

Horst Junginger

Religiöser Humanismus

Unterscheidung zwischen religiösem und nichtreligiösem Humanismus

Die Spannbreite dessen, was man mit dem Wort Humanismus verbindet, ist außerordentlich breit gefächert. Das Gleiche lässt sich allerdings auch für den religiösen Humanismus sagen, unter den ebenfalls alles Mögliche subsumiert werden kann. Selbst eine Partei wie die rechtskonservative fundamentalistische *Bharatiya Janat Party* (BJP) in Indien reklamiert für sich, die nationale Ausprägung eines hinduistischen Humanismus zu repräsentieren.

In den USA gibt es ein breites Spektrum von unterschiedlichen Formen christlicher Humanismen, die das Christentum in seiner modernen Ausprägung entweder mit humanistischen Ideen gleichsetzen, oder bei denen sich der religiöse Bezug zur christlichen Religion bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt hat. Nicht weiter verwunderlich ist es auch, dass nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs in Deutschland die Vorstellung eines christlichen Humanismus an Bedeutung gewann, „der die Spannung zwischen paganer Antike und Christentum durch Harmonisierung im Sinne einer inneren Verwandtschaft aufzuladen suchte“, wie der klassische Philologe Manfred Landfester in seinem Artikel für die vierte Auflage des protestantischen Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* schreibt.¹

¹ Manfred Landfester: Humanismus. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1938 f.

Im Gegensatz zu den wie auch immer gearteten religiösen Humanismuskonzepten charakterisiert sich der säkulare Humanismus durch seine unmittelbare Bezogenheit auf den Menschen, die zwangsläufig im Widerstreit mit der Vorstellung religiöser Theonomie oder eines christozentrischen Humanismus stehen muss. Die Autonomie des Menschen und die Theonomie Gottes sind zwei Konzepte, die nicht zueinanderpassen. Eines muss dem andern untergeordnet sein. Von daher schließen sich die Unterwerfung des Menschen unter das Gesetz Gottes und die Unterwerfung Gottes unter das Gesetz des Menschen gegenseitig aus.

Diese an und für sich banale Feststellung wird zwar im Allgemeinen als richtig akzeptiert, in der Lebenspraxis aber oft durch eine neuerliche Rückbindung von Religion an Moral und Ethik wieder aufgehoben. Für viele Menschen scheint ein moralisches Leben ohne Religion nicht oder nur eingeschränkt möglich zu sein. Deswegen kommt es relativ häufig vor, dass Kirchenferne oder aus der Kirche Ausgetretene eine religiöse Erziehung ihrer Kinder befürworten, auch wenn sie für ihr eigenes Leben eine ethische Normsetzung auf kirchlicher oder christlicher Grundlage strikt ablehnen. Offenbar wird bei den großen Fragen des Lebens dem säkularen Humanismus – selbst von säkularen Humanisten – wenig Zutrauen entgegengebracht. Sogar nichtreligiöse Menschen tendieren dazu, nichtreligiösen Menschen ein problematisches oder zumindest oberflächliches Verhältnis zu Moral und Ethik zu attestieren.

Auch die Ausdehnung des christlichen auf einen allgemeinreligiösen Humanismus kann den Widerspruch zwischen der subjektiven Annahme eines religiösen Universalismus und der objektiven Partikularität religiöser Letztbegründungen nicht auflösen. Weder ist eine übergreifende, auf gleichen religiösen Vorstellungen beruhende Konstruktion eines universalreligiösen Humanismus denkbar, noch eine humanistische Ökumene, die sich auf ein gemeinsames religiöses Ziel berufen oder einer Art Weltparlament religiöser Humanisten folgen würde.

So viele Götter, so viele religiöse Humanismen könnte man sagen. Das heißt, dort wo Religionen human sind, orientieren sie sich an humanistischen Werten. Auch dieser Satz ist bis zur Tautologie hin banal. Aber nicht wenige Menschen, Gläubige wie Ungläubige, würden vehement der damit identischen Aussage widersprechen, dass die Religion dem Humanismus unterzuordnen ist und nicht umgekehrt. Es gibt hier einen Bruch in der Logik, über den es sich nachzudenken lohnt.

Historischer Gegensatz zwischen Religion und Humanismus

Die Kombination von Religion und Humanismus ist neueren Datums und beruht in starkem Maße auf der Idee der freien Religionsausübung, die sich in Deutschland erst spät gesetzliche Geltung verschaffen konnte. Zwar hatte schon die Paulskirchenverfassung von 1848 ein Recht auf religiöse Selbstbestimmung propagiert. De facto dauerte es aber bis zur Weimarer Republik, bis man als deutscher Staatsbürger Nichtchrist sein konnte, ohne dadurch gravierende Nachteile in seinem religiösen, sozialen oder beruflichen Leben hinnehmen zu müssen.

Selbst dann noch hatten Juden, Atheisten und die Mitglieder neuer religiöser Bewegungen große Mühe, ihre auf dem Papier der Weimarer Reichsverfassung stehenden Rechte tatsächlich wahrzunehmen. Das alte Staatskirchenmodell der kaiserlichen Monarchie und ein säkularer Humanismus, wie er von manchen Philosophen und Teilen der politischen Opposition vertreten wurde, bildeten einen ideologischen Gegensatz, der sich auch beim besten Willen nicht unmittelbar aufheben ließ.

Deshalb kann es nicht verwundern, dass selbst bis ins 20. Jahrhundert hinein kirchenamtliche Verlautbarungen beider Konfessionen strikt gegen die Autonomie des Menschen im Allgemeinen und die Religionsfreiheit im Besonderen argumentierten, um statt dessen die bedingungslose Unterordnung des Menschen unter den Willen Gottes zu verlangen. Sich auf die Gebote Gottes und der Bibel berufend, traten beide Kirchen als offene Gegner des Humanismus und der mit ihm in Verbindung stehenden Welterklärungsmodelle auf. Die päpstliche Enzyklika *Quod apostolici muneris* (Unsere apostolischen Pflichten) Leos XIII. vom 28. Dezember 1878 richtete sich nicht nur gegen den gottlosen Sozialismus, sondern gegen grundsätzlich alle Bestrebungen, denen eine Aufweichung der von Gott stammenden und von der Kirche sanktionierten weltlichen Macht des Kaisers zugunsten der politischen Selbstbestimmung des Menschen unterstellt wurde.

Jede Kritik an der monarchischen Staatsverfassung galt deshalb zugleich als Gotteslästerung. Die „vollständige Gleichheit aller Menschenrechte- und -pflichten“ zu verlangen, sei eine Missachtung der „höheren Gewalten, denen nach der Lehre des Apostels jede Seele untertan sein soll und denen Gott das Recht zu gebieten verliehen hat“.² Natürlich herrsche auf der Welt eine hier-

² Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Bd. 1. Hrsg. von Arthur Utz / Brigitta Gräfin von Galen. Aachen 1976, S. 55.

archische Ordnung mit Gott und König an der Spitze vor und natürlich seien die Menschen nur vor Gott und nicht etwa auch im irdischen Leben als gleich anzusehen. Wer sich dagegen auflehne, müsse bestraft werden. Nur um den „Erfindungen der Vernunft oder vielmehr ihren Verirrungen Eingang zu verschaffen“, hätten Unruhestifter angefangen, die göttliche Offenbarung infrage zu stellen und zum Hass gegen die Majestät des Königs aufzustacheln.³ Würde sich der Mensch in seinem Glücksstreben allein auf den Bereich des irdischen Lebens beschränken, müsse das zwangsläufig zu Chaos, Verderben und schließlich zum Untergang des Staates führen.

Ins gleiche Horn stieß die Enzyklika *Libertas praesentissimum donum* (Die Freiheit ist das vorzüglichste unter den natürlichen Gütern) Leos XIII. vom 20. Juni 1888. Auch hier findet sich eine schroffe Ablehnung so gut wie aller Attribute des weltlichen Humanismus, der als Ausdruck für die zügellosen Freiheitsansprüche des modernen Menschen gewertet wird. Das Wesen der menschlichen Freiheit bestehe nicht in eigenständiger Gleichmacherei, sondern in der Unterordnung des Menschen unter das durch die Kirche vermittelte Gesetz Gottes. Rationalismus, Liberalismus und die angebliche Autonomie der Vernunft seien als bewusster Angriff auf die von Gott gesetzte Lebensordnung zu verstehen:

„Die Grundidee des ganzen Rationalismus ist aber die Oberherrlichkeit der menschlichen Vernunft, welche der göttlichen und ewigen Vernunft den Gehorsam verweigert, sich für unabhängig erklärt und sich selbst zum obersten Prinzip, zur Quelle und zum Richter aller Wahrheit aufwirft.“⁴ Aus der liberalen Vorstellung von der Eigengesetzlichkeit des Menschen erwachse eine sittliche Zügellosigkeit, die letzten Endes vor nichts mehr zurückschrecke, was durch die Gebote Gottes als heilige soziale Norm gelte. Würde die öffentliche Gewalt vom Volke ausgehen, hätte das weitreichende Konsequenzen und müsse das mit innerer Folgerichtigkeit den gesellschaftlichen Niedergang nach sich ziehen. Deswegen bestehe die Aufgabe der Kirche darin, über die Einhaltung der göttlichen Gebote zu wachen und darauf zu sehen, dass die menschliche Freiheit in engen Grenzen gehalten werde.

Auf der Grundlage dieses Freiheitsverständnisses verwarf Leo XIII. elementare Bestandteile des Humanismus, darunter besonders die Rede-, Presse-, Gewissens- und Wissenschaftsfreiheit. Man könne dem Irrtum nun einmal keine Freiheit einräumen, ohne die Axt an die Wurzel des Staates zu legen.

³ Die katholische Sozialdoktrin, S. 57.

⁴ Die katholische Sozialdoktrin, S. 195.

In der gegen den „Modernismus“ gerichteten Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* vom 8. September 1909 brandmarkte Papst Pius X. alle auch nur ansatzweise in die Kirche eindringenden häretischen Lehren, die versuchen würden, den katholischen Glauben mit einem modernen Weltverständnis in Übereinstimmung zu bringen. Weil sie den Primat der päpstlichen Autorität infrage stellten, wurden die Vertreter modernistischer Ideen mit Exkommunikation bestraft, sofern sie sich weigerten, von ihren Ansichten abzulassen.

Es ist hier nicht der Ort, den Abgründen des Antimodernisteneids und der fundamentalistischen Verwerfung moderner Lebenseinstellungen nachzugehen, die sich hier Geltung verschaffte. Mochte sich das aggressive Kalkül des Heiligen Stuhls in erster Linie gegen Kirchenmitglieder richten, zielte der Kampfbegriff „Modernismus“ noch weitaus stärker auf den säkularen Humanismus in seinen verschiedenen Ausprägungen ab.

Auch spätere Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls verdammt im gleichen oder einem ähnlichen Tonfall die „Irrtümer“ der menschlichen Vernunft, die zum Grundbestand jeder humanistischen Welterklärung gehören. Erst in den 1960er Jahren wurde im Zweiten Vatikanischen Konzil eine Modifikation und zum Teil auch Infragestellung des alten antimodernistischen Denkens erreicht, weil sich die katholische Kirche sonst aller Möglichkeiten beraubt hätte, Einfluss auf den modernen Menschen des 20. Jahrhunderts nehmen zu können.

Der einzige Weg, den die Abkehr vom alten antihumanistischen Antimodernismus daraufhin nehmen konnte, war die Aufspaltung in eine richtige und falsche Form des Humanismus, die sich einerseits mit dem katholischen Glauben und andererseits mit dem Säkularismus in Beziehung setzen ließen. Die volle Entfaltung des Menschentums sei nur auf katholisch-christlicher Grundlage möglich. Im Gegensatz zur Hybris des Agnostizismus oder gar des Atheismus bedürfe jede wahrhaft humanistische Lebensauffassung eines christlich-religiösen Fundaments.

Auf evangelischer Seite hat niemand klarer als Karl Barth die Ablehnung eines säkularen oder auch religiös argumentierenden Humanismus zum Ausdruck gebracht. Der Versuch, über die Doppelung in einen guten (religiösen) und schlechten (säkularen) Humanismus eine Kompromisslösung zu erreichen, kam für den scharf urteilenden evangelischen Systematiker nie infrage. Den Humanismus religiös begründen zu wollen, war für ihn eine am Wesen des Christentums wie des Humanismus vorbeigehende Scheinlösung.

Auf der vierten Zusammenkunft der *Rencontres Internationales de Genève* hielt Barth am 1. September 1949 einen viel beachteten Vortrag über die Aktualität der christlichen Botschaft, der schon im Jahr darauf in

deutscher Übersetzung unter dem Titel „Humanismus“ erschien.⁵ Bei diesen *rencontres* handelt es sich um ein von Genfer Bürgern nach dem Krieg gegründetes Diskussionsforum von internationalem Rang, das bis heute besteht. Vier Jahre nach dem von Deutschland vom Zaun gebrochenen Weltkrieg mit weit über fünfzig Millionen Kriegstoten, unzähligen Verletzten und materiellen Schäden in bis dahin ungekanntem Ausmaß diente die Konferenz des Jahres 1949 der Suche nach den intellektuellen Möglichkeiten für einen neuen Humanismus. Insgesamt sprachen in Genf neun international bekannte Persönlichkeiten, neben Barth etwa noch der Philosoph Karl Jaspers und die beiden Kommunisten Henri Lefebvre und John Burdon Sanderson Haldane.⁶

Sein aktives Eintreten gegen das Dritte Reich verlieh dem Wort des geistigen Führers der Bekennenden Kirche ein besonderes Gewicht. Vor dem Ersten Weltkrieg war Barth Pfarrer in Safenwil, einer Arbeiter- und Bauerngemeinde im Kanton Aargau gewesen, wo er in Kontakt mit Vertretern des religiösen Sozialismus kam. 1915 beging er das Sakrileg, in die Sozialdemokratische Partei der Schweiz einzutreten. Nachdem er 1930 auf einen Lehrstuhl für Systematische Theologie an die Universität Bonn berufen wurde, schloss er sich in Deutschland auch der SPD an. Als Ausländer und Sozialist bekam Barth nach 1933 natürlich Probleme, zumal er mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg hielt. Im November 1934 wurde er suspendiert und im Juni 1935 zwangspensioniert. Bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1963 lehrte er dann an seiner Heimatuniversität Basel. Heute gilt Barth als einer der bedeutendsten evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts.

Als einer der wenigen Theologen in Deutschland, die sich nicht kompromittiert hatten, konnte sich Barth sicher sein, dass seine Position öffentlich wahrgenommen werden würde. Er gab in Genf unumwunden zu, dass er es als seine Aufgabe ansah, in einem wenn schon nicht feindlichen, so doch stark säkularen Umfeld die Fahne des christlichen Glaubens hochzuhalten. Sein Vortrag begann mit dem Staunen darüber, dass er als Theologe zu den Genfer Diskussionen überhaupt eingeladen wurde und nicht ein Vertreter der, wie er sich ausdrückte, „sogenannte Religionswissenschaft“.⁷

⁵ Vgl. Karl Barth: Die Aktualität der christlichen Botschaft. Vortrag gehalten an den „Rencontres Internationales“ in Genf, 1. September 1949. In: Ders., Humanismus, Zollikon 1950, S. 3-12.

⁶ Alle Ansprachen und Diskussionen sind abgedruckt in dem Sammelband *Pour un nouvel humanisme. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1949*. Genf 1949.

⁷ Barth: Die Aktualität, S. 3.

Barth war von jeher ein entschiedener Gegner der Religionswissenschaft, die er bezichtigte, das Wort Gottes und den christlichen Wahrheitsanspruch in unerträglicher Weise zu relativieren. Bereits das Wort Religion lehnte er als einen auch für das Christentum geltenden Gattungsbegriff ab, weil damit die christliche zu einer Religion wie jede andere werden würde.

Vor diesem Hintergrund der von Barth behaupteten Besonderheit des christlichen Glaubens muss seine in Genf mit offenem Visier vorgetragene Kritik am Humanismus verstanden werden. Auch oder gerade dem religiösen Humanismus warf Barth vor, die Einmaligkeit des Christentums und seine religiöse Superiorität in Zweifel zu ziehen. Sowohl vom säkularen als auch vom religiösen Humanismus werde verkannt, dass der Mensch nur von Gott her und zu Gott hin gedacht werden könne. Die menschliche Existenz setze die Selbstoffenbarung Gottes in Christus voraus und bedürfe der frei wählenden Gnade Gottes.⁸

Lehne der Mensch, in welcher Variante des Humanismus auch immer, die christliche Wahrheit ab und setze sich selbst an die Stelle Gottes, müsse das zwangsläufig zu inhumanem Verhalten führen.⁹ Im konventionellen Duktus christlicher Apologetik war es für Barth die egoistische Fokussierung des Menschen auf lediglich materielle weltliche Interessen, die das Böse in die Welt brachte. Die einzige Möglichkeit, um die irdische Existenz human zu gestalten, sah Barth darin, dass der Mensch sich als Erstes seiner Untreue bewusst werde, dass er dann seine Schuld eingestehe, Buße tue und von Gott in freier Gnade die Vergebung seiner Sünden erhalte.

Auffallend ist bei Barth das Selbstbewusstsein, mit dem er in Genf die christliche Botschaft gegen den Humanismus in Stellung brachte. Es sei von vornherein verfehlt, von einer solchen Diskussion, wie sie in Genf geführt wurde, Impulse für einen neuen Humanismus zu erwarten. In einem am 2. Februar 1950 in Zürich gehaltenen weiteren Vortrag zum Thema Humanismus rekapitulierte der Schweizer Theologe seine Genfer Erfahrungen vom Vorjahr.¹⁰

Barth machte sich nun auch lustig darüber, dass die Humanisten unterschiedlicher Couleur es nie geschafft hätten, genau zu bestimmen, was darunter zu verstehen sei. Jeder könne im Prinzip sein eigenes Humanismuskonzept entwerfen. Dem Humanismus fehle deswegen die innere Kohärenz.¹¹ Die in

⁸ Vgl. Barth: Die Aktualität, S. 6 ff.

⁹ Vgl. Barth: Die Aktualität, S. 9 f.

¹⁰ Vgl. Karl Barth: „Humanismus“. Vortrag gehalten in Zürich am 2. Februar 1950. In: Ders., Humanismus, Zollikon 1950, S. 13-28.

¹¹ Vgl. Barth: „Humanismus“, S. 13 f.

Genf zurückhaltend geäußerte Kritik am Überlegenheitsanspruch des Christentums empfand er jetzt als oberflächlich und nicht durchdacht. Eine Haltung des Agnostizismus, wie sie dort von einigen Teilnehmern eingenommen wurde, sei nichts anderes als die Flucht aus der Verantwortung und nur für solche Menschen eine Lösung, die sich nicht für das eine oder andere, das heißt den Glauben oder den Unglauben, entscheiden könnten.¹²

Das Recht, allen Humanismusentwürfen vom Evangelium her zu widersprechen, leitete Barth ganz einfach daraus ab, dass die vom Humanismus aufgeworfenen Probleme durch den Kreuzestod Jesu bereits eine grundsätzliche Beantwortung erfahren hätten. Die verschiedenen Humanismen seien abstrakte Pogramme, mit denen die christliche Theologie weder konkurrieren könne noch wolle. Es sei ihr zwar nicht verwehrt, den Begriff des Humanismus aufzunehmen, „obwohl er ursprünglich ohne sie, ja gegen sie“ gebildet wurde. Doch für seine inhaltliche Ausgestaltung müsse sie jede Verantwortung ablehnen, da er „nun einmal zugleich nach ein bißchen Gottlosigkeit und nach ein bißchen Götzendienst“ schmecke.¹³

Sein Gegenmodell sowohl zum säkularen als auch zum religiösen Humanismus brachte Barth in der einfachen Formel vom „Humanismus Gottes“ auf den Punkt.¹⁴ Damit habe er in Genf „in bewußter Umbiegung des historischen und abstrakten Sinnes dieses Begriffes“ beabsichtigt, gerade keine vom Menschen erdachte abstrakte Menschlichkeit, sondern die „Menschenfreundlichkeit Gottes als die Quelle und Norm aller Menschenrechte und aller Menschenwürde“ anzusprechen.¹⁵

Alles menschliche Leben stehe unter dem Vorbehalt Gottes und lasse sich nur dann human gestalten, wenn es auf ihn ausgerichtet sei. Menschen, die versuchen würden, Christentum und Humanismus zu vereinigen, hätten weder eine Ahnung vom einen noch vom andern. Beides passe nicht zusammen: „Der christliche Humanismus ist ein hölzernes Eisen.“¹⁶ Neben dem „Humanismus Gottes“ war das die zweite zentrale Aussage Barths. Eine sich ihrer Aufgaben und Bedeutung bewusste Theologie könne sich nicht ernsthaft auf den Humanismus einlassen, ohne den Kern der christlichen Heilsbotschaft aufzugeben.

¹² Vgl. Barth: „Humanismus“, S. 27.

¹³ Barth: „Humanismus“, S. 22.

¹⁴ Barth: Die Aktualität, S. 4 ff., 11. – Barth: „Humanismus“, S. 27.

¹⁵ Barth: Die Aktualität, S. 22.

¹⁶ Barth: „Humanismus“, S. 21.

Unitarischer Humanismus als religiöser Humanismus par excellence

Das Machtwort orthodoxer Kirchenvertreter gegen die Vermischung von Humanismus und Religion zeigte erwartungsgemäß wenig Wirkung. Viele Menschen lehnen es ab, sich vorschreiben zu lassen, was sie glauben sollen. Die Behauptung, sie seien an den von der Kirche vermittelten Heilsplan Gottes gebunden, beruht auf dogmatischen Voraussetzungen, die geteilt werden können oder auch nicht. Bei einem allgemeinen Rückgang der Kirchlichkeit liegt es nahe, dass die Idee eines religiösen Humanismus bei solchen Menschen auf Zustimmung stoßen wird, die sich zwar noch immer den Werten des Christentums in einem allgemeinen Sinn nahestehend fühlen, die aber nicht mehr bereit sind, den Lehr- und Glaubenssätzen der etablierten Kirchen vorbehaltlos zu folgen.

Seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts lässt sich die Entwicklung beobachten, dass sich freie Christen aller Schattierungen den Ansprüchen der Kirchenhierarchie in verstärktem Maße entziehen und statt dessen auf eigene Faust religiöse Konzepte entwickeln, unter anderem solche, die Religion und Humanismus als eine Einheit betrachten. Auf relativ beliebige Weise wird dabei aus beiden Bereichen das für geeignet Erachtete ausgewählt und in eigene Weltanschauungsentwürfe eingefügt. Ohne Rücksicht auf dogmatische Widersprüche nehmen zu müssen, fand deswegen der Gedanke Verbreitung, dass die Religion den Humanismus und der Humanismus die Religion benötigen würde, um ihre eigentliche Bestimmung zu realisieren.

Aufgrund ihres eigenwilligen, einer orthodox religiösen Lehrauffassung Hohn sprechenden Verständnisses von Religion sitzen religiöse Humanisten oft zwischen allen Stühlen. Die Vertreter des säkularen Humanismus bezichtigen sie der Religion und die der Religion werfen ihnen vor, dem Atheismus den Weg zu bereiten. Die weltanschauliche Position des religiösen Humanismus hängt in starkem Maße von individuellen Interessen ab und ist in vieler Hinsicht frei und unbestimmt.

Irgendwo in der Mitte zwischen traditionell religiösen und säkular humanistischen Vorstellungen angesiedelt, charakterisiert sie sich vor allem über die gleichzeitige Distanzierung vom religiösen Dogmatismus und vom dogmatischen Unglauben. Das Oszillieren zwischen diesen beiden Polen ist in besonderer Weise das Kennzeichen der unitarischen Bewegung bzw. des religiösen Humanismus auf unitarischer Grundlage.

Die Unitarier nahmen im 16. Jahrhundert als radikalreformatorische Antitrinitarier, das heißt als Gegner der Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes, ihren Ausgang. Seit dem 17. Jahrhundert gewannen sie in England und ab dem 18. Jahrhundert im amerikanischen Puritanismus Neuenglands an Bedeutung. In der Zeit der amerikanischen Revolution neigten viele namhafte Politiker dem unitarischen Glauben zu. Die bekanntesten Beispiele sind Benjamin Franklin, George Washington und Thomas Jefferson. So wie sich Unitarier damals gegen die Sklaverei engagierten, wurden sie später in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung aktiv.

Auf dem Boden des Unitarismus erwuchs der bislang am weitesten gehende Versuch, das Programm eines religiösen Humanismus zu entwerfen. Bis zum 20. Jahrhundert gaben die meisten Unitarier ihre frühere Bindung an das Christentum jedoch auf und wandten sich der humanistischen Idee und Bewegung zu.

Die 1961 gegründete *Unitarian Universalist Association* (UUA) schreibt ihren Mitgliedern nicht einmal mehr ein religiöses Bekenntnis vor. Jeder soll glauben, was er will. Grundsatzserklärungen der UUA heben in erster Linie auf den Wert des menschlichen Individuums und sein Recht auf ein Leben in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit ab. Wo auf Religion Bezug genommen wird, handelt es sich um äußerst vage und allgemeine Aussagen, bei denen es in der Regel um ethische Fragen geht. Als übergeordnetes Prinzip wird jedoch die Wissenschaft angesehen, der sich alle Religionen unterzuordnen hätten.

Die strukturelle Unbestimmtheit von Religion ist für den religiösen Humanismus insgesamt typisch. Von der früheren christlichen Prägung sind im 20. Jahrhundert nur noch Reminiszenzen und ein oberflächliches religiöses Vokabular ohne spezifischen Inhalt übrig geblieben. Diese Verflüchtigung des Religiösen im religiösen Humanismus soll im Folgenden an den ersten drei *Humanist Manifestos* genauer dargelegt werden.¹⁷

Humanist Manifesto I (1933)

Das erste *Humanistische Manifest* wurde 1933 von dem amerikanischen Philosophen Roy Wood Sellars und dem unitarischen Geistlichen Raymond Bragg verfasst. Bragg stand unter dem Einfluss des an der Universität Chicago lehrenden Religionshistorikers Eustace Haydon, der dann auch selbst zu den 34 Unterzeichnern des Manifests gehörte. Die Zeit sei gekom-

¹⁷ Zitiert werden sie nach den Ausgaben, die sich auf der Homepage der American Humanist Association finden, vgl. <http://www.americanhumanist.org>.

men für ein neues humanistisches Weltverständnis, lautet der erste Satz des Manifests. Dieses solle sich aus religiösen und nichtreligiösen Elementen zusammensetzen.

Mit einer zwar nicht offen ausgesprochenen, aber doch deutlich erkennbaren antikatholischen Stoßrichtung wird der religiöse Dogmatismus und Traditionalismus als die eigentliche Gegenposition des Humanismus dargestellt. Die traditionellen Religionen hätten jeden Anspruch verloren, etwas zur Lösung der aktuellen Probleme beizutragen. Gleichwohl wäre es fatal, eine Verfallsform von Religion unzulässig zu verallgemeinern und den ethischen Gehalt zu verkennen, der allen wahren Religionen zu eigen sei.

Im dritten Abschnitt heißt es demzufolge: „There is a great danger of a final, and we believe fatal, identification of the word religion with doctrines and methods which have lost their significance and which are powerless to solve the problem of human living in the Twentieth Century. Religions have always been means for realizing the highest values of life.“¹⁸ Was also benötigt werde, sei eine von ihren Unzulänglichkeiten und Übeln befreite Religion, deren Zielpunkt freilich einzig und allein der Mensch sein könne.

Wenn man die 15 Punkte des *Manifests* im Einzelnen durchgeht, tritt die willkürliche Vermischung von religiösen und nichtreligiösen Elementen klar zum Vorschein. Die Welt sei nicht von Gott geschaffen, sondern aus sich heraus entstanden. Deshalb müsse auch der Mensch als originärer Bestandteil der Natur aufgefasst werden (Punkte 1-3). Punkt 4 verortet die Religions- in der allgemeinen Kulturgeschichte und macht Religion, wenn auch verklausuliert, zu etwas vom Menschen geschaffenen.

Punkt 5 hebt darauf ab, dass Religionen mit der wissenschaftlichen Erkenntnis in Übereinstimmung stehen müssen: „Humanism asserts that the nature of the universe depicted by modern science makes unacceptable any supernatural or cosmic guarantees of human values. Obviously humanism does not deny the possibility of realities as yet undiscovered, but it does insist that the way to determine the existence and value of any and all realities is by means of intelligent inquiry and by the assessment of their relation to

¹⁸ „Es besteht die große Gefahr einer endgültigen, und wie wir glauben fatalen, Identifikation des Wortes ‘Religion’ mit Doktrinen und Methoden, die ihre Bedeutung verloren haben und nicht in der Lage sind, das Problem des menschlichen Lebens in zwanzigsten Jahrhundert zu lösen. Religionen waren immer Mittel, um die höchsten Werte des Lebens zu verwirklichen.“ – Arbeitsübersetzung durch Heinz-Bernhard Wohlfarth, so auch die folgenden Zitate; d. Hrsg.

human needs. Religion must formulate its hopes and plans in the light of the scientific spirit and method.“¹⁹

Die Zeit für herkömmliche theistische, deistische oder modernistische Reformversuche oder für irgendeine andere Modifikation eines alten religiösen Denkens sei abgelaufen (Punkt 6). Vielmehr gehe es in einer viel fundamentaleren Weise um das, was für den Menschen wichtig sei.

Offenbar in Anlehnung an Paul Tillichs Diktum vom „ultimate concern“ wird mit Religion das identifiziert, was „humanly significant“ ist (Punkt 7). Alle Religionen hätten sich den Bedürfnissen der menschlichen Persönlichkeit und ihrer positiven Weiterentwicklung unterzuordnen (Punkt 8). Noch vorhandene religiöse Gefühle sollten nicht mehr in althergebrachter Weise wie im Gebet oder Gottesdienst zum Ausdruck gebracht werden. Man bedürfe neuer Kultformen, die den Bedürfnissen des modernen Menschen besser entsprächen und denen insbesondere der Glaube an Supranaturales abgehen solle (Punkte 9-10). Eine solche Religion werde zur sozialen und mentalen Gesundung der Gesellschaft beitragen (Punkte 11-12).

Punkt 13 ruft dazu auf, die bestehenden religiösen Institutionen zum Besseren zu verändern: „Religious humanism maintains that all associations and institutions exist for the fulfillment of human life. The intelligent evaluation, transformation, control, and direction of such associations and institutions with a view to the enhancement of human life is the purpose and program of humanism. Certainly religious institutions, their ritualistic forms, ecclesiastical methods, and communal activities must be reconstituted as rapidly as experience allows, in order to function effectively in the modern world.“²⁰

¹⁹ „Der Humanismus behauptet, dass die Natur des Universums, wie es durch die moderne Wissenschaft dargestellt wird, übernatürliche und kosmische Garantien menschlicher Werte unakzeptabel macht. Offensichtlich leugnet der Humanismus nicht die Möglichkeit noch unentdeckter Wirklichkeiten. Aber er drängt darauf, dass der Weg zur Bestimmung der Existenz und des Wertes jeder Einzelnen und aller Wirklichkeiten sowie der Einschätzung der Beziehungen zwischen den Wirklichkeiten und den menschlichen Bedürfnissen durch die wissenschaftliche Forschung gewiesen wird. Religion muss ihre Hoffnungen und Pläne im Lichte des wissenschaftlichen Geistes und der wissenschaftlichen Methode formulieren.“

²⁰ „Der religiöse Humanismus hält daran fest, dass alle Vereinigungen und Institutionen den Zweck verfolgen, das menschliche Leben zu erfüllen. Die intelligente Bewertung, Transformation, Kontrolle und Anleitung solcher Vereinigungen und Institutionen ist mit einem Blick auf die Erhöhung des menschlichen Lebens die Absicht und das Programm des Humanismus. Sicherlich müssen religiöse Einrichtungen, ihre rituellen Formen, kirchliche Methoden und Gemeindetätigkeiten, so schnell es geht, wiederhergestellt werden, um in der modernen Welt effektiv zu funktionieren.“

Dem ersten *Humanistischen Manifest* geht es nicht um einen Kampf gegen die Religion als solche, sondern um einen Kampf gegen schlechte und für bessere Religionsformen. Deswegen haben die beiden letzten Punkte 14 und 15 auch appellativen Charakter. Gelänge es, die Gesellschaft nach den Grundsätzen eines so verstandenen Humanismus umzugestalten, werde sie in jeder Hinsicht davon profitieren.

Auffallend bei dem *Humanistischen Manifest* des Jahres 1933 ist seine religionsaffine Grundhaltung und die grundsätzlich positive Sicht auf Religion, an der trotz aller Kritik festgehalten wird. Nur die dogmatisch fixierten, rückwärtsgewandten und dem modernen Menschen unangemessenen Elemente der Religion werden abgelehnt.

Allerdings kommt die Kritik an den bestehenden Religionen reichlich holzschnittartig und simplifizierend daher. Mit ihrer konkreten Geschichte und Entwicklung hat das wenig zu tun. Und selbst das dem entgegen gestellte positive Gegenmodell ist durch und durch von Wunschvorstellungen und einem essentialistischen Religionsverständnis geprägt, das mit Ausnahme des Judentums den ganzen Bereich der nichtchristlichen Religionsgeschichte außer Acht lässt.

Die 15 Punkte des ersten humanistischen Manifests weisen keine argumentative Struktur auf. Es wird von ihnen alles mögliche angesprochen, ohne dass deutlich gemacht wird, warum und nach welchen Kriterien ihre Auswahl erfolgte. Dass eine richtige oder gute, das heißt eine dem Menschen dienende Religion, keine supranaturalen Elemente enthalten dürfe, ist eine sehr eigenwillige Auffassung, zumal der Glaube an Wunder durchaus eingeschlossen bleibt. Ohne eine klare Grenze zwischen illegitimen, dem Obskurantismus dienenden und zu bejahenden, dem „social wellbeing“ des Menschen förderlichen Religionen ziehen zu können, bleibt einzig das Postulat übrig, dass Religionen mit den menschlichen Bedürfnissen und der wissenschaftlichen Erkenntnis in Übereinstimmung stehen sollen.

Humanist Manifesto II (1973)

Dagegen hat das zweite *Humanistische Manifest* aus dem Jahr 1973 positive religiöse Ziele fast vollständig aufgegeben. Geschrieben wurde es von den beiden amerikanischen Humanisten Paul Kurtz und Edwin H. Wilson in der erklärten Absicht, die erste humanistische Grundsatzerklärung des Jahres 1933 abzulösen. Vor allem wegen der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, aber auch wegen der atomaren Bedrohung im Kalten Krieg, ist vom optimistischen Grundzug der ersten Kundgebung nur noch wenig zu spüren. Der bekannteste und oft zitierte Satz des zweiten Humanistischen Manifests

lautet: „No deity will save us: we must save ourselves.“ Kommt Religion vor, dann in erster Linie in ihrer abzulehnenden Form, die man mit einem kantischen Ausdruck statutarisch nennen könnte.

Doch wird der Religionsabschnitt genauer betrachtet, das heißt die beiden ersten von insgesamt 17 humanistischen Grundsätzen, ergibt sich einerseits: Gleich zu Beginn wird angesprochen, dass Religionen dann ihre eigentliche Bestimmung erfüllen würden, wenn sie den höchsten ethischen Idealen verpflichtet seien. Das sei bei traditionellen, dogmatischen oder autoritären Religionen, die Gott, Offenbarung oder den religiösen Glauben und Kult über den Menschen stellen würden, nicht der Fall.

Anstelle der früher eingeräumten Möglichkeit einer Verbesserung solcher Religionen heißt es nun: „Some humanists believe we should reinterpret traditional religions and reinvest them with meanings appropriate to the current situation. Such redefinitions, however, often perpetuate old dependencies and escapisms; they easily become obscurantist, impeding the free use of the intellect. We need, instead, radically new human purposes and goals.“²¹

Andererseits wird zugleich aber auch die Hoffnung ausgesprochen, einen neuen Humanismus über die Modifikation der bestehenden Religionen erreichen zu können. Man wolle zu diesem Zweck an die „best ethical teachings in the religious traditions of humankind“ anknüpfen. Das religiöse Element ist im zweiten Humanistischen Manifest also noch enthalten, im Vergleich zum ersten aber noch weiter in den Hintergrund gerückt.

Beiden Deklarationen ist jedoch gemeinsam, dass ihnen ein unreflektiertes Idealbild von Religion zugrunde liegt. Die Frage, warum und unter welchen Umständen sich Religionen zum Guten oder Schlechten hin entwickeln, wird nicht einmal gestellt. Auch der innere Widerspruch zwischen einer Religion, die auf übernatürlichen Ursachen beruht und selbstverständlich der Wunder bedarf, und der angenommenen Übereinstimmung mit einem strikt wissenschaftlichen Weltbild liegt außerhalb des Denkhorizonts der Verfasser der beiden ersten humanistischen Grundsatzserklärungen.

Vielmehr wird die Idee richtiger und falscher Religionen noch ausgeweitet und auf den Kapitalismus und Kommunismus angewandt: „Purely economic and political viewpoints, whether capitalist or communist, often

²¹ „Einige Humanisten glauben, wir sollten traditionelle Religionen reinterpretieren und sie wieder mit Bedeutungen ausstatten, die unserer aktuellen Lage angemessen sind. Solche Redefinitionen verewigen jedoch oft alte Abhängigkeiten und Eskapismen; sie werden schnell obskurant und verhindern den freien Gebrauch des Verstandes. Stattdessen brauchen wir grundsätzlich neue Absichten und Ziele.“

function as religious and ideological dogma.“²² Auf diese Weise erscheint der Humanismus als ein dritter Weg, der die mit religiösen Kategorien beschriebenen Irrtümer säkularer Ideologen zu überwinden vermag.

Humanist Manifesto III (2003)

Das dritte *Humanistische Manifest* aus dem Jahr 2003 enthält – siebenzig Jahre nach dem ersten und vierzig nach dem zweiten – überhaupt keine religiösen Bezüge mehr. Die einzige Stelle, an der Religion vorkommt, ist der erste Satz, und dort auch nur in negativer Form. Der Humanismus sei eine fortschrittliche Philosophie ohne übernatürliche Beimengung: „Humanism is a progressive philosophy of life that, without supernaturalism, affirms our ability and responsibility to lead ethical lives of personal fulfilment that aspire to the greater good of humanity.“²³

Das im Wesentlichen aus sechs ethischen Prinzipien bestehende dritte Manifest ist die offizielle Verlautbarung der *American Humanist Association* (AHA), die sich das Motto „good without god“ auf die Fahnen geschrieben hat und die, wie alle humanistischen Vereinigungen, das Logo des „happy human“ verwendet. Die AHA wurde 1951 gegründet und versteht sich als eine Lobbyorganisation für religiöse Minderheiten und das verfassungsrechtliche Gebot der Trennung von Staat und Kirche.

Um gegen den vom amerikanischen Kongress 1952 eingeführten *National Day of Prayer* zu protestieren, wurde 2003 eine Kampagne für einen *National Day of Reason* gestartet. Bekannt ist die AHA auch durch die Benennung eines Humanist of the Year, eine Auszeichnung, die seit 1952 verliehen wird.

Dass in der *American Humanist Association Religion* nur noch als negatives Gegenmodell vorkommt, war wohl einer der Gründe dafür, warum es zu Spannungen mit Paul Kurtz, der zentralen Figur des amerikanischen Humanismus und auch der AHA kam. Der 1925 geborene Kurtz lehrte bis zu seiner Emeritierung an der State University of New York Philosophie und veröffentlichte eine Vielzahl von Beiträgen – allein etwa 800 Artikel –, um den Gedanken des Humanismus in den USA zu verbreiten. Die etwa fünfzig von ihm herausgegebenen Bücher wurden in insgesamt mehr als sechzig Sprachen übersetzt.

²² „Reine ökonomische und politische Standpunkte, ob kapitalistisch oder kommunistisch, funktionieren oft als religiöses und ideologisches Dogma.“

²³ „Der Humanismus ist eine fortschrittliche Philosophie des Lebens, die – ohne Bezug auf das Übernatürliche – unsere Fähigkeit und Verantwortlichkeit bestätigt, ein ethisches Leben der persönlichen Erfüllung zu führen, das nach dem höheren Gut der Humanität strebt.“

Kurtz gründete unter anderem das *Committee for Sceptical Inquiry*, den *Council for Secular Humanism*, das *Center for Inquiry* und den humanistischen Verlag *Prometheus Books*. Auf Kurtz, der eigentlich an allen *humanist manifestos* seit 1973 beteiligt war, geht auch der Ausdruck „secular humanism“ zurück, den er mit der *Secular Humanist Declaration* aus dem Jahr 1980 und einem drei Jahre später erschienenen Buch *In Defense of Secular Humanism* prägte. Als führendes Mitglied der *American Humanist Association* amtierte Kurtz auch eine Zeit lang als Co-Präsident der *International Humanist and Ethical Union* (IHEU), der sich die AHA bei ihrer Gründung 1952 angeschlossen hatte.

Heute sind über hundert humanistische Organisationen in knapp fünfzig Ländern Mitglieder in der IHEU. Aufbauend auf einer Grundsatzerklärung aus dem Jahr 1996, dem sogenannten *Minimum Statement on Humanism*, verabschiedete der 15. Welthumanistenkongress in Amsterdam 2002 eine offizielle Verlautbarung, deren 5. Punkt das Verhältnis zur Religion beschreibt: „Humanism is a response to the widespread demand for an alternative to dogmatic religion. The world’s major religions claim to be based on revelations fixed for all time, and many seek to impose their world-views on all of humanity. Humanism recognizes that reliable knowledge of the world and ourselves arises through a continuing process of observation, evaluation and revision.“²⁴

Vor allem in den USA löste der Kampf gegen den religiösen Fundamentalismus eine heftige Gegenreaktion der politischen Rechten aus. Das ermöglichte es der humanistischen Bewegung, sich im Gegenzug zu profilieren und ein Mindestmaß an inhaltlicher Geschlossenheit zu erlangen. Angesichts der erfolgreichen Strategie neokonservativer Politiker, einer traditionellen oder sogar fundamentalistischen Form des Christentums öffentliche Geltung zu verschaffen, muss indes jeder Versuch, Religion und Humanismus miteinander zu verbinden, auf Vorbehalte stoßen.

Bei Paul Kurtz scheint mit zunehmendem Alter gerade umgekehrt das positive Interesse an Religion zuzunehmen und der religiöse Skeptizismus in seiner Humanismuskonzeption an Kontur zu verlieren. Die daraus resul-

²⁴ „Der Humanismus ist eine Antwort auf die weitverbreitete Forderung nach einer Alternative zu religiösem Dogmatismus. Die großen Weltreligionen beanspruchen auf Offenbarungen zu beruhen, die für alle Zeiten feststehen und viele versuchen, ihre Weltansichten allen Menschen aufzudrängen. Der Humanismus erkennt, dass verlässliches Wissen über die Welt und uns selbst durch einen ständigen Prozess der Beobachtung, Bewertung und Korrektur erzeugt wird.“

tierenden Spannungen waren vermutlich auch der Grund dafür, warum er 2010 von seinen Ämtern beim *Council for Secular Humanism* (CSH) und als Hauptherausgeber der Zeitschrift *Free Inquiry* sowie als Mitglied des Herausgeberkreises der Zeitschrift *The Skeptical Inquirer* zurücktrat. 1980 hatte Kurtz noch als Gründer des *Council for Democratic and Secular Humanism* die *Secular Humanist Declaration* verfasst, die auf dem zweiten *Humanistischen Manifest* des Jahres 1973 basierte.

2010 veröffentlichte Kurtz dann sein *Neo-Humanist Statement of Secular Principles and Values: Personal, Progressive, and Planetary*, in dem er einen globalen, ja planetarischen Neo-Humanismus als Antwort auf die neuen Herausforderungen der Zeit postulierte. Was das Spezifikum des neuen im Unterschied zum alten Humanismus sein sollte, wird von ihm freilich nicht weiter ausgeführt. In sehr vager Form heißt es: „There are various forms of religious and non-religious beliefs in the world. On the one end of the spectrum are traditional religious beliefs; on the other ‘the new atheism’.“²⁵

Obwohl sich Kurtz nach wie vor einem säkularen Humanismus verpflichtet fühlt, zeigt sich schon im Ersten seiner 16 „basic principles“, dass ein stärker inklusiver Standpunkt in Bezug auf Religion eingenommen werden soll. Kurtz plädiert jetzt für eine Art Ökumene zwischen religiösen und nicht-religiösen Humanisten. In Punkt 2 wird die alte Unterscheidung zwischen dem negativ zu beurteilenden traditionellen Gottglauben und humanismuskompatiblen Religionen wieder aufgenommen. Doch weder erläutert Kurtz dabei Kriterien und generalisierbare Eigenschaften für die Zuordnung zur einen oder anderen Gruppe, noch diskutiert er die Möglichkeit von religiösen Zwischenformen, die den religionsgeschichtlichen Normalfall darstellen.

Auch in den restlichen 14 Punkten des *Neo-Humanist Statements* droht der Humanismus jegliche Trennschärfe zu verlieren. Es handelt sich hier weitaus mehr um eine Ansammlung von Gemeinplätzen, die der individuellen Beliebigkeit ausgesetzt sind und die für alle Menschen irgendwie Relevanz haben können. Ein roter Faden des Humanismus ist in diesem Gemischtwarenladen an ethischen Prinzipien kaum noch zu erkennen. Letzten Endes sollen sich alle irgendwie humanistisch ausgerichteten Menschen zusammenschließen, um die Welt besser und menschenwürdiger zu gestalten.

²⁵ „Es gibt verschiedene Formen religiöser und nichtreligiöser Überzeugungen in der Welt. Am einen Ende des Spektrums stehen traditionelle religiöse Überzeugungen; am anderen ‘der neue Atheismus’.“ – Das *Neo-Humanist Statement of Secular Principles and Values* findet sich unter anderem auf der Homepage von Paul Kurtz, vgl. www.paulkurtz.net.

Auch wenn Paul Kurtz in der humanistischen Bewegung der USA oft als „father of secular humanism“ bezeichnet wird, ist offensichtlich, dass bei ihm der religionskritische Impuls seiner säkularen Humanismuskonzeption durch eine eher religionsaffine Einstellung abgelöst wurde. In der Abkehr vom militanten Atheismus, wie er in den USA lange Zeit von der 1995 ermordeten Madalyn Murray O’Hair repräsentiert wurde, und später in der Reaktion auf den Neuen Atheismus scheint Kurtz zu einer positiveren Einstellung der Religion gegenüber gefunden zu haben.

Das ist aus dem Urteil ablesbar, der kämpferische Atheismus trage oft selbst schon fundamentalistische Züge.²⁶ Wolle die humanistische Bewegung ihr Anliegen stärker in der Mitte der Gesellschaft verankern, müsse sie sich von den aggressiven Formen des Atheismus distanzieren. Eine neue planetarische Ethik bedürfe der positiven Werte, um aufbauend wirken und die Menschheit voranbringen zu können. So lautet auch der Tenor seiner Letter of Resignation, in dem Kurtz am 18. Mai 2010 begründete, warum es für ihn Zeit war, sich von der Leitungsebene der *American Humanist Association* zurückzuziehen.²⁷

Kurtz übersieht dabei, dass er sich auch selbst vornehmlich auf der Ebene der Negation bewegt. Seine Humanismuskonzeption reduziert sich weithin darauf, einerseits nicht offensiv atheistisch und andererseits nicht dogmatisch religiös zu sein. Damit ist Kurtz wieder am Ausgangspunkt eines zirkulären Denkens angelangt, das sich außerstande zeigt, in positiver Weise und außerhalb des Schemas einer Negation des religiösen Fundamentalismus zu begründen, was das Wesen des säkularen Humanismus ausmacht. Durch die Fokussierung auf eine „neue“ Ethik und Moral eröffnen sich statt derer zahlreiche Möglichkeiten, den säkularen Humanismus wieder mit religiösen Vorstellungen in Beziehung zu setzen.

Religiöser Humanismus – quo vadis?

Insgesamt kommt man um die Feststellung wohl nicht umhin, dass die unklare Beziehung zwischen säkularem und religiösem Humanismus eines der Haupthindernisse darstellt, die einer theoretisch fundierten Weiterent-

²⁶ So Paul Kurtz in seinem Editorial „The ‘True Unbeliever’“ für die Zeitschrift *Free Inquiry* 35-1, Dezember 2009 / Januar 2010.

²⁷ Der auch „Apologia“ genannte öffentliche Brief findet sich ebenfalls auf der Homepage von Paul Kurtz.

wicklung der Humanismusidee im Wege stehen. Wenn das „anything goes“ der Religion unbesehen auf andere Bereiche übertragen wird, müssen daraus zwangsläufig Probleme erwachsen, insbesondere dann, wenn sich damit der Anspruch auf eine wissenschaftliche Welterklärung verbindet.

Es wäre illusorisch zu glauben, dass sich die fortschrittliche und traditionelle Religionsformen in einer derart einfachen Weise voneinander trennen lassen würden, wie das durch den religiösen Humanismus suggeriert wird. Auch für den säkularen Humanismus ist es außerordentlich problematisch, ein religionsimmanentes Fortschrittsdenken zum Maßstab zu nehmen.

Religiöse Neuerungen sind ohne religiösen Traditionalismus nicht denkbar und weitaus stärker von diesem abhängig, als es den Reformern selbst, aber auch dem unbedarften Beobachter zu sein scheint. Eine Religion ganz ohne religiöse Beimengung, ohne göttliches Eingreifen, Wunder, einen Heilsplan Gottes usw. ist ebenso wenig möglich, wie ein säkularer Humanismus, der auf religiösen Voraussetzungen gründet. Für eine solche Religion gibt es kein historisches Beispiel, sie müsste eigens erfunden werden.

Eine weitere Schwierigkeit stellt der eingeschränkte Religionsbegriff dar, der die Idee des religiösen Humanismus kennzeichnet. In Wirklichkeit dreht es sich dabei fast immer um die Variation eines aufgeklärten Liberalprotestantismus, der von wiedergeborenen Christen gerade nicht als Höhepunkt der Religionsentwicklung, sondern als Verfallserscheinung angesehen wird. Oft sind im religiösen Humanismus nur noch christliche Worthülsen übrig geblieben, denen ein tieferer religiöser Gehalt fehlt.

Dass es außerhalb des Christentums noch andere Religionen gibt, in denen um das Verhältnis von Tradition und Moderne gerungen wird, lässt die Zentrierung des westlichen Humanismus auf den eigenen Lebenszusammenhang zumeist ganz außer Betracht. Deswegen sind auch religiöse Humanisten nicht davor gefeit, dass ihr Kampf gegen den Fundamentalismus antihumane Züge annehmen und, etwa in der Form der Islamfeindschaft, eine dogmatische Herabsetzung anderer Religionen nach sich ziehen kann.

Der Mangel an historisch-kritischem Sinn verleiht vielen Humanismuskonzeptionen eine inhaltliche Beliebigkeit, die zu kritisieren auch die christliche Theologie ein Recht hat. Wenn jeder nach individuellem Gutdünken darüber entscheidet, welche religiösen und nichtreligiösen Eigenschaften für eine humanistische Weltauffassung konstitutiv sein sollen, ist es inhaltlich wie organisatorisch so gut wie ausgeschlossen, die große Zahl an humanistischen Identitätskonstruktionen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen.

Eine plausible Grenzziehung zwischen religiösem und säkularem Humanismus wird dann zunehmend schwieriger, sodass letzten Endes der Eindruck

dominiert, dass beides irgendwie miteinander zusammenhängt. Demgegenüber hat Karl Barth von seiner theologischen Perspektive aus mit Recht darauf insistiert, dass die Theonomie der Religion und die Autonomie des Humanismus als Gegen- und nicht als Korrespondenzbegriffe aufzufassen sind, wenn die Worte Religion und Humanismus einen Sinn haben sollen. Barths Diktum vom „hölzernen Eisen“ des religiösen Humanismus wäre von seinen Vertretern erst noch zu widerlegen.

Nur auf der Grundlage einer oberflächlichen und essentialistischen Auffassung von Religion ist es möglich, religiöse Idealtypen anzunehmen, von denen die schlechten Religionen abweichen und denen die Guten gleichkommen sollen. Es handelt sich hier um eine gänzlich unhistorische Religionsauffassung, die keinerlei Entsprechung in der tatsächlichen Religionsgeschichte hat.

Ist die Idee des Humanismus *ex negativo* an die Vorstellung richtiger oder falscher Religion geknüpft, besteht die Gefahr, dass sich bei einer säkularen Verflüchtigung des Religionsbegriffs auch der Humanismusbegriff auflösen droht. Solange es dem Humanismus deshalb nicht gelingt, das Verhältnis zur Religion genauer und besser zu bestimmen, wird er darauf angewiesen sein, sich über den Gegensatz zum religiösen Traditionalismus zu definieren. Das führt zu der unerfreulichen Situation, dass die Existenz des Humanismus nicht unwesentlich von der Existenz des religiösen Dogmatismus und Fundamentalismus abhängt. Wenn aber das humanistische Denken vollständig von der Religion abgekoppelt und ihr übergeordnet wird, stellt sich die Frage, wozu es dann noch eines religiösen Humanismus bedarf.