

Zeitschrift für Kultur und
Weltanschauung

humanismus aktuell

Humanistik

Humanismus als Studienfach

MIT BEITRÄGEN VON

**Petra Caysa, Ulrike Dausel,
Gerd Eggers, Horst Groschopp,
Thomas Heinrichs, Dietrich Mühlberg,
Jens Schneider, Rob Tielmann,
Frieder Otto Wolf**

WEITERE THEMEN

**Religion und EU-Beitrittsländer
Kant's „Ewiger Frieden“
Humanismus und Tierliebe
Wandel der Arbeit**

Rezensionen

Hg. von der
Humanistischen Akademie e.V.
Heft 15 Herbst 2004



Veranstaltungen 2005*

27./28. Mai Atheismus und Humanismus

Religionswissenschaftliche Befunde zu einem nicht selbstverständlichen Zusammenhang

09./10. Juni Neue Kulturkämpfe?

Die Linke am Ende der Weltanschauungsparteien

Politische Parteien in Deutschland und ihr historisches und aktuelles Verhältnis zu Bekenntnis-, Religions- und Staat-Kirche-Fragen

Tagung mit Rosa-Luxemburg-Stiftung u.a.

24./26. Juni Berlin: Metropole des Humanismus

100 Jahre für Aufklärung, Toleranz und Selbstbestimmung
Teilnahme der Akademie am Jubiläumsprogramm des HVD Berlin anlässlich der Gründung des Vereins der Freidenker für Feuerbestattung 1905

22. Oktober Humanismus in der Welt von heute

Thematisches Forum anlässlich der Mitgliederversammlung der Akademie

12./13. November Umworbene „dritte Konfession“

Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland
Dialoge über deren Interpretation
Jährliche Tagung mit der Politischen Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung in Berlin

* Vorläufiges Programm

Bitte erfragen Sie die endgültigen Termine bei der Humanistischen Akademie



humanismus aktuell

Humanistik

Humanismus als Studienfach

Herausgegeben im Auftrag der Humanistischen Akademie
und mit einem Vorwort von
Horst Groschopp



humanismus aktuell
Heft 15 • Herbst 2004 • 8. Jahrgang
ISBN 3-937265-03-1
ISSN 1433-514X

Diese Ausgabe wurde gefördert durch die Senatsverwaltung
Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Berlin





- Vorwort
Horst Groschopp
4 Humanistik – von der Utopie zur Wissenschaft?
- Aufsätze zum Thema
Frieder Otto Wolf
14 Für eine Humanistik als Hochschuldisziplin
- Dietrich Mühlberg
19 Ist eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Humanismus möglich?
Anmerkungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht
- Petra Caysa
27 Studium der Humanistischen Lebenskunde und die Frage nach der Humanistik
- Gerd Eggers
Christliche Hochschultheologie.
35 Einblicke in Begriff, Strukturen, Kritik und Modernisierungstendenzen
- Thomas Heinrichs
51 Kann Kant einen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Grundlegung einer
Humanistik leisten?
- Ulrike Dausel
63 Wer sucht, der findet ... Humanistische Beratung in Flandern
- Rob Tielman
73 Gleichberechtigung der niederländischen Universität für Humanistik
- Jens Schneider
Beratung statt Bildung?
75 Produktives Lernen als Alternative zur traditionellen Bildung und Beratung
- Zur Diskussion
Johannes Neumann
81 „Europas christliche Wurzeln“. Von der kontinuierlichen Wirksamkeit eines Mythos
- Volker Mueller
95 Visionen zu Immanuel Kants Schrift Zum ewigen Frieden
- Horst Groschopp
101 Papageienplage in England. Eine Miscelle über Mensch und Tier und Humanismus

108 Ulrich Brieler
Arbeitsgeschichte in der Wende

Rezensionen

- 111 Literatur zum 200. Todestag von Immanuel Kant. Bücher von Steffen Dietzsch, Manfred Geier, Uwe Schultz, Oskar Negt, Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard (Thomas Heinrichs)
- 113 Fragmenta Melanchthoniana. Hg. von Günter Frank u. Sebastian Lalla (Frieder Otto Wolf)
- 115 Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Hg. von Jürgen Mittelstraß (Pia Paust-Lassen)
- 117 Handbuch der Kulturwissenschaften. Hg. von Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen und Jürgen Straub (Horst Groschopp)
- 120 Jörg Zirfas: Vom Zauber der Rituale (Jane Redlin)
- 121 Aufschwung oder Niedergang? Hg. von Ines-Jacqueline Werkner und Nina Leonhard (Horst Groschopp)
- 122 Otto Rühle. Leben und Werk (1874-1943). Hg. von Gerd Stecklina und Joachim Schille (Dieter Reichelt)
- 126 Rosa Luxemburg: Freidenkerin des Sozialismus. Hg. von Heiner Jestrabek (Annelies Laschitza)
- 128 Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme.
Hg. von Ursula Spuler-Stegemann (Armin Pfahl-Traughber)
- 129 Bassam Tibi: Der neue Totalitarismus (Armin Pfahl-Traughber)
- 130 Gisela Raupach-Strey: Sokratische Didaktik (Renée Kundt)
- 131 Lexikon Hospiz. Hg. von Christoph Drolshagen (Gudrun Ott-Meinhold)
- 132 Günter Fippel: Antifaschisten in „antifaschistischer“ Gewalt (Ingo Nickel)
- 134 Autorenverzeichnis
- 136 Impressum

Vorwort

Horst Groschopp

Humanistik – von der Utopie zur Wissenschaft?

Man kann es durchaus einen Skandal nennen, dass es zwar an mehreren staatlichen deutschen Hochschulen eine christliche „Missionswissenschaft“ gibt, aber keine systematische Beschäftigung mit dem Humanismus, weder als Ganzes, noch speziell dem säkularen, weder historisch, noch theoretisch, auch nicht pädagogisch, schon gar nicht sozialwissenschaftlich. Wenn sich nun der Humanistische Verband (HVD) für eine solche Disziplin stark macht, so ist dies eben „nur“ ein (durchaus noch schwacher) Druck von außen, dem erst dann Erfolg beschieden sein kann, wenn sich in den Universitäten Verbündete finden, was bisher nur vereinzelt geschieht. Das ist selbstredend ein Zeichen für die nationale wie internationale Lage des Humanismus und der ihm verpflichteten Protagonisten. Das Wort „Krise“ schmeichelt.

Gründe eines Desiderats

Es soll und kann hier keine Analyse dieses Befundes vorgenommen werden. Es müssen einige knappe Hinweise genügen:

Die erste Ursache dafür, dass es bisher keine ausgeprägte Theorie und Geschichte des Humanismus gibt, liegt in der historisch gewordenen Situation und relativen Abgeschlossenheit der deutschen Forschungs- und Hochschullandschaft. Es hat viele Jahre außeruniversitärer Beschäftigung gebraucht, bis

Germanistik, Urbanistik, Soziologie u.a. an die Universitäten kamen.

Ein zweiter wesentlicher Grund ist das aktuelle Verständnis von Humanismus. Er kommt noch immer zuerst in den Blick als Sache der Renaissance, als antikes Erbe, als alte Sprachen usw. – jedenfalls als etwas Vergangenes, das andere Fächer bereits erledigen, etwa die Philosophie, Kunstgeschichte, Theologie oder Philologie.

Drittens, diejenigen, die das Thema als modernes Problem hätten einführen können – die Freidenker –, fanden erst spät zu einem positiven Bezug auf die Ideen des Humanismus und sind auch heute nur sehr begrenzt bereit, darin sogar ein Bekenntnis (eine Konfession) in Analogie zum Christentum und (die wissenschaftliche Beschäftigung damit) als eine Disziplin parallel zur Theologie zu sehen.

Ein Beleg für die ausgebliebene freidenkerische Grenzziehung zwischen Humanismus und Religion ist z.B. die Rezeption von Ernst Bloch, dessen Humanismus mehr in seiner Nähe zum Christentum als in seiner atheistischen Herkunft verortet wird.¹ Ebenfalls bezeichnend ist die späte Aneignung von Ossip K. Flechtheims Thesen zum Humanismus, die, als sie schließlich erfolgte, mit der Abkehr vom politischen Freidenkertum zugleich Flechtheims Ideen eines „Humansozialismus“ weitgehend zu unterschlagen begann.²

Der Diskurs über Humanistik transportiert zugleich die Grundsatzdebatte über Humanis-

¹ Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt a.M. 1968.

mus und legt die alten Fragen neu auf den Tisch. Dazu gehören die Parallelen bzw. Unterschiede zu den Theologien. Der Beitrag von Gerd Eggers in diesem Heft steht für eine strukturelle Nähe, der von Frieder Otto Wolf will dies auf eines – nicht das Wichtigste – der Begründungsargumente beschränkt wissen und Petra Caysa ordnet ihre Vorstellungen von Humanistik pragmatisch in das Antragsverfahren eines Bachelor-Studienganges Humanistische Lebenskunde ein und Humanistik wird zu einem Teilfach. Diese Positionen zeigen, wie differenziert die Denkvorgänge zu diesem Aspekt selbst im Präsidium der Humanistischen Akademie sind.

Viertens – damit unmittelbar zusammenhängend – verschob sich die Gewichtung der behandelten Gegenstände im theoretischen Humanismus deutlich in Richtung psychologische Erklärung individueller Befindlichkeiten und Motivationen (allgemein gesagt) und weg von der Sozialanalyse mit der Folge, Vorgänge vorwiegend selbst dann psychologisch zu erklären, wenn sie durch gesellschaftliche Verhältnisse – zwar nicht allein –, aber doch wesentlich bedingt sind. Oft dient dafür die Überwindung einer mechanisch-marxistischen Basis-Überbau-Annahme als Argument, obwohl spätestens seit den Forschungen der modernen Ethnologie und den Studien Bourdieus diese Dogmatik endgültig obsolet und nahezu nirgends in der wissenschaftlichen Literatur mehr zu finden ist – seit mehr als zwanzig Jahren. Freud hat quasi Marx besiegt.

Das hat Distanzen geschaffen nicht nur zu Theorien des freidenkerischen Humanismus, die im Streben nach sozialer Gleichheit den Kern von mehr Menschlichkeit sehen, sondern auch zur Reformpädagogik, die sich von ihrem Ursprungsgedanken (wozu Pädagogik sozial

dienen sollte und was sozial zu lernen war) immer weiter entfernt. Wie aktuell dieser Traditionsbezug ist, zeigt der Beitrag von Jens Schneider über Produktives Lernen, bezeichnenderweise als pädagogische Disziplin angesiedelt an einer Fachhochschule für Sozialarbeit.

Fünftens hat die von den wissenschaftlichen akademischen Einrichtungen weitgehend isolierte Situation des organisierten Humanismus dazu beigetragen, die Bedeutung des cultural turn in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu verkennen, ihn nicht als grundlegende Wende in den Erkenntnisinteressen, Gegenständen und Methoden des Forschens und Lehrens zu sehen – auch hinsichtlich der Problemstellungen im Humanismus bis hin zu dem, was Dietrich Mühlberg in diesem Heft über Kulturwissenschaft und „soziale Konfessionen“ ausführte.³

Sechstens – häufig mit dem soeben genannten Grund kurzschlüssig zusammengeworfen – gab es in der SBZ, später der DDR, eine rege Debatte über Humanismus (als bürgerliches Erbe und als realer Humanismus im Sozialismus), die im Westen aus den bekannten Gründen suspekt blieb, die aber dringend der Aufarbeitung und kritischen Aneignung bedarf.

Siebtens begab sich der akademische Humanismus-Diskurs im Westen, dort, wo er überhaupt stattfand, in den philosophischen Elfenbeinturm oder geriet in den katholischen Deutungskreis. Neuere Ausnahmen – Julian Nida-Rümelin, Volker Gerhardt und wenige andere – bestätigen die Regel (aber auch bei ihnen ist die Beschäftigung mit Humanismus kein „Fach“).

Achtens – so könnte das bisher Gesagte sogar zusammengefasst werden, wenn es nicht extra noch einmal betont werden müsste, auch weil damit die Notwendigkeit von Huma-

² Ossip K. Flechtheim: Einführung. In: Religion ist Menschenwerk. Materialistische Weltanschauung und Religionskritik bei Marx & Engels. Hg. vom Deutschen Freidenker-Verband Berlin o.J. (1980), o.S. (Neuaufgabe von: Marx und Engels als Freidenker in ihren Schriften ... von Angelika Balabanoff ... Berlin 1930).

³ Meine Position zu diesem Sachverhalt wird in der Rezension zum Handbuch der Kulturwissenschaften in diesem Heft hoffentlich deutlich.

nistik begründet wird – ist der heutige Humanismus, besonders insoweit er organisiert ist, schwach in seinen Beziehungen zum öffentlichen intellektuellen Leben in Deutschland und darüber hinaus. Es sind häufig Schlachten im Medienalltag, die Haltungen prägen, nicht tiefes Nachdenken, wozu Zeit und Leute fehlen.

Humanistik-Debatten in der Akademie

Sicher lassen sich noch weitere Gründe nennen. Jedenfalls blieb das Thema Humanismus (und besonders Humanismus als Lehrgegenstand und Lernziel) unbehandelt. So war es bisher weitgehend die 1997 gegründete Humanistische Akademie, die das Thema befördert hat. So stand bereits im Vorwort des ersten Heftes von *humanismus aktuell* im Herbst 1997 (damals noch unter dem Namen *humanismus heute*): „Besonders gravierend ist die Diskriminierung der Konfessionsfreien im Bildungssektor. Es gibt in Deutschland dreißig staatlich alimentierte kirchliche Universitäten, Hochschulen und Fachhochschulen. Der Staat unterhält zahlreiche Theologische Fakultäten. Nicht einmal bei der 'Seelsorge' und beim 'Lebenskundlichen Unterricht' in den Kasernen der Bundeswehr gilt der Grundsatz der Gleichbehandlung weltanschaulicher mit religiösen Gemeinschaften. Allein für die Ausbildung von Geistlichen und Religionslehrern gibt die Bundesrepublik jährlich viele Millionen Mark aus. Dagegen ist es bis heute in Deutschland zu keinem einzigen humanistischen Lehrstuhl gekommen, auf dessen Besetzung die Organisationen der Konfessionsfreien einen Einfluß bekommen hätten.“⁴

Und im Gründungspapier der Akademie vom Frühjahr 1997 heißt es: „Nach 1919 waren

zwar einige so genannte 'Weltanschauungs-Lehrstühle' an Philosophischen Fakultäten eingerichtet, jedoch der Kirchenseite zugeschlagen worden. Bis heute ist es in Deutschland zu keinem einzigen humanistischen Lehrstuhl gekommen“. Das kann nun nicht dem Humanistischen Verband angelastet werden, der nach seiner Gründung 1993 und seiner Aufgabenstellung, Humanistische Lebenskunde zu entwickeln, sich einer Humanistischen Beratung hinzuwenden und das Humanistische Selbstverständnis zu entwickeln, immer wieder öffentlich anmahnt, es sei nötig, sich dem Humanismus auch wissenschaftlich widmen. Dem Willen fehlt jedoch die Kraft.

Die Humanistische Akademie hat bisher vier öffentliche Humanistik-Tagungen durchgeführt. Die erste fand 2001 statt. 2002 gab es zwei Tagungen. Die vorläufig letzte am 19. Juni 2004 resümierte die bisherigen Veranstaltungen, besonders aber die Ergebnisse der im Jahre 2003 tätigen Arbeitsgruppe, die der Berliner Landesvorstand des HVD im Februar des gleichen Jahres berufen hatte. Gegenstände der Beratung waren

- ob die Bezeichnung „Humanistik“ anderen (z.B. „Humanistische Studien“) vorzuziehen ist
- der Aufbau eines Lehrgebietes (Studienganges) „Humanistik“ als wissenschaftliche und (aus)bildende Beschäftigung mit (säkularer) Humanismus mit den Studien- und Bedarfsschwerpunkten „Humanistische Lebenskunde“ und (was später folgen soll) „Humanistische Beratung“ (was zweifellos eine mögliche Berufsbezeichnung präzisiert⁵)
- die Ergänzung des eher pragmatischen Lehrplan-Verfahrens durch die parallele Entwicklung einer „Idealkonstruktion“ für „Humanistik“ (vergleichbar der Theologie)
- die möglichen kurz- wie langfristigen Folgen für Verband, Akademie und das verbands-

⁴ Eine neue Akademie und ihre wissenschaftliche Zeitschrift. In: *humanismus heute*, Berlin 1(1997)1, S.5. – Die baden-württembergische staatliche, sehr konservative Stiftung „Humanismus heute“ hatte die Akademie abgemahnt, worauf aus „heute“ schließlich „aktuell“ wurde. Die Stiftung widmet sich besonders der stark philologischen Antikenpflege.

⁵ Um entsprechenden humorigen Nachfragen zuvor zu kommen: An „Humanistiker/in“ wird nicht gedacht.

eigene Institut für Humanistische Lebenskunde, das seit 2000 einen Aufbaustudiengang für Berliner Lebenskundeführer und -Lehrerinnen betreibt

– die Frage, in welcher Beziehung diese Unternehmung zum Brandenburger Fach LER steht und

– die Möglichkeiten einer Kooperation auf europäischer Ebene, z.B. die Entwicklung eines europäischen Netzwerkes oder einer „Außenstelle“ der Humanistischen Universität Utrecht oder der Freien Universität Brüssel.

Ende 2002, Anfang 2003 konnte Akademie erstmals Experten aus Belgien und den Niederlanden einladen (einige der Beiträge finden sich in diesem Heft) und die Debatte über die Lebenskunde hinaus auf das Problem der humanistischen Beratung (der weltlichen „Pfarrer“) ausdehnen.⁶ Ein wesentlicher Schritt im Selbstverständigungsprozess war die Diskussion der von Gerd Eggers 2002 erstellten umfänglichen Studie Humanistik – Humanismus als Studienfach (auch hieraus finden sich im Heft einige Texte). Damit – und mit der Idee, an einer Berliner Fachhochschule einen entsprechenden Kurs Humanistische Beratung zu etablieren – erhielt die Debatte eine neue Dimension. Im Beitrag von Ulrike Dausel wird deutlich, wie fruchtbar eine Kombination der Elemente Lebenskunde und Beratung für das inhaltliche Profil einer Humanistik sein kann. Humanistik

Sucht man im Internet nach „Humanistik“, so ist der Begriff zwar nicht üppig belegt, aber es finden sich einige wenige Hinweise, besonders im osteuropäischen Kulturraum, aber auch in Japan, dass er synonym verwendet wird mit Geistes- bzw. Humanwissenschaften, was aber ein Übersetzungsproblem sein

kann.⁷ Wenn dann sogar von einem „Gesetz der Humanistik“ die Rede ist, wird dies klarer.⁸ Wüsste man nicht, dass es in Utrecht die Universität voor Humanistiek gibt, das Wort bliebe vielleicht suspekt.

„Humanistik“ ist also auf den ersten Blick gewöhnungsbedürftig. Dabei ist die Sache wie bei anderen neuen Wissenschaftsfeldern eigentlich ziemlich einfach und vergleichbar mit der Germanistik oder der Urbanistik. Letztere kennt einen Urbanismus, kann „urbane“ Zustände erkennen und bewerten, weiß in etwa, was Urbanität ist usw. Gleiches kann für den Humanismus angenommen werden; man kennt „Humanität“ und bewertet Zustände und Personen als „human“. Dass das Wort „Humanistik“ ungewöhnlich ist, kann kein Grund sein, den Begriff abzulehnen als eine Disziplinbezeichnung, unter deren Dach die Theorie und Geschichte des Humanismus als einer Kultur, Weltanschauung, Bewegung usw. erforscht und gelehrt wird.

Den Begriff in die Akademie eingeführt hat Jaap Schilt in einer Vorberatung zur Mitgliederversammlung der Akademie 2001. Er referierte dabei Debatten und Strukturen der Utrechter Universität. Die genannte Versammlung fand am 20. Oktober des gleichen Jahres statt. Es kam zur ersten inhaltlichen Diskussion zum Thema Humanismus als Studienfach. Dabei ging es um Zukunftsfragen des modernen Humanismus als Hochschuldisziplin. Als Referent konnte Prof. Dr. H. A. M. Manschot von eben dieser Universität gewonnen werden. Nach seinem Einleitungsreferat sprachen Jaap Schilt und Gerd Eggers.

Von nun an stand der Begriff „Humanistik“ im Raum und Peter Schulz-Hageleit, damals noch Präsident der Akademie, sagte – darauf bezogen – auf einem Workshop des Weltkon-

⁶ Die Debatte darüber hat eine lange Geschichte und ist Teil des Diskurses über Kulturberufe insgesamt. Vgl. Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997, S.313ff.

⁷ An der Pommerschen Medizinischen Akademie in Stettin gibt es einen Lehrstuhl für Medizinische Humanistik; es findet sich eine Fakultät für Humanistik in der Slowakei; ähnliches an einer Universität in Hiroshima.

⁸ Vgl. Isaac Asimov: Roboter Visionen. Hamburg 1990, S.58: „... aus Sicht der Roboter müßte das Erste Gesetz der Humanistik so lauten: Ein Mensch darf keinen Menschen verletzen oder durch Untätigkeit zu Schaden kommen lassen.“

gresses der Humanisten in Noordwijkerhout (Niederlande) am 7. Juni 2002: „Wenn der Humanismus in Europa als Befreiung der Menschen aus ihrer ‚selbst verschuldeten Unmündigkeit‘ (Kant) weiter voran kommen soll, müssten die Universitäten Lehrstühle für ‚Humanistik‘ einrichten, die erstens das Übergewicht der theologischen Lehrstühle ausgleichen und zweitens die dem Humanismus eigenen emanzipatorischen Traditionen aufgreifen und mit je eigenem Profil fortbilden.“⁹

„Humanistik“ kann in einem vereinfachten Verständnis beschrieben werden als wissenschaftlicher und lehrender Umgang mit Humanismus als einer aktuellen und historischen Welt- und Menschensicht, die sich von religiösen Betrachtungen unterscheidet, aber deren Beitrag zur Kulturgeschichte analysiert. Von der (christlichen) Theologie unterscheidet sich dieses Denken und Reden über den Menschen v.a. hinsichtlich des konsequenten Bekenntnisses zur innerweltlichen Erklärung und Deutung der Wirklichkeit (eingeschlossen die daran gebundene Ablehnung einer Kirche sowie des damit verknüpften Deutungsmonopols). Von ihrer Struktur her hätte Humanistik – wenn sie ernsthaft betrieben würde – eine Theorie, Geschichte, Systematik, Anwendung, Praxis, Pädagogik usw. Bedarf an „Humanistik“

Im folgenden sollen neun der Gründe angedeutet werden, die eine Innovation von „Humanistik“ geradezu bedingen¹⁰:

1. Säkularisierung und Entkirchlichung – mit der Tendenz zu einer Mehrheit weltlich orientierter konfessionsfreier Menschen als „dritter Konfession“ in Deutschland – erzeugen das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Wertvorstellungen, Verhaltensweisen, Erziehungsstrategien, kul-

turellen Institutionen, philosophischen Ausgangspunkten und materialisierten Geistesbeständen dieser nicht religiösen Bevölkerung, die im Osten Deutschlands schon in der dritten, teilweise vierten Generation ohne Bezugnahme auf Gott bzw. Religion denkt und lebt.

Die Kulturen dieser (sozial sehr differenzierten) Gesellschaftsgruppen können nicht mehr hinsichtlich sogenannter „Ersatzreligionen“ Gegenstand allein der Theologie bzw. diverser Sozialwissenschaften sein. Sie bedürfen entsprechend der demokratischen Verfassung unseres Gemeinwesens des „eigenen“ wertenden Ausdrucks und der eigenen Deutungshoheit in Konkurrenz mit und Toleranz zu anderen Auslegungen objektiver Befunde – auch und gerade in Wissenschaft und Bildung. Wie viele Menschen in der „dritten Konfession“ humanistisch denken und handeln bedarf dringend der Analyse.

2. Die pluralistische Verfassung der Bundesrepublik und des Landes Berlin bietet den juristischen Boden, sich den neuen säkularisierten Umständen mit ihren spezifischen existentiellen Lebensfragen zu widmen, in denen „letzte Gewissheiten“ dezidiert weltlich abgerufen werden. Dem haben auch die wissenschaftlichen und bildenden Einrichtungen endlich stärker zu entsprechen. Es gilt hier das Gebot der institutionellen Gleichbehandlung der Weltanschauungsgemeinschaften mit den Kirchen, des Humanismus mit dem Christentum, dem Islam und anderen Religionen und Kulturvorstellungen.

Der organisierte Humanismus hat – bezogen z.B. auf Theologien, Pfarrer- und Religionslehrerausbildung, aber auch hinsichtlich anderer – nach wie vor christlich dominierter Bildung und Ausbildung – einen nicht zu überschätzenden historischen und sozialpolitischen Rückstand aufzuholen. Politik und Wis-

⁹ Peter Schulz-Hageleit: Humanismus als diskursive Selbstverpflichtung in Theorie und Praxis. Überarbeitete Fassung eines auf Englisch vorgetragenen Statements, das der Autor vorgetragen hat. – Zur Veranstaltung im Ganzen vgl. Werner Schultz: All different – all equal. In: diesseits, Berlin 16(2002; Nr.60)3, S.8f.

¹⁰ Die folgenden Thesen wurden in der o.g. Arbeitsgruppe diskutiert, sind also stark kollektives Produkt.

senschaft als auch Parlament und Selbstverwaltungsgremien mit ihren „Apparaten“ sind verfassungsmäßig in der Pflicht, diese Ungeerechtigkeit zu beseitigen.

Die schon rein zahlenmäßigen Diskrepanzen der Theologen-Ausbildung zu einer Humanistik mag diverse historische, sachliche und die Quantitäten rechtfertigende Gründe haben. Dennoch sind sie politisch nicht länger hinnehmbar. Allein in Berlin (1998, Kleine Anfrage Nr. 13/4495) stehen Null Universitätsstellen für Humanistik gegenüber (FU, HU, Kath. FHS, Ev. FHS): 75 Professoren (16 C4, 32 C3, 27 C2), 46 wiss. Mitarbeiter, 77 sonstige Mitarbeiter. Dafür wurden im gleichen Jahr (umgerechnet) 9,7 Mio € aufgewendet. Die aktuellen Zahlen dürften diesen ziemlich entsprechen, nachdem der Berliner Senat und die Humboldt-Universität 2004 dem politischen Druck der evangelischen Kirche nachgegeben haben mit dem Ergebnis des Erhalts der Theologischen Fakultät und einem Verhältnis der Professorenzahlen Theologie zu Philosophie von zehn zu acht!

3. Die neuzeitliche Entwicklung der Philosophie hat nach den Versuchen mit totalisierenden Weltanschauungen, wie sie das 19. und 20. Jahrhundert bestimmt haben, in Reaktion auf die Durchsetzung des Gebots der staatlichen Toleranz und Neutralität zu einer starken Formalisierung und Historisierung der Philosophie geführt, die als akademisch institutionalisierte Disziplin sich aus der Arbeit der rationalen Artikulation engagierter Lebensauffassungen zurückgezogen hat. Dadurch ist eine Lücke entstanden, aufgrund derer die akademische Philosophie nicht mehr als die intellektuelle Artikulation eines praktischen Humanismus fungieren kann, während dieser nicht mehr als einfaches Implikat der zeitgenössischen Wissenschaft und Philosophie auftreten kann.

4. Die Wissenschaftsentwicklung selbst – vor allem mit der Verfestigung der disziplinären Arbeitsteilung in den im 19. Jahrhundert ausdifferenzierten Sozial-, Geschichts- und Geisteswissenschaften – hat zentrale Themen

humanistischer Orientierungssuche marginalisiert und – gerade an den deutschen Universitäten – auch deutliche Lücken hinsichtlich einer forschenden wie lehrenden Beschäftigung mit den Quellen, Traditionen und sozialen wie geistigen Ausprägungen des Humanismus entstehen lassen.

Eine transdisziplinäre Behandlung der Frage, was alles daraus folgt, „dass der Mensch ein Mensch ist“ (Brecht) und eine Vergegenwärtigung der großen Traditionslinien humanistischen Denkens, in der die Schranken überwunden werden, welche in älteren Linien der Traditionsarbeit aufgrund eurozentrischer, androzentrischer oder szientistischer Vorurteile wirksam blieben, erfordern eine selbständige universitäre Disziplin Humanistik, die sich sowohl transdisziplinär dieser Kultur- und Geistesströmung in Geschichte und Gegenwart als auch ihren praktischen Seiten und aktuellen Anwendungsfragen widmet.

Die Analyse der Wissenschaftslandschaft hinsichtlich ihrer auf den Humanismus bezogenen Desiderata, Einseitigkeiten, Verzerrungen und Fehldeutungen bedarf einer extra Darstellung.

5. Moderner Humanismus ist sowohl theoretisch als auch praktisch. In Deutschland hat er seine wichtigste organisatorische Form im Humanistischen Verband Deutschlands. Besonders in Berlin ist der HVD eine anerkannte soziale und kulturelle Einrichtung und unterhält – wie die Kirchen – zugleich Zweckbetriebe mit einem Jahresumsatz von mehr als zwanzig Millionen Euro und derzeit fast 500 hauptamtlich Beschäftigten. Davon sind etwa zweihundert Angestellte im Bereich Humanistische Lebenskunde. Zudem ist der Verband noch für ungefähr gleich viel staatliche Lehrer zuständig, die dieses Fach unterrichten. Für das 1998 gegründete Institut für Humanistische Lebenskunde erhält der HVD öffentliche Mittel in Höhe von etwa 425.000 Euro.

Der Verband steht in den nächsten Jahren vor der Aufgabe, seine Projekte auszubauen, wofür ihm zunehmend das geeignete Personal fehlt, weil es die spezielle Qualifikation – die säkulare Variante des Pfarrers, des Humani-

stischen Lebensberaters / der Humanistischen Lebensberaterin (des „Lebenskundlers“ / der Lebenskundlerin“) – nicht besitzt. Der Verband ist aufgrund seiner finanziellen Situation und der rechtlichen Verankerung des Faches Lebenskunde zwar in der Lage, das Personal zu beschäftigen und eine gewisse berufsbegleitende Weiterbildung durchzuführen, aber keine spezielle Hochschulausbildung, für die es auch sonst keine Anbieter gibt.

6. Die sozialen und beratenden Aufgabenfelder des Verbandes erfordern die Aneignung eines besonderen kulturellen und pädagogischen Wissens und den Erwerb praktischer Fertigkeiten. Dazu gehört die Fähigkeit, ein hohes Maß an Erfahrungswissen aufzunehmen und Führungsqualitäten auszubilden.

Der konkrete Bedarf an so qualifizierten Menschen ist abschätzbar: Tendenziell werden in Berlin und Brandenburg, aber auch in anderen Bundesländern neue Stellen geschaffen werden können. Daraus ergibt sich ein entsprechender Ausbildungsbedarf mit dem Schwerpunkt Humanistische Beratung.

Für den Bereich Humanistische Lebenskunde ist prognostisch in den nächsten Jahren mit einer Steigerung der Teilnehmerzahlen auf über 35.000 auszugehen, so dass auch hier – ohne die jährlich nötigen Ersatz-einstellungen, ohne die Anforderungen an Weiterbildung, ohne die möglichen Stellen außerhalb Berlins – ein konkreter Bedarf an neuen Stellen jährlich entsteht, der die Einrichtung eines Studienganges rechtfertigt. Die Finanzierung dieser Stellen ist aufgrund geltenden Rechts zu neunzig Prozent durch das Land Berlin und zehn Prozent durch den HVD gesichert.

Der wichtigste und unmittelbare Bedarf nach Humanistik ergibt sich also aus den objektiven Anforderungen an Humanistische Lebenskunde. Sie ist seit 1984 freiwilliges, weltanschauliches und nicht religiöses Unterrichtsfach des Humanistischen Verbandes Deutschlands (vormals Deutscher Freidenkerverband) in Berlin (2 Wochenstunden in allen Schulstufen). Das Fach ist zugelassen auf Basis

Art. 4 VII u. 140 GG sowie § 23 u. § 24 Berliner Schulgesetz. In Berlin ist Religionsunterricht nicht Pflichtfach, sondern die Teilnahme an weltanschaulichen und religiösen Angeboten freiwillig. Ein so genanntes Ersatzfach (Ethik; Philosophie o.ä.) gibt es nicht.

Seit 1994 hat der HVD in diesem Arbeitsfeld eine fast 783prozentige Steigerung bei den Personalzahlen zu verzeichnen (1994: 25 Stellen Lehrer Lebenskunde). Die Ausbildung des Lehrpersonals durch das Institut erfolgt zur Zeit in Form eines zweijährigen Ergänzungsstudiums für ausgebildete Lehrer mit 2. Staatsexamen. Eine grundständige Lehrerausbildung steht noch aus. Der Humanistische Verband wird diese grundständige Ausbildung im Rahmen des gesetzmäßigen Gleichbehandlung mit den Anbietern des Religionsunterrichts in Kürze beantragen.

Dazu bedarf es eigentlich eines Humanistik-Lehrstuhls, der es möglich macht, das Fach Lebenskunde in einem mehrjährigen Studium zu studieren und mit einer staatlich anerkannten Prüfung abzuschließen.

Durch den Entwurf für ein neues Berliner Schulgesetz vom 10.12.2002 ist die Dringlichkeit für die Einrichtung eines solchen grundständigen Lebenskunde-Studiums deutlich geworden. Dort wird in § 13 Religions- und Weltanschauungsunterricht in Absatz (2) die Anforderungen an die Lehrerinnen und Lehrer deutlich erhöht: „Der Religionsunterricht wird von Personen mit der Befähigung für ein Lehramt oder von Personen erteilt, die ihre fachliche und pädagogische Eignung durch Prüfungen nachgewiesen haben, die nach § 16a Abs. 1 und 2 des Lehrerbildungsgesetzes vom 13. Februar 1985 (GVBl. S.434; ber. S.948) in der jeweils geltenden Fassung als Ersatz für die erste und zweite Staatsprüfung anerkannt werden müssen.“

Die bisherige Praxis, dass die Träger des Unterrichts die Voraussetzungen für die Eignung als Fachlehrer selbst definiert haben, wird damit außer Kraft gesetzt und eine der staatlichen Lehrerausbildung gleichgestellte Qualifikation gefordert. Der Humanistische

Verband stimmt dieser Qualifikationsanforderung zu. Das hat allerdings zur Folge, dass die Bedingungen für die Ausbildung der Lebenskundelehrer an diese Standards angepasst werden müssen.

Ein kurzfristige Umsetzung dieser Vorgabe ist dringend notwendig, da einige Jahre vergehen werden, bis die ersten Studienabgänger zur Verfügung stehen.

7. Die in der Humanistischen Lebensberatung tätigen Personen sind die Kolleginnen und Kollegen der Pfarrer und der ähnlich ausgebildeten theologischen Fachkräfte (praktischer Humanismus ist mit der praktischen Theologie formal vergleichbar). Ebenso wenig wie deren Tätigkeit durch Psychologen oder Sozialarbeiter zu ersetzen ist, kann von einer Marginalität humanistischer Lebensberatung ausgegangen werden (wie übrigens auch umgekehrt die Arbeit des christlichen Pfarrers oder humanistischen Lebensberaters nicht durch die von Psychotherapeuten oder Sozialpädagogen ersetzt ist).

Haben gläubige Menschen einen speziellen christlichen, jüdischen oder islamischen geistigen Bedarf, dann erst recht die sogenannten ungläubigen, weil betont wertfrei-säkulare und kommerziell-professionalisierte soziale und psychologische Hilfe die fehlenden – „weltanschaulich“ begründeten – Lebensantworten in persönlichen Krisensituationen und entsprechende Beratungslücken erst offen legt bzw. diese Fehlstellen von religiöse orientierten Helfern geradezu provoziert werden, weil deren Antworten säkularen Lebensentwürfen widersprechen. Diese Situation führt zur Erhöhung von Behandlungskosten – weil die fehlende Sinnstiftung den Heilungs- bzw. Klärungsprozess verzögert und zu politischer Unzufriedenheit, weil die eigene säkulare Weltanschauung als soziale Ausgrenzung erlebt wird.

8. Der HVD strebt an, in allen allgemeinen Institutionen des Gesundheitswesens eine

humanistische Beratung aufzubauen. Bedarf nach einer humanistischen Beratung wird derzeit in Krankenhäusern, Kliniken, Pflegeheimen, Seniorenheimen, Hospizen, in der Armee und in Gefängnissen angemeldet. Hinzu kommt anleitende Beratung in Sozialstationen, Quartierbüros, Kitas, in der Schulsozialarbeit und häuslichen Krankenpflege.

Humanistische Beratung bedient die weltanschaulichen und geistigen Bedürfnisse der Menschen. Im allgemeinen sind das Probleme, für die es tatsächlich keine objektive Lösung gibt, mit denen man jedoch leben kann, wenn eine geistige Beziehung dazu hergestellt wird, die das individuelle Wertverhalten – die eigene Lebensauffassung – akzeptiert und befriedigt. Dazu ist es nötig, das ganz persönliche Problem – älter zu werden oder krank zu sein, zu sterben, das Leben zu bewerten, Schuld zu bekennen und menschliche Schwächen zu zeigen – in einen breiteren kulturellen und philosophischen Zusammenhang zu stellen, die individuelle Weltsicht mit der einer bestimmten Gemeinschaft oder einem bestimmten gesellschaftlichen Umfeld in Übereinstimmung zu bringen.

In individualisierten Gesellschaften wie der unseren bedarf es dazu bei immer mehr Menschen eines Helfers, eines bestätigenden oder widersprechenden Kommunikationspartners, eines Spezialisten in außergewöhnlichen weltanschaulichen und ethischen Widerspruchs- und Konfliktsituationen, in denen religiöse Muster zwar bekannt sind, aber in der eigenen Lebenshaltung nicht akzeptiert werden.

Der humanistische Berater versucht, das Nachdenken über die eigene Lebensauffassung anzuregen. Die Lebensauffassung ist das einzige Mittel, das Menschen haben, sich selbst Kraft zu geben. Wenn die Lebensauffassung bewusst wird, ist es leichter möglich, die Probleme, die das Leben stellt, zu ordnen und zu bewältigen – und sich in schweren Wertkonflikten für dieses Leben zu entscheiden oder diesem Leben einen neuen Sinn zu geben.



9. Humanistische Lebensberatung unterscheidet sich sowohl von der Psychotherapie als auch von der Sozialarbeit. Das Fundament, auf dem die Psychotherapie errichtet wurde, ist vor allem wissenschaftlicher Art. Psychotherapie in strengem Sinn kann umschrieben werden als eine Behandlungsform (analog zum medizinischen Begriff der „Behandlung“), die auf psychologischem Weg bestimmte menschliche Störungen und Schwierigkeiten aufzuheben oder zu behandeln versucht. Das primäre Ziel der Psychotherapie ist die geistige Gesundheit oder ein gesundes psychisches Leben. Die Behandlungsformen sind verhaltenstherapeutischer, psychoanalytischer, psychosomatischer, systemtheoretischer, klientenzentrierter oder erfahrungsorientierter Art.

Die Funktion der sozialarbeiterischen Berufe wiederum ist die Unterstützung von Menschen bei der Beseitigung von und im Umgang mit Problemen und Störungen in der Wechselwirkung mit der sozialen Umgebung. Es geht hier um die Probleme zwischen Person und Umwelt. Ziel des Sozialhelfers ist die Aufrechterhaltung, Neubildung bzw. Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Klienten und anderen Menschen oder Instanzen, mit denen er zu tun hat. Dies tut der Sozialarbeiter sehr systematisch. Zuerst gibt es die Phase der Kontaktaufnahme, dann die Problemdefinition, das Handeln und die Beendigung des Kontakts.

Das Ändern der Umstände ist kein Ziel für humanistische Beraterinnen und Berater, das ist das Ziel der Sozialarbeit. Die psychologische Hilfe zielt auf Symptome, Diagnose und Prognose. Man orientiert sich dabei am Entdecken, Deuten und Ändern tiefer innerer Schemata. Man versucht, innere Blockaden aufzuheben und die Psyche wieder gesund zu machen.

Der Bedarf an christlichen Pfarrern wie humanistischen Beratern liegt angesichts dieser Funktionen und Besonderheiten der Sozial- und psychologischen Arbeit auf der Hand: Weltanschauungen und Religionen fördern weder die Reflexion innere Schemata noch sind sie auf soziale Hilfe reduzierbar. Ihr

Geschäft ist auf die geistige Dimension des Menschen, seine Kulturvorstellungen und seine existentiellen Fragen in unterschiedlichsten widrigen Umständen ausgerichtet. Die geistige Aktivität besteht hier im Nachdenken über Empfindungen und Gefühle, über Legenden und Erfahrungen, Werte und Normen des Lebens. Sozialarbeiter oder Psychotherapeuten sprechen auch über geistige Fragen, aber der Unterschied zur humanistischen Beratung besteht darin, dass die Beraterinnen und Berater sich systematisch mit diesen Fragen in ihren kulturellen Kontexten beschäftigen.

Der wichtigste Unterschied ist also die Tatsache, dass der humanistische Berater in einer weltanschaulichen Tradition steht, die beim Klienten gefragt und bekannt ist. Damit umzugehen und sich darauf professionell beziehen zu können – dazu bedarf es – für die Beratung säkular konfessionsfreier Menschen mit einer humanistischen Grundorientierung – des universitären Studiums der Humanistik.

Ergebnisse und Ausblick

Nach umfänglichem Diskurs in der Akademie und inzwischen auch außerhalb davon können drei Punkte festgehalten werden:

1. Die in den letzten drei Jahren gefundene Bezeichnung „Humanistik“ wurde hinsichtlich ihrer Nützlichkeit akzeptiert. (Ob sie politisch brauchbar ist, ist eine andere Frage.) Offen bleibt zunächst die Berufsbezeichnung (für „Lebenskundler/in“ spricht einiges).
2. Es war Konsens, den Aufbau eines Lehrgebietes (Studienganges) „Humanistik“ mit den Studien- und Bedarfsschwerpunkten „Humanistische Lebenskunde“ und (später) „Humanistische Beratung“ an einer (Berliner) Hochschule zu versuchen, und dabei das eine unbedingt so zu beginnen, dass das andere künftig durch Ausbau einbezogen werden kann. Erste entsprechende Gespräche in der Senatsverwaltung fanden statt.

3. Im Zusammenhang mit der „Studienordnung des Lehramtsstudienganges Humanistische Lebenskunde“ wurde auch Einigung hinsichtlich der fünf Studiengebiete erzielt, einschließlich ihrer Bezeichnung: Theorie und Geschichte des Humanismus; Angewandte Humanistik; Pädagogik der Humanistischen Lebenskunde; Psychologie des Humanismus; Praktischer Humanismus.

4. Ein grundständiges Studium im Fach Lebenskunde ist das nächste Ziel.

„Humanistik“ – so ein optimistischer Blick in die Zukunft – wird in den kommenden Jahren die wissenschaftliche und lehrende Beschäftigung mit einem säkular verstandenen modernen Humanismus bezeichnen als einer Hochschuldisziplin mit den Studien- und Bedarfsschwerpunkten Humanistische Lebenskunde (humanistischer Lebenskundeunterricht und entsprechende Lehrerausbildung) und Humanistische Beratung (praktischer Humanismus und ent-

sprechende Spezialistenausbildung), die in den nächsten Jahren in Berlin (oder anderswo) aufeinander folgend und modular mit anderen Gebieten verbunden (Philosophie, Erziehungswissenschaft, Psychologie, Religionswissenschaft u.a.) und mit den dafür nötigen personellen und finanziellen Bedingungen ausgestattet sein werden, beginnend zum Beispiel durch einen Bachelor-Studiengang Humanistische Lebenskunde, der später einen weiteren über Humanistische Beratung ermöglicht. Gewöhnlich entspricht das Ergebnis nie den Utopien vorher.

Aber gerade deshalb und bezogen auf das Eingangsverdict „Skandal“: Und wie der ältere Cato ständig „im übrigen ... der Meinung [war], dass Karthago zerstört werden muss“, so soll auch hier am Ende die Forderung nach humanistischen Lehrstühlen stehen – nur zehn Prozent der Zahl der staatlich besoldeten Theologenprofessoren in Deutschland würde dazu völlig ausreichen – das wären allein in Nordrhein-Westfalen 16 ...

Aufsätze zum Thema

Frieder Otto Wolf

Für eine Humanistik als Hochschuldisziplin

Alternativ zu Theologie und Wissenschaftsgläubigkeit

Die Frage der Verankerung einer disziplinär verfassten Forschung und Lehre im Feld eines zeitgenössischen Humanismus ist als Thema von einiger Bedeutung. Zumal im heutigen Berlin als einer Metropole von durchaus weltweiter Kulturausstrahlung, in der eine große Spannweite an kultureller Pluralität mit einer stark ausgeprägten Entfernung von traditionellen religiösen Lebensorientierungen zusammenkommt, ist die Frage, wie mit und für die denkenden ZeitgenossInnen eine rationale Orientierung vertieft werden kann, ohne sie wieder in traditionelle Kulturbestände zurückzuholen, von durchaus dringlicher Relevanz.

Daraus ergibt sich konkret das Bedürfnis nach einer Alternative zu den Orientierungsangeboten der Theologie: Wenn die positivistische Vorstellung aufgegeben wird, dass die fortschreitende Erforschung der Wirklichkeit alle menschlichen Orientierungsfragen von selbst erledigt und an deren Stelle nicht eine konformistische Orientierung auf den Common Sense geschlossener Kulturtraditionen treten soll und kann, dann ist eine kontinuierliche wissenschaftlichen Beschäftigung mit den Wertvorstellungen, Verhaltensweisen, Erziehungsstrategien, kulturellen Institutionen, philosophischen Ausgangspunkten und materialisierten Geistesbeständen dieser nicht religiösen Bevölkerung erforderlich.

Dabei ist die kritische Offenheit des wissenschaftlichen Diskurses, die allseitige Überprü-

fung der vorgetragenen Argumente für die Entwicklung einer Humanistik konstitutiv. Eine humanistische „Dogmatik“ analog zur Lehre der Amtskirche kann es auch für einen organisierten Humanismus nicht geben.

Beim Thema Humanistik – Humanismus als Studienfach geht es also genau darum, eine rationale Lebensorientierung von Menschen zu ermöglichen, ohne dass sie dafür auf religiöse oder traditionale Gedankenbestände zurückgreifen müssten. Nachdem der wissenschaftsgläubige Gedanke sich erledigt hat, der bloße wissenschaftliche Fortschritt als solcher werde allen menschlichen Orientierungsfragen allein dadurch schon ein Ende bereiten, dass er in allen konkreten Fällen den „one best way“ angeben könne, auf dem menschliche Zielsetzungen erreicht werden, ist deutlich geworden, dass hier anspruchsvolle Untersuchungsaufgaben liegen. Denn auf die Weise der positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit kann allenfalls ein relativ enger Bereich von technischen Fragen geklärt werden, nicht aber wirkliche Orientierungsfragen, welche Lebensziele und Lebensentwürfe betreffen.

In einer post-traditionalen Welt ergeben sich einerseits keine verbindlichen oder auch nur gemeinsame Antworten auf Orientierungsfragen aus einem von allen geteilten, evidenten „common sense“, so dass der Rückgriff darauf nur im Sinne einer repressiven „Normalisierung“ des Denkens funktionieren könnte. Andererseits können auch derartige Orientierungsfragen nicht einfach der jeweils individuellen Spontaneität überlassen werden, ohne dass sie einer gemeinsamen Erörte-

rung und „Kultivierung“ im rationalen Dialog aller Beteiligten und Betroffenen zugänglich gemacht werden. Dafür ist aber die Erarbeitung und „Pfleger“ entsprechender intellektueller Voraussetzungen erforderlich.

„Humanistik“ soll die als Hochschuldisziplin institutionalisierte forschende und lehrende Beschäftigung mit der Ausarbeitung und Aktualisierung eines modernen Humanismus bezeichnen. Eine derartige Hochschuldisziplin mit den Studien- und Bedarfsschwerpunkten Humanistische Lebenskunde und Humanistische Beratung wird in den nächsten Jahren in Deutschland dringend benötigt. Aufgrund ihrer dreifachen Ausrichtung – auf gesellschaftliche Realitätstüchtigkeit, auf individuelle Handlungskompetenz und auf ethisch-politische Reflexion von Handlungsorientierungen – wird sie in ihrem Aufbau auf eine enge Verbindung mit anderen Hochschuldisziplinen achten müssen: Das gilt für die Humanökologie, die Soziologie, die Politikwissenschaft, die Kulturwissenschaft (in die sich die Religionswissenschaft einzugliedern hätte), die politische Ökonomie und die Zeitgeschichte ebenso wie für die Psychologie und die Erziehungswissenschaft oder für die Philosophie.

Humanistik muss sich dabei als eine integrative Disziplin praktischer Wissenschaft etablieren, die ein bestimmtes Gegenstandsfeld – den Erwerb ethisch-politischer Handlungskompetenz – unter einem bestimmten durchgängig orientierenden Gesichtspunkt bearbeitet, wie das etwa in der Theologie, aber auch in Ansätzen einer emanzipatorischen Erziehungswissenschaft geläufig ist. Allerdings kann sie sich nicht allein dadurch strukturieren, dass sie an die Stelle einer Vorstellung von Gott eine Vorstellung von „dem Menschen“ setzt. Sie muss vielmehr die Ziele eines menschenwürdigen Lebens auf die ökologischen und gesellschaftlichen Bedingungen beziehen, unter denen sich menschliche Subjekte in der gegenwärtigen historischen Epoche mit ihren Lebensentwürfen konstituieren. Sie hat in ständig erneuerter Zeitgenossenschaft die Wünsche und Initiativen der vielfältigen Menschen zu reflektieren, wie sie sich in unseren Gesellschaften darüber auseinandersetzen,

wie Menschen gut leben können und dabei zusammenfinden.

Insofern ist die Situation einer künftigen Humanistik mit der Lage der Philosophie vergleichbar, die sich sehr wohl – auch ohne sich als eine gesicherte und anerkannte Einzelwissenschaft mit einem eindeutig bestimmten Gegenstand etablieren zu können – seit der Verselbständigung der Einzelwissenschaften im 19. Jahrhundert als eine wissenschaftlich verfahrenende Universitätsdisziplin hat halten und entwickeln können.

Sie würde sich allerdings von der Philosophie, in der eine unbegrenzte Vielfalt von Haltungen eingenommen werden kann, sofern sie sich nur der rationalen Überprüfung ihrer Argumente zu stellen bereit sind, dadurch unterscheiden, dass sie diese Vielfalt auf diejenigen Haltungen einschränkt, die mit der Achtung von Menschenwürde und Menschenrechten vereinbar sind, welche in der Philosophie als solcher jedenfalls grundsätzlich ebenfalls zur Disposition steht. Außerdem würde sie durch ihren konkreten Anwendungsbezug auf historisch-gesellschaftliche Lagen, in denen zu handeln ist, sich von großen Teilen der Fachphilosophie unterscheiden. Dennoch könnte sie als ein spezifisches, als humanistisch bestimmtes Segment der „angewandten Philosophie“ begriffen werden.

Diese Debatte ist auf einem durchaus noch nicht gründlich untersuchten Gelände zu entwickeln. Wenn wir nicht dogmatisch unterstellen, dass jeder Mensch als solcher immer schon nach einem kohärenten Lebensentwurf strebt, dem er so etwas wie einen umfassenden Lebenssinn, ein „Ziel des Lebens“, unterlegen kann, dann öffnet sich der Blick auf ein ganzes Spektrum von relativer Gedankenlosigkeit über überlegte situative Intuitionen bis hin zu elaborierten Sinnentwürfen und Lebensplänen, als Haltungen, mit denen sich Menschen in argumentativer Auseinandersetzung mit anderen diskursiv zu orientieren versuchen.

Dabei wäre es ebenso dogmatisch zu unterstellen, alle Menschen wären eigentlich immer schon mit bloß situativen ad-hoc-Überlegungen zufrieden, wie anzunehmen, ohne einen Gesamtplan des eigenen Lebens und einen



darin enthaltenen, mehr oder minder garantierten Lebenssinn müssten Menschen sich als orientierungslos erleben. Von der relativ „vollständigen Weltanschauung“ über den Wunsch zu einer umfassenden Reflektion von Lage und Befindlichkeit bis hin zu einer einfühlsamen Versenkung in die konkreten Konstellation einzelner Situationen streben die Menschen hier nach ganz unterschiedlichen Modellen einer Praxis der Selbstorientierung und könnten eine verlässliche Untersuchung dieser ihrer Praxen gut gebrauchen, um ihre spezifischen Artikulations-, Dialog- und Orientierungsfähigkeiten besser reflektieren und entwickeln zu können. Eine auf diese Weise angelegte Humanistik könnte damit zur Grundlage einer rationalen „Lebenskunst“ werden, was die Fachphilosophie nicht zu leisten vermag.

Bedarf an Bedarfsexpertisen

Auf dem gegenwärtigen Stand der Debatte liegen noch kaum Untersuchungen der entsprechenden Praxisformen der großen Mehrheit der Gesellschaft vor. Stattdessen muss es vorerst genügen, deren wesentliche Trends anhand organisierter Praktiken und öffentlicher Diskursentwicklungen zu erfassen. Das Angebot der „Humanistik“ richtet sich dabei an alle diejenigen, die sich auf der Grundlage eigenen Selberdenkens mit Gründen und Gegengründen in ihrem Leben orientieren wollen – ganz gleich, ob sie dies immer und grundsätzlich anstreben oder eher gelegentlich, etwa in als krisenhaft erlebten Situationen.

Das seit dem frühen 19. Jahrhundert insgesamt kontinuierlich gewachsene öffentliche Interesse an einem nicht theologisch fundierten Humanismus, das insbesondere in historischen Krisen immer wieder breit zum Ausdruck gekommen ist, kann als ein Indikator dafür dienen, dass hier ein Bedarf an entsprechenden Untersuchungen und Erörterungen besteht. – Zu einigen Hauptpunkten können

jetzt schon die folgenden Thesen formuliert werden:

Voraussetzungen

Im Verbund der weltweiten und der europäischen humanistischen Verbände, wie sie sich seit den 1950er Jahren neu konfiguriert haben, bietet der Humanistische Verband (HVD) gute Voraussetzungen für eine erfolversprechende Initiative zum Aufbau eines Projekts „wissenschaftlicher Humanistik“. Durch die Weiterentwicklung seines „Selbstverständnisses“, vor allem aber auch durch einschlägige Fachtagungen hat der HVD inzwischen diskursive Voraussetzungen geschaffen, um die Frage einer Humanistik als eine auf einem vorgängigen humanem Engagement beruhende wissenschaftliche Tätigkeit materialer Reflektion und gebundener Artikulation im Dialog mit anderen institutionell in Angriff zu nehmen.

Konturen

Die gegenwärtig in Deutschland absehbaren Konturen einer Humanistik stützen sich auf die selbstkritische Aneignung der philosophischen Traditionslinie der Aufklärung (und ihrer langen Vorgeschichte), auf eine relativ weit ausgearbeitete humanistische Pädagogik und Didaktik, sowie auf (von den westlichen Nachbarländern schon weit entwickelte) Praxislinien einer reflektierten humanistischen Beratung. Diese letzteren können sich auf alle Arten besonderer Lebenslagen und Lebenskrisen beziehen, in denen die Antworten der jeweiligen Traditions- oder Konformitätsangebote ins Wanken geraten oder als unzureichend überzeugend erscheinen. Eine weitere wichtige Quelle für einen realitätstüchtigen Humanismus bilden die seit den 1960er Jahren entfaltenen Erneuerungsansätze der historischen und der Sozialwissenschaften.

Die bestehenden Ansätze einer philosophischen Reflektion humanistischer Haltungen



und einer wissenschaftlichen Artikulation der Handlungsprobleme einer humanistischen Praxis unter gegenwärtigen historischen Bedingungen verdienen eine Verstetigung und Entfaltung aufgrund einer institutionalisierten und in die wissenschaftliche Öffentlichkeit eingebetteten Diskurspraxis.

Möglichkeiten

Ein derartiges Projekt der wissenschaftlichen Ausarbeitung eines Humanismus, der ohne „höhere“ Instanzen und Autoritäten auskommt, kann heute – gestützt auf einen engen europäischen Austausch mit vergleichbaren Projekten, v.a. mit der „Universität für Humanistik“ in Utrecht – mit Aussicht auf dauerhaften Erfolg in Angriff genommen werden.

Dabei ist m.E. – in diesem einen Punkt analog zu dem Vorgehen der katholischen Kirche – auch zu prüfen, wie ein derartiges Vorgehen durch einen dem von dieser Seite geplanten Romano-Guardini-Lehrstuhl als Stiftungslehrstuhl analogen, vom HVD Berlin initiierten Stiftungslehrstuhl für Humanistik (etwa als „Protagoras“-Lehrstuhl) gestärkt werden kann.

Inzwischen sind in Berlin gute Voraussetzungen dafür erarbeitet worden, eine engagierte wissenschaftliche Disziplin der „Humanistik“ aufzubauen – mit der Einrichtung eines grundständigen Lehramtsstudiengangs als erstem Schritt. Gerade unter Nutzung entsprechender Erfahrungen aus Nachbarländern wie Belgien und den Niederlanden könnte darüber hinaus eine Lehre und Forschung entwickelt werden, die dann auch ein Magisterstudium tragen könnte, dessen AbsolventInnen in unterschiedlichen Bereichen einer breit angelegten „humanistischen Beratung“ tätig werden könnten.

Diese Entwicklung sollte nicht als ein Versuch angelegt werden, eine Art von „weltlichem Gegenstück“ zur Theologie aufzubauen, sondern im vollen Wortsinne als eine „Alternative zur Theologie“: Als ein engagiertes,

zugleich aber auch rational artikuliertes „Sich-selbst-Finden“ aus den vielfältigen Beirungen eines modernen Lebens jenseits traditionaler oder konformistischer Lebensmodelle, ohne vorgängig gesetzte Autoritäten und Ordnungen.

Gerade in Berlin als der „Hauptstadt der Gegensätze“ könnte ein derartiges wissenschaftliches Aufbauprojekt eine ausgeprägte politische Relevanz und sogar kulturelle Strahlkraft entfalten, indem es Artikulations- und zugleich Dialogfähigkeiten stärkt, die nicht auf vorgängigem Einverständnis oder normativer Unterwerfung beruhen.

Anstehender Diskurs

Insgesamt kann auf diese Weise belastbar begründet werden, dass das Thema Humanistik – Humanismus als Studienfach dringend zum Thema einer wissenschafts- und bildungs-politischen Grundsatzdebatte zu machen ist. Und zwar nicht etwa aus dem allzu schlichten Grund, dass es bereits die Theologien gibt und nun die Konfessionsfreien „ein Gleiches“ fordern.

Diese Forderung gründet vielmehr darauf, dass inzwischen eine große Mehrheit der BürgerInnen aufgrund andersartiger Orientierungen in ihrer eigenen Lebenspraxis zurecht findet, dass sie anderes suchen, als dies Theologien und Kirchen zu bieten haben. Es wird immer dringlicher, allen denjenigen, welche nicht länger mit einfachen, mehr oder minder auf der Hand liegenden Überlegungen auskommen oder sich begnügen wollen, andere Arten elaborierter und kritischer Prüfung zugänglicher Antworten anzubieten, als sie ein professionell-therapeutisches oder kulturindustrielles Dienstleistungsangebot offeriert.

Diese BürgerInnen können sich auch nicht damit begnügen, was eine ohne eigene Positionen reflektierende Philosophie als institutionalisierte Universitätsdisziplin ihnen liefert: Eine gründliche Reflexion im Hinblick auf bestehende Traditionslinien oder gegenwärtige Strukturen von Sprache und Kultur, die



aber nicht den Schritt machen kann zu einer engagierten Ausarbeitung gelebter Haltungen und Positionen, die sich nicht einfach als solche setzen, sondern als Beitrag zur Erfahrung des Menschseins in den Diskurs mit anderen stellen.

Genau dieses hat sich aber der neuere Humanismus als eine – im Wesentlichen – westeuropäische Denkbewegung, die ihrerseits auf eine sehr lange historisch zurückreichende Tradition der Freidenkerbewegung zurückgreift, programmatisch bearbeitet. In Deutschland hat sich der Humanistische Verband mit seinem Humanistischen Selbstverständnis resolut und produktiv in dieser Richtung engagiert. Daher ist es heute in Deutschland – und gerade in Berlin, wo inzwischen breite und langjährige Erfahrungen mit einer Humanistischen Lebenskunde vorliegen – durchaus möglich, die Konturen einer wissenschaftlichen Artikulation humanistischer Positionen – also einer „Humanistik“ – zu umreißen.

Diese Konturen sind grundlegend anders strukturiert als die Theologien, da in ihnen keinerlei Autorität eines „Lehramtes“ eine Rolle spielen kann, sondern Haltungen, Artikulationen und Argumente jeweils allein für sich selbst sprechen müssen und nur durch ihre eigenen Qualitäten eine spezifische Überzeugungskraft gewinnen können. Dennoch herrscht auch innerhalb einer so verstandenen „Humanistik“ keine strukturlose Anarchie. Aufgrund der Rationalität von Kohärenzbil-

dung, Universalisierbarkeitsanforderungen und Artikulationspostulaten können bestimmte Haltungen ein besonderes argumentatives Gewicht entfalten, das erheblich über eine relativistische Orientierungslosigkeit hinausgeht, die jede spontane Auffassung als solche eben so belässt, wie sie sich rein subjektiv bildet – anstatt jedem Anspruch auf Anerkennung, Billigung oder gar Geltung auch entsprechende Argumentationspflichten zuzuordnen und ganz grundsätzlich dem Anspruch Geltung zu verschaffen, eigene Lebensentscheidungen auch mit den von ihnen Betroffenen abzuklären.

Die Bedürfnisse nach entsprechenden diskursiven Räumen und Prozessen, in denen sich eine derartig engagierte und konkret in Lebensverhältnissen verankerte Humanistik entwickelt, schaffen sich auch seit dem Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts allein dadurch schon Ausdruck, das es die Entstehung entsprechend firmierender Angebote in der Philosophie, in einzelnen Wissenschaften und in Bereichen des weltanschaulichen „Do-it-yourself“ provoziert hat.

Eine kritische Humanistik bietet diesen gegenüber den Vorteil einer bewussten Bezugnahme auf die historisch-gesellschaftliche Realität, sowie auf bestimmte zugrundeliegende – politische oder auch ästhetische – Haltungen, die sie im Kontext wissenschaftlicher Systematik artikuliert und zur Debatte stellt und damit spezifisch zu reflektieren lehrt.

Dietrich Mühlberg

Ist eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Humanismus möglich?

Anmerkungen aus kulturwissenschaftlicher Sicht

Einleitende Bemerkungen

Die Eingangsfrage mag absurd erscheinen, denn selbstverständlich kann alles wissenschaftlich untersucht werden. Als geistige Strömung und Bewegung sind der „klassische“ Humanismus wie der Neuhumanismus bekanntlich immer wieder so oder so Objekte wissenschaftlichen Forschens gewesen. Doch in unserem Falle ist in zwei Hinsichten etwas Spezielleres gemeint. Wir beraten hier, ob und wie „der Humanismus“ einen Ort im wissenschaftlichen Gefüge haben kann – ob nämlich in Deutschland ein Studiengang Humanismus an einem universitären Institut für Humanismus eingerichtet wird. Und damit ist zugleich die Frage aufgeworfen, ob denn „Humanismus“ als eine bestimmte bekennende Geisteshaltung auch mit wissenschaftlichen Mitteln begründbar ist. Denn Humanismus verstehen wir als eine „soziale Konfession“, die im Menschsein einen unbedingten Eigenwert sieht, die von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen überzeugt ist und aus dieser Überzeugung heraus die Ausbildung der Individualität wie deren soziale und kulturelle Voraussetzungen wertend beurteilt. Auch diese (praktisch zugleich humane, menschenfreundliche) Haltung ist in recht verschiedenen geistigen und sozialen Bewegungen festgestellt und wissenschaftlich untersucht worden. Aber auch das steht außer Frage.

Diskutiert wird darüber, ob sich diese (von uns vertretene) Vorstellung von einem wünschenswerten Verhalten der Menschen und von einer erstrebenswerten Ordnung ihrer sozialen Welt denn auch wissenschaftlich begründen lässt. Anders formuliert, wenn Humanismus für uns kein geistesgeschichtliches Phänomen, sondern ein verbindliches Bekenntnis oder eine Konfession ist, was ließe sich dafür an Wissenschaft mobilisieren? Und:

wenn man Humanismus als einen universitären Studiengang betreiben wollte, was könnte und müsste man dann den Studierenden anbieten?

Die Neufassung der Studienordnung für den Aufbaustudiengang Humanistische Lebenskunde ist der Anlass für die Humanistische Akademie, wieder einmal diese Grundsatzzfragen aufzuwerfen und zu diskutieren. Den Hintergrund bildet auch dabei die Frage, ob und wie es gelingen könnte, „Humanismus“ als Lehr- und Forschungsgebiet „Humanistik“ an einer deutschen Universität zu etablieren. Gedacht ist dabei an einen Magisterstudiengang, „dessen AbsolventInnen“ (und nun zitiere ich Frieder Otto Wolf aus seinem Gutachten zu der sehr aufschlussreichen Projektdokumentation von Gerd Eggers) in unterschiedlichen Bereichen einer breit angelegten ‚humanistischen Beratung‘ tätig werden könnten. Ihr Ziel, ihr „Produkt“ sollte sein: „ein engagiertes, zugleich aber auch rational artikuliertes ‚Sich-selbst-Finden‘ aus den vielfältigen Beirungen eines modernen Lebens jenseits traditionaler oder konformistischer Lebensmodelle“.

In dieser Situation erinnerte sich Horst Groschopp daran, dass es vor vierzig Jahren ein ähnliches Begründungsproblem gegeben hat, als 1962 der Studiengang Kulturwissenschaft an zwei Universitäten der DDR etabliert worden ist. Darum forderte er mich auf, die damaligen Erfahrungen darauf zu prüfen, wie weit sie heute hilfreich sein könnten. Auch inhaltlich scheint das gerechtfertigt zu sein, denn das damalige Curriculum Kulturwissenschaft sollte den Studierenden vor allem plausibel machen, warum Menschen so leben, wie sie leben und was zu tun wäre, damit sie anders leben könnten. Dass sie solches Wissen zu erfolgreichem Handeln in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen befähigt, weist



die starke Repräsentanz unserer (wenigen) Absolventen in der heutigen bundesdeutschen Öffentlichkeit aus – darunter als Schriftsteller, Drehbuchautoren, Sender- und Theaterintendanten, Chefdramaturgen, Sozialpolitiker und Therapeuten, als Kultursenatoren, Professorinnen für Soziologie, Ethnologie und Ästhetik, als Kultur- und Medienpolitiker in Parteien, Parlamenten und Regierungen. Und selbstverständlich bedienen sie das heute so benannte Tätigkeitsfeld Kulturmanagement.

Kulturfragen und Humanismusbegriff

Die Ähnlichkeit der Situation wie die Verwandtschaft der wissenschaftlichen Probleme ist auf mehreren Ebenen zu finden. Drei davon möchte ich andeuten und auch einen grundsätzlichen Unterschied benennen.

Erstens sind die jeweiligen Zentralkategorien – „Kultur“ und „Humanismus“ – ähnlich umfassend und darum zwangsläufig unbestimmt und vieldeutig. Sie sind darum immer missverständlich und darum nicht sehr tauglich, einen wissenschaftlichen Gegenstand oder eine wissenschaftliche Methode präzise zu bestimmen. Wer sie verwendet, definiert sie in bestimmter Weise und gerät damit immer wieder in Erklärungsnot. Die aber dürfte nur durch die Macht des Faktischen zu beenden sein.

Das meint: man hat – mit welchen Mitteln auch immer – über einen bestimmten Bereich die Deutungshoheit errungen. Es muss aber stark bezweifelt werden, dass das in unserem Falle jemals gelingen könnte. Das Feuilleton wie die Alltagssprache werden unter „Humanismus“ immer Humanität, mitmenschliches, humanes Fühlen und Handeln etc. verstehen. Ganz ähnlich meinen beide ja „Kunst“, wenn sie „Kultur“ sagen (häufig ist sogar von der Kombination „Kunst und Kultur“ die Rede). Doch der Begriff „Kultur“ hat – verglichen mit Humanismus – ein Vielfaches an Bedeutungsvarianten. Darunter übrigens auch einige sprachliche Analogien und Gleichklänge, so

den „Kulturalismus“ und die „Kulturalität“. Auch zur „Humanistik“ gibt es ein sprachliches Pendant: die Kulturistik – doch dabei handelt es sich um das Deutschwort für Body-Building.

Eine zweite Ähnlichkeit besteht darin, dass bei Gründung der Kulturwissenschaft als einer eigenständigen Wissenschaftsdisziplin, der von ihr zu untersuchende soziale Kosmos schon disziplinär aufgeteilt war. Neues hatte gefälligst aus dem Bewährten zu erwachsen. Nur der politische Druck einer eingreifenden Obrigkeit, die sich praktisch eingreifende „Gesellschaftswissenschaften“ (so der Sammelterminus in der DDR) wünschte, konnte zur Eröffnung des neuen Studiengangs führen. Diese Obrigkeit sah, dass die für „Kultur“ zuständigen Disziplinen – in Deutschland traditionell die Literatur- und Kunstwissenschaften – von all dem, was die „kulturellen Umbrüche“ jener Zeit ausmachte – weit entfernt waren bzw. nur vermittelt über die künstlerischen Reflexionen mit der sozialen Wirklichkeit verbunden waren. Ähnlich lag das bei der Philosophie, die wohl hochpolitisch war, der es aber an Kulturverständnis mangelte.

Wir entwickelten damals eine Kulturtheorie, die – ganz vereinfacht – Kulturen als empirisch zu untersuchende Systeme von Lebensformen sozialer Einheiten ansah und das kulturelle Kernproblem in den unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten der jeweiligen Individuen sah, die diesen Sozialkörpern angehörten. So gesehen war unser Konzept eine sozial- und kulturhistorisch fundierte Humanismustheorie.

Ich erwähne das, weil ganz ähnliche Konzepte ein Jahrzehnt später im Westen entwickelt worden sind, etwa bei Raimond Williams und den britischen Cultural Studies, durch die „empirische Kulturwissenschaft“ in Tübingen und – als in Folge der Bildungsreformen der 1960er Jahre in den 1970er Jahren eine Überkapazität an pädagogischen Hochschulen entstanden war – auch bei den neu sich konstituierenden Kultur- und Freizeitpädagogen.

Die „Neue Kulturpolitik“ mit dem Kernslogan „Kultur für alle“ eröffnete dann Mitte der



Siebziger neue Perspektiven wissenschaftlicher Arbeit, verschob das Profil der Sozialpädagogik in kulturelle Richtung wie nun auch die „Kritische Psychologie“ die soziokulturellen Determinanten individuellen Befindens betonte. Die Soziologie wurde sachte historisch und sprach gleichfalls mehr von Kultur, Alfred Weber wurde wieder ausgegraben. Man denke daran, wie Bourdieu die wirtschaftlichen und kulturellen Kapitale des einzelnen als Hintergrund seiner möglichen Lebensentwürfe untersuchte.

„Kultur“ – drittens – wurde in diesem Prozess vielfältig (aus jeweils disziplinärer Perspektive und unterschiedlich nach Forschungsansatz der Wissenschaftler) definiert und auf diese Weise ein akzeptierter Gegenstand in Forschung und Lehre. Zugleich sehe ich darin eine Verbreiterung der hier vertretenen humanistischen Ansätze, geht es doch im Kern all der hier angedeuteten Kulturkonzepte immer um die dialektische Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft. Ich kann das nicht vertiefen, ich will nur noch darauf verweisen, dass für fast alles von dem, was wir als Humanisten problematisieren und was wir für die Ausgestaltung einer weltlichen Lebenskunde brauchen, in verschiedenen sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen ausgearbeitet vorliegt, vor allem die kulturwissenschaftlich operierenden Wissenschaftler bieten uns da sehr viel an.

Den schon erwähnten grundsätzlichen Unterschied sehe ich darin, dass Humanismus und Kultur als Realphänomene nicht vergleichbar sind. Humanismus ist bis heute eine geistige Strömung und vielleicht auch eine Bewegung innerhalb „unserer“ Kultur, in unserem Kulturkreis, also ein Charakteristikum unserer Kultur mit ihrer zentralen Wertschätzung des selbstbestimmten Individuums. Schon deshalb ist Humanismus als Bekenntnis in recht verschiedenen Varianten und Akzentuierungen möglich.

Eine Organisation, die „den Humanismus“ als ihre Konfession deklariert, gerät darum zwangsläufig in Konflikt mit allen anderen Organisationen, die sich mit humanitärer Gesinnung präsentieren und auch mit allen Leuten, die „angewandten Humanismus“ zu

ihrer Lebensaufgabe gemacht haben. Das dürften nicht nur Albert Schweitzer und Mutter Teresa sein. Unter den Humanisten und unter den Organisationen mit humanistischem Bekenntnis bilden wir, die organisierten Humanisten, nur ein winziges Häuflein. Uns hierzulande ohne eingrenzendes Spezifikum „Humanisten“ zu nennen, war wohl recht unglücklich, wohl ein Benennungsfehler, der die Gefahr der Beliebigkeit enthält.

Das Unterscheidungsmerkmal gegenüber vielen anderen Menschen und Organisationen humanistischer Gesinnung besteht doch wohl darin, dass wir eine rein diesseitige Welterklärung nicht nur für möglich und sinnvoll halten, sondern gegen die vorherrschenden religiösen Weltdeutungen auch aktiv auftreten. Wir sind der Überzeugung, dass unsere Mitmenschen stark genug sind, eine Welt ohne Gott zu ertragen, dass sie ihre singuläre Existenz auch ohne höhere Sinnggebung durchstehen (und sich in existenziellen Krisen auf uns verlassen dürfen, denn wir können ihnen nicht nur sagen, warum ihnen so miserabel zu Mute ist, sondern auch irdische Auswege vorschlagen).

„Soziale Konfession“ und wissenschaftliche Lebenskunde

Diese unsere Überzeugung lässt sich kaum wissenschaftlich herleiten, es ist ein erfahrungsgestütztes Glaubensbekenntnis, eine Konfession. In diese unsere Konfession sind viele Wertvorstellungen und Werturteile eingegangen, wie sie in unserem Kulturkreis historisch entstanden sind und als Konventionen tradiert wurden. Dennoch sind wir gegenüber allen (wissenschaftlich) ungesicherten Annahmen mindestens skeptisch und betonen die Wissenschaftlichkeit unserer Vorstellungen von der sozialen Welt. Aber kann das überhaupt zusammengehen – Wertorientierung und Wissenschaftlichkeit – oder präsentieren wir unsere subjektiven Wertvorstellungen nur in einer wissenschaftlich klingenden Sprache?



Ich sehe dieses Grundproblem einer wissenschaftlichen Gründung unserer Konfession in Analogie zu allen kulturellen Begründungsproblemen. Darum möchte ich kurz andeuten, wie die (sozialhistorisch) orientierte Kulturwissenschaft, die allen Kulturen gegenüber ja eine neutral-analysierende Haltung einzunehmen bemüht sein muss (also eine kulturrelativistische Grundposition hat und darum die eigene Kultur als eine unter vielen möglichen ansieht), wie sie mit möglichst wertneutraler Haltung dennoch zu begründen versuchte, dass die Entwicklungsmöglichkeiten der vielen Einzelnen ein Wertungskriterium sein können.

Dafür müssen die nachweislichen Entwicklungschancen der Individuen zum Mittelpunkt der empirischen Kulturanalyse gemacht werden und aus den Befunden das Maß für die Bewertung kultureller Situationen und Zustände gewonnen werden. Diese Fokussierung auf die einzelnen und die Maßstäbe ihrer individuellen Entwicklung ist durchaus eine Parteinahme und setzt ein Ideal voraus, wie es – so unsere wahrscheinlich bornierte Vorstellung – in dieser Form nur in unserem Kulturkreis akzeptiert werden kann.

Unsere Begründung für diesen Ansatz war dreifach, sie war erstens innerwissenschaftlich, sie war zweitens sozialer und drittens schließlich traditionaler Art:

Die wissenschaftliche Ableitung (erstens) war im Kern gesellschaftstheoretisch und versuchte zu erklären, warum in einer bestimmten geschichtlichen Situation die Idee und Forderung nach freier Entwicklung eines jeden aufkommen konnte und was dann jeweils konkret unter „freier Entwicklung“ verstanden worden ist. Bei grundsätzlicher Gleichwertigkeit der verschiedenen Kulturen in Geschichte und Gegenwart (mit Wertsystemen, die von unserem beträchtlich unterschieden sind) sollte die Ausbildung des Individuellen denn doch als Kriterium für alle Kulturen gültig sein. Dieses Axiom gründete sich auf die sichere Erkenntnis, dass in allen Gesellschaften und stabilen Großgruppen die Entstehung und Weitergabe der benötigten kulturellen For-

men in der Lebenstätigkeit der vielen einzelnen erfolgt und nur durch sie möglich ist. Die Ausbildung individueller Subjektivität in den Prozessen praktischer Lebenstätigkeit kann und muss darum als Kernprozess aller Kulturen angesehen werden, der erst die Reproduktion der jeweiligen Gesellschaft ermöglicht und so ihren Bestand sichert.

Das gilt selbst dann noch, wenn für diese „Weitergabe“ in den komplexeren Gesellschaften zugleich ein umfangreicher institutioneller Apparat dafür zuständig ist. Aber auch der wird nur dann in Gang gehalten, wenn die entsprechenden Spezialisten dafür rekrutiert und trainiert werden. Sie bilden in allen Gesellschaften, Gruppen und Milieus eine „kulturelle Funktionselite“, die die Neigung hat, sich selbst für den Schöpfer, Träger und Bewahrer von Kultur zu halten. Organisierte Humanisten sind sicher dazu zu rechnen.

Ich will nicht verhehlen, dass diese Zentralstellung des Individuums eine Folgerung aus der Marxschen entwicklungsgeschichtlichen Grundkonzeption ist. Sie ist durchaus vereinbar mit der kulturrelativistischen Gleichbehandlung aller Kulturen. Sie ist darauf aus, jede Kultur aus ihren sozialen Funktionszusammenhängen heraus zu verstehen. Was selbstverständlich auch heißt, die teil- und subkulturellen Bildungen sozialer Klassen, Gruppen und Milieus vorurteilsfrei in ihrem Eigenwert zu verstehen.

Dennoch: die Kulturgeschichte unserer Gattung weist aus, dass seit den Anfängen menschlichen Lebens über die Jahrhunderte die Spielräume für die Selbstgestaltung des eigenen Lebens gewachsen sind, die kommunikativen Beziehungen, in denen die einzelnen gestanden haben, sich geschichtlich ausweiteten, dass die objektiven wie die lebensweltlichen Beziehungssysteme der Menschen über die Jahrhunderte reicher geworden sind und letztlich auch die Distanz zu den natürlichen und quasi-natürlichen Determinanten des Verhaltens größer geworden ist. Erst aus diesem Vorgang erklärt sich, warum schließlich mit dem Eintritt in die Moderne dem Individuum eine so große Aufmerksamkeit gilt,

warum es selbst auf sich aufmerksam wurde und auf sich aufmerksam macht.

Eine Anmerkung zu der zweiten, zu der sozialen Ableitung oder Begründung unserer damaligen kulturtheoretischen Position. Sie war selbstverständlich auch wissenschaftlich angelegt, argumentierte aber nicht innerwissenschaftlich, sondern mit dem Verweis auf die sozialen Forderungen sozialer Gruppen und Individuen innerhalb von Gesellschaften. Zentralthema war hier die soziale Ungleichheit, die damit verbundenen Unterschiede individueller Entwicklung und die daraus folgenden Empfindungen von Ungerechtigkeit.

Große Aufmerksamkeit galt den sozialen Bewegungen, die sie artikulierten, sie in Forderungen übersetzten. In diesen Forderungen wurden und werden neuartige Ansprüche, werden die Wandlungen der Wertsysteme am deutlichsten sichtbar. So kann auch nachgezeichnet werden, wann, wo und in welchen Formen Humanismus als Welthaltung beginnt.

Grundsätzlich macht der ja nur einen Sinn, wenn uns die Gleichheit vor Gott nicht ausreicht und wir es als ungerecht und als einen unbedingt zu behebenden Mangel empfinden, dass Gruppen von Individuen von bestimmten Freiheiten und Möglichkeiten ausgeschlossen sind und damit in ihren Entwicklungschancen begrenzt werden. Empfundene Benachteiligung misst sich an erreichten sozialen Standards, was darunter liegt, muss als ungerechte Beschränkung individueller Entfaltung angesehen werden.

Humanismus heißt praktisch darum nichts anderes, als solche Beschränkungen aufheben zu wollen. In kulturwissenschaftlicher Sicht ist nur ein „realer Humanismus“ auch ein weltlicher. Ein Humanismus, der bei der Lebensberatung ansetzt ohne auf die Veränderung einengender Verhältnisse zu dringen, unterscheidet sich vom religiös motivierten Humanismus nur durch seine spezifische „Grausamkeit“, durch seine Trost-Losigkeit. Umgekehrt liegt seine Stärke gerade darin, dass er die sozialen Ungerechtigkeiten nicht nur benennt (und auf den Begriff bringt), sondern auch attackiert.

Ich kann mir darum keinen weltlichen Humanismus ohne sozialistisches Engagement vorstellen, das wenigstens einen gewissen sozialen Ausgleich von Oben nach unten anstrebt. Darum halte ich einen Lebenskundeunterricht für ungeeignet, der die lebensweltlichen Erfahrungsräume nicht absichtlich ständig überschreitet. Er sollte – und das wäre bei der Konzipierung der Lehrerausbildung zu berücksichtigen – immer wieder die gesamtgesellschaftlichen wie die kulturellen Dimensionen unserer Existenzweise aufzuhellen bemüht sein.

An dieser Stelle möchte ich anmerken, dass mir der Entwurf des Studienprogramms einseitig geistesgeschichtlich, psychologisch und pädagogisch ausgerichtet vorkommt. Eine inhaltstiftende Unterweisung der Studierenden wird offenbar von anderer Seite erwartet.

Gestatten sie mir in diesem Zusammenhang einen anekdotischen Rückblick. Als ich vor nunmehr fünfzig Jahren mit dem Studium der Philosophie begann, wurde mir vom Philosophischen Seminar der Berliner Universität als Berufsbild eine Art atheistischer Pfarrer vorgestellt, der auf die Dörfer – Orte der Unbildung und Rückständigkeit – das helle Licht der Aufklärung tragen sollte. Der studierte Philosoph als Gegenpfarrer, als eine Art Lebenskundelehrer für die noch Unmündigen.

Unsere Vorbereitung darauf sah in zwei Punkten grundsätzlich anders aus, als der jetzt vorliegende Studienplan für zukünftige Lebenskundelehrer es vorsieht. Meine Lehrer hatten damals nämlich keine Ahnung von dem, was bei den Theologen die „praktische Theologie“ heißt und wo man lernt, wie man erfolgreich mit den Schäfchen seiner Gemeinde umgeht. Von diesen alltagspraktischen „Kompetenzen“, wie es heute heißt, hatten wir damals keine Ahnung. Wir meinten tatsächlich, dass es darauf ankäme, die Wahrheiten offen auszusprechen und argumentativ für sie zu werben. Heute dagegen werden der damals unbekanntes „Pädagogik der Aufklärung“ zwei Drittel der Aufmerksamkeit geschenkt.

Dafür hatte mein Studienprogramm einige Positionen, die mir hier völlig zu fehlen schei-



nen. So hatte ich zwei Pflichtsemester zur Analyse der Quadragesimo Anno von 1931, also zu Papst Pius' XI. Weltrundschreiben über die Gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum 40. Jahrestag des Rundschreibens Leo XIII. „Rerum Novarum“ – so der volle Titel der Schrift. Ich habe in diesen zwei Semestern gelernt, wie man mit Jahrhundertblick auf die Weltgesellschaft schauen kann, wie weit Sozialpolitik zu fassen ist und warum ich eigentlich Atheist bin und Sozialist sein sollte. Müsste unser Studienprogramm die künftigen Lehrer nicht bis auf diese Ebene führen?

Besonders beeindruckt war ich von der Konsequenz, mit der der Papst seinen Heilsplan praktisch bis zu einer Reform der Priesterausbildung durchführte. Weil er in „wohlausgebildeten Laienhelfern“ aus allen sozialen Schichten „die ersten und nächsten Apostel“ sah, sollten seine Priester in die Lage versetzt werden, „solche Laienapostel der Arbeiterschaft wie der Unternehmerkreise mit Eifer zu suchen, mit Klugheit auszuwählen, gründlich auszubilden und zu schulen“ – „ein schweres Stück Arbeit“ für den Klerus. „Darum“, so der Papst in hervorgehobenem Text, „muß der ganze priesterliche Nachwuchs durch angestrengtes Studium der Gesellschaftswissenschaften eine gediegene Ausrüstung dazu erhalten.“

Nun wäre es sicherlich übertrieben, solche Forderungen auch für die Ausbildung von Lebenskundelehrern aufzustellen. Deren Studiengang darf sicher nicht mit „theoretischen Fächern“ überladen werden. Dennoch möchte ich wenigstens anmerken, dass wir es bei der Konzipierung des Studiengangs Kulturwissenschaft für sinnvoll gehalten haben, unseren auf praktische Wirksamkeit ausgerichteten zukünftigen „Kulturarbeitern“ ein umfangreiches Hintergrundwissen zu vermitteln. Nur so, meinten wir, könnten sie auch das notwendige Feingefühl für die differenzierten Lebensformen in der Gesellschaft entwickeln.

So sollten sie sich in den philosophischen

Gesellschaftstheorien auskennen, wirtschaftswissenschaftliche Grundkenntnisse besitzen, sollten versiert im Zugriff auf soziologische und ethnologische Erkenntnisse und Methoden sein. Dazu war auch ein kunstwissenschaftliches Nebenfach obligatorisch, weil es die Künste sind, in denen die existenziellen Probleme der Menschen verhandelt werden. Auch diese Tatsache, dass Kunstumgang eine Form von „Lebenskundeunterricht“ ist, spiegelt sich in unserem heutigen Programm kaum wieder.

Auch die dritte, die traditionale Ableitung zur Begründung unserer Position war letztlich gleichfalls wissenschaftlicher, genauer gesagt: kulturgeschichtlicher Art. Kulturgeschichte als Wissenschaftsdisziplin ergründet (unter anderem), welche ethischen Konventionen und kulturellen Praxen wann warum entstanden sind, warum und wie sie kulturelle Verbindlichkeit erhalten konnten, welche Gruppen und Milieus welche Varianten europäischer Kultur hervorgebracht und getragen haben. In dieser Betrachtung sind auch die weltlichen Humanisten ein bemerkenswertes Grüppchen und es lässt sich sogar nachweisen, wann und warum sie auf den Einfall gekommen sind, die Lebensberatung anderer Menschen zu professionalisieren.

Chancen einer Humanistik

Etwas vereinfachend und verkürzend wollte ich mit meinen Verweisen auf kulturwissenschaftliches Selbstverständnis deutlich machen, dass eine wissenschaftliche Begründung unserer humanistischen Position auf mindestens drei Wegen erfolgen müsste.

Erstens wäre gesellschaftstheoretisch zu argumentieren. Unser humanistisches Ideal müsste also aus einer begründeten Vorstellung möglicher Entwicklungen der Weltgesellschaft abgeleitet werden.

Zweitens ist diese Zielstellung mit dem Verweis auf die gegenwärtigen sozialen Konflikte

und die daraus folgenden politischen Ansprüche zu legitimieren.

Drittens sind humanistische Ansprüche und Ziele traditional zu legitimieren – durch eine bewusst-kritische und relativierende Beziehung zu den Beständen unserer Kultur- und Geistesgeschichte.

Ich unterstelle damit nicht, das sich „die“ weltlichen Humanisten auf eine gesellschaftstheoretische, auf eine gesellschaftskritische (und damit immer auch bestimmt-politische) und auf eine kulturelle Position einigen könnten; ich meine nur, dass dies die großen Themen sind, über die wir uns verständigen müssen.

Hier – vor unserer kleinen Humanistischen Akademie vorgetragen – mag das alles etwas großenwahnsinnig klingen, denn wir wissen ja, dass es sich bei den heute aufgeworfenen Fragen um das Legitimationsproblem der sogenannten westlichen Gesellschaft(en) gegenüber dem „Rest“ der Welt handelt. Schon darum arbeiten viele Wissenschaftler (und nicht nur sie) an diesem Ableitungs- und Begründungsproblem. Bei aller Bescheidenheit unserer Mittel wäre es darum unsere Pflicht, auf der Höhe dieses Diskurses zu argumentieren. Schon darum ist eine stärkere universitäre Etablierung notwendig.

Aber gerade da haben wir es mit einer recht ungünstigen Situation zu tun. Die Chancen für die akademische Etablierung des Humanismus als Professur für Humanistik sind nicht groß. Das Wissenschaftssystem ist gesättigt und soll sparen, es verhält sich also konsequent hermetisch. Besonders verlieren die sogenannten Geisteswissenschaften an Boden, Deutschland braucht – so der Kanzler (noch darf er das sagen) – vor allem die technischen Wissenschaften, von den „Dichtern und Denkern“ spricht er mit unterdrücktem Lächeln, nimmt er es doch in der Erklärung der Welt locker mit allen deutschen Philosophen auf.

Der Hinweis auf die verbandseigene Praxis im sozialen und pädagogischen Bereich dürfte bei diesem Vorhaben auch kein starkes Argu-

ment sein, gelten doch solche praktischen Implikationen als Zusatzqualifikation, die außerhalb des heiligen universitären Bildungsbetriebs zu erwerben sind.

Ambitionierter Humanismus

Dennoch ist es strategisch wie taktisch wohl richtig, nicht grundsatztheoretisch zu argumentieren, sondern vom „Praktischen“ auszugehen. Damit meine ich nicht zuerst die Schulpraxis im Land Berlin, obwohl auch sie ein wichtiges Argument zur Unterstützung unseres Anliegens ist. Ich meine praktische Aspekte der gesellschaftlichen Gesamtlage. Dazu möchte ich noch drei Anmerkungen machen.

Selbstverständlich (erstens) berechtigt der Verweis auf die Leistungen des Humanistischen Verbandes im Felde der sozialen Betreuung und Beratung uns zu Forderungen nach mehr Unterstützung. Doch gerade hier greifen die diversen Sparprogramme. In dieser Situation sollten wir stärker auf die abzusehenden Folgen verweisen, die der Abbau der sozialstaatlichen Ausgleichs- und Sicherungssysteme haben wird: wachsende Armut, Zunahme sozialer Ungleichheit, schnelle Vermehrung des sozialen Konfliktpotenzials und der Verteilungskämpfe. Und mit all dem verbunden: Zunahme existenzieller Probleme der Menschen, nicht nur in den prekären Milieus. Humanistische Sozialarbeit und Lebenshilfe wird an Bedeutung und Nachfrage gewinnen.

Auch auf ein zweites Zukunftsproblem sollten wir als Humanisten stärker aufmerksam machen. Die mit der globalen Vorherrschaft unseres Kulturkreises verbundenen Konflikte werden zunehmen, der Zusammenstoß der Kulturen erfordert von unseren Gesellschaften und Staaten immer stärker eine Werthaltung, die das Christliche an ihr zurücknimmt. Auch dies erfordert die positive Ausarbeitung unserer humanistischen Position in einer Weise, die sie mit den anderen großen Wertssystemen kompatibel macht.



Meine dritte und letzte Anmerkung betrifft die Ausweitung unserer Wirkungsmöglichkeiten. Nur wenn wir unsere humanistische Konfession auf der Höhe der akademischen Diskurse ansiedeln, kann es gelingen, geistig und seelisch Verwandte in den etablierten Disziplinen durch unsere Themen ins Kommunizieren zu

bringen – sowohl philosophisch als auch politisch und sozial-praktisch. Die bescheidenen Erfahrungen, die Kulturwissenschaftler als Kommunikatoren im Felde der Wissenschaften gemacht haben, belegen, wie lohnend und auch vergnüglich solch eine Offenheit gegenüber den Erkenntnissen anderer sein kann.



Petra Caysa

Studium der Humanistischen Lebenskunde und die Frage nach der Humanistik

Bestandsaufnahme

Der freiwillige Unterricht in Humanistischer Lebenskunde an den Berliner Schulen zählt zu den Erfolgsgeschichten. Mehr als 36.000 Schülerinnen und Schüler¹ besuchen ihn im Schuljahr 2004/2005. Etwa 400 Lehrerinnen und Lehrer, teils beim Humanistischen Verband als Träger dieses Unterrichts beschäftigt, teils im staatlichen Schuldienst tätig, unterrichten Humanistische Lebenskunde.

Die Befähigung zur Erteilung des Unterrichts in Humanistischer Lebenskunde kann derzeit auf zwei unterschiedlichen Wegen erworben werden. Zum einen besteht die Möglichkeit, insbesondere für Lehrerinnen und Lehrer nach der Zweiten Staatsprüfung, im Rahmen eines zweijährigen berufsbegleitenden Ergänzungsstudiums Humanistische Lebenskunde als zusätzliches Unterrichtsfach zu studieren. Der nach erfolgreicher Ergänzender Staatsprüfung erreichte Abschluss dieses Studiums ist staatlich anerkannt und rechtlich den anderen Ergänzenden Staatsprüfungen für das zweite Wahlfach an der Berliner Schule gleichgestellt. Neben der fachwissenschaftlichen und pädagogischen Höherqualifikation bietet er den Absolventen auch eine gehalts- und pensionswirksame Besserstellung.

Zum anderen hat sich seit längerem eine berufsbegleitende Weiterbildung in Form von Grund- und Einführungskursen etabliert, die über mehrere Wochen in kompakter Form angeboten werden. Ein einjähriges intensives schulpraktisches Seminar begleitet und ergänzt diese Kurse. Dieser Weg des Erwerbs der Befähigung zur Erteilung von humanistischem Lebenskundeunterricht erweist sich

als besonders attraktiv für Interessenten, die ein längeres Studium – aus welchen Gründen mag dahin gestellt bleiben – nicht absolvieren wollen und / oder eine schnelle, solide und kurzfristig effiziente Vorbereitung auf eine Tätigkeit als Lebenskundelehrerin und Lebenskundelehrer beim Humanistischen Verband oder im Rahmen des staatlichen Schuldienstes anstreben.

Das Ergänzungsstudium für Humanistische Lebenskunde wird vom gleichnamigen Ausbildungsinstitut beim Humanistischen Verband unter eigener Regie und in Kooperation mit dem Institut für Gesellschaftswissenschaften und historisch-politische Bildung der Technischen Universität Berlin organisiert und durchgeführt. Der Studiengang wird seit 1999 angeboten, d.h. derzeit befindet sich die sechste Matrikel in der Ausbildung. Das Ergänzungsstudium für Humanistische Lebenskunde hat sich im Spektrum der ergänzenden lehrramtsausbildenden Studiengänge etabliert. Die Teilnehmerzahl am Ergänzungsstudium Humanistische Lebenskunde wird durch Auflage der Berliner Senatsschulverwaltung limitiert. Die Beschränkung besagt, dass lediglich 25 Studierenden gleichzeitig maximal Minderungsstunden im Umfang von je fünf Unterrichtsstunden gewährt werden können. Der gute Ruf des Unterrichts in Humanistischer Lebenskunde, die Attraktivität des Studiums, und die Tatsache der quantitativen Begrenzung der Studienplätze haben bislang Wartezeiten für die Studienaufnahme generiert. Der Bedarf an Studienplätzen übersteigt derzeit das mögliche Angebot.

Am Institut für Humanistische Lebenskunde, im Bereich Lebenskunde des Humanistischen

¹ Aus Gründen der Lesbarkeit wird auf eine geschlechtergetrennte Schreibweise verzichtet, so diese sich nicht durch Konjunktion der geschlechteranzeigenden Substantive angemessen sprachlich darstellen lässt.



Verbandes, in der Humanistischen Akademie und bei vielen kooperierenden Institutionen und Personen festigte sich in Folge dieser internen Positivbilanz der Wille, die Studiermöglichkeiten des Faches Humanistische Lebenskunde entscheidend zu verbessern. Die Arbeiten zur Einrichtung eines grundständigen Studiums für das Lehramt in Humanistischer Lebenskunde werden derzeit ebenso intensiviert wie forciert.

Damit wird das bisherige Ausbildungsspektrum erweitert und die wissenschaftliche Qualifikation für das Unterrichten der Humanistischen Lebenskunde auf neuer Grundlage gesichert. Schließlich erlaubt die Einrichtung eines grundständigen Studiums für Humanistische Lebenskunde in der Berliner Hochschullandschaft auch jene gleichen Rahmenbedingungen einer universitären, wissenschaftlichen Lehrerbildung genießen zu können, die bislang den Studierenden von Lehrämtern in evangelischer und katholischer Religion vorbehalten sind. Mit der Möglichkeit, Humanistische Lebenskunde mit der gleichen Berechtigung wie z. B. evangelische Religion als Fach in einem grundständigen Studium an einer Berliner Universität studieren zu können, wäre die erforderliche Gleichstellung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften im Bereich der Hochschulbildung ein Stück weit realisiert.

Veränderungen

Nahezu synchron, aber ursächlich nicht mit den internen Prozessen um die wissenschaftliche Qualifizierung der Ausbildung für die Lehrerinnen und Lehrer im Fach Humanistische Lebenskunde verknüpft, vollzogen sich in den letzten Jahren gravierende Veränderungen in der gesamten Bildungslandschaft Deutschlands. Diese eher externen Faktoren, die kontingent unsere Bemühungen um eine nachhaltige Verbesserung der Bildung und Ausbildung in Humanistischer Lebenskunde stärken, lassen sich mit zwei Schlagworten kennzeichnen: PISA-Studie und Bologna-Prozess.

Das erste Stichwort und die mit ihm verbundenen Diskussionen um bildungstheoretische, bildungspolitische wie bildungspraktische Fragen liefern der Einrichtung eines grundständigen Studiums für das Fach Humanistische Lebenskunde gute Argumente. Die Ergebnisse der PISA-Studie haben das pädagogische Konzept der Humanistischen Lebenskunde bestätigt und zugleich die beteiligten Akteure ermutigt, ihr Unterrichtsangebot zu qualifizieren und auszuweiten.

In aller selbstbewussten Bescheidenheit – der Unterricht in Humanistischer Lebenskunde eignet sich vorzüglich um die nach PISA so vehement beklagten Defizite am sozialen Lebens-, Bildungs- und Erziehungsraum SCHULE zu beheben. Nicht allein versteht sich, aber in besonderer Art und Weise. Selbstentwicklung, Selbstbestimmung, moralische Subjektivität, soziale Beziehungen und selbst verantwortete Lebensführung sind vorzügliche Lerngegenstände in Humanistischer Lebenskunde.

Nicht zuletzt deshalb, weil aus der Sicht einer säkular humanistischen Weltanschauung kein anderes Wesen außer dem (heranwachsenden) Menschen selbst im Mittel-, Dreh- und Angelpunkt aller bildenden und erziehenden Bemühungen stehen kann. Humanistische Lebenskunde gibt wesentliche Impulse um Selbstbildung des eigenen Lebens in sozialer Verantwortung lernen zu können. Die Unterrichtsstunden in Humanistischer Lebenskunde bilden faktisch Inseln der antizipierten betreuten Ganztagschule in der real existierenden Regelschule. Im humanistischen Lebenskundeunterricht kann eine Schlüsselqualifikation erworben werden, die ansonsten im Schulalltag als knappes Gut zirkuliert: die Fähigkeit, kritisch, empathisch und reflektiert sein Selbst zu bestimmen. Dies gelernt und erfahren zu haben und über die Gewissheit seiner selbst als ein Lernender in eigenen Angelegenheiten verfügen zu können, wird in einer wissensbasierten, auf Eigenverantwortung ausgerichteten und zunehmend prekär organisierten Gesellschaft nicht nur von Nut-

zen sein, sondern vermag Resistenzen gegen die Unerträglichkeiten einer solchen Gesellschaft zu stiften.

Das zweite Stichwort verweist auf den Ort, an dem sich die europäischen Bildungs- und Wissenschaftsminister Ende der 1990er Jahre auf die Herstellung eines gemeinsamen, strukturell vereinheitlichten europäischen Hochschulraumes einigten. Im Kern sieht das Programm von Bologna vor, möglichst bis 2010 in allen europäischen Ländern strukturanaloge Standards der Hochschulausbildung in Form von konsekutiven, modularisierten Bachelor- und Masterstudiengängen durchzusetzen.

Danach wird künftig der reguläre erste Hochschulabschluss, zugleich Berufsabschluss, den Namen Bachelor tragen, der zweite, weiterführende den einheitlichen Namen Master. Magister-, Diplom- und Lehramtsstudiengänge werden grundlegend umstrukturiert, viele von ihnen werden in absehbarer Zeit sogar verschwinden. Der Bachelor-Abschluss soll im Regelfall nach drei Jahren erreicht sein und die Master-Ausbildung wird noch einmal ein bis zwei Jahre in Anspruch nehmen. Die Bemessungsgrundlage dieser neuen Studiengänge bilden credit points bzw. Leistungspunkte, die für absolvierte Studienbestandteile bzw. erbrachte Studienleistungen vergeben werden.

Deren Vergabe basiert auf der Annahme notwendig zu verausgabender studentischer Arbeitszeit. Die bis dato übliche Praxis der Abrechnung nach absolvierten Lehrveranstaltungszeiten wird dadurch abgelöst. Nach einer gewissen Erprobungszeit, die von einer permanenten Evaluation begleitet wird, müssen alle diese neu strukturierten Studiengänge ein vom Gesetzgeber vorgeschriebenes Akkreditierungsverfahren durchlaufen, um ihre akademische Institutionalisierung zu sichern.

Qualitätsverbesserung plus Qualitätssicherung in der und für die Hochschulausbildung – so könnte die Leitidee für eine produktive Interpretation dieser neuen Rahmenbedingungen lauten. Eine kritische Würdigung dieser so massiven wie einschneidenden Verän-

derungen der gesamten deutschen Hochschullandschaft steht noch aus und muss einer späteren, Distanz gesättigten Analyse vorbehalten bleiben. Kein Zweifel besteht an deren Notwendigkeit. Im Besonderen wären dazu die üblich verdächtigen Versprechungen und Erwartungen zu untersuchen, welche als Begleitmusik die Verbraucherfreundlichkeit dieser Maßnahmen erhöhen sollen: kürzere Studiendauer, verbesserte Studierbarkeit, verbesserte Mobilität der Studierenden, Transparenz und Klarheit des Studiensystems, Vergleichbarkeit der Studienabschlüsse, Minderung der Studienabbrüche, praxisnähere und insgesamt erhöhte Qualität der Ausbildung.

Sind diese schönen Aussichten mehr als die nächste Ölung der akademischen Maschinerie zu einem zunehmend betriebswirtschaftlich und privatrechtlich organisierten höheren Bildungsmarkt oder doch nur die Palliativmedizin für die entstehenden Kollateralschäden der neoliberalen Vereinigung der europäischen Hochschullandschaft? Die Frage bleibt einstweilen offen, auch weil wir selbst Akteure dieses Prozesses sind.

Diese Studienreform gestaltet auch die lehramtsbezogene Hochschulausbildung grundsätzlich um. Obwohl es derzeit noch keine von der Kultusministerkonferenz verabschiedeten ländergemeinsamen Strukturvorgaben für „Bachelor- und Masterstudiengänge im Bereich der staatlich geregelten Studiengänge (insbesondere Lehramt, Medizin, Rechtswissenschaften), der Studiengänge mit kirchlichem Abschluss sowie der künstlerischen Studiengänge an Kunst- und Musikhochschulen“ gibt – es „bleiben besondere Regelungen vorbehalten“ (Beschluss der KMK vom 10.10.2003) – hat sich das Land Berlin bundesweit an die Spitze der Bewegung zur Reformierung der lehramtsbezogenen Studiengänge gesetzt. Der Berliner Gesetzgeber hat sowohl eine Schulgesetzänderung vorgenommen als auch das Lehrerbildungsgesetz entscheidend novelliert.

Das neue Schulgesetz vom Januar 2004, von besonderem Interesse ist hier der § 13, der sich dem Religions- und Weltanschauungsun-

terricht widmet, formuliert höchste Ansprüche an das Lehrpersonal und sucht auf dem Wege der Festlegung von Qualifikationsstandards für die Ausbildung die Qualität der Unterrichtenden zu fördern und zu sichern. Die Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern, die Religions- bzw. Weltanschauungsunterricht erteilen, soll transparent gestaltet, einheitlich strukturiert und vergleichend prüfbar werden. Die Garantie zur Einhaltung der Qualifikations- und Ausbildungsstandards hat der jeweilige Träger des Religions- bzw. Weltanschauungsunterrichts zu gewähren.

Der Humanistische Verband als Weltanschauungsgemeinschaft und Träger des Unterrichts in Humanistischer Lebenskunde hat entsprechend diesen Anforderungen seine eigenständig organisierte Ausbildung einer kritischen Revision zu unterziehen. So wird derzeit ein einjähriger berufsbegleitender Ausbildungsgang Berufspraktische Qualifizierung als Lehrer/in für Humanistische Lebenskunde vorbereitet. Für das angestrebte neue, bislang noch nicht existierende grundständige Studium der Humanistischen Lebenskunde sind zudem die Neuregelungen des Lehrerbildungsgesetzes, besonders der neu eingefügte § 9a, maßgebend zu berücksichtigen.

Das 12. Gesetz zur Änderung des Lehrerbildungsgesetzes vom 5. Dezember 2003 formuliert klare Rahmenrichtlinien für die künftige Durchführung von lehramtsbezogenen Studiengängen. Im Besonderen im neu eingefügten § 9a wird festgelegt:

„(1) Ab dem Wintersemester 2004/2005 werden an den Berliner Universitäten modularisierte und mit Leistungspunkten nach dem Europäischen System zur Anrechnung von Studienleistungen (ECTS) versehene, gestufte lehramtsbezogene Studiengänge, die mit den Hochschulabschlüssen Bachelor und Master enden, durchgeführt. Durch diese Studiengänge werden neue Strukturen der ersten Phase der Lehrerbildung (Studium) erprobt, die dazu beitragen sollen, die Studienqualität zu erhöhen, die Studierbarkeit zu verbessern, die Studiendauer zu reduzieren und die Verwendbarkeit der Abschlüsse zu erweitern.

(2) Die dreijährigen Bachelor-Studiengänge

führen zu einem ersten berufsqualifizierenden Abschluss für bestehende und noch zu entwickelnde Berufsfelder außerhalb des Lehramtes. Gemeinsam mit diesen führen die daran anschließenden ein- oder zweijährigen Master-Studiengänge zu einem Abschluss, der auf der Grundlage von Absatz 3 einen Zugang zum Vorbereitungsdienst für ein Lehramt ermöglicht ...“ (Hervorhebungen v. d. Autorin)

Für die Entwicklung und Einrichtung eines lehramtsbezogenen grundständigen Studienganges im Fach Humanistische Lebenskunde müssen demzufolge neben der Erledigung der Kernaufgaben der Modularisierung und Leistungspunktberechnung zwei weitere entscheidende Faktoren berücksichtigt werden: der Nachweis einer erweiterten Verwendung des Studienabschlusses und die Entwicklung neuer Berufsfelder außerhalb des Lehramtes. Dem freien Erfinden neuer Berufstätigkeiten und den Verwertbarkeitsphantasien von Studienabschlüssen sind dabei durchaus Grenzen gesetzt.

Denn das oben bereits angeführte 12. Lbi-GÄndG schreibt nicht nur die Bezogenheit eines lehramtsbezogenen Bachelors auf den (möglicherweise) folgenden Master vor, sondern bestimmt auch wesentliche inhaltliche Eckpunkte der Ausbildung sowie deren Ausmaß, Dauer und Anteile: integratives Studium zweier Fachwissenschaften, Lernbereiche der Grundschule, der Sonderpädagogik und Berufsschulpädagogik. Als zu studierende Berufswissenschaften werden die Erziehungswissenschaften und jeweilige Fachdidaktiken ausgewiesen. Das Kontingent der Schul- und Unterrichtspraxis ist zu erweitern und verstärkt in das erste berufsqualifizierende Studium zu integrieren.

Selbst wenn man vorerst die alles entscheidende Frage nach den notwendigen Ausbildungs- bzw. Lehrkapazitäten für dieses opulente Programm aussetzt (von den Bedarfsberechnungen für Studienplätze und Bedarfsprognosen für die Berufsfelder ganz abgesehen), ist eine Schwierigkeit zu erkennen, mit welcher die Studienreform der lehramtsbezogenen Studiengänge belastet wird. Der anvisierte erste Abschluss des Bachelors zielt konseku-

tiv auf einen lehramtsbezogenen Master und soll zugleich für Berufsfelder taugen, die bestehend oder noch zu entwickelnd auf jeden Fall aber außerhalb des Lehramtes angesiedelt sein sollen.

Aus der Sicht der Humanistischen Lebenskunde und moderner, säkular humanistischer Bildung sind sicher einige solcher Berufstätigkeiten vorstellbar, z.B. vorschulische und schulbegleitende Bildungs- und Erziehungsberatung, freie Kinder- und Jugendbildungsangebote als freizeitliche Elemente der betreuten Ganztagschule, unterrichtsergänzende und unterrichtsbegleitende Erziehungs- und Bildungsangebote und die Unterrichts- bzw. Lehrerassistenz. Allein diese Aufzählung illustriert das Problem.

Erstens sind dies alles Angebote, die nicht wirklich außerhalb des Lehramtes liegen, sondern um dieses in größeren oder geringeren Abständen kreisen. Zweitens könnten diese Tätigkeiten sehr wohl von Erziehern, Sozialarbeitern oder z.B. Psychologen ausgeübt werden. Drittens bleibt also doch nur alternativlos der bereits als realitätstüchtiges Schreckgespenst herumgeisternde und zu recht kritisierte „Billig-Hilfs-Lehrer“, sprachlich beschönigend in der Unterrichts- und Lehrassistenz verborgen?

Allgemeiner betrachtet: die doppelte Vorgabe, mit welcher der lehramtsbezogene Bachelor ausgestattet wurde, verletzt mit dem Gebot der Polyvalenz ein Konstruktionsprinzip der neuen Studienreform selbst. Wenn denn dieser Abschluss mehrwertig in seiner Berufsvwendungsfähigkeit sein soll, bräuchte er weniger Lehramtselemente (Studium zweier Fachwissenschaften im Bachelor, im folgenden Master dann die entsprechende Ausrichtung in Bezug auf Lehramt, Zugangsvoraussetzungen wären zu bestimmen); wenn er aber, wie in Berlin gefordert, die starke lehramtsbezogene Masterausrichtung zwingend vorschreibt, dann bleibt seine, wiederum aber geforderte, erweiterte Verwendungsfähigkeit als Berufsabschluss auf der Strecke.

Für die Entwicklung und Einrichtung eines grundständigen Studiums für das Fach Humanistische Lebenskunde muss eine produktive

Lösung dieses Problems gelingen. Da der Einführung der neuen lehramtsbezogenen Bachelor- und Master-Studiengänge eine Erprobungsphase bis 2012 eingeräumt wird und begleitende externe wie interne Evaluationsverfahren zwingend vorgeschrieben sind, bleibt ausreichend Zeit, um mit Kooperationspartnern von einer der Berliner Hochschulen und den zuständigen Senatsverwaltungen von Schule, Wissenschaft und Kultur entsprechende Verhandlungen zu führen. Eine mögliche Variante, das Dilemma im Vorfeld zu vermeiden, könnte darin bestehen, einer grundständigen Masterausbildung für Humanistische Lebenskunde vor einer grundständigen Bachelorausbildung den Vorzug zu geben.

Aussichten

Humanistische Lebenskunde als weltanschaulicher Unterricht bedeutet zunächst elementar: gemeinsam kundig werden in einer Lebensführung, deren Vorzug darin besteht, selbstbestimmt zu sein. Sie kommt ohne den sichernden und / oder begründenden Rückgriff auf Gott und Götter aus. Humanistischer Lebenskundeunterricht erfüllt mit seinen spezifisch pädagogischen Möglichkeiten eine propädeutische Funktion für die Aneignung einer modernen, säkular humanistischen Weltanschauung.

Seit längerem gibt es im Humanistischen Verband Deutschlands, Landesverband Berlin, Bestrebungen der modern säkular humanistischen Weltanschauung wissenschaftlich-disziplinäre und / oder akademisch-universitäre Gestalt zu verleihen. Von den Erfahrungen der Humanistischen Universität Utrecht inspiriert, an der sowohl für das Feld Humanistischen Unterrichts als auch für das der Humanistischen Beratung geforscht und gelehrt wird, und auf mehreren Tagungen der Humanistischen Akademie Berlin in den letzten Jahren diskutiert, hat sich vorerst der Name Humanistik für diese gesuchte wissenschaftliche Grundlage herausgebildet. Für einige Beteiligte artikuliert der Name Humanistik aber auch ein Gleichstellungsbedürfnis und verweist auf

ein bestehendes Defizit in der gängigen Rechtsprechung.

In der Art einer struktur- und funktionsanaloger Hilfsbeschreibung soll den christlichen Kirchen gleichgetan werden: was den Gottesgläubigen die Theologie sei, sollte den Konfessionslosen doch die Humanistik sein können. (Wobei ganz im Unklaren bleibt, was denn die Theologie den Gläubigen – oder war doch die Amtskirche gemeint? – ist, und ob dies den Humanisten die Humanistik wirklich sein sollte. Die Konsequenzen dieses semantischen Transfers wurden bislang kaum bedacht, schon gar nicht hinreichend diskutiert!)

Die Arbeit an der Entwicklung des grundständigen Studiums für Humanistische Lebenskunde beschleunigte zudem auf ihre Art diese Diskussion. Könnte die Humanistik nicht perspektivisch eine von den zwei Fachwissenschaften sein, die für ein solches Studium vorgeschrieben sind? Und wäre damit nicht auch die eine der Bezugswissenschaften für eine künftige wissenschaftlich qualifizierte Humanistische Beratung gefunden? Nicht ausschließlich, aber auch um die Totalität der Elemente zu erfassen, welche die Humanistische Lebenskunde weltanschaulich inhaltlich zu begründen vermögen, wäre es dienlich, über einen möglichst allgemein verständigen Begriff zu verfügen und diesen in den öffentlichen, wissenschaftlichen wie politischen Diskursen zirkulieren zu lassen.

Ein solches vorläufiges Verständnisangebot könnte lauten: Unter dem Namen Humanistik soll die Theorie und die Geschichte des modernen Humanismus verstanden, wissenschaftlich thematisiert und schlussendlich gelehrt und studiert werden (können). Diese pragmatisch motivierte Verwendung des Wortes Humanistik liefert allerdings noch keine hinreichenden wie notwendig eindeutigen Bestimmungen dazu, wie die Humanistik etwa als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu begründen wäre, noch sichert sie ihre akademisch universitäre Institutionalisierung.

Derzeit überwiegen die offenen Fragen die befriedigenden Antworten: Ist eine hinreichend eindeutige Beschreibung des Gegen-

standes der Humanistik möglich? Wenn Gott der Gegenstand der Theologie ist (ist er das?), was ist dann der Gegenstand der Humanistik? – Seine Abwesenheit oder die Gottlosigkeit derer, die nicht an ihn glauben? Ist die Theologie eine Wissenschaft? Kann etwas keine Wissenschaft und doch zugleich eine gesicherte akademisch-universitäre Disziplin sein? Für den Fall des „Ja“, welche Institutionalisierungsstrategien wären erfolgversprechend? In welchem Verhältnis stehen weltanschaulicher und wissenschaftlicher Anspruch im Falle der Humanistik? Wäre die Humanistik als eine neue Wissenschaft zu verstehen und in diesem Sinne auch anderen gegenüber verständlich zu machen oder steht ihr Name vielmehr exklusiv für die von der aktuellen weltanschaulichen Position des säkularen Humanismus aus unternommene Analyse und Kritik der Prozesse und Kämpfe die ihn selbst hervorgebracht haben?

Es hat den Anschein, als würden noch etliche diskursive und nicht diskursive Kämpfe auszufechten sein, um einen höheren Grad an prinzipieller begrifflicher Klarheit in Sachen Humanistik zu gewinnen. Sei es auch, dass diese im Sinne von „Es gibt keinen wissenschaftlichen Begriff von Humanistik“ negativ beschieden werden.

Mit Blick auf die Entwicklung des grundständigen Studiums für das Fach Humanistische Lebenskunde und unter Berücksichtigung einer künftigen qualifizierten Ausbildung für das Berufsfeld Humanistische Beratung plädiere ich für ein pragmatisches Verständnis und eine pragmatische Verwendung des Terminus Humanistik im oben genannten Sinne:

Unter dem Namen Humanistik soll die Theorie und die Geschichte des modernen Humanismus verstanden, wissenschaftlich thematisiert und schlussendlich gelehrt und studiert werden (können). Das In-Gebrauch-nehmen des Wortes Humanistik macht hinsichtlich einer sprachpragmatischen Gewöhnung Sinn. Erst recht, wenn es um die Darstellung und Beschreibung von Lehr- und Studieninhalten geht. Mindestens erlaubt diese Verfahrenswei-

se eine gegenständliche wie sprachliche Strukturierung der Elemente, die weltanschaulich dem Studium der Humanistischen Lebenskunde zu Grunde liegen sollten.

Beispielhaft seien hier die inhaltlichen Schwerpunkte des Moduls Einführung in die Theorie und Geschichte des Humanismus und des Moduls Vertiefung: Theorie und Geschichte des Humanismus aus dem Entwurf eines zukünftigen Bachelor-Studiengang für Humanistische Lebenskunde angeführt. Diese inhaltlichen Kerne strukturieren ein Lehr- und Forschungsfeld, dass den Namen Humanistik tragen könnte:

A Einführungsmodul

(1) Einführung in die Theorie und Geschichte des Humanismus: Theorie, Begriff, Geschichte und Aktualität des Humanismus; Humanismus und Weltanschauung, Begründungen des Humanismus, moderner säkularer Humanismus; Humanistik als Theorie und Geschichte des modernen Humanismus, Humanistik und Humanismus

(2) Theorien über Moral und Ethik: Begriffe, Gegenstände und Geschichte moralischer Reflexionen und ethischer Theorien; Sinngebung und Moralfragen; Moral und Ethik als Gegenstände der Humanistischen Lebenskunde

(3) Grundlagen der Religionswissenschaft und Religionskritik: Wissenschaftliche Analyse und Kritik von Religionen und Weltanschauungen; Begründungen und Praxis religionsfreien Lebens; Kritik religiöser Erfahrungen und religiöser Wissensformen

(4) Geschichte des Humanismus: Europäische Tradition – Antike, Mittelalter, Renaissance, Moderne, Aktualität

(5) Wissenschaft, Aufklärung und Humanismus als Weltanschauung: Religiöse und nicht-religiöse Formen des Humanismus; Humanismus als Ethos (Erkenntnis, Bekenntnis, Urteil, Handeln); Wissenschaftlichkeit als Begründungskriterium für Humanismus.

B Vertiefungsmodul

(1) Geschichte des Atheismus und der Aufklärung: Verhältnis von Atheismus und Aufklärung zu Humanismus und Humanistik

(2) Philosophiegeschichte des Humanismus: Philosophische Grundlagen und philosophisch-historische Formen des Humanismus; Philosophische Begründungen von Säkularität

(3) Humanismus als Kritik: Kritische Gesellschaftstheorien; Kritisch-analytisches Potenzial des Humanismus (Gesellschaftskritik, Sprachkritik, Religionskritik); Kritik als Haltung

(4) Menschenrechte, Menschheit, Weltgesellschaft: Reflexionen und Begründungen der Einen Welt; Weltbürger-, Bürger- und Menschenrechte; Ökologie; Globalisierung und Menschheitsentwicklung

(5) Philosophische Theorien über Moral, Ethik: Grundmodelle philosophischer Ethik und Moralbegründung; Philosophische Moralreflexionen und moralisches Urteilen und Handeln; Interdisziplinärer Dialog: Psychologische und philosophische Theorien und Praktiken moralischer Urteilsbildung; Verhältnis von Humanismus und Moral und Ethik

(6) Humanismus in der Antike: Ursprung und Tradition des Humanismus in europäischer und außereuropäischer Perspektive

(7) Humanismus und Moderne: Zum Verhältnis von Aufklärung, bürgerlicher Gesellschaft und Humanismus

(8) Aktualität von Humanismus: Organisation und Institutionen des internationalen Humanismus; Humanistisches Engagement und humanistische Bewegungen.

Das Kernfach Humanistische Lebenskunde im Rahmen eines grundständigen lehramtsbezogenen Bachelor-Studiums (grundsätzlich gelten diese Ausführungen analog für einen möglichen konsekutiven Master-Studiengang) mit zwei Fächern umfasst neben den hier exemplarisch angeführten noch folgende Module bzw. Studienbereiche: Einführung in Pädagogik und Psychologie der Humanisti-



schen Lebenskunde; Vertiefung: Pädagogik und Psychologie der Humanistischen Lebenskunde, Fachdidaktik Humanistische Lebenskunde; Einführung in allgemeine Erziehungswissenschaften und Berufsfelderschließung / Praktikum.

Die Entwicklung und Ausarbeitung all dieser Studienbereiche war von vier Impulsen einer modernen humanistischen Weltanschauung inspiriert, die als Maximen die Konzipierung des Studienganges leiteten:

Erstens das Verständnis von Humanismus als einer kritischen Kraft realer und virtueller Verhältnisse (so von Klassen, Generationen, Geschlechtern; solche der Arbeit, des Lebens, der Sprache, der Ideen, von Bildern),

zweitens das Begreifen von Humanismus als Element sozialer, politischer und ökonomischer Kämpfe und Kämpfe um die Subjektivität, um ihn selbst als Mittel in diesen Kämpfen einsetzen zu können,

drittens den Humanismus als Ethos einer Lebensführung zu praktizieren, das sich in vielfältigen Lebensformen realisiert und

viertens sich des Humanismus als eines Selbstbildungs- und Selbstbestimmungsentwurfes zu vergewissern, dessen diskursethische und psychoanalytische Pädagogik dem Eigensinn und der Eigenlogik von Selbstbestimmung und Selbstbildung Geltung verschafft.



Gerd Eggers

Christliche Hochschultheologie

Einblicke in Begriff, Strukturen, Kritik und Modernisierungstendenzen

Anliegen

Überlegungen zur Entwicklung einer Humanistik als einer Hochschuldisziplin¹ zur Theorie und Geschichte des weltlichen Humanismus und zur Begründung, Entwicklung und wissenschaftlichen Begleitung des praktischen Humanismus, wie er sich z.B. in Gestalt des weltanschaulichen Faches Humanistische Lebenskunde und humanistisch orientierter Lebensberatung darstellt, bedürfen einer gründlichen Analyse vor allem der katholischen und evangelischen Theologie und ihrer Verankerung im deutschen Hochschulwesen. Denn Humanistik als weltanschaulich bestimmte Disziplin hat wohl an deutschen Universitäten und Hochschulen nur als Alternative zur Theologie einen legitimen Platz. Sie kann zudem als Parallele zur Einrichtung von Lehrstühlen für orthodoxen und islamischen Religionsunterricht gesehen werden. Im Unterschied zur christlichen Theologie, die vornehmlich Ausbildungsfunktion für Geistliche beider christlicher Kirchen und erst in zweiter Linie für Religionslehrkräfte hat, hätte die Humanistik zunächst sicherlich ihren Hauptschwerpunkt in der Ausbildung von Lehrkräften für Humanistische Lebenskunde.²

Begriff der Theologie, Grundstruktur und Institutionalisierungen

Nach dem neueren Lexikon für Theologie und Kirche ist Theologie „gläubige u. zugleich vernünftige bzw. wiss. 'Rede v. Gott', „ Der Begriff

der Theologie sei ein Begriff mit „einem weiten Kontinuum v. Bedeutungen. Einerseits ist jede gläubige rel. Rede eine theol. Rede, sofern der gläubende Mensch zugleich ein denkender Mensch ist, der immer vor Fragen steht. Andererseits ist Th. ein enger Begriff, sofern Th. Als 'wissenschaftliche' Glaubensreflexion nur v. professionellen Spezialisten betrieben werden kann.“³

Die Theologische Realenzyklopädie definiert Theologie als „wissenschaftliche Selbstbesinnung des christlichen Glaubens auf sein eigenes Wesen“. Sie sei „Profil eines Berufes, der die Wahrheit der Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit zu erforschen und zu explizieren“ trachte. Der seit Mitte des 12. Jahrhunderts erhobene „Anspruch, nicht Weisheit, sondern Wissenschaft, und zwar höchste Wissenschaft zu sein (Lang)“, stelle „in der Christentumsgeschichte nur eine folgenreiche Innovation und nicht etwa eine Revolution dar. An dieser Innovation, mit der die theologische Schule in den Entstehungszusammenhang des Systems der Universität gehört, gilt es in der gegenwärtigen soziokulturellen Lage des Christentums ... entscheiden festzuhalten.“⁴

Die Theologie weise hinsichtlich ihrer Grundstruktur drei Dimensionen auf: eine historische, eine systematische und eine praktische, die ihrerseits in weitere Disziplinen untergliedert sind⁵:

– Historische Theologie (Biblische Einleitungswissenschaft⁶, Biblische Theologie,

¹ Der vorliegende Text zur Theologie ist der Projektstudie Humanistik – Humanismus als Studienfach entnommen, die im Jahre 2002 entstand und von der Berliner Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur gefördert wurde. Er wurde an einigen Stellen aktualisiert. Die Gliederung der Studie findet sich in Anlage 1.

² Vgl. hierzu den Beitrag von P. Caysa in diesem Heft.

³ Vgl. Bd. 9, Freiburg [u.a.] 2000, Sp. 1435.

Christliche Archäologie, Patrologie, Kirchengeschichte)

– Systematische Theologie (Philosophisch-theologische Propädeutik, Fundamentaltheologie, Dogmatik, Moralthologie)

– Praktische Theologie (Pastoral-Theologie, Homiletik, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, Missionswissenschaft, Caritas-Wissenschaft).

„Die Zuordnung der Chr. Gesellschaftslehre (Sozialethik) und des Kirchenrechts zu den systemat. od. praktisch-theol. Disziplinen schwankt je nach Schwerpunktsetzung.“⁷ In der im Hochschulwesen institutionalisierten Theologie gibt es darüber hinaus noch weitere Disziplinen, wie z.B. Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie. Weiterhin gibt es Entwürfe, Konzepte, Forschungsrichtungen, Disziplinbildungen etc., z.B. eine „Theologie der Religionen“, eine „Theologie der Befreiung“ oder eine „Feministische Theologie“.

Institutionalisierungen der Theologie in Deutschland sind insbesondere: Theologische Fakultäten und Fachbereiche an staatlichen Universitäten und Hochschulen; Kirchliche Hochschulen und Fachhochschulen und Theologische Einrichtungen an Pädagogischen Hochschulen (Religionslehrausbildung) und an kirchlichen Fachschulen. Hinzuweisen ist auch auf die Katholische Universität Eichstätt mit mehreren Fakultäten. Weiterhin gibt es zahlreiche Lehrstühle, die an Juristischen Fakultäten (aus kirchlicher Sicht)

das so genannte „Staatskirchenrecht“ vertreten, in Bayern 21 staatliche „Konkordatslehrstühle“ für Philosophie, Soziologie etc., bei deren Besetzung die Katholische Kirche maßgeblich mitentscheiden kann und der Staat außerdem zur Einrichtung (neutraler) Parallellehrstühle verpflichtet ist, und schließlich auch mit Kirchenvertretern besetzte Lehrstühle außerhalb der Theologischen Fakultäten, wie z.B. den Lehrstuhl für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Theologischen Fakultäten: Begründungen und rechtliche Absicherungen

Zur theologisch-kirchlichen Begründung dafür, dass die umfängliche Präsenz von Theologie an staatlichen Universitäten und Hochschulen notwendig, ja für den Staat und die Universität wichtig, hilfreich und nicht zuletzt auch vom Grundgesetz her geboten sei, gibt es eine umfängliche Literatur.⁸ Im Folgenden soll anhand von Auszügen aus kirchenamtlichen Texten und von Äußerungen einzelner Theologen ein cursorischer Einblick in theologisch-kirchliche Begründungen bzw. Apologien für die Existenz von Theologischen Fakultäten gegeben werden.

1997 verabschiedete der Rat der EKD eine Erklärung unter dem Titel Christentum und

⁴ Bd. XXXIII, Berlin/New York 2002, S.324 f.

⁵ Lexikon ... a.a.O. Sp. 1440 f.

⁶ Zuweilen wird Biblische Theologie gesondert als 4. Disziplin geführt.

⁷ Ebd., Sp. 1441.

⁸ Vgl. Martin Heckel: Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat. Tübingen 1986. – Alexander Hollerbach: Theologische Fakultäten und staatliche Pädagogische Hochschulen. In: Joseph Listl u. Dietrich Pirson: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2, S. 549-599, Berlin 1995. – Rainer Bucher: Theologische Fakultäten in staatlichen Hochschulen. Thesen zu ihrem Sinn und ihrer Bedeutung als exemplarische Orte der Pastoral. In: Theologie in der Universität: Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft, hg. von Georg Kraus, Frankfurt a. M. u.a. 1998, S.183-192. – Helga Kuhlmann: Theologie an der Universität? Anmerkungen zu einem andauernden Problem. Paderborn 2000. – Hans-Georg Babke: Theologie in der Universität aus rechtlicher, theologischer und wissenschaftstheoretischer Perspektive. Frankfurt a.M. u.a. 2000.

politische Kultur: Über das Verhältnis des demokratischen Rechtsstaates zum Christentum (Hannover), der in umfänglicher Weise davon zu überzeugen versucht, dass „das Christentum ... dem Staat nicht gleichgültig sein“ könne und ihn zur „Bejahung des Christentums“ auffordert.

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, (inzwischen) Kardinal Prof. Karl Lehmann, hielt im März 1999 an der Universität Innsbruck eine Grundsatzrede zum Thema Der Auftrag von Theologie und Kirche in der modernen Gesellschaft.⁹ Dabei führte er u.a. aus: „Es ist ein Spezifikum der christlichen Theologie, daß sie sich nicht mit dem bloßen Autoritätsanspruch der Offenbarung selbst begnügt, sondern zur geistigen Bewährung dieses Wahrheitsanspruches fähig und bereit ist.“ Allerdings erschöpfe sich der Sinn der Theologie „nicht einfach in einer ausschließlich der reinen 'Theorie' zugewandten Forschung, sondern hat die Funktion der Legitimation der christlichen Botschaft vor dem Forum der menschlichen Vernunft, nicht zuletzt in der profanen Welt. Dies hat radikal etwas mit dem missionarischen Zeugnischarakter der christlichen Botschaft zu tun, an dem auch die Theologie teilhat. Wie wichtig also z.B. die Priesterausbildung ist –, sie allein kann nicht das Kriterium dafür sein, wie und wo heute Theologie als Wissenschaft betrieben wird.“

An anderer Stelle zitiert er den evangelischen Staatskirchenrechtler Ulrich Scheuner: „Man wird der Erscheinung und der Bedeutung der Theologischen Fakultäten nur gerecht, wenn man sich das feine Gewebe der Ideen und Interessen vor Augen hält, in dem sie stehen. Der Staat bekundet mit ihrer Einfügung in seinen universitären Bereich nicht nur Offenheit gegenüber den großen geistigen Kräften im Volk, er hat auch selbst ein Interesse daran, daß die Ausbildung der

Amtsträger der Religionsgemeinschaften, von denen noch immer ein erheblicher geistiger Einfluß ausgeht, sich im Kontext der allgemeinen Bildungseinrichtungen vollzieht, nicht in kirchlicher Absonderung, und daß die staatliche Gewähr kirchlicher Lehrer hier eine größere Breite und Unabhängigkeit sichert, die der deutschen Theologie in der Welt eine hervorragende Stellung verschafft.“

Darauf, dass Theologie an der Universität nicht nur die Funktion habe, Amtsträger der Kirchen auszubilden, wies auch der baden-württembergische Staatsminister Christoph-E. Palmer in einer Rede auf der Tagung 50 Jahre Baden-Württemberg. 50 Jahre Partnerschaft Staat und Kirche – Perspektiven für die Zukunft¹⁰ hin: „Wir brauchen die Theologischen Fakultäten nicht nur als akademische Ausbildungsstätten für die Berufe der Kirche; wir brauchen sie auch als Dialogpartner im Gespräch der Fakultäten und als kritisches Gegengewicht gegen jede Art von Machbarkeitsdenken.“

Er weist auf die „mehrfache verfassungsrechtliche Absicherung“ der Theologischen Fakultäten und Kirchlichen Fachhochschulen in der Bundesrepublik hin, welche „den Stellenwert der Theologie gerade in unserem Land eindrucksvoll“ aufzeige: „Der Staat hat ein grundlegendes Interesse daran, dass die Theologie im Konzert der Wissenschaften präsent bleibt und dass Geistliche und Religionslehrer nach akademischen Standards ausgebildet werden.“ Auch um den prinzipiellen Bestand der Theologischen Fakultäten zu sichern, sind nicht nur bereits 1933 vom Papst das Konkordat mit Hitler und in der Nachkriegszeit eine Vielzahl von Staat-Kirche-Verträgen geschlossen worden, sondern werden zahlreiche Kirchenjuristen durch den Staat selbst in den Theologischen und Juristischen Fakultäten beschäftigt.

⁹ Quelle: kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmann/Leh-theol99.htm (19.03.1999).

¹⁰ Dokumentiert mit dem Untertitel: Vorträge einer Tagung vom 27. Februar bis 1. März 2002 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. – epd-Dokumentation Nr. 36/37, S.40-46. Zitate S.45, 44.

In seinem Aufsatz *Theologie als Fakultät an staatlichen Universitäten* in der SPD-Zeitschrift *Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte*¹¹ nennt der katholische Theologe Eberhard Jüngel folgende sechs Gründe für theologische Fakultäten (hier auszugsweise):

„Erstens: Die christlichen Kirchen brauchen wissenschaftlich gebildete Pfarrer, die den Wahrheitsanspruch des Evangeliums und der kirchlichen Bekenntnisse mit dem gegenwärtigen Wahrheitsbewußtsein und dieses mit jenem konfrontieren. Der gegebene Ort für diese Konfrontation ist die Universität.

Zweitens: Auch die Gesellschaft, in der wir leben, kann keine wissenschaftlich ungebildeten Pfarrer brauchen ...

Drittens: Die Theologie ist in allen ihren Disziplinen eine auf die Bibel bezogene Wissenschaft. ... Die ursprüngliche Bedeutung dieses Buches der Bücher wach und seine Wirkung lebendig zu erhalten ist Grund genug, sich an unseren Universitäten eine Bibelwissenschaft in Gestalt christlicher Theologie zu halten.

Viertens: ... [Es dürfte] „mehr als nützlich sein, wenn inmitten der anderen Wissenschaften die Theologie ein Verständnis von Leben vertritt, das Leben nicht auf messbare Informationen und Prozesse beschränkt begreift ...

Fünftens: Theologie vollzieht Aufklärung im Lichte des Evangeliums. Sie relativiert damit die sich im Lichte der Vernunft vollziehende Aufklärung, ohne diese zu bekämpfen. Mit ihr ist sie vielmehr an der Mündigkeit des Menschen interessiert. Theologie fördert die Mündigkeit, indem sie dem Menschen dazu verhilft, sich im Lichte des Evangeliums neu zu verstehen ...“.

Sechstens: ... Die wissenschaftliche Theologie ist nicht zuletzt dazu gut, mit dem Elefantengedächtnis der Kirche einigermaßen hygienisch umzugehen, auf das alles, was der Wahrheit des Evangeliums dient, lebendig bleibt

und alles andere aus dem lebendigen Gedächtnis ins kirchengeschichtliche Archiv überstellt wird.“

Theologische Einrichtungen im staatlichen Hochschulwesen

In der Bundesrepublik gibt es Theologische Fakultäten bzw. Fachbereiche oder Einrichtungen an insgesamt fünfzig staatlichen Universitäten bzw. Hochschulen.¹² Weiterhin neun kirchliche Hochschulen, die (alleinstehenden) theologischen Fakultäten Fulda und Paderborn sowie die Katholische Universität Eichstätt – alles Einrichtungen, die auch staatlich bezuschusst werden. Darunter sind die z.T. neu geschaffenen bzw. deutlich erweiterten theologischen Einrichtungen in den neuen Bundesländern an der Technischen Universität Dresden und den Universitäten Erfurt, Greifswald, Halle, Jena, Leipzig und Rostock.

Weiterhin gibt es eine Reihe von kirchlichen Fachhochschulen, davon dreizehn evangelische Fachhochschulen in den Städten Berlin, Bochum, Darmstadt, Dresden, Freiburg, Hamburg, Hannover, Heidelberg, Ludwigsburg, Ludwigshafen, Moritzburg, Nürnberg und Reutlingen.

Die Theologischen Fakultäten sind disziplinär reich spezialisiert. Das sei im Folgenden an den Beispielen München (alte Bundesländer) und Leipzig (neue Bundesländer) illustriert. Die Universität München¹³ besitzt eine Katholisch-Theologische Fakultät mit folgenden Instituten: Biblische Exegese (Alttestamentliche Theologie, Alttestamentliche Einleitung und Exegese, Biblisch-orientalische Sprachen [Professur]; Neutestamentliche Exegese u. Biblische Hermeneutik); Institut für Kirchengeschichte (Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie, Kirchengeschichte des Mittel-

¹¹ Heft 5/2001, S.291-295. Zitat: S.294f.

¹² Quelle: theologie.uni-wuerzburg.de/fakultaeten/de.php (Oktober 2002). – Vgl. Übersicht in der Anlage 2.

¹³ Vgl. *Deutscher Hochschulführer*, 56. Aufl., Stuttgart 1996, S.405 f.

alters und der Neuzeit, Bayerische Kirchengeschichte [Professur]; Institut für Dogmatik (zwei Lehrstühle); Institut für Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie; Institut für Moraltheologie und Christliche Sozialethik; Grabmann-Institut zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie (Geschichte der Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit); Christliche Philosophie und Theologische Propädeutik; Institut für Praktische Theologie (Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik und Kerygmantik, Pastoraltheologie, Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts, Religionslehre und -pädagogik); Kanonistisches Institut (Kirchenrecht, insbesondere für theologische Grundlegung des Kirchenrechts, allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für orientalisches Kirchenrecht; Kirchenrecht, insbesondere für Eherecht, Prozess- und Strafrecht sowie Staatskirchenrecht; Kirchenrecht, insbesondere Verwaltungsrecht sowie Kirchliche Rechtsgeschichte) sowie Institut für Orthodoxe Theologie.

Die Universität Leipzig¹⁴ hat eine Evangelisch-Theologische Fakultät mit folgenden Instituten: Alttestamentliche Wissenschaft; Neutestamentliche Wissenschaft; Kirchengeschichte; Systematische Theologie; Praktische Theologie; Religionspädagogik. Weiter gibt es ein Lektorat für Alte Sprachen sowie (mit entsprechenden Stellen versehene) Spezialfächer wie Judaistik, Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst, Konfessionskunde und Ökumenik, Territorialkirchengeschichte, Fundamentaltheologie und Hermeneutik, Missionswissenschaft sowie Religions- und Kirchensoziologie.

Einem Berufswahlbuch mit dem Titel Beruf mit ... Religion, Ethik¹⁵ können folgende spezifisch kirchliche Berufe entnommen werden:

Caritas-Schwester/-Pfleger, Diplom-Theologe/in, Religionslehrer/in, Katholischer Geistlicher, Diakon/in, Evang. Pfarrer/in, Kantor/in, Kirchenmusiker/in, Dipl.-Religionspädagoge/in, Gemeindepädagoge/in, Katechet/in, Pastoralreferent/in. Der Hochschulstudienführer Studieren, aber was? Die richtige Studienwahl für optimale Berufsperspektiven¹⁶ erläutert Inhalt und Voraussetzung theologischen Studiums wie folgt: „Die theologischen Fächer beschäftigen sich mit der Lehre von Gott, mit der Verkündigung der Glaubenslehre und mit der Entwicklung des christlichen Glaubens. Je nach Ausrichtung und Schwerpunkt unterscheiden wir katholisch-theologische Fächer (Katholische Theologie, Katholische Religionspädagogik), Evangelische Religionslehre (Evangelische Theologie, Evangelische Religionspädagogik), das Studium kleinerer christlicher Glaubensgemeinschaften (z.B. Altkatholische Theologie) und die Fächer, die sich mit der pädagogischen Vermittlung dieser Glaubensgrundsätze (Religionspädagogik) beschäftigen. ... Die theologischen Fächer können entweder an Universitäten oder an speziellen Kirchlichen oder Theologisch/Philosophischen Hochschulen studiert werden. Die Studiendauer sollte mit mindestens 6 Jahren veranschlagt werden ... Die wichtigste Voraussetzung für ein theologisches Studium ist der Glaube. Aber allein der Glaube an Gott reicht nicht aus. Für den späteren Geistlichen oder Laientheologen ist ein Verständnis für die Sorgen und Probleme anderer Menschen ebenso wichtig, wie das Interesse an philosophischen und geistigen Fragen. Außerdem sollte ... ein starkes Interesse an alten Sprachen sowie an Geschichte bestehen.“

Theologische Studienmöglichkeiten¹⁷ gibt es an vielen Studienorten. In der Evangelischen Theologie an 37 Orten Magisterstudien-

¹⁴ Vgl. uni-leipzig.de/~theolweb/struktur.de

¹⁵ Nürnberg 1999.

¹⁶ Autoren: Angela Verse-Herrmann u. Dieter Herrmann. Frankfurt a.M. 2001. Zit: S.88f.

¹⁷ Auf der Grundlage einer tabellarischen Übersicht, aus der auch die Studienorte hervorgehen bei: Hans-Martin Gutmann u. Norbert Mette: Orientierung Theologie: Was sie kann, was sie will. Reinbek b. Hamburg 2000, S.205ff.

gänge, an 18 Diplom- oder Fakultätsexamen, an 24 das Lehramt für Gymnasien, an 20 für Grundschulen und 15 für Haupt- und Realschulen usw. Für Katholiken gibt es 30 Möglichkeiten den Magister zu erlangen und an 22 Orten das Diplom oder die kirchliche Prüfung abzulegen, an 33 Orten das Lehramt für Haupt- und Realschulen und 30 für Gymnasien usw.

Der Staat der Bundesrepublik lässt sich die Theologischen Fakultäten und andere bezuschusste kirchliche Ausbildungsstätten – im Übrigen aus Steuergeldern auch der inzwischen etwa ein Drittel der Bevölkerung ausmachenden Konfessionslosen – jährlich insgesamt ca. 600 Millionen Euro kosten, wie Carsten Frerk durch umfangreiche Recherchen ermittelte.¹⁸

Neben der staatlichen Finanzierung der Theologischen Fakultäten, Fachbereiche und Lehrstühle erhält die Theologie zusätzliche Mittel über staatliche Forschungsprogramme, z.B. der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG). Während der Suchbegriff „Humanismus“ lediglich acht Treffer (ausschließlich historische Untersuchungen) erzielte, kam es bei der Suche nach „Theologie“ zu 217 Treffern.¹⁹

Theologische Einrichtungen gab es auch im DDR-Hochschulwesen, allerdings nicht mit einer derart komfortablen Ausstattung wie in der gegenwärtigen Bundesrepublik. Eine Auf-

arbeitung der Geschichte und Probleme der Theologie in der DDR – meist aus der Sicht von Theologen – enthält der von Peer Pasternack herausgegebene Sammelband Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechtes in der DDR.²⁰

Es wäre sicherlich eine interessante Aufgabe der Hochschulforschung, zu untersuchen, wie nach der Einigung 1990 die Theologischen Einrichtungen in der ehemaligen DDR ausgebaut wurden (bei Ausschaltung der ideologischen Konkurrenz durch Abwicklung der Sektionen für Marxismus-Leninismus und vieler Stelleninhaber in gesellschaftswissenschaftlichen Fakultäten) und wie sich bei der einseitigen – Präsenz der christlichen Theologie der „Dialog der Wissenschaften“ an den Universitäten und Hochschulen gestaltet.²¹

Seit dem Beitritt der neuen Länder zur Bundesrepublik sind die theologischen Einrichtungen in diesen Ländern erheblich ausgebaut worden. Allein im Jahre 2002 wurden in den neuen Bundesländern mindestens drei theologische Einrichtungen gegründet. Im April erhielt die Universität Halle ein Institut für Katholische Religionspädagogik, ausgestattet mit einem Lehrstuhl für Systematische Theologie und einem halben Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts.²² Im November wurde der Vatikan nach jahrelangem Widerstand, mit der thüringi-

¹⁸ Carsten Frerk: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Aschaffenburg 2002. Übersicht 89: Gesamte Aufwendungen für die Ausbildung des kirchlichen Nachwuchses, S.183.

¹⁹ Vgl. dfg.de (Recherche am 5.11.2002). – Gefördert wurden z.B. Projekte und Stipendien: Die Kirche des Wortes. Zum evangelischen Predigt- und Gemeindeverständnis. – Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. – Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. – Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik. – Der Pfarrberuf als Profession. – Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte. – Nutzung von Lern- und Aktionsangeboten mit weltanschaulichem/religiösen Inhalt bei der Entwicklung religiös-weltanschaulicher Sichtweisen bei Jugendlichen unter säkularen Bedingungen. – Theologie im DDR-Hochschulwesen und im Hochschulwesen der neuen Bundesländer.

²⁰ Berlin 1996.

²¹ Bei der Recherche zur Hochschulforschung konnte nicht festgestellt werden, dass es derartige Forschungen bereits gibt. Vgl. Peer Pasternack: Geisteswissenschaftlichen in Ostdeutschland 1995. Eine Inventur. Vergleichsstudie im Anschluss an die Untersuchung Geisteswissenschaften in der DDR, Konstanz 1990. Leipzig 1996 und DDR-bezogene Hochschulforschung. Eine thematische Eröffnungsbilanz aus dem Hof Wittenberg. Hg. von Peer Pasternack. Weinheim 2001.

schen Landesregierung „handelseinig“, dass die bisherige katholische Kirchliche Hochschule, an der Priester, Diplom-Theologen und Religionslehrer ausgebildet werden, an die Universität Erfurt überführt wird, die damit „die erste und einzige staatliche Fakultät für Katholische Theologie in Ostdeutschland“ erhält. Die Universität wird sich durch die neue Fakultät „um 215 Studenten und 13 Lehrstühle“ vergrößern.²³ Im Dezember wurde schließlich an der Universität Potsdam ein Institut für katholisches Kirchenrecht offiziell eröffnet. Es befindet sich allerdings in freier Trägerschaft und finanziert sich aus Drittmitteln.²⁴ Die Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Berlin berichtete darüber unter der Überschrift „Vorreiter in den neuen Bundesländern“.²⁵

Kritik an der Theologie im Hochschulwesen

Dass die Existenz und Finanzierung von Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten und Hochschulen eigentlich verfassungswidrig sei, hat der Jurist Erwin Fischer bereits 1964 in seinem Buch *Trennung von Staat und Kirche: Die Gefährdung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der Bundesrepublik*²⁶ festgestellt. Das Grundgesetz gebe für diese Durchbrechung der religiös-weltanschaulichen Neutralität keine Grundlage. Ein Artikel der Weimarer Reichsverfassung, der Theologische Fakultäten garantiert, sei nicht in das Grundgesetz aufgenommen worden. Die Theologie entspreche „gewissen Minimalanforderungen“ an eine Wissenschaft nicht,

wie sie „allgemein anerkannt sind. Hierzu gehört, dass die Wissenschaft eine Angelegenheit des Menschen ist, bei der er sich auf seine eigenen Kräfte und Fähigkeiten verläßt, und sich nicht der Mitarbeit von Geistern, Göttern oder anderer überirdischer Instanzen bedient. Hierzu gehört ferner, daß die Aussagen einer Wissenschaft widerspruchsfrei zu sein haben. Des weiteren wird von Wissenschaft ein Verzicht auf dogmatische Fixierung der Voraussetzungen verlangt. Vor allem ist die Vernunft-einsicht ein für die Wissenschaft wesentliches Kriterium“ etc.

Als zulässige Ausnahme im Sinne einer begrenzten Präsenz von Theologie könne allerdings wegen der grundgesetzlichen Zulassung konfessionellen Religionsunterrichts (Art. 7 Abs. 3 in den Bundesländern, in denen nicht Art. 141 GG gilt) die Ausbildung von Religionslehrern in staatlichen Universitäten und Hochschulen gelten.

Die Bürgerrechtsorganisation Humanistische Union fordert in ihren Thesen zur Trennung von Staat und Kirche²⁷ die Umwandlung der Theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten: „Den Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften steht es frei, ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in eigenen Bildungseinrichtungen aus- und fortzubilden. Die traditionellen theologischen Fakultäten haben wegen ihrer Kirchen und Glaubensbindung, die der Freiheit der Wissenschaft entgegensteht, an den Universitäten keinen legitimen Platz. Sie sind deshalb in religionswissenschaftliche Fakultäten umzugestalten. Das kirchliche Mitspracherecht bei der Besetzung von Hochschullehrerstellen stellt einen Eingriff in die

²² Pressemitteilung des Bischöflichen Ordinariats Magdeburg vom 30.04.2002 (Quelle: Internet)

²³ Bernhard Honnigfort: *Katholische Theologie. Vatikan handelseinig mit Thüringen*. In: *Frankfurter Rundschau* v. 21. November 2002.

²⁴ Vgl. *Märkische Allgemeine* v. 5. Dezember 2002.

²⁵ Ausgabe 50/02 vom 15. Dezember 2002.

²⁶ Frankfurt a.M. 1984. – Vgl. dort den Abschnitt: *Theologische Fakultäten*, S.307-315, Zitate: S.309. Aus kirchlich-theologischer Sicht zu Fischer vgl. *Theologie in der Universität ...*, S.37-82.

²⁷ *Trennung von Staat und Kirche. Thesen*, erstellt von einer Expertengruppe der Humanistischen Union, München 1995. Zit. S.31.

Autonomie der Wissenschaft dar. Konkordatslehrstühle²⁸ sind verfassungswidrig und deshalb aufzuheben.“

In gleicher Richtung argumentiert Prof. Dr. Günter Kehrer (Tübingen) in einem Papier mit dem Titel *Theologie ist unwissenschaftlich. Plädoyer für die Abschaffung der theologischen Fakultäten*²⁹ des Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA): Kehrer kommt zu dem Schluss: „Die kirchliche Bindung der Theologie widerspricht dem Postulat der Freiheit der Wissenschaft. Indem die sogenannte theologische Wissenschaft Glaubenserfahrung voraussetzt und zugleich die Existenz Gottes, Gotteserfahrung u.ä. als nicht hinterfragbar postuliert, stellt sie sich außerhalb des neuzeitlichen Wissensverständnisses. Dies bedeutet jedoch nicht, daß aufgrund günstiger Umstände nicht doch in Einzelfällen durchaus wissenschaftlichen Standards entsprechende Forschung in den theologischen Fakultäten geleistet wurde und wird. Um diese Forschung zu bewahren, ist es notwendig, daß die Geschichte der jüdisch-christlichen Religion in Zukunft in kirchlich ungebundenen Disziplinen (Geschichtswissenschaft, Kulturwissenschaft, Religionswissenschaft usw.) erforscht wird.“

Modernisierungstendenzen

Eine andere Form der Infragestellung staatlicher theologischer Fakultäten ergibt sich aus der anhaltenden Säkularisierung: Die sinkenden Mitgliederzahlen der Kirchen und die zurückgehende Akzeptanz traditionell-dogmatischer christlicher Glaubensvorstellungen selbst unter den Kirchenmitgliedern führen zur Abnahme der Nachfrage nach kirchlichen

Berufen und einschlägigen Studienplätzen insbesondere des Pfarrer- und des Religionslehrerberufes.–

Wie die *Süddeutsche Zeitung*³⁰ berichtete, gibt es bei den Studierendenzahlen der Theologie „dramatische Einbrüche“: „Betroffen sind vor allem die traditionsreichen Fakultäten westdeutscher Universitäten. Am Evangelischen Stift, der Tübinger Fakultät studierten 1985 2200 evangelische Theologie. Heute sind es noch 552. An der Philipps-Universität Marburg, 1527 als erste protestantische Universität gegründet, waren es 1983 einmal 14000. 2002 sind noch 380 für das Fach eingeschrieben. Heidelberg und Göttingen melden Rückgänge von 75 Prozent.“

Infolgedessen nimmt der Legitimationsdruck auf die Hochschultheologie deutlich zu. Immer nachdrücklicher wird von hochschulpolitischen Gremien die bisherige Privilegierung theologischer Einrichtungen bzw. Lehrstühle hinsichtlich der Relation von Studierendenzahlen und Hochschullehrkräfte kritisch gewertet und strukturelle Konsequenzen bis hin zu Abschaffung ganzer Theologischer Fakultäten gefordert. In Nordrhein-Westfalen z.B. hat ein Expertenrat u.a. die Auslastungen und Relationen von Studenten zu Professoren untersucht. Folgende Zahlen im Abschlußbericht³¹ von 2001, der 164 Professuren ausweist (78 evangelische und 86 katholische) zeigen die Privilegierung der Theologie gegenüber anderen universitären Disziplinen. Während in den Erziehungswissenschaften der NRW-Hochschulen 132 Studierende auf einen Lehrstuhlinhaber entfallen – selbst bei der Philosophie sind es noch 68 –, hat in der Theologie ein Professor 33 (ev.) bzw. 34 (kath.) zu betreuen. Im Ergebnis der Analysen werden deutliche Reduzierungen sowohl der Standorte für

²⁸ Vgl. Max Liedtke: Brauchen wir noch Konkordatslehrstühle? In: *Erziehungswissenschaft* 11(2000)22, S.9-34.

²⁹ o.J., 2 Seiten.

³⁰ 27. August 2002, Autor: Hans Christof Wagner.

³¹ Abschlußbericht des Expertenrats im Rahmen des Qualitätspakts. Teil II: Fächeranalyse [Theologien: S.31-38]. Quelle: <http://www.mswf.nrw.de/miak/aktuell/top-thema/Expertenrat/Abschlussbericht.html>

Theologie als auch von Lehrstühlen empfohlen, denen jedoch Staatsverträge mit den Kirchen entgegen stünden.

In Sachsen waren zu Beginn der 1990er Jahre mehrere theologische Einrichtungen neu gegründet worden. Schon etwa zehn Jahre später hat die Sächsische Hochschulentwicklungskommission (SHEK) „eine Bündelung der Ausbildung im Freistaat am Standort Leipzig vorgeschlagen. Entsprechende Einrichtungen in Dresden an der Technischen Universität (TU) sollten aufgelöst werden.“³² Die Diskussion dazu ist wenigstens in Gang gekommen.

Neben der seit langem im Hochschulwesen verankerten evangelischen und katholischen werden in den letzten Jahren Pluralisierungstendenzen deutlicher, etwa durch die langsam wachsende Präsenz der jüdischen, orthodoxen und – in jüngster Zeit – der islamischen Theologie. Bisherige religiöse Deutungspole werden relativiert.

In Heidelberg wurde 1979 eine Hochschule für Jüdische Studien (HJS) gegründet. Sie wird vom Zentralrat der Juden in Deutschland getragen und „bietet einen Magisterstudiengang im Haupt- und Nebenfach an. Sie arbeitet eng mit der Universität Heidelberg zusammen. Die HJS steht Bewerbern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit offen. Kernfächer sind: Bibel und jüdische Bibelauslegung; Talmud, Codices und Rabbinische Literatur; Hebräische Sprachwissenschaft und Literatur; Geschichte des Jüdischen Volkes; Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte. Ergänzungsfächer: Jüdischer Gottesdienst und synagogale Musik; Jüdische Kunst; Zeitgenössisches Judentum.“³³ Außerdem sind Studienabschlüsse für das Lehramt an Gymnasien und Promotionsstudien möglich. Seit dem Wintersemester 2001/02 gibt es dort eine Rabbinerausbildung.³⁴ Die erste Rabbinerausbildung seit dem Ende des II. Weltkrieges war im

November 2000 am Abraham-Geiger-Kolleg Potsdam eröffnet worden.

An der Universität Münster wird derzeit der religionswissenschaftliche Fachbereich zu einem Centrum für Religiöse Studien ausgebaut.³⁵ Dieses soll „die interreligiöse Forschung im Bereich des Islam, der Orthodoxie und des Judentums vertiefen.“ Künftig sollen dort neben Religionslehrkräften für den orthodoxen Religionsunterricht auch solche für den islamischen Religionsunterricht ausgebildet werden. Dazu sollen auch entsprechende Lehrstühle geschaffen werden.

Im März 2002 hatte die Gruppe Kirchenrecht und Staatskirchenrecht an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. in Heidelberg (FEST), „einem interdisziplinären Forschungsinstitut der EKD und der evangelischen Landeskirchen eine „Empfehlung zum Islamischen Religionsunterricht“ erarbeitet³⁶, in der u.a. festgestellt wird: „Die Entwicklung einer wissenschaftlichen fundierten islamischen Theologie an deutschen Universitäten ist wünschenswert. Dazu bedarf es der Einrichtung entsprechender Lehrstühle und Institute.“

Der hohe und weiter wachsende Legitimationsdruck zwingt die christliche Theologie an Universitäten und Hochschulen zu verschiedenen Modernisierungsmaßnahmen. Dazu gehören Reformen der theologischen Studiengänge (bis hin zur Entwicklung von Bachelor- und Masterstudiengängen) sowie die Entwicklung neuer Studiengänge und die Ausweitung der Einsatzfelder von Absolventen. Dazu kommen Versuche, theologische Lehrkapazitäten in Studiengängen für staatliche Ethiklehrer zu verlagern und dabei z.B. religionswissenschaftliche Studienanteile zu verdrängen, z.B. an der Universität Göttingen die Religionswissenschaft durch christliche Theologie.

³² Vgl. Tag des Herrn, Ausgabe 17/2001 (kathweb.de/tdh/).

³³ Vgl. Deutscher Hochschulführer. 55., Neubearb. Aufl., Bonn 1994, S.284.

³⁴ Vgl. www.hjs.uni-heidelberg.de

³⁵ Vgl. www.presservice.nrw.de/01_textdienst//11_pm/2002/q2/20020521_02.html (Mai 2002).

³⁶ Veröffentlicht im Internet: epd.de/dokumentation/print/647_3246.htm (13.10.2002).

Bereits seit den 1960er Jahren sind im evangelischen Bereich Bestrebungen zur Reform des Theologiestudiums im Gange.³⁷ Für die Reform der evangelischen Lehrerausbildung hat die so genannte Gemischte Kommission der EKD 1997 Empfehlungen unter dem Titel *Im Dialog über Glauben und Leben. Zur Reform des Lehramtsstudiums Evangelische Theologie/Religionspädagogik* herausgegeben³⁸, welches in folgende Kapitel gegliedert ist, deren Bezeichnung bereits wesentliche Reformintentionen zum Ausdruck bringt: Ausgangspunkte und Anregungen; Handlungsfeld Religionsunterricht; Lehramtsstudium Evangelische Theologie/Religionspädagogik; Berufshandlungsfähigkeit als Ziel des Lehramtsstudiums; Anforderungsprofil eines integrativen Lehramtsstudiums; Leitlinien für die Ausbildung von Lehramtsstudierenden; Modelle für Studienordnungen für Lehramtsstudiengänge Evangelische Theologie/Religionspädagogik.

Anforderungen der theologischen Wissenschaften an die Studierenden umfassen insbesondere deren theologische und religionspädagogische Reflexionsfähigkeit, die Fähigkeit zur kundigen Auseinandersetzung mit anderen konfessionellen, religiösen und philosophisch-weltanschaulichen Lebens- und Denkformen, die Fähigkeit zur Reflexion der eigenen Religiosität und der Berufsrolle, die Sicherheit im Umgang mit wissenschaftlichen Arbeitsweisen sowie Sprachanforderungen. Als Prinzipien eines „integrativen Lehramtsstudiums“ werden erläutert: Der Subjektbezug des Studiums, didaktische Strukturierung und Elementarisierung, exemplarisches Lernen,

Theologisches Arbeiten in kontextuellen Bezügen, Problemorientierung, Erfahrungsorientierung, interdisziplinäres Arbeiten in der Theologie und mit anderen Wissenschaften, studentische Mitwirkung bei der Planung und Durchführung von Lehrveranstaltungen und Evaluation der Lehre.

Ein Beispiel für dialogisch und stark interdisziplinär orientierte Reformbestrebungen des Theologie- bzw. Lehramtsstudiums für Religionslehrkräfte ist die von Dieter Fauth und Ulrich Bubenheimer herausgegebene Publikation *Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen*³⁹, in der neben evangelischen und islamischen Theologen auch Philosophen, Religionswissenschaftler, Kulturwissenschaftler, Religionsgeschichtler, Kunstpädagogen, Rechtswissenschaftler sowie auch ein Dozent der Universität für Humanistik Utrecht zu Worte kommen.⁴⁰

An der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster werden im Seminar für Pastoralpsychologie seit Mitte der 1970er Jahre neue Lernformen im Studium entwickelt wie Gruppendynamische Seminare, Selbsterfahrungsgruppen, Kommunikationstrainings etc. In „intensive[n] Gruppen- und Lernprozessen“ geht es um „erfahrungs- und personbezogenes Lernen“, um „Vermittlung von kommunikativer und sozialer Kompetenz“ und um „thematisch orientierte Selbsterfahrung“.⁴¹

Die abnehmenden Studentenzahlen in der Theologie und teilweise Schwierigkeiten beim beruflichen Einsatz fördern die Entwicklung neuer Studiengänge und zur Erweiterung der Einsatzfelder für Absolventen. Als Beispiel für

³⁷ Vgl. Torsten Meireis: *Theologiestudium im Kontext*. Berlin u. New York 1997

³⁸ Gütersloh 1997.

³⁹ Würzburg 2000.

⁴⁰ Speziell zu Reformbestrebungen im Bereich der Evangelischen Theologie/Religionsbeiträge vgl. ebd. Dieter Fauth: *Personalisation als Ziel der Hochschuldidaktik in der Religionspädagogik. Ein religionspädagogisch-systematischer Beitrag*, S.95-128 u. Ulrich Bubenheimer: *Innovative hochschuldidaktische Verfahren aus Lehre und Studienberatung im Fach Evangelische Theologie/Religionspädagogik*, S.129-144

⁴¹ Hermann Steinkamp: *Modelle, Wege und Schwerpunkte der Pastoraltheologie*. In: *Theologische Revue* 98(2002)5, S.448-452.

einen neuen Studiengang sei das Diplom-Aufbaustudium Caritaswissenschaft⁴² genannt, welches ab Wintersemester 2001/2002 mit insgesamt 51 Semesterwochenstunden an der Theologischen Fakultät Paderborn eingeführt wurde. „Der Studiengang macht die Studierenden mit den heutigen sozialen Problemlagen vertraut und beleuchtet und reflektiert sie von sozialwissenschaftlicher, psychologischer und theologischer Seite.“ Es werden Seminare zu Themen angeboten wie: Coaching bzw. supervisorische Verfahren und Methoden, Krisenmanagement in der Ehe- und Familienarbeit, Fundraising etc.

Genannt sei hier auch der interdisziplinäre Studiengang Gerontomanagement, welcher an der Katholischen Fachhochschule Mainz ab Wintersemester 2004/05 in Deutschland erstmalig angeboten wird. Daran sind die Fachbereiche Soziale Arbeit, Pflege und Gesundheit

sowie Praktische Theologie beteiligt.⁴³ Abschließend ein Beispiel für eine Tendenz, für Theologen auch nichtkirchliche Arbeitsfelder zu erschließen: „Junge Theologen sollen nach Ansicht des Heidelberger Theologieprofessors Wilfried Härle⁴⁴ verstärkt in der Wirtschaft eingesetzt werden. Als sogenannte 'change agents' könnten sie von Unternehmen beispielsweise im Konfliktmanagement eingesetzt werden. ... Härle betonte, Theologen seien dafür besonders geeignet, da die biblische Botschaft eine ‚problemorientierte Betrachtungsweise‘ einübe. Zudem wäre der Einsatz in Unternehmen eine professionelle Form, den kirchlichen Auftrag ausserhalb der Institution Kirche wahrzunehmen. ... Es genüge nicht mehr, das Berufsziel des Theologiestudiums auf die Möglichkeiten Religionslehrer und Pfarrer einzuschränken.“⁴⁵

⁴² Nach einer Pressemeldung des Erzbistums Paderborn vom 5.7.2001 (Quelle: Internet).

⁴³ Nach einer Meldung der Fachhochschule: www.kfh-mainz.de (Juli 2004).

⁴⁴ Vorsitzender der Kammer für öffentliche Verantwortung in der EKD.

⁴⁵ Vgl. Reformierter Pressedienst der Schweiz vom 22. März 1999 (Quelle: Internet).

Anlage 1

Gerd Eggers

Humanistik – Humanistik als Studienfach

Sondierende Recherche zu Ansatzpunkten und Aspekten
der Entwicklung einer Humanistik in Deutschland
Berlin: Humanistische Akademie 2002, 89 S., div. Anlagen

Inhalt

I. Voraussetzungen der aktuellen Humanistik-Debatte und die Fachtagung Humanistik – Humanismus als Studienfach II im Oktober 2002

Das „Humanistische Selbstverständnis 2001“ des HVD und weitere Voraussetzungen der Fachtagung

- Das „Humanistische Selbstverständnis 2001“ des HVD und weitere Voraussetzungen der aktuellen Humanistik-Debatte
- Weitere Voraussetzungen der aktuellen Humanistik-Debatte

Die Beiträge der Fachtagung im Überblick

- Humanistische Lebenskunde und Lebensberatung: Grundcharakteristiken und Qualifizierungsbedarf
- Ansatzpunkte zur Entwicklung einer Humanistik in Deutschland
- Humanistische Beratung in Belgien und die Ausbildung des professionellen Personals
- Gleichberechtigung der niederländischen Universität für Humanistik
- Produktives Lernen als Alternative zur traditionellen Bildung und Beratung

Abgeleitete Fragestellungen für vertiefende Überlegungen, Recherchen und Analysen

II. Konturen einer Humanistik in Deutschland als Alternative zur Theologie: Diskussion und Erweiterung von Positionen und Befunden

Humanismus- und Humanistik-Begriffe: Zum möglichen Selbstverständnis, zur Zweckset-

zung und zur Struktur einer Humanistik in Deutschland

- Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Humanismus-Begriffen als Voraussetzungen für ein durchreflektiertes Humanistikverständnis
- Humanistik im weiteren (religiös-weltanschaulich neutralen) und im engeren (weltanschaulich bestimmten) Sinne und ihre mögliche Zwecksetzung
- Heuristische Auswertung der Humanismus-Begriffe für die Konzipierung einer Binnen- und Außenstruktur der Humanistik (Beispiel)
- Von der Analyse von Elementen einer Humanistik zur Konstituierung der Humanistik als komplexe Wissenschaftsdisziplin

Wachsender Bedarf an selbstbestimmter und kritischer Lebensorientierung in der Gesellschaft. Argumente zur Begründung und Legitimation einer Humanistik in Deutschland

- Anhaltende Säkularisierung und wachsender individueller Orientierungsbedarf
- Argumente für die Entwicklung einer Humanistik in Deutschland

Analytische Beiträge zur Humanistik-Konzeptionierung I: Überblick über Ergebnisse von Recherchen zu relevanten Ansatzpunkten (expliziter Humanismus)

- Vorbemerkung zu methodischen Grenzen
- Humanistik (als weltanschaulich gebundene Disziplin) im Ausland

- Humanismus / Humanismus und Wissenschaften / Humanwissenschaften
- Integrative humanwissenschaftliche Disziplinen bzw. Konzepte
- Humanistische Disziplinen bzw. Schulen und Beispiele für einzelne Wissenschaftler mit Humanismus-Schwerpunkten

Analytische Beiträge zur Humanistik-Konzeptionierung II: Überblick über Ergebnisse von Recherchen zur (christlichen) Theologie in Deutschland

- Theologie in Deutschland: Grundsätzliches zu Begriff und Grundstruktur, Institutionalisierungsformen und rechtlich-finanzieller Absicherung
- Theologie im deutschen Hochschulwesen: Verbreitung, Strukturen, Studienangebote
- Beispiele für neuere Probleme und Entwicklungen

III. Möglichkeiten einer Humanistik-Entwicklung in Berlin

Wichtige Voraussetzungen der Humanistik-Entwicklung in Berlin

- Der hohe Grad von Säkularisierung und von Orientierungsbedarf
- Die staatliche Förderung der Theologie im Hochschulwesen Berlins
- Die Voraussetzungen des Humanistischen Verbandes für eine Gleichbehandlung mit den Kirchen
- Die Notwendigkeit pluraler Vielfalt von universitären Lehrangeboten

Bisherige Genese und Stand der Humanistik-Entwicklung in Berlin

- Zur Genese und aktuellen Situation der Humanistik-Entwicklung im Humanistischen Verband
- Leistungen und Potentiale der Humanistik-Entwicklung: Ansatz zu einer Bestandsaufnahme
- Künftige Arbeitsfelder der Humanistik-Entwicklung
- Einige Empfehlungen für die Humanistik-Entwicklung in Berlin im Kontext eines deutschen und europäischen Netzwerkes

Anlage 1

Theologische Einrichtungen an deutschen Hochschulen

Verzeichnis der Anlagen

Ort	Universität	Fakultät (Fk) Fachbereich (Fb)
Aachen	Rhein.-Westfäl. TU	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Augsburg	Bert-Brecht-Univ.	Fk Kath. Theol.
Bamberg	Otto-Friedrich-Univ.	Fb Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Benediktbeuern	Phil.-Theol. HS	Fk Theol. (rk)
Berlin	Freie Univ. Humboldt-Univ.	Kath. Theol. Theol. Fak. (ev.)
Bielefeld	Univ.	Fb Theol. (ev/rk)
Bochum	Ruhr-Univ.	Fk Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Bonn	Friedrich-Wilhelm-Univ.	Fk Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Bremen	Univ.	Rel.päd., Rel.wiss.
Darmstadt	Techn. Univ.	Fb Theol. (ev/rk)
Dortmund	Univ.	Fb Theol. (ev/rk)
Dresden	Techn. Univ.	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Eichstätt	Kathol. Univ.	Fk Theol. (rk) Fk Rel.päd. (FH)
Erfurt	Univ.	Fb Theol. (ev) Fb Theol. (rk)
Erlangen	Friedrich-Alexander-Univ.	Fk Theol. (ev) Fb Kath. Theol.
Essen	Univ.	Kath. Theol. Evang. Theol.

Frankfurt/M.	Joh.-Wolfgang-Goethe-Univ.	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Frankfurt –St. Georgen	Phil.-Theol. HS	Fk Theol. (rk)
Freiburg/Br.	A.-Ludwigs-Univ.	Fk Theol. (rk)
Friedensau	Theol. HS	
Fulda		Theol. Fakultät (rk)
Gießen	Justus-Liebig-Univ.	Theol. (ev/rk)
Göttingen	Georg-August-Univ.	Fk Theol. (ev)
Greifswald	E.-M.-Arndt-Univ.	Fk Theol. (ev)
Halle/Saale	Martin-Luther-Univ.	Fk Theol. (ev)
Hamburg	Univ. Univ. d. Bundeswehr	Fk Theol. (ev) Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Hannover	Univ.	Fb Theol. (ev/rk)
Heidelberg	R.-Karls-Univ. Pädag. HS	Fk Theol. (ev) Rel.päd. (ev) Rel.päd. (kath)
Hennef	Phil.-Theol. HS	
Jena	F.-Schiller-Univ.	Fk Theol. (ev)
Kassel	Univ.-GH	Fb Theol. (ev/rk)
Kiel	Christian-Albrechts-Univ.	Fk Theol. (ev) Fb Theol. u. Didakt. (ev/rk)
Köln	Univ	Seminar Kath. Theol.
Landau	Univ. Koblenz L.	Inst. f. Kath. Theologie
Leipzig	Univ.	Fk Theol. (ev)
Mainz	Joh.-Gutenberg-Univ.	Fk Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Mannheim	Univ.	Seminar Evang. Theol. Seminar Kath. Theol.
Marburg	Philipps-Univ.	Fk Theol. (ev)

München	HS für Philos.(SJ) L.-Maximilians-Univ.	Gesellschaftspolitik (SJ) Fk Evang. Theol. Kath. Theol. Fk Orthodoxe Theol.
Münster	Westfälische Wilhelms-Univ. Phil.-Theol. HS	Fk Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Neuendettelsau	Theol. HS der Evang.-Luth. Kirche Bayern	
Oldenburg	v.Ossietzky Univ.	Fb Evang. Theol.
Osnabrück	Univ.	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Paderborn	Univ.-GH	Theol. Fakultät (rk) Fb Kath. Theol. Fb Evang. Theol.
Passau	Univ.	Fk Kath. Theol.
Regensburg	Univ.	Fb Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Rostock	Univ.	Fk Theol. (ev)
Saarbrücken	Univ. d. Saarl.	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.
Sankt Augustin	Phil.-Theol. HS	
Siegen	Univ.-GH	Fb Theol. (ev) Fb Theol. (rk)
Trier	Univ.	Fk Theol. (rk)
Tübingen	Eberhard-Karls-Univ.	Fk Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Vallendar	Phil.-Theol. HS	
Würzburg	J.-Maximilians-Univ.	Fb Evang. Theol. Fk Kath. Theol.
Wuppertal	Kirchl. HS (ev) Bergische Univ.-GH	Fb Evang. Theol. Fb Kath. Theol.

Thomas Heinrichs

Kann Kant einen Beitrag zu einer wissenschaftlichen Grundlegung einer Humanistik leisten?

Humanismus: Leben ohne Gott

Wenn man sich fragt, was kann Kant für eine wissenschaftliche Humanistik leisten, so muss man zur Beantwortung dieser Frage drei Dinge wissen: Erstens, was ist, was braucht eine Humanistik? Zweitens, gibt es eine wissenschaftliche Humanistik? Und drittens, was hat Kant als Philosoph gesagt?

Was Kant als Philosoph gesagt hat, ist nachlesbar und erforscht – wenn auch wie alle Interpretation immer strittig. Weniger klar ist, was eine Humanistik sein soll. Auch die reine Begriffserklärung, Humanistik sei eben die wissenschaftliche Erforschung des bzw. Beschäftigung mit Humanismus¹, macht die Sache nicht klarer. Sie verschiebt das Problem nur auf die Frage, was Humanismus – über den allgemeinen Grundkonsens der Humanität hinaus – denn sein soll, und die Antwort auf diese Frage ist ebenso wenig klar wie die nach dem Inhalt einer Humanistik.

Die Frage, was im Rahmen des Humanistischen Verbandes und der Humanistischen Akademie in dem zur Abgrenzung eines eigenen Konzeptes nötigen, exklusiven Sinne sinnvoll unter Humanismus verstanden werden könnte, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht behandelt werden.² Dennoch bedarf es einer Vorverständigung hierüber, um die oben aufgeworfene Frage überhaupt sinnvoll angehen zu können.

Ich glaube, dass wir uns als kleinsten gemein-

samen Nenner dessen, was wir sinnvollerweise unter Humanismus verstehen wollen, auf die Bestimmung einigen können, dass Humanistik eine bestimmte Philosophie ist, ein bestimmter Entwurf vom menschlichen Leben und Zusammenleben und der Stellung des Menschen in der Welt, und zwar ein solcher Entwurf, der davon ausgeht, dass es keinen Gott gibt. Humanistik kann man also vereinfacht bestimmen als den Entwurf eines Lebens ohne Gott.³

Was bedeutet das nun gegenüber Philosophien, die ein Leben mit Gott annehmen, was ist das Spezifische an einem Entwurf des Lebens ohne Gott? Wenn man nicht von der Existenz eines Gottes ausgeht, so ergeben sich daraus zwei philosophische Konsequenzen: Zum ersten gibt es keinen vorgegebenen Weltentwurf, keinen vorgegebenen Lebensentwurf für die Menschen mehr, sondern die Menschen stehen vor der Notwendigkeit, ihr Leben selbst bestimmen zu müssen, selber ihr Verhältnis zur Welt definieren zu müssen. Diese Aufgabe kann ihnen keiner abnehmen. Es gibt hier nichts Vorherbestimmtes mehr.

Zum zweiten folgt daraus, dass alle Menschen in diesen Fragen prinzipiell das gleiche Wissen und die gleiche Kompetenz haben. Es gibt auch keine privilegierten Menschen mit einem besonderen Zugang zu einem vorgegebenen Weltentwurf mehr, weil es diesen vorgegebenen Weltentwurf nicht gibt. Die Moses-Position geht verloren. Moses

¹ So wie z.B. Germanistik eben die Beschäftigung mit den deutschen, Romanistik die mit den romanischen Sprache ist.

² Noch weniger die Frage, ob es dem Humanistischen Verband überhaupt möglich sein wird, einen solchen exklusiven Humanismusbegriff im öffentlichen Diskursraum zu positionieren.

³ Die Betonung liegt hier auf kleinstem gemeinsamen Nenner, denn mit der Bestimmung Leben ohne Gott ist inhaltlich ebenso wenig ausgesagt wie mit der Bestimmung Leben mit Gott. Genauso wie es eine Vielzahl von Religionen und philosophischen Gotteskonzepten gibt, so gibt es auch eine Vielzahl von philosophischen Entwürfen ohne Gott.

bekommt die Gesetzestafeln mit den Zehn Geboten von Gott auf dem Berg Sinai und geht damit zu seinem Volk. Er sagt seinem Volk, dass dies nun die Gebote seien, nach denen sie ihr Leben auszurichten haben, und er erhebt den Anspruch, derjenige zu sein, der ihnen dies sagen kann, weil er derjenige ist, der den privilegierten Zugang zu Gott hat. Wenn man aber nicht mehr von der Existenz eines Gottes ausgeht, dann kann auch niemand mehr mit dem Argument seines privilegierten Zugangs begründen, warum er es sein sollte, der den anderen Menschen zu sagen hat, wie sie leben müssen.⁴

Kants einschränkende Metaphysikkritik

Welche Position nimmt Kant in diesem Problemfeld ein? Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft den Erkenntnisanspruch der alten Metaphysik negiert und damit auch den Anspruch einer positiven Gotteserkenntnis. Insofern hat er zur theoretischen Begründung eines Humanismus einen wichtigen Beitrag geleistet. Jedoch war dies nicht Kants Absicht.⁵ Kant zielt vielmehr darauf ab, mit seiner Kritik der Vernunft eine sichere Grundlage für den Einsatz Gottes im Gebiet der Moral zu schaffen: „Der Kritizismus ist das neue System der Metaphysik, das eine Theorie der Wissenschaft und eine Theorie der Moral harmonisch miteinander darzustellen in der Lage ist und in der Rettung der wesentlichen Wahrheiten der christlichen Religion gipfelt“ (Lacorte 1989, 51).

Die Metaphysik als erkennende Wissenschaft vom Übersinnlichen kann im Zeitalter der Aufklärung ihren Erkenntnisanspruch nicht mehr sinnvoll aufrechterhalten. Sie verwickelt sich in „Dunkelheit und Widersprüche“ (KdrV, Bd. III, S.11)⁶, die sie nicht aufklären kann. Dadurch droht auf der einen Seite die Flucht in einen Spiritualismus, auf der anderen der Materialismus. Beide aber hält Kant für verfehlt: „Wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der Spiritualismus zu derselben eben sowohl unzureichend“ (KdrV, Bd. IV, S.354).⁷ Zwischen beiden will Kant wie zwischen Skylla und Charybdis hindurchsegeln: Durch die Kritik der Vernunft alleine könne dem „Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeistlichen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden“ (KdrV, Bd. III, S.35).

Die Kritik belegt jedoch zunächst einmal, dass die – wissenschaftliche – Erkenntnis eines göttlichen Wesens dem Menschen nicht möglich ist. Kant weist dies zum einen durch eine Analyse der Funktionsweise des menschlichen Erkenntnisvermögens auf. Erkenntnis setze immer zwei Dinge voraus, Begriff und Anschauung: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KdrV, Bd. III, S.98). Von Gott jedoch gibt es keine sinnliche Anschauung und daher auch keine Erkenntnis. Zum

⁴ Mit einem solchen Konzept von Humanistik wäre auch ein Gottesglauben vereinbar, der zwar von einem Welterschöpfer ausgeht, diesen Schöpfungsakt aber so versteht, dass damit nur der Anstoß zur Weltentwicklung, nicht aber das fertige Programm gegeben worden sei. In diesem Falle gäbe es einen entsprechenden Freiheitsraum für menschliche Selbstgestaltung. Eine dazu passende Religion kann man sich allerdings schwerlich vorstellen, den worin sollte der gemeinsame, positive Weltbezug dieser Glaubensgemeinschaft bestehen?

⁵ Soweit man eine solche im Nachhinein rekonstruieren kann.

⁶ Hier zitiert nach der Suhrkamp Werkausgabe in zehn Bänden unter Angabe von Band und Seite. Zur Kennzeichnung der Werke werden die üblichen Abkürzungen verwendet.

⁷ Vgl. zu dieser Entgegensetzung auch Werke Bd. VIII, S.793f, Fußnote.

anderen weist Kant in den Antinomien nach, dass das Denken, wenn es die Grenzen der Erfahrung überschreitet und spekulativ wird, sich in Widersprüche verwickelt, die es selbst nicht mehr lösen kann.

Dies betrifft, wie Kant in der vierten Antinomie zeigt, auch den Gottesbegriff (KdrV, Bd. IV, S.434ff). Einerseits müssen wir aufgrund unserer Erfahrung der Welt annehmen, dass es einen Anfang und damit eine erste Ursache aller Dinge gibt, die nicht kausale Folge etwas Vorhergehenden ist, sondern aus eigener Notwendigkeit existiert (ebd., S.434). Andererseits aber ist ein nichtkausaler Anfang für uns ebenso undenkbar wie eine endlose Reihe der Dinge ohne Anfang (ebd., S.435). Dies zeigt, dass wir auf Grundlage unseres Weltverständnisses, welches durch die zeitlichen und räumlichen Dimensionen unserer Welterfahrung auf unserer Erde geprägt ist, die Frage des Anfangs der Welt, als Summe alles Existierenden, die Frage, warum gibt es etwas und nicht nichts, prinzipiell nicht beantworten können.

Da wir von Gott keine sinnliche Erfahrung haben, bleibt, wie Kant nach seiner im Ergebnis negativen Prüfung der „Gottesbeweise“ feststellt (vgl. KdrV, Bd. IV, S.528ff), der Begriff eines höchsten Wesens eine „Idee“, wenn auch für Kant eine „in mancher Absicht sehr nützliche Idee“ (ebd., S.535). Aber auf mehr als auf den Status eines entwickelten Begriffs, dem es an einem Erfahrungskorrelat mangelt, kann die Vorstellung von einem Gott zunächst keinen Anspruch erheben.

Dies führt in der seit Kants Zweiteilung sogenannten reinen Philosophie zu dem Ergebnis, dass Welterkenntnis in Zukunft eine Aufgabe der Wissenschaft ist und die Philosophie – vor allem in ihrer Form als Theologie – hierzu nichts beitragen kann.

Kants Restaurierung der
Metaphysik in der Moralphilosophie

Die These von der Nichterweisbarkeit Gottes hat aber auch Auswirkung auf das, was Kant die praktische Philosophie genannt hat. Kant sieht sich nämlich nun vor dem oben schon benannten Faktum stehen, dass es nicht mehr möglich ist, sich zur Begründung von Regeln

des Zusammenlebens auf Gebote eines Gottes zu berufen. Damit stellt sich für Kant und seit Kant das „Problem“, wie Regeln des Zusammenlebens dann begründet werden können. Wie kommt man zu verbindlichen Regeln? Wie ist die zwischenmenschliche Geltung von Regeln begründbar?

Ein „Problem“ in dem hier artikulierten Sinne ist dies dann, wenn man die Geltungsfrage immer noch an der absoluten Geltung göttlicher Gebote misst, wie Kant dies tut: „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, S.13; Hervorh. Th.H.). Andere Regeln als solche aus absoluter Notwendigkeit erklärt er für generell moralisch nicht verbindlich. Was in der Philosophie seitdem gesucht wird, sind Geltungsgründe für Regeln des Zusammenlebens, die den selben Gültigkeitsanspruch erheben können, wie dies ehemals die göttlichen Gebote taten. Stellt man sich diese Aufgabe, so hat man allerdings ein „Problem“, und zwar ein unlösbares.

Kant glaubt solche absolut verbindlichen Regeln in der Vernunft zu finden. Den Mangel an Gotteserkenntnis ersetzt Kant durch Vernunftkenntnis. Die Vernunft kann der Mensch erkennen, weil sie ihm gegeben ist. Dadurch kann Gott als Geltungsgrund von Normen ersetzt werden: „Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, notwendig sei (denn dieser [der Grund aller Verbindlichkeit, Th.H.] beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst)“ (KdpV, Bd. VII, S.256). Man braucht Gott als Geltungsgrund nicht mehr, da bereits die Vernunft hierfür ausreicht.

Da die Vernunft aber immer noch absolute Geltungsansprüche erhebt, ist sie in der praktischen Philosophie Kants der Ersatz für Gott. Die Vernunft ist eine Art kosmologischer Substanz, sie repräsentiert die Substanz Gottes ohne die Person Gottes. Dies sieht man daran, dass die Vernunft nicht nur dem Menschen zukommt, sondern allen erschaffenen vernünftigen Wesen

(KdpV, Bd. VII, S.203), neben dem Menschen weiterhin noch den Engeln und Gott (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, S.578). Die Vernunft ist daher bei Kant keine menschliche Fähigkeit, es ist nicht Vernünftigkeit, Rationalität, also die Fähigkeit eines reflektierten, zweckgerichteten Umgangs mit der Welt, sondern eine dem Menschen Inhalte – Ideen, Prinzipien, Gesetze – vorgebende Substanz. Kants Vernunftbegriff ist a-historisch und metaphysisch.

Die bekannteste praktische Regel der Vernunft ist bei Kant der kategorische Imperativ. Dieser Imperativ ist, wie Kant dies für eine Moralregel verlangt, in seiner Konzeption ein Gesetz mit absolutem Geltungsanspruch: „Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjektiv-zufällige Handlung notwendig macht, mithin das Subjekt als ein solches, was zur Übereinstimmung mit dieser Handlung genötigt (nezessitiert) werden muß, vorstellt“. „Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht bloß praktische Notwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt) sondern auch Nötigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot oder Verbot-Gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird“ (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, S.328f). Die Pflicht ersetzt hier das göttliche Gebot. Alle Gebote Gottes sind Moralregeln. Ebenso sind auch alle durch Pflicht geforderten Handlungen moralische Handlungen. „Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig“ (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, S.329).

Wie begründet Kant nun diesen absoluten Geltungsanspruch der Vernunftnorm? Der göttliche Geltungsanspruch wird damit begründet, dass Gott der Schöpfer der Welt

und des Menschen ist und als solcher auch die Regeln menschlichen Verhaltens festgelegt hat. Der Mensch als sein Geschöpf hat sich daran zu halten. Nach diesem Muster kann die Geltung von Vernunftnormen nicht mehr begründet werden.

Man muss sagen, dass die Begründung für den absoluten Geltungsanspruch der Vernunftnormen bei Kant relativ schwach ist. Dies rührt daher, dass die Selbsterkenntnis der Vernunft für Kant einen hohen Grad an Evidenz hat. Für Kant ist klar, was die Vernunft vorgibt und verlangt und dass das, was die Vernunft vorgibt und verlangt, verbindlich ist. Die Vernunft bzw. die Selbsterkenntnis der Vernunft so in Frage zu stellen, wie er dies selbst für den Gottesbegriff gemacht hat, wäre Kant wahrscheinlich als abwegig erschienen. Vernunft begründet sich bei Kant aus sich selbst.⁸

Begründung wird im wesentlichen durch Systematisierung ersetzt. Dass es möglich ist, ein – zumindest auf den ersten Blick – in sich schlüssiges System eines Welt- und Lebensbegriffs zu entwickeln, wird als Beleg dafür genommen, dass dieses System auch wahr ist. Das philosophische System tritt mit dem Anspruch der Selbstevidenz auf. Die Möglichkeit, diesen Anspruch überzeugend erheben zu können, ist der Grund für die Mode der Systemphilosophie. Die Vernunft wird als systematisch gesetzt: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d.i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen“ (KdrV, Bd. IV, S.449).

Zugleich wird Systematik als Bedingung für Wissenschaftlichkeit angesehen und es werden System und Wissenschaft gleichgesetzt: „die systematische Einheit dasjenige ist was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d.i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht“ (KdrV, Bd. IV, S.695); und damit

⁸ Ein heute noch beliebtes Argumentationsmuster, wenn an die „Vernunft“ eines widersprechenden Diskussionspartners appelliert wird, als sei damit von vornherein klar, was richtig sei.

wird unter der Hand im Umkehrschluss alle systematische Erkenntnis zur wissenschaftlichen erhoben: „eine jede Lehre, wenn sie ein System, d.i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniß, sein soll, heißt Wissenschaft“ (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Bd. XI, S.11). Damit ist auch Metaphysik als systematische Selbsterkenntnis der Vernunft Wissenschaft.

Ist also der philosophische Entwurf systematisch, so ist er vernünftig und wissenschaftlich und damit evidentermaßen wahr und unveränderbar. Kant kann daher in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft im Rückblick auf sein System sagen: „In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht bloß des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen“ (KdRV, Bd. III, S.37f; Hervorhebung Th.H.).

Wenn man über die Evidenz der Selbsterkenntnis der Vernunft hinausweisende Begründungen findet, dann verweisen sie auf Gott. Deutlich sichtbar wird dies in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in der sich die klarste Ausformulierung der rigiden Pflichtenethik Kants findet. Bei Kant gilt ein Handeln nur dann als gut, wenn es rein aus Pflicht geschieht, die Handlung also weder aus Interesse (Kants Beispiel: ein Kaufmann, der im Interesse langfristiger Kundenbindung nicht betrügt; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, S.23) oder aus Neigung – modern: Emotion – (Kants Beispiel: die Neigung zur Erhaltung des eigenen Lebens, welche den Selbstmord verhindere; ebd.) mitbegründet ist. Nur der gute Wille ist nach Kant wirklich gut. Die Begründung dafür sieht er darin, dass

der Endzweck des menschlichen Lebens nicht ein glückliches Leben, sondern ein pflichtgemäßes Leben sei. Dies könne man daran sehen, dass dem Menschen Vernunft „zugeteilt“ (ebd., S.21) worden sei. Diese aber sei nicht geeignet, den Menschen zu einem glücklichen Leben zu leiten, da es dem Menschen hier angesichts der Zufälligkeit der Welt an Voraussicht fehle und ein glückliches Leben daher wesentlich sicherer durch die Zuteilung eines entsprechenden „Naturinstinkts“ hätte gewährleistet werden können. Die Vernunft gebe aber die Möglichkeit zum pflichtgemäßen Handeln, weshalb allein dieses als Zweck des menschlichen Lebens angesehen werden müsse.

Hier stellt sich die Frage, „wer“ hier zugeteilt und vorherbestimmt hat. Offensichtlich ist der Mensch nach einem Plan mit Vernunft ausgestattet worden; offensichtlich hat sich jemand etwas dabei gedacht, als der Mensch Anteil an der Vernunft bekam. Und derjenige, der da denkt und plant, kann nur ein Gott sein.

In der Kritik der praktischen Vernunft führt Kant dies explizit aus. Seine dort am Ende formulierte Auffassung, die Annahme Gottes sei für die praktische Philosophie weiterhin unentbehrlich, ist der Schlussstein von Kants Moral-konzept, welcher nicht entfernt werden kann, ohne das ganze Gebäude instabil werden zu lassen.

Zwar soll die moralische Handlung nicht aus Interesse geschehen, dennoch hält Kant es jetzt aber doch letztlich für nötig, die Sittlichkeit mit der Glückseligkeit zu verknüpfen. Es erschiene ungereimt, dass ein tugendhaftes Leben nicht auch ein glückliches Leben sein sollte. Da nun diese Verknüpfung aber nach den Gesetzen dieser Welt nicht garantiert werden kann (vgl. KdpV, Bd. VII, S.238ff), hält Kant es für notwendig, die Verknüpfung vermittelt eines „intelligiblen Urhebers der Natur“ (ebd., S.243f) vorzunehmen. Damit wird auch hier explizit klargestellt, dass hinter dem Vernunftkonzept immer noch eine Gottesvorstellung steht. Kant hält den Glauben an einen Gott für die praktische Philosophie weiterhin für nötig (ebd., S.223ff), ebenso auch den Glauben an eine unsterbliche Seele, da auch ein Gott die

verlangte Verknüpfung von Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit nicht in dieser Welt garantieren kann.

Das Geltungsproblem wird somit durch eine den Menschen immer schon vorgegebene und damit strukturell göttliche Vernunft gelöst, die dem Menschen verbindlich sagt, wie er sich zu verhalten hat. Kant entwickelt in seiner praktischen Philosophie eine Vernunfttheologie und einen „Vernunftglauben; dem letztern zu halten“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. VIII, S.804)⁹, welche allerdings mit Religion oder Kirche nichts mehr zu tun haben.¹⁰ Dennoch aber bleibt diese Vernunftreligion auf das Christentum bezogen, weil dieses von seinen Prinzipien her als einziges mit der Vernunft vereinbar sei.¹¹

Die Koexistenz von natürlicher Wissenschaft und göttlicher Moral

Wie ist diese metaphysische Erkenntnis Gottes mit der vorhergehenden Kritik an den Grenzen menschlicher Erkenntnis und dem exklusiven Welterkenntnisanspruch der Wissenschaft vereinbar?

Kant begründet seine Annahme der Existenz Gottes nicht durch vorgängige, wissenschaftliche Gottesbeweise, aus denen dann moralische Folgen gezogen werden, sondern umgekehrt postuliert er moralische Notwendigkeiten, aus denen dann auf die Existenz eines Gottes geschlossen wird.

Auch hier finden wir wieder die Ableitung aus der Vernunft. Die Vernunft im praktischen

Sinne enthält und setzt gewisse Prinzipien und diese, konsequent durchdacht, führen notwendig zu der Annahme eines göttlichen Wesens. Das ist kein Beweis im positiven, wissenschaftlichen Sinne, aber eine Notwendigkeit aus Konsequenz: „Um ein reines Erkenntnis praktisch zu erweitern, muß eine Absicht a priori gegeben sein, d.i. ein Zweck, als Objekt (des Willens), welches, unabhängig von allen theologischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch-notwendig vorgestellt wird, und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie bloße reine Vernunftbegriffe sind, keine korrespondierende Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objektive Realität finden läßt) vorzusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit, und Gott. Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objekte der reinen spekulativen Vernunft, die objektive Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postuliert“ (KdpV, Bd. VII, S.266f).

Diese Ableitung aus – praktisch – notwendiger Konsequenz ist mit der Kritik an den – theoretischen – Gottesbeweisen vereinbar. Kant besteht hier auf dem Primat der praktischen Vernunft. Das Interesse des Menschen zu handeln sei seinem Interesse zu erkennen vorrangig, daher gingen die aus praktischer Vernunft gewonnenen Einsichten denen aus theoretischer Vernunft gewonnenen vor (ebd., S.249ff).

⁹ Vernunftglauben: „Den Glauben an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimnis betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Not zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten?“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. VIII, S.804).

¹⁰ Biographisches nur nebenbei: Kant ist die letzten vierzig Jahre seines Lebens nicht mehr in die Kirche gegangen.

¹¹ Die christliche Religion „hat aber den großen Vorzug vor dem Judentum, daß sie, aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird, und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung“ getreten ist (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. VIII, S.838).

Die Einsichten über Gott in der Moralphilosophie sind auch mit dem wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch vereinbar. Aus der Erkenntniskritik der reinen Vernunft folgte nicht nur die Unbeweisbarkeit der Existenz Gottes, sondern auch die Unerweisbarkeit der Nichtexistenz Gottes. Ebenso wenig wie ich wissenschaftlich positiv etwas über das Transzendente erkennen kann, ebenso wenig kann ich es negativ. Damit hat Kant nicht nur den positiven Anspruch der alten Metaphysik negiert, sondern ebenso den Anspruch des Atheismus, die Nichtexistenz Gottes belegen zu können.

Die Vereinbarkeit von praktischer Gotteserkenntnis und Wissenschaft beruht entscheidend auf dem exklusiven Wissenschaftsbegriff Kants. Den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit kann für Kant nur absolut notwendige Erkenntnis erheben. Wissenschaften sind für Kant daher nur die Logik, Mathematik und Physik (KdRV, Bd. III, S.20ff). Nach heutigem Wissenschaftsverständnis sind erstere beiden gar keine Wissenschaften, da sie keine Gegenstandserkenntnis liefern, sondern Hilfsdisziplinen zur Wissenschaft sind, und Kants Vorstellung von der Physik entspricht auch nicht deren heutigem Verständnis, da er sie wesentlich für eine Erkenntnis durch reine Vernunft hält: „Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, denn aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft“ (ebd., S.22).

Die auf Erfahrung beruhenden, empirischen Naturwissenschaften sind für Kant keine Wissenschaften, da alle empirische, durch Induktion gewonnene Erkenntnis zufallsbedingt bleibt¹²: „Eigentliche Wissenschaft kann nur die-

jenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist; Erkenntniß, die bloß empirische Gewißheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich so genanntes Wissen“ (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Bd. IX, S.12).

Daraus folgt, dass hinter der – zufälligen – Erfahrungserkenntnis das „Ding an sich“, also das Wesen als unerkennbares stehen bleibt. Das „Ding an sich“ ist dabei nichts noch Unerkanntes, sondern etwas prinzipiell Unerkennbares. Wenn wir in den Dingen nur das erkennen, was wir, bedingt durch die Strukturen unseres Erkenntnisvermögens, in sie hineinlegen (vgl. KdRV, Bd. III, S.29), dann bleibt dahinter zwangsläufig immer noch etwas anderes, Extrasinnliches liegen.

Das Ding an sich ist die Kantsche Art der Formulierung des Subjekt-Objekt-Dualismus, der es ermöglicht, außerhalb der Sphäre des erkennbaren Sinnlichen, ein prinzipiell Unerkennbares, Extrasinnliches anzunehmen, welches für die Erkenntnis der Natur zwar nicht von Bedeutung ist, im Rahmen der praktischen Philosophie jedoch an Bedeutung gewinnt und zugleich die Möglichkeit der Übereinstimmung der zwei Bereiche garantiert.

Die Bezugnahme auf Gott in der Moral steht mit Kants Konzept von wissenschaftlicher Erkenntnis nicht in Widerspruch. Wissenschaft ist bei Kant nur Erkenntnis der – strukturell göttlichen – Vernunft. Damit ist eine Wissenschaft ohne solch strukturellen Transzendenzbezug gar nicht denkbar. Alle empirische Naturerkenntnis dagegen ist nur uneigentliches Wissen. Schon daher kann sie zu den metaphysischen Fragen nach Gott und Moral nichts beitragen. Eine wissenschaftliche Begründung von Moral im Sinne einer weltimmanenten Begründung von Moral kann es bei Kant nicht geben.

¹² Die Chemie möchte Kant daher „systematische Kunst“ anstatt Wissenschaft nennen (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Bd. IX, S.12). Dieser Wissenschaftsbegriff hat ohne Zweifel auch mit dem, von der Physik abgesehen, gering entwickelten Stand der Naturwissenschaften der damaligen Zeit zu tun, führt aber in Kants Philosophie zu prinzipiellen Konsequenzen, die nicht unter Verweis auf die inzwischen eingetretenen Entwicklungen beseitigt werden können.

Die Reduktion der Wissenschaft auf absolutes Wissen und die Ablehnung des Wissenschaftsstatus empirischer Welterkenntnis lässt Raum für den positiven Bezug auf Gott bzw. auf eine transzendente Vernunft in der Moral. Wissenschaft, empirische Welterkenntnis und Theologie sind daher bei Kant getrennte Sphären, die sich wechselseitig weder positiv noch negativ beeinflussen können – eine These, die bis heute das Religions- und Wissenschaftsverständnis der bürgerlichen Gesellschaften im wesentlichen prägt und es der Religion ermöglicht hat, sich mit dem Anschein einer gewissen Berechtigung wider den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft zu behaupten.¹³

Ohne Kant: Demokratische Begründung von Moral

An dem Problem verbindlicher Normen arbeitet sich bis heute die ganze Moralphilosophie ab. Immer noch versucht sie dabei zumeist, dem Menschen vorgegebene Regeln irgendwoher abzuleiten, sei es aus den Sprachstrukturen oder aus Universalitätsgesichtspunkten.

Das Problem der Geltungsproblematik liegt darin, dass die Regeln vorgegeben werden sollen, den Menschen als vorgegeben angesetzt werden und es deshalb etwas außer menschlicher Verfügung Stehendes bedarf – bei Kant die Vernunft – das diese Regeln immer schon enthält. Ein solches normgebendes Substrat gibt es aber nicht, und solches Denken hat mit Humanität, im Sinne einer den Menschen eben nicht transzendierenden Philosophie, nichts zu tun.

Was so gesehen von der Geltungsproblematik übrig bleibt, ist die Frage der Herstellung von Verbindlichkeit, denn Moralnormen als

Regeln von Gruppen bedürfen einer Verbindlichkeit gegenüber den Mitgliedern der Gruppe. Wie kann man diese herstellen, wenn sie nicht vorgegeben ist?

Die Verbindlichkeit von Regeln entsteht durch die Zustimmung der Mitglieder einer Gruppe zu ihnen. Regeln werden verbindlich durch Vereinbarung. Die Gruppenmitglieder müssen sich in einem freien, im Sinne von nicht herrschaftlich überformten Prozess auf die Regeln ihres Zusammenlebens einigen können. Es muss möglich sein, diese Regeln begründet immer wieder in Frage stellen zu können, bei neuen Fragen, diesen Regelfindungsprozess immer wieder aufnehmen und fortsetzen zu können. Wenn in einem solchen Prozess Regeln festgelegt werden, dann sind diese für mich verbindlich, weil ich ihnen freiwillig zugestimmt habe. Nur so und nicht anders ist es möglich, zur Geltung von Regeln zu kommen (vgl. Heinrichs 2002, S.240ff).

Die Regeln wiederum bestimmen sich nach den Zielen, nach dem Welt- und Lebensentwurf, den sich eine Gruppe gibt. Um bestimmte Ziele zu erreichen, bedarf es bestimmter Regeln, und wenn ich mich für bestimmte (Lebens-)Ziele entscheide, dann muss ich auch für mich und mit den anderen zusammen bestimmte Regeln einhalten.

Eine solche über Zustimmung organisierte Verbindlichkeit von Regeln ist kein willkürlicher Prozess. Ziele und Regeln müssen den anderen gegenüber begründet werden, damit Zustimmungsprozesse als Einigungsprozesse organisiert werden können. An Gründen gibt es immer gute und bessere. Andere überzeugende Gründe für mein Lebensziel, mich auf Kosten der anderen Mitglieder meiner Gruppe möglichst maximal persönlich zu bereichern, werde ich kaum finden können. Die für den

¹³ Kant hat damit insoweit recht, als es einen Beweis im strengen Sinne für die Nichtexistenz Gottes nicht geben kann. Was die Wissenschaft aber aufzeigen kann, ist zum einen, dass die Annahme einer Existenz Gottes für die Naturwissenschaften keinen Erklärungswert hat, und zum anderen, dass Geschichtswissenschaft, Soziologie und Psychologie die Entstehung und die soziale und individuelle Funktion der unterschiedlichen Gottesvorstellungen und Religionen der Menschen erklären können und damit zeigen, dass die Vorstellungen von Göttern etwas von Menschen aus bestimmten Gründen Gemachtes sind, an das die Menschen aus bestimmten Gründen glauben.

Einigungsprozess nötige Sozialität der Ziele beschränkt die Menge der konsensfähigen immanent. Die „Begründung“ von Herrschaft, also der Möglichkeit, sich auf Kosten anderer zu bereichern, sich die Produkte ihrer Arbeit aneignen zu können, erfolgt letztlich immer über Gewalt (vgl. Heinrichs 2002, S.168ff). Regeln herrschaftsförmig organisierter Gesellschaft können daher gar keine Verbindlichkeit beanspruchen, da es dem Regelsetzungsprozess am entscheidenden Kriterium der Freiwilligkeit mangelt.¹⁴

Diese Begründung von Verbindlichkeit entspricht dem, was wir am Anfang festgestellt haben: wenn es keinen Gott mehr gibt, der uns sagt, wie wir zu leben haben, dann müssen wir uns einigen, und diese Einigung ist es, die, wenn sie freiwillig erfolgt ist, unseren Lebensregeln Verbindlichkeit verleiht.

Der kategorische Imperativ als Regel einer hypothetischen Moral

Eine solche über die Einigung über Ziele und Regeln erfolgende Begründung von Moral ist kein völliger Systembruch mit dem traditionellen philosophischen Moralverständnis. Auch der kategorische Imperativ besitzt bereits einen Zukunftsbezug, wenn er darauf abstellt, dass man überlegen soll, welche zukünftigen Auswirkungen die Verallgemeinerung der meinen Handlungen zugrundeliegenden Maximen hätte. Der kategorische Imperativ lautet: „handle so, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“ (Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, S.519).¹⁵ Damit verlangt er von mir, zu überlegen, welche Regeln verallgemeinerbar sind, wie sich also mein Handeln auf die Entwicklung der Gesellschaft auswirken würde, wenn

alle so handeln würden. Der kategorische Imperativ stellt die Frage, was wäre, wenn? Bestimme für deine konkrete Handlung eine allgemeine Regel und prüfe, welchen Einfluss es auf die gesellschaftlichen Verhältnisse hätte, wenn man aus dieser Regel ein allgemeines Gesetz machen würde.

Damit reicht der kategorische Imperativ als Begründungsstruktur für moralische Normen nicht aus, weil ihm die soziale Perspektive gemeinsamer Zielbestimmung fehlt. Kant geht gewissermaßen von einer marktförmigen Bestimmung der Normen aus. Indem jeder für sich alleine das für ihn gesellschaftlich Beste zu bestimmen suche, setze sich dieses als Ergebnis dieser isolierten Prozesse automatisch durch. Eine solche Struktur schafft aber keinerlei Verbindlichkeiten zwischen den Subjekten. Sie ermöglicht keine gemeinsame Bestimmung dessen, was man will, in was für einer Gesellschaft man leben will. Der kategorische Imperativ ist nur auf der Grundlage eines hypostasierten Vernunftbegriffes möglich, der bei Kant die gemeinsamen Ziele immer schon den Menschen vorgängig gesetzt hat. Wenn diese Ziele für alle immer schon festliegen, dann ist es möglich, dass jeder Einzelne für sich die zu ihrer Erreichung richtigen Normen selber findet. Ein solcher Vernunftbegriff kann heute sinnvoll nicht mehr vertreten werden, und damit taugt auch der kategorische Imperativ nicht mehr als Begründungsstruktur von Moral. Die Menschen müssen sich schon selbst die Mühe machen, sich in ihren Gruppen zu einigen.

Die Fragestruktur des kategorischen Imperativ kann man aber für eine hypothetische Moral nutzbar machen. Man muss sich nur – im Gegensatz zu Kant, der sich die Frage stellt, ob die Maxime meiner Handlung vernünftig ist – fragen, ob man in einer solchen Gesellschaft leben will, wie sie bei der allgemeinen

¹⁴ Natürlich gibt es auch in herrschaftsförmig organisierten Gesellschaften Bereiche die nicht den Prinzipien der Herrschaft unterliegen und in denen somit verbindliche Regeln vereinbart werden können. Allerdings sind dies nur Ausnahmen.

¹⁵ Alternativ: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, S.51).

Befolgung der in Frage stehenden Regel entsteht. Die Entscheidung dieser Frage gibt mir dann eine Leitlinie für mein Verhalten vor, auch wenn noch keine Regeln vereinbart worden sind.

In dieser Form ist eine solche Regel einer hypothetischen Moral auch erforderlich. Denn es ist praktisch nicht möglich, dass wir uns erstens mit anderen immer schon über Ziele geeinigt haben und dass wir, selbst wenn dies so ist, zweitens jede einzelne Verhaltensfrage mit der Gruppe diskutieren und dann in einer zielorientierten Norm verbindlich festlegen könnten. Dies muss für die entscheidenden Ziele und Normen der Gruppe immer wieder neu geschehen, aber daneben muss der Einzelne für sich die Möglichkeit haben, diesen Prozess gemeinschaftlicher Ziel- und Normbestimmung fiktiv nachzuvollziehen, um sein Verhalten an den gemeinschaftlichen Zielen prüfen zu können. In diesem fiktiven Prozess der Verhaltensbestimmung, in dem das praktisch im Moment nicht einholbare Gruppenurteil durch das eigene Urteil ersetzt wird, sind – ebenso wie dies in der Gruppensituation der Fall wäre – drei Stufen zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene, der eigenen Zielbestimmung, die dann in einen Einigungsprozess mit anderen einmünden müsste, lautet die Regel: Überlege, in was für einer Gesellschaft du leben willst, und von daher entscheide, wie du handeln musst, um diese zu erreichen. Hat eine solche gemeinsame Zielbestimmung dagegen schon stattgefunden, so befinden wir uns auf der zweiten Ebene, in der moralische Normen bereits bestehen. Hier ist in einem ersten Schritt zu prüfen, ob mein Verhalten moralisch relevant ist. Die Prüfungsregel dafür lautet: Überlege, ob dein Handeln zielrelevant ist, also ob von deinem Handeln – so oder so – überhaupt ein Einfluss auf die Verwirklichung der gemeinsamen Ziele ausgehen kann. Nur dann stellt sich überhaupt die moralische Frage, nur dann ist der Einzelne durch seine Zustimmung zu den gemeinsamen Zielen verpflichtet, in einer bestimmten Weise zu handeln. Wird diese Frage bejaht, so

ist in einem zweiten Schritt zu prüfen, wie nun zu handeln ist. Die Regel dafür lautet: Überlege, wie du durch dein Verhalten in der konkreten Situation die gemeinsam festgelegten Ziele am besten zu verwirklichen hilfst. Auf der ersten Ebene kann man noch nicht von einer verbindlichen Moral reden, da ja noch keine verpflichtende Begründung durch gemeinsamen Entschluss stattgefunden hat. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine moralische Vorüberlegung, in der unterstellt wird, dass es gelingt, sich mit anderen auf Ziele zu einigen. Diese fiktive Einigung vorausgesetzt, kann dann bestimmt werden, welches Verhalten in dieser Situation moralisch wäre. Ich handle nach einer hypothetischen Moral. Solch fiktiven Überlegungen sind nicht geeignet, moralische Normen anderen gegenüber verbindlich zu begründen. Sie können den Prozess der gemeinsamen Zielbestimmung nicht ersetzen, aber sie taugen für den Einzelnen dazu, sich der Bedeutung seines Verhaltens in Bezug auf die anderen klar zu werden. Auf der zweiten Ebene hat dagegen jener Verbindlichkeit stiftende Einigungsprozess stattgefunden, und ich suche, die für mich verbindlichen moralischen Regeln der Gruppe im konkreten Fall zu bestimmen.

Wissenschaftliche Humanistik?

Nun lautete die Ausgangsfrage nach dem Nutzen von Kant für eine wissenschaftliche Humanistik. Ob Humanistik, also die Beschäftigung mit der Philosophie des Humanismus, wissenschaftlich genannt werden kann, richtet sich zunächst einmal nach dem, was man unter Wissenschaft versteht.¹⁶

In einem strengen Sinne, nämlich als methodisch angeleitete Gegenstandserkenntnis, kann Philosophie keine Wissenschaft sein, da es ihr an einem Gegenstand mangelt.¹⁷ Philosophie ist per se keine Wissenschaft, da es nicht möglich ist, Regeln des Zusammenlebens zu erkennen, weil es nichts gibt, worin oder wodurch sie vorgegeben wären. Es gibt

daher nicht die Möglichkeit wissenschaftlicher Bestimmung von Lebenskonzepten, man muss solche Regeln vereinbaren.

Weil dies so ist, kann Philosophie solche Regeln auch nicht vorgeben. Philosophie kann nur Lebensentwürfe vorschlagen, für sie argumentieren, kann zwischenmenschliche Verständigungsprozesse moderieren, kann Techniken argumentativer Verständigung lehren usw., aber sie kann nicht sagen und nicht lehren, wie Menschen zu leben haben oder was sie zu glauben haben.

Dennoch ist es möglich, in einem weiten Sinne von Wissenschaft Humanistik wissenschaftlich zu betreiben. Die an den Hochschulen betriebene Beschäftigung mit den Fachthemen der Hochschullehrfächer gilt in einem weiten Sinne grundsätzlich als wissenschaftlich. Sie gilt als wissenschaftlich aufgrund des hohen Reflexionsniveaus, auf dem die Auseinandersetzung mit den Fachthemen erfolgt, aufgrund des

großen historisch-sozialen Hintergrundwissens, welches in diese Auseinandersetzung einfließt, und aufgrund ihrer wechselseitigen diskursiven Eingebundenheit in die Wissenschaftsdiskurse. In diesem Sinne sind auch die Philosophie und Theologie Hochschulwissenschaften, in diesem Sinne kann auch eine Humanistik als die an der Hochschule betriebene Auseinandersetzung mit dem Humanismus eine Hochschulwissenschaft sein.

Kant als Philosoph, dessen philosophisches Konzept prägend für das bürgerliche Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft und Theologie geworden ist und in dessen Philosophie die Würde des Menschen, seine Selbstaufklärung und die Achtung vor dem Anderen zentral sind¹⁸, ist sicherlich ein sinnvoller Gegenstand einer solchen Humanistik. Zur Gründungsfigur dagegen taugt er eben so sicher nicht.

¹⁶ Auf das unterschiedliche Wissenschaftsverständnis hat in der Diskussion dieses Beitrags F.O. Wolf hingewiesen.

¹⁷ Zur Bestimmung dessen was Philosophie dann ist vgl. Heinrichs, Weinbach, Wolf 2003.

¹⁸ Nicht zuletzt auch im Geschlechterverhältnis (vgl. Heinrichs 1995), obwohl auch Kant ein patriarchales bürgerliches Geschlechterverhältnis re-produziert.

Literatur

Heinrichs, Thomas 1995: Die Ehe als Ort gleichberechtigter Lust. In: Kant-Studien, 86. Jg., Heft 1, S.43-51.

Heinrichs, Thomas 2002: Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik. Münster.

Heinrichs, Thomas / Weinbach, Heike / Wolf, Frieder O. 2003: Die Tätigkeit der Philosophen. Beiträge zur radikalen Philosophie. Münster.

Kant, Immanuel: Gesammelte Werke, Suhrkamp Werkausgabe in 10 Bänden. Hg. von W. Weischedel:

- Kritik der reinen Vernunft (KdRV), Bd. III u. IV
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, S.11-102.
- Kritik der praktischen Vernunft (KdpV), Bd. VII, S.103-302.
- Die Metaphysik der Sitten, Bd. VIII, S.304-634.
- Die Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft, Bd. VIII, S.645-879.
- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Bd. IX, S.9-135.

Lacorte, Carmelo 1989: Kant. Die Versöhnung von Religion und Philosophie. Hamburg.

Ulrike Dausel

Wer sucht, der findet ...

Gemeinsam unterwegs auf der Suche nach Sinn – Humanistische Beratung in Flandern

„Und der Mensch heißt Mensch ...“ – so heißt es in einem Lied von Herbert Grönemeyer.¹ Es ist ein Lied über das Mensch-Sein, das mich schon beim ersten Hören im Sommer 2002, während einer Entdeckungsreise durch Thüringen, tief beeindruckt und gerührt hat. Ich beginne meinen Beitrag mit einem Bezug auf dieses Werk Mensch, um ein paar wichtige Dinge zu verdeutlichen, worum es in meiner Arbeit als humanistische Beraterin in Flandern geht: zuallererst um den Menschen, das Individuum mit all seinen Gefühlen und Idealen, Gedanken und Werten, also den einzelnen Menschen mit seiner höchstpersönlichen Lebensgeschichte, mit seinen einmaligen Qualitäten und Schwächen – den Menschen in seiner Gesamtheit.²

Jeder Mensch ist anders, alle Menschen sind verschieden ... und doch gleichwertig. Verbundenheit und Autonomie, Freiheit und Verantwortlichkeit als scheinbare Gegensätze, die einander jedoch bedingen ... Dies sind Kerngedanken des Humanismus, Kerngedanken die mir persönlich stark am Herzen liegen. Der Mensch, der seine eigenen Werte schafft und trägt, der Mensch, der seinem Leben selbst Sinn gibt. Seinem Leben, das an sich weder sinn-voll noch sinn-los ist, getreu dem Grundsatz, dass der Mensch erst dann existiert, wenn er selbst bewusst Entscheidungen trifft, wenn

er sich traut, sich seiner Freiheit zu stellen und selbst Verantwortlichkeit zu übernehmen für sein eigenes Leben ... ohne dabei die Freiheit anderer zu beeinträchtigen oder zu bedrohen (idealerweise selbstredend ...).

Der Mensch mit all seinen Potenzialen kommt in den Blick, aber auch mit seinen Schwächen, der Mensch mit Gefühl, der verletzbare Mensch; der Mensch, der konfrontiert wird mit Schmerz, mit Trauer, mit Verlust, mit Tod, mit Wut, mit Eifersucht, mit Ohnmacht und Ratlosigkeit ... intensive Gefühle, Gegenpole von Freude, Glück, Begeisterung ... All diese Gefühle gehören zum Menschsein, zum Leben. Das Leben ist Suche, der Mensch ein Suchender und Suchen ist mühsam. Wenn ein Mensch sich verwirrt, rat- und mutlos fühlt, sehnt er sich mitunter nach einem Weggefährten: einem Weggefährten, der bereit ist, mitzusuchen ohne sich aufzudrängen, der mit einem verbunden ist und doch genug Abstand hat, um eine anderen Blickwinkel einzunehmen und eine gewisse Übersicht zu gewinnen.

Als humanistische Beraterin erfahre ich mich als eine solche Weggefährtin, in schwierigen und besonderen Momenten im Leben, in Situationen, in denen Sinnfragen sich auf den Vordergrund drängen. Sinnfragen, existenzielle und ethische Probleme und Fragestellungen formen den Kern meiner Arbeit als huma-

¹ Und der Mensch heißt Mensch, / weil er vergisst, / weil er verdrängt, / und weil er schwärmt und stillt, / weil er wärmt, wenn er erzählt, / und weil er lacht, / weil er lebt, / oh, weil er lacht, weil er lebt ... – Und der Mensch heißt Mensch, / weil er irgendwann erkämpft, / und weil er hofft und liebt, / weil er mitfühlt und vergibt. – Und der Mensch heißt Mensch, weil er vergisst, / weil er verdrängt. – Und weil er schwärmt und glaubt, / sich anlehnt und vertraut. – Und weil er lacht, / und weil er lebt ... – Oh, es ist schon OK, / es tut gleichmäßig weh, / und es ist Sonnenzeit, / ohne Plan, ohne Geleit. – Und der Mensch heißt Mensch, / weil er erinnert, weil er kämpft, / und weil er hofft und liebt, / weil er mitfühlt und vergibt. – Und weil er lacht, / und weil er lebt, / oh, weil er lacht, / weil er lebt, / du fehlst ...“.

² Aus stilistischen Erwägungen ziehe ich es vor, um mich auf „er“ und „sein“ zu beschränken, anstelle des stilistisch umständlichen „sie / er“ und „ihr / sein“ – ohne dabei Frauen in irgendeiner Form diskriminieren zu wollen.

nistische Beraterin. Dieser Kern ist zentral, in allen Facetten meines vielseitigen Tätigkeitsbereiches. Ich begleite Menschen mit existenziellen Fragen, Menschen in Not. Ich unterstütze Menschen, die wichtige Übergangsmomente feierlich gestalten möchten. Ich halte Vorträge, schreibe Artikel und arbeite mit anderen freisinnigen und nicht-freisinnigen Organisationen zusammen. Und ich koordiniere und begleite humanistische Berater, die beruflich oder ehrenamtlich tätig sind in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen.

Im Folgenden will ich auf diese verschiedenen Bereiche jeweils näher eingehen, und hierbei versuchen, die Spezifik meines Berufs so deutlich möglich herauszuarbeiten, unter anderem durch Abgrenzung gegenüber anderen, teils verwandten Berufsgruppen. Abschließend will ich anhand meiner Ausführungen über meine eigene Arbeitspraxis kurz begründen, warum mir ein spezieller Studiengang sinnvoll erscheint, der Studienabsolventen zu humanistischen Beratern qualifiziert.

Aspekte der Öffentlichkeitsarbeit

Hierunter fallen einerseits Vorträge über ethisch und gesellschaftlich relevante Themen wie z.B. Gentechnologie, Euthanasie, Sexualität bei älteren Menschen, Depression u.a.m. Hierbei wird häufig zusammengearbeitet mit Volkshochschulen, Krankenkassen, Lehrkräften, Teams in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen, anderen freisinnigen und nicht-freisinnigen Organisationen. Auch geben wir regelmäßig einen Überblick über unsere Arbeitsweise und Arbeitsfelder oder von einigen Facetten hieraus.

Über alle diese Themen werden auch oftmals Artikel geschrieben in freisinnigen und nicht freisinnigen Zeitschriften. Die Unie Vrijzinnige Verenigen veröffentlicht selbst eine Zeitschrift namens Antenne, in der jeweils ein bestimmtes Thema (wie z.B. Rituale, Demenz, Trauerarbeit, Verbundenheit, Toleranz, aber auch Flüchtlinge oder „der neue Mann“) aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet wird,

durch Akademiker verschiedener Disziplinen und Leute, die im Beruf stehen (worunter auch regelmäßig humanistische Berater sind). Die Endredaktion liegt in den Händen von jeweils zwei humanistischen Beratern, eine interessante, meist bereichernde Herausforderung.

Unlängst erschien auch ein Buch mit Kasuistik, das den vielversprechenden Titel Ich bin in Marrakesch gewesen trägt und Fallbeschreibungen sehr unterschiedlicher Art aus dem Berufsfeld der humanistischen Begleitung von Menschen mit Sinnfragen umfasst.

Freisinnig-humanistische Feiern in Übergangspassagen

Die Geburt oder Adoption eines Kindes, das Zusammenwohnen mit dem geliebten Partner oder die Heirat, das Hochzeitsjubiläum oder die Pensionierung, auch der Tod eines Familienmitgliedes oder Freundes, all dies sind wichtige Übergangsmomente im Leben von Menschen. Auch Menschen mit einer humanistischen Lebenshaltung wollen diesen Situationen zunehmend mehr einen feierlichen und persönlichen Ausdruck verleihen.

Hierbei stehen ihnen humanistische Berater zur Seite mit ihrer Erfahrung und Professionalität. Im Mittelpunkt stehen stets die Wünsche, Ideen und Inspirationen der Betroffenen. Zusammen mit ihnen geht der humanistische Berater auf die Suche nach einem passenden Szenario für die Feier, nach einer stimmungsvollen Umgebung und nach Ritualen und Symbolen, die wichtige Elemente der persönlichen, gemeinsamen Lebensgeschichte oder Wünsche symbolisieren (z. B. eine Buddy-Line bei zwei Menschen deren Hobby Tauchen ist, oder Ringe, deren Reliefs ineinander passen, oder Fingerabdrücke in Tonerde ...). Der Phantasie sind hierbei (beinahe) keine Grenzen gesetzt. Wichtig ist vor allem, dass das Ritual oder Symbol eine persönliche, tiefere Bedeutung für die Betroffenen hat.

Humanistische Feiern sind keine „Stangenware“, sondern „maßgeschneidert“. In der Vorbereitungsphase ist es sehr wichtig, den

Betroffenen Gelegenheit zu geben, sich mit der tieferen Bedeutung des jeweiligen Übergangsmomentes zu befassen. Oftmals beschreiben Menschen im Nachhinein, wie wertvoll dies war, um sich Fragen zu stellen wie: was bedeutet die Geburt eines Kindes, die Hochzeit, die Pensionierung eigentlich für mich / für uns?

Besonders bedeutsam ist die Unterstützung, die wir als humanistische Berater jenen Menschen anbieten, die mit dem Verlust eines geliebten Menschen konfrontiert sind. Der Schmerz ist hier meist besonders groß, auch Wut und Schuldgefühle spielen oftmals eine Rolle, und die Zeit drängt. In einem Gespräch in ruhiger Atmosphäre geben wir den Hinterbliebenen die Möglichkeit, ihren Gefühlen freien Lauf zu lassen und anhand von Erinnerungen an den Verstorbenen ein persönliches Bild von dessen Leben und Person entstehen zu lassen. Dieser Rückblick hat oftmals einen beinahe therapeutischen Effekt: Menschen kanalisieren ihre Gefühle, und der Trauerprozess kommt in Gang.

Auf der Basis dessen, was wir im Laufe des Gesprächs über den Lebenslauf, Charakter und Interessen des Verstorbenen erfahren, verfassen wir schließlich eine Abschiedsrede, die zentraler Bestandteil der Abschiedsfeier ist (die meist im Krematorium, mitunter auch auf Friedhöfen oder in den Räumen von Bestattungsunternehmen stattfindet). Auf Nachfrage der Hinterbliebenen wird der Text dieser Rede oftmals nach der Feier zur Verfügung gestellt.

In freisinnig-humanistischen Feiern ist der Mensch zentral. Freisinnig-humanistische Werte kommen explizit in den Texten und implizit in unserer „Maßarbeit“ zum Ausdruck. Alle Menschen sind verschieden, daher gleicht auch keine Feier der anderen. Hierin unterscheiden wir uns von kommerziellen Anbietern, bei denen mitunter eher die Form, und weniger der Inhalt im Vordergrund steht. Von religiösen Würdenträgern unterscheiden wir uns durch den lebens- und weltanschaulichen Hintergrund, der den Rahmen unserer Arbeit bildet.

Weggefährte auf der Suche nach Sinn

Das Leben von Menschen verläuft in Phasen. Stagnation und Bewegung wechseln einander ab, ebenso wie freudige und betrübliche Ereignisse, emotionale Höhen und Tiefen. Im Laufe ihres Lebens sammeln Menschen einen reichen Schatz an Erfahrungen und Eindrücken, die die Art und Weise prägen, wie sie im Leben stehen und mit den Dingen umgehen, denen sie auf ihrem Lebensweg begegnen.

Die „nature-nurture“-Diskussion kann mittlerweile auf eine bewegte Geschichte zurückblicken, und die Standpunkte bleiben stets kontrovers. Im Laufe der Jahrzehnte wurde jedoch deutlich, dass weder „nature“ noch „nurture“ allein verantwortlich sind für die jeweilige Richtung der menschlichen Entwicklung. Heutzutage ist unumstritten, dass der Mensch sich entwickelt durch eine komplexe Wechselwirkung zwischen beiden.

In dieser Wechselwirkung entstehen auch die Wert- und Sinnggebungssysteme, die bei jedem Menschen verschieden sind und die die Basis formen für individuelle Vorlieben und Abneigungen und für die Wahrnehmung dessen, was in und um uns herum geschieht. Diese Wert- und Sinnggebungssysteme beeinflussen meist unbemerkt und unbewusst unsere Haltung gegenüber dem Leben, gegenüber uns selbst und anderen. Erst wenn alles nicht mehr so läuft, wie wir es vom Leben erwarten, wenn sich die Stolpersteine häufen auf unserem Lebensweg, oder wenn alles viel zu still und eintönig zu werden droht, erst dann kommen die Fragen rund um die Sinnggebung an die Oberfläche unseres Bewusstseins.

Dies ist zunächst wenig angenehm. Meist geschieht es im Rahmen einer Verlusterfahrung, die oftmals einhergeht mit kritischen Übergangsmomenten im persönlichen Lebenslauf: eine Beziehung oder eine Freundschaft, die strandet, die familiäre Harmonie, die bedroht wird durch Konflikte, Verlust des Arbeitsplatzes, Ende des Studiums oder der Arbeitstätigkeit; eine Beeinträchtigung unserer Gesundheit oder der Gesundheit von Men-



schen, die uns nahe stehen, Einsamkeit oder gar, dass ein geliebter Mensch stirbt. Alles, was bisher so vertraut war, wird dann intensiv und oftmals nachhaltig in Frage gestellt. Wir zweifeln an uns selbst und an anderen, an unseren Idealen und unserem Weltbild, nichts ist mehr wie vorher. Wir werden unsicher und fühlen uns macht- und mutlos und oftmals erscheint alles so sinnlos, wertlos und ohne Zusammenhang.

Sinnerfahrung wird dann möglich, wenn wir unser Leben als Zusammenhang erfahren. Nach Roy F. Baumeister, einem amerikanischen Hochschuldozenten und Professor der Sozialpsychologie, setzt sich unser Bedürfnis nach Sinnerfahrung aus vier Teilaspekten („four needs for meaning“) zusammen, die miteinander interagieren:

Der erste dieser Aspekte ist das Bedürfnis nach Zielgerichtetheit (purpose) unseres eigenen Handelns. Dies steht in engem Zusammenhang mit den Lebensperspektiven, die jemand entwickelt, um sein früheres Handeln zu evaluieren und ihm Zukunft zu gehen.

Zweitens habe jeder Mensch das Bedürfnis, sein eigenes Handeln zu rechtfertigen (justification) auf der Basis der eigenen Werte und Normen (value). Diese Werte und Normen sind der jeweiligen Kultur entliehen in der jemand aufwächst, aber sie werden jeweils individuell verschieden interpretiert und ausgelebt. Drittens habe jeder Mensch das Bedürfnis, das eigene Leben selbst beeinflussen zu können, es im Griff zu haben (efficacy).

Ein viertes Bedürfnis schließlich besteht in dem Bedürfnis nach einem positiven Selbstwertgefühl (self-worth).

Auf den ersten Blick erscheint dieses Konzept von Baumeister vielleicht eher abstrakt, es hat jedoch in der Praxis der humanistischen Beratung bereits vielfach seine Brauchbarkeit bewiesen.³ Baumeisters Konzept kann als Leitfaden dienen, um Struktur in die Gespräche mit

Klienten zu bringen und die tiefere Bedeutung des Erzählten herauszuarbeiten. Wichtige Werte im Leben des Klienten können so leichter ausfindig gemacht und hierarchisiert werden. Konflikte zwischen verschiedenen Werten werden dadurch deutlicher identifizierbar, was an sich schon entspannend wirkt. Dadurch wird es letztendlich möglich, zusammen mit dem Klienten die (scheinbaren) Bruchstücke seines Lebens wieder zusammenzufügen und ein Gefühl von Zusammenhang zu entwickeln; d.i. ein Gefüge, das Sinn-Erfahrung erneut möglich macht.

Der Weg zu dieser erneuten Sinn-Erfahrung erfordert Mut zur Offenheit gegenüber dem Prozess, der sich in den Gesprächen zwischen Klient und humanistischem Berater entwickelt. Offenheit beim Klienten gegenüber den eigenen Gefühlen und Gedanken, gegenüber dem, was passiert, aber genauso gut Offenheit beim humanistischen Berater. Jede Sinngebungs-Begleitung ist eine neue Herausforderung, eine Entdeckungsreise: der Beginn ist klar bezeichnet, das Ende offen – und am meisten passiert in Momenten mit echtem Kontakt: Kontakt mit dem eigenen Innenleben, aber auch Kontakt mit dem anderen, Kontakt zwischen Klient und Berater, zwischen dem anderen und mir.

Ines⁴ nimmt telefonisch Kontakt mit unserer Beratungsstelle auf. Sie hat unsere Adresse von einer Freundin erhalten, die eine Zeitlang bei uns zu Gesprächen kam. Ihre Stimme bebte, beinahe unter Tränen erzählt sie mir, dass sie momentan nicht mehr weiß, was sie noch tun soll. Seit ca. acht Monaten lebe sie in einer Beziehung mit Bram, die ihr ein Gefühl von Geborgenheit, Ruhe und Entspannung vermittelt. Andererseits hat sie noch stets das Gefühl, dass sie ihre vorige Beziehung nicht loslassen kann. Dies sorgt für enorme innerliche Spannungen bei Ines, und auch in ihrer Beziehung mit Bram macht sich diese Spannung allmäh-

³ Vgl. Bakens in de stroom, d.i. ein Buch mit Kasuistik aus der Praxis humanistischer Beratung in den Niederlanden, unter der Redaktion von Jan Hein Mooren, Dozent an der Universiteit voor Humanistiek in Utrecht (Niederlande).

⁴ Sämtliche Namen sind geändert.



lich bemerkbar. Ines fragt selbst, ob sie bei uns zum Gespräch kommen kann, wir machen einen Termin aus.

Einige Tage später erscheint Ines wie vereinbart zum Gespräch. Wir sehen einander an, freundlich und offen. Der Kontakt zwischen uns entsteht spontan, er bildet eine gute Basis für Ines, um mir in einer Atmosphäre des Vertrauens mehr zu erzählen über ihre momentane Situation, ihr emotionales Dilemma. Sie beschreibt eingehend und plastisch die Geschichte ihrer Beziehung mit Yvan, ihrem vorigem Partner und Vater ihres fünfjährigen Sohnes Nico. Eine turbulente Beziehung, so scheint es mir, geprägt von Leidenschaft und Gegensätzen, die zu Anfang der Beziehung belebend wirken, auf die Dauer allerdings beide Partner mehr und mehr aufreibt. Die äußeren Rahmenbedingungen dieser Beziehung sind eher schwierig: beide Partner studieren noch, als Ines unerwartet schwanger wird – zunächst ein Schock für beide, ein echtes moralisches Dilemma.

Ines und Yvan versuchen, gemeinsam eine Lösung zu finden, können sich allerdings nicht wirklich einigen: Ines beschließt, das Kind zu kriegen, Yvan fühlt noch viel innerlichen Widerstand und Zweifel. Er ist dann auch nicht in der Lage, Ines den Halt und die Unterstützung zu bieten, wonach sie sich so sehnt. Die Spannungen zwischen beiden Partnern steigen, mitunter kommt es zu heftigen Entladungen. Ines beschreibt, dass damals etwas zerbrochen sei, in ihr, aber auch Yvan gegenüber. Die Tränen rinnen über ihr Gesicht, und auch mich berührt, was sie erzählt. Wir halten inne. Es scheint ihr gut zu tun, um ihre Traurigkeit zu fühlen, sie zu äußern.

Nach einer Weile erzählt Ines weiter, von ihrer Einsamkeit damals, ihren Selbstzweifeln, die die Freude über ihre Schwangerschaft oft trüben. Sie erzählt von den ersten Monaten nach der Geburt von Nico. Yvan liegt noch stets im innerlichen Kampf mit sich selbst. Er befindet sich mitten im Zwiespalt zwischen seinem Bedürfnis an Freiheit einerseits und seinem zunehmendem Verantwortungsbewusstsein andererseits. Turbulente Zeiten für Ines, Yvan und Nico. Ines und Yvan enttäu-

schten einander zunehmend mehr, der Abstand zwischen beiden wird größer und größer, letztendlich gehen sie auseinander. Ines ist ein paar Monate allein und erholt sich von den Strapazen der letzten Jahre. Sie sucht sich andere Arbeit, die ihr inhaltlich mehr zusagt. Und sie ist zufrieden mit dieser Entscheidung. Schrittweise kommt sie sich selbst und dem, was sie eigentlich wichtig findet in ihrem Leben, wieder näher. Oft fühlt sie sich allerdings einsam, ein Gefühl, das im Laufe der Wochen abnimmt, aber nie ganz verschwindet.

Im Rahmen ihrer Arbeit lernt sie Bram kennen, einen unkomplizierten Mann, der viel Ruhe ausstrahlt, der Ines so zu akzeptieren scheint, wie sie ist. Die Annäherung zwischen beiden erfolgt behutsam, ohne Eile, Ines und Bram fühlen sich gut beieinander, ohne aufreibende Höhen und Tiefen – und doch, die Beziehung mit Yvan lässt sie noch nicht wirklich los. Dieses umfängliche, bewegende Kapitel in ihrem Leben ist noch nicht wirklich abgeschlossen. Im Rahmen geteilter Verantwortlichkeit für Nico sehen sie einander noch sehr regelmäßig, was die Situation noch komplexer macht.

Noch stets kann Yvan Ines maßlos irritieren und verunsichern, noch stets kann er sie kränken wie kein anderer. Sie spricht auch von deutlich unterschiedlichen Werten und Ideen zwischen Yvan und ihr. Die Gegensätze erscheinen ihr meist unvereinbar. Es trifft Ines enorm, wie stark sein Einfluss auf ihr Leben noch stets ist. Dies schreibt sie teilweise ihm, teilweise sich selbst zu. Sie fühlt sich machtlos und unsicher. Im Verlauf des Gesprächs zunehmend wütend.. Es tut ihr gut, auch diese Wut herauszulassen und nach einer Weile kommt sie von selbst zur Ruhe. Sie bringt zum Ausdruck, dass es ihr enorm gut getan habe, endlich einmal alles erzählen zu können, was sie zutiefst bewegt. Sie sagt, dass sie das Gefühl habe, durch mich nicht ver- oder beurteilt zu werden. Dies ermögliche ihr, ihren Gefühlen den freien Lauf zu lassen. Wir vereinbaren einen weiteren Termin innerhalb von drei Wochen.

In diesen drei Wochen haben sich die Puzzelstücke von Ines' Leben, die beim letzten

Gespräch noch reichlich chaotisch durcheinander lagen, zum Teil verschoben. Ines' Gefühlslage scheint entspannter, die Puzzlestücke scheinen neue, unbekannte Bildfragmente zu ergeben. Im Lauf des Gespräches wird jedoch deutlich, dass ihre Gefühle Bram gegenüber ambivalenter werden. Sie hat sich eine Woche aus dem Kontakt mit ihm zurückgezogen, um in aller Ruhe einige wichtige Elemente in ihrem Innenleben zu ordnen. Sie wird das Gefühl nicht los, dass ihr in der Beziehung mit Bram eine gewisse Tiefe fehlt, eine Tiefe, die sie jedoch wichtig findet in einer Beziehung. Sie will sich nötigenfalls noch mehr Zeit nehmen, um herauszufinden, welchen Weg sie gehen möchte. Ich habe den Eindruck, dass sie sich mehr und mehr ihren eigenen Gefühlen stellen, den Zwiespalt aushalten will.

Auch den Zwiespalt, den sie fühlt gegenüber Yvan: Die letzten Wochen haben mitunter zu Spannungen geführt, aber auch zu einer konstruktiven Art von Gesprächen, die sie vorher mit ihm nicht kannte. An beiden Seiten scheint sich die Haltung gegenüber einander langsam zu entspannen. Der Gefühlscocktail, den das Leben zur Zeit für Ines bereithält, ist noch stets brisant und mitunter verwirrend und anstrengend. Ines scheint jedoch zunehmend deutlicher zu sehen und zu fühlen, aus welchen Bestandteilen dieser Cocktail besteht, und wie sich diese Bestandteile zueinander verhalten. Sie hält den Cocktail weniger auf Abstand, ihre Angst ist gemindert. Und je näher sie dem Cocktail kommt, desto mehr hat sie das Gefühl, ihm nicht heil-los ausgeliefert zu sein.

Drei Wochen später sehe ich Ines wieder. Wiederum ist viel passiert, die Situation wird scheinbar immer komplexer: Die Kontakte mit Yvan verlaufen stets entspannter, es gelingt ihnen sogar um sich mit ihrer gemeinsamen Vergangenheit auseinanderzusetzen, Stück für Stück. Beide können anscheinend mehr und mehr ihren eigenen Anteil in den Spannungen erkennen. Sie können sich gegenüber einander verletzbarer zeigen als jemals zuvor.

Sie sind sich darüber bewusst, wie wertvoll

diese Entwicklung für beide ist. Sie teilen das Gefühl, dass sie beide deutlich gereift sind, unter anderem dank den Ereignissen der letzten Jahre. Dies ist für beide eine bereichernde Erfahrung. In diesem letzten Gespräch mit Ines erlebe ich sie ruhig, gelassen und kraftvoll, voll Zuversicht, dass es ihr gelingen wird, in den kommenden Wochen und Monaten selbst herauszufinden, wie ihr Lebensweg weitergehen soll, selbst zu entscheiden, welche Richtung sie einschlagen will – ohne irgendetwas zu übereilen.

Mit einem guten Gefühl beenden wir unser Gespräch. Wir gehen beide wieder unsere eigenen Wege. Unsere gemeinsame Etappe ist vorbei. Sie war gut und bereichernd. Nicht alle Begleitungen verlaufen so ergiebig und intensiv. Der Kontakt zwischen mir und dem andern ist nicht immer gleich gut, und schon gar nicht immer wirklich vorhanden. Oftmals verläuft alles viel mühsamer, und ich stolpere über meine eigenen, zutiefst menschlichen Unvollkommenheiten und blinden Flecke oder der andere ist nicht echt bereit, sich mir gegenüber zu öffnen. Auch dies gehört dazu.

Die Geschichte von den Gesprächen mit Ines macht jedoch deutlich, wie sinn-voll es sein kann, Menschen ihre Geschichte erzählen zu lassen, in ihrem eigenen Tempo, ohne über das Gehörte zu urteilen, sondern nur um Dinge zusammenzufassen, zu spiegeln, bei Gefühlen anzuhalten.

Gefühle sind unser Kompass in humanistischer Begleitung, die Art und Intensität der Gefühle verrät viel darüber, was wirklich wichtig ist für einen Menschen, wie verschiedene Werte sich zueinander verhalten und wo die Konflikte liegen. Der Fokus auf Werte ist ein essenzielles Element in der humanistischen Beratung. Je mehr sich Menschen die Frage zu stellen trauen, was eigentlich wirklich wichtig ist für sie, desto näher kommen sie sich selbst, desto besser gelingt es ihnen, einen Zusammenhang herzustellen zwischen scheinbar unzusammenhängenden und widersprüchlichen Elementen in ihrem Leben. Dieser Zusammenhang macht Sinn-Erfahrung möglich. Er vermittelt das Gefühl, selbst Einfluss zu haben auf

das Leben und Perspektiven entwickeln zu können, die zu den eigenen Werten passen. Dies alles stärkt das eigene Selbstbewusstsein und das Gefühl, ein wertvoller Mensch zu sein.

Spezifische Herausforderungen in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen

Auch in der Arbeit der humanistischen Berater in den Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen stehen Sinnfragen und das Herausarbeiten wichtiger Werte im Zentrum. Menschen beizustehen in Situationen, in denen sie emotional nicht mehr weiter wissen, in denen nichts mehr so ist, wie früher, in persönlichen Lagen, die in Frage stellen, was bisher sinnvoll erschien. Und dies ist die Hauptaufgabe, die sich in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen stellt.

Die Arbeit humanistischer Berater in diesen Einrichtungen wird allerdings oft erschwert durch Misstrauen und Geringschätzung von Seiten der Direktion oder des Personals. Hier kommt es vor allem darauf an, den Mut nicht zu schnell aufzugeben, eine kooperative, offene Haltung an den Tag zu legen und deutlich zu machen, was humanistische Beratung beinhaltet und was ihre Spezifik im Vergleich mit anderen Berufsgruppen ausmacht.

Humanistische Berater bemühen sich, den ganzen Menschen zu sehen, nicht nur seine medizinischen, sozialen, kulturellen oder psychischen Teilaspekte. Schwerpunkt humanistischer Beratung ist nicht, praktische Probleme zu lösen, sondern vielmehr, sich auf Sinnfra-

gen zu konzentrieren. Nicht immer gelingt es jedoch, die Zusammenarbeit mit dieser Einstellung konstruktiv verlaufen zu lassen. Dann ist es wichtig, die eigenen Grenzen zu erkennen und Abstand einzunehmen. Als Koordinatorin der humanistischen Beratung in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen versuche ich, vor allem unsere ehrenamtlichen Mitarbeiter so gut möglich zu begleiten und zu unterstützen, auch dann, wenn sich Probleme ergeben.

Humanistik als Studienrichtung

Im Laufe dieses Beitrages habe ich versucht, die verschiedenen Facetten meines Tätigkeitsbereiches als humanistische Beraterin so gut wie möglich zu beschreiben, ohne dabei den Anspruch zu erheben, damit ein allumfassendes Bild gegeben zu haben.

Ich hoffe jedoch, dass meine Ausführungen verdeutlichen, dass dieser Beruf eine spezifische, breitgefächerte, sozialwissenschaftlich, philosophisch und weltanschaulich unterbaute Qualifikation erfordert. Der Beruf des humanistischen Beraters weist sicherlich stellenweise Ähnlichkeiten auf mit anderen Berufsgruppen auf, umfasst jedoch andere Tätigkeitsfelder und konzentriert sich auf andere Schwerpunkte als andere Berufe.

Vor dem Hintergrund dieser Feststellungen und meiner mehrjährigen Berufserfahrung erscheint mir die Einrichtung eines Lehrstuhls für Humanistik durchaus gerechtfertigt und die Rezeption ähnlicher Studien- und Lehrgänge (siehe Anlagen) gerechtfertigt.

Anlage 1

Freie Universität Brüssel

Moralwissenschaft

Lehrveranstaltungen Grundstudium

Die Fachrichtung Moralwissenschaft und moralische Begleitung besitzt inhaltliche Überschneidungen mit der Philosophie, ist jedoch stärker humanwissenschaftlich orientiert. Hauptziel ist die Ausbildung von Experten für Ethikunterricht und Tätigkeit als humanistische Berater, die auf der Basis ihrer Kenntnis philosophischer Systeme, wissenschaftlicher Argumente und ihrem Sinn für lebensanschaulichen Pluralismus in Zentren für moralische Dienstleistungen [Centra voor Morele Dienstverlening] und in Krankenhäusern, Alters- und Pflegeheimen sowie Gefängnissen arbeiten.

1. Studienjahr

Pflichtfächer

- Philosophische Hauptströme von der Antike bis heute
- Logik
- Wissenschaftsphilosophie
- Moralphilosophie, Sinngebung und Lebensanschauung
- Religionsgeschichte
- Einführung in die Psychologie
- Einführung in die Rechtslehre
- Kolloquium zur zeitgenössischen Kulturphilosophie
- Soziologie

Wahlfächer

- Einführung in die zeitgenössische Geschichte
- Historische Kritik und Historiographie
- Einführung in die Geschichte der europäischen Literatur
- Allgemeine Sprachwissenschaften
- Einführung in die Informatik im Rahmen

der Humanwissenschaften

- Allgemeine Übersicht über die Kunstgeschichte und Archäologie

2. Studienjahr

Pflichtfächer

- Enzyklopädie der Philosophie
- Argumentation
- Einführung in die Rechtsphilosophie
- Zeitgenössische Moralphilosophie
- Kolloquium zur Angewandten Ethik mit Hausarbeit
- Komplexität und Evolution
- Philosophie und Religionskritik
- Einführung in die allgemeine Wirtschaftslehre
- Geschichte des politischen Denkens
- Sozialanthropologie
- Entwicklungspsychologie

Wahlfächer

- Lektüre französischsprachiger philosophischer Texte
- Lektüre englischsprachiger philosophischer Texte
- Lektüre deutschsprachiger philosophischer Texte
- Erläuterung philosophischer Begriffe aus der Antike und dem Mittelalter
- Einführung in die zeitgenössische Geschichte
- Geschichte der belgischen Politik
- Die Gesellschaft und ihre Einrichtungen in der Gegenwart
- Einführung in Politikwissenschaft
- Geschichte des soziologischen Denkens
- Einführung in sozialwissenschaftliche Untersuchungsmethoden
- Sozialpsychologie
- Einführung in die pädagogischen Wissenschaften
- Allgemeine menschliche Biologie und Physiologie

Anlage 2

Universität Gent

Moralwissenschaft

Lehrveranstaltungen Grund- und Hauptstudium

Wie in Brüssel, so gibt es auch in Gent eine ganze Reihe Übereinstimmungen zwischen den Fachrichtungen Philosophie und Moralwissenschaften und moralischer Begleitung. Auch die Hauptziele sind mit Brüssel vergleichbar, allerdings wird in Gent vor allem in der Studienrichtung moralische Begleitung stärker der Schwerpunkt auf ethische Fragestellungen für eine Tätigkeit in Sozialbereichen gelegt.

1. Studienjahr

Gemeinsame Fächer

- Philosophiegeschichte
- Einführung in die moderne Literatur
- Einführung in die Kunstgeschichte
- Einführung in die historische Kritik
- Einführung in Sprach- und Textstrukturen

Allgemeine Fächer

- Einführung in die Moralwissenschaft
- Ethik und Wertphilosophie I
- Ethik und Wertphilosophie II
- Einführung in die Philosophie
- Enzyklopädie der Philosophie
- Logik und Wissenschaftsphilosophie I
- Psychologie

2. Studienjahr

Allgemeine Fächer

- Ideologien I
- Philosophische Anthropologie
- Ethik und Wertphilosophie III

- Ethik und Wertphilosophie IV
- Moralische Entwicklung und -bildung I
- Die biologische Basis des Verhaltens
- Psychologie des Kindes und des Adoleszenten
- Vergleichende Religionsstudien I
- Soziologie
- Ökonomie
- Geschichte der Neuzeit

Wahlfächer

Auswahl aus allen Fachrichtungen
(Zustimmung der Fakultät erforderlich)

3. Studienjahr

Allgemeine Fächer

- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse I
- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse II
- Psychologische Beratung
- Verhaltens- und systemtheoretische Modelle im sozialen Sektor

Optionsfächer

- Logik und Epistemologie
- Soziologische Fragestellungen im Hinblick auf die Moral
- Philosophie der Moderne und der Gegenwart: Geschichte I
- Moralische Entwicklung und -bildung II
- Unterrichtsphilosophie
- Vergleichende Religionsstudien II

Wahlfächer

- Auswahl aus allen Fachrichtungen (Zustimmung der Fakultät erforderlich)

Option: moralische Begleitung

Allgemeine Fächer

- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse I
- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse II
- Psychologische Beratung
- Verhaltens- und systemtheoretische Modelle im sozialen Sektor

Optionsfächer

- Medizinische Ethik
- Klinische psychologische Fähigkeiten
- Philosophie und Deontologie im sozialen Sektor
- Lebensanschauungen und freisinniges Denken I
- Geschichte des therapeutischen Denkens
- Kriminologie
- Medizinische Psychologie und allgemeine Psychopathologie
- Einführung in die Praxis der moralischen Begleitung
- Islam im europäischen säkularen Staat

Wahlfächer

Auswahl aus allen Fachrichtungen
(Zustimmung der Fakultät erforderlich)

4. Studienjahr**Allgemeine Fächer**

- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse III
- Ethik und Wertphilosophie
- Fragestellungen und Textanalyse IV

Optionsfächer

- Studium von Ideologien II
- Vergleichende Religionsstudien II
- Lebensanschauungen und freisinniges Denken II

- Übungen in klinisch-psychologischen Fähigkeiten

Wahlfächer

Auswahl aus allen Fachrichtungen
(Zustimmung der Fakultät erforderlich)

Abschlussarbeit**Anlage 3****Basisausbildung der Stiftung für Moralischen Beistand**

Kurzprogramm für die Ausbildung von moralischen Beratern in Krankenhäusern und Alters- und Pflegeheimen (Berufskräfte und Ehrenamtliche)

Das Dozententeam besteht aus professionellen Beratern, die teilweise in Centra voor Morele Dienstverlening, teilweise in Krankenhäusern und Alters- und Pflegeheimen arbeiten. Das Programm besteht aus Theorie und Praxis, mit dem Schwerpunkt auf konkreten Übungen und Rollenspielen

1. Tag

Einleitung und Geschichte der SMB
Kommunikation

2. Tag

Existentieller Schmerz und existenzielle Sorgen

3. Tag

Freisinnig-humanistische Werte
Persönliche Werte der Teilnehmer

4./5.Tag

Profil des moralischen Beraters
Übungen
Abschlussgespräch

Rob Tielman

Gleichberechtigung der niederländischen Universität für Humanistik

Die Gleichberechtigung der niederländischen humanistischen Universität (Universiteit voor Humanistiek) in Utrecht hat ihre seit 1983 ihre Grundlage in Artikel 1 der niederländischen Verfassung verankerten Gleichbehandlung von Gottesdienst und Weltanschauung („godsdiens en levensbeschouwing“).

Die Geschichte dieser Gleichberechtigung begann nach der batavischen Revolution („Bataafse Revolutie“) in 1795, der niederländischen Form der französischen Revolution. Seitdem kennen die Niederlande eine Trennung von Staat und Kirche. Diese ist aber keine neutralistische Trennung wie die französische, sondern eine pluralistische. Das bedeutet, dass die Kirchen und die weltanschauliche Körperschaften („genootschappen op geestelijke grondslag“) als solche kein Recht haben auf staatliche finanzielle Unterstützung, dass aber ihre gemeinnützigen Angebote durch jedermann genutzt werden können, ungeachtet einer Mitgliedschaft. Es handelt sich hier im humanistischen Bereich um die Lebenskundeführer („docenten humanistisch vormingsonderwijs“) an den öffentlichen Schulen, die Berater („humanistische raadslieden“) in den Krankenhäusern, in den psychiatrischen Kliniken, in den Gefängnissen, und in der Armee, um die Journalisten der humanistischen Rundfunk- und Fernsehgesellschaft („Humanistische Omroep“) sowie um ähnliche humanistische Professionals in der Sozialarbeit („Humanitas“) und Entwicklungshilfe („Hivos“). Der Staat ist nicht inhaltlich verantwortlich für diese weltanschauliche Aktivitäten, hat aber das Recht, die Professionalität zu prüfen. Deswegen wird es als selbstverständlich erachtet, dass der Staat nicht nur diese Aktivitäten finanziert, sondern auch die professionelle Ausbildung, die dafür benötigt wird.

Weil es katholische und kalvinistische theologischen Ausbildungen gibt für Priester und

Pfarrer, hat der niederländische Humanistische Verband („Humanistisch Verbond“) das Recht auf ähnliche staatliche Finanzierung für die Ausbildung humanistischer Lehrer, Berater und andere Professioneller an einer Universität. Entscheidend für diese Gleichberechtigung ist nicht die Mitgliederzahl des niederländischen Humanistischen Verbandes, sondern der wissenschaftlich untersuchte Umfang dieser weltanschaulichen Strömung, die erwiesenen sozialen Bedürfnisse und die Nachfrage. Repräsentative Untersuchungen zeigen, dass ein Drittel der Niederländer die Zielsetzungen des niederländischen Humanistischen Verbandes unterstützen und es gibt eine entsprechende Nachfrage für humanistische Aktivitäten in den beschriebenen unterschiedlichen Bereichen.

Für die Entwicklung der humanistischen Universität war es notwendig, ähnlich wie die Theologie einen wissenschaftlichen Fachbereich zu gestalten, die Humanistik („Humanistiek“). Dies ist eine spezifische Verbindung von Philosophie, Ethik, Geschichtswissenschaft, Sozial-, Religions- und Geisteswissenschaften, welche für die für die berufliche Ausbildung der humanistischen Lehrer, Berater und andere Professioneller wichtig sind. Wie die theologische Ausbildung dauert die humanistische sechs Jahre. Die „Universiteit voor Humanistiek“ hat zehn Professoren und mehr als dreihundert Studenten.

Neben der humanistischen Universität gibt es an jeder öffentlichen Universität Professoren für Humanistik, die ethische Aspekte unterschiedlicher Bereiche wie Technik, Medizin, Computer- und Agrarwissenschaften lehren. Diese zehn Professoren arbeiten unter der inhaltlichen Verantwortung der humanistischen Stiftung „Socrates“. Es gibt ähnliche katholische und kalvinistische Stiftungen. Neben der „Universiteit voor Humanistiek“ und



„Socrates“ gibt es noch das Humanistische Archiv („Humanistisch Archief“), welches für historische Untersuchungen und die humanistische Enzyklopädie („humanistische encyclopedie“), ein Internet-Nachschlagewerk, verantwortlich ist.

In der Geschichte der Gleichberechtigung der Humanisten hat die Tatsache eine wichtige Rolle gespielt, dass am Anfang die meisten Kirchen dagegen waren. Angesichts der wach-

senden Säkularisierung haben sie aber verstanden, dass eine Nichtzulassung von Pluralität letztendlich ihre völlige Neutralisierung nach sich ziehen könnte. Anders gesagt: Die Gleichbehandlung der Humanisten ist der Tatsache zu danken, dass es noch immer eine staatliche finanzielle Unterstützung der kirchlichen Aktivitäten in den säkularisierenden Niederlande gibt: das sogenannte Säkularisierungsparadox.¹

¹ Vgl. R.Tielman: Humanistische Sociologie: een Paradox als Paradigma. Utrecht 1987, Antrittsrede.

Jens Schneider

Beratung statt Bildung?

Produktives Lernen als Alternative zur traditionellen Bildung und Beratung

Ich habe meinen Vortrag „Beratung statt Bildung?“ genannt, um in der Gegenüberstellung dieses Begriffspaars Zusammenhänge und Differenzen zwischen dem Humanismus und dem von mir vertretenen Produktiven Lernen zu entdecken. Der Humanismus steht in der Tradition der großen abendländischen Philosophien, er grenzt sich zwar von ihren transzendentalen Verwandten ab, den christlichen Religionen, beruft sich aber auf deren zentrale ethische und soziale Werte und bekennt sich zu ihnen. Das Produktive Lernen steht gleichfalls in dieser Tradition, beschränkt sich jedoch – in seinen expliziten Ansprüchen – auf ihren pädagogischen Zweig, will nicht mehr sein als eine Variante der Reformpädagogik, die den gegenwärtigen Lebensverhältnissen zu entsprechen sucht.

Produktives Lernen tritt wie der Humanismus mit praktischer Zielsetzung auf, will praktisch – pädagogisch und bildungspolitisch – zur Geltung gelangen und umfasst deshalb neben seinem pädagogischen Kern Strategien der professionellen Implementation und Dissemination. Sein pädagogisches Paradigma des auf Tätigkeit in gesellschaftlichen Ernstsituationen bezogenen Lernens gilt gleichermaßen für seine bildungsinnovativen Aktivitäten wie für seine Bildungspolitik; insofern weist das Produktive Lernen implizit über seine Definition als Bildungsmethode hinaus. Seine Philosophie ist in den Begriffen Tätigkeit und Arbeit verborgen.

Weshalb bringt das Thema „Beratung statt Bildung?“ Humanismus und Produktives Lernen in Beziehung zueinander? Weil beide Begriffe zentrale Begriffe des Humanismus wie des Produktiven Lernens sind und an den Definitionen Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennbar werden; und weil von dem provokativ gemeinten Bindewort „statt“ her geklärt

werden kann, wie sich jeweils Bildung und Beratung zueinander verhalten.

Bevor ich versuche, die Beziehung zwischen Bildung und Beratung im Produktiven Lernen zu entwickeln, muss ich Ihnen freilich nahe bringen, was Produktives Lernen ist, so dass Sie an dem Versuch Anteil nehmen können, durch Vergleich von Humanismus und Produktivem Lernen – jedenfalls in ihren jeweiligen pädagogischen Arbeitsformen – den eigenen Standort genauer zu erkennen.

Zur Theorie und Praxis des Produktiven Lernens

Produktives Lernen wurde vom Berliner Institut für Produktives Lernen in Europa (IPLE), einem gemeinnützigen Hochschulverbundenen Verein (An-Institut) aus Erfahrungen mit dem Berliner Projekt Die Stadt-als-Schule Berlin in den vergangenen zehn Jahren entwickelt. Ingrid Böhm und ich haben das Institut 1991 gegründet; wir waren beflügelt von unseren äußerst positiven pädagogischen Erfahrungen mit unserem „ersten Kind“, der Stadt-als-Schule Berlin, die 1987 gegründet wurde und auf das New Yorker Vorbild City-As-School zurückgeht. Die Stadt-als-Schule Berlin war ein Jugendbildungsprojekt, das von 1987 bis 1991 die noch heute gültige Konzeption und die Methoden des nachfolgenden gleichnamigen Berliner Schulversuchs experimentell erarbeitet hat und auch die Grundlagen für das Konzept des Produktiven Lernens lieferte.

Produktives Lernen – ist kurz gesagt – Bildung auf der Basis individueller Tätigkeitserfahrungen in selbstgewählten gesellschaftlichen Ernstsituationen. Die Jugendlichen sind drei Monate lang an drei Tagen pro Woche bei einem Tischler, in einem Gemüsegeschäft, bei

einer Zeitung, in einem Krankenhaus, bei Amnesty International, beim Fernsehen oder wo sonst etwas gesellschaftlich „Ernstes“ geschieht. Aufgrund individueller Curricula verwenden die Schüler/innen die tradierten Bildungsgüter einschließlich der Schulfächer bei ihrer produktiven Tätigkeit. Sie nutzen alle kulturellen Traditionen, um ihre Tätigkeit zu verstehen und zu verbessern.

Das Bildungsparadigma des Produktiven Lernens bezieht die lernende Person als Subjekt ihres Bildungsprozesses auf ihre produktive Tätigkeit, die sie veranlasst, gezielt Theorie und allgemeiner jeden kulturellen Gegenstand in Form von Wissens-elementen, aber auch von Methoden und handwerklichen oder künstlerischen Traditionen usw. mit ihrer Praxis in Verbindung zu bringen.

Damit wird die Reduktion der Schule auf die Vermittlung von Schulfächern und also die Ausblendung der „Anwendung“ des Gelernten aus dem Bildungsprozess aufgehoben, die die (allgemeinbildende) Schule seit 200 Jahren, also im industriellen Zeitalter, definierte.

Ausgehend von den in allen deutschen Schulgesetzen ähnlich formulierten pädagogischen Zielen konkretisiert Produktives Lernen diese Ziele in Zwölf Bildungszielen des Produktiven Lernens. Das Produktive Lernen strebt dabei größtmögliche Partizipation der Lernenden an ihrem eigenen Bildungsprozess an. Durch diese Partizipation wird die lernende Person vom Objekt zum Subjekt ihres Bildungsprozesses.

Gemeinsam mit den Pädagoginnen und Pädagogen aus Berliner Schulversuchen im 9. und 10. Schuljahr sowie in außerschulischen Bildungsprojekten hat das Institut einen Curriculum-Rahmen entwickelt, innerhalb dessen die Schüler/innen mit den Pädagoginnen und Pädagogen individuelle Curricula gestalten. Im umfangreichsten Curriculumteil, dem Lernen in der Praxis, wählen die Jugendlichen bzw. Schüler/innen drei Mal im Schuljahr einen Praxisplatz in Betrieben sowie in sozialen, kulturellen, politischen Einrichtungen, an dem sie wöchentlich 17 Stunden tätig sind und zugleich ihre Tätigkeit erkunden, hinterfragen und reflektieren. In der Kommunikationsgrup-

pe erfolgt an fünf Stunden pro Woche ein Austausch der gewonnenen Erfahrungen sowie die Vorbereitung von weiterer Tätigkeit, von Beobachtungen und Recherchen sowie von individueller Reflexion und Verarbeitung der gewonnenen Erfahrungen, und zwar in der Lernwerkstatt, die den traditionellen Klassenraum ersetzt. Nur acht Wochenstunden sind fachlich gebunden, sollen aber gleichfalls mit den praktischen Erfahrungen in Verbindung stehen: Englisch und Mathematik im Produktiven Lernen sowie die epochal behandelten Lernbereiche Mensch und Kultur, Gesellschaft und Wirtschaft sowie Natur und Technik, ferner ein Wahlpflichtfach. Neben dem Curriculum wurde eine ausdifferenzierte Methodik des Produktiven Lernens entwickelt, zu der Methoden des individuellen Lernens (Lernwerkstatt), der Bildungsberatung, der Gruppenarbeit und des internationalen Lernens gehören.

Das Institut berät die einzelnen innovativen Projekte, unterstützt regional, national und international die Entwicklung des Produktiven Lernens und fördert die Vernetzung der Projekte Produktiven Lernens im Internationalen Netz Produktiver Schulen (INEPS). In diesem Netzwerk haben sich Schulen und außerschulische Einrichtungen aus 18 europäischen und außereuropäischen Ländern versammelt, tauschen regelmäßig in Seminaren und Konferenzen ihre Erfahrungen aus und führen Austauschprogramme für Schüler/innen und Pädagoginnen und Pädagogen durch. Die gemeinsame Methodik und insbesondere die Praxis der Schüler/innen bildet die pädagogische Brücke, die es ermöglicht, Sprachschwierigkeiten und kulturelle Barrieren zu überwinden und zu kompensieren.

Produktives Lernen hat gegenwärtig den Status von Schulversuchen an sieben Berliner Hauptschulen und fünf Berliner Sonderschulen für Lernbehinderte. Daneben gibt es drei außerschulische Jugendbildungsprojekte, die den methodischen Ansatz praktizieren. Die Berliner Schulversuche werden demnächst auf Wunsch aller Beteiligten wie auch der Senatsschulverwaltung in dauerhafte Bildungsangebote überführt. Weitere Schulen

bemühen sich um die Einrichtung entsprechender Bildungsangebote. Im laufenden Schuljahr wurden bzw. werden 14 Schulversuche zum Produktiven Lernen in den Bundesländern Brandenburg und Sachsen-Anhalt eingerichtet.

Die Einführung von Produktivem Lernen ist nur möglich, wenn der Innovationsprozess durch die Pädagoginnen und Pädagogen und Schüler/innen selbst getragen, konzipiert und evaluiert wird. Produktives Lernen erfordert eine tiefgehende Veränderung der Pädagogenrolle und des beruflichen Selbstverständnisses. Dies geschieht im Rahmen eines projektbegleitenden Weiterbildungsstudiums an unserem Institut. Das Studium ist selbst ein Projekt Produktiven Lernens: Die innovative Praxis ist die „gesellschaftliche Ernstsituation“, in der die Pädagoginnen und Pädagogen sich qualifizieren, und zwar durch zwölf Studienbriefe, die die wesentlichen Themen des Produktiven Lernens darstellen und mit der Praxis in Verbindung bringen, sowie durch Seminare als Kommunikationsgruppe der Pädagoginnen und Pädagogen.

Die Erfolge des Produktiven Lernens beweisen die Angemessenheit des Bildungsparadigmas sowie der Methodik für den sich beschleunigenden gesellschaftlichen Wandel. Hohe Abschlussquoten und hohe Übergangsquoten in Berufsausbildung und Berufstätigkeit – jeweils siebzig bis achtzig Prozent –, und zwar von Schüler/innen, denen weitgehend ein Scheitern ihrer Schulkarriere prognostiziert wurde, machen deutlich, dass Produktives Lernen nicht nur theoretisch plausibel, sondern auch praktikabel und erfolgreich ist – die Schüler/innen machen alle Abschlüsse der Sekundarstufe I. Ein Nebenprodukt dieser Pädagogik ist die Tatsache, dass die im schulischen Raum sonst bestehende Aggressivität, aber auch Fremdenfeindlichkeit oder „Rechtsextremismus“ nicht zu beobachten sind.

Der Bildungsansatz des Produktiven Lernens ist weder fachlich noch bildungspolitisch umstritten; umstritten sind nur die Kosten, die Produktives Lernen zunächst verursacht. Die Investition einer intensiven Begleitung der Schulversuche und der Weiterbildung ihrer

Pädagoginnen und Pädagogen, die in Berlin, Brandenburg und Sachsen-Anhalt aus dem Europäischen Sozialfonds erfolgt, wird von der Bildungspolitik gescheut. Hier zeigt sich, dass Verwaltungen leider häufig nur in Haushaltsjahren und Politiker/innen nur in Legislaturperioden denken. Es zeigt sich auch, dass Schule mit ihrem Bildungsmonopol nicht gezwungen ist, wirtschaftlich zu arbeiten: Produktives Lernen ist zwar teurer, aber kostengünstiger als traditionelles Lernen. Die Investition amortisiert sich in wenigen Jahren: Im Regelangebot kostet Produktives Lernen einschließlich weiterer Begleitung zwar jährlich 1.000 € pro Schüler/in mehr als der traditionelle Unterricht, aber trotzdem werden 3.500 € pro Teilnehmer/in eingespart, weil teure Kosten für schulischen Misserfolg – Klassenwiederholungen und „Warteschleifen“ für Berufsorientierung und Berufsvorbereitung – in entsprechendem Umfang überflüssig werden.

Bildung und Beratung im Produktiven Lernen

Im zweiten Teil meines Vortrages möchte ich nun vor dem Hintergrund der dargestellten Theorie und Praxis des Produktiven Lernens das Verhältnis von Bildung und Beratung im Produktiven Lernen näher betrachten.

Was ist Bildung im Produktiven Lernen? Unter Bildung verstehen wir im Produktiven Lernen den Prozess und das (Zwischen-)Ergebnis einer persönlichen Entwicklung, bei der Erfahrungen – in gewissem Maße – bewusst werden. Dabei nutzt die / der Lernende die Fülle aller kulturellen Traditionen, um mit ihrer Hilfe seine Erfahrungen zu verstehen und von diesem Verständnis her Rückschlüsse für das eigene Handeln zu ziehen. Dadurch erreicht das Individuum eine neue Stufe des Erlebens und Wahrnehmens, des Denkens und Fühlens. Die Erfahrung wird in die Persönlichkeit integriert. Sie ergänzt diese nicht nur, sondern verändert sie mit unterschiedlich weitreichender Wirkung. Diese Veränderung kommt in ihrem Handeln zum Ausdruck und zur Geltung. Bildung benötigt also neben der Erfah-

rung, dass Sich-bewusst-Machen dessen, was die Erfahrung für einen selbst, d.h. für die eigene Persönlichkeit bedeutet, wie sie in ihren verschiedenen Bereichen, in der Wahrnehmung und Bewertung von Wirklichkeit, in Verstand und Gefühl „eingearbeitet“, mit früherer Erfahrung in Verbindung gebracht, von dieser her verstanden wird oder diese in neuem Licht erscheinen lässt und somit Generalisierungen und Differenzierungen herbeiführt.

Solche Erfahrung kann „Primärerfahrung“ sein, unmittelbarer Eindruck auf Körper, Seele und Geist, der von der lernenden Person gedeutet und in ihr Bild von Wirklichkeit, in ihr Weltbild, eingeordnet wird. Sie kann der lernenden Person auch als „Sekundärerfahrung“, als Erfahrung „aus zweiter Hand“ begegnen, in schon gedeuteter Form, als geschriebenes oder gesprochenes Wort, als bildliche Darstellung, in Verbindung mit Gefühlsäußerungen oder mit kulturellen einschließlich wissenschaftlichen Assoziationen.

Im Produktiven Lernen liegt das Schwergewicht auf der Primärerfahrung, die das Individuum auf Grund von Tätigkeit in selbstgewählten gesellschaftlichen Ernstsituationen bewusst herbeiführt. Dieses gezielte Aktiv-Werden in unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern ermöglicht der / dem Lernenden nicht nur, ein breites Spektrum von Erfahrungsbereichen aufzuspannen, sondern auch die Vielfalt kultureller Überlieferungen mit seiner Person in Verbindung zu bringen.

Das tertium comparationis unserer Diskussion von Bildung im Humanismus und im Produktiven Lernen ist Schulbildung. Diese erhebt normalerweise den beschriebenen Bildungsanspruch nicht. Jedenfalls in der Oberschule beschränkt sie sich darauf, in verschiedenen Fachgebieten kognitive Kompetenzen oder auch nur Wissen zu vermitteln. Welche Bedeutung die kognitiven Kompetenzen – z.B. einen Text zu verstehen oder eine mathematische Aufgabe zu lösen – oder das Fachwissen für die lernende Person haben, wird in der Regel nicht beachtet. In Lehrplänen und besonders in deren Präambeln wird jedoch unterstellt, dass von den fachlichen Themen eine Bil-

dungswirkung ausgeht, z.B. dass Mathematik logisches Denken fördert, Theaterstücke zur Entwicklung von kulturellen Werten und von positiven Charakterzügen (Toleranz, Gerechtigkeit, Liebesfähigkeit) beitragen, Naturwissenschaften Einsicht in Entwicklungsvorgänge der Natur und sogar den schonenden Umgang mit dieser bewirken.

Solche Bildungswirkungen entsprechen jedoch, soweit erkennbar, nicht der Realität, jedenfalls nicht als Regel und nicht unabhängig von weiteren Einflüssen und Bedingungen. Vielmehr ist anzunehmen, dass die unter den Begriffen „Sozialisations-effekte der Institution Schule“ und „heimlicher Lehrplan“ in den siebziger Jahren intensiv diskutierten persönlichkeitsbildenden Wirkungen von Schule erheblich intensiver und – modern gesagt – nachhaltiger sind als die den Schulfächern zugeschriebenen: nämlich die Anpassung, ja die Verinnerlichung von Fremdbestimmung, Konkurrenzdenken und der Bedeutung von Schulnoten als wesentliche Werte des Lebens und als Vorläufer von Geld und materiellen Werten, die dafür entschädigen, dass wirkliche Bildung – so wie später sinngebende Arbeit – versagt bleibt.

Ich komme jetzt zu dem zweiten Schlüsselbegriff meines Vortrages – der Beratung. Beratung ist die wesentliche methodische Kategorie des Produktiven Lernens auf der Seite der Pädagoginnen und Pädagogen. In dem die / der Lernende als das Subjekt des Bildungsprozesses begriffen wird, rückt selbsttätiges und selbstgesteuertes Lernen zur zentralen Methode dieser Bildungsform auf. Bilden – im Sinne unserer Definition – kann sich das Individuum nur selbst. Insofern ist die ursprüngliche Wortbedeutung der Herstellung eines Bildes, eines Abbildes oder – in den romanischen Sprachen – des Formens einer Gestalt nur historisch zu verstehen, für die Bildung unserer Zeit aber irreführend. Unter Beratung verstehen wir im Produktiven Lernen die Förderung des Selbstbildungsprozesses im Dialog, auch im Gruppengespräch. Beratung im Produktiven Lernen ist Bildungsberatung, freilich in dem weiten

Sinne unseres Bildungsbegriffs. Wir sprechen gern von der Hebammenfunktion der Beraterin bzw. des Beraters.

Hier wird ein wesentlicher Unterschied zwischen Humanismus und Produktivem Lernen deutlich, der sich aus dem Selbstverständnis des Humanismus als Weltanschauung ergibt. Während im Produktiven Lernen die Beraterin bzw. der Berater wie in der traditionellen Schulpädagogik die Lehrerin oder der Lehrer ihre / seine eigene weltanschauliche Position einschließlich der darin begründeten Wertvorstellungen gar nicht oder spontan und relativ unreflektiert in die pädagogische Arbeit einfließen lässt, gehört es zu den Aufgaben der humanistischen Beratung und erst recht der Lehrerin bzw. des Lehrers im Lebenskunde-Unterricht, den Standpunkt des Humanismus ihrer / seiner Arbeit zu Grunde zu legen. Produktives Lernen ist eine Bildungsform in öffentlicher oder öffentlich finanzierter und kontrollierter Bildungsarbeit in Schulen und außerschulischen Einrichtungen, somit zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet und nur an die gesetzlich vorgeschriebenen Werte gebunden. Humanistische Bildungsarbeit und Beratung hat demgegenüber den Auftrag, die / den Lernende/n bzw. zu Beratenden die humanistische Weltanschauung nahe zu bringen.

Damit folgt der Humanismus einem zweifellos verbreiteten Bedürfnis, gerade von Heranwachsenden, Orientierung für ihr Leben zu gewinnen und einen Lebenssinn zu finden, während das Produktive Lernen diesem Bedürfnis zunächst genauso wenig nachkommt wie die Regelschule. Produktives Lernen hat aber – im Gegensatz zur Regelschule – Gelegenheit, entsprechende Bildungsbedürfnisse zu wecken oder aufzugreifen und Möglichkeiten zu eröffnen, sich in ethischen oder anderen lebenswichtigen Fragen von dritter Seite beraten zu lassen, von der Seniorheimbewohnerin, vom katholischen Pfarrer oder von der Humanistin. In der Praxis geschieht dieses freilich selten, denn entsprechende Bildungsbedürfnisse werden von den Lernenden kaum artikuliert, und den „öffentli-

chen Pädagoginnen und Pädagogen“ ist philosophische oder gar weltanschauliche Bildung meistens fremd, sie scheuen – zumal die Generation der „68er-Pädagoginnen und Pädagogen“ – solche Bildung, insbesondere aus der Verunsicherung heraus, die das Pluralismusgebot unserer Zeit mit verursacht.

Hier sollte meines Erachtens angesichts des Bedarfs an lebensrelevanter Bildung ein Schwerpunkt der Bildungsarbeit des Produktiven Lernens entstehen (vgl. dazu meine bevorstehende Publikation „Werte-Erziehung“ im Produktiven Lernen). Es sollte eine Dimension der Curriculum-Entwicklung erarbeitet und mit geeigneten Methoden und Medien ausgestattet werden, denn Produktives Lernen kann in allen seinen Curriculumelementen Lebenskunde sein, ja soll es sein, insofern stets die Bildungsbedürfnisse der Heranwachsenden herausgearbeitet, entwickelt und – soweit möglich – befriedigt werden sollen. Diese entstehen aber „aus ihrem Leben“.

Im Produktiven Lernen entstehen sie allerdings hauptsächlich aus jenem Teil des Lebens, in das die Jugendlichen im Rahmen des Bildungsangebots durch Tätigkeit in selbstgewählter Praxis eingreifen. Ihr „privates Leben“, alle Erfahrungen, Fragen, Probleme im persönlichen Lebensbereich, kommen im Produktiven Lernen nur dann zur Geltung, wenn die Jugendlichen sie in der wöchentlichen Beratung oder in der Kommunikationsgruppe zur Sprache bringen. Dies geschieht je nach Konstellation der Personen und der entsprechenden Gruppendynamik intensiver oder weniger intensiv. Persönliche Beratung ist jedoch ein expliziter Teil der Bildungsberatung. Demgegenüber beschränkt sich der Humanismus auf ein Unterrichtsfach und lässt „dem Kaiser, was des Kaisers ist“.

Es ist aber die Frage, welche pädagogische Bedeutung ein Schulfach „Lebenskunde“ im Zusammenhang des fächergegliederten Unterrichts der allgemeinbildenden Schule hat. Ergeht es dem Humanismus möglicherweise wie anderen Bildungsinhalten, die ihre pädagogische Wirksamkeit einbüßten, weil sie und nach dem sie zum Lehrgebiet erklärt wurden?



In Pflichtfächern sind die entsprechenden kulturellen Gegenstände sogar oft negativ besetzt. Die Arbeitslehre ist ein Beispiel dafür, wie die Kanonisierung eines wichtigen Lebensbereichs, den die Reformpädagogik mit ganz anderen Intentionen eingeführt hatte, zum Prüfungsstoff geronnen ist: nur soweit die Schüler/innen sich in ihren handwerklichen Neigungen ausprobieren können, hat dieses Fach noch größere pädagogische Bedeutung. Der Religionsunterricht als Pflichtfach ist ein weiteres Beispiel, und Musik als Pflichtfach habe ich als Lehrer selbst in allen seinen Perversitäten erlebt.

„Beratung statt Bildung?“ Natürlich ist diese Frage nicht eindeutig zu beantworten. Jeder Lehrer und jede Lehrerin wird zunächst den Kopf schütteln, wenn diese Frage gestellt wird. Setzt man Bildung mit Schulunterricht gleich, so fällt mir die Antwort leicht: Im Produktiven Lernen ersetzt Beratung Unterricht, weil sie

sich als Bildungsberatung versteht. Im Humanismus ist Bildung wie im Produktiven Lernen ohne Beratung nicht denkbar, nämlich nicht ohne persönliche Stellungnahme der Pädagogin bzw. des Pädagogen zum Bildungsanliegen der / des Lernenden. Doch ist Beratung nur Bildungsberatung, wenn sie das Bildungsanliegen der lernenden Person in das Zentrum stellt. Persönliche Beratung in Bezug auf akute Probleme wird erst zur Bildungsberatung, wenn aus persönlichen Problemen Bildungskonsequenzen gezogen werden.

Ich hoffe, mit meinem Vortrag zum Nachdenken über Bildung und Beratung im Kontext des Humanismus wie des Produktiven Lernens angeregt zu haben. Ich selbst habe durch die Vorbereitung dieses Vortrages und das entsprechende Studium des Humanismus dazu bereits reichlich Gelegenheit gehabt. Für diese Gelegenheit und für den begonnenen und hoffentlich heute nicht beendeten Dialog danke ich Ihnen.

Zur Diskussion

Johannes Neumann

„Europas christliche Wurzeln“

Von der kontinuierlichen Wirksamkeit eines Mythos

Wenn man durch manche Gegenden Frankreichs fährt, hat man oft den Eindruck, dieses Land habe eine durchaus christliche Tradition, denn Ortschaft mit Ortschaft trägt die Namen von Heiligen: St. Malo, St. Breuc, St. Nazaire, St. Denis u.s.w. Frankreich, das Kernland Europas, also ein christliches Land? Die Heiligennamen vermitteln einen falschen Eindruck – und zwar aus doppeltem Grund: Einmal sind viele dieser christlichen Gedenkstätten auf alten vorchristlichen Kultstätten errichtet, um deren historische Wirksamkeit und Erinnerung auszulöschen. Und zum anderen reichen die Namenswurzeln vieler anderer Städte – wie im übrigen Europa auch – in die Frühzeit keltischen, germanischen und slawischen Ursprungs zurück.

Die Christen haben die Auslöschung der Erinnerung an das, was vorher war, perfektioniert. So wurden nicht nur alte Kultstätten zerstört und ihre Schändung als rühmenswürdige Heldentaten hingestellt, wie etwa das angebliche Fällen der Donarseiche durch Winfried Bonifatius, sondern auch die Repräsentanten der alten Kultur, etwa die Mathematikerin Hypathia, mit ihren Werken vernichtet.

Die Christen betrieben die Vernichtung aller vorchristlichen kulturellen Zeugnisse so gründlich, dass von vielen Schriften oft nicht einmal

eine Ahnung mehr vorhanden war. Die großen europäischen Denkleistungen wären vergessen, hätten nicht islamische Gelehrte die wenigen Texte, die wir aus unserm griechisch-römischen Erbe kennen, überliefert. Von vielen alten Schriften wissen wir auch heute noch nur andeutungsweise etwas, weil christliche Apologeten daraus zitieren.

Selbst die Zeit(-rechnung) fängt nach christlicher Lesart erst mit dem Christentum an. Der Mönch Dionysius Exiguus hat in einer Ostertafel im 6. Jahrhundert die Zählung „anni ab incarnatione domini“ eingeführt.¹ Heute wird fast überall auf der Welt die katholische Zählung angewandt. Die Zeitrechnung konnte das Christentum zwar okkupieren, jedoch sind dadurch weder die Welt noch die Zeit „christlich“ geworden. Aber es ist immerhin ein Sieg nach Punkten und demonstriert die Brauchbarkeit der christlichen Zeitrechnung. Da kommt es auf ein paar Jahre hin oder her nicht an.

Bereits im Vorfeld der Erarbeitung einer Europäischen Verfassung wurde von den Kirchen gefordert, darin müsse Gott an hervorragender Stelle genannt werden. Nicht nur der Papst und die Bischöfe Europas forderten solches, sondern auch der Deutsche Bundeskanz-

¹ Er ging dabei von der varronischen Zeitrechnung aus und bestimmte für die Geburt Jesu das Jahr 754 der varronischen Ära. Das dürfte um sechs Jahre zu spät angesetzt sein. Diese neue Zeitrechnung setzte sich nur langsam durch. Noch die Kanzlei Karls des Franken gebrauchte sie nur vereinzelt.

ler, Helmut Kohl², und andere christliche Politiker. Die im Juni 2003 verabschiedete Verfassung enthält nach dem im September 2004 vorliegenden Entwurf in ihrer Präambel keine Bezugnahme auf Gott, sie hat in der entscheidenden Passage folgenden Wortlaut:

„In dem Bewusstsein, dass der Kontinent Europa ein Träger der Zivilisation und seine Bewohner, die ihn seit den Anfängen der Menschheit in immer neuen Schüben besiedelt haben, im Laufe der Jahrhunderte Werte entwickelt haben, die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft. Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Quellen Europas, deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind, und die zentrale Stellung des Menschen und Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie vom Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben.“

Der Papst und seine Gefolgsleute forderten zwar unverdrossen weiterhin, aber doch recht zahm die direkte Bezugnahme auf Gott. Von diesem vordergründigen Streit fast überdeckt hatte die Kirche hatte jedoch – nahezu unbemerkt – erreicht, was rechtlich wesentlich mehr zählte als die bloße Erwähnung Gottes in der Präambel. Der Vertrag über die Europäische Union in der Fassung des Vertrags von Amsterdam vom 2. Oktober 1997 lautet: Art. 6 (1): Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit; diese Grundsätze sind allen Mitgliedstaaten gemeinsam.

(2) Die Union achtet die Grundrechte, wie sie in der am 04. November 1950 in Rom unterzeichneten Europäischen Konvention zum

Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten als allgemeine Grundsätze des Gemeinschaftsrechts ergeben.

(3) Die Union achtet die nationale Identität ihrer Mitgliederstaaten ...“. – Diese Formulierungen dürften in ihrer Unverbindlichkeit und Vagheit kaum zu überbieten sein.

Die Elfte Erklärung zur Schlussakte des Vertrags von Amsterdam vom 2. Oktober 1997 fügte unter Ziffer 11 eine „Erklärung“ ein „zum Status der Kirchen und Religionsgemeinschaften: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.“ Dadurch, dass die „weltanschaulichen Gemeinschaften“ gesondert erwähnt werden, sind sie deutlich von der „Kirchen und Religionsgemeinschaften“ abgesetzt und bilden so mit eine eigene Spezies.

Diese Texte relativieren aus Rücksicht auf die je eigenen Traditionen und die Identität der Mitgliedsstaaten die konkreten Rechte nicht unwesentlich: Sie statuieren oftmals kein unmittelbar anwendbares Recht für den einzelnen Menschen. – Was beinhaltet die Formulierung „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.“ Bedeutet das, dass dort, wo noch Staatskirchen existieren, diese zur nationalen Identität der jeweiligen ihrer Mitgliederstaaten gehören?

² So nach Frankfurter Rundschau v. 31.01.1998. – Kurz zuvor tobte auch in Deutschland der Kampf um „Gott in der Verfassung“, nämlich, ob im Gefolge der veränderten konfessionellen Zusammensetzung Deutschlands nach der Wiedervereinigung die Präambel des GG geändert werden solle. Die politische und juristische Literatur zu diesem Streit ist sehr umfangreich. Hier sollen nur einige genannt werden, so G. Küenzlen, Gott im Grundgesetz? Anmerkungen zum gegenwärtigen Verhältnis von Religion und Politik. In: *Zeitenwende* 65, 1994, S.167-176; G. Czermak: „Gott“ im Grundgesetz? In: *NJW* 1999, S.1000 -1003. In Niedersachsen kam es durch eine verfassungsrechtlich sehr zweifelhafte, von den Kirchen inszenierte „Volksinitiative“ zur Einfügung des Gottesbegriffs in die Präambel der Landesverfassung vom 04.05.1994.

Die Aussage, die Union „beeinträchtigt den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, nicht“, bedeutet, dass Macht und Einfluss religiöser Institutionen allein aus dem regionalen Herkommen zu bestimmen sind. Es ist zu hoffen, dass die Europäischen Gerichtshöfe aus den vorhandenen Andeutungen im konkreten Fall neues, weitergehendes, die Individuen schützendes Recht sprechen oder gar setzen werden.

Auf jeden Fall sind damit die Kirchen erstmals in einem europäischen Vertragswerk genannt. Darin sehen kirchliche Juristen einen ersten Ansatz für ein „Europäisches Staatskirchenrecht“. Die Kirchen haben mit dieser Erwähnung ein erstes Etappenziel erreicht.³ Sie sind in Europa angekommen. In diese Richtung geht auch eine Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte vom 26.10.2000, die erstmals die korporative Religionsfreiheit ausdrücklich anerkennt. Damit sind die Religionsgesellschaften nicht nur als Zusammenschlüsse von Individuen, sondern als Institutionen grundrechtlich geschützt.⁴

Diese weithin unbemerkte rechtliche Festschreibung der Position der Kirchen ist diesen wichtiger als die Nennung Gottes in der Präambel. Damit haben sie mehr erreicht, als sie anfänglich zu hoffen wagten. Das ist die Frucht höchst effizienter Lobbyarbeit der Europäischen Bischofskonferenz und der verschiede-

nen akkreditierten Katholischen Büros und der Regierungen einiger Länder, allen voran Deutschlands. Das religiöse, vor allem katholische Gewicht in Europa, wird durch das Hinzu kommen der Beitrittsländer vom 01. Mai 2004 noch verstärkt.

Die Beitrittsländer von 2004

In dieses Geflecht zwischen Europäischer Union (EU) bzw. den EU-Mitgliedsstaaten einerseits und den Kirchen bzw. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften andererseits sind im Mai 2004 zehn neue Länder hinzugekommen. Wie die religionsrechtlichen Regelungen in den Verfassungen der bisherigen Mitgliedsländer sehr unterschiedlich sind, so auch jene der Beitrittsländer. Das gilt sowohl für die Ausführlichkeit ihrer Formulierungen als auch in Bezug auf die grundrechtliche Relevanz. So formulieren einige Nachfolgeländer der k.u.k. Monarchie (Polen und Tschechien) in der eigentlichen Verfassung nur die wesentlichen Organisationsgrundsätze des Staates. Die Normen, die Grundrechte schützen, werden in einem eigenen „Verfassungsgesetz“ niedergelegt.⁵

Da uns in Mitteleuropa die politische, ökonomische und ethnisch-religiöse Situation der Beitrittsländer noch weniger bekannt sein dürfte als jene der bisherigen EU-Länder, wird im Folgenden auf die politisch-ökonomische Situation (z.B. das Bruttoinlandsprodukt pro

³ H. de Wall: Europäisches Staatskirchenrecht. In: ZevKR 45, 2000, S.157-172, hier S.157. – G. Robber: Staat und Kirche in der Europäischen Union., Baden-Baden 1995. – Ders.: Europa und die Kirchen. In: StZ 216, 1998, S.147ff. Stellungnahme des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „Zum Verhältnis Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union“. 1995.

⁴ Marcel Vachek: Das Religionsrecht der Europäischen Union im Spannungsfeld zwischen mitgliedstaatlichen Kompetenzreservaten und Art. 9 EMRK. Frankfurt a.m. 2000, der für einen „unmittelbaren Öffentlichkeitsanspruch der Kirche“ (!) plädiert (S.434f).

⁵ Die Literatur zu diesem Thema konnte nur sehr selektiv ausgewertet und nur teilweise in die Darstellung einbezogen werden.

⁶ Außer den – sehr unterschiedlichen – Internet-Auftritten der einzelnen Länder stütze ich mich für die Daten vor allem auf: Aktuell 2004, Dortmund 2003; Der Fischer Weltalmanach 2004; Zahlen Daten Fakten, Frankfurt 2003; Handelsblatt – Dossier, Düsseldorf März 2004. – Die Zahlenangaben weichen in diesen Quellen bezüglich einiger Länder teilweise erheblich von einander ab.

Einwohner, BIP/E) wenigstens knapp eingegangen.⁶ Es sollen und können hier nicht alle einschlägigen Texte der Verfassungen aller Beitrittsländer mit religions- bzw. grundrechtlicher Relevanz vorgestellt werden. vielmehr nur solche, die besonders wichtig seien dürften.

Bis auf die Insel Malta haben alle neuen Beitrittsländer mehr oder weniger große ethnische und „rassische“ Konflikte, denen sie durch gezielte Verfassungsbestimmungen – zu Toleranz und friedlichem Ausgleich – zu begegnen versuchen.

Die Inselstaaten

Von den 393.000 Einwohnern Maltas, die zu ca. 97 % katholisch sind, leben etwa 10.000 Menschen in der Hauptstadt Valetta. Dieser Inselstaat – der reichste von allen Beitrittsländern – hat bei den Beitrittsverhandlungen 76 Sonderregelungen ausgehandelt, die die Beitrittsneigung der Insulaner wesentlich gefördert haben dürften.

Die Insel Zypern ist seit 1967 geteilt. Von den insgesamt 797.000 Einwohnern leben 660.000 Griechen im südlichen Teil. Davon sind 82 % Orthodoxe Christen. Mit der politischen Teilung der Insel wurden aus dem Norden ca. 200.000 griechische Zyprioten vertrieben. In Nordzypern, das 36 % der Insel umfasst, leben ca. 207.000 meist sunnitische Muslime (darunter ca. 70.000 Siedler aus Anatolien) sowie ca. 30.000 türkische Soldaten. Damit stehen türkische Soldaten auf europäischem Territorium. Der Nordteil ist international nicht anerkannt.

Bereits am 11.03.2003 hatten die UN ihre Vermittlungsversuche einstweilen eingestellt. Gleichwohl wurden die Bemühungen im Frühjahr 2004 fortgesetzt. Die Bemühungen der EU und der UN, die politische Einheit friedlich wieder herzustellen, sind nicht zuletzt daran gescheitert, dass der griechische Teil in einer Volksabstimmung die Wiederherstellung der staatlichen Einheit ablehnte. Gleichwohl ist (Griechisch-)Zypern zum 01.05.2004 Mitglied der EU geworden.

Die provisorische Verfassung der Insel folgt weithin britischen Rechtsvorstellungen. Das BIP/E betrug im Süden der Insel 10.500 €. Die Arbeitslosigkeit beträgt dort 3,2 % (2001) und die Inflationsrate 2,0 % (2002; 1990-2001: 3,4 %). Im türkischen Norden beträgt das BIP 4.000 €, die Arbeitslosenquote 5,6 % und die Inflationsrate 14,3 %. Beide Inseln sind – als britische Kolonien – im II. Weltkrieg nicht von den Deutschen besetzt worden, wohl aber versuchten die Mittelmächte Malta als „unsinkbaren Flugzeugträger“ der Engländer durch Blockade und Bombenangriffe „reif“ zu schießen. Das ist nicht gelungen.

Die Beitrittsländer aus Kontinentaleuropa

Das Gros der Beitrittsländer kommt aus Osteuropa: Slowenien, Slowakei, Ungarn, Tschechien, Polen, Litauen, Lettland und Estland. Außer den beiden Inseln haben alle übrigen Beitrittsländer unter dem II. Weltkrieg, der deutschen Besetzung und deren Folgen direkt zu leiden gehabt. Die früheren Vielvölkerstaaten sind durch Vertreibung und Ausrottung der Minderheiten, vor allem der Juden, zu ethnisch überwiegend einheitlichen Staaten geworden. Zwar gibt es noch immer Länder mit einem erheblichen Anteil an Bewohnern aus anderen Sprach- und Kulturgebieten der Nachbarschaft. Einst starke Bevölkerungsgruppen wie Juden und Deutsche sind drastisch reduziert worden. Dazu kamen seit 1945 unter dem sowjetischen System sowohl territoriale Verschiebungen (besonders in Polen) als auch wirtschaftlich-industrielle und sozial-strukturelle Veränderungen.

Gesellschaften, die in ihrer Existenz akut bedroht sind, entwickeln Symbole, die ihre nationale Identität auszudrücken vermögen. In Polen und Litauen war und ist es der katholische, bei den Letten der lutherische Glaube. Solche Wertvorstellungen werden gerne mythisch überhöht und verselbständigen sich ungeachtet der historischen Tatsachen. Die Geschichte als Mythos gibt Kraft, die Geschichte als Wissen ist austauschbar. Darum spielen

Mythen – religiöse Erzählungen – in der Geschichte aller Völker eine tragende Rolle. Das ist der Grund, warum rationale Nüchternheit sich so schwer gegen Mythen und Melodien behaupten kann.

Anders als auf den beiden Inseln, wo sich die religiös-kulturelle Tradition – einschließlich der latenten Konflikte – das ganze 20. Jahrhundert hindurch mehr oder weniger ungeboren erhalten konnten, sind in den Staaten Mitteleuropas und des Balkan durch die Arisierung- und Ausrottungs-Politik der deutschen Invasoren und die sowjetische Herrschaft die kirchlichen Traditionen und Strukturen weit- hin in den Untergrund gedrängt worden.

Das hatte auf weltanschaulichem Gebiet zwei hochproblematische Folgen: Zum einen versuchen jene (westlichen) Kirchen, die bisher ihre „unterdrückten Brüder“ unterstützt hatten, etwa der Vatikan und die deutschen evangelischen und katholischen Kirchen, aber auch der Lutherische Weltbund und der Ökumenische Rat der Kirchen, in diesen Ländern Einfluss zu gewinnen. Das ist der zentralistisch und hierarchisch organisierten katholischen Kirche weithin besser gelungen als den Protestanten, die jedoch dort, wo sie es vermochten, auch kräftig mitzumischen suchen, wie noch zu zeigen sein wird.

Zum anderen versuchen auch Freikirchen, „Sekten“ und andere Glaubens- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften die neu gewonnene „religiöse Freiheit“ zu nutzen, um in diesen Ländern Fuß zu fassen. Eine Missionierungswelle schwappe – nach Meinung der autochthonen Kirchen – von allen Seiten in diese Länder. Die drei „Großkirchen“ (die Katholiken, Protestanten und Orthodoxen) werden bei der Abwehr dieser Einflüsse von den kampfproben „Sektenbeauftragten“ – besonders aus Deutschland – unterstützt. Nach Jahrzehnten herrschender politischer Mono-Ideologie verwirrt und verunsichert diese ungewohnte,

plötzlich wieder belebte Vielfalt in politischen wie religiös-ideologischen Bereichen nicht nur viele Bürgerinnen und Bürger sondern vor allem die Regierenden und ihre Verwaltungen.

Gleichzeitig versuchen die Großkirchen enteignetes Eigentum wiederzuerlangen – was man ihnen nicht verdenken kann –, Ehe und Familie „in den Griff“ zu bekommen, kirchliche Fakultäten, Bildungseinrichtungen und Religionsunterricht zu installieren und Seelsorge beim Militär, in Gefängnissen und Krankenhäusern zu etablieren. Kurz: Sie – und die staatliche Verwaltung – versuchen den „status quo ante“ möglichst wieder herzustellen. Auf staatlicher Seite ist man jedoch auf diese bislang unbekannteren Aufgaben nicht vorbereitet. Dazu kommt die Vorstellung, Religionsgesellschaften müssten „registriert“ oder „approbiert“ und irgendwie in den Staat integriert werden. Was „Freiheit“ – und insbesondere Religionsfreiheit – in einem demokratischen Gemeinwesen bedeuten soll, dafür gibt es weder Erfahrungen noch glaubhafte Vorbilder.

Wie in Lettland sind auch in den meisten anderen Ländern eigene Ämter für Religionsangelegenheiten eingerichtet worden.⁷ Ihre Zuordnung zu den Ministerien jedoch ist unterschiedlich. Aber wie sollen diese Ämter unter dem Primat der Religionsfreiheit zwischen „wahrem“ und „falschem“ Glauben unterscheiden? Dass der Staat seine Bürgerinnen und Bürger nicht nach deren falschem oder richtigem Glauben unterscheiden darf – weil er es gar nicht kann – geht den dortigen Bürokraten noch weniger in den Kopf als unseren, die es noch immer nicht gelernt haben.

Dass der Staat diese Einflüsse von außen nicht entschieden genug abwehre, wird von den einheimischen Kirchen als zusätzlicher Affront und neue Kränkung erfahren. Dazu kommt, dass die staatlichen Organe den

⁷ Vgl. R. Slenczka: Zur Neuentwicklung des Staatskirchenrechts in Lettland. In: ZevKR 49, 2003, S.333-350. – Ders.: Traditionelle und nichttraditionelle Religionsgemeinschaften. Beobachtungen zu Weltanschauungsfragen im heutigen Lettland. In: Dialog und Unterscheidung, Religion und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, EZW, Berlin 2000, S.287-288.



Umgang mit mehreren „Kirchen“ nicht gewohnt sind. Wie es früher nur eine Partei gab und vorher nur eine oder zwei dominante Religionen, so ist auch jetzt noch die Vorstellung weit verbreitet, dass nur eine Religion „gut“ oder „richtig“ sein kann. Und nur zu oft wollen staatliche Instanzen entscheiden, welche das ist. Alle – die Religionsgesellschaften, die staatlichen Organe und die Bürgerinnen und Bürger – müssen erst lernen, was „Religions- und Gewissensfreiheit“ bedeutet. Sie müssen wieder lernen, was Rosa Luxemburg formulierte: „Freiheit ist zunächst die Freiheit der anderen“. Das haben auch wir nur noch zu selten begriffen; wie sollen es dann Menschen, die fünfzig Jahre Unfreiheit erdulden mussten, in wenigen Jahren lernen?

Als eine Folge der Planwirtschaft, in der man oft nur mit Hilfe von Tausch und Bestechung leben konnte, hat sich das Geschwür der Korruption oftmals tief in die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Beziehungen hineingefressen.⁸ Diese Seuche hat sich im Zuge der Globalisierung weltweit verbreitet. Darum ist im Dezember 2003 in Mexiko eine UN-Konvention gegen Korruption unterzeichnet worden. Durch sie wird auch Deutschland – etwa bezüglich der wirtschaftlichen Verflechtungen der Abgeordneten – zu Nachbesserungen verpflichtet.

Auch die Gläubigen und die Diener der Kirchen sind Teile ihrer Gesellschaften und anfällig für mannigfache Einflüsse. Weil viele Einfältige den Dienern Gottes nichts Böses zutrauen, bieten sie sich geradezu als Handlanger organisierter Kriminalität an. Aber auch ganz legal werden die Bürger und ihr Staat von der (katholischen) Kirche über den Tisch gezogen. Das kann an den Beispielen Polens und Slowenien nachfolgend nur kurz angedeutet werden.

Wie nach politischen Umbrüchen üblich, haben viele Verfassungen der Beitrittsländer Kautelen zum Schutz der Verfassung eingebaut. Sie haben jedoch auch Tatbestände aufgeführt, die in bestimmten Situationen eine Beschneidung der Grundrechte gestatten. Fast alle Verfassungen nehmen Bezug auf die Menschenrechte und schützen in ihren Texten die religiösen Grundfreiheiten. Inwieweit nach Jahrzehnten der Unterdrückung durch die deutschen Okkupanten und die Zugehörigkeit zum kommunistischen Regime diese Verfassungsgrundsätze die oft ärmliche Realität zu verändern vermögen, steht auf einem anderen Blatt. Doch zeigen die Texte insgesamt eines deutlich: Die Grundrechte – einschließlich der religiösen – haben (theoretisch) einen hohen Stellenwert, auch wenn ihr Anspruch nicht voll verwirklicht ist.

Wenn wir in Deutschland bedenken, dass wir unser einstmals vorbildliches Grundgesetz in den vergangenen vier Jahrzehnten oft bis zur Unkenntlichkeit durchlöchert haben, und wenn wir in Rechnung stellen, dass wir internationale Vereinbarungen zwar unterzeichnet (wie die Konvention zum Schutz von Kinderrechten vom 30.11.1989), sie aber durch einschränkende Zusätze in konkreten Fällen haben irrelevant werden lassen, dann brauchen wir nicht auf die „Nachzügler“ herunter zu schauen.

Im Gegenteil: Wir haben unseren einstigen formalen und moralischen Vorsprung schlecht genutzt. Deutschland ist in den letzten Jahren von internationalen Verbänden wegen seiner Menschenrechtsverletzungen oft gerügt worden. Wir haben also überhaupt keinen Grund für Überlegenheitsgefühle, sondern eher Anlass zur Scham. Darum schließt meine sachte Kritik an dem einen oder anderen Beitrittsland in dem einen oder anderen Grundrecht-

⁸ Vgl. Polens Krankheit der schmutzigen Hände (Frankfurter Rundschau v. 22.01.2002). – Korruption ist ein weltweites Problem. Es gibt Indexwerte darüber, wie viel in einzelnen Ländern gezahlt werden muss, um Aufträge zu erhalten. Danach liegen Bulgarien, Estland, Lettland, Polen, Rumänien, Slowenien, die Slowakei, Tschechien und Ungarn mit 5 % der Auftragsumme noch im unteren Bereich: Während in Griechenland 10 %, in Spanien, Italien und der Türkei 15 % und in Russland 25 % zu zahlen sind (www.payer.de/kommkulturen/kultur.htm).

bereich immer auch gleich das Wissen mit ein, dass wir international keineswegs so gut sind, wie wir immer geglaubt haben.

Die Politik des Vatikans

Der Vatikan unternimmt es seit dem Zerfall der sowjetischen Hegemonie intensiv, meist erfolgreich und kontinuierlich, die Länder des „neuen Europa“ zu missionieren und zu re-katholisieren. In diesem Kontext müssen auch einige Verfassungsbestimmungen gesehen werden, die für Leser in westlichen Demokratien wenig Sinn zu machen scheinen. Darauf wird jeweils noch einzugehen sein. An dieser Stelle soll jedoch in einem Exkurs auf die theologischen Hintergründe dieser neuen Politik eingegangen werden. Mir scheint diese Information notwendig, weil anders die Entwicklungen in diesen Ländern weder gesehen noch recht verstanden werden können.

Der Vatikan hat bei seinen Re-Evangelisierungsbemühungen auf die katholischen, ehemals kommunistischen Länder gesetzt. So verlangte das katholische Polen im Rahmen seiner Beitrittsgespräche mit der EU eine Ausstiegsklausel bei jenen EU-Entscheidungen, die Gesetze mit moralischen Implikationen betreffen. Man stelle sich vor: ein Bettler versucht in wesentlichen, grundrechtlichen Fragen einem wohl organisierten Gemeinschaftsgebilde, von dem er sich viele Vorteile verspricht, Bedingungen zu stellen, die an das Wesensverständnis dieser Gemeinschaft rütteln. Eine solche Zumutung ist nur verständlich, wenn eine politisch einflussreiche Lobby dazu ermuntert.

Mit Hilfe solcher Abkommen wäre die Trennung von Staat und Kirche zu unterlaufen und bekäme die Kirche – über die „Gewissen“ der

katholischen Gläubigen – unmittelbaren Zugriff auf staatliche Vorschriften. Dem Vatikan nicht genehme staatliche Normen können so sabotiert werden.

Das Parlament der Slowakei hat im Frühjahr 2003 die dortige Regierung beauftragt, einen Vertrag mit dem Vatikan über die „Gewissensfreiheit seiner Bürger“ zu schließen.⁹ Dieser würde den Einfluss der katholischen Kirche kräftig vermehren. Auf der Grundlage dieser Vereinbarung könnten Ärzte und Krankenschwestern an einem staatlichen Spital ihre Mitwirkung an einem Schwangerschaftsabbruch ebenso verweigern wie Lehrer einen Sexualkundeunterricht ablehnen können. Gleichweise kann ein Richter sich weigern, an einem Scheidungsprozess mitzuwirken.

Dass dies keine grundlosen Cassandrarufer sind, zeigen die verschiedenen kontinuierlichen Forderungen Roms: In der Enzyklika vom 25.03.1995 *Evangelium vitae* tritt Papst Johannes Pauls II. dezidiert der Meinung entgegen, es gäbe keine allgemeine und objektive Wahrheit. Auch demokratische Politiker dürfen nicht auf die eigene Gewissensüberzeugung verzichten¹⁰, wenn es um den Erlass verbindlicher Gesetze geht (Ziff. 69).

Die Demokratie dürfe nicht „zum Mythos erhoben werden, bis sie zu einem Ersatzmittel für die Sittlichkeit oder einem Allheilmittel gegen die Unsittlichkeit gemacht wird.“ Nur [!] das Lehramt der Kirche vermöge sittliche Werte definitiv zu bestimmen. „Das gelte auch für allgemein menschliche Werte, nicht nur für geoffenbarte Gebote. Grundlage allgemeiner Werte können darum nicht wechselnde Meinungs‘mehrheiten‘ sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene ‘Naturgesetz‘ normgebender Bezugspunkt ... staatlichen Gesetzes ist.“ (Ziff. 70) Darum sei es

⁹ Vgl. kath.net (24.04.03); MIZ 32, 2003, H. 2, S.57. – Leider ist es mir nicht gelungen, im Internet herauszufinden, mit welchen Mehrheiten dieser – verfassungswidrige – Beschluss zu Stande kam, der sowohl emphatisch bejubelt, als auch sehr skeptisch beurteilt wird.

¹⁰ Das meint keineswegs, sie könnten sich ein eigenes Gewissensurteil bilden. Sie haben vielmehr der Lehre der Kirche zu folgen. Und diesem – „richtigen“ – Gewissensentscheid unter der Führung des (kirchlichen) Lehramtes haben sie zu folgen.

„im Hinblick auf die Zukunft der Gesellschaft und die Entwicklung einer gesunden¹¹ [!] Demokratie“ dringend „notwendig, das Vorhandensein wesentlicher, angestammter menschlicher und sittlicher Werte wieder zu entdecken ... In diesem Sinn muss man ... die Grundzüge der Auffassung von den Beziehungen zwischen staatlichem Gesetz und Sittengesetz aufgreifen, die von der Kirche vorgelegt werden, die aber auch zum Erbe der großen Rechtstraditionen der Menschheit gehören.“

Damit werden die kirchlicher Sittengesetze zu universalen, überzeitlichen und alle Menschen verpflichtenden Normen erklärt (Ziff. 71). Nur in dieser Konnotation kann dann von einer „gesunden“ Demokratie gesprochen werden. Darum sind Gesetze, die Abtreibung oder Homosexualität zulassen, „ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtsgültigkeit.“ Daraus folgt, „dass ein staatliches Gesetz ... eben darum kein wahres, sittlich verpflichtendes staatliches Gesetz mehr ist.“ (Ziff. 72) „Christliche“, d.h. katholische Politiker dürfen daran höchstens zum Zwecke der „Schadensbegrenzung“ mitwirken, um „die negativen Auswirkungen auf dem Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral zu minimieren.“ (Ziff. 73)¹²

Diese Einstellung ist die Konsequenz aus dem Anspruch der (katholischen) Kirche, die „allein selig machende“ zu sein. Da sie einzig das „allumfassende Heilssakrament“ ist, dürfe sie keineswegs als ein Heilsweg neben anderen Religionen gedeutet werden. An diesen, aus den letzten Jahren stammenden Texten, werden nicht nur die dem Christentum innewohnenden fundamentalistischen Tendenzen deutlich, sondern schrumpft auch der Abstand

zur Scharia auf ein Minimum. Unter großem christlichen Jubel hat das Slowakische Parlament am 22.01.2004 den (christlichen) Religionsunterricht zum Pflichtfach erhoben. Wie es dabei mit dem Schutz der religiösen Selbstbestimmung steht, ist merkwürdigerweise nicht zu eruieren.

Die ost- und nordosteuropäischen Beitrittsländer

Polen ist mit 38,6 Mio Einwohnern (2001) das größte der Beitrittsländer. Die Hauptstadt Warschau hat 1,6 Mio Einwohner. Mit einem BIP/E von 5.170 € hat es noch großen wirtschaftlichen und ordnungspolitischen Aufholbedarf. Die Arbeitslosigkeit liegt bei 18,2 % (2001) und lag auch im Frühjahr 2003 mit 18,7 % bedrohlich hoch; die Inflationsrate ist auf 2 % (2002) gesunken. Knapp 90 % der Bevölkerung sind katholisch, 1,3 % polnisch-orthodox und 0,3 % Protestanten. Die Juden stellen heute nur noch eine kleine Minderheit dar.

Polen war – wie die anderen hier zu behandelnden Staaten auch – bis 1989 in den Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe und in den Warschauer Pakt eingebunden.

Seit der politischen Wende orientiert sich das Land an der EU und an den USA. Es ist seit März 1999 NATO-Mitglied. Nach der Entscheidung auf dem EU-Gipfeltreffen vom 13.12.2002 in Kopenhagen wurde Polen am 1. Mai 2004 mit weiteren neun Staaten in die EU aufgenommen.

Bei der Vorbereitung einer Europäischen Verfassung hat die katholische Kirche, allen

¹¹ Alle Diktaturen von Mussolini, über Hitler und Stalin bis zu den Taliban und den iranischen Glaubenswächtern berufen sich auf das „gesunde“ Volksempfinden und die „rechte“ Sittlichkeit.

¹² Zu den Erwägungen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Partnern vgl. ebd. die Kongregation für die Glaubenslehre vom 03.06.2003, Ziff 10.

voran ihr polnischer Papst, keine Gelegenheit verstreichen lassen, darauf zu drängen, in ihr müssten „Gott“ und die „christlichen“ Wurzeln erwähnt werden.¹³ Darum verwundert es nicht, dass in der Präambel der Verfassung Polens Gott an prominenter Stelle als „Quelle der Wahrheit, Gerechtigkeit, des Guten und Schönen“ erwähnt wird. Allerdings wählt die Verfassung Formulierungen, die zwar dem christlichen Gott Priorität einräumen, jedoch – wenigstens theoretisch – andere Quellen nicht ausschließen.

Besonders erwähnt werden muss das Polnische Konkordat von 1998. Es sichert der katholischen Kirche zahllose und teure Privilegien zu. Nach Abs. 4 werden diese besonderen Beziehungen „zwischen der Republik Polen und der Katholischen Kirche“ dadurch bestimmt, dass zwischen ihnen ein „völkerrechtliches Abkommen geschlossen“ worden ist. Als solches ist es nur in beiderseitigem Einvernehmen zu kündigen. Die dadurch verliehenen Privilegien reichen von der aus feudalen Zeiten stammenden Steuerbefreiung jeglichen Kirchenguts bis zur Besoldung für Priester für alle möglichen Aufgaben und Zuschüssen aller Art. Sich in Tschenstochau betend sehen zu lassen war auch für den evangelischen Ministerpräsidenten Buzek selbstverständlich.

Nach und nach wird die katholische Religion zum polnischen Gesetz. Katholische Priester erscheinen in Kasernen, Schulen oder Gefängnissen und werden meist vom Staat bezahlt. Religionsunterricht wurde in allen Schulstufen eingeführt und wehe dem, der ihn nicht besucht. Katholische Normen werden allmählich von der staatlichen Gesetzgebung rezipiert und für alle verbindlich

gemacht. Viele katholische Polen streben eine Neuchristianisierung des unmoralischen und gottlosen Europa an, in dem künftig Staat und (katholische) Kirche nicht mehr getrennt sein dürfen.¹⁴ Über die Sonderstellung Polens in religionsrechtlicher Sicht wäre noch manches zu sagen. Aus Zeitgründen müssen wir das leider fortlassen.

Die Slowakei ist 1992 entstanden und hat 5,4 Mio Einwohner (2001). Die Hauptstadt ist Bratislava (Pressburg) mit 450.000 Einwohnern. Das BIP/E (2001) beträgt 4.300 €; die Arbeitslosigkeit liegt bei 17,9 % (2002); die Inflationsrate bei 3,3 % (2002). 60 % seiner Einwohner sind römisch-katholisch; 3,4 % griechisch-katholisch; 0,7 % Orthodox; 7,9 % Protestanten; 9,7 % Atheisten, 18,1 % Sonstige.

Art. 12 sichert allen Bürgern ohne Unterschied des Geschlechts, der Rasse, Hautfarbe, der Sprache, der Religion und des Glaubens Gleichbehandlung zu. Art. 15 erklärt das menschliche Leben „schon vor der Geburt“ als „schützenswert“. Ob damit Abtreibungen generell verboten oder nur unter bestimmten Voraussetzungen möglich sind, geht aus der Verfassung nicht hervor.

Art. 24 gewährleistet die Freiheit des Denkens, des Gewissens, des religiösen Bekenntnisses und des Glaubens (1); „das Recht, seinen Glauben einzeln oder in Gemeinschaft, ... durch Gottesdienst und religiöse Handlungen, Zeremonien ...oder Religionsunterricht frei auszuüben“. Und schließlich verwalten „die Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre Angelegenheiten selbständig und unabhängig von staatlichen Organen“ (3).

Der Wortlaut der Verfassungstexte entspricht den allgemeinen diesbezüglichen

¹³ So auch anlässlich der Verleihung des außerordentlichen Karlspreises in Rom am 24.03.2004 (Frankfurter Rundschau v. 25.03.2004, S.5).

¹⁴ Schon am 27.08.1998 warnte Marek Trenkler vor der fortschreitenden „Iranisierung“ Polens (www.heise.de/bin/tp.issue/dl-print.cgi?) u. Marian Stankiewicz: Klerus in Polen läuft Amok (Junge Welt v. 22.03.2002). Diese und viele andere Warnungen werden nicht gehört. Dafür wird nach der Methode „haltet den Dieb“ vor der islamischen Türkei gewarnt. In Polen werden die Menschenrechte auf (religiöse) Selbstbestimmung, auf Bekenntnisfreiheit und Nichtdiskriminierung tagtäglich – im Namen Gottes – verletzt.

Standardformulierungen. Wie immer jedoch, wenn eine Konfession – insbesondere die katholische – dominiert, besteht die Gefahr, dass Rechte Andersdenkender missachtet werden. Nach Polen ist die Slowakei ein weiteres Beispiel dafür.

Slowenien gibt es seit September 1992. Es hat 1,9 Mio Einwohner (darunter 54.000 Kroaten, 52.000 Serben / Montenegriner, 27.000 Bosnier, 8.500 Ungarn, 4.400 Mazedonier und 3.000 Italiener). Die Hauptstadt ist Ljubljana (Lai-bach) und hat 264.000 Einwohner. Das BIP/E (2001) beträgt: 11.700 €. Die Arbeitslosigkeit liegt bei 11,6 % (2002); die Inflationsrate bei 7,5 % (2002). 70,8 % der Einwohner sind Katholiken, 2,4 % Serbisch-Orthodoxe, 1,0 % Protestanten und 1,5 % Muslime (1991).

Art. 7 der Verfassung stellt lapidar fest: „Religionsgemeinschaften sind vom Staat getrennt.“ Art. 41 garantiert die Gewissensfreiheit. „Das Bekenntnis des Glaubens und anderer Überzeugungen ist frei.“ Niemand sei verpflichtet, seinen Glauben oder sonstige Überzeugungen zu bekennen. Erziehung sei Elternsache. Art. 46 anerkennt „in gesetzlich festgelegten Fällen“ eine „Weigerung gegen staatliche Gesetze aus Gewissensgründen.“

Auf jeden Fall ist diese Verfassung bemüht, den ethnischen Minderheiten, den italienischen und ungarischen ebenso wie den Roma gewisse Mindestrechte zu gewährleisten. In wie weit es dem Verfassungsgesetz tatsächlich gelingen wird, Gleichheit und Frieden zwischen den unterschiedlichen Gruppen herzustellen, wird erst die Zukunft erweisen.

Tschechien ist mit 10,3 Mio Einwohnern ein bedeutendes Beitrittsland (davon 270.000 Roma, was zu lokalen Konflikten führt). Die Hauptstadt Prag hat 1,2 Mio Einwohner. Das BIP/E liegt bei 7.200 € (2001). Es hat eine Arbeitslosigkeit von 9,8 % (2002) und eine Inflationsrate von 1,8 %. Die Bevölkerung besteht etwa zu 90 % aus Tschechen, ca. 4 % Mährer und Schlesier sowie 4 % anderen. Davon sind etwa 26,7 % Katholiken, eine Minderheit von Protestanten und Sonstigen sowie 59 % Konfessionslose (2001).

Im Dezember 2001 verabschiedete das tschechische Parlament ein neues Gesetz über Kirchen und Religionsgemeinschaften. Es sieht vor, dass kirchliche Institutionen und Sozial-einrichtungen wie Caritas und Diakonie künftig erst durch Eintragung beim Innenministerium den Status einer juristischen Person erhalten. Die Kirchen sahen darin eine Beschneidung ihrer Souveränität, welche die Bildung solcher Einrichtungen verzögern könnte. Noch im Jahr 2002 war in Tschechien das Verhältnis von Staat und Kirche verfassungsrechtlich nicht geregelt.

Ungarn hat 9,9 Mio, die Hauptstadt Budapest hat ca. 1,8 Mio Einwohner. Das BIP/E beträgt 6.876 € (2001), die Arbeitslosigkeit 5,8 % (2002; 1999: 9,6 %), die Inflationsrate 5,3 % (2002). 64,1 % der Ungarn bezeichnen sich als Katholiken, 23,3 % als Protestanten und 12,6 % als Ungarisch-Orthodoxe, Juden, Muslime und Atheisten.

Artikel 8 der Verfassung Ungarns anerkennt die unantastbaren und unveräußerlichen Grundrechte des Menschen (4). In der Zeit des Ausnahmezustandes, Notstandes oder einer Gefahrensituation kann die Ausübung der Grundrechte – mit Ausnahme einiger ausdrücklich genannter – aufgehoben oder eingeschränkt werden. Ein Parlamentsbürgerlicher Ombudsmann soll über die staatsbürgerlichen Rechte und ein weiterer Parlamentarischer Ombudsmann über die Rechte der nationalen und ethnischen Minderheiten wachen (Artikel 32 A).

Artikel 32 B: (1) Die Aufgabe des Parlamentarischen Ombudsmannes für die staatsbürgerlichen Rechte ist es, die Missstände, die ihm in Verbindung mit den verfassungsmäßigen Rechten zur Kenntnis gelangen, zu überprüfen oder überprüfen zu lassen und im Interesse ihrer Abhilfe allgemeine oder individuelle Maßnahmen zu ergreifen. – (2) Die Aufgabe des Parlamentarischen Ombudsmannes für die Rechte der nationalen und ethnischen Minderheiten ist es, die Missstände, die ihm in Verbindung mit den Rechten der nationalen und ethnischen Minderheiten zur Kenntnis gelangen, zu überprüfen oder überprüfen zu

lassen und im Interesse ihrer Abhilfe allgemeine oder individuelle Maßnahmen zu ergreifen.

Die Staaten des Baltikum

Die Baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen haben viele historische, politische und gesellschaftliche Gemeinsamkeiten, sind aber gleichwohl nicht nur verschiedene Staaten, sondern haben auch unterschiedliche Probleme.

Estland – das nördlichste der drei Baltischen Länder – hat 1.364 Mio Einwohner. Die Hauptstadt ist Tallin (Reval) mit ca. 400.000 Einwohnern. Die Landessprache ist Estnisch (es gehört zur ostseefinnischen Gruppe der finno-ugrischen Sprachen). Die ethnische Zusammensetzung des Landes ist nicht unproblematisch: 65,3 % der Bevölkerung sind Esten, 28,1 % Russen, 2,5 % Ukrainer, 1,5 % Weisrussen und knapp 1 % Finnen. Das BIP/E beträgt 4.500 € (2001), die Inflationsrate 3,6 % und die Arbeitslosigkeit 10,3 %.

Die Mehrheit der Bewohner sind Lutheraner oder Estnisch-Orthodoxe mit Minderheiten von Katholiken, Muslimen und Juden. Im September 2002 startete das Land ein Genomprojekt mit dem in einer Datenbank die Erbgutinformationen der Bevölkerung gespeichert und analysiert werden.

Lettland hat 2,4 Mio Einwohner von denen etwa 56 % lettisch, 30 % russisch, 4% weißrussisch, 2,8 % ukrainisch und knapp 3 % polnisch sprechen – eine ethnisch „heiße“ Gemengelage also. Die Hauptstadt ist Riga mit etwa 765.000 Einwohnern. Das BIP/E beträgt 3.600 €, die Inflationsrate 1,9 % und die Arbeitslosigkeit ca. 7,6 %. Religion: Ca. 38% sind Luthera-

ner, 35% Katholiken, 15% Orthodoxe und Sonstige ca. 12%.¹⁵ Auch hier sind ethnische und religiöse Konflikte nicht auszuschließen.

Wie in anderen Staaten der Beitrittsländer ist auch in Lettland im Kontext einer Reihe von Einzelgesetzen – etwa zur Klärung vermögensrechtlicher Fragen – 1998 der Religionsunterricht als Wahlfach an öffentlichen Schulen wieder eingeführt worden. Voraussetzung ist, dass sich mindestens zehn Schüler für den Unterricht interessieren. Daneben wird weiterhin ein Ethikunterricht angeboten.¹⁶ Die Verfassung (von 1927, zuletzt geändert am 30.04.2002) hat wegen der kritischen ethnischen und konfessionellen Verhältnisse einen ausgedehnten Grundrechtsteil (Art. 89-116).

Litauen hat 3,7 Mio Einwohner von denen ca. 80% Litauer, 9% Russen, 7% Polen und knapp 4% andere sind. In der Hauptstadt Vilnius (Wilna) leben 650.000 Einwohner. Das BIP/E beträgt 3.100 €, die Inflationsrate betrug 63,3% (1990-2001), 2002 jedoch angeblich nur 0,3%; die Arbeitslosigkeit wird mit 11,3% angegeben. Religionszugehörigkeit: Etwa 73% Katholiken, 4% Orthodoxe, 9% gehören keiner Religionsgemeinschaft an; außerdem Minderheiten von Protestanten und Muslimen.

Kulturell stellt Litauen in eine Übergangszone dar: Wird der Westen des Landes durch hanseatisch-nordeuropäische Traditionen mit starken deutschen und nordischen Einflüssen geprägt (Backsteingotik, Fachwerkhäuser), so überwiegen im Osten um die Hauptstadt Wilna polnische Kulturelemente. Durch den römischen Katholizismus fanden italienische Einflüsse Eingang in die litauische Kultur (Renaissancekathedrale von Wilna).

Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde bereits im Sommer 1989 der Religionsunterricht eingeführt. Im März 1990 nahmen Mos-

¹⁵ Dabei ist die Differenz zwischen der im oben zitierten Aktuell 2004 und Fischers Weltalmanach 2004 gravierend. Dort wurden genannt: 55 % Lutheraner, 24 % Katholiken und 9 % Russisch-Orthodoxe.

¹⁶ Vgl. State and church in the Baltic States, Ed. by R. Balodis, Riga 2001.

kau und der Vatikan „offizielle Arbeitskontakte“ mit persönlichen Gesandten auf.¹⁷ 1992 war die katholische hierarchische Organisation Litauens vollständig wieder hergestellt. Im Jahr 1991/92 besuchten ca. 60 % aller Schüler den Religionsunterricht, der von Religionslehrern erteilt wird, die vom Staat besoldet werden. Knapp 15 % der Schüler entschieden sich für das Fach Ethik und Kultur¹⁸. Zuvor waren schon im Februar 1990 alle Kirchen und andere religiöse Einrichtungen ihren ursprünglichen Eigentümern zurückgegeben worden. Im Juni des gleichen Jahres folgte der Restitutionsakt über den Status der katholischen Kirche.¹⁹

Die Verfassung von 1992 formuliert in Art. 43 Abs. 5 vage, dass eine nähere Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Wege von Vereinbarungen getroffen werden könne. – Das Provisorische Grundgesetz der Republik Litauen deklarierte in Anlehnung an Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte völlige Glaubens- und Bekenntnisfreiheit. Mit der Übernahme der klassischen liberalen Konzeption der Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit habe der Staat den Gläubigen in Litauen zu erkennen gegeben, dass die Diskriminierung der „Gläubigen“ beendet sei.²⁰

Trotz zahlreicher, für den Abschluss eines neuen Konkordats sprechenden Gründe, wollen dies augenscheinlich weder der Vatikan noch die Litauische Bischofskonferenz. Vielmehr sollen wohl – den Vorbildern einiger osteuropäischer Staaten folgend – statt eines Konkordats mehrere Abkommen geschlossen werden über solche Sachgebiete, die noch nicht für

beide Seiten zufrieden stellend geregelt worden sind. Besonders die Rückgabe von enteignetem Kirchenbesitz, der Militärseelsorge, des Religionsunterrichts, der Zugang zu den Medien bedürfen noch umfassender Regelung.²¹ Die Position der Katholischen Kirche in Litauen ist gefestigt und steht auf einer „nahezu unerschütterlichen theoretisch-rechtlichen Grundlage“.²² Über dreißig Frauen- und Männerorden existieren wieder in Litauen.

Zusammenfassung

Seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948 sind deren Grundsätze und Gedanken Gemeingut aller zivilisierten Staaten geworden. Die meisten Verfassungen haben heute deren wesentlichste Aussagen übernommen. Art. 1 der Charta geht aus von der allen Menschen eigenen gleichen Würde, ihrer Vernunft und ihrem Gewissen. Daraus folgert Art. 2, dass jeder Mensch ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte habe. Art. 18 sichert den Anspruch auf Gedanken, Gewissens-, Religions- und Bekenntnisfreiheit.

Allerdings sind diese Grundsätze und Rechte weithin schöne Anmutungen geblieben. Wenn wir uns klar machen, dass die Welt seit jener Zeit keineswegs besser, sicherer oder gerechter geworden ist, dass im Gegenteil trotz dieser Erklärung in fast allen Teilen der Welt das große Morden erst richtig begann, dann wissen wir, dass noch so gut gemeinte Erklärun-

¹⁷ Wim Roods: Rom und Moskau. Altenbergen 1993, S.370.

¹⁸ Kastanas Lukėnas u. Gediminas Zukas: Die katholische Kirche in Litauen. Religionsunterricht und Katechese. In: Informationsdienst des Katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen, Bonn-Bad Godesberg 193/1997, S.73f.

¹⁹ Ernst Benz: Neue Freiheit. In: Herder-Korrespondenz, Freiburg 1/1992, S.37.

²⁰ Martin Jungraithmayr: Der Staat und die Katholische Kirche in Litauen seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Berlin 2002, S.340.

²¹ Jungraithmayr: Der Staat, S.388.

²² Jungraithmayr: Der Staat, S.394.

gen und Verfassungen allein die Welt nicht zum Guten zu verändern vermögen. Gleichwohl sind sie die Voraussetzung dafür.

Auch die Beitrittsländer haben nach dem Ende sowjetischer Hegemonie diese Rechte in ihre Verfassungen aufgenommen. Doch das sagt, wie wir andeutungsweise (Polen und Slowakei) gezeigt haben, wenig aus über die tatsächliche Handhabung des Rechts. Es zeigt aber, dass auch, wenn die Rechtstradition zeitweilig unterbrochen war, die Grundrechte – wenigstens dem Prinzip nach – allgemein anerkannt werden.

Der Wunsch, in die EU aufgenommen zu werden, hat in manchen Ländern zu einem beachtlichen Schub an Ergänzungen und Konkretisierungen geführt. Was in diesem Überblick nicht gezeigt werden konnte, das sind die vielen – oft notwendigen – unterverfassungsrechtlichen Gesetze zur Regelung besonderer Verhältnisse z.B. Eheschließungs- und Scheidungsrechte, die Ordnung des Religionsunterrichts, der Militär- und Anstaltsseelsorge, die Regelung des Umgangs mit sprachlichen Minderheiten und deren positive Förderung.

Die religiösen Kräfte, vor allem die katholische Kirche, aber auch die Orthodoxie und das Luthertum, dort, wo sie eine gesellschaftliche Rolle spielen, wollen den christlichen Gottesstaat, die Einheit von Kirche und Staat wieder herstellen.

Viele Probleme, die in den Beitrittsländern nicht gelöst sind, werden auch zu uns kommen:

Die Hilflosigkeit etwa im Umgang mit Minderheiten und deren andersartigen Mentalitäten: man denke nur an die Roma; an religions-, arbeits- und wirtschaftsrechtliche Regelungen und dgl. mehr. Das sind keineswegs Randbereiche, sondern sie zielen ins Zentrum des Verständnisses eines freien und egalitären Europa. Dabei wird offenkundig, dass kirchenfreundliche Gesetze – wie in Polen, Slowakei oder auch Litauen – keineswegs eine friedliche, korruptions- und gewaltfreie Gesellschaft schaffen. Im Gegenteil, dadurch, dass sie bestimmte Gruppen privilegieren, säen sie Zwietracht, Machtkämpfe und Korruption. Das veranlasst zu fragen, welche Faktoren wirklich

das Klima einer Gesellschaft prägen. Das aber wären weitere Themen.

Die religionspolitische und religionsrechtliche Lage, wie sie sich in den Verfassungen der 25 Mitgliedstaaten widerspiegelt und in den Ausführungen zum Grundrecht der Glaubens- und Religionsfreiheit, das Schulwesen und die Zuordnung von Staat und Kirche niederschlägt, zeigt ein höchst uneinheitliches Bild. Dieses Bild würde noch verwirrender, wenn wir die einfachen Gesetze, Verordnung und Üblichkeiten der einzelnen Mitgliedstaaten, die dem Außenstehenden oft nur schwer zugänglich sind, in unsere Erwägungen einbeziehen würden.

Noch verwirrender würde es, wenn wir die emotionalen, demografischen und auf Anheb schwer durchschaubaren soziologischen und politischen Zusammenhänge berücksichtigen wollten. Hier laufen formale Norm, lautstarke Forderung, politische Proklamation, unbeachtete Volksmeinung, tatsächliches Verhalten und öffentliche Wahrnehmung oftmals nicht nur durcheinander, sondern auch gegeneinander.

Insgesamt hat sich die juristische und finanzielle Position der Kirchen in den zehn Beitrittsländern verbessert. Da Geld politischen wie gesellschaftlichen Einfluss bedeutet, bleibt die weitere religionspolitische Entwicklung dort abzuwarten. Ich fürchte jedoch, dass die rechtliche Absicherung – vor allem der Katholischen Kirche – den notwendigen gesellschaftlichen Wandel in diesen Ländern verzögern und die religiösen Institutionen von einer – auch – dort zu erwartenden Dechristianisierung unabhängig werden lassen. Ähnlich wie in Deutschland.

Dabei zeichnet sich gegenwärtig in allen Gesellschaften ab, dass die unsichere wirtschaftliche Lage Ängste schürt, die ihrerseits der Religion zuarbeiten. Allerdings muss das nicht unbedingt die christlich-kirchliche sein!

Der Mythos vom „christlichen Europa“ lebt davon, dass Viele gedankenlos diese Formel nachplappern. Mythen, einmal ausgesprochen und geglaubt, entfalten eine eigene Dynamik. Sie schaffen sich ihre Realität. Wohin Europa jedoch kommen sollte, hat Michel Rocard,



ehemaliger französischer Premier und Abgeordneter im Europäischen Parlament, auf den Punkt gebracht. Er sagte: „In Europa ist die Freiheit der Gedanken und der Religion unantastbar. Die Werte der Aufklärung und des politischen Pluralismus sind institutionelle Säulen der EU. Daraus erwächst die Stärke des

europäischen Modells. ... In Europa ist das Volk der Souverän, keine transzendente Macht.“²³ – Lassen sie uns an diese „säkulare Mission Europas“ glauben, damit auch sie zum gestaltenden Mythos eines freiheitlichen und humanistischen Europa werde.



²³ Vgl. Europas Säkulare Mission. in: Frankfurter Rundschau v. 27.11.2003, S.9.



Volker Mueller

Politisch-Moralisches zum Verhältnis von Krieg und Frieden

Visionen zu Immanuel Kants Schrift Zum ewigen Frieden

Mit den folgenden Ausführungen soll die Aufmerksamkeit auf eine wichtige Schrift der klassischen deutschen Philosophie gelenkt werden, deren besonderer Reiz in ihrer Aktualität und der Grundsätzlichkeit der Problemstellung besteht. Die vor über 200 Jahren erschienene Schrift *Zum ewigen Frieden*, die der 71jährige Kant als einen philosophischen Entwurf versteht, führt uns zu einer der wesentlichen Grundfragen unserer Zukunft, dem rechtsphilosophischen, völkerrechtlichen und ethischen Verhältnis von Krieg und Frieden. – Friedrich Schlegel schrieb: „Der Geist, den die Kantische Schrift zum ewigen Frieden atmet, muß jedem Freunde der Gerechtigkeit wohl tun, und noch die späteste Nachwelt wird auch in diesem Denkmale die erhabene Gesinnung des ehrwürdigen Weisen bewundern.“

Kants Betrachtungen zum Thema Krieg und Frieden stellt der Philosophie die im Bereich der praktischen Vernunft zu lösende Aufgabe, hinreichende Bedingungen und Garantien für einen dauerhaften Frieden zu erkennen, zu fixieren und zur Grundlage für Politik zu machen. Die Kategorie des Rechts ist durch Kriege außer Kraft gesetzt. Solange es zu Kriegen kommt, ist und bleibt die Ordnung des menschlichen Gemeinwesens unbefriedigend. Nach Kants fester Meinung ist man jedoch berechtigt zu hoffen, dass es den Anstrengungen der Menschen gelingen wird, den ersehnten Friedenszustand zu stiften – so wird Frieden nicht mehr der zeitweilige Zustand zwischen Kriegen. Krieg ist dann nicht mehr die Fortsetzung der Politik mit anderen, d.h. militärischen Mitteln. Der Frieden könnte ewig werden, nicht als „Friedhofsfrieden“ nach dem letzten großen Krieg, nach dem keiner mehr am Leben ist, sondern als dauerhafter und gewaltfreier Zustand des konfliktfähigen lebenden Miteinanders. Der Grundwert des

Rechts auf Leben wird unantastbar werden können.

Es ist dieser menscheitsgeschichtliche Optimismus Kants, der dem sittlichen Verlangen und Bedürfnis nach Förderung der Humanität entspringt – in Verbindung mit dem Problem der Stiftung des Friedens in einer sich bekriegenden Welt. Sieht man die letzten 5.500 Jahre menschlicher Geschichte, so waren nur 292 Jahre ohne Krieg. Ein weltweiter Frieden ist in unserem beginnenden 21. Jahrhundert, gerade nach den beiden entsetzlichen Weltkriegen, weit weniger in Sicht als zu Kants Zeiten. Erscheinen Kants Überlegungen da nicht sehr utopisch? Aber sind nicht gerade Visionen, Träume und Utopien in der Geschichte oftmals wichtige Impulse und Motive für Veränderungen und Fortschritte? Aus ihnen erwächst für den wirklichkeitsgestaltenden Menschen das Prinzip Hoffnung.

Kants Forderung nach dem ewigen Frieden besitzt programmatischen Charakter. Sie ist weder formal noch rein utopisch aufzufassen. Seine Hoffnung auf den Sieg der Menschlichkeit kommt ihm nicht von ungefähr, dem preußischen Zeitgenossen der Französischen Revolution. In den neuen Verhältnissen in Frankreich sieht Kant ein Beispiel dafür, wie er 1793 in einer anderen Schrift betont, dass „ein jeder Staat in seinem Inneren so organisiert werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines anderen, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht“ (Kant: Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis, VIII, S.311).

Historisch gesehen schreibt Kant *Zum ewigen Frieden* vor dem Hintergrund des gescheiterten Krieges der verbündeten Monarchien

gegen die Französische Revolution. Preußen verabschiedet sich aus diesem Bündnis und schließt am 5. April 1795 mit Frankreich den Sonderfrieden von Basel. Dieser Sonderfrieden – wie die folgenden Friedensverträge von Campo Formio, Lunéville, Amiens und Preßburg – strebt nur Kampfpausen, keinen wirklichen Frieden an. Die Verträge sind z.T. so mehrdeutig formuliert, dass aus ihnen jederzeit ein neuer Kriegs Anlass destilliert werden kann. Preußens Hauptmotiv für den Sonderfrieden mit Frankreich liegt nicht im Ausgleich, sondern zielt auf eine Entlastung im Westen, um bei der dritten Aufteilung Polens im Oktober 1795 stark beteiligt sein zu können.

Kant macht sich keine Illusionen über die realen Chancen, in absehbarer Zeit zu einem Frieden zu gelangen, der mehr ist als ein erweiterter Waffenstillstand. Friede soll sein – darüber sind sich auch die meisten Politiker einig. Er kann aber nur durch die Befolgung von Rechtsgrundsätzen, durch eine völkerrechtlich verbindliche Rechtsstaatlichkeit und eine dadurch begründete Sicherheit kommen. Die Perspektive einer lediglich empirischen Politik führt nicht zu Lösungen mit Bestandskraft.

Der Augenblick, seinen Weg zum Frieden philosophisch aufzuzeigen, ist von Kant klug gewählt. Schon lange vor der Friedensschrift 1795 hat Kant über Krieg und Frieden nachgedacht. Er knüpft systematisch am Werk des Abbé de Saint-Pierre von 1713/16 *Projet de Paix Perpétuelle en Europe* und dessen Rezeption durch Leibniz, Voltaire und Rousseau an. Abbé Pierres Werk beruht auf europäischen Friedens- und Einigungsplänen, die über die Jahrhunderte – so z.B. von Erasmus (1516/17), Hugo Grotius (1672), William Penn (1693) – entwickelt worden sind. In seinen Vorlesungen und in geschichts- und rechtsphilosophischen Veröffentlichungen hat er seit 1784 wesentliche Gesichtspunkte seiner sich mehr und mehr entfaltenden Konzeption der Bedeutung von Krieg und Frieden mitgeteilt. In einer kurzen Pause zwischen Krieg und Krieg, ist die Gele-

genheit für Kant günstig, mit Blick auf das revolutionäre Frankreich und mit dessen Ansätzen zu einer republikanischen Regierungsform seine Konzeption zu entwerfen.

Das Neue an Kants Überlegungen ist zunächst deren Zuschnitt. Er gibt ihnen die Form eines Vertrages mit zwei Abschnitten und einem Anhang. In ihm versucht er, konkrete politische Überlegungen mit einer systematischen rechtsphilosophischen Reflexion zu verbinden.

Die sechs Präliminarartikel, die den ersten Abschnitt ausmachen, enthalten allgemeine Voraussetzungen für den Frieden. Deren philosophische Begründungen, die den Frieden nicht mehr länger als theologisch fundierten Wunsch postulierten, sondern als ein Problem von Völkerrecht, Staatsrecht, Gesellschaftstheorie und Aufklärung rational entwickeln, weisen über pragmatische Politikansätze weit hinaus. Bei aller Rechtsphilosophie hat in den Präliminarartikeln das politisch-konkrete Moment noch den Vorrang. Es sind negative Bedingungen, die Kant hier vorlegt. Folgt man diesen Forderungen nicht, so ist von der Seite der geschichtlich-politischen Faktizität aus schon der Weg zum ewigen Friedhof der Welt vorgezeichnet.

Die Aktualität der sechs Artikel bedarf auch heute keiner Begründung. Sie ist evident, denn verboten werden:

(1) der nur bedingte Friedensschluss: „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden. Denn alsdann wäre er ja ein bloßer Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede.“

(2) die Zerstörung der Souveränität eines Staates: „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat) eine Habe.

Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders, als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat.“

(3) konkurrierende militärische Hochrüstung: „Stehende Heere sollten mit der Zeit ganz aufhören. Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander die Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg.“

(4) Verschuldung von Staaten zugunsten des Überreichwerdens anderer Staaten: „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.“

(5) gewaltsame Intervention: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staats gewalttätig einmischen.“

(6) Kriegführung, die einen Frieden im vor hinein ausschließt (politischer Terrorismus, Kapitulationsbruch, Verratstiftung, Spionage): „Es soll sich kein Staat im Kriege mit anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staat etc.“

Die drei folgenden Definitivartikel – als 2. Abschnitt – entwickeln die Bedingungen für die Ermöglichung und Garantierung des Friedens.

Den historisch, politisch und philosophisch entscheidenden Gehalt präsentieren die Definitivartikel damit, dass sie das Problem des Friedens aus der inneren Verfassung herleiten. Nur Verfassungen, welche die Freiheit des einzelnen und allgemeines Bürgerrechts für alle unter gleichen Gesetzen garantieren, nennt Kant republikanische Verfassungen. Solche Rechtsstaaten bilden jedoch allein keine Garantie für den Frieden, aber im Gegensatz

zu allen anderen „Staatsprinzipien“ überhaupt die Chance, dass innere Probleme nicht länger durch Kriege kompensiert oder diese „als eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen“ beschlossen und „dem dazu allzeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung“ dafür überlassen werden.

Kant räumt für frühere Zeiten ein, dass sich „die Natur“ auch des Krieges als Mittel bediente, um „die Erde allerwärts zu bevölkern“ und den „Fortschritt“ voranzutreiben. Aber für die Gegenwart und die Zukunft taue das Mittel nicht einmal mehr für „ein Volk von Teufeln“ als Maxime, denn sie führe in die sichere Selbstvernichtung.

Thema der Definitivartikel ist vor allem, dass der rechtlich verfasste Gesellschaftszustand die notwendige Voraussetzung für den ewigen Frieden und dass diese Voraussetzung nicht schon mit der bloßen Existenz des Menschen erfüllt ist. Der Friede müsse also durch Rechtsverwirklichung gestiftet werden. Da sich Menschen auf dreifache Weise rechtlich zueinander verhalten können – gemäß dem Staats-, dem Völker- und dem Weltbürgerrecht – erörtert Kant die Möglichkeit eines auf die Verwirklichung der Idee des Rechts gegründeten Friedens auf diesen drei Ebenen:

Notwendige staatsrechtliche Voraussetzung für den Frieden ist die republikanische Verfassung mit der Gewaltenteilung: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein. Die erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertan) und drittens die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung – die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss – ist die republikanische.“

Notwendige völkerrechtliche Voraussetzung der Friedensstiftung ist die Schaffung eines



föderalen Staaten- oder Völkerbundes bei Wahrung der Souveränität der einzelnen Staaten: „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein. Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustand (d.i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund.“

Notwendige weltbürgerliche Voraussetzung für den ewigen Frieden sind die Einschränkung des Hospitalitätsrechts (Wirtbarkeit) auf ein bloßes Besuchsrecht und das strikte Verbot des Kolonialismus: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

Am weitreichendsten sind Kants Einsichten zum Verhältnis von Politik und Moral, die er in einem zweiteiligen Anhang ausführt. Kant gibt ein Prinzip an, nach welchem die Einhelligkeit zwischen Moral (oder „Rechtsidee“) und Politik verbürgt wird – es ist dies die „transzendente Formel des öffentlichen Rechts“, das Publizitätskriterium. Er begründet, dass das Ausbleiben des ewigen Friedens allein im Versagen des politisch Handelnden liegt.

Seit Otto von Bismarck oder Max Weber verklagt der „seichte Common Sense“ wegen „Moralisierung der Politik“ oder wegen „Gesinnungsethik“ jeden, der auf dem Zusammenhang von Politik und Moral besteht. Anders als die jüngsten Verteufelungen von Pazifisten als „politische Moralisten“ sieht Kant die von deren „übereilt genommenen oder angepriesenen Maßregeln“ ausgehende Gefahr als weit geringer an als jene reale Bedrohung, die Politiker für das Gemeinwesen darstellen, wenn sie „durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien ... das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen“.

Hierher gehört auch Kants Eintreten für die „Publizität“. Ihr muss „jeder Rechtsanspruch“ genügen, weil „alle auf das Recht anderer bezogene Handlungen, deren Maxime sich

nicht mit der Publizität verträgt, ... unrecht“ sind. Er denunziert die „Zweizügigkeit der Politik in Ansehen der Moral“. Damit erweisen sich jene, die sich eben noch unter der Zensur im Afghanistankrieg oder unter der Medienbrutalität im Irakkrieg so gemächlich einrichteten, als Propagandisten „lichtscheuer Politik“.

Das Verhältnis von Politik und Moral hat schon immer im philosophischen und gesellschaftstheoretischen Denken eine vielfach umstrittene Bedeutung erlangt. Ideologische Prämissen bestimmten und bestimmen nicht erst seit Kant die moralischen Dimensionen von Politik in der Geschichte und in unserer Zeit. Vor allem ist für uns heute als Staatsbürger, als Teil eines bürgerlichen Gemeinwesens, von Wichtigkeit, ob und wie moralische Grundsätze und humanistische Grundwerte Politik beeinflussen, ja sie direkt oder indirekt mitgestalten. Gerade das 20. Jahrhundert hat in grausamer Weise gezeigt, wohin eine Politik führen kann, die allgemein anerkannte ethische Normen und völkerrechtliche Werte der Menschlichkeit verlässt bzw. das Gegenteil zum Gegenstand von militaristischer Politik macht. Macht ohne Moral wird wohl immer unmenschlich.

Doch auch unsere Gegenwart und die kalkulierbare Zukunft birgt globale Probleme in sich, die nur mittels einer Politik (und Wirtschaft) zu lösen ist, die sich von humanistischer Moral leiten lässt, das Ganze im Blick behält, das Interesse der Fortexistenz der Menschheit und der gesamten Natur als Basis annimmt. Der Weltfrieden ist äußerst gefährdet. Nach der Auflösung der militärischen Ost-West-Konfrontation übersehen wir oft, dass das vorhandene Atomwaffenpotenzial die Erde immer noch mehrfach vernichten kann, es sich zum Teil in „unsicheren“ Händen befindet und die Nuklearwaffen immer noch auf andere Menschen gerichtet sind. Unsere uns umgebende Natur stirbt weiter. Hunger und Unterentwicklung sind unvermeidbare Massenerscheinungen auf unserem Planeten.

Wohin treibt die Menschheit ohne Vernunft und Moral? Wer trägt dafür die Verantwortung? Politik und Wirtschaft? Aber auch jeder einzelne Mensch. Wie sind seine moralische



Identität und ethischen Befindlichkeiten ausgeprägt, dass er für die ganze Zukunft mehr Verantwortung politisch umsetzt als für einen kurz- oder mittelfristigen Vorteil? Wir müssen umdenken, anders handeln und leben, unsere Fortschrittsvorstellungen infrage stellen und erneuern.

Stellen wir uns doch einmal grundsätzlich die Frage, ob Politik überhaupt von moralischen Überlegungen oder Grundwerten geleitet werden kann und sollte? Viele würden spontan „ja“ sagen. Aber in der Gegenwart sind Politik und Moral nicht in Übereinstimmung. Politik unabhängig von einer speziellen Couleur behauptet in der Regel, im Interesse der Menschen tätig zu sein, das Übergreifende und nicht Einzelinteressen zu beachten. Der demokratisch eingestellte Mensch muss hier vielmehr verantwortlich prüfen, hinterfragen, infrage stellen, Alternativen analysieren und gegebenenfalls selbst organisieren.

Generell steht für Politik die Frage der Machterringung oder des Machterhalts. Sie hat in einem demokratischen Gemeinwesen die Kunst zu realisieren, allgemein akzeptierte Grundsätze des Zusammenlebens der Menschen zu vereinbaren, zu wahren und weiterzuentwickeln. Rousseaus Gesellschaftsvertrag scheint hierbei Wege zu weisen. Doch deutlich wird auch, dass immer wieder Partikularinteressen – (vereinfacht) bei Helvetius als wohlverstandenes Eigeninteresse, bei Marx als Klasseninteressen – die Machtfrage und damit die Politik determinieren. Das Volk als Souverän muß selbstbewusst seine Möglichkeiten der Regularien – Abwahlen, Revolutionen, Reformen, „Wenden“ – nutzen, um immer wieder mittels des mutigen Gebrauchs der Vernunft aus der Unmündigkeit, die nicht nur selbstverschuldet ist, aufzubrechen, d.h. seinen eigenen Fortschritt zu befördern.

In diesem Zusammenhang steht die rechtsphilosophische Frage, ob eine humanistische Ethik Politik bestimmt, Politik eine moralische Grundlage hat bzw. Politik ihren Ausgangs- und Endpunkt im Menschen (mit seinen komplexen natürlichen und sozialen Zusammenhängen, dessen Wesen das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse ist) sieht und auch

wirklich hat. Die Kompetenz, dies zu bewerten und zu entscheiden, hat nur der Souverän. Diktaturen bleiben dabei von vornherein außen vor.

Doch machen wir es uns nicht zu einfach. Niccoló Machiavelli (1469-1527) begründet in seinen staatsrechtlichen Überlegungen vor allem in seinem Buch *Il Principe* (Der Fürst, 1532), dass sich Politik auch von Moral trennen müsse. Friedrich II. schreibt in seinem *Antimachiavelli* gegensätzliche Positionen dazu auf und führt dann doch als preußischer König Krieg für Krieg. Heute ist die globale gesellschaftliche Krise, die eine Koalition der Vernunft für Frieden verhindert, unübersehbar:

1. Mit der Weltwirtschaftskrise seit Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts hat sich in den Zentren der westlichen Industriegesellschaften die Massenarbeitslosigkeit festgesetzt und mit den rezessiven Prozessen der Gegenwart weiter enorm gesteigert. Der Zusammenbruch des Ostblocks hat diese Entwicklung bekanntlich noch forciert. Die Massenarbeitslosigkeit in den osteuropäischen Ländern hat kaum vermutete Ausmaße angenommen, die Elend und Perspektivlosigkeit entstehen lassen. Sozialer Frieden liegt in weiter Ferne.

2. Die durch den Raubbau an den natürlichen Lebensgrundlagen hervorgerufene ökologische Krise gefährdet das Leben der heutigen und der zukünftigen Generationen, ja der Natur auf der Erde überhaupt. Der nachhaltige ökologische Umbau der Gesellschaft erfordert auch eine Umorganisation der Arbeit. Nur er führt zum Frieden mit der Natur.

3. Die Menschheit ist existentiell von Massenvernichtungswaffen und Destruktivkräften sowie von Hunger und Unterentwicklung weiter Regionen der Erde bedrohen. Es ist wohl inhuman, auf Kosten der Mehrheit der Erdbevölkerung relativ „gut zu leben“ sowie mit der Möglichkeit der Gesamt- oder Regionalvernichtung der Erde „gut zu leben“. Frieden, der mehr ist als nur Nicht-Krieg, wird zur wichtigsten kosmopolitischen Aufgabe.

Was ist jetzt zu tun, wohin treiben wir? „Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen



Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich sogenannte Friedensschlüsse

(eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach gelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt.“

Literatur

Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Stuttgart 1995, vgl. darin auch das Nachwort von Rudolf Malter.

Volker Mueller: Weltbürgerlichkeit und globale Humanität. In: Ders., Spuren im Wertewandel, Neustadt 2002.

Rudolf Walther: Ernsthafter Friede. In: Süddeutsche Zeitung. Nr. 91, 20.04.1995.



Horst Groschopp

Papageienplage in England

Eine Miscelle über Mensch und Tier und Humanismus

Anlässe

An einem Text über die Geschichte der Jugendweihe sitzend und über deren Mitbegründer 1852 Eduard Baltzer nachdenkend, der auch als Erfinder des modernen deutschen Vegetarismus gilt, führte ich mir den Artikel von Norbert Kunz in diesseits (65/2003) noch einmal zu Gemüte mit den beiden Fragen, ob es „Menschenrechte für Tiere“ geben solle und ob Vegetarier die besseren Humanisten sind. Oh Gott, das auch noch, sagte ich mir als funktionsausübender Atheist.

Dann sah ich im Sommer auf Discovery Channel einen aufschlussreichen Dokumentarfilm, in dem gezeigt wurde, mit welchem großem Einsatz von personellen, finanziellen und technischen Ressourcen es in den USA gelang – es wurden extra kleine Flugzeuge entwickelt und gebaut – einer Gruppe seltener Gänse und einer anderen von Kranichen das Fliegen beizubringen, um sie vor dem Aussterben zu bewahren.

Dann las ich in der Zeitung, dass in Englands Wäldern etwa 30.000 ausgewilderte Papageien heimisch geworden sind, während an den Grenzen noch immer Schmuggler bei dem Versuch verhaftet werden, Papageien ins Land zu schaffen. Alle diese Ereignisse scheinen weit weg zu sein. Und am Grill denkt man mitnichten an das arme Schwein, dessen Nackenteil zubereitet wird. Als Hobbygärtner frage ich mich allerdings jedes Jahr neu, wie ich mein bei mir siedelndes Rotschwänzchenpärchen vor dem Eichelhäher zu schützen vermag, einem Raubsingvogel, der gerade die Waldnischen verlässt und den schon urbanen Raben und Krähen nachzieht. Ich bremse mich aber stets mit der Frage, ob der Kleinvogel das eigentlich von mir erwartet? Dann bin ich

jedoch empört, dass städtische Elstern ungestraft Singvögelnester zerstören dürfen.

Schließlich kommt der Kulturwissenschaftler ins Spiel mit der Frage, wieso die Amsel kein scheuer Waldvogel mehr ist und keine Delikatesse wie woanders Spatzenleiber oder Froschbeine. Warum leben in der engsten Behausung von Unterschichtenbevölkerung oft mehrere große Hunde? Und wenn ich meinen Schwiegerhund ausführe, reden mich plötzlich wildfremde Gassi-GeherInnen freundlich an oder geifern, ich solle mit dem Rüden gefälligst die Seite wechseln – Kommunikation allemal. Letztendlich sehe ich in den Nachrichten, dass New Yorks Bürgermeister Bloomberg in einer „Operation Nachtruhe“ Hundegebell verbieten will, was nach amerikanischen Freiheitsmaßstäben erfordert, die zeitliche Länge der täglichen Wauwau-Erlaubnis zu definieren, die mit zehn Minuten als für beide Seiten (den Hund und den Nachbarn) zumutbar angesetzt wird.

Die Mensch-Tier-Beziehungen sind kultureller Art

Diese Geschichten führen vor Augen, dass Menschen zwar natürliche Wesen und in dieser Herkunft „Verwandte“ der Tiere sind. Aber das heutige Verhältnis der Menschen zu den Tieren ist ein zutiefst kulturelles. Vorstellungen von Menschlichkeit haben im 19./20. Jahrhundert den Tierschutz hervorgebracht. Diese Geschichte zeigt, wie sehr sich Gedanken darüber wandeln und wie abhängig sie von menschlichen Bedürfnissen sind. Tiere selbst sind nicht rechtsfähig, sondern „Sachen“.

Belege für die Dominanz des Kulturellen sind die Entstehung des Tierschutzes als Ver-



haltensvorschrift bei der industriellen Tiernutzung, die aber stets dort endet, wo Millionen pest-krankte Hühner des Menschenschutzes wegen bestialisch dahingeschlachtet werden; die Reduktion der Zahl der Tiere und Rassen, die noch sind, wie sie mal waren, auf eine überschaubare Zahl; und die Tatsache, dass Tiere keine berechenbare Wertanlage sind, wie andere Sachen es sein können. Hauptursache ist jedoch die biologische Konstitution der Menschen, die von Natur aus mit vielen Nachteilen ausgestattet ist. Das macht sie gegenüber den Tieren zu Mängelwesen, eine Beschaffenheit, die sie zur Kultur zwingt. Dabei haben sich die Menschen in den letzten 5.000 Jahren über ihre irdischen Mitbewohner erhoben. Sie wurden dabei – glaubt man den Befunden – von Beginn an von Tieren, vor allem Hunden begleitet.

Menschen sind von Menschen geborene Wesen und bleiben – trotz mehr oder weniger großer Nähe zu Tieren, tierischem „Erbgut“, tierischen Eigenschaften und tierischen Ritualen – besondere Lebewesen. Deshalb wird kulturgeschichtlich der Mensch als politische, vernünftige, sprechende, empfindsame, lachende, werkeugmachende, religiöse, kochende, Privatbesitz anhäufende usw. Kreatur beschrieben, obwohl einzelne dieser Merkmale auch auf Tiere zutreffen und nicht alle Menschen immer damit ausgestattet sind. Anerkannt, obwohl in Ausmaß, Form und Grenzen strittig, ist beider Leidensfähigkeit bei physischem, teils auch psychischem Schmerz – zumindest was die Säugetiere betrifft.

Das Verhältnis der Tiere zu den Menschen kann nicht als ein bewusstes beschrieben werden. Es ist ein natürliches. Aber als solches ist es von Anpassungsvorgängen begleitet, die denjenigen Tieren höhere Überlebenschancen gewähren, die sich den jeweiligen menschlichen Kulturen anzupassen vermögen (wenn sie nicht sowieso von Menschen nur ge- und vernutzt werden). Welche Tiere überleben, hängt nicht nur von deren genetischen wie sozialen Anpassungsfähigkeiten und -leistungen ab, sondern auch – abgesehen von ihrer Nützlich-

keit – von den kulturellen Bildern, die Menschen von Tieren haben (wie Tiere sein sollen, als artgemäß gelten usw.).

Der alltägliche Umgang mit Tieren und deren Wahrnehmung durch den Menschen belegen die mehr oder weniger scharfe Trennung in drei Kategorien Tiere: erstens diejenigen, die als „Mitgeschöpfe“ einen hohen Stellenwert im menschlichen Leben einnehmen; zweitens diejenigen, deren Produkte wirtschaftlich bedeutsam sind; und drittens alle anderen, die stören, als gefährlich gelten oder sonst wie als hässlich, böse oder nutzlos gelten. Das hat zu einem mehrstufigen Werte-Podest geführt, dem sich Tiere nicht entziehen können.

Die oberste Gruppe Tiere – und damit als Partner des Menschen, als Kind- und Familienersatz und als Spielgefährten für Kinder anerkannt – gelten in der modernen Alltagskultur die „Heimtiere“ (genauer: die Daheim-Tiere). Unter ihnen stehen die „Schautiere“ (die öffentlich lebend ausgestellten Tiere), die aus allen Tierarten stammen können. Dieser Gruppe folgen die „Nutztiere“, wobei sich der Nutzen in der Regel als Vernutzung des Tieres darstellt, immer weniger als Dienstleistung für Menschen. Weitere Gruppen bilden die „Wildtiere“, deren Existenz und Lebensweise inzwischen die besondere menschliche Fürsorge gilt, sobald sie auszusterben drohen, sowie das „Ungeziefer“, dem die Menschen fast nur Missachtung entgegen bringen und das ihrem Vernichtungseifer unterliegt – es sei denn, ihre Existenz ist plötzlich bedroht oder sie sind militärisch nutzbar: dann züchten die Menschen auch „Schädlinge“ (so erschien im ideologischen deutsch-deutschen Kalten Krieg der Kartoffelkäfer als Waffe des jeweils anderen gegen die eigenen Erdäpfelerträge).

Das bisherige Verhalten der Menschen zu Tieren wurde maßgeblich kulturell gesteuert durch religiöse Lehren. In vormodernen Kulturen wurden darin Regeln der Tier-Mensch-Symbiose ausgedrückt und tradiert. Diese Vorschriften sind häufig nicht mehr rational nachvollziehbar, weil sie hergebrachte, nicht mehr



groß hinterfragte Ge- und Verbote transportieren (Verbot des Essens von Schweinefleisch, Stierkämpfe ...).

Besondere Umgangsformen (etwa Hoch- bzw. Verachtung bestimmter Tiere, Tabus, Heiligungen usw.) geraten gegenwärtig stark in die Kritik, weil die Globalisierung Menschen und Tiere mit modernen Umgangsformen konfrontiert. Wo die Haltung – wie im Christentum – eher ambivalent und damit offen ist, sind Religionen anpassungsfähig an neuere Praxen des Umgangs mit Tieren und zugleich aufnahmefähig für stärkere Achtung tierischer Existenzbedürfnisse und ihnen zugeschriebener Rechte (vom Tierschutz zu „Tierrechten“ auf der Basis z.B. der Idee der „Mitgeschöpflichkeit“).

Eine Übertragung bestimmter Umgangsformen des Schutzes und der Achtung von Tieren, wie sie in anderen Religionen (z.B. dem Buddhismus) festgelegt sind, in aktuelle Kulturschauungen, ist zwar gedanklich anregend, besonders wenn die Tier-Mensch-Beziehungen von ihrer religiösen Einkleidung befreit werden können. Eine Übernahme ist jedoch weitgehend unmöglich, da eine „Verpflanzung“ kultureller Muster durch die Funktionsweise von Kulturen selbst ausgeschlossen ist. Dennoch sind sie als Vorschläge präsent – bis hin zu real gelebten vegetarischen Leben mit dieser Motivation.

Humanismus als eine Welt-Anschauung (vorrangig moderner Gesellschaften) unterbreitet ebenfalls Muster des Umgangs mit Tieren und setzt sich zu anderen Regelwerken in Beziehung. Diese bestimmen das achtungsvolle wertmäßige menschliche Verhalten zu Tieren und billigt diesen – ausgehend von definierten menschlichen Interessen und orientiert an den Rechten von Menschen, die auf Tiere sinngemäße Anwendung finden (Tiere selbst bleiben rechtsunfähig) – bestimmte Ansprüche zu, die Menschen zwingen, sich gegenüber Tieren „menschlich“ zu verhalten und dabei auch Tieren Verhaltensweisen vorschreiben, die aber letztlich ebenfalls Vorschriften für Menschen sind, wie sie Tiere zu halten haben.

Diese „Tierrechte“ (analog zu den Menschenrechten) weiten sich in dem Maße aus – und dieser Vorgang ist durch den organisierten Humanismus zu unterstützen –, wie die unumkehrbare Tatsache der Herrschaft der Menschen über die Tiere realisiert wird. Die Annahme ist nämlich irrig, es gäbe auf der Welt noch gesellschaftlich unerreichbare Tierwelten (schon die Klimaveränderungen und globalen Luft- und Wasserverschmutzungen schließen „Sonderzonen unberührter Natürlichkeit“ aus).

Angesichts dieser Herrschaft werden künftig – abgesehen von der Zukunft der „Tierfabriken“ – die private (eigene) Haltung zu Hause sowie der internationale (fremde) Eingriff in Lebensräume von Tieren, die ja stets zugleich Räume sind, in denen Menschen leben (wollen oder könnten), kulturell und politisch problematisch. Zum einen bekommt der private Raum immer mehr Vorschriften, welche Tiere wie gehalten werden dürfen (und der New Yorker Hundehalter hat ähnlichen Ruhestörungs- und Kot-Ängsten zu begegnen wie der in Berlin; aber hier wie dort gibt es zugleich Leute, denen die Freiheit des Herrchens in der Demokratie am nichtangeleiteten Terrier ablesbar ist).

Zum anderen wird ganzen Regionen (meist in den Entwicklungsländern) im Namen der Menschheit, die ihre bedrohte Tierwelt zu schützen habe, ein Zustand verordnet, der in den entwickelten Gebieten selbst, von denen nun diese Forderung ausgeht, durch den industriellen Fortschritt spätestens im 20. Jahrhundert vernichtet wurde. Humanismus hat sich im Zweifel immer für die Interessen dortiger Menschen auszusprechen, die diese selbst formulieren dürfen. Und dass Tiere im Humanismus als wichtiger angenommen werden als Menschen, ist schon vom Namen her ausgeschlossen. Das bedeutet nun aber gerade nicht, das abendländische Modell des Umgangs mit Tieren sei das maßgebliche und man möge ihm überall auf der Welt folgen.



Tendenzen in den Mensch-Tier-Beziehungen

Bei der Arbeit an einem ausformulierten humanistischen Verständnis, als dies hier möglich ist, werden eine Reihe von Aspekten zu berücksichtigen und Varianten der Mensch-Tier-Beziehungen zu beachten sein:

1. Die Globalisierung des modernen Mensch-Tier-Verständnisses sowie die Intensivierung der Tierhaltung erzeugen mannigfaltig kulturelle Gegenbewegungen, auch in postreligiösem Gewand, denn „Menschen, welche die Gefährtschaft der Tiere lieben, ihre Fähigkeiten freundschaftlich nutzen, sich an ihrer Fertigkeiten erfreuen, sie hegen und schützen“, sind Tiere „noch immer ein wichtiger Teil des menschlichen Lebens“ (P. Münch: Tiere und Menschen).

Diese Innigkeit, bei der sie Verletzungen an Tieren selbst nahezu körperlich erleben, findet viele kulturelle Ausdrücke. In ihnen spiegeln sich Massentierhaltung, Tiertransporte und Tierversuche, die Mitleid, Kritik, Abscheu, Wut und Angst erregen. Dabei ist das widersprüchliche Mensch-Tier-Gefüge – soweit es sich kulturell wertend darauf bezieht – weit gespannt zwischen Nährwertanalyse, Schlachttechnik, Jagdlust, Exotenimport, Zuchtwahl, Hundesteuer und Schädlingsbekämpfung. Zwischen Anthropozentrismus, der das Menschsein verabsolutiert, und Anthropomorphismus, der Tiere letztlich zu Menschen erklärt, liegt ein vielfältiges Spektrum kultureller Urteile – religiös oder humanistisch argumentierend.

2. Tier-Mensch-Beziehungen sind seit jeher kulturell „aufgeladen“. Spielte in frühen Kulturen die angenommene Herkunft der Gruppe von bestimmten Tieren eine große Rolle, haben in entwickelteren Religionen Tiere herausragende Bedeutung als Götter, Opfer und Speisegebote wie -verbote (Messen des Menschseins durch den Platz bestimmter Tiere zu den Göttern bzw. der Menschen zu den Göttern). In der modernen Kultur hat wiederum das „Menscheln mit Tieren“ einen besonderen Platz, gilt doch zum einen die Liebe zum Tier als Ausdruck von Menschlichkeit und /

oder Macht (Bismarcks Doggen, Hitlers Schäferhund, Clintons Katze); und zum anderen gehört das Tier zum Habitus (der Schoßhund der adligen Dame, der Pudel im Wirtschaftswunder, der Kampfhund des Deklassierten) und ist Zeichen von sozialem Status und kommunikativem Spiel. Die Analyse des Letzteren hat die moderne Kulturwissenschaft vor einem Vierteljahrhundert vorangebracht durch die Tiefenanalyse sozialer Beziehungen am Beispiel des balinesischen Hahnenkampfs durch Cliffort Geertz.

3. Zeichen der Zeit ist die zunehmende Verbannung des gehaltenen Tieres aus dem öffentlichen Leben (Zeiten und Räume des erlaubten Vorzeigens und der Zurschaustellung sind streng normiert), woraus auch die Sonderrolle der öffentlich sichtbaren urbanen Tierwelt erst erwächst – wie die Spatzen an jeder Wurstbude anschaulich vorführen. Das ist kein Widerspruch, denn das gesamte städtische, zunehmend auch das dörfliche und ebenfalls das nur noch scheinbar „natürliche“ Mensch-Tier-Verhältnis unterliegt einer scharfen Kontrolle und Jurisdiktion. Wurde seit Ende des 19. Jahrhunderts zunächst die industrielle Nutzung der Tiere aus der Öffentlichkeit verbannt, so hat die Kontrolle menschlichen Verhaltens gegenüber Tieren im letzten Vierteljahrhundert eine neue Stufe dieser Exilierung eingeleitet, begleitet von einer neuen Einteilung der Tierwelt und einer fragilen Definition von Ungeziefer.

Wildtiere sind nahezu völlig in Reservate abgeschoben (in Nationalparks werden bedrohte Tiere von Menschen vor Menschen, aber auch neuen und alten natürlichen Feinden geschützt). Ihre artgerechte Unterbringung in Zoos (gar im Zirkus) wird bezweifelt oder derart teuer, dass das Ende dieser Gärten und Dressurnummern absehbar ist. Dieser wohl unaufhaltsame Vorgang wird begleitet durch das ungenierte Eindringen von (ehemaligen) Wildtieren in besiedelte Gegenden: Wildschweine, Waschbären, Hasen, Kaninchen, Füchse, Krähen ...

Parallel dazu dehnen die Bedürfnisse des Erhalts öffentlicher Hygiene und die Verteue-



rung der Stadtreinigung die seit den 1890er Jahren eingeführten Regeln der Sauberkeit, Ruhe, Ordnung und Sicherheit aus mit dem Ergebnis, dass weitere Tiere den Status des Ungeziefers (als Krankheitsüberträger gelten sie als „Nicht-Tiere“ und „Schädlinge“) erhalten (alt: Ratten, Mäuse, Läuse, Kellerasseln, Fliegen, Kakerlaken, Mücken; neu: Tauben, Spatzen, Ameisen, Wildbienen, Wespen). Frösche, Kröten, Igel, Falter und Schmetterlinge (nicht Raupen) nehmen derzeit eine geachtete Stellung ein, aber nur, wenn sie den engeren Lebensraum der Menschen meiden (doch wer sagt ihnen das?).

Gleichzeitig formulieren diese Regeln an Tierhalter Zumutungen, die diese durch abgeschottete Tierhaltung beantworten: Katze, Hund, Maus, Kaninchen usw. verbleiben in den Wohnungen. Entsprechend genügsame und leicht zu entsorgende Tiere werden gezüchtet. Ausgewilderte Katzen und Hunde (und neuerdings sogar Papageien) gelten als geduldet, wenn sie sich an die ortsüblichen (selbstredend menschlichen) Sitten halten. So ist es schon seltsam: Unter Chausseen werden teure Tunnel gegraben für Frösche und in Gärten werden Nachbarn gemobbt, ebenfalls wegen der (zu lauten) Frösche.

4. Nutztiere sind immer mehr nur noch durch ihre vollständige Vernutzung nützlich. Seit der Industrialisierung der Landwirtschaft in größerem Stil am Anfang und der modernen Sicherheitstechnik am Ende des 20. Jahrhunderts werden ihre bisherigen Fähigkeiten und Fertigkeiten überflüssig. Der Zughund (im Bergwerk, in der Landwirtschaft) ist schon lange aus der Mode. Das Zugpferd ist eine Tourismusattraktion geworden (ausgenommen schwierig zu bearbeitende Berghänge und Wälder), der Esel schon lange abgeschafft. Anderweitig ereilt das Kamel, den Wasserbüffel, den Elefant das gleiche Schicksal. Heute ziehen, tragen, wachen, jagen Maschinen (der Wachhund ist gegenüber Versicherungen bei Einbrüchen kein Beleg ordentlichen Eigentumschutzes im Vergleich zu einer Alarmanlage). Die Folge ist, dass auch das domestizierte Nutztier aus der Öffentlichkeit verschwindet,

höchstens zum außergewöhnlichen Heimtier wird.

5. Haustiere (Rind, Schaf, Schwein, Ziege, Hase, Kaninchen, Ente, Huhn, Gans ...) werden schon wegen ihrer Verwertungsfähigkeit und der dabei nötigen Hygiene außerhalb der Öffentlichkeit in speziellen Anlagen gehalten. Eine industriell organisierte Ernährung und Kleidung teilt die Produkte in diese beiden Kategorien. Der Zwischenhandel führt die Produkte den Menschen zum Kauf zu, immer mehr sortiert und abgepackt, dann wieder vereint im Kaufhaus, jedoch in verschiedenen Regalen. Im Katzen- und Hundefutter finden sich inzwischen nahezu alle Tiere dieser Welt, eingeschlossen sonst dem Tierschutz unterliegende Spezies.

Genaugenommen ist das heutige Haustier ein Außer-Haus-Tier. Lediglich bei Tiertransporten sind sie als lebende Wesen im Vorüberfahren „erfahrbar“. Zeichen, dass hier keine Änderungen in Sicht sind, ohne die Lebensweise von Millionen zu verändern, ist deren Ausstellung in Zoos und Tiergärten, die allorts entstehen, ausgestattet mit ehemaligen und aktuellen Haus- und Nutztieren. Da die artgerechte Haltung von Wildtieren (wie Löwen) für die öffentliche Hand unerschwinglich wird, beginnen soeben Versuche, das Tier als Objekt der Unterhaltung und Bildung dadurch zu erhalten, dass entsprechende Klein-Zoos und Tiergärten auch stinknormale Kühe, Schweine usw. zeigen.

Aber es ist jetzt schon absehbar, dass der Tierschutz auch hier Einzug halten, seine Forderungen durchsetzen, das Angebot verteuern und das zweckfreie öffentliche Einfach-So-Melken der Kühe unterbinden wird (die Verabreichung unpasteurisierter Milch macht's unmöglich). Hinzu kommt, dass übertriebene Tierliebe schon jetzt versucht, das Tier – teilweise bereits seiner „Würde“ wegen – jeder groben Schaulust zu entziehen: Pausenlos öffentlich kopulierende Resusaffen erregen verschiedenen Orts bereits moralisierenden Protest, dieses intime Tun sei zu privat.

Die Tendenz zur vollautomatischen Tierfabrik (eigentlich: Tierverarbeitungsfabrik) löst nicht nur die letzte kleinbäuerliche und halb-



proletarische Tierhaltung ab (verbietet sie teilweise direkt bzw. schafft sie ab durch Flächenstilllegungen, Milchmengenregelungen und Gesundheits- wie Schlachtvorschriften), sondern beseitigt – in Kombination mit den Tierschutz- und Sauberkeitsregeln sowie der Verpönung der Zucht (z.B. von Hunden und Tauben) – den sportlichen Umgang mit Tieren (Wettfliegen), wertet ihn allerdings dort auf, wo er als Luxus betrieben und bezahlt werden kann (Moderner Fünfkampf, Springreiten, Dressur). Aber auch hier zieht der Tierschutz ein, bringt das Training unter öffentliche Kontrolle, verdrängt das Animalisch-Kämpferische (kein Blut, kein Körperkontakt, kein Kampf) zugunsten der planmäßigen Ästhetik des gekünsteltesten Tieres.

6. Diese Situation bewirkt die Neugeburt bzw. Konjunktur des Heimtieres, als der öffentlichen Neugier und Kontrolle entzogenes, der Anonymität zuzurechnendes Mensch-Tier-Verhältnis. Nahezu jedes Tier kann inzwischen als Heimtier gelten (eine Bekannte von mir hält sich ein Schwein in der Wohnung, überzeugt von dessen Intelligenz und Sauberkeit gegenüber jeder Katze). Wichtig ist die Einhaltung der Regeln bezüglich des Mietvertrages (dieser sieht in der Regel Schweine oder Reptilien nicht vor) und der öffentlichen Ordnung, Sicherheit und Sauberkeit.

Diesem Stellenwert des Tieres als „Partner“ in der Wohnung tragen inzwischen ganze Wirtschaftszweige Rechnung, die das Heimtier und seine Besitzer mit einer immer größeren Fülle an Konsumgütern aller Art ausstatten. Ein Blick in ein Spezialgeschäft zeigt, was zu Hause zu halten inzwischen üblich ist. Die Rattenspezialkost zeigt diese Nager als neuen Spielgefährten.

Diesem festen Posten im Familienhaushalt steht die völlige Wertlosigkeit des Tieres selbst gegenüber mit der Folge der Zunahme ausgesetzter Tiere besonders in Großstädten nach Ostern und Weihnachten sowie der Tiersyle, deren reger Gebrauch erneut die Ansiedlung außerhalb der Öffentlichkeit an den Stadträndern bedingen.

Die Ende des 19. Jh. zunächst für Hunde einge-

führte Drei-Klassen-Teilung hat sich generell durchgesetzt: das Tier zum Vergnügen und zum Gebrauch wird akzeptiert, das streunende Tier aufgegriffen und zumindest eingesperrt.

7. Die Verdrängung des Tieres hat das Buchtier geboren. Dieses findet sich in einem Buch (oder Zeichentrickfilm), sieht seinem lebenden Vorbild nicht unbedingt ähnlich (jedenfalls ist das nicht Bedingung) und wird für wahr genommen – aber welcher Zoo hält schon Giraffenlöwen. Insofern ist der Umgang mit Phantasie-Tieren problematisch, weil zum einen das Angesicht der tierischen Realität fehlt. Zum anderen hat das Unterhaltungsbedürfnis die Tiergärten selbst erreicht und die Real-Wild-Ente steht neben Donald Duck und kackt da ziemlich ab, denn das Bild der schönen Comic-Ente bestimmt den Blick auf das leider nicht so bunte wirkliche Entlein. Und Nachbars Hund wird nie so sein wie Lupo im Film und der eigene rasch verstorbene Hamster, zur Kommunikation sowieso unfähig, ist schnell ersetzbar.

Bedeutung für Lebenskunde

Vorrangig wäre (in einer vorläufigen Annäherung) erstens ein Verständnis für die Widersprüchlichkeit des Problems bei den Lehrerinnen und Lehrern selbst zu wecken, unter Einbezug der empirischen Tatsachen, in Abgrenzung zu Annahmen von der (unsäglichen) „Mitgeschöpflichkeit“ (das scheint eine Art moderner Volkspantheismus zu sein) und zu den Anleihen bei fernöstlichen Religionen; höchstens: Was lernt uns fremder Umgang mit Tieren über die Historizität und Sozialbedingtheit von Kulturen?

Das Tier kommt – zweitens – in der (unberührten) Natur kaum noch vor: Was bedeutet das für das Naturssein des Tieres und die Kulturen der Menschen? Der Umgang mit Tieren wird immer ambivalent sein, wie erst Recht der Umgang mit Menschen. Menschen benötigen ihrer selbst willen ein Bewusstsein der eigenen Natur („Verwandtschaft“) und, darauf aufbau-





end, der Unterschiede Mensch und Tier. Es sind Bilder vom menschlichen Zusammenleben, die auf die Tierwelt bezogen werden, wie umgekehrt: Ameisenvölker, Hühnerordnungen und Hirschbalzen prägen unser kulturelles Bild von Gesellschaft mit, erklären es aber nicht. Denn Tiere können niemals „Vorbilder“ sein.

Und dann ist es wohl drittens wichtig zu wissen, dass es so etwas wie „nationale“ und „religiöse“ Tiere gibt. Das meint z.B. die Kulturwerdung des Bildes vom deutschen Schäferhund (und dann noch vom rassisch geteilten Ost- und Westhund).

Viertens geht es um mehr Wissen über die soziale wie die psychologische Bedeutung des Tieres für den individualisierten Menschen:

Gibt es hier eine Art Religionsersatz (der eigene Hund als rituelles Objekt)?

Fünftens ist das Problem des Buchtieres ernster zu nehmen, gerade in unserer medienbestimmten Welt, aber auch angesichts der Mythen und Märchen, die im Unterricht eine Rolle spielen und die es strenger zu unterschieden gilt. Die bei den Gebrüdern Grimm vorkommenden Tiere und ihre Eigenschaften hatten damals eine andere Bedeutung als heute – denn wo gibt es in unserer Gegenwart noch einen Hund (wie im Märchen Die Lebenszeit), der arbeitslos in der Ecke liegt, knurrt und keine Zähne mehr zum Beißen hat? Er wäre schon längst aus humanen Gründen entsorgt worden.

Literatur

Mensch und Tier. Kulturwissenschaftliche Aspekte einer Sozialbeziehung. Hg. von Andreas C. Bimmer u. Siegfried Becker. Marburg 1991 (Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung, Bd. 27).

Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses. Hg. von Paul Münch u. Rainer Walz, 2. Aufl., Paderborn 1999.

Ulrich Brieler

Arbeitsgeschichte in der Wende

Anmerkungen zu Birgit Müller: Die Entzauberung der Marktwirtschaft. Ethnologische Erkundungen in ostdeutschen Betrieben. Frankfurt a.M. u. New York: Campus Verl. 2002, 245 S., ISBN 3-593-37084-0, 29.90 €

Es war einmal: „Hähnchen im Härteofen gegrillt, Eisbein gekocht und Sahne auf dem Bohrwerk geschlagen. Aber es hat niemandem geschadet. Die haben alle hinterher wieder gearbeitet. Das mag ja nun für einen westlichen Menschen komisch anmuten.“ (Fröhlich, Facharbeiter, 16.6.1991) Szene aus dem realsozialistischen Betriebsleben. Es war einmal.

Jede Gegenwart hat die Eigenart sich zu verfehlen. Die Krise der Arbeitsgesellschaft findet weitgehend ohne die Stimme der abhängig Beschäftigten statt. Viel wird über Werte und Ethik schwadroniert, weniger über Verwertung und Elend geredet. Kein Wallraff des Postindustrialismus ist in Sicht, der hier aufklärt.

Birgit Müllers Buch könnte hier eine kleine Abhilfe schaffen. Die Ethnologin hat in der Zeit von 1990 bis 1993 in drei Ostberliner Betrieben umfangreiche Feldstudien vorgenommen. Entstanden ist ein beachtenswertes Buch über die Bewusstseinsgeschichte der abhängig Beschäftigten, eine kleine Detailstudie über die Erfahrungen und die Wünsche der ostdeutschen Betriebsmitglieder in dieser Phase der großen Transformation. Das Buch beleuchtet die Zeit vor und nach 1989. Im Zentrum steht der Wandel der Arbeitswelt in der Wahrnehmung der Produzenten. Dieser ungewohnte Blick demütiert manches Vorurteil über die Realität der Planwirtschaft und ihre unmittelbaren Akteure.

Heiner Müller bemerkte einmal: Der realsozialistische Mangel braucht den Menschen, im realkapitalistischen Überfluss ist er verzichtbar. Birgit Müllers Buch liest sich über weite Teile wie eine Bestätigung dieser Aussage. Die Planwirtschaft zollte nicht nur der politischen

Ideologie Tribut, wenn sie glaubte, auf keinen verzichten zu dürfen. Vielmehr war die ineffiziente Organisation der Produktion das Fundament der Unentbehrlichkeit der Produzenten. Improvisationstalent, Organisationsfähigkeit, handwerkliches Geschick, um die Irrationalitäten der Planung, Zulieferung und Produktion zu umschiffen, waren ebenso gefragt, wie die Beziehungen zwischen den Kopf- und Handarbeitern eine alltägliche Zwangssolidarität prägte.

Aus zwingenden Gründen stand der Produzent hier im Mittelpunkt. Materialtauschbörsen, paralleles Wirtschaften, die (in)formelle Beschaffung von Investitionsgütern und Ersatzteilen, d.h. der Verstoß gegen den Plan, um den Plan zu erfüllen, erzeugten eine ganz eigene Vorstellung vom Wert der eigenen Arbeit. Birgit Müllers Porträt dieser untergegangenen Welt eines aus der Not geborenen selbstbewussten Produzententums besitzt starke Parallelen zu der „arbeiterlichen Gesellschaft“ der DDR, wie sie Wolfgang Engler gezeichnet hat. Die Arbeiter waren die negativen Herren der Produktion, ihre „Verweigerungsmacht“ bildete einen Faktor, an dem kein Plan vorbei kam. Bewusstsein und Haltung bildet sich im Umgang mit den herrschenden Verhältnissen, nicht über deren kritiklose Akzeptanz. Der Kotau vor den Ritualen von Partei und Staat geschah in der „Performance“ auf den Wandtafeln der Betriebe oder im Brigadetagebuch.

Die Wende traf so auf ein Arbeitsbewusstsein, das ebenso um die Schwächen der planwirtschaftlichen Organisation wusste wie um die Stärken des eigenen Arbeitsvermögens. In Verkennung der zukünftigen Verhältnisse begriffen die Arbeitsakteure die Unternehmen

daher als „ihre“ Betriebe. Nun sollte der Schlendrian beendet werden, moralische Erneuerung und Transparenz einkehren. Im Privatisierungskonzept der Treuhand war aber weder die Beteiligung der Mitarbeiter am Produktivvermögen noch ihre Mitbestimmung gefragt. Das entfremdete Staatseigentum wurde zum befremdenden Privateigentum, die Herrschaft qua Parteirang zur Macht qua Besitztitel.

Die Zeit der großen Aussprache im Jahr 1990 war so schnell beendet. Die Überführung des Betriebskapitals in Privatbesitz – oft verbunden mit der Mutation der früheren Direktoren zu neuen Betriebsbesitzern – ließ das „schwache Pflänzchen der betrieblichen Demokratie“ nicht wachsen. Birgit Müller überinterpretiert die Möglichkeiten der Belegschaften nicht. Sie macht aber auf die schlichte Tatsache aufmerksam, dass dieser kurze Frühling der Kritik und der Wortergreifung in der Erinnerung der Beteiligten eine bleibende Spur des Enthusiasmus hinterlassen hat.

Nun war ein neues Arbeitssubjekt gefragt. Die Konfrontation von erlerntem Arbeitsvermögen und neuen Anforderungen ist die eigentliche Erfahrungsgeschichte der Wende. Sie ist weitgehend ungeschrieben, weil der Umbau des ostdeutschen Menschen ein Thema ist, dessen vorbehaltlose Wahrnehmung zuviel über die Rationalität des herrschenden Getriebes aussagen würde. Birgit Müller verrät einige Betriebsgeheimnisse: die Prozeduren der Selbsterziehung, die Techniken der Individualisierung, die Zerrüttung des Gemeinschaftlichen, mit einem Wort: die verdrehte Welt dessen, was man will und was man tun muss.

Dieser Prozess verläuft nicht eindimensional. Nicht jeder Oppositionelle vor 1989 wird Freund der neuen Verhältnisse, nicht jeder Parteigänger des Ancien Regime ein Feind der neuen Ordnung. Der individuelle Eigensinn hat hier durchaus seinen Platz, aber er bleibt vereinzelt. Jeder ist sich selbst der Nächste und soll es sein – selbst in den neuen Teamzusammenhängen. Das lebendige Arbeitsvermögen findet keinen organisierten Ausdruck, es bleibt bloßes

Bewusstsein. Die neuen Arbeitsverhältnisse und das neoliberale Management erziehen den Einzelnen zum Exekutor seines persönlichen Schicksals. Am Ende zählt nur der Erfolg des Unternehmens, Das individuelle Arbeitsvermögen macht sich dem kompatibel oder geht unter, im Zweifel mit ihm. Und, besonders dramatisch: Auch die maximale Anpassung an das wirtschaftlich Unabwendbare garantiert keine Sicherheit.

Es ist eine der verheerendsten Konsequenzen des realexistierenden Sozialismus, dass die vermeintlich herrschende Klasse, als sie zu Wort kam, nichts zu sagen hatte. Nicht nur bei den oppositionellen Dichtergößen waren die Schubladen leer, auch das Alltagsbewusstsein der abhängig Beschäftigten blieb angesichts der neuen Verhältnisse ausdruckschwach. Das weit verbreitete Verständnis von Gerechtigkeit hatte gegenüber der neuen Wirklichkeit von Konkurrenz und Ausgrenzung keine Chance. Diese Niederlage des Kopfes angesichts der „Realität“ erzeugte ein unglückliches Bewusstsein, das mehr als alles andere Widerständigkeit verhinderte. In den Worten eines Betroffenen: „Bloß weiß ich nicht, was ich dagegen tun kann, ich kann eigentlich nur abwarten und darunter leiden, dass ich es weiß.“

„Entkernung“ – so könnte man den Vorgang nennen, der in den neuen Bundesländern stattgefunden hat. Die Geschichte dieser Habitusrevolution steht noch aus. Sie könnte Aufschluss geben über die Veränderungsfähigkeit von Menschen in Zeiten großer Transformationen. Aber wer hat Interesse an dieser Bestandsaufnahme? Für all die Erfahrungen, von denen Birgit Müller eine Blutprobe liefert, existiert kein Adressat: keine Partei, keine Gewerkschaft, keine philanthropische Stiftung. Und wo keine Nachfrage, da kein Angebot. Diese Erfahrungen sind schlicht „tot“, schon jetzt, wo ihre Akteure noch existieren. Die „lebendige Leiblichkeit“ der Arbeitskraft besitzt im öffentlichen Bewusstsein keinen Ort mehr. Ihr eine Stimme gegeben zu haben, macht Müllers Studie zu einer unzeitgemäßen Arbeit, erschöpft sich die Erinnerung an den Umbruch



doch zunehmend in der Konzentration auf das minoritäre Wendemilieu, beispielhaft in Sighard Neckels Kleinstadtporträt Waldleben.

Mittlerweile ist die „Entzauberung“ weiter vorangeschritten. Birgit Müllers zentrale Frage, ob die Beschäftigten „an persönlicher Autonomie gewonnen oder verloren haben“, verliert sich im Laufe ihrer Untersuchung. Aber dieses Verschwinden mag treffender die Aktualität beschreiben als jede Antwort. Denn das Deprimierende im 14. Jahr der Wiedervereinigung ist ja, dass die neoliberale Utopie einer schrankenlosen Ökonomie im Osten weitgehend Wirklichkeit ist. Die Bereitschaft zur wirtschaftlichen Willfährigkeit ist hier nahezu grenzenlos und trotzdem herrscht ökonomische Ödnis.

Vielleicht sind die Verwundungen des Sozialen daher nirgendwo besser zu beobachten als im Osten. Vormalig der notwendige Kitt, der das Ganze zusammenhielt, ist er heute Zumutungen ausgesetzt, die der Westen (noch) nicht kennt. Man wünscht sich eine Fortsetzung von Birgit Müllers Buch, wie sie etwa Barbara und Winfried Junge mit ihren Kindern von Golzow für den Dokumentarfilm geliefert haben. Von allgemeinem Interesse wäre dies allemal. Denn dringender als im Osten tut sich die neue soziale Frage nirgendwo auf und vielleicht wird sie auch hier ihre erste Antwort finden.



Rezensionen

Literatur zum 200. Todestag von Immanuel Kant

Steffen Dietzsch: Immanuel Kant. Eine Biographie. Leipzig: Reclam Verl. 2003, 368 S., ISBN 3-379-00806-0, 24.90 € – Manfred Geier: Kants Welt. Eine Biographie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verl. 2003, 352 S., ISBN 3-498-02491-4, 24.90 € – Uwe Schultz: Immanuel Kant. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verl. 2003, 186 S., ISBN 3-499-50659-9, 8.50 € – Warum Kant heute? Hg. von Dietmar H. Heidemann u. Kristina Engelhard. Berlin: Walter de Gruyter Verl. 2003, 428 S., ISBN 3-11-017477-4, 24.95 € – Oskar Negt: Kant und Marx. Ein Epochengespräch. Göttingen: Steidl Verl. 2003, 96 S., ISBN 3-88243-897-5, 14.- €

Spätestens seit Vorländers großer zweibändiger Biographie von 1911/24 ist über Kants Leben scheinbar alles bekannt. Was können die Kantbiographien, die zum zweihundertsten Todestag Kants erschienen sind, also Neues über Kant erzählen? Nach dem Spruch eines Nachfolgers von Kant ist das Bekannte allein darum, dass es bekannt ist, noch lange nicht erkannt. Liefere die neuen Biographien also neue Erkenntnisse über Kant?

Steffen Dietzsch setzt in seiner Kantbiographie drei Schwerpunkte. Er versucht erstens, Kant in seinen historischen Kontext einzubetten, und gibt einen umfassenden Überblick über die Rezeption Kants in seiner Zeit. Gegen die populäre Sicht Kants, zweitens die viele der zum Todestag erschienenen Zeitungsartikel wieder bestätigt haben, widerlegt er das Vorurteil des pedantischen Preußen Kant und zeigt diesen als witzigen, ironischen und geselligen Zeitgenossen. Drittens wertet er in den letzten Jahren zugänglich gewordene Dokumente aus der Geschichte der Universität Königsberg aus und gibt so neue Einblicke in den universitären Alltag der Albertina und Kants Stellung darin.

Insgesamt zeigt sich die Biographie gerade in der Darstellung des historischen Kontextes etwas detailverliebt. So ist es sicher interessant, einmal eines der damals im universitären Alltag üblichen Lob- oder Spottgedichte zu lesen, beim zwanzigsten wird es

dann aber eher langweilig, zumal ein ästhetischer Genuss nicht gegeben ist. Hier fehlt es häufig auch am unmittelbaren Bezug zum Leben Kants; dagegen fehlen manche Details aus Kants Leben, so z.B. seine Hypochondrie und seine Altersdemenz.

Dietzsch geht auch der neuerdings wieder aufgeworfenen Frage nach Kants Antisemitismus nach. Er bettet die von Kant überlieferten antisemitischen Äußerungen im Bekanntenkreis zunächst in den historischen Kontext der Lage der Juden in Preußen ein und zeigt sodann, dass auch Kant der häufigen Ambivalenz des alltäglichen Antisemitismus unterlag, denn in seinem persönlichen Umgang mit Juden war Kant aufgeschlossen und soweit bekannt vorurteilsfrei.

Seine Dissertation zur Erlangung der Professur ließ er von dem Juden Marcus Herz verteidigen, was an der Universität Verwunderung auslöste. (Juden durften ebenso wie Katholiken in Preußen nicht Universitätslehrer werden und nahmen daher an solchen akademischen Ritualen normalerweise nicht aktiv teil.) Mit dem Aufklärer Moses Mendelssohn war Kant persönlich befreundet und er hatte viele jüdische Studenten. Auch in seinen Schriften finden sich keine antisemitischen Positionen, soweit man seine Meinung, das Judentum sei keine Religion im Sinne von Kants Definition einer solchen, sondern nur eine Kirche, nicht dazu zählen will, wobei gleich neben dieser Aussage den Juden die volle bürgerliche Emanzipationsfähigkeit und Gleichberechtigung zugesprochen wird (Streit der Fakultäten). Nur wo es um allgemeine Fragen ging, sind von Kant Äußerungen antisemitischer Vorurteile überliefert, so etwa, dass die Juden noch keinen großen Mann aufzuweisen hätten und alle ihre Kenntnisse Ränke und Kniffe seien.

Relativ zurückhaltend ist Dietzsch bei der Darstellung von Kants Philosophie. Er referiert vielfach unbekanntere, kleinere Texte von Kant, so z.B. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lügen, die dem nichtakademischen Leser sicherlich eingängiger sind als die Kritiken, lässt aber bedauerlicherweise Kants Ethik größtenteils außer Betracht. Insbe-



sondere die Kritik der praktischen Vernunft wird nicht erwähnt, eben so wenig wie die Kritik der Urteilskraft, Kants ästhetisches und physikotheologisches Spätwerk, mit dem er wieder an seinen frühen, physikalischen Schriften anknüpfte. Insgesamt ist es eine auch für philosophische Laien gut lesbare Biographie, deren Schwerpunktsetzung aber nicht immer ganz gelungen erscheint.

Anders die Pointierung bei Manfred Geier. Er erzählt wenig über Kants Leben. Zwar pflegt er einen ausgiebigen Geniekult um Kant, referiert das vorhandene Wissen um sein Leben aber eher nebenbei oder unpassend eingeschoben in seine Darstellung von Kants philosophischer Entwicklung, die den Schwerpunkt des Buches bildet. Diese stellt er gut lesbar, wenn auch manchmal etwas weitschweifig und redundant anhand der wichtigsten Schriften dar. Gut gelungen sind insbesondere die Kapitel über die frühen Schriften Kants zur Kosmologie und seine Auseinandersetzung mit dem Spiritismus Swedenborgs.

Eher knapp und auszugsweise referiert der Literaturwissenschaftler Geier dagegen die Kritik der reinen Vernunft, und auch die Abschnitte über Kants moralische und geschichtsphilosophische Schriften vermögen nicht immer zu überzeugen. Insbesondere mutet es etwas merkwürdig an, dass Geier hierbei Hamann, einen Freund Kants, als dessen Antipoden aufbaut, obwohl Hamann sich nur in Briefen und nie öffentlich zu Kants Philosophie geäußert hat. Nicht die Gegenüberstellung unterschiedlicher Positionen, z.B. zur Aufklärung, ist hierbei problematisch, sondern ihre Personifizierung in der Figur Hamanns.

Geiers Biographie hat jedoch noch einen anderen, grundlegenden Mangel. Der Biograph Kants ist auf Quellen angewiesen. Er muss unmittelbar – schriftlich – und mittelbar – durch Dritte – überlieferte Informationen über Kants Leben und die zweihundertjährige Geschichte ihrer Interpretation kritisch würdigen.

Manfred Geier hat dies nicht nötig: Er ist dabei gewesen. Er war dabei, wie Kant mit seiner Mutter spazieren ging, wie Kant an der Universität studierte, wie er lehrte und wie er starb. Er weiß, wie es Kant ging, was er erlebte und empfand und warum er was wie tat – zumindest schreibt Geier so. Dies mag, wie auch die Personifizierung philosophischer Positionen, zum Teil für den unbefangenen Leser eine

gewisse Lebendigkeit der Schilderung bewirken, der Objektivität der Biographie tut es Abbruch. Geier ist es wohl manchmal im Überschwang seiner Schreiblaune entfallen, dass er sein Buch Eine Biographie und nicht „Ein Roman“ untertitelt hat.

Dass ein Biograph eine bestimmte Interpretation des Lebens seiner Person gibt, ist unvermeidlich, aber dass er hinzudichtet, wo die Überlieferung schweigt, ist unzulässig. So erfindet Geier mal eben die Geschichte, dass Kant die Kritik der reinen Vernunft nur aus Pflichterfüllung geschrieben habe, weil er dummerweise den Lehrstuhl für Metaphysik und Logik und nicht den für Moral bekommen habe (134), viel lieber habe er Moralphilosophie treiben wollen. Letztlich sei es zur Abfassung des Buches auch nur gekommen, weil Kants Freund Hippel anonym eine Parodie auf das Universitätsleben und Kant geschrieben habe („Lebensläufe nach aufsteigender Linie“), die Kant empfindlich getroffen habe (144).

So weit uns aber Kants intellektuelle Entwicklung bekannt ist, muss man annehmen, dass es ihm kaum möglich war, moralische Schriften vor einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Problem metaphysischer Erkenntnis zu verfassen. Geht man von der Möglichkeit positiver Metaphysik aus, so ergeben sich die Antworten auf moralische Fragen aus der metaphysischen Erkenntnis Gottes. Wenn es aber keine positive Metaphysik gibt, stellt sich die Frage nach der Begründung einer Moral ganz anders. Hat man hier, wie Kant, grundlegende Zweifel, so muss man diese Frage vorher klären, also zuerst die Kritik der reinen Vernunft üben – und als akademischer Gelehrter dann auch publizieren. Geiers These ist daher nicht nur rein spekulativ, sondern auch noch unplausibel. Solche mit dem Gestus des Dabeigewesenen vorgetragene Fabulierungen sind einfach ärgerlich.

Es fällt auf, dass Geier sich für die Ethik Kants im Wesentlichen auf den kleinen Text Grundlegung der Metaphysik der Sitten stützt und die Kritik der reinen Vernunft ebenso wie die Metaphysik der Sitten außer Acht lässt. Die Grundlegung ist, vor allem im Gegensatz zur Metaphysik der Sitten, relativ abstrakt und greift nicht wie letztere konkrete moralische Probleme der Zeit auf, wie z.B. die Ehen linker Hand, die Leibeigenschaftsproblematik, das Wahlrecht für Dienstboten und Tagelöhner u.ä.

Durch diesen Verzicht auf den konkreten Kant

gelingt es Geier, den Eindruck zu erwecken, dass Kants Philosophie auch heute noch unverändert aktuell sei. Bei der Darstellung abstrakter Thesen zum Erkenntnisvermögen erkennt der Leser eben so wenig wie bei der abstrakten Darstellung des kategorischen Imperativs, dass auch das „Genie Kant“ nur ein Mensch seiner Zeit war, dessen Annahmen über Natur und Gesellschaft heute in aller Regel sachlich überholt sind und auch zu seiner Zeit politisch nicht die fortschrittlichsten waren.

Dies heißt natürlich nicht, dass es sich nicht mehr lohnen würde, sich mit Kant auseinander zu setzen. Zu Recht weist Oskar Negt in seinem Buch darauf hin, dass die Mode, alle Literatur, die älter als zwei Jahre ist, für überholt zu halten, zu einer drastischen kulturellen Verarmung führt. Aktuell ist vor allem das Problem: Wie ist ein Leben in Würde möglich? Kant antwortet hierauf mit der individuellen Vernunftmoral, Marx mit der Revolutionierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Kant übersieht dabei die Politik und Marx unterschätzt die Moral. Aus beidem kann man etwas lernen, für ein Projekt, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse positiv gestalten will.

Weit weg von diesen gesellschaftlichen Problemen gibt der Sammelband von Heidemann und Engelhard einen Überblick über die vermeinte oder wirkliche Aktualität Kants und zugleich einen Überblick über die vermeinte oder wirkliche Aktualität der gegenwärtigen akademischen Philosophie. Die Rezeption und Wirkung Kants auf den Themenfeldern der heutigen akademischen Philosophie wird untersucht. Da in beiden Fällen die Aktualität wohl mehr vermeint als wirklich ist, ist dieser Band für den nicht fachphilosophisch interessierten Leser eher uninteressant. Die meisten Aufsätze stellen aktuelle Debatten auf verschiedenen Themengebieten der heutigen Philosophie vor (Erkenntnistheorie, Transzendentalphilosophie, Philosophie der Subjektivität, Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Sprachphilosophie, Naturphilosophie und Wissenschaftstheorie, Moderne Naturwissenschaft, Ethik, Anthropologie, Politische Philosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Teleologie) und versuchen, den Stand der Diskussion mehr oder weniger unmittelbar auf Problemstellungen und Lösungen Kants zurückzuführen; selten, dass einmal ein Aufsatz, wie der von I. Fetscher zur politischen Philosophie, Kants philosophische Posi-

tion selber historisch-kritisch darstellt. Insofern sind die hier versammelten Aufsätze weniger als Einführung in Kant als in den heutigen Stand philosophischer Diskussionen geeignet. Hier geben sie zumeist einen ganz brauchbaren Überblick über die Entwicklungen des Mainstreams der akademischen Philosophie.

Nicht neu, nur neu bunt bebildert kommt die bekannte Rowohltmonographie von U. Schultz daher, Erstaufgabe 1965. Für einen kurzen Überblick über Leben und Werk Kants ist sie jedoch immer noch brauchbar, da es wirklich Neues zu Kants Leben nicht gibt.

Thomas Heinrichs

Fragmenta Melanchthoniana

Band 1: Beiträge zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Günter Frank u. Sebastian Lalla. Ubstadt-Weiher: Verl. Regionalkultur 2003, 256 S., 13 Abb., ISBN 3-89735-228-1, 17,80 €; Band 2: Gedenken und Rezeption – 100 Jahre Melanchthonhaus. Hg. von Günter Frank u. Sebastian Lalla. Mit Beitr. von Karl-Heinz Dubronner, Günter Frank u.a. Ubstadt-Weiher: Verl. Regionalkultur 2003, 208 S., 70 Abb., ISBN 3-89735-240-0, 16,80 €

Philipp Melanchthon als Vordenker des deutschen „Humanismus“ ist immer als eine Gestalt zwischen spannungsgeladenen Polen rezipiert worden – zwischen europäisch-lateinischer Gelehrsamkeit und deutscher reformatorischer Frömmigkeit.

Diese Buchreihe konzentriert sich auf Melanchthon aus Sicht seiner Heimatstadt Bretten, deren Melanchthonhaus im Oktober 2003 neu eingeweiht worden ist.

Der erste Sammelband macht „Sonntagsvorträge“ zu „Themen ...“, die in den vergangenen Jahren Gegenstand der kulturellen und wissenschaftlichen Bemühungen des Melanchthonhauses“ in seiner Geburtsstadt Bretten gewesen sind, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Zwei Gruppen von Texten sind in diesem Band vertreten: Beiträge zur mittelalterlichen „Reformbewegung“ der Waldenser, die durchaus in ihrer „europäischen Dimension“, aber zugleich streng innerchristlich betrachtet werden. Daneben stehen



Beiträge zu Melanchthon – zu seinem Verhältnis zur zeitgenössischen Medizin, zu den Bauernkriegen, seiner Kontroverse mit Luthers Lehrer Arnoldi von Usingen, seinem Abendmahlsverständnis, seiner Tätigkeit als religiöser Erzieher, seine Korrespondenz mit dem polnischen Kollegen Johannes a Lasco, seinen Gedichten zum akademischen Leben sowie zwei Beiträge zu seiner Rezeption und Weiterentwicklung der praktischen Philosophie des Aristoteles.

Die Beiträge sind klar, substantiell, keineswegs provinziell und lesenswert, wenn auch hoch spezialisiert. Allerdings muss überraschen, wie weitgehend in ihnen die großen Kontroversen um Humanismus, Reformation und Bauernkrieg aus dem Gesichtskreis verschwunden scheinen, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert auch die Auseinandersetzungen um Melanchthon, seine Positionen und ihre historische Bedeutung beherrscht haben. Eine Bezugnahme auf Autoren wie Friedrich Engels oder auf die Versuche zur Reformationsgeschichtsschreibung, die in der DDR unternommen worden ist, findet hier gegenwärtig offenbar gar nicht mehr statt. Dadurch verschwindet ein guter Teil des in den Gedanken der großen Reformatoren enthaltenen historischen Sprengstoffs aus dem Blickfeld. Ebenso führt die Evidenz der unbestreitbaren Einbindung Melanchthons in die Reformationsreligiosität offenbar inzwischen dazu, dass nach Linien, welche auch von diesem Humanisten zu der späteren Bibelkritik und zum neuzeitlichen Freidenkertum geführt haben, gar nicht mehr gefragt wird. Dadurch verliert das Melanchthonbild erheblich an Prägnanz und an historischer Tiefenschärfe.

Der zweite Sammelband rückt „vor allem die Geschichte des Melanchthonhauses selbst in den Mittelpunkt der Forschung“ (3, 43-131). Daneben wird von Beat Rudolf Jenny die Melanchthonpreisverleihung 2003 an den Erforscher des Humanismus des 16. Jahrhunderts und Herausgeber der Korrespondenz des „Erben des Erasmus“ (16) Bonifacius Amerbach dokumentiert (7-41) und unter dem Titel „Rezeption“ einiges allgemeiner Interessierende mitgeteilt: Günter Frank unternimmt eine Einordnung Melanchthons in die europäische Kulturgeschichte, der sich besonders auf die Bedeutung des Falls von Konstantinopel für die Antikenrezeption im „Abendland“ (133) bzw. im „werdenden Europa“

(135) bezieht (133-139) und speziell das Desiderat betont, in der Erforschung der Kulturgeschichte der frühen Neuzeit die Entwicklung der Theologie stärker zu thematisieren (144f.), gerade als „eine der wichtigen Aufgaben der künftigen Melanchthonforschung“ (146). Sebastian Lalla analysiert das eigentümliche Verhältnis von epistemologischen Erkenntnisanspruch und lebenspragmatischer Nützlichkeit in der noch nicht streng zwischen Astronomie und Astrologie unterscheidenden frühneuzeitlichen Wissenschaftsentwicklung als Thema der philosophischen Reflexion des Melanchthon (147-160), Maria Lucia Weigel analysiert „das Bildnis des Reformators im Spiegel der Brettener Graphiksammlung“ (161-178), Ralf Jenett informiert über Melanchthons „längste deutsche Handschrift“ (179), die Heubartikel Christlicher Lere (179-186), und Hans-Rüdiger Schwab macht mit Melanchthons engem Verhältnis zur „römischen Komödie des Terenz“ bekannt (187-201), und klärt dabei, warum das bekannte Terenzwort „Ich bin ein Mensch und halte nichts Menschliches für mir fremd“ trotz seiner „komischen Brechung“ zu Recht als „Sollensanspruch der humanitas“ (191) rezipiert worden ist (190-191).

Beide Bände sind in ihren Grenzen informativ und verlässlich. Die Dimensionen des Zusammenhangs von historischem „Humanismus“ und Moderne sowie von Moderne und Emanzipation müssen offenbar in der hier dargebotenen Debatte erst noch wiedergewonnen werden.

Frieder Otto Wolf

Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie

Hg. von Jürgen Mittelstraß. Broschierte Sonderausgabe in vier Bänden. Stuttgart u. Weimar: Verlag J. B. Metzler 2004, 3696 S., ISBN 3-476-02012-6, 99.95 €

Wissenschaftliche Enzyklopädien tragen im Unterschied zu Wörterbüchern das zusammen, was die Wissenschaften wissen. Sie bemühen sich, dieses in einer begrifflichen und sachlichen Vollständigkeit zu tun, die über die rein additive und definitorische Form von Wörterbüchern hinausgeht. Die von Jürgen Mittelstraß herausgegebene Sonderausgabe in vier Bänden „dient dem Ziel, das, was Philosophie, vor allem auch wissenschaftsbezogen weiß, umfassend und, so weit wie möglich, im erforderlichen Detail wiederzugeben.“ (1/S.5-10, Vorwort; die folgenden ebd.)

Das Werk will sich mit dieser Konzeption von entweder rein historischen oder systematischen, in der Regel auf Teilgebiete der Philosophie beschränkten Nachschlagewerken abheben. „Der Frieden zwischen Philosophie und Wissenschaften wird durch die Behauptung gegenseitiger Bedeutungslosigkeit geschlossen.“ Dagegen wende sich heute die Wissenschaftstheorie, so Mittelstraß. „In ihren Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen hat die moderne Entwicklung der Philosophie zu einem methodisch fundierten Verhältnis gegenüber der wissenschaftlichen Rationalität zurückgefunden. Diesem Umstand trägt diese Enzyklopädie Rechnung, indem sie sowohl den klassischen Bestand des philosophischen Wissens als auch die neuere Entwicklung der Philosophie, insbesondere in Logik und Wissenschaftstheorie, dokumentiert.“

Dementsprechend wurden folgende Schwerpunkte gebildet: (formale) Logik, Theorie der Wissenschaftssprache, allgemeine und spezielle Wissenschaftstheorie. Soweit ein historischer und systematischer Bezug zur Philosophie besteht, werden auch Begriffe und Namen der Physik, Mathematik, Astronomie und der Biologie aufgeführt. Auch die „praktische Vernunft“ als Gegenstand der Gesellschaftswissenschaften und die praktische Philosophie als Ethik und als Gesellschaftstheorie finden systematisch und historisch ihren Platz. Die Enzyklopädie enthält nicht nur Sachartikel, sondern auch Personenartikel.

Die gewählte Konzeption, „die auch angesichts der historischen Vielfalt philosophischer Meinungen nicht auf eine begriffliche Konsistenz der Darstellungssprache verzichten möchte, birgt natürlich Gefahren (und willkommenes Material für missgeleitete philosophische Kritik): Einseitigkeit und Dogmatismus angesichts der traditionellen Uneinigkeit der Philosophie und (gemäß diesem philosophischen Erbe) der neueren Uneinigkeit der Wissenschaftstheorie in systematischen und historischen Dingen ... Sie sind naheliegend, unvermeidlich sind sie nicht.“ So wird hier versucht, die Balance zu wahren, das, was eine Disziplin meist kontrovers weiß, unverborgen vorzutragen und „dies dennoch nicht in der Weise eines philosophischen Bauchladens, der jedem etwas bringt ...“.

Die 38 Autoren und zwei Autorinnen waren bemüht, den Geist der Gründlichkeit zu beschwören, „nicht den Geist philosophischer Schwärmerei, des Tiefsinns und der Epigonalität. Ob er sich zeigt, wird der kritische Leser besser zu entscheiden wissen als diejenigen, die diese Enzyklopädie geschrieben haben.“ Die Gründlichkeit wird zumindest daran schon sichtbar, dass die Sachartikel in der Regel Literaturverzeichnisse aufweisen und die Personenartikel Werk- und Literaturverzeichnisse.

Auch wenn der Herausgeber dazu betont, dass weder die Literaturverzeichnisse noch die Werkverzeichnisse bibliographische Vollständigkeit beanspruchen: Hier wurde die Auswahl danach getroffen, wie unzugänglich das Werk eines betreffenden Autors ist, wenn verlässliche Gesamtausgaben vorliegen, die in jedem Fall aufgeführt sind, beschränken sich die Angaben auf wenige Titel oder verzichten selbst auf diese. „Die Literaturverzeichnisse beschränken sich auf Titel, die zu Person oder Sache unverzichtbar sind oder die bisherige Forschungsgeschichte dokumentieren.“

Den Auftakt der Enzyklopädie bildet die Beschreibung des Abacus, dessen halbmechanisches Verfahren ein Vorläufer des Lochkartenprinzips ist und dessen Weiterführung zur Konstruktion der ersten Logikmaschine – logical piano – führte. (S.23ff) Am Beispiel Achilles und die Schildkröte wird erklärt, was ein Trugschluss ist. (S.41)

Auf über sechs Seiten wird die Alchemie behandelt, über ihren Ursprung und ihre Bedeutung als angewandte Naturphilosophie: „Werden und Verge-



hen als Geburt und Tod, Keimung und Verwesung sowie Trennung und Vereinigung in der Polarität der Geschlechter mit ihrer 'conjunctio' zum einen in Form der sexuellen Vereinigung ('conjunctio' als Erläuterung der 'Chymischen Hochzeit'), zum anderen als Überwindung ihres Gegensatzes in der Gestalt des Hermaphroditen oder Androgyns. Als eine solche vollkommene Verbindung zweier konträrer Substanzen gilt auch der alchemistische Prozeß." Eindrucksvolle Abbildungen runden diese ausführliche Betrachtung an mehreren Stellen ab, z.B. die Abbildung über die Symbolisierung des unendlichen Kreislaufs durch eine Ouroboros (Schwanzfresser), d.h. einer sich in den eigenen Schwanz beißenden Schlange mit der Inschrift:

(Das Eine; das All"; aus: Codex Marcianus, fol 188 v; Έν τῷ πανί. Jh.; S.70).

Wenn Begriffe aus der Mathematik erklärt werden, so z.B. die Algorithmentheorie, werden verständliche Zeichnungen und nachvollziehbare mathematische Formeln verwendet. Die Vielzahl von Bedeutungen des Begriffes Arbeit – Herstellungshandeln des Menschen – werden abgeleitet aus der praktischen Philosophie der griechischen Antike, über den Wandel der Definitionen (z.B. 'Entfremdung' bei Marx) bis hin zur Debatte in den modernen Industriegesellschaften erklärt. „Wird Arbeit lediglich als eine entfremdende Tätigkeit verstanden, so stellt sich zunehmende Selbstverwirklichung zugleich dar als zunehmende Abschaffung (Verringerung) von Arbeit. Dagegen steht das humanistische Konzept, das menschliches Herstellungshandeln, auch dort, wo es zweckrational orientiert ist, für das gute Leben zurückzugewinnen. Eine Form der Arbeit, in der die Menschen sich selbst Zweck sein können, lässt personal sinnvolle Tätigkeit (Praxis) und die Herstellung eines Werkes (Produktion) real so zusammenfallen, wie es in der biographischen und historischen Erfahrung gelungener Arbeitsverhältnisse stets der Fall gewesen ist. Für so begründete Arbeit werden insbesondere ökonomische Rationalitätskriterien, die auf den reinen Arbeitsaufwand abstellen, unanwendbar ...". (S.151)

Unter den Namen und Begriffen des Buchstaben B fehlt „Simone de Beauvoir“, die u.a. mit ihrer aufklärerisch-progressiven Analyse vom weiblichen Status und Selbstverständnis in Vergangenheit und Gegenwart Das andere Geschlecht – Sitte und Sexus der

Frau (1949) einen wichtigen gesellschaftskritischen und eben auch philosophischen Grundstein zur heutigen Gender-Debatte beigetragen hat. Sie ist nur kurz erwähnt, unter S, bei der Abhandlung über Jean Paul Sartre, mit den Worten „Freundschaft und Lebensgemeinschaft mit S. de Beauvoir. Die Form dieses Verhältnisses, das für die Romane [!] de Beauvoirs häufig den lebensgeschichtlichen Hintergrund abgibt, der Verzicht auf eine bürgerlichen Normen entsprechende feste Bindung und die von beiden befolgte Maxime absoluter gegenseitiger Aufrichtigkeit haben Vorbildcharakter für intellektuelle Schichten der Nachkriegsjahrzehnte gehabt.“ (S.679) Vergeblich ist in diesem Band auch die Suche nach dem Begriff Feminismus, was an der geringen Beteiligung von Wissenschaftlerinnen an der Erstellung dieses Werkes liegen mag.

Im zweiten Band (H-O) führt der Weg von Habermas, Hegel, Heraklit, Herder, zum Idealismus, zum Individuum und zur Junktorenlogik (Aussagenlogik oder Satzlogik), dann wird u. v. a. die Kategorienanalyse erörtert, über Kepler, Keynes und Kierkegaard geht es weiter zur Erklärung der Klasse (logisch, sozialwissenschaftlich), der Kommunikationstheorie und des Kommunismus.

Kurz nach der Kritik bleibt das Auge haften: Der Krokodilschluss erläutert, was ein Paradoxon ist: „Ein Krokodil, das einer Mutter ihr Kind geraubt hat, verspricht, das Kind dann und nur dann zurückzugeben, wenn die Mutter richtig errät, was das Krokodil tun wird. Die überlieferte Antwort 'du wirst das Kind nicht zurückgeben', führt zu einer Paradoxie. Das Krokodil argumentiert nämlich, die Mutter könne das Kind nicht zurückbekommen, denn sie verliere es auf Grund der akzeptierten Bedingung, falls die von ihr gemachte Aussage falsch sei; sei sie aber wahr, besage dies ja gerade, dass die Mutter das Kind nicht zurückbekomme.

Die Mutter argumentiert jedoch, sie müsse das Kind auf jeden Fall zurückerhalten. Denn wenn ihre Aussage wahr sei, so erhalte sie das Kind auf Grund der Vereinbarung zurück; aber auch wenn sie nicht wahr sei, erhalte sie ihr Kind zurück, weil es dann ja falsch sei, dass sie es nicht zurückerhalte.“ Dass diese getroffene Vereinbarung nur scheinbar eine Regel, in Wahrheit jedoch ein ganzes Regelschema aufweist, wird anhand der Aussagenlogik eindrucksvoll vorgeführt. (S.501)

Die Ausführungen zu Karl Marx erscheinen allerdings etwas kurz geraten, wenn zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie und zum Kapital zu lesen ist:

„Neben dem erkenntnistheoretischen Entfremdungsbegriff entwickelt M. bereits in den Frühschriften wesentliche Elemente des ökonomischen Entfremdungsbegriffs, dessen volle Entfaltung in den 'Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie' und im 'Kapital' erfolgt. In der Analyse der kapitalistischen Produktionsverhältnisse werden die materiellen Ursachen der Entfremdung auch der Bewusstseinsformen aufzudecken versucht. ... Dieser sich in der Verdinglichung der Produktionsverhältnisse äußernde Entfremdungsprozess ist die Begleitererscheinung kapitalistischer Warenproduktion, die nicht als Beziehung zwischen Menschen, sondern als Verhältnis zwischen Sachen gesehen wird (Warenfetischismus).“ (S.777)

Die neuere Marx-Literatur ab Mitte der 1960er Jahre ist offenbar nicht berücksichtigt worden, z.B. Backhaus, M. Heinrich; umstritten ist z.B. die substantialistische Lesart der Marxschen Wertlehre oder auch die Übernahme der dialektischen Methode Hegels durch Marx (wobei das Verständnis von „Methode“ bei Marx und Hegel unterschiedlich ist); umstritten ist ebenfalls, ob die Entfremdungstheorie das Entscheidende bei Marx ist oder eher durch die Fetischismustheorie zu ersetzen ist; „Ideologie“ wird nicht als „falsches Bewusstsein“, sondern als „imaginäres Verhältnis des Subjekts zu seiner Stellung gegenüber den Produktionsverhältnissen“ diskutiert. Es fällt auf, dass unter den Angaben der Literaturquellen kein Hinweis zu finden ist auf das Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus mit Wolfgang Fritz Haug als Herausgeber.

Angesichts aktueller Debatten um die ökologischen Grenzen der herrschenden Ökonomie wäre ein Hinweis zur „Nachhaltigen Entwicklung“ bei den Erläuterungen zur Ökologie oder auch zur Ökonomie sicherlich hilfreich gewesen. (Auch im 4. Band ist diesem Thema keine Beachtung geschenkt, etwa unter „Sustainable Development“.) Die Aufzählung ökonomischer Theorien unter dem Stichwort Ökonomie lässt Ansätze der neueren, auch alternativer Theorien zur neoliberalen Einheitstheorie, völlig außen vor.

Auf über hundert Seiten wird im dritten Band zum Thema Philosophie ausführlich und übersicht-

lich informiert. (S.130ff) Dennoch ist Kritik angebracht: Nirgends ist ein Hinweis auf „Feministische Philosophie“ zu finden, als ob es sie gar nicht gäbe. Auch die Ansätze der „Radikalen Philosophie“ haben die Autoren bislang noch nicht wahrgenommen.

Der vierte Band schließt mit dem Begriff Zynismus und den Sätzen: „Dabei gibt sich der Z. allerdings nicht mit dem Nachweis des Scheiterns der Vernunft bzw. der Unvernunft der Verhältnisse zufrieden, sondern betreibt dieses Scheitern selbst ... auf philosophische oder andere Weise. Gegen den zynischen Verstand steht die konstruktive Vernunft, in Sternstunden der Philosophie wohl auch in Form des aufklärerischen ... Begriffs der Enzyklopädie.“ (S.872)

Insgesamt zeichnet sich dieses Werk durch spannende und nachvollziehbare, weil verständliche Darstellungen von Begriffen aus. Die viele Abbildungen runden auch durch ihre Auswahl das sonst doch sehr trockene Material einer Enzyklopädie ab. Die kritischen Anmerkungen sind allerdings nicht das Produkt „missgelaunter philosophischer Kritik“. Sie dienen eher dazu, den Herausgeber zu Nachbesserungen zu animieren.

Pia Paust-Lassen

Handbuch der Kulturwissenschaften

Hg. von Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen u. Jürgen Straub. Stuttgart: J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung u. Carl Ernst Poeschel Verl. 2004, XLI, 1783 S., ISBN 3-476-01960-8, 179.85 €

Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, hg. von Friedrich Jaeger und Burkhard Liebsch, XIII, 538 S., ISBN 3-476-01881-4, 59.95 €

Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen, hg. von Friedrich Jaeger u. Jürgen Straub, XIV, 694 S., ISBN 3-476-01958-6, 59.95 €

Bd. 3: Themen und Tendenzen, hg. von Friedrich Jaeger u. Jörn Rüsen, XIV, 551 S., ISBN 3-476-01959-4, 59.95 €

Ein derart ambitioniertes und fast hundert namhafte Autoren versammelndes Werk zu besprechen, dessen sowieso schon enorme Seitenzahl der Verlag nicht noch weiter ausdehnen wollte und der deshalb ziemlich kleine Schrifttypen wählte, kann sich nur auf einige Aspekte und Auffälligkeiten konzen-

trieren und hat die Leserschaft dieser Zeitschrift zu berücksichtigen. Dieser ist gleich einleitend mitzuteilen, dass, falls jemand auf die Idee käme, nach der Lektüre wissen zu wollen, was Kultur sein könnte, deren Erforschung und Darstellung sich die Wissenschaften davon bemühen, die da Gegenstand der Analyse und Vorstellung sind, anschließend enttäuscht sein würde. Dies nicht nur, weil, wer die Kulturwissenschaften in ihrer Mehrzahl ausbreitet, es eben mit mehreren Wissenschaften und unterschiedlichen Gegenständen und Verfahren zu tun bekommt, sondern auch, weil sich die Herausgeber strikt weigern, sich wenigstens auf eine überschaubare Zahl von Kulturbegriffen zu einigen. Das ist kein herausgeberischer Fehler, sondern Methode, weil Konzept.

Überall wird Kulturelles gesehen, genauer: wird wissenschaftliche Beschäftigung mit Kulturellem gesehen. „Kultur ist, was nicht von Natur ist. Sie ist die vom Menschen geschaffene Welt, die Welt der Konstrukte und Artefakte.“ (Angehrn; 1/387) Das ist bekanntlich sehr viel und sehr verschieden zu beurteilen, weshalb sich das Handbuch auf wissenschaftliche Sichtweisen (Theorien über Kulturen) beschränkt, die zudem – verweigert man sich einem ordnenden, übergreifenden Kulturbegriff – nur zu bündeln sind, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt werden:

Es ist erstens jedem Systematisierungsversuch zu widerstehen, der einem bestimmten Kulturbegriff ausschließlich folgt. Das lösen die Herausgeber sehr gut, in dem sie die Wissenschaften vom Kulturellen selbst als Kultur nehmen und ihre drei Bände mit dem Erlebnis des Kulturellen beginnen lassen (mit den Kulturtheorien, die sich der Erfahrung, Sprache, Handlung, Geltung, Identität und Geschichte widmen), um sich dann (nach dem sie im zweiten Band vorstellen, was ihnen Wissenschaften von der Kultur sind) hoch zu hangeln zu den aktuellen Themen und Streitfragen. (Von der Erfahrung auszugehen hat noch einen anderen bedeutsamen Grund, auf den weiter unten im Zusammenhang mit „Religion“ eingegangen wird.)

Zweitens dürfen es die Herausgeber den Autorinnen und Autoren nur beschränkt durchgehen lassen, dass sie sich über Anekdotisches hinaus konkreten Gegenständen analytisch widmen und dabei ihre eigenen Kultursichten ausbreiten. Auch das ist (nun

aber leider) gelungen, denn es führt bei einigen Artikeln zu Kopflastigkeit in der Beschäftigung mit dem Kulturellem.

Der Ethnologe Kaschuba fällt in seinem Text Öffentliche Kultur diesem Konzept sozusagen ins Wort mit der Frage nach den sozialen Trägern jeder Kultur, ohne die es sie eben nicht gibt, und der Bemerkung, es seien nicht „Sprache und Text allein, es ist vielmehr eine kommunikative kulturelle Praxis, die auch die Körper, Dinge, Gesten, Symbole oder Lebensstile einschließt und die auch stets konkrete Kontexte benennt: Orte und Zeiten“ (1/128).

Dem schließt sich Rösen letztendlich an, wenn er den dritten Band mit der ernüchternden Feststellung des Historikers enden lässt, dass Theorien (auch solche der Kultur) an historische Praxen und Kämpfe gebunden sind: „Zentrale und konstitutive Begriffe wie derjenige der Kultur müssen an den Dingen selbst, an den Phänomenen der menschlichen Welt abgearbeitet werden.“ (Rösen, 3/534) – Vereinfacht könnte man sagen, das Handbuch gibt ein Bild von den Kulturvorstellungen der in den drei Bänden versammelten Kulturwissenschaftler.

Die Texte in allen drei Bänden reiben sich immer wieder an Clifford Geertz, der für eine theoretisch anspruchsvolle, aber v.a. empirische Kulturwissenschaft (ohne „en“) – für ihn Ethnologie – steht. Dabei hat der „Text“-Begriff eine zentrale Funktion, aber nicht als etwas, das es zu dekonstruieren gilt oder das für sich steht, sondern das selbst ein Ensemble von Texten innerhalb weiterer ist. Der Ethnologe bemühe sich, so Geertz, „sie über die Schultern derjenigen, für die sie eigentlich gedacht sind, zu lesen.“ (Zit. bei Schiffauer; 2/509).

Dabei sind mindestens zwei Subjekte im Spiel: dasjenige, das den Text lebt; und dasjenige, das ihn entschlüsselt, dies aber nur „über die Schulter“ tun kann, d.h., es geht nicht ohne das andere Subjekt und dessen Textgebrauch. So sind – in der subjektiv eingestellten Optik des Rezensenten – besonders diejenigen Texte im Handbuch spannend, die Texte in ihrem sozialhistorischen Gebrauch betrachten (plastisch und andere Texte kontrastierend Michael Vester, der sogar von Klassenkulturen spricht und sich den „Milieus der alltäglichen Lebensführung im sozialen Raum Westdeutschlands im Jahr 2000“ widmet; 3/318ff).

Das Handbuch liefert viele und einsichtige Bausteine – und darin besteht seine wissenschaftliche Leistung – „den cultural turn in den Humanwissenschaften“ (Herausgebervorwort; 1/VIII) zu belegen. So sehr sich organisierte Humanistinnen und Humanisten wundern mögen, wieso dabei „Humanismus“ lediglich als eine Art Urzeugung der „Autonomie des Individuums“ und damit als vergangene Sache vorgestellt wird (Rudolph; 1/38), und wieso „Aufklärung“ dabei kein Schlüsselbegriff (mehr) ist, sie haben zu konstatieren, dass ihre Konzeptionsbildung diesen cultural turn weitgehend verschlafen hat in der Annahme, es handle sich bei der Kulturwissenschaft und den unüberschaubar vielen Versuchen, kulturell zu fragen, um eine neue (und vorübergehende) Spezial- und Modedisziplin, wenn nicht gar um eine reine DDR-Sache (dass dies heute noch kolportiert wird, zeigte die Debatte um die in diesem Heft humanismus aktuell gedruckten Thesen von Dietrich Mühlberg; im Handbuch selbst fehlt eine historisch-kritische Betrachtung der anderen deutschen Kulturwissenschaft).

Das Handbuch liefert auch den Beweis, dass heute kulturell gefragt wird, wenn es um Religion geht. Selbst die Religionswissenschaft wird zusehends zur Kulturwissenschaft, wie sich umgekehrt Kulturwissenschaftler (wie auch das Handbuch zeigt) über Religion äußern als einer kulturellen Erscheinung neben anderen.

Dieser Trend ist schon rein quantitativ feststellbar: Religion ist im Handbuch kein kultureller Schlüsselbegriff. Lediglich drei Aufsätze beschäftigen sich explizit mit ihr (Hubert Knoblauch: Religion, Identität und Transzendenz (1/349ff); Petra Bahr: Protestantische Theologie im Horizont der Kulturwissenschaften (2/656ff); Burkhard Gladigow: Religion in der Kultur – Kultur in der Religion (3/21ff). Allerdings argumentieren andere Artikel durchaus religionswissenschaftlich bzw. nehmen Religionen als gelebte Kulturen.

Religion (und damit auch das, was als „Weltanschauung“ bezeichnet werden kann) ist ein verlorengehendes Extrafeld. Auch die Theologien, Religionswissenschaften und kirchlichen Programme (wie auch anhand von Rezensionen in humanismus aktuell nachlesbar) vollziehen einen cultural turn, den andre schon hinter sich haben. Dieser Vorgang ist grundsätzlich. Er spiegelt eine dem Leben wie den Wissenschaften heute innewohnende Realität: Kul-

tur – in ihrer Vielgestaltigkeit und keineswegs nur als Kunst oder dergleichen – erfüllt die Bedürfnisse, die früher Religion erfüllt hat. Die Säkularisierung ist ein objektiver Prozess, in dem z.B. Spiritualität zu einer quasi religiösen Sonderform der Subjektivierung wird (vgl. Knoblauch, 1/361), was nichts anderes bedeutet, als (erneut z.B.) dass auch das Ritual (u.a. ehemalige alleinige Phänomene der Religion) zu Ereignissen der allgemeinen Kultur werden.

Dieser Gang der Ereignisse ist die wohl wichtigste Erkenntnis, die das Handbuch vermittelt und die der Mitherausgeber Rösen zuspitzt hinsichtlich dessen, was die Kulturwissenschaften gegenüber den traditionellen Geisteswissenschaften auszeichnet: „Johann Gustav Droysen, der [Mitte des 19. Jh.; HG] die Bezeichnung ‘die Geisteswissenschaften’ zum ersten Mal benutzte, war der Auffassung (wie übrigens auch Ranke), dass diese Wissenschaften letztlich auf einem religiös-theologischen Grund beruhen ... Demgegenüber erklärte Max Weber die Wissenschaften generell und grundsätzlich als ‘spezifisch gottfreie Macht.’“ (Rösen, 3/533)

Das alte Verständnis von Kulturwissenschaft stand noch in diesem Bezug. „Kultur“ war ein Bereich, ein – nicht der – Gegenstand der Humanwissenschaften, Kulturgeschichte nur ein Unterpunkt der Geschichtsdarstellung. Das heutige Verständnis von Kulturwissenschaft ist eine Gegenkonzeption dazu wie zu den „Sozialwissenschaften“, soweit diese das humanwissenschaftliche Erkenntnisinteresse am Menschen vernachlässigen zugunsten allgemeiner Strukturaussagen, die Sinnfragen ausklammern.

Kultur ist sozusagen an die Stelle von Religion getreten und hat sich diese einverleibt, weil auch die Kirchen nicht mehr die alleinigen und schon gar nicht mehr (hierzulande) die wichtigsten Sinninstanzen sind. Das bedeutet aber auch, dass sich das speziell „Weltliche“ verflüchtigt: Die „universalistischen Orientierungen können sich von ihren religiösen Wurzeln ablösen und Grundlage weltlicher säkularer Orientierungen werden. Die religiös begründete kollektive Identität ist damit auch eine Quelle moderner säkularer Identitäten.“ (Knoblauch, 1/351)

Angesichts dieser Entwicklungen im wirklichen Leben wie in den Kulturtheorien tun sich bei der theoretischen Beschäftigung damit zwei Alternativen auf: Entweder das theoretische Geschäft mit Kulturen widmet sich den Sinn-Phänomenen empi-



risch, die Befunde in ihrem Sinn deutend und wird zur „Kulturwissenschaft“ – oder fungiert als Theologiesatz und „Pathosformel für eine noch andauernde Suchbewegung“ (Bahr, 2/656).

Bleibt abschließend eine kritische Anmerkung an den Verlag, der ein Handbuch herausgibt ohne Begriffs- und Personenregister; die paar Seiten wären sicher auch noch drin gewesen, wenn die umfangreichen Literaturhinweise nicht hinter jedem Artikel erscheinen würden, sondern hier nur in Kurzfängen und am Bandende vollständig.

Horst Groschopp

Jörg Zirfas: Vom Zauber der Rituale

Der Alltag und seine Regeln. Leipzig: Reclam Verl. 2004, 147 S.; ISBN 3-379-20097-2, 8.90 €

Jörg Zirfas hat sich mit seinem Buch aufgemacht, das komplexe Thema der Rituale einem breiten Publikum verständlich nahe zu bringen. Gleich seiner bei Friedrich Schiller entlehnten Idee „Der Mensch ist nur dann wirklich Mensch, wenn er spielt und somit die Fülle seiner Möglichkeiten ausprobiert.“, hat er dies mit augenscheinlichem Spaß an der freien und kreativen Assoziation getan.

In dieser Weise macht er den Leser mit dem Gedanken vertraut, dass nicht nur Lebensübergänge wie Geburt, Hochzeit, Tod und die Feste im Jahreslauf wie Weihnachten und der Geburtstag rituell ausgeformt sind. Jörg Zirfas öffnet den Blick auf die rituelle Struktur des Alltagslebens selbst. Damit folgt er einer durch Susanne Langer und Alfred Lorenzer wesentlich inspirierten Erweiterung des im Gegensatz zum Alltag gesetzten traditionellen Verständnisses von Brauch und Ritual.

An Beispielen wie dem Verhalten beim Essen und Fernsehen, beim Frühjahrsputz und auf Reisen fokussiert Zirfas seine Aufmerksamkeit auf die unbewusste Strukturiertheit dieser Handlungen und setzt diese in verschiedene erklärende Kontexte. Dabei spart er neben klassischen Erklärungshintergründen nicht an phantasievollen Assoziationen, wenn er die komplizierte Welt der Rituale im Fest und im Alltag in der Kulturgeschichte zu verankern sucht.

Leider kann man diesen Interpretationen oft nicht folgen. Zu willkürlich erscheinen die spielerischen

Assoziationen, wenn sie einer ernsthaften Kontrolle der Legitimation getroffener Behauptungen nicht mehr standhalten. Das gilt etwa, wenn sich der Autor in eine kosmologisch-mythische Interpretation gegenwärtiger Rituale verliert oder das heutige Kaffeetrinken als einen Ausdruck protestantischer Arbeitsethik wertet.

Gemäß der Aussage des Autors zum „Ernst des Spiels“ – „Die Wirklichkeit im Spiel ist aber nicht real, sondern nur spielerisch wirklich“ – erweist sich sein „Ideen-Spiel“ oft als nicht real, sondern nur spielerisch. Sicher klingen Sätze wie „Versteht man den Karneval als Wiederholung der Ursprungssituation, so ist er der Archetypus der Kultur und hat wahrhaftig kosmische Dimensionen. Daher kann er auch nicht abgeschafft werden“, gewaltig und bedeutsam.

Zu nüchtern wirkt anscheinend die Aussage, dass die Kirche ihre – wie u.a. die Ethnologie nachgewiesen hat – sehr wohl organisierten Glaubensgegner als chaotisch beschrieben hat, um sich selbst zum Retter aus der angeblich chaotischen „Ursprungssituation“ zu ernennen, und damit ihre eigene Ordnung und Macht zu etablieren. Dafür bediente sie sich auch der karnevalesken Rituale, um sie in Blick auf die Karzeit als „nachgespielten“ Dualismus von christlich und nichtchristlich, von Ordnung und Chaos zu inszenieren.

Was die Aussage des Autor über die Unmöglichkeit betrifft, den Karneval abzuschaffen, entspringt diese eher dem Vorstellungsvermögen eines Süddeutschen, als einer wissenschaftlichen Analyse. Denn für einen Norddeutschen ist diese „kosmische Dimension“ bereits zu einem halbtägigen Kindergartenfest mutiert. Diese Beispiele könnten fortgesetzt werden, mögen hier aber genügen, um eine generelle Tendenz des Buches anzudeuten.

Vom Zauber der Rituale verweist nicht nur auf die spielerischen Intentionen des Autors, sondern auch auf dessen grundsätzliche Bewertung von Ritualkultur. So folgt er bei der Analyse seiner Beispielthemen oft einer Grundbefindlichkeit, die entweder von Euphorie hinsichtlich der religiösen und emotionalen Tiefe vergangener Zeiten oder in Blick auf die Gegenwart von Verlustängsten und Pessimismus bestimmt ist. Selbst wenn der Autor die Existenz gegenwärtiger Übergangsrituale nicht völlig negieren kann, etwa bei den Hochzeiten, so interpretiert er sie lediglich als „leeres Ritual“, als Show oder Nach-



ahmung medial erzeugter Träume, welche die Menschen und die Kirche auf unreale Weise einzufrieren suchen. Dabei unterschlägt er sowohl die soziale und rechtliche Dimension dieses Statusübergangs, als auch dessen gelebte „echte“ Emotionalität – emotionaler Tiefgang für die Vergangenheit, technisierte Kälte und Gefühlsheuchelei für die Gegenwart.

Beim Lesen des Kapitels über die Geburt beschleicht einen zumindest der Gedanke, dass dem Autor die heutigen Freuden der Geburt eines Kindes noch vorenthalten geblieben sind oder er sie der Wissenschaft geopfert hat. Dass es keine Hinweise auf alternative Kulturformen bei säkularen Übergangsritualen als Antwort auf rituelle Freiräume im Zuge der Säkularisierungsprozesse gibt, kann als symptomatisch beschrieben werden.

Dem Liebhaber des unbeschwernten assoziativen Fabulierens kann die Lektüre durchaus empfohlen werden. Ebenso denen, die sich auf eine sprachlich immer im Fluss befindliche unterhaltsame Art in das Thema der Ritualisierung unseres Lebens einführen lassen möchten. Wer sich hingegen erhofft hat, bei diesem Buch auf einen Fund stringenter systematischer Analyse in sprachlich angenehmer Form gestoßen zu sein, wird sich eher nach anderer Literatur umsehen müssen.

Jane Redlin

Aufschwung oder Niedergang?

Religion und Glauben in Militär und Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Hg. von Ines-Jacqueline Werkner u. Nina Leonhard. Frankfurt a.M., Berlin, Bern u.a.: Peter Lang Europäischer Verl. der Wissenschaften 2003, 364 S., zahlr. Tab., ISBN 3-631-51610-X, 49,- €

Der Sammelband ist der Versuch, sich den Fakten einer säkularisierten Gesellschaft zu nähern. Die Konzeptionsträchtigkeit ergibt sich durch den Arbeitgeber der Herausgeberinnen – das Sozialwissenschaftliche Institut der Bundeswehr in Strausberg bei Berlin und den Positionen einiger Autoren im Gefüge der Militärseelsorge sowie der Verflechtung von akademischer Theologie und militärischer Forschung und Verwaltung. Sich dem Thema überhaupt zu öffnen ist die Leistung des Bandes. Das

Öffnen der Augen ist vielleicht auch den neuen örtlichen Umständen zuzuschreiben. Die Nähe zu Berlin, der „Welthauptstadt des Atheismus“ (Peter L. Berger), lässt nun einmal anderes sehen als von der Hardthöhe bei Bonn.

Ob es nun einen Aufschwung in Religion und Glauben gibt (gemeint ist die christliche Variante, trotz zweier Beiträge über den Islam) oder ob hier Niedergang stattfindet, bleibt zwar unbeantwortet, aber dass die Frage überhaupt gestellt wird, verweist auf den objektiven Zwang, den höheren Anteil konfessionsfreier Militärangehöriger gegenüber früheren Zeiten zu verarbeiten und das System der Militärseelsorge und des Lebenskundlichen (religiösen) Unterrichts angesichts dieser Situation zu rechtfertigen und fortzuschreiben. Genaugenommen handelt es sich aber inzwischen um eine nichtgläubige soldatische Mehrheit von etwa vierzig Prozent (gegenüber 33,6 evangelischen und 27,3 katholischen Militärangehörigen), wenn die Konfessionsfreien einmal als „dritte Konfession“ angenommen werden.

Das ist gerechtfertigt, so lange diese Gruppe nicht ernster genommen und differenzierter untersucht wird. Fragen nach der Nützlichkeit von Militärseelsorgern in der Heimat oder im Einsatz daran zu belegen, dass befragte konfessionsfreie Soldaten deren Vorhandensein begrüßen, sind wissenschaftlich unseriös, solange nicht auch gefragt wird, ob sie sich z.B. nicht stattdessen einen Berater ihrer nichtreligiösen weltanschaulichen Grundüberzeugung vorstellen könnten (einmal ganz abgesehen von der Tatsache, dass befragte SFOR-Soldaten Familienangehörige und Kameraden als Gesprächspartner bei persönlichen Ängsten und Gefühlen den Militärpfarrern und Truppenpsychologen weitaus vorziehen; es stimmt wohl, wenn Horst Scheffler, Direktor am Militärgeschichtlichen Forschungsamt in Potsdam, generalisierend schreibt: „Sie [die Soldaten aller Dienstgradgruppen] wollen keine religiöse Unterweisung.“).

Wird der vorliegende Sammelband gelesen als das, was er ebenfalls ist, Zeugnis der Überlebtheit einer göttlichen Begründung militärischen Handelns und soldatischer Motivation, die bei Gründung der Bundeswehr noch als Norm im Eid und Handbuch Innere Führung festgeschrieben wurde (vgl. Scheffler, S.279), dann ordnen sich die wissenschaftlichen Mitteilungen der Autorinnen und Autoren ganz anders als beabsichtigt. Und es ist dann als



verzweifelter Aufschrei zu lesen, wenn der Berliner Theologe Wolf Krötke (HUB) der Freiheit von Religion die Qualität einer individuellen Freiheitsäußerung abspricht und sie wie folgt denunziert: „Das Milieu des ostdeutschen Atheismus ist in diesem Sinne ein Milieu des Ressentiments gegen alles, was mit 'Religion' zu tun hat, d.h. es ist – wie alles Ressentiment – eine Form von Unfreiheit.“ (S.108)

So ist die Publikation weniger eine Zusammenschau neuerer wissenschaftlicher Befunde zu Religion und Säkularisierung, Religion und Kirchen im vereinigten Deutschland, Religion in globaler Perspektive sowie Religion und Soldatsein, obwohl genau dies die behandelten Themen sind. Die 16 Aufsätze geben vielmehr beredt Auskunft über eine bestimmte parteiische Interpretation der Tatsachen, die zusammenzutragen diejenigen auch noch die Lufthoheit haben, die zwar vom Ende der Militärseelsorge als ESAK bzw. KASAK (Evangelische bzw. Katholische Sündenabwehrkanone) überzeugt sind, aber am Monopol der christlichen Seelsorge festhalten wollen, wenn auch nicht in einer monotonen Sicht auf die Dinge, aber gemeinsam auf eine Renaissance des Religiösen hoffend.

Wer an dieser Deutungskunst interessiert ist, sollte das Buch aufmerksam lesen. Es ist eine Beifallsalve (wie Max Weber sagen würde) zu einem Verteidigungsgefecht.

Horst Groschopp

Otto Rühle

Leben und Werk (1874-1943). Hg. von Gerd Stecklina u. Joachim Schille. Weinheim u. München: Juventa Verl. 2003, 304 S., ISBN 3-7799-1314-3, 32.- € (Dresdner Studien zur Erziehungswissenschaft und Sozialforschung, hg. von der Fakultät für Erziehungswissenschaften der Technischen Universität Dresden).

Leben und Werk Otto Rühles (1874-1943) sind weitgehend unbekannt geblieben – auch seine Rolle in der Geschichte der Freidenkerbewegung, obwohl sein Wirken darin nicht zu unterschätzen ist. Sein theoretisches Erbe, insbesondere in erziehungstheoretischer und sozialpädagogischer Hinsicht, ist noch immer zu erschließen. Die vorliegende Publikation bietet dafür vielfältige Bezüge und kenntnisreiche Denkanstöße und wegen Rühles Bedeutung insbesondere für eine Humanistische Lebenskunde soll darauf ausführlicher als sonst in Rezensionen üblich eingegangen werden.

Otto Rühles Lebensweg führte aus der sächsischen Provinz, wo er 1874 in Großvoigtsberg bei Nossen geboren wurde über Oschatz, wo er ein protestantisches Lehrerseminar besuchte, über unterschiedliche Wohnsitze u.a. in Forst i.d. Lausitz, Zwickau, Rudolstadt, Hamburg, Leipzig, Halle nach Dresden, wo er in den zwanziger Jahren lebte. Ende 1932 ging er mit seiner zweiten Frau und engen Weggefährtin seit 1920, der Feministin Alice Rühle-Gerstel, in die Emigration, zunächst nach Prag und schließlich nach Mexiko, wo er 1943 starb.

Rühle ist eine vielschichtige Persönlichkeit. Seine Wirkungsfelder waren Tätigkeiten als Volksschullehrer, Redakteur der sozialdemokratischen Presse, Wanderlehrer des SPD-Zentralbildungsausschusses, er war Publizist, Kursleiter, Versammlungsredner und Verleger. Als parteipolitisch engagierter Linkssozialist, war er sächsischer Reichstagsabgeordneter von 1912 bis 1918, erst in der SPD-Fraktion, dann 1916 als unabhängiger Linksradikaler. Rühle war Protagonist der Jenaer Osterkonferenz der proletarischen Jugendverbände 1916. Er nahm am Gründungsparteitag der KPD teil, später ging er zur KAPD und war besonders in der rätekommunistischen Bewegung aktiv. Mitte der zwanziger Jahr wandte er sich von parteipolitischen Organisationen ab und führte fortan eine Existenz als bindungsloser Sozialist. In dieser Zeit setzte Otto Rühle seine Kraft maß-

geblich für eine breite Vortragstätigkeit sowie sein bildungstheoretisches und schriftstellerisches Schaffen ein.

Rühle führte ein rastloses Leben, das darauf gerichtet war, durch Aufklärung, Bildung und Kultur den proletarischen Männern, Frauen und Kindern zu helfen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, ihre Lage zu verbessern und sich selbst zu verändern. Rühle ist z.B. früher als viele andere der Überzeugung, dass Kinder eigenständige und selbständige Akteure ihres Lebens sein sollten und dabei zu unterstützen sind, ihre Lebensentwürfe selbstbewusst zu vertreten – ein höchst moderner Erziehungsstandpunkt. Ein zentraler Punkt seiner Auseinandersetzungen war die These vom „autoritären Menschen“. Rühle setzte sich streitbar dafür ein, das Aufwachsen des proletarischen Nachwuchses bewusst und verantwortungsvoll zu gestalten, u.a. durch eine von Erwachsenen unabhängige Jugendorganisation. Eine richtige Erziehung der Kinder sieht er in der Gemeinschafts- und Arbeitserziehung ohne autoritäre Strukturen.

Otto Rühle war auf der Suche nach Orientierung und Aufbruch zu einer Schule, die Kinder ernst nimmt, eine weltliche Erziehung und Bildung praktiziert und „unautoritäre“ Menschen erzieht, auf die Individualpsychologie von Alfred Adler gestoßen. Er ging dabei neue Wege, indem er Positionen zur Öffnung des Marxismus zu subjektwissenschaftlichen Erklärungen der Persönlichkeitsentwicklung herausarbeitete und öffentlich propagierte.

Rühles Lebenswerk ist umfangreich: zahlreiche Zeitungsartikel, mehrere Bücher und Dutzende Broschüren zu Themen der Kultur- und Sozialgeschichte, zur Theorie und Praxis der Kindererziehung sowie zur sozialistischen Erziehung und Jugendbildung. Einige seien hier genannt: Das proletarische Kind (1911), Grundfragen der Erziehung (1911), Erziehung zum Sozialismus. Ein Manifest (1919), Kind und Umwelt. Eine sozialpädagogische Studie (1920), Die Seele des proletarischen Kindes (1925) und Das verahrloste Kind (1929). In seinem Buch Karl Marx. Leben und Werk (1928) interpretierte Rühle Marx' Biographie mit dem Instrumentarium der Individualpsychologie, was freilich sehr umstritten bleibt. Er veröffentlicht die Studie Illustrierte Kultur- und Sittengeschichte des Proletariats. Kampf und Leben des Proletariats (1930) und eröffnete damit die

Arbeiterkulturforschung. Rühles Schriften verbreiten durch ihren aufklärerischen Duktus, gerichtet gegen autoritäres Denken, freidenkerisch-humanistische Auffassungen. Einige seiner Publikationen sind direkt im Verlag des Verbandes für Freidenkertum und Feuerbestattung erschienen.

Otto Rühle ist ein intellektueller Einzelgänger, der ohne eine akademische Laufbahn und ohne institutionelle Großorganisation als sozialpädagogischer Praxisreformer, Verleger sowie Bildungs- und Erziehungstheoretiker ein produktives und schöpferisches Werk hinterlassen hat, das es verdient, nicht zuletzt angesichts aktueller Problemlagen wie der wachsenden Kinderarmut, der Auflösung familiärer Strukturen und der Suche nach humanistischen Bildungskonzepten, umfassender als bisher gewürdigt zu werden.

Diesem Anliegen ist der vorliegende Sammelband verpflichtet, der Ergebnisse eines Forschungsprojektes zum sozialpädagogischen Werk und zur Biographie Rühles mit Beiträgen eines Kolloquiums an der Fakultät für Erziehungswissenschaften der TU Dresden zur sozialpolitischen Publizistik vereinigt. Die Veröffentlichung legt auf umfassende Weise die Intentionen, Positionen und Schlüsselbegriffe in Rühles Schaffen dar, im Mittelpunkt steht dabei der Sozialpädagoge und Erziehungstheoretiker, weniger sein Platz und sein Wirken in der Sozialdemokratie, in der kommunistischen bzw. rätekommunistischen Bewegung.

In 13 Beiträgen wird das facettenreiche Leben und Werk des Otto Rühle beleuchtet und gewürdigt. Die Artikel sind in ihrer Diktion recht unterschiedlich. Systematische Abhandlungen stehen neben autobiographischen Skizzen und literarischen Belegen. Wer sich künftig mit Otto Rühle beschäftigen mag, findet hier ein kompaktes Material und ein sehr umfangreiches bibliographisches Angebot zu vertiefenden Studien.

Die Publikation ist in sieben Abschnitte gegliedert. Eingangs versuchen die beiden Herausgeber und wichtigsten Autoren des Buches, Joachim Schille und Gerd Stecklina (beide Dresden), einen Zugang aus der Sicht der Sozialwissenschaften zu dem Werk Otto Rühles heraus zu arbeiten. Schon dabei wird deutlich: Otto Rühles Hinterlassenschaft ist ein Kontinent voller entdeckenswerter Schätze! Lediglich Ende der sechziger / Anfang der siebziger Jahre des



20. Jahrhunderts gab es ein verstärktes Interesse an sozialistischer Pädagogik und Erziehungstheorie und führte zu Neuauflagen einiger sozialisations-theoretischer Schriften Rühles.

Der erste Abschnitt ist der Person von Otto Rühle gewidmet. Gerd Stecklina, der auch das Otto-Rühle-Archiv in Dresden betreut, untersucht den sozialkulturellen, historischen und politischen Kontext für das publizistische Schaffen Otto Rühles, das er in drei Schaffensperioden gliedert und tabellarisch illustriert.

Anhand von zeitgenössischen Zeugnissen geht Joachim Schille den Fragen nach: Wer war Otto Rühle? Wie war Otto Rühle? Woher könnte das Wie kommen? Kaleidoskopisch werden Charakterzüge und Wesenseigenschaften des Menschen Rühle aufgeblättert: Seine sozialistischen Überzeugungen, sein Habitus als leidenschaftlicher Redner oder sein Auftreten in Dresdner künstlerisch-literarischen Salons der zwanziger Jahre.

Der thematisch zentrale Aufsatz des Bandes, nämlich die umfassende Würdigung der Sozialpädagogik Otto Rühles bildet den zweiten Abschnitt des Bandes. Lothar Böhnisch, Joachim Schille und Gerd Stecklina (alle Dresden) legen die Denksätze und Entwicklungsfelder der sozialpädagogischen Auffassungen von Otto Rühle frei.

Die Autoren konstatieren, dass Rühle als Pionier der Sozialpädagogik, der Sozialisationsforschung und historischen Kindheitsforschung der Zeit des Kaiserreiches und der Weimarer Republik bisher nicht von der zeitgenössischen Sozialpädagogik ausgeschöpft wurde. Rekonstruiert wird Rühles Begrifflichkeit zur Sozialpädagogik, die Intentionen seiner Kinderpädagogik und seine Erziehungsauffassung: „Alle Erziehung ist letzten Endes Selbsterziehung. Aber – nicht nur Anleitung geben, dass sich die Kinder selbst erziehen, sondern bei sich sollen die Eltern mit der Selbsterziehung anfangen.“ (70)

Thematisch entfaltet werden in den Ausführungen Rühles materialistisch-individualpsychologische Erziehungskonzeption, seine Positionen zur Sozialisation proletarischer Kinder und deren Bewältigungsstrategien als Reaktion auf konkrete Umwelteinflüsse. Erwähnung findet Rühles theoretisches Konstrukt zum Erziehungsverhältnis der erwachsenen zur heranwachsenden Generation. Erinnerung wird

darin, dass Rühle bereits in der Kaiserzeit sich intensiv mit dem Fortbildungswesen und dem Arbeiterschulgedanken auseinandergesetzt hat. Rühles sozialpädagogische Überlegungen knüpfen an die soziale Frage an, d.h. das Spannungsfeld von sozialen Verhältnissen im industriekapitalistischen Zeitalter und Anpassung des proletarischen Menschen an die neuen Bedingungen steht im Mittelpunkt des sozialpädagogischen Diskurses. Davon abgeleitet erörtern die Autoren ein breites Spektrum von Rühles Überlegungen wie z.B. das Verhältnis von Schule und sozialer Frage, dem Gemeinschaftsbegriff oder der Spezifik von Kindheit als Lebensphase. Zur Sprache kommen die Einflüsse der Individualpsychologie zwischen 1914 und 1933 auf Rühles Arbeiten. Aufschlussreich sind die Ausführungen zur historischen Herleitung und zur Autoritätsproblematik bei Rühle – einem Schlüsselthema seiner sozialpädagogischen Positionen.

Rühles Einsatz für die Arbeiterbildung und die Formierung einer proletarischen Jugendbewegung ist der dritte Abschnitt gewidmet. Horst Maneck (Freiberg) beschreibt Rühles Wirken vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1916. Erinnerung wird dabei, dass Rühle neben Hermann Duncker am Anfang des 20. Jahrhunderts der bedeutendste Wanderlehrer und Kursleiter in der sozialdemokratischen Arbeiterbildung gewesen ist. Rühle setzte sich aktiv – neben K. Liebknecht und anderen Linken – für eine eigenständige, einheitliche proletarische Jugendbewegung auf dem Boden des Antimilitarismus ein, eine Forderung, die unter den Bedingungen der autoritären Kaiserzeit auch in den Reihen der Sozialdemokratie auf heftigen Widerstand stieß.

Eine zentrale Position Rühles ist die Auseinandersetzung mit dem „autoritären Menschen“. Dieser Frage geht Klaus Ravenberg (Münster) insbesondere aus sozialismustheoretischer Sicht nach. Rühle hatte in der Analyse der Revolutionszeit 1917/18 und der Sowjetmacht die Schlussfolgerung getroffen, dass der „autoritäre Mensch“, der im bürgerlich-kapitalistischen System durch die Verdinglichung der Verhältnisse ständig reproduziert wird, nicht ohne weiteres in der Lage ist, eine soziale Revolution durchzuführen. Er müsse sich deshalb zu einem „unautoritären Menschen“ entwickeln, wozu ihn gemeinschaftliche Bildung und Erziehung sowie neue



Organisations- und Beziehungsformen hinführen. Rühle sieht den Sozialismus als originäres Werk der Massen und nicht als Sache einer Partei. Er kritisierte deshalb die Bolschewiki, die nach der Maxime handelten „Revolution ist Parteisache. Staat ist Parteisache. Diktatur ist Parteisache. Sozialismus ist Parteisache“ (117) ... das führe zu Bürokratie, Personenkult, Führerdiktatur und Kommandogewalt.

Im Beitrag von Horst Groschopp (Berlin) wird deutlich, dass die DDR-Arbeiterkulturforschung die Auffassungen von Otto Rühle zur proletarischen Kultur seit den siebziger Jahren kritisch reflektierte. Aus Sicht einer historischen Kulturforschung ist sein Bezug zur Formung eines „neuen Menschen“ im realen DDR-Sozialismus aufschlussreich. Der Autor geht ausführlich auf Rühles Beziehungen zum Freidenkertum seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein, welches zu dieser Zeit freilich eher als Sammelbecken für Aussteiger aus der Allianz von Staat und Kirche fungierte. Rühle war zugleich dem Zeitgeist verhaftet, wo Freidenker als Produzenten von Weltanschauung auftraten, die nach Erklärungen des Weltganzen, nach letzten Antworten suchten.

Das Prager Exil ab 1932 ist Thema des vierten Abschnittes. Durch Jana Mikota (Kreuztal) erfahren wir etwas über die Kinderseiten des deutschsprachigen Prager Tageblattes, auf denen Rühle-Gerstel praktische Lebenshilfe an Kinder vermittelte. Peter Brunner (Zürich) informiert episodisch über die Lebenssituation von Rühle im Mexiko, seine Kontakte während des Exils und über Arbeitsvorhaben. In dieser Zeit hatte Rühle u.a. persönliche und briefliche Verbindungen zu Erich Fromm. Schließlich erfahren wir die Umstände von Rühles Tod und des Freitodes seiner Frau am gleichen Tag.

Die Arbeit an der Herausgabe einer Publikation zur Wandmalerei von Diego Riviera in den fünfziger Jahren gewährte dem früheren Lektor des Verlages der Kunst Dresden, Eberhard Frommhold (Dresden), Einblick in die Beziehungen Otto Rühles zu dem mexikanischen Künstler, mit dem dieser befreundet war und der ihn porträtierte. Der Beitrag gewährt zugleich subtile Einblicke in die Schwierigkeiten, in der DDR etwas über Persönlichkeiten zu veröffentlichen, die Kontakte zu Personen mit ideologisch vermeintlich „falschen Positionen“ hatten: Rühle war

in Mexiko Sekretär der Kommission des Trotzki-Gegenprozesses.

Von Fritz Pohle (Hamburg) erfährt der Leser Erstaunliches über den Versuch in den dreißiger Jahren, initiiert durch den legendären Präsidenten Cardenas, in Mexiko ein sozialistisch orientiertes Erziehungs- und Bildungswesen einzuführen. Otto Rühle war dafür als Berater des Erziehungsministeriums tätig.

Das sechste Kapitel geht der Rezeptionsgeschichte Rühles nach 1945 in den beiden deutschen Staaten nach. Gerd Stecklina beleuchtet die Hinwendung zu Otto Rühle am Ende der sechziger Jahre, wo die Sozialpädagogik als Theorie und pädagogisch-gesellschaftliche Praxis gefragt war, Lösungs- und Bewältigungsangebote für die individuellen und kollektiven Problemlagen zu entwickeln. Rühles Gedankengut fand Eingang in Konzepte marxistisch orientierter Sozialpädagogen und Sozialisationsforscher im Umkreis der „Neuen Linken“. Schließlich dienten Abhandlungen im Zusammenhang mit der Veröffentlichung von Rühles Schrift *Die Seele des proletarischen Kindes* im Jahre 1969 dazu, eine „Diskussion um klassenspezifische antiautoritäre Kollektiverziehung in der sozialistischen Bewegung“ zu entfachen und Rühles Platz als „sozialistischer Sozialisationsforscher“ zu bestimmen.

Joachim Schille beschreibt das merkwürdige Verhalten der DDR-Pädagogik, die partielle Aufnahme Rühlescher Gedanken in Studien wie Ausbildungstexten mit einer zugleich reservierten Haltung der pädagogischen Geschichtsforschung gegenüber dem Werk Otto Rühles zu verbinden, obwohl dieser unbestreitbar wesentliche Eckpunkte für ein sozialistisches Bildungs- und Erziehungskonzept geliefert hatte. Offenkundig ist Rühle aber v.a. deshalb ignoriert worden, weil er Lenins Parteikonzept ablehnte und im Rahmen seines Erziehungskonzeptes junge Sozialisten als selbstbestimmte, selbständige und von einer Partei emanzipierte Menschen heranwachsen lassen wollte.

Alles in allem bietet das Buch einen breiten Zugang zu Otto Rühle. Es macht neugierig auf ein Denkmodell erzieherischen und sozialpädagogischen Bemühens vom Anfang des 20. Jahrhunderts, orientiert an den Idealen eines emanzipatorischen Sozialismus-Verständnisses. Abschließend sei ange-



merkt: Die Überlegungen Otto Rühles sind es wert, Eingang in die Profilierung des Lebenskundeunterrichtes wie er vom Humanistischen Verband angeboten wird, zu finden. Otto Rühle hat m.E. wichtige Bausteine für eine humanistische Pädagogik geliefert – worüber eine Debatte durchaus geführt werden sollte.

Dieter Reichelt

Rosa Luxemburg: Freidenkerin des Sozialismus

Ausgewählte Schriften zur Religions- und Bürokratiekritik. Hg. von Heiner Jestrabek. Aschaffenburg: Alibri Verl. 2003, 167 S, 1 Faks., ISBN 3-932710-58-4, 13.- €

Der Wert der Publikation besteht vor allem darin, dass einige Schriften Rosa Luxemburgs unter dem Titel Interessenten nahe gebracht werden, die bisher vermutlich weniger mit Rosa Luxemburgs Leben und Werk beschäftigt und vertraut waren. Der Band enthält drei Schriften: Kirche und Sozialismus (1905), Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie (1904) und Zur russischen Revolution (1918) sowie die Leitsätze über die Aufgaben der internationalen Sozialdemokratie (1916), zwei Vorwärts-Artikel über Karl Marx (1901/1903) sowie Auszüge aus Was wollen wir? (1906), aus Artikeln zu den Reichstagswahlen 1898 in Oberschlesien, über die sozialistische Krise in Frankreich aus der Neuen Zeit (1901/02), über das Wahlrecht in Belgien (1902), aus Der Sklaventanz in Frankfurt (1903/04), aus zwei Reden von 1910 und 1911, aus dem Artikel Marokko aus Die Gleichheit von 1911, kurze Auszüge aus der Einführung in die Nationalökonomie und der Akkumulation des Kapitals und schließlich Die Bilanz von Zabern aus der Sozialdemokratischen Korrespondenz (1914).

Bei sämtlichen in dieser Auswahl vereinten Arbeiten handelt es sich nicht um Erstveröffentlichungen. Die Schrift Kirche und Sozialismus wurde von Julian Marchlewski 1920 in Moskau herausgegeben, befindet sich in deutscher Übersetzung aus dem Polnischen in der von Jürgen Hentze 1971 veröffentlichten Sammlung Luxemburgscher Schriften Interna-

tionalismus und Klassenkampf und erlebte durch Dorothea Sölle und Klaus Schmidt 1975 in Frankfurt a.M. eine Extra-Ausgabe. Für die Gesammelten Werke Rosa Luxemburgs in fünf Bänden, die in Berlin von 1970 bis 1975 erschienen sind und seit 2000 kontinuierlich Nachauflagen erfahren, war Kirche und Sozialismus von Anfang an für den sechsten Band mit sämtlichen in Polnisch geschriebenen Artikeln und Schriften vorgesehen, dessen Erscheinen noch aussteht.

Für das Hauptanliegen „Religionskritik“ der vorliegenden Publikation enthält Luxemburgs Schrift Kirche und Sozialismus die unmittelbar in Frage kommenden Ansichten Rosa Luxemburgs. Spezielle Recherchen des Herausgebers nach diesbezüglichen Äußerungen in anderen Zusammenhängen verschaffen dem Leser durch den Abdruck weiterer Texte insbesondere Einblick in die Kritik am politischen Klerikalismus und in Rosa Luxemburgs Atheismus.

Den Rahmen seines eigentlichen Anliegens sprengt H. Jestrabek jedoch insofern, dass er Rosa Luxemburgs „Bürokratiekritik“ mit in Betracht zu ziehen versucht, darunter aber bei ihr viel weiter greifende und tiefer gehende Kritik an der Krise der Sozialdemokratie, am Entstehungsprozess der sozialdemokratischen Arbeiterpartei Rußlands und an der Eroberung bzw. an der Konstituierung der Macht der Bolschewiki in Russland unter Berücksichtigung der jeweiligen Bedingungen nicht zu erfassen bzw. zu vermitteln vermag.

Im Vorwort äußert sich der Herausgeber zu Quellen und Umständen des weltanschaulichen Entwicklungsprozesses Rosa Luxemburgs, ohne dabei dem heutigen Forschungsstand entsprechend differenziert genug zu sein. Er behandelt sie ziemlich absolut als Philosophin, als die sie sich im eigentlichen Sinne nicht verstand. Ihr theoretisches Werk ist das einer Ökonomin und Wirtschaftshistorikerin, wenn gleich in ihrem umfangreichen geistvollen Gedankengang, auch dem der Politikerin, natürlich ihre kritische Lebensphilosophie steckt.

Den größeren Teil seines Vorwortes widmet Jestrabek Ausführungen zu „halben und ganzen Freidenkern und halben und ganzen Sozialisten“, zu „Luxemburgismus – von halben und ganzen Marxisten und halben und ganzen Revolutionären“ und zu „Rosa Luxemburg in der DDR“. Mit dem Pro und



Kontra zu den Auffassungen des Herausgebers über Religionskritik und über seine prononcierte Kritik an der Legendenbildung in den christlichen und kirchlichen Lehren vermögen sich Fachleute gewiss besser auseinander zu setzen als ich.

Ich möchte bemängeln, dass er, obwohl er mit Ausnahme von Kirche und Sozialismus sämtliche Luxemburgtexte dieses Bandes den in der DDR ab 1970 erschienenen Gesammelten Werken entnimmt, sein negatives Urteil über die Rosa-Luxemburg-Rezeption nach dem Stand Anfang der fünfziger Jahre fällt. Und warum gibt es keinen Abschnitt über den Umgang mit Rosa Luxemburg in der Bundesrepublik Deutschland?

Darüber hinaus hätte es einer solideren Hinwendung zu Problemen der Geschichte der internationalen Arbeiterbewegung und einer kritischen Beachtung der internationalen Rosa-Luxemburg-Rezeption seit mehr als achtzig Jahren bedurft, um seine Grundthese über Rosa Luxemburg als „ganze Freidenkerin, Sozialistin, Marxistin, Revolutionärin und visionäre Warnerin vor der Sozialbürokratie“ (S.42), aber auch seine Auswahl zu fundieren.

Der Herausgeber hält Organisationsfragen der russischen Sozialdemokratie, ihren Entwurf zu den „Junius“-Thesen (Leitsätze ...) und Zur russischen Revolution als exemplarisch für die Kritikerin an Sozialbürokratie und politischem Pfaffentum. Jedoch berücksichtigt er in seinen auf Luxemburgzitate gestützten Urteilen über „Sozialbürokratie“ bei Sozialdemokraten, Bolschewiki und „Realsozialisten“ ungenügend die unterschiedlichen Ursachen und historischen Gegebenheiten und Entscheidungssituationen sowie die konkreten Zusammenhänge der Luxemburg'schen Polemik. Auf die weit über „Sozialbürokratiekritik“ hinaus gehenden partei- und gesellschaftspolitischen Details wie Dimensionen dieser Luxemburg'schen Streitschriften wird von H. Jestrabek in keiner Weise zufriedenstellend aufmerksam gemacht.

Irritierend ist auch sein widersprüchlicher Umgang mit dem „Luxemburgismus“. Obwohl der Verfasser schreibt, dass es sicherlich übertrieben wäre, von Luxemburgismus als eigenständiger marxistischer Richtung zu sprechen und der Begriff eher in der abwertenden Polemik verwendet worden sei (S.24), folgt er dieser durchaus weiter präzisierungswürdigen These nicht. Er verwendet den Begriff

Luxemburgismus vorrangig für das theoretische Lebenswerk Rosa Luxemburgs und befindet sich damit im Gegensatz zur historiographie- und rezeptionsgeschichtlichen Erkenntnis und in der internationalen Luxemburgforschung inzwischen unumstrittenen Auffassung, dass der „Luxemburgismus“ im Zuge der Bolschewisierung der Parteien der Kommunistischen Internationale, insbesondere unter der sich verschärfenden Diktatur Stalins und dessen Verketzerung Rosa Luxemburgs als „Halbmenschewistin“, der Diffamierung Rosa Luxemburgs und dem opferreichen und letztendlich verderbbringenden Kampf gegen den Antileninismus und alle vermeintlichen Abweichler gegen die Generallinie der kommunistischen Bewegung diene. Der Kampf gegen den „Luxemburgismus“ führte nicht nur zur Beleidigung und Verfolgung aufrechter Sozialisten und Kommunisten, sondern auch zur Entstellung des Vermächnisses von Rosa Luxemburg. Eine gewissenhaftere Verwendung dieses Begriffs ist daher mehr als wünschenswert.

Ohne in keiner Weise Rosa Luxemburgs humanistische Verwurzelung, ihren Freigeist und ihre humanistischen Ideale in Frage stellen zu wollen, habe ich einige Bedenken zu der so überaus weitgreifenden Sicht auf Freidenkertum und die Einteilung in „halbe“ und „ganze“ Freidenker. Bedürfte es nicht weiterer Dispute darüber? Ich hielte es für diskutabel, wie sinnvoll die pauschale Identifizierung z.B. mit dem bei Rosa Luxemburg marxistisch begründeten, revolutionär orientierten proletarischen Emanzipationsbestreben gegen den Kapitalismus und dessen politische und ideologische Machtinstitutionen wie -eliten für Betrachtungen und Orientierungen der durch Kirchen- und Religionskritik historisch entstandenen Freidenkerbewegungen ist? Mit „halb“ und „ganz“ sollte meines Erachtens in der Beurteilung von geistigen Strömungen und deren Protagonisten ebenso bedächtig und zurückhaltend umgegangen werden wie mit „richtig“ und „falsch“.

Doch ungeachtet dessen finde ich, dass mit der Publikation der Blick auf Rosa Luxemburg als aufrechte Humanistin und bekennende Atheistin gelenkt wird. Die Rosa-Luxemburg-Texte machen den Leser weit über das religions- und bürokratiekritische Anliegen des Herausgebers hinaus mit einer engagierten gesamtgesellschaftskritischen Marxistin und Sozialistin, einer uneigennütigen Revolu-



tionärin und konsequenten Internationalistin bekannt.

Annelies Laschitza

Feindbild Christentum im Islam

Eine Bestandsaufnahme. Hg. von Ursula Spuler-Stegemann. Freiburg: Herder-Verl. 2004, 189 S., ISBN 3-451-05437-X, 9,90 €

Mitunter ist von einem „Feindbild Islam“ im Westen die Rede, wobei allerdings unterschiedliche Auffassungen zum realen Ausmaß einer solchen „Islamphobie“ bestehen. Es kann hinsichtlich der emotionalen Aversionen gegenüber bestimmten Religionsformen aber auch eine andere Frage gestellt werden: Gibt es nicht auch ein „Feindbild Christentum“ in der islamischen Welt? Ihr gehen die Autoren des von der Marburger Islamwissenschaftlerin Ursula Spuler-Stegemann herausgegebenen Sammelbandes nach. Er hat sich zur Aufgabe gemacht, darzulegen, „wie Muslime das Christentum sehen, welche Schwerpunkte bei mancherlei Ähnlichkeiten ihre im Wesenskern doch sehr andersartige Religion setzt und wo deren Wertekanon und Interessen ebenso wie Möglichkeiten der Begegnung liegen“ (10).

Die 14 Beiträge von Journalisten, Wissenschaftlern und Verfassungsschützern bestehen aus wissenschaftlichen Aufsätzen, essayistischen Betrachtungen und persönlichen Erlebnisberichten: Es geht dabei zum einen um die Auffassungen des Islam zum Christentum von seiner Frühzeit bis zur Gegenwart, um das Verständnis von Religionsfreiheit im Islam, Täuschungen und Wunschdenken im christlich-islamischen Dialog, die Möglichkeit religiöser Koexistenz als Friedenspotential und das Bild vom Christentum in der gegenwärtigen islamistischen Bewegung. Zum anderen liefert der Band Fallstudien zum Umgang mit Christen in islamisch geprägten Ländern wie Iran, Nigeria, Saudi Arabien und Türkei sowie die persönlichen Erlebnisberichte eines arabischen Christen, eines Pfarrers in der Türkei und eines Konvertiten zum Christentum.

Bilanzierend formuliert die Mehrheit der Autoren ein überaus kritisches Bild sowohl zum Verständnis

von Religionsfreiheit im Islam als auch zum Bild vom Christentum und Leben von deren Anhängern in der islamisch geprägten Welt. Zum ersten Punkt bemerkt die Islamwissenschaftlerin Rita Breuer: Religionsfreiheit würde verstanden als „Freiheit aller, den Islam anzunehmen. ... Der Muslim hat nicht das Recht, zu einer anderen Religion zu konvertieren ... und schließlich hat niemand das Recht, überhaupt keiner Religion anzugehören“ (38). Und zur Situation in der islamisch geprägten Welt bemerkt die Herausgeberin: „Verfolgung und Diskriminierung von Christen werden von der breiten deutschen Öffentlichkeit kaum wahrgenommen. ... Der Exodus nichtislamischer Minderheiten aus islamischen Ländern nimmt unaufhaltsam seinen Lauf“ (124).

Derartige Sachverhalte und Zustände werden von den Autoren deutlich, mitunter überdeutlich benannt und kommentiert. Insbesondere die harten Worte von Spuler-Stegemann über die Naivitäten protestantischer Kirchenfunktionäre im Dialog mit Vertretern politisch höchstproblematischer Islamausrichtungen fallen dabei auf. Argumentativ und sachlich widersprechen kann man ihr nur schwerlich, lässt sich dabei doch in der Tat ein auch ansonsten bedenklicher Werterelativismus ausmachen. Gerade darüber muss entschieden diskutiert und nachgedacht werden, kann eine Auseinandersetzung zwischen den Vertretern unterschiedlicher Anschauungen und Glaubensformen doch nicht grundlegende Prinzipien wie die Menschenrechte als unbedeutend ansehen. Zu derartigen Gesichtspunkten hätte man sich allerdings auch nähere Ausführungen in dem Band gewünscht.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen ebenfalls die Ausführungen über das inhaltliche Verständnis bestimmter Normen in der islamisch geprägten Kultur im Unterschied zu den Auffassungen über sie in der westlichen Welt: Dies machen Breuer am Beispiel der Auffassungen zur Religionsfreiheit und Tibi exemplarisch anhand des Verständnisses von „Frieden“ und „Toleranz“ deutlich. Gerade hier zeigt sich die Notwendigkeit eines hohen Aufklärungsbedarfs über Grundlagen und Selbstverständnis des Islams in der deutschen Öffentlichkeit. Dazu liefert der Band – trotz einiger unnötiger polemischer Zuspitzungen – wichtige Anstöße. Wirklich bedauerlich ist nur, dass das eigentliche Feindbild der Islamisten,



die sogenannten „Ungläubigen“, keine gesonderte Aufmerksamkeit in Form eines eigenen Aufsatzes erfahren hat.

Armin Pfahl-Traugher

Bassam Tibi:

Der neue Totalitarismus

„Heiliger Krieg“ und westliche Sicherheit. Darmstadt: Primus Verl. 2004, 243 S., ISBN 3-89678-494-3, 19.90 €

Stellt der islamische Fundamentalismus bzw. der Islamismus nach dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus eine neue Form des Totalitarismus dar? Diese Frage bejaht der Göttinger Politikwissenschaftler Bassam Tibi in seinem diesbezüglich klar betitelten Buch. Ziel der Veröffentlichung soll es nach den Worten des Autors sein, „durch Informationen und Analysen besonders jene Deutschen wachzurütteln, die in den Dihadisten lediglich die Protagonisten des Aufstandes der Unterdrückten der 'Dritten Welt' gegen die Globalisierung sehen und somit die Bedrohung durch den Dihad-Islamismus als einem neuen Totalitarismus des 21. Jahrhunderts nicht verstehen“ (41). Die letztgenannte Variante des islamischen Fundamentalismus setzt gegenüber der institutionellen Form, die in gesellschaftlichen und staatlichen Institutionen wirken will, auf einen gewalttätigen Weg.

Sie behandelt Tibi in den fünf Kapiteln seines Buchs: Nach einer Einführung zum Verständnis des Dihadismus als Bedrohung für die westlichen Gesellschaftsmodelle geht er auf die Bedeutung religiöser Weltanschauungen in Gestalt einer Politisierung des Islam für weltpolitische Konflikte ein. Dem folgt die Deutung des Islamismus als politische Bestrebung zur Umsetzung einer „Gottesherrschaft“, die für Tibi Züge einer totalitären Herrschaftsform annehmen und sich in der ganzen Welt verbreiten würde. Als Mittel zur Erreichung dieses Zieles bedienen sich die Anhänger derartiger Auffassungen des djihadistischen Terrorismus, welcher im Kontext eines irregulären Krieges gegen die säkulare Weltordnung gesehen werden müsse. Und

schließlich widmet sich der Autor den weltpolitischen Entwicklungen seit dem 11. September 2001, einerseits mit Einwänden gegen den Unilateralismus der USA, andererseits mit Kritik an der Ignoranz gegenüber der islamistischen Bedrohung in vielen europäischen Ländern.

Das Urteil über Tibis Buch fällt ambivalent aus: Anerkennung verdient es aufgrund des großen Sachwissens des Autors, der anschaulich über bestimmte Gefahrenpotentiale und Zusammenhänge informiert. Dazu gehören etwa die Ausführungen über die historischen Wurzeln und die ideengeschichtliche Entwicklung des Dihad-Verständnisses hin zum Dihad-Islamismus der Gegenwart. Auch nimmt Tibi immer wieder nötige und wichtige Differenzierungen vor, etwa von Islam und Islamismus. Deutlich macht der Autor dabei, dass der jeder Religion eigene Glaube an das Absolute nur durch die Verlagerung außerhalb des staatlichen Bereichs in einer pluralistischen Gesellschaft duldbar sein kann. Man findet darüber hinaus in dem Buch auch immer wieder beachtenswerte Detailinformationen, wie etwa die Hinweise auf die Namensgebung bestimmter Moscheen in Europa. Sie werden weitaus weniger nach islamischen Aufklärern denn nach Eroberern benannt. In derartigen Zusammenhängen plädiert der Autor überzeugend für einen Reform-Islam, der die Ideen der Moderne in einem freiheitlichen und weltoffenen Sinne aufnimmt.

Kritikwürdig an Tibis Buch sind jene Aspekte, die leider auch seinen sonstigen Büchern weitgehend eigen sind: Ständige Wiederholungen von bestimmten Aussagen, eine gewisse inhaltliche Strukturlosigkeit und eine nicht von Bescheidenheit zeugende Selbstdarstellung prägen den Text. Sich immer wieder selbst als „Experten“ gegenüber Andersdenkenden aufzurufen muss selbst die Anhänger seiner Auffassungen verstören. Gleiches gilt für die aggressive und rechthaberische Polemik, die auch für sein eigenes Anliegen kontraproduktiv wirkt. Beim ersten Hinweis auf die „Schönfärberei deutscher Gutmenschen“ mag so etwas ja noch auflockernd klingen, spätestens nach dem fünften Mal nervt derartiges Gebaren nur noch. Inhaltlich irritiert darüber hinaus, dass Tibi eine Deutung des Dihadismus als Totalitarismus vornehmen will, sich aber nicht näher mit der Totalitarismusforschung auseinandersetzt. Lediglich



Hannah Arendts Auffassungen werden hier und da verkürzt erwähnt, die anderen Ansätze finden keine nähere Aufmerksamkeit und Auseinandersetzung. Hier muss man von einem angesehenen Wissenschaftler mehr erwarten können.

Armin Pfahl-Traugber

**Gisela Raupach-Strey:
Sokratische Didaktik**

Die didaktische Bedeutung der Sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann. Münster, Hamburg, Berlin u. London: LIT-Verl. 2002, 656 S., ISBN 3-8258-6322-0, 35.90 € (Sokratisches Philosophieren, 10)

Annäherungen: Bibelgleich liegt die Doktorarbeit vor mir. Der Umfang beläuft sich mit wissenschaftlichem Apparat auf über 650 Seiten. Grün eingebunden mit grauem Rand und somit gut kenntlich, dass dieses Buch in der Reihe Sokratisches Philosophieren erschienen ist. Im ersten Moment der bewussten Wahrnehmung schießen mir Gedanken von Selbstüberschätzung durch den Kopf. Aber der Reiz ist groß, dieser Thematik in meinem Lehrerinnen-, Hausfrauen- und Mutterleben Platz einzuräumen. Immerhin wurde mir dieses Werk mit einem wohlwollenden Blick und der Frage „hast du Lust und Interesse“ überreicht. Beides hatte ich in dieser Situation sicherlich, nur von Sokratischer Didaktik hatte ich eher leise etwas gehört.

Sokrates ist mir als sogenannte Bildungsbürgerin des Jahrgangs 1959 noch ein Begriff und spätestens seit Sophies Welt wieder im Kopf und – Griechenlandurlaube mitgedacht und Didaktik schon berufsmäßig als tägliches Brot – was kann da schon passieren? Dass es Traditionsbegründer namens Nelson und Heckmann gibt, habe ich erst mal geflissentlich überlesen.

Bericht: Bevor ich mich an das Buch wage, belege ich eine Fortbildung beim Humanistischen Verband zum Thema Sokratisches Gespräch und bin an einem Freitag abends um 18 Uhr plötzlich hellwach, denn ich werde sach- und fachkundig in diese Gesprächsform eingeführt. Was die Autorin in ihrer Arbeit ab Seite 21 ausführt, wird für mich erfahrbar – diese

größtmögliche Klarheit im Denken und Sprechen, die das elementare Denken von der Erfahrung aus ernst nimmt (ein wenig von uns ausprobiert im Sinne von Nelson, aber auch Kant und Fries). Samstagabend weiß ich, ich muss das Buch lesen und hoffe auf meine Kondition und den guten Sprachstil der Autorin. Von Letzterem kann ich schwärmen. Eine Dissertation ist selten wie diese, dass sie nach getaner Arbeit ab 21 Uhr mit Lust in die Hand genommen wird, um sich nach ermüdender Banalität des Alltags in die Gedankenwelt des Sokrates entführen zu lassen und dabei Einblicke in das Sokratische Paradigma und seine philosophischen Aspekte zu bekommen.

Eine Lehre und ihre Bedingungen: Der Stoff ist müden Lehrern nur zu empfehlen, vorausgesetzt, ihnen liegt eine Unterweisung in diese „Gesprächsmethode“ am Herzen. Zwar habe ich meine Kondition überschätzt, so dass ich erst an einem ruhigen Vormittag mich ausführlicher mit den Ausführungen über die Sokratische Methode am Lernort Schule beschäftigen konnte, bin aber nach abschließendem vieltägigem Lesen beruhigt: Wie das Meiste in der Schule hängt auch die Realisierung sokratischen Unterrichtens nach Gisela Raupach-Strey nicht von äußeren Bedingungen, sondern vor allem von der eigenen Überzeugung, vom Lehrenden ab.

Die Möglichkeitsbehauptung gegenüber einer Methode, bei der erwachsene Menschen sich eine Woche lang einem Sokratischen Gespräch aussetzen, ist auf Schule / Unterricht dann anwendbar, wenn Unterricht im herkömmlichen Sinne in Frage gestellt wird, d.h., wenn didaktisches Sicherheitsdenken, das herkömmliche Interpretationen der Unterrichtssituation für objektiv erklärt, angezweifelt wird.

Die Sokratische Methode, das Sokratische Paradigma, ist in erster Linie keine Unterrichtsmethode im engeren Sinne, sondern eher ein „Ideal“, das man in die jeweiligen Realitätsbedingungen hinein übersetzen muss. Denn zu diesem Paradigma gehören ohne Frage Öffentlichkeit, Verankerung in der Alltagserfahrung, Antidogmatismus, Selbstvertrauen der Vernunft, Freisetzung der eigenen Gedanken und der Urteile der Gesprächspartner.

Außerdem sei auf weitere Momente wie ein genuines Begründungskonzept, auf Wahrheitskonsens als Gesprächsziel und die Gesprächsgemeinschaft



als Erkenntnisobjekt verwiesen und damit auf ein Menschenbild, für das nicht nur Autonomie, sondern auch die soziale Konstitution bestimmend ist. Wer will das nicht als Lebenskundeführerin? Kurz gesagt: eine friedliche Streit- und Dialogkultur. Für das Gelingen eines Gesprächs ist auch noch die Beachtung von Gefühlen und persönliche Beziehungen unerlässlich.

Schluss: Es gibt berechnete Interessen von Redakteuren, die Rezensionen nicht Jahre nach der kostenlosen Buchübergabe von Seiten eines Verlages abdrucken wollen. Ich kann nur empfehlen: selber lesen; aber daran denken, es ist vom Format gewaltig. Ich bin mit der Anwendung am Anfang. Mein „Ideal“ wäre, die Autorin lässt sich zu einem Sonntagsforum einladen (mit geringstem Honorar) und viele, viele Menschen, LehrerInnen sind da und es entwickelt sich nach dem Vortrag eine fruchtbare sokratische Diskussion.

Renée Kundt

Lexikon Hospiz

Hg. von Christoph Drolshagen. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Chr. Kaiser 2003, 192 S., ISBN 3-579-05451-1, 17,95 €

Es handelt sich hier um das erste Lexikon zum Thema überhaupt, mit 150 Stichworten. Der Herausgeber ist Theologe, Psychologe und Krankenhaus-Seelsorger, urteilt also auf der Basis einer fundierten Praxis. Auch die 15 anderen Autorinnen und Autoren sind vom Fach. Die Einzelstichwörter folgen logischerweise ebenfalls einer meist christlichen Hospizarbeit, z.B. wenn es um die Spiritualität in der Sterbegleitung geht oder ethische Fragen erörtert werden. Auch Finanzierungsprobleme werden behandelt, allerdings ist die Praxis vielgestaltig.

Das Wort „Hospiz“ ist vom lateinischen „hospitium“ abgeleitet, das so viel wie Gastfreundschaft, Bewirtung und Herberge bedeutet. Es soll seit dem 4. Jahrhundert bekannt sein. Die Idee, sterbende Menschen gut zu versorgen und zu pflegen wurde in jüngster Zeit wieder aufgegriffen durch die Ärztin Cicely Saunders, die 1967 das St. Christopher's Hospice in London gründete. Nach diesem neuzeitli-

chen Modell hat sich die Hospizbewegung und der Hospizgedanke als Ort bzw. Institution, aber zunehmend auch als umfassende Idee mit ganzheitlichem, systemischen Ansatz weltweit verbreitet.

In Berlin gehört der Humanistische Verband seit 1989 zu den Vorreitern der hospizlichen Sterbegleitung. Mit seinem ambulanten V.I.S.I.T.E. Besuchs- und Hospizdienst stehen etwa siebenzig qualifizierte ehrenamtliche Mitarbeiter zu ambulanten Begleitungsdiensten bereit. Das Angebot ist eine Ergänzung zu professionellen Pflegediensten. Im Mittelpunkt stehen menschliche Zuwendung im Leiden, am Lebensende und in der Trauer. Konkrete Hilfsangebote für den häuslichen Bereich sind dabei u.a. palliativ-pflegerische Beratung, Unterstützung bei der Erarbeitung individueller Patientenverfügungen, Organisieren von anderen sozialen Diensten, Sitzwachen, Trauerbegleitungen und eine ständige Rufbereitschaft.

Trägerorganisationen können beim territorialen Verband der gesetzlichen Krankenkassen Zuschüsse zu Personalkosten für maximal eine Koordinatorenstelle beantragen, die jedoch nur bei Erfüllung gesetzlich festgeschriebener Qualitätsanforderungen und in Abhängigkeit von der Erfüllung hohen Leistungsparameter gewährt werden. Erfolgreiche Bewährung erfordert auch in der Hospizarbeit Mitwirkung in Qualitätszirkeln und regelmäßige Fortbildung.

Es zeigt sich nun, dass das erste Lexikon Hospiz eine verwertbare Grundlage auch für eine weltliche Praxis bietet, etwa bei den Stichworten Ehrenamt und Palliativmedizin. Doch es zeigen sich auch Grenzen und der Verlag wäre gut beraten, in einem Lexikon wie diesem auch andere Standpunkte zu Wort kommen zu lassen. So ist das Thema Patientenverfügung keinesfalls aktuell und präzise erklärt. Dennoch kann dieses Lexikon all jenen empfohlen werden, die sich in der Hospizarbeit in Deutschland engagieren wollen.

Gudrun Ott-Meinhold



Günter Fippel: Antifaschisten in „antifaschistischer“ Gewalt

Mittel- und ostdeutsche Schicksale in den Auseinandersetzungen zwischen Demokratie und Diktatur (1945 bis 1961). Guben: Verl. Andreas Peter 2003, 314 S., 16 s/w Tab., 20 s/w Fotos, ISBN 3-935881-12-6, 20.- €

Günter Fippel schließt mit seinem Buch, das sich der Verfolgung antifaschistischer Kräfte sowohl in der Nazi- als auch in der DDR-Diktatur widmet, eine Lücke in der historischen Forschung. Zugleich zerstreut er jeglichen, vor allem in linksintellektuellen Kreisen behafteten Glauben, vom uneingeschränkten antifaschistischen Grundethos der untergegangenen DDR. Daraus dürften sich einige Diskussionen ergeben.

Als sich der Autor 1961 dieser Problematik zuwandte, ahnte er noch nicht, dass sich seine Recherchen über mehrere Jahrzehnte von einem zunächst dünnen Heftlein bis zu einer Sammlung biographischer Daten von mehr als dreißig Aktenordnern ausweiten würde. Der Autor ist Historiker und promovierter Pädagoge. Vor seinem Ruhestand war er als Lehrerbildner an der Pädagogischen Hochschule in Leipzig tätig und arbeitete danach u. a. als Projektmitarbeiter am Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung in Dresden.

Das umfangliche Werk zeigt zunächst die Unterschiede zwischen dem demokratischen Antifaschismus und dem „Antifaschismus“ Stalins auf. Hier wird deutlich, weshalb diese Unterscheidung unerlässlich ist. Anschließend betrachtet er die historische Entwicklung nach 1945 im Osten Deutschlands und die Gefahr abweichenden Verhaltens auch für Antifaschisten. Vor allem an Beispielen wie der „demokratischen“ Bodenreform wird dies anschaulich gezeigt. Durch die Darstellung zahlreicher Einzelschicksale wird die Realisierung des antifaschistischen Weges Stalinscher Prägung eindrucksvoll erläutert. Während z.B. der Leipziger Arzt Georg Sacke nach antifaschistischem Widerstand von der Gestapo festgenommen wurde und als KZ-Häftling umkam, wurde sein Bruder, der als Diplomingenieur an der Industrialisierung der Sowjetunion teilnahm, mit seiner Familie vom NKWD verhaftet und erschossen (S.154).

Wichtig erscheint auf Grund der Fülle der ausgewerteten Opferschicksale eine Fokussierung der Darstellung auf den Raum Berlin / Brandenburg / Sachsen. Dazu wurden im dritten Teil statistische Erhebungen des Autors analysiert. Kurzbiografien, Orts- und Personenregister sowie ein umfangreiches Literaturverzeichnis im Anhang runden den empfehlenswerten Band ab.

Ingo Nickel





Autorenverzeichnis

Dr. Ulrich Brieler, Berlin
Dr. Petra Caysa, Berlin u. Leipzig, HAB, Vizepräsidentin
Ulrike Dausel, Brüssel (Belgien)
Gerd Eggers, Berlin, HAB
Dr. Horst Groschopp, Berlin, HAB, Direktor
RA Dr. Thomas Heinrichs, Berlin, HAB, Beisitzer Präsidium
Renée Kundt, Berlin
Prof. Dr. Annelies Laschitza
Prof. Dr. Dietrich Mühlberg, Berlin, HAB, Beisitzer Präsidium
Dr. Volker Mueller, Falkensee, HAB
Prof. Dr. Johannes Neumann, Oberkirch, HAB
Ingo Nickel, Guben
Gudrun Ott-Meinhold, Berlin
Dipl.Ing. Pia Paust-Lassen, Berlin
Dr. Armin Pfahl-Traughber, Köln, HAB
Jane Redlin, Berlin
Dieter Reichelt, Berlin, HAB
Prof. Dr. Jens Schneider, Berlin
Prof. Dr. Rob Tielman, Molkwar (Niederlande), HAB
Dr. Frieder Otto Wolf, Berlin, HAB

Bezug

Einzelpreis: 8,50 €
Abo-Preis: 6,50 €
Preise bis Heft 9: 7,15 € bzw. 5,90 € (Abo)
zzgl. 2 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten
Buchhändler-Wiederverkaufspreis: 6,50 €
zzgl. 2,50 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

Mitglieder der Akademie erhalten je Lieferung zwei Hefte gratis
und weitere zum Vereinbarungspreis.

Preisnachlässe für öffentliche Bibliotheken, für Studierende und bei Sammelbestellungen! – Wenden Sie sich bitte an unseren Vertrieb.

Seit Nr. 12 erhältlich über das Verzeichnis Lieferbarer Bücher (vlb)
Die Dokumentation (siehe Vorwort und Beitrag Eggers) ist gegen Voreinsendung von 10,00 € in Briefmarken zu beziehen.

Impressum

humanismus aktuell

Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung

Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin

ISBN 3-937265-03-1

ISSN 1433-514X

Heft 15, Herbst 2004 – 8. Jahrgang

Redaktion: Wallstr. 65, D-10179 Berlin

Tel.: 030-613904-34; Fax: 030-613904-50

e-Mail: info@humanistische-akademie.de

www.humanismus-aktuell.de

www.humanistische-akademie.de

Redakteur u. V.i.S.d.P.: Dr. Horst Groschopp

Mitarbeit von Heidi Reinhardt-Noack

Layout & Gesamtherstellung: Herr Horst

Druck: TakeOffsetdruck; Fredersdorf b. Berlin, Tel.: 033439-188990

humanismus aktuell erscheint halbjährlich

bis Heft 2 unter dem Titel humanismus heute

Dieses Heft wurde durch die Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Berlin gefördert.

Die Rosa-Luxemburg-Stiftung Brandenburg hat im Frühjahr 2004 eine Tagung der Humanistischen Akademie über Humanistik finanziell unterstützt.

Dokumentation des Projektes „Moderner Humanismus und Weltanschauung“

Angaben zu den Autoren finden sich im Vorwort.

Alle Beiträge sind namentlich gekennzeichnet. Sie geben die Meinung der Verfasser/-innen wieder, nicht unbedingt die der Redaktion oder gar der Akademie. Die Rechte an den Beiträgen liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Beim Redigieren auch dieser Ausgabe wurde die Rechtschreibung der Autorinnen und Autoren, ob alte oder neue oder Mischformen weitgehend beibehalten.

Auf eine Vereinheitlichung der Fußnoten bzw. Literaturangaben wurde ebenso verzichtet wie auf eine Überprüfung der Zitate.

ZUR THEORIE UND PRAXIS DES HUMANISMUS

Hg. von Werner Schultz im Auftrag des Humanistischen Verbandes Deutschlands,
Landesverband Berlin

Uwe Körner

Hirntod und Organtransplantation

Fragen zum menschlichen Leben und zum menschlichen Tod
(1995)

Humanismus – Ethik – Lebenskunde

Antworten suchen – den Menschen vertrauen
Kongressdokumentation
(1996)

Horst Groschopp / Michael Schmidt

Lebenskunde – die vernachlässigte Alternative

Zwei Beiträge zur Geschichte eines Schulfaches
(1995)

Horst Groschopp

Humanismus und Kultur

(2000)

Frieder Otto Wolf

Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit

Elf Lektüren zur Vorgeschichte des modernen Humanismus
(2003)

Jeder Titel 5 €

Bestellung

Humanistischer Verband Deutschlands
Landesverband Berlin

Wallstr. 65
10179 Berlin

Tel.:

030 - 613904 - 0

Fax:

030 - 613904 - 50

eMail:

sekretariat.hvd-berlin@humanismus.de

humanismus aktuell

Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung

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

bereits erschienen:

- | | |
|---------|---|
| Heft 1 | Konjunktur für Weltanschauungen? (vergriffen) |
| Heft 2 | Feste und Feiern |
| Heft 3 | Humanistische Sozialarbeit |
| Heft 4 | Apokalyptik und Weltuntergang |
| Heft 5 | Geschlechterbeziehungen |
| Heft 6 | Kultur |
| Heft 7 | Jugendfeier/-weihe |
| Heft 8 | Lebenskunde (vergriffen) |
| Heft 9 | Gutes Recht der Freigeister |
| Heft 10 | Säkularisierung |
| Heft 11 | Weltliche Bestattungskultur |
| Heft 12 | 200 Jahre Säkularisation |
| Heft 13 | Renaissance der Rituale? |
| Heft 14 | Humanes Leben bis zuletzt (vergriffen) |

in Vorbereitung (Arbeitstitel; Änderungen möglich):

- | | |
|--------|--|
| H. 16: | Ludwig Feuerbach (Frühjahr 2005) |
| H. 17: | Atheismus und Humanismus (Herbst 2005) |
| H. 18: | „Konfession“ der Konfessionslosen? (Frühjahr 2006) |

Sonderheft 2

Dem Leben selbst Wert geben

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



9 783937 265032