

Humanismus und Soziologie im Kontext der amerikanischen Säkularisierungskrise der 1980er Jahre

Tom Kaden

Beitrag zur Veranstaltung »Humanismus und Sozialwissenschaft« der AG Sozial- und Ideengeschichte der Soziologie – organisiert von Peter Gostmann

Gegenstand dieser Arbeit ist eine konkrete Form des Humanismus, eine Gruppe oder Strömung, die diese Bezeichnung auch selbst wählt, nämlich dem US-amerikanischen *secular* bzw. *religious humanism*. Im engeren Sinn liegen dessen Wurzeln am Beginn des 20. Jahrhunderts in Werken wie denen des Philosophen F.C.S. Schiller (Schiller 1903). Das Verhältnis des amerikanischen Humanismus zur abendländischen humanistischen Tradition ist ambivalent, er lässt sich weder als eine einfache Fortführung oder Adaption noch als eine komplette Neuschöpfung unter altem Namen begreifen. Ziel dieser Präsentation ist es zunächst, den amerikanischen Humanismus überblicksartig in seiner Eigenart zu charakterisieren. Daraufhin werde ich mich einer besonderen Phase in seiner Entwicklung widmen. In den frühen 1980er-Jahren entstand ein humanistisches Dokument, die *secular humanist declaration*. Ich werde ihren Inhalt wiedergeben und ihre Besonderheiten herausstellen. Es wird sich zeigen, dass diese Variante des Humanismus durch Bezug auf einen Angriff zu verstehen ist, der zuvor gegen ihn stattgefunden hatte. Dieser Angriff war Teil einer größeren konservativ-religiösen Offensive, deren humanismuskritischen Teil ich anhand eines Beispiels vorstellen möchte, nämlich anhand des Buchs *The Battle for the Mind* (LaHaye 1980). Von dort aus ist abschließend eine Charakterisierung des Verhältnisses von Religionssoziologie und Humanismus möglich. Beide befassen sich, so meine These, auf Basis unterschiedlicher Wertsetzungen mit dem Verhältnis der religiösen Wertsphäre zu anderen sozialen Wertsphären. Daher entwickeln sie sich homolog, wenn sich dieses Verhältnis ändert.

Der amerikanische Humanismus

Eine allgemeine Charakterisierung des amerikanischen Humanismus kann anhand des Dokuments erfolgen, mit dem sich Humanisten des 20. Jahrhunderts, darunter viele US-Amerikaner, als eigenständige Gruppe konstituierten, dem *Humanist Manifesto* (Bragg 1933). Es wurde

bereits 1933 von einem britischen Unitarier verfasst und von bekannten Intellektuellen wie John Dewey und Julian Huxley unterschrieben. In ihm wird der Humanismus anhand einer Reihe von Überzeugungen umrissen, darunter jene, dass das Universum selbstsuffizient ist, dass der Mensch und seine Kultur Resultat eines Evolutionsprozesses sind und dass der Körper-Seele-Dualismus ebenso zurückgewiesen werden muss wie jede andere Behauptung einer übernatürlichen Realität. Das heißt jedoch nicht, dass Religion obsolet ist. Das *Humanist Manifesto* stimmt mit der Ansicht John Deweys überein, die er etwa zur selben Zeit in seinem Aufsatz *A Common Faith* (Dewey 1944) formulierte: Konkrete Religionen seien zwar in einer Krise, und es würde nicht mehr lang dauern, bis sie verschwinden. Aber der Inhalt dieser historischen Religionen ist zum Teil erhaltenswert und muss als getrennt und trennbar von ihnen wahrgenommen werden. Das, was an ihnen erhaltenswert sei, bezeichnet Dewey als »the better adjustment in life and its conditions«, was dann am besten gelingt, wenn diese Anpassung Gefühle zeitigt, »that are not only intense but are actuated and supported by ends so inclusive that they unify the self« (Dewey 1944: 22). Oder in den Worten des *Humanist Manifesto* ausgedrückt: »Humanism considers the complete realization of human personality to be the end of man's life and seeks its development and fulfillment in the here and now. This is the explanation of the humanist's social passion.« (Bragg 1933)

Die Secular Humanist Declaration

Meiner Einschätzung nach ist dieses Wertefundament im Lauf der Geschichte des amerikanischen Humanismus bis heute ungefähr gleich geblieben. Dennoch fallen Variationen im Laufe der Zeit auf. Eine bemerkenswerte solche Variation stellt die *Secular Humanist Declaration* aus dem Jahr 1980 dar. Sie wurde herausgegeben, und hier lässt sich bereits die erste Eigenart feststellen, vom *Council for Democratic and Secular Humanism* oder CODESH. Merkwürdig ist hier die ansonsten unbekannte Erweiterung um das Attribut *democratic*. Was es damit auf sich hat, wird gleich im ersten Abschnitt des Textes deutlich, wo es heißt: »This declaration defends only that form of secular humanism which is explicitly committed to democracy. It is opposed to all varieties of belief that seek supernatural sanction for their values or espouse rule by dictatorship.« (Council for Democratic and Secular Humanism 1980) Diese politische Konnotation des Humanismus wird im weiteren Verlauf des Textes immer deutlicher, sodass ich von einer zivilreligiösen Rahmung des amerikanischen Humanismus sprechen möchte. Deutlich wird diese Rahmung angesichts der »principles of democratic secular humanism«, die im Fortgang des Textes expliziert werden. Deren erste drei lauten *Free Inquiry*, *Separation of Church and State* und *Freedom*. Hinsichtlich des ersten Prinzips expliziert das Dokument: »Sectarian ideologies have become the new theologies that use political parties and governments in their mission to crush dissident opinion.« Zur Trennung von Staat und Kirche merken die Humanisten an: »The lessons of history are clear: wherever one religion or ideology is established and given a dominant position in the state, minority opinions are in jeopardy.« Mit Blick auf den Freiheitsbegriff schließlich deklarieren die Humanisten:

»We stand not only for freedom from religious control but for freedom from jingoistic government control as well. We are for the defense of basic human rights, including the right to protect life, liberty, and the pursuit of happiness.« (Council for Democratic and Secular Humanism 1980)

In diesen Zitaten zeigt sich, dass der Humanismus sich zu einer Reihe von Werten bekennt, die eng mit den konsensuellen Grundüberzeugungen der meisten US-Amerikaner verknüpft sind. Dies zeigt auch der Rekurs auf die Unabhängigkeitserklärung im zuletzt zitierten Satz. Diese Werte sehen die Humanisten jedoch in Gefahr durch Ideologen und Sektierer, die politische und andere Mittel einsetzen, um Minderheiten wie die der Humanisten zu diskriminieren. Der Humanismus der *Declaration* erweist sich also in seinem Bezug auf zivilreligiöse US-amerikanische Werte als reaktiv. Worauf genau er eine Reaktion ist, werde ich im Folgenden skizzieren.

Religiöser Antihumanismus

Ein vielleicht wenig bekannter Aspekt der amerikanischen Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts ist ein expliziter Antihumanismus. Die sogenannte Neue Christliche Rechte, die sich seit den späten 1970er-Jahren in Gestalt von Bewegungen wie der *Moral Majority* des Fernsehpredigers Jerry Falwell hervortat, klagte den *secular humanism* schroff an, für eine ganze Reihe sozialer Übel verantwortlich zu sein. Der bekannteste und vielleicht wirksamste dieser Angriffe ist das Buch *The Battle for the Mind* des Televangelisten Tim LaHaye (LaHaye 1980). Er hatte nicht nur entscheidenden Anteil an der Gründung der *Moral Majority* und des professionellen Kreationismus in den USA, sondern ist auch Koautor der *Left Behind*-Buchreihe, eines 16-teiligen apokalyptischen Romans, der in seinem Heimatland millionenfach verkauft wurde (LaHaye, Jenkins 1995–2007). *The Battle for the Mind* aus dem Jahr 1980 widmet sich explizit dem Humanismus. LaHaye zufolge hat eine kleine Gruppe einflussreicher Intellektueller die Schaltstellen der Macht in der amerikanischen Gesellschaft besetzt und übt nun gegen den Willen des Volks eine geistige Umerziehung aus, die auf die Etablierung einer antichristlichen, sozialistischen und egozentrischen Gesellschaft hinauslaufe. Die fünf Grundlagen des Humanismus sind LaHaye zufolge Atheismus (denn Humanismus ist für ihn stets eine »Deification of Man«), Evolution (denn sie stellt ein notwendiges alternatives Erklärungsprinzip zu Gottes Schöpfung dar), Unmoral (denn »[i]f you believe that man is an animal, you will naturally expect him to live like one«), die Autonomie des Menschen und eine sozialistische Eine-Welt-Ideologie (LaHaye 1980: 59–78).

Dabei ist für LaHaye der Humanismus mitnichten nur ein zeitgenössisches Phänomen. Im Gegenteil, nach seiner Ansicht ist das Böse in der Geschichte der Menschheit immer mit dem Anspruch aufgetreten, den Willen des Menschen zu repräsentieren, ist also immer humanistisch. Dies sei stets gleichbedeutend mit einer Abwendung vom Willen Gottes gewesen. Den Einfluss, den führende Humanisten wie Dewey auf die Menschen ausüben, beschreibt LaHaye denn auch als Gehirnwäsche. Da die wenigen Humanisten, LaHaye schätzt sie in den USA auf weniger als 300.000 Menschen, überwiegend einflussreiche Positionen einnehmen, kann diese Gehirnwäsche auf vielfältige Weise erfolgen. Hauptsächliches Vehikel des Humanismus sind LaHaye zufolge die liberalen Massenmedien, das Fernsehen, Talkshows, Filme, eine Reihe hu-

manistischer Organisationen, spezielle humanistische Magazine, vor allem aber das politische System.

Vor dem Hintergrund dieser Attacke wird die Betonung der Secular Humanist Declaration verständlich, demokratischen Werten verpflichtet zu sein. Ich sehe hier also die Reaktion des Humanismus auf eine Entwicklung innerhalb der religiösen Landschaft als maßgeblich für eine Facette seines Selbstverständnisses an. Dies mag auch erklären, warum das Council for Democratic and Secular Humanism, der Herausgeber der Secular Humanist Declaration, das Attribut democratic Mitte der 1990er-Jahre wieder aus seinem Namen strich, als sowohl die Sowjetunion als auch der starke Einfluss der Neuen Christlichen Rechten der Vergangenheit angehörten.

Die Homologie von Humanismus und Religionssoziologie

Neben dieser Verbindung von Humanismus und Religion lässt sich noch der Vergleich zur Soziologie ziehen. Dieser Vergleich soll kein Selbstzweck sein, sondern weitere Aufklärung über die Eigenart des amerikanischen Humanismus in dem hier betrachteten Zeitraum geben. Ausgangspunkt dieser erweiterten Betrachtung ist nochmals die *Secular Humanist Declaration*. Neben den direkt auf den Humanismus bezogenen Angriffen nennt sie eine Reihe von Phänomenen, um die religiöse Lage der frühen 1980er-Jahre zu klassifizieren. Es sind dies:

»the reappearance of dogmatic authoritarian religions; fundamentalist, literalist, and doctrinaire Christianity; a rapidly growing and uncompromising Moslem clericalism in the Middle East and Asia; the reassertion of orthodox authority by the Roman Catholic papal hierarchy; nationalistic religious Judaism; and the reversion to obscurantist religions in Asia« (Council for Democratic and Secular Humanism 1980).

Mit Blick auf die Religionssoziologie fällt auf, dass dieses Spektrum eine große Deckung mit jenen Entwicklungen aufweist, die Forscher wie José Casanova (1994) seit dieser Zeit ins Feld führen, um für eine Neuausrichtung oder Reetablierung der Religionssoziologie zu plädieren. Casanova spricht 1994 in *Public Religions in the Modern World* von einer Entprivatisierung der Religion und meint damit unter anderem das Erstarken des politischen Evangelikalismus in den Vereinigten Staaten, dem er eine eigene Studie widmet. Michael Hochgeschwender findet in seiner amerikanischen Religionsgeschichte den Terminus der neofundamentalistischen Welle und bezieht sich wie andere auch auf den Einfluss der sogenannten Neuen Christlichen Rechten seit den späten 1970er-Jahren (Hochgeschwender 2007: 166–214). In allen Fällen wird ein aggressiver, auf gesamtgesellschaftliche Veränderungen ausgerichteter religiöser Konservatismus ins Auge gefasst, der sich in Politik, Massenmedien, dem Erziehungssystem und der Zivilgesellschaft Gehör verschafft. Und es sind die im Zuge dieser Entwicklung entstandenen Organisationen wie die *Moral Majority*, *Concerned Women for America* und das *Institute for Creation Research*, die von beiden, Humanisten und Religionssoziologen, als Trägergruppen dieser Entwicklung in den Blick genommen werden.

Die hier skizzierte Parallele von Religionssoziologie und Humanismus erschöpft sich nicht darin, dass beide an diesem Punkt gleichermaßen im Kraftfeld des religiösen Wandels stehen. Auch die Art dieses Wandels weist eine Gemeinsamkeit auf: während beide zuvor zur Religion

als etwas Verschwindendem Stellung nahmen, positionieren sie sich nunmehr zur Religion als etwas, das sich wider Erwarten im Aufschwung befindet. Seit dem *Humanist Manifesto* und noch bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein gingen die Humanisten wie schon Dewey von einer Krise der Religion aus, die in Kürze zu deren Verschwinden führen würde, weswegen man, wie erwähnt, das Gute an ihr retten müsse. Der Evolutionsbiologe Julian Huxley, ein weiterer Unterzeichner des Manifests, ging 1959 so weit, das Zeitalter dieser Transition als bereits angebrochen anzusehen und die Humanisten selbst als Speerspitze eines neuen Bewusstseins zu charakterisieren (Huxley 1960). Soziologische Stellungnahmen aus dieser Zeit sprechen eine ähnliche Sprache, was den Zustand traditioneller Religion angeht. Der britische Religionssoziologe Bryan Wilson etwa diagnostizierte nur wenige Jahre nach Huxley:

»[I]t is [...] true that religion, whether in the form in which it has traditionally existed within Christian society, or in any other form which can be recognized in the common-sense usage of the term, appears no longer capable of providing this reassurance for the mass of men« (Wilson 1966: xv).

Mit Blick auf ganz ähnliche Entwicklungen im Westen, dem Nahen und Mittleren Osten revidieren beide, Humanismus und Religionssoziologie, diese Bestimmungen seit den späten 1970ern. Der Humanismus sieht sich nicht mehr als legitimer Nachfolger von Religion, die in einem Prozess des Verschwindens begriffen ist, sondern als säkulare Minderheit, die von einer erstarken konservativen religiösen Strömung bedroht wird und sich infolgedessen rhetorisch eng mit politischen Bestandsgarantien verknüpft. Die Religionssoziologie – ich verallgemeinere hier natürlich grob – verabschiedet sich ebenfalls von der Ansicht, dass Religion in einem linearen Prozess des Verschwindens begriffen sei und nuanciert diesen Säkularisierungsprozess so, dass er die Phänomene einer Wiederkehr oder Neuentstehung bestimmter religiöser Phänomene integrieren kann. Am Ende beider Entwicklungen stehen in ihrem Geltungsanspruch revidierte Konzeptionen der religiösen Ordnung.

Diese Parallele soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zwischen Religionssoziologie und Humanismus auch innerhalb dieses kleinen historischen Ausschnitts große Unterschiede gibt. Um diese Unterschiede abschließend klar zu benennen, bietet sich Max Webers Konzept der Wertsphären an (Weber 1922). Weber unterscheidet zwischen mehreren sozialen Wertsphären, die für den Einzelnen eine Art Polytheismus der Werte repräsentieren, und er macht deutlich, dass die Möglichkeit eines Konflikts zwischen ihnen durchaus real ist, denn »die verschiedenen Wertordnungen der Welt [stehen] in unlöslichem Kampf untereinander« (Weber 1922: 545). Im selben Vortrag, *Wissenschaft als Beruf*, beschreibt Weber als »die elementarsten Fälle dieses Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte« den Fall, »daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist« (Weber 1922: 546). Aus dieser Perspektive ist der amerikanische Humanismus eine Philosophie, die zwischen den Wertsphären des Guten und des Wahren Deckungsgleichheit postuliert bzw. herzustellen gedenkt und damit Religion als obsolet gewordene Wertsphäre zu ersetzen beansprucht. In Parenthese gesprochen, ist dieses Vorgehen spiegelbildlich zu dem Projekt des Kreationismus und der Neuen Religiösen Rechten insgesamt. Denn auch sie versuchen die Identifikation der Wertsphären des Guten und des Wahren, mit dem Unterschied, dass die herrschende Wertsphäre die Religion ist, der gegenüber sich jedes wissenschaftliche Faktum logisch unterzuordnen hat. Beispielfhaft wird diese Wertsphärenidentifikation deutlich an folgendem Zitat aus

den Grundsätzen der derzeit größten kreationistischen Organisation des Landes, die indirekt auf Mitstreiter von Tim LaHaye zurückgeht: »By definition, no apparent, perceived or claimed evidence in any field, including history and chronology, can be valid if it contradicts the scriptural record.« (Answers in Genesis 2012)

Hier geht es aber um die Veranschaulichung der Unterschiede zwischen der humanistischen und der religionssoziologischen Perspektive anhand des Wertsphärenkonzepts. Der Ausgangspunkt beider ist das Verhältnis der intellektuellen Sphäre bzw. des »Reichs des denkenden Erkennens« zur Religion. Die Spannung zwischen diesen beiden bezeichnet Weber in der Zwischenbetrachtung der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* als größte und prinzipiellste:

»Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor.« (Weber 1920: 563)

Mit dieser Formel und der in ihr beschlossenen Opposition gegen religiöse Geltungsansprüche sind sowohl Humanismus als auch Soziologie in den jeweils engen Grenzen des hier betrachteten Kontexts charakterisiert. Von hier aus wird aber auch der Unterschied zwischen beiden sichtbar. Humanisten können als jene Mitglieder der intellektuellen Sphäre begriffen werden, die versuchen zu zeigen, dass das rationale Begreifen der Welt als ein kausaler Mechanismus zum Teil die Funktion der religiösen Wertsphäre übernehmen kann. In Anlehnung an Webers eigene Begriffe ist der amerikanische Humanismus der Versuch einer innerweltlichen Wiederverzauberung der Welt. Während Humanisten also ihre rationale Betrachtung des Verhältnisses von religiöser und intellektueller Wertsphäre selbst mit einem bestimmten Werturteil versehen, ist es Soziologen, zumindest sofern sie dem methodologischen Diktum Webers folgen, angelegen, auf eine solche Bewertung zu verzichten, obwohl sie aus derselben und auf dieselbe Wertsphäre blicken wie die Humanisten.

Zuletzt wird von hier aus auch die Dynamik des Humanismus im Lauf des 20. Jahrhunderts deutlich. Sofern nämlich die Humanisten Religion als legitimen Konkurrenten für ihre eigenen Ansprüche einer ethischen Interpretation der Welt begreifen, formulieren sie ihre Position in der Weise, dass sie sich von religiösen Weltinterpretationen möglichst stark unterscheidet. Das ist bei der *Secular Humanist Declaration* der Fall. Wenn sie jedoch die religiöse Wertsphäre als in der Krise befindlich begreifen, neigen sie dazu, ihre Position als die einer funktionalen Integration des Religiösen in ihre eigene Wertsphäre zu formulieren. Dies kann, wie im Fall von John Deweys *A Common Faith*, so weit gehen, dass sie diese Identifikation in religiösen Termini vorbringen.

Literatur

Answers in Genesis 2012: Statement of Faith. <http://answersingenesis.org/about/faith/> (letzter Aufruf 20. März 2015).

Bragg, R. 1933: A Humanist Manifesto. *The New Humanist* 6(3):1–5. http://americanhumanist.org/Humanism/Humanist_Manifesto_I (letzter Aufruf 25. März 2015).

- Casanova, J. 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Council for Democratic and Secular Humanism 1980: *A Secular Humanist Declaration*. www.secularhumanism.org/index.php/11 (letzter Aufruf 20. März 2015).
- Dewey, J. 1944 [1934]: *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- Hochgeschwender, M. 2007: *Amerikanische Religion: Evangelikalismus, Pfingstlerium und Fundamentalismus*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen.
- Huxley, J. 1960: *The Evolutionary Vision*. In S. Tax (Hg.), *Evolution After Darwin, Volume 3: Issues in Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 249–262.
- LaHaye, T., Jenkins, J. 1995–2007: *Left Behind*. Carol Stream: Tyndale House.
- LaHaye, T. 1980: *The Battle for the Mind*. Old Tappan: Fleming H. Revell.
- Schiller, F.C.S. 1903: *Humanism: Philosophical Essays*. London: Macmillan.
- Weber, M. 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band 1*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. 1922: *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 524–555.
- Wilson, B. 1966: *Religion in a Secular Society. A Sociological Comment*. London: Watts.