Die Konsequenzen, die der Text direkt eröffnet, sind für meine Begriffe ausgesprochen zahm, vage, psychoanalytisch eingefärbt und ein wenig überirdisch (vgl. S.84ff).

Doch auch die beigebrachten analytischen Befunde über die andere deutsche Entwicklung in der DDR selbst verdienen einige Anmerkungen. Ich halte es zunächst für problematisch, daß der westdeutsche Weg nicht thematisiert wird und nur unterschwellig und noch dazu recht affirmativ als Folie präsent ist. Auf diese Weise werden die von vielen Ostdeutschen identifizierten funktionalen Äquivalente und Analogien systematisch ausgeblendet. Auch wohin die Bundesrepublik gegenwärtig treibt, wird nicht berührt. Daher stellt sich für Maria Müller (im Unterschied zu Stefan Hradil, Dieter Fuchs, Astrid Segert und Irene Zierke) die Frage nach möglichen Zukunftspotentialen der ostdeutschen Mitgift erst gar nicht.

Die von Maria Müller präsentierten Befunde über staatssozialistische Verhaltensprägungen sind keineswegs unzutreffend, aber insgesamt ein wenig verzerrt, obwohl oder gerade weil sie sich an Deutungen von Autoren anlehnen, die aus der DDR stammen. Dies liegt einmal daran, daß die Koordinaten und Maßstäbe, die die Analyse einer Reihe der zitierten ostdeutschen Autoren leiteten, gemeinhin rezipiert werden, als ob sie sich an der westlichen bzw. der westdeutschen Gesellschaft orientierten. Tatsächlich bezogen sie sich eher auf eine intendierte Sozietät. Dieses selbstbezügliche Koordinatensystem blitzt zumindest im Untertitel des Buches auf, der auf einen „Traum" abhebt. (Allerdings bleibt im Text offen, aus welchen sozialen und ideengeschichtlichen Quellen dieser Traum gespeist wurde, wer ihn träumte und ob er noch trägt. In



den Blick rücken eher ein Trauma und ein fremdzwangdominiertes Muster). Einer der Kronzeugen der Autorin, Wolfgang Engler, hat inzwischen im Berliner Journal für Soziologie (Heft 2/97) nachgeholt, was „Die zivilisatorische Lücke" (1992) vermissen ließ— die Analyse der Zivilisationskurve des Gegenwartskapitalismus. Und die weist nach unten.

Verzerrende Deutungen staatssozialistischer Orientierungs- und Verhaltensmuster stellen sich auch dann ein, wenn die soziale Binnendifferenzierung der DDR und die Standortgebundenheit sozialwissenschaftlichen Denkens, mithin auch der ostdeutschen Interpreten der DDR-Entwicklung, auf die sich die Autorin bezieht, als zu vernachlässigende Größe gelten. Dies sei an zwei Punkten verdeutlicht. Gehört für Maria Müller „die gespaltene Subjektivität" zu den Charakteristika des DDR-Zivilisierungsprozesses (vgl. S.53 ff), so scheint mir dies weit stärker ein Problem und eine Grunderfahrung der DDR-eigenen Mittelschichten (der sozialistischen und bürgerlichen Dienstklassen) als der unteren Etagen der Gesellschaft gewesen zu sein. Die Autorin bezieht sich ferner mehrfach auf die brillante Analyse betrieblicher Handlungsfelder von Lutz Marz (vgl. S.60, 82), die sie zudem noch als die Perspektive eines Angehörigen der Funktionselite kennzeichnet. Der Text von Marz wird indes nur in seiner Sachdimension, nicht aber als Distinktionsfolie beleuchtet. Schwingt hier nicht ein gerüttelt Maß an Revanche für die Verhaltenszumutungen mit, die die einstige passive Stärke der Geleiteten ihren Leitern bereitet hat? Und relativiert dieses Moment nicht ein Stück weit die Sachaussage? Mein Plädoyer, die Standortgebundenheit sozialwissenschaftlicher Positionen zu reflektieren, will nicht die Befunde über DDR-Verhaltensprägungen vom Tisch wischen, wohl aber dazu einladen, ihren jeweiligen Geltungsanspruch schärfer zu markieren.

Thomas Koch

Jakob Stern: Vom Rabbiner zum Atheisten

Ausgewählte religionskritische Schriften. Hg. von Heiner Jestrabek. Aschaffenburg, Berlin: IBDK-Verl. 1997, 142 S., ISBN 3-922601-02-2, 28.- DM (Klassiker der Religionskritik, 1)

Von den vielen deutschen Intellektuellen jüdischer Herkunft, die die Arbeiterbewegung unterstützten, war Jakob Stern der einzige Rabbiner, der sich der proletarischen Freidenkerbewegung anschloß. Eine Auswahl seiner religionskritischen Schriften wurde nun von Heiner Jestrabek im Verlag des Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten herausgegeben. Stern (1843-1911) hatte bereits während seiner Zeit als Rabbiner— unter Pseudonym— erste Texte veröffentlicht, die religiöse Dogmen in Frage stellten. Nach seiner aufsehenerregenden Entlassung war er als Journalist für verschiedene sozialdemokratische Zeitungen tätig und stand der Stuttgarter Freidenkergemeinde vor. Als „Philosoph des Atheismus" versuchte Stern, die Gedanken Spinozas zu popularisieren— insofern war er ein „jüdischer Atheist". Aktualität kann jedoch vor allem seine Rede Halbes und Ganzes Freidenkertum beanspruchen, in der Stern die Verbindung einer weltanschaulich progressiven Einstellung mit der Kritik der bestehenden ökonomischen und Herrschaftsverhältnisse forderte.

Vom Rabbiner zum Atheisten ist bereits der vierte Band der Reihe Klassiker der Religionskritik in diesem Verlag. Sie soll Texte zu Unrecht vergessener Religionskritiker und -kritikerinnen wieder zugänglich machen. Die Bände sind jeweils mit einem Glossar, Zeittafel und Bibliographie ausgestattet, ein ausführliches Vorwort führt in Leben und Werk des vorgestellten Autors ein. Die Editionen können durchaus als Quellensammlung gelten. Nachdem der erste Band— bereits Mitte der 1980er erschienen— sich dem Enzyklopädisten Diderot gewidmet hatte, konzentrieren sich die neueren Ausgaben auf Autoren aus der sozialistischen Arbeiterbewegung. Auf Johann Mosts hinlänglich bekannte (um frühere und spätere Texte erweiterte) „Gottespest" (vgl. Ders., Die Gottespest und andere religionskritische Schriften. Hg. und mit einem unfrommen Nachwort versehen von Benno Maidhof-Christig. Aschaffenburg, Berlin 1991, 104 S., Bd. 2), folgte mit Albert Dulk eine der schillernsten Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts (vgl. Ders., Nieder mit den Atheisten!. Ausge-

wählte religionskritische Schriften aus der frühen Freidenkerbewegung. Hg. von Heiner Jestrabek. Aschaffenburg, Berlin 1995, 156 S., Bd. 3). Der 1848er, dessen Beziehung mit drei Frauen ihn bereits zu Lebzeiten zu einer Legende machte, war Sterns Vorgänger in Stuttgart. Im Vergleich der Schriften läßt sich übrigens sehr deutlich erkennen, wie sich Religionskritik im 19. Jahrhundert entwickelte.

Von einigen kleineren Kritikpunkten abgesehen (vor allem in dem Band über Most) kann die Reihe allen, die sich für die Geschichte des Atheismus interessieren, empfohlen werden. Sie schließt Lükken in der Quellenlage und läßt ahnen, welche Vielfalt an religionskritischen Schriften in den letzten zwei Jahrhunderten publiziert wurde.

Martin Bauer

Hartmut Zinser: Mythos des Mutterrechts

Verhandlung von drei aktuellen Theorien des Geschlechterkampfes. Münster: Lit Verl. 1997, 119 S., ISBN 3-8258-2554-X, 29.80 DM

Die kritische Auseinandersetzung mit Johann Jakob Bachofens Mutterrecht und seinen sozialistischen, faschistischen und psychoanalytischen Rezipienten erschien zum ersten Mal Ende der siebziger Jahre. In der bibliographischen Angabe wird nicht darauf hingewiesen, daß es sich bei dem Buch um eine Neuauflage handelt. Diese Information, und daß „das Buch aus technischen Gründen unverändert wieder abgedruckt wird" (S.102), erfahren der Leser und die Leserin erst aus dem Nachwort des Autors. Die Aktualität des Buches wird mit dem Hinweis legitimiert, daß heute „die Mächte von Volk und Erde, Natur und Spiritualität wiederum angerufen werden" (S.99). Eine zumindest kurze Darstellung entsprechender Zusammenhänge zwischen zeitgenössischer esoterischer und feministischer oder rechtskonservativer Ideologie sowie deren unterstellte Bezüge zu Bachofen wären an dieser Stelle wünschenswert gewesen und hätten die Plausibilität einer Neuveröffentlichung transportiert.

Das Buch entstand immerhin im Kontext des Geschlechterdenkens der siebziger Jahre und der sich formierenden Frauenbewegung mit ihren unterschiedlichen Strömungen und ihren Versuchen, Beweise einer frühgeschichtlichen matriarchalen Gesellschaftsform zu finden, um die Historizität des Patriarchats und den daraus abgeleiteten Untergang des selbigen zu konstruieren. Zinser bezieht die Position, daß alle diese Bemühungen und ihre Ergebnisse „nicht als Belege eines Mutterrechts anerkannt werden können" (S.7). An Bachofen und dessen Rezeptionen zeigt er den konservativen, patriarchatstabilisierenden Gehalt der Mutterrechtstheorie. Zinser kritisiert Bachofens „Theorie der Entwicklung des menschlichen Geschlechts vom durch die Frau repräsentierten Stoff zum vom Manne vertretenen Geist" (S.31). Der Sieg des christlichen Patriarchats über das dem Mythos verschriebene Matriarchat gelte Bachofen als höchster Fortschritt der Menschheit. Um so suspekter erscheint Zinser die positive Rezeption Bachofens durch Friedrich Engels und dessen Unternehmen, den anthropologischen, stereotypen Voraussetzungen Bachofens nur mit einer ökonomisch begründeten Umdefinition zu begegnen. Auch die „substantialisierende Psychoanalyse" sei geprägt von dem Unvermögen, die biologischen Konstanten der mutterrechtlichen Theorie, die ihres eigenen Triebbegriffs und die daraus folgende Konsequenz einer Ideologie der Frauenunterdrückung zu reflektieren. Zinsers Fazit lautet, daß die Mutterrechtstheorien für eine Geschlechteremanzipationstheorie nichts hergeben, sondern als historische Dokumente der Geschlechter- und Frauenunterdrückung gelesen werden sollten.

Heike Weinbach

Kurt Kauter: Ein Grabmal für Zeus

Neustadt/Rbge: Angelika Lenz Verlag 1997, 199 S., ISBN 3-9804597-5-6, 23.80 DM

❙ Ich wurde Kommunist und bin Atheist." (S.198) Mit diesen Worten faßt der 85jährige Kurt Kauter das Ergebnis seiner Suche nach dem zusammen, was— wie er sagt—„Anfang meines inneren Aufbaues und ständiger Motor meines ... Weiterentwickelns wurde" und was „mein Suchen ... beendete". (ebd.) Da diese Suche sich hauptsächlich als Kritik der griechischen Mythologie vollzieht, genauer gesagt, der Mythen des Zeus und der um diese herum sich gruppierenden Mythen, ist das Buch vor allem eine

Mitteilung derjenigen Fragen, Überlegungen, Schlußfolgerungen und Antworten, die für den Autor von wesentlicher Bedeutung waren auf seiner Suche nach sich selbst. Die dabei zwangsläufig sich einstellende biographische Au-thentizität tut dem Buch gut, verleiht es ihm doch eine Wirkung hin zu gesteigerter Glaubhaftigkeit und Anregung auf den Leser.

Wie die zwölf Kapitelüberschriften zeigen, hat sich der Autor— ohne von der Systematik in der Darstellung der Mythologie der Griechen etwa bei Karl Kerényi groß abzuweichen— bei der Auswahl der Mythen und bei deren Zusammenstellung zu den einzelnen Kapiteln von ihrer „Paßgerechtigkeit" und Aufschlußkraft hinsichtlich seiner Fragen nach Richtungs- und Sinngebung des Lebens leiten lassen. Das beginnt mit den Mythen, die von der Geburt der Götter erzählen (S.11-16) und setzt sich in den folgenden neun Kapitel fort. (S.18-188) Jedes einzelne besteht aus einer Wiedergabe der oben genannten Mythen durch Kauter und dessen Sentenzen; so werden etwa die von der Geburt der Götter erzählenden Mythen unter der Überschrift „... bis in die Gegenwart" mit Überlegungen zu der Frage beschlossen, „was denn aus jener bedeutungsvollen Zeit der Götterwerdung in uns eingeprägt ist." (S.17)

Dabei gelingt es Kauter durchweg überzeugend, die Brücke von den Mythen zur eigenen Fragestellung zu schlagen, denn er enthüllt den nach seiner Auffassung irdischen Kern all dieser Mythen, zeigt das kulturgeschichtliche Umfeld von deren Entstehung und Charakter auf (vgl. S.46, 116, 138f, 160-165, 171-178) und legt so den Grund, auf den er seine eigene individuelle Fragestellung baut. (vgl. S.141f, 73f) Wenn Kauter (S.118) mit Bezug auf den Trojanischen Krieg schreibt, daß dieser ihn unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses „von Himmlischen zu Menschen sowie ... der Vermenschlichung von Göttern und Vergöttlichung von Menschen" interessiere, so spricht er damit nur ein allgemeines Prinzip seiner kritischen Beschäftigung mit der Mythologie aus.

Kauter kommt zu den Einsichten, „Vernunft ist nicht Göttersache" (S.30) und „Religion hat ... mit Vernunft nichts zu tun". (S.47; vgl. S.74) Diese Gedanken hatten für die Entwicklung des Autors entscheidende Bedeutung. Ist es doch gerade dieses Spannungsverhältnis zwischen überliefertem Zeus-Mythen-Zyklus und Kauters eigenem vital authentischem Erleben, Erfahren und Reflektieren, das dem Buch durchaus und durchweg Züge einer „Ästhetik des Widerstands" verleiht. Denn im Streben nach Erkenntnis, im Suchen nach Wahrheit sieht Kauter „das wichtigste Triebelement, das den Sinn menschlichen Daseins ausmacht." (S.74) Folgerichtig zieht er aus seiner Einsicht die Konsequenz: „Von nun an belauerte ich Zeus, wie ein Kind seinen Vater belauert, den es einmal bei einer Unredlichkeit ertappt hat." (ebd.)

Und Kauter „ertappt" Zeus und andere— nicht nur griechische— Gottheiten, immerfort bei weiteren Unredlichkeiten in ihren Urteilen über den Sinn menschlichen Lebens. Dagegen erwächst Kauter zunehmend aus wissenschaftlichen Quellen, so den fragmentarischen Überlieferungen des Heraklit, den Werken Hegels, Darwins u.a., Hilfe bei seiner göttlichen Beistands baren Suche nach positiver Antwort. Übrigens setzt Kauter deshalb das Todesjahr des Zeus keineswegs zufällig auf das Jahr 399 v.u.Z. Denn der „Olymp mit allem, was man dazu glaubte und wozu man betete und opferte" (S.196), stürzte in sich zusammen, als Sokrates, der just im selben Jahr den Schierlingsbecher getrunken hatte, verkündete: Im Weltall herrsche nichts als göttliche Vernunft, gemäß dem Nus des Anaxagoras.

Gewiß hat Kauter diese Suche um seiner selbst willen unternommen. Aber es kann ihm nur beigepflichtet werden, wenn er betont, auch seiner Mitmenschen wegen habe er sich auf diesen Weg begeben, um mit ihnen gemeinsam diesen „Pfad zu einem Leben in Vernunft, Brüderlichkeit, im Frieden" gehen zu können.

Peter Jäckel

Max Charlesworth: Leben und sterben lassen

Bioethik in der liberalen Gesellschaft. Aus dem Englischen von Christiane Goldmann. Hamburg: Rotbuch Verlag 1997, 218 S., ISBN 3-88022-594-X, 34.- DM

Autor geht der Frage nach, ob ein gesellschaftlicher Konsens in ethisch-moralischen Werthaltungen möglich und überhaupt wünschenswert ist: Paßt der Versuch, in der Bewertung des Nutzens und der Gefahren etwa der Gentechnologie zu einer konsen-

sualen Grundposition zu gelangen, überhaupt in eine liberale Gesellschaft? Oder ist es vielmehr adäquater, eine Pluralität ethisch begründeter Haltungen in solchen Grundfragen nicht nur zuzulassen, sondern Pluralität zu erhalten oder gar anzustreben? Widerstreitet nicht gerade die Diskussion um Grundpositionen der Ethik, sofern sie mit dem Ziel geführt wird, diese in Gesetzesform zu gießen, denjenigen Werten, die eine liberale Gesellschaft begründen? Ist es nicht so, daß es staatliche Eingriffe in den Bereich persönlicher Moral nur in quasiautoritären, theokratischen und traditionalen Gesellschaften gibt?

Auf der Suche nach Antworten innerhalb der medizinethischen Diskussion werden drei Problembereiche ausgewählt und in einen Zusammenhang gestellt: Beendigung des Lebens, „Ins Leben rufen" mittels künstlicher Befruchtung und Ressourcenverteilung im Gesundheitswesen. Es sei widersprüchlich, das Prinzip autonomer Entscheidung bezüglich der Empfängnisverhütung und Abtreibung zu bemühen, es aber, bezogen auf künstliche Befruchtung, zu bezweifeln. Stehe die persönliche Autonomie im Mittelpunkt ethischer Diskussion, müsse postuliert werden, daß zwischen der Moralität und der Legalität möglicher Problemlösungen klar und strikt zu trennen wäre, woraus resultiere, daß es lediglich Aufgabe des Rechts sei, Bedingungen zu schaffen, dank derer es immer weniger mit der Durchsetzung einer Moral befaßt wäre. Dadurch werde der Spielraum für Individualität größer. Charlesworth fordert hier ein Recht auf Differenz.

Der Autor geht weiter davon aus, daß die Betonung persönlicher Autonomie mit der Anerkennung von Gemeinschaftswerten und den daraus folgenden Verpflichtungen und Verantwortlichkeiten anderen Menschen gegenüber durchaus zusammengehen kann und entkräftet damit die These vom „atomistischen Individualismus", der durch die Rede von Autonomie begünstigt werde. Seine These: Eine liberale Gesellschaft kommt idealtypisch ohne substantielles Einvernehmen der Bürger aus, auch ohne einen Konsens über moralisch-religiöse Grundwerte. Es komme darauf an, daß alle Individuen ihre vielfältigen ethischen Überzeugungen in ihrer Vielfalt engagiert vertreten. Subjektivismus und Willkür bei ethischen Entscheidungsfindungen können nur so überwunden werden.

In der Frage der Beendigung des Lebens hätten sich— so der Autor— moderne Gesellschaften weit von traditionell christlich-jüdischen Ansichten über die Selbsttötung und die Verlängerung menschlichen Lebens um jeden Preis entfernt. Es sei der Begriff der „Lebensqualität" eingeführt worden, der als Gradmesser religiöse Werte ablöse. Er habe allerdings unterschiedliche Konnotationen: Welches Leiden wird durch künstliche Lebensverlängerung einem schwerstbehinderten Neugeborenen verursacht? Wofür würde sich das Kind entscheiden, wenn es könnte? Utilitaristen würden versuchen, Lebensqualität irgendwie quantitativ zu erfassen. Richtiger wäre es, biologisch-medizinische und moralisch-persönliche Aspekte abzuwägen. Maßstab könne sein, ob ein Neugeborenes, trotz der durch die schwere Krankheit gesetzten Grenzen, in die Lage komme, etwas aus seinem Leben zu machen, so daß es Autonomie ausübe.

Ebenso stellten Möglichkeiten künstlicher Befruchtung nichts anderes als eine Palette von Wahlmöglichkeiten dar, die zu gewährleisten Ziel liberaler Gesellschaft sein müsse. Zulassungsbeschränkungen (Ausschluß unverheirateter Paare) stehe dem entgegen. Charlesworth geht auf die Tatsache ein, daß die Hauptkonsumenten des Gesundheitssystems alte Menschen sind. Konsequentialistische bzw. utilitaristische Strategien gingen auch hier davon aus, daß Handlungsfolgen quantifizierbar seien. Die Konzentration auf meßbare Resultate reiche nicht aus. Das Gesundheitssystem sei dann zwar effizient und leistungsfähig in diesem Sinne, der Spielraum für Autonomie sei dabei jedoch von untergeordneter Bedeutung. Aber Autonomie sei nun einmal ein Gut an sich, unabhängig davon, welche Konsequenzen sie habe. Deshalb gehe das Ziel, Autonomie und freie Entsheidung am kostengünstigsten zu maximieren an der Realität vorbei. Als rationaler Lösungsweg für ethische Probleme sei Utilitarismus auch hier nicht geeignet.

Die Studie von Charlesworth legt den Schluß nahe, den Blick vom medizinischen Aspekt hin auf die Bereiche soziale Gerechtigkeit, soziales Handeln und Durchsetzungsvermögen zu verlagern. Eine besondere Aufmerksamkeit gelte hierbei der

Beziehung zwischen Patient und Arzt. Unverzichtbar ist es, daß Ärzte sich in einer Dienstleistungsrolle gegenüber den Patienten sehen und zwar unabhängig von deren Entscheidungsfähigkeit.

Leben und sterben lassen ist ein— auch für Nicht-Eingeweihte— gut lesbares Buch. Die Ahnung, daß die Autorschaft eines Australiers den Focus einseitig auf die angelsächsische Hemisphäre und deren Spezifika lenken könnte, ist nicht so gravierend, wie nach Lektüre der Einleitung gedacht. Die Richtigkeit und die Relevanz der Forderungen— v.a. die nach einer Vielfalt ethischer Grundpositionen innerhalb einer Gesellschaft— die hier erhoben werden, sind auch für die deutsche Diskussion evident. Einleitend kündigt Charlesworth an, Praxisprobleme berücksichtigen zu wollen: Die Fragestellungen sind zwar praxisorientiert, die Antworten bleiben allerdings doch die eines Theoretikers. Ein Buch, das Handlungslinien aufzeigt, wie sich Patientenanwälte in der Auseinandersetzung mit Medizinern und Juristen erfolgreich für Betroffene einsetzen sollten, liegt hier nicht vor.

Michael Stendel

Musik und Politik

Dimensionen einer undefinierten Beziehung. Hg. von Bernhard Frevel. Regensburg: ConBrio Fachbuch Verlag 1997, ISBN 3-930079-85-2, 49.- DM

Es soll aufgezeigt werden, wie von den verschiedenen Disziplinen Beiträge zur Musikpolitologie aussehen könnten ..." (S.9), denn der Herausgeber ist der Meinung, ein neues Forschungsfeld avisieren und eine ihm dringliche Vernetzung zwischen Wissenschaftlern, die musikpolitische Fragestellungen aufwerfen, durch ein Forum des Austausches installieren zu können. Er lädt ein, das „dunkle Verhältnis" (ebd.)— das ist hier wissenschaftlich gemeint— zwischen Musik und Politik zu beleuchten. Der Herausgeber bietet in seinem eigenen Aufsatz am Ende des Sammelbandes einen Überblick zum Thema Politische Interessenvertretung durch Musikverbände. Der liest sich erst dann richtig gut, behält man den organisationstheoretisch-pädagogischen Aufsatz Machiavelli im Musikverein von Max Fuchs im Kopf, der zwar nicht viel zur Musik, aber dafür um so Spannenderes zum modernen politischen Bürger mitteilt.

Auffällig bleibt in mehreren Beiträgen, die sich mit verschiedensten historischen und aktuellen politischen Instrumentalisierungen von Musik auseinandersetzen, daß sie viele ethische Fragen aufwerfen, aber kaum ästhetische Angebote machen. Beim Rechtsrock oder dem Verhältnis von Musik und Gewalt lesen wir Liedtexte. Das Musikalische bleibt in vielen Aufsätzen als emotionale Gleitsubstanz weiterhin im Dunkeln. Vom Musikbegriff retten sich gleichermaßen viele Aufsätze schnell zu Begriffen der Musikkultur, der Musikverhältnisse, deren heuristischer Wert in unserem Zeitalter sicher keinem Akademiker verborgen geblieben ist: Selbst in dem historisch spannenden Aufsatz über die Geschichte der Nationalhymnen der DDR und der BRD erfährt man mehr über politisches Marketing als über Musik. Dabei bieten beide deutsche Nationalhymnen und die als Kinderhymne bekannt gewordene Komposition Eislers klangliches Material, das mehr Beachtung verdient, als ihre oft kabarettistisch verwendete gemeinsame Singbarkeit zu erwähnen (Amos, S.45).

Bemerkenswert ist im Sammelband der häufige Bezug auf diverse Genre populärer Musik, besonders auf diejenigen, die— wie gesagt— auch Verbales zu bieten vermögen. Mindestens fünf Aufsätze widmen sich Rock und Schlager, die sonst selten so friedlich neben Äußerungen über andere Musikkulturen ihr wissenschaftlich reflektiertes Dasein fristen. Rockmusik wird gar zum Medium des politischen Diskurses, wenn man mit Peter Wicke in die Kulturgeschichte der DDR zurückschaut (S.33ff).

Gerade im historischen Fall wird das umkreiste Thema plastisch und auch kunsttheoretisch produktiv. Die Diskussion über das Verhältnis von Musik und Politik ist ein Grundmotiv für die Musikgeschichte des 20. Jahrhunderts; ein ungeliebtes, da es Grundpfeiler herkömmlicher Musik-ästhetik in Frage stellt, die bis heute wirksame Vorstellung von der Autonomie des musikalischen Kunstwerks", resümiert Eckard John im Auftakt des historischen Zugangs (S.20).

Zugleich zeigen dieser und andere Aufsätze, daß Musik und Politik eine viel definierte Beziehung bilden, der durchaus weitere Sammelbände nachgehen könnten. Dabei würde sich relativ problemlos das historische Spektrum aufklärender Musikkultu-

ren erschließen, einschließlich der Gebrauchsmusiken, die den politischen Bürger bilden halfen. Für Konfessionslose ist denn auch gerade der Übergang von Musik aus religiösen Zusammenhängen hin zum aufklärenden Gebrauch von Interesse, von Bachs Qualen mit Gott bis zu aktuellen Szenen: was Techno und Kirchenmusik gemeinsam haben— wie unüberhörbare Bässe Gemeinschaft im dunklen Raum stiften— und daß der Wiener Walzer einstmals als Teufelszeug musikpolitisch bekämpft wurde.

Konstanze Kriese

Europäische Konsumgeschichte

Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert). Hg. von Hannes Siegrist, Hartmut Kaelble u. Jürgen Kocka. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag 1997, 815 S., ISBN 3-593-35754-2, 148.- DM

Eine Konsumgeschichte fehlte bisher in dem Sinne, daß sie wesentlich über kameralistische Bestandsaufnahmen, nationalökonomische Beschreibungen von Handelssystemen oder Auswertungen privater Haushaltsrechnungen hinausging. Dieses Buch entwirft nun mutig eine Gesamtschau, die drei Jahrhunderte im Zeitraum und ein Dutzend Länder— die teilweise im Vergleich in ihren Gemeinsamkeiten wie auch Differenzierungen bewertet werden— beinhaltet. Den entscheidenden weitergehenden Schritt muß man aber darin sehen, daß auch die subjektive Seite der Konsumtion ernst genommen wird: Wandlungen in Konsumstilen, Kulturmustern, Konsumgütern, symbolischen Bedeutungen usw. seien einige Stichwörter, um die Profilierung des Forschungsgegenstandes in Richtung Gesellschafts- und Kulturgeschichte anzudeuten.

Als Ertrag zweier internationaler Tagungen sind hier 31 Beiträge veröffentlicht, die zu sechs Themenbereichen zusammengefaßt werden: Typisierungen und Diskurse, Demokratisierung, Ungleichheit, Konsumleitbilder und Marketing, Distributionsformen, Kritik der Konsumgesellschaft. Eine besondere Würdigung verdient hier die konzeptbildende Einleitung von Hannes Siegrist, die in sehr konziser Weise sowohl eine systematisierende Klammer für die unterschiedlichen Themen skizziert als auch zugleich Forschungsperspektiven einer kultur- und gesellschaftsgeschichtlich orientierten Konsumgeschichte eröffnet. Dabei werden Konsum und Konsumieren als durchaus „eigenständige geschichtsbildende Faktoren der Moderne“ (S.13f.) angesehen.

Konsumgesellschaft und Konsumkultur— beide Begriffe widerspiegeln im Grunde lediglich Idealtypen und Konzepte— werden in diesem Band als eine Resultante bürgerlicher Entwicklung verstanden. Zu ihren Kennzeichen gehören die standardisierte Massenproduktion ebenso wie der sich wandelnde Konsumententyp, ein wachsendes Kaufkraftpotential und Strukturveränderungen in den Ausgaben privater Haushalte, ein ausgeklügeltes Marketing und angepaßte Handelsnetze sowie im Hinblick auf die Demokratisierung des Konsums nicht zuletzt das Potential eines „gemeinsamen“ erreichbaren Lebensstandards und eine Tendenz zur Abschleifung von sozialen Hierarchien im Konsum (vgl. de Grazia, S.115-118 bzw. Kaelble, S.173-177).

Die einzelnen Beiträge präsentieren zahlreiche Belege dafür, wie der Konsum ständische und andere soziale Konventionen erfolgreich unterlaufen und so zum Gewinn bürgerlicher Freiheiten beigetragen hat. Daß Konsum als Ausdruck individueller Freiheit ausgiebig gefeiert werden kann, wird an verschiedenen Themen vorgeführt: vom nicht mehr einzuschränkenden Alkoholtrinken der freien Franzosen als eine der vielen Errungenschaften ihrer bürgerlichen Revolution über das Selbsthilfemuster Konsumverein oder das folgenschwere Herüberschwappen amerikanischer Konsumstile bis hin zum markenhörigen Verbraucherverhalten der unterschiedlichsten Konsumentengruppen.

Bekanntlich kam die moderne Konsumgesellschaft zum Durchbruch, indem soziale Unterschichten Konsumstile privilegierter Schichten aufgriffen und nachahmten. Einstmalige Luxusartikel „verfielen“ zum allgemeinen Massengebrauchsgut. Rauchwaren beispielsweise, die im Anschluß an Bürgerliche bald nicht nur von Arbeitern, sondern schließlich „sogar“ von Arbeiterinnen mit größter Selbstverständlichkeit konsumiert wurden. Sei es der elektrische Kühlschrank oder das Telefon, seien es Beispiele aus den Bereichen Ernährung, Kleidung oder Körperhygiene, stets konnten ursprünglich unerschwingliche Konsumgüter sich immer breiter durchsetzen. Meist war damit dann auch eine Übernahme der Gebrauchs-

weisen und symbolischen Bedeutungen der Konsumgüter verbunden. Man konnte sie nunmehr für die eigene soziale Abgrenzung instrumentalisieren, wobei sich auch die Mittel der Distinktion bis heute immer mehr verfeinerten.

Neben den Begehrlichkeiten, die sich üblicherweise auf die wohlhabenden Schichten richten, sollte man allerdings auch solche Milieusymbole wahrnehmen, die— wie etwa die Pizza, das Fußballspiel, das Schmalz oder der Branntwein— ursprünglich Symbole einer Unterschichtenkultur waren, indessen jedoch Massenkonsumgut geworden sind und demzufolge heute auch in den höheren Schichten konsumiert werden (S.175).

Bei allen Angleichungserscheinungen im Konsumverhalten sollte aber der Blick für nationale Besonderheiten erhalten bleiben. So haben etwa Umfrageergebnisse in den achtziger Jahren gezeigt, daß bei gleichem Einkommen Waschmaschinen, die von oben gefüllt werden, in Frankreich beliebter sind, in England dagegen solche, die ihre Öffnungstür an der Vorderseite haben, oder daß die Deutschen Waschmaschinen mit hohen Schleuderzahlen mögen, während die Italiener solche mit langsameren Drehzahlen bevorzugen (de Grazia, S.136).

Präzise Beschreibungen, differenzierenzierende Vielfalt und historische wie nationale Vergleiche sind die Stärken dieses anspruchsvollen Bandes, aber es fehlt die „vierte Dimension". Dürfen wir uns heute begnügen mit der Darstellung einer Erfolgsgeschichte, mit einer heiteren Ankunft in der Konsummoderne? Wo bleibt das kritische Hinterfragen, die Konsumkritik— nicht aus kulturpessimistischer Optik, auch nicht aus einer moralischen Ecke, aber aus der Sicht von Vernunft, Verantwortung und historischer Aufklärung? Die Frage nach dem Maß, nach den sozialen Kosten und globalen Folgen eines Konsumismus— sie taucht, wenn überhaupt, nur passim auf. Selbst die wenigen Ausführungen am Schluß des Bandes über den globalen Kontext von Konsumgesellschaft und Konsumgeschichte sind zu schwach. Zwar wird hier endlich der europäisch-amerikanische Horizont durchbrochen, werden die kolonialherrschaftlichen Quellen unserer „aufsaugenden" Konsumgesellschaft und ihres Reichtums benannt und wird lapidar darauf hingewiesen, daß die Mehrheit der Weltbevölkerung nicht die Perspektive hat, in Zukunft in die Konsumgesellschaft einbezogen zu werden (S.799). Aber in seiner vorsichtigen Diktion ist auch dieser Beitrag wenig geeignet, die Grenzen und Widersprüche der modernen Konsumgesellschaft mit allem gebotenen Nachdruck sichtbar zu machen. Die Alarmglocke tönt nicht.

Leider dominiert das positive Bild— als ob jeder Konsumakt die Menschheit wieder ein Stück weitergebracht hätte. So lesen wir wohl vom „Füllhorn der Warenwelt" (S.79), aber nichts von den Konsumzwängen, nichts vom Warenfetischismus und der Flüchtigkeit des Konsums, nichts von der innervierenden und aggressiven Werbung. Hat sich der Konsum etwa längst verselbständigt? Leben wir inzwischen, um zu konsumieren? Leuchtet da am Horizont nicht schon das neue ultimative Glücksgefühl des Idealtypus eines Konsumenten: Ich und mein Magnum?

Es ist ein Manko des Buches, daß solche Gesichtspunkte wie Moralempfinden, Herrschaft, historische Alternativen ausgeklammert bzw. auf frühere historische Zeiträume beschränkt bleiben. Einer sich solchen notwendigen Weiterungen verschließenden Konsumgeschichtsschreibung bleibt die Warnung vor einer neuen Art einer modernisierungsgläubigen Aspektgeschichte nicht erspart.

Nr. 25 Frühjahr 1998
BAHAMAS
Endstation Populismus
Einzelpreis DM 7,50 (Vorauskasse / Briefmarken)
Abonnement DM 22,50 für drei Ausgaben
Bahamas, Postfach 620626, 10796 Berlin
Fax/Fon: 030 / 823 68 44

Der Band ist mit 800 Seiten Umfang für 300 Jahre europäischer Konsumgeschichte nicht exorbitant, aber er ist konsumfeindlich teuer; eine gesonderte Bibliographie hätte der Preis hergeben müssen. Insgesamt ist es ein Buch, das nützlich ist, schon weil es nachdenklich macht und in jeglicher Hinsicht Fragen provoziert. Denn immerhin ist es doch ein außerordentlich geschichtsträchtiges Thema, das so oder so die gesamte Menschheit betrifft: Welche Perspektiven sind denn einer Konsumgesellschaft, die sich längst angeschickt hat, weltweit Maßstäbe zu setzen, mit eben dieser Geschichte zuzutrauen?

Harald Dehne

Problemkreise der Angewandten Kulturwissenschaft

Aspekte aus Wissenschaft und Praxis. Hg. von Hermann Glaser u. Caroline Y. Robertson-Wensauer. Bearb. von Elmar D. Konrad. Karlsruhe: Universität Fridericiana Karlsruhe, Interfakultatives Institut für Angewandte Kulturwissenschaft 1997, 64 S., ISBN 3-9805595-0-5, 8.- DM

Aus Karlsruhe kommt eine neue Schriftenreihe Problemkreise der Angewandten Kulturwissenschaft. Hier äußern sich Wissenschaftler— so die Programmatik, mit der die Herausgeberin Caroline Y. Robertson-Wensauer das Heft einleitet— die ihre Forschung anwendungsorientiert betreiben und ihre Schriftenreihe als Diskussions- und Dialogplattform eingerichtet haben. Hermann Glaser schreibt Prinzipielles zur Angewandten Kulturwissenschaft und sieht in der „civil society" einen „Projektionsbegriff für neue politische und gesellschaftliche Hoffnung"; sie „könnte als dritter Weg sich absetzen sowohl vom linken Dogmatismus als auch von ökonomistischer-libertär-demokratischer Seelenlosigkeit" (S.14). Kulturarbeit sieht er als „Laboratorium der Zivilisation", in dem „Auswege aus komplexen und komplizierten Problemlagen" gefunden werden als Gegengewicht zur fatalen Dialektik der Aufklärung.

Ein gleichfalls recht grundsätzlich zweiter Beitrag von Glaser (Industrielles Gartenreich) nimmt den Werkstatt-Topos wieder auf und kommentiert Geschichte und Zukunft von Werkbund-Projekten zur Landschaftsgestaltung: „das Ineinandergreifen von Stadtlandschaft, Informationslandschaft, Kulturlandschaft, Naturlandschaft ... Deren Kartierung macht deutlich, mit welchen Problemen vernetztes Denken und Handeln konfrontiert ist" (S.49). Dieter Sauberzweig erläutert an Entstehung und Leistung des Deutschen Instituts für Urbanistik, welche Anforderungen an wissenschaftliche Dienstleistungen für die Praxis zu stellen sind.

Die Beiträge von Hans Gerd Schütte (Wissenstransfer— Botschaften und Botschafter) und Hartmut Kuhlmann (Zu wenig „Informationstransfer"?— Sechs Thesen) werfen Probleme der persönlichen und medial vermittelten Kommunikation unter aktuellen Bedingungen auf: die Trennung von Handlungskompetenz und Orientierungswissen und ihre Bindung in neuartigen Teilöffentlichkeiten. Hans-Peter Lühr (Dresden) hat im Westen einen Vortrag über die Schwierigkeiten der Ostdeutschen mit ihrer „deutschen Identität" gehalten. Lühr selbst will sie nicht annehmen, sieht sich eher regional und europäisch gebunden— „Deutschland 1996 ist Ankunft in gemeinsamer Ratlosigkeit" (S.45). Alles in allem eine anregende Erstausgabe, der schon in Kürze das zweite Heft folgen soll: Aphorismen zu Stadt-Ansichten.

Dietrich Mühlberg

DDR-Schriftkultur

Akten. Eingaben. Schaufenster. Die DDR und ihre Texte. Erkundungen zu Herrschaft und Alltag. Hg. von Alf Lüdtke u. Peter Becker. Berlin: Akademie Verlag 1997, 313 S., ISBN 3-05-003011-9, 68.- DM.— Simone Barck, Martina Langermann u. Siegfried Lokatis: „Jedes Buch ein Abenteuer". Zensur-System und literarische Öffentlichkeiten in der DDR bis Ende der sechziger Jahre. Berlin: Akademie Verlag 1997, 453 S., ISBN 3-05-003118-2, 78.- DM (Zeithistorische Studien, 9)

Literatur galt in der deutschen Arbeiterbewegung als wichtigste Quelle der geistigen Emanzipation des Proletariats und unentbehrliches Mittel zur Organisation der „Klasse für sich". Die Führungsschichten, die in der DDR die Geschicke von Partei und Staat lenkten, tradierten diese Hochschätzung alles Geschriebenen. Texte— egal ob Eingaben, Berichte oder Romane— waren politisch zu behandeln und Gegenstände mit Sicherheitsrelevanz. Von

ihnen gingen staatspolitische Ereignisse ebenso aus wie— was nur eine Folge dieser Überschätzung darstellte— Rituale (vgl. Jessen, S.65 ff in Akten). Die Strukturen, Werte und Organisationsformen dieser Schriftkultur bildeten sich Ende der Vierziger, wurden in den Fünfzigern gefestigt und dann bis zum Ende der DDR mäßig modifiziert, hier und da gelokkert, besonders verfeinert und v.a. besser kontrolliert. In dieser Atmosphäre der Ehrfurcht vor dem geschriebenen, besonders aber gedruckten Wort bewegten sich Elemente von Herrschaft (Sprachregelungen, Zensur ...) und von Distanz (Eigen-Sinn, Manövrierchancen; vgl. v.a. Einleitung Alf Lüdte in: Akten) gleichermaßen.

Beide Bücher vermeiden weitgehend die üblichen Termini und Vorbehalte einer nun allmählich auslaufenden DDR- als Diktatur- und Totalitarismusforschung, die erklärt, daß unterdrückt wurde, von wem und mit welchen Mitteln, aber vermeidet zu analysieren, wie Menschen in dieser „DDR-Erfahrungs- und Erinnerungsgemeinschaft" lebten (vgl. v.a. Dorothee Wierling, S.235 in: Akten), in der es sogar im Rechtssystem „um die Erziehung und Aussöhnung"— selbstredend auf dem Boden des Systems— ging und nicht um „exakte Abgrenzung und Festlegung von Rechtspositionen" (Inga Markovits, S.263 in: Akten; der wohl ethnologisch fündigste Aufsatz). Gerade im Literaturbetrieb gab es variierende Beschlußlagen, ökonomische Verteilungskämpfe und konkurrierende kulturpolitische Linien. Es wechselten die Rollen der Beteiligten. Inkonstant blieb in erster Linie das Objekt dieser Schriftkultur, „worüber man schreiben durfte oder nur zu reden pflegte" (vgl. Nachbemerkung, S.437 in: Abenteuer). Daß die formalisierende Schriftkultur die informelle mündliche zur Festigung „der Rolle der Bedeutung" (um eine der Formeln herauszugreifen) ebenso brauchte wie zur ideologischen Vorbereitung und psychischen Entlastung der Schreiberinnen und Schreiber— das wird gar nicht oder nur teilweise rekonstruierbar sein.

Jedes der beiden Bücher hat einen anderen Begriff von Literatur. In der Studie von Lüdtke und Becker (ein Sammelband mit 14 Aufsätzen von sieben Autorinnen und sechs Autoren) geht es um Herrschaft und Konflikt in verschiedenen, sich durch die Wort-Macht der Partei dann aber doch ähnelnden Amts-Sprachen: Dienstakten, Berichterstattungen, Sprachregelungen sowie inszenierte und ritualisierte Öffentlichkeiten (systematischer Teil); „Reinigungsanträge" ehemaliger NSDAP-Mitglieder, Schaufenster, Jazz, Volkspolizei, Mosaik-Hefte, Arbeiterleben, Beat-Szene, Abtreibungen, Rechtsgeschichte und Eingaben ans Fernsehen (Fallstudien). Was man sich wünschte als jemand, dessen Lebensumstände hier beschrieben werden, wäre hier und da ein gelassener Seitenblick auf den parallelen Westen und etwas mehr Skepsis gegenüber der angenommenen Wirkung geschriebener Texte. Sie führten nicht nur ein Eigen-Leben, sondern: „Je älter die DDR wurde, ... desto gehaltloser wurden ihre Akten." (Jessen S. 57 in: Akten)

In der Untersuchung des tausendfachen Abenteuers, in der DDR ein geschriebenes Werk nicht nur bis zur technischen Herstellung, sondern bis zur Auslieferung zu bringen, beschreiben Barck und Lokatis als Hauptautoren und Langermann in zehn Kapiteln, wie aus dem Amt für Literatur und Verlagswesen die Hauptverwaltung Verlage und Buchhandel entstand, in der sich die Papierverteilungsbehörde zur Zensureinrichtung mauserte. Sie erzählen, wie kompliziertere, schließlich mit Wissenschaft gekoppelte Verfahren eher spitzfindig-bürokratische ablösten und wie sich dies besonders im Mitteldeutschen Verlag, der lange Zeit der Hauptverlag für neue DDR-Literatur war, niederschlug. Und die drei Autoren erklären, wie Literaturtheorie und deren Publikationen darauf reagierten und eingespannt wurden. Die Kapitel sind von jeweils einem Autor/einer Autorin verfaßt, was zu einzelnen Wiederholungen führt, besonders in der historischen Darstellung von Ereignissen.

Das Buch ist eine andere Literatur- und Kulturgeschichte der DDR als die bisher vorliegenden, weil es nicht nach Kunstwert fragt, sondern die Strukturen von Produktion und die Geschichte vor dem Ladentisch (oder der Zwangsmakulatur) betrachtet, die jedes Buch zu einem Abenteuer machten. Die Fakten belegen, daß die Kulturpolitik— etwa bezogen auf die Kulturarbeit (schreibende Arbeiter, Literaturbetrieb)— ganz anderen Mechanismen gehorchte als konzeptionellen (Kulturrevolution). Die Fachleute im Buchgeschäft (vgl. Äußerung Erich Wendt gegenüber Stefan Heym 1962, S.169) waren durchaus in der Lage, den wirklichen (ungeliebten) Geschmack des Lesepublikums zu ermitteln. Das zeigen die Ent-

stehungs- und Deutungsgeschichte der ersten Bitterfelder Konferenz (1959, S.140ff), die eher dem Einfluß von Wunschvorstellungen, Zufälligkeiten und persönlichen Vorlieben der „führenden Genossen" sowie erprobter Kampagnenpraxis folgte als ernsthaften strategischen Überlegungen. Diese kamen erst danach— was einer tieferen Analyse bedarf, begann doch damit die Legitimation der DDR als Kulturstaat. Jedenfalls ist das Werk von Barck, Langermann und Lokatis auch eine Studie zur Geistesgeschichte und Auseinandersetzung um soziale Ideen. Hier würde man schon gern genauer wissen, was die universitären Größen der Literaturwissenschaft, hin und wieder eingesetzt als gut bezahlte Gutachter, so schrieben.

Beide Ausgaben sind— wie von einem Akademie Verlag gefordert— solide. Wissenschaftlich Arbeitende werden die viele zitierte Literatur ebenso schätzen wie die Auflistung der Quellen.

Horst Groschopp

Hartmut Zinser: Der Markt der Religionen

München: Wilhelm Fink Verlag 1997, 176 S., ISBN 3-7705-3257-0, 38.- DM.

In unserer säkularen Kultur ist deutlich ein Interesse an Religion und neuen Frömmigkeitsbewegungen zu beobachten. Zwar verlassen jedes Jahr immer mehr Mitglieder und Gläubige die beiden großen christlichen Kirchen, dennoch wollen laut Meldung der Katholischen Nachrichtenagentur (KNA) „immer mehr Deutsche Urlaub im Kloster machen". Ferner suchen viele Menschen Selbstverwirklichung und geistige Heimat in Seminaren der Esoterikbranche oder bei sogenannten Sekten unterschiedlicher kultureller Herkunft und religiöser Ausrichtung. Die Regale der Buchhandlungen quellen ohnehin seit Jahren über von pseudomystischer Esoterik, Buddhismus, Taoismus, Sufismus, Zen, christlicher Mystik und anderen erlebniszentrierten religiösen Strömungen. Esoterik und Okkultismus, Astrologie, Geisterglaube, indianische, germanische, indische, chinesische, tibetische Religionsversatzstücke— all dies macht das bunte Angebot des Marktes der Religionen aus. Und diesen Markt von neuen religiösen Bewegungen, Esoterik und Okkultismus, der neben den großen Kirchen entstanden ist, untersucht der Berliner Religionswissenschaftler in seiner Studie.

Daß gerade der Bereich der Religion als eine letzte Bastion in unserer Gesellschaft sich der Vermarktung hat so lange entziehen können, sieht Zinser zum einen im Selbstverständnis der europäischen Religion begründet, insofern diese in ihrer christlichen Tradition die Verknüpfung von Handel und Heil tabuisiert(e). Andererseits hätten die Kirchen aufgrund des Scheiterns der bürgerlichen Revolution in Deutschland bis heute so viele Privilegien und Vorteile aus vormodernen Zeiten erhalten können, daß sie auf eine Vermarktung ihres explizit religiösen Angebotes verzichten konnten.

Als zentrale Voraussetzung für die Bildung eines Marktes von Religionen führt Zinser die Entwicklung von Religionsfreiheit und Toleranz auf— eine zwar christlich „gut zu begründende Tugend, die den christlichen Kirchen allerdings abgetrotzt werden mußte" (S.16)— wie sie im Prozeß der Trennung von Staat und Kirche seit der Zeit der Reformation und Aufklärung sich in allen europäischen Ländern mehr oder weniger deutlich herauskristallisierte. Diese historische Entwicklung, in der Religion zur privaten Entscheidung jedes einzelnen werden konnte, und deren politisch-sozialen Träger skizziert Zinser kurz und informativ, ferner problematisiert er die Entwicklung und Bedeutung der Religionsfreiheit für die moderen Gesellschaft.

Zinser setzt sich auch mit dem Begriff der Religion auseinander, indem er fragt, was ist Religion angesichts eines bunten Marktangebotes heute? Er entwickelt einen sozialhistorischen Religionsbegriff, der sich vor allem von den gängigen theologischen Implikationen und Definitionen von Religion deutlich unterscheidet. „Was als Religion zu betrachten ist, ist mithin von mehreren Faktoren abhängig: von den durch die Geschichte vorgegebenen Interpretationen und Klassifikationen bestimmter Vorstellungen und Handlungen als Religion, von den Subjekten, die diese Deutungen und Bezeichnungen aufnehmen und ihre Vorstellungen und Handlungen als Religion betrachten und von der sozialen Umwelt, die diese Selbstdeutung anerkennt". (S.8) Damit wird nicht nur ein relativ von den eigenen Glaubensinhalten freies Kriterium für die Beurteilung sogenannter Sekten als Religion ermöglicht,

sondern durch die Verbindung von Religion an die Selbstdeutung und Anerkennung verhindert, „daß Menschen, die ihre Handlungen und Vorstellungen nicht als Religion betrachten, nicht ein religiöses oder 'ersatzreligiöses' Element untergeschoben werden kann." (S.9)

Schwerpunkt seiner Analyse sind allerdings die vielfältigen Erscheinungen des modernen Okkultimus, die Esoterik(messen) und die unterschiedlichen neureligiösen Bewegungen, für die man in der öffentlichen Debatte häufig den Begriff der Sekte benutzt. Zinser setzt sich in einem eigenen Kapitel kritisch mit diesem Begriff auseinander und lehnt ihn als diffamierenden Kampfbegriff insofern ab, als er „den vormodernen gesellschaftlichen Verhältnissen und einem vormodernen religiösen Denken verhaftet bleibt." (S.146). Zinser sieht in den neuen religiösen Bewegungen die organisierte Form des Marktes der Religionen, die er zunächst klassifiziert und dann auf die kollektive und subjektive Verbindlichkeit hin untersucht. Auch die breite Angebotspallette der esoterischen Messen, Kurse, workshops, Medien, Dienstleistungen und Devotionalia als nichtverfaßten Teil des Marktes, stellt er in seiner Vielfalt und teilweisen Absurdität dar.

Den modernen Okkultismus— den er als ein Glaubensgebilde betrachtet, „das die Autorität der Wissenschaft reklamiert, ohne die Grenzen der Methoden der Wissenschaft akzeptieren zu wollen" (S.49)— untersucht er vor allem unter der Fragestellung, welche kollektiv verdrängten Wünsche und Ängste der Menschen sich in der Faszination für das Okkulte äußern. In einer vorläufigen Einschätzung kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß der Markt der Religionen „für viele einen Vorteil bringen mag, den Schwachen und Beschädigten kann er, wie z.B. der Arbeitsmarkt, eine Vermehrung ihres Leidens oder sogar Unglücks ... bringen." (S.148) Insofern plädiert er auch für eine staatliche Regulierung dieses Marktes durch „Verbraucherschutz, Haftung, Gewährleistungspflicht für innerweltliche Versprechungen etc." (S.14)— Zinsers Buch ist nicht nur für Religionswissenschaftler mit Gewinn zu lesen. Seine Studie bietet zwar noch kein in sich geschlossenes Konzept, wird aber als eine der ersten sozialwissenschaftlichen Untersuchungen und theoretischen Analyse des Marktes der Religionen wegweisend für weitere Forschung sein.

Ulrich Tünsmeyer

Reinhold Zippelius: Staat und Kirche

Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. München: Beck 1997, 170 S., ISBN 3-406-42009-5, 19.80 DM (Beck'sche Reihe, 1209)

Aus dem Blickwinkel des historisch relativierenden Rechtsgelehrten („Unser Bild von der Vergangenheit trägt stets legendenhafte Züge ...", S.7) setzt sich der Autor souverän über parteiische Klischees zum derzeit nervösen Diskurs über das Verhältnis von Staat und Kirche hinweg und versucht, im geschichtlichen Wechselspiel beider Institutionen, Kontinuitäten und Brüche auszumachen. Es geht ihm um die Erklärung der abendländischen Annahme, es gäbe zwei „Reiche", „Welten", „Schwerter", das des absoluten Gottes und seiner Diener sowie das der Welt mit ihrem Personal. Seit Augustinus im 4. Jh. ist das Problem benannt. Der Autor untersucht es seit seinem Anfang im Römischen Reich, als schon damals „mehr Christen durch Christen als durch Heiden getötet wurden" (S.19), und er beschreibt die Hauptstufen des mit großem Erfindungsreichtum auf beiden Seiten geführten Kampfes um kulturelle Hegemonie und finanzielle Einkünfte bis hin zum aktuellen Kruzifix-Urteil.

Zippelius sortiert Religion (hier die christliche in ihren zahlreichen Varianten) unter die „'Weltanschauungen': umfassende Bilder von der Welt und unserer Stellung in ihr." (S.5) Man wünschte sich das fortgeführt und— in den letzten Kapiteln— auf die Gegenwart angewandt, wo Kulturauffassungen und Staatsregimes aufeinanderprallen. Denn es geht dem Autor darum nachzuweisen, wie Kirchen versuchten, auf den Staat und dessen Strukturen Einfluß zu bekommen (wobei etwas in den Hintergrund tritt, daß nach dem Zerfall Roms Staat ja erst wieder entstehen mußte), wie umgekehrt, Staat nichts unversucht ließ, Kirche und damit Religion und damit das Denken, Verhalten und Wollen von Menschen zu reglementieren. Unsere Kulturgeschichte ist von diesem Ringen geprägt. Deren Resultate haben zu einer „zugunsten der Kirchen gemilderte[n] Trennung von Kirche und Staat" geführt, „in der die privilegierte Stellung der öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften aufrechterhalten und gleichwohl die spezifische Staatsaufsicht über sie stark eingeschränkt" ist (S.150). Kein Wunder, daß die großen Kirchen gern an diesem errungenen Zustand festhalten und andere ihn gern erreichen möchten.

So hat niemand großes Interesse, Artikel 138, Absatz 1 der Weimarer Reichsverfassung, endlich ein- und die bisherigen Staatsleistungen durch Landesgesetze abzulösen, deren Tenor der Bundestag beschließen müßte.

Dabei hätten die Kirchen— der Streit um die katholischen Beratungsstellen zur Abtreibung zeigt dies drastisch— durchaus ein Interesse daran. Die Studie von Zippelius verdeutlicht nämlich „die Regel, daß die Kirche, wo immer sie an der Ausübung der Staatsgewalt teilnimmt, auch in Abhängigkeit von der Staatsgewalt gerät." (S.29f) In dieser Lage kann man sich wohl fühlen. Doch kam es stets dann zum Verlust der „Seele", wenn simonistische Entartung (Kommerzialisierung der Ämtervergabe, vgl. Kap.5; Ablaßhandel, Kap. 9a) oder Degradierung zum bloßen Erziehungsinstitut im Staatsinteresse (vgl. S.100ff: Josephinismus) die Kirche zu beherrschen begannen. Solche Abhängigkeiten vom Staat oder vom Geschäft brachten immer den Verlust von politischem Einfluß und Sinnstiftungsmacht und führten zu Schismen, Häresien, Reformationen— schließlich Säkularisationen. Je näher der Bericht an die Neu- und Jetztzeit herankommt, desto mehr sind solche kirchliche Entscheidungen Ergebnisse bewußter Überlegungen, nur mehr gekleidet in Dogmenstreit; spannend in diesem Zusammenhang die katholischen bzw. protestantischen Anstrengungen in den Territorial-, dann Nationalstaaten, das Geld im Lande zu lassen. Köstlich die Meinung des Herzogs von Cleve im 15. Jh., er sei in seinem Lande der Papst (S.69).

Es ist zweifellos ein Vorzug der knapp formulierten Abschnitte in den 17 Kapiteln, daß sie nie den europäischen Kontext aus dem Auge lassen. Doch hat der Autor eine gewisse Scheu, auf den Volksglauben insofern einzugehen, als dieser vielleicht doch auch ein Faktor war, Kirchenrecht und Staatskirchenrecht zu setzen: Bauernkrieg und Freireligiöse vor und nach 1848, Dissidenten in der Novemberrevolution und Konfessionsfreie heute.

Trotz der gedrängten Darstellung findet der Autor Raum für ebenso unterhaltende wie prägnante Beispiele: So hat er ein Faible für Bonmots Friedrichs des Großen von Preußen, für Erklärungen (wogegen die Protestanten protestierten und warum die Hugenotten verballhornt Eidgenossen heißen) und für exemplarische Zeitzeugnisse, die er sich nicht scheut, in Langfassungen zu zitieren.

Was schließt der Autor aus der Geschichte? Beruhigendes aus der Sicht säkularer humanistischer Positionen: Das Bundesverfassungsgericht nähere sich „dem noblen Standpunkt des nord-amerikanischen Supreme Court ..., daß jedermanns Gebet aus seiner eigenen Seele kommen soll." (S.164) Darüber wäre schon nachzudenken, auch von seiten derjenigen, die „Weltanschauungen" professionell und unter Berufung auf „Gewißheiten" verbreiten, „daß Religion etwas zu Persönliches und Heiliges sei, als daß sie die ungeheiligte Version zuließe, die eine Behörde ihr gibt" (aus dem o.g. Urteil, zit. S.112). Das ist auch als die gebündelte Weisheit des Spötters zu lesen.

Horst Groschopp

Bericht

Eckhard Müller

Das „Kulturhistorische Archiv“ des Humanistischen Verbandes, Landesverband Berlin

Gegenstand des im Aufbau befindlichen Kulturhistorischen Archivs ist die Sammlung und Aufbewahrung von Dokumenten, Primär- und Sekundärquellen zur Geschichte der freidenkerischen, freigeistigen, freireligiösen, freigemeindlichen, ethischen und ihnen verwandten Organisationen des 19. und 20. Jahrhunderts in Deutschland mit einem besonderen Schwerpunkt auf Berlin. Die Notwendigkeit eines Kulturhistorischen Archivs ergibt sich aus der Sachlage, daß im Gegensatz zu den großen Konfessionen die freigeistige Kulturbewegung in Berlin kein eigenes Archiv und keine angemessene Präsentation ihrer Geschichte und Tradition besitzt. Nachhaltig wirken sich die Verfolgung und die Auflösung der Freidenkerorganisationen und der Freireligiösen Gemeinden und die Vernichtung oder auch mögliche Verschleppung ihrer Archivbestände 1933 bzw. 1934 durch Gliederungen der NSDAP und der faschistischen Behörden aus. Erschwerend macht sich ebenfalls die Nichtzulassung von freigeistigen Organisationen in der SBZ bzw. der DDR bemerkbar. Das im Aufbau befindliche Kulturhistorische Archiv ist Aufbewahrungsort und wissenschaftliche Sammlungsstelle von einmaligen, z.T. mehr als hundert Jahre alten Archivalien, historischen Büchern und Zeitschriften von und zur freigeistigen Bewegung. Aufgabe des Kulturhistorischen Archivs ist es, das Archivgut auf Dauer zu sichern, nutzbar zu machen und wissenschaftlich zu verwerten. Das Archivgut besteht aus Unterlagen (Akten, Schriftstücken, Bildern und Tonaufzeichnungen), die beim Deutschen Freidenkerverband, Landesverband Berlin e.V. entstanden sind, aus sachthematischen Sammlungen, Nachlässen und Zeitzeugenbefragungen, die bleibenden Wert für die Erforschung der Geschichte der freigeistigen Kulturbewegung haben.

Im Rahmen eines seit Mitte Dezember 1996 laufenden ABM-Projektes wurde erstmals vorhandenes historisches Schriftgut beim Humanistischen Verband Deutschlands, Landesverband Berlin e.V., bei ihm angelegte historische Sammlungen und ihm übereignete Nachlässe mit ca. 31.000 Blatt erfaßt, gesichert und archiviert. 23 laufende Meter Schriftgut aus dem Zeitraum von der Jahrhundertwende an sind in 140 Akteneinheiten erschlossen und in einem Findbuch auf EDV-Basis verzeichnet und inhaltlich beschrieben. Im Findbuch sind folgende sieben Angaben bzw. Rubriken zu jeder Akteneinheit enthalten: 1. Signatur; 2. wichtige Personen, die in der Akte vorkommen, sei es mit eigenen Dokumenten bzw. in wesentlichen Zusammenhängen; 3. Organisation bzw. Organisationen, die in der Akte vorkommen; 4. Stichwort bzw. Tätigkeitsbereich unter dem der wesentliche Inhalt der Akte gefaßt werden kann; 5. Kurzbeschreibung der Art und des Inhalts der Akte; 6. Zeitraum, in dem die Quellen entstanden sind; 7. Ort bzw. Orte, in dem die Quellen entstanden sind.

Der größte Teil der Unterlagen ist nach 1945 entstanden. Schriftgut der freigeistigen Kulturbewegung vor 1945 ist in geringem Umfang vorhanden. So gibt es z. B. vereinzelte Dokumente zur Freireligiösen Gemeinde zu Berlin, zum Verein der Freidenker für Feuerbestattung, zur Reichsarbeitsgemeinschaft freigeistiger Verbände, zur Kirchenaustrittsbewegung, zur Geschichte der Freidenkerjugend 1927-1933, zu den Vorstandssitzungen des DFV 1931, zur gewaltsamen Nazifizierung der Bestattungskasse der DFV 1933, zu Arbeitsgerichtsklagen ehemaliger Angestellter des DFV gegen die gleichgeschaltete Neue Deutsche Bestattungskasse 1933-1938. Ein Unikat stellt der Versammlungskalender des DFV Berlin 1931 dar.

Für die Zeit nach 1945 gibt es umfangreiche Bestände zur Wiederzulassung freigeistiger Organisationen, zum Freidenkerausschuß Berlin 1946-1948, zur Tätigkeit der gemeinsamen Jugendweiheausschüsse von SED und SPD 1946-1948 in Berlin, zur Freigeistigen Gemeinschaft von 1945-1959. Die Organisationsgeschichte des DFV, Landesverband

Berlin e.V. und seine Feierkultur wird anhand der Satzungen, der Protokolle der Generalversammlungen, der Vorstands- und Beiratssitzungen wie auch Jubiläumsfesten, Morgen-, Sonnenwend- und Totengedenkfeiern im Landesverband sowie von Mitgliederversammlungen in Stadtteilorganisation belegt. Deutlich wird in den Unterlagen weiter sowohl die Zusammenarbeit des DFV, Landesverband Berlin mit den westlichen Landesverbänden bis 1958 als auch seine organisatorische und politische Eigenständigkeit seitdem. Im Original liegen die Unterschriftenlisten zur Vereinsregistereintragung des DFV von 1952 u.a. aus Orten aus Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen und Berlin vor. Vielfältig widerspiegeln sich in Dokumenten die Restitutionsangelegenheiten des DFV nach 1948. Breiten Raum nehmen in den Beständen Materialien zur Geschichte der Jugendweihe in Westberlin anhand z.B. von Anmeldungen aus 0st und West bis zum Ende der fünfziger Jahre, von Teilnehmerstatistiken, von Manuskripten von Jugendweihereden und Berichten über die Feierstunden ein. Ausführlich ist ebenso die Geschichte des Lebenskundeunterrichts mit Unterlagen u.a. zu den Lehrplänen, zu den Lehrern, zu den Beratungen des Lebenskundeausschusses dokumentiert. Wertvolles Material dazu bietet ebenfalls der Teilnachlaß W. Dornfeldt.

Des weiteren befinden sich unter dem Archivgut Sammlungen zu Max Sievers, dem 1944 von den Nazis ermordeten langjährigen Vorsitzenden des DFV und zu Kurt Löwenstein, dem führenden weltlichen Schulpädagogen in der Weimarer Republik. Komplette Jahrgänge bzw. einzelne Nummern von freigeistigen Zeitschriften wie Der Freidenker, Stimme des Freidenkers, Freigeistige Jugend, Knaatsch, Schau ins Land und Monatsschau sind ebenso vorhanden wie sachthematische Zeitungsausschnittsammlungen zur Feierkultur, Feuerbestattung, Jugendweihe, Lebenskunde, Religionskritik, zu weltlichen Schulen und zur Sterbehilfe. Eine äußerst wertvolle Ergänzung der Archivbestände bilden die historischen Buchbestände, die faktisch die Grundlage einer Freidenkerbibliothek bilden.

Bis zur Signatur F 100 sind die Bestände mit einem Stichwortregister für den Benutzer erschlossen, z.B. Feierkultur, Jugendweihe, Lebenskunde, Statistiken, Satzungen. Ein Namensregister zum Findbuch mit teilweisen biographischen Angaben zu Funktionären des DFV ist als Anhang beigegeben.— Das Kulturhistorische Archiv befindet sich zur Zeit in 10437 Berlin, Pappelallee 15.

Autorenverzeichnis

— Martin Bauer, Aschaffenburg
— Dr. sc. Edith Broszinsky-Schwabe, Berlin
— Dr. Gerhard Czermak, Friedberg
— Dr. Harald Dehne, Berlin
— Prof. Dr. Hans-Jürgen Engfer, Berlin u. Leipzig, HAB
— Dr. habil. Horst Groschopp, Berlin, HAB
— Manfred Isemeyer, Berlin, HAB
— Dr. Peter Jäckel, Berlin, HAB
— Dr. sc. Thomas Koch, Berlin
— Dr. Konstanze Kriese, Berlin, HAB
— RA Wolfgang Lüder, Berlin
— Prof. Dr. Dietrich Mühlberg, Berlin, Vizepräsident HAB
— Dr. Eckhard Müller, Berlin, HAB
— Dr. Ulrich Nanko, Markgröningen
— Gerhard Rampp, Augsburg
— Dr. Karlludwig Rintelen, Berlin, HAB
— Olaf Schäfer, Berlin, HAB
— RA Karsten Sommer, Berlin, Präsidium HAB
— Dr. Armin Pfahl-Traughber, Köln
— Werner Schultz, Berlin, HAB
— Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit, Berlin, Präsident HAB
— Michael Stendel, Berlin
— Ulrich Tünsmeyer, Berlin, HAB
— Bernd Wagner, Frankfurt a.M.
— Dr. Heike Weinbach, Berlin, HAB
— Klaus Westendorf, Berlin

(HAB:
Mitglied der Humanistischen Akademie Berlin)

Bildnachweis

— Abb. 1 u. 2: Zitiert aus: Volker Sommer: Feste, Mythen, Rituale. Warum die Völker feiern. Hamburg 1992, S.161, 277
— Abb. 3: Foto Dr. Manfred Hübner; Buchhandlung AnsichtsSache Berlin
— Abb. 4: Foto Cornelia Netzschwitz; Archiv Jugendfeier HVD Berlin
— Abb. 5 bis 11: Fotos Redaktionsbüro Gabriele Groschopp
— Abb. 12: Werbeprospekt; Privatbesitz Isemeyer
— Abb. 13: Foto Jens Schuster; Archiv HVD Berlin
— Abb. 14: Foto: Regina Malskies; Archiv HVD Berlin

Berichtigung

Im Heft 1 ist der Redaktion im Beitrag von Peter Schulz-Hageleit ein bedauerlicher, weil sinnentstellender Fehler unterlaufen. Es muß S.6, rechte Spalte heißen:

„Ethik als Alternative suggeriert zweitens (in absichtsvoller Inszenierung oder unbewußter religiöser Verblendung, das bleibe dahingestellt), daß es neben der Religion keine verbindliche Lebens- und Sinnorientierung gebe, denn eben das kann und will Ethik als Philosophie- und Denkfach nicht anbieten."

Impressum

humanismus heute.
Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung
Herausgegeben von der Humanistischen Akademie, Berlin
ISSN 1433-514X
Jahrgang 2, 1998, Heft2
Redakteur: Horst Groschopp
Redaktion: Hobrechtstraße 8, D-12043 Berlin
Tel.: 030-613904-0 • Fax: 030-613904-50
e-Mail: hvdberlin@aol.com • http://www.humanismus.de
Layout & Gesamtherstellung: Herr Horst
Druck:: TakeOffsetdruck Berlin, Tel.: (030) 618 55 26
humanismus heute erscheint halbjährlich
Redaktionsschluß dieser Ausgabe: 8. März 1998