

Hefte für Kultur und
Weltanschauung

humanismus aktuell

Atheismus und Humanismus

MIT BEITRÄGEN VON

Jan Philipp Reemtsma

Susanne Lanwerd

Gerhard Czermak

Michael Schmidt-Salomon

Horst Groschopp

Peter Schulz-Hageleit

Armin Pfahl-Traughber

Frieder Otto Wolf

u.a.

HG. VON DER

HUMANISTISCHEN AKADEMIE E.V.

Berlin 2005



fo wid

Forschungsgruppe
Weltanschauungen
in Deutschland

Zahlen, Daten, Analysen

Empirische Befunde zu Weltanschauungsfragen



Datenarchiv für Journalisten, Forscher, Interessierte

www.fowid.de

Atheismus und Humanismus

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

humanismus aktuell
Heft 17 Herbst 2005 9. Jahrgang
ISBN 3-937265-05-8
ISSN 1433-514X

*Das Projekt wurde gefördert durch die
Senatsverwaltung Wissenschaft, Forschung
und Kultur des Landes Berlin*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Jan Philipp Reemtsma Muss man Religiosität respektieren?	5
Susanne Lanwerd Die Religionskritik Sigmund Freuds	19
Michael Schmidt-Salomon Leitkultur Humanismus und Aufklärung	27
Gerhard Czermak Atheismus in Geschichte und Gegenwart	35
Horst Groschopp Humanismus und „Dritte Konfession“	40
Armin Pfahl-Traughber Ein Buch über weltlichen Humanismus	56
Bernhard Stolz, Martin Ganguly und Peter Adloff Offener Brief an die Humanistische Akademie	58
Joachim Kahl Selektive Lektüre und manipulativer Textgebrauch	61
Peter Schulz-Hageleit Vom Gottesgebot zum Menschenratschlag	64
Frieder Otto Wolf Eine verdeckte Strategie der Affirmation	72
Helmut Fink Leidenschaft beeinträchtigt die Kritikfähigkeit	84
Frieder Otto Wolf Zur Frage der „Werte“	87
Horst Groschopp Die Werte, das Leben und die Lebenskunde	92
Brigitte Wiczorek-Schauerte Das Konzept der reflexiven Kompetenz	95

Peter Adloff
Zur Humanistik gehört die Didaktik des Lebenskundeunterrichts 99

Petra Caysa
Die Verewigung der Gegenwart (Rezension) 103

Willi Gettél
Emanzipatorischer Atheismus als Alternative (Rezension) 106

Notker Bakker
Mythos der kirchlichen Wohltätigkeit entlarvt (Rezension) 108

Ulrich Nanko
Friedrich Heer, sein Humanismus und der Europagedanke (Rezension) 110

Armin Pfahl-Traughber
Kritische Analyse des Islam (Rezension) 112

Gerlinde Irmischer
Keine Zeit (Rezension) 114

Autorenverzeichnis 117

Veranstaltungen 2006 118

Impressum 120

Vorwort zu dieser Ausgabe

Die vorliegende Publikation dokumentiert das Projekt der *Humanistischen Akademie* im Jahr 2005 „*Dritte Konfession*“ – *Atheismus und Humanismus als Weltanschauung*, jedenfalls so weit die Beiträge druckreif vorliegen bzw. zur Veröffentlichung eingingen, wie die Texte von Gerhard Czermak, Jan Philipp Reemtsma und Michael Schmidt-Salomon.

Nicht alle Konfessionsfreien in Deutschland haben bzw. äußern ein atheistentes „Bekenntnis“ und nicht alle, die sich als Humanisten verstehen, sind Atheisten. Für den organisierten Humanismus wie für jede Kulturpolitik sind aber genauere Befunde über die Konfessionsfreien, größere Kenntnis der theoretischen Arbeiten und mehr Bildung darüber wertvoll. Dabei geht es auch um das tiefere Eindringen in die Frage, ob die Gruppe säkularer Humanisten eine „dritte Konfession“ genannt werden kann und welche Weltanschauung sie auszeichnet.

Zum Projekt gehörten auch öffentliche Veranstaltungen, so die Fachtagungen am 28. Mai über *Atheismus und Humanismus – Religionswissenschaftliche Befunde zu einem nicht selbstverständlichen Zusammenhang* (hier die Beiträge von Groschopp und Lanwerd), am 14. Juni über Wertedebatte und Werteunterricht (hier die Beiträge von Adloff, Groschopp, Wiczorek-Schauerte und Wolf). Das Kolloquium vom 12./13. November *Umworbene „dritte Konfession“ – Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland* wird in Heft 18 dokumentiert.

Einen besonderen Platz haben die Texte, die sich um das Kolloquium am 22. Oktober *Humanismus in der Welt von heute* gruppieren (Fink, Kahl, Offener Brief, Pfahl-Traughber, Schulz-Hageleit und Wolf). An das Erscheinen des Buches von Joachim Kahl *Weltlicher Humanismus* knüpften sich große und unterschiedliche Erwartungen. Auch daraus erklärt sich die kontroverse Debatte *im* Humanismus. Der Akademie kann bescheinigt werden, den öffentlichen Streit nicht nur nicht zu scheuen, sondern ihn auch in ihren Reihen provoziert und ausgehalten zu haben.

Das vorliegende Heft besitzt ein teilweise neues Layout, einen etwas anders gestalteten Umschlag und einen neuen Untertitel. All dies begleitet den Wandel vom reinen Mitgliederjournal zur wissenschaftlichen Buchreihe. Dieser Weg soll weiter beschrritten werden.

Für die Mitglieder der Akademie, Abonnenten und Tauschpartner ändert sich nichts. Dass *humanismus aktuell* im kommenden (zehnten) Jahr weiter erscheint und zunehmend beachtet wird, verdankt die Publikation vor allem den Autorinnen und Autoren, den Mitgliedern der Akademie und vielen Interessierten über die „säkulare Szene“ hinaus. Theorien des Humanismus werden gefragter – *humanismus aktuell* will und wird einen wichtigen Beitrag leisten.

Jan Philipp Reemtsma

Muss man Religiosität respektieren?

Kardinal Meißners Vergleich

„Wo der Mensch sich nicht relativieren oder eingrenzen lässt, dort verfehlt er sich immer am Leben: zuerst Herodes, der die Kinder von Bethlehem umbringen lässt, dann unter anderem Hitler und Stalin, die Millionen Menschen vernichten ließen, und heute, in unserer Zeit, werden ungeborene Kinder millionenfach umgebracht.“ So der Kölner Kardinal Joachim Meißner in einer Predigt.

Der Satz erregte Aufsehen. Der Präsident des *Zentralrats der Juden in Deutschland*, Paul Spiegel, sprach von einer Beleidigung von Millionen von Holocaust-Opfern und von Frauen, die sich in einer Notlage entscheiden müssten. Der Kardinal sagte daraufhin, er sei missverstanden worden und ließ bei der Drucklegung seiner Predigt den Namen Hitler weg.

Es wird unter Ihnen, meine Damen und Herren, wenige geben, die Meißners historische Reihenbildung billigen würden. Aber warum eigentlich? Weil es skandalös ist, die Ermordung von Millionen von Menschen gleichzusetzen mit Abtreibungen? Und damit entweder Frauen, die abgetrieben haben, mit SS-Mördern gleichzusetzen, Ärzte, die in Kliniken Abtreibungen durchführen, auf dieselbe moralische Stufe zu stellen, auf der ein Mengele steht, oder, umgekehrt, das Leid der in Auschwitz Ermordeten auf dieselbe Stufe mit der Tötung eines Embryos zu stellen? Wenn Sie über Meißners Satz empört sind – sind Sie dann über diesen Vergleich empört? Oder sind Sie darüber empört, dass Meißner katholisch ist?

Für einen gläubigen Katholiken beginnt das menschliche Leben mit der Empfängnis, d.h. mit der Verbindung von Spermatozoon und Eizelle. Für einen gläubigen Katholiken gibt es hinsichtlich der Verwerflichkeit des Tuns keinen Unterschied zwischen der Tötung eines Embryos, eines Kindes oder eines Erwachsenen. Wo hundertfach, tausendfach, millionenfach abgetrieben wird, wird dieser Auffassung nach Massenmord begangen, und es gibt überhaupt keinen Grund, diesen Massenmord nicht mit irgendeinem anderen Massenmord in der Geschichte zu vergleichen, auch mit dem Holocaust. Wenn man gläubiger Katholik ist.

An dem Satz des Kardinals ist gar nichts skandalös. Er hat nur seinen religiösen Überzeugungen Ausdruck verliehen, so, wie es seines Amtes ist. Man kann natürlich seine religiösen Überzeugungen skandalös finden. Aber was dann? Oder: Muss man eine solche Ansicht respektieren, weil sie Ausdruck einer religiösen Überzeugung ist? D.h., ändert sich etwas an der Haltung, die man zu einer solchen Meinung einnehmen kann, sollte oder muss, wenn es sich bei ihr nicht bloß um eine individuelle Ansicht, sondern um Ausdruck eines Bekenntnisses handelt?

Begriff der Religiosität

Muss man Religiosität respektieren? Klären wir zunächst den Standpunkt, von dem aus ich spreche, und den ich Sie, meine Damen und Herren, bitte einzunehmen, so lange ich spreche – nicht ihn zu übernehmen, nota bene, sondern ihn nur auf Zeit einzunehmen. Wer unter Ihnen von sich sagen würde, dass er oder sie religiös sei, muss dies können, und zwar generell und immer wieder, denn es ist kein ungewöhnlicher Standpunkt, sondern der eines Bürgers einer säkularen Gesellschaft, und das sind wir alle. Das sind wir alle, auch dann, wenn wir religiöse Überzeugungen haben.

Eine säkulare Gesellschaft zeichnet sich dadurch aus, dass Religion zwar im privaten wie im öffentlichen Raum gelebt werden kann, dass der öffentliche Raum aber durch keine Religion bestimmt wird. Auch wo Religion öffentlich stattfindet, ist sie Privatsache. In einer säkularen Gesellschaft findet Religion in der Öffentlichkeit statt, *weil* sie Privatsache ist, und weil in einer säkularen Gesellschaft – anders als in einer Theokratie – *vielerlei* private Ansichten in der Gestaltung des öffentlichen Raumes eine Rolle spielen können.

Was verstehe ich unter „Religiosität“? Ich brauche natürlich einen weiten Begriff, der nicht nur Christen, Juden und Moslems, sondern auch Zeugen Jehovas und Animisten einschließt, oder sagen wir: nicht von vornherein ausschließt. Ich denke, dieser Begriff ist tauglich: Religiosität besteht in der Überzeugung, dass die Welt nicht aus sich heraus verstanden werden kann. Natürlich sind auch Nicht-Religiöse meistens der Ansicht, dass mehr zwischen Himmel und Erde ist, als unsere Schulweisheit sich träumen lässt, aber diese Schulweisheit lässt sich erweitern, auch um das, was sie sich bis vor Kurzem noch nicht hat träumen lassen, etwa dass es Vermehrung gibt, die nicht genetisch vonstatten geht, was bis vor der Entdeckung der Prionen pure aristotelische Phantastik war, oder dass es möglicherweise unendlich viele Paralleluniversen gibt, was ein Gedankenspiel in irgendwelchen Science-Fiction-Romanen war (ich erinnere mich an einen Roman von Robert Heinlein, den ich vor nahezu vierzig Jahren gelesen habe), und heute von einem renommierten Physiker als einzig mögliche Interpretation der Quantenphysik vertreten wird.

Aber das hat mit Religiosität nichts zu tun. Religiös ist auch nicht derjenige, der meint, neben den uns bekannten Naturkräften gäbe es noch andere (etwa die in homöopathischen Arzneien wirksamen, oder diejenigen, die mit Wilhelm Reichs Orgonakumulatoren eingefangen werden können), und religiös ist auch nicht derjenige, der meint, es gebe Geister, Telepathie, Telekinese und was nicht alles. Leute, die so was glauben, sagen nur, dass unsere Welt komplexer ist als wir meinen und geben Empfehlungen, in welcher Art wir sie betrachten sollten, und mit welchen Phänomenen wir uns näher beschäftigen sollten.

Religiös ist derjenige, der meint, *was immer* wir auf diesem oder jenem Wege noch über die Welt herausbekommen können: das, was die Welt im Innersten zusammenhält, das Geheimnis der Welt, ihr Sinn – also irgendwie: das *Eigentliche* wird es nicht sein. Und: auf dies *Eigentliche kommt es an*. Denn wer sagt, die Wissenschaften könnten auf alle diese Fragen keine Antwort geben, aber er empfinde das auch keineswegs als Mangel, ist deutlich nicht religiös.

Religiös ist derjenige, der die Welt aufteilt in das, was unserem Wissen-wollen zugänglich und gerade darum nicht das Wesentliche ist, und das andere, Wesentliche, zu dem es einen anderen Zugang geben muss. Ein Religiöser kann darum nicht durch einen Nicht-Religiösen eines diesbezüglichen Irrtums überführt werden: Virchow hat bei seinen Sektionen keine Seele gefunden – gewiss – aber das war, sagt der Religiöse, nicht nur nicht zu erwarten, sondern ganz unmöglich, und keine Raumsonde wird jemals die Nichtexistenz Gottes und kein chemisches Experiment wird das Nichtvorhandensein des Dao zeigen können.

Umgekehrt ist einer, der durch irgendein Ritual seinen Gott zu beweisen unternimmt, nicht religiös. Er kann, wie der verstorbene Papst, der der Ansicht war, die Mutter seines Gottes habe eigenhändig die für ihn bestimmte Kugel des Attentäters abgelenkt, irgendein Ereignis als Beleg für das Vorhandensein transzendentaler Mächte und ihre Bereitschaft, sich in den Ablauf von irdischen Ereignissen aktiv einzumischen, nehmen, aber mehr auch nicht. Wer der Überzeugung wäre, durch seine Worte – Gebete, Beschwörungsformeln – seinen Gott auftreten lassen zu können wie Aladin den Lampengeist durch Gesten, der ist nicht religiös, sondern ein Magier.

Ein Magier kann auch religiös sein, aber seine religiösen Überzeugungen zeigen sich dort, wo er über das redet, was ihm *nicht* zur Verfügung steht, und auf andere Weise nicht zur Verfügung steht, als bloß deswegen, weil er diesen speziellen Zweig der Magie noch nicht beherrscht.

Religiös ist also nicht derjenige, der meint, mehr und anderes über die Welt zu wissen, als viele andere, sondern derjenige, der der Überzeugung ist, dass in letzter Instanz solches Wissen die Welt in ihrer Gesamtheit – oder in ihrem Kern – oder in ihrem Sinn – nicht erfassen kann. Dass es aber auf dieses Erfassen ankommt und es auch in gewissem Sinne möglich ist. Aber nicht prinzipiell jedem, sondern nur dem, der einen ganz bestimmten Zugang wählt, dessen wesentlicher Bestandteil die Empfindung dieser Zweiteilung ist.

In dieser Empfindung treffen sich die Religionen – in der Art und Weise, wie sie mit dieser Empfindung in Ritualen, Überzeugungen, Lehren, Schriften, sozialem Verhalten umgehen, unterscheiden sie sich. Religiosität bedeutet die Überzeugung, über einen privilegierten Zugang zur einer *nur in diesem Zugang* als einheitlich zu verstehenden Welt – sagen wir: zur Wahrheit – zu verfügen. Dabei spielt es keine Rolle, ob der Religiöse meint, alle Menschen sollten über diesen Zugang verfügen, oder ob er im Gegenteil sein Privileg hütet.

Kein Deutungsmonopol

Die Öffentlichkeit einer säkularen Gesellschaft ist dadurch gekennzeichnet, dass sie die Vorstellung eines solchen privilegierten Zugangs zur Wahrheit nicht kennt. Die säkulare Gesellschaft ist keine profane Theokratie: die „wissenschaftliche Weltanschauung“ (wenn es denn so was überhaupt gibt, woran ich zweifle) tritt in ihr nicht an die Stelle einer Religion, auch wird der Religiöse auf Grund seiner Ansichten von sich selbst, seiner Idee, einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu haben, nicht für wahnsinnig gehalten oder sonstwie diskriminiert.

Aber das erfolgt nicht deshalb, weil Religiosität es sozusagen verdiene, dass man so mit ihr umgeht. Es erfolgt deshalb, weil eine säkulare Gesellschaft eine säkulare Gesellschaft ist. Sie gäbe sich selbst auf, wenn sie eine besondere nicht-religiöse Weltanschauung auszeichnete und ihr das Deutungsmonopol übertrüge. Dies Deutungsmonopol bekäme durch eine solche Rolle selber religiöse Züge: es würde ein privilegierter Zugang zur Wahrheit behauptet, der seinerseits transzendental abgesichert werden müsste, und eine Einsicht in das „Wesen der Dinge“ behauptete, die mit jeder Idee offener Forschung kollidieren müsste.

In einer säkularen Gesellschaft – nur darum geht es – ist der Zugang eines Bürgers zur Öffentlichkeit nur durch seinen Status als Bürger definiert und nicht dadurch, was er denkt. Damit kümmert sich eine säkulare Gesellschaft um genau das nicht, was einem religiösen Menschen – wenn er es ernst meint – das Wichtigste sein muss. Für einen religiösen Menschen ist – eigentlich – eine säkulare Gesellschaft eine Gesellschaft des Irrtums. Diese Ansicht teilt die Geistlichkeit Teherans mit der (orthodoxen) Geistlichkeit Jerusalems und der Geistlichkeit Roms.

Diese säkulare Gesellschaft zu bekämpfen ist ein klares Ziel islamistischer Gruppen überall in der Welt, sie in Israel zu bekämpfen Ziel eines Teils des dortigen politischen Spektrums, und sie weltweit zu bekämpfen war das erklärte Ziel des vor Kurzem verstorbenen Papstes Johannes Paul II. Ich sage nicht: sie zu bekämpfen ist das Ziel *jedes* religiös empfindenden Menschen, und es ist auch nicht Aufgabe eines nicht-religiösen Menschen, wie der Vortragende einer ist, zu definieren, was ernstliche Religiosität ist und was nicht.

Festgehalten werden muss aber doch, dass eine gewisse Spannung besteht zwischen einer Gesellschaft, zu deren Öffentlichkeitsverfassung gehört, dass es keinen privilegierten Zugang zur Wahrheit gibt, und Menschen, deren Leben von der Vorstellung erfüllt ist, es gebe dergleichen und sie seien im Besitze dieses Zugangs. Dass solche Leute die säkulare Verfasstheit einer Gesellschaft durchaus schätzen können, ja sich dafür kompromisslos einsetzen, erfolgt aus einer Einsicht, die zu ihrer Religiosität *hinzutritt* – es geht *nicht* aus ihr hervor.

Das Problem des Respekts

Wo nun liegt das Problem des Respekts? Nun, es liegt in dem Umstand begründet, dass es Viele gibt – vor allem Religiöse –, die der Ansicht sind, die säkulare Gesellschaft brauche das religiöse Element, weil nur darin etwas zu finden sei, was jede Gesellschaft dringend nötig habe, die säkulare Gesellschaft aber aus sich heraus nicht produzieren könne. Auf Nachfrage, was das sei, bekommt man zu hören: „Sinn“ oder „verbindliche Werte“ oder „Orientierung“.

Ich weise darauf hin, dass hier etwas wiederkehrt, das mit der Grundstruktur von Religiosität zu tun hat – um es mit dem Titel eines James-Bond-Films zu sagen: *Die Welt ist nicht genug*.

Aber wie dem auch sei. Wenn es zuträfe, dass die säkulare Gesellschaft nicht wirklich lebensfähig wäre ohne Religiosität in ihr, folgte daraus, dass der Religiosität tatsächlich – und zunächst einmal ohne Ansehen ihres jeweiligen Aussehens – Respekt entgegengebracht werden müsste, denn man sollte nicht das missachten, worauf man angewiesen ist.

Wohlgermerkt: Es geht nicht darum, dass eine säkulare Gesellschaft aus sich heraus keine Antworten auf Fragen wie die nach dem Sinn des Lebens – oder sagen wir es mit Douglas Adams: *life, the universe and everything* – zu bieten hat – das ist selbstverständlich so –, sondern ob dieser Mangel einer ist, der dringend kompensiert werden muss.

Man kann sagen, dass, wer einen Gott brauche, eben sehen müsse, wo er einen herbeikomme, und das sei ausschließlich seine Sache, oder man kann sagen, dass Menschen nicht gut leben könnten ohne transzendente Orientierungen, und es eine *Gemeinschaftsaufgabe* sei, eine Kultur zu *pflügen*, in der solche Orientierungen – oder gar eine bestimmte Sorte solcher Orientierungen – geboten werden. Nur in letzterem Falle kann man sinnvollerweise davon sprechen, dass Religiosität – anders als zwangsneurotisches Verhalten, das auch erlaubt ist – respektiert werden müsse.

These vom Sinndefizit säkularer Gesellschaften

Meiner Meinung nach gibt es drei Möglichkeiten, die These vom Sinndefizit säkularer Gesellschaften zu verstehen. *Der erste Sinn*, den man der These zuweilen gibt, ist der eines Ursprungsproblems. Bestimmte für säkulare Gesellschaften wichtige Begriffe, Normen und Werte seien religiösen Ursprungs – wir zehrten gleichsam von diesem religiösen Grund, auf dem Vorstellungen wie etwa die von der Gleichheit der Menschen (vorher: vor Gott, später: vor dem Gesetz), gewachsen seien. Dieser Gedanke führt nicht weit.

Erstens sind Ideen nicht ihren Entstehungskontexten verpflichtet. Im Gegenteil: Wir entkleiden sie ja gerade der Kontexte, denen sie ursprünglich verpflichtet gewesen sind. Die Erinnerung an ihre Entstehung wird ja gerade unternommen, weil ihnen davon nichts mehr anzusehen ist.

Zweitens entstehen bestimmte Ideen in unterschiedlichen Kontexten immer wieder und oft sind diese Kontexte auch mit ganz anderen Ideen kompatibel. Auch kann man drittens fragen, ob denn die Idee der bürgerlichen Gleichheit vor dem Gesetz *tatsächlich* die säkularisierte Version der christlichen Idee der Gleichheit aller Menschen vor Gott ist – wenn sich doch diese Idee so ausgezeichnet mit einer gesellschaftlichen Wirklichkeit vertrug, die durch jene ganz und gar nicht gekennzeichnet war.

Der zweite Sinn, den man der These vom Sinndefizit geben kann, ist der, dass in einer säkularen Gesellschaft eben keine verbindlichen Sinnangebote gemacht werden, Menschen aber solche brauchten. Nun ist der erste Teil dieser Interpretation eben die Definition von „säkularer Gesellschaft“ und heißt, kombiniert mit dem zweiten, nichts weiter als: Menschen sind für säkulare Gesellschaften nicht geschaffen. Das ist, wie der historische Erfolg des Modells der säkularen Gesellschaft zeigt, falsch.

Der dritte Sinn der These könnte eine Variante dieser Fassung sein. Er wäre nicht normativ-anthropologisch, sondern empirisch. Viele Menschen *haben* das Bedürfnis nach vorgegebenen Sinnorientierungen und sind mit der Wirklichkeit einer Gesellschaft, die sagt: wenn du derartiges brauchst, haben wir's im Angebot, such dir's aus! so *überfordert* wie das Kind im Supermarkt, dem man sagt: Such dir eine Süßigkeit aus! aber angesichts des unüberschaubaren Angebots bricht es in Tränen aus.

Das ist richtig, aber wo ist das Problem? Es stimmt, dass es viele Menschen gibt, die sich von der Moderne überfordert fühlen, die eine Gesellschaft funktionaler Differenzierung mit Rollenpluralismus, unklarer Wertehierarchie, rollenabhängigen Inklusionsmodi etc. zu sehr anstrengt, und die deshalb danach streben, ihre Weltsicht drastisch zu vereinfachen. Im Extremfall werden sie Mitglied einer Bande, die klar zwischen gut und böse unterscheidet, sich zum Guten in der Welt erklärt und dem Rest der Welt den Krieg erklärt – die Banden heißen dann al-Qaida, Rote Armee Fraktion, Manson Family oder Aum.

Es geht auch weniger militant bis hinunter zu mildereren Formen weltanschaulicher Paranoia à la Michael Moore. Oder sie wenden sich ebenjenen Angeboten kollektiver Sinnstiftung zu, die die traditionellen Religionen oder die modernen Kulte anzubieten haben.

Dass Menschen dies tun *können und dürfen* (insofern sie nicht, wenn sie für den Terrorismus optieren etwa, gegen Gesetze verstoßen), garantiert ihnen gerade die säkulare Öffentlichkeit. Im Gegensatz zu theokratisch verfassten Gesellschaften stellt sie sicher, dass das Angebot an Lebenssinn so vielfältig ist wie die Bedürfnisse danach vielgestaltig.

Die Vorstellung, die säkulare Gesellschaft bedürfe der Kompensation ihrer Sinndefizite durch Religiosität, ist einfach eine falsche Beschreibung der Sachlage. Nur in der theokratisch verfassten Gesellschaft wird Sinn verordnet – *und nur dieser Verordnung mangelt es der säkularen Gesellschaft*. Aber dieser Mangel ist ihre Würde. Und es ist dieser Mangel, der es verbürgt, dass jeder glauben kann, was er will – und, vor allem, dass er auch keinen Glauben heucheln muss, wenn er an gar nichts glaubt.

Religion ist Privatsache

Der Respekt, den die säkulare Gesellschaft dem Religiösen entgegenbringt, ist ebenderselbe, den sie dem Nicht-Religiösen entgegenbringt. *Es ist der Respekt vor seinem Privatleben.* Er besteht in der berühmten Maxime Friedrichs II. von Preußen, es möge jeder nach seiner eigenen Façon selig werden, oder der von Thomas Jefferson, dass es ihn nichts angehe, ob sein Nachbar an einen, zwei oder gar keinen Gott glaube – das tue ihm nicht weh und mache ihn nicht ärmer.

Was in dieser Weise aus der Perspektive dessen, der die säkulare Gesellschaft nicht nur hin- nimmt, sondern für ein Ideal hält, als Respekt angesehen wird, ist für den Religiösen eine Demonstration der Unempfindlichkeit dem gegenüber, worauf es eigentlich ankommt. „Du kannst glauben, was du willst“ ist liberal, doch es erscheint ihm als bloße Gleichgültigkeit – und: eine Verkennung.

Wer glaubt, glaubt nicht, dass er glaubt, weil er es sich *ausgesucht* hat, dies und nicht das zu glauben – der Akt der Wahl, als der die Entscheidung für einen Glauben dem Nicht-Religiösen erscheint, wird vom Religiösen als Vernehmen einer Offenbarung, als Erleuchtung, als tiefere Einsicht gedeutet: nicht als etwas Beliebiges, sondern als etwas zutiefst Notwendiges. Der Papst hat es als Kardinal pointiert so formuliert: „Sinn, der selbst gemacht ist, ist im letzten kein Sinn.“[1]

Benedikt XVI. hat mit großer Verve gegen die theologische Beliebigkeit in der Religion geschrieben. Glaube, wie er ihn versteht, ist nicht etwas aus dem großen Supermarkt der Sinnangebote. Seine Religion hat es mit der Wahrheit zu tun, und die Vorstellung, dass Wahrheit mit der Zeit zu gehen habe, um sich den Vorlieben der Leute anzupassen, hat für ihn etwas zutiefst Absurdes. Und ich muss zugeben: Wenn jemand der Überzeugung ist, eine bestimmte Sexualethik sei aus Einsicht in den Willen Gottes gewonnen, ist der Hinweis, dass man sich bei ungeschütztem Geschlechtsverkehr mit Aids infizieren kann, für ihn kein Einwand.

Benedikt XVI. verlangt mit deutlichen Worten Respekt vor dem Glauben, für den er steht, auch in einer Gesellschaft, die seine Grundüberzeugungen mehrheitlich nicht teilt. Er spricht von der notwendigen „Achtung vor dem, was dem anderen heilig ist“, und nennt sie einen „für alle Kulturen wesentlichen Aspekt“.[2] Da sind der Papst, respektive der Kardinal, der er noch war, als er das geschrieben hat, und ich uns einig – wie sagte er zu Jürgen Habermas? – jedenfalls „im Operativen“. Es lohnt sich, die Textstelle weiterzulesen: „... insbesondere die Achtung vor dem, was im höheren Sinne heilig ist, die Achtung bzw. Ehrfurcht vor Gott, etwas, das man auch bei Menschen findet, die nicht an Gott glauben. In einer Gesellschaft, in der diese Achtung verletzt wird, geht etwas Wesentliches verloren.“[3]

Dass der Theologe meine Bereitschaft, seine Religiosität zu achten, als Hinweis auf meine Disposition zum Glauben versteht, versteht sich. Auf dieses Verständnis aber gründet er, der Theologe, seine Achtung, die er dem entgegenbringt, was mir in meinem Leben von Bedeutung erscheint, von dem ich allerdings nicht sagen würde, dass es mir „heilig“ sei. Dort, wo ihm dieses nicht von Glauben in unentwickeltem Stand zeugt, sondern nur von (aus seiner Sicht) beliebigen Idiosynkrasien, ist allenfalls Achtung minderen Grades angebracht.

Nun steckt darin ein Differenzierungsbemühen, dem man sich kaum verschließen kann: nicht jeder Unfug, nur weil einer ihn für wichtig hält, kann Achtung verlangen, wenn man

-
1. Joseph Cardinal Ratzinger: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Düsseldorf 2002, S.47.
 2. Joseph Cardinal Ratzinger: Warum haßt sich der Westen? In: Cicero. Magazin für politische Kultur (Juni 2004), S.67.
 3. Ebda.

unter Achtung mehr versteht, als ihn einfach machen zu lassen, wenn er keinen Schaden damit anrichtet.

Reden über Respekt

Reden wir über Respekt. Es ist klar: Weder seine noch meine Bereitschaft zum Respekt ist unbeding. Da sind wir uns einig. Ich achte Frömmigkeit, Religiosität, Theologie nicht bloß darum, weil sie vorhanden sind. Ich respektiere keine geistigen Gehalte, die für mich bedeutungslos sind oder die ich für Unfug halte – interessanten Unfug vielleicht, aber eben Unfug. Ich respektiere auch nicht, wenn sich jemand ohne Not das Leben schwer macht. Und doch spielen diese Faktoren eine Rolle beim Respekt: ein fremdes Denken (dem eigenen bringt man ja keinen Respekt entgegen) und ein Denken, das Auswirkungen auf die Lebensführung hat, erschwerende. Respekt vor einem gewissen Ernst.

Meinerseits ist dieser Respekt von der Ansicht geleitet, dass wir, um Christoph Martin Wieland zu zitieren, nicht alle durch dasselbe Schlüsselloch in die Welt sehen können, und das Leben schwer genug ist, als dass man es einfach leicht nehmen könnte. Getragen ist er von der Überzeugung, dass wir auf der Basis solchen wechselseitigen Respekts besser miteinander leben können als ohne ihn. Und damit kommt ein Moment der Reziprozität ins Spiel und wird entscheidend.

Tatsächlich kann ich vor Fanatikern keinen Respekt haben. Ich kann sie nicht achten wie eine Art ritterlichen Feindes – man schlägt einander vielleicht tot, respektiert einander aber. Das mag in den Haushalt kriegerischer Tugenden gehören, in den ziviler gehört es nicht. Respekt erhält man für Respekt. Und damit wird klar, dass ich den Religiösen nicht für das respektiere, worauf es ihm ankommt. Ich empfinde keine Achtung vor dem, was ihm im höheren Sinne heilig ist, sondern vor ihm, zu dessen Lebensentwurf gehört, Empfindungen des Heiligen zu forcieren. Wenn er das im Rahmen bürgerlicher Dezenz tut.

Ich höre von einem, der den Sabbat heiligt, und das macht seinen Weg vom Hotel zum Tagungsort kompliziert. Das ist zu respektieren. Er bedient sich auch nicht zureichend der Unterstützung derjenigen, die den Sabbat nicht heiligen, weil er nicht möchte, dass sie Gebote brechen, obwohl die für sie gar nicht existieren. Mir begegnet einer, der das anerkennenswert findet. Ich finde das albern, aber – wie heißt es doch? – wenn du die Neurose triffst, sag ihr, ich lass sie grüßen. Wir tanzen alle mit wunderlichen Gebärden den Todesweg hinab. Und nun kommt dieser fromme Mensch zu spät, und da ein Vortrag von ihm auf dem Programm steht, warten alle lange und geben dann auf. Dann kommt er irgendwann; er hat sich auf dem Stadtplan vertan und der Fußweg war länger als geschätzt. Das geht nicht. Der Mann ist ein Flegel, über anderes reden wir später.

Die Einhaltung der Regeln des Zusammenlebens vorausgesetzt, respektiere ich den Sinn, den jeder seinem Tun gibt. Ich respektiere die Art und Weise, in der er selbst seinem Leben Sinn geben will – er allerdings wird diesen Lebenssinn nicht als einen verstehen, den er selbst seinem Leben gegeben hat. Das sehen wir unterschiedlich und wir dürfen vom anderen nicht verlangen, dass er unsere Sicht der Dinge übernimmt.

Was ich aber verlangen darf ist, dass der Religiöse sich so verhält, dass als Resultat seines Verhaltens dasselbe herauskommt wie bei meinem. Er wird sich etwas anderes denken dabei, er wird mich innerlich allenfalls darum respektieren, weil er in dem Teil von mir, den er respektiert, etwas zu erkennen meint, wovon ich nichts weiß. Er respektiert es darum, weil er darin das erkennen möchte, worum es ihm geht. Er respektiert mich als potentiellen Träger eines Glaubens, ich respektiere ihn als Mitbürger.

Leben im Modus des Waffenstillstands auf Zeit

Das ist wie Öl und Wasser. In einer säkularen Gesellschaft gibt – tendenziell wenigstens – das Denken, das ich hier „meines“ genannt habe, den Rahmen ab. In ihr kann man den von Benedikt XVI. definierten Respekt der Religiösen so verstehen, als bedeute er dasselbe. Man sollte das vielleicht um des lieben Friedens willen tun. In weniger säkularen Gesellschaften sieht das anders aus – *fabula* respektive *historia* docet. Das sind die Gesellschaften, in denen man nur Platz hat, wenn man zur Familie gehört oder als verlorener Sohn oder verirrtes Schaf. *Timeo christianos et reverentiam praestantes*.

Eine liberale Abtreibungsgesetzgebung gehört nicht notwendigerweise zu einer säkularen Gesellschaft. Zu einer säkularen Gesellschaft gehört, dass der Spielraum der Gesetzgebung nicht durch Verpflichtung auf ein Glaubensbekenntnis eingeschränkt ist. Unsere Gesetzgebung und Rechtsprechung stellt unter bestimmten Voraussetzungen Abtreibungen straffrei, d.h. erlaubt sie faktisch.

Wer einer Religion angehört, zu deren Glaubenssätzen es gehört, dass das menschliche Leben nicht nur mit der sogenannten Empfängnis beginnt, sondern ab diesem Zeitpunkt geborenem menschlichem Leben gleichgestellt werden muss, weil es von diesem Zeitpunkt an Träger einer unsterblichen Seele ist, für den ist solche Erlaubnis legalisierter Mord. Wenn Kardinal Meißner solchen legalisierten millionenfachen Mord an ungeborenem Leben mit millionenfachem Mord an geborenem Leben gleichsetzt, folgt er seinen religiösen Überzeugungen.

Er sagt nichts anderes als das, was Johannes Paul II. in dieser Weise formuliert hat: „Wenn der Mensch allein, ohne Gott, entscheiden kann, was gut und was böse ist, kann er auch verfügen, dass eine Gruppe von Menschen zu vernichten ist. Derartige Entscheidungen wurden z.B. im Dritten Reich gefällt von Menschen, die, nachdem sie auf demokratischen Wegen zur Macht gekommen waren, sich dieser Macht bedienten, um die perversen Programme der nationalsozialistischen Ideologie zu verwirklichen, die sich an rassistischen Vorurteilen orientierten. Vergleichbare Entscheidungen wurden in der Sowjetunion [...] getroffen. [...] Nach dem Sturz der Regime, die auf den Ideologien des Bösen aufgebaut waren, haben in ihren Ländern die eben erwähnten Formen der Vernichtung de facto aufgehört. Was jedoch fort-dauert, ist die legale Vernichtung gezeugter, aber noch ungeborener menschlicher Wesen. Und diesmal handelt es sich um eine Vernichtung, die sogar von demokratisch gewählten Parlamenten beschlossen ist, in denen man sich auf den zivilen Fortschritt der Gesellschaften und der gesamten Menschheit beruft [...] Es ist zulässig und sogar geboten, sich zu fragen, ob nicht hier – vielleicht heimtückischer und verhöhler – wieder eine neue Ideologie des Bösen am Werk ist.“ [1]

Ein konsequenter Katholik *kann* nicht nur, sondern *muss* so denken. Dass eine solche wertende Gleichsetzung von Holocaust und Abtreibungsgesetzgebung die Überlebenden der deutschen Vernichtungspolitik sowie Frauen, die sich zu einer Abtreibung entschlossen haben, zutiefst zu kränken im Stande ist, ist klar. Aber was ist zu tun? Wenn ich die Religionsfreiheit nicht abschaffen will, muss ich hinnehmen, dass es solche Ansichten gibt.

Daraus lässt sich aber schwerlich herleiten, dass ich sie auch zu respektieren habe. Ich respektiere die Freiheit meines Mitmenschen, religiöse Überzeugungen zu haben, die ich zutiefst missbillige. Dass diese Freiheit das Potential birgt, Mitbürger zu kränken, muss – bis zu einem gewissen Grade – hingenommen werden.

Man muss sich aber klarmachen, was für ein Urteil die zitierte Auffassung über unser Gemeinwesen fällt. Ich unterstelle weder dem verstorbenen Papst, noch dem gegenwärtigen,

1. Johannes Paul II. : Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden. Augsburg 2005, S.26.

Benedikt XVI., dem ehemaligen Kardinal Ratzinger, dass einer von ihnen das Parlament der Bundesrepublik Deutschland und die Bundesregierung persönlich mit der nationalsozialistischen Führungsclique gleichsetzt. Aber wie wir gehört haben, sind die einen wie die anderen Agenten einer heimtückischen Ideologie des Bösen, einer, wie es beide Päpste auch genannt haben, „Kultur des Todes“.

Der Jargon, in dem der verstorbene Papst sein Urteil über die säkulare Gesellschaft abgab, unterscheidet sich in keiner Weise von fundamentalistischem Jargon anderswo, wo von den USA als dem „großen Satan“ gesprochen wird. An einer anderen Stelle seines Buches spricht Johannes Paul II. von einer „andere[n] Form von Totalitarismus [...], die sich heimtückisch verbirgt unter dem Anschein von Demokratie“[1], und meint damit die westlichen liberalen Demokratien: „Immer neu offenbaren sich die Zeichen einer Gesellschaft, die, wenn nicht programmatisch atheistisch, so doch mit Sicherheit positivistisch und agnostisch ist, da ihr Orientierungsprinzip darin besteht, so zu denken und zu handeln, als gäbe es Gott nicht [...] So zu leben, als ob Gott nicht existierte, bedeutet, außerhalb der Koordinaten von Gut und Böse zu leben [...] Es wird der Anspruch erhoben, daß [...] der Mensch es sei, der zu entscheiden habe, was gut und was böse ist.“[2]

In der Tat: Mit der Regelung, dass kein Priester, kein Papst, kein Imam, kein Rabbi, kein Inquisitor und kein Guru das Recht haben soll, festzulegen, wie die Gesetze aussehen sollen, nach denen eine Gesellschaft lebt, wie die Kunst beschaffen sein soll, an der Menschen Vergnügen haben, wie das Wissen beschaffen sein soll, das an den Schulen gelehrt wird, sagt die säkulare Gesellschaft, dass es ihre Bürger sind, die die Gesetze machen und untereinander sich darüber einigen, welchen Wertorientierungen diese folgen. Das Wort „Gott“ kommt in der Beschreibung dieses Prozesses nicht vor, auch dann nicht, wenn bei Wählern, Parlamentariern und Regierungsmitgliedern religiöse Überzeugungen eine große Rolle bei der Ausübung ihrer Optionen spielen sollten.

Johannes Paul II. sah in der Tradition der abendländischen Philosophie seit Descartes ein Denken gegen Gott – und das auch bei Denkern, die sich selbst für gut christlich erklärt hätten. Jedes Denken, das nicht von Gott seinen Ausgangspunkt nehme – von „Gott als [dem] in sich vollkommen sich selbst genügende[n] Sein“ (Ens subsistens)[3] –, jedes Denken, das den Mensch auf sich selbst stelle, sei „Lästerung gegen den heiligen Geist“ und damit eine Sünde, die „nicht vergeben werden kann“.[4]

Mit einer Gesellschaft, die aber so verfasst ist, dass sie den *Menschen* und nicht *Gott* (würde ein Gläubiger sagen), also den *Bürger* und nicht den *Priester* in den Mittelpunkt stellt, kann jemand, der solche Auffassungen hat, nicht in Frieden, sondern immer nur im Zustande eines *Waffenstillstands auf Zeit* leben. Jede Form von Religiosität steht in Spannung zu den Realien einer säkularen, offenen Gesellschaft – einige Religionen sind unter ihre erklärten Feinde zu rechnen.

Nun gibt es einige, die sagen, dass diejenigen, die von sich sagen, sie seien nicht religiös, Leute seien, die nur nicht wahrhaben wollen, dass sie auch religiös seien – nur eben auf andere Weise. Sie glaubten an keinen Gott, aber eben statt dessen an den Menschen oder eben die Segnungen der säkularen Gesellschaft. Das ist bloße Wortspielerei. Wer an etwas nicht glaubt, glaubt nicht die Negation im demselben Sinne wie der Gläubige die Position glaubt.

Die Differenz mag in der hübschen Anekdote von der Antwort anklingen, die Bertrand Russel einem besorgten Studenten gab, als der ihn fragte, was er, der notorische Atheist, denn wohl sagen würde, wenn er dereinst wider Erwarten vor Gott stünde. Die Antwort: You should have given us more evidence.

1. Ebd., S.68.

2. Ebd., S.67.

3. Ebd., S.22.

4. Ebd., S.21.

Zwar ist etwas wie eine anti-religiöse Dogmatik denkbar, die an transzendentalen Prämissen sich orientiert, die ebenso Glaubenssetzungen sind wie die der Religiösen – wir hatten das Thema schon angesprochen. Aber derjenige, der gegen die Annahme, es gebe einen Gott, nur die skeptische Haltung des „Was eigentlich spricht dafür?“ zu setzen weiß, sowie die aus Lebenserfahrung gewonnene Feststellung, er brauche für seine Lebensführung diese Annahme nicht, kann schwerlich seinerseits als Gläubiger bezeichnet werden.

Ebensowenig wie der, der, mit ähnlich skeptischer Grundhaltung, nicht an die Existenz von Trollen glaubt. Es wäre absurd, ihm eine Art spiegelverkehrten Trollglaubens zu unterstellen. Es liegt hier eine Art seelisches Äquivalent zu einer optischen Täuschung vor. Weil für den Religiösen sein Glauben von so zentraler Bedeutung ist, meint er, das Fehlen solchen Glaubens sei für den Nicht-Religiösen ähnlich existenz erfüllend. Das ist nicht so. Es ist nicht so, dass für den Agnostiker an die Stelle des Abendgebets die stille Genugtuung tritt, gar nichts zu glauben. Er tut es nur nicht.

Dennoch ist, zwar nicht mit der Existenz, wohl aber mit der Idee einer säkularen Gesellschaft auch ein existentielles Moment verbunden. Es ist durch die Zeit der Herausbildung der säkularen Gesellschaft und die sie begleitenden intellektuellen und emotionalen Auseinandersetzungen notwendigerweise gegeben. Die säkulare Gesellschaft hat sich in einer Weise herausgebildet, die von denjenigen, die ihre Herausbildung begleitet und diese Entwicklung begrüßt haben, als eine Art „Kampf“ wahrgenommen wurde, und diese Wahrnehmung strahlt aus in die Zeit.

Eine historische Soziologie würde den Prozess der Säkularisation natürlich nicht als den am Ende siegreichen Kampf unabhängiger Intellektueller gegen den stumpfsinnigen Klerus beschreiben, aber sie würde auch zugeben, dass dieser Prozess Momente aufwies, die es nicht unwahrscheinlich machten, dass sich eine diesbezügliche Idealisierung des Prozesses und eine Selbsteidealisation bei denjenigen, die sich für seine Protagonisten hielten, herausbildete – und zwar als wichtiges Moment des Prozesses selber.

Auf diese Weise wurden Voltaires „Écrasez l'infame!“, sein Titel *l'homme au Calas*, Kants Polemik gegen die geistigen Vormünder und das von ihm zum Wahlspruch der Aufklärung bestimmte Horaz-Zitat vom „sapere aude“, das er mit „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“ so etwas wie Verbal-Ikonen der säkularen Gesellschaft geworden sind, und nicht ohne Bewegung denkt man an die Unzahl von Schikanen, die Leute über sich haben ergehen lassen müssen, die sich in der Öffentlichkeit ihres eigenen Verstandes bedienten.

Und bedenkt man die Situation in den Ländern der Welt, die fern sind, die Ideale einer säkularen Gesellschaft zu akzeptieren, dann wird man nicht umhinkönnen, es nicht sonderbar zu finden, wenn diejenigen, die sich in diesen Ländern für diese Ideale einsetzen, diesen Einsatz als einen „Kampf“ beschreiben, der durchaus seine Märtyrer produziert.

Ich sagte, dass dieses Selbstbild, das bei uns keine aktuelle Bedeutung hat, in die Zeit ausstrahlt. Auf Grund dieses Selbstbildnisses, das ein Teil unserer Identität geworden ist, fühlen wir uns denjenigen gegenüber verbunden, vielleicht verpflichtet, die diesen Kampf noch oder wieder zu kämpfen haben, auf Grund dieses Selbstbildes rufen Initiativen wie der immer mal wieder unternommene Versuch, in Schulen Evolutionstheorie durch Bibellektüre sive „Kreationismus“ zu ersetzen nicht nur Gegen-Engagement, sondern spezifische Gefühle der Empörung hervor.

Das Nämliche gilt für die Restriktionen, denen Mitglieder islamischer Familien durch innerfamiliären Druck ausgesetzt sind – ich spreche nicht von Gewalttaten, die stehen natürlich auch noch auf einem ganz anderen Blatt, sondern von Lebensbeschränkungen, die als freiwillige natürlich zu akzeptieren sind, denen wir aber doch oft misstrauisch gegenüberstehen, weil es nur schwer möglich ist, hier Freiwilligkeit von traditionsgebundener Selbstunterwerfung zu unterscheiden. Hier gerät im Haushalt der Ideale des Vertreters der säkularen

Gesellschaft etwas tendenziell in Widerspruch, und es zeigen sich problematische Stellen im Rechtsgefüge des säkularen Staates.

Stolz der säkularen Gesellschaft

Auf der einen Seite bedeutet Säkularität als Möglichkeit, sich nach eigenem gusto mit Sinnangeboten versorgen zu können (nach eigener Façon selig zu werden), auch den Schutz vor religiöser Zwangsvergemeinschaftung. Auf der anderen Seite bedeutet Säkularität eben nicht nur die vielzitierte Gewissensfreiheit, sondern auch Nicht-Einmischung in die Expressionsformen von Religiosität. Letzteres in Form eines Bürgerrechts, ersteres in Form der Überwachung der Einhaltung bestimmter Gesetze.

Wir haben nun eine sehr kontrovers geführte Debatte erlebt, in der es um die Grenzen der Expressionsfreiheit von Religiosität ging: die sogenannte Kopftuchdebatte. Klar, dass Bürger des säkularen Staates auch in ihrer Kleidung zum Ausdruck bringen können müssen, wem sie religiösen Bekenntnis sie angehören, wenn ihnen der Sinn danach steht. Klar, dass bei Bestehen einer Schulpflicht, der säkulare Staat konfessionsfreie Schulen anzubieten hat, und dass zu diesem Angebot die Garantie gehört, dass hier Religion möglicherweise in der einen oder anderen Form als Lehrfach angeboten wird, dass es aber keinerlei religiöse Beeinflussung geben soll.

Darum, sagten manche, dürften Lehrerinnen, die sich zum Islam bekennen, kein dieses Bekenntnis offensiv demonstrierendes Kleidungsstück tragen. Ein solches Verbot, so andere, verstoße gegen die Freiheit der Religionsausübung und diskriminiere gläubige Muslime, weil es denen, die sich einer bestimmten Tracht verpflichtet fühlten, bestimmte Berufe versage. Wie bekannt, hat das Bundesverfassungsgericht diese Frage dem Entscheidungsspielraum der Politik überlassen, und da die Bildungspolitik Ländersache ist, gibt es unterschiedliche Regelungen in den Bundesländern.

In dieser Debatte scheint mir eine Dimension des Problems übersehen worden zu sein, und diese Dimension hängt mit dem zusammen, was ich den Stolz der säkularen Gesellschaft nennen möchte. Der besteht in diesem Falle darin, sich den Blick auf Kleidung nicht von einem religiösen Bekenntnis vorschreiben zu lassen. Für den Blick des säkularen Staates sollte es sich beim Schleier um ein Modeaccessoire handeln, und Leute können anziehen, was sie wollen – in Grenzen, versteht sich.

Es gibt gewisse Anstandsregeln, aber die sind nicht religiös definiert. Diese Anstandsregeln definieren, wie *wenig* jemand allenfalls anziehen darf, nicht wie *viel*. Alle Kulturen haben Wert darauf gelegt, den Körper zu entnaturalisieren, und wenn es auch nur durch das Auftragen von Farbe oder durch die Entstellung mit Narbengewebe geschieht.

Kulturen unterscheiden sich durch die Art und Weise, wie weit und an welchen Stellen sie den Körper bedecken, Körperformen unsichtbar machen oder betonen, aber sie sind sich alle einig, dass es anständige und unanständige Kleidung gibt. Das aber wechselt von Kultur zu Kultur, von Mode zu Mode. Der säkulare Staat macht Modefragen unabhängig von religiösen Überzeugungen – was Fragen des Anstands angeht. Der aus religiösen Gründen nackt Gehende – sollte es ihn noch geben, in der Antike nannte man ihn Gymnosophisten – wird nicht toleriert. Diejenige, die aus religiösen Gründen ihr Gesicht bedeckt, wird toleriert. Das ist alles.

Der säkulare Staat hat sich nicht darum zu kümmern, was eine Kleidung für den oder die Religiöse(n) „bedeutet“. Wie will er das auch tun? Es mag sein, dass jemand den Schleier trägt, weil er offensiv seine Überzeugung zur Schau stellen will und signalisieren, dass er sich eine islamisch-fromme Gesellschaft wünscht, in der alle Frauen den Schleier tragen. Es mag sein, dass jemand den Schleier trägt, weil sie einfach den Geboten folgt, die sie für sich als verbindlich bestimmt hat. Wer will das wissen?

Der säkulare Staat hat sich darum nicht zu kümmern, er darf es gar nicht wissen *wollen*. Wohl darf und muss er über die weltanschauliche Neutralität seiner öffentlichen Schulen wachen, aber das tut er, indem er über die gelehrten Inhalte wacht und darüber, wie seine Lehrerinnen und Lehrer sie darbieten. Findet dort religiöse Indoktrination statt, kann er Lehrer entlassen und in hoffnungslosen Fällen Berufsverbote aussprechen.

Man hat eingewandt, unser Staat verbiete doch auch das Tragen des Hakenkreuzes. Das aber ist als Symbol einer verbotenen Partei verboten. Wäre das Kopftuch Symbol einer verbotenen Religionsgemeinschaft, wäre gegen sein Verbot nichts einzuwenden.

Noch einmal: Wenn eine Lehrerin ihre Stellung dazu missbraucht, religiöse Propaganda zu machen, ist sie zu entlassen. Aber sie muss dazu etwas *tun*. Zu zeigen, dass sie etwas anderes *glaubt* als die anderen Lehrer oder die Schüler, reicht nicht. Strengt man ein Disziplinarverfahren gegen die Lehrerin an, kann der Umstand des Kopftuchtragens als Teil eines Befundes gewertet werden. Nicht aber als einziger Befund hinreichen.

Ist umgekehrt geboten, wenn man dennoch das Kopftuch verbietet, dann auch die Soutane des Religionsunterricht gebenden Pfarrers zu verbieten oder das Kreuz am Hals des Mathematiklehrers? Ein Fehler wird nicht dadurch besser, wenn man aus Gerechtigkeitsgründen noch einen begeht. Es ist nur so, dass sich eine Gesellschaft, die das Recht zum Tragen von Kopftüchern einschränkt, nicht aber das von Kreuzen, sich dem Verdacht aussetzt, es gehe ihr nicht darum, die weltanschauliche Neutralität ihrer Schulen zu wahren, sondern, weil sie eine traditionell christliche ist, Moslems das Leben schwer machen zu wollen.

Mein Respekt, den ich einem religiösen Menschen entgegenbringe, gilt ihm, seiner individuellen Entscheidung, zu leben, wie er leben will. Ich übernehme nicht seine Vorstellung von Respekt, die dem gilt, was er für heilig hält. Meine Toleranz gegenüber einer religiös bestimmten Tracht hat nichts damit zu tun, dass ich etwa die Vorstellungen über die Reinheit oder Sündigkeit des menschlichen Körpers, die sie oder er hat, achte, sondern ich respektiere ihren oder seinen Lebensentwurf. Solange sie die Spielregeln der säkularen Gesellschaft respektieren und damit ihre Tochter nicht über das Eltern allgemein zuzubilligende Maß an Intoleranz hinaus schikanieren.

Als Mitmenschen haben sie meinen Respekt; als Mitbürger meine Zusage, dass ich mich für ihre Rechte einsetze; als Vorgesetzter haben mich Modefragen, Kopftücher, Kreuze und andere Accessoires nicht zu interessieren, sofern sie nicht, siehe oben, die gerade gültigen Anstandsbräuche verletzen. Kopftücher haben für die Schulbehörde Modefragen zu sein.

Symbole werden erst durch Handlungen und geeignete Kontexte zu Symbolen. Darin besteht die Auffassung, die für die Umgangsformen einer säkularen Gesellschaft bestimmend ist: dass der Kontext und die Kommunikation den Sinn stiften. Dass der Sinn von außerhalb kommt und festgelegt ist, ist die Ansicht der Religiösen, nicht unsere. *Nur auf diesem Dissens beruht die Möglichkeit, Religionen zu respektieren*. Und darum sind Gesetze, die das Tragen von Kopftüchern – für Lehrerinnen in Schulen – verbieten, Gesetze, die gegen die Selbstachtung einer säkularen Gesellschaft verstoßen.

Dass der Sinn von außerhalb kommt und festgelegt ist, ist die Ansicht der Religiösen, nicht unsere. Unsere Ansicht nennt der gegenwärtige Papst „Diktatur des Relativismus“, und sagt klipp und klar, dass die Ansicht, Religion sei Privatsache, und ihre mögliche öffentliche Rolle definiere sich aus dem Umstand, dass sie eine Privatsache sei, eine Aggression gegen die Religion sei, und der verstorbene Papst nannte als bekennender Feind einer offenen, säkularen Gesellschaft, diese Ansicht die „Sünde wieder den heiligen Geist, die nicht vergeben werden kann“.

Darin lag für ihn – eine stimmige theologische Auslegung – der Sinn der Geschichte vom Sündenfall: „Darauf beziehen sich die Worte des Buches Genesis: ‚Ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse‘, d.h. ihr werdet selbst entscheiden, was gut und was böse ist.“[1]

Der Stolz einer säkularen Gesellschaft besteht in der Tat darin, in dieser Art von Sünde zu leben, und also ist die christliche (und islamische und jüdische) Entrüstung darüber alles andere als unverständlich. Lehrreich ist die Geschichte vom Rabbi und vom Imam, die der amerikanische Soziologe Juergensmeier erzählt: Sie sind zwar geschworene Feinde, treffen sich ab er regelmäßig um sich wechselseitig in ihrem gemeinsamen Abscheu gegen die USA und die permissive Gesellschaft von Tel Aviv zu bestärken.

Dass der Mensch für sich entscheide, was gut und böse ist, gehört so sehr zu den Idealen – und übrigens auch Selbstidealisierungen – der säkularen Gesellschaft, dass sie ein besonderes Sensorium für spezifische Unfähigkeiten, in dieser Sünde zu leben, entwickelt hat. Die Angebote, die sie macht, um eine gestörten Fähigkeit, für sich zu entscheiden, was gut und was böse ist, nennt man Psychotherapie.

Religion und Therapie

Ich will das zum Ende dieses Vortrags noch erläutern, muss aber etwas vorschalten, um nicht missverstanden zu werden. Es gibt, den Satz, wenn Gott tot sei, sei alles erlaubt. Das gilt für den, der an einen Gott glaubt, der die Moral gemacht hat, tatsächlich. Das gilt für den, der diese Annahme nicht macht, keineswegs. Moralische Normen sind für ihn ebenso verbindlich – oder unverbindlich – wie für einen Religiösen.

Er bezieht sich nur auf andere Quellen der Moral. Er stimmt Johannes Paul II. zu, dass (ich hatte es bereits zitiert), „wenn der Mensch allein, ohne Gott, entscheiden kann, was gut und was böse ist, dann kann er auch verfügen, dass eine Gruppe von Menschen zu vernichten ist“, und er ergänzt: Wenn der Mensch sich von religiösen Autoritäten vorschreiben lässt, was gut und was böse ist, kann er auch den Befehl hinnehmen, dass eine Gruppe von Menschen zu vernichten ist.

Die Geschichte hat für das eine Beispiele wie für das andere. Und wenn der Religiöse einwendet, letzteres sei nicht wahre Religion, sondern ein Missbrauch der Religion, sagt ihm der Nicht-Religiöse: „Das sagen Sie!“ Der Nicht-Religiöse besteht darauf, dass auch der Religiöse selbst entschieden habe, was gut sei und was böse, indem er sich nämlich entschieden habe, den diesbezüglichen Vorgaben einer bestimmten Religion zu folgen.

Dass der Nicht-Religiöse diesen Wahlakt bestreitet (und ihn Bekehrung, Offenbarung, Erleuchtung nennt), kann man hinnehmen, man kann es auch als Symptom für die gelebte Unfähigkeit verstehen, mit einem Leben zurechtzukommen, in dem die Idee der Freiheit eine wesentliche Rolle spielt.[1] Darum hat Freud die Religion (Religiosität allgemein, im Blick hatte er natürlich das Christentum) als kollektives Äquivalent zur individuellen Neurose verstanden. Die Religion erspare dem Einzelnen die Ausbildung einer individuellen Neurose durch den Beitritt zu einer kollektiven.

Das muss man nicht für richtig halten, nicht einmal als Psychoanalytiker – wenn man auch den jeweiligen individuellen Fall von Religiosität stets auch unter diesem Aspekt betrachten muss. Es gibt ja vielerlei, auch religiöse Psychoanalytiker und es gibt Therapierichtungen, die von Vertretern anderer Richtungen wenigstens als religionsnahe angesehen werden. Es lässt sich aber ein grundsätzlicher Unterschied machen zwischen Religion und Therapie. In einer Therapie – nicht nur der psychoanalytischen – ist jede religiöse Überzeugung eines Patienten in Verbindung mit dem seelischen Problem zu sehen, das Gegenstand der therapeutischen Bemühung ist.

1. Ebd., S.20.

1. Freiheit, sagt Kardinal Lehmann, die nur Freiheit sei, sei keine Freiheit. Freiheit vom Glauben, ist für den Frommen keine Freiheit, sondern nur Freiheit zum Glauben ist Freiheit.

Überall sonst kann jemand sich auf eine religiöse Überzeugung als letzte Instanz berufen, in der Therapie nicht. Das liegt am kommunikativen Charakter religiöser Überzeugungen. Sie beenden die Kommunikation. Man debattiert so lange bis einer sagt „Das glaube ich eben“, und dann ist Schweigen, es sei denn, man redet über etwas anderes. Das therapeutische Gespräch – oder, da ja nicht jede Therapie vornehmlich verbal orientiert ist – die therapeutische Interaktion kann aber durch solche Akte nicht unterbrochen werden.

Dadurch unterscheidet sie sich (verabredungsgemäß) von Alltagskommunikation und -interaktion. In einer psychoanalytischen Sitzung ist eine religiöse Überzeugung Gegenstand einer Deutung, also nie Abschluss einer Kommunikation, sondern immer Beginn einer weiteren Sequenz, und zwar einer kommunikativen Sequenz, in der die religiöse Überzeugung nie letzte Instanz, nie explanans, sondern immer explanandum ist.

Das gilt – mutatis mutandis – für alle therapeutischen Richtungen. Sie sollen, wie auch immer sie meinen, das bewerkstelligen zu können, den Patienten in die Lage versetzen, sein Leben freier von inneren Zwängen, verstandener, ich-gestärkter, kurz: freier zu führen als er dies bisher konnte. Das muss nicht notwendigerweise dazu führen, dass jemandem seine Religion abgewöhnt wird, aber in einem Prozess mit solchem Ziel kann Religion in ihrer Funktion für das Leben des Patienten nicht unbesprochen bleiben, und es darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass seine Religion nicht in der Lage war, ihm ein Leben so zu ermöglichen, wie er selbst es sich wünschte – er wäre sonst kein Patient.

Ferner kann keine Therapie, welcher theoretischen Richtung auch immer, den Patienten in seinen religiösen Überzeugungen bestärken, und zwar aus demselben Grund – sie sind Teil seines bisherigen Elends. Dass keine Therapieform dazu da sein kann, dem Patienten religiöse Überzeugungen beizubringen, versteht sich von selbst – sie wäre dann Bekehrung. Am Ende einer Therapie – welcher Art sie auch sei – muss ein Religiöser psychisch in der Lage sein, seine Religion aufzugeben. Ich sage nicht: Er muss es *tun*. Ich sage nur: Er muss dazu *psychisch in der Lage sein*. Wie dies „in der Lage sein“ aussieht, wird man im Vokabular der jeweiligen Therapierichtung formulieren.

Was ich damit meine ist, dass im Patienten das a-religiöse Gefühl, selber über den Sinn seines Lebens verfügen zu können, und das Bewusstsein der Freiheit, selber darüber zu entscheiden, was gut und was böse ist – welchen Normen er folgen will und welchen nicht – gestärkt wird. Im oben zitierten theologischen Vokabular heißt das, dass die Idee der Psychotherapie darin liegt, den zur Sünde nicht fähigen Menschen sündefähig zu machen. Wir Nicht-Religiösen nennen das: Freiheit.

Kann Psychotherapie Religiosität respektieren? Ja, so wie Psychotherapie jede seelische Regung respektieren muss als Versuch, mit dem eigenen Leben klarzukommen. Nein, weil Psychotherapie dazu da ist, einen Menschen fähig zu machen, in eigener Sache normativ zu entscheiden und sich dieses Umstandes auch bewusst zu sein.

Originalfassung eines Vortrages, den der Autor erstmals am 19. Mai 2005 im Dresdner Kulturpalast gehalten hat und von dem Auszüge in „Le Monde diplomatique“ Nr. 7740 (12.08.2005) veröffentlicht wurden.

Susanne Lanwerd

Die Religionskritik Sigmund Freuds in religionswissenschaftlicher Perspektive

Der vorliegende Beitrag zur Aktualität der Psychoanalyse, genauer der Religionskritik Sigmund Freuds, entstand im Rahmen der Diskussion der *Humanistischen Akademie* Berlin über *Atheismus und Humanismus. Religionswissenschaftliche Befunde zu einem nicht selbstverständlichen Zusammenhang*. Was sind die religionswissenschaftlichen Befunde zu Atheismus und Humanismus? Und: In welchem Zusammenhang stehen sie zur psychoanalytischen Religionskritik?

Theos (griechisch; in deutscher Übersetzung Gott) – á theos (gottlos). Religionswissenschaftliche Forschung und Lehre liegt gleichsam quer zum Gegensatzpaar theos / á theos; ihre Gegenstände sind jene Vorstellungen, die sich Menschen von ihren Göttern und Göttinnen machen und die sie in Kanon und Text, Bild und Skulptur, Ritual und Liturgie ausdrücken.

Die Frage nach der Existenz oder „Wahrheit“ Gottes ist nicht Gegenstand der Religionswissenschaft als einer kulturhistorisch orientierten Wissenschaft von den Religionen. Nach den Vorstellungen zu fragen, die sich die Menschen von ihren Göttern und Göttinnen machen, beruht auch auf der Einsicht, dass ein Gegenstand, ein Buch, ein Gebäude nicht durch sich selbst heilig ist, sondern dies erst durch die kollektive Zuschreibung wird, Heiliges und Religiöses verdankt sich spezifischer Deutung.[1]

Religionen gelten ebenso wie andere, große Denksysteme als „Kompromißgebilde, mit deren Hilfe die Menschengattung auf ihrem unsicheren Weg Angst zu bannen und ihre eigenen Rätsel darzustellen, partiell sie zu lösen versucht“.[2] Die Menschen stehen also im Zentrum des religionswissenschaftlichen Interesses, und nicht so sehr die Menschheit, die humanitas (im Lateinischen).

Mit Hubert Cancik und Richard Faber sind „Rationalität und Gleichheit, Individualität, Geschichtlichkeit, Selbstbestimmung und Freiheit des Menschen“ die Norm für jeden Humanismus, „unabhängig von der weiteren philosophischen oder weltanschaulichen Argumentation“.[3] Im Kontext eines solch kritischen Humanismus einerseits, der nicht denkbar ist ohne entschiedene Selbstkritik, andererseits im Blick auf die Wünsche und Ängste der Menschen, die sich auch in den Religionen formulieren, ist Freuds Religionskritik zu verorten.

Der Begründer der Psychoanalyse (geb. 1856, gest. 1939) gilt zugleich als Klassiker der Religionswissenschaft, als „Wegbereiter eines künftigen Humanismus“[4], als Gründungsvater der Historischen Anthropologie und als dezidierter Religionskritiker. Seine Bedeutung für die Religionswissenschaft liegt nicht so sehr in seinen Schriften zur Religions- und Kulturentstehung, die als Wissensquelle für religionsgeschichtliche Entwicklungen kaum zu nutzen sind; das Vokabular der Psychoanalyse hingegen, das auf rationaler Analyse beruht und zugleich „irrationale“ Momente mit einbezieht, stellt Konzepte zur Verfügung, die zur Analyse und kritischen Interpretationspraxis gesellschaftlicher Konfliktfelder tauglich sind.

-
1. Hartmut Zinser: Der Markt der Religionen. München 1997, S.162.
 2. Klaus Heinrich: Anfangen mit Freud. Basel u. Frankfurt a.M. 1997, S.29.
 3. Hubert Cancik, zit. nach Richard Faber (Hg.): Streit um den Humanismus. Würzburg 2003, Vorwort S.9-21, hier S.12. – Vgl. auch Hubert Cancik: Humanismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart, Berlin, Köln, S.173-185.
 4. Thomas Mann: Freud und die Zukunft. Vortrag gehalten in Wien am 8. Mai 1936 zur Feier von Freuds 80. Geburtstag. In: Sigmund Freud: Abriss der Psychoanalyse. Frankfurt a.M. u. Hamburg 1963, S.194-222, hier S.221.

Der folgende Text gliedert sich in vier Punkte: Die Religionskritik Freuds in der Schrift *Die Zukunft einer Illusion* (1927)[1], religionskritische Statements in anderen Schriften Freuds, Versuch einer religionshistorischen Einordnung des „ozeanischen Gefühls“ und in einen Ausblick.

Die Religionskritik Freuds in der Schrift *Die Zukunft einer Illusion*

„Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann“. [2] Das sind – bekanntermaßen – die Schlussätze der Schrift *Die Zukunft einer Illusion*. In den ersten beiden Kapiteln thematisiert Freud vorwiegend Kulturvorschriften, um schließlich in den folgenden sieben Kapiteln der Frage nachzugehen, worin der besondere Wert der religiösen Vorstellungen im psychischen Inventar einer Kultur denn eigentlich bestehe. Eine erste Definition beschreibt Religion als einen „Schatz von Vorstellungen geschaffen, geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen“ [3].

Zukunft einer Illusion meint zweierlei: *Zum einen* die von Freud als Illusionen bezeichneten religiösen Vorstellungen und deren Zukunft. Für den Fortgang der Argumentation ist entscheidend, dass eine Illusion nicht dasselbe ist wie ein Irrtum, denn: „Für die Illusion bleibt charakteristisch die Ableitung aus menschlichen Wünschen“ und: Sie muss nicht notwendig falsch, d.h. unrealisierbar sein oder im Widerspruch zur Realität stehen.

Das Geheimnis der Stärke der religiösen Vorstellungen wird von Freud mit der Stärke der „ältesten und dringlichsten Wünsche der Menschheit“ begründet: „Das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche“. Es handelt sich also um Wünsche, die sich darauf richten, die eigene Hilflosigkeit zu balancieren oder auch zu überwinden. Wer sich dagegen „demütig mit der geringfügigen Rolle des Menschen in der großen Welt bescheidet, der ist vielmehr irreligiös im wahrsten Sinne des Wortes“ [4]. In diesen Kontext gehört für Freud auch die Akzeptanz der Kontingenz des Todes, mithin die Akzeptanz der Fragilität und Versehrtheit des menschlichen Lebens.

Zukunft einer Illusion meint *zum anderen* seine eigene Überzeugung, die, wie Freud einräumt, für andere Denker durchaus illusionäre Züge aufweisen könne. Inwiefern könnte sie das? Sie schränkt zunächst seine andernorts formulierte Position ein, dass der Mensch ein Wesen von schwacher Intelligenz sei, das von seinen Triebwünschen beherrscht werde; Hoffnungen auf die vernünftigen Qualitäten des Menschen seien nicht gänzlich unangebracht, wie ein (allerdings sehr aufschlussreiches) Beispiel verdeutlichen soll: „Als Sankt Bonifazius den von den Sachsen als heilig verehrten Baum umhieb, erwarteten die Umstehenden ein fürchterliches Ereignis als Folge des Frevels. Es traf nicht ein und die Sachsen nahmen die Taufe an“. Freud übersetzt diese Anekdote dahingehend, dass die Menschen ihre Erwartungen vom Jenseits abziehen und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentrieren könnten, und dass sie dieser Schritt befähige, das Leben für alle erträglich zu machen. [5]

Im Blick auf die allorts zu verzeichnende „Wiederkehr“ der Religion(en) sind die folgenden Überlegungen Freuds von beklemmender Aktualität: „Die Religion hat der menschlichen Kultur offenbar große Dienste geleistet, zur Bändigung der asozialen Triebe viel beigetragen,

-
1. Einige Auszüge der ersten beiden Themen werden derzeit zum Druck vorbereitet: Richard Faber u. Susanne Lanwerd (Hg.): *Atheismus: Ideologie, Philosophie, Mentalität*. Würzburg 2005.
 2. Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: *Gesammelte Werke*, XIV. Band (Werke aus den Jahren 1925-1931), Imago Publishing Co., Ltd., London 1948ff., S.380.
 3. Ebd., 340.
 4. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, S.352-355.
 5. Freud, ebd. S.363, 373f.

aber nicht genug. Sie hat durch viele Jahrtausende die menschliche Gesellschaft beherrscht; hatte Zeit zu zeigen, was sie leisten kann. Wenn es ihr gelungen wäre, die Mehrzahl der Menschen zu beglücken, zu trösten, mit dem Leben auszusöhnen, sie zu Kulturträgern zu machen, so würde es niemanden einfallen, nach einer Änderung der bestehenden Verhältnisse zu streben. Was sehen wir anstatt dessen?“ [1]

Was sieht man stattdessen? Die gegenwärtigen Entwicklungen in Amerika, in den arabischen Ländern und anderswo zeigen leider auch heute wenig positive Wirkungen der verschiedenen Religionen auf die Bändigung kriegerischer und menschenverachtender Praktiken. Sie scheinen diese sogar zu befördern.

Insgesamt geht Freud davon aus, dass Götter auf Wunschkonstruktionen basieren, die die Größen- und Allmachtsphantasien der Menschen spiegeln. Religion, die einst eine zivilisatorische Instanz dargestellt hatte, solle als eine Illusion erkannt werden, die ein schlechtes, jedenfalls zweifelhaftes Fundament der Kultur sei. Nach den rezenten Entwicklungen sei es angeraten, so Freud 1927, Religion als Fundament und Basis moralischer und ethischer Normsetzungen zu entlassen.

Er greift hier auf Ansätze zurück, die Denker vor ihm, unter ihnen der evangelische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834), formuliert hatten, nämlich: die religiösen Lehren „aus der Motivierung der kulturellen Vorschriften zurückzuziehen“. [2] Allerdings hatte Schleiermacher den im frühromantischen Kontext entwickelten Gedanken einer strikten Trennung von Religion und Moral, Gesetzgebung sowie Politik schon einige Jahre später wieder zurückgenommen. [3]

Die *Zukunft einer Illusion* schrieb Freud 1927 im Alter von 71 Jahren. Es handelt sich um eine – im Vergleich zu anderen Schriften – sehr kulturkritische, wenn nicht gar kulturpessimistische Arbeit. Dennoch entstände ein falscher Eindruck, wollte man Freud eine besondere Nähe oder Freundlichkeit Religionen gegenüber bescheinigen. Obgleich man Freud nicht als bekennenden oder organisierten Atheisten bezeichnen kann, blieb er Zeit seines Lebens ein Kritiker nicht nur der Kirche und des Christentums, sondern ein Kritiker aller Religion.

Religionskritische Statements in anderen Schriften Freuds

In einer kleinen Studie aus dem Jahr 1907 untersucht Freud Parallelen und Differenzen zwischen *Zwangshandlungen und Religionsübungen*: Hier hebt er die Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit der Religionsübung im Unterschied zu neurotischen Handlungen hervor; auch die Zwangshandlungen sind – in psychoanalytischer Perspektive – weder läppisch noch sinnlos, sondern folgen eigenen, psychischen Regeln. Schließlich bezeichnet Freud die „Zwangsneurose als pathologisches Gegenstück zur Religionsbildung, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose“. [4]

Aus dem Jahr 1912 stammt die Arbeit *Totem und Tabu*, deren drittes Kapitel sich der Magie und einer „Allmacht der Gedanken“ widmet, also der Verwechslung des Ideen- mit dem Realzusammenhang. Es ist diese Arbeit, die jenen Satz enthält, der in der Rezeption des psychoanalytischen Religionsverständnisses bis heute für viele Missverständnisse sorgt: „Man

1. Freud, ebd. S.360.
2. Freud, ebd. S.361, 367.
3. Beispielsweise in einer Predigt aus dem Jahre 1806. Er vollzog hier eine direkte Übertragung der religiösen Struktur in den politischen Raum, indem er die „Volksgemeinschaft“ als eine Ordnung Gottes imaginierte und das Christentum als Vehikel des Patriotismus adressierte. Vgl. Gerhard Kaiser: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Wiesbaden 1961, S.81-94.
4. Sigmund Freud: *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907). In: *Gesammelte Werke*, VII. Band (Werke aus den Jahren 1906-1909), London 1941, S.139.

könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoider Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems“.[1]

Deutlich wird, dass Religion, deren zivilisatorische Leistungen Freud ausdrücklich würdigt, nicht mit dem Krankheitsbild der Neurose gleichzusetzen ist: Die Neurosen seien asoziale Bildungen, die mit privaten Mitteln zu leisten suchen, was in der Gesellschaft durch kollektive Arbeit entstand. Bei der Analyse der Neurosen erfahre man, dass in ihnen die Triebkräfte sexueller Herkunft den bestimmenden Einfluss ausüben, während die entsprechenden Kulturbildungen (also Kunst, Philosophie und Religion, S.L.) auf sozialen Trieben beruhen, solchen, die aus der Vereinigung egoistischer mit erotischen Anteilen hervorgegangen sind.

Im Jahr 1930 schrieb Freud das *Unbehagen in der Kultur*, und zu Beginn des Textes finden sich die berühmten Sätze zum wohlmöglich noch berühmteren „Gefühl“. Ich zitiere etwas ausführlicher: „Ich hatte [einem dieser ausgezeichneten Männer, S.L.] meine kleine Schrift zugeschickt, welche die Religion als Illusion behandelt, und er antwortete, er wäre mit meinem Urteil über die Religion ganz einverstanden, bedauerte aber, daß ich die eigentliche Quelle der Religiosität nicht gewürdigt hätte. Diese sei ein besonderes Gefühl, das ihn selbst nie zu verlassen pflege, das er von anderen bestätigt gefunden und bei Millionen Menschen voraussetzen dürfe.

Ein Gefühl, das er die Empfindung der ‚Ewigkeit‘ nennen möchte, ein Gefühl wie von etwas Unbegrenztem, Schrankenlosem, gleichsam ‚Ozeanischem‘. Dieses Gefühl sei eine rein subjektive Tatsache, kein Glaubenssatz, keine Zusicherung persönlicher Fortdauer knüpfe sich daran, aber es sei die Quelle der religiösen Energie, die von den verschiedenen Kirchen und Religionssystemen gefaßt, in bestimmte Kanäle geleitet und gewiß auch aufgezehrt werde. Nur aufgrund dieses ozeanischen Gefühls dürfe man sich religiös heißen, auch wenn man jeden Glauben und jede Illusion ablehne ... [Freud fügt hinzu, dass er sich an seiner eigenen Person nicht von der primären Natur eines solchen Gefühls überzeugen könne, S.L., und weiter selbstkritisch] ... Darum darf ich aber sein tatsächliches Vorkommen bei anderen nicht bestreiten. Es fragt sich nur, ob es richtig gedeutet wird und ob es als ‚fons et origo‘ aller religiösen Bedürfnisse anerkannt werden soll.“[2]

Versuch einer religionshistorischen Einordnung des „ozeanischen Gefühls“

Untersuchungen zum Ursprung religiöser Wünsche arbeiten meist mit spezifischen „Menschenbildern“, mit Bildern also, die schildern, wie der Mensch ist oder sein soll. Der Homo religiosus ist eines dieser Bilder, das Religiosität als anthropologische Konstante impliziert. Zu bedenken ist dabei, dass der Begriff Religion, so vertraut er erscheint, in den meisten außereuropäischen Sprachen nicht vorkommt, beziehungsweise, dass es dort keine einheitliche Bezeichnung für all die Erscheinungen gibt, die bei uns unter diesen Begriff subsummiert werden.

-
1. Sigmund Freud: Totem und Tabu (1912/13). In: Gesammelte Werke, IX. Band (Werke aus dem Jahr 1912), London 1948ff. S.91.
 2. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur (1930). In: Gesammelte Werke, XIV. Band, S.421f.

Daher an dieser Stelle einige Daten[1]: Religio, hergeleitet aus relegere (sorgsam beachten), wie es Cicero um 40 v. Chr. vorschlug, bezog sich auf die genaue Ausführung der seit alters her überlieferten kultischen Praktiken in Bezug auf die Religion der Römer. Die Kirchenväter gaben einer anderen Etymologie den Vorzug: religare, zurückbinden und religio, worunter Laktanz im 4. Jahrhundert n.Chr. das Bindeglied zwischen Mensch und Gott verstand.

Das Christentum gebrauchte den Begriff dann für Jahrhunderte nur im Singular und grenzte andere Religionen, bekanntermaßen bis hin zu blutigen Verfolgungen, strikt aus. Ihre privilegierte Position als „einzig wahrhaftige“ Religion verlor die christliche Religion, als die Philosophen der Aufklärung – teils im Rückgriff auf stoische Ideen, teils auf andere Traditionslinien – eine „natürliche Religion“ proklamierten.

Im Zuge stets neuer, territorialer Entdeckungen stellte sich schließlich die Frage immer dringlicher, welche Gemeinsamkeiten den verschiedenen Glaubens- und Handlungssystemen zugrunde lägen. Denn den Religionsbegriff an eine Gottesvorstellung zu knüpfen, hatte sich als ungenügend erwiesen: Nicht nur kommen bestimmte Formen des Buddhismus ohne dezidierte Gottesvorstellung aus, auch vielen autochthonen Gesellschaften Afrikas, Amerikas, Ozeaniens ist die Vorstellung eines einzigen, mächtigen Gottes fremd.

Einen Beitrag auf der Suche nach den Gemeinsamkeiten verschiedener Glaubenssysteme leistete in gewisser Weise auch der bereits erwähnte Theologe Friedrich Schleiermacher, der gemeinhin als Begründer einer Traditionslinie von Religiosität gilt, die bis in die Gegenwart bestimmend ist. Er wies der Religion „eine eigene Provinz im Gemüte“ zu, „in welcher sie unumschränkt herrscht“; ihr Wesen sei weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl und: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“.[2]

Ludwig Feuerbach (1804-1872), der in einigen, zentralen Aspekten seines Denkens als ein Vorläufer Freuds gelten kann, hatte 1841 in der Schrift *Das Wesen des Christentums* sein Verständnis der Religion und des Christentums entfaltet: Religion sei das erste und zwar indirekte Selbstbewusstsein des Menschen; der Mensch verlege sein Wesen zuerst außer sich, ehe er es in sich findet.

Zur Verknüpfung von Religion und Gefühl äußerte er sich, sicherlich im Blick auf Schleiermacher, folgendermaßen: „Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenstand noch Wert eingeräumt, so hat er diesen doch nur um des Gefühls willen, welches sich vielleicht nur aus zufälligen Gründen mit ihm verknüpfe; würde ein anderer Gegenstand dieselben Gefühle erregen, so wäre er ebenso willkommen ... Das Gefühl ist also heiliggesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund seiner Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst angesprochen?“[3]

Diskussionen über Funktion und Bedeutung von Gefühlen und Affekten in den Religionen sowie über ihren Stellenwert für die Erforschung der Religionen bestimmen seither die Wissenschaftsgeschichte. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts machte eine Schrift Furore, die sich der Vielfalt „religiöser Erfahrung“ widmete. Etwa zeitgleich mit Freuds „Traumdeutung“, jenem Werk, das maßgeblich zur Entdeckung der psychischen Mechanismen beitragen sollte, hielt

-
1. Vgl. zu den folgenden Daten Günter Kehrler: „Religion, Definitionen der“. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, S.418-425 sowie Karl Heinz Kohl: „dies ozeanische Gefühl ...“ – Anmerkungen zu einer neueren Bestimmung von Religion. In: Glauben. Weltreligionen zwischen Trend und Tradition. Hg. von Bodo-Michael Baumunk u. Eva M. Thimme. Berlin 2000, S.80-85.
 2. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Nach der Erstausgabe, Berlin 1799; Stuttgart 1993, S.26, 35f.
 3. Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Nach der dritten Auflage, Leipzig 1849; Stuttgart 1998, S.48f.

William James seine Vorlesungen zur religiösen Verfassung der Menschen an der Universität Edinburgh, die kurz darauf publiziert wurden.

Nachdem James zunächst eine Fülle von Beispielen „radikaler Ausdrucksformen der Religion“ darlegte, fasste er die allgemeinen Charakteristika des religiösen Lebens folgendermaßen zusammen: Die sichtbare Welt ist Teil eines mehr geistlichen Universums, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht. Die Vereinigung mit oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum ist unsere wahre Bestimmung.

Gebet oder innere Gemeinschaft mit dem Geist dieses Universums – mag dieser Geist „Gott“ oder „Gesetz“ sein – ist ein Prozess, in dem wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen, psychologische oder materielle, hervorgebracht werden. Eine neue Würze, die wie eine Gabe zum Leben hinzugetan wird und entweder die Gestalt lyrischer Begeisterung oder eines Aufrufs zum Ernst und Heroismus annimmt. Eine Gewissheit von Geborgenheit und eine Stimmung des Friedens sowie, im Verhältnis zu den Mitmenschen, ein Vorwiegen liebevoller Affekte.[1]

Gefühle und Verhalten, so lautet James' Resümee, bestimmen die Religionen, und weniger Theorien, Ideen, Symbole, Institutionen. Um die Qualität der Gefühle zu beschreiben, greift er den Namen „Vertrauenszustand“ auf, dessen „stimulierende und berauschende Wirkung“ nicht groß genug eingeschätzt werden könne.[2]

Deutlich wird eine religionshistorische Traditionslinie, die Religiosität und ozeanisches Gefühl miteinander verknüpft. Romain Rolland, der Schriftstellerfreund, war Freud mit dem Hinweis auf dieses Gefühl und als Reaktion auf die Schrift *Die Zukunft einer Illusion* begegnet. Wie bereits erwähnt, schloss Freud dieses Gefühl für sich selbst aus. Mittlerweile, viele Jahrzehnte später, ist bekannt, dass er das Gefühl des *too good to be true*, zu schön, um wahr zu sein, als innersten Kern des Lebens durchaus schätzte und in seinen Reisebriefen häufiger thematisierte. So umschrieb er es in einem Brief an wiederum Romain Rolland, als Gabe zu dessen siebzigstem Geburtstag, folgendermaßen: „Das schönste Hemd zum Besuch der Akropolis angezogen, auf der wir seit 2 Stunden herumsteigen. Sie übertrifft alles, was wir je gesehen und alles, was man sich vorstellen kann“[3].

Das „ozeanische Gefühl“ aber, das gern als Begründungsfigur der Religion(en) angeführt wird, verdankt sich in der Interpretation Freuds einem kurzfristigen oder andauernden Überwiegen narzisstischer (von Allmacht und Größenwahn getragener) Anteile der menschlichen Psyche.[4]

Mit einer solchen Einschätzung religiöser Gefühle wird das Skandalon erkennbar, das die Psychoanalyse damals – und für manchen auch heute noch – darstellt(e): dass es nämlich letztlich um jedermann geht, dass die Grenzen zwischen krank und gesund ins Wanken geraten sind und dass gerade auf diese Weise auch ein anderes Verständnis des Alltags entwickelt werden könnte. In den Worten Sarah Kofmanns: „Man muß die Illusion passieren, um sie entlarven zu können, man muß anfangs den Vater bewundern, sich mit ihm identifizieren, seinen Platz einnehmen wollen, und dann begreifen, daß der Vater kein ‚großer Mann‘, nicht wirklich ein Vater, das heißt ein Gott ist, sondern daß er und mit ihm das Kind der Herrschaft der Notwendigkeit und des Zufalls untersteht. Dann macht der Glaube der Skepsis Platz, die Verehrung dem Lachen, die Selbstliebe dem Humor“.[5]

-
1. Vgl. William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Olten 1979; S.448f.
 2. Ebd., S.461, 462. – Zu William James bspw. Charles Taylor: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a.M. 2002.
 3. Freud zit. n. Rose-Maria Gropp: „Man sehnt sich und weiß nicht recht, wonach“. Rezension der Reisebriefe Freuds 1895-1923. Berlin 2002. In: FAZ, 13.07.2002, S.46.
 4. Vgl. hierzu Susanne Lanwerd: Mythos, Mutterrecht und Magie. Zur Geschichte religionswissenschaftlicher Begriffe. Berlin 1993, S.134-142.

Ausblick

Eine der Freudschen Definitionen der Religion gibt sie als einen „Schatz von Vorstellungen“ zu erkennen, „geschaffen, geboren aus dem Bedürfnis, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen“.[1] Damit korrespondiert ein weiterer Gedanke Freuds: „Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen, können wir Linderungsmittel nicht entbehren. (Es geht nicht ohne Hilfskonstruktionen, hat uns Theodor Fontane gesagt).“[2]

Ich möchte zum Schluss zwei Ansätze vorstellen, die ohne Psychoanalyse und Religionskritik Freuds nicht denkbar wären, da auch sie die Versehrtheit des Menschen ins Zentrum ihrer Betrachtung stellen, die aber zugleich über psychoanalytische Erkenntnisse hinaus- und in die Gegenwart hineinführen.

Politisch und zugleich religionskritisch argumentiert Jan Philipp Reemtsma in seinem Essay *Muss man Religiosität respektieren? Über Glaubensfragen und den Stolz einer säkularen Gesellschaft*. [3] In religionswissenschaftlicher Perspektive sind besonders jene Überlegungen von Relevanz, mit denen er der These vom vermeintlichen Sinndefizit säkularer Gesellschaften begegnet. Bestimmte Ideen, so die Protagonisten der Sinndefizit-These, seien religiösen Ursprungs und entbehren also heute ihrer spezifischen Umklammerung.

Dieser Gedanke, so Reemtsma, führe aber nicht weit, denn Ideen sind nicht ihren Entstehungskontexten verpflichtet, sie entstehen in unterschiedlichen Kontexten immer wieder. Die These vom Sinndefizit arbeitet zweitens mit der Annahme, dass in einer säkularen Gesellschaft keine verbindlichen Sinnangebote gemacht werden, Menschen aber solche brauchen; dieser Annahme widerspreche der historische Erfolg des Modells der säkularen Gesellschaft.

Der dritte Sinn der Sinndefizit-These ist quasi eine Variante dieser Annahme, nun nicht normativ-anthropologisch, sondern empirisch: Viele Menschen fühlen sich von der Moderne überfordert, dem Rollenpluralismus und der unklaren Wertehierarchie und streben deshalb danach, ihre Weltsicht drastisch zu vereinfachen. Der Stolz einer säkularen Gesellschaft aber besteht für Reemtsma, in polemischem Bezug auf einer Aussage des vorherigen Papstes, in der stets von neuem zu erbringenden Leistung, insofern „in der Sünde“ zu leben, als die Entscheidung, was gut und was böse ist, den Menschen zu überlassen ist.

Diesem Gedanken korrespondiert auch seine – auf den ersten Blick verstörende – Antwort in dem Essay *Was heißt: aus der Geschichte lernen?* [4] Gerade weil wir gelernt hätten, unsere Existenz historisch aufzufassen, könnten wir aus der Geschichte nichts für uns als historische Wesen lernen. Der veränderte Blick auf Geschichte (dass wir ihr nicht äußerlich sind, zum Beispiel) lehre uns aber, wie fragil unsere Verhältnisse sind. „Wir sehen das Unmaß von Leid, und wir sehen in ihm ein Unmaß von Sinnlosigkeit“. Zugleich gibt der veränderte Blick auf Geschichte die Bereitschaft zu erkennen, anderer Leute Leid mit einem Hinweis auf einen verborgenen Sinn erträglich zu finden und „ihnen grenzenloses Leid zuzufügen, wenn es nur zu etwas gut zu sein scheint“. Der Schlusssatz lautet daher auch: „Lernen können wir wohl nur aus der und für die Politik“.

-
5. Sarah Kofmann: Die Kindheit der Kunst. Eine Interpretation des Freudschen Ästhetik. München 1993, S.194.
 1. Sigmund Freud: Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Gesammelte Werke, XIV. Band (Werke aus den Jahren 1925-1931), Imago Publishing Co., Ltd., London 1948ff., S.340.
 2. Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, S.432.
 3. So der Titel seines Beitrags in: Le Monde Diplomatique. August 2005, S.12. –[Die Langfassung dieses Beitrags findet sich in diesem Heft, d. Red.]
 4. Jan Philipp Reemtsma: „Was heißt: aus der Geschichte lernen?“ In: Ders. (Hg.): „Wie hätte ich mich verhalten?“ und andere, nicht nur deutsche Fragen. München 2001, S.30-52, hier S.52 u. S.49.

In ihrer *Kritik der ethischen Gewalt*[1] thematisiert Judith Butler Dimensionen der Ethik, die ethisches Handeln nicht auf das Befolgen von Vorschriften reduziert; sie tut dies mit folgender Begründung: Gesellschaftspolitische Entscheidungen, die primär an der Durchsetzung der eigenen, ethischen Normen und Vorschriften interessiert sind und in der Verfolgung dieses Ziels quasi zwangsläufig die bestehenden gesellschaftlichen Bedingungen der Anderen außer acht lassen, schlagen in Gewalt um. Das Beispiel der gegenwärtigen Amerikapolitik im Irak bezeugt diesen Tatbestand eindringlich.

Von der Frage geleitet, ob es eine Theorie der Verantwortung jenseits eines schlechten Gewissens oder Schuldgefühls geben kann, skizziert Butler die Bedingungen einer neuen „Kultur der Ethik“ und zwar als Theorien der Anerkennung und der Verantwortung, die Selbsterhaltung nicht als das höchste Ziel denkt. Selbsterhaltung als Grundlage der Ethik sei problematisch, da sie die Ethik zu einer reinen Ethik des Selbst, zu einer Form des moralischen Narzissmus mache; die Behauptung des Selbst findet in aller Regel auf Kosten jeder Berücksichtigung der Welt und damit auch des Anderen statt. Zugleich denkt sie Anerkennung und Verantwortung in einer Weise, die nicht nur akzeptiert, dass der Mensch in der Adressierung des Anderen lebt, sondern ebenso, dass sich diese soziale Tatsache (die genuine Abhängigkeit der Menschen voneinander) letztlich der erschöpfenden Erklärung entzieht.

Statt diese Leerstelle durch religiöse Deutung und Interpretation zu füllen, scheint sie als Quelle der eigenen, ethischen Verknüpfung mit Anderen auf: Gerade der Erfahrung der Grenzen der menschlichen Erkenntnis, also einem Verzicht auf letzte Wahrheiten oder Gewissheiten, sei es zu verdanken, dass Bescheidenheit und Großzügigkeit auch für Handlungs- und Entscheidungsprozesse leitend werden können. Wenn sich die Entstehung einer Funktion oder einer Idee mit wissenschaftlichen Mitteln nicht lösen lässt, besagt es gerade nicht (wie es einmal Ernst Cassirer bemerkte[2]), dass wir an einer absoluten Schranke unseres Wissens stehen, es besagt vielmehr, dass nicht alles Wissen in der Erkenntnis von Ursprung und Entstehung aufgeht; es gibt andere Erkenntnisinteressen, die Prozessualitäten und Veränderungen in den Blick nehmen.

Ermöglicht wurde eine solche Verschiebung des Erkenntnisinteresses nicht zuletzt durch die Psychoanalyse, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts psychische Realitäten entdeckt hatte und sich fortan ihren spezifischen Ausdrucks-, Wirkungs- und Verwandlungsprinzipien widmet; in zuvor nicht gekanntem Maße treten die Menschen, ihre Bedingtheiten und Möglichkeiten, ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

1. Judith Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*. Adorno-Vorlesungen 2002, Frankfurt a. M. 2003, S.54ff.
2. Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Fünf Studien (1942). Darmstadt 1964, S.100f.

Michael Schmidt-Salomon

Leitkultur Humanismus und Aufklärung

Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit

Während konservative Politiker eine christlich-patriotische Leitkultur („Werte des christlichen Abendlandes“) einklagen und mitunter gar zum Kulturkampf gegen „gott- und vaterlandslose Gesellen“ aufrufen, träumen andere von der „multikulturellen (d.h. kulturell segmentierten) Gesellschaft“ incl. einer „Einbürgerung des Islam“. Doch weder die konservative Wiederbelebung der Idee einer „christlichen Festung Europa“ noch die postmoderne Beschwichtigungspolitik gegenüber religiösen und esoterischen Strömungen werden das Projekt einer „offenen Gesellschaft“ voranbringen.

Eigentlich sollte es einleuchtend sein, dass wir heute kaum eine andere Chance haben, als auf jene „verdrängte Leitkultur“ zu setzen, mit der der gesellschaftliche Fortschritt in der Geschichte verknüpft war: die *Leitkultur von Humanismus und Aufklärung*. Doch von einer solchen Einsicht ist das politische Establishment meilenweit entfernt. Obgleich alle großen Errungenschaften der Moderne mit der Tradition der Aufklärung verbunden sind (technisches Know-how, Rechtsstaatlichkeit, Meinungsfreiheit etc.), ist sie auf weltanschaulichem Gebiet eine „Untergrundbewegung“ geblieben. Die vielen Millionen Menschen, die sich von den etablierten Religionen bereits verabschiedet haben, sind sowohl in den Medien als auch in der Politik unsichtbar geblieben, während die beiden christlichen Großkirchen immer noch – trotz der verfassungsrechtlich garantierten Trennung von Staat und Kirche – jene ungeheuren Privilegien (Staatssubventionen in Milliardenhöhe, Präsenz in den Medien, Schulen und Universitäten etc.) genießen, die sie sich u.a. in der Nazizeit (Reichskonkordat!) auf höchst unredliche Weise gesichert haben.[1]

Wenn evolutionäre Humanisten für eine stärkere Berücksichtigung der *Leitkultur Humanismus und Aufklärung* eintreten, so geschieht dies aber nicht nur, um die ungerechtfertigten Machtansprüche der christlichen Großkonfessionen zurückzudrängen, sondern auch, um dem Problem einer zunehmenden „religiösen Gettoisierung“ der Gesellschaft entgegenzuwirken. Multikulti-Illusionen haben lange Zeit den Blick dafür getrübt, dass sich in den westlichen Gesellschaft *religiöse Parallelgesellschaften* herausgebildet haben, die es darauf anlegen, selbst die fundamentalsten rechtstaatlichen Prinzipien zu negieren. (In diesem Zusammenhang ist u.a. auf den dogmatischen, evangelikalen Puritanismus russlanddeutscher Aussiedler hinzuweisen[2], vor allem aber auf die zunehmenden islamistischen Abschottungstendenzen innerhalb der türkischen Migrantenszene.[3])

Um nicht in den Verdacht der Ausländerfeindlichkeit zu geraten, trauten sich gerade in Deutschland nur wenige Experten, auf die Gefahren eines fortschreitenden Fundamentalismus innerhalb der Migrantenfamilien hinzuweisen.[4] Wer sich als politisch progressiv ver-

-
1. Zur hinkenden Trennung von Staat und Kirche in Deutschland und der massiven Privilegierung der beiden christlichen Großkirchen siehe u.a. Johannes Neumann: Staat-Kirche-Streitfragen. „es besteht keine Staatskirche“ – oder: Papier ist geduldig. In: humanismus aktuell 6/2000. – Gerhard Czermak: Staat und Weltanschauung. Eine Auswahlbibliographie. Aschaffenburg 1993. – Carsten Frerk: Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland. Aschaffenburg 2002. – Carsten Frerk: Diakonie und Caritas. Aschaffenburg 2005.
 2. Vgl. Waldemar Vogelgesang: Importierter Puritanismus. Einwanderung und Religion am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler. In: MIZ 3/05.
 3. Vgl. Necla Kelek: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln 2005.

stand (und den „Gauweilers“ der Republik keine zusätzliche Munition liefern wollte), pries lieber das „Abenteuer der kulturellen Vielfalt“, die enorme Bereicherung durch das „Fremde“ – und hatte damit zweifellos auch Recht. (Wer lebt schon gern „allein unter Deutschen“?! Zwei Wochen Pauschal-Urlaub auf Mallorca sollten jeden eines Besseren belehren ...).

Allerdings: Im Zuge dieser einfältigen Vielfaltlobhudelei wurde sträflichst übersehen, dass man mit der türkischen Community nicht nur Kebab, Bauchtanz, orientalische Musik, Kunst und Lyrik importierte, sondern auch die ideologischen Keimlinge einer Religion, die weit weniger als das europäische Christentum gezwungen war, durch die Dompteurschule der Aufklärung zu gehen, und sich deshalb auch keine zahmeren, menschenfreundlicheren Umgangsformen angewöhnen musste. *Wenn wir heute vor dem Scherbenhaufen einer völlig gescheiterten Integrationspolitik stehen, dann nicht zuletzt deshalb, weil die demokratiefeindlichen Potentiale der Religionen (hier: insbesondere des Islam!) maßlos unterschätzt wurden.*

Statt die Politik konsequent am aufklärerischen Leitbild des säkularen Staates auszurichten, war die Diskussion von zwei konträren Positionen geprägt, die als „ausländerpolitisches Kombipack“ dafür sorgten, dass die Saat des Islamismus auf deutschem Boden hervorragend gedeihen konnte – ein wunderbares Beispiel für „deutsche Wertarbeit“: Während der absurde Zwang zur Anpassung an eine „deutsche (christliche) Leitkultur“ die Migrantenfamilien noch stärker in die kulturelle Isolation trieb, schuf die multikulturelle Beschwichtigungspolitik, die jede Form der grundlegenden Islamkritik als „Kulturimperialismus“ missdeutete, die Freiräume für eine ungehemmte Islamisierung innerhalb der von westlichen Einflüssen weitgehend abgeschirmten Migrantenszene.[1]

Sämtliche Studien, die sich mit dem Thema eingehender beschäftigten, haben gezeigt, dass die optimistische Erwartung, dass sich die Menschen schon automatisch zu Demokraten entwickeln würden, wenn man ihnen rechtsstaatlich garantierte Grundrechte einräumt, hoffnungslos naiv war.[2]Es ist an der Zeit, aus dieser Erkenntnis die richtigen politischen Schlüsse zu ziehen. Das Erlassen von Gesetzen, die die Ausübung der Religionsfreiheit bzw. das Ausleben kultureller Traditionen dort rigoros begrenzen, wo sie mit rechtsstaatlichen Prinzipien kollidieren (Beispiel: Zwangsheirat), ist in diesem Kontext zwar ein *notwendiger*, aber noch kein *hinreichender* Schritt.

Gerade im Bildungsbereich müssten neue Wege gegangen werden. So wäre beispielsweise statt der „flächendeckenden Einführung des Islamunterrichts“ eine flächendeckende Einführung eines für alle verbindlichen Werteunterrichts (ohne Abmeldemöglichkeit!) angesagt, denn ohne solche integrativen Maßnahmen, die für alle – selbstverständlich nicht nur für Menschen mit muslimischem Hintergrund! – zu gelten haben, wird das Phänomen der zunehmenden „kulturellen Gettoisierung“ kaum zu überwinden sein.

Fest steht: Wenn Klein-Erna mit Segen des Staates von Vertretern der katholischen Kirche, Klein-Mehmet von Muslimen, Klein-Philipp von Zeugen Jehovas etc. fürs Leben geschult werden, so entsteht darüber keine *weltanschauliche Vielfalt*, sondern bloß *potenzierte Einfalt*. Mit der bisher gewählten Strategie, die schulische Vermittlung und Diskussion von Werten und Weltanschauungen ausgerechnet den religiösen Gemeinschaften zu überlassen, hat der Staat den Bock zum Gärtner gemacht. Dass unter dieser Voraussetzung das zarte Pflänzchen einer offenen Gesellschaft nicht gedeihen kann, sollte niemanden verwundern.

-
4. In diesem Zusammenhang muss man Alice Schwarzer und der *Emma*-Redaktion ein großes Lob aussprechen, da sie auf das Problem des Islamismus in Deutschland schon früh aufmerksam gemacht haben, vgl. hierzu auch Alice Schwarzer (Hg.): *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz*. Köln 2002.
 1. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass sich ein beachtlicher Teil der Migranten als nichtreligiös versteht, weshalb es Unsinn ist, beispielsweise die in Deutschland lebenden türkischen Einwanderer automatisch der Gruppe der Muslime zuzurechnen.
 2. Vgl. Kelek: *Die fremde Braut*.

Insofern ist die 2005 getroffene Entscheidung des Berliner Senats, *einen für alle Schülerinnen und Schüler verbindlichen Werte- und Religionskundeunterricht* in den Lehrplan aufzunehmen, nur zu begrüßen. Offensichtlich haben die Verantwortlichen der Berliner Landespolitik den Mut gehabt, die richtigen Schlüsse aus den zunehmenden interkulturellen (Auseinandersetzungen zwischen türkischen und deutschen Jugendlichen) und innerkulturellen Konflikten (beispielsweise die Häufung sog. „Ehrenmorde“ an türkischen Frauen) zu ziehen. Dass sie dafür von den Großkirchen und der Mehrheit des politischen Establishments in Deutschland Prügel beziehen würden, war kaum anders zu erwarten.

Erstaunlich waren hingegen die Umfrageergebnisse, die zeigten, dass die Entscheidung des Berliner Senats bei der Mehrheit der Bevölkerung auf positive Resonanz stieß.[1] Insofern besteht vielleicht doch noch Grund zur Hoffnung, dass irgendwann einmal auch die Politiker anderer Bundesländer einsehen werden, dass es notwendig ist, ein integratives, wissenschaftlich und philosophisch fundiertes Schulfach an die Stelle des herkömmlichen (mit Missionsbefehl ausgestatteten!) Konfessionsunterrichts zu setzen.

In der heftig geführten Debatte um den Berliner Werteunterricht wurde von Kritikern der Senatsentscheidung immer wieder ins Spiel gebracht, der zu „religiös-weltanschaulicher Neutralität“ verpflichtete Staat habe kein Recht, selber aktiv Werte zu vermitteln. Dies müsse er, so wurde behauptet, den religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften überlassen. Was ist davon zu halten?

Zunächst einmal muss in diesem Zusammenhang festgestellt werden, dass die in der deutschen Verfassung verankerte (in der Praxis jedoch zugunsten der Großkirchen häufig missachtete!) weltanschauliche Neutralität des Staates *keineswegs als Verpflichtung zu staatlicher Wertindifferenz* gedeutet werden darf. Im Gegenteil! Das Gemeinwesen der Bürger beruht auf klar benennbaren Verfassungswerten, die als Minimalkonsens das Zusammenleben der Menschen regeln sollen (den Grundrechten, der Gewaltenteilung, der richterlichen Unabhängigkeit, dem Sozialstaatsprinzip, dem Schutz für Verfolgte, der Verantwortung für die Nachwelt, die natürlichen Lebensgrundlagen und die Tierwelt usw.).

Diese Gesichtspunkte zusammengenommen ergeben, so der Jurist Gerhard Czermak, „die Grundstruktur einer auf inhaltlichen Werten beruhenden Verfassungsordnung, und diese bedingen ein einerseits in gewisser Weise spezifisches, andererseits pluralistisch-offenes ‘Menschenbild’ des GG [Grundgesetzes]. Selbstverständlich können und sollen die Erziehungseinrichtungen diese verfassungsrechtlichen Grundvorgaben, den notwendigen *Grundkonsens*, auch *als verbindlich vermitteln*, denn es geht um die Basis des friedlichen und gerechten Zusammenlebens in der Gesellschaft. Mit *dieser ‘Doktrin’* darf Schule also ‘indoktrinieren’.“[2]

Demnach darf der Staat sehr wohl aktiv Werte vermitteln, ja er ist sogar dazu verpflichtet, will er seine eigene Verfasstheit (und damit die Grundrechte der Bürger) gegen freiheitsfeindliche Angriffe schützen (Konzept der „wehrhaften Demokratie“). Nicht ohne Grund finden die in der Verfassung verankerten Freiheitsgarantien (u.a. Religionsfreiheit, Freiheit der Kunst, der Wissenschaft und der Meinungsbildung) dort ihre Grenzen, wo die Prinzipien der Verfassung sowie der untergeordneten Gesetzessammlungen verletzt werden. Der spanische Ministerpräsident Zapatero hat dies unlängst in deutlicher Weise auf den Punkt gebracht (man wünschte sich, sein mutiges Beispiel würde Schule machen): „Das gesellschaftliche Zusammenleben kann nur in einem laizistischen Staat funktionieren. Wenn Glaubensregeln sich in die Gesetze des Staates einmischen, ist Schluss mit der Bürgerfreiheit!“[3]

1. Die Frage „Falls Werteunterricht an Schulen eingeführt wird, sollte dieser religionsneutral sein, also von Katholiken, Protestanten, Muslimen und Konfessionslosen gemeinsam besucht werden“ wurde von 86 Prozent der Befragten bejaht; bemerkenswerterweise auch von 82 Prozent der potentiellen CDU-Wähler (vgl. *Berliner Morgenpost* vom 3.4.2005).
2. Gerhard Czermak: *Ethische Fragen und die Ideologie des Grundgesetzes*. Manuskript, S.1, www.schulfach-ethik.de (2004).

Das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates (d.h. seine Verpflichtung zur Gleichbehandlung religiös-weltanschaulicher Gruppen) wird spätestens dort aufgehoben, wo religiös-weltanschauliche Gruppierungen im Widerspruch zu den ethischen Grundanforderungen der Verfassung stehen. Anders gewendet: Je eher eine religiöse oder weltanschauliche Gruppierung den Verfassungswerten entspricht, desto eher wird ihr die Verfasstheit des Staates als „weltanschaulich neutral“ erscheinen, je weiter sie von den Verfassungswerten entfernt ist, desto eher wird sie diese als parteiliche (keineswegs neutrale!) Staatsideologie begreifen und notwendigerweise mit ihr kollidieren.

Neben dieser *ethischen Begrenzung der Weltanschauungsneutralität* ist (vor allem) im Bildungsbereich ein weiterer Aspekt zu beachten, der zwar in der Debatte regelmäßig übersehen wird, in der Praxis aber von großer Bedeutung ist: Die Lernziele und Lehrpläne der Schulen werden nicht nur vom Ethos der Verfassung beeinflusst, sondern vor allem vom *Forschungsstand der jeweiligen Fachdisziplinen*. Lehrpläne, Schulbücher etc. müssen *wissenschaftlichen Wahrheitswerten* genügen. Aussagen, die logischer / empirischer Überprüfung nicht standhalten können, haben im Curriculum der öffentlichen Schulen nichts verloren. Nur deshalb kann ein Kreationist nicht einklagen, dass die Schöpfungslehre im Biologieunterricht behandelt werden sollte.

Selbstverständlich verhalten sich die Länder, die für Bildung hauptsächlich verantwortlich sind, keineswegs „weltanschaulich neutral“, wenn sie die Evolutionstheorie als ernst zu nehmenden Ansatz privilegieren und Intelligent Design-Theorien ausblenden (bzw. allenfalls kritisch berücksichtigen). Würden sie hinreichend widerlegte Ansichten nur aus dem Grund in den Lehrplan aufnehmen, weil bestimmte Gruppen dies ansonsten als „Diskriminierung“ betrachten würden, so hätte dies eine schwerwiegende Aushöhlung des Bildungsbegriffs zur Folge. *Die unkritische Vermittlung von Behauptungen, die erwiesenermaßen falsch sind, ist nämlich gerade das Gegenteil von Bildung, ist „Verbildung“, ist Manipulation – auch wenn bestimmte Gruppen sich durch die fehlende Berücksichtigung ihrer weltanschaulichen Irrtümer benachteiligt fühlen mögen.*

Halten wir fest: Zwar ist die „weltanschauliche Neutralität“ des Staates ein zentrales Verfassungsgut, da nur ein Staat, der seinen Bürgern nicht in umfassendem Sinne vorschreibt, was sie zu denken oder zu glauben haben, bürgerliche Freiheiten (vor allem auch die positive und negative Religionsfreiheit) gewährleisten kann. Und doch ist das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität des Staates über weite Strecken bloße Fiktion. Die weltanschauliche Neutralität nämlich ist, wie wir gesehen haben, notwendigerweise zweifach beschränkt ...

– *erstens* durch die *ethischen Prinzipien der Verfassung* (wenn eine religiöse Gruppierung gegen die Gleichberechtigung von Mann und Frau, z.B. Zwangsheirat, oder aber gegen den Schutz der Tierwelt, z.B. Schächten, verstößt, kann und darf der Staat sich dazu nicht neutral verhalten);

– *zweitens* durch die *Verpflichtung des Staates und der Länder zur Förderung seriöser Bildung*, die sich nach soliden wissenschaftlichen Wahrheitskriterien richten muss und nicht nach den Partikularinteressen bestimmter religiös-weltanschaulicher Gruppierungen (Beispiel: Wenn eine religiöse Gruppe gegen den Sexualkundeunterricht agitiert oder homosexuelle Handlungen als „unnatürlich“ dargestellt wissen will, so können sich Staat und Länder als Träger oder Aufsichtsagenturen der Bildung hierzu nicht neutral verhalten, denn *zum einen* wird ohne gründliche Erörterung des Themas Sexualität weder das menschliche Verhalten noch die Evolution des Lebendigen als Ganzes verständlich, *zum anderen* finden sich homosexuelle Verhaltensweisen[1] erwiesenermaßen im gesamten Tierreich).

3. Zapatero im Spiegel-Interview, Spiegel-online, 9.11.2004.

Das heißt: „Weltanschaulich neutral“ kann sich der Staat nur dort verhalten, wo weder die humanistischen, auf den Menschenrechten beruhenden ethischen Prinzipien des Grundgesetzes noch die Seriosität des Bildungsauftrags auf dem Spiel stehen. Anders formuliert: Das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität steht und fällt mit der Akzeptanz jener Leitkultur, auf der jeder moderne Rechtsstaat gründen muss. Diese Leitkultur ist weder national noch religiös geprägt, sondern international verankert und im Kern säkular ausgerichtet (ohne dadurch die Religionsfreiheit unzulässig einzuschränken).

Es handelt sich hierbei um jene leidlich verdrängte, aber doch im Hintergrund ungeheuer wirkmächtige Leitkultur von Humanismus und Aufklärung – eine Leitkultur, die heutzutage viel stärkere Beachtung finden sollte, da sie allein in der Lage ist, jenen zeitgemäßen Grundkonsens zu definieren, auf dem sich ein fruchtbarer gesellschaftlicher Pluralismus überhaupt entfalten kann.

Wer von der Leitkultur Humanismus und Aufklärung ausgeht, für den ist Religion Privatsache. Es sollte klar sein, dass jeder Mensch glauben darf, was er will, schließlich sind die Gedanken frei – auch frei zur Unvernunft. Wer auch heute noch hinreichend widerlegten, archaischen Mythen Glauben schenken möchte, darf dies selbstverständlich tun. Nur sollte dies im 21. Jahrhundert keine Auswirkungen mehr auf die Politik haben. In der öffentlichen politischen Diskussion müssen notwendigerweise weltliche Standards gelten – und zwar (in ethischer Hinsicht) die humanistische Orientierung an den Selbstbestimmungsrechten des Menschen sowie (in methodischer Hinsicht) die aufklärerische Orientierung an den Idealen der intellektuellen Redlichkeit, wonach Behauptungen logisch / empirisch belegt sein müssen, damit sie von Relevanz sein können.

Selbstverständlich wäre die freie Religionsausübung (und sollte sie noch so absurde Formen annehmen!) auch aus humanistisch-aufklärerischer Perspektive weiterhin als wichtiges Verfassungsgut zu schützen (zumindest sofern sie sich bezüglich ihrer weltlichen Konsequenzen im Verfassungsrahmen bewegt). Die staatliche Förderung der Religionen jedoch sollte gegenüber der heute üblichen Praxis deutlich zurückgenommen werden. Es ist schlichtweg unzumutbar, dass die Großkirchen (neben der Kirchensteuer) immer noch Jahr für Jahr öffentliche Subventionen in zweistelliger Milliardenhöhe kassieren, was u.a. zur Folge hat, dass Kirchenfürsten wie der Kölner Kardinal Meisner, der mit seinen Hasstraden gegen die Selbstbestimmungsrechte der Menschen die Arbeitsgrundlage der Verfassung torpediert, ihr Monatsgehalt von rund 11.000 Euro aus dem allgemeinen Steuertopf (also finanziert auch von Konfessionslosen und Andersgläubigen) erhalten.

Der in Deutschland in besonderem Maße hinkenden Trennung von Staat und Kirche müssen dringend Beine gemacht werden. Dies wäre keineswegs nur Ausdruck der geforderten weltanschaulichen Neutralität, sondern vielmehr auch der weltanschaulichen Positionierung des modernen Rechtsstaates, dessen Profil aus der Orientierung an den säkularen Idealen von Humanismus und Aufklärung erwächst. Der Staat sollte deshalb auch ein Interesse daran haben, diese Ideale bewusst zu fördern, was u.a. mit den folgenden Konsequenzen verbunden sein sollte ...

– der Umwandlung der staatlich finanzierten, aber kirchlicher Kontrolle unterworfenen Theologischen Fakultäten in gut ausgestattete freie Religionswissenschaftlich-Philosophische Institute;

1. Siehe die entsprechenden Darlegungen im Kapitel „Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach? Warum eine naturalistische Ethik auf ‘Moral’ getrost verzichten kann“.

- der Einführung eines integrativen philosophisch-religionswissenschaftlichen Werteunterrichts für *alle* Schüler in *allen* Bundesländern anstelle des konfessionell gebundenen Religionsunterrichts (hierzu wäre allerdings eine Verfassungsänderung notwendig);

- der Besetzung von Rundfunk-, Ethikräten etc. mit Experten, die sich tatsächlich der *Leitkultur von Humanismus und Aufklärung* verpflichtet fühlen, anstatt irgendwelche weltanschaulich-religiöse Partikularinteressen zu bedienen;

- der Aufhebung des *besonderen Tendenzschutzes* religiöser Betriebe (es ist nicht hinzunehmen, dass Menschen, die von ihrem Recht Gebrauch machen, sich nach einer Scheidung wiederzuverheiraten, deshalb ihre Arbeitsstelle verlieren können);

- der entschiedenen *Förderung säkularer Träger* im Sozial- und Gesundheitssektor (dass ein Großteil der Menschen in Notsituationen ausgerechnet auf die Hilfe religiöser Institutionen angewiesen ist, stellt einen bislang kaum ausreichend thematisierten *sozialpolitischen Skandal* dar).[1]

Selbstverständlich: Derartige Reformen lassen sich in einer Demokratie nur durchsetzen, wenn sich Bevölkerungsmehrheiten dafür gewinnen lassen. Glücklicherweise jedoch waren die Bedingungen hierfür nie so günstig wie heute. Da die entscheidenden Fakten in diesem Zusammenhang bislang sowohl von der Politik als auch von den Medien sträflichst ignoriert wurden, mag es interessant sein, einige dieser verdrängten empirischen Erkenntnisse hier kurz anzuführen:

- Die Gruppe der *Konfessionslosen* ist mittlerweile (Stand 2003, Tendenz steigend!) die *größte gesellschaftliche Gruppierung in Deutschland* mit einem Bevölkerungsanteil von 31,8 Prozent, gefolgt von den Katholiken und Protestanten mit jeweils 31,3 Prozent.[2]

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

- *Insgesamt wird die Bedeutung der Religion sowie religiöser Institutionen weit skeptischer eingeschätzt als je zuvor.* Nach einer Umfrage des Emnid-Instituts von 2005 gehen nur noch 37 Prozent der Deutschen davon aus, dass Religion notwendig sei, um unterscheiden zu können, was richtig und was falsch ist. 61 Prozent der Deutschen geben laut der Studie zudem an, Kirchen oder religiöse Gemeinschaften könnten nicht über Glaubensinhalte entscheiden. Für

-
1. Weitere konkrete politische Forderungen finden sich im „Politischen Leitfadens“ des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)*. – Siehe: www.ibka.org.
 2. Diese und viele weitere relevante statistische Informationen werden ab November 2005 im Datenarchiv der *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid)* zu finden sein. – Siehe www.fowid.de.

diese Aussage gab es absolute Mehrheiten in allen befragten Gruppen – bei Gläubigen wie Nichtgläubigen, Menschen in Ost und West, Männer und Frauen ebenso wie Protestanten und Katholiken.

Führt man sich vor Augen, wie rasant der Prozess der Entchristlichung vonstatten gegangen ist (1970 gab es hierzulande nur 3,9 Prozent Konfessionslose, 1987 waren es 11,4 Prozent, 1990 – nach dem Anschluss Ostdeutschlands – 22,4 Prozent, 2003 31,8 Prozent), so ist es, sofern sich dieser Trend fortsetzt, nur eine Frage der Zeit, bis die beiden Großkirchen nach dem Verlust ihrer weltanschaulichen Prägekraft auch die Majorität bezüglich der Mitgliedszahlen verlieren (etwa 2020 dürften die Konfessionslosen die Bevölkerungsmehrheit in Deutschland stellen). Dieser Prozess ist umso beachtlicher, als dass in den öffentlichen Medien hemmungslos Religionspropaganda gemacht wird (häufig auch unter redaktioneller Federführung der Kirchen), während religionskritische Positionen immer noch weitgehend verdrängt werden.[1] Man muss davon ausgehen, dass die Lage der Großkirchen wahrscheinlich noch verheerender aussehen würde, wenn den Vertretern einer humanistischen Aufklärung auch nur annähernd die gleichen Senderechte eingeräumt würden wie den Großkirchen.

Evolutionäre Humanisten sind ausgehend von diesen sozialwissenschaftlichen Daten überzeugt, dass es gelingen könnte, die in der Verfasstheit des modernen Rechtsstaats bereits enthaltene *Leitkultur Humanismus und Aufklärung* noch stärker in der Gesellschaft zu verankern. Zusätzlich bestärkt sie das Wissen, dass für die gesellschaftliche Durchsetzung von Humanismus und Aufklärung nicht nur die besseren theoretischen Argumente sprechen, sondern auch die praktische Tatsache, dass diese Leitkultur effektiver als jede Alternative (incl. der „Leitkultur der Leitkulturlosigkeit“) in der Lage ist, die unterschiedlichen eigennützigen Interessen der Individuen zu berücksichtigen. Schließlich setzt der Humanismus an den realen sinnlichen Bedürfnissen der Menschen an (und nicht an übersinnlich herbeigeträumten Moralkorsetts), wodurch er dem Individuum größtmögliche Freiheit geben kann, seine subjektiven Vorstellungen „von gutem Leben“ in die Realität umzusetzen.

„Jeder Jeck ist anders!“, heißt es im (kölschen) Volksmund. Daran will der aufklärerische Humanismus gewiss nichts ändern. Im Gegenteil, er erkennt gerade in der Unterschiedlichkeit der Menschen, in ihren verschiedenen Talenten, Neigungen, Wünschen, Lebensstilen eine wertvolle Ressource für das gesellschaftliche Zusammenleben. *Vielfalt bereichert – allerdings gilt dies nur, wenn sich diese Vielfalt in einem humanen Rahmen bewegt.*

Deshalb bedeutet das Plädoyer für eine humanistisch-aufklärerische Leitkultur vor allem Eines: *die Verständigung auf einen gesellschaftlichen Minimalkonsens.* Eine wie auch immer gearbete Gleichschaltung der Gesellschaft auf bestimmte Moral- oder Ästhetikstandards liegt dem evolutionären Humanismus fern. Er überlässt den Menschen die volle Souveränität über die Entwicklung und Gestaltung ihrer eigenen Lebensentwürfe. Sein Augenmerk liegt allein darauf, dass die Spielregeln, die dem gesellschaftlichen Miteinander zugrunde liegen, für alle Betroffenen *fair* sind und dass sie sich der Erfordernis einer *rationalen Überprüfung* (und gegebenenfalls Veränderung) nicht entziehen.

Eben deshalb bekämpfen evolutionäre Humanisten ganz entschieden die von vielen religiösen Gruppen benutzte Strategie der „Kritikimmunsierung“ (Hans Albert): *Das sich bestimmte Personen oder Personengruppen durch das Aufstellen „heiliger“ (d. h. unantastbarer) Spielregeln jeglichem kritischen Zugriff entziehen und dadurch eigene Denkfehler als verbindlich in die Zukunft fortzuschreiben, kann und darf in einer modernen Gesellschaft keine akzeptable Praxis mehr sein.*[2]

-
1. Siehe hierzu die offizielle Beschwerde der *Giordano-Bruno-Stiftung* an die Intendanten und Rundfunkräte der ARD („Medien beugen sich dem Druck der Kirchen“ vom 19.4.2005. – Siehe auch www.giordano-bruno-stiftung.de).
 2. Vgl. Hans Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1991.

Wer für die *Leitkultur Humanismus und Aufklärung* eintritt, beschreitet einen Weg *jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit*. Diese Leitkultur vermittelt (im Unterschied zum Paradigma der postmodernen Beliebigkeit) *einerseits genügend Orientierung*, um den Menschen in ihrer Suche nach Sinn Halt zu geben und ihr Zusammenleben nach vernünftigen Regeln zu gestalten, *andererseits* ist sie aber (im Unterschied zum religiösen oder politisch-ideologischen Dogmatismus) *gleichzeitig offen genug*, um die Menschen in ihrer Souveränität nicht unzulässig einzuschränken.

Humanismus und Aufklärung zielen also keineswegs auf eine „triste Monokultur“ ab, sondern vielmehr auf die Entwicklung einer lebendigen, einheitlich humanen und doch vielfältigen Weltkultur, in der sich a) viele verschiedene Lebensentwürfe realisieren lassen, jedoch b) strukturell verhindert wird, dass das Glück der Einen (allzu sehr) auf dem Unglück der Anderen gründet.

Nachdruck des 16. (vorletzten) Kapitels aus dem Buch des Autors (Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg 2005), mit freundlicher Genehmigung auch des Alibri-Verlages.

Gerhard Czermak

Atheismus in Geschichte und Gegenwart

Noch heute haftet dem „Atheismus“ im Süden und Westen Deutschlands ungeachtet der realen statistischen Verhältnisse weithin etwas zwar Geduldetes, aber doch eigentlich Ungehöriges an. Das sind die Nachwirkungen einer jahrhundertelangen Unterdrückung freiheitlichen Gedankenguts, in dem man eine Gefahr für den Staat sah („Thron und Altar“). Dabei sind religiöse und irreligiöse Weltanschauungen gleichermaßen natürlich. In einem pluralistischen Staat können die für alle verbindlichen Regeln nicht auf einer Ethik aufgebaut werden, die aus Normen besteht, die aus weltanschaulichen Gründen nur von einem Teil der Bevölkerung anerkannt werden.

Abgrenzungen und Nachteile des Atheismus-Begriffs

Atheisten sind Menschen, die nicht an „Gott“ glauben. Damit teilt der Begriff Atheismus die Leerformelhaftigkeit des stark schillernden Gottesbegriffs. Verwandt mit dem Atheismus ist die philosophische Position des Agnostizismus. Der Agnostiker lässt die Frage nach „Gott“ und dem Ursprung und Sinn der Welt bewusst unbeantwortet, weil sie mit dem menschlichen Intellekt nicht wirklich beantwortet werden kann: Niemand weiß, was die Welt im Innersten zusammenhält.

Diese bescheidene Position ist intellektuell unangreifbar, weil sie keine unbeweisbaren Behauptungen aufstellt. Wollte man unter A-Theisten alle Menschen verstehen, die nicht von der Existenz „Gottes“ überzeugt sind, so wären – im Einklang mit der ursprünglichen Wortbedeutung – auch Agnostiker als Atheisten anzusehen.

Im Allgemeinen versteht man heute unter Atheismus – schärfer – Menschen, die nicht nur nicht an die Existenz eines „Gottes“ oder von Göttern „glauben“, sondern darüber hinaus von der Nichtexistenz Gottes überzeugt sind. Der Sprachgebrauch ist jedoch unklar. Auch im engeren Wortsinn ist Atheismus unscharf, weil mit dem Gegenbegriff „Gott“ die unterschiedlichsten Auffassungen bis in unmittelbare Nähe des „Atheismus“ benannt werden (siehe die mittelalterliche Mystik).

Die bloße Rede von Gott ist genau genommen, wie schon gesagt, eine sprachliche Leerformel. Selbst Martin Luther hat einmal gesagt: „Gott ist eine leere Tafel, auf der nichts weiter steht, als was du selbst darauf geschrieben.“ Von anderen bedeutenden Theologen sind ähnliche Aussagen überliefert. Viele Menschen, die an einen monotheistischen Gott glauben, verstehen ihn im Sinn eines Deismus, also eines Schöpfergottes, der nicht in das Weltgeschehen und Menschenleben eingreift.

Andere, die nur an ein undefiniertes „Höheres Etwas“ glauben, benutzen ebenfalls das Wort „Gott“. An den mit Gott traditionell assoziierten persönlichen Gott, der auf das Leben der Menschen Einfluss nimmt, belohnt und bestraft, glaubt in Deutschland nur noch eine absolute Minderheit. Nach repräsentativen Umfragen von 1997 und 1999 waren es nur noch 12-17%. Die Zahlen schwanken, aber jedenfalls sind es heute (2005) sicher nicht mehr als 20%.

Das bedeutet, dass die klare Mehrheit der deutschen Bevölkerung (wenn auch teilweise mit Modifizierungen) Pantheisten usw., Agnostiker und Atheisten sind, obwohl viele dieser Menschen verbal angeben, an „Gott“ zu glauben, wenn man sie fragt. Dieses Faktum korreliert klar mit anderen Erhebungen im Rahmen thematisch breiterer repräsentativer Untersuchungen zu Glaubensfragen. Die statistisch derzeit wohl noch knapp bevorzugte Rede von Gott ist bedingt durch die Tatsache, dass der Begriff Atheismus nach wie vor negativ bewertet wird und man daher zumindest in Westdeutschland üblicherweise noch die ungleich positiver

empfundene Rede von Gott bevorzugt. Das liegt am Harmoniebedürfnis, fehlendem Problembewusstsein sowie an der Unkenntnis statistischer Daten und ist überdies historisch begründet (dazu unten).

Ein weiterer Nachteil des Atheismus-Begriffs ist – über die sich aus der sprachlichen Ableitung vom Begriff Theismus ergebende Unklarheit und sein Negativimage hinaus – seine geringe Aussage- und Strahlkraft. Nicht an „Gott“ zu glauben bedarf heute hierzulande keiner besonderen intellektuellen oder ethischen Leistung und besagt nichts über die jedem ernsthaften Atheismus eigenen philosophisch-ethischen Grundüberzeugungen und Verhaltensweisen.

Es gibt grundverschiedene Arten von Atheismus, etwa theoretischen und praktischen, toleranten und militanten, humanistischen und marxistischen, einen positiven Atheismus im Sinn des Inders Gora oder einen allgemeinen Atheismus, der auch irrationale Thesen „gottloser Religionen“ wie die Lehre von Wiedergeburt und Nirwana ablehnt. In der Regel wird Atheismus als dezidierte Bestreitung eines monotheistischen persönlichen Gottes verstanden, die mit der Unlösbarkeit des Theodizeeproblems begründet wird: Gott kann angesichts des realen Zustands der Welt nicht gleichzeitig allwissend, allmächtig und gut sein (so schon Epikur). Daher hat Michael Schmidt-Salomon seinem philosophisch-religionskritischen Roman *Stollbergs Inferno* (2003) die Sentenz vorangestellt: „Das stärkste Argument gegen Gott – wäre der Beweis seiner Existenz.“

Religiosität und Irreligiosität in der Antike

Angesichts des erheblichen sich nicht religiös definierenden Teils der Menschheit ist die immer wieder zu hörende Behauptung, der Mensch sei wesensnotwendig „religiös“, heute eine unseriöse Zweckbehauptung. Die Frage, ob die ersten Menschen religiös oder irreligiös waren, ist nicht alternativ zu beantworten. Dies gilt ganz abgesehen von der allgemeinen religionswissenschaftlichen Erkenntnis, dass die Grenzen von Religion und nichtreligiöser Weltanschauung fließend sind. Grundsätzlich wird man sagen können, dass die primitive Mentalität zwischen Natur und Übernatur nicht unterscheidet, der Mensch fühlt sich als integrierender Bestandteil eines Ganzen („Mana“).

Dieses mythische Bewusstsein kann sowohl Magie, als auch Religion hervorbringen, wobei die objektbezogene magische Haltung als a-theistisch anzusehen ist. Die unterscheidende Intelligenz bringt notwendig sowohl das Heilige wie das Profane hervor, eine religiöse oder nicht-religiöse Einstellung. Die Rationalisierung des Mythos zu einem religiösen System ist eine Möglichkeit, der theoretische Atheismus eine andere. Beide Intellektualisierungen sind insofern gerechtfertigt.

Demzufolge finden sich, soweit wir heute wissen, in alten Kulturen gleichzeitig die verschiedensten Haltungen: z.B. Deisten, Pantheisten, Sektierer, Esoteriker, praktische und theoretische Atheisten. Dass die überkommenen Zeugnisse des Glaubens bzw. der Religion ungleich zahlreicher sind als die Zeugnisse des Unglaubens, versteht sich aus praktischen Gründen von selbst (der Ungläubige braucht keinen Kult).

Schon die ältesten Zivilisationen haben den Atheismus gekannt, Indien seit viereinhalbtausend Jahren. Mindestens seit dem 4. Jahrhundert v.u.Z. gab es in Indien eine fest verankerte atheistische Tradition. Der chinesische Konfuzianismus war wesentlich pantheistisch und atheistisch und im antiken Persien gab es den atheistischen Zervanismus. Die biblischen Psalmen hadern mehrfach mit den „Gottlosen“, die Gottes Existenz leugnen. Skeptische Strömungen sind im *Alten Testament* stark vertreten. Die hebräischen Sadduzäer kamen deistischen Positionen nahe (vgl. zum Ganzen Minois, S.13ff).

Gedankengut, das im heutigen Sinn atheistisch-agnostisch-pantheistisch genannt werden kann, findet sich in der griechisch-römischen Antike reichlich. Bis zur vorsokratischen Periode war Transzendenz nicht gefragt. Letzte Realität war die ewige Natur, und die Götter waren Teil derselben. Heraklit hatte eine zyklische Auffassung eines autonomen und ewigen Weltalls, ähnlich Parmenides (den man Vater des Materialismus genannt hat) und Empedokles, Leukippos und Demokrit, und selbst Letzterer wurde deswegen nicht behelligt. Es herrschte bis gegen Ende des 5. Jahrhunderts v.u.Z. eine Art pantheistischer Konsens der Philosophen vor.

Der Umschwung kam 432 v.u.Z., als Athen des bedrohten Standes der Seher wegen auf Grund eines Dekrets diejenigen verfolgte, die nicht an die staatlich anerkannten Götter glaubten. Wissenschaftliche Erklärung wurde systematisch bekämpft, was auch dem Agnostiker Sokrates zum Verhängnis wurde. Zur Zeit des Peloponnesischen Krieges wurden die Götter als patriotischer Kitt gebraucht. Das politische Motiv stand bei den zahlreichen Prozessen meist im Vordergrund.

Im 4. Jahrhundert kämpfte Platon gegen den Unglauben und kann als Vater der Diskriminierung der Anhänger desselben bis heute gelten: Ungläubige erklärt man für staatsfeindlich, vulgär, unmoralisch, zu Verderbern der Jugend. Mit Platon wurde der weit verbreitete „Atheismus“ zum Anker des Bösen.

Platon nahm die schlimme Formel vorweg: „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.“ Auch manche heutige Kardinäle verkünden das öffentlich. Der „göttliche“ Platon, Vertreter des Guten und Wahren gegen das Böse und den Irrtum, forderte der Sache nach Inquisition und Konzentrationslager. Trotzdem setzten sich der pantheistische Stoizismus (die Stoa) und der atheistische Epikureismus durch: Letzterer als der erste große Versuch einer atheistischen Moral, die übrigens ein einfaches Leben propagierte, aber grotesk verleumdet wurde und wird. Dieses Gedankengut, meist nur als besondere Frömmigkeitsform empfunden, fand breiten Eingang in das Römische Reich (z.B. Cicero, Seneca, Marc Aurel).

Unglaube im christlichen Mittelalter und in der Neuzeit

Das traditionelle Bild eines durch und durch christlichen Mittelalters ist mittlerweile stark infrage gestellt (siehe etwa die Forschungen von J. Delumeau, J. Le Goff, E. Le Roy Ladurie, R. Pernoud). Während bei den Intellektuellen die Vernunft stetig an der Offenbarung nagte (z.B. Averroismus – Ibn Ruschd; Nominalismus – Occam; Maimonides; Siger von Brabant; Abälard; Lehre von der doppelten Wahrheit; Meister Eckhard; Kaiser Friedrich II.), gab es auch im Volk und in zahlreichen Bewegungen unchristliches Gedankengut und Verhalten.

Bei zahlreichen auch zügellosen Festen wurden selbst in Kirchen das Heilige und die kirchliche Hierarchie grob verspottet (Narrenfest, Eselsfest u.a.). Die verbreitete Magie lag dem praktischen Atheismus oft näher als der Religion und die Zeugnisse des mittelalterlichen Unglaubens in Europa sind überaus zahlreich. Das Göttliche blieb im Vordergrund, ein verbreiteter latenter und praktischer Atheismus meist im Hintergrund.

Welch große Tradition der Zweifel und Unglaube in der Renaissance, der Neuzeit und im 19. und 20. Jahrhundert hat, kann hier auch nicht stichwortartig dargestellt werden. Hingewiesen sei nur auf wenige Namen wie Giordano Bruno, Pierre Bayle, Baruch Spinoza, Denis Diderot, François Voltaire, Paul Thiry d’Holbach, Jean Meslier, David Hume, William Hamilton, Friedrich II., Lichtenberg, Goethe, Schopenhauer, Georg Büchner, Heinrich Heine, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Friedrich Hebbel, Ernst Haeckel, Sigmund Freud, Leo Tolstoi, Émile Durkheim, Charles Darwin, Mark Twain, Percy Bysshe Shelley, G. B. Shaw, Wilhelm Busch, Max Weber, Fritz Mauthner, Theodor Lessing, Kurt Tucholsky, Nicolai Hartmann, Albert Camus, André Gide, Erich Fromm, Ludwig Marcuse, Bertrand Rus-

sell, Julian Huxley, Bert Brecht, Jean Amery, Karl Jaspers, Alexander Mitscherlich, Karl Raimund Popper, John L. Mackie, Hans Albert, Ernst Topitsch, Arno Schmidt, Friedrich Dürrenmatt, Max Frisch, usw. usf. Über 90% der Spitzenwissenschaftler der USA sind ungläubig. Der Name Richard Dawkins und die neue Bewegung *The Brights* soll für sie alle stehen.

Atheismus heute

Es gibt also eine große Tradition des Unglaubens. Trotz der Tatsache, dass eine deutliche Mehrheit der Bundesbürger sich für nicht-religiös hält und der praktische Atheismus selbst bei den „Gottgläubigen“ vorherrscht, werden Agnostiker, Atheisten bzw. säkulare Humanisten in Deutschland trotz zahlreicher Versuche öffentlich kaum wahrgenommen und von der Politik ignoriert. Die negative Assoziierung des Begriffs Atheismus aus der Zeit des Absolutismus und Nationalismus, als Gottesglaube und Religiosität notwendig zum loyalen Staatsbürger gehörten und Atheismus und Moral als Gegensatz aufgefasst wurden, ist trotz der offensichtlichen Unsinnigkeit dieser Ansicht geblieben.

Selbst heute sind Prominente mitunter sogar zu Sätzen fähig wie: „Humanität ohne Divinität führt zur Bestialität.“ (So etwa Hartmut Steeb, Generalsekretär der *Deutschen Evangelischen Allianz*, zur Neufassung des § 218 StGB, 1996.) Aber nicht die Skepsis hat auf die Schlachtfelder geführt, sondern sehr häufig der Glaube (und sei es eine politische Religion wie der Nationalsozialismus oder der Leninismus / Stalinismus).

Dem (negativ besetzten) Begriff Atheismus haftet etwas Kämpferisch-Altmodisches an, dem der große Gegner abhanden gekommen ist. Vielfach wird daher als Bezeichnung der positive Begriff (säkularer) Humanismus bevorzugt. Die theoretische Stärke des Atheismus ist der spätestens seit Kant gescheiterte Versuch von Gottesbeweisen, sein Fels ist das Scheitern der Theodizee-Frage: Die Übel der Welt sind mit einem liebenden, gerechten, allwissenden und allmächtigen Gott schwer zu vereinbaren. Der enormen organisatorischen Stärke der christlichen Amtskirchen und ihrer in der Bundesrepublik faktisch massiven Unterstützung durch den Staat und die Medien steht ein organisatorisch nur schwacher und teils offen, teils unterschwellig bekämpfter Atheismus gegenüber. Inwieweit die aktuell erkennbaren Bestrebungen einer Konsolidierung der freigeistig-humanistischen Organisationen in Deutschland Erfolg haben werden, bleibt abzuwarten.

Theoretische Aspekte eines nichtreligiösen Humanismus mit Betonung lebensweltlicher Themen behandelt seit 1997 die *Humanistische Akademie Berlin*, die demnächst auch bundesweit tätig wird. Neuerdings (seit 2004) vertritt in Deutschland auf theoretischer Ebene die *Giordano-Bruno-Stiftung* atheistische Positionen. Sie propagiert ein streng wissenschaftliches Weltbild, auf dem basierend sie einen evolutionären Humanismus fördern will. Sie sammelt neueste Erkenntnisse der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften, um ihre Bedeutung für das humanistische Anliegen eines „friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens der Menschen im Diesseits“ herauszuarbeiten. Ziel der Stiftung ist es, die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik / Politik zu entwickeln und einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Das bedeutet zwangsläufig eine Ablehnung religiöser Glaubensvorstellungen. Der Versuch, eine funktionsfähige Ethik ohne Widerspruch zu den natürlichen Tatsachen (Soziobiologie) und ohne Transzendenz-Vorstellung zu entwickeln, ist nach nicht nur heutigen Erkenntnissen jeder religiös begründeten Ethik überlegen.

Literatur

- *Aufklärung und Kritik*, Nürnberg, Zeitschrift der Gesellschaft für kritische Philosophie (AuK).
- *diesseits*, Berlin, Zeitschrift des Humanistischen Verbandes Deutschlands, HVD.
- *humanismus aktuell*, Berlin, Zeitschrift der Humanistischen Akademie Berlin.
- *MIZ*, Aschaffenburg, Materialien und Informationen zur Zeit, Politisches Magazin für Konfessionslose und Atheisten.
- Boyer, Pascal: *Und Mensch schuf Gott*. Stuttgart 2004.
- Deschner, Karlheinz (Hg.): *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*. Erstausgabe Ismaning b. München 1986, 559 S.
- Haffmans, Gerd (Hg.): *Kleiner Atheismus-Katechismus*. Zürich 1993, 156 S. (Originaltexte bedeutender Schriftsteller, Philosophen, Wissenschaftler).
- Hiorth, Finngeir: *Atheismus – genau betrachtet. Eine Einführung*. Neustadt a. Rübenberge 1995, 216 S.
- Hoerster, Norbert: *Die Frage nach Gott*. München 2005 (Beck'sche Reihe).
- Hoerster, Norbert (Hg.): *Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie*. Stuttgart 1985, 372 S. (Reclam-UB; Klassische Texte vom Mittelalter bis heute mit Einführungen des Hg.).
- Ley, Hermann.: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. 4 Bde. In 7 Halbbänden, Berlin 1966-1984.
- Mackie, John Leslie: *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*. Stuttgart 1985, 424 S. (Reclam-UB; engl. Originalausg. 1982; Klassiker; auch etwa zu den Themen „Religion ohne Glaube“, „Nihilismus“, „moralische Konsequenzen“).
- Mauthner, Fritz: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. 4 Bde., Stuttgart 1920-1923 (Neuausgabe Frankfurt a.M. 1989; ein Klassiker).
- Minois, Georges: *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Weimar 2000, 740 S. (Wissenschaftliches Standardwerk; materialreich).
- Neumann, Johannes: *Zur gesellschaftlichen Stellung, Entwicklung und Wandlung des modernen Atheismus*. In: *Aufklärung und Kritik* 1995, H. 1, S.80-99.
- Neumann, Ursula: *Sind Christen doch die besseren Menschen? Das Märchen von der Bedeutung christlicher Wertevermittlung*. In: *MIZ*, H. 4/1998, S.8 (lesenswerte, sachliche und konkrete Alternativlektüre).
- Salomon, M. S.: *Manifest des Evolutionären Humanismus. Pädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg 2005 (im Auftrag der Giordano-Bruno-Stiftung).
- Salomon, M. S.: *Stollbergs Inferno*. Aschaffenburg 2003 (spannender, unterhaltsamer philosophisch-religionskritischer Roman).
- Schmidt-Salomon, Michael: *Sind AtheistInnen die besseren Menschen? Anmerkungen zur Kriminalgeschichte des Atheismus*. In: *MIZ*, H. 4/2000, S. 3-9 (= AuK H. 2/2001, S.55-62 (Gegenstück zu U. Neumann)).
- Schmidt-Salomon, Michael: *Leben ohne Gott. Eine Entscheidung für den Menschen*. AuK, 1/1997, S.38-46.
- Stein, G. (Hg.): *The Encyclopaedia of Unbelief*. 2 Bde., Buffalo 1985.
- Trutmann, Bruno: *Der unbekannte Gott. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem offiziellen Gottesglauben*. Hamburg 1991, 208 S.
- Weger, Karl-Heinz (Hg.): *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*. (93 Beiträge), Freiburg i. Br., Erstausgabe 1979, 320 S. (Herder-TB).

Horst Groschopp

Humanismus und „Dritte Konfession“

Soziologische Befunde und ihre Bedeutung für den organisierten Humanismus

„Leitkultur“ oder „Konfession“

Die aktuelle Debatte über die „dritte Konfession“ ist Teil eines Richtungsstreites, wie die neuesten Befunde über die „Glaubensverhältnisse“ in Deutschland zu interpretieren sind. Carsten Frerk vom Projekt *fowid* (*Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*) errechnet 26 Mio (31,8%) Konfessionsfreie für das Jahr 2003 gegenüber je 31,3% römisch-katholischen bzw. evangelischen Kirchenmitgliedern. Gerhard Rampp kommt auf 26,6 Mio (32,4%). Beide Analysen – weitere kommen zu ähnlichem Urteil – haben nicht nur den Effekt, dass die Konfessionsfreien inzwischen an Zahl größer sind als die beiden christlichen Konfessionen je für sich genommen. Es ergibt sich nahezu eine Drittelung. Die aus den Daten folgende Frage ist nun, welche Konzeption die „säkulare Szene“ gegenüber dieser dritten Gruppe ausbildet, ob hier gar eine „dritte Konfession“ feststellbar und wie groß diese ist.

Die „säkulare Szene“ wird im Wesentlichen konstituiert durch die dort agierenden freigeistigen Verbände plus zahlreiche Personen, darunter viele Intellektuelle, die sich betont säkular und religions- wie kirchenkritisch äußern, ohne unbedingt diesen Verbänden anzugehören. Gemeinsam ist dieser Szene – über deren Größe sich eine Spekulation lohnt –, dass sie sich selbst konfessionsfrei versteht und innerhalb der Gesamtheit der Konfessionsfreien agiert.

Eine relevante Reaktion auf die neue Lage ist die Idee einer „Leitkultur des Humanismus und der Aufklärung“ (mit der politischen Spitze eines „Zentralrates der Konfessionsfreien“). Sie ist im Umfeld der *Giordano-Bruno-Stiftung* von Michael Schmidt-Salomon entwickelt worden und einige der Kerngedanken dieses „evolutionären Humanismus“ finden sich in diesem Heft.

Michael Schmidt-Salomon formuliert in seinem sehr persönlichen *Manifest* eines Humanismus als Leitkultur: „Das Prinzip der weltanschaulichen Neutralität steht und fällt mit der Akzeptanz jener Leitkultur, auf der jeder moderne Rechtsstaat gründen muss [sic!] ... [da diese Leitkultur, HG] allein [sic!] in der Lage ist, jenen zeitgemäßen Grundkonsens zu definieren, auf dem sich ein fruchtbarer gesellschaftlicher Pluralismus überhaupt entfalten kann.“[1]

Der ursprünglich von Bassam Tibi 1996 eingeführte Begriff der „Leitkultur“ war zunächst eine direkte positive Reaktion auf Samuel Huntingtons bereits vorher für die US-amerikanische Außenpolitik geäußerte geostrategische Überlegung eines „Kampfes der Kulturen“.[2] Obwohl es keine ernsthaften ethnologischen Studien gibt, in der die Kategorie der „Leitkultur“ verwendet wird oder gar zu belegen wäre, ist nunmehr die „humanistische Leitkultur“ als politiktheoretische Denkfigur in der Welt und hat namhafte Anhänger in der säkularen Szene.

Der Begriff der „dritten Konfession“ bezieht sich auf „Weltanschauungsgemeinschaften“ wie den *Humanistischen Verband* und ist theoretisch und politisch nicht minder problematisch. Die gängige Auffassung ist: Humanismus und Konfessionalität schließen einander aus.

-
1. Michael Schmidt-Salomon: *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg 2005, S.138.
 2. Samuel P. Huntington: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien 1996, 7. Aufl. 1997. – Rezension in: *humanismus heute* Berlin 1(1979)1, S.100f.

Humanismus beziehe sich auf alle Menschen, das Konfessionelle jedoch nur auf eine bestimmte Glaubens- bzw. Bekenntnisgruppe. In ihm können keine Riten, Gelübde oder Katechismen festgestellt werden. Dem Humanismus sei sogar eine gewisse rational motivierte Objektivitätslust wesenseigen, die in dem Spruch gipfelt: „Glaubst du noch oder denkst du schon?“

Aus dieser Ansicht folgert, dass ein humanistischer Verband eine Anmaßung sondergleichen wäre; und dass eine freidenkerische Organisation, die sich in die Richtung einer „humanistischen Konfession“ bewegt, Verrat an der eigenen Geschichte und den Konfessionsfreien beginge. Schließlich seien die Freigeister doch einmal angetreten, konfessionelle Glaubensbarrieren per Aufklärung und Wissenschaft zu überwinden. Glaubst, wer nicht glaubt, nun gar an den Humanismus?[1]

Doch wenn eine soziokulturelle Praxis des *Humanistischen Verbandes* stattfindet, diese humanistische Beratung, Lebenskunde, Bildung, Erziehung, Jugendfeier, Sozialarbeit, Sterbegleitung usw. eine eigene theoretische Verarbeitung besitzt, die das Tun mit humanistischen Begrifflichkeiten begründet, dann allerdings ergibt sich zwangsläufig ein Argumentieren mit Bekenntnisformeln, in denen das humanistische Menschenbild einem christlichen, moslemischen, jüdischen, nihilistischen usw. gegenüber gestellt wird.

Diese Debatten um einen pragmatischen Humanismus, der nach Theorie sucht, korrespondiert mit einem ausgiebigen akademischen Streit um Atheismus und Humanismus, der auch eine religions- und kirchenkritische Pointe hat.[2] Im Entwurf der *Europäischen Verfassung* wird sogar die nichtchristliche Kulturtradition ausdrücklich betont, wenn in der Präambel auf diejenigen Werte verwiesen wird, „die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft“.

Im jüngsten Berliner Wertestreit wurde die *Humanistische Lebenskunde* des HVD als säkularer Bekenntnisunterricht quasi „konfessionell“ begründet. Als im Herbst 2004 der HVD das Meinungsforschungsinstitut *Allensbach* feststellen ließ, wie viele Bürgerinnen und Bürger in Deutschland mit den drei wichtigsten Prinzipien des humanistischen Selbstverständnisses übereinstimmen (Selbstbestimmung, Religionsferne und Toleranz), worauf zurückzukommen sein wird, war dies letztlich die Frage nach einem fassbaren Bekenntnis, wobei es in der Sache unerheblich ist, den Begriff „Bekenntnis“ wegen seines religiösen Bezugs abzulehnen.

In diesen Debatten werden zwei säkulare Sichtweisen auf den Humanismus artikuliert: Das allgemein vorherrschende Verständnis von Humanismus sieht diesen als aufklärende Kulturbewegung, deren Grundsätze sich in den Menschenrechten und den Vorstellungen von Demokratie und Toleranz, Rationalität und Säkularität spiegeln. In ihm wird der Mensch vom Menschen aus möglichst rational betrachtet. Das Menschenbild ist nicht von einem sogenannten höheren Prinzip aus abgeleitet, sei es Gott, Religion, Rasse, Nation oder sonstige Besonderheit.

1. Goethe lässt Mephisto im *Faust* beim Hexeneinmaleins sagen: „Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört.“ Solches findet sich auch unter den Verfechtern des Säkularen. Wenn einige von ihnen nur die Worte „Konfession“ oder „Glauben“ hören, glauben sie nicht nur an Prinzipienchwund, sondern befürchten ein Credo oder vermuten, per Ordre Mufti zu Konfessionellen erklärt zu werden. Deshalb gleich am Anfang: Ich halte die folgende Frage, „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ für freidenkerisch nicht nur deshalb legitim, weil wichtige Autoren sich darauf eingelassen haben (wie Umberto Eco). Sondern weil wir nicht dafür da sind, dem Volk zu sagen, wie es sich auszudrücken hat. Es kann in seinem Alltagsverständnis sehr wohl unterscheiden zwischen „vermuten“, „für wahr halten“, „meinen“, „eine Überzeugung oder eine Gewissheit haben“, „zuversichtliches Vertrauen in etwas oder jemand ausdrücken“, „wahrhaftig“ und „glaubhaft sein“ bis hin zum Synonym für fromm und religiös. Ich für meine Person weiß, warum ich an den Humanismus glaube.
2. Hans Albert, Hubert Cancik, Anne Eusterschulte, Richard Faber, Susanne Lanwerd, Thomas Meyer, Philipp Reemtsma, Julian Nida-Rümelin, Joachim Schnädelbach, Peter Schulz-Hageleit, Frieder Otto Wolf, Franz M. Wuketits u.v.a.

Eine zweite Auffassung von Humanismus ist der soeben genannten inhärent. Die Anhänger eines Humanismus als Weltanschauung spitzen allerdings den bekennenden Kern in diesem Humanismus zu. Sie sehen in der „Gesinnung“ jedes Einzelnen auch eine je eigene Lebensauffassung und damit eine Wahl in den „letzten Antworten“ in existenziellen Situationen des Lebens und Sterbens, der Bildung und Erziehung, der Fragen von Krieg und Frieden usw.

Die beiden spannenden Fragen sind nun: Wie viel von diesen beiden Humanismen kommt in der Welt wirklich vor? Gibt es dabei sozialkulturelle Tatsachen, welche die Auffassung vom Humanismus als einer möglichen „Leitkultur“ oder – wie im folgenden – einer Art „Konfession“ erhärten?

Antworten darauf, egal wie sie ausfallen, haben stets damit zu rechnen, wie 1968 die ZDF-Studie *Religiöse Überzeugungen* belegt, dass die Menschen in Deutschland ihre Idealvorstellungen von einer humanen Gesellschaft in aller Regel – auch wenn sie konfessionsfrei sind – nach wie vor irgendwie auf Religion beziehen und durch Religionsverfall Kulturverlust befürchten.[1] Debatten über Kulturelles vermischen sich, wegen der engen historischen Verflechtung von Staat, Religion und Sittlichkeit, mit denen über Kirche.

„Dritte Konfession“ als Ostphänomen

Der Begriff der „Konfession“ und erst Recht derjenige der „dritten Konfession“ ist zutiefst problematisch. Der Konfessionsbegriff ist historisches Resultat der Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts sowie der Territorialfragen des 19. Jahrhunderts. „Konfessionen“ war überhaupt nicht mehr identisch mit Staatsgrenzen, wie noch im *Augsburger Religionsfrieden* von 1555 intendiert. Im 19. Jahrhundert wurde die Zahl der Kirchenmitglieder interessant beim Steuerrecht und bei der Verwaltung von Religionsangelegenheiten in den deshalb so genannten „Kultusministerien“.

Den Begriff der „dritten Konfession“ zur Kennzeichnung einer von den überkommenden Konfessionen gelösten und davon freien Menschengruppe benutzte zuerst im Januar 2000 der katholische Theologe Eberhard Tiefensee auf einer Tagung des *Kolping-Bildungswerkes* Münster, als er den drastischen Rückgang der organisierten Christen vor allem in den neuen Bundesländern beklagte, ihn als „Supergau der Kirchen“ bezeichnete und eine besondere Bekenntnisgruppe ausmachte, sozusagen eine Konfession der Konfessionslosen.[2]

An dieser Mitteilung, der darauf bezogenen und bis heute andauernden Debatte ist v.a. spannend, dass das Phänomen der „Nichtglaubenden“ (so heißt die entsprechende Kongregation beim Papst), dass von Kirchenseite versucht wird, die Konfessionslosen in den Schubkasten einer „Konfession“ zu schieben. Dass nämlich überhaupt jemand eine andere als die katholische oder evangelische „Konfession“ haben könnte, ist für Theologen etwas sehr Ernstes, etwas das eigene Bekenntnis Bedrohendes.

Die Fährnisse des Begriffs „dritte Konfession“ sind sehr wohl zu bedenken. Es gibt eine entsprechende Jeremia-Interpretation des *Alten Testaments* (Jer 15, 10.21). 1555 wurden die Calvinisten als „dritte Konfession“ zugelassen. Eine fundamentalistische Kritik warnt heute die Ökumene, eine „dritte Konfession“ werden zu wollen. Andere sehen in den Juden, den Moslems oder den Russisch-Orthodoxen in Deutschland die „dritte Konfession“. Außerdem wurde am 19. Juni 1936 die „Ludendorff-Bewegung“ vom NS-Staat als „dritte Konfession“ zu

-
1. Religiöse Überzeugungen. IfD-Umfrage 4079 im Oktober/November 1986. Eine Untersuchung i.A. der Redaktion Kirche und Leben des ZDF.
 2. Vgl. auch Eberhard Tiefensee: „Religiös unmusikalisch“? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität. In: Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Hg. von Joachim Wanke. Leipzig 2000, S.24-53.

dem Zeitpunkt anerkannt, an dem die Dissidenten (auf diesen Begriff wird ebenfalls noch einzugehen sein) zu „Gottgläubigen“ umdefiniert wurden.

Konfessionalität heißt heute nicht mehr wie ursprünglich „confessio“ Bekenntnis, sondern eher Mitgliedschaft in einer der beiden großen christlichen Kirchen. Wenn nun aber über die Konfessionalität derjenigen geredet wird, die Johann Anton Trinius 1759 in seinem *Freydenker-Lexicon* beschrieb als „Atheisten, Naturalisten, Deisten, grobe Indifferentisten, Sceptiker und dergleichen Leute“ [1], dann ist die Religionsferne dieser Überzeugungen leichter in einem Anti-Bekenntnis auszudrücken als in einer positiven Fassung. Aber wahrscheinlich folgt dies traditionellen Kategorien, die sich ausschließlich auf Religion beziehen, die man hat oder nicht hat.

In der wissenschaftlichen Literatur über die Konfessionsfreien findet sich häufig der Begriff der „religiösen Indifferenz“. Der Diskurs darüber – wie Detlef Pollack, Monika Wohlrab-Sahr und Christel Gärtner 2003 feststellten – ventiliert die „Haltung der Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage und religiösen Fragen im Allgemeinen“. [2] Die Befunde beschreiben dann den Atheismus als eine Sonderform des Glaubens – nämlich des Nicht-Glaubens – und die Träger solcher Auffassungen als Menschen, denen wichtiges fehlt, nämlich eine Religion, an die sie glauben. Es ist dies in der Regel ein Mängeldiskurs.

In der Debatte über die „dritte Konfession“ wurde nun durchaus auch eine „positive“ Beschreibung versucht – allerdings mit einem erheblichen Manko, weil beschränkt auf das Beispiel Ostdeutschlands, wo die Religionsabstinenz in größerem Stil zu milieuartigen Strukturen und zu akzeptierten Kulturformen gefunden hat. Die östliche Region Deutschlands ist „von der Religion weiter abgerückt ... als der Westen; ... [der Osten] ist stärker säkularisiert“. [3] Der Osten sei *Eine Gegend ohne Gott* titelte am 29. November 1999 der Berliner *Tagespiegel*. [4] Man könne von den Ostdeutschen (nach Christian Wolff) „nicht erwarten ..., dass sie irgendwann einmal, spätestens auf dem Krankenlager, auf die 'Gottesfrage' stoßen.“ [5]

Es ist dies nicht nur ein Vorgang in den Köpfen, sondern in der gesamten Lebensgestaltung, dass der „richtige Ossi ... [gegenüber Religion, HG] immun“ ist, wie der evangelische Bischof Sachsens Axel Noack 2001 schrieb. „In Hellersdorf [ein Stadtteil Berlins, HG] seien heute drei Prozent der 140.000 Einwohner Kirchenmitglieder, maximal ein Prozent im neutestamentlichen Sinn Christen – ein Wert, den man auch in einer islamischen Stadt antreffen könne.“ Und: „Der Buddhismus ist ihnen [den Ostdeutschen, HG] genau so fern wie die Konfirmation.“ [6]

Der Berliner Theologe Wolf Krötke bescheinigt diesem „Gewohnheitsatheismus“, der ihm „Gottvergessenheit“ im „Milieu des atheistischen Ressentiments“ ist, sogar eine „eigentümlich verwahrloste Gestalt des Atheismus“. [7]

-
1. Zitiert bei Reiner Wild: Freidenker in Deutschland. In: Zeitschrift für Historische Forschung, Berlin 6(1979), S.254/55.
 2. Detlef Pollack, Monika Wohlrab-Sahr u. Christel Gärtner: Einleitung. In: Atheismus und religiöse Indifferenz, hg. von Christel Gärtner, Detlef Pollack u. Monika Wohlrab-Sahr. Opladen 2003, S.12 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Bd. 10).
 3. Heiner Meulemann: Aufholendenzen und Systemeffekte. Eine Übersicht über Wertunterschiede West- und Ostdeutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament Nr. 40/41, Bonn 1995, S.28/29, 29.
 4. Vgl. Beatrice von Weizsäcker: Eine Gegend ohne Gott. Der Tagesspiegel, Berlin 29.11.1999, S.2. – Es war dies ein Bericht über eine Tagung der katholischen Kirche in Schmochtitz, auf der Eberhard Tiefensee das weiter unten zitierte Referat hielt.
 5. Christian Wolff: Gemeinde im konfessions- und religionslosen Umfeld – theologische Reflexion eigener Praxis. In: Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven. Hg. von Götz Doyé u. Hiltrun Kessler. Leipzig 2002, S.57.
 6. Vgl. idea spektrum, Wetzlar, Nr. 20, 16. Mai 2001.

Doch nimmt auch im Westen Deutschlands die Zahl der Konfessionsfreien stetig zu. Und wie Atheismus öffentlich noch immer gedeutet wird, läuft die Reduktion der „dritten Konfession“ auf ein rein ostdeutsches Phänomen auf eine dreifache Entwertung der gesamtdeutschen säkularen Lebensweisen hinaus. Sie gelten als kulturlos, weil gottlos; lediglich regional, weil vorwiegend ostdeutsch; historisch marginal, weil letztlich Produkt der DDR.[1] Diese Sicht hat besonders der evangelische Theologe Ehrhart Neubert befördert, der – bezogen auf die Besonderheit der ostdeutschen Konfessionslosigkeit – sogar den Begriff der „atheistischen ‚Gläubigkeit‘“ benutzt.[2]

Die meisten vorliegenden Studien zu Konfessionsfreien gehen von einem in der Regel kirchlich motivierten Interesse aus. Dies ist auch der Grund, dass im Mai 2004 an der (staatlichen) Theologischen Fakultät in Greifswald ein „als Agentur für Missionarische Dienste“[3] arbeitendes *Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung* das Studium der religiösen Situation „im postsozialistischen Osten“ begonnen hat.

Die theologischen Äußerungen zur ostdeutschen Konfessionslosigkeit reichen von einer Bestandsaufnahme der katholischen Seelsorge in der ostdeutschen Diaspora[4] bis zur Diskussion von Spezialproblemen, z.B. dem Verhältnis von Jugendweihen zu Konfirmationen.[5] In diese Art von Studien sind die Mitgliedschaftsuntersuchungen einzuordnen, die von der evangelischen Kirche regelmäßig angestellt werden, die in den Publikationen von 1997 und 2003 auch die „Konfessionslosen“ erfassen und dazu sogar einige qualitative Aussagen enthalten.[6] Denn es ist anzumerken, dass die reinen Zahlen nur sehr wenig sagen über „letzte Antworten“ und damit verbundene Wertvorstellungen, über Spezialansichten, Sonderreligionen und Privatbekenntnisse im Osten wie im Westen.

Von Martin Sterr gibt es eine politikwissenschaftliche Betrachtung mit vielen empirischen Daten.[7] Zu den wenigen sich explizit dem Thema widmenden Arbeiten zählen die religionssoziologischen Studien von Detlef Pollack.[8] Die Dokumentationen der religionssoziologi-

7. Wolf Krötke: Die Kirche im Osten Deutschlands als gesellschaftliche Minderheit – Probleme und Chancen. In: 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. 2003, S.110. – Darauf mit historischen wie aktuellen Belegen zum „verwahrlosten Christentum“ zu antworten verbietet die Höflichkeit.
1. Die These vom Alleinstellungsmerkmal Ostdeutschlands ist nicht zu halten. Vgl. Gert Pickel: Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität: Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? Atheismus und religiöse Indifferenz, S.265. – Angaben zum Atheismus in den Nachfolgeländern des „Ostblocks“ finden sich in: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums Wien ... Hg. von Miklós Tomka u. Paul M. Zulehner. Ostfildern 2000.
2. Ehrhart Neubert: Konfessionslosigkeit. In: Brennpunkt Gemeinde. Hg. von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste ... Berlin 2001, H. 1, S.4.
3. Vgl. <http://www.uni-greifswald.de/~theol/evangelisation/presse.htm> (04.05.05).
http://www.kirche-mv.de/fileadmin/_temp_/PEK-Texte/InstitutKonzeption.pdf (25.02.04).
4. Vgl. Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland. Hg. von Joachim Wanke. Leipzig 2000.
5. Hier gibt es eine umfangliche Literatur, vorgestellt und teilweise referiert in: Renaissance der Rituale. Die Funktion traditioneller Passageriten in aktuellen Jugendkulturen. Dialoge über Firmungen, Konfirmationen, Jugendweihen und Jugendfeiern in Deutschland. In: humanismus aktuell, Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung, hg. i.A. der Humanistische Akademie von Horst Groschopp, Berlin 7 (2003)13.
6. Vgl. Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hg. von Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich u. Peter Steinacker. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997. – Kirche – Horizont und Lebensrahmen. Vierte Erhebung ... Hannover 2003.
7. Martin Sterr: Deutschland Ost – Deutschland West. Der Kirchturm bröckelt – hüben wie drüben. Zur Situation von Kirchen und Religion zehn Jahre nach der deutschen Vereinigung. In: Der Bürger im Staat, Stuttgart 2000, H. 2 (Dass. Im Netz: http://www.lpb.bwue.de/aktuell/bis/4_00/ostwest07.htm).
8. Vgl. Atheismus und religiöse Indifferenz. – Detlef Pollack: Die religiös-kirchliche Situation in Deutschland – eine Bestandsaufnahme (Vortragstext einer gemeinsamen Veranstaltung der Kultur-Initiative 89, der Humanistischen Akademie ... Berlin 8. Mai 2001).

schen Tagungen sind die bis jetzt umfanglichsten Berichte über „die religiöse Situation in Ostdeutschland [, die] wie kaum in einem anderen europäischen Land durch Konfessionslosigkeit und Areligiosität gekennzeichnet ist“.[1] Man unterscheidet hier „nicht mehr zwischen unterschiedlichen Formen von Religion, sondern zwischen Religion und Nicht-Religion.“[2]

Während statistische Angaben zu Religionen sich in jüngerer Zeit häufen, fehlen qualitative Analysen zu den Konfessionsfreien nahezu gänzlich. Sie sind auch in den sonst stets informativen Publikationen von REMID (*Religionswissenschaftlicher Informationsdienst*, Marburg, Stefan Rink) nicht enthalten.[3] Und die durch *fowid* veröffentlichten Dateien setzen nur einen Anfang.[4]

Menschen ohne Gott

Selbstredend sind von einem konsequenten Atheismus aus gesehen alle Menschen ohne Gott. Da es nun aber Menschen gibt, die mit einem höheren Wesen oder Prinzip rechnen, ist es wissenschaftlich legitim, danach zu fragen, wie Menschen leben, die ohne diesen Bezug auskommen. Für den hier zu erörternden Zusammenhang sind dabei zwei Feststellungen wichtig, *erstens* dass die Geschichte von den Dissidenten zu den heutigen Konfessionsfreien zugleich die Historie zunehmender religiös-weltanschaulicher Vielfalt ist; und *zweitens*, dass nach der Wiedervereinigung der Anteil der Konfessionslosen auf 22,4% stieg, bei gleichzeitigem Anstieg der Mitgliederverluste beider Kirchen, so dass 2003 schon 31,8% der Bevölkerung – wie eingangs dargestellt – ohne Konfession sind.

Aus diesen Verschiebungen entstehen mehrere Probleme, darunter das generelle der religiös-weltanschaulichen Interessenverschiebungen weg von den christlichen Großkirchen. Erst diese Verlagerung brachte das Thema auf, wer denn eigentlich die Konfessionsfreien sind, welche Interessen sie gemeinsam haben könnten, welche gesellschaftlichen Vertretungen es dafür gibt oder ob dies nur ein Scheinproblem ist, weil in dieser Gruppe der Konfessionsfreien wiederum nur besondere Gruppen Interessen anmelden, anderen dagegen die Sache eher gleichgültig ist. Ist nur konfessionsfrei, wer keiner Religionsgemeinschaft angehört? Was bedeutet heute Mitgliedschaft, wenn die evangelische Kirche bei ihren Mitgliedern 19% ermittelt, die sich selbst als nicht-religiös und kirchenfern bezeichnen.[5] Sind diese immerhin fünf Millionen Menschen nicht auch konfessionsfrei?

Seit 1918/19 muss sich niemand mehr organisieren, der lediglich konfessionsfrei sein möchte. Diese Konfessionsfreiheit wird aber auf zwei verschiedenen Wegen erreicht: Wer getauft ist, muss austreten. Nur Ungetaufte sind dies per Geburt, es sei denn, sie gehören zu einer Religionsgemeinschaft, in die man hinein geboren wird, ohne steuerrechtlich als konfessionell zu gelten.

Wer religionsmündig ist, kann, aber muss sich nicht einer Gemeinschaft anschließen, sondern kann sich beliebig, ganz privat und öffentlich zu nichts bekennen. Nur wer als ungetaufter Religionsloser oder sonstig Konfessionsfreier ein ausgesprochenes Bekenntnis-Interesse hat, entsprechende politische und soziale Absichten verfolgt und nach dem Gleichbehandlungsgrundsatz des Grundgesetzes für sein bekennendes Tun öffentliches Geld vom Staat

1. Vorwort der Herausgeber in: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Hg. von Detlef Pollack und Gert Pickel. Opladen 2000, S.15 (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie“ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 3).
2. Detlef Pollack: Der Zusammenhang zwischen kirchlicher und außerkirchlicher Religiosität in Ostdeutschland im Vergleich zu Westdeutschland. In: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, S.307.
3. Vgl. <http://www.religion-online.info> (03.05.05).
4. Vgl. www.fowid.de.
5. Vgl. Kirche – Horizont und Lebensrahmen.

möchte, bedarf heute der Organisation, etwa in einer Weltanschauungsgemeinschaft. Daraus folgt – so lange die Privilegierung der beiden großen Kirchen fortbesteht – die paradoxe Annahme bzw. Organisation einer humanistischen „Konfession“ für diejenigen juristisch eigentlich Konfessionslosen, die dieses Bekenntnis wählen.

Neue Nahrung erhielt diese Auslegung der Befunde durch den HVD mit den Ergebnissen der schon erwähnten *Allensbach*-Umfrage. Sie beziffert die Zahl der bekennenden Humanisten auf 4,27 Millionen (knapp 7%) und das Umfeld, das die Ansichten überwiegend, aber nicht voll und ganz teilt, auf noch einmal 42%. Doch aus diesen Daten ergeben sich zahlreiche neue Fragen, v.a. die nach den Überzeugungs-Relationen innerhalb der Konfessionsfreien.[1]

Es problematisiert generell den Begriff „konfessionsfrei“, wenn nach Prinzipien, Überzeugungen, „letzten Antworten“, Bekenntnissen, Kulturansichten usw. gefragt wird. Ganz prinzipiell gesagt: „Konfessionsfrei“ im Sinne von „wertfrei“ ist gar nicht möglich. Ich halte es als Kulturwissenschaftler, dem Kultur auch die „Summe der Selbstverständlichkeiten in einem Gesellschaftssystem“[2] ist und dem es bei Kultur auch um die „Mythen, Interaktionsrituale, vage(n) Wertvorstellungen, Leerformeln, Attitüden und Prestigevermutungen“[3] der Zeit geht, in der Menschen handeln – all dies sehe ich als Elemente von „Konfession“ – mit Max Weber: „Weltanschauungen‘ [können] niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein ..., und dass also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren.“[4]

Die offiziellen Statistiken über die Nichtmitgliedschaft in Kirchen und Religionsgemeinschaften zählen 21,4 Millionen Konfessionsfreie (26,5%). Aber die Zahl der Konfessionsfreien (bzw. Konfessionslosen) in Deutschland ist strittig. Schätzungen gehen von bis zu 30 Millionen Konfessionsfreien in Deutschland aus. Dabei spielt *zum ersten* die automatische Zurechnung von lang hier lebenden Zuwanderern aus islamischen Kulturen zu dieser Religionsgruppe eine Rolle, obwohl unbekannt ist, wie viele von ihnen tatsächlich „konfessionslos“ sind. *Zum zweiten* beziffern kirchliche Missionsdienste ihre Klientel je nachdem, was belegt werden soll.[5] Karl Gabriel (Münster) nannte kürzlich 23 Mio (28%).[6]

Da die Bevölkerungswanderung aus dem Beitrittsgebiet in die Altbundesländern seit der Wiedervereinigung etwa 1,2 Millionen in der DDR sozialisierte Personen beträgt, kann für Westdeutschland von einem Zugewinn von mindestens einer Dreiviertelmillion Konfessionsfreien ausgegangen werden. Aber inwiefern dadurch beeinflusst wurde, dass sich im Westen 5-9% der Konfessionsfreien für bewusst atheistisch halten, im Osten dagegen um die 20% bleibt zu analysieren.

Wenn nur noch 5% der unter 20jährigen angeben, religiös erzogen worden zu sein, und die meisten Kirchaustritte bei den unter 40jährigen erfolgen[7], wenn die religiöse Kultur (so die Angaben 1986 für die alte BRD) v.a. von den Frauen und der älteren, ländlichen und kleinstädtischen Bevölkerung getragen wird[8], so spricht dies deutlich für eine abnehmende

1. Vgl. „Humanistenquote“ bei fowid.de.
2. Peter R. Hofstätter: Einführung in die Sozialpsychologie. 2. Aufl., Stuttgart 1959, S.92.
3. Friedhelm Neidhardt: Kultur und Gesellschaft. Einige Anmerkungen zum Sonderheft. In: Kultur und Gesellschaft. Festschrift René König. Hg. v. Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius u. Johannes Weisz. Opladen 1986, S.13.
4. Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904). In: Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S.154.
5. Vgl. Bericht Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, http://www.ekd.de/synode2002/amd_2002_bericht.pdf (04.05.04). Hier nennt Pfarrer Hartmut Barend „im Osten Deutschlands etwa 12 Millionen Menschen (d.h. 70 bis 75 Prozent der Bevölkerung); im Westen etwa 15 Millionen Menschen (d.h. 20 bis 25 Prozent der Bevölkerung, ohne jede konfessionelle Bindung“.
6. Karl Gabriel auf einer Tagung der Politischen Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung in Berlin am 28. April 2005.
7. Vgl. Michael N. Ebertz: Erosion der Gnadenanstalt? Frankfurt a.M. 1998, S.90.

Glaubenstradierung in den Familien und zugleich für einen sinkenden Rang des religiösen Moments in der Erziehung und Feierkultur generell – in beiden deutschen Teilgesellschaften.

Es handelt sich bei der wachsenden Kirchenferne – wie schon betont – um kein „Ostproblem“. Das wird durch neuere Befunde (2002) erhärtet. In Westdeutschland glauben 26% der evangelischen Kirchenmitglieder zwar an eine höhere Kraft, aber nicht an „einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt“. In Ostdeutschland lehnen 10% der Kirchenmitglieder für sich persönlich den Gottesglauben ab.[1]

Die aufzudröselnden Entwicklungen, um die es bei unserem Thema geht, werden bei folgenden zwei Angaben klarer: *Erstens* fand der katholische Soziologe Theo Hipp in seiner Studie *Männer im Aufbruch* heraus, dass sich lediglich 64% der Katholiken und 47% der Protestanten für religiös erklärten, aber immerhin 8% der Konfessionslosen. Und *zweitens*: 4% der evangelischen Kirchenmitglieder West glaubt nicht an Gott; ebenfalls 4% der ostdeutschen Konfessionsfreien meint, dass das Leben seine Bedeutung erhalte, weil es einen Gott gibt.[2] Mehr als ein Viertel der Westdeutschen und 10% der Ostdeutschen glaubt 2002 an Reinkarnation.[3] Darunter müssen schon rein statistisch im Westen Kirchenmitglieder und im Osten Konfessionsfreie sein.

Vor der Wiedervereinigung beschreiben sich in einer *Allensbach*-Studie 25% der westdeutschen Bevölkerung ausdrücklich als nichtreligiös, aber nur 3% als atheistisch.[4] Daran zeigt sich, dass weder eine reine Mitgliedschaftsstatistik noch eine enge, allein auf theoretische „Auffassungen“, auf bloße „Gedanken“ und wirkmächtige „Ideen“ rekurrierende Definitionen von Atheismus und Humanismus, die diesen als rationale, vorwiegend argumentative Behauptung der „Gottlosigkeit“ fassen, ausreicht, das Phänomen der Konfessionsfreien zu erklären. Da Reinkarnation mit dem Christentum ebenfalls unvereinbar ist, wird es wohl tiefer und genauer Studien bedürfen.

Die Auswertung verschiedener Arbeiten zeigt[5], dass der Anteil der Konfessionsfreien an der Gesamtbevölkerung im Westen 12-15%, aber im Osten 65-75% beträgt; dass im Westen 70% der Menschen noch einer Kirche wenigstens formal angehören, im Osten nur noch 24%; dass im Westen etwa 15% der Bevölkerung wöchentlich in die Kirche gehen, im Osten etwas über 3%. Doch sind die Zahlen hier ungenau. Detlef Pollack errechnet z.B. für die evangelische Kirche im gesamten Bundesgebiet lediglich 5% [6], Gabriel nur 4%, für die Katholiken 17%. [7]

Die regionale Verteilung der Konfessionsfreien ist ebenfalls unterschiedlich. Weil 60% von ihnen im Westen in Großstädten leben, in Dörfern und Kleinstädten unter 5.000 Einwohnern dagegen nur zu 7% (im Osten: 32% in Großstädten und 29% in Dörfern und Kleinstädten), ist im Westen Konfessionslosigkeit noch immer mehr tabuisiert als im Osten. Im Osten „dünn die konfessionelle Landschaft nach Norden hin“ derart aus, dass Kersten Storch einen Pfarrer wie folgt zitiert: „Die Leute hier sind nicht mal mehr abergläubisch.“ [8]

8. Vgl. Renate Köcher: Religiöse Überzeugungen. Eine Repräsentativbefragung i.A. des STERN. Institut für Demoskopie „Allensbach“. „Allensbach“ 1986, S.14.
1. Vgl. Kirche - Horizont und Lebensrahmen. – Nach Emnid für Reader's Digest Deutschland (2005) glauben 65% der Deutschen an einen Gott, 33 Prozent nicht. Aber 77% der Ostdeutschen, die dies sagen, stehen behaupten dies in den alten Bundesländern nur 22%. Vgl. <http://presseportal.de/story.htx?firmaid=32522> (01.03.05).
2. Vgl. Kirche - Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 2003.
3. Vgl. Jochen Fahrenberg: Die Weltanschauung der Deutschen. Leere Kirchen sind kein Indiz für schwindende Religiosität. In: Psychologie heute. März 2005, S.28f. – Köcher: Überzeugungen, S.43 nennt 15% für 1986 (davon immerhin 12% nicht religiöse Menschen).
4. Vgl. Köcher: Überzeugungen, S.10.
5. Es werden nun einige Aussagen zusammengestellt. Wenn nicht anders angegeben, werden die bereits genannten Quellen benutzt.
6. Detlef Pollack in: Kirche - Horizont und Lebensrahmen, S.73.
7. Karl Gabriel 2005; Zahlen für 1998; 1962 habe es noch einen Kirchgang von 7% bei den Evangelischen und bei den Katholischen sogar von 45% gegeben.

Im Osten gibt es deutlich mehr Humandienstleistungen durch betont säkulare freie Träger (die *Arbeiterwohlfahrt* Ost bietet Jugendweihen an, *Jugendweihe Deutschland* Jugendhilfe und die *Volkssolidarität* selbstverständlich weltliche Bestattungen). Auch der Staat führt bestimmte Traditionen fort (z.B. die feierliche Hochzeit im Standesamt), und die Kirchen können die pastorale Grundversorgung gar nicht garantieren.

Im Osten wie im Westen wird Kirche zunehmend als Sozial- und weniger als Heilskirche erlebt. Im Osten ist das, was die Kirchen sagen, nahezu unbedeutend (allerdings nicht in der Politik!). Fragen nach Religion und Kirche werden Ostdeutschen erst wichtig, wenn sich diese Institutionen mit Hilfe des Staates in ihr konfessionsfreies Leben drängeln (Religionsunterricht; kirchliche Sozialeinrichtungen; Entdeckung der Kirchensteuerpflichtigkeit). Versuche einer Erzwingung der Kirchenmitgliedschaft bei Arbeitsverhältnissen in *Diakonie* und *Caritas* wurden inzwischen aufgegeben, was wiederum innerkirchlichen Protest auslöst.[1]

Die meisten Konfessionsfreien im Westen hatten in ihrer Biografie mehr als nur lose Kontakte zur christlichen Kirche und ihrer Religion, obwohl 1986 lediglich noch 17% der 16-29jährigen angeben, in einem sehr religiösen Elternhaus aufgewachsen zu sein.[2] Konfessionsfreie im Westen haben – mehr Männer als Frauen (60:40) und mehr Ledige als Verheiratete – die Organisation Kirche aus ungenötigtem Entschluss im Erwachsenenalter verlassen. Kern des Distanzierungsvorgangs ist, dass sie in einem Prozess der „freiwilligen Säkularisierung ... die Kirchen stillschweigend verlassen“ haben.[3]

Der Bruch mit der Kirche ist für sie aber zugleich ein schwieriger Abnabelungsprozess von tradierten familiären Bindungen. Auf die Frage an diejenigen, die 1986 bei einer *Allensbach*-Studie angaben, mit dem Gedanken gespielt zu haben, aus der Kirche auszutreten, antworten 30%: „Das konnte ich meiner Familie nicht antun.“[4] Viele, die dann doch die Kirche verlassen, verabschieden sich von der konfessionellen Religion, aber nicht von jeder individuellen Religiosität als spirituelle Erfahrung und psychologische Verarbeitung von Krisen, Leid und Tod. Nur knapp ein Viertel der westdeutschen Bevölkerung betet nie.[5]

1990 waren nur noch 32% der ostdeutschen Bevölkerung Kirchenmitglied. 28% der Einwohner war zwar getauft, dann aber ausgetreten. 39% war niemals konfessionell gebunden. Das führte dazu, dass heute im Osten ganze Familien seit Jahrzehnten konfessionsfrei sind, so dass Tiefensee von einem „Volksatheismus in der dritten Generation“ spricht. Dieser Trend setzte sich in den letzten Jahren fort. 1997 gaben 60% der ostdeutschen Konfessionsfreien an, schon immer konfessionslos gewesen zu sein, nur 40% waren getauft und dann ausgetreten.[6]

-
8. Kersten Storch: Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland. In: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, S.233.
 1. Vgl. Martin Gehlen in: *Der Tagesspiegel*, Berlin 13.09.1999, S.4: „Wo Kirche draufsteht, muss auch Kirche drin sein“, forderte Ulrich Ruh, Chefredakteur der 'Herder Korrespondenz'. Kirche sei weder eine Agentur für religiöse Dienstleistungen noch eine gefällige Sinnfabrik.“
 2. Das sind die Jahrgänge 1969-1957. Von den bis 1926 Geborenen geben noch 46% „sehr religiös“ und die Jahrgänge 1942-1956 immerhin noch 19% an. Vgl. Köcher: *Überzeugungen*, S.8.
 3. Heiner Meulemann: *Erzwungene Säkularisierung in der DDR – Wiederaufleben des Glaubens in Ostdeutschland?* In: *Atheismus und religiöse Indifferenz*, S.271.
 4. Vgl. Köcher: *Überzeugungen*, S.29: Die Hauptantwort (41%): „Es war mir nicht so wichtig, eigentlich bin ich nur noch aus Gewohnheit in der Kirche.“ Von den schließlich ausgetretenen steht (S.31; mehr als ein Grund möglich) die Kirchensteuer an erster Stelle (66%), „Weil die Religion mir wenig bedeutet“ an vierter. – Eine andere Studie setzt ebenfalls „Steuern, finanzielle Gründe“ an die erste Stelle (72%) und fehlenden Glauben (10%) an die vierte (von fünf möglichen Gründen), sieht in den finanziellen Erwägungen aber eher Anlässe, nicht Motive, die eher in mangelnder Kirchenbindung und gewachsener Kritik bestehen. Vgl. *Kirchenaustritte. Eine Untersuchung zur Entwicklung und zu den Motiven der Kirchenaustritte*. Institut für Demoskopie „Allensbach“. „Allensbach“ 1992, S.13 u.a.
 5. Vgl. Fahrenberg: *Weltanschauung*.
 6. *Fremde Heimat Kirche*, S.312.

Fast 80% der unter 30jährigen wurde nicht getauft (70%) oder ist ausgetreten (9%). Die Mehrzahl der Kirchenmitglieder ist inzwischen älter als sechzig Jahre.

Der Wiener Religionssoziologe Paul M. Zulehner illustrierte im Juli 2003 die Situation folgendermaßen: „So wie es in Bayern üblich ist, Katholik zu sein, ist es in Ostdeutschland üblich, Atheist zu sein.“[1] Die Religionssoziologin Monika Wohlrab-Sahr fasste ihre Beobachtungen so zusammen: „Im Alltag allerdings fällt einem nicht unbedingt ein dezidiertes Atheismus auf, sondern eher die Selbstverständlichkeit, mit der das Nichtvorhandensein religiöser Bindung vorausgesetzt wird.“[2]

Die Konfessionsfreien in beiden Teilgesellschaften besitzen unterschiedliche Mentalitäten. Die im Westen haben meist eine Ethik der Autonomie, verbunden mit einem emanzipatorischen Lebensverständnis. Man hat sich von Kirche befreit. Die Kirchenferne ist oft intellektuell und kognitiv angelegt. Es überwiegen eher agnostische als atheistische Überzeugungen. Eine „neue Kirche“ wird nicht gewünscht, aber Religiöses bleibt wichtig und Privatsache. Auch Spiritualität ist meist positiv besetzt, jedoch eine Distanz zu Gott wichtig.

Die Grenzlinien zwischen den bekennenden Konfessionslosen und dem „Typus distanzierter Kirchlichkeit“ (Wohlrab-Sahr), der den Kirchenaustritt scheut, sind fließend. Deshalb machen Religionssoziologen eine Mittelgruppe der „Kulturreligiösen“ aus, die zwar noch an ein „höheres Wesen“ glauben oder in der Gottesfrage unentschieden sind, aber vor allem den Kirchengang scheuen.[3] Größenangaben sind hier schwankend.

Dagegen überwiegt im Osten eine Ethik der Pflicht, verbunden mit der Haltung „Religion für mich nein, Kirche ja (für die, die sie brauchen)“. Gott und die Frage danach ist hier gleichgültig und damit Religions- und Kirchenkritik nahezu chancenlos. Es dominiert (Tiefensee) der „Verlust der religiösen Sprache“. Der Berliner Theologe Krötke sprach davon, dass im Osten die Menschen „vergessen [haben], dass sie Gott vergessen haben“.[4]

Das oben erwähnte Missionsinstitut beschreibt die Situation so: „Für die Mehrheit der Ostdeutschen spielt (zumal christliche) Religion kaum eine Rolle. Den Menschen sind weitgehend Alphabet und Grammatik der Religion abhanden gekommen – und die meisten empfinden dies nicht als Verlust.“[5] Auch andere Studien stellen fest, dass „die ostdeutschen Konfessionslosen zwar in der Sache [mit religiösen Deutungen, HG] übereinstimmen mögen, eine religiöse Sprache für sie allerdings inakzeptabel ist“.[6]

Feiern ohne Kirche

Der Soziologe Ulrich Oevermann sieht in den realen Feierformen von der Wiege bis zur Bahre eine zunehmende Säkularisierung. Er fasst sie als „Verdampfen religiöser Inhalte in der praxisstrukturierenden, verbindlichen Deutung existentiell zentraler Übergänge des Lebens im Zusammenhang von Geburt, Heirat, Tod sowie sozialisatorischen und biographischen Krisen.“[7]

-
1. Wissenschaftler: „Volksatheismus“ in Ostdeutschland bleibt. Evangelischer Pressedienst. http://www.epd.de/print/epd_16381.html (22.07.03).
 2. Monika Wohlrab-Sahr: Konfessionslos gleich religionslos? Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland. In: Konfessionslos und religiös, S.11.
 3. Vgl. Paul M. Zulehner u. Hermann Denz: Wie Europa lebt und glaubt. Düsseldorf 1994.
 4. Vgl. Wolf Krötke: Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung. In: Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke, Leipzig 1997, S.159-171. – Ders.: Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern. In: Wiener Jahrbuch für Theologie, hg. von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Band 2 Wien 1998, S.215-228.
 5. Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Konzeption. Version 17, 25.02.2004 [Greifswald; Verfasser: Michael Herbst, Jörg Ohlemacher, Hans-Jürgen Abromeit, Hartmut Barend u. Klaus Kaden].
 6. Kirche – Horizont und Lebensrahmen, S.43.

Untersuchungen der evangelischen Kirche hinsichtlich von Milieubildungen der eigenen Mitglieder gehen von lediglich 16% „Kernmitgliedern“ aus (kirchennah und religiös).[1] Es stellt sich hier generell die Frage nach den Feierformen, die diejenigen wählen, die noch Mitglieder ihrer Kirche sind, aber deren Institutionen weniger nutzen. Dabei wird sich – so steht zu vermuten – auch für den Westen Deutschlands zeigen, dass die Menschen den überkommenen (christlichen) Feiern einen eigenen Sinn und Verlauf geben und zunehmend ohne religiöse Begründungen und Rituale auskommen. Weihnachten wird zunehmend zum deutschen „Thanksgiving“, also zu einem Familienfest, zu dem sich einmal im Jahr die zerstreut lebenden Generationen treffen. Zu Ostern verhalten sich die Menschen ähnlich, während Pfingsten – in Verbindung mit dem freien Tag „Himmelfahrt“ und dem diesem nachfolgenden meist arbeitsfreien Brückentag – für den Vorsommer-Urlaub genutzt werden, zumal immer weniger Christen heute erklären können, was eigentlich Pfingsten stattfindet, was „die Ausschüttung des Heiligen Geistes“ für sie selbst bedeutet. Sie feiern eben oder machen Urlaub.

Wenn die neuere Festkultur – aber nicht nur sie – aus theologischem Interesse „neureligiös“ genannt wird, so ist dies zum einen Ausdruck neuer Arbeitsfelder von Theologen, die in ihren Kirchen keine Anstellung finden, und zum anderen Zeichen des schwierigen Verarbeitens säkularer Zumutungen innerhalb kirchlicher Begriffe und Strukturen – nicht von angemessener Analyse der neuen Umstände.[2]

Nur im Westen Deutschlands – und im Süden mehr als im Norden – erfreuen sich die kirchlichen Bestattungsriten nach wie vor einer hohen Wertschätzung. 1989 (nach Martin Sterr) wollten noch 97% der katholischen und 93% der evangelischen Gläubigen kirchlich bestattet werden. Schon anders sah es bei den Eheschließungen aus. Wurden 1979 (im Westen) noch 65% der Hochzeiten kirchlich gefeiert, so 1989 nur noch 57,6%. Lediglich 55,5% der katholischen Paare (beide Partner katholisch) ließen sich 1998 auch katholisch trauen (immerhin noch 69.000); 2000 nur 17% der evangelischen (ca. 70.000).

Aktuelle Probleme der weltlichen Bestattungskultur und Tendenzen ihrer Lösung zeigen – v.a. in der Feuerbestattung, aber nicht nur –, wohin sich die Feierkultur (bezogen auf Übergangsrituale) entwickeln und sich weiter entkirchlichen könnte.[3] In Deutschland werden z.Z. 40% der (etwa 850.000) Gestorbenen verbrannt (1950 in Westdeutschland: 7,5%). Es gibt hier ein deutliches Nord-Süd- und Ost-West-Gefälle (prozentual mehr Kremationen: Nord-osten; einige ostdeutsche Großstädte bei 90%) sowie häufiger bei Konfessionsfreien als bei Katholiken (erst seit 1963 erlaubt).

Besonders die „Industrialisierung“ des Bestattungswesens (Serialität, Baukastenprinzip, Konkurrenz und Monopolbildungen zwischen Fließband, Kleingewerbe und Familienbetrieb) haben die Entkirchlichung befördert. Derzeit gibt es um die 4.000 Bestattungsunternehmen, aber bereits 10% aller Bestattungen liegen in den Händen des einen Großen (AHORN Grieneisen), der den Gang an die Börse erwägt.

Gleich welcher Konfession: den Regeln der neuen Bestattungskultur kann sich niemand so leicht, jedenfalls nicht ohne höheren finanziellen Einsatz, entziehen. Bestattungen werden förmlich „im Set“ gekauft, Religion eingeschlossen, falls gewünscht. Die Feiern finden im 25min-Rhythmus statt. Mehr Zeit muss gekauft werden. Um den Verlauf der andren Feiern nicht zu stören, gilt meist das Verbot einer Rede am Grab. Auch sind der Grabgestaltung strenge Regeln auferlegt, wenn auch inzwischen auf nahezu allen öffentlichen Friedhöfen Bereiche bestimmt sind, in dem extravagante Grabgestaltung ebenso ihren Platz hat wie jede seltene Religionsform.

7. Ulrich Oevermann: Strukturelle Religiosität und ihre Ausprägungen unter Bedingungen der vollständigen Säkularisierung des Bewusstseins. In: Atheismus und religiöse Indifferenz, S.339/40.
1. Vgl. Kirche – Horizont und Lebensrahmen.
2. Vgl. Hermann Vierling: Wie religiös ist das Säkulare? Hindernisse auf dem Weg, eine säkulare Religion zu erkennen. In: EZW Materialdienst, Berlin 63(2000)9, S. 315ff.
3. Vgl. Norbert Fischer: Geschichte des Todes in der Neuzeit. Erfurt 2001.

Jede Religion und Weltanschauung ist „käuflich“ und der Ankauf anderer Sinngewebungen als der christlichen auf dem Markt der Bestattungsredner normal geworden. Von einer Privatisierung der Friedhöfe ist schon die Rede. Das neue Bestattungsgesetz in NRW sah ursprünglich die Möglichkeit der Verbringung der Urne mit der Asche nach Hause vor – eine Lösung, die anderswo schon üblich ist, bis zur „Versandhausbehandlung“ des ganzen Vorgangs. Was sich historisch mit den Friedwäldern, Seebestattungen usw. vollzieht ist die Entgrenzung des Friedhofs und der endgültige Abschied vom Kirchhof, in den einst im Mittelalter die Toten wieder in den Siedlungsraum geholt wurden.

Hinzu kommen, wie das schon bei der Einführung der Feuerbestattung der Fall war, technische Zwänge, die neue Wege in der Bestattungskultur nötig machen. Die zunehmende Leibesfülle der Verstorbenen, besonders deren Fettgehalt, führt in Verbindung mit der Austrocknung der Friedhofsböden im Zuge verbesserten Umweltschutzes zu einer enormen Verlängerung der Verwesungszeit und damit zur Verlängerung der Liegedauer, deren Verkürzung eigentlich ökonomisch und städtebaulich angezeigt ist. Wie die Fachtagung *Neue Friedhofsysteme* am 11. November 2002 in Stuttgart zeigte, werden für die 650.000 Erdbegräbnisse auf den 33.000 deutschen Friedhöfen neue Lösungen vorgeschlagen, besonders weil die katholische Kultur Südwestdeutschlands sich mit der Feuerbestattung nicht anfreunden kann.[1]

Schon diese kurzen Einblicke deuten an, dass sich die Unterschiede zwischen den (christlichen) Religions- und den (bereits säkulareren) Weltanschauungsregionen in einem wesentlichen Kennzeichen zu verwischen beginnen: Industrialisierung, Umweltschutz, Kommerzialisierung, Mobilität und Individualisierung beenden relativ rasch die Monopolstellung des traditionellen christlichen Begräbnisses – ein Vorgang, der genauer zu untersuchen wäre.

Letzteres gilt besonders für Firmungen und Konfirmationen, die längst nicht mehr das sind, was als „höheres“ Gegenbild zu den „niedereren“ Jugendweihen bzw. Jugendfeiern gelten kann. Kritiker aus den eigenen Reihen werfen ihren Kirchen vor, „dass unsere Konfirmation der gescholtenen Jugendweihe leider oft recht nahe kommt. Sie ist zum Familienfest verkümmert und bedeutet häufig genug den Abschied der Jugendlichen von ihrer Kirche.“[2] Religionswissenschaftler stellen fest: „Heute ist davon [von der Festigung im Glauben durch Firmung und Konfirmation, HG] nur noch der Pubertätsritus geblieben, der von den Jugendlichen nicht zuletzt aufgrund seiner angenehmen Begleitumstände (v.a. Geschenke) akzeptiert wird.“[3]

Die statistischen Daten zeichnen selbst für katholische Regionen deutliche Zeichen einer Entkirchlichung: Die Zahl der an der Erstkommunion teilnehmenden Kinder (2000: 296.600 im Alter von ca. neun Jahren) entspricht noch ziemlich genau derjenigen der Taufen. Zwischen der Erstkommunion und der Firmung (im Alter von ca. 13/14 Jahren) liegt der Verlust von ca. einem Viertel der Jugendlichen, die oder deren Eltern auf die religiöse Zeremonie verzichteten.[4]

-
1. Nach einer Meldung von AFP „Die Toten bleiben ewig“ in: Der Tagesspiegel, Berlin 13.11.02, S.32.
 2. Andreas Fincke: Konfirmation, Jugendweihe, christliche Jugendfeier. In: Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. Festschrift für Reinhart Hummel. Hg. von Reinhard Hempelmann und Ulrich Dehn. Berlin 2000, S. 181, 180. – In Ostdeutschland bekommen ca. 35.000 Kinder jährlich Firmung oder Konfirmation, aber etwa 100.000 Jugendweihen bzw. -feiern; etwa 100.000 entscheiden sich für ein „Weder-noch“. – www.ekd.de/EKD-Texte:Glauben-entdecken: In Westdeutschland beklagen zwar "Pfarrerinnen und Pfarrer ... das 'Wegbleiben nach der Konfirmation', das heißt, das Ziel 'Integration in die Gemeinde/Gemeindeaufbau' wird nur bei wenigen erreicht. Allerdings haben in Westdeutschland 25% der Kirchenmitglieder 'manchmal', 9% 'häufig' nach der Konfirmation kirchliche Angebote für Jugendliche wahrgenommen. In den ostdeutschen Landeskirchen liegt die Beteiligung prozentual gesehen deutlich höher.“
 3. Michael Vogt: Entstehung und Entwicklung des Christentums. In: Religionen feiern, S.30.

Gerade die heutigen Jugendweihen und -feiern zeigen die Verlagerung des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Wunschhorizonts von religiösen – streng ritualisierten – zu säkularen – zwar ebenfalls ritualisierten, aber offenen und zwangsfreien – Festen und damit auch von eindimensionaler Sinnbestimmung hin zu einer pluralen, vom dogmatischen Kult zur Kultproduktion, wie er in der modernen Mediengesellschaft üblich ist – mit einer wichtigen Ergänzung: Der Jugendliche wird in den Jugendfeiern selbst zum „Star“ und kann sich sogar anschließend im Video bewundern (lassen).[1]

Säkulare Jugend

Fernsehbilder von Jugendlichen, die den Tod des alten und die Inthronisierung des neuen Papstes begleiten sind keine soziologisch relevanten Befunde über neue Religiosität, höchstens Ausdruck, dass auch hier Jugendkulturen im Wandel sind. Im kirchlichen Alltag haben solche Bilder nur wenig Entsprechung. Ein Hereinholen von Rockmusik in die Kirchen brachte bislang wenig Erfolg, im Gegenteil.

Einige Kirchen versuchten, sich dem Medienmarkt und der „Erlebnisgesellschaft“ anzupassen. Es gab Techno-Gottesdienste. Sie unterschieden sich von anderen Happenings lediglich durch den Versuch, daran eine christliche Botschaft zu knüpfen. Moderne „Kreuzritter“ bauten bewusst auf die begeisternde Wirkung der Popmusik.[2] Doch die Mehrzahl der Kirchenbesucher sind Senioren. Sie wollen nicht verschreckt werden. Dennoch war dies ein achtbarer Versuch, denn der generelle Vorwurf, die moderne Jugend wolle keine Rituale, ist nicht haltbar. Rituale in der Jugendkultur werden im Gegenteil akzeptiert und verinnerlicht und gegen „alte Zöpfe“ gesetzt.[3]

War der Diskurs über Entkirchlichung und Konfessionslosigkeit in den späten Neunzigern noch durch seine Fokussierung auf Ostdeutschland eingeschränkt, bekam er durch die *13. Shell-Jugendstudie*[4] eine gesamtdeutsche Dimension. Die Befunde zwangen dazu.

Waren unter den analysierten Jugendlichen 1981 nur 5% ohne Konfession, 1989 nur 7%, so ergab die Studie 1999 immerhin bereits ein Viertel, davon 80% in den neuen und bereits 13% in den alten Bundesländern (plus 6% islamisch). Ein Drittel der Jugendlichen in Deutschland war demzufolge nicht mehr christlich orientiert, was sich auch in deren Rückgang der Kirchlichkeit manifestiert – nur noch 28% im Westen geben an, dass sie beten; nur 16% besuchen Gottesdienste.

Im Falle von evangelischer und katholischer Konfession waren bei den Jugendlichen keine Merkmalsunterschiede oder spezifische Profile mehr auffindbar. Auch zu den konfessionslosen Jugendlichen wurden in wichtigen Wert- und Verhaltensdispositionen keine markanten Ungleichheiten festgestellt. Ein religiöses Milieu, das bestimmte Verhaltensdifferenzen konstituieren würde, konnte nicht mehr festgestellt werden. Außergewöhnliche spirituelle oder

-
4. Im Jahre 2000 wurden ca. 260.000 Kinder konfirmiert. In welchem Verhältnis diese Zahl zu den evangelisch Getauften steht, wäre zu klären.
 1. Genauer dazu vgl. Horst Groschopp: Jugendweihe und Festkultur. Zum öffentlichen Disput über Jugendfeiern. In: *humanismus aktuell*, Berlin 4(2000)7, S.35-49.
 2. Vgl. Techno-Gottesdienste in katholischer Dorfkirche. In: *Tsp* 14.10.1995, S.24. - Techno-Mütter machen mit. „Crusade“-Riesenparty in Hamburger Kirche. In: *Tsp* 18.2.1996, S.26. - Lauter als ein Flugzeug durch das Gotteshaus. Techno-Party in der Schöneberger Luther-Kirche heftig umstritten. In: *Tsp* 29.2.1996, S.11. - Gegen Technoparty in Schöneberger Kirche. Kirchenleitung kontra Gemeinde. In: *Tsp* 4.3.1996, S.10. - Cay Dobberke: Die Gemeinde singt zum Wummern der Bässe. Toben für Christus: Drei Tage Rave 4 Christ in Berliner Kirchen. In: *Tsp* 3.6.1996, S.9.
 3. Vgl. *Zwischen Rausch und Ritual*. Hg. von Konstanze Kriese. Berlin 1994.
 4. *Vgl. Jugend 2000. Die 13. Shell Jugendstudie*. Herausgeber: Jugendwerk der Deutschen Shell. Konzeption: Arthur Fischer, Yvonne Fritzsche, Werner Fuchs-Heinritz, Richard Münchemeier. 2 Bde, Opladen 2000.

gar okkulte Praktiken unter Jugendlichen konnten nur in minimalem Ausmaß registriert werden. Private Glaubensüberzeugungen (von einem waltenden Schicksal oder einer höheren Macht) spielen (vorwiegend im Westen) eine weitaus größere Rolle als dogmatische Glaubenssätze und kirchliche Lehren.

Zugleich wurde erstmals eine neue „Konfessionsgrenze“ festgestellt zwischen jungen Christen und Muslimen, wobei es nur auf islamischer Seite zu einer gewissen Milieubildung kommt. Konfessionslose Jugendliche begegnen diesen Abgrenzungen in der Regel mit Unverständnis.

Hatten die Analysten noch Anfang der Neunziger einen wichtigen Unterschied zwischen jungen Gläubigen Ost und West ausgemacht, nämlich dass die jungen Christen im Osten emanzipatorischer, selbstbestimmter und bildungshungriger erschienen als ihre eher konservativeren Altersgenossen im Westen, wurde nun deutlich, dass konfessionslose Jugendliche insgesamt modernere Wertorientierungen ausbilden als ihre glaubenden Gleichaltrigen:

Sie sind stärker gesellschafts-, weniger milieu- oder gemeinschaftsorientiert; eher mobilitätsbereit; mehr technikinteressiert; mehr „sektenabstinent“; sehr genussorientiert; vorbehaltloser gegenüber vorehelichem Geschlechtsverkehr; eher bereit, einen gläubigen Partner / eine gläubige Partnerin zu heiraten als umgekehrt und sie möchten ihre Kinder anders erziehen, als sie selbst erzogen wurden. Dabei spielt eine Rolle, dass v.a. ostdeutsche Jugendliche als konfessionsfreie überwiegen. Doch bilden sie solche Eigenschaften vielleicht weniger aus, weil sie konfessionsfrei sind, sondern weil die schlechtere Arbeitsmarktsituation eine solche Haltung zwingender bedingt – gerade bei einer geplanten Übersiedlung in den Westen.

Die Autoren der *Shell-Studie* folgern zwar, dass man eine Entwicklung beobachte, die den (christlichen) Kirchen wenig Chancen belässt, unter den derzeitigen Bedingungen und in den bisherigen Formen Einfluss auf die junge Generation zu gewinnen, doch gilt dies – was sie wegen der statistischen Marginalität nicht untersucht haben – in noch stärkerem Maße für die Weltanschauungsverbände. Diese haben – von einigen regionalen Ausnahmen abgesehen – gerade in denjenigen Bereichen keine Massen anziehende Offerten, in denen die Kirchen noch immer gefragt und anerkannt sind – in den Fest- und Feieranboten, die den Lebenslauf begleiten.

Glaubenswelt der Glaubenslosen – eine „humanistische Konfession“?

Die kurzen Blicke in die Feier- und Jugendkultur haben illustriert, dass Studien zu einer „humanistischen Konfession“ die konfessionsfreie Bevölkerung insgesamt im Blick haben müssen. Und wenn bezogen auf diese Gruppe das Greifswalder Missionsinstitut – wenn auch fälschlich eingeschränkt auf die Ostdeutschen – vom Verlust von „Alphabet und Grammatik“ der Religion spricht, so ist hier der Atheist Nietzsche zu zitiieren, der sinngemäß meinte: Gott ist tot, seine Grammatik lebt.

Zu seiner Zeit war undenkbar, was bisher über die Konfessionsfreien zu berichten war. Die Grammatik der „Glaubenswelt der Glaubenslosen“ kann durchaus in der Umkehrung von Georg Simmels Definition des religiösen Menschen^[1] beschrieben werden, nach denen dieser die „Dinge von vornherein so (erlebt), daß sie gar nicht anders sein können, als ihm die Güter gewähren, nach denen er als Religiöser begehrt.“^[2]

1. Vgl. Georg Simmel: *Die Religion*. Frankfurt a.M. 1906, S.16; S.12: „Religion“ sei hinsichtlich ihrer Inhalte „nichts anderes als eine gewisse Übertreibung empirischer Tatsachen.“ Als Wert- und Normsystem konstituiere sie soziale Bindungen unter den gemeinsam Glaubenden, die daran gut und böse unterscheiden.

Umgedreht könnte dies also heißen: Es mangelt ihnen nicht an dem, was religiöse Menschen für wahr und unentbehrlich halten für ihr Leben. Sie leben ganz selbstverständlich mit Weltdeutungen und Anschauungsweisen, die menschliche Einstellungen und Handlungen sowie das Natürliche keinesfalls auf Jenseitiges und Göttliches beziehen oder von dort ableiten.

Diese Normalität eines guten gottfreien Lebens, millionenfach gelebt, diesseitig ethisch orientiert und den eigenen Erfahrungen vertrauend, das ist die eigentliche Kritik an jeder Religion, der eigentliche Atheismus und auch der Abschied von einem Verständnis von Atheismus, wie er auch im führenden Wörterbuch der Stalinzeit bestimmt wurde, nämlich als „eine Weltanschauung, die die Religion ... ablehnt und religiöse Anschauungen bekämpft.“[1] Sie müssen und wollen nichts bekämpfen. Sie kommen ohne Religion aus.

Von außen werden die Konfessionsfreien durchaus als Gruppe wahrgenommen, die zwar an ihren Rändern esoterisch-religiöse Vorstellungen bzw. Illusionen einer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ zeigt, die aber in ihren wesentlichen Selbstaussagen und hinsichtlich mehrerer „Gewissheiten“ weitgehend identisch ist. In ihr sind Individualität, Selbstbestimmung, Toleranz, Solidarität und Gesellschaftlichkeit (statt Gemeinschaft) positiv besetzt. Es werden Lebensmaximen ohne Gott, Offenbarung und Auferstehung aufgestellt. Ein Leben ohne Religion wird für lebenswert gehalten.

Es lassen sich drei Übereinstimmungen in den zentralen „Glaubensmerkmalen“ feststellen, die durchaus als „Konfession“ oder gar „dritte Konfession“ neben Katholiken und Protestanten zu fassen sind:

Erstens: Gott ist ihnen gleichgültig (geworden). Er kommt in ihren Gewissheiten nicht (mehr) vor. Unterschiede in dieser Gruppe bestehen darin, ob und mit welchen Folgen akzeptiert wird, dass andere mit einem Gott rechnen. Nur eine Minderheit (wohl auch in dieser „dritten Konfession“, aber meist nur in der ersten Generation) verneint diese Abstinenz und möchte weiter über die letzten Antworten streiten; eine Mehrheit will das nicht, aber durchaus in konkreten existenziellen Lebenssituationen, in denen „letzte Antworten“ gefragt sind (z.B. Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe), klare Antworten hören.

Zweitens: Die Angehörigen der „dritten Konfession“ haben keine andere Chance das Leben zu meistern, als ihren Erfahrungen zu trauen, sie zu hinterfragen und die Erfahrungswissenschaften zu Rate zu ziehen.

Drittens: Großen Teilen der „dritten Konfession“ (wie inzwischen auch vielen gläubigen Christen) ist ein Gedanke an Erlösung völlig fremd. Das ist nicht zu verwechseln mit (meist vergeblichen) Hoffnungen, das Leben und seine Umstände mögen sich rasch bessern. Ihnen ist ziemlich klar, dass sie im Hier und Heute zu bestehen haben. Darin ordnen sie inzwischen sehr rational ihre Utopien und Grundsätze von der Würde und Gleichheit der Menschen ein und begründen dies mit der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeden Lebens, das einen Anfang und ein Ende hat, das möglichst selbstbestimmt geführt werden will. Und wer gedanklich ohne Auferstehung auszukommen gedenkt, hat nur die Möglichkeit, anderen durch Taten im Gedächtnis zu bleiben.

-
2. Vgl. Falk Wagner: Religion. In: Wörterbuch des Christentums. Hg. v. Volker Drehsen, Hermann Häring, Karl-Josef Kuschel u. Helge Siemers in Zusammenarbeit mit Manfred Baumotte, Gütersloh 1988, S.1050-1055.
 1. F. N. Oleschtschuk: Atheismus. Berlin 1956, S.3 (Grosse Sowjet-Enzyklopädie, Reihe Geschichte und Philosophie, H. 49).

Jedenfalls bleibt festzuhalten, dass die „dritte Konfession“ in Deutschland eben nicht einfach als „konfessionslos“ wahrgenommen wird. Schon gibt es von kirchlicher Seite warnende Stimmen, diese „Konfession“ gar „humanistisch“ zu nennen – nach holländisch-belgischem Vorbild. Für die säkularen Verbände ergibt sich die Frage, ob sie sich dieser Debatte offensiv oder defensiv stellen. Aus den Antworten leitet sich auch die jeweilige Haltung zu einem möglichen „Zentralrat der Konfessionsfreien“ ab.

Für den HVD scheint auf den ersten Blick die Strategie klar zu sein. Er setzt auf Gleichbehandlung und Pluralität, statt auf die irgendwann kommende vollständige Trennung von Staat und Kirche zu hoffen[1] und bis dahin in grundsätzlichen Forderungen zu verharren. Er widerspricht der Vorstellung, Säkularität sei eine Art „indifferenter“ Zustand und religiös-weltanschauliche „Neutralität“ der öffentlichen Institutionen das letzte Ziel freidenkerischen Handelns. Der HVD will Humanismus in einer humanen Gesellschaft die plural verfasst ist.

Deshalb muss der HVD letztlich so etwas wie eine eigene (seine eigene, die ihm nahe stehende) „Konfession“ pflegen, sich auf den freien Markt der Lebensanschauungen und Humandienstleistungen begeben, sich auf diejenigen zu bewegen, mit deren Auffassungen er übereinstimmt (und sich selbst darin korrigieren) sowie sich auf das alles einen theoretischen Reim machen.[2] Dabei geht es ihm (bleiben wir einmal bei der Nummerierung) wie der Konkurrenz in der ersten wie zweiten „Konfession“. Wie die Kirchen für ihr „Kerngeschäft“ wird er für seines ebenfalls nach gesellschaftlicher Anerkennung suchen. Die Kirchen leisten im Wesentlichen, was sie zu leisten versprechen: Vorgabe eines religiösen Lebens- und Werterahmens; Zusammenhalt einer Gemeinschaft gegen Partikularinteressen; Rituale in einem weiten Sinne, eingebaut in ein spezifisches Dienstleistungssystem besonders für Hilfen in biographischen Übergangs- und Konfliktsituationen; politische Umsetzung der eigenen Interessen.[3]

Das haben die Organisationen der Konfessionsfreien auch zu liefern, sonst werden sie nicht benötigt. Sie werden, so die Prognose, in dem Maße erfolgreich sein, wie es ihnen gelingt, sich im Wertestreit klar „konfessionell“ auszudrücken, aber zugleich organisatorisch zu garantieren, keine Kirche zu werden. Das ist insofern auch ein historischer Schluss, da es wieder einmal die Gelegenheit bietet, auf diejenigen Humanisten zu verweisen, der dafür als erster vor 98 Jahren mit seinem Buch *Ohne Kirche. Eine Lebensführung auf eigenem Wege* ein säkulares Konzept vorgelegt hat, Rudolf Penzig[4], dessen 150. Geburtstag im Januar war.

Vortrag, gehalten am 28. Mai 2005 auf der Fachtagung „Atheismus, Humanismus und 'Dritte Konfession'“ der Humanistischen Akademie in Berlin. Die Passagen über die Geschichte der Konfessionsfreien erscheinen in veränderter Form im kommenden Heft.

-
1. Vgl. dazu von kirchlicher Seite Andreas Fincke: Lobby der Konfessionslosen – der „Humanistische Verband Deutschlands“ und seine Ziele. In: Herder-Korrespondenz, Freiburg i. Br. 58(2004)8, S.415ff.
 2. Vgl. besonders die Zeitschrift „humanismus aktuell“ (1997ff; 15 Hefte) sowie die Reihe „Zur Theorie und Praxis des Humanismus“, darin u.a. Horst Groschopp: Humanismus und Kultur (Berlin 2000) u. Frieder Otto Wolf: Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit (Berlin 2003) sowie „diesseits“ (bisher 66 Ausgaben), die Mitgliederzeitschrift des Humanistischen Verbandes.
 3. Vgl. Kirche – Horizont und Lebensrahmen.
 4. Vgl. Rudolph Penzig: *Ohne Kirche. Eine Lebensführung auf eigenem Wege*. M. e. Geleitwort v. Wilhelm Bölsche. Jena 1907.

Armin Pfahl-Traughber

Ein Buch über weltlichen Humanismus

Joachim Kahl: *Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit*. Münster: LIT-Verlag 2005, 260 S., ISBN 3-8258-8511-9, 16.90 € (*Philosophische Plädoyers*, 1)

Joachim Kahl ist durch sein 1968 erstmals erschienenenes Buch *Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott* bekannt und berühmt geworden. Der promovierte Theologe begründete darin seinen Bruch mit Glaube und Institution des Christentums und motivierte viele seiner Leser zu einem ähnlichen Schritt. In den 1970er und 1980er Jahren vertrat der zwischenzeitlich auch in Philosophie promovierte Kahl einen orthodoxen Marxismus, wandte sich von ihm aber während des Zerfallsprozesses der Staatensysteme des „real existierenden Sozialismus“ ab.

Seit dem versteht er sich als Anhänger einer atheistischen, naturalistischen und skeptischen Metaphysik, die mit der Akzeptanz des Eigenwertes eines demokratischen Rechtsstaates und der Orientierung an reformerischen Projekten einher geht. In den letzten Jahren arbeitete Kahl als freier Philosoph, trat als Referent bei diversen Veranstaltungen auf und publizierte Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Daraus gingen auch die Beiträge seines neuen Buches hervor. Es versteht sich sowohl als gebündelte Präsentation von Kahls Denken wie als Reiseführer ins Land der Philosophie.

So heißt es jedenfalls in der Einleitung, worin der Inhalt als Alternative zu religiösen Lebens- und Weltdeutungen im Sinne einer gelebten und lebendigen Weltweisheit angekündigt wird (vgl. S.1f.). Ihr folgen 14 Kapitel, die sich den unterschiedlichsten Themen widmen: Zunächst fragt Kahl nach der Rolle der Philosophie als geistige Dienstleistung, betont die gleichzeitige Notwendigkeit von Skepsis und Vision, erörtert die Rolle von Determiniertheit und Freiheit im naturalistischen Menschenbild und plädiert für die Beibehaltung der Metaphysik als philosophierende Tradition. Dem folgen eine Kritik der Religion als Spielart illusionären Bewusstseins, Reflexionen zum Sinn des menschlichen Lebens, eine Verteidigung der Dialektik als Denkmethode, Erörterungen über das Zusammenspiel von Notwendigem und Zufälligem sowie zur Unterscheidung von Gut und Böse. Und schließlich geht es dem Autor um eine neue Bewertung der zehn Gebote, die Deutung des Gentleman-Ideals als humanistisches Persönlichkeitsideal, ein Lob der Freundschaft als erstrebenswerte Beziehungsform, eine Kritik an der Gleichrangigkeit aller sexuellen Lebensformen und einen individuellen Rückblick auf das persönliche, philosophische und politische Leben.

Wie bereits die Übersicht zu Inhalten und Positionen verdeutlicht, handelt es sich bei den Texten des Buches sowohl um abstraktere philosophische Reflexionen wie um konkrete Überlegungen zum Alltagsleben. Dieser Gesichtspunkt wie der Themenwechsel lässt Kahls Buch zunächst wie ein Sammelband mit unabhängig voneinander lesbaren Aufsätzen zu den genannten Problemen erscheinen und in der Tat ist dies angesichts der schlüssigen inhaltlichen Struktur der Kapitel durchaus möglich.

Gleichwohl wird die Fülle von unterschiedlichen philosophischen Erörterungen durch das dabei immer wieder deutliche werdende Plädoyer für eine atheistische, humanistische, naturalistische und skeptische Metaphysik (vgl. S.85) zusammengehalten. All dies geschieht in eingängiger Sprache, anschaulichen Bildern und literarischen Beispielen. Statt sich in abstrakten Wortgebilden zu ergehen, veranschaulicht der Autor seine Auffassungen an Alltagssituationen des Lebens in seiner Heimatstadt ebenso wie an Gedichten und Zeichnungen eines Wilhelm Busch.

Dies alles präsentiert sich im Stil einer Rede, die Zuhörer seiner Vorträge als typischen „Kahl-Sound“ sofort erkennen werden. Angesichts der thematischen Vielfalt von *Weltlicher Humanismus* ist eine inhaltliche Auseinandersetzung mit zentralen Auffassungen auf engem Raum nur schwer möglich. Daher soll hier Kritik und Lob an ausgewählten Beispielen erfolgen: Kahl lehnt als atheistischer Humanist die Religion ab und bezeichnet sie als „illusionäres Bewusstsein“ (S.88). Bei der Begründung argumentiert er nicht im Stil eines verbiesterten Religionshasses, sondern an Ludwig Feuerbach orientiert analytisch, differenziert und sachlich. Gleiches gilt für die Ausführungen über den angemessenen Umgang mit Religion als kultureller Gegebenheit durch Gesellschaft und Staat, wobei zutreffend dem Selbstverständnis moderner demokratischer Verfassungsstaaten widersprechende Exklusivitätsrechte der christlichen Kirchen in Deutschland problematisiert werden.

Ein ähnliches Maß an Ausgewogenheit und Genauigkeit lässt sich bei den Ausführungen zu den zehn Geboten ausmachen: Während der „archaisch-repressive Charakter“ (vgl. S.185) Kritik findet, spricht Kahl auch von darin enthaltenen „unverzichtbaren Regeln des Zusammenlebens“ (S.190). Das religiöse Kulturerbe enthalte wertvolle Schätze (vgl. S.193), sie nötigen indessen nicht zum religiösen Glauben.

Als kritikwürdig kann demgegenüber ein bestimmter Aspekt von Kahls *Polemik gegen den modischen Irrtum einer Gleichrangigkeit aller Lebensformen* (S.221) angesehen werden. In dem gleichnamigen Kapitel argumentiert er gegen eine darauf bezogene Einschätzung „gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften“ mit der Ehe von Frau und Mann. Um keine falschen Eindrücke aufkommen zu lassen, muss hier gleich das Fehlen von diffusen Ressentiments und Vorurteilen konstatiert werden. Mit überzeugenden Argumenten weist der Autor auch auf den „biologischen und sozialen Vorrang von Heterosexualität gegenüber Homosexualität“ (S.223) hin.

Daraus leitet der Autor allerdings Gründe ab, homosexuellen Paaren die „Adoptionsmöglichkeit zu verweigern“ (S.225), würden doch die Kinder um „ihre wirklichen Eltern betrogen, in tiefe psychosoziale Verwirrungen gestürzt und in ihrer eigenen Identitätsfindung manipuliert“ (S.226). So etwas mag bei homosexuellen Eltern der Fall sein, aber auch bei heterosexuellen Eltern. Entscheidend ist dabei die erzieherische Qualifikation, nicht die sexuelle Orientierung. Die referierte Auffassung ergibt sich darüber hinaus nicht aus dem erwähnten Vorrang von Heterosexualität gegenüber Homosexualität.

Derartige notwendige Kritik im Detail entwertet nicht das Buch an sich. Es enthält eine Fülle von Anregungen, die zur Reflexion über die wichtige Fragen des menschlichen Zusammenlebens von der Alltagssituation über Politik bis zur Erkenntnistheorie einladen. Dies geschieht ebenso durch breitere Darstellungen wie einzelne Sätze. Zu letzteren gehört etwa eine ebenso einfache wie tiefeschürfende Aussage wie: „Bildung ist nicht Belesenheit, sondern Belehrbarkeit“ (S.71).

Darüber hinaus verteidigt Kahl etwas aus der Mode gekommene philosophische Ansätze wie den der Dialektik (vgl. S.131-148) und der Metaphysik (vgl. S.66-84) mit der zutreffenden Erinnerung an die darin enthaltenen Erkenntnisgewinne, ohne den Missbrauch beider zur Legitimation bedenklicher Politiken zu verschweigen.

Hier könnte erneut eine inhaltlich innovative Auseinandersetzung mit Kahl einsetzen, welcher im besten Sinne des Wortes einen wichtigen Beitrag für Aufklärung und Kritik geliefert hat. Bei den darauf bezogenen Auseinandersetzungen sollte aber auch nicht sein mitunter selbstkritischer persönlicher Rückblick als Beitrag zu einer interessanten Intellektuellenbiographie ignoriert werden.

Bernhard Stolz (Lebenskundeführer)
 Dr. Martin Ganguly (Lebenskundeführer, Lehrbeauftragter,
 Autor des Lebenskunde-Sonderhefts „Ganz normal anders“)
 Peter Adloff (Referent Lebenskunde)

Offener Brief an die Humanistische Akademie Berlin

*„Es kann die allgemein vorherrschende Kultur des Zusammenlebens nur heterosexuell geprägt sein.“
 „Lustgewinn mit Angehörigen des eigenen Geschlechts ist die einzige Funktion von Homosexualität.“
 „Die 'alternative Elternschaft' eines lesbischen Paares ist keine private Posse, sondern die perverse Parodie des produktiven Paradigmas, das allein sich gattungsgeschichtlich bewährt hat.“
 „Blutsbande sind enger und dauerhafter als freiwillig geknüpfte Sozialbeziehungen.“*

Neuigkeiten von Papst Benedikt über naturwidriges Verhalten? Intellektuell verbrämter Rechtsradikalismus über diejenigen, die früher „bevölkerungspolitische Blindgänger“ hießen? Nein! Sätze aus dem Buch von Dr. Dr. Joachim Kahl, in dem er den „Weltlichen Humanismus“ erklärt. (Joachim Kahl, Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit. LIT-Verlag 2005)

Irgendetwas muss Dr. K. dazu getrieben haben, ins Feld zu ziehen gegen die Verwirrung, die aus der „Selbstüberschätzung des schwul-lesbischen Milieus“ (S.225) in die heterosexuelle Mehrheitsgesellschaft überzuschwappen droht und gegen diejenigen, die „hämisch die Nase rümpfend, triumphierend oder leise wehklagend“ (S.227) die heterosexuelle, ungeschiedene Ehe als einzig wertvolle Lebensform hinterfragen. Vielleicht haben wir ja nicht mitbekommen, dass mittlerweile treue Ehemänner von schwulen Skins in der S-Bahn verprügelt werden oder dass die Deutschen aussterben, weil die Vereinigung der BRD mit der in dieser Hinsicht fortschrittlicheren DDR dazu führte, dass die rechtliche Gleichstellung von heterosexuellen und homosexuellen Lebensformen befördert wurde? Unsere Vorstellung ist nicht, dass wir einen universalen Humanismus dadurch befördern, dass wir eine Hierarchie der Lebensformen beschließen.

Mit welchen Waffen zieht Dr. K. in die Schlacht? Mit Behauptungen, tendenziösen Beispielen und mit der „Natur“.

Dr. K. behauptet, im Interesse des Kindeswohls seine Stimme erheben zu müssen gegen ein Adoptionsrecht von Schwulen und Lesben. Belege? Fehlanzeige!

DIE ZEIT schreibt in der Ausgabe vom 31.12.03:

„Leiden Kinder von Schwulen und Lesben unter ihren Eltern? In Deutschland lässt sich diese Frage nicht beantworten. In Brüssel haben Psychologen und Ärzte des Universitätskrankenhauses über zwanzig Jahre lang lesbische Eltern und ihren Nachwuchs beobachtet und festgestellt, dass Kinder aus lesbischen Familien sich so gut wie gar nicht von denen aus heterosexuellen Familien unterscheiden. Studien aus den USA, Großbritannien und Holland kommen ebenfalls zu dem Schluss, dass Kinder schwuler und lesbischer Eltern im Schnitt genauso intelligent, emotional ausgeglichen und körperlich gesund sind wie ihre Altersgenossen, die bei Vater und Mutter aufwachsen. Auch in ihrem Rollenverhalten, wie sie spielen und sich unter Gleichaltrigen benehmen, entsprechen sie ‚richtigen Mädchen‘ und ‚richtigen Jungen‘. Nicht bewahrheitet hat sich den Untersuchungen zufolge die Annahme, die Kinder würden selbst schwul oder lesbisch; allerdings sind sie erwartungsgemäß toleranter gegenüber Minderheiten. Einige Studien weisen sogar daraufhin, dass homosexuelle Eltern sehr auf die Bedürfnisse des Kindes eingehen, weil sie gezwungen seien, Konflikte anders zu lösen als die traditionelle Familie mit ihrer geschlechtsspezifischen Rollenverteilung.“

Wir behaupten nicht, dass es Kindern irgendwie besser geht, wenn sie schwule Väter oder lesbische Mütter haben. Rangfolgen festzulegen überlassen wir Dr. K. Aber wir erwarten mehr als zu Tatsachen stilisierte Vorurteile gepaart mit dem Jargon der Geringschätzung.

Um gegen etwas, was Dr. K. die „modische These von der Gleichrangigkeit (?) aller Lebensformen“ nennt, antreten zu können, erfindet er tendenziöse Beispiele: Im ersten stellt er sich eine Männerbewegung vor, die nach der Maxime lebt „Wir wollen uns ungeniert als Männer ausleben!“ Im zweiten Beispiel fordert dieselbe Männerbewegung Sex mit Kindern.

Nun, wir wissen nicht, was Dr. K.'s Phantasie beflügelte, als er sich diese Beispiele erdachte.

Das erste Beispiel finden wir kurios, wenn es dazu dienen soll, die Forderungen, die vor allem aus der Frauen-, Lesben- und Schwulenbewegung gekommen sind, ad absurdum zu führen; das zweite Beispiel finden wir böseartig, weil es Assoziationen zum Bild des (männlichen) homosexuellen Kinderverführers weckt, und eigentlich bekannt sein sollte, dass sexueller Missbrauch von Kindern mehrheitlich in den familiären Konstellationen vorkommt und verschwiegen wird, die doch eher der von Dr.K. propagierten Familienform entsprechen.

Natürlich schwebt Dr. K. ein andres Familienideal vor, das er für natürlich hält und doch ein historisches Produkt der bürgerlichen Gesellschaft ist. „Die bürgerlichen Familienideale“, schreibt der Sexualwissenschaftler Gunter Schmidt, „setzen ein gewaltiges Sentimentalisierungsspektakel in Szene; sie konnten nie verwirklicht werden, aber das wurde und wird verleugnet. Die Beziehung zwischen Kindern und Eltern wird verklärt, obwohl die neue Intimität der Kleinfamilie gerade die tiefen familiären Konflikte entfesselte, die S. Freud um 1900 beschrieb.“ (Das Verschwinden der Sexualmoral, S.34).

Auch hier gilt, wie beim ZEIT-Zitat: Keine Rangordnung von Lebensformen! Aber Vorsicht bei dem Verweis auf das „Natürliche“!

Damit sind wir schließlich beim zentralen Argumentationspunkt von Dr. K.: Der Verweis auf die „Natur“. Nach ihm ist es das Wesen menschlicher Sexualität, zu befruchten und dafür mit Lustgefühlen belohnt zu werden. Aus dieser Wesensbestimmung leitet er eine moralische Vorrangstellung von Heterosexualität ab. Was früher als Wesensaussage metaphysisch begründet wurde, legitimiert sich jetzt durch Verweis auf die Funktion der Fortpflanzung. Was man schon daran sieht, dass – wie Dr. K. sagt – die menschlichen Begattungsorgane zueinander „passen wie Schlüssel und Schloss“. (S.225)

Aber zeigt uns die Natur, wie wir leben sollen? Wenn z.B. Verhaltensforscher beobachten, dass männliche Raubkatzen die vorhandenen Jungen einer weiblichen Raubkatze töten und letztere dann begatten, um „eigene“ Kinder zu zeugen, ist das ein Modell (mal unterstellt, dass es einen evolutionären Vorteil bietet, nur die eigenen Gene überleben zu lassen)? Kann man moralische Normen durch ein Faktum begründen, wenn nicht in dem „Faktum“ schon ein moralisches Gebot versteckt ist? Kann „Fortpflanzung“ ein moralischer Wert sein, und wenn ja, was folgt daraus? Hat nicht Ernest Bornemann – ähnlich biologistisch - vor längerer Zeit die Nützlichkeit von Onanie und Homosexualität damit „begründet“, dass sie die Überbevölkerung verhindere und deshalb wertvoll sei?

Dass ein Ei befruchtet werden muss, um sich zum Embryo zu entwickeln, ist eine biologische Tatsache. Aber die moralischen Fragen fangen doch dann erst an – wovon unsere Schwangerschafts-Konfliktberatungsstelle viel erzählen kann.

Wir sagen: Ethische Begründungen beruhen auf dem Wissen um die Verletzlichkeit menschlichen Lebens. Sie stellen die menschliche Freiheit unter das universelle Gebot wechselseitiger Achtung. Sie fordern die Vernunft, um das mögliche Glück möglichst vieler Menschen zu befördern. Das Wissen um Triebe und Leidenschaften von Menschen und die funktionale Bedeutung von moralischen Normen im Rahmen der Evolution soll diesem Ziel dienen, ersetzen kann es die Ethik nicht.

Dr. K. hat wieder Schubladen gezimmert, und manche sind davon besser ausgestattet als andere. Wir werden in der Schublade, die er uns großzügig und mit liberalen Verzierungen anbietet, nicht Platz nehmen. Mehr noch: Durch das, was er sagt, und vor allem, wie er es sagt, fühlen wir uns bedroht.

War es wirklich notwendig, dass die Humanistische Akademie Herrn Dr. K. ein Forum bietet? **Wir** verzichten auf eine Diskussion. Aber vielleicht haben ja die allein erziehenden, geschiedenen oder in Lebenspartnerschaften lebenden Mitglieder der Humanistischen Akademie Interesse, sich mit dem auseinanderzusetzen, was er ihnen als Humanismus vorschreibt???

Joachim Kahl

Selektive Lektüre und manipulativer Textgebrauch

Über mangelnde Diskussionskultur im Umgang mit meinem Buch und mir

1. Am Anfang stand eine freundliche Einladung der *Humanistischen Akademie Berlin (HAB)* an mich, mein neu erschienenes Buch *Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit* (LIT-Verlag 2005) im Rahmen eines Kolloquiums vorzustellen. Diese Einladung habe ich gerne und dankbar angenommen.

2. Dann folgte ein „offener Brief“ von drei Lebenskunde-Lehrern an die Akademie. Sie bemängelten deren Einladung an mich und stellten schroff fest: „Wir verzichten auf eine Diskussion.“

3. Warum diese heftig vorgetragene Weigerung, mit einem Kollegen zu diskutieren, der „in der säkularen Szene seit Jahrzehnten geschätzt und bekannt“ ist (so Horst Groschopp in einem Brief vom 20.09.05 an das Präsidium der Akademie)? Wenige Zeilen sind es, die diesen Affront begründen sollen, wenige Zeilen, herausgepickt aus einem Buch von 260 Seiten mit einem weit gespannten Horizont philosophischer Themen klassischen und aktuellen Zuschnitts, wenige Zeilen, aus dem Kontext gerissen, teilweise falsch zitiert, dem Sinn nach entstellt, wenige Zeilen, ausschließlich aus dem Kapitel *Sexualität – Ehe – Familie*, in dem auch das Verhältnis von Homosexualität und Heterosexualität erörtert wird.

4. Meine eine Leitthese, dass „der historische Weg von der Ächtung zur Achtung der lesbisch-schwulen Minderheit ... konsequent zu Ende zu gehen“ sei (S.222), wird völlig unterschlagen. Allein die komplementäre Leitthese eines „biologischen und sozialen Vorrangs von Heterosexualität gegenüber Homosexualität (S.223) findet Beachtung, wird aber eben insofern gröblich entstellt. Ein komplexer Sachverhalt – im Buch sprachlich nüchtern abgehandelt, fernab von einem mir angedichteten „Jargon der Geringschätzung“ –, wird in einen Popanz verwandelt. Der Autor selbst wird in den anrühigen Dunstkreis rechtsradikaler und päpstlicher Verlautbarungen gerückt.

5. Ein solches Vorgehen diskreditiert sich selbst. Ein systematisch-philosophisches Werk allein nach seiner Position in Sachen Homo- und Heterosexualität zu beurteilen, ist engstirnig. Die sexuelle Orientierung von Menschen ist nicht der Nabel der Welt und nicht die entscheidende Blickachse einer Weltanschauung. Die Unterstellung, ich hätte „Schubladen gezimmert“, fällt auf die Briefschreiber selbst zurück, die mir ein braunes und vatikanisches Etikett anheften, nur weil ich etwas sage, was ihnen nicht passt. Ein Fundus an möglichen ideellen Gemeinsamkeiten wird gar nicht erst in Erwägung gezogen.

6. Gehen wir die wesentlichen Gesichtspunkte des „offenen Briefes“ durch. Es wird sich zeigen, dass sie meine Aussagen nicht argumentativ entkräften, sondern dreist entstellen. Gleich am Anfang steht eine Textfälschung.

7. Als angebliches Zitat wird mir die „Selbstüberschätzung des schwul-lesbischen Milieus“ in den Mund gelegt. Ein Blick in den Buchtext zeigt dagegen sofort, dass hier eine faustdicke Textmanipulation vorliegt. Aus wohlerwogenen Gründen spreche ich im Plural von „schwul-

lesbischen Milieus und Publikationen“ (S.225), die im „offenen Brief“ zu einem Singular verkürzt werden. Denn natürlich ist mir die Vielgestaltigkeit schwul-lesbischer Ansichten und Lebensentwürfe bekannt. Längst nicht alle sind der von mir angesprochenen „Selbstüberschätzung und Selbstüberhöhung“ verfallen. Längst nicht alle sehnen sich nach einer „rechtlichen Gleichstellung“ mit der insgeheim oder offen verachteten – oder auch respektierten – „bürgerlichen“ Ehe und Familie.

8. Im Stile dieses Pseudozitates wird mir im nächsten Satz unterstellt, ich sähe die „heterosexuelle, ungeschiedene Ehe als einzig wertvolle Lebensform“ an. Das ganze Kapital, ja das ganze Buch sprechen explizit und implizit dagegen! „Jeder soll nach seiner Fassung selig werden.“ Dieses religionspolitische Motto des preußischen Königs Friedrichs II wende ich auf die sexuelle Orientierung an (S.221). Und zur Scheidung sage ich (S.231): „Für die Ehe ist – als Notbremse – die Scheidung eingerichtet, erkämpft worden. Fair gehandhabt, kann sie eine Wohltat sein.“

Unbestreitbar propagiere ich Ehe und Familie als „unverzichtbare humanistische Leitbilder für das Zusammenleben der Geschlechter und Generationen“. Ich füge aber sofort hinzu: „Ein Leitbild ist ein idealtypisch stilisiertes Orientierungsmodell, das etwas Wünschenswertes, Erstrebenswertes formuliert. Es kann und soll niemandem übergestülpt, verordnet werden. Niemand ist gezwungen, zu heiraten und eine Familie zu gründen.“ (S.230)

9. Mein Buch „verordnet“ nichts, es „schreibt“ auch nicht „vor“, wir mir im letzten Wort des „offenen Briefes“ angekreidet wird. Ich werbe argumentativ für meine Ansichten, die sich erklärtermaßen gegen bestimmte Irrtümer eines egalitaristischen Zeitgeistes abgrenzen. Hier rächt es sich erneut, dass die drei Briefschreiber es verschmäht haben, auch in andere Kapitel meines Buches zu schauen. Auf Seite 19 schreibe ich: „Ein seriöser Philosoph sagt unausgesprochen zu seinem Publikum: Lasst euch von mir anregen, aber macht euch bitte auch eure eigenen Gedanken. Macht euch von mir zu eigen, was euch überzeugt. Aber bewahrt und entwickelt einen eigenen kritischen Sinn! Wofür habt Ihr einen eigenen Kopf mit einer leistungsfähigen Großhirnrinde?“

10. Der Hauptirrtum eines egalitaristischen Zeitgeistes besteht darin, Sinn und Existenzberechtigung von natürlichen und sozialen Rangordnungen zu bestreiten. Aber auch unter den Bedingungen einer freiheitlichen Demokratie, die auf nichtdiskriminierende Lebensverhältnisse für alle abzielt, gibt es legitimerweise Gleiche und Ungleiche, Identität und Differenz. Gerade das Unterschiedene in seinem Anderssein – ohne Furcht von Nachteilen – zu leben und zu erleben, ist ein Element von geordneter Freiheit.

Der von mir hervorgehobene „biologische und soziale Vorrang von Heterosexualität gegenüber Homosexualität“ lässt sich nicht „beschließen“ oder „festlegen“, wie der „offene Brief“ trotzig vermeint. Dieser Vorrang *besteht*, ob einige das schätzen oder nicht. Ihm wohnt nichts Diskriminierendes inne, vor allem bedeutet er keine „*moralische* Vorrangstellung von Heterosexualität“, wie die drei Verfasser fahrlässig und kurzschlüssig behaupten – gegen den klaren Wortlaut meines Buches.

Der *biologische* Vorrang der Heterosexualität ergibt sich aus dem elementaren Umstand, dass Homosexualität allein als eine abgeleitete Größe existiert. Jedes homosexuelle Lebewesen im Tierreich und im Menschenreich verdankt sich nicht homosexuellen, sondern heterosexuellen Akten seines Elternpaares.

Der *soziale* Vorrang von Heterosexualität ergibt sich aus ihrem schlechthin unverzichtbaren Beitrag zur Erhaltung und Erneuerung der Gesellschaft: dem Generationswechsel. Den Überlebenswillen der Menschheit vorausgesetzt, ist es daher klug und wertvoll, jenes Geschlech-

terverhältnis zu begünstigen, das die stabilsten Bedingungen für die erste (biologische) und zweite (soziale) Geburt des Individuums bereitstellt: Ehe und Familie.

11. Mit dieser Aussage verfall ich keineswegs der Illusion eines „natürlichen Familienideals“, wie mir der „offene Brief“ unterstellt. Auf Seite 230 des Buches erkläre ich Ehe und Familie „als von Menschen gemachte und gestaltbare Einrichtungen“, die „einem erheblichen Wandel der Zeiten unterliegen“. Dass dies so ist, weiß ich und beachte ich spätestens seit 1968, als ich mir in Frankfurt a.M. Max Horkheimers große Studie über *Autorität und Familie* aneignete. Das von mir im Buch entwickelte weltlich-humanistische Familien- und Ehe-Ideal grenzt sich einerseits ab gegen religiöse Auffassungen jüdischen, christlichen und muslimischen Typs, verfällt aber andererseits nicht dem modischen Irrtum, Abstammung und Verwandtschaft gering zu schätzen. Blutsbande sind in der Tat enger und dauerhafter als freiwillig geknüpft Sozialbeziehungen, wie nicht nur jahrtausendealte Erfahrung aufzeigt, sondern auch die Wissenschaft der Soziobiologie mit Verweis auf deren genetische Infrastruktur erklärt.

12. Damit erhebe ich nicht „Fortpflanzung“ zu einem „moralischen Wert“ an sich, wie mir der „offene Brief“ – bar jeden Verständnisses – unterstellt. Eben deshalb rate ich ja homosexuellen Paaren, sich mit ihrer natürlichen Kinderlosigkeit gelassen abzufinden (S.225). Nicht alles, was inzwischen medizinisch machbar wurde, ist menschlich wünschbar. Nur technokratische Verblendung und Größenwahn konnten die Idee einer „alternativen Elternschaft“ für homosexuelle Paare ausbrüten!

13. Noch eine weitere Klärung zur „moralischen Vorrangstellung von Heterosexualität“, die ich angeblich verrete. Ich verrete nur einen *biologischen* und einen *gesellschaftlichen* Vorrang von Heterosexualität gegenüber Homosexualität. Zur moralischen Qualität beider Varianten sage ich auf Seite 225: „Schwule und lesbische Beziehungen unterliegen prinzipiell denselben Deformationen, an denen auch heterosexuelle Beziehungen leiden. ... Zum allseitigen Trost sei hinzugefügt, dass umgekehrt vorbildhaftes menschliches Verhalten bei beiden Geschlechtern vorkommt und an keine besondere sexuelle Orientierung gebunden ist.“

14. Die im „offenen Brief“ vorgetragene Gedanken speisen sich nicht allein aus heute gängigen egalitaristischen Irrtümern, die die Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit verkennen und nicht wahrhaben wollen, dass es auch nichtdiskriminierende Formen von Ungleichheit gibt.

Atmosphärisch schwingt im „offenen Brief“ auch noch ein unbewältigtes Minderheitensyndrom mit. Angehörige einer einstmals kriminalisierten Minderheit reagieren oft überempfindlich, obwohl sich ihre Lage tatsächlich seit langem zum Guten gewandelt hat. Der letzte Schritt auf ihrem Weg steht dann allerdings noch aus: die subjektive „Entdramatisierung“ (S.222). Sich „bedroht“ zu fühlen durch das, *was* ich sage, und vor allem, *wie* ich es sage, ist aus meinem Buch rational nicht ableitbar.

Wenn der „Regierende Bürgermeister“ von Berlin vor seiner erfolgreichen Kandidatur von sich stolz sagen konnte „Ich bin schwul, und das ist gut so“, und wenn der ebenfalls sich als schwul bekennende Guido Westerwelle den Stimmenanteil seiner Partei bei der letzten Bundestagswahl steigern konnte, dann ist empirisch erwiesen: das demokratische Ziel einer Nichtdiskriminierung von Homosexualität ist in Deutschland weitgehend erreicht. Und das ist gut so!

Peter Schulz-Hageleit

Vom Gottesgebot zum Menschenratschlag – ein langer Weg liegt noch vor uns

Stellungnahme zum Buch Weltlicher Humanismus von Joachim Kahl

Liebe Mitglieder, Freunde und Freundinnen der Humanistischen Akademie! Zum Humanismus gehört meiner Auffassung nach ganz wesentlich die Kommunikation, die prinzipiell ohne Vorbedingungen anläuft, sowie das ergebnisoffene Gespräch, in dem der Gesprächspartner mich als Mensch erkennen soll, auch und gerade in schwierigen kommunikativen Konstellationen. Ein solches Gespräch hat Joachim Kahl mit seinem Buch eröffnet, indem er uns und alle seine Leserinnen und Leser einlädt, sich mit Form und Inhalt seines Philosophierens auseinanderzusetzen[1], und am Ende[2] über sich selbst direkt Auskunft gibt, was für philosophische Bücher eher ungewöhnlich ist.

Ich nehme das Gesprächsangebot gerne wahr und wende mich im Folgenden direkt an den Autor, Joachim Kahl, damit der Dialog, das Gespräch, die Verständigung vom hohen Podium des Ideellen und Schein-Objektiven abgeseilt und als Praxis erfahren wird. Diese Form ist hier möglich, in vielen anderen Zusammenhängen leider nicht.

Dein Buch – geschätzter Kollege! – ist in meinen Augen eine philosophisch-existenzielle Vergewisserung nach mehreren lebensgeschichtlichen Umbrüchen, die gedanklich zu verarbeiten und persönlich zu integrieren waren. Zwei dieser Umbrüche nennst du selbst in dem autobiographischen Rückblick: Das war erstens die Abkehr vom Christentum und zweitens die Abkehr vom Marxismus. Meiner Einschätzung nach müsste auch der nationalgeschichtliche Umbruch von 1945 Berücksichtigung finden, denn die NS-Zeit und ihre Folgen hat uns alle, vor allem natürlich die Älteren unter uns, mächtig durcheinander gebracht. Doch darüber sagst du faktisch nichts, so dass ich hier auch nicht weiter darauf eingehen möchte.

Eine gedanklich-lebensgeschichtliche Vergewisserung, wie du sie vorgenommen hast, ist mehr als eine persönlich-individuelle Bestandsaufnahme. Sie steht symptomatisch und repräsentativ für den meines Erachtens unaufhaltsamen weiteren Prozess der Säkularisierung, der nicht nur die Jenseits-Religionen, sondern auch die Diesseits-Theorien samt ihrem Erlösungsanspruch ergriffen hat. Und sie bringt damit auch exemplarisch zur Geltung, was sich mit und in vielen von uns ereignet hat und weiterhin ereignet; denn die schmerzhafteste Auflösung einer weltanschaulichen Bindung, in die wir sozusagen von Geburt an hineingewachsen sind, oder – anders herum – die unruhige Suche nach einem verlässlichen metaphysischen Halt ist uns, deinen Leserinnen und Lesern, ja nichts Fremdes.[3] Meine eigenen Publikationen dokumentieren großenteils nichts anderes als eben dieses Bemühen um eine gedanklich gesicherte Insel im Meer der Ungewissheiten.

Nach dieser grundsätzlichen Einschätzung möchte ich einen ersten genauer sondierenden Blick aufs Inhaltliche werfen, in dem ich ebenfalls etliche Übereinstimmungen festhalten kann. Du hütest dich, Joachim Kahl, vor Fixierungen auf einzelne Begriffe und praktizierst so etwas wie eine Dialektik der alltäglichen Erfahrung, ein Verfahren, das mir sehr sympathisch

1. Kahl: 1. Kapitel: *Komm mit ins Land der Philosophie*.

2. Kahl: 15. Kapitel: *Wie ich wurde, was ich bin*.

3. Zum Begriff „metaphysischer Halt“ vgl. den (mündlich nicht vorgetragenen) „Nachtrag“ am Ende dieses Textes. Die in {} gesetzten Textpassagen wurden im mündlichen Vortrag ebenfalls übersprungen.

ist; es ähnelt meinem Plädoyer für ein Denken und Leben im Spannungsfeld konkurrierender Leitbegriffe und Wertvorstellungen.[1]

Skepsis und Vision, das ist so ein Kahl'sches Begriffspaar[2], dessen Spannung in der Theorie als Antriebskraft der Lebenspraxis zu nutzen ist; denn wir brauchen beides in je verschiedenen Konstellationen, die Skepsis vor Visionen, wenn diese sich zu weit von Möglichkeiten des praktischen Handelns entfernen, aber auch Visionen, die eine Reduktion auf kurzatmige Praxishuberei verhindern.

Zur Veranschaulichung der Dialektik von Skepsis und Vision als „geistige Grundlage eines belastbaren Humanismus auf der Höhe der Zeit“ (S.25) zitiert und interpretiert du ein Gedicht von Bert Brecht über „Vergnügungen“, in denen Alltägliches (z.B. bequeme Schuhe) und Symbolisch-Visionäres (der erste Blick aus dem Fenster am Morgen)[3] auf glückliche Weise ineinander greifen, wobei Brecht das Trans-Materielle, seiner materiell-sozialistischen Lebensauffassung entsprechend, eher vorsichtig zwischen den Zeilen als in direkter Deklamation präsentiert.

Weitere Beispiele für das Zusammenfügen von Begriffen und Problemfeldern, die bisher meistens als Gegensätze gedacht wurden, heißen „philosophische Spiritualität“, „philosophische Weltanschauung“, „konstruktive Resignation“, „rationale Metaphysik“ oder sogar „atheistische Metaphysik“. Was vielleicht manchem hier im Raume als konturenlose Bürgerlichkeit erscheinen mag, ist für mich durchaus anregend; denn wer sagt denn, dass ein Atheist der Metaphysik entsagen muss oder ein Philosoph sich der Spiritualität zu enthalten hat? Kommt es nicht immer darauf an, wie die einzelnen Begriffe verstanden und inhaltlich verhandelt werden?[4]

[Vor kurzem haben wir beispielsweise über „Konfession“ als allgemeine Kennzeichnung unserer weltanschaulichen Positionierung verhandelt: Kann man und wollen wir den weltlichen Humanismus als „Konfession“ bezeichnen? Ist der Humanismus, so wie wir ihn organisatorisch vertreten, eine „Konfession“?[5] Du, Joachim Kahl, hast dich ziemlich energisch dagegen gewandt, aber ich denke (und setze damit nur dein eigenes Vorgehen fort!), dass wir die Frage nach der sprachlichen Selbstetikettierung nicht allzu hoch hängen sollten[6], weil im Streit um die beste Visitenkarte genau das verloren gehen könnte, was nicht auf eine Visitenkarte passt, das gedanklich Sperrige und scheinbar Widersprüchliche, das Ungelöste und die Zukunft Herausfordernde.

-
1. Als Beispiel für diese Argumentationsform sei mein Büchlein *Am Jungbrunnen des Lebens – Eckwerte humanistischen Denkens*, Frankfurt a.M. 2002, genannt. Vgl. insbesondere Kapitel 2.2 über *Zielvorstellungen (Eckwerte) im Widerstreit*.
 2. Kahl: 3. Kapitel: *Skepsis und Vision. Wir brauchen sie beide* (S.22-36). Eine plausible Liste mit „Handlungen und Haltungen, zwischen denen keine Alternativen konstruiert werden dürfen“, findet sich außerdem auf S.142.
 3. Sowohl das *Fenster* als auch der *Morgen* (neuer Tag, Morgenröte, Morgensonne) haben metaphorisch-symbolische Bedeutung, die in zahllosen Kulturzeugnissen zur Geltung kommt.
 4. Die Demagogie des Entweder-oder hat in der Geschichte schon viel Unheil angerichtet. Ich erinnere mich z.B. an die irreführende Parole „Freiheit oder Sozialismus“, mit der uns Wessis das systemkritische Denken ausgetrieben werden sollte. Wissenschaft oder Glaube – dieses strikte Entweder-oder der maßgeblichen DDR-Ideologie ist ebenfalls realgeschichtlich überholt und heute noch irreführend, schon weil die Irrationalität des Glaubens längst von der Wissenschaft und ihren Verheißungen einverleibt wurde. Als aktuelles Beispiel für das lebensgeschichtliche Nebeneinander von Glauben und Kirchenzugehörigkeit auf der einen Seite und Wissenschaft und Forschung auf der anderen Seite sei Jens Reich genannt, Naturwissenschaftlicher und Katholik, der sich zu dieser Konstellation vor kurzem interviewen ließ (*Magazin der Frankfurter Rundschau*, 13. August 2005: *man muss nicht nach wundern suchen*).
 5. Diese Frage wurde sowohl in der *Humanistischen Akademie* als auch im *Humanistischen Verband* (Vollversammlung 10.09.2005) kontrovers diskutiert. Entsprechende Denkanstöße lieferte der derzeitige Bundesvorsitzende Horst Groschopp [vgl. den Beitrag *Humanismus und „dritte Konfession“* in diesem Heft, d.Red.].

Du fasst deine Überlegungen als „eine Philosophie für unsere Zeit“ zusammen. Doch das Buch enthält auch Bekenntnishafte, Credo, Lebensberatung, Konfession – und gerade diese Mischung verbürgt eine wesentliche Qualität des Buches – die zu weiteren Vorstößen ähnlicher Art herausfordert. Unsere Zukunft liegt – sind wir uns darin einig? – nicht in der Alternative von Denken oder Glauben, von Credo oder Cogito, sondern in einem neuen Amalgam[1], das da etwa Denkcredo, Cogito credens, Credo cogitans oder wie auch immer heißen könnte.)

Nicht trotz, sondern eben wegen einiger kohortenspezifischer Ähnlichkeiten in deiner und meiner Bildungsgeschichte[2] sollen nun aber auch einige Zweifel zur Sprache kommen, die mir bei der Lektüre des Buches durch den Sinn gingen. Der heftigste Zweifel betrifft den fast schon missionarischen Eifer, mit dem du deinen eigenen Lebensweg mit seinen spezifischen Ergebnissen in lebensweltliche Ratschläge ummünzt. „Warum sollte ich verhehlen, dass mich der Ehrgeiz beseelt, meine Leserinnen und Leser für meine Sicht der Dinge zu gewinnen?“ fragst du ernst und rhetorisch zugleich im ersten Kapitel (S.3).

Ich bekenne dazu: Ein derartiger Ehrgeiz beseelt mich nicht[3], und ich würde gerne darüber sprechen, was die Quelle dieses Ehrgeizes sein könnte. Darüber hinaus frage ich mich selbst, aber auch die hier versammelten Mit-Humanisten und -Humanistinnen, ob wir auf dem richtigen Weg sind, wenn wir uns wie die Kirchen von missionarischen Motiven antreiben lassen, ohne dass der persönliche Hintergrund dieser Motive geklärt ist. Ein persönliches Ding anderen als Leitfaden andienen, damit sollten wir höchst vorsichtig sein!

Als Beispiel für eine Empfehlung, die als Lebensstil-Selbstbestimmung Sinn macht, mit humanistischer Philosophie im allgemeineren Sinn m.E. aber wenig zu tun hat, möchte ich das von dir favorisierte Gentleman-Ideal nennen, dem du ein ganzes Kapitel gewidmet hast.[4] Du schreibst (S.195): „Das Gentleman-Ideal ist das Gegenbild zum rücksichtslosen Ausleben aller Launen und Lüste, das Gegenmodell zur entfesselten Begehrlichkeit, zum Anspruchsdenken. Statt sich vornehmlich mit Hilfe ausgefahrener Ellbogen durch die Welt fort zu bewegen, empfiehlt es, mit der ausgestreckten Hand aufeinander zuzugehen – den beiderseitigen Vorteil im Blick.“

Nichts gegen die Geste des Aufeinander-Zugehens mit ausgestreckter Hand, nein, wirklich nichts. Aber passt es denn wirklich zum Gentleman in seiner historisch-politischen Realität? Untereinander verhielten sich die englischen Gentlemen höflich und zuvorkommend, selbstkontrolliert und fair, das mag schon sein. Aber gegenüber den Schwarzen in Afrika waren sie

-
6. Ist Humanismus eine „Weltanschauung“ oder ist er es nicht? Ist der durch Nationalsozialismus und Kommunismus in Misskredit geratene Begriff nicht ungeeignet, um die mit Humanismus bezeichnete Lebens- und Geisteshaltung zu kennzeichnen? Diese Fragen werden intern ebenfalls immer wieder erörtert, wobei die Antworten so oder so die verfassungspolitische Realitäten berücksichtigen müssten, da Religionsgesellschaften und „Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer *Weltanschauung* zur Aufgabe gemacht haben“ im Grundgesetz auf ein und derselben Bedeutungsebene vorkommen (Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung, der in das GG übernommen wurde).
 1. Mit der bekannten Selbstüberschätzung, der zufolge alles Menschlich-Gute kirchlich-religiös bedingt sei, praktizieren die Kirchen dieses Amalgam auf eigene Weise, indem sie beispielsweise Schiller für sich beanspruchen: dessen Gedicht *die Glocke* ist angeblich „von tiefem Glauben durchdrungen“ (*chrismon, evangelisches Magazin*, 08/2005). – Narzisstische Überheblichkeiten, die bis zum „Gotteskomplex“ anwachsen können, sind ein Grundübel unserer Zeit, vor dem sich auch HumanistInnen in Acht nehmen müssen.
 2. Auch in meinem Leben spielten Kirche / Christentum als sakrale Religion und Sozialismus/Marxismus als weltliche Religion vorübergehend eine Rolle. Die lebensgeschichtliche Verarbeitung dieser Einflüsse verlief dann aber doch anders.
 3. Vgl. dazu u.a. den jüdischen Humanisten Moses Mendelssohn (1729-1786), der seinen Sokrates sagen lässt: „dass ich die Anwesenden von meiner Meynung überführe, ist bey mir nur eine Nebenabsicht“. In: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Hamburg 1979, S.88).
 4. Kahl: 12. Kapitel: *Das Gentleman-Ideal – ein humanistisches Persönlichkeitsideal für unsere Zeit, wieder entdeckt und neu mit Inhalt gefüllt* (S.194 -211).

Menschenhändler und Menschenschinder, die an ihren Verdienst dachten und an nichts anderes, trotz mutiger humanitärer Gegenbewegungen, die sich in England zunächst nicht auf die Sklaverei selbst, sondern auf die Abschaffung des Sklavenhandels per Schiff konzentrierte.[1] „If fair play is a core British value, racism is no less so“, urteilte ein englischer Kommentator über die gegenwärtige Situation in seiner eigenen Nation.[2]

Ich kann als Historiker nicht den realhistorischen, europäisch-rassistischen Kontext außer Acht lassen, in dem das Gentleman-Ideal entstanden ist[3], und bezweifle darüber hinaus grundsätzlich, dass Ich- und Bildungsideale unseren Verständigungen über Humanismus viel nützen, weil sie miteinander konkurrieren und das eine abgehobene Ideal nicht besser ist als das andere. Warum sollten die vier antiken, platonischen Kardinaltugenden, die im Mittelalter durch Thomas von Aquin christlich vereinnahmt wurden (Weisheit, Tapferkeit, Maßhalten, Gerechtigkeit), den vier „elementaren Leitmotiven“, die du empfiehlst (Selbstbehauptung, Selbstbegrenzung, Fairness, gesunder Menschenverstand; S.195), unterlegen sein? Was ist prinzipiell gegen das sozialistische Persönlichkeitsideal zu sagen, dem zufolge der Mensch in der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft die Entfremdung durch Arbeitsteilung überwunden hat und morgens jagen, nachmittags fischen, abends Viehzucht treiben und sogar das Essen kritisieren kann, „ohne je Jäger, Fischer oder Hirt oder Kritiker zu werden“[4], was – bitte schön – metaphorisch, illustrativ und nicht wörtlich zu verstehen ist, denn wer kann schon hier in Berlin morgens jagen und abends Viehzucht treiben. Ein Blick auf die heutige Arbeitswelt mit ihrem Stumpsinn funktionalisierter Tätigkeiten, oft in einer von der Heimat weit entfernten Umgebung, zeigt doch, dass auch dieses Ideal eine Orientierungsfunktion übernehmen könnte.

{Es geht ja nicht ums Prinzipielle und um eine abgehobene Utopie, wirst du auf diese Frage einwenden, sondern um die missbräuchliche Einbettung des jeweiligen Persönlichkeitsideals in doktrinäre Glaubens- und Herrschaftssysteme[5], die vom Individuum Unterwerfung verlangt und mit üblen Zwangsmaßnahmen auch durchgesetzt haben, wie wir wissen oder sogar leidvoll erfahren haben.

Diese *Alternative zur Religion*[6] (ob sie nun sakral oder säkular angelegt ist, hat dabei keine oder nur geringe Bedeutung) – das ist es ja gerade, was deine Argumentation beflügelt: Ich weiß, bin aber trotzdem nicht überzeugt, weil bewusst und nachdrücklich präsentierte Alternativen meiner Erfahrung

-
1. Ausführlicher dazu: Adam Hochschild: *Bury the Chains. Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*. Boston u. New York 2005.
 2. Gary Younge. *Equality is what we need*. In: *Guardian Weekly*, September 30 - October 6, 2005, S.15.
 3. Der kritische Rückblick würde sich erübrigen, wenn Rassismus wirklich der Vergangenheit angehörte, doch eben das ist ja nicht der Fall. Als Beispiel für eine aktuelle kritische Stellungnahme in England (das Land der Gentlemen!) sei ein Kommentar in der englischen Tageszeitung *The Guardian* vom 13. August 2005 genannt: Naomi Klein, *Our racism is the terrorists' greatest recruitment tool*. Als Beispiel für kritische Wachsamkeit in Deutschland sei die Zeitschrift der Bildungsgewerkschaft *GEW Erziehung und Wissenschaft* genannt, Heft 6/2005: *Zerfall des Sozialen – Rassismus, Antisemitismus, Neonazismus*.
 4. Karl Marx: *Die deutsche Ideologie (1845/46)*. In: Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut. Kröner-Verlag, Stuttgart 1971, S.361.
 5. Das Ideal der allseitig sich entfaltenden Persönlichkeit wird später dem Definitionsmonopol und Diktat der Partei unterworfen, man vgl. nur die Definition im marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972, 3. Bd., Sp. 830: „Sozialistische Persönlichkeit ist das sich im Prozeß der gesellschaftlichen Arbeit selbst gestaltende und entwickelnde Individuum, das unter Führung der marxistisch-leninistischen Partei in Gemeinschaft mit anderen Menschen seinen Lebensprozeß in ständig wachsendem Maße unter Kontrolle nimmt und in diesem Prozeß seine individuellen Fähigkeiten, seine produktiven Kräfte immer allseitiger entfaltet.“
 6. Der Anspruch, eine Alternative zu bieten, kommt besonders prägnant S.94-96 zum Ausdruck: *Weltlich-humanistische Spiritualität – die Alternative zu Religion*. Zur Orientierung für diese alternative Welt-Anschauung empfiehlt Kahl die emotionale und kognitive Beschäftigung mit dem Yin-Yang-Symbol.

nach ihrem Vorbild verhaftet bleiben, etwa so wie das Denken und Handeln trockener Alkoholiker und militanter Nichtraucher ständig um genau das kreist, was sie überwunden zu haben glauben.[1] Ach, „die Atheisten“, spottete Heinrich Böll in der Maskerade eines Clowns, „die langweilen mich, weil sie immer nur von Gott sprechen.“[2]

Als weiteres Beispiel für die unbedachte Verallgemeinerung eines persönlichen Lebensprofils möchte ich die Bewertung der Heterosexualität nennen, die bei dir einen „Vorrang“ gegenüber der Homosexualität beansprucht. Ähnliches gilt für das erkonservative Lob von Familie und Ehe (14. Kapitel). Das Wort „Vorrang“, auch wenn es biologisch-sachlich gemeint sein mag, ist gefährlich, mehr als gefährlich, denn es eröffnet keine weiterführenden Verständigungen, sondern bricht sie ab, und ein derartiger Abbruch, auf den einige Mitglieder der *Humanistischen Akademie* im Vorfeld des heutigen Tages ihrerseits mit einem „Verzicht“ auf Diskussion reagiert haben[3], ist so ziemlich das Schlimmste, was uns HumanistInnen passieren kann.

Wir sollten daher gemeinsam versuchen, diese Sackgassen-Situation zu überwinden, indem wir das allgemeinere Problem, das hier zu Tage getreten ist, diskutieren und auf eine höhere, eine genuin humanistische Reflexionsebene zu heben versuchen.

Das allgemeinere Problem ist meiner Einschätzung nach nicht die Sexualität in ihren zahlreichen Varianten oder das Verhältnis des Humanismus zur Sexualität (an einer solchen Diskussion würde ich mich meinerseits nicht beteiligen), sondern die grundsätzliche Frage, wie denn der weitere Weg vom Gottesgebot zum Menschenratschlag reflektiert und organisiert werden kann, wobei das Wort „Menschenratschlag“ nicht nur den lebenspraktischen Verhaltenstipp meint („Tue dieses und unterlass jenes“), sondern allgemeiner die Beratung unter Menschen auf Augenhöhe, die diskursive Verständigung ohne himmlischen Beistand. In diesem Menschenratschlag hat auch ein gewisses Maß an Ratlosigkeit Platz. Sie ist mir persönlich jedenfalls lieber als die künstlich aufgesetzte Attitüde, die da besagt: Ich weiß jetzt genau und sicher, wo und wie es weiter geht.

In diesem Zusammenhang ist an das Projekt der „humanistischen Lebensberatung“ zu erinnern, dem die *Humanistische Akademie* schon beträchtliche Aufmerksamkeit zugewandt hat. Eine der konzeptionellen Quellen dieser Lebensberatung im Rahmen eines gesellschaftlich kritischen Menschenratschlags ist zweifellos die Geschichte der Philosophie, in der durchaus lebenspraktische Seiten zu entdecken sind. Dein Buch, Joachim Kahl, gehört prinzipiell in diese Tradition, die im 18. Jahrhundert vor allem durch Philanthropen und Aufklärer eindrucksvoll artikuliert wurde[4], aber es zeigt auch, wie schwer es ist, hier im Einzelnen effektiv voran zu kommen.

{Zur Erinnerung: Eine historische Quelle des alternativen Berliner Schulfaches „humanistische Lebenskunde“ ist bei den Philanthropen zu suchen, die im 18. Jahrhundert in Abkehr

1. Die Auseinandersetzung mit christlich-religiösen Inhalten sowie die Verschränkung von Zustimmung und Ablehnungen nehmen einen auffällig großen Teil des Buches ein. Von den zehn Geboten will Kahl die ersten drei Gebote, die der Gottesverehrung gelten, streichen, die folgenden sieben aber erhalten. – Ich setzte diesen Einzelbewertungen die Erwartung einer Welt entgegen, in dem Gott und die Religionen einschließlich ihrer aufgesetzten Alternativen nicht mehr so wichtig sind und so anderen wichtigeren Themen Platz machen können. Der Säkularisierungsprozess ist ja offenkundig längst im Gang, auch und gerade in den Kirchen selbst.
2. Heinrich Böll: Ansichten eines Clowns. Roman (1963), 9. Kapitel.
3. Ihren „Verzicht“ auf eine Diskussion („War es wirklich notwendig, dass die Humanistische Akademie Herrn Dr. K. ein Forum bietet?“) haben die Akademie-Mitglieder in einem *Offenen Brief* begründet, der wegen seiner argumentativen Zuspitzung für erhebliche Unruhe gesorgt hat [siehe den *Offenen Brief* und die Entgegnung von Joachim Kahl in diesem Heft, d. Red.].
4. Aus Kahls lebenspraktischen Philosophie ergibt sich, bildungs- und schulpolitisch interpretiert, ein Unterrichtsfach, das er „Religions- und Weltanschauungskunde“ nennen und als Pflichtfach für alle eingeführt sehen möchte. Diese Option stimmt mit einem breiten Trend überein, der hier in Berlin diskutiert und favorisiert wird. Vgl. im Einzelnen Kahl: Kapitel (S.110-121): *Über einen angemessenen Umgang mit Religion als kultureller Gegebenheit*.

von religiöser Indoktrinierung für Toleranz und eine vernünftig-natürliche Erziehung eintragen. „Denket selbst“ war ein Motto des Philanthropen Johann Bernard Basedow (1724-1790), auf das wir uns auch heute noch berufen können, zumal es durch den großen Aufklärer Immanuel Kant (1724-1804) und sein Motto „Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen ...“ bestätigt wurde.[1] In einer Ausstellung, die der *Humanistische Verband* Berlin im Frühjahr 2001 in Adlershof und noch einmal im Frühjahr 2005 in Marzahn zur Geschichte der weltlichen Schule zeigte, haben wir genauer an diese Quelle unseres heutigen Engagements erinnert.[2]

Die beiden Zitate „Denket selbst“ und „Habe Mut ...“ illustrieren, dass die heute banalisierte Ratgeberliteratur durchaus würdige Vorfahren hat, die beides – hoch anspruchsvolle Philosophie und lebenspraktische Fokussierung – zu verbinden wussten. Dass sich eine humanistische Lebensberatung, wenn sie sich von dieser Tradition anregen lässt, heute von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht als damals, versteht sich dabei von selbst. Vor allem der geradezu anrührende Fortschrittsglaube, der die Aufklärer und Philanthropen beseelte, ist im Rückblick auf die apokalyptischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts und im Vorausblick auf die ziemlich desolate Zukunft abhanden gekommen.

Trotzdem müssen wir festhalten an dem, was uns wichtig ist, und wissen, wofür wir leben, nicht obwohl, sondern gerade weil schnelle Erfolge oder gar radikaler Umschwung nicht zu erwarten sind. Auf die in Handlungen, Haltungen und Verhaltensformen umgemünzten großen Ziele kommt es an, nicht auf die Ziele an und für sich, losgelöst von ihren lebensweltlichen Zusammenhängen. Selbstbestimmung ist beispielsweise ein konstruktives Wunschbild, das nur dann Sinn macht, wenn wir es als nächsten kleinen Schritt in der eigenen Erfahrung vergegenwärtigen, politisch und persönlich. Das gilt auch für andere Begriffe, die uns vorschweben: gutes Leben, Emanzipation, Freiheit, Solidarität.}

In diesem Sinn wäre es mehr als eine sprachliche Veränderung, wenn du, Joachim Kahl, dein Buch im Untertitel nicht ambitiös „eine Philosophie für unsere Zeit“ genannt hättest, sondern – am Ende mit Fragezeichen versehen – „Philosophieren in unserer Zeit?“ Besser noch: Philosophieren als Lebenshilfe? Das gleich am Anfang meiner Stellungnahme angesprochene Dialogische, Kommunikative käme damit auch stärker zum Ausdruck; denn Fragen, wenn sie denn ernst gemeint sind, induzieren normalerweise Antworten, die ihrerseits in neue Fragen einmünden. Vom Gottesgebot zum Menschenratschlag – wir haben noch einen langen Weg vor uns.[3]

Nachtrag zum Begriff „metaphysischer Halt“

Der Ausdruck „metaphysischer Halt“ ist möglicherweise Anlass für Missverständnisse oder Spekulationen, so dass ich hier, in der schriftlichen Reproduktion des kleinen Vortrages, eine Erklärung anfügen möchte.

Ich verstehe den Begriff des metaphysischen Halts nicht theologisch, als verklausulierten Hinweis auf Gott, die unsterbliche Seele (wie bei Plato), Transzendenz (wie bei Jaspers), intelligent designer (wie bei den amerikanischen Evangelisten von heute) oder wie die Begriffe

1. „Habe Mut dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!“ Dieser „Wahlspruch der Aufklärung“ findet sich in Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* aus dem Jahre 1783.
2. Ausführlicher über die Zusammenhänge informiert Heft 8 der Zeitschrift *humanismus aktuell* (Frühjahr 2001), das dem Thema *Lebenskunde* gewidmet war.
3. Was hier in philosophisch-lebenspraktischer Absicht als „Menschenratschlag“ in Aussicht genommen wurde, erscheint im philosophisch-theoretischen, gleichsam globalisierten Kontext bei Frieder Otto Wolf als „Palaver der Menschheit“, das „immer schon im Gang“ war. Vgl. im Einzelnen: Frieder Otto Wolf: *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*. Münster 2002, bes. 3. Kapitel.

noch heißen mögen, sondern sprachlich-philosophisch als innere Gewissheit, auf dem richtigen Weg zu sein, der jenseits („meta“) des eigenen physischen Leben seine Fortsetzungen findet und insofern „metaphysisch“ genannt werden kann. (*Meta-physicá* heißt ein Werk des Aristoteles, das *nach* [meta] seinem Werk *Physica* kommt.)

Meta-physisch ist unser Leben eigentlich immer, da und insofern es das rein Materielle, Sinnliche transzendiert und nach symbolischen Bestätigungen sucht für das, was uns außer körperlichen Befriedigungen besonders teuer ist und kostbar erscheint.

Physisch, materiell, sinnlich gegeben ist hier, in diesem Raum, beispielsweise der Tisch, der mir Halt gibt. Ich kann mich an ihm festhalten. Doch das kann ja nicht alles sein im Leben. Was gibt mir und uns innerlich Halt? Was außerhalb des bisher Erreichten bindet uns in ein gemeinsames Wollen ein? Das sind doch immer wieder unsere Fragen, die mit je verschiedenen Formen und Inhalten das materiell Vorhandene überschreiten (transzendieren) und sich der Illusion endgültiger Antworten enthalten.

Der „metaphysische Halt“ ist kein Begriff des Habens, sondern des Seins. Er muss kommunikativ erfahren und gelebt werden, z.B. gesellschaftlich als Option für mehr Gerechtigkeit, die nicht wegen des eigenen Nutzens, sondern um ihrer selbst willen zu achten ist, aber auch individuell als Einsicht in das, wofür man leben will, sowie als „Halt“, den wir in und mit anderen Menschen finden.

Metaphysischer Halt und „Lebensstrom“, den u.a. Bertrand Russell zur Verdeutlichung seiner Lebensauffassung und -philosophie in Anspruch nahm[1], sind keine Widersprüche, sondern komplementäre Ausdrücke für ein und dieselbe humanistische Einstellung zum Leben. Metaphysischer *Halt* ist meiner Auffassung nach (Anm. 1, S. 65) humanistisch nicht ohne den permanenten *Zweifel* als Gegenpol zu haben. Ohne diesen Gegenpol driften wir ins Religiöse ab. Die im Spannungsfeld zwischen metaphysischer Gewissheit und physischer Ungewissheit entstehende Lebens- und Denkbewegung – das ist mein höchst persönlicher „Halt“.

Der metaphysische *Halt* ist nichts von den irdischen Verhältnissen und Möglichkeiten Abgetrenntes, sondern der virtuelle Endpunkt eines Kontinuums, das als individuell existenzielle *Haltung* zur Geltung kommt, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst ist und daher der menschlich-kommunikativer *Vergewisserungen* bedarf. Haltung ohne greifbaren metaphysischen Halt bewies zum Beispiel Viktor Klemperer, der im NS im Leben bedroht war.

Religiös gebundene Menschen ersetzen das virtuelle (mithin real nicht existierende) Ende meines menschlich-kommunikativen Kontinuums, das sich gedanklich von der Vergangenheit, über die Gegenwart in eine ungewisse Zukunft erstreckt, durch abgehobene göttliche *Gewissheiten*. Auch diese Differenzen sollten die Kommunikation im Hinblick auf lebenspraktische Verständigungen nicht blockieren.

Die im Text angetippte Idee der größtmöglichen Gerechtigkeit ist für mich ein „metaphysischer Halt“. Die Idee oder Leitvorstellung der Gerechtigkeit „lebt“, wenn ich mal so sagen darf, unabhängig von meinem Leben. Sie war lange vor mir da und sie wird mich überdauern bis in die fernste Zukunft. Man könnte sagen, dass Gerechtigkeit als Idee über alle individuellen Menschenleben erhaben ist, doch das stimmt natürlich nicht, weil Gerechtigkeit – und das ist evident – leibhaftiger Menschen bedarf, um in Erscheinung treten und wirken zu können.

Gerechtigkeit ist eine Kategorie der politischen Ethik und insofern normativ auf die Zukunft bezogen. Sie ist aber auch geschichtswissenschaftlich-sachlich für Erforschung und Deutung der Vergangenheit relevant; denn das Gegenteil von „Vergessen“ ist nicht wirklich „Gedächtnis“, sondern Gerechtigkeit! Den Menschen von früher Gerechtigkeit widerfahren lassen, insbesondere dann, wenn ihre Stimmen im Dröhnen des Geschichtsstümmels kaum

1. Bertrand Russell: Eroberung des Glücks. Neue Wege zu einer besseren Lebensgestaltung. Frankfurt a. M. 1978 (englisch 1930). Zum „Lebensstrom“ vor allem letzter Abschnitt S.170f., aber auch schon vorher S.135f.

oder gar nicht zu hören waren – das sollte m.E. geschichtswissenschaftlich und geschichtsdi-
daktisch stärker zur Geltung kommen als bisher. „Ich kann mich nur schwer dem Gedanken
entziehen, sagte der italienische Historiker Carlo Ginzburg, „daß es sich hierbei um ein befrie-
digenderes Modell für echtes Geschichtsbewußtsein handelt als die Modelle, mit denen wir
heute hantieren.“[1]

-
1. Carlo Ginzburg: Über die dunkle Seite der Geschichte. Carlo Ginzburg im Gespräch mit Trygve Riiser Bundersen. In: *Mittelweg* 36, Oktober/November 2005, S.43. – Ein bekanntes historiographisches Beispiel für eine zu ihrer Zeit unterdrückte Stimme, die nach mehreren hundert Jahren wieder zum Leben erweckt wurde, ist der Müller *Menocchio*, dem Ginzburg in seinem Buch *Der Käse und die Würmer* (Frankfurt a. M.1983, Berlin 2002) nachgegangen ist.

Frieder Otto Wolf

Eine verdeckte Strategie der Affirmation

Warum Joachim Kahls Weltlicher Humanismus keine Philosophie für unsere Zeit bietet

Dieser Entwurf eines „weltlichen Humanismus“ hat große Erwartungen geweckt. Es wäre in der Tat an der Zeit, dass es Humanisten oder Humanistinnen gelingt, ihre Grundhaltungen als solche zu artikulieren. Und dass dies nicht ohne ein gewisses Maß an philosophischer Tätigkeit zu erreichen ist, liegt in auf der Hand.

Joachim Kahls Entwurf eines „weltlichen Humanismus“ hat allerdings diese Aufgabe verfehlt. Nicht einmal bloß, weil er sich ihr in gewissem Sinne gar nicht stellt – eine artikuliert Definition seines „weltlichen Humanismus“ ist im Buch nicht zu finden. Sondern vor allem deswegen, weil er sich in seiner Art zu philosophieren, zu einigen inakzeptablen Konkretisierungen und Zuspitzungen hat hinreißen lassen, die von seinen Argumentationen überhaupt nicht getragen werden (fallacy of misplaced concreteness).

Denn Kahls Praxis der Philosophie leidet bedauerlicherweise an einem unaufgelösten Widerspruch – und zwar, ganz genau, an dem, was seit den 1960er Jahren als ein performativer Widerspruch analysiert wird: Es besteht ein schroffer Gegensatz zwischen Kahls programmatischen Erklärungen darüber, was er als sich als Philosoph zu tun anschickt bzw. wozu er seine LeserInnen in ihrer Rezeption seiner Texte auffordert – nämlich offen und kritisch zu argumentieren und Vorschläge zu machen, die zum Selberdenken anregen sollen – und dem, was er dann wirklich als Philosoph in seinen Texten tut. Das ist nicht überall so deutlich zu spüren wie in Kahls Entwurf einer Sexualethik – der nicht zufällig zu empörten Reaktionen geführt hat – aber das zeigt sich doch überall dort, wo Kahl zu eigenen Thesen ausholt.

Was tut Joachim Kahl in seinem „weltlichen Humanismus“?

Zunächst einmal ist es dafür von Nutzen, Kahls Text in drei unterschiedliche Textsorten zu zerlegen: Neben programmatischen, metaphilosophischen Absichtserklärungen, die sich auf den ersten Blick als durchaus als sympathisch darstellen, stehen da einerseits durchaus informierte, kluge und triftige Rezeptionstexte zu verfügbaren philosophischen Untersuchungen und andererseits eigene Thesen und Argumente, die Kahl im eigenen Namen vorträgt. Diese erscheinen vor dem Hintergrund der rezipierten philosophische Argumentationen in der Regel als einigermaßen plausibel.

Das ändert sich erst, wenn berücksichtigt wird, dass Kahl von ihnen aus nur dadurch zu seinen eigenen Positionen kommt, indem er sie aus einem umkämpften Feld herauslöst, in dem ihnen auch andere Argumentationen gegenüberstehen, welche er gänzlich vernachlässigt, bzw. indem er ihnen scheinbar selbstverständliche „Alltagsbegriffe“ hinzufügt, wodurch erst die wirkliche Grundlage der von ihm vertretenen Positionen geschaffen wird.

Metaphilosophie

Auch schon auf der Ebene der metaphilosophischen Programmatik[1], die Kahl in seinem Buch zu verwirklichen unternimmt (S.1ff.), finde ich eine Ambivalenz: Können wir wirklich – nach den großen Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts – ernsthaft vorschlagen, den

Rückzug in ein „Land der Philosophie“ anzutreten, in dem es um „Das Wahre, das Gute, das Schöne“ als „Leitideen“ geht? Ist heute, angesichts des irreversiblen Auseinandertretens von „Einzelwissenschaften“ und „Philosophie“ die hochaufklärerische Idee der „Weltweisheit“ noch wirksam zu erneuern?

Ist Goethes konservative Devise – „Alles Gescheite ist schon gedacht worden, man muss nur versuchen, es noch einmal zu denken?“ – angesichts der großen Menschheitskrise, vor der wir heute global stehen, überhaupt noch vertretbar? Und können wir uns heute, mit humanistischen Orientierungsansprüchen, noch irgendwie an Platon anschließen – ohne zu durchdenken, dass Platon ein aggressiver Anwalt der Herrschaft von Menschen über Menschen gewesen ist und ein militanter Gegner jedes demokratischen Gedankens?

Dass in einem „humanistischen Gymnasium“ (wie ich es besucht habe), das auch in den 1950er Jahren noch den Frontkämpfertod im Krieg als höchste Ehre feierte, derartige Gedanken vertreten wurden, brauchte niemanden zu überraschen, wenn er die herrschaftsaffirmative Identifikation des deutschen Bildungsbürgertums mit dem deutschen Imperialismus in seiner Erinnerung hat. Dass dies aber auch in einem radikal zeitgenössischen Humanismus gelten soll, finde ich befremdlich.

Das ist sehr viel ernster zu nehmen als eine bloße Differenz im Lebensgefühl: Wenn Kahl die Ruhe der Windstille zu seinem „Ort des Glücks“ erklärt, vermag ich ihm persönlich nicht zu folgen, als jemand, der immer schon, nicht nur als gebürtiger Kieler, „den Wind in den Haaren“ hatte.

Aber das wäre weiter kein Problem – Kahl beansprucht ja nicht, *die* Philosophie für unsere Zeit zu „liefern“, sondern nur „eine Philosophie“. Und er wäre ja vielleicht auch zu dem Zugeständnis bereit, dass diese Philosophie nicht *den* „weltlichen Humanismus“ ausmacht, sondern nur *einen* möglichen. Vielleicht hätte er sich sogar auch noch davon überzeugen lassen, den Untertitel seines Werkes umzuändern – in „*Meine* Philosophie für unsere Zeit.“

Ich sehe mich aber hier doch dazu gezwungen, schärfer zu argumentieren: Kahls Philosophie ist nach meiner Auffassung *keine* akzeptable Philosophie für unsere Zeit und erst Recht *kein* akzeptabler Humanismus. „Akzeptabel“ heißt dabei für mich, „als eine uneingeschränkt zulässige Variante der vernünftigerweise möglichen Gestalten des weltlichen Humanismus zu akzeptieren“, zwischen denen es dann nur noch um rein subjektive Intuitionen und Beurteilungen gehen würde. Das bedeutet für mich ausdrücklich nicht, unakzeptable Entwürfe von der Diskussion auszuschließen. Nur ist die Diskussion *mit* diesen immer auch als eine Diskussion *über* sie zu führen – als eine Diskussion auch darüber, was in ihnen inakzeptabel ist und wie es zu korrigieren wäre, um zu einem akzeptablen Entwurf für einen heutigen weltlichen Humanismus zu gelangen.

Dass Kahl die „Philosophie als allgemeinemenschliche Schlüsselqualifikation“ (S.4) behauptet, ist offenbar kein Ausrutscher: Statt wie Gramsci zu behaupten, dass „alle Menschen Philosophen sind“, weil sie sich im Leben orientieren, sich darüber Gedanken machen, sich darüber miteinander austauschen müssen – was ich (Wolf 2002, S.81ff.) positiv als das unaufhörliche und unvermeidliche „Palaver der Menschheit“ zu begreifen vorschlage – behauptet Kahl damit die Philosophie als eine Art von Prüfung, an der sich entscheiden würde, wer sich als Mensch bewährt, indem er diese Prüfung besteht, und wer nicht. Was wird aus denen, die diese Prüfung nicht bestehen – und wer soll überhaupt wem diese Prüfung „als Mensch“ abnehmen? Ich denke, es reicht, diese Fragen so einfach zu stellen, um die elitäre Absurdität dieser traditionell philosophischen Arroganz in ihrem ganzen falschen „Glanz“ hervortreten zu lassen.

1. Kahl selbst spricht hierfür – in aristotelischer Tradition – von einer „kleine[n] erzählerischen Einleitung“, die „hinführende Dienste“ leistet (S.9). Vielleicht hätte er die theoretischen Ansprüche auch dieser metaphilosophischen Dimension sehr viel ernster nehmen sollten (vgl. Heinrichs u.a. 2003, insb. Lettow 2003).

Spiritualität statt Kapitalismus- oder Staatskritik

Das Problem mit der von ihm in diesem Kontext vorgeschlagenen „philosophischen Spiritualität“ liegt für mich demgemäß keineswegs in der propagierten „Einheit von Verstandestätigkeit und Herzensbildung“, auch nicht etwa in dem Gedanken einer Selbstkultivierung der menschlichen Subjektivität durch entsprechende – auch leibliche – Übungen, sondern in der völlig kritiklosen Übernahme des hellenistischen Konzepts einer „philosophischen Lebensführung“ oder „philosophischen Lebenshaltung“, von dem er ausdrücklich – in Bezug auf die von ihm etwas überraschend postulierte „Melancholie“ (S.9) – feststellt, es gehe in ihr um die „Innenausstattung eines wachen und reifen Lebens, das sich mit seinen Grundbedingungen arrangiert hat“.

An dieser Stelle ist genauer hinzusehen: Auf der Oberfläche verabschiedet Kahl nur den „Wunschtraum einer heilen Welt“ und stellt „desillusioniert“ fest, „dass Menschen – einzeln oder in Gruppen – sich immer wieder in Situationen der Ausweglosigkeit hineinmanövrieren“. Wer könnte dem widersprechen wollen?

Wenn wir aber den gegenwärtigen, allgemeineren ideologischen Kontext hinzusetzen, der von Hayeks These beherrscht wird, die Menschen könnten ihre ökonomischen Verhältnisse nicht bewusst gestalten, sondern müssten dies dem Selbstlauf der langfristigen gesellschaftlichen Evolution überlassen – und wenn wir speziell hinzunehmen, dass es eine ganze Kette von Reprisen dieses Themas in Kahls Text gibt: die Bestreitung der These, dass Brechts „Vergnügungen“ überhaupt etwas mit dem „Aufbau des Sozialismus“ zu tun gehabt hätten (S.29), die Aufnahme der falschen These vom „einfachen Warentausch“ als „günstige Voraussetzung für das Entstehen von begrifflichem Denken“ (S.13), der Verweis auf die Diskreditierung des „Materialismus“ durch das Scheitern des „Marxismus-Leninismus ... als politisch-ökonomisches System“, die Zuspitzung der Blumenbergschen Verballhornung von Anaximanders These des grundlegenden Wechselspiels von „Buße und Sühne“ im gesamten Kosmos zur „kaufmännisch klingenden Sentenz: ‚Alles hat seinen Preis‘“ [1], einschließlich der ausdrücklichen Affirmation des neoliberalen Slogans „There is no free lunch!“ (S.78)[2], die Zurückweisung der „gefährlichen Illusion“ gerade „viele[r] junge[r] Menschen“ „Ich will alles, und zwar sofort!“ (S.144)[3] oder die ausdrückliche „Rücknahme aller Überlegungen, die kapitalistische Marktwirtschaft und den parlamentarisch-demokratischen Rechtsstaat zugunsten einer vermeintlich höheren Form des Zusammenlebens aufheben zu wollen“ (S.251), dann stellt sich das Problem anders dar. Ich fürchte, wir müssen sogar die Kennzeichnungen ungenannter Gegner als „lernunwillige Dickschädel und Betonköpfe“ oder als „gutgläubige Traumtänzer, die aus haltlosen Phantasien nicht aufwachen wollen“ (S.253), speziell auf diese Kette des Kahlschen Textes beziehen.

Jeder, der überhaupt noch die Fragen nach einer Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise oder einer über die Schranken der repräsentativen Demokratie hinausgehenden politischen Form menschlicher Selbstbestimmung für weiter verfolgenswürdig hält, unterliegt für Kahl offenbar einer sofort umzusetzenden „Pflicht zur Irrtumskorrektur“ (ebd.): *Roma locuta, causa finita?*[4]

1. Als ob die Menschheit existieren könnte, ohne das großartige „Geschenk der Natur an die Menschheit“ (Lipietz 2000), das in der Bewohnbarkeit und Nutzbarkeit der Biosphäre besteht! Dass die Menschheit als Menschheit ein Interesse daran hat, diese ihre Lebensgrundlagen nicht durch Übernutzung zu zerstören, ist jedenfalls weder als ein „Preis“ noch auch nur als eine „Gegengabe“ zu begreifen.
2. Ganz wie die neoliberalen Urheber dieses Slogans warnt Kahl in diesem Zusammenhang auch vor dem „Klima einer falsch verstandenen Sozialstaatlichkeit“ (S.78).
3. Es ist – bei aller Kritikwürdigkeit dieses Slogans – doch hier daran zu erinnern, dass in dem „spontaneistischen“ Flügel der 1968er Bewegung dies als eine demonstrative Forderung im Plural – „Vogliamo tutto, e subito!“ – auftrat und nicht etwa als eine individuelle „innere Überzeugung“.

Was ist das für ein Ukas der verbindlichen Feststellung der Wahrheit? Diese Feststellung erfolgt ohne jede Bezugnahme auf die seit Jahrzehnten geführten wissenschaftlichen Debatten[1], wie nach dem Scheitern des stalinistischen „Realsozialismus“ und in Kenntnis der Argumente von Mises' und von Hayeks gegen das sowjetische Modell einer Zentralplanungs-wirtschaft Alternativen zur Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise – die übrigens tendenziell immer keineswegs eine „freie Marktwirtschaft“, sondern eine „Monopolwirt-schaft“ ist – konzipiert werden können.

Das Problem liegt nicht darin, dass Kahl diesen Argumentationen (vgl. etwa Wainwright 2000) nicht zuzustimmen bereit ist. Sondern darin, dass er sie gar nicht erst zur Kenntnis nimmt und sich damit begnügt, aus der eigenen Erfahrung im Umfeld der DKP die Evidenz zu gewinnen, dass die *Thomas-Dehler-Stiftung* (S.251) einfach recht hat: Mit dem Sieg des Kapitalismus 1989 hätten wir also das *Ende der Geschichte* (Fukuyama) erreicht – was schon Lutz Niethammer (1989) und Perry Anderson (1992) einer Kritik unterzogen haben, welche wenig von dieser hoch ideologischen These übrig gelassen hat. Und vor allem, dass Kahl diese These in sein Philosophieverständnis einbaut, wo sie in oberflächlich plausiblen Gestalten – wer will schon ein Betonkopf oder ein Traumtänzer sein – versteckt wird, anstatt sich auf die wissen-schaftliche Auseinandersetzung auf diesem Feld der politischen Ökonomie (vgl. Zinn 1987 und gegenläufig Kirsch 1983) und ihrer Kritik (Heinrichs 2000) einzulassen.

Die Stichworte der „Skepsis“ und des „Naturalismus“ (S.14) dienen in dieser Hinsicht offenbar als Hintergrund dafür, sich jeder wissenschaftlichen Auseinandersetzung auf dem Felde von Gesellschaft, Kultur und Geschichte zu entziehen.[2]

Kahls Umgang mit „Klassikern“ und Gewährsleuten

Außer Platon, Aristoteles und dem späten Goethe bemüht Kahl eine jeweils ganz spezifisch angelegte Mischung von Klassikern: Max Webers Warnungen (S.4) finden eine Antwort in einer eigentümlichen Kombination der Traditionen „von Blaise Pascal und Ludwig Feuerbach“; William Wordsworths *Vacant or pensive mood* (S.7) wird mit Epikurs *Wählen und Meiden* kombiniert; Aristoteles' Schüler Theophrast und Albrecht Dürer treten als (wenig ergiebige) „Hauptzeugen“ (S.8) für Kahls Konzept der Melancholie auf; Christian Morgenstern (S.10), Karl Jaspers und Albert Camus (S.11) exemplifizieren „eine philosophische Fragehaltung“; Epikur verdeutlicht „den existenziellen Gebrauchswert der Philosophie“ (S.18) in Gestalt der „trainierbare[n] Fähigkeit, das Leben nach ethischen und ästhetischen Prinzipien zu gestalten“ (S.17), in einer Haltung der „weltlich-humanistischen Spiritualität“, wie sie ein Text von Fernando Pessoa verdeutlichen soll.[3]

Michel de Montaignes Waage soll einen „skeptischen Vernunftbegriff“ symbolisieren „zwi-schen aufklärerischem Überschwang ... und postmoderner Unverbindlichkeit“ (S.23), „quer zu Optimismus wie auch zu Pessimismus“ – und von jedem Bezug auf kritische Wissenschaft

-
4. Die traditionelle Formel für einen „Wahrspruch“ des römischen Papstes, nach dem unter seinen, in der katholischen Kirche organisierten AnhängerInnen jegliche weitere Diskussion einzustellen ist.
 1. Nicht einmal die Gewährsleute der eigenen These, nämlich Friedrich von Hayek und Milton Friedman, werden in diesem Buch erwähnt.
 2. Eine kompetente Auseinandersetzung mit den Vorurteilen des geläufigen „Naturalismus“ mit den „human sciences“ ist bei Roy Bhaskar (1979, 1998) nachzulesen. – Kahl legt eine kurze Liste der „einzelnen Wissenschaften“ vor, welche auf einem derartigen „positivistischen“ Wissenschaftsverständnis beruht: „Physik, Psychologie, Mathematik“ (S.15). Am ‚Materialismus‘ ist offenbar der ‚historische Materialismus‘ besonders anstößig, der übrigens keineswegs auf den Marxismus-Leninismus beschränkt ist (vgl. den Artikel „h.M.“ im HKWM; sowie die in London erscheinende Zeitschrift „Historical Materialism“).
 3. Dessen sehr viel radikaleren, bis zur Aufspaltung des poetischen Subjekts in eine Vielzahl von Pseudonymen vorangetriebenen Perspektivismus Kahl nicht reflektiert.

derart unberührt bleibt, dass er Hegels späte, konservative Distanznahme zur Französischen Revolution (S.30) für schlichtweg vorbildlich erklärt. Lukrez' Naturbegriff (S.40f.) und Giordano Brunos und Galileo Galileos Einsichten (S.43) dienen Kahl als Folie eines Angriffs auf den „faulen Frieden zwischen Religion und Wissenschaft“, als dessen Hauptvertreter er Hermann Lübbe identifiziert. Heraklit (S.48) – und ausdrücklich nicht Nietzsche – wird zum Ausgangspunkt einer Reaffirmation der Ewigkeit der Welt gegen Pascal und Jean Paul (S.49). In der Rekombination von Schopenhauer und Aristoteles (S.68) begründet Kahl sein Metaphysikverständnis – sowohl gegen Carnap (S.67) wie gegen Heidegger (S.68) – und greift immer wieder auch auf Descartes und auf Leibniz zurück.[1]

Friedrich Nietzsches „Figur eines ‚unbedingten redlichen Atheismus‘“ (S.102) sieht Kahl als „etwas anders akzentuiert, aber im Ergebnis ähnlich“. Fichtes Kritik des Schöpfungsgedankens (S.108) übernimmt Kahl mit den Worten: „So ist es.“ Heraklit und Hegel liefern ihm Modelle eines „tieferen Verständnis[ses]“ von „Dialektik“ (S.132ff.); Meister Eckart und Thomas von Aquin einen Zugang zur „Kontingenzenproblematik“. Auch Adorno darf Stichworte beisteuern: zur Frage der Liebe (S.219). Diese Liste könnte noch weiter fortgesetzt werden: Immer wieder werden kritische Philosophen mit affirmativen Denkern – etwa Ludwig Feuerbach mit Blaise Pascal – auf eine Weise kombiniert, die ihre subversiven Pointen zerstört – und die gesamte politische Philosophie der Neuzeit einschließlich ihrer z.T. gesellschaftswissenschaftlichen Fortsetzungen im 19. und 20. Jahrhundert glänzen durch Abwesenheit.

Noch erheblich selektiver verfährt Kahl in der Auswahl und Kombination seiner eher zeitgenössischen Gewährsleute: Pierre Hadots affirmative Darstellung der hellenistischen Abwendung der Philosophie von der Politik liefert ihm die erste Vorlage für die Konstruktion einer „philosophischen Lebensform“ (S.18); der dissidente Heideggerschüler Karl Löwith (S.22), der den „Bruch im 19. Jahrhundert“ in der Abwendung von Hegel als Philosophen der Vernunft verortete und als im Kern religiös begriff, liefert ihm ein Modell skeptischen Philosophierens. Die scharfe Kritik des britischen marxistischen Historikers Eric Hobsbawm (S.30ff.) am 20. Jahrhunderts als *Zeitalter der Extreme* rezipiert Kahl in Gestalt der ebenso banalen wie falschen Feststellung „Noch nie ist es so vielen Menschen auf dem Erdball so gut gegangen wie heute“, indem er sie rekombiniert mit „demographischen Analysen“ von Arthur E. Imhof (S.32) und mit einer politischen Reflektion Ralf Dahrendorfs (S.35f.).

Gerhard Vowinckels Gesellschaftstheorie liefert Kahl Grundelemente einer nicht-reduktionistischen „Weltdeutung auf dem Niveau heutigen Wissens“ (S.38). Hans Jörg Fahr und Karl-Ernst Eiermann belegen die Existenz „astrophysikalischer Einwände“ gegen die Urknall-Theorie (S.48). Volker Gerhards anthropologische Kritik an Gehlen (S.61), Otfried Höffes kantianische Kritik an den Deutungsansprüchen der Hirnforscher (ebd.) und die philosophische Analyse Peter Bieris (S.62f.) hilft Kahl dabei, gegen die Hirnforscher Wolf Singer und Gerhard Roth (S.51, 62) ein positives Verständnis von Willensfreiheit zu formulieren. Hans Blumenberg liefert das Verständnis der „Zeitschere“ zwischen „Weltzeit und Lebenszeit“, also der „Sterblichkeit“ als der „größte[n] Herausforderung an unsere Lebenskunst“ (S.70); Hans Heinz Holz gab „wichtige Anregungen“ (S.80) für Kahls Modell einer „hypothetischen Metaphysik“. So wie der Rückgriff auf Lübbe (s.o.) Kahl eine einfache Absetzung von dessen religionsaffirmativen Thesen ermöglichte, dient ihm Heiner Barz als Sparringspartner für die Zurückweisung einer „postmodernen Religion“ des „heiligen Diesseits“ (S.104).

Johan Huizinga und Manfred Eigen liefern ihm einen Spielbegriff (S.166), auf den er seine Konzepte von Lebensweisheit und Lebenskunst beziehen kann, und mit Wolfgang Sofskys Untersuchungen zu Opfer und Gewalt will Kahl dem „Geheimnis des Bösen auf die Spur“

1. Die postanalytische „descriptive metaphysics“ seit P.F. Strawson bleibt vollständig außerhalb des Horizonts.

(S.175) gekommen sein, wozu er noch ergänzend die soziobiologische „Anthropologie“ von Wuketits (S.176) heranzieht.[1] Der erkonservative Katholik Robert Spaemann gibt ihm ein Verständnis menschlicher Gesellschaftlichkeit vor (S.179), das er dann am späten Hegel verdeutlichen kann (S.180).

Insgesamt lässt sich festhalten, dass diese Rückgriffe durchaus verständlich vorgenommen werden und auch wirklich Bedenkenswertes enthalten. Was diese Art der philosophischen Montagepraxis aber nicht offen legt und damit auch nicht diskutierbar macht, ist die eigene, kreuzkonservative Strategie mit der hier durchaus selektiv und instrumentell auf einzelne Gedanken(splitters) zurückgegriffen wird bzw. mit der hier bestimmte Autoren als Kronzeugen ausgewählt werden.[2]

Damit rückt ihre Nutzung aber für den unbefangenen Leser in die Dimension des Manipulativen. Wohlgermerkt, das ist durchaus nicht der Vorwurf des Eklektizismus, der freien Nutzung von Gedankenmaterial aus verschiedenen Linien der Philosophie. Vielmehr geht mein Vorwurf dahin, dass hier unter der Hand ein philosophischer *Mainstream* als ein hinreichender Denkhorizont suggeriert wird, in dem liberalkonservative Positionen das entscheidende Wort haben – und in dem kritische Gesellschaftstheorie als nicht-existent unterstellt wird. Dass der zur „Wissenschaft“ aufgespreizten Ideologie der „Soziobiologie“ (vgl. Hemminger 1994) in diesem Zusammenhang von Kahl eine zentrale Rolle gegeben wird (S.169, 176, 251f.), bringt dann das Fass zum Überlaufen.

Kahls eigene philosophische Initiativen

Kahl selbst spitzt Positionen zu und ergreift eigene philosophische Initiativen. Das bezieht sich *erstens*, in scheinbar weniger anstößiger Weise, auf das Feld einer „Metaphysik“ als „hypothetischer“ Konstruktion. Dabei unterläuft Kahl m.E. der Kategorienfehler, philosophische Denkmodelle wie wissenschaftliche Hypothesen zu behandeln. Dass es keinen Forschungsprozess gibt, in dem sich derartige „Hypothesen“ bewähren oder in dem sie scheitern können, entgeht ihm offenbar völlig.[3] Und dass seit der großen „Dezentrierung“ der Grundlagen von Mathematik und Physik durch Riemann, Gödel, Einstein, Planck und Heisenberg ein Rückgriff auf die einfachen Evidenzen der menschlichen Lebenswelt nicht mehr dazu geeignet ist, Grundprobleme von Mathematik und Physik zu klären[4], kommt ihm gar nicht erst in den Sinn.[5] Um so ärgerlicher ist es, dass er gerade auf Gebieten, mit denen er sich nicht einmal im Ansatz beschäftigt zu haben scheint, also etwa auf dem der politischen Ökonomie (vgl. etwa Kirsch 1983, Zinn 1987) oder der Sexualität (vgl. Sigusch 1984, 1988 u. 1998,

-
1. Dabei bleibt er nicht zufällig der heideggerschen Umdeutung des Chorlieds aus der Antigone verhaftet, welche die Macht des Menschen nur als „schrecklich“ deuten will (vgl. Wolf 2003, S.16).
 2. Als gravierend empfinde ich in diesem Zusammenhang, dass der entscheidende Vordenker für den für Kahls Deutung des 20. Jahrhunderts zentralen Begriff der „politischen Religionen“ verschwiegen wird: Eric Voegelins (1938) offen reaktionärer Beitrag ist aber in der gesamten einschlägigen Debatte präsent und erschließt sich auch durch einfachstes „googeln“. Auch das der Rückgriff auf Hayek nicht explizit erfolgt, ist mehr als ein Schönheitsfehler.
 3. Dass er selber „Hypothesen“ dadurch definiert, dass „sie einem schlüssigen Beweisverfahren schlechterdings entzogen“ sind (S.44) und allenfalls „wohlerwogene, wohl begründete Gedanken“ zulassen, macht die Sache nur noch wirrer. Offenbar ist Kahl nicht bekannt, dass metaphilosofisch die Tätigkeit der Philosophen auch als Aufstellen von Thesen beschrieben wird (vgl. Althusser 1969) – was etwas ganz anderes ist als das Produzieren von Hypothesen in einem wissenschaftlichen Forschungsprozess.
 4. Exemplarisch zur Kritik der entsprechenden, hoch reflektierten Versuche der „Erlanger Schule“ um Paul Lorenzen vgl. Ascheberg 1995.
 5. Das einzige, was er aus Einstein entnimmt, ist die (ziemlich problematische) „Annahme eines räumlich endlichen Weltalls“ (S.47), sowie dessen (auch von Kahl) mit Recht problematisierte Kritik der statistischen Deutung der Quantenmechanik durch Max Born und Werner Heisenberg (S.163).

von Braun 2002) zu ganz dezidierten privaten Urteilen kommt, welche er dann als „philosophisch“ ausgibt.

Privatmetaphysik

Indem Kahl gegen Kant auf Heraklit und Parmenides zurückgreift (S.45), um dem „Universum“ die „Schlüsselqualitäten“ von „Schöpferkraft“ und „Ewigkeit“ zurückzugeben (gegen „die jüdische, christliche, muslimische Theologie“), entwickelt er eine allzu einfach gestrickte „naturalistische Metaphysik“, die über die Bedeutung ihrer Grundbegriffe keine befriedigende Auskunft mehr geben kann: Wir wissen, was wir sagen, dass dieser Tisch lila *ist*, dass ich existiere, *bin* („*ick bün ick*“, wie Till Ulenspiegel sagte), und dass der Mörder immer der Gärtner *ist*. Aber was mag es heißen, wenn Kahl das Sein definiert: „Alles was es gibt, hat Teil am Sein“? Oder wenn er behauptet (was mir einfach falsch vorkommt, aber vielleicht meint er es auch nicht so), dass die Welt „das Ganze als einen geordneten, systemischen Zusammenhang, in dem alles Einzelne seinen Platz hat“ bezeichnet und also keineswegs ein chaotisches Prozessknäuel bildet, dass irgendwann anfängt und irgendwann aufhört?

Und dieses durchaus nicht selbstverständliche „Ganze“ wird dann auch noch unter dem Begriff der „Natur“ als „große Mutter“ imaginiert, als „Schoß und Schlund aller Dinge“. Spätestens hier sind wir in einer Privat-Metaphysik angekommen, zu der sich im öffentlichen Gebrauch der Vernunft keine Stellungnahme anbietet. Einen Versuch zur Übersetzung dieser Privatmetaphysik in eine wirklich an wissenschaftliche Debatten anknüpfende Artikulation findet sich im Folgenden nicht – vielmehr nur die Bebilderung der eigenen lebensweltlichen Intuitionen durch wenige passend ausgesuchte Debattensplitter: *Naturalismus. Die Natur ist das Eine und das Ganze* (S.37ff.), *Das Absolute und das Relative (I). Ein wohldurchdachtes Ja zu Metaphysik* (S.66ff.), *Das Absolute und das Relative (II). Ein wohldurchdachtes Nein zu Religion* (S.85ff.), *Vom Sinn des menschlichen Lebens* (S.122ff.), *Verteidigung der Dialektik. Über die Unentbehrlichkeit einer bestimmten Art zu denken, zu fühlen, zu handeln* (S.131ff.) und *Das Notwendige und das Zufällige. Über ihr Zusammenspiel im kleinen und großen Weltgetriebe* (S.149ff.).

Offenbar kommt ihm selbst dies alles so vor, als bewege er sich damit auf „absoluten Fundamenten“ (vgl. 66f.). Aber das ist nichts weiter als der subjektive Effekt von Kahls immer wieder vorgetragenen zirkulären Argumentation auf ihn selbst. Das wird vielleicht am Schlagendsten daran deutlich, wie Kahl mit Wilhelm Buschs empörend blutrünstig schwarzer Pädagogik in *Die bösen Buben von Korinth* umgeht – nämlich letztlich affirmativ: „Die Strafe ist so unangemessen schwer, so unverhältnismäßig hart, dass sie als tragikomische Schlusspointe erscheint.“ Bis hin zu seinem Hinweis auf die Jakobiner (S.152) übernimmt Kahl hier, trotz aller Pirouetten in Chaostheorie und „List der Vernunft“, letztlich Wilhelm Buschs kleinbürgerlich-reaktionäre Perspektive: Weil es offenbar immer Menschen gibt, die „Spitzbuben“ sind und Revolutionen anzetteln, „gerät das Bubenstück zur Parabel des Weltlaufs – immer wieder sehenswert, lesenswert, nachdenkenswert“ (S.155).

Aber manche werden nun sagen: Kahl liefert immerhin Gründe für eine Absage an die Religion – und das brauchen wir doch. Beides halte ich allerdings für falsch: Kahls Gründe tragen nicht und wir brauchen auch keine Gründe, um die Ansprüche abzuweisen, welche Religionen an uns stellen. Denn, um damit anzufangen, Religionen stellen Forderungen an uns. Sie müssen uns Gründe dafür liefern, uns auf sie einzulassen. Die Beweislast liegt völlig bei ihnen. Wenn wir uns darauf einzulassen zu beginnen, etwa zu begründen, warum wir uns nicht auf ihre Forderungen einlassen, dann sind wir ihnen bereits in ganz entscheidender Weise „auf den Leim gegangen“.

Und Kahl – der ganz richtig feststellt „Religion ist kein Menschheitsthema, sondern nur ein Jahrtausendthema“ (S.87) – argumentiert gegen das Gespenst einer „Religion im Allgemei-

nen“, welche uns nirgendwo begegnen wird, außer in bestimmten „religionswissenschaftlichen“ Diskursen. Totemismus, Polytheismus, Monotheismus werden ebenso unter „einen Religionsbegriff“ (S.89) zusammengefasst wie die „traditionellen Religionen ... (Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus usw.)“ und „auch die politischen Religionen des zwanzigsten Jahrhunderts (Nationalsozialismus, Marxismus-Leninismus)“, unter „zwei Wesensmerkmalen“: der „unkritische[n] Haltung der Gläubigkeit auf der Seite des Subjekts“ und dem „pathetischen Anspruch der Heiligkeit auf Seiten des Objekts“, verdeutlicht durch Kahls Warnung vor einer „Überidentifikation mit einem Projekt“ (S.91) sowie durch eine religionskritische Wendung des von Rudolf Otto und Friedrich Heiler in affirmativer Absicht entwickelten Begriff des Heiligen.

Dabei unterläuft es Kahl in der *ersten* Hinsicht, dass er das von ihm thematisierte Phänomen des Religiösen in einer allgemeineren Kategorie des Ideologischen gleichsam wieder auflöst - indem er das allgemeinere Verhältnis der Identifikation von individuellem Subjekt und „großem Subjekt“ der Ideologie als Gläubigkeit übersetzt und damit die Frage provoziert, wie gläubig oder wie kritisch er mit seinen eigenen ideologischen Evidenzen umgeht.

In der *zweiten* Hinsicht erliegt er der von Otto und Heiler unternommenen Reduktion sehr unterschiedlicher Praktiken auf eine Beziehung zu etwas, dem „die Aura des Unantastbaren“ (S.92) verliehen wird. Seine eigene „weltlich-humanistische Spiritualität“ (S.94) ist daher nichts weiter als die Artikulation der eigenen spontanen Ideologie und allenfalls eine Alternative zu dem von ihm aus dieser Art von Religionswissenschaft übernommenen Konstrukt einer „Religion im Allgemeinen“.

Privatethik

In praktischer Absicht tritt dann diese selbstbezügliche Absolutheit in wirklich anstößigen Formen auf. Da wird von menschlichen „Leitbildern“ schwadroniert, als hätte es nie Debatten über Pluralität und Differenz gegeben. Da wird von Ehe, Familie und „Blutsbanden“ geredet, als hätte es nie Untersuchungen über die Vielfalt der „elementaren Formen der Verwandtschaft“ (Lévi-Strauss) gegeben oder als sei die jeweils eigene sexuelle Identität, das eigene Begehren ein Gegenstand freier menschlicher Wahl. Vielleicht sollte hier an Diogenes von Sinope erinnert werden, der die Überlegenheit der Masturbation als der vernünftigerweise vorzuziehenden Form der sexuellen Betätigung dadurch begründen konnte, dass sie ganz allein, von jedem anderen unabhängig, vollzogen werden kann - und also dem philosophischen Ideal der Selbstgenügsamkeit am Nächsten kommt.

Eine Lehre vom Bösen (S.168ff.) als ein „menschlicher Grundsachverhalt“ (S.173), eine Neubewertung der *Zehn Gebote* (S.183ff.), die u.a. darauf hinausläuft, die historischen Formen der Ehe und des Privateigentums flexibel zu verabsolutieren (S.192, 193), ein *Gentleman-Ideal* (S.194ff.), das als „entwicklungsfähig“ behauptet wird (S.194), ein *Lob der Freundschaft* (S.212ff.) und eine abschließende *Polemik gegen den modischen Irrtum von der Gleichrangigkeit aller Lebensformen* (S.221ff.) machen Kahls Beiträge zur lebenspraktischen Orientierung in Gestalt einer Ethik aus, die sich als nicht weniger idiosynkratisch erweist.

Ich möchte dies vor allem an Kahls Versuch verdeutlichen, die Kategorie des Bösen anthropologisch zu verankern. Die Klärung des Kategorienfehlers, der seiner Propagierung eines positiven Gentleman-Ideals und einer materialen Sexualethik zugrunde liegt, ergibt sich dann fast von selbst.

Kahl hält nicht mit seiner Auffassung hinter dem Berge: „Das Böse ist kein gesellschaftlich bedingter Mangel, der sich durch tiefgreifende Reformen beheben ließe, sondern in der menschlichen Natur selbst verwurzelt.“ Für das Gegenteil dieser Auffassung hält er den „Glaube[n] an einen gesetzmäßigen Fortschritt in der Geschichte“, den er für „widerlegt“ hält.

Beides trifft offensichtlich nicht zu: Ein derartiger Glaube – den ich nicht teile – wäre *erstens* nur dann wirklich widerlegt, wenn wir am Ende der Geschichte feststellen würden, dass er nicht stattgefunden hat. Die Katastrophen und Verbrechen des 20. Jahrhunderts haben einen solchen „deterministischen Fortschrittsglauben“ sicherlich erschüttert, aber es bleibt nicht einfach „irrational“ daran zu glauben, dass auch diese Krisen Durchgangsformen zu einer näher zu bestimmenden Höherentwicklung der Menschheit gebildet haben.

Und *zweitens* bildet er gar nicht die richtige Gegenposition zu der These von der anthropologischen Verwurzelung des Bösen (zu der Arno Plack – 1967 – in einer glänzenden Polemik viel Beherzigenswertes geschrieben hat).

Die eigentliche Gegenposition ist auch noch nicht die, dass Fortschritt in der Geschichte möglich ist und historisch erkämpft werden kann (vgl. Wolf 1999), sondern die sehr viel schlichtere, dass „das Böse“, also böses Handeln, in der Tat unaufhebbar, einen Gegenstand menschlicher Wahl bildet und bilden muss (vgl. Wolf 2000, vgl. auch Wolf 2002, S.24), wenn wir nicht die menschliche Handlungsfreiheit beseitigen wollen. Wenn Kahl in dieser Hinsicht „Nationalsozialismus und Marxismus-Leninismus“ als „politische Religionen“ begreift (S.175)[1] und im Hinblick auf die von ihnen ausgehenden „Verfolgungs- und Säuberungsaufträge“ gleichsetzt, überspringt er eine nicht unwichtige Differenz.

Der Nationalsozialismus in Deutschland trat ausdrücklich als böse auf, als Zurückweisung jeglicher Verpflichtung gegenüber der Menschlichkeit zugunsten deutscher, arischer und „übermenschlicher“ Partikularität. Der unter dem Namen „Marxismus-Leninismus“ (zunächst „Leninismus“) auftretende Stalinismus organisierte seine böse Praxis im Namen von Menschlichkeit und Emanzipation, unter Berufung auf eine andere Variante der hegelschen „List der Vernunft“. Diese Heuchelei der Stalinisten (gesteigert bis zu Walter Ulbrichts „realem Humanismus“) hatte andere ideologische Effekte als der offene Kult des Bösen auf Seiten der Nazis, der aus Deutschland doch mehr gemacht hat als nur *einen* „Schwerpunkt des Bösen“.

Und sie unterschied sich auch in ihrer mörderischen Praxis – nicht dadurch, dass sie weniger mörderisch war, sondern dadurch, dass in ihr das Morden nicht zum Selbstzweck wurde, wie dies in der Shoah geschehen ist, die noch weit darüber hinausging, als dass „Volksschädlinge, Klassenfeinde, Parteifeinde, schließlich Menschheitsfeinde bis zum bitteren Ende ausgegrenzt, entrechtet, ermordet“ worden sind.

In der Shoah wurden Menschen nicht wegen etwas ermordet, was sie angeblich getan hatten oder hätten tun können, sondern was ihnen von den Nazis als ihr eigenes „Sein“ zugeschrieben wurde, nämlich „Juden zu sein“. Indem Kahl diese Besonderheit, diese Singularität dann sogar in der allgemeinen Gewalttätigkeit und Destruktivität der Menschen untergehen lässt (S.176), leistet er gewiss keinen Beitrag zu der gerade in Deutschland als dem Land der Täter erforderlichen Kultivierung des moralisch-politischen Unterscheidungsvermögens.

Dass er aus dieser Behauptung, „dass das Böse mit dem menschlichen Leben selbst gegeben ist“ als die „drei wichtigsten Konsequenzen“ einen „radikalen Utopieverzicht, ein Bekräftigen des staatlichen Gewaltmonopols, ein Plädoyer für eine wertorientierte Erziehung“ zu ziehen vorschlägt, lässt die Begrenztheit seines Horizontes und die geradezu bestürzende Enge der ihm zugänglichen sozialen Phantasie (und sozialwissenschaftlichen) Aufklärung erkennen.

Die Kategorie des Utopischen fällt für ihn ganz schlicht mit der „illusionäre[n] Hoffnung auf einen ‚neuen Menschen‘“ zusammen, das staatliche Gewaltmonopol (das er immerhin an demokratische Staatsformen gebunden sehen will) diskutiert er allein in einer justiziell-kriminalistischen Perspektive (S.177), ohne Bezugnahme auf den Krieg und die „Aufrechterhaltung

1. Im Rückgriff auf Voegelins religionstheoretische Verabschiedung des Ideologiebegriffs, vgl. o. Anm. S.12.

der inneren Ordnung“ – und sein Plädoyer für Erziehung gegen eine „überzogene Autoritätskritik“ (S.178) – und zwar in der „Kinderstube“ – folgt bedenkenlos dem Argumentationsmuster entsprechender konservativer Manifeste. Denjenigen, die diese patriarchalischen Vorgaben entsprechend konsequent internalisiert haben, verspricht Kahl dann auch wieder seine „spirituelle Dimension“ – was diese damit in ein durchaus erhellendes, nämlich konformistisches Licht rückt.

Vor diesem Hintergrund wird dann auch problematisch, wie Kahl jedes altruistische Ethos als in Wirklichkeit doch egoistisch zu dekonstruieren versucht – oder es als religiös inspirierte „objektive Heuchelei“ und „Scheinheiligkeit“ (S.181) zu denunzieren versucht. Die Phänomene der heroischen Selbstaufopferung (vgl. Fontanes *John Maynard*) oder der liebenden Hingabe kann er offenbar gar nicht als solche akzeptieren, sondern muss sie immer erst umdeuten in eine „hochsublime“ Form der Selbstverwirklichung (S.182).

Es mag ja sein, das Einiges gegen Persönlichkeitsideale spricht, auch gegen das der „Selbstlosigkeit“. (S.181) Aber die Selbstlosigkeit als „ein abwegiges, ein irreführendes, ein verstiegenes Persönlichkeitsideal“ zu geißeln und dagegen die „Selbstbejahung“ als ein allgemeines Persönlichkeitsideal zu propagieren, ist eben willkürlich, idiosynkratisch – und auf andere praktisch angewendet wird es repressiv. Das ist auch das zentrale Problem des von Kahl propagierten „Gentleman-Ideal[s]“ (S.195): Ihm liegt offenbar die Auffassung zu Grunde, es gäbe eine einzige „Kunst eines gelingenden und guten Lebens“, die *erstens* für alle Menschen anwendbar sei, sowie *zweitens* ein für alle Mal fest stehe – und die Philosophie könne diese Kunst vermitteln. Beide Voraussetzungen sind aber energisch zu bezweifeln – Männer und Frauen, Herrschende und Beherrschte, Angehörige europäischer und angehörige nicht-europäischer Kulturen stehen heute vor ganz unterschiedlichen Lebensperspektiven, deren Bewältigung durch eine einzige Lebenskunst entweder auf Formalismen und wirkliche Banalitäten (etwa: immer gut durchatmen! Oder: sorgfältig kauen!) hinausläuft oder aber darauf, allen anderen die Kulturmuster eines eurozentrisch-kleinbürgerlich-männlichen-heterosexuellen „juste milieu“ aufzwingen zu wollen – wie dies in Kahls Ausflügen in die Sexualethik dann auch prompt geschieht.

Wenn es nur darum ginge, ein Lebenskonzept unter vielen möglichen auszuarbeiten und als Bezugspunkt für ethische Reflexionen zur öffentlichen Nutzung bereit zu stellen, wäre eine historisch-kritische Untersuchung und eine bewusste Aktualisierung des „Gentleman“-Konzeptes sicherlich zu begrüßen. Das unternimmt Kahl aber nicht wirklich.[1] Damit verfällt er in den gleichen Kategorienfehler – das für ihn selbst Evidente dann auch gleich für universal verbindlich und anwendbar zu halten –, wie die von ihm kritisierten Vertreter „überspannte[r], unerfüllbare[r] Forderungen“ wie in der „neutestamentlichen Bergpredigt“ oder in dem „Ideal der ‚allseitig entfalteten sozialistischen Persönlichkeit‘“ (S.195).

Sicherlich ist auch über Sexualität moralisch zu streiten. Nicht die bloße Tatsache, dass sexualethische Auffassungen formuliert werden, ist als solche schon kritikwürdig. Nur kann die Unterscheidung zwischen gut und böse hier nicht an Triebstrukturen und Praktiken ansetzen: Nicht etwa der Sado-Masochismus ist böse, sondern jeder Missbrauch des in den sexuellen Akt eingebrachten Grundvertrauens des Anderen, was bekanntlich auch in ganz „gewöhnlichen“ heterosexuellen Beziehungen vorkommen kann. Zu dem Ehe- und Familienideal, das Kahl hier propagiert und für das er auch nicht vor bevölkerungspolitischen Scheinbegründungen zurückschreckt[2], möchte ich nur ein Konzept gegenüberstellen, das in meiner Generation weit über schwule Kreise hinaus an Attraktivität gewonnen hat: die Pra-

-
1. Vor allem weil er den realen herrschaftlichen Hintergrund des historischen Gentleman-Ideals – Sklavenhandel, Prostitution und Proletarisierung – vollständig ausspart.
 2. Würde er die Existenz schwuler Männer, die sich lesbischen Paaren als Samenspender zur Verfügung stellen, als Gegenargument betrachten?

xis, das frühere und gegenwärtige Geliebte und Liebhaber in Kreisen und Netzwerken verbunden bleiben, die als solche für Kinder eine verlässliche Stabilität bieten und auch dauerhaften Beziehungen einen hilfreichen Kontext bieten können.

Ich sehe jedenfalls nicht, inwiefern ein derartiges Konzept der von Kahl propagierten Sexualethik unterlegen wäre – im Hinblick auf die Möglichkeiten von Freundschaften, Kindesentwicklung und sogar die breite Erfüllung von Kinderwünschen – und neige sogar zu der Auffassung, dass es ihr moralisch überlegen wäre: eben weil es in keiner Weise auf Repression, Verdrängung und Verleugnung beruht, wie dies in der Praxis von Kahls Sexualmoral unvermeidlich eintreten müsste.

Schluss

Warum tut Joachim Kahl genau dieses in der Philosophie und warum tut er es in genau dieser Weise? Dabei geht es nicht um seine persönlichen Motivationen, die er im Übrigen insoweit durchaus vorbildlicher Weise offen legt. Sondern es geht um die strukturelle Konstellation, die seiner philosophischen Praxis vorausliegt – nach dem Scheitern des stalinistischen Realsozialismus und in der heraufziehenden Krise der globalen, neoliberal geprägten Herrschaftskonstellation. Anstatt sich diesen Krisen zu stellen, vollzieht Kahl einen Rückzug in den vorgeblich sicheren Hafen einer bloß philosophischen Selbstbesinnung – in der er dann, unvermeidlicherweise, den Gespenstern der realen historischen Lage in einer eigentümlich verengten ideologischen Brechung begegnet, deren imaginäre Bewältigung dann auf andere, die von anderen Gespenstern heimgesucht sein mögen, ebenso unvermeidlich befremdlich und repressiv wirkt.

Ein radikal zeitgenössischer Humanismus ist dies genauso wenig wie eine Philosophie „für unsere Zeit“. Trotz aller trockenen Versicherungen der Offenheit und der Kritik und gelegentlicher durchaus sympathischer Anflüge von Selbstironie fehlt dazu jeder wirklich tragfähige Bezug auf die Wünsche und Kämpfe der neuen Zeit, wie sie in sozialen Bewegungen artikuliert werden – geschweige denn auf die Untersuchungen der gegenwärtigen kritischen Wissenschaft, die über die neoliberale Wirtschaftsentwicklung (Brenner), die Widersprüche der Globalisierung (Altvater), die Subjektivierung von Arbeit (Sauer) oder die Transnationalisierung von Politik (Balibar/Wallerstein) aufklären könnten.

Das führt dazu, dass die hier vorgelegte Aktualisierung eines sich human gebenden Liberalismus jetzt, im Herbst 2005, bereits anachronistische Züge anzunehmen beginnt. Die immer offener aufbrechende Krise des neoliberalen Modells lässt dabei den repressiven Grundcharakter dieser Konstruktion erkennen: Opposition und Rebellion, Abweichung und Dissidenz erscheinen einer machtgeschützten Innerlichkeit als Bedrohungen der eigenen Stabilität, denen nur noch mit repressiver Gewalt beizukommen ist.

Literatur

- Althusser, Louis (1969): Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris (dt., Berlin u. Hamburg 1985).
- Altwater, Elmar u. Mahnkopf, Birgit (1996, 2000): Grenzen der Globalisierung, Münster.
- Anderson, Perry (1992): The End of History, London (dt., Berlin 1993).
- Ascheberg, Rolf (1995): Zur Kritik der Protophysik der Zeit, Idstein/Ts.
- Balibar, Étienne u. Wallerstein, Immanuel (1988): Race, nation, classe, Paris (dt., Berlin u. Hamburg 1990).
- Bhaskar, Roy (1979): The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, New York 1998.
- Brenner, Robert (2003): Boom & Bubble, Hamburg.
- Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man, New York.
- Heinrich, Michael (2004): Kritik der politischen Ökonomie, Freiburg.
- Heinrichs, Thomas (Hg.; 2003): Die Tätigkeit der PhilosophInnen, Münster.
- Hemminger, Hansjörg (1983): Der Mensch – eine Marionette der Evolution? Frankfurt a.M.
- Hemminger, Hansjörg (1994): Soziobiologie des Menschen – Wissenschaft oder Ideologie, Spektrum der Wissenschaft, Juni, 1994.
- Kirsch, Guy (1983): Neue politische Ökonomie, Düsseldorf.
- Lettow, Susanne (2003): Schlanke Philosophie. Bioethik als philosophische Praxis im Neoliberalismus, in: Thomas Heinrichs (Hg.; 2003), S.122-138.
- Niethammer, Lutz (1989): Posthistoire, Reinbek b. Hamburg.
- Plack, Arno (1967): Die Gesellschaft und das Böse, München.
- Sigusch, Volkmar (1984): Die Mystifikation des Sexuellen, Frankfurt a.M. u. New York.
- Sigusch, Volkmar (1988): Was heißt kritische Sexualwissenschaft? Zeitschrift für Sexualforschung.
- Sigusch, Volkmar (1998): The neosexual revolution, Archive for Sexual Behavior, Jg. 27, H. 4, S.331-359.
- Strawson, P.F. (1959): Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics, London.
- Voegelin, Eric (1938): Die politischen Religionen, Stockholm 1939.
- Von Braun, Christina (2002): Säkularisierung und Sexualwissenschaft, Oldenburg.
- Wainwright, Hilary (2000): Arguments for a New Left, London.
- Wolf, F. O. (1999): Garantierter, fataler oder zu erkämpfender Fortschritt, Das Argument 230, Berlin, S.263-270.
- Wolf, F. O. (2000): Adolf Eichmann zum Beispiel, Diesseits, Berlin, Nr. 52, S.15ff.
- Wolf, F. O. (2002): Radikale Philosophie, Münster.
- Wolf, F. O. (2003): Humanismus und Philosophie vor der westeuropäischen Neuzeit, Berlin.
- Zinn, Karl Georg (1987): Politische Ökonomie, Opladen.

Helmut Fink

Leidenschaft beeinträchtigt die Kritikfähigkeit

Auf der Suche nach tragfähigen Argumenten zum Thema „Sexualität - Ehe - Familie“ im Buch Weltlicher Humanismus von Joachim Kahl

Leidenschaft beeinträchtigt die Kritikfähigkeit. Das gilt offenbar nicht nur im Bereich gelebter Sexualität, sondern sogar schon bei der philosophischen Verständigung darüber. Wie anders wäre es zu erklären, dass pädagogisch geschulte Humanisten demonstrativ Diskussionsverweigerung üben[1], obwohl sie gewichtige Argumente auf ihrer Seite haben? Und wie anders wäre es zu erklären, dass ein erfahrener Autor, der sich einem weltlich-humanistischen Gentleman-Ideal verpflichtet fühlt[2], anscheinend gar nicht auf die Idee kommt, beleidigte Leserreaktionen könnten auch mit dem zusammenhängen, was er geschrieben hat?[3]

Der Vorgang offenbart Empfindlichkeiten: hier die Angst, Opfer eines naturalistischen Fehlschlusses und seiner lebensweltlichen Konsequenzen zu werden – dort der Argwohn, bewusst missverstanden und als Autor diffamiert zu werden.

Für den organisierten Humanismus in Deutschland birgt der Vorgang zwei Gefahren und eine Chance. Die *erste* Gefahr besteht darin, dass ein über mehrere Jahre gewachsenes facettenreiches Buch nicht mehr unvoreingenommen zur Kenntnis genommen wird. Doch auch wer das 14. Kapitel des „Weltlichen Humanismus“ für im Ansatz verfehlt oder in der Durchführung völlig missglückt hält, wird sicherlich zustimmen, dass dessen Original-Lektüre nicht durch die in diesem Heft abgedruckten Weiterungen ersetzt werden kann. Um wie viel mehr gilt das für manch anderes spannende Kapitel!

Die *zweite* Gefahr liegt darin, dass die Schlammschlacht die saubere Argumentation verschmutzt. Auch Ärger hat gewiss sein Recht. Doch auf Dauer darf auf keiner Seite Solidität durch Solidarität ersetzt werden, sonst nimmt die theoretische Verständigung des organisierten Humanismus Schaden. Also zurück zum Austausch von Sachargumenten, ohne Diskriminierung hier und ohne Diskreditierung dort!

Damit sind wir bei der Chance dieses Vorgangs: Wenn hier im Rückblick der Startschuss zu einer Intensivierung der Debatte um humanistische Positionen zu Sexualität, Ehe und Familie gegeben wurde, dann kann daraus tatsächlich neue Orientierung entstehen. Als kleiner Beitrag dazu werden im folgenden drei grundlegende Fehlanzeigen gegen Joachim Kahls Argumentation in Buch und Entgegnung erhoben und jeweils kurz begründet.

Zuvor sei noch darauf hingewiesen, dass eine frühere Version des Kapitels über Sexualität (an einigen Stellen weniger ausführlich und insbesondere noch ohne den jetzigen Abschnitt V., aber schon mit derselben Grundaussage) bereits 2001 als Aufsatz erschienen ist.[4] Damals hat der Züricher Ethiker Klaus Peter Rippe eine Erwiderung verfasst[5], die in beispielgebender Weise Deutlichkeit der Aussage und Stringenz der Argumentation verbindet, und die – wie sich zeigt – unverändert aktuell ist.

-
1. Siehe den *Offenen Brief* in diesem Heft.
 2. Vgl. Kap. 12: Das Gentleman-Ideal - ein humanistisches Persönlichkeitsideal für unsere Zeit, wieder entdeckt und neu mit Inhalt gefüllt.
 3. Vgl. die Entgegnung von Joachim Kahl in diesem Heft.
 4. Vgl. Joachim Kahl: Homosexualität – Ehe – Familie. Philosophisch-ethische Überlegungen zu einem aktuellen Normenkonflikt. In: *Aufklärung und Kritik*, Nürnberg 2/2001, S.96-106.
 5. Vgl. Klaus Peter Rippe: Vorrang von Blut und Fortpflanzung? Kritische Anmerkungen zu einem Kahl-Schlag. In: *Ebd.*, S.107-114.

Fehlanzeige 1: Die normative Begründung von „Leitbild“ und „Vorrang“

Wir alle brauchen Leitbilder und gewähren Vorrang. Welche Leitbilder in einer Gesellschaft vorhanden sind und wer welcher Lebensweise Vorrang gibt, kann sozialwissenschaftlich erforscht und rein deskriptiv wiedergegeben werden. Die Benennung eines „unverzichtbaren humanistischen Leitbildes“ suggeriert jedoch einen darüber hinausgehenden normativen Anspruch, da mit der Verbindlichkeit der eigenen Weltanschauung vorgetragen („humanistisch“) und als alternativlos dargestellt („unverzichtbar“).

Ein Leitbild haben oder einen Vorrang zubilligen heißt bewerten. Das ist legitim. Abgesehen vom dann irreführenden Vokabular würde es auch gar nicht ausreichen, den vertretenen „biologischen und sozialen Vorrang“ rein deskriptiv zu verstehen. Dann würde sich nämlich der biologische Vorrang der Heterosexualität auf die verschiedene Herkunft von Ei- und Samenzellen und ihr sozialer Vorrang auf den Nachweis einer Mehrheitskultur beschränken.

Menschliche Bewertungen lauern überall: Schon die Bevorzugung natürlicher Fortpflanzung vor Labortechniken ist eine Bewertung, zu der uns die Natur nicht (mehr) zwingt. Erst recht gilt das für die bevorzugte Übereinstimmung von genetischer und sozialer Elternschaft und für die Bevorzugung lebenslanger Monogamie.

Generell gilt: Jede neue Handlungsalternative verlangt uns eine Bewertung ab. Erst bei Anspruch auf allgemeine Anerkennung wird sie zum moralischen Urteil. Wer ein moralisches Urteil vertritt, sollte es begründen können, indem er anerkannte moralische Normen auf gesicherte empirische Fakten anwendet. Wer hingegen keinen moralischen Vorrang behauptet und mithin kein moralisches Urteil vertritt, nimmt höchstens eine private Bewertung vor. Sein Leitbild – humanistisch oder nicht – mag dann zwar für ihn selbst unverzichtbar sein, kann aber vor dem Verzicht anderer moralischer Individuen argumentativ nicht geschützt werden.

Fehlanzeige 2: Die psychosoziale Funktion der Sexualität

Die Beschreibung der Funktion von Sexualität durch Fortpflanzung und Lustgewinn ist unvollständig. Die Stabilisierung zwischenmenschlicher Bindung sollte als drittes Motiv hinzugefügt werden. Ist das nicht sogar ein besonders humanistisches, weil mit Würde und bewusster Entscheidung einhergehendes Motiv? Lust und Fortpflanzung gibt es im Tierreich auch schon. Die Natur des Menschen bietet aber im Bereich der Sexualität darüber hinausgehende Potentiale, die freilich kultureller Gestaltung bedürfen. Neben die reproduktive und die hedonistische tritt somit eine psychosoziale Funktion, die nicht auf die anderen beiden reduziert werden kann.

Es ist nicht ersichtlich, wieso die Erfüllung dieser dritten Funktion von der sexuellen Orientierung abhängen sollte. Jede kulturelle Einordnung der Homosexualität, besonders aber eine humanistische, muss daher die psychosoziale Funktion als zusätzlichen Kontext berücksichtigen.

Fehlanzeige 3: Die technische Entkopplung von Sexualität und Fortpflanzung

Naturromantiker mögen es bedauern und Naturapostel mögen es verurteilen, doch leugnen können beide nicht: Abtreibungsmedizin, Pille, Brutkasten, Pränataldiagnostik und In-vitro-Fertilisation haben die Bedingungen menschlicher Fortpflanzungsentscheidungen weitaus stärker verändert als es Moralphilosophen, auch freigeistige, je vermocht hätten. Die unvermeidliche Folge ist eine zunehmende Entkopplung von Sexualität und Fortpflanzung. Carl

Djerassi weist darauf seit Jahren und völlig zu Recht immer wieder hin. Ist das nicht gerade für Humanisten eine sehr begrüßenswerte Entwicklung? Immerhin ermöglicht sie eine neue Dimension bewusster Entscheidung und befreit von einem lästigen biologischen Junktim.

Daraus ergibt sich ein ganz anderer Vorschlag eines Leitbildes: Sexualität wird emotionale Ausdruckskunst auf der Basis beidseitig gewollter Intimität, Kinderaufzucht hingegen wird ein langfristiges Projekt eines sich bewusst dazu entscheidenden Teams sozialer Eltern, die mit den genetischen Eltern übereinstimmen können, aber nicht müssen. Als Kriterien der moralischen Bewertung verbleiben dabei *erstens* das Wohl und die Entwicklungsmöglichkeiten des Kindes, und *zweitens* die Würde aller Handelnden, wozu vor allem die Respektierung ihrer reflektierten Willensentscheidungen gehört.

Welche Leitbilder auch immer wir haben: In jedem Falle darf sich eine humanistische Moralphilosophie nicht damit begnügen, die Begründungsstruktur katholischer Positionen zu säkularisieren. Sie muss eigene Positionen finden.

Frieder Otto Wolf

Zur Frage der „Werte“

Über einen erheblichen Kategorienfehler im aktuellen Diskurs

Als Philosoph muss ich darauf hinweisen, dass es keineswegs selbstverständlich ist, die Fragen, welche Ziele wir uns legitimerweise in unserem Handeln setzen sollen, welche Zwecke wir mit welchen Mitteln verfolgen sollen oder dürfen bzw. was eine gute, gelungene Handlung ausmacht und wie ein gutes Leben aussehen könnte, unter der Kategorie der „Werte“ zu verhandeln.

Es spricht sogar einiges dafür, dass diese Ende des 19. Jahrhunderts v.a. durch Eduard von Hartmann aufgekommene Betrachtungsweise eine vernünftige Erörterung erschwert, weil sie nämlich gerade diejenigen Zusammenhänge de-thematisiert, sogar geradezu unsichtbar macht, aufgrund derer hier allein vernünftige Argumentationen möglich werden: den Zusammenhang von „Werten“ mit menschlichen Handlungen bzw. Handlungsweisen und den Zusammenhang solcher Handlungen mit historischen Lebensbedingungen und Lebensentwürfen.

Auch wenn das nicht bedeuten muss, zu der vormodernen Ununterscheidbarkeit von individuellen Handlungsentwürfen, gesellschaftlich verbindlichen Lebensweisen und öffentlich als verbindlich anerkannten Bewertungskriterien zurückzukehren, wird es jedenfalls erforderlich sein, gesellschaftliche Entwicklungen, staatliche Rechtsetzung und „zivilgesellschaftliche“ Regeldefinitionen als Bezugsrahmen zur Kenntnis zu nehmen, wenn über „vernünftige“ ethische Orientierungen von Individuen verhandelt wird – insbesondere, um zu vermeiden, dass sich die „Wertevidenzen“ eines Einzelnen unkritisch in „ethische Forderungen“ an andere Subjekte verwandeln, die dann auch noch als rational, begründet, evident usf. behauptet werden.

Die Rede über „Werte“ – die aus der Ökonomie in die Philosophie „eingewandert“ ist – kann nämlich zu etwas führen, das in der Philosophie als ein Kategorienfehler bezeichnet wird. Indem diese Redeweise die Fragen der „Bewertung“ von den konkreten Verweisungszusammenhängen von Mitteln und Zwecken (d.h. der vielfältigen „Gebrauchswerte“, welche sowohl Instrumente als auch Selbstzweck sein können) löst, durch die sich in wirklicher menschlicher Praxis Mittel, Zwecke und Ziele aufeinander beziehen, und derart alle Gegenstände (ganz gleich, ob Dinge oder Prozesse) gleichsam „warenförmig“ wie ein „Tauschwert“ betrachtet werden, der nicht für sich selbst, sondern immer nur für etwas Anderes einsteht, leistet sie der Zweck-Mittel-Verkehrung Vorschub – denn entweder wird ihr alles zum Zweck, worauf sich menschliches Handeln in nicht eindeutig instrumenteller Weise richtet, und die verfolgten obersten Zwecke und Ziele lösen sich damit in einer unüberschaubaren Vielfalt von „Werten“ auf.

Oder aber – was anscheinend seit Platon gerade für PhilosophInnen nahe liegt – sie vernachlässigen oder leugnen den eigenen Wert der „kleinen Dinge“ des Alltags, um nur noch den obersten Zielen und Zwecken einen „wirklichen Wert“ zuzusprechen. Das führt dann in idealistischen Philosophien zu einer verdinglichten Auffassung von „obersten Werten“ als absolut, beziehungslos gültigen Entitäten. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich darin eine unbewusste Analogiebildung durchsetzt: Derartige oberste Werte werden analog verstanden zur Geldware „Gold“ als dem „wirklichen Zahlungsmittel“ in letzter Instanz, in das sich alle abgeleiteten „Wertträger“ wie Geldscheine, Schecks, Wechsel, Schuldscheine eintauschen lassen müssen, um ihre Geltung zu erweisen.

Bei Platon wurde dieser Hypostasierungs- und Verdinglichungseffekt noch dadurch gemildert, dass er das „Gute an sich“, die „Idee des Guten“, zugleich als den letzten Bezugspunkt des Worumwillens jedes konkreten Handelns begriff. Mit der idealistischen Wertphilosophie wird dann aber diese im antiken Idealismus noch starke Rückbindung an die Zweck-Mittel-Strukturen menschlicher Praxis gekappt.

Setzen wir zunächst bei dieser Analogie an: Inzwischen haben wir doch wohl gelernt, dass auch dem Gold nicht an sich, ganz unabhängig von den Verhältnissen unter denen es eingesetzt wird, dieser Charakter als Geldware zukommt – und dass durchaus Geldsysteme real möglich sind, welche ohne Gold als Geldware, ja sogar ohne jede ausdrücklich definierte Geldware auskommen.

Wir haben im 20. Jahrhundert aber auch lernen müssen, dass es keine obersten Werte gibt, die in dem Sinne unproblematisch sind, dass sie faktisch von allen geteilt werden. Was im 19. Jahrhundert wohl noch unvorstellbar war, hat vor allem Nazideutschland als historische Wirklichkeit praktiziert: die Negation auch derjenigen elementarsten Werte, die wir gewöhnlich mit dem Gedanken der Menschlichkeit verbinden. Menschlichkeit hat dadurch eine neue Bedeutung als unter Umständen heroische Haltung erhalten. Und es ist deutlich geworden, dass ihre „Grundwerte“ unter Menschen faktisch nicht als geltend geteilt werden.

Wenn wir im Sinne des aus dem späten 19. Jahrhundert überkommenen Wertediskurses – auf dessen Konsequenzen für die Konzipierung von Erziehungsprozessen als Vermittlung der Anerkennung geltender Werte an sich erst konstituierende, zur Selbstbestimmung noch nicht fähigen Subjekte hier nicht eingegangen werden kann – an dem Gedanken festhalten, dass nur durch die Begründung von absoluten Werten, zumindest eines absoluten Wertes, unter Menschen die Menschlichkeit ihres praktischen Umgangs miteinander gewährleistet bzw. durch beständige Erziehungsanstrengungen zumindest näherungsweise erreicht werden kann – dann brauchen wir also eine die faktische menschliche Praxis „transzendierende“ Begründung dafür.

Das kann entweder im Rückgriff auf eine metaphysische Letztbegründung erfolgen, durch die sich dann im Ergebnis die Philosophen selbst zur höchsten Instanz menschlicher Praxis erheben, was in der letzten Konsequenz in einen Herrschaftsanspruch der PhilosophInnen über die übrigen Menschen umschlagen muss – oder in die Unterwerfung unter ein höheres Wesen irgendeiner Art, an dessen Status als Garanten absoluter Werte für die Menschen geglaubt wird.

Ich denke aber, dass genau an diesem Punkt der Kategorienfehler relevant wird: Wenn etwa die VertreterInnen eines allgemeinen, konfessionell ungebundenen „Werteunterrichtes“ an den Schulen darauf insistieren, dass Werte unabhängig von ihren historischen Einbindungen insbesondere in Religionen zu erarbeiten seien, dann liegt dem ein allgemeineres Problem zugrunde: Die Frage der in einer konkreten historischen Gesellschaftsformation faktisch befolgten Handlungsregeln und -kriterien ist schon dadurch auf eine problematische Weise abstraktifiziert, dass nur noch über die „geltenden Werte“ diskutiert wird.

Wer derart unvermittelt abstrakt diskutiert, unterschätzt damit ganz wesentlich die Bedeutung des Zusammenhanges in dem auch universale Werte mit der Lebenspraxis von Menschen stehen. (Und sie überschätzen die Bedeutung, die eine schulische Vermittlung von Lerninhalten für Lebenshaltungen haben kann.) Dennoch haben sie aber auch in einem anderen Punkt schlicht recht – wenn sie nämlich darauf bestehen, dass in demokratischen Gemeinwesen diese Vermittlung gemeinsamer Orientierungen nicht den konkurrierenden Religionsgemeinschaften überlassen werden darf.

Umgekehrt betonen die VertreterInnen des Primats der Religionen in Wertfragen durchaus zu Recht die Bedeutung derartiger historischer Einbettungsformen für lebendige Handlungsorientierungen, wenn sie auch nur deren religiöses Segment ins Auge fassen. Das darf in kom-

plexen Gesellschaften nicht unbemerkt bleiben, in denen schon längst philosophische, literarische, alltagskulturelle und mediale Reproduktionsformen von gesellschaftlich gültigen Handlungsorientierungen neben die in vormodernen Gesellschaften vorherrschenden religiösen Formen der Subjektion von Individuen unter gesellschaftlich wirksame ideologische Mächte getreten sind.

Die damit verbundene These, moderne Gesellschaften stützten sich gleichsam auf ein vormodern, in religiösen Formen produziertes Wertekapital, das sie selbst nicht mehr reproduzieren können, bezieht seine – höchst oberflächliche – Plausibilität allein daraus, dass nur die letzten Zwecke als „Werte“ von allen Handlungsketten und Lebensentwürfen getrennt betrachtet werden und die Vielzahl der Sinnverflechtungen ignoriert wird, in denen sich wirkliche menschliche Handlungen vollziehen.

Diese – im Wortsinne – traditionalistische Position spricht den Menschen in modernen Gesellschaften eben deswegen die Fähigkeit ab, ihrem Leben gemeinsam und für sich einen Sinn zu geben, weil der so generierte Sinn eben nicht mit den traditionellen Hierarchien zusammenfällt und die Herrschaftsansprüche aller „Eliten“ tendenziell in Frage gestellt werden. So wird die konservative „Angst vor der Masse“ gegen Selberdenken und Selbstbestimmung mobilisiert, um angeblich jedem und jeder einen gesicherten Lebenssinn zu versprechen.

Die nationalkonservativen Umdeuter von Johann Gottfried Herder im 19. Jahrhundert haben leider vergessen gemacht, dass er, der durchaus Sinn für lebendige Traditionen hatte, vehement davor gewarnt hat, über der Tradition als Quelle von „Sinn“ bzw. Orientierung die Fähigkeit der Menschen zur Neuerfindung von gemeinsamem Sinn zu vernachlässigen. In meiner Generation sollten wir uns vielleicht an die großartige und weltweit wirksame Initiative der „Hippies“, der „Blumenkinder“, erinnern, Lebensweise und Lebenssinn ganz und gar neu zu erfinden – gegen die Verkrustungen von Kaltem Krieg und Fordismus: „Peace!“

Die heutigen Parteigänger einer Erneuerung des Bündnisses von Thron und Altar als Mittel zur Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse gehen außerdem aber ebenfalls völlig kontrafaktisch davon aus, dass schulische Vermittlung von Lerninhalten die Lebenshaltungen von Personen grundlegend prägen kann. Dabei geraten sie nicht, wie ihre laizistischen Gegenspieler, in Widerspruch zu sich selbst, sondern sie können sich auf ein bestimmtes Verständnis religiöser Vermittlung stützen, wie es ausschließlich von Buchreligionen vertreten wird. Das ist in jeder Gesellschaft problematisch – ich denke sogar: falsch. Religiöse Haltungen werden wie andere kulturelle oder ideologische Grundorientierungen in ihrem Kern jedenfalls nicht durch Schule und Unterricht vermittelt.

In einer Gesellschaft, in der sich nur noch – unter sich ganz unterschiedliche – Minderheiten in ihrer Lebensweise, in ihrem Selbstverständnis oder in ihren politischen Grundforderungen an religiösen Traditionen orientierten, geht dieser Katechese-Anspruch vor allem der christlichen Kirchen völlig an den wirklichen Problemen einer in das wirkliche gesellschaftliche Leben eingebetteten und verlässlichen Vermittlung von sittlich gefestigten Handlungsorientierungen, also „Werthaltungen“, an die heranwachsenden Generationen vorbei.

Gemäß diesem Kategorienfehler lässt sich dann auch die Kategorie des „Nihilismus“ konstruieren: Wer bestreitet, dass die zentralen Werte unserer modernen Gesellschaft auf einer transzendenten Grundlage beruhen, welche ihre Geltung und letztlich auch ihre Durchsetzung garantiert, ist dem gemäß dann ein „Nihilist“, der keine Ethik oder Moral kennen und anerkennen kann: „Gott ist tot, also ist alles erlaubt.“

Dieses nietzscheanische Konstrukt beruht aber genau auf dem skizzierten Kategorienfehler des Wertediskurses: Ganz unabhängig davon, ob es einen Gott gibt bzw. den Gott, auf den sich theistische Religionen berufen, sind wir als Menschen herausgefordert, uns über verbindliche ethische und politische Handlungskriterien zu verständigen. Insbesondere können wir

uns nicht auf eine göttliche Ausnahmeerlaubnis für Handlungen berufen, die nach geteilten menschlichen Kriterien völlig unmenschlich, böse oder schlecht sind.

Wenn wir uns von diesem Kategorienfehler lösen, der die Frage nach verlässlichen gemeinsamen Orientierungen aller Individuen in modernen Gesellschaften auf ein Problem der „Werte“ und die Grundlagen von deren Vermittlung wiederum auf die schlichte Alternative von absoluter und relativer Geltung oberster Werte reduziert, dann kommen wir im Hinblick auf die Vermittlung gemeinsamer Werthaltungen zu einer differenzierten und damit zugleich realitätstüchtigeren Herangehensweise.

Wir können nämlich sowohl grundlegend unterscheiden zwischen der Problematik der Integration von nationalen Kulturen und der Problematik der Vermittlung der herrschenden Kultur an die in einer Gesellschaftsstruktur beherrschten sozialen Kategorien, als auch die Zusammenhänge begreifen, die zwischen Unterwerfung und nationaler Identifikation bzw. zwischen Klassenkämpfen und Identitätspolitik bestehen.

In modernen multikulturellen Gemeinwesen – das haben viele offenbar vergessen – hat es auch vor der Ankunft der „GastarbeiterInnen“ vielfältig miteinander konfligierende Kulturen gegeben, deren Kompatibilität und Integration eine beständig umkämpfte Aufgabe bildete: Volks- und Hochkultur, Nationalkultur und Regionalkulturen, Massen- und Avantgardekultur, Mehrheits- und Minderheitskultur usw. – zu einer realitätstüchtigeren Herangehensweise.

Anstatt uns in der Suche nach einem unauffindbaren „letzten Grund“ zu verzetteln, können wir uns – unter Anerkennung derartiger Differenzen – darauf beziehen, was fast alle Menschen wirklich für gut und wertvoll halten. Das ergibt einen gemeinsamen ethischen Grundbestand als Resultat, nicht als Voraussetzung der Debatte – wie dies die UNO-Charta und die UN-Konventionen über die Menschenrechte trotz aller Probleme von unzureichender Artikulation, fehlender praktischer Umsetzung und offizieller Heuchelei in durchaus eindrucksvoller Weise exemplifizieren. Alle diejenigen, die das Resultat einer derartigen Debatte, eines solchen „Palavers der Menschheit“ ganz grundsätzlich nicht akzeptieren wollen, müssen wir dann eben als Gegner ansehen und behandeln.

Wir müssen dann aber auch nicht mehr unbesehen ausschließlich den – strukturell sehr unterschiedlichen – Anspruch der Kirchen (die es nur im Christentum gibt), der anderen Buchreligionen, aber auch der anderen tradierten oder neuen Religionen gegeneinander diskutieren, ohne überhaupt über Skeptizismus, Agnostizismus oder Atheismus reden zu dürfen, welche gerade von den christlichen Kirchen gerne des Nihilismus bezichtigt werden – denen also der Vorwurf gemacht wird, sich in ihrer Menschlichkeit nicht auf einen solchen transzendenten letzten Grund zu berufen und daher zumindest „unsichere Kantonten“ zu sein.

Das Gegenteil ist jedenfalls historisch besser belegt: Die Berufung auf einen solchen „letzten Grund“, der nicht auf die Akzeptanz durch andere Menschen angewiesen ist, um gültig zu sein, legitimiert in den Augen seiner VertreterInnen offenbar schlimmste Unmenschlichkeit: Wir können etwa daran erinnern, dass die besonders eifrigen Vertreter (später auch Vertreterinnen) letztbegründeter „absoluter Werte“ gerade deswegen Toleranz und Menschlichkeit bekämpft haben, wie jener frühe Inquisitor, der alle Bewohner einer mehrheitlich katharischen Stadt mit der tröstlichen Versicherung niedermetzeln ließ, dass „Gott die Seinigen erkennen werde“.

Wenn wir nicht mehr über den Glauben an „absolute Werte“ – dessen Alternative der „Nihilismus“ wäre – in Isolation von allen konkreten Fragen von Lebensführung und Gemeinwesengestaltung diskutieren wollen, sondern darüber, wie wir eigentlich als Menschen zusammen leben wollen und welche humanen Minimalanforderungen dabei keinesfalls unterschritten werden dürfen, erst dann haben wir eine Debattenstruktur, welche als

solche sowohl ernsthaftes Argumentieren und eine (nicht-repressive, keineswegs dem anderen gleichgültig begegnende, sondern den „liebenden Streit“ mit ihm suchende) Toleranz von allen verlangt, die sich an ihr beteiligen. Und die damit auch gewisse diskursethische Minima als gemeinsame Argumentationskriterien setzt, ohne sich in den Fallstricken eines diskursethischen Letztbegründungsversuchs zu verstricken.

Allerdings wird dann auch deutlich, dass wir die Fragen einer derartigen Handlungsorientierung keineswegs losgelöst von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen diskutieren können, die etwa gegenwärtige Entwicklungen vorantreiben, welche dann in den ideologischen Gespenstern der „gefährlichen Unterklassen“ oder der „bösen Fremden“ symbolisiert werden. Wer über Orientierungen diskutieren will, wird also über den neoliberalen Umbau der Herrschaftsformen der kapitalistischen Produktionsweise nicht schweigen können.

Außerdem wird in dieser Perspektive erst deutlich, dass zumindest die Zusammenhänge dabei zu reflektieren sein werden, die immer wieder herzustellen sein werden zwischen der Vermittlung von – über alle Interessengegensätze und Identifikationsdifferenzen hinweg – allgemein geteilten humanen Werten und der Vermittlung demokratischer Grundhaltungen im Hinblick auf die Teilnahme am laufenden politischen Prozess, sowie einer klaren politischen Auseinandersetzung mit faschistischen und rechtsextremen Haltungen und einer angemessenen Kultur der Erinnerung an den Holocaust und an Kriegs- und Diktaturverbrechen in unserem Gemeinwesen wie in unseren Bildungseinrichtungen.

Horst Groschopp

Die Werte, das Leben und die Lebenskunde

1. Sicher, der HVD kann sich als Weltanschauungsgemeinschaft der inflationären Debatte über „Werte“ nicht entziehen, zumal er *Humanistische Lebenskunde* als schulisches Bekenntnisfach anbietet. Er muss aber in der Tradition einer „materialistischen“ Weltansicht *erstens* auf der Verankerung der „Werte“ in objektive und je historische Lebenszusammenhänge ebenso bestehen wie *zweitens* darauf, dass Werte nur vorkommen, in dem Menschen „Wertungen“ treffen. Für dieses Urteilen gilt wiederum die erste Annahme der Einbettung der Werte ins wirkliche Leben mit dem wichtigen Zusatz der Subjektivität der wertenden Individuen und Gruppen.

Diese bilden dadurch „Wertegemeinschaften“, sprich Kulturen. Sie machen sich über die Selbstverständlichkeiten ihres Lebens in der Regel keinen Kopf, obwohl sie minütlich werten, über die Nützlichkeit des Zähneputzens am frühen Morgen bis zum Einverständnis zum Geschlechtsverkehr am Abend (oder wie man's eben hält). In diesen Entscheidungen und den anderen (vom Straßenverkehr bis zum Wahlverhalten) erscheinen Werte als Normen (z.B. in Empfehlungen, Vorschriften, gar Gesetzen), die die Menschen berücksichtigen, anwenden, sich daran halten, sich ihnen widersetzen ... – ein Faktum, das die Illusion transportiert, man könne in die Wertebildung „normativ“ eingreifen, gar zu Werten erziehen.

Das ist möglich, aber nur durch einen institutionellen Wandel generell, und nicht allein einer Institution oder gar durch ein Fach „Werte“ (wobei „Institution“ – der Klarheit halber – unsere Organisationsformen des Lebens sind, von der Familie bis zum Sportverein).

2. Werturteile existieren nicht unabhängig von Individuen, die sie treffen und Gruppen, die sie teilen. Sie haben ein „Eigenleben“ nur durch Menschen, die so urteilen. Die gesellschaftliche Akzeptanz unterschiedlicher Werturteile ist eine neuere soziale Erscheinung. Individualisierung, Pluralität, „Wertewandel“ sind heute eher positiv besetzt (nicht unbedingt „Werteverfall“, obwohl ja Wandel auch stets Verfall bringt) und Zeugnis der (im Rahmen der Gesetze und Konventionen) begrenzten Freigabe des öffentlichen Diskurses über Sein und Sinn. Das erscheint wohl aber nur von „innen“ gesehen als Vielfalt: von „außen“ sehen Gemeinschaften stets sehr geschlossen aus.

Debattieren über Werte ist historisch ebenfalls relativ jung und Zeichen des Zerfalls allgemein gültiger (religiöser) Weltbilder, aber auch Reaktion auf die Dominanz ökonomischer Werte (Tauschwert, Gebrauchswert, allgemeine Käuflichkeit, „Umwertung der Werte“). Die Stichworte sind hier Wertlehre, Werttheorie, Wertphilosophie, Werturteilsstreit. Dass sich „Laien“ (deshalb heißen sie ja so in der Kunst wie in den Kirchenhierarchien) Werturteile anmaßen, ist, von den berufsmäßigen Experten aus gesehen (Theologen, Philosophen, Politiker, Künstler ...), störend, unziemlich, dissidentisch, aufrührerisch, häretisch, unpassend, dumm – je nachdem.

Erst im „19. Jahrhundert wird die Rede von den Werten geläufig und das Denken in Werten üblich. ... Man spricht von Lebenswerten, von den Kulturwerten, von Ewigkeitswerten, von der Rangordnung der Werte, von den geistigen Werten, die man z.B. in der Antike zu finden glaubt. ... Man baut Systeme von Werten und verfolgt in der Ethik die Schichtungen von Werten. Sogar in der christlichen Theologie bestimmt man Gott ... als den höchsten Wert. Man hält

die Wissenschaft für wertfrei und wirft die Wertungen auf die Seite der Weltanschauungen. Der Wert und das Werthafte wird zum positivistischen Ersatz für das Metaphysische.“[1]

Es muss erwähnt werden, dass gerade die begrenzte Freigabe des Werturteils das Entstehen von Pädagogik, Erziehung, Volksbildung, Kulturarbeit usw. zur Folge hat. Interessant ist zudem, dass sich Konzepte der moralischen Werteerziehung stets von oben nach unten richten, siehe die Programme hinsichtlich „Arbeitsamkeit“, „Mäßigkeit“, „Sauberkeit“, „Leitkultur“, „Patriotismus“ ... – der „Werte“ eben, die von jemand gewünscht werden.

3. Wer wertet, urteilt über Sachverhalte, Personen und Handlungen, stimmt zu, toleriert, lehnt ab ... „Werte“ sind lebensorientierend, handlungsleitend, Gruppen bindend oder trennend, funktionieren „komplex“. Es gibt (sehr vereinfacht) verschiedene Arten von Werten, solche, die sich auf Güter beziehen (nützlich, unnützlich), solche der Logik (wahr, falsch), Moral (gut, böse), Ästhetik (schön, hässlich), Religion (heilig, weltlich) und der Politik (freundlich, feindlich).

Die höchste Wertung, zu der wir Menschen (nach humanistischer Annahme) fähig und berufen sind, ist „menschlich, unmenschlich“. Gerade deshalb ist das Programm des HVD ja so strittig, weil es sowohl allgemein menschlich urteilt als auch das Attribut „menschlich“ für eine bestimmte weltlich orientierte Bekenntnisgruppe reklamiert.

Werturteile sagen mehr über das Subjekt als das Objekt, obwohl sie „objektiv“ erscheinen, als Forderung oder tatsächliche Verwandlung in Normen des Verhaltens in Familie, Beruf, „kollektiv“, Staat (Gesetze, Polizei), Medien usw. Kommunikatoren wie Pfarrer, Pädagogen, „Kulturarbeiter“ u.a. überschätzen gewöhnlich ihre Wirksamkeit.

Wertungen setzen Zeichen und es gibt eine Symbolik der Moden und Anti-Moden der Zeit, der Eigentümlichkeiten des Habitus und der Sprache, einschließlich der Körpersprache, wobei die „feinen Unterschiede“ die groben ablösen. Soziale und politische Bewegungen setzen Symbole bewusst ein und Kulturbewegungen begründen ein Netz von Symbolen.

Ein Beispiel dafür sind die Kennungen der Freidenker 1900-1930 in Bezug auf Jugendbewegung und „Jugendstil“: Anrede Du, Schillerkragen, Ablehnung der Rauch- und Genussgifte, Gymnastik, Nacktkultur, Volkstanz, Volkslied, Übernahme und Umdeutung germanischer Feierbräuche, Ausflüge in die Natur, Bildungsreisen und Gartenbau. Diese und andere Zeichen sind heute nicht mehr vorrangig weltanschaulich-religiös motiviert. Speisevorschriften kennt die Moderne nicht, nur relativ lockere Tischsitten und Hinweise über Inhaltsstoffe, Nährwerte und dergleichen. Mit der Kleidung ist es ähnlich.

4. Humanismus ist auch so etwas wie eine „Morallehre“. Moral, wenn sie umfassend genommen wird als Sitte, Brauch, Gewohnheit, Lebenseinstellung, Lebensweise und nicht nur (aber auch) als Auffassung oder Anschauung, gar „Weltanschauung“, läuft auf die Frage hinaus: „Welche Kultur hat unser Humanismus?“ Doch wer ist das Subjekt für das „Unser“? Womit wir bei der Debatte über die „dritte Konfession“ wären, also der Hoffnung des HVD darauf, dass andere seine (unsere) Moral teilen (besser umgekehrt, dass wir nicht so verrückt sind, allein zu sein mit unseren Überzeugungen).

5. Diskussionen über eine mögliche Lebenskunde gingen historisch um 1890 von zwei Quellen aus (auch und gerade in Berlin), *erstens* einem Weltanschauungsunterricht der freidenkerischen Freireligiösen (zunächst als moralische Unterweisungen in Vorbereitung der Dissidentenkinder auf ihre Jugendweihen); hier werden „Werte“ als Bekenntnis behauptet.

1. Martin Heidegger: Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: Ders., Holzwege. Frankfurt a. M. 1950, S.209/10.

Die zweite Quelle waren Bestrebungen in Richtung auf einen „Moralunterricht“ der (ethischen) „Humanistengemeinden“ als ein dem Brandenburger Schulfach *Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde* (LER) ähnliches Konzept für die Schulen; hier werden „Werte“ pluralistisch diskutiert, aber auch das Problem der Bekenntnisse berührt, da es letztlich sehr wohl um „gemeinsames Werten“ in einer Gemeinschaft geht; sonst wäre nicht der Staat der Anbieter dieses Unterrichts.

In diesen beiden Richtungen liegt bis heute das Problem einer Konzeption für Lebenskunde. In beiden Varianten steht der HVD vor der Frage nach dem Stellenwert von Humanismus als allgemeiner bzw. (quasi) „konfessioneller“ Vorstellungen vom Menschsein, zuspitzt auf Vorschläge zum „Sinn des Lebens“.

6. Über welches Leben soll welche Kunde gegeben werden? Das bedeutet zu fragen, aus welchen Quellen man Befunde schöpft für mögliche moralische Hinweise. Mir ist nicht bekannt, dass Lebenskunde-LehrerInnen groß vollgestopft würden mit Ethnologie, Soziologie, Kulturgeschichte u.dgl. Und hier liegt für mich ein konzeptionelles Problem für den Humanismus, die Einbettung der vermittelten Werte in objektive Lebenszusammenhänge und deren Verifikation zuerst daran – und nicht in erster Linie wieder an Wertvorstellungen.

Wo nimmt er denn seine Morallehre her, dieser Humanismus, wenn er so wenig weiß darüber, wie Leute wirklich leben, was wem wirklich wertvoll ist? Die heutige Lebenskunde hat sich entschieden, die sozialen Fragen nicht groß zu stellen, stattdessen das Problem der Moral an der Vermittlung an die jungen Individuen zu packen, deshalb so viel Psychologie.

7. Ale eine wirklich scharfe Frage sehe ich diese: Wieso ist Lebenskundeunterricht nach der Grundschule noch so (relativ) wenig attraktiv, wo er doch so sehr das Selber-Denken betont? Ich vermute, wir haben den jungen Leuten ab der Pubertät nichts über ihr Leben ethisch („wertmäßig“) zu sagen. Da versagt unsere Kunde vom wirklichen Leben und das psychologische Geschick. Wir reden uns damit heraus, dass die Älteren sich auch vom Religionsunterricht abmelden; tun sie, aber nicht in dem Maße; wozu bekennt man sich dort, dass man weiter hingehet? Ist das Sich-Bekennen für Humanismus in seinen Details nicht interessant? Ist Lebenskunde in der Pubertät v.a. eine kulturelle Sexualkunde, da doch die Sozialkunde das Gesellschaftliche abhandelt und der HVD wenig zu sagen weiß über eine „humanistische Gesellschaft“?

8. Die *Humanistische Akademie* hat in den letzten Jahren zahlreiche theoretische Fragen des Verbandes und der säkularen Szene behandelt, die mit Wertungsfragen unmittelbar zusammenhängen – Geschichte der Lebenskunde, Kultur, Säkularisation / Säkularisierung, Rituale / Jugendweihe / Jugendfeier, Humanistik, „dritte Konfession“ – und die Frage ist, was davon ein wie differenziertes Echo gefunden hat in der Konzeption des Weltanschauungs- und Wertunterrichts.

Brigitte Wieczorek-Schauerte

Das Konzept der reflexiven Kompetenz als Grundlage für „richtiges Handeln“ in Beziehungen

Humanistische Lebenskunde sowie jeder wertevermittelnde Unterricht ist m.E. Erziehung zur Selbstbestimmung in sozialer Verantwortung. Die Wege, die dabei beschritten werden, mögen vielfältig sein. Mein Erziehungskonzept, das einen dieser Wege beschreibt, basiert auf den Ergebnissen der Bindungsforschung und der Theorie der Psychoanalyse, und zwar vor allem dem der neuen psychoanalytischen Selbstpsychologie, die die Entwicklung des Selbst erforscht.

Mit dem Ausdruck „Selbst“ ist hier vor allem das innere Erleben eines Menschen gemeint. Das Erleben persönlicher Aktivität ist m.E. der entscheidende Faktor dafür, in welcher Qualität Selbstbestimmung sich für den Beobachter äußert. So könnte vermutet werden, dass ein egozentrisches, andere einschränkendes Handeln, Ausdruck von Selbstbestimmung sei. Oft stellt sich bei genauer psychoanalytischer Forschung heraus, dass trotz eines aggressiven, scheinbar selbstbewussten Auftretens diese Person sich im Selbsterleben als ein Bündel von Reaktionen auf Übergriffe aus der Umwelt erlebt.

Dieses Selbsterleben muss berücksichtigt werden, wenn Erziehung zur Selbstbestimmung soziale Verantwortung einschließt. Selbstbestimmung nach diesem Verständnis ist vor allem durch das innere Erleben gekennzeichnet, Urheber der eigenen Handlungen zu sein, ein Subjekt zu sein, das zur Intersubjektivität mit anderen fähig ist und in diesem Rahmen Bedeutung vermittelt. Denn nur, wer sich als Urheber der eigenen Handlungen erlebt, übernimmt Verantwortung für sein Handeln. Wer das Gefühl hat, angegriffen zu werden, reagiert unangemessen heftig – für sein Selbsterleben tut er das aus guten Gründen – auf die Handlungen der anderen.[1]

Dies bedeutet eine enge Verknüpfung der humanistischen Postulate Freiheit und Bindung. Im Sinne J. P. Sartres ist der Mensch zur *Freiheit* verurteilt. Er entwirft sich selbst, und indem er sein Leben in Freiheit selbst bestimmt, ist er für alles verantwortlich, was er tut – und gleichzeitig für die ganze Menschheit. Erziehung bedeutet in diesem Zusammenhang, jeden Menschen in den Besitz dessen, was er ist, zu bringen und auf ihm die ganze Verantwortung für seine Existenz ruhen zu lassen.[2]

Bindung gilt als die Fähigkeit, gelungene Beziehungen und Bindungen zu anderen einzugehen als Grundlage für moralisches Handeln.

Bindungsforschung hat inzwischen eine Tradition von über fünfzig Jahren. Menschen haben als soziale Wesen ein Bedürfnis, sich an Beziehungspersonen zu binden, die ihnen Schutz bieten, wenn sie sich orientierungslos, ängstlich, krank usw. fühlen. Dies ist beim Kind überlebensnotwendig und wird als Muster in unser Verhalten aufgenommen. „Sicher gebunden“ sind Kinder, deren Beziehungspersonen es gelingt, diese Kinder vom Anbeginn ihrer Existenz an als eigenständige Wesen wahrzunehmen mit individuellen Bedürfnissen und der Kompetenz, diese zu äußern.

-
1. Vgl. dazu meine Dissertation: Selbstbestimmung als Erziehungsziel und Lernprozess. Der Beitrag der Psychoanalytischen Pädagogik zur Didaktik am Beispiel des Lebenskundeunterrichtes. Berlin 2000.
 2. J. P. Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus. Hamburg 2000.

Das prompte und richtige Antworten auf diese Bedürfnisse schafft dann Bindungen, die befreien, d.h. diese Kinder sind frei, ihre Umgebung zu erkunden, Beziehungen zu anderen Menschen aufzunehmen im sicheren Bewusstsein, wenn es wichtig wird, können sie sich Hilfe bei anderen Menschen holen. Diese sicher gebundenen Kinder haben in der Schule und ihrem späteren Leben mehr gute Freunde, zeigen deutlich weniger Aggressionen im Umgang mit anderen, interpretieren in uneindeutigen Situationen nicht so schnell vorsätzlich schädigendes Verhalten der anderen hinein und geraten deutlich seltener in eine Täter- oder Opferrolle als unsicher gebundene Kinder oder Jugendliche.

Die sicher gebundenen Kinder haben ein Konzept in sich entwickelt, das Bindungsforscher als das der reflexiven Kompetenz bezeichnen und das über das Bedürfnis nach Schutz hinausgeht. Reflexive Kompetenz ist eine Entwicklungsleistung, die im Rahmen enger emotionaler zwischenmenschlicher Beziehungen in den ersten fünf Jahren der Persönlichkeitsentwicklung grundgelegt wird. Sie erlaubt dem Subjekt, eine reiche innere Welt von Vorstellungen, „mentalen“ Repräsentanzen, in Bezug auf das Selbst und den anderen zu entwickeln, hierüber zu reflektieren und sein von Intentionalität getragenes Handeln darauf zu begründen. Diese Entwicklungsleistung ist anlagebegründet und findet ihren Grad der Ausprägung und Verfügbarkeit für das Subjekt durch die Beziehung zu erwachsenen Gesellschaftssubjekten, soweit diese selbst ausreichend über reflexive Kompetenz verfügen. Das bedeutet, die Qualität der metakognitiven Fähigkeiten der Beziehungspersonen, über die Unmittelbarkeit des Gegebenen hinauszugehen und das dem Verhalten zugrundeliegende Geschehen beim Kind zu erfassen, ist als zentraler Faktor der Bindungsfähigkeit eines Menschen anzusehen.[1] Im Umgang miteinander wird die Fähigkeit zu reflexiver Kompetenz dadurch gefördert, dass der Erwachsene das Kind derart behandelt, als hätte es ein auf der Reflexion seiner Gefühle basierendes Handlungskonzept – selbst wenn das noch nicht seinem Entwicklungsstand entspricht. Indem das Kind die Erfahrung macht, dass Gefühle teilbar sind, erwirbt es die Fähigkeit, sich in andere Personen hineinzusetzen. Es wird dann zunächst so handeln, wie es selbst behandelt werden will. In einem weiteren Entwicklungsschritt wird es, bedingt durch seine Empathie, sogar verstehen, dass andere Menschen auch andere individuelle Bedürfnisse haben als es selbst.

Bedingt durch unser immer komplexer werdendes Leben ist das Schuldgefühl für unser auch immer partielles Fehlverhalten und die damit verbundene narzisstische Kränkung oft so groß, dass es Eltern manchmal nicht möglich ist, ein ausreichendes Maß an Reflexiver Kompetenz zu entwickeln. Sie können ihre Kinder dadurch nicht ausreichend fördern. Dieser gesellschaftlichen Entwicklung muss gesellschaftliche Erziehung in Form von Schule ausgleichend entgegenwirken, um Handeln in Beziehungen am humanistischen Postulat der Gerechtigkeit zu orientieren.

Viele Kinder machen früh die Erfahrung, nicht ihren existentiellen Bedürfnissen entsprechend behandelt zu werden und leben in ständiger Frustration. Je problematischer dabei die frühen Erfahrungen sind – bis hin zu Misshandlungen –, um so verhaltensauffälliger werden die Kinder – bis hin zu schwerer Aggressivität und Delinquenz im Jugend- und Erwachsenenalter. Wer andere ungerecht oder sogar brutal grausam behandelt, verfügt über keine reflexive Kompetenz, d.h. wer früh die Erfahrung macht, dass es überwiegend zu bedrückend ist, sich mit den eigenen Gefühlen auseinander zu setzen, hört nicht mehr in sich hinein und entwickelt kein Handlungskonzept, welches auf Empathie basiert. Er handelt dann unreflektiert nach seinen Affekten – dabei oft eben nicht sozial verantwortlich, sondern psychisch oder physisch grausam.

1. Vgl. P. Fonagy u. M. Target: Frühe Bindung und psychische Entwicklung. Beiträge aus Psychoanalyse und Bindungsforschung. Gießen 2003.

Ein Gespräch über Werte, die im gesellschaftliches Miteinander bedeutsam sind, reicht nicht aus, um moralisches Handeln zu gewährleisten. Hirnforscher, wie Manfred Spitzer, sagen dazu, es würde in diesem Fall vom Gehirn nur abgespeichert, dass, wenn es um das Thema Werte geht, da immer einer sei, der mit erhobenem Zeigefinger sagt, was richtig oder falsch ist. Effektiver verläuft der Lernprozess im Gehirn, wenn Wertungen, die letztendlich zu einer Verinnerlichung von Werten führen, in engem Zusammenhang mit individuellen, emotional bedeutsamen Erfahrungen gebracht werden.[1]

Ideologien und andere Glaubenssysteme können Menschen nur auf einer niedrigen Stufe moralischer Entwicklung halten, auf der präkonventionellen Ebene, wo die Personen, die diese Ideologien verkörpern, genau wissen, was gut und böse ist. Anhänger oder Mitläufer halten sich so lange daran, wie sie von Sanktionen bedroht werden. Dies haben totalitäre Gesellschaftssysteme zur Genüge gezeigt. Werte werden aber vor allem im Umgang miteinander vermittelt. Zumindest bei einer Erziehung zur Selbstbestimmung.

In pädagogisch-therapeutischen Ansätzen zeigt sich, dass aggressiv auffällige Kinder und Jugendliche gute Behandlungsergebnisse zeigen, sofern ihre zum Stillstand gekommene Entwicklung hinsichtlich einer wünschenswerten reflexiven Kompetenz neu belebt wird. Diese Kinder können zunächst kaum über die Gefühle sprechen, die ihre Handlungen begleiten. Sie verfügen eben über keine reiche innere Vorstellung von sich und den anderen.

Solange kein differenzierter sprachlicher Ausdruck möglich ist – und hier ist nicht eine altersgemäße sprachliche Undifferenziertheit gemeint, denn oft können auch kleine Kinder schon sehr genau ihre psychische Befindlichkeit äußern, wie es manchen Erwachsenen nicht möglich ist – zeigen die Therapeuten oder Sozialpädagogen mit Hilfe von Pantomime oder Rollenspielen, was sie im inneren Erleben der Kinder vermuten. Die Kinder steigen dann nach einer gewissen Zeit in diese Übungen ein und beginnen ihre Gefühle deutlicher wahrzunehmen und zu beschreiben. Und indem sie darüber zu reflektieren beginnen, wie und warum sie sich in bestimmten Situationen (wie) fühlen und vermuten, wie es anderen dabei geht, verbessert sich ihr Umgang mit sich selbst und den anderen. Sie sind weniger aggressiv gegen sich und andere.

Nach meiner nunmehr zehnjährigen Begleitung von Unterrichtspraktika und eineinhalbjähriger Unterrichtsforschung im Bereich *Humanistische Lebenskunde* hat sich m.E. gezeigt, dass das Thema „Gefühle“ eine große Rolle im Unterricht spielt und die Methoden den oben erwähnten ähneln. Es scheint ein besonderer lebenskundlicher Schwerpunkt zu sein, bei der Bearbeitung von Literatur sowie Beispielen aus der Lebenswelt der Kinder und Jugendlichen immer wieder die Fragen nach den begleitenden Gefühlen der Handlungskonzepte der Akteure zu stellen.

Hier wird wohl (bisher) eher intuitiv die reflexive Kompetenz der Kinder gefördert, sofern es der Lehrerin oder dem Lehrer möglich ist, sich auf vielfältige Themen einzulassen. Manchmal werden jedoch interessante Reflexionen der Kinder plötzlich von den Lehrern unterbrochen bzw. nicht initiiert oder Diskussionen ohne Grund werden einseitig wertend gesteuert. Es bleibt zu vermuten, dass an dieser Stelle die reflexive Kompetenz des Lehrers nicht ausreichte, um den Kindern zu folgen. Im Forschungsprojekt finden diese Stellen in den Videomitschnitten von Unterricht besondere Beachtung. Hier reflektieren die LehrerInnen über die eigenen Motive und Gefühle und die der Kinder und Jugendlichen in bedeutsamen Unterrichtssituationen.

Parallel untersucht die Forschungsgruppe gemeinsam die individuellen biographischen Beziehungserfahrungen der Teilnehmer, die als sogenannte innere Repräsentanzen Handlungskonzepte beeinflussen. So hat sich z.B. gezeigt, dass der Umgang mit Schülerinnen und

1. Vgl. M. Spitzer: Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens. Heidelberg 2002, Kap. 17/18.

Schülern sowie mit deren Eltern stark geprägt ist durch die Erfahrungen der Lehrer mit den eigenen Lehrern als Schülerinnen und Schülern, sowie dadurch, wie die eigenen Eltern über die Lehrer ihrer Kinder und die eigenen Kinder als Schüler dachten. Insgesamt ist es bei weitem weniger aufwändig als zu vermuten wäre, wenn Lehrer, die sich mit Kindern und Jugendlichen über Werte auseinandersetzen, die Genese ihrer eigenen Bewertungen reflektieren.

Dies ist für die Forschungsgruppe immer wieder interessant und wird von den Teilnehmern eingefordert, weil dieses in sich Hineinschauen, darüber Nachdenken und Reden einen immer differenzierteren, vor allem bewussteren Umgang mit sich selbst und anderen ermöglicht. Es erhöht den Grad reflexiver Kompetenz, der nötig ist, um als erwachsene Beziehungsperson sein von Intentionalität getragenes Handeln in der Unterrichtsreflexion zu begründen. Hier hat der Lehrer, der humanistische Werte vermitteln will, in der Auseinandersetzung mit Schülern eine Beispielfunktion, und er konzipiert seinen Unterricht so, dass die Reflexion der eigenen Lebenserfahrung der Schülerinnen und Schüler gewährleistet ist.

Peter Adloff

Zur Humanistik gehört die Didaktik des Lebenskundeunterrichts

Pädagogik und Lebenskunde

Humanismus mag eine Bezeichnung für eine Weltanschauung, eine politische Kultur, eine Tradition oder einen Lebensstil sein – Humanistische Lebenskunde ist ein *pädagogischer* Begriff. Und wo Pädagogik ist, da wird „erzogen“ und „gelernt“.

Erziehung geht davon aus, dass Fähigkeiten, die dem Individuum dienen und von der Gesellschaft erwünscht sind, nicht durch pures Aufwachsen, Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, Beobachtung der Erwachsenen usw. entwickelt werden, sondern erzogen werden können, ja müssen (und dürfen?); um als künftiger Erwachsener in westlichen Gesellschaften bestehen zu können, bedarf es intentional pädagogischer Interaktion und dass man diese Interaktion sogar als Beruf ausüben, also professionalisieren kann.

Mühsam wird es allerdings, wenn Erziehungsvorstellungen in der psychischen Dynamik des Aufwachsens und in den gesellschaftlichen Bedingungen von Kindheit und Jugend nichts suchen und (vielleicht) finden, was sie fördern können und was den Erziehungszielen *entgegenkommt*. Dann wird humanistische Erziehung zur Klage oder zum heroischen Erziehungszwang. Eine ganze Reihe von Sozial- und Erziehungswissenschaftlern geht jedoch von gesellschaftlichen Prozessen aus, in denen die Entscheidungsmöglichkeiten, aber auch -zwänge für Kinder und Jugendliche gestiegen sind – natürlich sozial und kulturell unterschiedlich verteilt.[1]

Lernen findet an verschiedenen Orten, zu vielen Zeiten und mit wechselnden Anlässen statt – natürlich auch außerhalb der Schule. Humanistische Lebenskunde teilt mit anderen *Schulfächern* die Annahme, dass man Lernen steuern, organisieren und institutionalisieren kann. In dieser Perspektive „verfachlicht“ Lebenskunde Grundideen der humanistischen Erziehung.

Da liegt es nahe, eine Fachdidaktik der Humanistischen Lebenskunde zu fordern und zu entwickeln. Eine der treibenden Kräfte ist dabei das Ausbildungsbedürfnis von LehrerbildnerInnen und das Qualifizierungsbedürfnis von LebenskundelehrerInnen.

Ein Schulfach – und Lebenskunde ist derzeit in Berlin ein Schulfach – ist ohne Fachdidaktik orientierungslos; insofern ist sie notwendig. Mit einer Fachdidaktik zahlt man aber auch den Preis dafür, dass man sich auf Lernen unter den Bedingungen der Schule, den Rollenerwartungen von „LehrerInnen“ und „SchülerInnen“, den Zeitrhythmen usw. einlässt.

Fachdidaktik und Allgemeine Didaktik sind Modelle zur Reduktion einer komplexen sozialen Realität. Diese Reduktion ist geleitet von Erziehungsnormen, der Konzentration auf steuerbare Elemente in der Lehrer-Schüler-Interaktion und der Kennzeichnung von Lernzielen, deren Erreichen auf irgendeine Art festgestellt werden kann. Das Verhältnis von Bezugswissenschaften, Fachdidaktik und Allgemeine Didaktik ist in der didaktischen Fachdiskussion strittig.[2]

-
1. Siehe die Sammelbände Ulrich Beck (Hg.): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt a.M. 1997 u. Ulf Preuss-Lausitz u.a. (Hg.): *Selbständigkeit für Kinder – die große Freiheit?* Weinheim u. Basel 1990.
 2. Die Diskussion wurde neu initiiert u.a. durch Meinert A. Meyer u. Wilfried Plöger (Hg.): *Allgemeine Didaktik. Fachdidaktik und Fachunterricht*. Weinheim u. Basel 1994 (darin auch „DDR-Didaktiker“ Lothar Klingberg).

Dieses Verhältnis für Humanistische Lebenskunde zu bestimmen bzw. die notwendigen Fragestellungen zu re-formulieren, muss Bestandteil der aktuellen Diskussion um „Humanistik“ sein.

Lebenskundliche Bezugnahmen

Die Rede von *Bezugswissenschaften* einerseits und Allgemeiner und Fach-Didaktik andererseits darf nicht suggerieren, dass es sich bei letzteren bloß um Sammlungen von Handwerk und Rezepten handele; sie sind ebenfalls wissenschaftliche Disziplinen. Für Lebenskunde sind sie wichtig, wenn und insofern sie im Erkenntnisinteresse orientiert sind am Selbstbestimmungsrecht der Lernenden.

Dieses wird in der bildungstheoretischen Didaktik als Bewusstsein von gesellschaftlichen Schlüsselproblemen und Mitverantwortlichkeit aller bei deren Lösung beschrieben; in der lehr-/ lerntheoretischen Didaktik steht im Zentrum der Dialog zwischen potentiell handlungsfähigen Subjekten; die kommunikative Didaktik fokussiert auf die permanente Demokratisierung und Humanisierung gesellschaftlicher Praxis, zu der auch die Schule zählt. So weit ich es überblicke, werden zur Zeit in der Lebenskunde-Didaktik vor allem Theorieelemente aus der bildungstheoretischen und der kommunikativen Didaktik verwendet.

Die Allgemeine Didaktik greift auch auf andere Wissenschaften zurück, so unter anderem auf Erziehungswissenschaften, Psychologie, Soziologie, Philosophie, in jüngster Zeit auch Neurobiologie u.a.; diese kann man im Unterschied zu „Bezugswissenschaften“ als „Basiswissenschaften“ kennzeichnen, weil sie nicht dem Lernen in bestimmten Fächern bzw. Fachbereichen zugeordnet sind.[1]

Wissenschaft ist *eine* Komponente der pädagogisch handelnden Subjekte, aber nicht die einzige, daran sind alle Versuche der Verwissenschaftlichung des Unterrichtsgeschehens gescheitert. Zur Professionalität jedes Lehrers / jeder Lehrerin gehören auch die Fähigkeit zur Selbstreflexion und die Orientierung des Lehrerhandelns an moralischen Standards. LebenskundelehrerInnen müssen darüber hinaus das in ihre pädagogische Haltung integrieren, was in der Diskussion um staatlichen Ethikunterricht nur als äußerliches Verhältnis von „Lehrer“ und „authentischem Vertreter“ diskutiert wird.

Fachdidaktik wird in dem Maße fruchtbar, wie sie mit einer fragenden Haltung an die Bezugswissenschaften einerseits und die Allgemeine Didaktik andererseits herantritt. Die Aufgaben einer Fachdidaktik der humanistischen Lebenskunde wären u.a.:

– *über die Bedeutung und Funktion des Lebenskundeunterrichts im Bildungsprozess zu reflektieren*, also auf seinen Beitrag zur Förderung von Personal-, Sozial-, Sach- und Methodenkompetenz. Dabei muss man, wie derzeit üblich, diese Kompetenzen nicht nur schulpädagogisch begrenzen. Man kann sie durchaus auch hinsichtlich einer Kultur beurteilen, zur der die Förderung der Selbstbestimmung, der Bereitschaft zur Verantwortung und die Fähigkeit zur Krisenbewältigung gehören (sollen).

– *die fachwissenschaftlichen Elemente der Bezugswissenschaften auswählen*, die zum Erreichen der angestrebten Bildungsziele beitragen können bzw. für diese Auswahl Fragestellungen zu entwickeln. Eine von solchen Fragestellungen könnte z.B. für den Lebenskundeunterricht sein: Welche Kernprobleme will ein Individuum mit Hilfe sogenannter Sinnvorstellungen lösen, welche Aspekte von Sinnvorstellungen sind hierfür funktional und welche allgemeinen

1. Diese Unterscheidung wurde eingeführt durch Gertrud Jungbluth: *Fachdidaktik als Wissenschaft*. Hannover 1972.

Merkmale kennzeichnen kulturelle Deutungen, so dass sie als Sinnvorstellungen gelten und ggf. gelernt werden können?

– Im Zusammenwirken u.a. mit Entwicklungspsychologie, Lerntheorien und Schulpädagogik solche *Vermittlungstechniken zu entwerfen, zu erproben und zu lehren*, durch die die ausgewählten Inhalte effektiv gemacht werden können. Ein Beispiel wäre das Bemühen, mit dem „moralischen Dilemma“, wie es als Forschungsinstrument entwickelt wurde, auch eine Lernsituation angemessen zu strukturieren.

Dabei ist es nichts ungewöhnliches, dass die Fachdidaktik eines Faches die Brücke zu mehreren Bezugswissenschaften bildet. Im staatlichen Ethikunterricht reicht das Spektrum von der Beschränkung auf verschiedene Disziplinen der Philosophie bis hin zu Bezügen auf Philosophie, Psychologie, Soziologie, Religionswissenschaft. Aber auch z.B. in der ästhetischen Erziehung – um einen anderen Vergleich zu wählen – sind die fachlichen Bezugswissenschaften Kunstgeschichte, Kunstsoziologie, Hermeneutik, Theorie der visuellen Kommunikation, Entwicklungspsychologie u.a.

Allein schon diese Beispiele machen deutlich, dass eine Fachdidaktik nicht bloße Umsetzung von Inhalten der Bezugswissenschaften sein kann, deren Auswahl sich an der innerwissenschaftlichen Systematik von gewichtigen Forschungsergebnissen orientieren könnte (einmal unterstellt, es gäbe eine solche Prioritätenliste, unabhängig von Standpunkt und Vorlieben der Wissenschaftler).

Ich vermute, dass die Fachdidaktik der Lebenskunde sich innerhalb der Bezugswissenschaften vor allem an Theorietypen orientieren wird, deren wissenschaftliches Selbstverständnis mit „kritischen“ Postulaten verknüpft ist; dazu wäre nach meinem Selbstverständnis die Theorie der moralischen Stufen hinsichtlich einer Gerechtigkeitsmoral und die Selbstpsychologie auf dem Hintergrund des Theorie-Praxis-Verhältnisses der Psychoanalyse zu rechnen. Dem entspräche auch das Verständnis von „Humanistik als eine auf einem vorgängigen humanem Engagement beruhende wissenschaftliche Tätigkeit materialer Reflektion.“ [1]

Auf der anderen Seite kann dadurch *eine* Wissenschaft bzw. eine Teildisziplin unterschiedliche Funktionen übernehmen, je nach dem, ob sie im Rahmen von Bezugswissenschaft, Fachdidaktik oder Allgemeiner Didaktik zum Tragen kommt. Das könnte z.B. bei der Philosophie bedeuten: In der Allgemeinen Didaktik trägt sie zur Formulierung eines Subjektbegriffs bei, der es ermöglicht, Reflexionsprozesse zu orientieren; dieser ist zwar gesellschaftlich geprägt, aber nicht einfach Klassenherrschaft, Ideologie oder Dispositiv der Macht.

Im Rahmen der Bezugswissenschaft präsentiert sie u.a. das „Philosophieren“. Als Argumentationsgang ist eben dieses Philosophieren ein Frage- und Begründungsverfahren, orientiert an Regeln der Logik, zur Gewinnung von Einsichten. Im Rahmen der Fachdidaktik ist „Philosophieren mit Kindern“ ein Konzept, von dem behauptet wird, dass es mit Hilfe angemessener Methoden gelernt werden kann und dass es bei den Lernenden zu nützlichen Fähigkeiten beiträgt, eine fragende Haltung gegenüber dem eigenen Leben einzunehmen.

Was und wie an der Schule gelernt werden soll (als Fach, als Lernbereich oder über ein Schulprofil), ist eine *gesellschaftliche* Entscheidung, vermittelt über politische und wissenschaftliche Instanzen. HumanistInnen, also Menschen, die ihre Lebensführung an verbindenden Vorstellungen orientieren, stellen eine Teilkultur dar, deren Essentials Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu anderen Teilkulturen haben, je nach Aspekt, der bei der kulturellen Selbstdarstellung in den Vordergrund gerückt wird. In dieser Funktion orientieren sie die

1. Frieder Otto Wolf: Für eine Humanistik als Hochschuldisziplin. In: humanismus aktuell, Berlin 8(2004)15, S.16.

persönliche Lebensführung von Individuen, tragen mit Hilfe einer von anderen wahrnehmbaren Lebensauffassung zum gesellschaftlichen Verständigung über gemeinsame, für alle notwendige Werte bei. In dieser Funktion sorgen sie dafür, dass gesellschaftliche Regelungen, also z.B. Gesetze, von einer möglichst großen Zahl von Menschen als legitim angesehen werden.

In dieser *doppelten* Funktion bilden ihre Tradition, ihre Kernüberzeugungen und ihre Lebenshaltung einen Bezugspunkt für das Vorverständnis, ohne das eine Fachdidaktik der humanistischen Lebenskunde keine Fragen an Bezugswissenschaften und Allgemeine Didaktik stellen könnte. Allerdings sind in der Geschichte des Fachs Lebenskunde diese beiden Funktionen auch häufig auseinander gefallen bzw. in zwei gegensätzliche didaktische und schulpolitische Konzepte verwandelt worden.[1] Müßig zu streiten, welche Variante dem Prozess der Aufklärung wohl mehr gedient haben könnte!

Auf jeden Fall muss eine Theorie des Humanismus immer deutlich machen, ob und wo sie „Anschlussstellen“ für die Vermittlungsschritte (nicht Ableitung!) hin zur Pädagogik, und dass heißt auch Fachdidaktik, enthält. Sonst mag sie als ethische Reflexion von Wissenschaft oder als politisches Programm nützlich sein, für die Didaktik eines Unterrichtsfachs gibt sie wenig her. Dann sollten wir über Antipädagogik reden!

1. Vgl. Horst Groschopp: Lebenskunde als Weltanschauungsunterricht. In: humanismus aktuell, Berlin 5(2001)8, S.26ff.

Petra Caysa

Die Verewigung der Gegenwart

Die „neuen Humanisten“ kommen ohne Menschen aus. Dies ist das Verblüffende an diesem Buch. Der Text erlaubt die Einsicht in die Werkstatt eines „neuen Humanismus“, in der statt human being human cleaning und human desappairing geübt wird. Von marginalen Restbeständen abgesehen – das Beharren auf inhaltlichem wie methodischem Eigensinn historisch-sozialer Gegenstände (S.21ff, als einzig derartige Wortmeldung im gesamten Buch!), Angst vor kybernetischen Fundamentalisten (S.238ff), Furcht vor sozialer Instabilität, verursacht durch technikmächtige, aber unzufriedene Personen oder Gruppen (S.361ff) und der Notwendigkeit evolutionsbiologischer Politikberatung (S.60ff, 74ff) –, sind wir endlich frei, erlöst von uns selbst.

Menschen sind nichts anderes als die Gesamtheit dessen, was neueste Natur- und Technikwissenschaften über sie aussagen. Die positive Aufnahme dieser Erkenntnisse und deren Verwandlung in immer mehr lebensverbessernde technische Anwendungen werden nach Ansicht des Herausgebers das Problematische menschlicher Existenz letztlich auflösen. Überschäumende optimistische Aussichten auf Naturwissenschaft und Technik als Problemlöser, auf Basis der Annahme, dass das Menschliche selbst schlussendlich lediglich Natur und Technik ist. Den „neuen Humanisten“ gehen die Menschen aus und ihre Rückkehr ist so fraglich wie unwahrscheinlich.

John Brockman, der Herausgeber dieses Bandes, ist ein diskursives Schwergewicht. Im Universum der natur- und technikwissenschaftlichen Publizistik des angelsächsischen Sprachraumes ist er weltberühmt. Dies betrifft die konventionelle wie elektronische Herstellung und Verbreitung von Publizität. Der Titel seines Buches suggeriert, hier würden Wissenschaftler porträtiert, die das Humane neu denken und somit unser Welt- und Selbstverständnis erschüttern, verharmlosend: verändern. Eines ist auf den allerersten Blick dennoch sicher, Brockman lässt eine Reihe von natur- und technikwissenschaftlichen Superstars – u. a. Marvin Minsky, Ray Kurzweil, Paul Steinhardt, Daniel Dennett, Jordan Pollack, Hans Moravec – zu Wort kommen.

Das Wort, das diese führen, ist jedoch weder original noch urheberschaftlich garantiert. „Die Auswahl der in diesem Buch zu Wort kommenden Wissenschaftler ist aus naheliegenden Gründen alles andere als umfassend. Mit einigen von ihnen arbeite ich beruflich zusammen: Sie sind Klienten meiner Literaturagentur. Andere sind dies nicht. (Tatsächlich haben die meisten der von mir vertretenen Wissenschaftler nicht an diesem Buch mitgearbeitet.) Die Auswahl ist mehr oder weniger zufällig und hat viel mit meinen eigenen wissenschaftlichen Interessen zu tun. Die meisten Kapitel beruhen auf von mir geführten Interviews; die anderen ... sind allesamt auf der Webseite von *Edge* veröffentlicht worden. Diese Webseite habe ich 1997 als Forum Diskussionen unter Wissenschaftlern eingerichtet, die an den Grenzen ihrer Fachgebiete forschen.“ (S.15-16)

Dieses Buch präsentiert natur- und technikwissenschaftliche Neuigkeiten vorzüglicher Weise aus den Bereichen Computerwissenschaften, Biomedizin, Evolutionsbiologie und Kosmologie. Die publizistische Eitelkeit des Herausgebers bezeugt sowohl der Titel als auch die „editorische Freiheit“ (S.18), derer er sich bedient.

„Im Folgenden habe ich mir die editorische Freiheit genommen, die Tonbandmitschnitte der Interviews und Gespräche in Aufsatzform wiederzugeben. Mich selbst und meine Feststellungen habe ich aus dem Text entfernt, da den Leser die Ansichten der *Edge*-Autoren weit

mehr interessieren dürften als meine eigenen Vorstellungen über deren Fachgebiete. Dennoch sind die Kapitel dieses Buchs keine Schriften der Interviewten, auch wenn diese die Niederschrift ihrer Äußerungen gelesen und gelegentlich auch redigiert haben. Wer sich für ihre Schriften interessiert, der sollte nach ihren in den Lektürevorschlägen im Anhang aufgeführten Büchern greifen.“ (S.18)

Der Stoff der Lektüre? Die Interpretation Brockmans der Ansichten der versammelten wissenschaftlichen Prominenz zu einigen ihrer Forschungsfelder und theoretischen Modelle in der Perspektivität des Fragens danach, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. (S.14-15)

Die von Brockman praktizierte Herausgeberschaft, die einer Täuschung täuschend ähnlich sieht und dennoch nur ein mittlerweile marktgängiges Verkaufsargument darstellt, bildet selbst ein wichtiges Element des neuen Verständnisses vom Humanen ab. Wenn Menschen ausschließlich erklärt und verstanden werden als hoch komplexe Informationsverarbeitungssysteme biochemischer und elektrophysikalischer Vorgänge, die der Unerbittlichkeit der Evolution unterliegen, so braucht ein „neuer Humanismus“ zwingend vereinfachende Verbreiter, da das hochkomplexe Expertenwissen ohne reduzierende Aufbereitung weder verkauft noch meinungsbildend vermarktet werden kann.

Der Mensch von dem in diesem Buch all zu häufig die Rede ist, ist jedenfalls einer, der sich selbst so fern und fremd ist, dass er sich selbst nicht verstehen kann. Dieses Buch feiert den Abschied von der Aufklärung als Selbstaufklärung. Und die Aufklärung, die einzig noch bleibt, bedeutet den hier präsentierten Positionen das Hinnehmen des Fortschreitens des naturwissenschaftlich Sagbaren über den Menschen.

Nach Brockman haben sich sozial- und geisteswissenschaftliche Anstrengungen zur Interpretation dessen, was ein Mensch sei oder gar sein sollte, überlebt. In der Gegenwart und erst recht für die Zukunft ist gesicherte Auskunft über den Menschen nur von den Natur- und Technikwissenschaften zu erhalten. Historizität, Sozialität und Kulturalität werden ihrer Eigenständigkeit und Eigenlogik entkleidet. Zum Vorschein kommt ein „nackter Mensch“ zugerichtet für die maschinelle Hybridisierung.

In drei Kapiteln, *Homo Sapiens*, *Machina Sapiens* und *Entstehende Universen*, wird entsprechend hoher Argumentations- und Informationsaufwand getrieben. Brockman breitet ein überfülltes Universum von Kosthäppchen aus Forschungsergebnissen, Theoriemodellen, Trendaussagen, Anwendungsbeispielen und Forschungsstrategien aus, die den Computerwissenschaften, den Bindestrich-Evolutionstheorien (Evolutionbiologie, -anthropologie, -psychologie, -genetik, -kognitionstheorie, -kosmologie) und den Disziplinen der modernen Biomedizin entstammen.

Die Freude an eleganter Theorienbildung, die Begeisterung für das Forschen und das Berauschen an immer mehr und partiell auch immer genauerer Kenntnis teilen sich in den einzelnen Beiträgen der Experten mit. Allesamt treten als souveräne und überzeugende Vertreter ihrer Wissenschaft auf und bezeugen die sukzessive Überwindung ihrer spezialistischen Einzeldisziplinarität.

Die Gesamtheit des erreichten natur- und technikwissenschaftlichen Wissens stellt das Verständnis des Menschen zur Verfügung. Die Beiträge des ersten Kapitels rüsten den Leser mit dem „richtigen“ (sic!) naturwissenschaftlichen Verstehen des Menschen (Evolution, Hirnforschung, Genetik) als Denkwerkzeug aus. Die Aufsätze des zweiten Kapitels widmen sich der gegenseitigen Durchdringung lebendiger und nichtlebendiger Informationsverarbeitungssysteme. Menschen werden maschinell und Maschinen menschlich. Die Bestimmung dessen, wer wer oder wer was ist, wird künftig kaum noch zutreffen und zugleich überflüssig sein. Im dritten Kapitel schließlich erhalten menschliche wie nichtmenschliche Entitäten ihren allumfassenden Entwicklungsrahmen, in dem unterschiedliche Theorieansätze der Entwicklung von Universen vorgestellt werden.

Ein angefügter *Epilog* schließt den Kreis zu den Vorbemerkungen des Herausgebers. Hier finden sich in aktualisierter Form Wortmeldungen, die im Web-Forum *Edge* als Reaktionen auf Brockmans eigenen Aufsatz zur *Dritten Kultur* eingegangen waren. Diese *Dritte Kultur*, erfunden und verstreut in der Hochzeit von New Economy, Börsenspekulationsblase und Computer- wie Internethype, erhebt den Anspruch auf Interpretationshoheit und Deutungsmonopol des Humanen durch die neuen und immer neueren und neuesten natur- und -technikwissenschaftlichen Informationen.

Sie strotzt in der Selbstdarstellung von Sendungsbewusstsein, gibt sich einem teilweise beeindruckenden Omnipotenzwahn hin und bezeugt die Fähigkeit zur grandiosen Verken-
nung:

„Die Wissenschaftler der Dritten Kultur teilen ihre Arbeit und ihre Ideen nicht nur miteinander, sondern durch ihre Bücher auch mit einem Publikum, das über neuartige Bildung verfügt. Durch die Beschäftigung mit der realen Welt haben sie uns in eine der aufregendsten Perioden der Geistestätigkeit in der Menschheitsgeschichte geführt. Die Leistungen der Dritten Kultur sind keine marginalen Debatten einer streitsüchtigen Mandarinenkaste; sie berühren vielmehr das Leben eines jeden Menschen auf diesem Planeten. Die Entstehung dieser neuen Kultur ist ein Beweis für einen großen intellektuellen Hunger, für das Verlangen nach wichtigen neuen Ideen, die unsere Zeit voranbringen: den revolutionären Entwicklungen auf den Gebieten der Molekularbiologie, der Gentechnik, der Nanotechnologie, künstlicher Intelligenz, des künstlichen Lebens, der Chaostheorie, des Strukturparallelismus, der neuronalen Netze, der Kosmologie (Ausdehnung der Universums), der fraktalen Geometrie, der komplexen adaptiven Systeme, der Linguistik, der Superstrings, der Artenvielfalt, der Humangenetik, der Expertensysteme, des Punktualismus, der Zellautomaten, der Fuzzy-Logik, der virtuellen Realität, des Cyberspace, der Speichermedien im Terabytebereich. Unter anderem.“ (S.8) – Mit dem anderen möge man mich verschonen.

Wer etwas über das neue Wissen der neuen Natur- und Technikwissenschaften erfahren will, blättere lieber sofort zur Bibliographie und zu den Lektüreempfehlungen durch. (S.421ff) Wer wissen will, wie es gegenwärtig um das Humane bestellt ist, sollte zunächst die eigene Urteilskraft in Kraft setzen und sich anderen (Text)Ortes bemühen. Die kritische Prüfung natur- und technikwissenschaftlicher Erkenntnisse eingeschlossen.

Wen jedoch interessiert, wie auf dem Terrain der naturwissenschaftlichen Publizistik der Kampf um die aussichtsreichen Plätze in der Ordnung des Diskurses geführt wird, der sollte dieses Buch und die entsprechenden elektronischen spin-offs aufmerksam lesen. Ansonsten sind die „neuen Humanisten“ enttäuschend langweilig. Es bleibt alles so wie es ist, nur die Menschen werden bessere Computer. Willkommen in der Anthropologie des Cyberspace.

Die neuen Humanisten. Wissenschaftler, die unser Weltbild verändern. Hg. v. John Brockman. Berlin: Ullstein 2004, 424 S., ISBN 3-550-07597-9, 24.- €

Willi Gettél

Emanzipatorischer Atheismus als Alternative

2005 wird zum Papstjahr; und ob es die nichtchristliche Bevölkerung Europas, insbesondere Deutschlands, will oder nicht, sie muss die bisher bombastischste Inszenierung der römischen Kirche über sich ergehen lassen. Dafür sorgt eine mediale Breitenoffensive, die die politische Rückmeldung des Papsttums in die öffentliche Wahrnehmung zwingt. Tod und Neuwahl des katholischen Oberhirten sprengen diesmal nicht nur den Rahmen des üblichen Spektakels – die Inszenierung des Jahres 2005 stellt eine neue Qualität dar.

Die katholische Kirche beherrscht die Täuschung durch Maskeraden von allen Scharlatanen seit jeher am besten, und wenn sie durch die kalte Küche das Gewicht ihrer Päpste erhöht, will sie verlorenes Terrain zurückgewinnen. Angesichts der fortschreitenden Legitimationskrise des Neoliberalismus stehen ihre Aussichten nicht schlecht, wieder stärker in das irdische Geschehen eingreifen zu können. Denn wer, wenn nicht sie, sollte es besser verstehen, Elend, Not und soziale Unsicherheit als Prüfung zu verkaufen und das Glück ins Jenseits zu verlegen?

Hartmut Krauss antwortet darauf mit der Neuherausgabe eines Buches, das auf den Aufzeichnungen eines Priesters beruht, der im Wetterleuchten der französischen Revolution mit Kirche und Christentum abrechnet und das als die Grundschrift der modernen Religionskritik gilt – *Das Testament des Abbé Meslier*.

Jean Meslier wird 1689 zum Priester geweiht und versieht seinen Dienst in der Gemeinde Etrépeigny (Reims). Zu dieser Zeit (bis etwa 1770) enden in Reims Ketzer noch auf dem Scheiterhaufen. Für den einfachen Pfarrer muss es einen Grund geben, alles aufs Spiel zu setzen; und wenn er auch seine Niederschrift geheim hält, nach außen hin als Ketzer nicht auffällt, schmälert das seinen Mut nicht. Im Gegenteil: Meslier schont sein Leben, um sein Testament zu vollenden, indem er der Nachwelt die Wahrheit über das Wesen des Christentums vermachet.

Den Grund liefert die Kirche im katholischen Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts in Fülle. Meslier hat die verarmte, von Adel und Klerus ausgeplünderte und gequälte Landbevölkerung täglich vor Augen, fühlt ihr Leiden und weiß um den verlogenen Trost, den ihr die Kirche spendet. Seine Kritik isoliert Religion und Herrschaft nicht voneinander, sondern geht von ihrer gegenseitigen Bedingtheit aus. Punkt für Punkt widerlegt er das Blendwerk, entzaubert die Jesus-Legende, entlarvt die Zeugnisse der Evangelisten als Erfindungen, zertrümmert das Lügengebäude des Christentums und beweist, dass Religion und menschliche Emanzipation unversöhnliche Gegensätze sind.

Jean Meslier zeigt plastisch die Dreistigkeit, mit der die Kirche den Menschen ihre Absurditäten aufzwingt, ihren kritischen und schöpferischen Geist zerstört und sie zu sklavischen Objekten selbst noch der ekelhaftesten Herrschaft abrichtet; und nicht weniger eindrucksvoll zeigt er seine Empörung darüber. Daher besticht er nicht nur durch seine Beweisführung, sondern auch durch unverfälschten Zorn und souveräne Verachtung.

Hartmut Krauss gibt dem Testament des Abbé Meslier die gebührende Einleitung. Unter dem Titel *Emanzipatorischer Atheismus als Alternative* tritt er das Erbe an und weist auf 44 Seiten seine aktuelle Bedeutung nach. In einer so anschaulichen wie konzentrierten Analyse arbeitet er die Wechselbeziehung zwischen Herrschaftsstrukturen und religiöser Bevormundung heraus, schont weder christlichen noch islamischen Fundamentalismus, kategorisiert

Religion als Herrschaftsressource und tritt dem Irrtum entgegen, religiöser Extremismus sei tolerierbar, wenn er sich antiimperialistisch gibt und sich insbesondere gegen Israel und die USA richtet. Seine Sorge gilt der weltweiten Wiederkehr des Religiösen, und er warnt vor dem Fehlschluss, Säkularisierung und kulturelle Moderne wären irreversibel, hingen mit der technologischen Entwicklung wie siamesische Zwillinge zusammen.

„Als grundsätzlich falsch hat sich demnach die mechanistische Annahme diverser Modernisierungstheorien erwiesen, wonach das Religiöse im Zuge der Einführung und Ausdehnung der kapitalistisch bestimmten Wirtschafts- und Lebensweise „gesetzmäßig“ absterben würde. Dabei wurde und wird zum Teil immer noch übersehen, dass folgende strukturellen und inhaltlichen Gründe gegen eine gesetzmäßige Auflösung des Religiösen unter kapitalistischen Bedingungen sprechen:

a) Die gesellschaftliche Rationalisierung des Bewusstseins ist im Prinzip auf den einzelkapitalistisch-betriebswirtschaftlichen Horizont beschränkt, während der gesamtgesellschaftliche Prozess weiterhin spontan-chaotisch verläuft und somit intransparent bleibt. Diese Gleichzeitigkeit von ausschnittthafter Teilrationalität und undurchsichtiger gesamtgesellschaftlicher Irrationalität überlässt religiösen und anderen nichtrationalen Ideen und Ideologien auch unter kapitalistischen Verhältnissen ein weites Wirkungsfeld.

b) Mit dem Gestaltwandel des antifeudalen Bürgertums zur herrschenden Bourgeoisie ging ein grundlegender weltanschaulicher Dominanzwechsel vom aufklärerischen Rationalismus zum lebensphilosophisch-pessimistischen Irrationalismus einher, der die Rückwendung des bürgerlichen Denkens zur Religion bzw. die „Wiederentdeckung“ der Religion als herrschaftsideologische Ressource einschloss.

c) Religiöses Bewusstsein stirbt nicht von allein spontan-naturwüchsig ab, sondern wird in bestimmten Sozialisationsmilieus stets aufs Neue erzeugt und reproduziert. Nur die beständige aktive Präsenz religionskritischer Praxis vermag religiöses Denken in einem langwierigen Aufklärungsprozess aufzuweichen und zurückzudrängen.“ (S.12f.)

Vor dem Hintergrund der Systemkrise des Spätkapitalismus blickt Krauss auf die USA und zeigt, wie virulent und politisch instrumentalisierbar christlicher Fundamentalismus auch im industriell hochentwickelten Westen immer noch ist. Ebenso blickt er auf die Selbstbehauptung und Ausbreitung islamischer Herrschaftskulturen, die durch keine Säkularisierung gezähmt ihren menschenverachtenden Despotismus austoben kann, und er blickt nicht zuletzt auf Europa, der Geburtsstätte der kulturellen Moderne. Sie war die Errungenschaft der bürgerlichen Revolution; und während ihr Subjekt sie nach und nach verriet und heute im Begriff ist, ihre Reste neoliberaler Profitlogik zu opfern, ruft Krauss zu ihrer Verteidigung auf. Seine Einleitung ist kompromisslos wie ihr Gegenstand, und sie gibt alles her, Meslier in die Gegenwart zu holen.

Das Testament des Abbé Meslier. Die Grundschrift der modernen Religionskritik. Hg. u. m. e. Vorwort von Hartmut Krauss. Osnabrück: Hintergrund Verlag 2005, 404 S., ISBN 3-00-015292-X, 19,80 €

Notker Bakker

Mythos der kirchlichen Wohltätigkeit entlarvt

Carsten Frerk, in Hamburg lebender Politologe, ist einem breiteren Publikum vor drei Jahren mit seiner grundlegenden Studie *Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland* bekannt geworden. Durch diese Veröffentlichung wurde klar: Die beiden christlichen Großkirchen in Deutschland haben keinen Grund über ihre Finanzen zu jammern. Stehen viele Menschen den Kirchen kritisch gegenüber, wird diese Kritik häufig mit dem Verweis auf die Wohltätigkeit derselben zur Seite geschoben: „Die Kirchen tun doch soviel Gutes. Ohne die Kirchen würde unser Sozialsystem zusammenbrechen.“

Das jetzt erschienene Buch Frerks *Caritas und Diakonie in Deutschland* knüpft an solche gängigen Vorurteile an. Frerk stellte bei seinen Untersuchungen fest: „Hinsichtlich der Publizität ihrer Finanzen und ihres Vermögens sind beide Verbände, insbesondere das Diakonische Werk, noch verschlossener und verschwiegener als die beiden Kirchen.“

Ein wichtiges Ergebnis der faktenreichen Recherche: Die Kirchen tragen lediglich 1,8% zur Finanzierung von *Caritas* und *Diakonie* bei (Ferk nennt dies „Kirchenquote“). Diese Summe, etwa 828 Mio €, fließt vor allem in „missionsnahe“ Bereiche, wie in die Finanzierung von Kindergärten: Wer nicht frühzeitig christlich erzogen wird, wird nun einmal später selten ein Kirchensteuerzahler.

Bedenkt man jedoch, dass die 951.600 hauptamtlich Beschäftigten selbst zu fast 90% (vielfach zwangsweise) Kirchensteuerzahler sind und somit durch den Betrieb karitativer Einrichtungen „Vereinsbeiträge“ an die Kirchen zurückfließen, wird klar: Es gibt faktisch keine „Kirchenquote“. Die Amtskirchen erhalten öffentlich einen Bonus für ihre „Wohltätigkeit“, tragen jedoch selbst finanziell nichts zu dieser Wohltätigkeit bei.

Häufig wird ein weiteres Vorurteil angeführt: Zwar trügen die beiden Kirchen wenig bis nichts zur Finanzierung „ihres“ sozialen Engagements bei, aber sie verstünden es, viele Menschen zu ehrenamtlicher, sozialer Tätigkeit zu motivieren. Frerk liefert Zahlen: Bei *Caritas* und *Diakonie* sind zusammen 900.000 ehrenamtliche Kräfte tätig, beim *Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband* hingegen 1.135.000. Alleine hieraus folgt bereits, dass es keinen „Konfessionalitätsbonus“ bei der Motivation und Gewinnung ehrenamtlicher Mitarbeiter gibt.

Obwohl also die kirchlichen Wohlfahrtskonzerne nichtkirchlich, weitestgehend aus öffentlichen Mitteln finanziert werden, haben die Kirchen das Sagen. In den beiden Wohlfahrtskonzernen, die in Deutschland mehr Beschäftigte zählen als *DaimlerChrysler*, *Volkswagen* und *BMW* zusammen, gibt es kein Streikrecht, keinen Betriebsrat und keine Tarifverhandlungen. Es gilt das kirchliche Sonderarbeitsrecht, beschönigend „dritter Weg“ genannt. Religionsfreiheit genießen die Arbeitnehmer vielfach nicht: Ein Kirchenaustritt kann den Verlust des Arbeitsplatzes zur Folge haben. Frerk schätzt die „Zwangskonfessionalisierten“ auf ein Drittel der Beschäftigten.

Und es geht in den Wohlfahrtskonzernen keineswegs „christlich“ (unterstellt man den üblicherweise gebräuchlichen Wortsinn) zu: Mobbing am Arbeitsplatz ist – Frerk zufolge – gerade in *Caritas* und *Diakonie* besonders verbreitet.

Das Buch ist überaus zahlen- und tabellenreich. Es mag nicht jedermanns Sache sein, ein solches Werk am Stück zu lesen. Für diejenigen, die viel mit Menschen über die „wohltätigen“ Kirchen diskutieren, ist es indes unentbehrlich. Frerks Buch wird wahrscheinlich auf Jahre hinaus das maßgebliche Standard- und Nachschlagewerk für alle ernsthaft am Thema Interessierten sein.

Carsten Frerk: Caritas und Diakonie in Deutschland. Aschaffenburg: Alibri Verlag 2005, 366 S., ISBN 3-865569-000-9, 22.50 €

Ulrich Nanko

Friedrich Heer, sein Humanismus und der Europagedanke

Was macht Europa zu Europa? Was ist seine spezifische Identität. Diese Fragen sind heute immer noch aktuell, zumal die Vision eines Vereinigten Europa durch die *Europäische Union* ein Stück Wirklichkeit geworden ist. Zu dieser Thematik sind nun zwei Werke aus den Jahren 1953 und 1964 des österreichischen Universalhistorikers, Essayisten und politischen Publizisten Friedrich Heer (1916-1983), der sich selbst einen „offenen Katholiken“ nannte, neu aufgelegt worden. Die *Europäische Geistesgeschichte* aus dem Jahr 1953 hat die Nachkriegszeit zum Hintergrund und *Europa – Mutter der Revolutionen* von 1964 stellt eine Fortsetzung dar.

Zwischen beiden Daten war viel geschehen: Es gab zwei deutsche Staaten mit unterschiedlicher ideologischer und politischer Bindung, wohingegen Österreich sich im Staatsvertrag von 1955 zur Neutralität gegenüber Ost und West verpflichtet hatte.

Vom einen zum anderen Werk hat Heer eine Entwicklung durchlaufen. Im ersten Werk spricht vor allem der Mediävist, der er von Hause aus war, und erklärt das Verhältnis von Christentum und Humanismus aus dem antiken und mittelalterlichen Christentum; im zweiten kommt seine Auseinandersetzung mit den Atheismen Gerhard Szczesnys und Ernst Blochs sowie seine Arbeit an seinem Buch *Offener Humanismus* von 1962 zum Tragen.

Schon im ersten Kapitel begeht Heer einen historischen Irrtum: Die Vorentscheidung der *Geistesgeschichte* Europas als einem Wechselspiel von Orient und Europa lässt er 199 n.Z. im „Ostsektor [Nachkriegsjargon, d.A.] des spätrömischen Reiches“, „im hellenistischen Osten“ beginnen. Er leitet „Europa“ also nicht aus dem Neuen Testament ab! Der griechische Historiker Cassio Dio erwähnt, dass bei einer Schlacht im Irak Truppen aus dem Westen, die Dio als „europäisch“ bezeichnet, den Sturm auf eine belagerte Stadt verweigern, nicht aber die „Syrer“ – „Orientalen“ bei Heer –, die dann prompt verlieren.

„Europa“ ist Heer für diese Zeit die Chiffre für „Heere und geschlossene politische Gebilde und Organisationen“, kurz Staat, „Osten“ dagegen „Sich-Begegnen, Zusammenströmen, Verschmelzen und Wiedertrennen religiöser Bewegungen, philosophischer Ideen, politischer Erfahrungen und volkhafter Bedingtheiten vieler ‚Völker‘, ‚Nationen‘ und ‚Reiche‘“, also Nicht-Staat. Hier spricht nicht der gelernte Historiker, sondern der katholische Essayist. Heer übergeht die traditionelle Herleitung des Gegensatzes von Europa und Orient, der sich von Herodot (485-424 v.Z.) herleitet, weg.

Den Begriff „Humanismus“ leitet er aus christlicher Theologie ab. Neuzeitliche Humanisten selbst bekannten sich zur Antike. Dennoch lässt sich dem Heerschen historisch falschen Hinweis Sinn abgewinnen: Der Essayist braucht diesen Aufhänger, um die Geistesgeschichte Europas aus hellenistischem Gemenge, aus dem auch das Christentum hervorging, als eine Religions-, Kirchen- und Ketzergeschichte (des Christentums) interpretieren zu können. Bis 500 n.Z. habe sich jener „Komplex“ herausgebildet, „der als ‚Kirche‘ [Singular! D.A.] und ‚Häresien‘ [Plural! d.A.] das geistige Geschehen bis zum heutigen Tag bestimmen wird.“ Sein Höhepunkt war die mittelalterliche Reichsideologie, die sich die totalitären Ideologien in einem komplizierten Prozess aneignen sollten. Heers Sympathien – eines Katholiken in der Nachkriegszeit! – liegen auf Seiten der Häresien, religiöser Bewegungen, Ketzern, Sektierern, Humanisten ...

Er zieht Linien von gegenwärtigen Visionen, Dichtungen usw. zu alten religiösen Häresien auf und zeigt die innere Struktur Europas. Er zieht Parallelen von Italien oder England zu

Wien oder Paris und zeigt Grundströmungen, die in ganz Europa zu finden sind. In England sieht er das „Gegengewicht zu Europa“, in Frankreich die „Möglichkeiten Europas“, Deutschland hat sich auf das „innere Reich“ zurückgezogen. Europäische Geistesgeschichte erscheint so als ein großes „Gespräch“; heute würde man von „Diskurs“ sprechen. Dieses scheinbare Gewimmel, das Hin- und Herspringen, die plötzlichen unvorhergesehenen Wendungen in der Interpretation sind in Heers sprachlicher Gestaltung sinnfällig geworden. Das macht den Text lebendig, man ist fasziniert, ärgert sich aber auch hin und wieder über Missglücktes oder Falsches.

In *Europa – Mutter der Revolutionen* legt er die Fundamente der europäischen Identität in das 19. Jahrhundert. Vielleicht als erster lässt er es schon 1789 beginnen und 1914 bzw. 1945 enden. In ihm entdeckt er einen neuen Begriff von Humanismus, einen der sich an der Naturwissenschaft orientiert und vor allem von Naturwissenschaftlern benutzt wurde. Dennoch versucht er diesen mit seinem christlichen Humanismusbegriff kompatibel zu machen. Die Französische Revolution ist der Bezugspunkt, an dem sich die Revolutionäre abarbeiten, aber auch die Kräfte der Orthodoxien. Heer zeichnet die Auseinandersetzungen an pointiert interpretierten Einzelpersonlichkeiten nach, bringt psychologische Aspekte ins Spiel. Er würdigt – als katholischer Publizist und Historiker! – z.B. die Religionskritiker, Sozialisten usw. positiv, wo sie von den christlichen Kirchen verdammt und verfehmt werden.

Trotz, nein sogar wegen seiner katholischen Position sind die Heerschen Bücher von Interesse: „trotz“ – wegen der Verknüpfung verschiedenster Traditionsstränge und ihrer positiven Würdigung; „wegen“ – weil Heer eine Geistesgeschichte aufzeigt, die katholische Tradition in kritischer Würdigung mit einbezieht in den Hauptstrom der Geistesgeschichtsschreibung Europas. Er eröffnet Gesprächsmöglichkeiten über ideologische Grenzen hinweg – auch heute noch.

Europäische Geistesgeschichte. Hg. von Sigurd Paul Scheichl. Wien, Köln u. Weimar: Böhlau-Verlag 2004, 727 S., ISBN 3-205-77266-0, 45 € (Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, hg. von Konrad Paul Liessmann, Bd. 3).

Europa – Mutter der Revolutionen. Hg. von Alfred Pfabigan, Wien, Köln u. Weimar: Böhlau-Verlag 2004, 1048 S., ISBN 3-205-77264-4, 55 € (Friedrich Heer, *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*, hg. von Konrad Paul Liessmann, Bd. 4).

Armin Pfahl-Traughber

Kritische Analyse des Islam

In das Meer dogmatischer Sicherheiten einen Tropfen Zweifel einträufeln will Ibn Warraq mit seinem Buch *Warum ich kein Muslim bin*, indem er nahezu alle Grundlagen des Islam einer kompromisslosen und kritischen Durchsicht unterzieht (vgl. S.15). Der laut Klappentext 1946 in Indien geborene und in Pakistan aufgewachsene Autor erhielt ebendort in Koransschulen und später in England seine Ausbildung. Aus Sicherheitsgründen lebt er heute in den USA und schreibt unter dem Pseudonym Ibn Warraq, dem Namen eines ketzerischen Theologen aus dem 10. Jahrhundert.

Der Titel *Warum ich kein Muslim bin* erinnert an Bertrand Russells berühmten Essay *Warum ich kein Christ bin*, den der Autor laut Literaturverzeichnis auch kennt und ihn wohl beeinflusste. Das erstmals 1995 in englischer Sprache erschienene Werk will in 15 Kapiteln einen argumentativen Frontalangriff gegen den Islam führen. Es wird dabei durchzogen von der Auffassung, das es „keinerlei Unterschied zwischen dem Islam und einem islamischen Fundamentalismus“ (S.259) gebe.

Ibn Warraq geht zunächst auf den „eklektischen Charakter des Islam“ (S.64) ein, verdankte er doch viele Inhalte den alten arabischen Götzenkulten und anderen Religionen. Darüber hinaus bestünde ein Quellenproblem, sei die Authentizität vieler Überlieferungen doch fraglich und die Fälschung von Texten üblich gewesen (vgl. S.112). Attentate, Grausamkeiten, Folter und Morde müssten bei einer Gesamtbeurteilung des moralischen Charakters Muhammads mitberücksichtigt werden (vgl. S.149).

Der Erfolg des Propheten sei auch weniger auf seine spirituelle Botschaft zurückzuführen, sondern auf die Integration der Stämme zu einem Volk und die Vorteile der militärischen Eroberungen (vgl. S.179). Er habe darüber hinaus den beschworenen Zorn Gottes als Instrument genutzt und eine Ethik der Angst gepredigt (vgl. S. 222). Der Islam weise einen totalitären Charakter auf (vgl. S.230ff.), sei weder mit Demokratie noch mit den Menschenrechten vereinbar (vgl. S.241ff.) und versuche jeden einzelnen Aspekt im Leben eines Menschen zu regeln (vgl. S.253ff.).

Bei aller Kritik am Kolonialismus der christlich-europäischen Länder dürfe man nicht vergessen, dass auch die islamische Geschichte von Eroberungen, Rassismus, Sklaverei und Verwüstungen geprägt sei (vgl. S.277ff.). Die von Apologeten des Islam auch im Westen vertretene Auffassung, wonach das frühere Leben in der arabischen Welt von Harmonie und Toleranz der Religionen geprägt gewesen sei, gilt dem Autor als Mythos und Verfälschung. Derartige Auffassungen ignorierten Benachteiligungen und Diffamierungen, Massaker und Zerstörungen gegenüber den nichtmuslimischen Untertanen (vgl. S.298ff.).

Ähnliches gelte insbesondere für den Umgang mit Freidenkern und Häretikern zu allen Zeiten der islamischen Geschichte (vgl. S.332ff.). Einen minderwertigen Status habe die Frau im Islam sowohl im religiösen Fundament wie in der realen Praxis (vgl. S.394ff.). Das ärgste Vermächtnis Muhammads sei die Behauptung, der Koran stelle das buchstäbliche Wort Gottes dar, wodurch die Möglichkeit der Gedankenfreiheit ausgeschlossen worden wäre (vgl. S.474).

Warraqs Auffassungen spiegeln möglicherweise am besten die folgenden Zitate mit zusammenfassenden Analysen und Einschätzungen wider: „Das islamische Recht ist ein totalitäres, theoretisches Konstrukt, das jeden einzelnen Aspekt im Leben eines Menschen zu kontrollie-

ren sucht, von der Geburt bis zur Todesstunde“ (S.21). „Die wissenschaftlichen Aussagen stehen in vielen Punkten in direktem Konflikt zu muslimischen Glaubenssätzen“ (S.27). „Dem Islam fehlt das Konzept der entscheidungsfähigen, moralisch verantwortlichen Person vollkommen, ebenso wie das Konzept von Menschenrechten überhaupt“ (S.243). „Nirgends tritt der totalitäre Charakter des Islams so deutlich zutage wie in dem Konzept des *djihad*, des heiligen Krieges, dessen letztendliches Ziel es ist, die ganze Welt zu erobern und dem einen wahren Glauben zu unterstellen, dem Gesetz Allahs“ (S.302). „Im allgemeinen erachtet der Islam die Frau für intellektuell, physisch und moralisch unterlegen“ (S.408).

Der Autor stützt sich in seinem Buch insbesondere auf die Ergebnisse der kritischen islamwissenschaftlichen Forschung, wobei er ausführlich aus den einschlägigen Veröffentlichungen zitiert. Dies geschieht mitunter eher selektiv, aber durchaus inhaltlich nachvollziehbar. Gleichwohl entsteht dadurch eine Zitateninflation, die eine stringente Lektüre mehr als nur erschwert.

Überhaupt kann das Buch hinsichtlich seiner Struktur nicht als gelungen angesehen werden, springt der Autor doch thematisch häufig hin und her, statt einer klaren inhaltlichen Linie zu folgen. Hierin besteht auch ein bedeutender qualitativer Unterschied zu Russells Essay: Er ist wohltuend klarer und kürzer gehalten. Diese notwendige Kritik schmälert allerdings nicht die inhaltliche Überzeugungskraft von Ibn Warraqs Argumenten, die von der Sache her schwerlich zu bestreiten sind. Nur stellt sich hier die Frage der Zuordnung: Angesichts der Vielfalt religiöser Glaubensdeutungen und -praktiken ist es methodisch problematisch, allgemeine Aussagen über *den* Islam zu fällen.

Durchaus zutreffend weist Warraq auf unterschiedliche Ebenen hin, den Islam 1 als Lehre des Propheten und des Koran, den Islam 2 als religiöses Recht und religiöse Überlieferung und den Islam 3 als reale Praxis des Lebens der Muslime (vgl. S.19). Hinsichtlich der letztgenannten Ebene kann darauf verwiesen werden, dass die vorgenannten Gesichtspunkte sich dort nicht direkt finden, sondern von Gruppe zu Gruppe und Land zu Land unterschiedlich sind. Aus dieser Einsicht erwächst auch die Perspektive einer Änderung hin zu Humanität, Menschenrechten und Pluralismus.

Bei Ignoranz dieses Gesichtspunktes wäre angesichts der referierten Auffassungen, die Frage nach den Folgen für den Umgang mit den Muslimen mit bedenklichen Antworten zu stellen. Hervorhebenswert sind über das bislang Gesagte hinaus aber auch noch die kritischen Positionen zum Multikulturalismus, dem Ibn Warraq, angesichts seiner beschworenen Toleranz von allen Normen der jeweiligen Kulturen, zutreffend einen bedenklichen Werterelativismus unterstellt (vgl. S.481).

Ibn Warraq: Warum ich kein Muslim bin. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Abu Al-Adjnabi. Berlin: Matthes & Seitz 2004, 522 S., ISBN3-88221-838-X, 24.80 €

Gerlinde Irscher

Keine Zeit

Das Buch *Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort* ist allen gewidmet, „die Zeit haben“ und, so möchte man ergänzen, die willens sind, sie zusammen mit Karlheinz Geißler ins Nachdenken über die Zeit zu investieren. Das Bedürfnis danach ist offensichtlich groß. Seit vielen Jahren veröffentlicht der Autor seine Diagnosen, in denen er dem „Geist der Zeiten“ nachspürt – so die Überschrift des einleitenden Kapitels, an dessen Ende er auch nach den Motiven seiner Leserinnen und Leser fragt. Er sieht sie in dem (unerfüllbaren) Wunsch, „mit sich selbst, mit anderen Menschen und mit der Natur versöhnt zu leben“ (S.17). Dem stehen gesellschaftliche Zwänge ebenso entgegen wie jener Zeitgeist, der sich im Titel des Buches ausspricht.

Der Klappentext verheißt ein unterhaltsam geschriebenes Buch, in dem sich die in Zeitnot Gerateten mit ihren eigenen Beobachtungen, Ängsten und Wünschen wiederfinden können. Entsprechend ist der Stil – keine akademische Abhandlung, sondern ein Reigen von Essays mit eingestreuten Ausflügen in Geschichte, Philosophie, Ökonomie und Kunstgeschichte.

Aus den Medien wie aus wissenschaftlichen Publikationen zum Thema stammen die Beispiele, an denen Karlheinz Geißler seine Analysen entfaltet. In ihnen verbindet sich Kulturkritik am herrschenden Umgang mit der Zeit mit dem Bemühen, den möglichen Freiheitsgewinnen der gegenwärtigen Zeitkultur nachzuspüren und eine Art Versöhnung zu leisten. Das auszubalancieren ist nicht einfach und kann wohl auch nicht gelingen, wie etwa im Kapitel *Über die Höhen der Zeit und die Tiefen des Subjekts* zu besichtigen ist.

So stellt Karlheinz Geißler zunächst fest, der Übergang zu der im Folgenden noch näher darzustellenden „postmodernen Zeitkultur“ führe für die Subjekte nicht notwendigerweise zu „größerer Zeit-Souveränität“. Es bliebe ihnen „im Großen und Ganzen, wie in den vorangegangenen Zeitepochen ebenso, auch heute nicht viel anderes übrig, als sich auf die neuen Bedingungen einzustellen“. (S.180) Später wird jedoch vorsichtig die Erwartung ausgesprochen, dass der mit diesem Übergang verbundene „Niedergang des Uhrzeitmonopols“ den „glücklichen Zeiten der Kindheit ein neues Gewicht, ein besseres Ansehen“ (S.187) verleihen könnte. Hoffnung wecken, Widerstand gegen Zumutungen ermuntern – hier ist der Pädagoge zu vernehmen, der Trainer und Zeitberater.

Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort liefert Variationen zu einem „Thema“ – dem Übergang zu einer neuen Zeit-Epoche, deren Zeugen, Gestalter und Opfer wir sind. Die moderne Zeitkultur werde durch eine postmoderne abgelöst. Variantenreich werden beide beschrieben. Auf der einen Seite die „Beschleunigung durch Steigerung der Schnelligkeit“ (S.14); der „chronometrische Monotheismus“ (S.15), die Zeit als „Ordnung des Vergänglichen“ (S.25) – damit sei es vorbei. Das postmoderne Zeitmuster ließe sich dagegen beschreiben als „Beschleunigung durch Vergleichzeitigung“ (S.14). Die „Simultanten“ treten ihren Siegeszug an. Sie leisten nicht nur „Parallelarbeit“, sondern organisieren ihr ganzes Leben in diesem Sinn. Für die einen ist das noch gewöhnungsbedürftig, andere, vor allem Jugendliche, können schon gar nicht mehr anders. Der „homo simultans“ (S.35) ist die Produktivkraft der Zukunft und löst den „Uhr-Menschen“ ab.

Eine Besichtigung der Moderne, des Zeitalters der Uhr, zeigt deren Mängel. Wenn mit der Uhr Zeit geordnet wird, stellt sich immer die Frage, wer über diese Ordnung verfügt, wer sie installiert, wem sie dient. Zum anderen, so eine weitere Kritik Geißlers, stehe die Rationalisierung der Zeit, der solche Ordnungen dienen, im Widerspruch zu vielen Lebensäußerungen

der Menschen. „Die chronometrische Zeitordnung ist nicht geeignet, dem individuellen und auch nicht dem sozialen Leben einen qualitativ befriedigenden Sinn zu geben.“ (S.61)

Wer sich heute noch an jener Uhrzeitordnung orientiert, muss als zurückgeblieben gelten, sei nicht „mit der Zeit“ gegangen, die inzwischen Individualität und individuelle Freiheit zu letzten Werten erhoben hat. Die Fähigkeit der Uhr, Fortschritt zu stimulieren, ist erschöpft. Das gilt besonders für den ökonomischen Bereich. New Economy brauche nicht die lineare Handlungslogik des „Eins-nach- dem-anderen“, sondern des „Sowohl-als-auch“ (S.74).

„Die Zeit hat ihren Ort und der Ort hat seine Zeit verloren.“ (S.79) Die Entgrenzung führt sowohl zur Extensivierung wie Intensivierung der Zeitznutzung, von Karlheinz Geißler durch die Schlagworte „Stand-by“ und „On-Demand“ beschrieben.

Stand-by – das ist die Nonstop-Gesellschaft, in der die Dynamisierung der Zeit zugleich total wird. Diesem Modus wird alles unterworfen und entsprechend organisiert. Nationale Zeitordnungen verschwinden ebenso wie das, was im Buch „naturbelassene Zeiten“ genannt wird. Keine Zeit ist mehr davor sicher, in Geld verwandelt zu werden. Das hat allerdings seinen Preis, den Unternehmen, Volkswirtschaften, soziale Gemeinschaften wie die einzelnen Individuen zu entrichten haben.

On-Demand – das sind die Strategien, alles quasi „zeitlos“ zu erreichen, zum Beispiel Arbeitskräfte, die von Zeitarbeitsfirmen kurzfristig bereitgestellt werden.

Um aber allseits und widerstandslos anerkannt zu werden, müssen, so der Autor, diese zunächst allein dem ökonomischen Kalkül entsprechenden Strategien den Menschen auch privaten Gewinn verheißten. Der sei durch die Verheißung gegeben, das Warten abzuschaffen. Kein Aufschieben der Bedürfnisbefriedigungen mehr – eben: alles sofort.

Wenn sich auf diese Weise Gegenwart und Zukunft übereinanderschoben (während die Vergangenheit abgeschoben ist), wird Zeit zu dem, was schon Augustinus diagnostiziert und beargwöhnt hat: zum zeitlosen Punkt. Dem Wandel von der Pünktlichkeit zum „Am-Punkt-Sein“ (S.133) ist das neunte Kapitel gewidmet. Auch das Gebot der Pünktlichkeit trägt das Doppelgesicht der Moderne: Diktat und Tugend. Damit ist es in der Postmoderne vorbei, denn Pünktlichkeit orientiert sich an Zeitordnungen, die der postmodernen Flexibilität gewichen sind. Dem einzelnen ist es nun aufgegeben, seine „Schnäppchen“ zu machen.

Doch sind wir dazu überhaupt bereit und fähig, welche Kompetenzen müssen wo, wann und wie ausgebildet werden? Karlheinz Geißler benennt zwei „Basiskompetenzen“, die man besser besitzen sollte und zwar unabhängig davon, ob man die postmoderne Zeitkultur eher beklagt oder eher herbeigewünscht. Dabei ist klar – es geht in erster Linie darum, zum Verkauf der Arbeitskraft gerüstet zu sein, auch wenn die neuen Zeitmuster (wie schon in der Vergangenheit) genauso für den Alltag relevant sind. Man müsse erstens in der Lage sein, sich „ohne längerfristige feste Orts- und Zeitbindung zurechtfinden und produktiv arbeiten zu können“ (S.166) und zweitens zu „kreativer Ignoranz“ fähig sein.

Kulturkritisch dagegegenghalten wird eine „Rückzugskompetenz“, d.h. die Fähigkeit, aus den herrschenden Zeitmustern zuweilen aussteigen oder sie zumindest reflektieren und die Verluste benennen zu können. Damit wäre der Kreis geschlossen. Geißlers Buch möchte genau dies bewirken und Rüstzeug liefern.

Am Ende soll aber doch noch ein Wort zum „Thema“ des Buches, zur These von der neuen Zeit-Epoche aus kulturgeschichtlicher Perspektive gesagt werden. Die Argumentation folgt dem gängigen Muster, nach dem Moderne und Postmoderne geschieden werden. Nicht alle mögen dem folgen und sehen die Postmoderne eher als eine Form der Moderne an. Dem würde ich mich anschließen und fragen, ob so mancher behauptete qualitative Wandel sich aus der Vogelperspektive nicht als quantitativer erweist.

Um nur einige Beispiele zu nennen: Die eben beschriebenen zwei Basiskompetenzen bezeichnen den Typus des Angelernten, der sich mit der modernen Massenindustrie schon

vor hundert Jahren entwickelt hat. Reine Ordnungen des Nacheinander hat es auch in der Moderne nicht gegeben und die Tendenz, alle Zeit ökonomisch verwertbar zu machen und zu „verdichten“, ist so alt wie der moderne Kapitalismus. An einigen Stellen im Buch klingt das an, doch folgen wohl auch Zeitforscher und -kritiker gern dem Trend, lieber einen „rasenden“ Fortschritt zu behaupten als einen „rasenden Stillstand“ auszuhalten.

Karlheinz A. Geißler: Alles. Gleichzeitig. Und zwar sofort. Unsere Suche nach dem pausenlosen Glück. 2. Auflage. Freiburg, Basel u. Wien: Herder-Verlag 2004, 221 S., ISBN 3-451-28540-1, 19.90 €

Autorenverzeichnis

Peter Adloff, HAB
Notker Bakker, Monheim
Dr. Petra Caysa, Leipzig u. Berlin, HAB, Vizepräsidentin
Helmut Fink, Nürnberg, HAB
Dr. Gerhard Czermak, Augsburg
Dr. Martin Ganguly, HAB
Dr. Willi Gettél, Berlin
Dr. Horst Groschopp, Berlin, HAB, Direktor
Dr. Gerlinde Irmscher, Berlin
Dr. Dr. Joachim Kahl, Marburg, HAB
Dr. Susanne Lanwerd, Berlin
Dr. Ulrich Nanko, Markgröningen
Prof. Dr. Armin Pfahl-Traughber, Köln, HAB
Dr. Jan Philipp Reemtsma, Hamburg
Dr. Michael Schmidt-Salomon, Butzweiler
Prof. Dr. Peter Schulz-Hageleit, Berlin, HAB
Bernhard Stolz, Berlin
Dr. Brigitte Wieczorek-Schauerte, Berlin
Dr. Frieder Otto Wolf, Berlin, HAB, Präsident

Humanistische Akademien

Veranstaltungen 2006

Vorläufiges Programm und Arbeitstitel

Bitte erfragen Sie die endgültigen Veranstaltungstitel, Termine und genauen Orte bei der Humanistischen Akademie

31. März – 02. April

Autonomie am Lebensende

Sterbehilfe in Deutschland

Medizinische, juristische und ethische Probleme

Humanistische Akademie Bayern

25. März

Der „Gegenpapst“ löste die „Welträtsel“?

Leistungen und Grenzen des freidenkerischen Monismus

100 Jahre Deutscher Monistenbund

Vorträge mit Diskussion

Humanistische Akademie Berlin

17. Juni

Gott im Abseits

Fußball als säkulares Ritual

Vorträge mit Diskussion aus Anlass FIFA WM

Humanistische Akademie Berlin

23. September

Jugendkultur, Jugendfeier und Jugendweihe gestern und heute

Fachtagung im Rahmen im Rahmen des Hamburger Humanistentreffens vom 22. September bis 24. September

Stiftung Geistesfreiheit Hamburg in Kooperation mit der Humanistischen Akademie Berlin

21. Oktober

Humanismus und Sexualität

Dimensionen von Sexualität im humanistischen Denken

Vortrag mit Diskussion

Humanistische Akademie Berlin

18./19. November

Thema: Humanistische Gedenk- und Erinnerungskultur

1. Tag: Grundsätzliches zum Zusammenhang von Säkularität, öffentlicher Geschichtskultur und ihren politische Dimensionen

2. Tag: Erbe, Kritik und Tradition der deutschen Freidenkerei nach 1945

Jährliche Fachtagung der *Friedrich-Ebert-Stiftung* mit der *Humanistischen Akademie Berlin*

Impressum

humanismus aktuell
Hefte für Kultur und Weltanschauung
Herausgegeben von der Humanistischen Akademie Berlin
ISBN 3-937265-05-8
ISSN 1433-514X
Heft 17, Herbst 2005 – 9. 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 Susanne Thederan
Hilfe beim Vertrieb: Gundula Echtmann
Layout & Gesamtherstellung: herrhorst
Druck: TakeOffsetdruck; Fredersdorf b. Berlin, Tel.: 033439-188990
In der Regel im Jahr zwei Hefte.
Bis Heft 2 unter dem Titel *humanismus heute*

Alle Beiträge sind namentlich gekennzeichnet. Sie geben die Meinung der Verfasser / -innen wieder, nicht unbedingt die der Redaktion oder gar der Akademie. Die Rechte an den Beiträgen liegen bei den Autorinnen und Autoren.

Beim Redigieren auch dieser Ausgabe wurde die Rechtschreibung der Autorinnen und Autoren, ob alte oder neue oder Mischformen weitgehend beibehalten. Auf eine Vereinheitlichung der Fußnoten bzw. Literaturangaben wurde ebenso verzichtet wie auf eine Überprüfung der Zitate. Die Überschriften der Rezensionen und zum Teil die Zwischenüberschriften sind von der Redaktion

Einzelpreis: 10,00 €
Abo-Preis: 6,50 €
Preis Hefte 10-15: 8,50 € bzw. 6,50 € (Abo)
Preise bis Heft 09: 7,15 € bzw. 5,90 € (Abo)
zzgl. 2 € bei Versand Inland, Ausland zuzüglich Portomehrkosten

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

Humanismus ist die Zukunft **100 Jahre Humanistischer Verband Berlin**

Festschrift

Der Humanistische Verband Deutschlands, Landesverband Berlin, gibt anlässlich des 100. Gründungsjubiläums der organisierten Freidenkerbewegung eine Festschrift heraus, in der Autoren wie Petra Caysa, Horst Groschopp, Manfred Isemeyer, Johannes Neumann, Michael Schmidt-Salomon, Frieder Otto Wolf und viele andere die gegenwärtige gesellschaftspolitische und weltanschauliche Rolle des säkularen Humanismus untersuchen sowie Arbeitsfelder und Ziele des HVD reflektieren.

Inhaltliche Schwerpunkte:

- *Humanismus gestern und heute*
- *Menschenwürde / Menschenrechte*
- *Humanistische Kultur*
- *Humanistische Ethik*
- *Humanistische Erziehung*
- *Religionskritik*
- *Kritik am Humanismus*
- *Humanismus und Liberalismus*
- *Humanismus International*



Ca. 240 Seiten, 10.00 €
ISBN 3-924041-24-5
Lieferbar ab Februar 2006
Subskriptionspreis, gültig bis
30. Januar 2006, 7.80 €
Erhältlich im Buchhandel oder
zu bestellen in der
Geschäftsstelle des HVD Berlin
Wallstraße 61-65
D 10179 Berlin
Tel. 030-6139040
diesseits@humanismus.de

humanismus aktuell

Hefte für Kultur und Weltanschauung

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

bereits erschienen:

- | | |
|---------|---|
| Heft 1 | Konjunktur für Weltanschauungen? (vergriffen) |
| Heft 2 | Feste und Feiern |
| Heft 3 | Humanistische Sozialarbeit |
| Heft 4 | Apokalyptik und Weltuntergang |
| Heft 5 | Geschlechterbeziehungen |
| Heft 6 | Kultur |
| Heft 7 | Jugendfeier/-weihe |
| Heft 8 | Lebenskunde (vergriffen) |
| Heft 9 | Gutes Recht der Freigeister |
| Heft 10 | Säkularisierung |
| Heft 11 | Weltliche Bestattungskultur |
| Heft 12 | 200 Jahre Säkularisation |
| Heft 13 | Renaissance der Rituale? |
| Heft 14 | Humanes Leben bis zuletzt |
| Heft 15 | Humanistik – Humanismus als Studienfach |
| Heft 16 | Ludwig Feuerbach – Säkularisierung der Menschenbilder |

in Vorbereitung (Arbeitstitel; Änderungen möglich):

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 265056