

Ralf Schöppner

Vorwort

In Deutschland sind Weltanschauungsgemeinschaften den Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich gleichgestellt.¹ Der säkulare Staat muss Äquidistanz zu allen diesen Gemeinschaften einhalten. Wenn der Staat Religionsgemeinschaften bei bestimmten Aufgaben und Angeboten fördert, so ist die Gleichbehandlung von Weltanschauungsgemeinschaften geboten und damit auch die staatliche Förderung derselben Aufgaben und Angebote von ihrer Seite. Fördert der Staat z. B. religiöse Begabtenförderwerke – was das Bundesministerium für Bildung und Forschung macht, so ist rechtlich auch die Förderung humanistischer Begabtenförderwerke geboten – was das Ministerium aber bislang nicht macht.² Die Verweigerung der Gleichbehandlung von humanistischen Weltanschauungsgemeinschaften wird in weiten Teilen von Politik und Verwaltung wiederkehrend mit einer geringen gesellschaftlichen Relevanz dieser Gemeinschaften begründet. Als Beleg für diese vorgeblich geringe Relevanz werden zumeist die Mitgliederzahlen der Organisationen angeführt. Aus Sicht der humanistischen Weltanschauungsgemeinschaften spiegeln aber die Mitgliederzahlen gerade nicht deren gesellschaftliche Relevanz wider; ein Befund, der seit Langem auch von religionssoziologischen Untersuchungen bestätigt wird. Weltanschauungsgemeinschaften erfahren Relevanz stattdessen diesseits von Mitgliedschaft, durch signifikante Zustimmung zu ihrer Arbeit als po-

1 Art. 137 Abs. 7 der Weimarer Reichsverfassung, durch Art. 140 GG übernommen ins Grundgesetz: „Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.“

2 Diese Gleichbehandlung fordert das 2021 gegründete Bertha von Suttner-Studienwerk: <https://suttner-studienwerk.de/>.

litische Interessensvertretungen für Konfessionsfreie³ oder durch breite Partizipation an ihren vielfältigen Angeboten. Sofern Politik und Verwaltung die Gleichbehandlung humanistischer Weltanschauungsgemeinschaften mit dem Hinweis auf Mitgliederzahlen verweigern, sind diese also dazu aufgefordert, die eigene Relevanz mit anderen Zugehörigkeitskriterien als der rein formalen Mitgliedschaft seriös zu begründen. Diese Möglichkeit ist juristisch bereits 2005 vom Bundesverwaltungsgericht den Moscheegemeinden als Recht auf „ein ihrem Selbstverständnis entsprechendes, von der förmlichen Vereinsmitgliedschaft unabhängiges Kriterium für die Zugehörigkeit“ zugesprochen worden.⁴ Und auch in praktischer Hinsicht wird von Politik und Verwaltung seit Langem anstandslos akzeptiert, dass die große Mehrheit der Muslime nicht mitgliederförmig in Verbänden oder Moscheevereinen organisiert ist.

Im vorliegenden Buch werden eingangs erstmalig die Ergebnisse des Forschungsprojekts „Wer sind die Humanist*innen in Berlin?“ des Religionswissenschaftlers Horst Junginger und seiner Mitarbeiter*innen Leoni Wohlfart und Thilo Rother von der Universität Leipzig präsentiert. Die kleine Studie basiert auf der qualitativen Befragung von Sympathisanten und Engagierten des Humanismus in Berlin im Jahr 2022. Da bislang kaum dazu geforscht worden ist, warum sich Menschen der humanistischen Weltanschauung zugehörig fühlen, stellt dieses Projekt trotz seiner begrenzten quantitativen Basis einen wichtigen und grundlegenden wissenschaftlichen Auftakt sowie einen Impuls für wünschenswerte weitere und umfangreichere Forschungsarbeiten dar. Die hochinteressanten Ergebnisse der Leipziger Pioniere sind berlinbezogen, aber keineswegs berlinspezifisch, sie liefern wichtige Hinweise auf bundesweite Tendenzen. Wir haben mit der hohen Zahl von Konfessionsfreien in Berlin (annähernd 70 Prozent) eine Entwicklung, die sich in den nächsten Jahren auch in den anderen Bundesländern weiter vollziehen wird. Und wir haben mit der Frage nach der Gleichbehandlung dieser Gruppe mit den Kirchenmitgliedern und den angemessenen Zugehörigkeitskriterien eine gesellschaftspolitische Herausforderung, die sich auch bundesweit zukünftig noch stärker stellen wird.

Die weiteren Beiträge im ersten Teil des vorliegenden Buches gehen zurück auf eine öffentliche Fachtagung im Rahmen des Berliner Dialogs der Weltanschauungen am 30. September und 1. Oktober 2022, organi-

3 Siehe dazu die seit Jahren stabilen Umfrageergebnisse: <https://fowid.de/>.

4 BVerwG 6 C 2.04, Urteil vom 23.2.2005.

siert in Federführung der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg: „Humanismus in, Mitgliedschaft out? Wie bestimmt sich Zugehörigkeit im säkularen Spektrum Berlins?“ Ausgehend von dem bekannten Befund, dass Mitgliedschaft allein heute kein zuverlässiges Kriterium für die Zugehörigkeit zum Humanismus ist, diskutierten Religions- und Politikwissenschaftler*innen mit Vertreter*innen humanistischer Organisationen und einem politisch interessierten Publikum über moderne Formen von Zugehörigkeit. Wer ordnet sich der humanistischen Weltanschauung und Praxis zu? Welche Gründe geben den Ausschlag für Commitment und Engagement? Welche Schlussfolgerungen sind für eine zeitgemäße Religions- und Weltanschauungspolitik zu ziehen, die sich nicht mehr am kirchlichen Mitgliedschaftsmodell orientieren kann?⁵

Die Tagung wurde dankenswerterweise gefördert von der Berliner Senatsverwaltung für Kultur und Europa (heute: Senatsverwaltung für Kultur und Gesellschaftlichen Zusammenhalt), die seit vielen Jahren den Berliner Dialog der Weltanschauungen unterstützt. An diesem nehmen neben der Humanistischen Akademie verschiedene Berliner säkulare und humanistische Organisation aktiv teil: Humanistischer Verband Berlin-Brandenburg KdöR, Humanismus-Stiftung Berlin, Säkulare Flüchtlingshilfe Berlin e.V., Evolutionäre Humanisten Berlin-Brandenburg und Hochschulgruppe Säkularer Humanismus an Berliner Hochschulen.

Die Beiträge des zweiten Teils des Buches schließlich sind entstanden im Kontext des monatlich stattfindenden „Kolloquiums Humanismusforschung“ an der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg. Die Frage nach der Zugehörigkeit zum Humanismus stellt sich ja nicht nur auf der Ebene der Organisationsformen, sondern auch im Kontext der Beforschung humanistischer Traditionslinien und ihrer Fruchtbarmachung sowie Weiterentwicklung für ethische und politische Themen unserer Gegenwart. Denn darüber, was eine zum Humanismus dazugehörige Philosophie oder Kultur ist bzw. nicht ist, lässt sich oftmals trefflich streiten. Die Texte der Autor*innen hier beziehen sich alle auf die 2022 im Kolloquium geführte Auseinandersetzung mit dem philosophischen Existenzialismus und versammeln sich unter der Frage „Ist der Existenzialismus ein Humanismus?“ Sie steht beispielhaft für komplizierte Fragen nach „konzeptueller Zugehörigkeit“, an der die Geister sich durchaus scheiden können, deren Bearbei-

5 Ein ausführlicher Tagungsbericht ist hier erschienen: <https://humanistisch.de/x/akademie-bb/meldungen/2022109305>.

tung aber einmal mehr zeigt, wie wichtig es ist, sich genau darüber Rechenschaft abzulegen, was man jeweils genau unter „Humanismus“ sowie bei diesem Beispiel unter „Existenzialismus“ versteht.

Multiple Zugehörigkeiten

Die Leipziger Religionswissenschaftler*innen *Leoni Wohlfart* und *Thilo Rother* haben im Laufe des Jahres 2022 neun ausführliche qualitative Interviews mit Humanist*innen in Berlin geführt. In ihrem das Buch eröffnenden Forschungsbericht schicken sie die Klarstellung voraus, dass sie nicht in einer humanistischen Perspektive forschen: Religionswissenschaft ist ebenso wenig Humanistik⁶ wie sie Theologie ist. Die Auswertungen der Gespräche zeigen, dass Mitgliedschaft nicht als die *eine relevante* Form von Zugehörigkeit, sondern als *eine Form neben anderen* zu verstehen ist. Es gibt durchaus auch Interesse an formaler Mitgliedschaft und humanistische Organisationen vergeben hier Chancen, wenn sie sich bei der Werbung aus weltanschaulichen Gründen – Stichwort „Selbstbestimmung“ – allzu stark zurückhalten, weil sie eine vermeintliche Missionierung oder Übergriffigkeit befürchten. Diese Ambivalenz ist aber nur eines von sechs „multiplen Spannungsverhältnissen“, die Wohlfart und Rother in Bezug auf Zugehörigkeit zum Humanismus herausarbeiten. Dabei extrahieren sie vier – sich empirisch durchaus überschneidende – Idealtypen von Zugehörigkeit, die unabhängig sind von Mitgliedschaft: „Zugehörigkeit durch Selbstbezeichnung“, „durch geteilte Weltanschauung“, „durch geteilte Wertvorstellungen“ und „durch Lebensführung“. Es ist interessant zu lesen, dass die Befragten „die Weltanschauung tendenziell als weniger relevant für die humanistische Zugehörigkeit als humanistische Werte oder die Beziehung zu anderen Menschen“ ansehen. Denn dies scheint mir zu bedeuten, dass die Befragten unter „Weltanschauung“ vor allem „Nichtreligiosität“ verstehen: Warum sonst sollten sie „humanistische Werte“ oder „gelebte Sozialität“ von „Weltanschauung“ trennen? Bekanntlich spielt ja

6 Zu dieser Disziplin siehe Ralf Schöppner: Humanistik als Orientierungswissenschaft. In: Ralf Schöppner (Hrsg.): Herzensbildung und Urteilsfähigkeit. Elemente moderner humanistischer Bildung. Band 13 in der Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg. Aschaffenburg 2023, S. 197-212.

auch das Kriterium der Nichtreligiosität bei vielen jüngeren Humanist*innen nur noch eine untergeordnete Rolle.

Für die Frage der quantitativen Erfassung von Zugehörigen zum Humanismus ist ein weiteres Ergebnis der Studie so interessant wie herausfordernd: das Phänomen der „unbewussten Humanist*innen“. Die Befragten gehen davon aus, dass es viele Menschen gibt, „die sich ihrer humanistischen Zugehörigkeit (noch) nicht bewusst seien, jedoch als dem Humanismus zugehörig gesehen werden können oder sollten“, weil sie Weltanschauung und Werte teilen, obgleich sie vielleicht überhaupt nichts von der Existenz humanistischer Organisationen wissen. Hier öffnet sich offensichtlich ein wichtiges zukünftiges Forschungsfeld.

Horst Junginger von der Universität Leipzig, dort Inhaber des in Deutschland ersten und einzigen Lehrstuhls nicht nur für Religionswissenschaft, sondern auch für Religionskritik, teilt den Befund der Studie und verschärft ihn sogar noch: „Weitaus wichtiger als inhaltliche und ideologische Gesichtspunkte sind die Sozialbeziehungen in der Gemeinschaft und die emotionale Gefühlswelt, die sich mit ihnen verbindet.“ So tritt nicht nur die Zugehörigkeit durch geteilte Weltanschauung, sondern auch noch die durch geteilte kognitive Wertvorstellungen hinter Aspekte sozial-emotionaler Zugehörigkeit zurück. Junginger sieht entsprechend „ein nichtreligiöses Äquivalent zur religiösen Sozialkompetenz“ in humanistischen Kindergärten, im Lebenskundeunterricht oder in der Sterbebegleitung. Für die Strategie humanistischer Verbände scheint mir die Schlussfolgerung naheliegend, dass sie ihr Licht unter den Scheffel stellen und sogar irritieren, wenn sie, womöglich noch in Abgrenzung zu weltanschaulichen Angeboten, ihre Angebote als „soziale Dienstleistungen“ bezeichnen. „Dienstleistung“ erweckt den Eindruck von „Kundschaft“ und „Marktförmigkeit“, in Wirklichkeit aber finden hier auch weltanschaulich bedeutsame Prozesse sozialer Vergemeinschaftung statt.

Noch zentraler aber ist in Jungingers Text der organisations- und religionssoziologische Befund, „dass die Funktionslogik bürokratischer Organisationen und die Funktionslogik des religiösen Glaubens nur bis zu einem bestimmten Grad miteinander kompatibel sind“ – die organisatorisch-bürokratische Kirchenform macht dem Glauben den Garaus. Damit ist aber auch die Frage aufgeworfen, ob die aufgezeigten Deformierungen der Religion durch bürokratische Institutionalisierungen sich auch übertragen lassen auf Entwicklungen im organisierten Humanismus, wo Widersprüche wie die

zwischen weltanschaulicher Teilnahmemotivation und Betriebsinteressen der Organisation auch keine Unbekannten sind.

Folglich ist auch Mitgliedschaft in der Kirche weniger ein Indiz für vorhandenen Glauben als vielmehr eine bürokratische Organisationsform. Sie diene, so kann man Junginger verstehen, den Kirchen heute vor allem zur Simulierung von gesellschaftlicher Relevanz, denn das „belonging“ ist bei sehr vielen eben kein „believing“. Zugespitzt formuliert: Das Zählen zeigt, dass sie zählen, nicht, dass sie glauben; Kirchen haben primär Steuerpflichtige und nur sekundär gläubige Mitglieder. Für die Fragen des vorliegenden Buches würde dies nicht nur bedeuten, deutlich in Abrede zu stellen, dass die Zahl der verbliebenen Kirchenmitglieder etwas über die gesellschaftliche Relevanz der Kirchen aussagt. Es bestätigt vor allem die Annahme, dass humanistische Organisationen trotz gegenteiliger Aufforderung von Politik und Verwaltung den Kirchen gar nicht naheifern müssen, um qua Mitgliederzahlen die eigene gesellschaftliche Relevanz zu belegen, weil die Kirchen selbst „Mitgliedschaft“ nur instrumentell nutzen.

Für *Katharina Neef*, ebenfalls Religionswissenschaftlerin am Leipziger Institut, ist Mitgliedschaft vor allem eine „formale Kategorie, für die praktische Belange keinerlei Rolle spielen: Es ist irrelevant, ob ‘Mitglieder’ auch aktiv an der Gemeinde partizipieren, ob sie Angebote dieser Gemeinde wahrnehmen oder ob sie die in den Gemeinschaften kultivierte Weltanschauung teilen“. Vor diesem Hintergrund fragt sie in ihrem Aufsatz nach Formen von praktischer Zugehörigkeit, die ja auch vorab schon bei Wohlfart und Rother (Zugehörigkeit durch Lebensführung) sowie bei Junginger (sozial-emotionale Zugehörigkeit) eine Rolle spielten. Die Beforschung praktischer Zugehörigkeit, so Neef, ist ein klassisches Thema der Religionswissenschaft, die eine etablierte Typologie religiöser Praxis anbietet: kollektive Riten, Feste, individuelle Riten, Alltagsroutinen. Sie wendet nun diese Typologie versuchsweise auf humanistische Praxis an und kommt zu einem differenzierten Ergebnis. Während die im Kontext der Freidenkerbewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts entwickelte lebensbegleitende Feierkultur – Namensfeier, Jugendfeier/weihe, Trauungen, Trauerfeiern – auch heute noch eine kollektive humanistische Praxis darstelle, sei der Transfer bei den kalendarischen, jahreszeitlichen Festen – z. B. ein humanistisches Weihnachtsfest oder der World Humanist Day – weit weniger etabliert. Für den Typus „kollektive Riten“ sieht sie durchaus Anknüpfungspunkte in der Kultur humanistischer Organisationen: von Mitgliederversammlungen und anderen verbandlichen Treffen über wissenschaftliche

Tagungen und Bildungsveranstaltungen bis hin zu Ausflügen und Sonntagsfeiern. Die Deutung dieser Praxis als „Riten“ verlange zwar eine Transferleistung, aber funktionale Äquivalenz sei in der Performanz gemeinsamer Interessen und den gemeinschaftsstiftenden Elementen gegeben. Bei den individuellen Riten und den Alltagsroutinen lägen die Dinge insofern noch einmal anders, als deren oftmals nichtrationaler und nichtreflexiver Charakter in der religionskritischen Perspektive vieler humanistischer Organisationen eher mit Skepsis betrachtet werde. Neef stellt aber zu Recht infrage, ob der einseitige Fokus auf kollektive, rationalistische Praktiken, die zudem meistens noch bildungsbürgerlich-männlich codiert sind, heute noch funktioniert. Es seien gerade auch die schon existierenden vielfältigen sozialen Angebote humanistischer Organisationen, so Neef, die die Frage nahelegen, ob „individuelle Praktiken und Routinen nicht vielleicht doch eine Baustelle humanistischer Arbeit darstellen können“. Der Beitrag zeigt, dass die Bezugnahme auf etablierte religionswissenschaftliche Praxistypen auch einen Transferertrag für humanistische Praktiken erbringt.⁷ Darüber hinaus dürfte für zukünftige Forschungen auch die Frage nach einer eigenständigen Typologie humanistischer Praxis von hoher Relevanz sein.

Der Herausgeber knüpft in seinem Autorenbeitrag zum ersten Teil des Buches an die vorhergehenden Überlegungen zur Form „praktischer Zugehörigkeit“ an. Zu lesen ist der Vorschlag, dass humanistische Organisationen sämtliche Nutzer*innen ihrer praktischen Angebote als Zugehörige betrachten können. Dies soll für alle Angebote humanistischer Organisationen gelten, die in einem Zusammenhang mit ihrer Weltanschauung stehen, und dieser Zusammenhang ist auch für die sogenannten „sozialen Angebote“ gegeben: Sie sind ein Ausfluss der Überzeugungen einer modernen humanistischen Weltanschauung und machen einen wichtigen Teil ihrer besonderen Form aus. Das Soziale wäre demnach weltanschaulich zu denken.

7 Ähnliche humanistische Transferversuche gibt es auch schon mit den „Säulen des Islam“. Siehe dazu Tatjana Schnell: Die Säulen des Humanismus in der Studie „Konfessionsfreie Identitäten“. In: Ralf Schöppner (Hrsg.): Humanistische Identität heute. Universalismus und Identitätspolitik. Band 12 in der Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Berlin-Brandenburg. Aschaffenburg 2019, S. 167-182. – Frieder Otto Wolf: Sechs Säulen des praktischen Humanismus. In: Ders.: Humanistische Interventionen. Praktische Menschlichkeit in der Gegenwart. Band 7 in der Schriftenreihe der Humanistischen Akademie Deutschland. Aschaffenburg 2019, S. 269-275.

Praktische Zugehörigkeit impliziert, so wird ausgeführt, ein Verständnis von Weltanschauung, in dem Bestimmungen wie Nichtreligiosität, Säkularität und Weltlichkeit nicht im Vordergrund der eigenen weltanschaulichen Selbstbeschreibung stehen. Dafür sind eigenständige Positivbestimmungen wie Selbstbestimmung, Verantwortung und Pluralismus, die von selbst ganz ohne Religion funktionieren, viel geeigneter. Sie ermöglichen auch ein Verständnis von Zugehörigkeit, das die gesellschaftliche Relevanz des Humanismus angemessen abbildet. Zuletzt geht es um den auch schon von Neef geäußerten Gedanken, dass individuelle weltanschauliche Praxen, Riten bzw. Routinen in den breiten Angebotspaletten humanistischer Organisationen noch stärker berücksichtigt werden können. Tentativ werden einige Beispiele für sogenannte humanistische Übungen genannt, die ebenfalls praktische Zugehörigkeit begründen können.

Den ersten Teil des Bandes beschließen zwei Beiträge, die das Thema exemplarisch vor dem Hintergrund der Zugehörigkeit zu einer konkreten humanistischen Organisation erkunden. Zunächst ist es *Katrin Raczynski*, Vorständin des Humanistischen Verbandes Berlin-Brandenburg KdöR, die aus der Innenperspektive den gesellschaftlichen Popularitätsverlust des Modells „Mitgliedschaft“ bestätigt und von einer „Art Problemtrance mit dem Thema Mitglieder“ berichtet. Ihr Verband habe 2015, im Einklang mit einem Urteil des Bundesverwaltungsgerichts, die eigene Satzung geändert, sodass nun nicht mehr Mitgliedschaft die Voraussetzung für Zugehörigkeit ist, sondern vielmehr die Teilnahme an „unseren weltanschaulichen Angeboten“, die allen Menschen offenstehe, „die unsere Lebenseinstellungen und unser Weltbild grundsätzlich teilen“. Dies dürfte ein hellsichtiger verbandspolitischer Meilenstein auf der Höhe der Zeit gewesen sein, selbst wenn ein Satzungstext naturgemäß noch nicht darüber Auskunft geben kann, welche Angebote „weltanschaulich“ sind und wie man feststellen kann, ob die Nutzer*innen Weltbild und Lebenseinstellung teilen.

Im Zentrum des Beitrags von Raczynski steht aber die strategische Neuausrichtung der vormaligen Mitgliederarbeit mittels eines 2018 geschaffenen hauptamtlichen Arbeitsbereichs „Engagement und Kultur“ hin zur humanistischen Lebensbegleitung. Vorgestellt werden eine ganze Reihe aufschlussreicher Analyseergebnisse sowie die daraus abgeleiteten Ziele. Dazu gehört vor allem die kreative Idee eines „Freund*innenkreises“, der verschiedene Varianten von „Beziehungsmodellen“ und Engagement ermöglicht, auch niedrigschwellige und emotionaler ansprechende. Die Eröffnung zweier als öffentliche Begegnungsorte fungierender „Häuser des

Humanismus“ in Berlin 2022 sei nur der Anfang auf dem Weg zu einem umfassenden Angebot von temporärer wie wiederkehrender Lebensbegleitung, die mehr sei als ein weiteres Partikular-Angebot der Sinnsuche. Die Autorin weist darauf hin, dass ein solch breiter und niedrigschwelliger Ansatz keineswegs das weltanschauliche Profil des Verbandes mindere, im Gegenteil: Er sei auch zu verstehen als eine humanistische Antwort auf gegenwärtige gesellschaftliche Krisen- und Polarisierungserfahrungen.

Viola Schubert-Lehnhardt und *Edmund Fröse* schließlich schildern die bewegte Geschichte des Humanistischen Regionalverbandes Halle/Saalkreis und beschreiben die bunte Angebotspalette von dessen Bürgerhaus *alternativE*, einer gut besuchten soziokulturellen Begegnungsstätte: Kinder- und Jugendtreff, Schuldnerberatungsstelle, JugendFeiern, aber auch Veranstaltungen wie „Kaffeehausmusik“ und die Möglichkeit, im Musikinstrumentenkabinett ein Instrument spielen zu lernen, und nicht zuletzt: ein preiswerter Mittagstisch. Aus der dem Beitrag beigefügten Statistik wird die bekannte Diskrepanz deutlich: Die Mitgliederzahlen sind zweistellig, die Zahlen der jährlichen Nutzer*innen liegen bei beeindruckenden ca. 20.000 Personen. Ebenso zeigt die Statistik die sorgfältige Unterscheidung von einerseits den „Nutzer*innen sozialer Angebote“ und andererseits den Teilnehmenden an „weltanschaulichen“ Vorträgen/Gesprächsrunden sowie der JugendFeier. Der Beitrag erläutert eine Reihe von gesellschaftlichen und individuellen Gründen, warum es wenig Interesse an Mitgliedschaft gibt. Am Ende steht ein ambivalentes Fazit: Viele Menschen interessierten sich heute mehr für zeitlich befristete und konkrete Projekte, aber kaum für feste Mitgliedschaften, zugleich sei aber die Unterstützung durch Mitgliedschaft auch eine Bedingung dafür, gerade diese Angebote auch in Zukunft erhalten zu können.

In Bezug auf Zugehörigkeit, die auch Schubert-Lehnhardt und Fröse von Mitgliedschaft als einer Zugehörigkeit im engeren Sinne unterscheiden, lernen wir, dass viele Nutzer*innen des Bürgerhauses sich qua Selbstzuschreibung und ohne Mitgliedschaft als dem Verband und Bürgerhaus zugehörig empfinden. Ihre Zugehörigkeit stelle sich durch eine regelmäßige und offensichtlich bewusste Inanspruchnahme der Angebote einer humanistischen Organisation immer wieder neu her.

Humanismus und Existenzialismus

Auf der konzeptuellen Ebene lässt sich im Kontext einer interdisziplinären Humanismus-Forschung bei wissenschaftlichen, philosophischen, weltanschaulichen, pädagogischen oder auch künstlerischen und kulturellen Erzeugnissen stets fragen, ob sie einer Traditionslinie des Humanismus zugeordnet werden können oder nicht. Der zweite Teil des Buches versammelt vier Texte zum Thema einer solchen „konzeptuellen Zugehörigkeit“, die allesamt im Umfeld der Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus entstanden sind: Ist der Existenzialismus ein Humanismus?⁸

Man kann unter „Existenzialismus“ ebenso wie unter „Humanismus“ sehr viel Verschiedenes verstehen.⁹ Möchte man zu ihrem Verhältnis etwas sagen, so kann man bei beiden Begriffen nicht einfach eine allgemein geteilte Bedeutung voraussetzen, sondern man muss explizieren, was man selbst darunter versteht. In Bezug auf „Existenzialismus“ sind dabei einige Bedeutungsdimensionen erwähnenswert, die in den unterschiedlichen konzeptuellen Ausformungen auf die eine oder andere Weise und dann auch mehr oder weniger stark eine Rolle spielen.

Da ist *erstens* eine verbreitete Bezugnahme auf sogenannte existenzielle Themen wie z. B. Tod, Sterblichkeit, Krankheit, Sinnleere, Einsamkeit usw. „Existenzielle“ Themen sind lebensweltlich bedeutsame, ja lebenswichtige Themen, bei denen für Menschen viel auf dem Spiel steht. Folglich hat die Perspektive auf Subjektivitäten und konkrete Individualitäten einen hohen systematischen Stellenwert im Existenzialismus.

Dazu passt *zweitens* die regelmäßig wiederkehrende Unterscheidung von einerseits „Essenz“, einer Wesenhaftigkeit, und andererseits „Existenz“, einer konkreten praktischen Lebensperformanz. Diese Unterscheidung ist zumeist verbunden mit einem philosophischen Primat des wirklichen praktischen Lebens (Existenz) gegenüber den festlegenden Bestimmungen durch das Denken, die Natur, die Geschichte oder die Religion

8 Sartre hat diese Frage bekanntlich bejaht. Jean-Paul Sartre: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Frankfurt a.M. 1989. Das Original ist 1946 erschienen: Jean-Paul Sartre: L'existentialisme est un humanisme. Paris 1996 [1946].

9 Zu Varianten von Humanismus siehe z. B. Horst Groschopp: Konzeptionen des Humanismus. Alphabetische Sammlung zur Wortverwendung in deutschsprachigen Texten. Aschaffenburg 2018.

(Essenz).¹⁰ Damit einhergehend wird dann menschliche Freiheit emphatisch bis tragisch bestimmt.

Und *drittens* ist es so auffällig wie theoretisch konsequent, dass Existenzphilosophien in Abhängigkeit von der konkreten Existenz der jeweiligen Philosophen recht unterschiedlich ausfallen können. Während Jean-Paul Sartres (1905–1980) Begriff von Existenz im Kontext der Résistance entsteht und entsprechend eine „Verdammung zur Freiheit“ akzentuiert, ist Martin Heideggers (1889–1976) Existenzphilosophie mitgeprägt vom Klima des aufziehenden Nationalsozialismus in Deutschland, und die hervorgehobene „Eigentlichkeit“ ist nicht frei von deutschtümelnden Anklängen an nationale Wesenhaftigkeit. Emmanuel Levinas' (1906–1995) früher Begriff der Existenz wiederum entsteht in der Gefangenschaft, in einem deutschen Kriegsgefangenenlager für unter anderem französische Soldaten. „Existenz“ wird bei ihm regelrecht selbst zu einer Gefangenschaft, und zwar einer Dialektik von Befreiung und Herrschaft, aus der er entkommen will: weg von der Ausgesetztheit an die eigene Existenz und hin zum anderen Menschen. Nach Befreiung und Kriegsende sowie der persönlichen Etablierung in Frankreich tritt dann der „Genuss“ in seine Philosophie, allerdings bleibt „Verwundbarkeit“ gleich gewichtig.

Diese Verbindung von wirklichem Leben und Philosophieren finden wir auch bei dem ersten, im zweiten Teil des Buches vorgestellten Philosophen. Wir denken heute bei „Existenzialismus“ wahrscheinlich zuerst an Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir (1908–1986) oder Albert Camus (1913–1960), vielleicht auch noch an Martin Heidegger, Hannah Arendt (1906–1975) oder Sören Kierkegaard (1813–1855). Viel weniger denken wir vermutlich an Lucius Annaeus Seneca (4 v.u.Z. – 65 u. Z.), den römischen Stoiker, Redner und Beamten. Und auch wenn *Hubert Cancik* es für „überzogen“ hält, „Senecas Philosophie als einen 'stoischen Existenzialismus' zu bezeichnen“, so stellt der Philologe und Religionshistoriker in seinem Text „Leben auf der Flucht. Das Menschenbild des Lucius Annaeus Seneca, gest. Rom 65 u. Z.“ doch einige unübersehbare Verbindungslinien zu „einer zur Existenzphilosophie verschärfte Lebensphilosophie“ wie derjenigen Sartres vor. Das beginnt mit der tiefen Verwurzelung von Senecas Philosophieren im eigenen Leben, das dieser als eine stetige und

10 Vielleicht ist Peter Bieris Buch *Eine Art zu leben. Über die Vielfalt menschlicher Würde* (Frankfurt a.M. 2015) ein aufschlussreiches Beispiel dafür, „Würde“ nicht als Essenz, sondern als Existenz zu beschreiben.

große Unsicherheit mit schwankendem Boden empfunden habe: Naturkatastrophen, politische Morde und Verbannung, diffuse Ängste und Bewusstsein von Fragilität und Todesnähe. Mag man beim Lesen in dieser Hinsicht an den düsteren Existenzialismus à la Heidegger denken (und sicherlich nicht an Levinas' Existieren als Genießen), gibt es aber bei Seneca, so Cancik, keinen „Sturz in den Abgrund des Sinnlosen und Absurden, in einen kokettierenden oder heroischen Nihilismus“. Seneca entwerfe eine Ethik, eine angewandte Philosophie und Lebenskunst, die mit den Mitteln der Vernunft Rat gibt, tröstet, warnt und animiert. Nebenbei bemerkt: Wir finden hier auch Beispiele der weiter oben erwähnten humanistischen Übungen wieder, z. B. „Bilanz des Tages“ oder „Vorwegnahme“. Cancik gibt in seinem Text eine allgemeine Charakteristik von Senecas Philosophieren und stellt eine Auswahl von philosophischen Sätzen zu Themen wie „Leben“, „Sterben“, „Selbst“ oder „Freiheit“ zusammen, die er als „Existenz-Sätze und Bilder“ vorstellt. Dabei scheint durch, dass Existenzphilosophie vom Autor primär als eine Subjektphilosophie verstanden wird, und Seneca hat sich ja auch in der Tat weniger für politische Fragen oder gar eine Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse interessiert. Dazu etwas gegenläufig (weil zumindest „intersubjektiv“) und daher sehr lehrreich ist Canciks Hervorhebung von Senecas Betonung menschlicher Soziabilität: Das Leben im permanenten Krisenmodus gelingt besser mit anderen zusammen.

Der Politik- und Literaturwissenschaftler *Helmut Martens* reflektiert in einem persönlichen und essayistischen Beitrag seine eigenen Lektüren des Werkes von Albert Camus und damit verbundene eigene Erkenntnisinteressen. Er liest Camus vor dem Hintergrund einer „Krise des Marxismus“ und hebt Camus' Kritik an einem Existenzialismus hervor, der entweder – wie die religiösen Varianten – an einem religiösen Telos oder – wie die nichtreligiösen Varianten – an einem geschichtsphilosophischen Telos festhalte. In seinem Text begegnen wir Camus als einem philosophischen Literaten, einem literarischen Philosophen und einem politisch engagierten Intellektuellen. Martens streift sowohl Themen wie Camus' Beharren auf dem Antikolonialismus und seine Abwendung von der Kommunistischen Partei Frankreichs als auch die dionysische Lebensfreude und das Feiern der Welt. Auch Camus verlässt also das düstere Klima eines sorge- und angstdominierten „deutschen“ Existenzialismus und Martens' Hinweise auf das frühe literarische Werk von Camus machen neugierig auf die bislang immer etwas vernachlässigten „Mittelmeer-Essays“. Das Absurde bei Camus

– die „Entzweiung“ von Welt und menschlichem Handeln – führt, das zeigt der Essay, nicht zu politischer Resignation und Handlungsunfähigkeit, sondern zu einer genauen Reflexion der politischen Praxis und zu Engagement. Vielleicht lässt sich hier schon, mit Blick auf die Beiträge von Cancik und Martens, eine erste Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Humanismus und Existenzialismus festhalten: Humanistisch ist ein solcher Existenzialismus, der sich nicht auf die individuelle Frage nach einem guten menschlichen Leben beschränkt, sondern politische Fragen nach wünschenswerten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen integriert.

In eine ähnliche Richtung geht auch der ausführliche Beitrag von *Frieder O. Wolf*. Der Philosoph und Politikwissenschaftler untersucht die Bezugnahmen von Louis Althusser (1918–1990) auf den Existenzialismus Jean-Paul Sartres (1905–1980). Dabei basieren Wolfs Ausführungen auf Althusser's verstreuten Randbemerkungen und Parallellexkursen in dessen akademischer Abschlussarbeit, in seinen Beiträgen zum Sammelband *Das Kapital lesen* sowie in den Selbstvergewisserungsmanuskripten, da Althusser selbst keine ausgearbeitete Sartre-Rezeption vorgelegt hat. Wolf will zeigen, wie man sich vor einem marxistischen Theoriehintergrund produktiv auf den Existenzialismus und dessen Fokus auf individuelle subjektive Freiheiten beziehen kann. Denn besonders Althusser beharre trotz der unhintergehbaren Wirkmacht kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse auf der Möglichkeit radikaler menschlicher Handlungsperspektiven; darauf, dass es „immer schon Praktiken des Widerstandes bzw. des alternativen Gegenhandelns gibt“. Zugleich aber kritisiere er bei Sartre ein „ideologisches“ Verständnis von Praxis und Subjektivität, insofern dieser die Kategorie der Entfremdung nicht zu Ende denke und nicht ausreichend berücksichtige, dass Subjekte erst durch Herrschaftsverhältnisse konstituiert werden. Der Existenzialismus – so kann man Wolf verstehen – ist also dann ein Humanismus, wenn sein individuelles, emanzipatorisches Befreiungspotenzial eingebettet ist in gemeinsame politische Praxen zur Überwindung struktureller Herrschaftsverhältnisse. Wolfs Beitrag ist über die marxistischen Bezüge hinaus von großem Interesse für konzeptionelle Erörterungen eines modernen Humanismus, weil die Frage nach dem Verhältnis von einerseits individuellen Freiheitsspielräumen und andererseits gesellschaftlichen Bestimmungsfaktoren nicht nur eine theoretisch-abstrakte ist, sondern weil sie sich in praktischen Lebenskontexten immer wieder neu stellt.

Zum Abschluss des Buches steuert der Herausgeber einen zweiten und ausführlichen Aufsatz bei, in dem es um das Verhältnis von Humanismus und Existenzialismus bei der französischen Philosophin Corine Pelluchon (geb. 1967) geht. Ihre Werke werden seit einigen Jahren auch ins Deutsche übersetzt, bislang aber eher zurückhaltend rezipiert. Sie versteht ihre Philosophie als eine existenzialistische Philosophie und plädiert zugleich für eine Erneuerung des Humanismus. Damit zielt sie insbesondere auf die bessere Berücksichtigung der Interessen anderer Lebewesen und zukünftiger Generationen sowie auf den Erhalt der natürlichen Lebensbedingungen. Der Aufsatz stellt die verschiedenen Teilbereiche ihrer Philosophie und den Zusammenhang dieser Bereiche dar. Ihre phänomenologische Anthropologie, die „Phänomenologie der Nahrung“, beschreibt die basale menschliche Seinsweise – „existieren“ – als ein relationales „leben von ...“ und ist verbunden mit einer Tugendethik und einer politischen Theorie. Die Tugendethik soll als „Ethik der Wertschätzung“ die Kultivierung von achtsamen Haltungen gegenüber Menschen, anderen Lebewesen und der Natur unterstützen sowie die individuelle Bereitschaft zur politischen Orientierung an Gemeinwohl und Gerechtigkeit motivieren. In Anlehnung an neuzeitliche Vertragstheorien leitet Pelluchon aus ihrer Existenzphilosophie insgesamt neun allgemeine politische Gerechtigkeitsprinzipien für die Erarbeitung eines neuen Gesellschaftsvertrags ab: „Gerechtigkeit als Teilen der Nahrung“. An Pelluchon anknüpfend reflektiert der Beitrag ein „verbreitetes Unbehagen am Humanismus“ in zeitgenössischen Debatten und bei jüngeren Generationen, zumeist bezüglich der Themen Anthropozentrismus, Eurozentrismus, Universalismus und Intoleranz gegenüber Religion. Pelluchons Existenzphilosophie kann als eine humanistische Antwort auf dieses Unbehagen gelesen werden, weil sie kritische Themen integriert, ohne das Kind mit dem Bade auszuschütten. Aufgezeigt wird eine Reihe von Anknüpfungspunkten für die konzeptuelle Weiterentwicklung zeitgenössischer Humanismus-Verständnisse.

Erkenntnisse, neue Fragen und Dank

Es ist zu hoffen, dass das vorliegende Buch eine Reihe von Erkenntnissen, aber auch eine Reihe von weiterführenden Fragen und Aufgaben hervorgebracht hat, letztere vielleicht sogar umfangreicher als erstere.

Manches war schon vorher nicht gänzlich unbekannt oder wurde geahnt, doch die Texte des Bandes beanspruchen, es expliziter und mit eigenen Gewichtungen zu bearbeiten, sie belegen und stützen es mit zusätzlicher Empirie und Solidität: Bei der Werbung von Mitgliedern nutzen humanistische Organisationen noch nicht ihr vorhandenes gesellschaftliches Potenzial; Mitgliedschaft ist aber auch nur eine von vielen Formen der Zugehörigkeit zum Humanismus; die Mitgliederzahlen der Organisationen können deren gesellschaftliche Relevanz nicht angemessen abbilden.

Anderes konnte klarer als bislang systematisch erfasst und analysiert werden: Es gibt neben der Mitgliedschaft vor allem drei relevante Formen von Zugehörigkeit; *erstens* die Zugehörigkeit durch geteilte Anschauungen und Werte (von Nichtreligiosität, Wissenschaftlichkeit und Rationalität bis hin zu Selbstbestimmung, Verantwortung und Pluralismus); *zweitens* die Zugehörigkeit durch Partizipation an humanistischen Angeboten (von anlassbezogen bis lebensbegleitend, häufig sozial-emotional motiviert); *drittens* die Zugehörigkeit durch praktische Lebensführung (vom Alltags-handeln über Routinen bis hin zu Ritualen); oftmals sind diese Zugehörigkeiten multipel, das heißt, auf eine Person treffen mehrere zu.

Zugleich sind dadurch wichtige Forschungsfragen hervorgetreten: Welche Gewichtung können Umfragen oder auch die steigende Zahl der Konfessionsfreien in Deutschland für die quantitative Erfassung der Zugehörigkeit qua geteilter Anschauungen und Werte haben? Wie erfasst man die „unbewussten Humanist*innen“? Reicht die bloße Zählung der Teilnehmer*innen an humanistischen Angeboten aus, um deren Zugehörigkeit zu messen, oder werden auch belastbare Erkenntnisse über Einstellungen und Anschauungen der Nutzer*innen benötigt? Kommen alle oder nur bestimmte Angebote (JugendFEIERn, wissenschaftliche und Bildungsveranstaltungen) zur Begründung von Zugehörigkeit infrage? Welche Rollen spielen Selbst- und Fremdzuschreibung für Zugehörigkeit und wie sollen sie gewichtet werden? Gibt es spezifisch humanistische Praxistypen? Wollen und sollen humanistische Organisationen ihr Angebot so ausbauen, dass es die ganze Lebensspanne umfasst – von Lebensbegleitung bis zur praktischen Lebensführung?

Ähnlich kann in Bezug auf „konzeptuelle Zugehörigkeit“ resümiert werden: Dass Humanismus nicht nur das individuelle Leben, sondern zugleich gesellschaftliche Strukturzusammenhänge im Blick haben muss, ist nicht neu, wird hier aber expliziter gemacht und bestärkt; dass existenzialistische Philosophien diese doppelte Perspektive keineswegs ausschließen und insbesondere dem humanistischen Einsatz am konkreten Leben und

Sterben der Menschen angemessen Raum geben, zeigt der Band besonders deutlich. Wie aber eine existenzialistische Philosophie, die Körperlichkeit und Relationalität zu anderen Menschen und Lebewesen sowie zur Natur in den Vordergrund stellt, die Konzeptualisierung eines modernen Humanismus voranbringen kann, ist sicherlich weiter zu erforschen.

Die Reihe dieser Erkenntnisse und offenen Fragen beansprucht keine Vollständigkeit und ist auch nur eine selektive Auswahl des Herausgebers: Leser*innen und Leser werden sich ihre eigenen Gedanken machen und sollen genau dazu auch herzlich eingeladen sein. Möglich aber ist all das nur dank der Autor*innen, die ihre Zeit und Kraft investiert haben, um einen Aufsatz zu diesem Buch beizutragen, was beileibe keine Selbstverständlichkeit ist. Ein Sammelband hat den erkenntnisfördernden Vorteil, ein Thema aus verschiedenen Perspektiven beleuchten und die Gedanken unterschiedlicher Personen zusammentragen zu können. Vielen herzlichen Dank also für das Zusammenstecken der Köpfe nebst dem Wunsch, es mögen sich anregende Lektüren und Diskussionen daraus ergeben.