



EZW-Texte 216

Reinhard Hempelmann (Hg.)

Dialog und Auseinandersetzung mit Atheisten und Humanisten



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

Vorwort	3
Reinhard Hempelmann Atheistische Bewegungen in der Gesellschaft	5
Gunther Wenz Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud Vier Beispiele radikaler Religionskritik in der Moderne	14
Robert U. Giesecke Der Humanistische Verband Deutschlands Ein Überblick	23
Bodo Seidel Die Humanisten Ein Versuch, sie zu verstehen	45
Uta Gerhardt Woran glaubt, wer nicht glaubt? Überlegungen zum Dialog mit Atheisten und Konfessionslosen	63
Dokumentation	95
Humanistischer Verband Deutschlands Humanistisches Selbstverständnis	95
Michael Schmidt-Salomon im Auftrag der Giordano Bruno Stiftung Manifest des evolutionären Humanismus	100
Herbert Schnädelbach Der fromme Atheist	106
Joachim Kahl Die beiden Säulen des Atheismus	110
Die Autoren	115

Vorwort

Der EZW-Text 216 befasst sich mit humanistischen und atheistischen Weltdeutungen, die in den letzten Jahrzehnten eine zunehmende öffentliche Resonanz erfahren haben. Verschiedene Entwicklungen haben dazu beigetragen. Publizistisch trat das Atheismusthema durch die Übersetzung und öffentlichkeitswirksame Vermarktung von Büchern einzelner polemischer Religions- und Kirchenkritiker in Erscheinung. Eine wichtige Rolle in der Verbreitung atheistischer Weltdeutungen spielen auch humanistische Verbände, die sich mit Engagement und Geschick im öffentlichen Raum artikulieren und etablieren. Durch Angebote wie Jugendweihe, Lebenskundeunterricht, Kindertagesstätten oder Hospizarbeit konkurrieren sie mit den christlichen Kirchen: mit ihren Amtshandlungen, mit ihren vielfältigen Aktivitäten in den Bereichen Bildung und Diakonie. Die Stichworte Dialog und Auseinandersetzung weisen auf die Aufgabe hin, Veränderungen der weltanschaulichen Landschaft wahrzunehmen und nach Chancen und Grenzen des Dialoges mit Kirchenkritikern und Religionsdistanzierten zu fragen.

Reinhard Hempelmann gibt einen einführenden Überblick über atheistische Bewegungen in der Gesellschaft. *Gunther Wenz* skizziert die klassischen Vertreter radikaler Religionskritik und bringt ihre Absichten und Interessen in Erinnerung. *Robert U. Giesecke* setzt sich mit dem Humanistischen Verband in Deutschland in historischer und gegenwartsbezogener Perspektive auseinander und analysiert vor allem dessen Dienstleistungsangebote. *Bodo Seidel* geht es darum, humanistische Bewegungen und ihre Repräsentanten zu verstehen und sie in den Kontext neuzeitlicher Theologie und Kulturgeschichte einzuordnen. *Uta Gerhardt* analysiert Disputationen, die in der Thomaskirche in Leipzig stattfanden. Sie zeigt auf, inwiefern interreligiöse Dialogerfahrungen für die Begegnung und Kommunikation mit Atheisten, Humanisten und Konfessionslosen von Bedeutung sind. Der *Dokumentationsteil* gibt Einblick in Selbstaussagen wichtiger Repräsentanten des Atheismus und humanistischer bzw. atheistischer Organisationen.

Diese Publikation ist auch eine Frucht des Curriculums Religions- und Weltanschauungsfragen, das die EZW in den Jahren 2009 und 2010 durchführte. Uta Gerhardt, Robert U. Giesecke und Bodo Seidel haben ihre Abschlussarbeiten zur Verfügung gestellt. Gunther Wenz war als Referent am Curriculum beteiligt. Ich danke allen für ihre Beiträge. Möge der EZW-Text zur Wahrnehmung veränderter weltanschaulicher Diskurse und zur kritischen Auseinandersetzung mit humanistischen und atheistischen Weltdeutungen beitragen.

Reinhard Hempelmann
Berlin, im November 2011

Reinhard Hempelmann

Atheistische Bewegungen in der Gesellschaft

Die Busaktion gab atheistischen Bewegungen eine neue Sichtbarkeit. „There is probably no God“, so stand es auf den Londoner Doppeldeckerbussen. Auch in Deutschland machte ein Bus Reklame für ein erfülltes Leben ohne Glauben und ohne Gott: „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott.“ Für die heutige Gesellschaft gilt, dass beides gleichzeitig da ist: Religion in den verschiedensten Ausformungen und nicht weniger vielgestaltige Religionskritik. Und mit beidem müssen sich die christlichen Kirchen auseinandersetzen: mit einem säkularen Humanismus und Atheismus einerseits und einem zunehmenden religiösen Pluralismus andererseits, hervorgerufen und verstärkt durch Migration, durch das Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und die Globalisierung der Weltanschauungen.

In historischer Perspektive ist allerdings zu unterstreichen: Der Weg der Menschheit ist unumkehrbar. Der Atheismus ist nachgeborener Stiefbruder des Gottesglaubens. Er lebt vom Protest, vom Widerspruch, vom Bekenntnis zum Nichtglauben, vom Anti-Credo: „Der Herr ist kein Hirte.“¹ „Niemand hat die Welt geschaffen.“ „Es gibt kein Leben nach dem Tod.“ A-Theismus ist ein Relationsbegriff. Er bezieht sich auf eine wie auch immer geartete Vorstellung von Gott, die verneint wird. Insofern gibt es den Atheismus nicht ohne den Gottesglauben. Der neuzeitliche Atheismus entstand in Ländern und Gesellschaften, die durch das Christentum geprägt wurden. Er ist insofern ein Phänomen mit geografischen Begrenzungen. Das Vorkommen des Atheismus in anderen Kulturen und im Zusammenhang nichtchristlicher Religionen bedarf differenzierender Wahrnehmung.

Ausprägungen

Im europäischen Kontext haben sich unterschiedliche Ausprägungen atheistischer Bestreitungen Gottes herausgebildet.² Seit der Aufklärung gibt es die Selbstbezeichnung „Atheist“, wenngleich sich Aufklärungsphilosophen vielfach als Deisten verstanden. Klassische Vertreter des neuzeitlichen Atheismus sind Feuerbach, Marx, Freud und Nietzsche. Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) sieht in der Anthropologie das Geheimnis der Theologie, plädiert für eine anthropologische „Reduktion“ der Religion und stellt Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen in den Vordergrund. Die Religionskritik von Karl

¹ Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte: Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007.

² Vgl. Georges Minois, *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Weimar 2000.

Marx (1818 – 1883) versteht sich als Humanismus und stellt eine säkularisierte Form christlicher Eschatologie dar. Religion ist Ausdruck des Elends der Menschen, aber auch Protestation dagegen und mit einem gesellschaftlichen Revolutionsprogramm verbunden. Sigmund Freud (1856 – 1939) versteht die Religion als illusionäre Wunscherfüllung und kollektive Zwangsneurose. Friedrich Nietzsches (1844 – 1900) Nihilismus ist mit der Metapher vom Tode Gottes rezipiert worden. Der Nihilismus lehnt eine allgemeingültige Wertordnung und jeden religiösen Glauben ab und kann als eine Konsequenz des Atheismus gesehen werden.

Folgende Grundtypen des Atheismus lassen sich unterscheiden: die Ablehnung Gottes im Namen der leidenden Kreatur (akkusarischer Atheismus mit Bezug auf die Theodizeefrage), die Ablehnung Gottes im Namen von Vernunft und Wissenschaft (Szientismus), im Namen der Natur (Naturalismus), im Namen des Menschen (Humanismus), im Namen des Lebens (Vitalismus), im Namen der Mündigkeit (psychologischer Atheismus), im Namen der Freiheit (Existentialismus).³ Hinzuweisen ist darüber hinaus auf den praktischen Atheismus und die Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Wahrheitsgewissheiten und einen methodischen Atheismus, der das wissenschaftliche Arbeiten bestimmt.

Richard Dawkins

Neue atheistische Bewegungen, wie sie sich seit einigen Jahren mit großer Vehemenz zu Wort melden, lassen sich angemessen nur auf dem Hintergrund fundamentalistischer Tendenzen in den Religionen begreifen. Der 11. September 2001 provozierte Debatten über problematische Seiten der Aufrichtung religiöser Autoritäten und den Zusammenprall der Kulturen (clash of civilizations). Religionen wurden nicht nur als Quelle moralischer Verpflichtungen und Vermittlungsinstanzen eines Orientierungswissens wahrgenommen, sondern auch als Verstärker gewaltsamer Konflikte. In neuen atheistischen Bewegungen wird die Wahrnehmung der Religionen ganz auf ihre dunkle Seite konzentriert. Der Redeweise von der „Wiederkehr der Religion“ und der „Rückkehr der Religionen“ wird pointiert widersprochen. „Neue Atheisten“ sehen darin eine Selbsttäuschung der Religionsvertreter. Für sie ist berichtenswert, dass die Zahl der Menschen, die konfessionsfrei sind, kontinuierlich zugenommen hat und weiter zunimmt, jedenfalls in Europa. Sie gehen von einer engen Verbindung zwischen wissenschaftlicher Weltwahrnehmung und Atheismus aus.

³ Vgl. dazu Hans Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1978; Horst Georg Pöhlmann/Helmut Mayer/Ernst Ludwig Spitzner, Der Atheismus oder der Streit um Gott, Gütersloh 2000 (1. Auflage 1977); Johann Figl, Art. Atheismus, in: Harald Baer u. a. (Hg.), Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. 2005, 93 – 99.

2006 erschien das Werk „The God Delusion“ (Der Gotteswahn) von Richard Dawkins, in dem dieser sich als aggressiver Missionar des Atheismus vorstellt, der aus Gläubigen Atheisten machen möchte.⁴

„Wenn dieses Buch die von mir beabsichtigte Wirkung hat, werden Leser, die es als religiöse Menschen zur Hand genommen haben, es als Atheisten wieder zuschlagen“.⁵

Religion wird als krankhafter Wahn angesehen. Diese leitende These wird nicht eigentlich begründet. Sie wird vorausgesetzt und illustriert. Auf klassische Debatten über den Atheismus wird kaum Bezug genommen.

Dawkins' Buch fand große Resonanz, wurde und wird in vielen Sprachen gekauft, gelesen und diskutiert, obgleich der Autor auch mit geschickter Rhetorik seine fehlenden Kenntnisse in Sachen Theologie, Philosophie und Geschichte der Religionskritik kaum verbergen kann. Die Medienindustrie und ihre Rezipienten haben dem Buch höchste Aufmerksamkeit gewidmet. In immer neuen Variationen wird in provozierender Sprache vorgetragen, dass naturwissenschaftliche Welterkenntnis vom Glauben wegführe hin zum Atheismus. Die Naturwissenschaften seien ein „Superhighway in Richtung Atheismus“ (Alister McGrath)⁶. Die Entwicklung der Religionen führe zunächst vom Polytheismus zum Monotheismus. Am Ende des religiösen Fortschritts stehe der Atheismus. Man müsse – so Dawkins – lediglich an einen Gott weniger als zuvor glauben. Im Namen der Wissenschaft möchte der neue Atheismus eine naturalistische und atheistische Weltanschauung zur Norm erheben.

Dawkins for Kids

Eine wichtige Rolle spielt dabei das Thema der religiösen Erziehung. Auch atheistische Organisationen greifen es auf, so beispielsweise die „Giordano Bruno Stiftung“, der es um die Entwicklung eines naturalistischen Weltbildes und die Förderung eines „evolutionären Humanismus“ geht. Um Kinder von „Misshandlungen“ und von religiöser Indoktrination zu befreien, hat der Vorstandssprecher der Stiftung, Michael Schmidt-Salomon, einen „Dawkins for Kids“ mit verfasst. „Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel“ ist der Titel dieses Kinderbuches. In ihm werden die Vertreter der verschiedenen Religionen in Illustrationen als hasserfüllte Gestalten dargestellt. Das Bild am Ende des Buches zeigt viele nackte Menschen mit dem Kommentar:

⁴ Richard Dawkins, Der Gotteswahn, Berlin ⁴2007.

⁵ Ebd., 18.

⁶ Alister McGrath, mit Joanna Collicutt McGrath, Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, Aßlar 2007, 10. Kritisch auch Heinzpeter Hempelmann, Der neue Atheismus und was Christen von ihm lernen können, Gießen 2010.

„Der Gottesglaube auf dem Globus
Ist fauler Zauber: Hokuspokus.
Rabbis, Muftis und auch Pfaffen
Sind wie wir nur ‚nackte Affen‘
Bloß, dass sie ‚Gespenster‘ sehn
Und in lustigen Gewändern gehn.
Dem Ferkel haben sie nichts vorgemacht:
Es hat sie alle ausgelacht ...“⁷

Inzwischen liegt eine Trilogie von Kinderbüchern vor, die erfolgreich vermarktet wird. Dem kleinen Ferkel folgten „Der freche Hund“ und das Kinderbuch über „Susi Neunmalklug“, die ihrem unwissenden Religionslehrer die kosmologische und anthropologische Evolution zu erklären versucht. Mit Berufung auf Charles Darwin soll dem Schöpfungsglauben die Grundlage entzogen werden. Die „realen kosmologischen Fakten“ (Schmidt-Salomon) – so wird behauptet – schließen den Glauben an Gott aus. Die Geschichte der Entstehung der Erde und des Menschen habe mit Gott rein gar nichts zu tun. Die Religion habe ihre Legitimation in der Schule verloren. Die Einsichten Charles Darwins (1809 – 1882) werden in den Rang einer naturalistischen Weltanschauung erhoben, was dieser selbst ausdrücklich ablehnte. Die Entdeckung Darwins wird zum „Darwin-Code“, der beansprucht, das Geheimnis des Lebens umfassend und vollständig erklären zu können.

Der neue Atheismus dieser Prägung sucht keinen Dialog. Er wähnt sich im Status des Aufgeklärteins. Er blickt auf das gläubige Bewusstsein respektlos herab. Als „Brights“ bezeichnen sich seine Vertreterinnen und Vertreter. Ein Bright (vom englischen „bright“: hell, klar, aufgeweckt) ist eine Person, die ein naturalistisches Weltverständnis vertritt und darum bemüht ist, diesem gesellschaftliche Anerkennung zu verschaffen.

Organisationen und Aktivitäten

Der neue Atheismus wird auch von Teilen des atheistischen Spektrums mit Skepsis und Ablehnung betrachtet. Bemerkenswert ist allerdings das Bemühen verschiedener atheistischer und humanistischer Verbände um eine deutlichere interne Kooperation. Auf internationaler Ebene ist die 1952 in Amsterdam gegründete „International Humanist and Ethical Union“ (IHEU) eine wichtige Organisation, die für einen wissenschaftlichen Humanismus, die strikte Trennung von Staat und Kirche und weltliche Riten als Religionsersatz eintritt. In Deutschland gibt es eine Vielzahl von Verbänden

⁷ Michael Schmidt-Salomon/Helge Nyncke, Wo bitte geht's zu Gott? fragte das kleine Ferkel, Aschaffenburg 2007, ohne Seitenzählung.

atheistischer, humanistischer und freidenkerischer Prägung. 2008 schlossen sich elf von ihnen in Berlin zu einer politischen Interessenvertretung zusammen und gaben sich den Namen „Koordinierungsrat säkularer Organisationen“ (KORSO): u. a. der Deutsche Freidenker-Verband, der Humanistische Verband Deutschlands, der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten, der Verein Jugendweihe Deutschland, die Giordano Bruno Stiftung, die Humanistische Akademie Deutschland. Freidenkerische Organisationen sehen sich gegenüber den christlichen Kirchen als benachteiligt an. In der zur Gründung des Koordinierungsrates verabschiedeten Resolution heißt es:

„Mehr als ein Drittel der deutschen Bevölkerung ist derzeit konfessionsfrei. Mehr als drei Viertel der Konfessionsfreien orientieren sich an humanistischen Lebensvorstellungen. Diese Menschen haben in Deutschland keine angemessene Interessenvertretung. Der Koordinierungsrat säkularer Organisationen ... will hier eine Wende herbeiführen.“⁸

Die politischen Forderungen des Koordinierungsrates sind durch die Arbeit seiner Mitgliedsverbände vielfach bekannt. Unter anderem geht es ihnen um die „konsequente religiöse bzw. weltanschauliche Neutralität des Staates“, um ein „integratives Pflichtfach zur Wertevermittlung“ wie „Ethik“ in Berlin und „LER“ (Lebengestaltung – Ethik – Religionskunde) in Brandenburg, darüber hinaus um die „Autonomie am Lebensende“ und die „volle rechtliche Gültigkeit von Patientenverfügungen“, um eine „Reform der öffentlichen Erinnerungs-, Gedenk- und Trauerkultur“, um „Respekt gegenüber den Formen der Fest- und Feiernkultur säkularer Organisationen“. Bemerkenswert ist, mit welcher Zurückhaltung der Atheismusbegriff verwendet wird. Das Selbstverständnis wird unter anderem mit den vieldeutigen Begrifflichkeiten humanistisch, säkular, weltanschaulich ungebunden, aufgeklärt, autonom, konfessionsfrei zum Ausdruck gebracht.

Die Meinung und Überzeugung, dass der Koordinierungsrat mehr als ein Drittel der Bevölkerung vertritt, steht im Kontrast zu seinen Mitgliedszahlen und muss zurückgewiesen werden. Zwar gibt es zahlreiche Menschen, die keiner Religion oder Weltanschauung angehören. Nur wenige von ihnen vertreten jedoch die weltanschaulichen und ethischen Orientierungen der sogenannten säkularen Organisationen.

Atheismus im Plural

Im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt werden alle Singulare zu Pluralen. *Den* Atheismus gibt es genauso wenig wie *die* Religion. Der Versuch atheistischer Verbände zusammenzurücken wird kontrastiert von kontroversen Diskussionen darüber, was

⁸ www.korso-deutschland.de.

Atheismus, Humanismus, Konfessionsfreiheit eigentlich bedeuten. Das „Manifest des evolutionären Humanismus“, ein Orientierungsdokument für ein naturalistisches Weltverständnis, geschrieben im Auftrag der Giordano Bruno Stiftung, wird von anderen Atheisten heftig angegriffen.⁹

Nach Schmidt-Salomon, der das Manifest verfasst hat, ist das menschliche Ich „Produkt neuronaler Prozesse“, die menschliche Freiheit eine Illusion. Geistiges beruht auf Körperlichem. Religiöses Bewusstsein geht auf „Überaktivitäten im Schläfenlappen“ zurück.¹⁰ Das Grundprinzip des Lebens ist Eigennutz und Selektion.¹¹ Eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Mensch und Tier gibt es nicht.¹² Der evolutionäre Humanismus „spricht den Menschen nicht deshalb ethische Privilegien zu, weil sie ‚Menschen‘ sind, sondern weil sie (zumindest in der Regel) ‚Personen‘ sind“¹³. Der Lebensschutz ist im Zusammenhang des Überlebensinteresses und des Personseins zu sehen und gilt aus pragmatischen Gründen ab der Geburt. Eine Unterscheidung zwischen „gut“ und „böse“ wird explizit abgelehnt.¹⁴ Die Möglichkeit des Schuldigwerdens wird gelehnt. In Anlehnung an ein Goethe-Zitat wird gesagt: „Wer Wissenschaft, Philosophie und Kunst besitzt, braucht keine Religion!“¹⁵

Den „evolutionären Humanismus“ Schmidt-Salomons lehnt der Religionskritiker Joachim Kahl mit pointierten Worten ab. Er weist darauf hin, dass es sich nicht eigentlich um Humanismus, sondern um „Animalismus“ handle.¹⁶ Schmidt-Salomons Ethik sei eine Ethik der „Beliebigkeit“¹⁷, sein „aufgeklärter Hedonismus“ greife zu kurz.¹⁸ Er schade „der Sache der Religionskritik und des säkularen Humanismus durch plumpe Zweiteilung der Menschheitsgeschichte – hier religiöser Mumpitz, dort aufgeklärter Wärmestrom –, vorgetragen in einem arroganten und hämischen Ton“.¹⁹ Darin sei er „Nachfahre des deutsch-amerikanischen Anarchisten Johann (John) Most, dessen verbitterter Religionshass sich bereits im Titel seiner kleinen Schrift Die Gottespest (um 1900)“ angekündigt habe.²⁰ Kahl möchte – anders als Schmidt-Salomon – für einen

⁹ Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006. Zur Auseinandersetzung über das Verständnis des Humanismus vgl. Helmut Fink (Hg.), Was heißt Humanismus heute? Ein Streitgespräch zwischen Joachim Kahl und Michael Schmidt-Salomon, Aschaffenburg 2008.

¹⁰ Michael Schmidt-Salomon, Manifest, a.a.O., 12.

¹¹ Vgl. ebd., 17ff.

¹² Vgl. ebd., 120ff.

¹³ Ebd., 124.

¹⁴ Vgl. ebd., 157.

¹⁵ Ebd., 47ff.

¹⁶ Helmut Fink (Hg.), Was heißt Humanismus heute?, a.a.O., 20.

¹⁷ Ebd., 14f.

¹⁸ Ebd., 18f.

¹⁹ Ebd., 24.

²⁰ Ebd., 24f.

dialogbereiten Humanismus eintreten²¹, der Verbündete auch in anderen weltanschaulichen Gruppen sucht und ein historisches Bewusstsein von dem bewahrt, was Humanismus als prägendes Phänomen in der europäischen Kulturgeschichte bedeutet hat, mit Auswirkungen auf Wissenschaft, Philosophie, Politik, Kunst und Religion.²²

Der Streit beider „Humanisten“ zeigt: Freidenker, humanistische Verbände und überzeugte Atheisten debattieren über die grundlegenden Orientierungsperspektiven eines atheistischen Weltverständnisses. Der Begriff Humanismus reicht nicht aus, um das Charakteristische der eigenen Weltanschauung und ethischen Orientierung zum Ausdruck zu bringen.

Gegenseitige Zumutungen

Aufgeregte und ängstliche Reaktionen auf die Provokationen des neuen Atheismus sind unangebracht. Es ist begrüßenswert, wenn die Gottesfrage auf die Tagesordnung öffentlicher Diskurse kommt. Angesichts der Argumente, die für den Nichtglauben ins Feld geführt werden, können Christinnen und Christen lernen, ihren Glauben begründend auszusprechen und einladend darzustellen. Weder die Existenz Gottes noch seine Nichtexistenz können aus der Perspektive wissenschaftlicher Welterkenntnis bewiesen werden. Die von Atheisten beanspruchte Rationalität ist keine überzeugende Beweisführung, sondern eine Missachtung der Grenzen menschlicher Vernunft. Ähnliches ist allerdings zu fundamentalistischen Grenzüberschreitungen zu sagen, wenn sie von der komplexen Struktur der Lebewesen und der Zielgerichtetheit der Natur auf einen intelligenten Planer schließen und den Glauben gewissermaßen als Konsequenz wissenschaftlicher Welterkenntnis darstellen. Der evangelische Theologe Eberhard Jüngel formulierte treffend, dass Gott weltlich nicht notwendig sei, er ist „mehr als notwendig“²³, und brachte mit diesem Satz zum Ausdruck, dass eine ungebrochene und unmittelbare Anknüpfung an die Tradition der Gottesbeweise auch um der Sache des christlichen Glaubens willen verfehlt wäre.²⁴ Der christliche Glaube weiß um die Verborgenheit Gottes in der Welt. Er weiß um den Alltagsatheismus, um die Anfechtung, die zur glaubenden Existenz gehört. Deshalb steht das Atheismusthema nicht außerhalb des christlichen und kirchlichen Lebens.

Selbstverständlich gibt es Beispiele krankmachender Religiosität und den Missbrauch der Religion. Aber es gibt auch verletzende Religionslosigkeit. Die Abschaffung der

²¹ Vgl. ebd., 41 – 59.

²² Ausführlicher dargelegt werden Kahls Anliegen in: Joachim Kahl, *Weltlicher Humanismus. Eine Philosophie für unsere Zeit*, Philosophische Plädoyers Bd. 1, Münster 2005.

²³ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 43.

²⁴ Vgl. ebd., 16 – 44.

Religion durch eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ war ein wichtiges politisches Programm der DDR-Diktatur. In seinem Buch „Abschaffung der Religion?“ spricht der Philosoph und Theologe Richard Schröder sehr treffend von einem „wissenschaftlichen Fanatismus“, wie er in Dawkins’ Gotteswahn begegnet.²⁵ „Es kann nicht angehen, im 21. Jahrhundert von einer Welt ohne Religion zu schwärmen und einfach zu übergehen, auf welche Weise das im 20. Jahrhundert zum Programm geworden ist.“²⁶ Das Fundamentalismus- und Fanatismusproblem trifft den Atheismus nicht weniger als die Religionen. Die selbstkritische Auseinandersetzung mit der eigenen Gewaltgeschichte ist auch für den Atheismus die Voraussetzung für seine Friedens- und Toleranzfähigkeit. Bemerkenswert ist, wie sehr manche Atheisten darum bemüht sind, ihre vermeintlich wissenschaftliche Weltdeutung politisch zu verallgemeinern. Dazu ist zu sagen, dass auch das ungläubige Bewusstsein von den „Folgelasten der Toleranz“ (Jürgen Habermas) nicht entlastet werden kann. In einer pluralistischen Kultur wird nicht nur den Gläubigen zugemutet, mit Nichtgläubenden in Respekt zusammenzuleben. Diese Zumutung gilt auch umgekehrt. Der selbstreflexive Umgang mit den Grenzen der Vernunft und der Wissenschaft ist eine unerlässliche Voraussetzung für das Zusammenleben der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen.

Über die Unmöglichkeit des Nicht-Glaubens

Von christlichen Theologinnen und Theologen ist der Atheismus als Herausforderung für ihr Denken angenommen und keineswegs nur abgewehrt worden. Insofern er auf problematische Ausformungen und Verzerrungen des Christlichen hinweist, wurde ihm zugestimmt. Er konnte als Fortsetzung der christlichen Entgötterung der Welt aufgefasst werden. Religionskritik, die darauf abzielt, fragwürdige Vermenschlichungen Gottes aufzuzeigen, hat ihre Berechtigung. Auch ein biblisch inspirierter Gottesglaube deckt die Zweideutigkeit von Religion und Religiosität auf. Man denke an die Geschichte vom Goldenen Kalb im 1. Buch Mose, an die prophetische Kultkritik, an die von Jesus betonte Unterordnung der Religionsgesetze unter ihren humanen Zweck. Religion und Religiosität können unterdrücken und befreien, zerstören und heilen, verletzen und aufbauen. Zum christlichen Glauben gehört die unterscheidende Kritik an Religionsformen, die dem Anliegen eines auf Freiheit und Verantwortung zielenden Glaubens widersprechen. Trotz der Ablehnung Gottes, trotz des Versuchs, die Welt ohne jeglichen Gottesbezug zu erklären und in ihr zu leben, bleibt die Frage, ob der Mensch sich wirklich so weit von Gott lösen kann, wie es im modernen Atheismus beansprucht wird. Ist die Bezogenheit

²⁵ Richard Schröder, *Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen*, Freiburg/Basel/Wien 2008.

²⁶ Ebd., 12.

des Menschen auf Gott nicht so elementar, dass es jenseits der Frage, ob ein Mensch an Gott glaubt oder nicht, Erfahrungen gibt, die diesen Bezug andeuten?

„Wenn ein Mensch, in dessen Leben es so etwas wie Gottesglauben nicht mehr gibt, in einer schweren Bedrängnis um Hilfe fleht, so spielt in diesem Augenblick die Frage, ob es Gott gibt oder nicht, keine Rolle. Das Flehen, das Schreien aus der Not wurzelt in einer elementareren Schicht als die Frage, ob es Gott gibt oder nicht.“²⁷

Paralleles gilt von Erfahrungen eines glücklichen Ereignisses, auf das der Mensch notwendig antworten muss. Auch säkularisierten Milieus, in denen Gottvergessenheit gewissermaßen auch vergessen wurde, stellt sich die Glaubens- und Gottesfrage insofern in unabweisbarer Weise. Der Mensch ist über sich selbst hinaus verwiesen in eine Jenseitigkeit, die ihn unbedingt angeht (Paul Tillich). Überlegungen dieser Art sind keine Gottesbeweise. Sie können aber die Funktion einer Hinführung zu Glaubensaussagen haben. Sie setzen sich argumentativ mit der religionskritischen These auseinander, dass Religion aus einem Selbstmissverständnis des Menschen entstanden sei.

In seiner Erklärung zum ersten Gebot im großen Katechismus sagt Martin Luther in einer gewagten Formulierung:

„Einen Gott haben heißt also nichts anderes, als ihm von Herzen vertrauen und glauben; wie ich oft gesagt habe, dass allein das Vertrauen und Glauben des Herzens etwas sowohl zu einem Gott als auch zu einem Abgott macht. Ist der Glaube und das Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und umgekehrt, wo das Vertrauen falsch und Unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhauf [zusammen], Glaube und Gott. Woran du nun, sage ich, dein Herz hängtst und worauf du dich verlässest, das ist eigentlich dein Gott.“²⁸

Demnach hat jeder seinen Gott. In diesem Sinn „glaubt“ jeder und jede. Denn keiner kann darauf verzichten, sein Herz an etwas zu hängen, sein Vertrauen auf etwas zu setzen. Die vakante Stelle der Religion bleibt insofern nicht leer. Der Glaube an den dreieinigen Gott ergibt sich jedoch nicht aus der Analyse und Wahrnehmung der menschlichen Grundsituation (*conditio humana*). Er bleibt auf die göttliche Selbstmitteilung angewiesen und verdankt ihr allein seine Gewissheit.

²⁷ Claus Westermann, *Die Illusion des Atheismus*, in: *Theologische Bücherei* 55, München 1974, 309 – 318, hier 318.

²⁸ BSLK 587: *Unser Glaube*. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, hg. vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986, 595f.

Gunther Wenz

Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud

Vier Beispiele radikaler Religionskritik in der Moderne¹

Traditionelle und neuzeitspezifische Religionskritik

Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie; aus Kandidaten des Himmels sollen daher Studenten der Erde werden:² Was Ludwig Feuerbach (1804 – 1872) am Ende des deutschen Revolutionsjahrs 1848 in Heidelberg über „Das Wesen der Religion“ vortrug, wurde von vielen als Befreiung und purgatorische Läuterung empfunden. „(K)larer, strenger, aber auch glühender und sinnlicher“ empfinde er seither alles, schrieb der Schweizer Dichter Gottfried Keller (1819 – 1890) an einen Freund.³ Ohne das Zwielflicht überweltlichen Scheins erstrahle die immanente Welt unendlich viel schöner, und ein befristetes Leben, das von jeder Jenseitshoffnung über die Todesgrenze hinaus Abschied genommen habe, werde ungleich intensiver und inniger erlebt als ein solches, das auf Transzendenz schiele, statt den vergänglichen Tag auszukosten und dem reinen Augenblick zu frönen, dessen raumzeitliche Flüchtigkeit mehr verheiße als alle Ewigkeiten zusammen. „Trinkt, o Augen, was die Wimper hält, / von dem goldnen Überfluß der Welt!“⁴

In seinem Roman „Der grüne Heinrich“ hat Keller den Eindruck, den Feuerbach auf ihn machte, literarisch reflektiert.⁵ Der Philosoph tritt mit Vollbart und grünem Jagdkleid in der edlen Gestalt eines Grafen auf – hohe Stirn, freier Blick, naturwüchsig und wild entschlossen, kurzum: das genaue Gegenteil stubenverhockten Zopfgelehrtentums. Genauso war der Heidelberger Feuerbach dem Dichter erschienen, als ein – um mit dem Grünen Heinrich zu reden – uriger Vogel, der „mit seinem monotonen, tiefen und

¹ Hierbei handelt es sich um die gekürzte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des Curriculums Religions- und Weltanschauungsfragen der EZW am 15.9.2009 in Berlin gehalten wurde.

² Vgl. Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, hg. von Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl, Bd. VI: *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart 1960, 325.

³ Brief an Wilhelm Baumgartner vom Winter 1849, in: Gottfried Keller, *Gesammelte Briefe*. In vier Bänden hg. von Carl Helbling, Bd. I, Bern 1950, 275.

⁴ „Abendlied“ (1879), in: Gottfried Keller, *Sämtliche Werke in sieben Bänden*, Bd. I: *Gedichte*, hg. von Kai Kauffmann, Frankfurt a. M. 1995, 407.

⁵ Vgl. Gunther Wenz, *Der Himmel auf Erden. Gottfried Keller als literarischer Adept Feuerbachscher Religionskritik*, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), *Protestantismus und deutsche Literatur*, Göttingen 2004, 197 – 214.

klassischen Gesang den Gott aus der Menschenbrust wegsingt“.⁶ Heinrich, sein literarischer Schöpfer und mit ihm viele Zeitgenossen und Spätgeborene wurden dadurch an der Religion irre. Feuerbach gilt bis heute als der Religionskritiker schlechthin. Warum? Weil er die Religion nicht nur äußerlich, sondern von innen heraus kritisierte und sie durch Verständnis ihres Wesens zum Verschwinden bringen wollte.

Lange bevor von Religionskritik explizit die Rede war, lassen sich vielfältige Formen derselben identifizieren, und zwar auch und gerade im Kontext der Religion, zu der die Möglichkeit partiellen oder prinzipiellen Dissenses elementar hinzugehört. Je dezidierter die eigene religiöse Position bestimmt ist, desto deutlicher fallen in der Regel die Abgrenzungen gegen Häretiker und Schismatiker aller Art aus. Insofern ist Religionskritik seit alters ein religionsinternes Phänomen. Sie wird primär im Interesse affirmativer Begründung und Bestätigung wahrer Religion geübt und vollzieht sich auf der ideellen Basis von Unterscheidungen wie etwa derjenigen zwischen Faktizität und Normativität. Die mittelalterliche Religionskritik gehört weithin in diesen Zusammenhang, und auch für die antiken Ansätze, an die im Renaissance-Humanismus angeknüpft werden konnte, trifft zu, dass sie philosophische Kritik der Religion zumeist im Sinne von deren Reinigung z. B. von widervernünftigen Mythologemen oder unstatthaften Anthropomorphismen übten. Dieser Rahmen wird grundsätzlich auch von der Religionskritik der Stoa nicht gesprengt, wenn diese zwischen kontingent erworbenen religiösen Vorstellungen einerseits und einem vernunftfundierten Wesen humaner Religiosität andererseits differenziert.

Im Unterschied zur religionsinternen bzw. auf das reine Wesen der Religion gerichteten Religionskritik von Antike und Mittelalter stellt die neuzeitliche Religionskritik ein Genus eigener Art dar, insofern sie in ihren radikalen Gestalten konsequent darauf abzielt, Religion durch Aufweis ihrer Genese zu destruieren und restlos zum Verschwinden zu bringen. In ihrer radikal-genetischen Form ist Religionskritik ein neuzeitspezifisches Phänomen und eine Erscheinung, die erst in der Moderne offen zutage tritt.

Feuerbachs Projektionsthese

Die entscheidende Pointe der Feuerbach'schen Religionskritik besteht in der Annahme, Religion beruhe auf einer Projektion, durch die sich das menschliche Bewusstsein die Unendlichkeit seines eigenen Wesens gegenständlich zur Anschauung bringe. Nicht Gott habe den Menschen, sondern der Mensch habe Gott nach seinem eigenen Bilde erschaffen. In der Schrift über „Das Wesen des Christentums“ von 1841 wird dies im Einzelnen entfaltet, wobei seit der zweiten Auflage von 1843 u. a. Luther als Gewährs-

⁶ Gottfried Keller, Sämtliche Werke in sieben Bänden, Bd. II: Der grüne Heinrich. Erste Fassung, hg. von Thomas Böning/Gerhard Kaiser, Frankfurt a. M. 1985, 850.

mann der Projektionsthese angeführt wird: Habe er doch ausdrücklich den Glauben zum Schöpfer der Gottheit erklärt. Obschon sich auch eine Reihe sonstiger religionskritischer Argumente findet, wie etwa das Anthropomorphismus-Argument bzw. die überkommene – im 19. Jahrhundert namentlich durch das sog. Dreistadiengesetz Auguste Comtes revitalisierte – Annahme, die Religion sei dem Kindheitsstadium der Menschheitsgeschichte zuzurechnen, bleibt die Grundannahme Feuerbach'scher Religionskritik stets die gleiche: In der Religion wird dem menschlichen Bewusstsein die eigene Unendlichkeit vorstellig, wobei als Subjekt unendlichen Bewusstseins nicht der Einzelmensch, sondern die Menschheitsgattung zu gelten hat. Der Mensch, der sich nach Feuerbach im religiösen Verhältnis lediglich zu sich selbst verhält, verhält sich demnach im Bewusstsein der Religion zu sich selbst nicht qua Individuum, sondern qua Gattungswesen. Wo das menschliche Wesen der Gattung als Wahrheit der Religion erkannt wird, löst sich deren falscher Schein, das irdische Menschenwesen als transzendente Gottheit zu betrachten, von selbst auf.

Erfüllt sich der Sinn der Religion danach recht eigentlich in ihrem Vergehen, so teilt sie darin die Bestimmung des Individuums, mit dessen egoistischem Unsterblichkeitsstreben Feuerbach den Ursprung der Religion unmittelbar in Verbindung bringt. Nicht wenn es sich religiös zu verhimmeln und zu verewigen sucht, gelangt das menschliche Individuum zur Vollendung. Es vollendet sich im Gegenteil nur, wenn es in seine Sterblichkeit einstimmt und seine Besonderheit verständig und willig hingibt an die Allgemeinheit der Menschengattung, deren Begriff Feuerbach gelegentlich durch den der Natur ersetzen kann. Religionskritik und Individualitätskritik gehören für ihn deshalb untrennbar zusammen, ja eine naturphilosophisch fundierte Individualitätskritik erweist sich bei genauerem Zusehen als das eigentliche Movens Feuerbach'scher Religionskritik. Die tendenzielle Absage an das Einzelsubjekt und die Besonderheit des Individuellen zugunsten der menschlichen Gattungsgemeinheit kündigt sich bereits in Feuerbachs Frühschrift „De ratione, una, universali, infinita“⁷ an und ist in den 1830 anonym publizierten „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“⁸ offenkundig, die mit der gereimten Bitte an das Gelehrtenpublikum eingeleitet wird, „den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu rezipieren“: „Er ist“, so heißt es zur Begründung, „der beste Arzt auf Erden, / Dem nie noch fehlschlug eine Kur; / Und mögt ihr noch so krank auch werden: / Es heilt vom Grund aus die Natur.“⁹ In Achtung vor diesem natürlichen Allheilmittel gelte es Abstand zu nehmen von dem Wunsche nach individueller Unsterblichkeit; damit erübrige sich die Religion, als deren Wahrheit sich die menschliche Gattungsnatur zu erkennen gebe.

⁷ Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. XI: Jugendschriften, Stuttgart 1962, 11ff.

⁸ Ebd., 69ff.

⁹ Ebd., 71.

Religionskritik und Revolutionsprogramm bei Marx

Ist Religion das bewusstlose Selbstbewusstsein des Menschen zu nennen, in welchem diesem sein eigenes Wesen lediglich auf tendenziell befremdliche Weise gegenständlich wird, insofern er nicht weiß, dass es das seinige ist, so wird der Verblendungszusammenhang, dessen mangelnde Aufgeklärtheit die Bedingung der Möglichkeit der Existenz des Religiösen darstellt, augenblicklich dann erhellt, wenn das Wissen des Menschen von Gott als das Wissen des Menschen von sich selbst durchschaut wird. Mit dieser Einsicht beansprucht Feuerbach zugleich, die spekulative Vernunft Hegel'scher Provenienz auf den Boden der Tatsachen herabgeholt zu haben.

Daran konnte die Religionskritik von Karl Marx (1818 – 1883) anschließen. Im ersten Satz der Einleitung seiner Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie“ von 1844 heißt es in diesem Sinne: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Allerdings geht Marx darin über Feuerbach hinaus, dass er dessen Bestimmung menschlichen Wesens im Sinne natürlicher Gattungsgemeinschaft anthropologisch in einen geschichtlich-soziokulturellen Praxiszusammenhang aufhebt. Es sei nicht genug – so Marx in seinen 1845 geschriebenen, von Engels 1888 mit einigen redaktionellen Veränderungen erstmals publizierten „Thesen über Feuerbach“ –, das Faktum der religiösen Selbstentfremdung und der Verdoppelung der Welt in eine vorgestellte und eine wirkliche Welt dadurch beheben zu wollen, dass man das religiöse in das menschliche Wesen auflöst. „Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden“ (These 4). Religionskritik als die Voraussetzung aller Kritik muss demgemäß notwendig in revolutionäre Praxis umschlagen. Um mit der letzten These über Feuerbach zu reden: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*“ (These 11).¹⁰

Religionskritik und Revolutionsprogramm bilden bei Marx mithin nicht nur einen unauflösbaren Zusammenhang; es besteht vielmehr ein eindeutiges Gefälle hin zum revolutionären Imperativ. In Abkehr von der regressiven Bindung Feuerbachs an die Naturphilosophie und von der daraus resultierenden Reduktion des geschichtlich-gesellschaftlichen Wesens des Menschen auf eine immer gleiche Gattungsgemeinschaft identifiziert Marx das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit als „das Ensemble der

¹⁰ Vgl. Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: ders./Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie, Berlin 1953, 583 – 585.

gesellschaftlichen Verhältnisse“ (These 6), um infolgedessen die menschliche Religion als gesellschaftliches Produkt zu erfassen, nämlich als praktische Konsequenz einer bestimmten Gesellschaftsform, von deren revolutionärer Umgestaltung er nicht nur das Ende der Religion, sondern zugleich die Behebung jener tatsächlichen Mängel erwartet, als deren indirekter Ausdruck die Religion nach seinem Urteil zu gelten hat. Worum es in Marx' Religionskritik im Entscheidenden geht, ist demnach die Beantwortung der Frage, wie die Unvernunft politisch-gesellschaftlich verfasst ist, um das Entfremdungsprodukt der Religion hervorbringen zu können. Indem er mittels reduktionistischer Methodik nicht lediglich die Beschaffenheit der Religion zu erklären, sondern deren Grund in der Beschaffenheit faktischer Zustände zu erheben versucht, formt er die von Feuerbach übernommene radikale Religionskritik zu einer radikalkritischen Gesellschaftstheorie um. Religion ist – kurz gesagt – ein Epiphänomen entfremdeter soziopolitischer Verhältnisse. Dabei geht die Entwicklungstendenz dahin, den Gedanken praxismotivierenden Protests gegen das tatsächliche Elend, den Marx anfangs ebenfalls mit der Religion verbinden konnte, dergestalt zurückzunehmen, dass die Religion zu einer ohnmächtigen Ausdrucksgestalt realexistierenden Elends, zu einem bloßen „Opium des Volkes“ erklärt wird, in welcher Funktion sie interessenbestimmtem Missbrauch wehrlos ausgesetzt sei.

In diesem Zusammenhang kann Marx die Religion dann auch mit dem Begriff der Ideologie in Verbindung bringen, der von Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754 – 1836) eingeführt wurde, um die Behauptung religiöser Gehalte mit dem ökonomischen Vorteilsstreben bestimmter Gesellschaftsgruppen zu erklären. Gerade in dieser Hinsicht zeigt sich in besonderer Weise, was für den bestimmenden Begriff von Marx' Religionskritik generell gilt: Sie ist Moment seines Programms der Revolution, als deren bewegendes Subjekt das Proletariat fungiert. Dabei bleibt Marx bei aller gegebenen Transformation der Religionskritik Feuerbachs insofern verbunden, als er die Überwindung des individuellen Privategoismus, in welchem jener das spezifische Movens zur Ausbildung der Religion entdeckt hatte, zum Ziel seines gesellschaftspolitischen Revolutionsprogramms erklärte. Das strukturelle Grundproblem dieses Programms bleibt freilich ungelöst; es besteht darin, wie es zu einer Überwindung jenes Egoismus kommen soll, als dessen verheerendste Gestalt Marx die bürgerliche Kapitalwirtschaft gilt, wenn das Allgemeine ohne die besondere Rolle des Proletariats nicht herbeizuführen ist, dessen Freiheitsrealisierung ihrerseits nicht verständlich zu machen ist ohne jene – aus der pervertierten gesellschaftlichen Situation nicht ableitbare – Voraussetzungen, von denen wie das Bewusstsein der Freiheit, so auch deren Verwirklichung lebt.

Nietzsches „Wille zur Macht“ und Freuds Theorie der kollektiven Zwangsneurose

Neben Feuerbach und Marx kommt in der Geschichte moderner Religionskritik nur noch Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) eine Spitzenstellung zu. Durch ihn wurde der Tod Gottes sprichwörtlich, und Feuerbachs Anthropologisierung der Theologie vollendete sich in einer programmatisch erklärten Vergöttlichung des Menschen. Es ist das Prinzip radikaler Selbstbestimmung des souveränen, absolut seiner selbst mächtigen Menschenwesens, das die aphoristisch formulierte und mit Moralkritik aufs Engste verbundene Religionskritik Nietzsches bestimmt. Im Hintergrund steht eine antiplatonische Metaphysik des Willens zur Macht, die die Basis für den Atheismus radikalautonom menschlicher Freiheit abgibt. Religion ist für Nietzsche Selbstkorrumpierung, Selbstentzweiung, Selbstentfremdung des Menschen, insofern dieser in der Religion alles Vermögen Gott und die verbleibende Schwäche sich selbst zurechnet, womit er seine Lebensmacht, statt sie zu steigern, auf ein verschwindendes Minimum reduziert. Das Unwesen, das die Religion treibt, ist somit nihilistische Lebensverneinung, die durch den sich selbst wollenden und seiner selbst mächtigen Willen mittels Umwertung aller religiösen Werte einschließlich des Gottesgedankens zu überwinden ist.

Nietzsches Religionskritik erfüllt sich entsprechend in der menschlichen Selbstzuschreibung der Allmachtsattribute des toten bzw. zu tötenden Gottes. Der im Übermenschen sich realisierende Wille zur Macht beansprucht nicht weniger als göttliche Aseität. Im Unterschied zu Feuerbach und Marx wird der religionskritische Gedanke unmittelbarer Selbstbestimmung des Menschen nicht mehr auf indirekte Weise – sei es im Vermittlungszusammenhang von Individuum und Gattung oder Individuum und Gesellschaft – zur Geltung gebracht, sondern direkt und als solcher. Will der Mensch er selbst und als er selbst frei sein, ist für einen Gott außer ihm kein Platz; denn die der Gottesbeziehung implizite Abhängigkeit ist mit dem freien Selbstsein des Menschen unvereinbar.

In ihrer Radikalität, deren Breitenwirkung nicht unterschätzt werden darf, blieb Nietzsches Religionskritik unübertroffen. Selbst Sigmund Freuds (1856 – 1939) Theorie der Religion als illusionärer Wunscherfüllung bzw. kollektiver Zwangsneurose, die religiöse Vorstellungen und Vollzüge als sekundäre Einkleidungen von primär unbewusst ablaufenden Prozessen deutete, um sie auf die Faktizität infantiler Abhängigkeitssituationen zu reduzieren, erreichte nicht die Grundsätzlichkeit Nietzsches. Als Beitrag zur Religionspsychologie mit religionskritischem Gesamtergebnis hat sie gleichwohl großes Aufsehen erregt und ein hohes Maß an öffentlichem Einfluss erlangt.

Zentraler Gegenstand traditioneller religionspsychologischer Betrachtungen war die Einzelperson in ihren Bewusstseinsvollzügen. Bevorzugt analysiert wurde das individuelle religiöse Bewusstsein in seinen kognitiven, voluntativen und emotiven Bestimmtheiten, wie sie durch dasjenige bewirkt sein sollten, was jeweils als Religion qualifiziert wurde. Das Grundproblem einer bewusstseinspsychologisch ansetzenden Religionspsychologie bestand in der präzisen Erfassung des Zusammenhangs von psychischer Struktur

und religiösem Gehalt. Entweder wurde die religiöse Verfasstheit des Individuums als konstante Größe und die religiösen Inhalte als vergleichsweise variabel in Anschlag gebracht, womit sie der religiösen Individualität tendenziell äußerlich blieben; oder die religiösen Inhalte wurden als substanziell vorausgesetzt, währenddessen die psychischen Konstellationen des religiösen Individuums als eher akzidentell und ephemere gelten sollten. Ungelöst blieb in beiden Fällen die strukturelle Grundfrage jeder Religionspsychologie, wie nämlich der objektive Gehalt von Religion und die psychische Verfassung des Einzelsubjekts im individuellen religiösen Bewusstsein vermittelbar sind. Freuds Religionskritik ist weit weniger grundsätzlich gefasst als diejenige Nietzsches. Diese bleibt an Radikalität unübertroffen, weil sie auf einem Atheismus aus Prinzip basiert. Tod Gottes und Vergöttlichung des Menschen bedingen sich wechselseitig, sofern der menschliche Wille zur Macht die Negation göttlicher Allmacht zur impliziten Voraussetzung und expliziten Folge hat. Ich bin, der ich bin: Jenseits von Gut und Böse und unter Absehung von Wahrheit und Wert, die dem Nihilismus preisgegeben sind, plädiert Nietzsche für die Selbstvergöttlichung des Herrenmenschen, der nach dem Tode Gottes entschlossen seines allein dem eigenen Geschick verpflichteten messianischen Amtes waltet. Mit den Schriften „Der Antichrist – Fluch auf das Christentum“ (1888) und „Ecce homo – Wie man wird, was man ist“ (1889) endet Nietzsches publizistisches Werk. Als Kompilation erscheint aus dem Nachlass 1901 „Der Wille zur Macht“.

*„Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“*¹¹ Was ist, gründet ursprünglich in vitalem Seinstrieb, in dem der Wille sein genuines Wesen hat. Alles ist Wille, dessen dranghaftes Wollen allein auf Durchsetzung, Erhalt und Steigerung eigenen Seins und Vermögens ausgerichtet ist. Der Trieb zur Macht als Inbegriff des Eigenvermögens nimmt im Menschen die Form eines Urwillens unmittelbarer Selbstbestimmung an, dem alle kognitiven, emotiven und voluntativen Vollzüge zu dienen haben mit dem Ziel, das herkömmliche Sein des Humanen auf ein übermenschliches Herrentum hin zu transzendieren. In der herrischen Transzendenzgestalt des Übermenschen vollendet sich der Wille zur Macht, der auf nichts außer sich selbst basiert. In der Vergöttlichung des Menschen nimmt der den Gottesgedanken willentlich nihilierende Atheismus manifest anthropotheistische Gestalt an, womit Feuerbach in die Konsequenz getrieben, zugleich aber die Einsicht bestätigt wird, dass Religion nicht oder nur durch Religion ersetzt werden kann.

¹¹ Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe Werke (KGW), hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff, Bd. VII/3, 339.

Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“

Statt die in gedrängter Kürze vorgestellten Beispiele radikaler Religionskritik in der Moderne zu kommentieren sowie auf ihre geschichtlichen und soziokulturellen Konsequenzen hin zu untersuchen, die aufs Ganze gesehen offenkundig verheerend waren, bringe ich nur die grauenhafte Schreckenszene in Erinnerung, die der Dichter Jean Paul (1763 – 1825) im „Erste(n) Blumenstück“ seines Romans „Siebenkäs“ wie folgt beschrieben hat:

„Jetzo sank eine hohe edle Gestalt mit einem unvergänglichen Schmerz aus der Höhe auf den Altar hernieder, und alle Toten riefen: ‚Christus! ist kein Gott?‘ Er antwortete: ‚Es ist keiner.‘ Der ganze Schatten jedes Toten erbebte, nicht bloß die Brust allein, und einer um den andern wurde durch das Zittern zertrennt. Christus fuhr fort: ‚Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: ‚Vater, wo bist du?‘ aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich. – Schreiet fort, Mißtöne, zerschreiet die Schatten; denn Er ist nicht!‘ Die entfärbten Schatten zerflatterten, wie weißer Dunst, den der Frost gestaltet, im warmen Hauche zerrinnt; und alles wurde leer. Da kamen, schrecklich für das Herz, die gestorbenen Kinder, die im Gottesacker erwacht waren, in den Tempel und warfen sich vor die hohe Gestalt am Altare und sagten: ‚Jesus! haben wir keinen Vater?‘ – Und er antwortete mit strömenden Tränen: ‚Wir sind alle Waisen, ich und ihr, wir sind ohne Vater.‘“¹²

„O Vater! o Vater! wo ist deine unendliche Brust, daß ich an ihr ruhe? – Ach, wenn jedes Ich sein eigener Vater und Schöpfer ist, warum kann es nicht auch sein eigener Würgengel sein?“¹³

Was Atheismus bedeutet, kommt in diesen Fragen treffender und abgründiger zum Ausdruck als in den radikalsten Aussagen radikaler Religionskritik. Jean Paul hat die „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei“ anfangs mit einer kurzen Anmerkung versehen. Sie lautet:

¹² Jean Paul, Sämtliche Werke, Abt. I., Bd. II: Siebenkäs. Flegeljahre, München ³1971, 273.

¹³ Ebd., 274.

„Wenn einmal mein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, daß in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, zerstört wären: so würd' ich mich mit diesem meinem Aufsatz erschüttern und – er würde mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben.“

Möge diese Wirkung auch bei uns eintreten. Es ist dringend an der Zeit, aus atheistischen Albträumen zu erwachen – in Berlin, in Europa und auf der ganzen Welt.

Robert U. Giesecke

Der Humanistische Verband Deutschlands

Ein Überblick

Während die angebliche Rückkehr der Religion jahrelang die Feuilletons bewegte, wurde die Wiedergeburt eines organisierten Atheismus kaum zur Kenntnis genommen. Weder „Spiegel“ noch „Focus“, weder „FAZ“ noch „Zeit“ berichteten, ungeachtet aller Krisenwahrnehmung, über dieses Phänomen. Erst das Auftreten des sogenannten „neuen Atheismus“ und die mediale Präsenz der „Giordano Bruno Stiftung“ änderte in den vergangenen Jahren die öffentliche Wahrnehmung. Doch überwog zunächst das Interesse an Spektakulärem. Hingegen wurde der „Humanistische Verband Deutschlands“ (HVD) nur sporadisch thematisiert (z. B. im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um „Pro Reli“ in Berlin), denn die Gesetze des Medienbetriebs verkannten die Bedeutung und Wirksamkeit dieses größten und einflussreichsten atheistischen Verbandes.

Der HVD wurde am 14. Januar 1993 in Berlin als Fusion verschiedener Verbände gegründet. Der ehemalige Verband der Westberliner Freidenker stellte hierfür den weltanschaulichen Rahmen bereit. Zentrale Forderung des HVD ist die rechtliche Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Schwerpunkte seiner Tätigkeit sind der schulische Lebenskundeunterricht (Berlin-Brandenburg), die Jugendfeier und soziale Dienstleistungen. Topografische Zentren bilden Berlin-Brandenburg, Nürnberg-Fürth sowie Hannover und Bremen.¹ Der Anspruch, die Interessen der Konfessionsfreien gegenüber dem Staat zu vertreten, ist wesentlich für den HVD. Zugleich wird damit ein Führungsanspruch im atheistischen Lager behauptet², der aber sowohl durch die Gründung der Giordano Bruno Stiftung als auch durch deren Aktivitäten in Frage gestellt ist.

Angesichts der Expansion des HVD, der als Vereinigung unbedeutender Vereine begann und sich unter anderem zu einer einflussreichen Berlin-Brandenburger Institution entwickelte, ist es erstaunlich, dass – bis auf wenige Beiträge des ehemaligen EZW-Referenten Andreas Fincke – bislang weder ausführlichere Einzelanalysen noch vergleichende Darstellungen über den HVD publiziert wurden. Aufgrund der unbefriedigenden Ausgangslage ist es im Rahmen dieser Studie nur möglich, Schwerpunkte

¹ Vgl. Horst Groschopp, Humanismus und atheistisches Menschenbild, 2009, 2, www.horst-groschopp.de (Die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden zuletzt abgerufen am 18.11.2011).

² Vgl. z. B. diesseits 3/1997, 6: „Der Humanistische Verband will in den nächsten Jahren immer mehr zum Sammelbecken aller weltlich-humanistischen Kräfte in Deutschland werden.“

herauszuarbeiten, sie skizzenhaft zu analysieren und in eine Tendenz einzuordnen. Eine kritische Gesamtdarstellung sowohl des HVD als auch des organisierten Atheismus in Deutschland bleibt ein Forschungsdesiderat.

Gründung und Entwicklung des HVD

Die Gründung des HVD ist mit einer Distanzierung von der Politik wie dem Selbstverständnis der freidenkerischen Verbände der alten Bundesrepublik verbunden. Der HVD knüpft bewusst „pluralistisch an Traditionen an, die ihre Wurzel in der europäischen Aufklärung, im Liberalismus und in der Arbeiterbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhundert haben“³. Von daher wird die thematische Beschränkung des Atheismus auf Kirchen- und Religionsfeindschaft abgelehnt und mit der Selbstbezeichnung als „Humanistischer Verband“ eine positive Programmatik intendiert. Die Chance des HVD wird in einem „nahtlosen Dienstleistungsangebot für Konfessionslose gesehen“⁴. Diese Zielbestimmung beinhaltet nach eigener Aussage „Erste Schritte zur Entwicklung einer weltanschaulich-humanistischen Kultur“⁵. Die hier skizzierte Programmatik bildete und bildet die ideologische wie strategische Basis des HVD, die zwar in den kommenden Jahren ausgebaut und ergänzt, aber nicht in Frage gestellt wurde.

Soweit aus den Quellen ersichtlich, war der ehemalige Westberliner Landesverband der Freidenker führend bei der Konzeption und Sammlung des HVD. Dass Berlin Sitz des Bundesverbandes wurde, war von daher nur folgerichtig. Es dürfte nicht allzu falsch sein, den HVD in seiner Gründungsphase als Projekt des Berliner Ortsverbandes zu charakterisieren, dem sich einzelne kleinere und ihm nahestehende Verbände anschlossen⁶, während der bedeutende Nürnberg-Fürther Ortsverband dem HVD erst nach seiner Trennung vom Bund für Geistesfreiheit 1996 beitrug und die Freien Humanisten Niedersachsen diesen Schritt im Jahr 2000 vollzogen.⁷ Die Konsolidierung und der Ausbau der Landesverbände Berlin, Brandenburg und Bayern (mit dem Schwerpunkt Nürnberg-Fürth) vollzogen sich in den kommenden Jahren; für den Verband Niedersachsen-Bremen (mit den Schwerpunkten Hannover und Bremen) ist dies hingegen erst seit dem Jahr 2006 nachweisbar.

³ Christian John in diesseits 1/1993, 30.

⁴ diesseits 1/1993, 31.

⁵ diesseits 2/1993, 33.

⁶ So hatte sich der Verband in NRW bereits 1981 von den Freidenkern in Dortmund getrennt und später dem Berliner Freidenker-Verband angeschlossen, vgl. Manfred Isemeyer, Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik 1945 bis 1990, in: Säkulare Geschichtspolitik, humanismus aktuell 20/2007, 93.

⁷ Vgl. diesseits 3/2007, 16; Manfred Isemeyer, Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik, a.a.O., 87.

Der Aufbau einer bundesweiten Präsenz ist dem HVD bislang nicht gelungen, auch wenn er inzwischen in zwölf Bundesländern vertreten ist.⁸ Bei den Neugründungen der vergangenen Jahre – wie Thüringen⁹ oder Rheinland-Pfalz – handelt es sich um überschaubare Projekte mit geringer Mitgliederzahl. Daraus eine negative Entwicklungsprognose abzuleiten, ist jedoch ungerechtfertigt. Eher ist zu berücksichtigen, dass das bisherige Wachstum, d. h. Akzeptanz, Nachfrage, Zulauf, den Verband personell und organisatorisch überfordert hat, werden doch – nach eigenem Bekunden – jährlich 250 000 Menschen durch die Dienstleistungen des Verbandes erreicht.¹⁰

Das explosive Wachstum kann exemplarisch am Berliner Verband aufgezeigt werden, der 1985 nur fünf hauptamtliche Beschäftigte zählte. 1997 waren es bereits 600 hauptamtliche Mitarbeiter, und die Mitgliederzeitschrift „diesseits“ gibt für das Jahr 2008 an: „Fast 1000 hauptamtliche Lehrer, Sozialarbeiter, Psychologen und Berater arbeiten hier [Berlin, R.G.] in dutzenden Einrichtungen des Humanistischen Verbandes.“¹¹ Eine solche entwicklungsausgerichtete Resonanz ist erst einmal zu bewältigen, bevor Kräfte frei werden, um eine landesweite Ausdehnung des HVD zu planen und zu unterstützen. Die stark ansteigende Mitarbeiterzahl spiegelt sich auch in der Etablierung des Schulfachs Lebenskunde, der Gründung bzw. Übernahme zahlreicher Kindertagesstätten und anderer Einrichtungen wider. War 1985 eine hauptamtliche Lehrkraft für das Schulfach Lebenskunde angestellt, so haben allein zwischen 1999 und 2009 über 300 Lehrer eine berufsbegleitende Ausbildung für den Lebenskundeunterricht absolviert. Unterhielten die Westberliner Freidenker 1985 keine einzige Kindertagesstätte, so betrieb der HVD im Jahr 2010 allein in Berlin über 20 Kitas.¹² Doch solche Zahlen sind nicht allein auf Berlin beschränkt, da auch der bayerische Landesverband des HVD die Gründung bzw. Übernahme von Kitas forcierte. 1993 wurde die erste Kita in Nürnberg eröffnet. Inzwischen unterhält der HVD je drei Krippen in Nürnberg und Fürth sowie eine in Regensburg. Eine weitere Einrichtung soll 2012 in Fürth eröffnet werden. Dem niedersächsischen Landesverband des HVD gelang es, seit 2009 zwei Kitas zu installieren.¹³ Diese Einblicke mögen genügen, um darzulegen, dass es sich beim HVD um einen marktconformen, ernst zu nehmenden weltanschaulichen Anbieter handelt. Jedoch gilt es auch festzuhalten, dass die vermutliche Mitgliederzahl des HVD im Vergleich zur Anzahl der Personen, die er mit seinen Dienstleistungen erreicht, relativ gering ist. Im

⁸ Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Brandenburg, Bremen, Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Sachsen, Thüringen; vgl. www.humanismus.de.

⁹ Nach Angaben des ehemaligen Landesvorsitzenden Thüringens, Siegfried Krebs, hatte der Landesverband Thüringen im März 2010 32 Mitglieder (www.wissenrockt.de/2010/04/24/der-hvd-ist-viel-zu-schuchtern-4733).

¹⁰ Vgl. *diesseits* 2/2010, 42.

¹¹ Vgl. *diesseits* 2/2008, 13; 3/1997, 4; 2/2008, 13.

¹² Vgl. *diesseits* 2/2009, 5; 2/2010, 40.

¹³ Vgl. *diesseits* 2/2010; www.freie-humanisten.de/index.php?id=981.

Gegensatz zu den Kirchen, aber auch z. B. zur Giordano Bruno Stiftung, gibt der HVD keine Mitgliederzahlen bekannt. Von 1995 bis 2003 fand sich – jeweils auf der letzten Seite der Zeitschrift „diesseits“ – die Angabe, dass dem Bundesverband 10 000 Mitglieder angehören. Diese Zahl ist aber nicht gesichert und nachvollziehbar: Wenn der Bundesverband 1999 schon 10 000 Mitglieder hatte, so hätte er nach dem Beitritt des Landesverbandes Niedersachsen-Bremen im darauffolgenden Jahr einen nennenswerten Mitgliederzuwachs verzeichnen müssen, zumal Niedersachsen-Bremen nach eigenen Angaben bereits damals den mitgliederstärksten Landesverband stellte.¹⁴ Doch der Bundesverband gab kontinuierlich eine Mitgliederzahl von 10 000 an. Diese Zahl findet sich erneut in einer Pressemitteilung aus dem Jahr 2005, was merkwürdig erscheint, da der Landesverband Niedersachsen-Bremen nach Angaben des HVD keine zwei Jahre später bereits 15 000 Mitglieder umfasste.¹⁵ Erstaunlich ist auch, dass der HVD Ende 2010 von 19 000 Mitgliedern ausgeht, was eine Verdoppelung der Mitgliederzahlen in fünf Jahren bedeuten würde.¹⁶

In Anbetracht der mangelnden Konstanz der Mitgliederzahlen sind die Angaben des Bundesverbandes zu hinterfragen. Das wird durch den Hinweis von Rudolf Ladwig bestätigt, dass sich der HVD sowohl 2003 als auch 2006 außerstande sah, dem Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) exakte Mitgliederzahlen vorzulegen.¹⁷ Befremdlich sind auch die Informationen zur Mitgliederentwicklung des Landesverbandes Berlin. 2009 teilte der Berliner Verband dem „Tagesspiegel“ mit, dass er 4100 Mitglieder habe¹⁸, doch im folgenden Jahr nennt er bereits 5200 Mitglieder.¹⁹ Das wäre ein Mitgliederzuwachs um 27 Prozent innerhalb eines Jahres.

Dienstleistungen vor humanistischem Hintergrund

Es ist ein Alleinstellungsmerkmal des HVD unter den säkularen Verbänden, dass er eine Weltanschauung, den weltlichen Humanismus, mit sozialen und anderen Dienstleistungen verbindet. In aktuellen Selbstdarstellungen des HVD wird die Verschränkung von Theorie und Praxis in der Geschichte der Freidenker bis 1933 verortet. Diese historische Referenz informiert jedoch nicht über die tatsächlichen Bezüge, sondern dient dem Geschichtsbild des HVD, dessen Berliner Landesverband sich in der Tradition der

¹⁴ Vgl. Andreas Fincke, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989, EZW-Texte 162, Berlin 2002, 18.

¹⁵ Vgl. diesseits 3/2007, 7.

¹⁶ Vgl. Andreas Fincke, Freigeistige Bewegungen. Neue Mitgliederzahlen, in: Materialdienst der EZW 12/2010, 467 – 469.

¹⁷ In: Umworbene „dritte Konfession“, humanismus aktuell 18/2006, 99, Anm. 3.

¹⁸ Vgl. Tagesspiegel vom 15.2.2009; diesseits 4/2009, 14.

¹⁹ Vgl. Andreas Fincke, Freigeistige Bewegungen. Neue Mitgliederzahlen, a.a.O.

sozialdemokratischen Freidenker sieht und so zwölf Jahre nach seiner Gründung im Jahr 2005 das 100-jährige Jubiläum feierte.

Die Idee, Weltanschauung und Dienstleistungen zu kombinieren, findet sich bei den Westberliner Freidenkern seit Anfang der 1980er Jahre. Es handelt sich dabei um Anregungen, die von der Friedens-, Frauen- und Ökobewegung ausgingen.²⁰ Die Übernahme der Geschäftsführung durch Manfred Isemeyer 1983 dürfte für diese Fokussierung nicht unwesentlich gewesen sein. Ferner verweisen sowohl Isemeyer als auch Horst Groschopp darauf, dass der „Übergang von der freidenkerisch-kirchenkritischen Oppositionsbewegung zu einem pluralistisch verstandenen und breit angelegten Humanismus“ durch Gedanken des Politologen Ossip K. Flechtheim (1909 – 1998) gefördert wurde, der zugleich Mitglied der Westberliner Freidenker war.²¹

Nicht weniger wichtig dürfte aber das Beispiel der niederländischen und norwegischen Humanistenverbände gewesen sein. Mehrfach wird in „diesseits“ betont, dass die Entwicklung zu einem Verband, der Dienstleistungen für Konfessionslose anbietet – und damit durch seine Praxis für seine Ziele wirbt –, auf das Beispiel des niederländischen Humanistischen Verbandes zurückgeht, zu dem führende Mitglieder des Westberliner Freidenker-Verbandes persönliche Kontakte hatten.²² Doch nicht nur die sozialen Angebote, sondern auch das Modell der humanistischen Beratung oder die Einrichtung des Studienfachs „Humanistik“ (in Äquivalenz und als Kontrast zur Theologie) bis hin zu den Gemeinschaftshäusern finden dort ihre Entsprechung. Auch erfolgte die Umbenennung der Westberliner Freidenker in „Humanistischer Verband“ 1993 nach niederländischem Vorbild.²³

Neben diesen unmittelbaren Bezügen der praktischen Verbandsarbeit besteht aber, wie eingangs angedeutet, eine historisch-ideologische Selbsteinschätzung, die den HVD mit den Traditionen der Aufklärung, des Liberalismus und der Arbeiterbewegung verknüpft. Der 1995 veröffentlichte programmatische Aufsatz von Horst Groschopp „Wie alt ist der Humanistische Verband?“ konkretisiert diese Gedanken, indem er die weltanschaulichen Bezüge des HVD sowohl bei den 1905 gegründeten sozialdemokratischen

²⁰ Vgl. diesseits 2/2004, 14; Manfred Isemeyer, Wer in der Zukunft lesen will, muss in der Vergangenheit blättern, in: Humanismus ist die Zukunft. Festschrift Hundert Jahre Humanistischer Verband Berlin, Berlin 2008, 43.

²¹ Humanismus. Geschichte und Gegenwart. Der lange Weg zu Toleranz und Gleichberechtigung, Begleitheft zur Ausstellung des Humanistischen Verbandes Deutschlands, Berlin 2006, Nachwort Horst Groschopp. Die Bedeutung Flechtheims für den HVD wird auch durch den 2002 gestifteten und seitdem jährlich verliehenen Ossip-K.-Flechtheim-Preis des HVD hervorgehoben.

²² Vgl. diesseits 2/1993, 31; 3/1997, 3; 2/2004, 15; 1/1994, 2; Humanismus ist die Zukunft, a.a.O., 44. Einen ersten Überblick vermittelt Werner Schultz, 20 Jahre Mauerfall, in: diesseits 4/2009, 15.

²³ Vgl. diesseits 1/1994, 5; 2/2006, 10; 2/2008, 12; 1/2010, 25; Horst Groschopp, Ostdeutscher Atheismus – die dritte Konfession?, in: Richard Faber/Susanne Lanwerd, Atheismus, Würzburg 2006, 222.

Freidenkern als auch bei den konfessionsfreien, bürgerlich-liberalen Verbänden verortet, auf die, wie Groschopp ausführt, der schulische Lebenskundeunterricht zurückgeht.²⁴ 1997 bekräftigt Christian John diese Traditionslinie und formuliert die prägnante Aussage: „Der Humanistische Verband setzt als einzige Organisation in Deutschland die lebenslaufbezogene Feierkultur der Freidenker und Freireligiösen fort.“²⁵ Was ehemals getrennt war, findet sich nun im HVD vereint.

Die historisierende Selbsteinschätzung des HVD kulminiert im Jahr 2005, indem er die 100-Jahr-Feier der sozialdemokratischen Freidenker als Geburtstag des Berliner Landesverbandes des HVD mit einem Festakt im Willy-Brandt-Haus begeht. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass zwar für den Berliner Landesverband eine Traditionslinie zu den sozialdemokratischen Freidenkern gezogen werden kann²⁶, für den bereits 1848 als frei-christliche Gemeinde²⁷ gegründeten Nürnberg-Fürther Verband jedoch keinesfalls. Das Ereignis wurde im entsprechenden Rahmen mit Empfang politischer Prominenz und nachfolgender Ausstellung im Jahr 2006 zelebriert. Das Begleitheft zur Ausstellung über Geschichte und Gegenwart des weltlichen Humanismus²⁸ ist ein wichtiges Zeugnis im Zusammenhang des Selbstverständnisses und der historischen Selbstausslegung des HVD: Macht doch die eigentliche Darstellung des HVD nur einen marginalen Bestandteil der Broschüre aus, während sich der Schwerpunkt der Ausstellung der „Entwicklung des Humanismus von seinen Anfängen bis heute“ widmet. Es handelt sich um einen Abriss der europäischen Kulturgeschichte en miniature, die 500 v. Chr. bei den ionischen Naturphilosophen beginnt, Antike, Renaissance und Aufklärung als Vorgeschichte des modernen Humanismus beurteilt, ihren umfangreichen Mittelpunkt im 19. und 20. Jahrhundert findet und nach diesem Parforceritt durch die Geschichte fragt: „Wofür stehen Humanisten heute?“ Dass hier der HVD an erster Stelle Auskunft gibt und von einer Reihe berühmter und bekannter Geistesgrößen gerahmt wird, entspricht dem Charakter einer weltanschaulichen Werbeschrift, die allgemein beginnt und schließlich konkret in der Hervorhebung der eigenen Organisation gipfelt.

²⁴ Vgl. diesseits 4/1995, 32f. Der „Bund für weltliche Schule und Moralunterricht“ forderte den späteren Lebenskundeunterricht.

²⁵ diesseits 2/1997, 3.

²⁶ Das Verwaltungsgericht Berlin neigt zu der Auffassung, dass der Berliner Landesverband des HVD lediglich eine Umbenennung des Deutschen Freidenker-Verbandes, Landesverband Berlin, ist, s. Christine Mertesdorf, Weltanschauungsgemeinschaften. Eine verfassungsrechtliche Betrachtung mit Darstellung einzelner Gemeinschaften, Schriften zum Staatskirchenrecht Bd. 39, Frankfurt a. M. 2008, 346, Anm. 519. Über die Beziehung zwischen dem am 20.6.1949 gegründeten Freidenker-Verband Berlin und der Berliner Freidenkerbewegung vor 1933 s. Manfred Isemeyer, Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik, a.a.O., 91 – 93.

²⁷ Telefonische Auskunft des HVD vom 9.10.2010.

²⁸ Humanismus. Geschichte und Gegenwart, Begleitheft zur Ausstellung, a.a.O.

Kritisch zu werten ist aber die Beliebtheit, mit der Aspekte eines allgemeinen Humanismus beschrieben werden. Individualität, Solidarität und die Menschenrechte, Selbstbestimmung, Glaubens-, Gewissens-, Wissenschaftsfreiheit, Toleranz und Pluralismus sind zwar moderne, positiv konnotierte Werte, aber keine Exklusivitätsmerkmale einer atheistischen Weltanschauung. Unter Bezugnahme auf diese unspezifischen Definitionsversuche eines weltlichen Humanismus, dessen einziges Exklusivitätsmerkmal der Atheismus zu sein scheint, zeichnet der die Broschüre verantwortende HVD das Bild einer „über Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung, die Freidenker und Freidenkerinnen mit Religionen und Kirchen um Glaubensfreiheit führen mussten“, wobei sich allerdings die Frage nach der definitorischen Schärfe des Begriffs „Freidenker“ stellt, wenn er sich nicht auf die Freidenkerverbände des 19. Jahrhunderts bezieht. Dass z. B. Sokrates ein Freidenker war, da er für Geistesfreiheit, die Autonomie des Individuums und dessen Selbstbestimmung eingetreten sei, ist Weltanschauungspoesie, die z. B. die religiösen Bezüge des Sokrates verschweigt bzw. unausgesprochen relativiert.

Indessen würde man die Intention der Broschüre verfehlen, wenn man sie als ein der historischen Kritik verpflichtetes Werk betrachtete. Im Vordergrund steht ein ideologisches Konstrukt.²⁹ Die abendländische Kulturgeschichte wird idealtypisch als eine 2500 Jahre währende Auseinandersetzung zwischen zwei Prinzipien verstanden.³⁰ Die Weltanschauung des Humanismus erstreitet den Weg zu Toleranz, Selbstbestimmung usw. gegen Religionen und Kirchen, wobei der wissenschaftliche Fortschritt aufseiten der Humanisten war.

Diese Gegenüberstellung funktioniert nur, indem zum einen eine Konfession der Humanisten deklariert³¹ und Humanismus als in letzter Konsequenz säkular verstanden wird, d. h. aufgrund dieser Axiome eine Bekenntnisauseinandersetzung konstruiert werden kann, und zum anderen eine Teleologie in der Kulturgeschichte unterstellt wird, an der sich Humanismus versus Religion abarbeitet bzw. ein in seinem Wesen gereinigter und säkularer Humanismus heranreift. Als Resultat steht die Trias Wissenschaft, Humanismus und Atheismus, die sowohl auf die überwundene und stets neu zu überwindende Stufe der Religion zurückblickt als auch Fehler und Irrtümer in der Geschichte des

²⁹ Die sogenannte Säkularisierung wird in unkritischer Naivität mit einem Kulturfortschritt gleichgesetzt und der Kulturfortschritt wiederum in Beziehung zu einem weltlichen Humanismus gesetzt (vgl. Peter Schulz-Hageleit, Säkularisierung – ein Beitrag zur Stärkung des Friedens, in: Humanismus und Böckenförde-Diktum, humanismus aktuell 22/2008, 73).

³⁰ Es ist anzumerken, dass Joachim Kahl diese Geschichtsauffassung nicht teilt. Er vertritt ein organisches Modell der Aufwärtsentwicklung, das vom Polytheismus über den Monotheismus zum Atheismus führt; vgl. diesseits 4/2008, 11.

³¹ Z. B. Horst Groschopp in diesseits 2/2004, 11: „Humanismus ist eine Alternative zur Religion.“

Humanismus einräumt.³² Mit dieser Form der Geschichtsdeutung und des Wissenschaftsverständnisses greift der HVD auf Gedankengänge des 19. Jahrhunderts zurück, die im Hinblick auf eine atheistisch motivierte Inhumanität selbstkritisch aktualisiert, aber in Bezug auf die Begrifflichkeit unspezifisch formuliert werden. Letzteres ist jedoch nicht allein als Schwäche, sondern auch als Vorteil zu sehen, da von einer solchen Position aus alles, was kulturgeschichtlich positiv besetzt ist, der eigenen Sache zugeordnet werden kann. Der flexible Umgang mit dem Terminus Humanismus, der es erlaubt, ihn sowohl in religiöser als auch in atheistischer Prägung zu benutzen, kennzeichnet ihn als einen positiv besetzten Beliebigkeitsbegriff, der seinen Sinn erst durch seine Verwendung zur Unterstützung eines dogmatisch-spekulativen Geschichtsverständnisses findet.

Nicht nur das Ausstellungsheft „Humanismus. Geschichte und Gegenwart“, sondern auch ein Blick in den vom HVD herausgegebenen atheistischen Stadtführer Berlin³³ bestätigt diese These. Welchen Sinn würde es sonst haben, Pufendorf, Leibniz, Lessing, Nicolai oder Fichte in einen Stadtführer zu prominenten Plätzen der Gottlosigkeit aufzunehmen? Dabei ist das vom HVD gepflegte bildungsbürgerliche „name dropping“ angenehm unzeitgemäß, verweist aber in seinem Bildungsanspruch auf die intellektuellen Milieus des 19. Jahrhunderts und der wilhelminischen Ära.

Die Unschärfe des Humanismusbegriffs aber allein auf den Zweck der positiven Selbstdarstellung zurückzuführen, d. h. als taktisches Mittel zu definieren, dürfte indessen zu kurz gegriffen sein. Seit seiner Gründung kennzeichnet den HVD eine nicht endende Debatte um sein Selbstverständnis bzw. um das von einer Weltanschauungsgemeinschaft nach Artikel 140 GG geforderte Bekenntnis³⁴ – und dies nicht allein deshalb, weil ein Bekenntnis erforderlich ist, um den berechtigten Anspruch auf Gleichbehandlung mit Religionsgemeinschaften einzufordern, sondern vielmehr, weil es sich hierbei um

³² Vgl. ebd., 9, 26. Angesichts der herausgestellten Verbrechen der christlichen Kirchen ist der Verweis auf humanistische Irrwege doch etwas wohltemperiert. Die ideologische Vorbereitung bzw. Unterstützung des Nationalsozialismus durch Freidenker wie Haeckel oder Bölsche oder die Menschheitsverbrechen des Kommunismus sind mit der Bezeichnung „Irrwege“ kaum kleinzureden. Hier ist es angemessen, den HVD gemäß seiner Forderung nach Gleichbehandlung mit den Religionsgemeinschaften auch diesbezüglich an den eigenen Ansprüchen zu messen. Der Verweis, dass nur humanistische Atheisten Gutes tun, ist unbefriedigend. Weiterführend sind Beiträge von Armin Pfahl-Traughber (unter Bezug auf Thesen Schmidt-Salomons), z. B. in „diesseits“ 3/2008, 8, der „strukturelle Analogien zwischen radikalem Atheismus und dogmatischer Religion“ beschreibt, oder die Anregung, eine Kriminalgeschichte des Atheismus zu schreiben, in: Horst Groschopp (Hg.), Humanismusperspektiven, Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland Bd. 1, Aschaffenburg 2010, 101, Anm. 41.

³³ Das atheistische Berlin. Metropole des Humanismus, Berlin 2005.

³⁴ Dass es sich bei dem Humanismus des HVD um ein Bekenntnis handelt, wird von Groschopp häufig betont, vgl. z. B. Horst Groschopp, Humanismus als kulturelle Weltanschauung, in: ders. (Hg.), Humanismusperspektiven, a.a.O., 68 – 80.

die Frage nach der Identität des Verbandes handelt, die Unverwechselbarkeit und Erkennbarkeit festschreibt und die verschiedenen Auffassungen in einem konstruktiven Konsens zusammenführt.

Das derzeit gültige Bekenntnis bzw. das nach dem Sprachgebrauch des HVD sogenannte „Humanistische Selbstverständnis“ vom November 2001 erfüllt diese Aufgabe aber nur unzureichend. So fällt das Urteil von Manfred Isemeyer über diesen Text ernüchternd aus: „Die Neuformulierung des Humanistischen Selbstverständnisses ... war nicht der große Wurf.“³⁵ Das ist mehr als nachvollziehbar angesichts folgender Satzkonstrukte und polythematischer Bezüge:

„Der moderne praktische Humanismus, wie ihn die Mitglieder des HVD sehen, steht in den freigeistigen Traditionen der Aufklärung sowie der atheistischen, freireligiösen, freidenkerischen und humanistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auf vernunft- und naturorientierte Ausgangspunkte folgten agnostische, existentialistische, marxistische, liberale, pragmatische, psychologisch bzw. psychoanalytisch begründete und skeptische Standpunkte.“³⁶

Horst Groschopp kennzeichnet das „Humanistische Selbstverständnis“ als einen Kompromiss, innerhalb dessen sich verschiedene Fraktionen des HVD wiederfinden konnten. Seine Forderung nach einer Überarbeitung des Bekenntnistextes orientiert sich an Anforderungen, die rechtlich an eine Weltanschauungsgemeinschaft gestellt werden.³⁷ Erst nach der anstehenden Neuformulierung des Humanistischen Selbstverständnisses ist es deshalb sinnvoll, die Bekenntnisgeschichte des HVD seit 1993 zu schreiben. Aufgrund der dem Kompromisscharakter entsprechenden Vieldeutigkeit des Humanistischen Selbstverständnisses kann man allerdings die widersprüchlichen Verhaltensweisen und Stellungnahmen des HVD und seiner Landesverbände zur Giordano Bruno Stiftung besser verstehen.³⁸

³⁵ Manfred Isemeyer, Humanistische Zukunftsdebatte, in: Säkularisierung, humanismus aktuell 10/2002, 72.

³⁶ Humanistisches Selbstverständnis, beschlossen am 10.11.2001, Vorbemerkung, 1.

³⁷ Vgl. Horst Groschopp, Bekenntnisgeschichte des HVD (auf www.humanismus-aktuell.de).

³⁸ Das spiegelt sich auch in Doppelmitgliedschaften bis in die höchsten Funktionsspitzen wider. Genannt seien nur Michael Schmidt-Salomon, Vorstandssprecher der Giordano Bruno Stiftung (gbs), und Herbert Steffen, 1. Vorsitzender, Mitinitiator und Mäzen der gbs, oder Fiona Lorenz, Beiratsmitglied der gbs und Vorsitzende des rheinland-pfälzischen HVD.

Religion und Humanismus

Da es keine zusammenfassende Stellungnahme des HVD zur Differenz zwischen Theismus und weltlichem Humanismus gibt, vermag der Verfasser nur einzelne Positionen zu referieren.³⁹

Der Katalog zur Berliner Ausstellung über „Humanismus. Geschichte und Gegenwart“ aus dem Jahr 2006 wird mit dem Motto „Vernunft und Selbstbestimmung – Die Alternative zu religiösem Glauben“ eröffnet. Dem entspricht, dass das Verhältnis zwischen Philosophie und Glaube in der frühen Kirche unter das Motto „Glauben statt Denken. Die Unterdrückung der Philosophie im frühen Christentum“ gestellt wird. Angeblich hätten die frühen Kirchenväter die griechische Philosophie „als Anregung zum selbstständigen Denken, für gefährlich und überflüssig erachtet“. Nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion habe es einen „lang anhaltenden Stillstand von Forschung und Wissenschaft gegeben“. Als klassisches Beispiel dient hier die Ermordung der alexandrinischen Philosophin Hypatia durch fanatisierte Mönchshorden: „Mit ihrer Ermordung endet die alexandrinische Mathematikerschule und endet die Verbreitung der Lehre des Philosophen Plato in Alexandria und im ganzen römischen Reich.“⁴⁰ Auf die Antike folgt die Darstellung der Renaissance als Epoche der Wiedergeburt des Humanismus im Sinne einer freien Entfaltung der Persönlichkeit im Gegensatz zu einem Autoritätsglauben. Zugleich wird durch die Hervorhebung des wissenschaftlichen Fortschritts das christliche Weltbild infrage gestellt. Anlässlich des 2010 erschienenen Kinofilms „Agora. Die Säulen des Himmels“, der u. a. das Schicksal der Hypatia thematisiert, wird obiges Geschichtsbild in „diesseits“ durch den Pressesprecher des HVD, Thomas Hummitzsch, bekräftigt: Es „geht die Spätantike als Zeitalter der Erkenntnissuche unter, das dunkle Mittelalter der Macht des Religiösen beginnt“.⁴¹

Die schlichten Gegensatzpaare „Vernunft – Glaube“ und „Wissenschaft – christliches Weltbild“ legen die Vermutung nahe, dass diese Art der Darstellung ideologischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts verpflichtet ist. Doch zu Recht betont der HVD, dass er nicht der Religionsfeindschaft, sondern der Religionskritik verpflichtet ist. Ein häufiger Bezugspunkt für die Religionskritik und auch für ein positives Verständnis von Religion seitens des HVD ergibt sich aus der Anknüpfung an folgendes Diktum von Karl Marx:

³⁹ Der Artikel von Frieder Otto Wolf, In his hands he's got the whole world? Wie können wir die Welt und das Leben sehen, ohne auf höhere Wesen zu vertrauen?, in: Andreas Fincke (Hg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen, EZW-Texte 176, Berlin 2004, 109 – 118, ist dem Verfasser bekannt. Doch bringt der Aufsatz wenig Erhellendes.

⁴⁰ Humanismus. Geschichte und Gegenwart, Begleitheft zur Ausstellung, a.a.O.

⁴¹ diesseits 2/2010, 33.

„Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“⁴²

Umfassend Gebrauch von diesem funktionalen Verständnis von Religion als Schmerztherapeutikum machte 2008 der damalige stellvertretende Bundesvorsitzende und heutige Präsident des HVD Frieder Otto Wolf in seiner Vorlesungsreihe „Humanismus für das 21. Jahrhundert“. Wolf stellte einen Bedeutungszuwachs der Religionen fest und erklärte diesen mit der Erfahrung – und Linderung – von Leid. Dabei erkennt er an, dass Religionen Bündnispartner bei der Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse sein können.⁴³ Zugleich hält er jedoch an der Grundüberzeugung fest, dass die Vollendung der Aufklärung „eine praktische Frage [ist] ... durch eine Veränderung der Welt lässt sich die wirkliche Unmündigkeit überwinden, in der wir uns als Menschen immer noch befinden“.⁴⁴ Dabei gehört zur Mündigkeit der Verzicht auf eine jenseitsbezogene Spiritualität, da diese die Selbstentmündigung beinhaltet.⁴⁵

Der Bildungsbeauftragte des HVD, Werner Schultz, teilt die Position, dass Religion Ausdruck eines falschen Bewusstseins sei.⁴⁶ Er deutet Religion als Versuche des Menschen, „ihre Konflikte zu beschreiben und zu bewältigen. Es sind Angstabwehrsysteme“. In Aufnahme marxistischer und psychoanalytischer Theoreme formuliert er: „Warum wohl produzieren die meisten Religionen einen Opferkult? ... Sie entstehen auf dem Hintergrund gesellschaftlicher Verhältnisse, die auf Verzicht, Triebunterdrückung und misslingender Sublimierung aufbauen.“⁴⁷

Im Geschenkbuch des HVD zur Jugendfeier „Zwischen nicht mehr und noch nicht“ findet hingegen die Strategie, religiöse Menschen als Mängelwesen darzustellen, einen schlichteren Ausdruck: „wir [d. h. nicht die Religion, R.G.] müssen entscheiden, was wir für gut oder schlecht halten“, wobei dann um des Prinzipiellen willen auch bizarre Gegensätze aufgebaut werden: „Religiöse Menschen fordern, der Mensch müsse ‚Gottes Schöpfung bewahren‘. Humanistinnen und Humanisten meinen dagegen, dass allein der Mensch entscheidet, ob er die Natur zerstört oder nicht.“ Aber nachdem die

⁴² Zit. nach: Humanismus. Geschichte und Gegenwart, Begleitheft zur Ausstellung, a.a.O.

⁴³ Vgl. Frieder Otto Wolf, Humanismus für das 21. Jahrhundert, Berlin 2008, 10f u. ö, 31 u. ö. Allerdings hängt hier konkret alles davon ab, welche Ursachen man für das strukturelle Leiden verantwortlich macht und wie das strukturelle Leiden definiert wird. Es ist also eine Frage der politischen Bewertungsmaßstäbe. Siehe auch: Frieder Otto Wolf, In his hands he´s got the whole world?, a.a.O., unter Bezug auf die sogenannte Befreiungstheologie.

⁴⁴ Ebd., 20.

⁴⁵ Ebd., 174.

⁴⁶ Z. B. im Sinne des Marx'schen Diktums, dass Religion Opium des Volkes ist, das folgendermaßen weitergeht: „Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf“, oder auch aufgrund von Gedanken Freuds zum Ursprung der Religion.

⁴⁷ Werner Schultz, Vernunft und Menschenrechte, in: Humanismus ist die Zukunft, a.a.O., 62, 68.

Wissenschaft bewiesen hat, dass es kein höheres Wesen gibt, das „dafür sorgt, dass es uns gut geht“, ist für Schultz die Konsequenz: „Das Leben kann so schön sein, wenn es uns gelingt, es schön zu machen.“⁴⁸ Wer möchte da widersprechen, zumindest solange man jung und gesund ist?

Die Auffassung, dass sich religiöse Menschen zur Rechtfertigung ethischer Entscheidungen notwendigerweise auf fremde Autoritäten, d. h. Gott oder Götter, berufen, ist nicht nur innerhalb des HVD weit verbreitet und führt zu der Frage: Warum tut der Mensch Gutes? Weil Gott es will oder um des Guten willen?⁴⁹ Sie wird auch von Michael Bauer, dem Geschäftsführer des Nürnberger HVD und Mitinitiator der geplanten Arbeitsgruppe „Laizisten in der SPD“ vertreten: Humanisten tun das Gute um des Guten willen, Christen sind barmherzig, weil Gott es will und es im Jenseits belohnt wird.⁵⁰ Mittels dieser Argumentationsfigur ist es möglich, die ethischen Entscheidungen weltlicher Humanisten als ethisch wertvoller, da selbstbestimmt und uneigennützig, zu qualifizieren und christliche Entscheidungen als fremd- und sanktionsbestimmt zu relativieren.

Lebenskundeunterricht

Die Einführung des Lebenskundeunterrichts an Berliner Schulen als Alternative zum Religionsunterricht geht auf eine 1982 getroffene Entscheidung des damals CDU-geführten West-Berliner Senats zurück. Nach rechtlichen Auseinandersetzungen mit dem Senat ist die Gleichbehandlung von Religions- und Lebenskundeunterricht – das umschließt auch dessen Finanzierung – seit 1995 gesichert. Ebenfalls nach rechtlichen Auseinandersetzungen wurde 2005 in Brandenburg der Lebenskundeunterricht alternativ zum Fach Religion eingeführt. Aufgrund rechtlicher Besonderheiten ist in Berlin „Ethik“ und in Brandenburg „LER“ Pflichtfach an den Schulen, während Lebenskunde und Religion freiwillig belegte Fächer ohne Notenbeurteilung sind. In Bayern wird Lebenskunde als offizielles Fach an der vom HVD betriebenen „Humanistischen Grundschule“ in Fürth unterrichtet. Die Planungen für eine „Humanistische Schule“ in Bremen sind aufgrund rechtlicher Auseinandersetzungen mit dem Bildungsministerium noch nicht abgeschlossen.⁵¹

⁴⁸ Werner Schultz, in: Zwischen nicht mehr und noch nicht, Berlin 2006, 150ff.

⁴⁹ Vgl. Armin Pfahl-Traughber, in: Horst Groschopp (Hg.), Humanismusperspektiven, a.a.O., 94.

⁵⁰ Vgl. Michael Bauer, in: diesseits 2/2007, 14.

⁵¹ Vgl. „Bremer Gericht will neue Privatschulen genehmigen“, Radio Bremen, 24.10.2010. Doch halte ich es für wahrscheinlich, dass die Bremer Bildungsbehörde schließlich das Urteil des Bremer Verwaltungsgerichts zur Anerkennung dieser Schule akzeptieren und umsetzen muss. In diesem Fall zöge das die Einrichtung des Schulfachs Lebenskunde nach sich.

Es ist davon auszugehen, dass der HVD versuchen wird, das Fach Lebenskunde bundesweit durchzusetzen.⁵² Ob er damit Erfolg hat, hängt zum einen davon ab, ob das Fach gegenüber „Ethik“ als explizites Bekenntnisfach in den jeweiligen Bundesländern anerkannt wird, und zum anderen, ob es dem HVD gelingt, ausreichend öffentliches Interesse an dem Fach zu generieren. Ein anderer Gesichtspunkt betrifft die Abhängigkeit eines solchen Installationsprozesses von der Notwendigkeit einer entsprechenden politischen Unterstützung.

In Berlin sind die offizielle und die gesellschaftliche Akzeptanz sowie die öffentliche Förderung des Lebenskundeunterrichts am weitesten fortgeschritten. So konnte der HVD 1999 in Kooperation mit dem Fachbereich Erziehungswissenschaften der Technischen Universität Berlin einen staatlich anerkannten viersemestrigen Lehramtsergänzungsstudiengang „Lebenskunde“ einführen.⁵³ Die Entwicklung der Teilnehmerzahlen des Lebenskundeunterrichts in Berlin⁵⁴ erlaubt es, von einer Erfolgsgeschichte zu sprechen. Nahmen 1985 in West-Berlin nur einige hundert Schüler an dem Unterricht teil, so waren es 1993 bereits 7000. In der Folgezeit stiegen die Teilnehmerzahlen weiter rasant. 1997 waren es 20 000, 2005 dann 40 000 und 2009 nahmen schließlich 50 000 Schüler an dem freiwilligen Lebenskundeunterricht teil. Zu berücksichtigen ist dabei, dass die Teilnehmerzahlen am evangelischen oder katholischen Religionsunterricht schon aus demografischen Gründen sinken. Der Lebenskundeunterricht dagegen verzeichnet prozentual wie auch nominell Gewinne.

Das bedeutet für 2010 in Relation zur Gesamtzahl der Schüler, dass 15,6 Prozent den Lebenskundeunterricht, 25,1 Prozent den evangelischen, 7,8 Prozent den katholischen und 1,5 Prozent den islamischen Religionsunterricht besuchten. Zu berücksichtigen ist jedoch, dass nur 51,42 Prozent der Schüler die Angebote des freiwilligen Weltanschauungs- bzw. Religionsunterrichts nutzen. Das mögliche Potenzial für einen säkularen Weltanschauungsunterricht liegt also bei den übrigen 48,58 Prozent.⁵⁵ Eine ausführliche Entwicklungstendenz der Teilnehmerzahlen am Religions- bzw. Lebenskundeunterricht im jeweiligen Verhältnis zur Gesamtschülerzahl aufzustellen oder eine Verteilung auf Ost- bzw. West-Berliner Schuldistrikte zu eruieren bzw. zwischen den zahlreichen kirchlichen Privatschulen und den öffentlichen Schulen zu differenzieren, obliegt weiteren Studien.

⁵² 2006 reichten die Landesverbände Bayern, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen erfolglose Anträge auf Einführung des Lebenskundeunterrichts ein.

⁵³ Vgl. www.lebenskunde.de/aus-u-weiterbildung. Zuständig für die Erstellung des Rahmenlehrplans Lebenskunde war u. a. der Berliner Professor für Geschichtsdidaktik Peter Schulz-Hageleit, dessen Position zu religiösen Fragen von kulturkämpferischer Anmutung nicht frei ist: „Auf breiter Front ist eine Überwindung der antiwissenschaftlichen und archaisch-inhumanen Elemente der christlichen Lehre nur langfristig als Ergebnis angstfreier Erziehung, wissenschaftlich fundierter Bildung und philosophisch-religiöser Aufklärung zu erwarten“, diesseits 3/2010, 7.

⁵⁴ Für Brandenburg liegen mir keine Zahlen vor.

⁵⁵ Vgl. „Jeder sechste Schüler im Lebenskundeunterricht“, Pressemitteilung des HVD vom 8.12.2010.

Bislang nur in Ansätzen untersucht sind die Auseinandersetzungen und Konsequenzen, die sich aus der Entscheidung des Berliner Senats im Jahr 2006 ergaben, für die Klassen 7 bis 10 das verbindliche Fach „Ethik“ einzuführen. Als Reaktion darauf bildete sich im März 2007 die Initiative „Pro Reli“, die mittels eines Volksbegehrens versuchte, Religion als Wahlpflichtfach alternativ zu Ethik einzuführen. Bekanntermaßen scheiterte der Volksentscheid am 26. April 2009, da er das notwendige Zustimmungsquorum von 25 Prozent der Stimmberechtigten nicht erreichte. Als Reaktion auf „Pro Reli“ formierte sich im darauffolgenden Jahr das Bündnis „Pro Ethik“. Aufschlussreich ist hier der indirekte Einfluss des HVD, der sich nicht nur aus der Zusammensetzung des aus 14 Personen bestehenden Koordinierungsrates dieses Bündnisses⁵⁶ erkennen lässt. Obwohl der HVD als Verband nur einen Vertreter stellt, ist er mit drei weiteren Mitgliedern, darunter die bildungspolitischen Sprecher der Berliner SPD und der „Linken“, gut in dem Gremium repräsentiert.⁵⁷ In der Zeitschrift „diesseits“ wertet der Landesvorsitzende des Berliner HVD, Bruno Osuch, das Scheitern von „Pro Reli“ folgendermaßen: „Mit diesem erdrutschartigen Ergebnis wurde die schon lange anhaltende Entwicklung manifest, dass die Kirchen ihre Deutungshoheit in Sachen Ethik und Moral endgültig verloren haben.“⁵⁸ Auf bundespolitischer Ebene ist es das langfristige Ziel des HVD, dass Religion als ordentliches Lehrfach abgeschafft und stattdessen das Berliner bzw. Brandenburger Modell als Standard etabliert wird, d. h. Religion und Lebenskunde als freiwillige Fächer bundesweit eingerichtet werden. Unter Punkt 5 der sogenannten Wahlprüfsteine des HVD zur Bundestagswahl 2009 findet sich folgende Aussage: „Der HVD tritt für

⁵⁶ Die politischen Bezüge zur lokalen SPD treten hier deutlich hervor. Die Verknüpfungen zwischen HVD und Berliner SPD betonte bereits Andreas Fincke, Freidenker – Freigeister – Freireligiöse, a.a.O., 19f. Aber auch Manfred Isemeyer resümiert, dass schon die West-Berliner Freidenker sozialdemokratisch orientiert waren und sich deshalb 1958 von dem kommunistisch ausgerichteten Dortmunder Freidenker-Verband trennten (Manfred Isemeyer, Wer in der Zukunft lesen will, a.a.O., 43). Siehe auch 1994 Peter Groth in kritischer Tendenz: „Die Crux unseres Verbandes ist, dass er nicht aus einer Bewegung gewachsen ist, sondern sich eher in sozialdemokratischen Bahnen bewegt“ (diesseits 2/1994, 23). Sowohl das 100-jährige Jubiläum des Berliner Humanistischen Verbandes bezieht sich auf eine sozialdemokratische Traditionslinie, 1905 Gründung des „Vereins der Freidenker für Feuerbestattung“, als auch die Ausrichtung des Jubiläums in der Berliner Parteizentrale der SPD. Auch die Kooperation zwischen der Humanistischen Akademie Berlin und der Friedrich-Ebert-Stiftung bestätigt diese Bezüge. Auf Bundesebene ist die Gründung eines Arbeitskreises „Laizisten in der SPD“ geplant, dessen erstes Vorbereitungstreffen in den Räumen des Nürnberger Humanistischen Verbandes stattfand. Die Beantragung des Arbeitskreises wird allerdings vom Präsidium der SPD kritisch gesehen. Ausführlich setzt sich Wolfgang Thierse mit den Forderungen des Arbeitskreises auseinander: Anachronistische Forderungen. Was steckt hinter dem Arbeitskreis von Laizisten in der SPD?, in: Herder Korrespondenz 65 (2011), 11 – 15.

⁵⁷ Beide bildungspolitischen Sprecher – für die SPD Felicitas Tesch, für „Die Linke“ Steffen Zillich – gehörten zugleich dem Landesvorstand des HVD an. Koordinator und Ansprechpartner von Pro Ethik war das HVD-Mitglied Gerd Eggers, ebenfalls von der Berliner SPD entsandt.

⁵⁸ diesseits 2/2007, 1.

ein schulisches Pflichtfach ein, das allen Kindern und Jugendlichen eine gemeinsame Weltanschauung vermittelt ...“ Es wird gefragt, welche Parteien bereit sind, sich für das Modell der Wahlfreiheit und für das Pflichtfach politisch einzusetzen. Bereits im Januar 2008 hatte sich der HVD mit einer Erklärung entsprechend positioniert und sich „zu einem Systemwechsel des wertorientierten Unterrichts bekannt“. ⁵⁹ Im gleichen Jahr nahm der HVD den Lebenskundeunterricht als Kernaufgabe in seine Bundessatzung auf. ⁶⁰ Zudem veröffentlichte er im Mai 2008 die Ergebnisse einer Forsa-Umfrage zur bundesweiten Akzeptanz eines Lebenskundeunterrichts. Bei der zentralen Frage „Würden Sie ihr Kind eher am Schulfach Humanistische Lebenskunde oder eher am Religionsunterricht teilnehmen lassen?“ entschieden sich 37 Prozent der Bundesbürger für Lebenskunde. ⁶¹ Erstaunlich ist dabei nicht, dass die Zustimmungswerte in den neuen Bundesländern bei über 50 Prozent lagen ⁶², sondern dass alte Bundesländer wie Niedersachsen eine Pro-Quote von 37 Prozent verzeichneten.

Die strategische Entscheidung des HVD, den Lebenskundeunterricht zu einer zentralen Forderung des Bundesverbandes zu machen, könnte sich in weiteren Auseinandersetzungen um die Zukunft des Religionsunterrichts als eine kluge Wahl herausstellen – besonders da einer Mitteilung der Bundeszentrale für Politische Bildung aus dem Jahr 2009 zufolge „nach neuesten Umfragen eine Mehrzahl der Deutschen dafür ist, dass ein Werte- und Ethikunterricht an Schulen Pflichtfach wird“ ⁶³.

Von besonderer rechtlicher, aber noch mehr politischer Brisanz ist allerdings die Frage, worin die Differenz von Ethikunterricht bzw. LER und Lebenskunde besteht und ob sie in der Praxis auch nachzuweisen ist. Zumindest ist die Mitteilung des Brandenburger HVD befremdlich, nur dort Lebenskunde anzubieten, wo er nicht in Konkurrenz zu LER tritt. Der Jurist Thomas Heinrichs formulierte deshalb auf einer Tagung der Berliner Humanistischen Akademie: „die säkularen Verbände vertreten ... eine rechtliche Position, die darauf hinausläuft, sich selbst für überflüssig zu erklären, wenn sie behaupten, dass ihr lebenskundlicher Unterricht nicht in Konkurrenz zu Ethik oder LER stehe“. ⁶⁴

⁵⁹ Erklärung des HVD vom 11.1.2008.

⁶⁰ Vgl. diesseits 3/2008, 17.

⁶¹ Vgl. diesseits 3/2008, 18; 61 Prozent aller Befragten sprachen sich zudem für die bundesweite Einführung des Schulfachs „Humanistische Lebenskunde“ aus, www.humanismus.de/humanistische-lebenskunde-bald-bundesweit.

⁶² Z. B. Sachsen-Anhalt 53 Prozent (diesseits 3/2008, 17).

⁶³ Wolfram Kinzig, Kirche in Deutschland, in: Informationen zur politischen Bildung, info aktuell 21/2009, 17.

⁶⁴ Thomas Heinrichs, Rechtspolitische Vorstellungen und Kernforderungen der säkularen Verbände, mit einer Betonung auf den HVD ... (sic), in: Humanismus und „Böckenförde-Diktum“, a.a.O., 82.

Jugendfeier

Der Begriff „Jugendfeier“ löste seit 1978 die Bezeichnung „Jugendweihe“ in verschiedenen säkularen Verbänden Westdeutschlands und West-Berlins ab.⁶⁵ Begriff und Praxis der Jugendfeier sind seit der Gründung des HVD untrennbar mit ihm verbunden. In Ostdeutschland gelang es dem HVD, in Berlin und Brandenburg ein führender Anbieter für diesen Ersatzritus zur Konfirmation zu werden. Der unangefochtene Konkurrent in Ostdeutschland ist jedoch die „Jugendweihe Deutschland“ (JwD) als Nachfolgeorganisation der „Interessengemeinschaft Jugendweihe“.⁶⁶

Anfangs distanzierte sich der HVD von der „Jugendweihe Deutschland“ mit dem Vorwurf des Merkantilismus: „Unterschiede zu einer kommerziellen Künstlervermittlungsgesellschaft vermag ich kaum noch zu erkennen.“⁶⁷ „In der weltanschaulichen Komponente liegt denn auch der entscheidende Gegensatz zur ‚Interessenvereinigung‘ ... In der[en] Praxis stößt man auf Belieblichkeit.“⁶⁸ Keine zwölf Jahre später vermeldete der HVD jedoch, dass die Bundesdelegiertenkonferenz im Mai 2006 beschlossen hat, in Zukunft mit der JwD zusammenzuarbeiten⁶⁹, und 2008 unterschrieben beide Verbände einen Kooperationsvertrag und vereinbarten, die Interessen des jeweils anderen zu respektieren und Aktivitäten abzustimmen.⁷⁰ Hintergrund für diesen Gesinnungswandel sind strategische Überlegungen zur Verbreiterung der Basis des HVD.⁷¹

Allerdings vermag der HVD die weltanschaulichen Ansprüche auch im eigenen Verband kaum einzulösen. Selbstkritisch merkt Horst Groschopp an, dass im Osten ein Viertel bis die Hälfte der Jugendlichen nicht an den inhaltlich-pädagogischen Vorbereitungsprogrammen teilnimmt⁷², während die Teilnahme in den alten Bundesländern Pflicht

⁶⁵ Nach Auffassung von Joachim Bauer wurde er erstmals in Nürnberg gebraucht (vgl. www.hpd.de/node/2204). Um festzustellen, wann der Begriff Jugendfeier bei den Berliner Freidenkern eingeführt wurde, ist weiteres Quellenstudium nötig. 1989 wird er bereits als bekannt vorausgesetzt (vgl. Werner Schultz, Von der Schwierigkeit erwachsen zu werden. Perspektiven der Jugendfeier, in: Manfred Isemeyer/Klaus Sühl (Hg.), Feste der Arbeiterbewegung. 100 Jahre Jugendweihe, Berlin 1989, 157 – 166). 1987 findet er schließlich bei den Freien Humanisten in Niedersachsen Verwendung.

⁶⁶ Die von Horst Groschopp 2003 genannten Zahlen sind hier eindeutig: Der HVD richtete 14 000 Jugendweihen aus, die JwD hingegen 100 000. In den alten Bundesländern verzeichnete der HVD 1000 Jugendfeiern (diesseits 3/2003, 16). Für 2009 kann man feststellen, dass der HVD allein in Berlin mit den 1500 Teilnehmern an seinen Jugendfeiern mehr Teilnehmer hatte als in den alten Bundesländern zusammen.

⁶⁷ Uwe Völke, Geschäftsführer des HVD Sachsen-Anhalt, in diesseits 2/1993, 15.

⁶⁸ diesseits 1/1994, 14.

⁶⁹ Vgl. diesseits 4/2006, 13.

⁷⁰ Vgl. diesseits 3/2008, 6.

⁷¹ „Wir werden, was wir wollen, nicht allein und nicht auf der Basis der jetzigen Mitgliederzahlen schaffen ... Wir beginnen die Kooperation mit der Jugendweihe Deutschland“ (diesseits 4/2006, 23).

⁷² Vgl. diesseits 3/2003, 16.

ist.⁷³ Manfred Isemeyer mahnt im Zusammenhang der Kooperationsvereinbarung an, dass die Verbände dringend Qualitätsstandards definieren müssen. Die Jugendfeier als Mittel zur Mitgliederakquise hat die Erwartungen nicht erfüllt: „Wir sind so eine Art Durchlauferhitzer, aber nicht jeder lässt sich von uns erwärmen.“⁷⁴ Das Problem der mangelnden Profilierung hat der HVD jedoch selbst heraufbeschworen. So stellt der 2001 herausgegebene Elternratgeber zur Jugendfeier heraus, dass der Berliner HVD den Besuch von Vorbereitungsprogrammen nicht zur Pflicht mache. Er versucht, sich durch Anspruchslosigkeit gegen kirchliche Angebote abzugrenzen: „Die Feier ist die ästhetische Seite einer Weihe. Das Angebot reglementiert nichts und niemand. Konfirmation und Firmung verpflichten nach wie vor.“⁷⁵

Selbst wenn es dem HVD gelingen sollte, das Anspruchsniveau der Jugendfeier den eigenen Ansprüchen anzupassen, bliebe es fraglich, ob sich aus dem Erlebnis der Jugendfeier eine bleibende Verbindung zum HVD ergeben würde, da es dem HVD bislang nicht gelungen ist, ein nennenswertes Verbandsmilieu zu etablieren. In diesem Manko liegt nach Meinung des Verfassers das größte Hemmnis für eine emotionale Bindung an den HVD.

Der HVD und die Kooperation säkularer Verbände

Die institutionellen Anfänge einer Kooperation zwischen den säkularen Verbänden⁷⁶ gehen auf Gespräche zurück, zu denen die Humanistische Akademie Berlin unter Leitung ihres Direktors Horst Groschopp seit dem Jahr 2001 zweimal jährlich einlud. Die Treffen dieser sogenannten „Sichtungskommission“ verliefen bis zur Beteiligung der Giordano

⁷³ Horst Groschopp beschreibt die Differenzen folgendermaßen: Die JwD betreibt offene, der HVD-Ost halboffene und der HVD-West verbandliche Jugendarbeit (vgl. www.hpd.de/print/2204). Auch die JwD bezeichnet die eigene Jugendarbeit als offene, s. Andreas Fincke (Hg.), *Woran glaubt, wer nicht glaubt?*, a.a.O., 85.

⁷⁴ www.hpd.de./print/2204.

⁷⁵ Patricia Bloch/Christiane John/Regina Malskies, *Einmal im Leben! Ein Elternratgeber zur JugendFEIER/Jugendweihe*, Humanistischer Verband Berlin 2001, 25.

⁷⁶ Aufgrund einer ungesicherten Quellenlage ist es nicht möglich, die Entwicklung vor 2001 darzustellen. Dass die wechselseitigen Beziehungen nicht allzu eng waren, kann allerdings aus der Mitteilung geschlossen werden, dass noch im Jahr 2001 die Herausgabe eines Handbuchs der säkularen Verbände scheiterte, da diese nicht bereit waren, einander Auskünfte über Organisationsstruktur, Mitgliederzahl oder Finanzierung zu geben, so Manfred Isemeyer, *Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik*, a.a.O., 84. Dass die Beziehungen eher von Misstrauen denn von Kooperation geprägt waren, bestätigen Stellungnahmen von Gerhard Rampp für den Bund für Geistesfreiheit (diesseits 3/1994) oder Rudolf Ladwig für den Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten (Rudolf Ladwig, *Die säkulare Szene – von innen gesehen*, in: *Umworbene „dritte Konfession“*, *humanismus aktuell* 18/2006, 99). Bizzarerweise wurde so mit der EZW-Publikation „*Woran glaubt, wer nicht glaubt?*“, a.a.O., ein erstes Kompendium mit Selbstdarstellungen verschiedener säkularer Organisationen vorgelegt.

Bruno Stiftung (gbs) im Jahr 2004 unspektakulär. Der Vorschlag der gbs, einen Zentralrat der säkularen Verbände zu gründen, wurde von den anderen Verbänden nicht mitgetragen.⁷⁷ Auf breiteren Konsens traf der Vorschlag der HVD-Mitglieder Joachim Kahl und Armin Pfahl-Traugher, einen Sprecherrat der Konfessionslosen mit inhaltlichem Minimalkonsens zu gründen.⁷⁸ Am 16.11.2008 wurde der Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO) der Öffentlichkeit vorgestellt. Es ist jedoch noch offen, ob die weltanschaulichen Differenzen zwischen HVD und gbs die Arbeit des KORSO erschweren bzw. lähmen. Manfred Isemeyer und Horst Groschopp prognostizieren: „Für die gesamte Entwicklung des KORSO wird entscheidend sein, dass die Prinzipien der Gründungserklärung ernst genommen werden, Religionskritik ja, Religionsfeindschaft nein.“⁷⁹ Ich neige zu der Annahme, dass der KORSO das Schicksal seines kaiserzeitlichen Vorgängers, des Weimarer Kartells, beschieden sein wird.⁸⁰

Die Kooperation zwischen den säkularen Verbänden kann seit der Gründung der gbs (2004) als ein spannungsreiches Neben- und Miteinander beschrieben werden, wobei die Situation dadurch erschwert wird, dass es Doppelmitgliedschaften in HVD und gbs gibt.⁸¹ Das Schwanken zwischen Nähe und Distanz der beiden Verbände zeigt sich an den Projekten, mit denen die mediale Präsenz der säkularen Verbände gefördert werden soll. So vereinbarten HVD und gbs die Gründung einer gemeinsamen Kontakteinrichtung für die Medien. Daraus ging der Humanistische Pressedienst (hpd) hervor, der seit August 2006 im Internet vertreten ist. Der HVD beendete jedoch bereits 2008 die offizielle Mitarbeit am hpd wieder. Unausgesprochener Hintergrund dürften z. B. die religionsfeindlichen Provokationen Michael Schmidt-Salomons gewesen sein, die über den hpd verbreitet wurden. Nach dem Austritt trägt der HVD keine Verantwortung mehr an der Politik des hpd, kann aber weiterhin dessen Potenzial nutzen. Hingegen arbeitet die 2005 von der gbs gegründete „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (fowid) – seit 2006 in gemeinsamer Trägerschaft mit dem HVD – anscheinend zu beiderseitigem Nutzen⁸², was auch naheliegend ist, da diese Institution für beide Verbände eine zuarbeitende Funktion hat.

Obwohl das Verhältnis zwischen HVD und gbs als ambivalent zu beschreiben ist, sehe ich im Hinblick auf noch zu klärende Fragen davon ab, inhaltlich nähere Wertungen zu wagen. Deshalb an dieser Stelle nur noch einige wenige Bemerkungen: Die Diffe-

⁷⁷ Vgl. Rudolf Ladwig, Die säkulare Szene – von innen gesehen, a.a.O., 103–109.

⁷⁸ Vgl. MIZ 1/2005.

⁷⁹ diesseits 1/2009, 26.

⁸⁰ Horst Groschopp über das 1907 gegründete Weimarer Kartell: „... doch waren die kulturellen Unterschiede zwischen den Beteiligten zu groß, um erfolgreich und dauerhaft politisch handeln zu können“ (in: Umworbene „dritte Konfession“, humanismus aktuell 18/2006 25).

⁸¹ Das spiegelt sich bis in die höchsten Funktionsspitzen wider. Genannt seien nur Michael Schmidt-Salomon, Vorstandssprecher der gbs, oder Herbert Steffen, 1. Vorsitzender, Mitinitiator und Mäzen der gbs, und Fiona Lorenz, Beiratsmitglied der gbs und Vorsitzende des rheinlandpfälzischen HVD.

⁸² Vgl. www.fowid.de/fowid.

renzen zwischen HVD und gbs sind vom Standpunkt des Berliner HVD aus grundlegend.⁸³ Diese Meinung wird allerdings zum Beispiel vom Nürnberg-Fürther Verband nicht geteilt, der gemeinsame Veranstaltungen mit der gbs durchführt.⁸⁴ Es ließen sich weitere Beispiele hinzufügen; doch mag es zunächst als Indikator dieser Problematik für sich stehen.

Hinweisen möchte ich abschließend auf die dezidierten Stellungnahmen Joachim Kahls – „Krawallatheismus“⁸⁵ – und Armin Pfahl-Traughbers, der am neuen Atheismus u. a. einen Gut-Böse-Dualismus bemängelt und strukturelle Analogien zwischen radikalem Atheismus und dogmatischer Religion sieht.⁸⁶ An der Toleranz und Pluralismusfähigkeit des neuen Atheismus und seiner Sympathisanten muss in der Tat zweifeln, wer Folgendes liest: Armin Pfahl-Traughber „legte nach Absprache mit der Redaktion der Zeitschrift *diesseits* 2007 einen Artikel vor, worin kritisch auf die religionsähnliche Argumentationsweise von Vertretern des ‚neuen Atheismus‘ verwiesen wurde. Um Irritationen im säkularen Lager zu vermeiden, verweigerte man allerdings den Abdruck. Mit Verweis auf eine angeblich zu allgemein gehaltene Formulierung der Kritik wurde der Text auch einige Zeit später nicht auf der Internet-Seite des *Humanistischen Pressedienstes* eingestellt. Er erschien dann in der MIZ.“⁸⁷

Von der Wiege bis zur Bahre: Humanismus als Kultur

Horst Groschopp, Manfred Isemeyer, Joachim Kahl und andere haben erkannt, dass sich der Humanistische Verband nicht allein als Interessenverband „der“ Konfessionslosen, sondern zugleich als Kulturorganisation profilieren muss, um eine Zukunft zu haben. Zur Kultur gehört ein tätiger Humanismus, dessen Arbeitsfelder „nicht auf Festkultur, Bildung

⁸³ Z. B. sieht Frieder Otto Wolf bei der gbs „die begrifflichen und theoretischen Defizite einer naiv naturwissenschaftlich orientierten Traditionslinie, die aber wirksam Öffentlichkeitsarbeit zu machen in der Lage ist ... [eine] Strategie von PR-wirksamen Aktionen ohne längerfristige Perspektive“; dagegen unterstützt er die „vom Humanistischen Verband favorisierte Linie eines langfristig angelegten, mit konkreten sozialen und kulturellen Projekten verbundenen Organisationsaufbaus“ (*diesseits* 2/2008, 16). Unmissverständlich auch Horst Groschopp: „Es ist ein Unterschied, theoretische Religionskritik zu üben oder per ‚weltlicher Seelsorge‘ ein religionsfreies Leben in seinen Werten institutionell zu bestätigen ... Der ‚neue Atheismus‘ vernachlässigt den praktischen Humanismus, den Menschen wollen und die mehr davon wollen. Er gibt ethische Antworten. Als Atheist dagegen kann man im Prinzip auch Nationalsozialist sein oder Rassist ...“ (Horst Groschopp, *Humanismus und atheistisches Menschenbild*, Vortrag an der Evangelischen Akademie Mecklenburg-Vorpommern, Oktober 2009).

⁸⁴ Z. B. *diesseits* 3/2008, 8f, dort Bekenntnis zu einem naturalistischen Humanismus.

⁸⁵ Joachim Kahl, *diesseits* 4/2008, 11.

⁸⁶ Armin Pfahl-Traughber, *Ist der Atheismus auch eine Religion?*, in: *Humanismus und „neuer Atheismus“*, *humanismus* aktuell 23/2009, 44, 49.

⁸⁷ Armin Pfahl-Traughber, *Demokratischer Humanismus*, in: Horst Groschopp (Hg.), *Humanismusperspektiven*, a.a.O., 97, Anm. 27.

und Lebenskunde zu beschränken sind, sondern ... auf die ganze Breite des Sozialen“ zielen.⁸⁸ Die vom HVD in Auftrag gegebenen Umfragen von Allensbach und Forsa⁸⁹ gehören in diesen Kontext strategischer Überlegungen, die Kultur der Konfessionslosen näher zu bestimmen, um konzeptionell besser agieren zu können.⁹⁰

Ziel des HVD ist es, für einen konfessionell bestimmten, weltlichen Atheismus zu werben, der alles umfasst, was sich auch bei den Kirchen findet – abzüglich des Glaubens an einen Gott. In dieses Bild fügen sich das Programm der sozialen Dienstleistungen und das Bemühen um eine säkulare Festkultur, wobei vielfach versucht wird, etablierte christliche Feste säkular umzudeuten und zu modifizieren oder christliche Vorgaben für die Rites de passage – Namensfeier, Jugendfeier, Hochzeit, Beerdigung – nachzuahmen sowie eine atheistische Spiritualität zu entwickeln.

In manchen Punkten erinnern die Ideen des HVD zum Humanismus als Kulturbewegung an eine Kopie der Fassaden protestantischer Kirchlichkeit. Provokativ könnte man den HVD auch als einen organisatorisch verfassten „Julianus Apostata Redivivus“ bezeichnen. Diesem Bild würde entsprechen, dass der HVD den Beruf eines humanistischen Beraters – dabei bezieht er sich auf den universitär ausgebildeten Pfarrer – einführen und im Zuge einer Gleichbehandlung mit der Theologie das Studium einer zu entwickelnden Humanistik als konfessionelles Fach an Universitäten etablieren möchte.⁹¹

Abschließende Gedanken

In der apologetischen Auseinandersetzung mit dem HVD ist ein wiederkehrendes Element, dass der Gegensatz von Glaube bzw. Religion und Wissenschaft zu den grundlegenden Dogmen des HVD gehört. Dieses Dogma ist schon aus empirischen Gründen fragwürdig. Die religiösen Vorstellungen von Physikern wie Max Planck oder Nils Bohr,

⁸⁸ Horst Groschopp, *Humanismus und Kultur*, Berlin 2000, 50.

⁸⁹ Zur 100-Jahrfeier des Humanistischen Verbandes Berlin wurde die Allensbach-Studie am 16.3.2005 der Öffentlichkeit vorgestellt, die dem HVD großes Wachstumspotenzial bescheinigte. Am 11.1.2008 wurden die Ergebnisse der Forsa-Umfrage in Berlin vorgestellt, die noch positiver ausfielen: „Gaben damals 7% [der Bevölkerung] an, sich voll und ganz mit der HVD-Lebensauffassung zu identifizieren, so ist die Zahl inzwischen auf 21% gestiegen“ (diesseits 1/2008, 15).

⁹⁰ Unter Verweis auf die Studie der EKD „Fremde Heimat Kirche“ forderte Manfred Isemeyer bereits 1998 eine strategische Ausrichtung des HVD auf die Gruppe der Konfessionslosen (diesseits 2/1998, 7). 2001 forderte die Bundesdelegiertenversammlung den Bundesvorstand des HVD auf, „die Strategiedebatte analog zur Debatte um das Humanistische Selbstverständnis zu organisieren“ (diesseits 3/2003, 16). 2003 heißt es dann: „Die Zukunftsfähigkeit des HVD zielt darauf ab, den Verband zu einem modernen kulturellen und sozialen Dienstleister auszubauen ...“ (diesseits 1/2003, 28).

⁹¹ Vgl. diesseits 4/2003, 15; 1/2010, 24f; Horst Groschopp, *Kultur ersetzt Kult. Humanistische Kulturarbeit*, in: *Humanismus ist die Zukunft*, a.a.O., 266.

aber auch von Albert Einstein finden beim HVD keine Erwähnung.⁹² Doch mit diesen drei Namen ist zugleich das Spektrum christlicher, fernöstlicher und pantheistischer Bezüge in der modernen Physik angesprochen. Der „Cambridge Companion to Atheism“ weist zudem darauf hin, dass eine repräsentative, nicht religiös motivierte Untersuchung unter Wissenschaftlern an US-amerikanischen Universitäten aus dem Jahr 1989 ergab, dass die Frage nach der Religionszugehörigkeit nur von 35 Prozent der Mathematiker und 33 Prozent der Physiker mit „keine“ beantwortet wurde⁹³, d. h. dass nur eine Minderheit der Lehrkräfte der „harten“ naturwissenschaftlichen Fakultäten atheistische Positionen vertrat. Selbst für den Bereich der Evolutionsbiologie ist es – wie auch der HVD einräumt – keineswegs so, dass sich aus dieser Entwicklungs- und Entstehungstheorie per se atheistische Konsequenzen ergeben.⁹⁴

Einen weiteren Aspekt stellt die Ethik dar, für die der HVD von einem Gegensatz zwischen selbstbestimmter, vernunftorientierter Ethik und einer voluntaristisch, d. h. am Willen Gottes ausgerichteten Ethik ausgeht. Dieser Gedankengang ist in Frage zu stellen. Schon Paulus postuliert, dass der Mensch ethische Entscheidungen selbstbestimmt zu fällen hat und fällt – weshalb würde er den Christen sonst die Gerechtigkeit der Heiden in Erinnerung rufen? Nach meiner Überzeugung bedarf es auch für Christen keines Gottesbezugs, um ethisch zu handeln. Die Frage ist m. E., ob die christliche Ethik ein Superadditum zu einer vernunftbestimmten Ethik bereithält⁹⁵, theologisch gesprochen: eine „bessere Gerechtigkeit“ begründen kann.

Die Hoffnungen des HVD, bundesweit die Interessen einer nicht organisierten dritten Konfession der Konfessionslosen zu vertreten und durchzusetzen, sind, wenn er sie denn tatsächlich hegt, illusorisch. Weder verfügt der HVD über eine nennenswerte bundesweite Mitgliederbasis, noch ist es absehbar, dass selbst die von Allensbach gemachten sieben Prozent der Bevölkerung, die mit dem HVD vollkommen übereinstimmen, jemals einen Mitgliedsantrag bei ihm einreichen. Doch wäre es ein Fehlschluss, daraus die Konsequenz abzuleiten, dass dem HVD keine kultur- und rechtspolitische Bedeutung beizumessen ist. Die großen Chancen des HVD liegen im Ausbau seines Dienstleistungsangebots. Gerade das niederschwellige Profil des HVD und die Betonung

⁹² Zu Max Planck vgl. Gebhard Löhr, Physik und Religion. Pascual Jordan und Max Planck, in: saeculum 55 (2004), 133 – 151; Nils Bohr nahm eine Parallelität zwischen dem Gedanken der Kontemplarität in der Quantenphysik und dem angeblich entsprechenden Denken in Kontemplaritäten der chinesischen Philosophie an, vgl. Fritjof Capra, Das Tao in der Physik, München 1997, 160f (für diesen Hinweis danke ich Herrn Prof. Gebhard Löhr); zu Einstein vgl. Max Jammer, Einstein und die Religion, Konstanz 1995.

⁹³ Vgl. Michael Martin (Hg.), The Cambridge Companion to Atheism, Cambridge 2007, 209.

⁹⁴ Vgl. Hansjörg Hemminger, Mit der Bibel gegen die Evolution. Kreationismus und „intelligentes Design“ – kritisch betrachtet, EZW-Texte 195, Berlin 2007; Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule, EKD-Texte 94, Hannover 2008.

⁹⁵ Vgl. Gebhard Löhr, Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik. Göttingen 1991.

einer humanistischen Ausrichtung, wie z. B. der Kitas, dürften für viele Konfessionslose attraktiv sein. Hier ist von einem deutlichen Anstieg der vom HVD betriebenen Einrichtungen auszugehen.

Auch die derzeitige Debatte um eine christlich-jüdische Leitkultur dürfte langfristigen Intentionen des HVD nützen. Dabei geht der Verfasser von der Annahme aus, dass die Idee einer spezifisch religiös motivierten Leitkultur angesichts einer pluralistischen Gesellschaft zunehmend an Plausibilität verliert. Auch die Entwicklung der Rechtsprechung weist in diese Richtung.

Die Forderung des HVD nach einer Gleichbehandlung von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften dürfte dabei das geeignete Mittel sein, um eigene Ansprüche rechtlich durchzusetzen. Dabei halte ich die Position des HVD, ein für alle Schüler verbindliches Lehrfach „Ethik“ bzw. LER zu fordern sowie Religion als ordentliches Schulfach abzuschaffen bzw. in ein frei zu wählendes Fach umzuwidmen, zukünftig – je nach Bundesland – für politisch mehrheitsfähig. Zwar stehen dem derzeit Staatsverträge und die Einführung des islamischen Religionsunterrichts entgegen, doch falls der islamische Religionsunterricht in seiner derzeitigen Konzeption scheitert, wäre die Einführung eines LER-Modells bzw. eines Fachs, das allgemein über Religionen und Weltanschauungen unterrichtet, im Bereich des Möglichen.⁹⁶ Zu bedenken ist, dass diese Überlegungen auch im Kontext der Leitkulturdebatte bzw. eines sich neu justierenden Verhältnisses von Staat und Kirchen bzw. Religionen zu verorten sind. Ob allerdings auch die Forderung nach der Einführung der Fachs Lebenskunde realistisch ist, hängt sowohl von dem öffentlichen Interesse an einem solchen Fach wie auch von der politischen Unterstützung ab.

Eine Herausforderung für den HVD stellt der verbandsinterne Pluralismus dar, wobei besonders die Stellung zur gbs zu erwähnen ist. Doch sehe ich nicht die Gefahr eines Auseinanderfallens des HVD. Es handelt sich um Pluralismusphänomene, die auch Parteien und Kirchen nicht unbekannt sind.

Nach Meinung des Verfassers wurde die Entstehung und erfolgreiche Entwicklung eines modernen organisierten Atheismus in Deutschland bislang von kirchlicher Seite unterschätzt. Das Beispiel des HVD zeigt die Potenziale eines der Gegenwart verpflichteten, dialogbereiten humanistisch eingestellten Atheismus auf. Der HVD und auch die anderen säkularen Verbände stellen somit ein Forschungsfeld dar, dessen Bearbeitung für die Kirchen von Relevanz wie praktischem Nutzen wäre.

⁹⁶ Siehe Fußnote 62; infratest dimap, Werteunterricht als Pflicht- oder Wahlfach. Eine Studie im Auftrag der GEW, Berlin, 27.11.2008; Thesen des Kongresses „Zukunftsfähige Schule“, 3. – 5.11.2010 in Goslar: Welchen Religionsunterricht braucht eine zukunftsfähige Schule? (www.anr-online.de/index.php?zur_diskussion).

Bodo Seidel

Die Humanisten

Ein Versuch, sie zu verstehen

Nicht um Hutten, Melanchthon und Erasmus geht es.
Es geht um die „Kirche der Konfessionslosen“¹.

Zur Begriffsklärung

Humanismus heißt eigentlich Menschlichkeit. Dieser Begriff taucht zu einer bestimmten Zeit auf und definiert ein Abgrenzungsverhältnis. Humanismus an sich kann es nicht geben. Es wäre alles und nichts. *Philanthropia* und *paideia* sind die am ehesten geeigneten Referenzbegriffe im Rückgriff auf die griechische Kultur. Das Lateinische führt gern das Wort *humanus* an, das vor allem in Anlehnung an Cicero alle positiven Eigenschaften des Menschen herbeilobt, von der Freundlichkeit und Güte bis hin zur Strenge in der tapferen Pflichterfüllung. Das führt ins Uferlose und Unscharfe. Im Hochmittelalter kennzeichnet *humanitas* allerdings das Sündhafte, das Diesseitige, das Erdverbundene, das Unerlöste und Erlösungsbedürftige, schlicht das Irdisch-Leibliche im Gegensatz zum Geistig-Geistlichen.² – Man kann in einer Typisierung Typ und Gengentyp herauskehren, vielleicht etwas abstrahieren und übertreiben. Am sichersten ist die historische Verortung.

Im Zeitalter des späten Mittelalters ist Humanismus eine geistesgeschichtliche Strömung, firmiert nicht selten unter dem Gemeinschaftsbegriff „Renaissance und Humanismus“. Der Begriff *humanista* taucht etwa um 1500 auf.³ Die Beschäftigung mit den biblischen Sprachen, die neue und besondere geschichtswissenschaftliche Ausrichtung geistig-philosophischen Strebens und die theologisch-historische Quellenkunde sind das Verdienst dieser geistesgeschichtlichen Strömung.⁴ Wir finden hier eine Art Frühaufklärung. Es geht also dabei im Wesentlichen um Bildung. Bislang galt: Die Geschichte des Dogmas setzt eine Wahrheit (Scholastik). Nun gilt insbesondere: Die Geschichte der Wahrheit

¹ Andreas Fincke, Die plurale Welt der Konfessionslosen, in: ders. (Hg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen, EZW-Texte 176, Berlin 2004, 6.

² Vgl. RGG³, Bd. 3 (1959), 482 – 484.

³ Vgl. RGG⁴, Bd. 3 (2000), 1941.

⁴ Vgl. Bodo Seidel, Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese, Berlin/New York 1993, 10ff.

und die Geschichte des Dogmas sind untrennbar miteinander verbunden – und dazu mit der Geschichte der menschlichen Kultur.

Der in unserer Erörterung gemeinte Begriff des „Humanismus“ ist rund 400 Jahre jünger und oft mit „Atheismus“ austauschbar. Kaum ein „Humanist“ unserer Tage würde allerdings diesen Satz so vorbehaltlos unterschreiben wollen. Die Sache des Humanismus ziele durchaus auf anderes und vor allem Wesentlicheres. Ganz gleich, wie man sich aber dazu stellt – es fällt die unbezwingbare Affinität auf: atheistische Basis oder atheistische Zielsetzung.

Geschichtlich gesehen hat das seine Ursprünge in einer gewissen pädagogischen Neu- und Umorientierung. Theonome Bedingungen der Menschenkultur werden hier als befremdliche Bevormundung des Menschen aufgefasst. Der Gegenbegriff muss kommen – und er kommt. Er lautet „Autonomie“. Autonomie wird als ein den Atheismus einschließender oder zum Atheismus hinführender Demokratisierungsprozess verstanden. Ein anderes Wort wäre „Vermündungskonzept“. Nicht mehr Dogma oder nicht mehr Kirche, nicht mehr Christentum bestimmen Existenz, Inhalt oder Wert aller menschlichen Kulturorientierung (selbstverständlich muss jetzt ein „sondern“ folgen und darauf die Alternative), sondern eine „humanistische Orientierung“. Diese bedeutet nun naturgemäß ein Inkaufnehmen der Schwierigkeit, die darin liegt, dass ein nicht religiös geleiteter Wertekanon und eine nicht metaphysisch verortete Sinnbewältigung schwerer zu formulieren sind als traditionell religiöse. Freilich ist dieser letzte Satz für die Humanisten schwerste Anfechtung. Die Behauptung einer gegenteiligen Aussage dürfte elementares Anliegen der Humanisten sein.

Die Sache der Tradition liegt auf „unserer“, auf christlicher Seite. Tradition ist ein Schatz. Letztlich ist es immer noch so, dass mit Tradition auch Plausibilität gegeben ist. Kampfprogramm der Humanisten, wie ich sie schildern will und werde, ist natürlich dies: Eigenes schaffen und den Zug des Abendländisch-Christlichen langsam verlassen; damit den Plausibilitätsvorlauf des Kirchlich-Christlichen überwinden. Das ist aber Aufgabe und Weg – und nicht einfach gegeben! Die vielleicht wichtigste und vordringlichste Frage im Gesamtduktus dieser Erörterung leitet sich daraus ab und muss geklärt werden. Das ist die Frage des Kulturverständnisses der Humanisten. Quellgrund, Nährboden, Ressource, Kontext der Werteentnahme ist schlicht die „Kultur“. Schon ein geringes Maß an näherer Beschreibung wäre ein Gewinn.⁵ So kommt es zu Behauptungs- und

⁵ Siehe „Die Zeit“ vom 9.9.2010, 57 – 59. Es ist schon sehr interessant, dass neben den Wissenschaftlern, den Darwinisten, Rationalisten und Naturalisten vor allem „Kulturleute“ als Humanisten aufgeführt werden. Der ehemalige Vorsitzende des HVD Thüringen, Siegfried Krebs, nannte in einem Gespräch mit mir verschiedene Namen: Horst Groschopp, der ein Kenner der Kulturgeschichte sei (schaut man sich dessen Publikationsliste an, gewinnt man sehr bald einen Eindruck von dem, was gemeint ist); Ernst Schumacher, Brechtexperte, der 1962 die alte BRD verließ, in die DDR ging und dort Hochschullehrer wurde; Wolfgang Heise, Kultur- und Theaterwissenschaftler, in der DDR-Zeit undogmatischer Ansicht (seine Familie wurde in der NS-Zeit verfolgt); Lehrer von Wolf Biermann und Rudolf Bahro; Dietrich Mühlberg, Kulturwissenschaftler, der u. a. das Buch schrieb „Woher

Durchsetzungskämpfen, die auf eine Abgrenzung von allem Kirchlichen und (fast) allem Christlichen hinauslaufen. Im Wesentlichen geht es nicht um das „quod“, sondern um die Unabhängigkeit von der Kirche. Das ist nicht deckungsgleich mit „Atheismus“. Die Kreise überlappen sich aber sehr stark.

Es wäre – bevor wir weiterschreiten – noch zu erklären, wann jene pädagogische Umorientierung erfolgte, wo ihr historischer Ort ist. Das ist schnell gesagt: Es ist die Welt des Freidenkertums am Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem aber die Zeit und Atmosphäre der Weltanschauungskämpfe der 1920er Jahre.⁶ Im Begriff „Freidenkertum“ kumuliert so manches, was wir an dieser Stelle nicht weiter sezieren wollen; auch das Wesen des Freireligiösen⁷ und die Anthroposophie müssten letztlich hier erwähnt werden.

Die historischen Rahmendaten und -inhalte sind:

- der Aufstieg der Naturwissenschaften gegen Mitte des 19. Jahrhunderts,
- die von Darwin herkommenden Orientierungen an einem naturalistischen Weltbild unter starker Berücksichtigung der Evolution,
- das Wachstum der Städte und die sozialen/soziologischen Veränderungen in der Gesellschaft,
- das Aufleben und Erstarken einer marxistisch-sozialistischen Geschichtsorientierung
- und einfach der weltanschauliche Pluralisierungsprozess, der für frühere Verhältnisse kaum denkbar gewesen wäre.⁸

Charles Taylor fasst diesen Prozess mit „Alternativenpluralisierung bei den Eliten“⁹ zusammen. Jedoch ist „Apologetik“ das Stichwort der Kirche, das vieles kennzeichnet –

wir wissen, was Kultur ist“ (1983) und offenkundig eine Art unangepasster Alt- und Neosozialist ist; Steffen Mensching, Kulturwissenschaftler, Schriftsteller, Kabarettist und Theatermann (Intendant in Rudolstadt seit 2008), bei dessen Erwähnung nun letztlich völlig klar ist, dass es um nichts anderes als die schon erwähnte DDR-Kultur geht – das Wort im besten Sinne seiner Bedeutung.

⁶ Vgl. RGG², Bd. 2 (1928), 752 – 754. – In der Genese der kommunistischen Anschauung finden wir „Humanismus“ in der Sphäre eines dialektischen Verstehens der Gegensätze von Natur und Industrie, Materie und Geist. Dabei finden sich offenkundig Anklänge an die (unscharfe) Anschauung einer Gegensätzlichkeit der im Idealismus einer bürgerlichen Industriekultur aufipfelnden Unmenschlichkeit. Sie wird wohl verstanden als Unnatürlichkeit im Sinne von Ferne zur Natur. Der fortschrittliche Weg, der über den Sieg der Arbeiterklasse führt, ist dann der Weg zum Materialismus, der Rückkehr zur Natur. Es komme dann alles wieder zusammen, was zusammen gehört: Soziale Gerechtigkeit, das rechte Verhältnis zum Natürlichen und die wahre Humanitas. Das wäre dann die Aufhebung der Entfremderscheinung.

⁷ Vgl. Hans Krech/Matthias Kleiminger (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, Gütersloh 2006, 371.

⁸ Vgl. Georg Schmid/Georg Otto Schmid (Hg.), Kirchen, Sekten, Religionen, Zürich 2003, 461ff; Horst Groschopp, Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland, Berlin 1997; ders., Von den „Dissidenten“ zur „dritten Konfession“?, in: Umworbene „dritte Konfession“, humanismus aktuell 18/2006, 17 – 33.

⁹ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 703.

und eines der schönsten Bücher der Zeit ist „Der Kampf ums Christentum“ von Werner Elert (München 1921).¹⁰ Die Apologetik ist die Kampfansage der Kirche gegen diese neue Strömung.¹¹ Dabei ist die Kirche das handelnde Subjekt. Sie kämpft. Apologetik ist das Stichwort der *damaligen* Zeit. – Da wir nun in die Gegenwart überleiten wollen, fragen wir nach der Hermeneutik von „Humanismus“ in unseren Tagen. Zuvor allerdings muss noch die Sache der Abgrenzung zum Säkularisierungsphänomen erörtert werden.

Säkularisierung

Wir setzten immer voraus, dass klar sein muss, was damit gemeint ist. Dennoch ist wohl im großen Kontext unserer Erörterungen nichts unklarer als gerade dieser Begriff. Das liegt daran, dass er ein weites Spektrum hat. Was ist die offenste und zugleich die klarste Dimension und hellste Seite dieses Begriffes? Wir sagen: die deutliche Diesseitigkeit. (Bezeichnenderweise heißt die Zeitschrift des Humanistischen Verbandes „diesseits“.) Allgemein aber steht der Begriff fast immer für einen noch näher zu beschreibenden Prozess der Modernisierung. Dabei kann man grob drei ganz unterschiedliche Verwendungen konstatieren:

1. Ursprünglich war die Verwandlung des Ordensgeistlichen in einen Weltgeistlichen gemeint. Die uns bekannteste Abwandlung hängt mit der Überführung kirchlichen Eigentums in staatliches Eigentum zusammen. Das sei die angemessene Anpassung an das Jahrhundert.¹²

¹⁰ Ebd., 179: Es „kam endlich die pessimistische Haltung der Philosophie Schopenhauers, die, von Ed. von Hartmann und Richard Wagner weiter verbreitet, der allgemeinen nervösen Abspannung gegen Ende des vorigen Jahrhunderts entgegenkam. Hier wäre endlich einmal eine Gelegenheit zu einer sinngemäßen Synthese zwischen einer seelischen Allgemeinerscheinung und dem Christentum gegeben gewesen. Aber gerade damals, als sich viele unter dem Einflusse Schopenhauers und Wagners auf Melancholie und Askese einstellten, wurde von den christlichen Apologeten aller Schattierungen der lustigste Optimismus und die allerchristlichste Kulturseligkeit gepredigt.“

¹¹ Das Wort „Kampfansage“ muss noch etwas apostrophiert werden: Es ist eine oft mühselige Kampfansage gewesen. Deshalb hat Karl Barth nicht selten diese Fehlorientierung der Kirche kritisiert. Variantenreich kehrt die besondere Mahnung immer wieder: Anstatt mit den kleinen Dämonen zu kämpfen, solle die Kirche sich doch endlich um ihr Ureigenstes kümmern: die Verkündigung des Evangelium; vgl. Karl Barth: „Der Ort, wo die falschen Götter stehen und verehrt werden, ist heute wie zu allen Zeiten zuerst die Kirche selbst. Sie glaubt an die Güte und Macht ihrer eigenen Tradition, Moral und religiösen Aktivität. Sie glaubt an die Vortrefflichkeit der Christen im Unterschied zu den sie umgebenden Indifferenten, Atheisten und Kommunisten. Sie glaubt an das von ihr entworfenene Menschenbild, Weltbild und Gottesbild. Sie tut damit dasselbe wie die, die an das Geld, den Sport, die Technik, die Sexualität oder auch einfach an die Herrlichkeit eines bequemen Lebens glauben. Die Kirche hat zu beweisen, dass sie selbst an den Gott glaubt, der die Menschen von allen falschen Göttern befreit hat“ (Offene Briefe 1945 – 1968 hg. von Diether Koch. Gesamtausgabe, Abt. V, Zürich 1985, 501).

¹² Vgl. Art. Säkularisierung I, in: TRE, Bd. 29, 603.

2. Später erfolgt die Überführung des Begriffes in den geisteswissenschaftlichen Bereich. Es kommt zur allgemeinen und trivialen Verwendung: Säkularisierung gleich Verweltlichung im Sinne von Modernisierung – und Modernisierung im Sinne von Verweltlichung.

3. In der modernen Islam- und Islamismusdebatte beobachten wir, dass der Begriff „säkular“ sich auf eine Gesellschaftsordnung oder -vorstellung bezieht, die eben *nicht* eine theokratische, eine am „Gottesstaat“ ausgerichtete Ordnung ist.¹³ Ein „säkularer“ Staat führt in diesem Sinne also auch die Bezeichnung „laizistisch“. Somit sind säkular und laizistisch vielleicht nicht identisch, zumindest aber ähnlich.

Der Begriff „Säkularisierung“ hat eine enorme Verführungskraft zum Unklaren und Nebulösen. Das liegt aber daran, dass ein anderer Begriff zuvor geklärt werden müsste, dessen überaus schwierige Definierung gleichermaßen eine gewisse Alibi-Situation verschafft. Das macht es natürlich nicht schwerer, sondern leichter! Es ist der Begriff der „Religion“. – Es gilt: dass Säkularisierung im Wesentlichen *nach* dem kommt, was man gemeinhin „volkskirchliche Verhältnisse“ nennt. Gleichermaßen ist deutlich, dass wir uns in Zeiten des Übergangs befinden und dass Lebensgewohnheiten, -ordnungen und Mentalitäten im Schwinden begriffen sind, wenngleich trotzdem „alte Werte“ von Menschen vehement hochgehalten werden. In diesem Sinne ist „Säkularisierung“ eine Voraussetzung für „Humanismus“. Und Humanismus ist eine Reaktion auf neue Orientierungen, die nicht mit dem Blick auf Kirche und Christentum verbunden sind, sondern mit neuen und kirchenfremden, unkirchlichen Lebensgewohnheiten, -ordnungen und Mentalitäten. Damit ist aber das Entscheidende noch nicht gesagt.

Zuvor: Die moderne Säkularisierungsdebatte¹⁴ ist rund zwei bis drei Jahrzehnte alt. Wir vereinfachen: Nach Peter L. Berger und Thomas Luckmann ist die Summe aller Religiosität konstant.¹⁵ Jedenfalls erinnern ihre Erläuterungen an diese aus der Physik entnommene Formulierung. In neueren Zeiten hat es die Kirche schwer, ihre sinn- und ordnungsstiftenden Funktionen in der Gesellschaft geltend zu machen. Die „Herrschaft der religiösen Institutionen und Symbole“¹⁶ nehme ab. Nicht eigentlich nehme das

¹³ Vgl. Hans-Gerd Jaschke, *Fundamentalismus in Deutschland. Gottesstreiter und politische Extremisten bedrohen die Gesellschaft*, Hamburg 1998, 36ff.

¹⁴ Vgl. Wolfgang Steck, *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Bd. 1, Stuttgart 2000, 31; Art. Säkularisierung I, in: TRE, Bd. 29, 603 – 634.

¹⁵ Vgl. z. B. Peter L. Berger/Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1970; Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973; ders., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980; Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1973; ders., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁶ Detlef Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, 5.

Phänomen des Religiösen ab. Es geschehe eine Art Auswanderungsprozess. Nichtchristliche Deutungsmuster, Synchretismen und individualisierte Stile von Religion ersetzen kirchliche Formen und Herrschaftsbereiche.¹⁷ Ob das tatsächlich so zutrifft, ob dabei die Summe an Religion gleich bleibt, ist sehr fraglich.¹⁸ Der sogenannte „Supergau der Kirche“¹⁹ in weiten Gebieten der ehemaligen DDR ist der Gegenbeweis.²⁰ – Dabei ist aber die Geschichte der kommunistischen Unterdrückung der Kirche nicht allein die Ursache, ebenfalls nicht der Prozess der Modernisierung des Lebens.²¹

Säkularisierung zielt also nicht auf einen – wir wollen es jetzt so nennen – „harten Atheismus“. Es ist anders: Es ist in Deutschland – ob man den geografischen Kreis weiter fassen müsste, sei dahingestellt – die Umgestaltung des Hauses der Gesellschaft, die die beklagte Entkirchlichung mit sich bringt. Man kann dies in den verschiedensten Bezügen beschreiben. Am Ende bleibt es dabei, dass der Herrschaftsverlust der religiös-kirchlichen Institution mit dem Umbau ethischer Regelzusammenhänge und mit der deutlichen Verblässung des metaphysischen Horizontes einhergeht.

Säkularisierung bedeutete bislang in der Tendenz, dass „die traditionellen Zugänge zum Glauben dann nichts mehr nützen, wenn die Wirklichkeit gottlos geworden sei“²². So vor allem früher. Das stimmt nicht mehr! Heute: wenn die Wirklichkeit inhomogen und plural geworden ist.

Für den Fall, dass uns hier die Inhalte der Säkularisierung interessieren, z. B. das Streuen von Reis auf der Hochzeitsfeier: Es ist ein buddhistischer Ritus. Aber irgendetwas ist es! Säkularisierung trifft uns hier, genau hier. Ritus muss offenbar sein – man nimmt den buddhistischen. Auswanderung aus den bisherigen (christlichen) Symbolen wird deutlich. Toleranz ist nun von uns gefordert! Lehnen wir das Reiserwerfen ab, kommt die schwere Woge des Vorwurfs über uns, engstirnig und intolerant zu sein.

¹⁷ Dabei ist nicht uninteressant, dass nach der Wende die Säkularisierungsdebatte neue Nahrung bekommen hat. Gibt es denn nicht in Polen eine neue Hinwendung zur katholischen Kirche? Wie ist generell die deutsche oder die europäische Entwicklung von anderen Entwicklungen zu unterscheiden? Unter dem Gesichtspunkt der Modernität der Gesellschaft ist die Zunahme an Fundamentalismus in den USA am Anfang des Jahrtausends ein interessantes Phänomen. Vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierung*, a.a.O., 4.

¹⁸ Was Detlef Pollack dagegenhält, ist gewichtig. Vgl. Detlef Pollack, *Zur religiösen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse*, in: *ZThK* 93 (1996), 587ff, 613, Anm. 94.

¹⁹ Eberhard Tiefensee, *Homo areligiosus*, in: Thomas A. Seidel (Hg.), *Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus in der DDR*, Leipzig 2002 (Herbergen der Christenheit, Sonderband 7), 197. Der Begriff stammt von Erhard Neubert.

²⁰ Ebd., 213: „Jugendliche antworteten, als sie auf dem Leipziger Hauptbahnhof gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: ‚Ich weiß nicht, ich bin – normal.‘“

²¹ Vgl. ebd., 199ff. Gegenbeispiele: Kommunismus (Polen), Modernität (USA).

²² Hans-Joachim Schoeps, *Rückblicke. Die letzten dreißig Jahre (1925 – 1955) und danach*, Berlin ²1963, 74.

Wir würden an dieser Stelle natürlich liebend gern einfache Gleichungen aufbauen, etwa: Das Aufbrechen der Geschlossenheit bringt die Säkularisierung. Die Säkularisierung bedeutet das Ende der Geschlossenheit. Das würde wiederum auch nicht ausreichen. Zwingend aber hinzuzufügen ist, dass zwei Linien noch deutlicher hervorzuheben wären. Einerseits bedeutet das Ankommen in Neuzeitlichkeit und Modernität, dass man „viele christliche Ideen und Denkformen heute in kaum mehr erkennbarer Weise im profanen Denken“²³ wiederfindet. Andererseits ist unverkennbar, dass ein deutlicher Individualisierungsprozess (vor allem die zunehmende Durchsetzung des Rechts auf individuelle Entscheidungen²⁴) Gemeinschaften und Gemeinschaftsvollzüge ablöst. Das ist ein Komplement von Säkularisierung, ganz gleich welcher Erklärung und Deutung. Die stabilisierende Funktion kirchlicher Riten und der damit verbundenen Sinndeutungen wird immer weniger abgerufen, jedoch nie ganz vergessen. Die Überlagerungskraft pluraler Möglichkeiten und Angebote ist groß.²⁵ Es wird sehr deutlich werden, dass der Humanismus, die moderne humanistische Bewegung, von eben diesem Phänomen dankbar zehrt.

Für unsere Zusammenhänge allerdings halten wir fest: Harter Atheismus bedeutet Abschied von Symbol und Ritual und von Metaphysik. Die Erörterung von „Säkularisierung“ zeigt auf, dass Entkirchlichung durchaus nicht gänzlicher Abschied von Religion ist, Verluste an Religion gleichwohl bemerkbar zu verzeichnen sind, im Ganzen aber eigentlich ein Umbau vonstatten geht, der generell nicht auf Symbol, Ritual und Metaphysik verzichten will und wird. Es kommt zu neuen Definitionen, aber es kommt auch zu interessanten Konturen. Das klassische Freidenkertum in seiner naturalistischen Spielart setzt in der Regel auf harten Atheismus und setzt dabei voraus, dass der Prozess der Säkularisierung mit einer Entwicklung hin zum Naturalismus verbunden ist. Humanismus dagegen muss u. U. auch diese Schau integrieren, ist damit aber keinesfalls deckungsgleich.²⁶ Vor allem aber bedeutet Säkularisierung für die weiteren Überlegungen die zunehmende Herrschaft der Pluralität und den Verlust der Werteeinheit.

²³ Franz-Xaver Kaufmann, Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum? Freiburg i. Br. u. a. ³2011, 88.

²⁴ Die sogenannte „Romeo-und-Julia-Revolution“. Der Begriff stammt von Karl Wolfgang Deutsch, *On Nationalism, Regions, and the Nature of the West*, in: Per Torsvik (Hg.), *Mobilization, Center-Periphery, Structures, and Nation-building. A Volume in Commemoration of Stein Rokkan*, Bergen 1981, 51 – 93; vgl. Samuel Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien ⁶1997, 102.

²⁵ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, *Kirchenkrise*, a.a.O., 176f, 178: „Der Abbruch christlicher Glaubensvermittlung ist somit im Wesentlichen auf das Brüchigwerden sozialer Vermittlungen christlicher Sinngehalte im Amalgam lebensweltlicher Traditionen zurückzuführen. Der Traditionsabbruch bezieht sich also nicht auf das Christentum allein, sondern auf großräumige Prozesse der lebensweltlichen Traditionsbildung überhaupt.“ – Keinesfalls jedoch ist dies mit einem völligen Fremdwerden gegenüber jeglicher Spiritualität verbunden. Auch das ist eine Sache des modernen Humanismus; vgl. auch Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, a.a.O., 856ff.

²⁶ Das ist der Kontext für den Rücktritt von Horst Groschopp vom Vorsitz des HVD.

Zur Verdeutlichung der neuen Konturen

Die neuen Konturen begegneten mir in Gesprächen, die ich im Dezember 2009 und im Januar 2010 mit Siegfried Krebs und Carsten Frerk geführt habe. Beide verstehen sich als Humanisten, Krebs im Sinne des Humanistischen Verbandes, Frerk im Sinne der Giordano Bruno Stiftung. Dabei gilt, dass es in den unterschiedlichen Gruppen auch Mehrfachmitgliedschaften geben kann. Die Ausrichtungen und Ambitionen unterscheiden sich allerdings sehr deutlich. Es ist klar: Die verschiedenen konfessionsfreien und atheistischen Bündnisse und Organisationen stehen in einem Verhältnis der Korrespondenz und Kooperation, aber auch der Konkurrenz. Versteht sich „Humanismus“ als Oberbegriff für eine weltanschauliche Kulturausrichtung oder als geistig-kulturelles Haus für alle Menschen, die ohne das ihnen fremde Christentum leben wollen, kommt es zu einem Problem.²⁷ Der Humanismus und seine Organisationen müssen *integrieren* können und wollen, was eine schwierige Aufgabe darstellt.

- Siegfried Krebs und andere im HVD Aktive verstehen Humanismus ausgerichtet auf eine allgemeine Kulturrepräsentation der Unkirchlichen und Konfessionsfreien. Viele von ihnen leben zwar einen praktischen Atheismus, ein direkter Kampf gegen die Kirche ist jedoch nicht beabsichtigt. Man möchte allerdings eine rechtliche Gleichstellung mit den (Volks-)Kirchen erreichen.²⁸
- Carsten Frerk steht in der Tradition des Freidenkertums, das einen geistigen Atheismus vertritt. Man kämpft nicht nur gegen die Monopolstellungen der Kirche, sondern tritt eher generell gegen Kirche und Christentum auf und sieht die eigene Mission im Weltanschauungsstreit.²⁹

Das neue Stichwort lautet Mitbeteiligung. Das handelnde Subjekt ist nun nicht die Kirche. Es sind andere, die handeln. Sie stellen eine Forderung. Und diese lautet Gleichstellung. Es wurde bereits aufgezeigt, dass es um die Umgestaltung des Hauses

²⁷ In der Zukunft wird sich erweisen, ob die Aussage „Der HVD ist ein Dachverband, dem verschiedene freidenkerische und freigeistige Verbände angehören. Er versteht sich als ‚Interessenorganisation Konfessionsloser‘“ so bestehen kann (Zitat: Andreas Fincke, Jugendweihen, in: Reinhard Hempelmann u. a. [Hg.], Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Gütersloh 2005, 65).

²⁸ Vgl. Andreas Fincke, Die säkulare Szene – von außen gesehen, in: Umworbene „dritte Konfession“, humanismus aktuell 18/2006, 93: „Die Stärke des HVD besteht darin, dass er an den alltäglichen Atheismus im wiedervereinigten Deutschland anknüpft und in der politischen Arbeit auf die Gleichbehandlung der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften drängt.“

²⁹ Vordringlich wäre hier die Giordano Bruno Stiftung zu nennen; vgl. Andreas Fincke, Die säkulare Szene – von außen gesehen, a.a.O., 94ff; ders., Die „Giordano Bruno Stiftung“ und der neue Atheismus, in: Materialdienst der EZW 10/2010, 380: „Während die einen atheistische Polemik pflegen, entwickeln andere die Grundzüge humanistischer Sozialarbeit.“

der Gesellschaft geht und es zu einer zunehmenden Herrschaft der Pluralität und zu einem Verlust der Werteeinheit kommt. Dabei erscheint als selbstverständlich, dass Mitbeteiligung schwer wird, wenn die inhaltliche Ausrichtung eher auf Kampf als auf sanfte Alternativen hin orientiert ist. Insofern muss man mit Widerstand der Etablierten rechnen. Mitbeteiligung jedoch zielt auf ganz neue Chancen in der Mitgestaltung der Gesellschaft. Fraglich ist freilich, was in Zukunft erfolgreich sein wird. Lebenskundlich ausgerichteter Sozialarbeit kann eigentlich der Erfolg nicht versagt bleiben. Beeinflussung und Beeinträchtigung dieser Linie ist jedoch möglich. Das geschieht, wenn ein wie auch immer gearteter, deutlich polemischer Atheismus zur Denkfabrik wird für alles, was sich Humanismus nennt.³⁰ Mitbeteiligung aber kann per se nur über den bedächtigen Aufbau eines tiefgründenden Kulturverständnisses geschehen.

Konzeptionelle Verortung in der Gegenwart

Summarisch, zutreffend und interessant ist die Selbstaussage über das überwundene Minderheitsdasein der Humanisten. Aus der Ausnahmeexistenz wird im Osten die Normalexistenz. Horst Groschopp meint dazu:

„Solange die ‚Dissidenten‘ noch eine Minderheit in der Gesellschaft und als Freireligiöse oder als Freidenker ihre Trennung vom etablierten Christentum durch Kirchenaustritte ‚bekennen‘ wollten und mussten, war das, was sie ‚glaubten‘, ebenfalls noch stark von diesem Schritt gekennzeichnet. Nahezu alle bekennenden Äußerungen bezogen sich auf das Anderssein, das Nicht-mehr-Christ- oder Nicht-mehr-in-der-Kirche-sein. Diese Selbstdefinition findet sich auch gegenwärtig bei all denen, die heute mit ihrer Kirche brechen und sich anderen Vergewisserungen zuwenden; und sie unterscheidet – das sei hier angemerkt – ost- und westdeutsche ‚Dissidenten‘:

³⁰ Vgl. ebd., 375. Ein ganzes Heft ist dem „neuen Atheismus“ gewidmet: Humanismus und „neuer Atheismus“, humanismus aktuell 23/2009. Vgl. auch die Thesen von Armin Pfahl-Traugher in Bezug auf Dawkins bzw. den neuen Atheismus in diesseits 2/2009, 17, auch auf <http://hpd.de/node/6502> (wir setzen mit der 10. ein): „10. Die Behauptung ‚Religionsfeindlichkeit und Menschenfreundlichkeit sind schließlich zwei Seiten derselben Medaille‘ (Andreas Müller) verkennt in ihrer Einseitigkeit, dass in der historischen Rückschau sowohl Atheismus wie Religiosität je nach historisch-politischer Situation mit Menschenfreundlichkeit wie Verbrechen einhergehen konnten. 11. Atheismus steht für einen negativen Sammelbegriff, der alle Begründungen für die Ablehnung von Religion und somit auch totalitäre Bestrebungen wie den Stalinismus einschließt, wodurch nicht nur aus demokratischer und menschenrechtlicher Sicht eine positive Identifikation des säkularen Selbstverständnisses über den Humanismus nötig wird. 12. Die bedeutenden Konfliktlinien verlaufen heute nicht zwischen Atheisten und Gläubigen, sondern zwischen Demokraten und Extremisten, Menschenrechtlern und Unterdrückern – was eine Kooperation von atheistischen und religiösen Demokraten gegen Fanatiker der unterschiedlichsten Richtungen möglich und notwendig macht.“

Konfessionsfrei im Westen sind meist Kirchen- und Religionsflüchtlinge mit einem stark emanzipatorischen Verständnis von diesem Teil ihrer Biographie. Ihre Kirchenferne ist – anders als im Osten – stark intellektuell und kognitiv angelegt, mehr bei Männern als bei Frauen zu finden, mehr bei Ledigen als Verheirateten und Spiritualität oft noch positiv besetzt. Der Bruch mit der Kirche stellt zugleich eine Distanz zu den tradierten familiären Bindungen her. Dagegen sind im Osten ganze Familien bereits in der dritten Generation konfessionsfrei.³¹

Die oben bei Eberhard Tiefensee und anderen gelesenen Erörterungen zeigen eine deutliche Äquivalenz zu dieser Beschreibung ostdeutscher Existenzen auf. Interessant ist, dass diese Bekundung mit einem verdächtigen Nachdruck versehen wird – so geschehen im Gespräch mit Horst Groschopp im September 2010.³² Man kann annehmen, dass im Osten Deutschlands rund zwei Drittel und im Westen rund ein Drittel der Gesellschaft konfessionsfrei leben. Das ist allerdings keine von der Kirche unterdrückte geheime Erkenntnis, sondern Ergebnis kircheneigener und auch anderer Analysen. Der Impetus der deutlichen Forderung, diese Realität doch endlich anzuerkennen, geht mit dem Bemühen einher, für jene zwei Drittel und jenes Drittel eine potenzielle Repräsentanz, lebenspraktische Angebote und Kulturangebote zu offerieren. Das ist unverkennbar die Mission des Humanismus, die in die Selbstbekundung einmündet: „Die quantitativen Relationen heiligen doch unsere Sendung!“ – Darüber ist weiter zu verhandeln. Andreas Fincke hat 2005 geäußert, dass Gleichbehandlung oder Gleichstellung aufgrund quantitativer Schwäche der aktiven Mitgliedschaft in der humanistischen Organisation problematisch sei:

„Das Argument der Gleichbehandlung ist ein starkes, weil auf den ersten Blick einleuchtendes Argument. Man kann es jedoch hinterfragen. Ist wirklich ein Weltanschauungsverband mit einem Dutzend Mitgliedern gleich zu behandeln wie eine Kirche, die z. B. fünfzig Prozent der Einwohner umfasst?“³³

Auch dieser skeptische Einwurf ist nicht gerade als schwach zu bezeichnen. Jedoch wird man jederzeit aus der Sicht des HVD hinzufügen können, dass die allgemeine demografische Entwicklung besonders im Osten Deutschlands noch ganz andere Tatsachen schaffen könnte. Potenziell kann ein HVD morgen an Repräsentationsstärke zulegen und quantitativ den Kirchen gegenüber ganz anders dastehen als heute. Aber ein Defizit ist und bleibt.

³¹ Horst Groschopp, Wie humanistisch ist das säkulare Spektrum?, in: Andreas Fincke (Hg.), Woran glaubt, wer nicht glaubt?, a.a.O., 16.

³² Das Gespräch fand am 14.9.2010 in Berlin statt.

³³ Andreas Fincke, Die säkulare Szene – von außen gesehen, a.a.O., 93.

Geschichte der Demütigung

Die Kirchen des Ostens sind zurückgekehrt. Das geschah vor 20 Jahren durch die sogenannte Wende. Die Kirchen haben nicht nur Geld bekommen, das in den 40 Jahren zuvor ausgeblieben war, sie haben auch in die Kontexte zurückgefunden, in denen sie einmal standen. Staatsverträge, Rückkehr in die mediale Öffentlichkeit, Rekonstruktion öffentlich-rechtlicher Systeme, akzeptierte Wirksamkeit im staatsnahen Raum (Schule, Bundeswehr). Das alles ist nicht nur vorteilhaft im allgemeinen Sinne. (Dass es dagegen vor rund zwei Jahrzehnten Widerstand in der ostdeutschen Kirche gab, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.) Es fand eine Rückkehr in die Gleise der Geschichte statt, kurz: eine Wiederverheimatung. Somit haben die Kirchen keine sehr großen Schwierigkeiten, mit der oben geschilderten Pluralität zurechtzukommen. Klagen über Schwund sind freilich alltäglich. Die Kirchen sind wieder in ihrer Geschichte, wenngleich der Wind der Konkurrenz stärker bläst als zuvor.

Der Humanismus hat auch seine Geschichte, sein Herkommen und seine Quellen. Wir haben sie oben kurz angerissen. Der Unterschied zum Bereich des Christlichen ist allerdings erheblich. Der Humanismus war im mitteleuropäischen Raum seit den Zeiten seiner Entstehung und in allen Sparten und Spielarten seiner Traditionen nicht *Mainstream*, sondern *Alternative* oder *Opposition*. „Dissidenten“ ist in diesem Zusammenhang ein Lieblingswort Horst Groschopps.³⁴ – Im Osten Deutschlands kommt es nach der Wende zu einer freien Entfaltung des Humanismus bzw. der nichtchristlichen weltanschaulichen Gemeinschaften, die nicht von Staatsdogmen (nationalsozialistisch³⁵ oder sozialistisch) bevormundet werden. Das bringt nun mit sich, dass er nach seinem Weg und nach seinen Gemeinschaften sucht. Diese sind nicht *per se* da. Sie müssen gefunden werden.

Die durch die Kirche deutlich ausgesprochene Selbstverständlichkeitsklausel des Christlichen oder Kirchlichen, das ist ein *Topos*, der in den Veröffentlichungen der Humanisten direkt oder indirekt häufig wiederkehrt. Für ostdeutsche Humanisten, die die Entkirchlichung und Entchristlichung der späten DDR kannten, ist die beschriebene Rückkehr der Kirche in ihre geschichtlichen Gleise eine Wiederkehr des Konstantinischen Zeitalters. Das oben angeführte Zitat („... Dagegen sind im Osten ganze Familien bereits in der dritten Generation konfessionsfrei“) muss an dieser Stelle weitergeführt werden. Es folgt der bemerkenswerte Satz: „Religiöses bleibt außerhalb des Lebenshorizonts und Kirchenferne wird sogar als ‚Leistung der DDR‘ positiv gesehen und gegen Übergriffe verteidigt ...“³⁶

³⁴ Horst Groschopp, Von den „Dissidenten“ zur „dritten Konfession“?, a.a.O., 19, 22f.

³⁵ Vgl. ebd., 17.

³⁶ Horst Groschopp, Wie humanistisch ist das säkulare Spektrum?, a.a.O., 16.

Dass Kirchenferne und -fremdheit mit Stolz und positivem Leistungsempfinden verbunden sind, erschreckt selbstverständlich diejenigen, die sich in der Kirche zu Hause fühlen, und mehr noch diejenigen, die in der Zeit der DDR unter menschenverachtenden Diskriminierungen zu leiden hatten. Nicht selten werden in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart die sogenannten Rasterfahndungen nach echten oder vermeintlichen Kirchensteuerflüchtlingen angeführt.³⁷ Das ist aber nur ein Beispiel unter vielen. Die kryptisch vorausgesetzte oder offen ausgesprochene Selbstverständlichkeitsklausel hat eine unheilvolle Einkehr in mannigfache Lebenskontexte gehalten und wird als Vereinnahmung apostrophiert: „Getauft!? – Na, das gehört sich ja wohl so!“ – „Ungetauft? – Na, das grenzt ja schon ans Unanständige!“ Variantenreich tauchen solche Statements auf. Konfessionslose (Ostdeutsche!³⁸) begegnen nach der Wende einer neuen Welt. Diese kann, wenn solche oder ähnliche Statements von Kirchenvertretern fallen, keine sympathische sein. Wir, die Kirche, erfahren nun nachhaltigen Widerspruch und Trotz, vor allem da, wo Regierungsvertreter wie Jörg Schönbohm (Frühjahr 2009) die schwierigen sozialen Verhältnisse des Ostens nicht nur dem SED-Regime anlasten, sondern auch der Religionslosigkeit in Ostdeutschland.

Perspektiven

Die Ziele des Humanismus lassen sich relativ kurz skizzieren:

- Selbstbestimmt und solidarisch soll und will der Mensch leben. „Das letzte Wort ist meins.“³⁹ Autonomie und Souveränität machen Menschenwürde aus. Es kommt darauf an, das in gesellschaftlichen Strukturen verlässlich zu etablieren.⁴⁰
- Ohne Feierkultur sollte der Mensch nicht auskommen wollen. Namensfeiern, Patenschaften, Trauungen, Jugendfeiern – vieles erinnert an die kirchlichen Rituale, die anlässlich biografischer Lebensschwelen angeboten werden.⁴¹ Interessant ist, dass die Humanisten tatsächlich ebenfalls eine Art Vollständigkeit der Kasualverkettung kennen.
- Eine Lehrdisziplin Lebenskunde wird angeboten, gefordert. Der Aufbau und Ausbau der „Fakultät“ stehe bevor. Dazu gehöre die Etablierung von Fächern wie Lebenskunde und Ethik. Die „Humanistische Akademie wurde 1997 gegründet und ver-

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ Wir setzen hier voraus, dass die Welt der Humanisten und Freidenker in „Alt-West“ eine andere ist. Diese sind als Konfessionslose in einer Minderheitssituation. Sie werden sich mit einem entsprechenden Minderheitsbewusstsein etabliert haben.

³⁹ Ein ganzes Heft der Zeitschrift des Humanistischen Verbandes steht unter diesem Wort: diesseits 3/2009.

⁴⁰ Vgl. „... damit das Leben besser gelingt“, hg. vom HVD, Landesverband Berlin, Berlin 2006, (ohne Paginierung) 4.

⁴¹ Vgl. ebd., 6. Sogar ein Trauspruch wird angeboten.

steht sich als Studien- und Bildungswerk des HVD. Ihr Ziel ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen von Humanismus, Natur, Mensch und Gesellschaft.“⁴²

- Patientenverfügung: Menschenwürdiges Sterben ist ein sehr häufig auftauchendes Stichwort. „Niemand soll mit Ängsten, Hilf- und Ratlosigkeit allein bleiben müssen.“⁴³
- Soziale Dienste und vor allem Kinder- und Jugendarbeit, eine Einübung in die „Ablehnung von Diskriminierung, Gewalt und Unrecht“⁴⁴ sind Aufgaben, denen sich die Humanisten widmen wollen.⁴⁵

Horst Groschopp hat dies im Gespräch als den praktischen Humanismus und auch in gewisser Weise die theoretische Arbeit an lebenspraktischen Modellen als „unsere praktische Theologie“⁴⁶ bezeichnet. Auffallend ist eine gewisse strukturelle Ähnlichkeit mit den klassischen christlich-kirchlichen Modellen der praktisch-ethischen, liturgisch-rituellen und karitativ-seelsorgerlichen Lebensbewältigung. Der Humanismus steht in einer Nachfolgeposition. Trotz allen Beharrens auf genereller Unabhängigkeit von Religion muss er sich zu einer Hoffnung auf Nachfolge bekennen.

Der Mensch ist keine Maschine! – So Horst Groschopp im Gespräch.⁴⁷ Ist das Anliegen des Humanismus auf eine – im weitesten Sinne – lebensbegleitende „Seelenpflege“ ausgerichtet, stellt er sich automatisch einer Abgrenzungssaporie. Das ist für den Humanismus ein spitzes Problem: weil es ein Grundsatz- oder Glaubens- oder Bekenntnisproblem ist. Es ist zu erwarten, dass die Meinungen auseinandergehen.⁴⁸ Die skizzierten Sätze zur pragmatischen Lebensbewältigungshilfe können niemals ihre verdächtige Affinität zur Religion verleugnen. Ebenso zeigt eine Einladung der Humanistischen

⁴² Ebd., 8.

⁴³ Vgl. ebd., 11.

⁴⁴ Ebd., 12.

⁴⁵ Vgl. auch das sogenannte Humanistische Sozialwort: Horst Groschopp (Hg.), Humanistisches Sozialwort, Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin, Bd.1, Aschaffenburg 2009.

⁴⁶ Sich einer etwas aufgeregten Ablehnung in den eigenen Reihen durchaus bewusst.

⁴⁷ Siehe Fußnote 32.

⁴⁸ Vgl. www.hvd-berlin.de/aktuelles/humanismusperspektiven-was-ist-humanismus: „In der aktuellen Ausgabe der Humanismusperspektiven, der Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland (HAD), diskutieren renommierte Wissenschaftler, Historiker und Philosophen über die Konzepte des Humanismus. Im Zentrum der Diskussionen, die auf einer Tagung im November 2008 geführt und nun als Dokumentation von der HAD herausgegeben wurden, steht die Frage, was Humanismus denn nun eigentlich sei. So setzen sich der ehemalige Staatsminister für Kultur und amtierende Präsident der Deutschen Gesellschaft für Philosophie Julian Nida-Rümelin und der Vorstandssprecher der Giordano-Bruno-Stiftung Michael Schmidt-Salomon in ihren Aufsätzen mit der Frage auseinander, ob Humanismus eine Frage der Kultur oder eher eine Frage der Natur sei. Während Nida-Rümelin ganz klar die Position bezieht, dass sich Humanismus und insbesondere eine Humanistische Ethik gegen die Philosophie des Naturalismus sperrt, nimmt Schmidt-Salomon die gegensätzliche Position ein. Steht auf der einen Seite das Argument, dass der theoretische Humanismus ‚nicht mit einem harten Naturalismus im dargestellten Sinne vereinbar‘ ist, steht dem ein ‚Es gibt keine Kultur jenseits der Natur‘ gegenüber.“

Akademie Deutschland (HAD) die schwierige Grenzziehung zwischen Solidarität und Nächstenliebe auf:

„Solidarität‘ ist ein humanistisches Prinzip. So steht es auch im ‚Humanistischen Selbstverständnis‘ des HVD. Doch was ist das eigentlich? Wie verhält sie sich zur christlichen ‚Nächstenliebe‘? Wo kommt ‚humanistische Barmherzigkeit‘ her? ... Was hält Gesellschaft in existenziellen Krisen zusammen, wenn Religionen dafür ausfallen? Gibt es humanistische (theoretische wie praktisch wirksame) Antworten? Wo und wie lernen Eliten praktische Solidarität und Humanismus der Tat? Worin bestünde ein modernes Ideal solidarischer Gesellschaft? Sind Humanisten gegen Verzichtsaufrufe an die Unterschichten? Was kann den Wohlhabenden versprochen werden bei solidarischem Verhalten? Auf welche historischen Formen der ‚Milde‘ kann zurückgegriffen werden und welche kommen nicht in Frage (Wichern-, Ketteler-, Volksgemeinschafts- und Staatssozialismus-Ideen, auch nicht ‚Humanitätsduselei‘? [ein Begriff von August Bebel]). Welche aktuellen Vorschläge (Kommunitarismus, ‚Chicago-Boys‘ u. a.) sind zu begrüßen oder zu verwerfen? Was könnten humanistische Verbände zu all dem sagen? Sicher wird die Tagung die anzusprechenden Probleme nicht irgendwie ‚lösen‘ können oder gar wollen. Doch es soll anhand von Beiträgen, die bis auf die Geburt der Idee der ‚Barmherzigkeit‘ im ‚humanitas‘-Verständnis der Antike zurückgreifen, Gelegenheit zu einer auch weltanschaulichen Debatte über ‚Solidarität‘ gegeben werden.“⁴⁹

Dass der Humanismus sein Anliegen und seine Angebote ganz deutlich in Richtung auf eine Werteeinheit verstanden wissen möchte, ist nicht zu leugnen. Die Mitte der Gesellschaft will auch er, wo die oben geschilderte Pluralität Unübersichtlichkeit, Unzuverlässigkeit und Vereinsamung für den einzelnen Menschen bedeuten kann.

Seine Aufgabe aber muss es nun sein, mit der Bedeutungsschwere der *Topoi ekklesia soma christou* (Leib Christi) zu konkurrieren. Dass er Kindergärten (oder auch „diakonische Werke“) aufbauen kann, ist selbstredend. Mit dem Charakter der Kirche als *koinonia* (Gemeinschaft) mitzuhalten, dürfte nicht leicht sein. Darüber kann alle Enttäuschung über kirchliches Versagen nicht hinweghelfen. Ob der Humanismus seine selbstgestellte Nachfolgeaufgabe erfüllen kann, wird die Zukunft zeigen. Der Streitwert dieser Problematik dürfte sehr hoch sein. Auch hier steht der Humanismus in einer Nachfolge. Die Definitionsfrage ist die erste Hürde. Joachim Kahl veröffentlichte unter dem Titel „Humanistische Spiritualität – was ist das?“ im Jahr 2000 in „diesseits“ folgende Sätze:

„In zwei Gedichten sei der Unterschied zwischen einer weltlich-humanistischen und einer religiösen Gestalt von Spiritualität verdeutlicht. Ich zitiere jeweils eine cha-

⁴⁹ www.humanistische-akademie-deutschland.de/solidaritaet-oder-naechstenliebe.

rakteristische Strophe aus einem Text des protestantischen Theologen und Märtyrers Dietrich Bonhoeffer sowie des Berliner Dichters Heinz Kahlau.

Kurz vor seiner Hinrichtung durch die Nazis dichtete Bonhoeffer unter dem Titel ‚Von guten Mächten‘:

*Von guten Mächten wunderbar geborgen, erwarten wir getrost, was kommen mag,
Gott ist mit uns am Abend und am Morgen und ganz gewiss an jedem neuen Tag.*

Bei allem Respekt, der Bonhoeffer vornehmlich wegen seines antifaschistischen Engagements gebührt, weise ich die sich in diesen – oft zitierten – Worten ausdrückende Gläubigkeit als unbegründet und unbegründbar zurück. Sie war und ist ein illusionäres, autosuggestives Wunschdenken.

Eine undogmatische, skeptische weltlich-humanistische Spiritualität, die der tatsächlichen Ungeborgenheit des Menschen illusionslos ins Auge blickt, spricht sich in Heinz Kahlaus Gedicht ‚Kein Gott‘ aus. Darin heißt es:

Ich habe keinen Vater, der mich tröstet. Es gibt kein Wort, das unumstößlich ist. Mich stützt kein Glaube. Keine weise Fügung besitzt ein Maß, das meinen Nutzen misst.

Was ist das spezifisch Spirituelle, das sich in beiden Texten – unbeschadet ihres inhaltlichen Gegensatzes – ausdrückt?

Beide Texte – zumal in ihrem Kontext gelesen – messen dem gemüthaften Innenraum des Menschen eine Schlüsselrolle zur Meisterung des äußeren Lebens bei. In beiden Texten geht es um Sinnhaftigkeit, Stimmigkeit, Gewissenhaftigkeit der eigenen Existenz. In beiden Fällen ist das Subjekt an Selbstvergewisserung, Selbstfindung, Selbstkongruenz interessiert und bemüht sich, nicht orientierungslos und strukturlos in den Tag hineinzuleben.

Zur ganzheitlichen – Verstand und Gefühl umschließenden – Art von Spiritualität gehört das Gespür für Symbolik und deren nichtsprachliche, visuelle Ausdruckskraft. Für eine weltlich-humanistische Spiritualität möchte ich gerne das Yin-Yang-Symbol erschließen, ein geistiges Geschenk Asiens an die Menschheit.

Das Yin-Yang-Symbol ist ein Weltsymbol, hervorgegangen aus der unmittelbaren Anschauung und Deutung der Natur. Es beruft sich nicht auf göttliche Offenbarung, es knüpft nicht an irgendeinen legendären Vorgang mit angeblicher Heilsbedeutung an, sondern es ist gebildet aus allgemein nachvollziehbaren sinnlichen Erfahrungen von Licht und Schatten an einem Bergabhang.

Das Yin-Yang-Symbol ist ein einzigartiges Beispiel dafür, wie aus naturalistischen Wurzeln die Höhen ästhetischer und philosophischer Abstraktion erreicht werden können – in einem langen anonymen Prozess der Sublimierung, Vergeistigung, Verallgemeinerung. Als chinesischer Inbegriff dessen, was in Europa als Dialektik

bezeichnet wird, stellt es das Grundgesetz von Polarität und Komplementarität der Gegensätze dar. Es setzt stilisiert ins Bild, was als erster der Griechen Heraklit auf Begriffe gebracht hat: dass alles im Fluss ist und die Gegensätze an ihren Extrempunkten ineinander übergehen.“⁵⁰

Soweit die Erklärungen von Joachim Kahl. Der Vergleich der Texte Bonhoeffers und des Brechtschülers Heinz Kahlau ist wertvoll. Eine indirekte und dennoch ausreichend deutliche Spiritualitätsdefinition legt Kahl vor: Es geht um den „gemüthafte Innenraum des Menschen“. Ohne seine Berücksichtigung kann keine „Meisterung des äußeren Lebens“ möglich sein. Das „Subjekt [ist] an Selbstvergewisserung, Selbstfindung, Selbstkongruenz“ interessiert. Das ist ein vergewissernder Spiegelungsvorgang.

Es ist zu erwarten, dass diese Interpretationsversuche im Hause des Humanismus einerseits positiv aufgenommen, andererseits aber nicht voll akzeptiert werden können. Hugo Gephard antwortet in „diesseits“ und würdigt das Bemühen um Erklärung der Spiritualität. Allerdings kommt Kahl bei Gephard mit seiner Anknüpfung an die traditionelle Metaphysik nicht durch. Gephard schreibt:

„Zwar versucht er [Kahl] ein säkulares Verständnis von Spiritualität darzustellen, er vermeidet aber eine kritische Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass diesem Begriff aufgrund seiner geschichtlichen Prägung letztlich eine transzendente Vorstellung von Geist zu Grunde liegt – sei es der ‚Heilige Geist‘, ein ‚Göttlicher Geist‘, ein ‚Weltgeist‘, oder ein ‚kosmisches Bewusstsein‘.“⁵¹

Auch der Rückgriff auf religiös- bzw. nicht-religiös-philosophische Traditionen, wie Taoismus und Buddhismus, ist umstritten.⁵² Was nun kommt, ist sicher die Spitze des Streites: Gephard führt Michael Schmidt-Salomon ins Feld. Dabei scheint ein kleines Wörtlein hervor, an dem sich vielleicht alles entscheidet:

„Denn von seiner Wortbedeutung her legt Spiritualität nahe, dass es doch etwas wie einen Körper-Geist-Dualismus gäbe, dass geistige Prozesse über den körperlichen stünden und man mit ihrer Hilfe letztgültige, das menschliche Erkenntnisvermögen überschreitende Wahrheiten (z. B. ‚Gott‘ oder den ‚Sinn an sich‘) erkennen könne. Dergleichen kann es in einem naturalistischen Weltbild nicht geben.“⁵³

⁵⁰ www.humanistische-aktion.de/spirit.htm.

⁵¹ diesseits 3/2010, 9.

⁵² Vgl. ebd., 10.

⁵³ Ebd.

Ein Wörtlein kann ihn fällen: Es ist das *naturalistische* Weltbild. Wir hatten aber schon festgestellt, dass Humanismus und Naturalismus nicht deckungsgleich sind. Die Religionsdefinition ist bei Atheisten nicht leichter als bei Christen. So finden wir bei Armin Pfahl-Traughber eine interessante Erörterung:

„Allgemein stellt man darauf ab, dass es sich aus soziologischer Sicht um eine Sammelbezeichnung für Lebensbewältigungs- und Welterklärungssysteme zu bedeutenden ‚letzten‘ Sinnfragen des menschlichen Lebens handelt. Nur so formuliert erfasst diese Begriffsbestimmung allerdings einen zentralen Gesichtspunkt nicht, lassen sich mit dieser Erklärung doch auch nicht-religiöse, säkulare Einstellungen einem solchen Oberbegriff zuordnen.“⁵⁴

Das ist völlig zutreffend. Ob man „letzte“ Sinnfragen als entscheidendes Religionskriterium ausmachen kann, sei dahingestellt. Aber wenngleich dieser Kampf mit der Religionsdefinition auch als nicht ausgestanden betrachtet werden kann, gibt es doch ein Bindeglied, das man seiner ewigen Religionsverdächtigkeit nicht berauben kann. Es ist die Esoterik. So führt Pfahl-Traughber in der Erörterung an: „Atheisten ... können bei der für sie konstitutiven Ablehnung einer Gottesvorstellung durchaus esoterische Einstellungen vertreten.“⁵⁵

Wir brechen hier ab. Überdeutlich ist die Verkettung der Begriffe, die einen Rahmen, einen Konsens, einen Kanon oder ein Credo konstituieren sollen. So sind hervorgetreten: Mitbeteiligung, Kulturaufbau, Nachfolgeschaft und Autonomie, praktische Lebenshilfe – und das schwierige Phänomen der Spiritualität sollte angefügt werden. Es ist jedoch schwerer zu fassen. Eva-Maria Hesse-Jesch bietet eine „Einladung zu einer humanistischen Begriffsmodernisierung“⁵⁶ an: Der umstrittene Begriff „Spiritualität“ solle in einen anderen umgewandelt werden: „Humanisualität“. Das Wort ist ein Zungenbrecher und wird sich nicht durchsetzen.

Am Ende: In einer sehr plural gewordenen Gesellschaft tritt der Humanismus eine Nachfolge an. Er will sich aus den Fesseln oder Gleisen der Religion lösen. Er sucht seine eigene Sprache, um gänzlich autonom das ausdrücken zu können, um was es ihm geht. Er ist auf dem Wege, noch nicht am Ziel. Immer schon am Ziel sind die, denen die Gnade der Sanftmut, der Toleranz und wahrer Menschenfreundlichkeit gegeben ist. Sie werden die anderen nicht fressen wollen – seien sie gläubig oder ungläubig.

⁵⁴ Armin Pfahl-Traughber, Ist der Atheismus auch eine Religion? Zu einigen kritikwürdigen Strukturmerkmalen in der Religionskritik, in: Humanismus und „neuer Atheismus“, humanismus aktuell 23/2009, 43.

⁵⁵ Ebd.; Armin Pfahl-Traughber erörtert hier im Kontext mit Sam Harris, Das Elend des Glaubens, Winterthur 1997.

⁵⁶ In: Humanismus und „neuer Atheismus“, humanismus aktuell 23/2009, 11.

Abschließende Fragen

- Zuordnung: Steht Humanismus über Freidenkertum oder daneben? Ist er Dachorganisation und Oberbegriff auf Dauer? Damit verbindet sich eine besondere Problematik. Es kann sein, dass die Wege der unterschiedlichen Parteien der Religionslosen völlig auseinandergehen.
- Quasireligiöse Einordnung: Zeigt sich dann, dass Humanismus, wie er uns in seiner sanften Art begegnet, doch eine besondere Spielart von esoterischem Buddhismus ist? Seine Kirchenferne wird er durchhalten können, aber auch seine Religionsferne?
- Zeitlich-geschichtliche Einordnung: Was geschieht, wenn die Zeit, in der die Wunden noch bluten, die auf das Phänomen DDR zurückgehen, einmal vorbei sein wird?

Uta Gerhardt

Woran glaubt, wer nicht glaubt?

Überlegungen zum Dialog mit Atheisten und Konfessionslosen

Bei der Jubiläumsveranstaltung anlässlich des 50-jährigen Bestehens der EZW am 12. Juni 2010 in Berlin hat der ehemalige EZW-Referent Andreas Fincke dringend ange-mahnt, die Auseinandersetzung mit der zunehmenden Säkularisierung und einem sich wieder deutlich artikulierenden Atheismus nicht zu scheuen. Auch in einem Beitrag im Materialdienst der EZW im Oktober 2010 fordert er, dass kirchliche „Akademien, Bildungseinrichtungen und Gemeinden das Thema entschiedener aufgreifen und sich inhaltlich mit den Thesen der Giordano Bruno Stiftung und der neuen Atheisten ausein-andersetzen“ müssten. Er kritisiert, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften die Herausforderung durch den Atheismus einfach ignorieren und offenbar „die Bedrängnis, in die sie geraten sind, kaum zu sehen vermögen“.¹ Weniger dramatisierend, aber in der Sache ähnlich sieht auch Wolf Krötke den Atheismus „aufgrund seiner massenhaften Verbreitung unter den Menschen [als] eine Herausforderung allererster Güte für die christlichen Kirchen in unserem Lande“. In seinem Aufsatz „Das Wesen des christlichen Glaubens und der ‚neue Atheismus‘“ wirft er die Frage auf, auf welche Argumente wie Bezug genommen werden muss, damit „ein Dialog zwischen atheistischen Überzeu-gungen und Gottesglaube möglich werden kann“.²

Diese Forderungen aufnehmend soll im Folgenden untersucht werden, ob sich die Kriterien, die seitens der Kirchen für den interreligiösen Dialog entwickelt wurden, übertragen lassen und somit eine brauchbare und tragfähige Gesprächsbasis mit Athe-isten und Konfessionslosen darstellen. Dazu werden zunächst die Ebenen und Voraus-setzungen des interreligiösen Dialogs dargestellt. In einem zweiten Teil wird es darum gehen, atheistische Positionen und in Ansätzen Argumente aus evangelischer Perspektive darzulegen. Als Beispiele für einen Dialog zwischen atheistischen Überzeugungen und christlichem Glauben sollen die Leipziger Disputationen von 2009 zwischen Herbert Schnädelbach und Christoph Marksches und von 2010 zwischen Eckart Voland und dem Ratsvorsitzenden der EKD, Nikolaus Schneider, vorgestellt und im Blick auf die entwickelten Kriterien analysiert werden. Daraus ergeben sich dann Schlussfolgerungen für die Praktikabilität dieser Kriterien nicht nur für den philosophisch-theologischen Dis-kurs, sondern auch für andere Ebenen des Gesprächs zwischen Christen und Atheisten.

¹ Andreas Fincke, Die „Giordano Bruno Stiftung“ und der neue Atheismus, in: Materialdienst der EZW 10/2010, 380.

² Wolf Krötke, Das Wesen des christlichen Glaubens an Gott und der „neue Atheismus“, in: Materi-aldienst der EZW 1/2009, 5f.

Kriterien für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens

Die Zeiten einer intakten Volkskirche mit einer Kirchenmitgliedschaft der Bevölkerung nahe 100 Prozent sind – zumal in Ostdeutschland – längst vorbei. Die Kirchen sind auch im christlich geprägten Abendland nur noch ein Anbieter neben vielen anderen auf dem religiösen Markt. Zuwanderung von Menschen anderer religiöser Herkunft und die Globalisierung nötigen zur Auseinandersetzung mit anderen Religionen, Glaubensgemeinschaften und Weltanschauungen. Dem sind die Kirchen bereits seit einigen Jahren nachgegangen und haben Leitlinien für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens entwickelt.

Für die anschließenden Darlegungen wurden folgende Texte und Verlautbarungen herangezogen:³

- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien (1979/2002)⁴
- Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz (1991)⁵
- Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (2000)⁶
- Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland (2003)⁷
- Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD (2003)⁸
- Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD (2006)⁹

³ Angesichts der aktuellen politischen Diskussion um die Integration von Muslimen und die Stellung des Islam in unserer Gesellschaft erscheinen die genannten Verlautbarungen und Handreichungen als ausgesprochen progressiv und zukunftsweisend. Es ist zu bedauern, dass die Fülle von christlichen Überlegungen zum Dialog und zur Integration von den meinungsbildenden Medien so wenig beachtet wird. Aber diese Nichtbeachtung ist zugleich auch symptomatisch für den schwindenden Einfluss der Kirchen in einer Medienlandschaft, die zunehmend areligiös, wenn nicht gar atheistisch und religionsfeindlich gesinnt ist.

⁴ In: Ulrich Dehn (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008, 408 – 445.

⁵ Gütersloh ³1993.

⁶ Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000.

⁷ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland, Arbeitshilfe 172, Bonn 2003, Neufassung der Arbeitshilfe „Christen und Muslime in Deutschland – eine pastorale Handreichung“, die 1993 in 2. Auflage erschien.

⁸ EKD-Texte 77, Hannover 2003.

⁹ EKD-Texte 86, Hannover 2006.

Dass die Überlegungen zum christlich-muslimischen Dialog einen so großen Umfang im Blick auf den interreligiösen Dialog einnehmen, ist der großen Zahl von Muslimen geschuldet, die in Deutschland leben. Sie sind inzwischen die größte Religionsgemeinschaft nach den christlichen Kirchen mit mehr als 4 Millionen Anhängern. Wie der enge Zusammenhang mit den Leitlinien des Ökumenischen Rates und der EKD zeigt, verstehen sich die im christlich-muslimischen Dialog erarbeiteten Kriterien jedoch als exemplarisch. Sie lassen sich ohne Weiteres auch auf andere interreligiöse Dialoge übertragen.¹⁰

Dialog meint in diesem Zusammenhang weit mehr als die ursprüngliche Wortbedeutung als Gespräch mit Rede und Gegenrede. In allen kirchlichen Verlautbarungen geht es um den „Dialog im Leben“ bzw. den „Dialog in der Gemeinschaft“, also um das Thema der Konvivenz von Christen und Andersgläubigen. Dieser Dialog des Zusammenlebens vollzieht sich in ganz praktischen Lebensvollzügen, z. B. in Schule oder Kindergarten, am Arbeitsplatz, im Krankenhaus oder in Pflegeeinrichtungen, am Wohnort oder gar in besonders intensiver Form in einer religionsverschiedenen Ehe oder Lebenspartnerschaft. Konvivenz betrifft also alle Lebensbereiche, in denen Christen Menschen anderen Glaubens, kultureller und ethnischer Herkunft wie auch Weltanschauung begegnen. Ob es bei solchen Begegnungen tatsächlich zu Gesprächen kommt, die sich im qualifizierten Sinn als interreligiöser Dialog bezeichnen lassen, ist abhängig von der grundsätzlichen Offenheit aller Gesprächspartner, über Fragen des eigenen wie des fremden Glaubens Auskunft zu geben. Neben der grundsätzlichen Offenheit und Bereitschaft zum Hören auf den anderen ist eine gewisse Sprachfähigkeit in Glaubensfragen nötig, die auch in unseren evangelischen Gemeinden eingeübt und gepflegt sein will. Deswegen folgt aus der Konvivenz das gegenseitige Zeugnis über den eigenen Glauben. Die Bereitschaft zum Dialog mit Menschen anderen Glaubens schließt das eigene Bekenntnis gerade nicht aus. Den christlichen Glauben zu bekennen und Zeugnis abzulegen über die Hoffnung, die uns als Christen trägt, ist der grundlegende Gedanke christlicher Mission und Apologetik. Es ist für das Gespräch förderlich, wenn der christliche Gesprächspartner seinen Glauben nicht versteckt, sondern wenn dieser erkennbar ist in Wort und Tat. Je glaubwürdiger wir als Christen sind, desto eher sind echte Begegnung und gegenseitiges Verstehen möglich. Die Gesprächspartner sollten einander achten, ihre individuellen Lebensformen und persönlichen Meinungen ernst nehmen. Für jede Form des Dialogs ist es eine Gefahr, wenn der einzelne Gesprächspartner mit der anderen Religion bzw. Weltanschauung als Ganzer identifiziert und für Missstände verantwortlich gemacht wird. Einen Dialog kann nur führen, wer den

¹⁰ Eine wichtige Vorarbeit für den christlich-muslimischen Dialog war die Neubestimmung des Verhältnisses zum Judentum (vgl. die EKD-Studien „Christen und Juden I – III“ aus den Jahren 1975, 1991 und 2000). Damit wurde der Weg geöffnet, das christliche Verhältnis auch zu den anderen Religionen religionstheologisch neu zu reflektieren (Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, EKD-Texte 77, a.a.O., 7).

anderen als authentische Stimme und sachkundigen Partner im Gespräch akzeptieren kann.¹¹ Dabei sollten die Erwartungen, die Christen an ihre Gesprächspartner haben, auch umgekehrt akzeptiert und erfüllt werden.

In der katholischen Arbeitshilfe der Deutschen Bischofskonferenz werden vier Ebenen des Dialogs unterschieden:

1. der Dialog des Lebens,
2. der Dialog des Handelns,
3. der Dialog des theologischen Austausches und
4. der Dialog der Glaubenserfahrung.

Als besonders bedeutsam für die Situation in Deutschland werden der Dialog des Lebens, der Dialog der Experten und die Gesprächskontakte pastoral-professioneller Art angesehen.¹² Unter letztgenannten werden Situationen verstanden, in denen kirchliche Mitarbeiter in ihrer Profession als Seelsorger bzw. Erzieherinnen oder Religionslehrer mit Belangen konfrontiert werden, die Christen und Muslime gemeinsam betreffen oder auch Muslime allein. Als Beispiele werden genannt: die Vorbereitung und Begleitung religionsverschiedener Ehen, die Begleitung Trauernder, die Begleitung muslimischer Kinder und ihrer Familien in kirchlichen Kindertageseinrichtungen sowie von Muslimen mit Taufbegehren.¹³

Inhaltlich entspricht der „Dialog des Lebens“ dem, was oben unter dem Stichwort Konvivenz dargelegt wurde. Er ist zunächst eine Form der Begegnung von Einzelnen, findet also auf einer individuellen Ebene statt. Darin darf und soll sich der Dialog aber nicht erschöpfen. Unter dem „Dialog des Handelns“ wird das Zusammenwirken von Christen und Andersgläubigen in der Gesellschaft verstanden, wobei es vordringlich um soziale und politische Themen wie Gerechtigkeit, Freiheit und die Wahrung der Menschenrechte geht. Auf dieser Ebene sind Gruppen, Gemeinden und Institutionen Träger der Begegnung. Um Fragen des Glaubens und der Glaubenslehre geht es auf der Dialogebene des theologischen Austausches, wobei die Experten, die hier als Dialogpartner fungieren, nicht notwendigerweise Theologen sein müssen, sondern auch Fachleute aus anderen Gebieten sein können, z. B. Religionspädagogen, Sozialarbeiter oder auch Juristen. Die wichtigste Voraussetzung für ein Gelingen eines solchen Dialogs ist die Bereitschaft beider Seiten, die Religion des Gesprächspartners von innen heraus verstehen und schätzen zu lernen. Das Gemeinsame und das Unterscheidende soll dabei in den Blick genommen werden.¹⁴ Der Dialog der Experten ist wohl diejenige Ebene,

¹¹ Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, EKD-Handreichung, a.a.O., 35 – 45.

¹² Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland, a.a.O., 142.

¹³ Ebd., 145.

¹⁴ Ebd., 143. Hier wäre genauer zu fragen, von welchem religionstheologischen Ansatz die katholische Arbeitshilfe argumentiert. Das ist aber im Rahmen dieses Beitrags nicht zu leisten.

die von außen am deutlichsten als interreligiöser Dialog wahrgenommen wird. Als vierte Ebene wird schließlich der Dialog der religiösen Erfahrung genannt, der voraussetzt, dass die Dialogpartner in ihren jeweiligen spirituellen Traditionen fest verwurzelt sind und einander an Meditation, Gebet und Kontemplation teilhaben lassen.¹⁵ Diese vierte Ebene wird in den Handreichungen der EKD sehr zurückhaltend gesehen, ja sogar als Irrweg abgewiesen. Hier gibt es offensichtlich deutliche Unterschiede zwischen einem katholischen Verständnis von Religion im Sinne einer allen Religionen zugrunde liegenden religiösen Suchbewegung auf die eine Wahrheit hin, die freilich nur im christlichen Glauben in ihrer ganzen Fülle erkannt werden kann, und dem evangelischen Bemühen um Differenzierung und Unterscheidung, das dazu ermutigt, die Unterschiede zwischen den Religionen als Unterschiede gelten zu lassen und sie nicht vorschnell zu harmonisieren.¹⁶ Zur Ebene dieses Dialogs der Glaubenserfahrung gehört aus meiner Sicht auch die Frage, ob Christen mit Angehörigen anderer Religionen gemeinsame Gottesdienste feiern und gemeinsam beten können. Inwieweit ein multireligiöses bzw. interreligiöses Gebet möglich und sinnvoll ist, darüber herrscht keine Einigkeit unter den Mitgliedskirchen der EKD. Die Fürbitte füreinander ist davon nicht berührt, sondern darf und soll als je eigene Gebetsform und Ausdruck des Glaubens praktiziert werden. Die Teilnahme an Gottesdiensten und Festen der anderen Religion wird am ehesten als Gastfreundschaft und respektvolle beobachtende Teilnahme beschrieben.¹⁷ Bereits in den „Leitlinien zum Dialog von Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1979 wurde als Grundregel für den Dialog festgehalten, dass die Dialogpartner die Freiheit haben sollten, „sich selbst zu definieren“. Jedem Partner ist die Möglichkeit zu geben, den eigenen Glauben mit den eigenen Worten und Begriffen zu beschreiben und zu bezeugen.

„Dies ist von elementarer Wichtigkeit, denn Beschreibungen des Glaubens anderer im Selbstbedienungsverfahren sind eine der Wurzeln für Vorurteile, Klischees und Herablassung. Größte Aufmerksamkeit für das Selbstverständnis ihrer Nachbarn macht Christen fähig, das Gebot besser zu erfüllen: ‚Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.‘ Dabei ist es gleichgültig, ob dieser Nächste einer

¹⁵ Ebd., 144.

¹⁶ „Auch in diesen Gemeinsamkeiten walten die konkreten Eigenarten jeder Religion kräftig ... Christen können aus diesem Grunde auch nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen ..., um auf diese Weise andere religiöse Erfahrungen zu sammeln oder die zuvorkommende Liebe Gottes zu demonstrieren. Sie würden sie auf diese Weise gerade religiös zu handhaben trachten und ins Zwielicht bringen. Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren ‚Ökumene der Religionen‘ ist deshalb als Irrweg anzusehen“ (Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, EKD-Texte 77, a.a.O., 18f).

¹⁷ Vgl. dazu Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland, EKD-Handreichung, a.a.O., 41 – 45. In diesem Sinne verstehe ich auch die Theologischen Leitlinien (Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen, EKD-Texte 77, a.a.O.).

seit langem bestehenden religiösen, kulturellen oder ideologischen Tradition oder einer neu gebildeten religiösen Gruppe angehört. Partner im Dialog müssen anerkennen, daß das Selbstverständnis jeder Religion oder Ideologie, die einen universalen Anspruch erhebt, auch spezifische Vorstellungen von anderen Religionen und Ideologien mit einschließt. Der Dialog bietet Gelegenheit, das Selbstverständnis der Dialogpartner und ihre Ansichten voneinander kritisch zu durchleuchten. Ein sinnvoller Dialog entsteht aus der gegenseitigen Bereitschaft, einander zuzuhören und voneinander zu lernen.¹⁸

Diese Grundregel begegnet in allen späteren Verlautbarungen zum interreligiösen Dialog wieder, wenn auch in abgewandelten Formulierungen. Sie unterstreicht das Eigene jeder Religion und Weltanschauung und betont, dass Dialog nicht nur ein Reden, sondern gleichermaßen auch ein Hören ist, das den Gesprächspartner zu verstehen sucht.

Als Kriterien für den Dialog mit Menschen anderer Religion oder Weltanschauung können also festgehalten werden:

- Dialog im Sinne einer echten Begegnung bedarf der Informiertheit der einzelnen Partner über den jeweils anderen. Eine grundsätzliche Offenheit, vom anderen zu lernen und ihn anzuhören, ist unabdingbare Voraussetzung. Das schließt die Bereitschaft ein, sich selbst bzw. die eigene Sichtweise auf den anderen zu korrigieren (wechselseitiges Lernen und besseres Verstehen).
- Respekt vor der anderen Religion: Dazu gehört das Recht jedes Dialogpartners, seinen Glauben mit den eigenen Worten und Begriffen zu beschreiben (Selbstdefinition).
- Das Glaubenszeugnis des Dialogpartners ist als authentisches Zeugnis zu achten. Jeder Dialogpartner hat das Recht, aus seiner persönlichen Sicht die Entwicklung in seinem religiösen Kontext zu kommentieren, ohne von vornherein mit Vorurteilen und pauschalen Vorwürfen gegen seine Religion behaftet zu werden (gegenseitiges Zeugnis, Authentizität der Gesprächspartner).
- Gemeinsam Verantwortung wahrnehmen für das gesellschaftliche Miteinander: Konvivenz führt auch zu gemeinsamem Handeln, insbesondere dort, wo gemeinsame Interessen und Ziele verfolgt werden (gegenseitige Hilfeleistung, Kooperation).
- Zum Zusammenleben gehören auch das gemeinsame Feiern von Festen und die wechselseitige Gastfreundschaft als Zeichen der Anerkennung, der Wertschätzung und des Respekts.

¹⁸ Ulrich Dehn (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen, a.a.O., 427. In diesem Sinne ist es z. B. beim Leipziger Interreligiösen Stammtisch Regel, dass nur die anwesenden Religionsvertreter über ihren Glauben sprechen.

Erscheinungsformen des Atheismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts¹⁹

Ebenso wenig wie das Christentum oder der Islam ist der Atheismus eine einheitliche Geisteshaltung. Das deutet bereits die Überschrift dieses Beitrags an, wenn von Atheisten und Konfessionslosen die Rede ist. Davon zeugen auch die in der Einleitung erwähnten Problemanzeigen von Andreas Fincke und Wolf Krötke. Während Fincke den sogenannten „neuen Atheismus“, wie er in Deutschland besonders medienwirksam von der Giordano Bruno Stiftung vertreten wird, im Blick hat, bezieht Krötke darüber hinaus auch den in Ostdeutschland weit verbreiteten Gewohnheitsatheismus in seine Überlegungen ein. Er charakterisiert diesen als „mehr ein Milieu als ein Programm, mehr ein Ressentiment als eine argumentative Kraft“²⁰. Fragt man Jugendliche in Leipzig oder Ostberlin danach, ob sie sich als eher christlich oder eher atheistisch verstehen, bekommt man zur Antwort: weder noch, sie seien ganz normal.²¹ Für über 75 Prozent der Bevölkerung im Osten Deutschlands ist Religion kein Thema. Mit dem christlichen Glauben und der Kirche können sie nichts anfangen. So ist der Atheismus für sie „nicht irgendeine Theorie, sondern eine selbstverständliche Realität. Sie haben sich an das Leben ohne Gott einfach gewöhnt. Das ist schon seit Generationen so.“²² Die große Mehrheit der Bevölkerung auf dem Gebiet der ehemaligen DDR ist daher konfessionslos und gehört keiner Kirche oder Religionsgemeinschaft an. Selbst neureligiöse Angebote haben es in diesem Milieu schwer. Der zu DDR-Zeiten forcierte Atheismus, der sich als einzige wissenschaftlich begründete Weltanschauung gerierte, scheint dasjenige Erbe zu sein, dem die nachhaltigste Wirkung und Überlebenskraft bescheinigt werden muss. Im Unterschied zu diesem Gewohnheitsatheismus, auch als praktischer Atheismus bezeichnet, ist der „neue Atheismus“ eine Form des theoretischen Atheismus, eine bewusste und begründete Ablehnung Gottes. Diese wird mit religions- bzw. kirchenkritischen Argumenten verbunden. Die „neuen Atheisten“ unterstellen jeder Religion eine hohe Gewaltbereitschaft aufgrund ihres angeblichen Absolutheitsanspruchs. Dieses exklusive Religionsverständnis ist so ausgeprägt, dass in der Regel andere Tendenzen in den Religionen gar nicht wahrgenommen werden. Das Christentum und die Kirche werden mit allerlei Grausamkeiten, Ungerechtigkeiten und Missständen behaftet, die in ihrem Namen begangen wurden und werden. In diesem Zusammenhang werden immer wieder genannt: die Kreuzzüge, die Inquisition, die Ketzerverfolgungen und Hexenverbrennungen, Religionskriege, die unselige Verquickung von Mission und Kolonialis-

¹⁹ Ich beschränke mich auf die Beschreibung der heute in unserer Gesellschaft am häufigsten begegnenden Formen des Atheismus. Eine historische Darstellung sowie auch der Blick auf die Entwicklung des Atheismus im globalen Kontext würden den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

²⁰ Wolf Krötke, Das Wesen des christlichen Glaubens an Gott und der „neue Atheismus“, a.a.O., 5.

²¹ Vgl. Ulrich Kühn, Zur säkularen Welt Ostdeutschlands, in: Karl Baier u. a. (Hg.), Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel, Leipzig 2001, 53.

²² Wolf Krötke, Das Wesen des christlichen Glaubens an Gott und der „neue Atheismus“, a.a.O., 5.

mus, das komplexbehaftete Verhältnis zur Sexualität – in jüngster Zeit vor allem durch die Missbrauchsskandale in der römisch-katholischen Kirche in den Schlagzeilen –, die enge Verbindung von Kirche und Staatmacht. Aus alledem wird der Schluss gezogen, dass Religion nur Leid und Unheil über die Menschen gebracht habe und deshalb abzulehnen, ja zu bekämpfen und abzuschaffen sei. Seit dem Terroranschlag vom 11. September 2001 hat diese Argumentation neuen Auftrieb bekommen.

Die am häufigsten genannten Argumente des „neuen Atheismus“ gegen den christlichen Glauben sind:

- Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie werden in striktem Gegensatz gesehen. Es gibt keine Wirklichkeit über die von uns Menschen erkennbare hinaus. Insofern ist der „neue Atheismus“ noch auf dem Stand des Materialismus des frühen 19. Jahrhunderts.
- Verbunden mit dem Gegensatz „Schöpfung oder Evolution“ ist ein fundamentalistisches Missverständnis der Bibel (und des Korans). Hier zeigt sich, dass der „neue Atheismus“ von seinem Ansatz her eine Antwort auf den erstarkenden Fundamentalismus christlich-amerikanischer Prägung ist. Die Bibel wird fundamentalistisch gelesen als Buch, das den Anspruch erhebt, historische Fakten und Welt- und Naturerkenntnis der Wahrheit gemäß wiederzugeben. Dass in der christlichen Theologie schon lange vor der Reformationszeit die biblischen Texte auf ihre Bedeutung für den Glauben hin gelesen wurden (siehe die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn) und seit dem 19. Jahrhundert die historisch-kritische Methode Einzug gehalten hat, wird ignoriert, bzw. es wird unterstellt: Wer die Bibel kritisch liest, ist schon kein Christ mehr. (Entsprechendes gilt für Muslime.)
- Mythen, religiöse Metaphern und Symbole werden in ihrer Tiefendimension und ihrer je eigenen Wahrheitsaussage nicht verstanden. Sie werden als bloße Märchen abqualifiziert – ein Verständnis, das im Anschluss an die Sophisten und Aristoteles den Mythosbegriff abwertet und ausschließlich negativ sieht: Mythen gelten demzufolge als vorwissenschaftlich und als inzwischen überwundene Weltansicht. Ähnliches gilt für die religiösen Metaphern.²³

²³ Als Beispiel sei hier ein Zitat aus dem Nachwort zur 2. Auflage von Michael Schmidt-Salomon, *Das Manifest des evolutionären Humanismus*, aufgeführt (162f): Liberalen Christen fehle „ganz offensichtlich das Gespür für die *prinzipielle Unverträglichkeit von aufklärerischem und religiösem Denken* ... Es ist schon einigermaßen absurd, wenn sich Menschen, die weder an einen göttlichen Heilsplan noch an die reale Existenz von Hölle und Teufel noch an die Auferstehung der Toten glauben, als ‚Christen‘ bezeichnen. *Eine echte, vitale Religion lebt nun einmal davon, dass die Gläubigen ihre zentralen Glaubensfundamente ernst nehmen, statt diese als mehr oder weniger unverbindliche Metaphern (‚Das war doch alles gar nicht so wörtlich gemeint!‘) zu entschärfen!* Wie weit die christliche Dogmen- bzw. Selbstverleugnung dabei gehen kann, zeigte kürzlich ein Vortrag eines Verantwortlichen der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* (EZW) in Berlin. Dieser versuchte, die im *Manifest des evolutionären Humanismus* entwickelte Christentumskritik durch einen saloppen Vergleich auf die Schippe zu nehmen: Wer die Bibel heute noch so wortgetreu auslege wie der Autor des *Manifests*, meinte der EZW-Experte, der verhalte sich ähnlich

- Glaube wird grundsätzlich als ein Fürwahrhalten nicht beweisbarer Vorstellungen (Gott) bzw. biblischer Texten angesehen. Glauben und Wissen treten so in einen unversöhnlichen Gegensatz. Glaube wird demzufolge als Unbildung, Dummheit und Unvernunft abqualifiziert; ihm sei mit Aufklärung zu begegnen.
- Aus dem Wahrheitsanspruch des Christentums, der allerdings von seiner Mitte, dem Christusgeschehen, völlig losgelöst betrachtet wird, wird sein Absolutheitsanspruch und damit ein Gewaltpotenzial abgeleitet, und es wird unterstellt, dass Religion per se als gefährlich und bedrohlich anzusehen sei.²⁴

Der „neue Atheismus“ kommt vor allem als Szientismus, Naturalismus und Humanismus daher – so auch das Selbstverständnis der Giordano Bruno Stiftung und des von ihr vertretenen „evolutionären Humanismus“. Die Theodizeefrage und eine philosophische Tradition in der Nachfolge von Immanuel Kants Kritiken spielt dagegen kaum noch eine Rolle.

Wer sich mit den Positionen dieses Atheismus auseinandersetzt, steht sehr bald vor der Schwierigkeit, keine gemeinsame Gesprächsebene mit dessen Vertretern zu finden. Es ist, als versuchte man einem Blinden die Farben zu erklären oder einen Tauben für Musik zu begeistern. Aber während Atheisten der älteren Generation noch ein Gespür für ihre Blindheit oder Taubheit hatten²⁵, erscheint bei den „neuen Atheisten“ eine neue Selbstgewissheit und Unfähigkeit zur Selbstkritik und -revision. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass die Vertreter des „neuen Atheismus“ (aber nicht nur diese) ihre Sicht von Religion und christlichem Glauben als normativ ansehen. Sie beanspruchen für sich die Deutungshoheit in Sachen Religion, um dann ihr Konstrukt destruieren zu können.²⁶ Wandlungsprozesse innerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften

naiv wie jemand, der nach der Lektüre von ‚Hänsel und Gretel‘ aufgeregt beim Jugendamt anruft. Eine schöne Pointe gewiss, doch *eines* schien der EZW-Experte bei dieser humorigen Attacke völlig übersehen zu haben, nämlich *dass er mit diesem Vergleich die Bibel (unfreiwillig?) auf eine Stufe mit ‚Grimms Märchen‘ stellte*. Ohne Frage: Einem religionskritischen Freidenker würde eine solche Position gut zu Gesichte stehen, nicht jedoch einem offiziellen Repräsentanten der *Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD)*“, www.leitkultur-humanismus.de/nachwort2auflage.pdf. (Die in diesem Beitrag angegebenen Internetadressen wurden am 24.10.2011 zuletzt abgerufen.)

²⁴ „Das Grundproblem der Religionen ist, dass sie dazu neigen, irrtumsbehaftete menschliche Aussagen als ‚heilig‘ und damit ‚unantastbar‘ auszuweisen, was in der Menschheitsgeschichte enormes Elend erzeugt hat. Auch heute noch stellt die hierauf aufbauende inquisitorische Logik ‚Du wirst dran glauben – oder du wirst dran glauben!‘ eine *massive Bedrohung für das friedliche Zusammenleben der Menschen* dar. Solange diese Gefahr nicht gebannt ist, zählt Religionskritik zu den unaufkündbaren Aufgaben der Aufklärung“ (Aufklärung im 21. Jahrhundert, 41f, www.giordano-bruno-stiftung.de/Archiv/imagebrosch09.pdf).

²⁵ Das schöne Diktum vom „religiös unmusikalischen Menschen“, das wohl ursprünglich von Max Weber stammt und danach von mehreren Philosophen bis hin zu Jürgen Habermas aufgegriffen wurde, zeigt das.

²⁶ In einem Radio-Feature über Nietzsche hieß es sehr treffend, er habe das Christentum wie einen Pappkameraden vor sich aufgebaut, um dann gezielt auf ihn einschlagen zu können. Vgl. auch Andreas Fincke, Die „Giordano Bruno Stiftung“ und der neue Atheismus, a.a.O., 376.

werden entweder nicht wahrgenommen oder als Verfälschung des Idealtyps der jeweiligen Religion desavouiert. Glaube kommt nicht in den Blick als Lebenshaltung und als Vertrauen in Gottes Nähe und Liebe, als die Gewissheit, dass unser Leben und unsere Welt in Gott geborgen sind – und wenn doch, dann wird er als „Gefühl“ und damit als gegenüber dem Wissen minderwertig qualifiziert.

Als Beispiel für die fließenden Übergänge zwischen praktischem und theoretischem Atheismus einerseits und zugleich als Beispiel für den Einfluss eines religiösen Pluralismus andererseits sei hier eine Äußerung dokumentiert, die ich durch eine Schülerin der 9. Klasse im Religionsunterricht erhalten habe. Die Schüler sollten Menschen in ihrem Umfeld zu ihrer Glaubensbiografie interviewen unter der Fragestellung „Wie verändert sich der Glaube im Laufe des Lebens?“ Diese Schülerin bat um eine Ersatzaufgabe: Sie hätte in ihrem Umfeld niemanden, der glaubt. Daraufhin bekam sie die Aufgabe zu ermitteln: „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“ Sie befragte ihren älteren Bruder. Hier sein „Credo“:

„Es gibt keine vernünftige Erklärung für Gott oder warum es ihn geben sollte. Gottesglaube ist nicht wissenschaftlich. Wir verdanken alles, was wir heute haben, dem wissenschaftlichen Fortschritt bzw. denen, die geforscht haben, und nicht denen, die geglaubt haben. Das, was man durch die Wissenschaft sieht und erfährt, ist faszinierender und größer als das, was einem vom Glauben aufgediktet wird.

Die Institution, die Gott vertreten soll, ist nicht die richtige. Für mich ist sie die falsche. Das Christentum kam erst zu seiner Größe, als es durch Kaiser Konstantin Macht erhielt. Damit hat aber die Kirche andere Religionen verdrängt und den Menschen das Christentum aufgezwungen. Das Christentum ist also dafür verantwortlich, dass der alte Glaube (heidnische Religionen) ausgelöscht wurde.

Aber: Glaube ist nicht verkehrt. Die, die an Gott glauben, glauben *vielleicht* an das Richtige. Ich bin nicht bereit, den (christlichen) Glauben anzunehmen, wenn eine Institution meinen Glauben missbraucht, um andere zu diffamieren, Kulturen zu vernichten und Verbrecher (siehe Missbrauchsskandal in der katholischen Kirche) zu schützen. Eine alternative Religion zum Christentum wäre für mich am ehesten der Buddhismus, das, was Buddha gelehrt hat.“

Matthias S., 23 Jahre²⁷

Der Text ist insofern interessant, als sich in ihm fast alle für eine atheistische Haltung charakteristischen Merkmale finden. Der junge Mann ist gewiss kein Vertreter eines blasphemischen Atheismus à la Dawkins, wie der letzte Absatz zeigt, sicher jedoch

²⁷ Die Schülerin hatte das Gespräch mit ihrem Bruder stichpunktartig protokolliert. Die Erklärungen in Klammern sind original. Der Text wurde von mir orthografisch und grammatikalisch bereinigt und inhaltlich geordnet. Wiederholungen wurden weggelassen.

aufgeschlossen für dessen Argumente hinsichtlich des immer wieder behaupteten Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen. Die Wissenschaftsfeindlichkeit der Religion wird unkritisch vorausgesetzt. Der Glaube an Gott widerspreche der Vernunft und den Erkenntnissen der Wissenschaft. Auch die Kritik an der Kirche als Institution und an unglaublichen Religionsvertretern und Amtsträgern begegnet hier und korrespondiert mit einem starken Drang nach Selbstbestimmung und individueller Freiheit. Ein solcher Individualismus will sich an keine Institution binden, vermutlich auch nicht an einen atheistischen bzw. humanistischen Verband. Das, was an Religion geschätzt wird, ist dann das ethische Potenzial und eine bewusste Lebenshaltung, wie der Verweis auf Buddha zeigt. In die Nähe esoterischer Religiosität könnte man die offensichtliche Wertschätzung heidnischer Religionen rücken, die gegenüber dem Christentum als älter und damit ursprünglicher angesehen werden. Die Aussagen spiegeln eine nur oberflächliche Kenntnis von Religion wider, die von gängigen Vorurteilen gegen die Kirche und das Christentum geprägt ist. Wie schwer einer solchen Einstellung mit Argumenten zu begegnen ist, zeigt sich für mich immer wieder im Religionsunterricht. Allein auf der intellektuellen Ebene ist ihr nicht beizukommen.

Vom praktischen wie vom theoretischen Atheismus zu unterscheiden ist der sogenannte methodische Atheismus. Als eine Methode des wissenschaftlichen Arbeitens ist er für die moderne naturwissenschaftliche Erkenntnis kennzeichnend. Er verdankt sich zum einen der Einsicht, dass exakte Wissenschaften ihre Aussagen nicht über den Bereich gegenständlicher Erfahrung hinaus ausweiten können und dürfen. Er verzichtet also auf jegliche Metaphysik. Zum anderen beruht er auf der theologischen Erkenntnis, dass Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit grundsätzlich kein Gegenstand objektivierender Erkenntnis sein kann. Im Sinne empirischer Wissenschaft „gibt“ es Gott nicht.²⁸ Da moderne Naturwissenschaft sich in ihrer Methode nach ihrem Erkenntnisobjekt richtet, rechnet sie weder mit Gott als Erklärungshypothese noch macht sie theologische bzw. metaphysische Aussagen. Sie praktiziert vielmehr einen methodisch notwendigen Atheismus.²⁹ Dieser sagt nichts über die religiöse bzw. weltanschauliche Prägung dessen aus, der ihn anwendet, noch darüber, ob es eine Wirklichkeit gibt, die menschlicher Erkenntnis verborgen ist bzw. dieser voraus ist und sie übersteigt.

²⁸ Vgl. das berühmte Bonhoeffer-Diktum: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht.“

²⁹ Vgl. Erich Esslinger/Hartmut Rupp/Uwe Schott, Oberstufe Religion, Materialheft 10: Gottes verborgene Gegenwart. Gottesglaube/Atheismus, Stuttgart 1988, 44.

Die Leipziger Disputationen von 2009 und 2010 als Beispiele für den Dialog zwischen Christen und Atheisten

Die Leipziger Disputation von 2009

Die evangelisch-lutherische Kirchengemeinde St. Thomas und die Theologische Fakultät der Universität Leipzig nahmen das 500. Jubiläum der Leipziger Disputation zwischen Martin Luther und dem Ingolstädter Theologieprofessor Johann Maier aus Eck zum Anlass für das Vorhaben, bis zum Jahr 2019 jährlich eine „Leipziger Disputation“ durchzuführen. In Erinnerung an jene Leipziger Disputation, die am 24. Juni 1519 in der Thomaskirche eröffnet wurde, fand nun am 23. Juni 2009 ebenda die erste neue „Leipziger Disputation“ statt. Ihr Thema lautete: „Wozu brauchen wir Kirche? – Notwendigkeit und Entbehrlichkeit des christlichen Glaubens.“ Die Disputanten waren Prof. Dr. Christoph Marksches, Theologe, Präsident der Humboldt-Universität Berlin, und Prof. em. Dr. Herbert Schnädelbach, Philosoph. Moderator war Johann Michael Möller, Hörfunkdirektor des MDR.³⁰

Die Einladung von Herbert Schnädelbach als Vertreter einer religionskritischen und atheistischen Position war wohl in seiner jüngsten Veröffentlichung „Religion in der modernen Welt“ (Frankfurt a. M. 2009) begründet, einer Sammlung von Essays, Streitschriften und Vorträgen, sowie in seinen umstrittenen Thesen aus dem Jahr 2000 zu den sieben Geburtsfehlern des Christentums, veröffentlicht in der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 11. Mai 2000, durch die er von einer breiten Öffentlichkeit als ernstzunehmender Religionskritiker wahrgenommen wurde.³¹ Da Herbert Schnädelbach bis zu seiner Emeritierung auch als Philosophieprofessor an der Humboldt-Universität Berlin gewirkt hatte, war es naheliegend, den amtierenden Präsidenten der Humboldt-Universität, den Theologen und Professor für Ältere Kirchengeschichte Christoph Marksches, als Disputationspartner nach Leipzig zu bitten. Den Hintergrund für die gesetzte Thematik bildete die These von der Wiederkehr der Religion in unserer modernen Gesellschaft. Es lag wohl nicht allein am *genius loci*, dass die Atmosphäre dieser Disputation eine sehr versöhnliche und angenehme war. Die Biografie beider Disputanten hatte Berührungspunkte mit der Leipziger Thomaskirche. Für Herbert Schnädelbach kamen Kindheitserinnerungen wieder, da er nach dem Krieg einige Jahre in Leipzig verbracht und viele Motetten in der Thomaskirche gehört hatte. Der Publikumsandrang war erstaunlich groß, die Thomaskirche sehr gut gefüllt, was den Moderator angesichts der

³⁰ www.l-iz.de/Kultur/Tipps/2009/06/Leipziger-Disputation-Wozu-brauchen-wir-Kirche.html. Für die Disputation 2009 gibt es meines Wissens keine schriftliche Dokumentation. Ein Gesprächsprotokoll, das nicht den Anspruch auf Vollständigkeit im Wortlaut erhebt, habe ich nach einem Mitschnitt erstellt, den mir das Pfarramt St. Thomas freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat. Der Mitschnitt bricht allerdings kurz vor Ende der Veranstaltung ab.

³¹ Vgl. sein Vorwort in: Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009, 7.

schlechten Schlagzeilen für die Kirche (vor allem die römisch-katholische und Papst Benedikt XVI.) im ersten Halbjahr des Jahres 2009 positiv überraschte. Möller, der während der Disputation immer wieder ein starkes Interesse an der Einbeziehung der katholischen Kirche zeigte und offenbar einen solchen Hintergrund hat, eröffnete die Disputation mit der Gretchenfrage: „Glauben Sie an Gott?“ Erwartungsgemäß antwortete der Theologe mit „ja, gewiss“ und der Philosoph mit „nein, ich glaube nicht an Gott“. Jedoch bezeichnete sich Schnädelbach als „frommen Atheisten“, der sich bewusst sei, dass er mit der Religion etwas verloren habe. Trotz des pietistischen Umfelds, in dem er aufgewachsen war, habe er den Glauben wohl nie gehabt. „Fromm“ sei gemeint im Sinne von „nicht-kämpferisch“ – im Unterschied zum sogenannten wissenschaftlichen Atheismus marxistischer Prägung in der DDR, der die Religion bekämpft hatte. Von diesem kämpferischen Atheismus distanzierte sich Schnädelbach vehement. „Fromm“ sei auch in dem Sinne gemeint, dass er Respekt vor den Gläubigen habe. Weder Theologen noch einfache Gemeindeglieder seien für ihn Gegner. Gerade im Christentum sei durch das Nachdenken über den Glauben so viel Vernunft aufgebracht worden, dass dieser Schatz geachtet gehöre. Es mache ihn jedoch zornig, wenn Glaube verzweckt werde, wenn ständig davon die Rede sei, wozu Glaube bzw. Religion gut sei, z. B. für die Moral oder die Kultur.

Der Kritik an der Verzweckung und Instrumentalisierung von Religion konnte Markschieß beipflichten, auch wenn er dabei etwas ganz anders im Blick hatte als Schnädelbach. Markschieß kritisierte die Verzweckung der Religion für die Polemik der atheistischen Religionskritik zu DDR-Zeiten, die nur ein Zerrbild des Glaubens zugelassen hatte. Als Beispiel nannte er eine Reihe von Propagandafilmen, in denen Gott wie eine Erziehungskeule geschwungen worden sei. Dass hier von verschiedenen Dingen gesprochen wurde, wurde weder vom Moderator noch von den Disputanten aufgegriffen. Schnädelbach kam auf seine Kritik an der Instrumentalisierung von Religion später noch mehrfach zurück.

Die Frage „Wozu brauchen wir die Kirche?“ beantwortete Markschieß sehr persönlich. Er sei dankbar dafür, dass es die Kirche gebe, denn sie sei erstens ein Raum, in dem Trost und Zuspruch erfahren werden könnten („Man kann sich nicht selber trösten“), zweitens ein Ort, wo von Schuld gesprochen und Vergebung erfahren werden könne, und drittens ein Ort, an dem man lernen könne, getrost zu sterben.

Ein nächster Gesprächsgang kreiste um die Frage, von welchem „wir“ die Themenstellung ausgehe, welches „wir“ die Kirche braucht bzw. nicht braucht. Schnädelbach, vom Moderator mit einem Zitat von ihm selbst herausgefordert³², gestand den Frommen zu, dass sie die Kirche als Bestandsbedingung einer gläubigen Existenz brauchten: „Man kann nicht allein fromm sein.“ Aus der Perspektive einer im Wesentlichen säkularen

³² Sinngemäß: Die Kirche als soziale Veranstaltung verdiene noch Respekt. In Wahrheit aber haben die Kirchen nichts mehr zu sagen.

Kultur habe aber die Kirche der Gesellschaft nichts mehr zu sagen. Schnädelbach bemängelte die Selbstsäkularisierung in den Verlautbarungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, insbesondere die Positionen von Bischof Wolfgang Huber zu politisch relevanten Themen, die für ihn nichts spezifisch Christliches mehr hätten, sondern nur gut sozialliberal seien. Er könne, anders als Habermas, nicht sehen, dass es in unserer Kultur noch unabgegoltene Bereiche gäbe, die in den säkularen Diskurs überführt werden müssten. Aus seiner Sicht sei die Säkularisierung aller Lebensbereiche bereits erfolgt, auch wenn unsere Kultur immer noch präsäkular sei.³³ Schnädelbach zufolge leben wir in einer modernen Kultur (Modernität als Zustand der Kultur) – dieser Zustand bestehe in Europa im Wesentlichen bereits seit Ausgang des 18. Jahrhunderts.

Modernität der Kultur heißt nach Schnädelbach:

- Sie ist dezentriert, es gibt kein alles bestimmendes Zentrum mehr. Das war früher das Christentum.
- Sie ist plural im Sinne von Luhmanns Systemtheorie einer funktional differenzierten Gesellschaft, in der es verschiedene Teilsysteme gibt, die nebeneinander existieren, kein Teilsystem aber ein anderes dominieren darf. Auch die Religion ist nur ein Teilsystem. Der Mensch als Individuum muss diese Teilsysteme gewissermaßen in der eigenen Seele zusammenbringen: Wir haben eine fragmentierte Identität. Wenn die Religion aus dem Zentrum rückt, können Individuen kein geistliches Leben mehr führen, in dem die Religion wirklich das Zentrum ist. Das können vielleicht noch Bischöfe, Pfarrer oder Ordensleute, aber für den Normalbürger wird das immer schwieriger.
- Unsere Kultur ist vollständig reflexiv: Es geht dabei um die Unterscheidung zwischen Lebenswelt und Umgebung, zwischen Natur und Kultur. Das nennt man das Reflexivwerden einer Kultur: eine Lebenswelt, die sich selbst als nicht mehr einfach natürlich verstehen kann und die von den Menschen als von ihnen betriebene und zu verantwortende begriffen wird. Vollständig reflexiv ist eine Kultur, die auf keine Instanzen außerhalb ihrer selbst zurückgreifen kann. Politik und Moral stehen auf eigenen Füßen. Zwar gibt es seit dem 19. Jahrhundert die Suche nach einem neuen Gesamtkonsens, aber ohne Rückgriff auf eine transzendente Macht. Der Marxismus kann als ein letzter, gescheiterter Versuch angesehen werden, solch einen Gesamtkonsens herzustellen, eine Geschichtsphilosophie, als hätte man noch einmal ein transzendentes Orientierungsmuster.

Schnädelbachs Fazit aus diesen Darlegungen lautet: Moderne Kulturen brauchen die Kirche nicht mehr als Bestandsbedingung. Die Kirche wird aber im karitativen und erzieherischen Bereich noch gebraucht.

³³ Als Gegensatz zu postsäkular und zu der These einer Wiederkehr der Religion.

Markschies konterte daraufhin, dass gerade die Pluralität auch den gegenteiligen Schluss aus dem Gesagten zulasse: Nicht nur kirchliche Menschen brauchen die Kirche. Allerdings sei die evangelische Kirche besonders von der Fragmentierung des Lebens betroffen. Dies sei ein Erbe der Reformation und die Kehrseite der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. In der Reformationszeit habe es noch das feste Zentrum einer durch und durch christlich geprägten Gesellschaft gegeben. Entgegen der Behauptung, dass ein geistliches Leben heute allenfalls noch Berufschristen möglich sei, verwies Markschies darauf, dass die christlichen Kirchen heute sehr konkret zu gestalten versuchten, wie christliches Leben im Alltag funktionieren kann. Als Beispiel nannte er die Taizé-Bewegung.

Am Stichwort „Bestandsbedingung“ und an der Bedeutung von „brauchen“ in einem starken Sinne entzündete sich der nächste Disput. Möller brachte dazu mit Hinweis auf die Finanzkrise, die im Juni 2009 auf dem Höhepunkt erlebt wurde, das Diktum des ehemaligen Richters am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde ins Gespräch: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“³⁴ Schnädelbach stimmte diesem Theorem zu; mit ihrem totalitären Staatsmodell habe die DDR genau das versucht, wovor Böckenförde warnte. Aber er verstehe Böckenförde nicht so, als müssten mit den Voraussetzungen, von denen der säkulare Rechtsstaat lebt und die er selbst nicht garantieren kann, irgendwelche transzendenten Bezüge gemeint sein.³⁵ Für Schnädelbach ist es ein Widerspruch in sich, dass Religion zu den Voraussetzungen gehören soll, wo doch die freiheitliche demokratische Grundordnung gerade gegen die Religion und den Widerstand der Kirchen durchgesetzt werden musste. Dem hielt Markschies entgegen, dass Böckenförde als frommer Katholik genau diesen Transzendenzbezug gemeint habe. Auch seien die Prozesse, die zur Bildung unserer heutigen Rechtsordnung geführt haben, zu vielschichtig, als dass man die Verdienste um ihr Entstehen einseitig religionskritischen Aufklärern oder engagierten Christen zuschreiben könnte. Zumindest ließen sich die Freiheitsrechte unserer Kultur wie Menschenrechte und der Begriff der Menschenwürde ganz einfach auch von der Person Jesu von Nazareth herleiten.

Daraus entstand ein Disput über das christliche Menschenbild und die Erbsünde, der einen tiefen Dissens zwischen beiden Disputanten offenbarte. Schnädelbach argu-

³⁴ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M. 1976, 60).

³⁵ Vgl. Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt, a.a.O., 136f.

mentierte auf der Linie seiner Thesen aus dem Jahr 2000 zu den sieben Geburtsfehlern des Christentums: Die Erbsündenlehre der Kirche sei menschenverachtend und eine Verletzung der Würde des natürlichen Menschen, des Nicht-Getauften. Mit diesem Dogma ließe sich von der Zwangschristianisierung bis hin zur schwarzen Pädagogik alles rechtfertigen, was im Namen des Christentums begangen wurde. Das sogenannte christliche Menschenbild okkupiere die jüdische Tradition und Gedanken, die bereits in der Stoa der griechischen Antike präsent waren. Das sei nichts spezifisch Christliches. Markschieß bestritt nicht, dass die Erbsündenlehre missbraucht wurde und ein theologisch sehr komplexes, schwieriges Theorem ist. Seine Erklärung, warum sie trotz alledem kein negatives Erbe und kein Webfehler des Christentums sei, fiel wieder sehr persönlich aus. Markschieß verwies auf eine Begegnung in Israel mit Holocaust-Überlebenden aus Berlin. „Wir leben in Schuldzusammenhängen, die größer sind als unser eigenes kleines Leben. Was wir sind und haben, verdanken wir nicht nur uns selbst. Das wollen wir aber nicht wahrhaben. Schuldzusammenhänge und Gnadenzusammenhänge wollen wir nicht wahrhaben.“ In der Erbsündenlehre komme der tiefe Realismus der Bibel zur Sprache, der den Menschen nicht idealistisch porträtiert. „Mit der Erbsündenlehre kann man fürchterlich Schindluder treiben. Wir müssen aber so davon reden, dass die Gesellschaft und unsere Welt ein wenig gerechter und heiler werden können.“ Schnädelbach betonte mit Nachdruck, dass seine Kritik an der Erbsündenlehre nichts mit einem Hurra-Humanismus zu tun habe. Ihm gehe es um den natürlichen Menschen. Aber Sünde sei doch etwas anderes als die Schuldzusammenhänge, in denen wir leben. Diese gehörten unbestritten zur *Conditio humana*. Sünde sei dagegen eine Beziehungsbestimmung des Menschen zu Gott. Ehe dieser Diskurs weiter vertieft werden konnte, hakte der Moderator ein. Ihm werde das zu protestantisch. Ob denn die jungen Leute, die sich jetzt wieder für Religion und Kirche interessierten, Schuldzusammenhänge suchten, wenn sie die Kirche aufsuchten, oder nicht vielmehr Heilzusammenhänge und das Transzendente.

Aus diesem Einwurf entwickelte sich ein letzter Gesprächsgang. Was suchen Menschen, wenn sie Religion, wenn sie Kirche aufsuchen? Was ist mit der Wiederkehr der Religion gemeint? Schnädelbach sah die These von der Wiederkehr der Religion sehr kritisch. Markschieß konnte seinen Überlegungen weitgehend zustimmen. So endete die erste Leipziger Disputation der Moderne recht einvernehmlich. Statt von Wiederkehr der Religion sollte man eher von Wiederkehr der Religiosität sprechen. Es gehe vermutlich mehr um religiöse Events und Ästhetik. Gesucht werde auch etwas anderes als Rationalität. Sinnfragen werden gestellt. Darin spreche sich ein Bewusstsein dafür aus, was fehlt. Dem Interesse an Religion korrespondiere auch ein in den letzten Jahren enorm gestiegenes Interesse an Philosophie. Die Fragmentierung des modernen Lebens habe zur Folge, dass man nicht mehr wisse, wie alles zusammenhängt, was für einen Sinn es hat. Das Orientierungsbedürfnis der Menschen führe zur Nachfrage nach Religion, nach etwas, was das ganze Leben bestimmen könnte.

Aufgrund dieser Beobachtungen, die trotz religionskritischer Töne wertschätzend im Blick auf die Religion waren, stellte Schnädelbach drei Bedingungen an religiöse Unterweisung und Bekundungen: 1. Religion darf die Menschen nicht dümmer machen, als sie ohnehin sein müssen.³⁶ 2. Religion soll die Menschen sensibler machen, vor allem für das Zwischenmenschliche. 3. Das Religiöse darf die Menschen nicht versklaven, sondern soll sie freier machen.

Unter der Voraussetzung, dass die Kirchen sich an diese Bedingungen halten, könne Schnädelbach zugestehen, dass wir die Kirchen brauchen. Dem kann auch ein Christ zustimmen, der seinen Glauben verstehen will und bereit ist, selbstkritisch die eigene Glaubenstradition zu sehen.

Beide Gesprächspartner stimmten auch darin überein, dass weder die Philosophie noch die Theologie den Durchblick bringt. Wer sich mit Philosophie ernsthaft befasse, brauche eine hohe Frustrationsresistenz. Auch der christliche Glaube erhebt heute nicht mehr den Anspruch, auf alles eine Antwort zu haben, wie das früher einmal war. Am Schluss blieb als Problembeschreibung die Frage stehen, was angesichts der Individualisierung und Privatisierung der Religion eine Gemeinschaft solch individuell Glaubender noch zusammenhalte.

Die Leipziger Disputation von 2010

Die zweite neue Leipziger Disputation fand am 24. Juni 2010 in der Thomaskirche statt. Der amtierende Ratsvorsitzende der EKD, Präses Nikolaus Schneider³⁷, und Prof. Dr. Eckart Voland, Professor für Philosophie der Biowissenschaften an der Universität Gießen, diskutierten über das Thema „Braucht Bildung Glauben?“. Die Veranstaltung wurde von Jacqueline Boysen vom Deutschland Radio Kultur moderiert. Veranstalter dieser zweiten Disputation waren die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens, die Stadt Leipzig, die Theologische Fakultät der Universität Leipzig und die Thomaskirche.³⁸ Das Thema „Braucht Bildung Glauben?“ orientierte sich am Themenjahr „Bildung“ in der Lutherdekade und am Melanchthon-Gedenkjahr.

Eckart Voland ist Biologe und Sozialwissenschaftler. Seine Forschungsarbeiten liegen vorrangig auf den Gebieten der Evolutionären Anthropologie (Soziobiologie, Verhaltens-

³⁶ Hier wäre an Schnädelbach die kritische Rückfrage zu stellen, ob hinter dieser Formulierung nicht doch die atheistische These steht, die Glaube und Religion generell als Unbildung und Volksverdummung ansieht. Als Spitze gegen fundamentalistische Simplifizierung und Wissenschaftsfeindlichkeit ist sie durchaus berechtigt.

³⁷ Ursprünglich war Margot Käßmann als Ratsvorsitzende der EKD eingeladen worden.

³⁸ www.l-iz.de/Kultur/Tipps/2010/06/Thomaskirche-Leipziger-Disputation-Braucht-Bildung-Glauben.html. Auch zu dieser Disputation liegt mir ein Mitschnitt vor, den mir das Pfarramt St. Thomas zur Verfügung gestellt hat.

ökologie), Biophilosophie (Evolutionäre Ethik, Evolutionäre Ästhetik, Evolutionäre Religionswissenschaft) und der historischen Demografie. Er gehört zum wissenschaftlichen Beirat der Giordano Bruno Stiftung und ist somit ein Vertreter des „neuen Atheismus“. Beide Disputanten hatten im Voraus Thesenreihen zum Thema veröffentlicht.³⁹ Die Atmosphäre dieser zweiten Disputation war eine deutlich andere als im Jahr zuvor. Die Moderatorin bemühte sich schon in ihrem Eröffnungswort um eine klare Abgrenzung. Die Thesenreihen der beiden Disputanten hätten unveröhnliche Positionen zum Ausdruck gebracht, die nicht unter einem falschen Konsensbedürfnis versteckt werden sollten. Ziel der Disputation sei nicht, den Gesprächspartner am Ende überzeugen zu wollen, sondern die Argumente im qualifizierten Streit sichtbar zu machen und die Standpunkte auszutauschen. Zu Beginn hatten beide Disputanten die Gelegenheit, ihre Position noch einmal darzulegen.⁴⁰

Der Theologe vertrat erwartungsgemäß die Position „Bildung braucht Glauben“: Glaube tut der Bildung gut. Bildung ist Wurzel so gut wie Frucht des Glaubens. Als unverfänglichen Zeugen bemühte Schneider ein Votum des Wissenschaftsrates zur Weiterentwicklung der Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, das auf die wissenschaftliche Diskursfähigkeit von Religion und religiöser Weltsicht hinweist und deren konstruktiven Beitrag für die Wissenschaften selbst zeigt.⁴¹ Bei der Verhältnisbestimmung zwischen Bildung und Glauben gehe es jeweils um den Menschen. Schneider verwies darauf, dass der Zusammenhang zwischen beiden für die gesamte jüdisch-christliche Tradition von grundlegender Bedeutung sei. In seinem Statement wie in seinen Thesen bezeichnete er das biblische Menschenbild mit seinem Gottesbezug und seiner fundamentalen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf als konstitutiv für das christliche Bildungs- und Glaubensverständnis. Schneider betonte, dass es im Glauben keine ewigen Wahrheiten gebe außer der einen: Gott. Dem Glauben als menschlichem Lebensvollzug eigne also genauso wie dem Wissen und der Erkenntnis etwas Vorläufiges. Er räumte ein, dass es auch Formen des Glaubens gibt, die wissenschafts- und bildungsfeindlich sind, Glauben, der Angst vor dem Verlust der Fundamente hat und sich der Komplexität der Realität verweigert. Ein solcher Glaube könne in geistige Verengung, in Borniertheit, in Fundamentalismus umschlagen. „Es

³⁹ www.l-iz.de/html/downloads/Thesen_beide_Leipzig.pdf.

⁴⁰ Thesen und Eingangsstatement von Präses Schneider unter www.ekd.de/vortraege/2010/100624_schneider_leipziger_disputaion.html.

⁴¹ „Die lange gängige These, in modernen Gesellschaften werde Religion bedeutungslos, hat sich als nicht haltbar erwiesen ... Im Wissenschaftssystem selbst treten normative Probleme auf, für deren konstruktive Bearbeitung auch die jeweiligen Theologien und ihre seit langem entwickelten ethischen Reflexionsformen hilfreich sind. Zudem reflektieren sie die Grenzen einer rein wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des erkennenden Menschen, insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach dem Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben. So fördern die Theologien in Universitäten die kritische Reflexivität der wissenschaftlichen Weltsicht und bieten Deutungsmöglichkeiten menschlicher Existenz“ (ebd.).

gibt religiöse und quasi-religiöse Überzeugungen, die der Bildung als Befähigung zu Selbsterkenntnis und Selbstkritik im Wege stehen. Im Umgang mit solchen Überzeugungen bedarf es der Kraft zur kritischen Unterscheidung. Somit gilt auch umgekehrt: „Glaube braucht Bildung“ (9. These). Glaube aber in recht verstandenem Sinne, der die theologische Grundunterscheidung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf ernst nehme, könne Gegenkräfte mobilisieren. Denn Glaube sei immer auch Selbstkorrektur und bedeute Umkehr. Im Kern lebe der Glaube davon, dass Grenzen bejaht würden und eine Grundunterscheidung ein Leben lang durchbuchstabiert werde: die zwischen Gott und Mensch. Die lebenslange Einübung dieser Grundunterscheidung mache den Glauben gebildet (10. These). Mit Hinweis auf die Reformation hob Schneider hervor, dass Glaube immer mit Bildung einhergegangen sei, mit der Bildung von Sprachkompetenz als notwendiger Voraussetzung einer der Heiligen Schrift angemessenen Hermeneutik. Glaube habe in der Reformationszeit Bildung hervorgebracht, die Reformation sei nicht nur eine Glaubensbewegung, sondern auch eine Bildungsbewegung gewesen. Es war Aufgabe der christlichen Gemeinden, Schulen zu gründen und Lehrer anzustellen. Bildung definierte Schneider als einen komplexen „Prozess von Lernen, Wissen, Können, Verstehen und Anwenden. Er zielt auf die Entwicklung einer Persönlichkeit, die zur Selbsterkenntnis und Selbstkritik befähigt ist und sich verstehend und gestaltend der Mitwelt zuwendet“ (2. These).

Voland vertrat die Gegenposition, die Negation: Bildung braucht keinen Glauben. Bildung und Glauben begegnen sich von Grund auf als Widerspruch (1. These). Glaube ist der Gegenpol zum Wissen, steht dem Wissen, der Wissenschaft feindlich gegenüber (2. These). In seinem Eingangsstatement, das bereits eine Replik auf Schneiders Worte war, führte Voland das an drei Argumenten aus: 1. Glaube hat etwas mit Heilserwartung, Gnade, Erlösung zu tun. Bildung hat etwas mit Kompetenzerwerb zu tun. Bildung braucht nicht Gnade oder Erlösung, sondern Investition. 2. Glaube führt zur Gewissheit. Wenn ich einer Sache gewiss bin, brauche ich keine Umkehr. Glaube schließt Zweifel an seiner Gewissheit aus. Die letzte Wahrheit kann der Glaubende nicht aufgeben, sonst ist er kein Glaubender mehr. 3. Gegen Schneiders Konzept der Verantwortlichkeit: Verantwortlichkeit liegt allein im Individuum. Es gibt keine Verantwortlichkeit gegenüber einer anderen Instanz außerhalb des Individuums. Der Verweis auf eine andere Instanz, seien es Menschen oder etwas Transzendentes, führt zur Leugnung von Verantwortung. Das ist im religiösen Alltag häufig nicht sichtbar, da es keinen Konflikt gibt zwischen dem, was Gottes Wille ist, und dem, was Menschen wollen. Im Konfliktfall aber ist Glaube dann bildungsfeindlich.

Ein erster Gesprächsgang drehte sich um die Bestimmung des Begriffs „Bildung“. Ähnlich wie Schneider versteht auch Voland Bildung als Reflexion, als einen komplexen Prozess, der bis in die moralische Urteilsbildung hineinführe. Es gebe keinen Dissens in der Beschreibung, was Bildung sei, wohl aber über den Weg dort hin. Die Fähigkeit zur Reflexion, zur Ethik und zur Moral seien Kompetenzen, die gerade nicht religiösen

Ursprungs, sondern im Menschen evolutionär angelegt seien, wie die wissenschaftliche Forschung gezeigt habe. Religionen übernahmen das anthropologische Argument und bauten es in ihre systematischen Entwürfe ein, aber sie seien nicht die Erfinder von ethischen und moralischen Kompetenzen.⁴²

Schneider konnte dem durchaus zustimmen: Die Fähigkeit des Menschen zu ethischem Verhalten, zur Reflexion sei biogenetisch angelegt. Aber die jeweilige Form werde durch die Traditionen (Bilder, Vorstellungen, Sprache) bestimmt. Schneider argumentierte: Religion war die erste, ursprüngliche Form der Menschen, über sich und ihr Zusammenleben nachzudenken. Die Sicherung des menschlichen Zusammenlebens war die Funktion von Religion überhaupt. Die konkrete Gestaltung der Welterkenntnis und Weltaneignung braucht die Tradition, sonst kann sie nicht konkretisiert werden.

Voland konzedierte den wichtigen Beitrag der Traditionen, das bedeute aber nicht, dass die Menschen Glauben brauchten. Gegen die Annahme, dass Religion nötig sei, spreche die Vielzahl der Religionen. Auch sei nicht jede Religion gleichermaßen friedfertig. Woran soll man sich auf dem Marktplatz der Religionsanbieter orientieren, woher soll man wissen, welche die richtige ist? Man könne diese Debatte nicht „pro domo“ führen, indem man die eigene Friedfertigkeit, den eigenen Rationalitätsanspruch, die eigene Bildungsleistung, die er – Voland – durchaus anerkenne, als Maßstab für jeden Glauben dieser Welt geltend mache. Wenn die Herkunft über den Glauben entscheide und darin ein gewisses Zufallsmoment walte, dann sei die Herkunft auch für die Bildung verantwortlich. Das zeige sich ja auch in der gegenwärtigen Bildungsdebatte in unserem Land: Die soziale Herkunft ist entscheidend für den Bildungserfolg. Soll der Zufall der Herkunft über Glauben und Bildung entscheiden?! – Bei diesem Argumentationsgang entstand Unruhe im Raum. – Schneider ging darauf ein, indem er durchaus die Vielfalt von Religionen und religiösen Traditionen zugestand, aber betonte, dass er nur von der eigenen Glaubenstradition her sprechen könne. Und da gebe es durchaus gute Gründe, dieser gut 3000-jährigen Tradition zu folgen, die zu einer hohen Verantwortungsfähigkeit geführt habe. Natürlich sei das kein Beweis im Sinne eines unwiderlegbaren Arguments für den Glauben. Vom Glauben könne auch nur reden, wer die Erfahrung des Angesprochenenseins gemacht habe. Es sei aber gerade die Stärke des jüdisch-christlichen Glaubens, dass er nicht davon lebe, dass er ewige Wahrheiten konstituiere. Es gebe in ihm ein Bewusstsein für die Vorläufigkeit der menschlichen Erkenntnis, auch der Glaubenserkenntnis. Schneider verwahrte sich gegen das Missverständnis, dass Glaubensgewissheit eine dogmatische Überzeugung sei. Sie sei vielmehr eine existenzielle Gewissheit, die sich allein in Gott gehalten wisse und von daher offen sei für Veränderung, für die Zukunft.

⁴² „Moderne Anthropologie bestreitet, dass Werte – gerade auch die „wünschenswerten“ – eine konstruktive Bildungsleistung von Religionen sind. Moralfähigkeit ist stammes- und individualgeschichtlich als Teil der menschlichen Natur dem Glauben vorgängig“ (4. These).

Für Voland war dies wieder nur ein „pro domo“-Argument ohne objektive Überzeugungskraft: Wer aus einer anderen Glaubensgemeinschaft könnte Schneiders Worte unterschreiben? In der Berufung auf die Glaubenserfahrung sei er nicht korrigierbar. Dagegen setzte Voland die grundsätzliche Bereitschaft zur Revision der eigenen Überzeugungen im kritischen Rationalismus. Atheismus sei gerade keine Denkmöglichkeit der Religion, weswegen auch die Selbstkorrekturkräfte des Glaubens nicht ausreichend seien. Sein Verständnis von Religion als solcher sowie seine Kritik an der Vielfalt der Religionen vertiefte er anhand eines Vergleichs mit der Vielfalt der Sprachen: Sprache sei wie Religion eine Kompetenz des Menschen. Der Mensch habe im Laufe seiner Entwicklung eine ähnliche Vielfalt an Sprachen wie an Religionen hervorgebracht, und ähnlich wie die Sprache sich wandle, wandelten sich auch die religiösen Vorstellungen. Vor 200 Jahren habe man in der gleichen Sprache anders gesprochen als heute, so sei das auch mit dem Glauben. In der Sprachwissenschaft könne man das aber objektiv untersuchen und sich sozusagen außerhalb des Systems Sprache stellen und es neutral und kritisch betrachten, bei der Religion ginge das nicht. Religion sei nicht nur eine Sozialtechnik, sondern immer auch emotional verwurzelt und deshalb nicht restlos kritisch und rational hinterfragbar. Die Vielzahl der Religionen widerspreche zudem auch dem Anspruch von Religion, normative Werte zu setzen. „Glaube wirkt partikular und segmentiert die (Welt-)Gesellschaft. Dies wirkt gegen einen pluralistische Gemeinschaften zusammenhaltenden Konsens“ (8. These). Die partikularen Bindungen müssten in der modernen, pluralen Gesellschaft überwunden werden.

Beim Stichwort „Pluralität“ hakte Schneider ein und verwies auf die Vielfalt des Protestantismus. Voland konterte mit der Frage, wieso Christen nicht in der Lage seien, gemeinsam Abendmahl zu feiern. Schneider gab zu, dass dies ein großer Mangel und eine anstehende Aufgabe sei. Immerhin habe man innerhalb des Protestantismus schon einiges erreicht und bekriege sich deswegen nicht mehr. Es gehöre aber zur Wahrheit, den Mangel zu erkennen und an seiner Überwindung zu arbeiten. Die Gewissheit, die ihm der christliche Glaube schenke, führe auch zur Toleranz, das Andersein des anderen zu respektieren. Voland hielt nochmals dagegen, dass die Mechanismen, die wir hätten, um Fehlentwicklungen zu korrigieren, im Sinne eines aufgeklärten Rationalismus viel wirksamer seien. Religion mache die Dinge nur komplizierter, weil man immer wieder auf Stellen stoße, an denen man auf das Dogma Rücksicht nehmen müsse. Traditionen verhinderten oft vernünftige Lösungen und wirkten wie ein Bleifuß in der Entwicklung der Gesellschaft.⁴³

⁴³ „Historisch war Glauben ziemlich regelmäßig mit konservativen Haltungen verbunden und nicht grundsätzlich auf die Verbesserung der *conditio humana* eingestellt. Was heute als Fortschritt verstanden wird (Demokratie, Menschenrechte, Geschlechteremanzipation, Selbstbestimmung, Chancengleichheit, Meinungsfreiheit), wurde durch bildungsgegründete Aufklärung und gegen religiöse Glaubensüberzeugungen erstritten“ (7. These).

Nachdem Voland mehrfach die Überlegenheit des kritischen Rationalismus und die Fähigkeit zur nahezu restlosen Revision der eigenen Überzeugungen hervorgehoben⁴⁴, diese Fähigkeit seinem Gesprächspartner trotz dessen vehementer Proteste abgesprochen hatte, kreiste ein letzter Gesprächsgang um die Frage der Werte, nach deren Herkunft und deren Begründung. Schneider führte den christlichen Wertekanon auf den Wert der Menschenwürde zurück. Aus der Glaubenseinsicht, dass jeder Mensch von Gott geschaffen sei, ließen sich alle anderen Werte (Achtung vor dem Leben, Verantwortung für die Schöpfung und den Mitmenschen, Solidarität, Gerechtigkeit, Frieden usw.) herleiten.

Voland bezeichnete das als „Totschlagargument“. Die Menschenwürde werde immer dann ins Spiel gebracht, wenn man mit positiven Rechtsformulierungen nicht weiterkäme. Er plädierte dafür, auf diesen umstrittenen Begriff zu verzichten. Außerdem bestehe mit dem Begriff der Würde ein enormes Vermittlungsproblem in andere Kulturen, da diese mit dem Terminus aus der europäischen (also christlich geprägten) Tradition nichts anfangen könnten. Wir dürften den Begriff der Würde nicht kulturimperialistisch weiterreichen.

Schneider hielt dagegen: Nicht der Begriff sei das Entscheidende, sondern was er aussage, nämlich die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens: dass der Mensch nicht zur Sache gemacht werden dürfe. Das sei durchaus vermittelbar, wie ja auch der von Voland in die Debatte gebrachte weitgehende Konsens über zentrale Werte zeige. Schneider war überzeugt, dass der christliche Würdebegriff diskursfähig ist.

Voland ging von einer anthropologischen Begründung von Moralität und Werten aus. Er insistierte auf der Unterscheidung zwischen der Entstehung von Werten und ihrer Begründung. Moralität sei eine anthropologische Grundkonstante, die weit vor der Religion entstanden sei.⁴⁵ Als Herkunftsort der Werte benannte er die Amygdala, den Mandelkern im Gehirn. Daher seien Werte auch nicht rational, sondern hochgradig emotional verankert. Die rationale Begründung von Werten müsse deshalb zwangsläufig nachfolgen. Es sei eine anthropologische Grunderfahrung, dass die Vernunft nicht Herr im eigenen Hause sei. Als Schneider einwarf: „Na klar, Römer 7“, wurde im Saal herzlich aufgelacht. Letzte Begründungen für seinen Wertekanon wollte Voland nicht akzeptieren, da dies ein Ideal sei, das nicht erreicht werden könne. Letztbegründungen seien aus psychohygienischen Gründen nötig, aber sie seien trotzdem vorläufig. Ihm sei der infinite Regress lieber als ein Zirkelschluss. Die Vorläufigkeit mache für neue Erkenntnisse der Wissenschaft offen.

⁴⁴ Als Beispiel nannte er den Wandel der Weltbilder.

⁴⁵ www.ekd.de/vortraege/2010/100624_schneider_leipziger_disputaion.html, 4. These.

Am Ende der Disputation hatten beide Gesprächspartner Gelegenheit zu einem Schlussvotum:

Voland: „Bildung braucht eine Anthropologie (im Sinne von ‚ein Bild vom Menschen‘). Auch für mein Selbstverständnis brauche ich Anthropologie: z. B. warum mein Gehirn so funktioniert, wie ich es gerade wahrgenommen habe. Es sind informierte Aussagen, die zwar vorläufig sind, aber weiterhelfen. Die Humanwissenschaften müssen unsere Anthropologie ständig erweitern. Sie haben unser Verständnis vom Menschen mehr verändert als das, was religiöse Anthropologie seit Jahrhunderten gelehrt hat. Wenn ich weiß, wie Schmerz entsteht und wie ich damit umgehen kann, dann hilft mir das mehr als alle Deutungen, die Religion anbietet. Und das gilt auch für meine Lebenskrisen.“

Schneider: „Wir brauchen einen gebildeten Glauben, aber auch eine Bildung, die einen Glaubenshorizont hat. Unsere Glaubenstradition ist in der Lage auf der Höhe der Zeit die Fragen nach dem Sinn und Ziel des Lebens zu beantworten. Wir haben eine wissenschaftliche Theologie, die dabei hilft, dies auch mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften zu verbinden. Unser Glaube hat eine Menge zu bieten, und es lohnt sich, für ihn einzutreten.“

Analyse und Vergleich

Formal gesehen handelt es sich bei beiden Disputationen um Dialoge auf Expertenebene, um einen theologisch-philosophischen Austausch. Die Disputanten waren mit Bedacht ausgewählt und eingeladen worden. Was den intellektuellen Anspruch und die institutionelle Verankerung betrifft, begegneten sich die Gesprächspartner auf Augenhöhe. Das gilt für die beiden Universitätsprofessoren Herbert Schnädelbach und Christoph Marksches ebenso wie für Präses Nikolaus Schneider als Repräsentanten der EKD und Professor Eckart Voland als Mitglied des wissenschaftlichen Beirats der Giordano Bruno Stiftung und damit als Repräsentant einer atheistischen Vereinigung. Die Initiative zu den Gesprächen war von der Kirche ausgegangen. Man kann also nicht behaupten, dass die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit atheistischen Positionen nicht gesehen oder dass sie gar ignoriert wurde. Dass die Disputationen in der Thomaskirche, einem sakralen Raum, stattfanden, zeugt von der Offenheit beider Seiten: Zum einen steht dahinter das protestantische Kirchenraumverständnis, das auch für andere Nutzung offen ist, sofern die Würde des Hauses dadurch nicht beschädigt wird. Die Thomaskirche wirbt deswegen auch mit dem Motto: „Ort des Glaubens, der Musik und des Geistes“. Wenn menschliche Geister aufeinandertreffen, so kann darin der Geist Gottes wirksam werden. Verfügbar ist er allerdings nicht. Zum anderen haben

auch die atheistischen Gesprächspartner Offenheit gezeigt, indem sie nicht auf einem neutralen, säkularen Raum für die Begegnung bestanden haben. Sie haben sich in „die Höhle des Löwen“ gewagt.

Die erste Disputation zwischen Herbert Schnädelbach und Christoph Marksches kann man im Sinne der oben aufgeführten Dialogkriterien als insgesamt gelungenen Dialog bezeichnen. Herbert Schnädelbach ist ein profunder Kenner der christlichen Tradition, der auch die aktuellen Debatten innerhalb von Theologie und Religionswissenschaft verfolgt. Wer seine Thesen „Fluch des Christentums“ aus dem Jahr 2000 liest, mag sich ärgern, wie hier mit der christlichen Tradition abgerechnet und die Bibel gedeutet wird – seine Bibelkenntnis und sein ausgeprägtes Gespür für die Fehlentwicklungen der christlichen Tradition muss man aber mit Achtung anerkennen. Man hatte über weite Strecken der Disputation den Eindruck, dass beide Disputanten einander informiert, offen und hörbereit begegneten. Auch die Bereitschaft, die eigene Position zu überdenken, war gegeben. Auf Marksches' Seite betraf das eher die grundsätzliche Haltung, religionskritische Anfragen an die Kirche als Hilfestellung zu sehen und am reformatorischen Anspruch „*ecclesia semper reformanda*“ festzuhalten. Bei Schnädelbach zeigte sich das in den von ihm am Ende des Gesprächs genannten Bedingungen für kirchliche Unterweisung und Bekundungen und darin, dass er schließlich doch – entgegen bisher anders lautender Äußerungen – zugestehen konnte, dass Kirche in unserer Gesellschaft und für das Zusammenleben einen eigenen Beitrag leisten kann. Anders als in seinen oben genannten Thesen war ihm während der Disputation ein großer Respekt vor dem gelebten christlichen Glauben anzumerken. Das lag gewiss auch an der konkreten Gesprächssituation und am Ort Thomaskirche. Eine Begegnung von Mensch zu Mensch ist eben etwas anderes als eine am Schreibtisch verfasste Thesenreihe, die eine öffentliche Diskussion provozieren will. Ob man daraus eine implizite Zurücknahme seiner Thesen ablesen kann, scheint mir aber fraglich. In dem bereits mehrfach erwähnten Essayband hat Schnädelbach sie nochmals aufgenommen und durch ein Nachwort ergänzt, in dem er ausdrücklich betont, dass er „in der Sache nur wenig zurückzunehmen“ habe; ihm sei es ja nicht um eine Kritik der Religion überhaupt oder um eine theologische Kritik des Christentums gegangen, sondern um „eine kulturelle Bilanz seiner Wirkungsgeschichte“, die er nach wie vor als „verheerend“ ansieht.⁴⁶ Allerdings sollte man die Thesen auf dem Hintergrund seines Selbstbekenntnisses als „nachdenklicher, irreligiöser Sympathisant der Religion“⁴⁷ noch einmal lesen als strenge Mahnung, die Inhalte des christlichen Glaubens für unser postreligiöses Zeitalter immer wieder neu zu buchstabieren und zu übersetzen.

Was schließlich das Recht auf Selbstdefinition betrifft, wären mehrere Rückfragen an Schnädelbach nötig. Marksches bot deshalb mehrfach an, die Diskussion zu bestimm-

⁴⁶ Nachschrift 2009, in: Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt, a.a.O., 174ff.

⁴⁷ Vorwort, ebd., 9.

ten Themen (Herkunft der Menschenrechte und Genealogie des Begriffs Menschenwürde in der christlichen Tradition sowie das Thema Erbsündenlehre) an anderer Stelle zu vertiefen. Schnädelbachs Begriff des Christlichen scheint dann doch etwas enggeführt. Das zeigte seine Kritik an Wolfgang Hubers Verlautbarungen ebenso wie seine Kritik, dass das christliche Menschenbild sich nur aus jüdischen und stoischen Traditionen bediene und das, was heute als große Errungenschaft ausgegeben werde, keine eigene Leistung sei.⁴⁸ Ist das, was Schnädelbach als genuin christlich ansieht und einfordert, auch das, was christliche Theologie darunter versteht und immer wieder neu zu artikulieren versucht? Die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln für die christliche Theologie im 20. Jahrhundert hat ja gerade dazu geführt, einerseits den eigenständigen Wert der jüdischen Tradition und andererseits auch den kreativen Aneignungsprozess der frühen christlichen Theologen, bei Paulus angefangen, zu würdigen. Kann man, wie Schnädelbach es tut, die „verheerenden kulturellen Wirkungen“ des Christentums gegen seine sich im Laufe der Geschichte wandelnden und reformierenden theologischen Interpretationen ausspielen? Man hat den Verdacht, dass Schnädelbach die Verschmelzungsprozesse zwischen biblischer Tradition und zeitgebundenen Philosophien bzw. Weltanschauungen wie z. B. dem Neuplatonismus dort sehr willkommen sind, wo daraus Fehlentwicklungen entstanden sind, die sich dann auch entsprechend kritisieren lassen – dass aber dort, wo Neubesinnung und Korrekturversuche stattfinden, die auf die biblischen Traditionen zurückgreifen, diese als Okkupation fremden Gedankenguts gebrandmarkt werden. Das würde ja eine Kritik der Kritik notwendig machen. Hier wird mit zweierlei Maß gemessen. Ähnlich ist es mit der Behauptung, alle fortschrittlichen Entwicklungen, z. B. die freiheitlich-demokratische Grundordnung, wären nur im Widerstand gegen die Kirche und die christliche Religion entstanden. Dass es diesen Widerstand gab, wird kein evangelischer Theologe bestreiten. Hier bleibt zu hoffen, dass Markschiefs' Mahnung zu einer differenzierten Sichtweise – die Schnädelbach in anderen Veröffentlichungen zu Verdiensten des Christentums durchaus auch vertritt – gehört wird.

Authentizität und persönliches Bekenntnis als Dialogkriterien sind für die Disputationen schwerer zu bewerten. Hier brachten sich vor allem die christlichen Disputanten ein. Sowohl Markschiefs als auch Schneider gingen mehrfach auf ihre persönlichen Erfahrungen mit dem Glauben ein. Hier scheint eine Grundkategorie vorzuliegen, die im philosophischen Diskurs nicht in gleicher Weise vorhanden ist. Persönliche Erfahrung im Sinne der Glaubensgewissheit und des Angeredetseins von Gott lässt sich nicht in der Weise verallgemeinern wie empirische Erfahrungswerte in den Natur- oder Sozialwis-

⁴⁸ Vgl. „Dass auch heute ständig auf die Verdienste des Christentums für die Ideen der Menschenwürde und Menschenrechte verwiesen wird, so als hätte hier etwas vorgelegen, was nur zu säkularisieren gewesen wäre, ist in Wahrheit bittere Ironie: Das jüdische und stoische Erbe musste der christlichen Tradition erneut abgetrotzt werden. Es gibt keinen Grund für Christen, darauf auch noch stolz zu sein“ (Fluch des Christentums, unter 1. Die Erbsünde).

senschaften. Insofern stellen Theologie und Philosophie eigenständige Zugangsweisen zur Wirklichkeit dar. Das wurde von den Gesprächspartnern der ersten Disputation auch so erkannt und respektiert. Dass aus den von beiden Gesprächspartnern vertretenen Positionen auch ein gemeinsames Handeln werden kann, war nicht Ziel der Disputation, ist aber im Blick auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Miteinanders ohne Weiteres denkbar, z. B. in Sachen Bildung oder im sozialen und karitativen Bereich. Dass die Kirchen darin hohe Kompetenzen erworben haben, hatte Schnädelbach mehrfach zum Ausdruck gebracht.

Sehr viel stärker als die erste war die zweite Disputation vom Dissens geprägt. Trotz des Bemühens beider Disputanten um einen sachlichen Dialog gelang dies nur vordergründig. Beide Gesprächspartner blieben in ihren Argumentationslinien, sodass keine Bereitschaft zu wechselseitigem Lernen und zu besserem Verstehen erkennbar war. Hier wirkte nach, was die Moderatorin in ihrem Eingangswort gefordert hatte: Unversöhnliches soll unversöhnlich bleiben. Daher konnten auch keine Selbstkorrekturen sichtbar werden. Insofern muss man die zweite Disputation als gescheiterten Dialog bezeichnen. Dennoch gab es durchaus Ansätze zu einem Dialog, die Beachtung verdienen: Beide Partner hatten sich verständigt, keine Schuldgeschichten aufzurechnen, weder die der Kirchen noch die des kritischen Rationalismus. Leider wurde ausgerechnet Schneider rückfällig und musste gemahnt werden. Voland war sehr bemüht, Schneiders persönliche Aussagen als ein authentisches Zeugnis zu achten, betrachtete aber alle Aussagen als Sonderfall und Einzelmeinung. Seine Sicht von Religion und Glauben war so verfestigt, dass er Schneider nichts abnahm, was seinem Verständnis widersprach. Mehrfach äußerte er: „Das glaube ich Ihnen nicht“ – ob das nun die Frage der Korrekturfähigkeit des Glaubens in Sachen Weltbilder oder auch die persönliche Infragestellung des Glaubens, die tiefen Glaubenszweifel betraf. Schneider kommentierte das zunächst belustigt, zunehmend aber auch verärgert. Volands statische Sicht von Glauben und Religion führte dazu, dass das Gespräch schließlich nur noch auf der Stelle trat.

Ein entscheidender Mangel bestand auch darin, dass Voland über das Thema Glaube und Bildung per se diskutieren wollte, als ob es Glauben bzw. Religion als solche geben könne. Sobald es um die konkrete Ausformung in der evangelischen Tradition ging, blockte er ab: Es ginge hier nicht um Protestantismus, das wäre ein eigenes Thema. Da er beanspruchte, außerhalb, auf einer angeblich objektiven Betrachtungsebene zu stehen, konnte er auch nicht sehen, wie sehr die Prämissen seines kritischen Rationalismus den Umgang mit dem Gesprächspartner bestimmten und die Hörfähigkeit einschränkten. Es war gewiss ein Mangel im Ablauf der Disputation, dass Voland seinen Standpunkt als zweiter entfaltet und dabei bereits auf Schneiders Statement reagiert hatte. So kam seine eigene Position – und zwar im Sinne positiver Aussagen und einer Reflexion des methodischen Vorgehens auf seinem Erkenntnisweg – häufig nur indirekt und in Abgrenzung gegenüber Schneider zum Vorschein. Das erschwerte sowohl seinem Gesprächspartner als auch der Moderatorin die Dialogführung. Dass aus einer solchen Konfrontation ein

wie auch immer geartetes gemeinsames Handeln⁴⁹ im gesellschaftlichen Miteinander erwachsen kann, ist nur schwer vorstellbar. Ob jemand mit solchen Vorurteilen gegenüber der Religion an einem Gottesdienst oder einer Feier (z. B. Taufe, Konfirmation, Trauung, Trauerfeier) teilnehmen würde und dies mit Interesse und möglichst unvoreingenommen, können Christen nicht beeinflussen. Nichtsdestotrotz sollte die Einladung immer wieder ausgesprochen werden. Vielleicht kann dann ja auch auf einer anderen Ebene als dem Expertendialog ein neues Verständnis wachsen.

Lassen sich die Kriterien für den interreligiösen Dialog auf den Dialog mit dem Atheismus anwenden?

Für die abschließende Beantwortung dieser Frage ist es zunächst sinnvoll, noch einmal die verschiedenen Ebenen des Dialogs⁵⁰ auch im Blick auf die Begegnung mit Atheisten und Konfessionslosen zu betrachten.

Der Dialog im Leben und im Handeln: Christen und Konfessionslose bzw. Atheisten wohnen Tür an Tür. Wie sehr Christen in die Minderheitensituation geraten sind, zeigen z. B. die immer häufigeren Anfragen, ob bei der Taufe des eigenen Kindes nicht auf Paten verzichtet werden kann, da die besten Freunde der Eltern nicht in der Kirche sind. Oder es wird gefragt, ob diese nicht trotzdem in besonderer Weise bei der Taufe dabei sein können, z. B. als Taufzeugen. Die Ehe zwischen Christen und Konfessionslosen und gemischte Freundes- und Bekanntenkreise sind also längst der Normalfall. Das Interesse und eine gewisse Offenheit für Kasualien (insbesondere Trauungen und Trauerfeiern) mögen stark medial vermittelt sein⁵¹, hier aber wird Kirche gern in Anspruch genommen. Nicht wenige Pfarrerinnen und Pfarrer fühlen sich dann als Zeremonienmeister missbraucht. Ähnliches gilt für die Weihnachtsgottesdienste. Trotzdem – oder besser: gerade deshalb – ist es wichtig, diese Gottesdienste besonders sorgfältig vorzubereiten und auch im Hinblick auf die konfessionslosen Gäste zu gestalten. Dazu gehört in Predigt, Liturgie und Gebet eine Sprache, die dem Kirchenfremden nicht wie Kirchenchinesisch klingt. Da zunehmend auch unseren Gemeindegliedern das Verständnis für biblische und theologische Terminologie abhanden gekommen ist, wäre ein Weiterdenken von

⁴⁹ Von der Sache her käme hier wohl am ehesten die Auseinandersetzung mit dem Rechtsextremismus infrage.

⁵⁰ Siehe oben S. 66.

⁵¹ Vor allem US-amerikanische Filme, in denen die wunderschöne Hochzeit nicht ohne Zeremonie in der Kirche vonstatten geht, sind dann das Vorbild, dem nachgeeifert wird. Verfolgt man z. B. Tatort-Sendungen oder die Reihe „Polizeiruf 110“, ist man überrascht, dass trotz der hohen Konfessionslosigkeit und in der Realität mehrheitlich nichtkirchlicher Bestattungen in den Fernsehproduktionen des MDR oder RBB fast ausschließlich kirchliche Beisetzungen mit Pfarrer (oft sogar mit Ministranten, trotz der noch geringeren Zahl von Katholiken im einstigen protestantischen Kernland) gezeigt werden. Da fragt man sich dann doch, wie realitätsnah die Drehbuchautoren sind.

Bonhoeffers Konzept der „nichtreligiösen Interpretation religiöser Begriffe“ dringend geboten.

Es gibt jedenfalls für einen Christen – vor allem, wenn er oder sie nicht hauptberuflich in der Kirche tätig ist – ausreichend Berührungspunkte und Gelegenheit, mit Konfessionslosen und Atheisten ins Gespräch zu kommen und seinen Glauben direkt oder indirekt in dieses Gespräch einzubringen. Das betrifft den Dialog des Handelns ebenso, sei es im Berufsleben oder in der Freizeit, im gesellschaftlichen Engagement z. B. in der (Kommunal-)Politik oder in gemeinnützigen Vereinen, beim Sport oder bei kulturellen Anlässen. Insbesondere im Bereich von Kindergarten und Schule haben christliche Eltern durch das gemeinsame Erziehungsinteresse sehr gute Möglichkeiten, den christlichen Glauben und christliche Wertmaßstäbe zu kommunizieren, beispielhaft vorzuleben und dadurch auch wahrgenommen und geschätzt zu werden. Diese Chancen sollten möglichst alle Gemeindeglieder nutzen und so Vorurteile und Ressentiments gegenüber Kirche und Religion abbauen helfen. Aus meiner Erfahrung sind die persönliche Begegnung und die authentische Bezeugung des Glaubens, ohne dabei den nichtchristlichen Gesprächspartnern die eigene Anschauung aufzwingen zu wollen, der wohl wichtigste Weg, um Kirchenfeindlichkeit und aggressiven Atheismus zu überwinden. Der Respekt vor dem anderen, der nicht glauben kann, sollte selbstverständlich sein. Das heißt auch, dass Religionslosigkeit in der Begegnung nicht als Makel oder Defizit bewertet werden sollte. Schon gar nicht sollten Christen in die atheistische Attitüde verfallen und umgekehrt Atheismus als Dummheit ansehen. Dort, wo sich tatsächlich ernste und tiefe Gespräche ergeben, sollte man die Frage, ob wirklich alles immer einen Sinn und einen höheren Bezug haben muss, nicht als oberflächlich abtun, sondern als ernste Frage annehmen. Um Brücken zu bauen, könnte man auch die Regeln für „philosophische Dialoge“ heranziehen. Diese sind weitgehend mit den christlichen Grundsätzen für den interreligiösen Dialog vergleichbar, wenn auch mit ursprünglich anderer Zielsetzung. Es handelt sich dabei um folgende Kriterien, die zunächst für das philosophische Gespräch mit Kindern konzipiert wurden:⁵²

- Der philosophische Dialog ist ein Gespräch unter Partnern, die einander ernst nehmen, und sich als (potenziell)⁵³ vernünftige Partner akzeptieren.
- Jeder begründet seine Position logisch und bemüht sich um Klarheit in der Sache.
- Jeder erkennt an, dass eine Frage oder ein Problem viele Antworten haben kann, ja womöglich offen bleibt. Auf die Rolle des All- oder Vielwissenden – im Fall des christlich-atheistischen Dialogs: auf die Rolle des Besserwissenden – sollte verzichtet werden.

⁵² Susanne Paulsen, Kinder als Philosophen, in: GEO-Themenlexikon, Bd. 14: Philosophie, Mannheim 2007, 446. In ähnlicher Weise wurden solche Kriterien auch für das theologische Gespräch mit Kindern aufgestellt, vgl. Kindertheologie.

⁵³ Hier ist an das Gegenüber von einem Kind und einem Erwachsenen gedacht.

- Im Vordergrund soll der Prozess des gemeinsamen Nachdenkens stehen, darum sollte man sich von Bewertungen wie richtig oder falsch, gut oder schlecht enthalten.

Warum sollte, was für die Kommunikation mit Kindern hilfreich ist, nicht auch für die Kommunikation unter Erwachsenen gut sein? Zumindest in der Schulsituation, wenn im Unterrichtsgespräch eindeutig nichtchristliche und atheistische Standpunkte von Schülern eingebracht werden, ist ein Gespräch auf Augenhöhe langfristig zukunftsweisender als „Lehrverurteilungen“. Das bedeutet selbstverständlich, dass der christliche Standpunkt zu dieser Frage trotzdem klar und begründet vertreten wird.

Für den Dialog auf Expertenebene – den theologisch-philosophischen Austausch – lassen sich die Kriterien für den interreligiösen Dialog in jedem Fall anwenden, zumal hier das Gegenüber deutlicher erkennbar ist. In der Regel gibt es seitens der Experten, die bereit sind, in den Dialog mit Christen zu treten, nicht den indifferenten praktischen Atheismus, sondern einen bewusst vollzogenen und dann auch philosophisch bzw. „naturwissenschaftlich“ begründeten Atheismus. Die Möglichkeit, sich über die Positionen des Gesprächspartners zu informieren, ist gegeben, sodass man sich auch im Vorfeld schon damit auseinandersetzen kann. Wie sich an den Beispielen gezeigt hat, ist aber insbesondere das Recht auf Selbstdefinition seitens der christlichen Theologen und Kirchenvertreter immer wieder und mit Nachdruck einzufordern. Aus christlicher Sicht ist das Grundproblem jedes bewussten Atheismus, gleichgültig ob „fromm“ oder „kämpferisch“, dass aus der Außenperspektive der christliche Glaube (aber auch jede andere Religion, wie die säkulare Islamfeindlichkeit zeigt) im Selbstbedienungsverfahren beschrieben wird. Man macht sich auf diese Weise ein negatives Bild von Kirche bzw. Religion, stärkt die eigenen Klischees und Vorurteile und betrachtet Religion von der eigenen hohen Warte der Aufklärung und Vernunft mit Herablassung. Gegen solche Zerrbilder ist immer wieder mit Geduld anzugehen, aber auch mit einem offenen Ohr für berechtigte Kritik und Fehlentwicklungen im Christentum. Umgekehrt sollten sich aber auch Vertreter des christlichen Glaubens davor hüten, den atheistischen Gesprächspartner vorschnell in Schubladen zu stecken. Wenn Fortschritte im gegenseitigen Verständnis erreicht werden sollen, müssen sich beide Seiten bemühen, genau zuzuhören, Nuancen in den Positionen und ihren Begründungen wahrzunehmen und den jeweiligen Gesprächspartner als authentische Stimme – nicht nur als Einzelmeinung – zu respektieren. Ziel des Expertendialogs ist nicht, den atheistischen Vertreter zum Gottesglauben bekehren zu wollen, wohl aber die guten und vernünftigen Argumente für den christlichen Glauben einsichtig und nachvollziehbar zu machen. Dann wäre schon viel erreicht. Wie die beiden Leipziger Disputationen gezeigt haben, wäre es für zukünftige Gespräche gerade mit Vertretern des kritischen Rationalismus und neuen Atheismus sinnvoll, in der Vorbereitung Grundregeln des Dialogs zu reflektieren. Denn Vertreter dieser atheistischen Richtung haben sich bislang wenig an die Prinzipien einer interkonfessionellen wie interreligiösen Kommunikation gehalten.

Unter bestimmten Umständen kann es jedoch ratsam sein, einen Dialog auch abzubrechen, z. B. im Falle von wiederholten Respektlosigkeiten, massiven Unsachlichkeiten oder gar Beleidigungen. Ähnlich wie im interreligiösen Dialog kann ein Gespräch auf Expertenebene, noch dazu, wenn es vor einer großen Öffentlichkeit geführt wird, auch für andere Zwecke benutzt werden, z. B. die Verbreitung der eigenen Standpunkte im Sinne der Abwerbung und Missionierung bzw. die Verächtlichmachung und Bekämpfung von Religion. Wo solche Tendenzen, die eindeutig die Grundprinzipien des Dialogs verletzen, erkennbar sind, kann und sollte der Dialog vom christlichen Partner mit einer klaren Begründung für seine Reaktion beendet bzw. im Vorfeld verweigert werden.

Zum Dialog der Glaubenserfahrung ließe sich abschließend anmerken, dass Christen jede Gelegenheit nutzen und zu Feiern wie Taufe, Konfirmation, Trauung, runden Geburtstagen oder auch Trauerfeiern einladen sollten. Diese Feiern sollten dann mit Bedacht vorbereitet und der Glaubensbezug auch im privaten Teil deutlich gestaltet werden. Im öffentlichen Bereich sind viele Kirchengemeinden schon auf dem Weg, das säkulare Umfeld an Gottesdiensten und kirchlichen Angeboten teilhaben zu lassen. Ob ein Gottesdienst auf dem Markt zum Stadtfest oder wichtige Gedenktage, politische Ereignisse oder Krisensituationen, die das Leben der Menschen direkt und existenziell betreffen, jeder Anlass sollte willkommen sein, um vom Evangelium her Lebensdeutung anzubieten. Dafür ist das Gespür wichtig, was die Menschen bewegt und umtreibt und durch welche Sprachbilder und Symbole sie für die christliche Botschaft aufgeschlossen werden können. Es ist jedoch sehr schnell eine Sackgasse, wollte man nur auf die besonders feierliche Gestaltung von Events und Höhepunkten setzen. Kirche mit ihrer liturgischen wie spirituellen Kompetenz ist mehr als nur der Zeremonienmeister. Zur Kommunikation der Glaubenserfahrung gehören auch das Schwarzbrot des Alltags und die kleinen Formen wie Tisch- und Abendgebet sowie der häufige Hinweis, dass sich die Praxis des Glaubens und die Glaubenserfahrung nur durch Wiederholung und Einübung erschließen. Dass Menschen, wenn sie sich angesprochen fühlen und tieferes Interesse haben, durchaus bereit sind, sich auf die tägliche Übung des Glaubens einzulassen, zeigt die Nachfrage nach Glaubenskursen und erlebbarer Spiritualität. Wer als Mitarbeiter oder Mitarbeiterin im kirchlichen Verkündigungsdienst steht, sollte deshalb auch das eigene Verhältnis zur christlichen Tradition und zu den Formen kirchlichen Lebens immer wieder reflektieren. Glaubwürdig sind wir nur dann, wenn man uns anmerkt, dass uns diese Traditionen und der gelebte und praktizierte Glaube wertvoll und wichtig sind. Wer nur problematisiert, unterläuft die eigenen Anstrengungen im Dialog und braucht sich dann nicht zu wundern, wenn er missverstanden wird.

Zusammenfassung

Die Grundprinzipien des Respekts vor dem Dialogpartner und die Anerkennung des Rechts auf Selbstdefinition seines Glaubens bzw. seiner Weltanschauung gelten in gleicher Weise für den Dialog zwischen Christen und Atheisten wie auch für den interreligiösen Dialog. Bei Begegnungen mit Atheisten und Konfessionslosen ist für diese Grundregeln immer wieder einzutreten und zu werben. Atheisten und Konfessionslose sollten von Christen weder als Bedrohung für ihren Glauben angesehen noch als Menschen mit einem Mangel an religiöser Begabung deklassiert werden. Vielmehr ist immer wieder nachzufragen, woran der glaubt, der nicht glaubt, wie er in seinem Leben Sinnfragen beantwortet, ethische Entscheidungen begründet und Lebenskrisen bewältigt. Christen sollten sowohl im Dialog des Lebens als auch auf der Expertenebene nicht als Besserwisser auftreten, wohl aber deutlich machen, dass für sie selbst der christliche Glaube der beste Weg ist, im Leben Halt, Orientierung, Sinn und Trost zu finden. Auf der Grundlage einer solchen Glaubensgewissheit kann der christliche Gesprächspartner offen, aufmerksam und selbstkritisch gegenüber den Schattenseiten der eigenen Tradition und gegenüber Fehlformen des Glaubens sein. Berechtigte und begründete Kritik sollte nicht abgewehrt, sondern konstruktiv aufgenommen und fruchtbar umgesetzt werden im Sinne des reformatorischen „*ecclesia semper reformanda*“. Vor allem in der Begegnung mit Konfessionslosen, aber auch mit kirchenfernen Gemeindegliedern ist sorgfältig darauf zu achten, dass das eigene Glaubenszeugnis eine Sprache findet, die auch von nichtreligiösen und mit der Bibel und der christlichen Tradition nicht vertrauten Menschen verstanden werden kann.

Literatur

- Aufklärung zu Beginn des 21. Jahrhunderts; Manifest des evolutionären Humanismus (www.giordano-bruno-stiftung.de)
- Badewien, Jan (Hg.), Religionsbeschimpfung. Freiheit der Kultur und Grenzen der Blasphemie, EZW-Texte 203, Berlin 2009
- Baier, Karl/König, Franz (Hg.), Atheismus heute? Ein Weltphänomen im Wandel, Leipzig 2001
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, Berlin 2¹⁹⁶¹
- Dehn, Ulrich (Hg.), Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008
- Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Christen und Muslime in Deutschland, Arbeitshilfe 172, Bonn 2003
- Eßlinger, Erich/Rupp, Hartmut/Schott, Uwe, Oberstufe Religion, Materialheft 10: Gottes verborgene Gegenwart. Gottesglaube/Atheismus, Stuttgart 1988
- Gaede, Peter-Matthias (Hg.), GEO Themenlexikon Philosophie, Mannheim 2007
- Hempelman, Reinhard (Hg.), Religionsdifferenzen und Religionsdialoge, Festschrift 50 Jahre EZW, EZW-Texte 210, Berlin 2010
- Hempelman, Reinhard (Hg.), Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus, EZW-Texte 204, Berlin 2009

- Hempelmann, Reinhard/Dehn, Ulrich (Hg.), Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch, Festschrift für Reinhart Hummel, EZW-Texte Sonderausgabe 151, Berlin 2000
- Hempelmann, Reinhard/Eißler, Friedmann/Utsch, Michael/Pöhlmann, Matthias, Religionstheologie und Apologetik. Zur Identitätsfrage in weltanschaulichen Dialogen, EZW-Texte 201, Berlin 2009
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, EKD-Texte 77, Hannover 2003
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD-Texte 86, Hannover 2006
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000
- Kliemann, Peter, Glauben ist menschlich. Argumente für die Torheit vom gekreuzigten Gott, ctb 13, Stuttgart ¹⁰2001
- Randow, Gero von, Diesseits von Gut und Böse. Atheismus, in: Die Zeit vom 9.9.2010
- Schnädelbach, Herbert, Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: Die Zeit vom 11.5.2000

Dokumentation

Humanistischer Verband Deutschlands

Humanistisches Selbstverständnis

(Auszüge)

[...]

Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) ist eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes der Bundesrepublik und eine Kultur- und Interessenorganisation von Humanistinnen und Humanisten in Deutschland. Der Humanistische Verband Deutschlands macht sich die gemeinschaftliche Pflege der humanistischen Weltanschauung und die Förderung des praktischen Humanismus zur Aufgabe. In diesem föderalistischen Verband haben sich Menschen zusammengeschlossen, die für einen modernen Humanismus eintreten. Sie sind miteinander durch säkulare ethische Lebensauffassungen verbunden.

Der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) ist eine überparteiliche, demokratische Organisation, die Kultur- und Bildungsangebote sowie soziale Unterstützung und Beratung anbietet. [...]

Humanismus heute

Ein moderner praktischer Humanismus verbindet die Forderung nach Glück und Zufriedenheit aller Individuen mit der Einsicht in die allen Menschen gemeinsame Verantwortung. Einfühlsames Verständnis und solidarische Hilfe entstehen auch aus der individuellen Fähigkeit, sich selbst zu verstehen und ein auch emotional positives Verhältnis zu sich selbst zu finden, ohne sich dadurch einem produktiven Umgang mit anderen in ihrer menschlichen Vielfalt zu verschließen.

Für den modernen Humanismus begründet sich die Würde der Menschen nicht daraus, dass sie einem höheren Wesen, einer Ideologie, einer Nation oder einer sogenannten Rasse gehören, ebenso wenig aus dem Gedanken eines privaten Eigentumsverhältnisses der Menschen an sich selbst, das keinen anderen etwas angehe. Menschenwürde ist für Humanistinnen und Humanisten im Anspruch auf Achtung begründet, den jedes

menschliche Wesen hat. Die Anerkennung der Würde anderer wie der eigenen Würde ist eine Grundbedingung menschlicher Kultur. [...]

Prinzipien des Humanismus

Humanistinnen und Humanisten wissen, dass es bei allen Erkenntnissen über Natur, Mensch und Gesellschaft keine letzten Gewissheiten gibt und dass Antworten auf Fragen der Lebensführung stets auch sozial und weltanschaulich bestimmt sein müssen. Humanistische Lebensauffassungen werden im Streit der Meinungen erarbeitet. Dieser Streit vollzieht sich in einem modernen praktischen Humanismus unter den folgenden Prinzipien:

Individuell: Der unaufhebbare Ausgangspunkt ist das einmalige, nicht wiederholbare menschliche Individuum. Humanistinnen und Humanisten trauen ihm eine eigenständige Entscheidung zu. Sie respektieren und teilen dessen Wunsch und Recht, nach den eigenen Maßstäben gut zu leben.

Selbstbestimmt: Alle Menschen haben gleiche Rechte und Anspruch auf die gleiche Freiheit, ihr Leben selbst zu bestimmen und zwischen verschiedenen Lebensauffassungen zu wählen. Menschliche Selbstbestimmung ist immer die Entfaltung persönlicher Freiheit in sozialer Verantwortung. Zur Selbstbestimmung gehören ebenso das Bewusstsein der Grenzen menschlichen Wissens und die Fähigkeit zu einer entsprechenden Selbstbeschränkung.

Weltlich: Humanistinnen und Humanisten gewinnen ihre Ansichten ohne Bezugnahme auf einen Gott oder auf andere metaphysische Instanzen. Sie brauchen kein höheres Wesen als eine von Menschen geschaffene Instanz des Trostes, der Liebe, der Hoffnung, der Bestrafung oder des Ansporns.

Solidarisch: Humanistinnen und Humanisten arbeiten daran mit, Menschen zu einem toleranten, solidarischen und verantwortlichen Verhalten zu befähigen und die Verhältnisse so zu gestalten, dass in allen Lebensbereichen verantwortliche Selbstbestimmung möglich wird.

Kritisch: Ausgehend von humanistischen Lebensauffassungen fördern Humanistinnen und Humanisten den konstruktiven und friedlichen Austausch der Ideen. Sie kritisieren jeden Dogmatismus und vertreten keine Wahrheiten, die sich jeder Diskussion und kritischen Überprüfung entziehen.

[...]

Arbeitsfelder des HVD

Ein moderner praktischer Humanismus bleibt nicht bei programmatischen Aussagen und individuellen Orientierungsbemühungen stehen. Er bemüht sich, Humanität konkret werden zu lassen: im persönlichen Leben, in Partnerschaft und Familie, in der Arbeitswelt, in der Politik, in den Medien und in anderen Gesellschaftsbereichen.

Der HVD entlässt den Staat nicht aus seiner Verantwortlichkeit für Bildung, Kultur und soziale Dienste. Er tritt aber dafür ein, dass neben einer staatlichen Wahrnehmung von Pflichtaufgaben ergänzend für spezifische Aufgaben freie Träger und gesellschaftliche Initiativen mit der Durchführung entsprechender Angebote beauftragt werden.

Der HVD hat in den letzten Jahren zum Teil umfangreiche Beratungs-, Bildungs- und Kulturangebote entwickelt. Dazu gehören auch Dienstleistungen im Rahmen einer weltlichen Feierkultur und Angebote zur Bewältigung von Lebenskrisen. Er unterhält dazu eigene Einrichtungen mit qualifizierten hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Wo Lebensrisiken nicht durch eigene Anstrengungen und durch organisierte Selbsthilfe bewältigt werden können, hält der HVD soziale Dienste von professioneller Qualität als Ergänzung für unentbehrlich.

Diese Angebote sind regional unterschiedlich entwickelt. Sie werden im Erfahrungsaustausch innerhalb des Verbandes kontinuierlich ausgebaut. [...]

Anerkennung der weltanschaulichen Pluralität durch Trennung von Staat und Kirche und die Gleichberechtigung von Weltanschauungs- mit Religionsgemeinschaften

Konfessionsfreie – darunter viele HumanistInnen, AtheistInnen und FreidenkerInnen – bilden heute in der Bundesrepublik eine ständig größer werdende Bevölkerungsgruppe. Säkularisierung und Kirchenaustritte werden die konfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung auch weiter zugunsten der nichtreligiösen Menschen verändern. Angesichts dieser Entwicklung kann von einer Volkskirche, welche die große Mehrheit aller Bürger repräsentiert, nicht mehr gesprochen werden.

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland legt fest, dass der Staat zu weltanschaulich-religiöser Neutralität verpflichtet ist. Daraus ergibt sich die Anforderung, die gesellschaftliche Pluralität der Weltanschauungen anzuerkennen und die Privilegierung bestimmter Bekenntnisse oder Religionen zu beenden.

In der Wirklichkeit ist dies nicht eingelöst: Es gibt vorwiegend christlichen Religionsunterricht als ordentliches Schulfach bei gleichzeitiger Verweigerung humanistischer Lebenskunde durch mehrere Landesregierungen, dazu Schulgebete und Schulgottesdienste, theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, beamtete Pfarrer in Bundeswehr und Strafvollzug, Einzug der Kirchensteuern durch den Staat. Seine Pflicht zur Gleichbehandlung aller Menschen verletzt der Staat auch, wenn er soziale und karitative Aufgaben überwiegend an die beiden christlichen Kirchen überträgt. Die Machtfülle der Kirchen bewirkt, dass überwiegend religiöse Wertvorstellungen in unserer Gesellschaft propagiert werden und sogar in der Verfassung ein Gottesbezug verankert ist.

In einer säkularisierten Gesellschaft ist die Anerkennung der weltanschaulichen Pluralität zu verwirklichen, indem endlich die Trennung von Staat und Kirche(n) vollzogen wird.

Der HVD fordert:

- Die Privilegierung der großen Kirchen in Konkordaten oder Staatsverträgen ist abzuschaffen. Bis dahin sind die darin enthaltenen Festlegungen sinngemäß auch auf Weltanschauungsgemeinschaften anzuwenden und die verfassungsmäßig geforderte Gleichbehandlung umzusetzen;
- es ist für eine stabile institutionelle Förderung der Träger eigenständiger weltanschaulicher Arbeit ein geeigneter Rechtsrahmen zu schaffen;
- der Kirchensteuereinzug durch den Staat ist zu beenden; alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften sollten ihre Mitgliedsbeiträge ohne Hilfe der staatlichen Finanzämter einziehen;
- die noch immer erfolgenden staatlichen Ausgleichszahlungen für die Säkularisation der Kirchengüter von 1803 sind endlich einzustellen;
- das Recht aller demokratisch verfassten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften auf gleichberechtigte Förderung auf allen Ebenen des Bildungssystems soll umgesetzt werden;
- die Vermittlung demokratischer Grundwerte und Lebensauffassungen als Pflichtaufgabe der öffentlichen Schule darf nicht an den Religionsunterricht delegiert werden;
- ein ergänzender Religions- oder Weltanschauungsunterricht wie evangelischer und katholischer Religionsunterricht und humanistische Lebenskunde soll langfristig keine staatliche Aufgabe mehr sein, sondern in alleiniger Verantwortung der Bekenntnisgemeinschaften auf der Grundlage unserer Verfassung stattfinden;
- in den öffentlich-rechtlichen Medien ist die Bevorzugung der christlichen Kirchen zu beenden;

- in den Bereichen der Öffentlichkeit, die staatlicher Verantwortung unterliegen, darf keine Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft benachteiligt werden. In diesen Bereichen sind alle Zeichen religiöser Art zu entfernen.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist der Zeitpunkt gekommen, den weltanschaulichen Pluralismus moderner Gesellschaften durch die Trennung von Staat und Kirche zu vollenden. Ein erster Schritt dahin wird es sein, endlich die gleichberechtigte Behandlung aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften herzustellen. Daran will der HVD in geeigneten gesellschaftlichen Bündnissen und Kompromissen mitwirken. [...]

Quelle: www.humanismus.de (dort als pdf-Datei)

Michael Schmidt-Salomon im Auftrag der Giordano Bruno Stiftung

Manifest des evolutionären Humanismus

(Auszüge zu einzelnen Themen)

Der Affe in uns

Über den schwierigen Weg vom traditionellen zum evolutionären Humanismus

Unter dem Begriff „Humanismus“ lassen sich all jene Geistesströmungen fassen, die *erstens* in ihrer Theorie und Praxis nicht von imaginären Göttern oder Heilserzählungen, sondern von real existierenden Menschen ausgehen, und die sich *zweitens* zum Ziel setzen, die Lebensverhältnisse so zu gestalten, dass eine freie Persönlichkeitsentfaltung aller Menschen (unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer Herkunft, ihren Fähigkeiten usw.) möglich ist.¹ Ausgehend von der Überzeugung, dass Freiheit und Gleichberechtigung Wertkonstruktionen sind, die universell gültig sein müssen, verlangt der kategorische Imperativ des Humanismus, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“²

Dieser prinzipiellen ethischen Zielsetzung folgt auch der *evolutionäre Humanismus*. Allerdings unterscheidet er sich von seinen traditionellen Vorläufern darin, dass er die zahlreichen neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse (inklusive der damit verbundenen fundamentalen Kränkungen) produktiv verarbeitet und somit von einem *grundsätzlich revidierten Menschen- und Weltbild* ausgeht.

Klar ist: Um ein realistisches Bild des Menschen zu zeichnen, darf man seine biologischen Wurzeln nicht ignorieren. Dass dies so lange geschah, ist vor allem auf die Auffassung zurückzuführen, dass eine Akzeptanz des „Affens in uns“ in die ethische Sackgasse des Zynismus führen müsse. Diese Einschätzung ist vor allem deshalb irreführend, weil der „Affe in uns“ bei genauerer Betrachtung kein unfreundlicher Geselle ist. Obgleich wir natürlich anerkennen müssen, dass die bisherige Geschichte der Menschheit – auch aufgrund unseres biologischen Rüstzeugs – über weite Strecken eine Geschichte der Unmenschlichkeit war, so gibt es doch gute Gründe für die Annahme, dass sich der Mensch unter günstigen Umständen zu einem ungewöhnlich sanften, freundlichen und kreativen Tier entwickeln kann. Wenn dies aber stimmt, so stehen wir vor einer großen

¹ Zur Theorie des Humanismus vergleiche u. a. Groschopp, Horst: Humanismus-Theorie. Der Humanistische Verband und sein Selbstverständnis. In: *humanismus heute* 2/1998. [Im Original haben die Fußnoten die Ziffern 22 – 26, 90, 91, 95 – 97 und 219, R.H.]

² Marx, Karl/Engels Friedrich: Werke (MEW). Berlin 1956, Bd. 1, S. 385.

Aufgabe: Wir müssen erkennen, unter welchen sozialen, ökonomischen und ökologischen Bedingungen sich die positiven Potentiale von Homo sapiens entfalten können, und endlich damit beginnen, solche Bedingungen ernsthaft zu fördern.

Voraussetzung dafür ist, dass wir die Scheu ablegen, den Menschen konsequent als *Naturwesen* zu begreifen, d. h. als ein *zufälliges Produkt der biologischen Evolution*. Das bedeutet u. a., dass wir anerkennen müssen, dass der Mensch – der großen Bedeutung kultureller Einflüsse zum Trotz – wie alle anderen Organismusarten auf diesem Planeten nicht in der Lage ist, Naturgesetze zu überschreiten. Dadurch erübrigt sich insbesondere der weit verbreitete Glaube an eine frei schwebende, von körperlichen Prozessen auch nur partiell unabhängige „Vernunft“.³

Während früher der Descartessche Dualismus von Körper und Geist bzw. Leib und Seele herangezogen wurde, um zu erklären, warum auf der Ebene des Körpers Naturkausalitäten wirkmächtig seien, der „Geist des Menschen“ davon jedoch angeblich unberührt bleibe, bejahen evolutionäre Humanisten die empirisch gehärtete These, dass sich selbst die so genannten „höchsten Geistestätigkeiten“ nicht vom Aufbau und der Arbeitsweise des biologischen Organismus trennen lassen. Konnten René Descartes und seine Nachfolger noch davon ausgehen, dass das autonome, „denkende Ich“ in begrenztem Umfang über seinen Körper bestimmen könne, wissen wir heute, dass das „Ich“ nichts weiter ist als ein Artefakt des körperbewussten Gehirns. Das für unser Selbstverständnis so zentrale und intuitiv überzeugende Gefühl, dass wir autonom handelnde, über Naturkausalitäten erhabene Subjekte sind, ist nach heutigem Kenntnisstand nichts weiter als das Resultat einer geschickten Selbsttäuschung unseres Organismus. *Das „bewusste Ich“ wird erzeugt und gesteuert von neuronalen Prozessen, die selbst unmittelbar nicht erfahrbar sind.*⁴

Parallel zur angenommenen Trennung von Körper und Geist neigte die historische Aufklärungsbewegung dazu, Rationalität über Emotionalität zu stellen, mittlerweile aber hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass unsere Gefühle und Leidenschaften eine weit größere Rolle für den kognitiven Entscheidungsprozess spielen, als dies zuvor angenommen wurde. Studien haben ergeben, dass Menschen mit Störungen in den emotionalen Zentren des Gehirns nicht mehr in der Lage sind, rationale Entscheidungen zu treffen.⁵ Bei genauerer Betrachtung ist dies auch keineswegs verwunderlich, *denn die für uns wie für alle anderen Lebewesen konstitutive Fähigkeit, zwischen angenehmen und un-*

³ Vgl. hierzu u. a. Vaas, Rüdiger: Der Streit um die Willensfreiheit. Die Grenzen unserer Autonomie. In: Universitas 57 (2002). Nr. 672/674.

⁴ Vgl. u. a. die genannten Bücher von Wolf Singer, Gerhard Roth und Antonio Damasio.

⁵ Vgl. Damasio, Antonio: Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. München 1995, S. 78ff.

angenehmen Reizen unterscheiden zu können, ist die Basis für jede Entscheidung, ja für jede Bedeutungszuschreibung. Ohne sie wären wir nichts weiter als komplizierte Maschinen, die (ähnlich unseren Computern) Informationen verarbeiten, aber nichts mit ihnen anfangen können.

Quelle: Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006, 14 – 16

Ethik ohne Gott

Eine Entscheidung für den Menschen

Dass wir Menschen ohne verbindliche ethische Richtlinien dastehen würden, wenn Gott nicht existierte, ist selbst heute noch ein von Theologen gern verbreitetes Gerücht. Dabei wurde es schon von Sokrates etwa 400 Jahre vor der angeblichen Geburt des christlichen „Erlösers“ mit guten Argumenten ad absurdum geführt.⁶ Die Argumentationsfigur des Sokrates beruhte im Kern auf zwei einfachen Fragen: 1. Sind Gottes Gebote deshalb gut, weil Gott sie gebietet? 2. Wenn ja, wäre es dann moralisch gerechtfertigt, Kinder zu foltern oder zu ermorden, wenn Gott ein entsprechendes Gebot aufstellte?

Das Raffinierte an dieser Fragestellung des Sokrates ist, dass sie den Gläubigen in ein ethisches Dilemma bringt. Entweder er gibt die These auf, Werte seien über Gottes Gebote begründet (was eventuell seinem Glauben widersprechen würde), oder aber er muss akzeptieren, dass Gottes Gebote auch dann noch gültig sind, wenn sie offensichtlich Inhumanes einfordern.

Um sich aus diesem Dilemma zu befreien, könnte der Gläubige behaupten, dass ein allgütiger Gott niemals derartig grausame Gebote erlassen würde. Abgesehen davon, dass dies im Falle des jüdisch-christlich-muslimischen Gottes, der die Ausrottung ganzer Völker befohlen hat,⁷ nicht stimmt, so würde ein solcher Lösungsversuch nur zeigen, dass der Gläubige – losgelöst von allen vermeintlichen göttlichen Vorgaben! – über eigene moralische Standards verfügt, anhand derer er eigenmächtig Gottes Güte beurteilt. Dies wiederum wäre ein Beleg dafür, dass der Gläubige seine eigenen Werte bloß auf Gott projiziert – und nicht, wie er meint, eigene Werte von diesem ableitet.

⁶ Vgl. den Dialog Euthyphron in: Platon: Sämtliche Dialoge, Bd. 1. Hamburg 1988, S. 68 – 95.

⁷ „Du wirst alle Völker verzehren, die der Herr, dein Gott, für dich bestimmt. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihnen aufsteigen lassen.“ (Deut. 7,16).

Tatsächlich haben Menschen in der Geschichte immer wieder ihre historisch gewachsenen Wertvorstellungen als Gebote Gottes ausgegeben und dadurch argumentativ unangreifbar gemacht, was meist mit fatalen gesellschaftlichen Konsequenzen verbunden war. Weil sich Menschen Gott stets nach dem eigenen historischen Ebenbild schufen, musste der Gott des Alten Testaments in erschreckender Permanenz Vernichtungskriege gegen gegnerische Völker führen, glaubten Christen bis in die jüngste Vergangenheit hinein, ihre heilige Pflicht vor Gott bestünde darin, Juden als vermeintliche Gottesmörder zu verfolgen, wurde nach den schrecklichen Erfahrungen der beiden Weltkriege in Europa (als es sich nicht mehr schickte, an einen Gott zu glauben, der Ungläubige „in den Ofen wirft“) ein pazifistisch anmutender Gott der Nächstenliebe aus der theologischen Mottenkiste hervorgezaubert, während die aktuelle amerikanische Version des Christengottes seinen Segen spendet für völkerrechtswidrige Kreuzzüge wider das sog. „Böse“. [...]

Klar ist: Wer auch nur halbwegs redlich mit diesen „heiligen Texten“ umgeht, der weiß, dass sie mit Humanität, mit der Gewährung von Menschenrechten, Demokratie, Meinungsfreiheit etc., herzlich wenig zu tun haben. [...]

Dies gilt nicht nur für die in diesen Texten enthaltenen *göttlichen Gebote* (beispielsweise die Forderung nach Todesstrafe für homosexuelle Handlungen⁸ oder Glaubensabfall in den Quellentexten des Judentums, Christentums und des Islam), sondern auch für das dort angeblich dokumentierte *Verhalten der vermeintlich obersten, moralischen Autorität* (Gott).

Als *ethisches Vorbild für unsere Zeit* taugt der Gott der Juden, Christen und Muslime gewiss nicht. Im Gegenteil. Wäre die Bibel tatsächlich „Gottes Wort“, müsste man den in ihr wirkenden göttlichen Tyrannen gleich mehrfach wegen *kolossaler Verbrechen gegen die Menschlichkeit* anklagen! *Kein noch so verkommenes Subjekt unserer Spezies hat jemals derartig weitreichende Verbrechen begangen, wie sie vom Gott der Bibel berichtet werden!* Man denke nur an die völlige Auslöschung von Sodom und Gomorra⁹, den weltweiten Genozid an Menschen und Tieren im Zuge der sog. „Sintflut“¹⁰ oder aber an die für Christen und Muslime verbindliche Androhung ewiger Höllenqual, gegen die jede irdische und damit endliche Strafmaßnahme verblassen muss.

Quelle: Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006, 65 – 68

⁸ „Schläft einer mit einem Mann, wie man mit einer Frau schläft, dann haben sie eine Gräueltat begangen; beide werden mit dem Tod bestraft; ihr Blut soll auf sie kommen.“ (Lev. 20,13).

⁹ Gen. 19,1-29.

¹⁰ Gen. 8,1-9, 29.

Leitkultur Humanismus und Aufklärung Jenseits von Fundamentalismus und Beliebigkeit

[...]

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 Hasstiraden 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*;
- der Einführung eines integrativen philosophisch-religionswissenschaftlichen Werte-Unterrichts für *alle* Schüler in *allen* Bundesländern anstelle des konfessionell ge-

bundenen Religionsunterrichts (hierzu wäre allerdings eine Verfassungsänderung notwendig);

- die 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;
- die 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);
- die entschiedene *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).¹¹

[...]

Quelle: Michael Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006, 139 – 140

¹¹ Weitere konkrete politische Forderungen finden sich im „Politischen Leitfaden“ des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)*, siehe www.ibka.org.

Herbert Schnädelbach

Der fromme Atheist

Ansichten des Atheismus

(Auszüge)

Fazit

Die Ansichten des Atheismus und die Ansichten über ihn ergeben ein ziemlich komplexes Bild. Die politische, moralische, anthropologische und philosophische Atheismuskritik operiert durchweg mit der Figur „Was wäre der Fall, wenn es Gott nicht gäbe?“ Wir hören: Dann wäre es nichts mit den Menschenrechten und unserer politischen Kultur, dann gäbe es keine Moral, unser Leben und Handeln erwiesen sich als sinnlos, und es gäbe dann auch keine Wahrheit. Bemerkenswert ist daran das „Wenn ...“, dann ...“ und damit die Behauptung, dass es besser wäre, wenn Gott existierte. Da aber in den theologisch-philosophischen Debatten seit dem 19. Jahrhundert gar nicht mehr primär Gott selbst, sondern der Glaube das Problem ist, und deswegen in der Regel, wo geglaubt wird, nur geglaubt wird zu glauben, versuchen uns jene Stimmen nicht mehr direkt von der Existenz Gottes, sondern vor allem davon zu überzeugen, dass es besser wäre, an Gott zu glauben. Ihre Argumente bedeuten somit eine Verteidigung des Gottesglaubens als Mittel zu außerreligiösen Zwecken: als Legitimationsquelle für die Politik (Stichwort ‚Zivilreligion‘), als sozialen „Kitt“, als moralisches Rückgrat, als Basis für Sinn und Halt im Leben und dann auch für das Zutrauen in unsere eigene Vernunft. Diese Instrumentalisierung des Religiösen bezeugt meist nur den faktischen Unglauben derer, die die Religion so verteidigen, denn da ist nur selten vom eigenen Glauben die Rede. Mir sagte jemand einmal: „Wir brauchen doch die Religion, damit die Menschen einen Halt haben und wissen, wo es langgeht.“ Auf die Rückfrage, ob er selbst deswegen die Religion bräuchte, erhielt ich die Antwort: „Ich nicht, aber die Leute.“ Wer wirklich fromm ist, müsste eine solche funktionalistische Religionsempfehlung in der Perspektive des neutralen Beobachters als Anmaßung, Hochmut, ja vielleicht sogar als Gotteslästerung empfinden, denn hier wird Gott vor profane Karren gespannt. Hierzu kommt, dass man sich ja auch nicht einfach dazu entschließen kann, an Gott zu glauben, um solchen funktionalen Imperativen zu genügen, oder wie Pascal auf die ewige Seligkeit zu wetten. Zudem kann man Ungläubigen Gott nicht andemonstrieren; noch nie ist jemand durch Argumente allein fromm geworden. Deswegen hatten die Gottesbeweise in der Vergangenheit immer nur die Aufgabe, sich dort, wo schon geglaubt wurde, der Vernünftigkeit des Geglaubten zu versichern: „*Fides quaerens intellectum*.“ Das Ergebnis war dabei nicht immer das erwünschte. Von Hermann Cohen wird berichtet, dass er

einmal in einer jüdischen Gemeinde seine Gotteslehre vortrug, woraufhin er von einem älteren Gemeindeglied gefragt wurde: „Ist das wirklich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs?“ Daraufhin seien dem Geheimrat die Tränen gekommen. Die philosophischen Gotteslehren kommen eben immer nur bei einem „Gott der Philosophen“ an, der zu manchem gut sein mag, aber beten kann man zu ihm nicht. Man braucht ihn aber auch nicht zur metaphysischen Welterklärung und erst recht nicht als Garanten von Recht und Moral, sodass er sich bestenfalls zur Erweckung eines unbestimmten religiösen Gestimmtheits eignet, das sich bei Intellektuellen in besinnlichen Stunden einstellen mag. Mit der gelebten Frömmigkeit der wirklich Frommen hat dies wenig zu tun, und die zu respektieren sollte dem ungläubigen Atheisten nicht schwerfallen.

Quelle: Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 76f

Der fromme Atheist

(Auszüge)

So ist der fromme Atheist nicht „gegen Gott“; er lehnt nichts ab, leugnet nichts und bekennt nichts Gegenteiliges, sondern er hat nicht, was der fromme Theist zu haben beansprucht – den Glauben an Gott. Der ist ihm abhanden gekommen, und so weiß er, was er nicht hat. Das unterscheidet ihn vom gelebten Atheismus der meisten Zeitgenossen, in dem die Gottesfrage gar nicht mehr vorkommt. Vielleicht ist es irreführend, hier überhaupt noch von Atheismus zu sprechen, denn diesen Zustand auf den „Verlust der religiösen Sprache“ (Tiefensee) oder das Vergessen, dass man Gott vergessen hat (Krötke),¹ zurückführen zu wollen, setzt doch voraus, dass man das Verlorene und Vergessene irgendwann einmal besaß. Das ist aber bei denen, die ohne religiöse Sozialisation groß wurden – und das sind im Osten Deutschlands die meisten –, schlicht nicht der Fall. So ist es auch nicht zu rechtfertigen, sich über diese neue Gottlosigkeit, die in Wahrheit Areligiosität oder religiöse Indifferenz bedeutet, abfällig zu äußern, es sei denn, man hätte gute Gründe, sie als einen anthropologischen oder gar kulturellen Defekt anzusehen.² [...]

¹ Vgl. Horst Groschopp, a.a.O. [Ostdeutscher Atheismus – die dritte Konfession?, in: Faber/Lanwerd (Hg.), Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006], 220. [Im Original haben die Fußnoten die Ziffern 8,9 und 17, R.H.]

² Vgl. ebd., 210f.

Glauben (*fides, faith*) und Wissen verhalten sich wie Gewissheit und Gewusstes, also wie ein subjektiver Zustand und ein objektiver Besitz zueinander. Von unserem Wissen, von dem wir annehmen, dass es aus wahren und gerechtfertigten Überzeugungen (*beliefs*) besteht, können wir nur in seltenen Fällen erwarten, dass es gewiss ist; in der Regel müssen wir uns mit wahrscheinlichem und fehlbarem Wissen zufriedengeben. Der religiöse Glaube hingegen besteht aus Gewissheiten, die kein Wissen bereitzustellen vermag. Wissen allein kann den Glauben nicht begründen, denn noch nie ist jemand durch Argumente fromm geworden und sei es durch Gottesbeweise, wie umgekehrt die Frömmigkeit deren Widerlegung durch Kant überlebt hat. Hilfreich ist hier die alte Unterscheidung zwischen dem Glauben, der geglaubt wird (*fides quae creditur*), und dem Glauben, mit dem oder durch den geglaubt wird (*fides qua creditur*). Dieses spezifische Medium der Religion, in dem das Geglaubte überhaupt erst zu etwas Religiösem wird, hat Schleiermacher mit dem heute missverständlichen Terminus ‚Gefühl‘ bezeichnet. Damit war in Übereinstimmung mit der Begrifflichkeit um 1800 nicht einfach Emotionalität oder gar Gefühligkeit gemeint, sondern ein Zustand des Bewusstseins, der die ganze Person betrifft und bestimmt und damit auch alles, was die Person zu wissen glaubt. Dieses Erfasstsein des individuellen Menschen durch ein umfassendes Unendliches war das, was Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) als das Spezifische des Religiösen im Unterschied zu Metaphysik oder Moral verteidigte. Dies hinderte ihn nicht daran, eine umfangreiche und einflussreiche Glaubenslehre zu verfassen, in der expliziert wird, was der Glaubende weiß oder wissen kann, wenn er evangelischer Christ ist.³ Aber nur im Medium der *fides qua creditur* ist dieses Wissen mehr als Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft, sondern Theologie.

Diesen Glauben verstand das Christentum seit eh und je als Werk des Heiligen Geistes, also als göttliches Geschenk. Der fromme Atheist gibt zu, dass er ihn nicht hat. Er kann sich nicht dazu entschließen, ihn zu haben, denn er weiß, dass er ihn dann auch nicht hätte. Ihm fehlt die offenbar alles verändernde Erfahrung, die die Gläubigen ‚Offenbarung‘ nennen und als die unabweisbare Evidenz von etwas Göttlichem verstehen. Das bedeutet nicht, dass er unempfindlich wäre für das Religiöse; er ist hier nicht einfach „unmusikalisch“, denn sonst wäre er nicht fromm. Er kann sich vorstellen, was Glauben wäre, sei es theistisch oder nicht, aber er kann nicht glauben. Vielleicht würde er sich, wenn sich etwas ohne sein Zutun gut gefügt hat, gern bedanken, aber bei wem? Oder sich im anderen Fall beklagen, aber wo ist der Adressat? Und dann weiß er auch, dass das, was heute unter dem Titel ‚Religiosität‘ auf dem Markt ist und dessen „Wiederkehr“ gefeiert wird, nicht das ist, was einmal mit der Religion im Ernst gemeint war. Hier geht

³ Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821–22).

es nur um eine bestimmte Erlebnisqualität, „Spiritualität“ genannt, die vor allem bei religiösen Groß-Events anzutreffen ist; sie ist bestenfalls geeignet, unser allgemeines Wohlbefinden um eine bestimmte Facette zu ergänzen. Das wird der fromme Atheist nicht einfach verachten, aber er wird es nicht mit dem verwechseln, was ihm fehlt.

Quelle: Herbert Schnädelbach, Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 81f, 84f

Joachim Kahl

Die beiden Säulen des Atheismus

(Auszüge)

[...]

Der hier vorgestellte Atheismus ist klarer, offener, konsequenter Atheismus. Undogmatisch ist er, insofern die Art seiner Begründung Respekt vor Andersdenkenden und Gläubigen ermöglicht. Denn unbeschadet aller argumentativen Erschütterung, die er dem Gottesglauben zufügt, bleibt er der metaphysischen Einsicht treu, dass es in diesen letzten und höchsten Fragen keine ultimativen Gewissheiten, keinen unverlierbaren Wahrheits*besitz* geben kann. Ein Atheismus, der dies verkennt, erliegt einem fundamentalistischen Selbstmissverständnis.

Die zwei Säulen des Atheismus sind zwei Argumentationsfiguren, die sich ergänzen und durchdringen. Sie decken die inneren Widersprüche und Ungereimtheiten des Gottesglaubens auf, entziehen ihm seine Glaubwürdigkeit und stürzen ihn in eine Plausibilitätskrise. Damit bewältigen sie eine religionskritische Schlüsselaufgabe, insoweit auch wesentliche andere Glaubensinhalte im Gottesglauben verankert sind. Die beiden Säulen des Atheismus lauten:

- Es gibt keinen Gott, der die Welt erschaffen hat. Die Welt ist keine Schöpfung, sondern unerschaffen, unerschaffbar, unzerstörbar. Die ewige und unendliche Welt entwickelt sich unaufhörlich gemäß den ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten, in denen sich Notwendiges und Zufälliges verschränken.
- Es gibt keinen Gott, der Tiere und Menschen aus ihrem Leiden erlöst. Die Welt ist unerlöst und unerlösbar, voller Webfehler und struktureller Unstimmigkeiten, die aus der Bewusstlosigkeit und Blindheit ihrer Gesetzmäßigkeiten herrühren.

Die beiden Säulen des Atheismus haben die gleiche Wichtigkeit. Sie vertreten zwei unterschiedliche Herangehensweisen und liefern jeweils eine metaphysische und eine empirische Kritik des Gottesglaubens. Die empirische Kritik zeigt auf den unerlösten, elenden Zustand der Welt, auf das herzzerreißende, unschuldige Leiden von Tier und Mensch. Mit dem Glauben an einen zugleich allgütigen, allwissenden, allwirksamen und allmächtigen Gott sind derartige Sachverhalte nur schwer vereinbar. Der Atheismus findet eine starke Begründung in den alltäglichen Niederungen des Lebens selbst, in der mit Blut und Tränen getränkten Geschichte des Tier- und Menschenreiches. Wie kann ein angeblich liebender Gott, bei dem kein Ding unmöglich ist, die Lebewesen,

die er doch geschaffen hat, so unsäglich leiden lassen? Entweder ist er nicht allmächtig und *kann* die Leiden nicht verhindern, oder er ist nicht allgütig und *will* die Leiden nicht verhindern. Auf diese Zwickmühle innerhalb des Gottesglaubens hat erstmals der griechische Philosoph Epikur um 300 vor Beginn unserer Zeitrechnung aufmerksam gemacht und damit die bleibende Formulierung des Theodizeeproblems geliefert. An Epikurs Religionskritik anknüpfend, hat viel später der deutsche Dichter Georg Büchner das Leiden eindrucksvoll als den „Fels des Atheismus“ bezeichnet. Im berühmten „Philosophengespräch“ seines Revolutionsdramas „Dantons Tod“ lässt er den amerikanischen Aufklärer Thomas Payne sagen: „Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren ... Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten.“¹

Aber auch angenommen, es gäbe dermaleinst tatsächlich einen seligen Zustand, wie ihn das Neue Testament in der Offenbarung des Johannes verheißt, dass Gott abwischen wird alle Tränen und es keinen Tod und kein Leid und keinen Schmerz und kein Geschrei mehr geben wird (Apk 21,4): Stünde dann Gott in seiner Herrlichkeit unangefochten da, und würden alle bisherigen Atheisten reumütig vor ihm auf die Knie fallen? Kaum, denn jede erträumte Erlösung im Jenseits käme immer zu spät. Was zuvor geschehen ist, könnte sie nicht im Geringsten ungeschehen machen. Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist die unüberschreitbare Grenze jeden Allmachtsglaubens. Kein religiöses Erlösungsversprechen verhindert Erdbeben-, Kriegs-, Folter-, Mord-, Vergewaltigungs-, Krebs- oder Verkehrsoffer. Kein religiöses Erlösungsversprechen macht das darin erfahrene Leid wieder gut. Das lebenswerte Sehnsuchtsbild einer vollendeten Gerechtigkeit, einer universalen Versöhnung bleibt unerfüllbar, weil selbst bei einer jenseitigen Kompensation das zuvor Geschehene nie ungeschehen gemacht werden kann. Wer gefoltert wurde, bleibt gefoltert. [...]

Alles in allem: Wenn Gott überhaupt einen Zustand ohne Schmerz, ohne Leid, ohne Tod schaffen kann, warum dann erst so spät und nicht von Anfang an? Warum nur für wenige und nicht für alle? Warum zuvor die eigenen Geschöpfe durch ein Meer von Blut und Tränen waten lassen? Die Antwort kann nur lauten: Lassen wir uns nicht länger von den Hirngespinnsten einer religiösen Phantasie in die Irre führen! Statt die Welt zu verrätseln, sollten wir ihr nüchtern ins Angesicht schauen. Oft genug ist die Wirklichkeit bitter. Im Glauben an Gott ist sie bitter und absurd.

Die andere Säule des Atheismus bestreitet nicht Gott den Erlöser, sondern Gott den Schöpfer. Argumentiert wird nicht empirisch, sondern metaphysisch. Der Glaube, dass

¹ 3. Akt, 1. Szene. [Im Original haben die Fußnoten die Ziffern 16 und 18, R.H.]

ein Gott die Welt geschaffen habe, lässt sich durch Überlegungen der folgenden Art von innen heraus ins Wanken bringen. Als erstes ist zu fragen: Was tat Gott *vor* der Erschaffung der Welt, wenn die Schöpferfähigkeit zu seinen ewigen und unveräußerlichen Wesensmerkmalen zählen soll? Lag seine Schöpferkraft vorher brach? Weshalb wurde sie auf einmal tätig? Offenbar gab es eine Wandlung in Gott, obwohl doch die Unwandelbarkeit zu seinen klassischen Attributen gehört. Es gab eine Phase, in der Gott noch nicht der Schöpfer war. Der Gedanke eines ewigen Schöpfers, der irgendwann eine zeitlich begrenzte Welt geschaffen haben soll, ist logisch nicht widerspruchsfrei zu denken.

Dieser für den Schöpfungsglauben fatale Umstand hat den Philosophen Johann Gottlieb Fichte zu der ebenso schroffen wie richtigen Bemerkung veranlasst, die „Annahme einer Schöpfung“ sei „der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik“. Durch sie werde „das Denken in ein träumendes Phantasieren verwandelt“. „Denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken.“² So ist es. Eine Schöpfung aus dem Nichts ist ein Ungedanke. Denn von nichts kommt nichts.

Der zweite Ansatz zur Kritik erwächst aus der Frage: *Warum* hat Gott überhaupt die Welt geschaffen, obwohl er doch – als das in sich selbst vollkommene Wesen – in seiner Majestät keines anderen bedarf? Die biblische Antwort – Gott schuf die Welt als sein Gegenüber und den Menschen als sein Ebenbild – provoziert unvermeidlich den Einwand: Da Gott nichts Sinnloses tut, muss ihm zuvor etwas gefehlt haben. Wenn er sich ein Gegenüber schuf, litt er einen Mangel. Also war er nicht vollkommen. Schöpfungsglaube und Vollkommenheitsprädikat Gottes schließen einander aus. [...]

Die Entkräftung des Schöpfungsglaubens geht notwendig einher mit einer bestimmten Antwort auf die Frage, ob die Welt Anfang und Ende hat. Angelehnt an Parmenides und an Denkfiguren aus der Tradition von Materialismus und Naturalismus entwickle ich folgende metaphysische Antwort.

Nicht alles hat, wie gerne salopp behauptet wird, Anfang und Ende. Nur alles Einzelne hat Anfang und Ende. Die Welt als Ganze ist anfangslos und endlos. Es zeugt von einer falschen Übertragung von den unzähligen Einzeldingen und Einzelwesen auf die Welt als Ganze, wenn ihr Anfang und Ende zugeschrieben werden. In Bezug auf Anfang und Ende muss genau zwischen den Ebenen des Absoluten und des Relativen unterschieden werden. Es gibt keinen absoluten Anfang, es gibt nur relative Anfänge, und zwar unendlich viele. Ein absoluter Anfang wäre der Anfang des Absoluten, der Weltanfang. Nur

² Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806, zitiert nach: Philosophische Bibliothek, Bd. 234, Hamburg 1983, 90f.

das Relative hat Anfänge, eben darin besteht seine Relativität. Ein absoluter Anfang wäre ein Anfang, dem nichts vorausgeht, ein Ereignis, das nicht durch ein vorhergehendes Ereignis bestimmt wäre, ein Vorgang ohne Ursache, ein Wunder. Der Glaube daran wäre eine keineswegs sinnvolle, keineswegs notwendige Abdankung des Denkens, ein nicht zu rechtfertigendes Opfer des Verstandes („sacrificium intellectus“).

An die Stelle des Glaubens, dass die Welt eine göttliche Schöpfung mit Anfang und Ende sei, tritt die metaphysische Hypothese von der Ewigkeit der Welt – eine philosophische Aussage, die sich aufs Ganze im Letzten bezieht. Die Idee der Ewigkeit als Qualität der Welt drängt sich dem Denken unabweisbar auf. Gleichwohl ist sie einer empirischen Überprüfung schlechterdings entzogen. Denn welches Verfahren wäre denkbar, das endlichen Erkenntnissubjekten gestattete, eine unendliche Dauer zu testen? Aber was empirischer Kontrolle nicht zugänglich ist, kann sich sehr wohl rationaler Einsicht erschließen.

Die Ewigkeit der Welt ist nicht beweisbar, aber eine wohlbegründete Hypothese, nur scheinbar von gleichem erkenntnistheoretischem Rang wie der religiöse Glaube an einen ewigen Gott, der uns – nach einem kurzen Zwischenspiel in einer endlichen Welt – ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis zuerkennt. Ein ewiger Gott ist eine willkürliche Setzung, die ewige Welt dagegen eine wohlbegründete metaphysische Annahme. Denn die Welt ist fraglos gegeben. Mit sinnlicher Evidenz erweist sie sich als allgegenwärtig. Sie kann nur *befragt*, nicht *hinterfragt* werden. Ein Zustand vor und außerhalb der Welt ist undenkbar. Das Nichts ist undenkbar. Es ist ein leerer, ein gegenstandsloser Gedanke, ein Ungedanke. Selbst wenn wir versuchen wollten, alles wegzudenken, es bliebe ja das denkende Subjekt, das das Nichts zu denken versucht. Das Denken ist nicht wegzudenken. Und da das Denken ohne Sein nicht denken kann, ist auch die Welt nicht wegzudenken. (Dies ist der ontologische Sinn des berühmten Satzes von René Descartes: „Ich denke, also bin ich.“) [...]

Quelle: Joachim Kahl, Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“, in: Reinhard Hempelmann (Hg.), Schöpfungsglaube zwischen Anti-Evolutionismus und neuem Atheismus, EZW-Texte 204, Berlin 2009, 11 – 15

Die Autoren

Uta Gerhardt, Pfarrerin beim Kirchenbezirk Leipzig der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens, Leiterin des Evangelischen Jugend- und Erwachsenenseminars, Beauftragte für Weltanschauungsfragen im Kirchenbezirk.

Robert U. Giesecke, Pfarrer in Schöningen, Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Braunschweig.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, Pfarrer, Leiter der EZW, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlich-charismatisches Christentum.

Dr. theol. Bodo Seidel, Pfarrer in Niedersachswerfen und Theologischer Referent für den Pfarrkonvent des Kirchenkreises Südharz, Evangelische Kirche in Mitteldeutschland.

Prof. Dr. theol. Dr. h.c. Gunther Wenz, Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und Direktor des Instituts für Fundamentaltheologie und Ökumene.

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (030) 2 83 95-211, Fax (030) 2 83 95-212
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Gesamtherstellung:
verbum GmbH, verbum-berlin.de

www.ekd.de
www.ezw-berlin.de

Humanistische und atheistische Weltdeutungen haben in den letzten Jahrzehnten eine zunehmende öffentliche Resonanz erfahren. Verschiedene Entwicklungen haben dazu beigetragen. Publizistisch trat das Atheismusthema durch die öffentlichkeitswirksame Vermarktung von Büchern einzelner polemischer Religions- und Kirchenkritiker in Erscheinung. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung atheistischer Weltdeutungen spielen auch humanistische Verbände, die sich mit Engagement und Geschick im öffentlichen Raum artikulieren und etablieren. Mit Angeboten wie Lebenskundeunterricht, Kindertagesstätten oder Hospizarbeit konkurrieren sie mit den christlichen Kirchen. Die Stichworte Dialog und Auseinandersetzung im Titel dieses EZW-Textes weisen auf die Aufgabe hin, nach Chancen und Grenzen des Dialogs mit Kirchenkritikern und Religionsdistanzierten zu fragen.