

Boris Kalbheim* und Hans-Georg Ziebertz

Säkular – mehr als „nichtreligiös“?

DOI 10.1515/ijpt-2015-0005

Abstract: There is hardly an autonomous description of those who do not belong to a religious denomination and who don't regard themselves as religious in a traditional way. The terms “non-denominational” and “non-religious” implicate a dissociation from the historically traditional concept of religion, but they do not offer any alternative ideological communalities. This article discusses the option of a “secular worldview” and investigates whether religious and non-religious respondents differ in their attitudes on selected human rights – and if so, to what extent. The empirical study (N=2244) shows that human rights are supported by all young people, although in some cases with differing emphases. In basic terms, we can discern a common worldview or ‘Weltanschauung’ of secular respondents. This is recognizable as an approval of the intrinsic value of the Other as well as a recognition of norms set by public society.

Keywords: Secularity, worldview, human rights

Zusammenfassung: Für Menschen ohne Religionszugehörigkeit und religiöses Selbstverständnis liegt kaum eine Beschreibung jenseits negativer Abgrenzungen von traditioneller Religion vor, wie sie in den Begriffen „nichtreligiös“ und „konfessionslos“ zum Ausdruck kommen. Der Aufsatz untersucht die Option eines säkularen „worldview“ und fragt, ob und in welchem Maß religiöse und nicht-religiöse Studienteilnehmer sich in ihrer Haltung zu Menschenrechten unterscheiden. Die empirische Studie (N=2244) zeigt, dass Menschenrechte bei jungen Menschen bei unterschiedlichen Akzentsetzungen durchweg auf Zustimmung stoßen. In Umrissen tritt dabei ein gemeinsamer „worldview“ oder eine „Weltanschauung“ der säkularen Befragten hervor, die in der Anerkennung des intrinsischen Wertes des Anderen und gesellschaftlich gesetzter Normen besteht.

Schlüsselwörter: Säkularität, Weltanschauung, Menschenrechte

***Kontaktperson:** Boris Kalbheim, Universität Würzburg – Lehrstuhl Religionspädagogik, Paradeplatz 4, 97070 Würzburg, E-Mail: b.kalbheim@uni-wuerzburg.de

Hans-Georg Ziebertz, Universität Würzburg – Lehrstuhl Religionspädagogik, Würzburg, E-Mail: hg.ziebertz@uni-wuerzburg.de

1 Abseits der Religionen: Weltanschauung ohne Gott?

1.1 Konfessionslos, nichtreligiös oder säkular

Im Jahr 2000 veröffentlichten Horstmann und Ebertz ein interessantes Buch unter dem Titel „Katholisch, evangelisch oder nichts?“. Abgesehen von der Tatsache, dass die religiöse Landschaft Deutschlands auch im Jahr 2000 reichhaltiger war und seitdem facettenreicher geworden ist, fällt der Ausdruck „nichts“ ins Auge. Was ist mit denen, die sich nicht mit einer der christlichen Konfessionen identifizieren, die sich auch keiner der zahlreichen muslimischen Traditionen zugehörig fühlen und die auch nicht Mitglied einer der vielen anderen Religionsgemeinschaften sind, die es in Deutschland gibt?

Konfessionslosigkeit

„Nichts“ ist in diesem Zusammenhang zunächst eine negative Abgrenzung gegenüber denen, die sich einer Religionsgemeinschaft zugehörig fühlen. Als deskriptive Nomenklatur dafür steht der Begriff „konfessionslos“ zur Verfügung, manchmal wird auch gesagt „religiös nicht gebunden“. Aber auch diese Begriffe sind als Abgrenzung formuliert, und zwar als Abgrenzung gegenüber den Religionsgemeinschaften. Über Denken und Handeln der Konfessionslosen ist damit nichts gesagt. Konfessionslosigkeit ist ein relativ neues Phänomen. Die christlichen Kirchen, die in Deutschland über Jahrhunderte die Gesellschaft geprägt haben, praktizieren die Kindertaufe als Grundlage der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Der Säugling wächst dann mit dieser Konfession auf, als Teil seines Lebenskontextes. Nach staatlichem Verständnis kann die Konfession aufgegeben oder gewechselt werden – dies ist ein Unterschied zu der christlichen Auffassung, nach der die Taufe ein unveränderliches Kennzeichen ist.¹

Die flächendeckende Kindertaufe hat sozialhistorisch zwei Konsequenzen: Die Entstehung monokonfessioneller Regionen und die Verbindung von Konfession und Kultur. Bis ins 20. Jahrhundert war Deutschland in verschiedene monokonfessionelle Regionen geteilt: Der Norden, der Osten und Württemberg waren evangelisch, der Süden und Westen katholisch. In diesen Regionen waren die Kindertaufe und das konfessionelle Leben selbstverständliche Praxis und Teil der

1 Vgl. Christoph Thiele, Art. „Taufe VII, Rechtlich“, in: RGG⁴, Bd. 8 (2005): 85–87.

Kultur. Erst durch die Umwälzungen der Industrialisierung und – stärker noch – der Weltkriege entstanden gemischtkonfessionelle Regionen. In diesen multikonfessionellen Regionen kann die Konfessionsweitergabe durch die Kindertaufe auch milieubildend wirken, sie hat dann Auswirkungen auf den sozialen Kontext, in dem ein Kind aufwächst. Diese Milieubildung wurde gerade in bikonfessionellen Gegenden von den kirchlichen Institutionen durch die sogenannte „Versäulung“ aktiv gefördert. In der Gegenwart sind monokonfessionelle christliche Gegenden eher die Ausnahme; in manchen Gegenden Ostdeutschlands kann man im übertragenden Sinne von einer „monokonfessionell-konfessionslosen“ Region sprechen, etwa in Sachsen-Anhalt oder Brandenburg.

Die Konsequenz der Konfession kann somit die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Milieu sein, mit eigenen Auffassungen zum menschlichen Zusammenleben. In Deutschland zeigt sich ein solches konfessionelles Milieu etwa am öffentlichen Festkalender, durch die Arbeitsruhe in einigen Bundesländern am Fronleichnamfest, an Allerheiligen oder am Reformationstag. Andere konfessionelle Unterschiede hat das kriminologische Institut Niedersachsen dargestellt: Zum „katholischen Milieu“ gehört demnach eine größere Bereitschaft, sich in Gruppen zu organisieren, und eine niedrigere Bereitschaft von Jugendlichen, Straftaten zu begehen.²

Nicht-Religiosität

Anders als das Begriffspaar konfessionell/konfessionslos bezeichnet das Begriffspaar „religiös“/„nichtreligiös“ die individuelle Einstellung zum Leben, zu Gott und zu religiöser Semantik, weniger die soziale Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Auch in diesem Begriffspaar ist „Religion“ das Bestimmende, ist die Abgrenzung negativ formuliert. Stärker noch als beim Begriff „Konfessionslosigkeit“ ist hier die negative Abgrenzung unscharf: Es gibt verschiedene Möglichkeiten, nicht religiös zu sein. Als „nichtreligiös“ kann sich derjenige bestimmen, der kein Interesse hat an bekannter religiöser Semantik, an Gebet oder Ritus. Es kann sich auch derjenige als „nichtreligiös“ empfinden, für den eine transzendente Stringenz von Denken und Handeln nicht notwendig ist, und der sich daher nicht auf eine bestimmte religiöse Tradition bezieht.³ Schließlich kann auch derjenige als „nichtreligiös“ gelten, der unterschiedliche, scheinbar inkom-

² Vgl. Bettina Doering und Dirk Baier, *Jugendliche als Opfer und Täter von Gewalt im Landkreis Emsland* (Hannover: KFN, 2011), 113.

³ Vgl. z. B. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 2007), 509.

patible Vorstellungen vom Leben und vom Handeln hat. Wie die Bezeichnung „konfessionslos“ ist auch die Bezeichnung „nichtreligiös“ ein unklarer und ausschließlich auf den Bezug zu religiösen Traditionen verweisender Begriff.

Säkularität

Konfessionslos oder nichtreligiös – neben diese negativen Bestimmungen hat sich ein weiterer und weiterreichender Begriff etabliert: Säkularität. Das Begriffspaar religiös/säkular ist in der Literatur häufig anzutreffen, wenn auch nicht immer mit einer klaren bzw. einheitlichen Bedeutung.⁴ Historisch hat Säkularität verschiedene Facetten. Sie war unter anderem ein politisches Programm, das gegen den Einfluss der traditionellen Kirchen auf die Gesellschaft gerichtet war, vor allem im Bereich der französisch geprägten Aufklärung.⁵ Neben diesem politischen Programm hat Säkularität auch die Idee einer radikalen Endlichkeit der Welt bezeichnet oder den Versuch einer vollständigen Privatisierung des religiösen Lebens. Gemeinsam war diesen Denkbewegungen vor allem die Abgrenzung von den traditionellen christlichen Kirchen und ihrer Lehre.⁶

Bereits in der Weimarer Republik entstanden kommunistische, humanistische und freidenkerische Vereinigungen, die in Konkurrenz zu den traditionellen Kirchen auftraten. Diese Vereinigungen verfolgten unterschiedliche Praxen. Teilweise war die Ideologie klar anti-religiös, teilweise wurden alternative Formen ritueller Begleitung des Lebens entwickelt. Neuere Beispiele sind die Praxis der Jugendfeier/Jugendweihe⁷ oder Formate für nichtreligiöse Beerdigungen.⁸ Bis

4 Vgl. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg i. Br.: Alber, 1975); vgl. auch Christoph Kleine, „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung,“ in: *Religionswissenschaft*, hg. von Michael Stausberg (Berlin: De Gruyter, 2012), 65–80.

5 Vgl. S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity* (Manchester: University Press, 2003).

6 Vgl. Boris Kalbheim und Hans-Georg Ziebertz, „Konfessionslosigkeit, Humanismus und religiöse Traditionen in Europa. Eine empirische Studie über konfessionslose Jugendliche“, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12.1 (2013), 32–56.

7 Vgl. „JugendFEIER“, Landesverband Berlin-Brandenburg des Humanistischen Verbandes Deutschland, abgerufen am 17. September 2015, <http://www.hvd-bb.de/jugendfeier>; vgl. auch „Tradition Jugendweihe“, Humanistischer Verband Deutschlands/Berlin-Brandenburg, abgerufen am 17.9.2015, <http://www.jugendfeier-berlin.de/tradition-jugendweihe>.

8 Vgl. Donate Pahnke-McIntosh, „Trauerrituale im nicht-konfessionellen Kontext in Deutschland,“ in: *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*, hg. von Birgit Heller (Münster: LIT, 2007), 189–210.

1933 blieben diese Gruppen eine Randerscheinung in der deutschen Gesellschaft. Nach 1945 gingen die deutschen Staaten gerade in der Religionspolitik getrennte Wege. In Ostdeutschland wurde vom herrschenden Regime die Verdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit scharf forciert,⁹ zum Ende der DDR waren nur noch knapp 20 % der Ostdeutschen Mitglied in einer Kirche.¹⁰ In Westdeutschland blieben säkulare Gruppen zunächst eine Randerscheinung. Doch ab den 1970er Jahren gab es auch in Westdeutschland einen erkennbaren Traditionsabbruch: Waren 1973 noch ca. 97 % der Westdeutschen Mitglieder in einer den beiden großen Kirchen, so sank die Zahl seitdem deutlich (nach Angaben des religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes sind es derzeit ca. 54 %). Gegenwärtig sind die Konfessionslosen somit auch in Westdeutschland eine relevante Gruppe.¹¹

Politischer Kirchenkampf in Ostdeutschland und Traditionsabbruch in Westdeutschland sind zwei Facetten der kulturellen Entwicklung, in denen Säkularität in quantitativer und qualitativer Hinsicht an Bedeutung gewinnt. Während bei der Verabschiedung des Grundgesetzes 1949 noch davon ausgegangen wurde, dass die Bundesrepublik ein christlich geprägtes und weitgehend bikonfessionelles Land sei, sind gegenwärtig noch zwei Drittel der Bevölkerung religiös gebunden. Im Kontext der Säkularität ist Konfessionslosigkeit kein „Sonderphänomen“, sondern eine legitime Option, die sich nicht erklären muss.

Offene Fragen

Gleichwohl bleibt die Frage: Gibt es etwas, was Säkulare, Konfessionslose und Nichtreligiöse vereint? Handelt es sich um Menschen, die erkennbar eine Reihe von Überzeugungen teilen? In diesem Fall könnte man Konfessionslosigkeit selbst als eine Art Weltanschauung oder „worldview“ bezeichnen.¹² Humanisti-

⁹ Vgl. Gerhard Besier, „Kirche, Politik und Gesellschaft im 20. Jahrhundert“, *Enzyklopädie deutscher Geschichte* 56 (München: Oldenbourg, 2000).

¹⁰ Wolf-Dieter Hauschild, Art. „Deutschland II, Statistisch“, in: RGG⁴, Bd. 2 (1997): 752.

¹¹ Vgl. Gert Pickel, „Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich“, in: *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, hg. von Gert Pickel und Kornelia Sammet (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011), 43–79.

¹² Der Begriff „worldview“ wird eingeführt um klarzustellen, dass es sich um ein exploratives Konzept handelt, vgl. Ulrich Riegel und Hans-Georg Ziebertz, *Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher* (Freiburg i. Br.: Herder 2008). Der Begriff „Weltanschauung“ verlangt eine gewisse Stringenz der Aussagen. Diese Stringenz kann nicht im Vorhinein postuliert werden.

sche Gruppen erheben bisweilen den Anspruch, die Gruppe der Konfessionslosen zu vertreten und daher im Namen von einem Drittel der Deutschen zu sprechen.¹³ Ungeachtet der Tatsache, dass nur wenige Menschen in humanistischen Verbänden organisiert sind, sodass von einer legalen Form der Vertretung nicht gesprochen werden kann, ist die Frage, ob Konfessionslose überhaupt eine homogene Gruppe darstellen. Repräsentieren sie eine Gemeinsamkeit, die über die Abgrenzung von den traditionellen Religionen hinausgeht?

Diese Frage ist auch im Kontext der Etablierung des Islam als dritte Traditionsreligion in Deutschland von Bedeutung, denn auch der Islam kennt seit Neuestem das Phänomen der individuellen Abkehr von der Religion. Der „Zentralrat der Ex-Muslime“ versucht, diese Abkehr vom Islam zu fördern und bekannt zu machen; teilweise mit Unterstützung von säkularen Kräften, die sich in der Tradition der Aufklärung sehen.¹⁴ Dabei stellt sich die Frage: Wie weit impliziert die „Abkehr von den eigenen Wurzeln“ tatsächlich eine gemeinsame, säkulare Weltanschauung, die über die Trennung von der bisherigen religiösen Institution hinausgeht?

1.2 Suche nach Bezeichnungen für neue Entwicklungen

Die Religionssoziologie hat den Traditionsabbruch in Westdeutschland intensiv untersucht und dabei die traditionellen Konzepte von „Religion“ detaillierten Analysen unterworfen. Mit verschiedenen theoretischen Modellen wird versucht, die Tatsache zu erklären, dass die traditionellen Kirchen Mitglieder und sozialen Einfluss verlieren, ohne dass dies durch Repression von außen erklärt werden kann.¹⁵ Bekannte Modelle dazu sind die These von der Säkularisierung als Rationalisierung (Weber u. a.), die These von der religiösen Individualisierung und Privatisierung (z. B. Luckmann), aber auch die These von der Pluralisierung des Religiösen (z. B. Berger) oder Patchwork-Religion (z. B. Gabriel).

¹³ Vgl. „Der humanistische Pressedienst“, Humanistischer Pressedienst, abgerufen am 17. September 2015, <http://hpd.de/ueber>.

¹⁴ Vgl. „Pressemitteilung zum Start der Kampagne“, Zentralrat der Ex-Muslime, abgerufen am 17. September 2015, <http://www.exmuslime.com/pressemitteilung-zum-Start-der-Kampagne/>.

¹⁵ Vgl. die Übersicht bei Boris Kalbheim und Hans-Georg Ziebertz, „Terra incognita: Reflexionen über Jugendliche, die der Kirche fernbleiben“, *RP&B* 68 (2012): 65–76; vgl. auch Detlef Pollack, „Religion und Moderne: Religionssoziologische Erklärungsmodelle,“ in: *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*, hg. von Tobias Möschel (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006), 17–48.

In einigen dieser Modelle wird Religion stark mit Kirchlichkeit identifiziert und man schließt vom sozialen Bedeutungsverlust der Kirchen auf den individuellen Bedeutungsverlust von Religion. Andere Modelle nehmen an, dass „Religion“ eine anthropologische Konstante ist, und dass die traditionellen Kirchen nicht mehr in der Lage sind, den anthropologisch vorhandenen Bedarf an Religion unter den Bedingungen der Moderne zu bedienen. Daher wird im Modell von Luckmann vom sozialen Bedeutungsverlust der Kirchen auf eine „Ortlosigkeit“ der individuellen Religion gesprochen, sodass diese unsichtbar wird oder sich sogenannter „funktionaler Äquivalente“ bedient. Der Denkansatz, der die Pluralisierung des Religiösen ins Zentrum stellt, fokussiert vor allem auf die offensichtliche Vielfalt religiöser Bekenntnisse und die Freiheit der Wahl. Dazu werden unter anderem Markttheorien (rational choice) auf das religiöse Feld bezogen.¹⁶ Das Modell der „Patchwork-Religion“ nimmt dagegen an, dass der soziale Bedeutungsverlust der Kirchen dazu führt, dass der Einzelne religiöse Aussagen aus unterschiedlichen Traditionen aufgreift und zu einem eigenständigen religiösen Gebäude zusammenstellt. In jüngerer Zeit widmen sich Studien den Phänomenen, die sich in Folge des religiösen Traditionsabbruchs entwickelt haben. Dabei werden einige Differenzierungen ausfindig gemacht, etwa zwischen Religion und Religiosität,¹⁷ zwischen Religion und Spiritualität¹⁸ oder zwischen Kirche und religiösem Feld.¹⁹

Ein differenziertes Begriffsraaster soll helfen, verschiedene Formen religiös konnotierter Phänomene zu beschreiben, ohne dass die Begriffe christlich geprägt sind bzw. einen Rückgriff auf die christliche Tradition enthalten. Es ist jedoch auffällig, dass auch mit Hilfe neuer Begriffe die Lebenseinstellung von säkularen Menschen kaum bestimmt werden kann. Die überwiegende Zahl dieser Modelle betrachtet vor allem Religion als ein erklärungsbedürftiges Phänomen, nicht aber die Säkularität. Vielen dieser Denkansätze ist zudem eigen, dass sie sich stark auf die christlich geprägte Vergangenheit beziehen und dass entsprechende Begrifflichkeiten nur bedingt die Theorie und Praxis anderer religiöser Traditionen erklären, wie etwa den Islam.

16 Vgl. Karl Gabriel, „Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne,“ in: *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*, hg. von Werner Tzscheetzsch und Hans-Georg Ziebertz (München: Don Bosco, 1996), 47–63; vgl. auch Pollack, *Religion* (n. 15).

17 Vgl. z.B. Stefan Huber, *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität* (Opladen: Leske + Buderich, 2003).

18 Taylor, *Secular Age* (n. 3), 505.

19 Vgl. Gabriel, *Wandel* (n. 16).

1.3 Religiöse Überzeugung und Handlungsorientierung

Im Prinzip könnte die Frage nach Religion oder Nicht-Religion, nach Atheismus oder Glaube, nach Säkularität oder Religiosität sozial irrelevant sein. Das deutsche Gesellschafts- und Rechtssystem gründet auf der Freiheit, dass Menschen glauben können was sie für richtig halten und dass sie ablehnen können, was sie nicht glauben wollen. Positive und negative Religionsfreiheit gilt als ein wichtiges Gut. Das öffentliche Leben wird nicht von religiösen Diktionen, sondern von Gesetzen und Verordnungen bestimmt. Daher ist die Frage berechtigt, ob das nicht zum Funktionieren der Gesellschaft ausreicht? So einfach ist diese Frage aber wohl nicht zu beantworten, denn sowohl Apologeten wie auch Kritiker der traditionellen Religionen gehen nach wie vor davon aus, dass Religion großen Einfluss hat auf das praktische Handeln von Menschen und damit auf das Zusammenleben in der Gesellschaft.²⁰ Wie weit der Einfluss tatsächlich reicht, sei hier dahingestellt. Für die folgenden Überlegungen reicht die Feststellung aus, dass es viele Stimmen gibt, die der Religion Handlungsmacht zusprechen.

Wenn Religion lebenspraktische Konsequenzen hat, soziale und politische, dann ist die Frage, ob auch die Nicht-Religiosität solche Konsequenzen hat. Diese Frage bejahen beispielsweise die sogenannten „Brights“.²¹ „Brights“ verstehen sich als säkular und gleichzeitig als Anhänger eines Weltbildes auf naturalistischer Grundlage, von der aus sie eine eigene Ethik entwickeln, die sich selbst als besonders menschenfreundlich darstellt. Wenn auch die Bewegung der „Brights“ nicht die Konfessionslosen repräsentiert, nicht einmal deren Mehrheit, so zeigt sich, dass die Verbindung von Weltanschauung und Ethik die lebenspraktische und sozial relevante Dimension sowohl von Religion als auch von Säkularität ist. Wenn also Säkularität nicht auf die Ablehnung kirchlich vermittelter Religiosität und deren Institutionen reduziert wird, sondern wenn Positionen im Bereich der Ethik bzw. des Handelns in den Blick genommen werden und wenn sich zeigen sollte, dass es entsprechend säkular geprägte Muster gibt: erst dann ist es angemessen, von „Säkularität“ als einer eigenständigen weltanschaulichen Prägung zu sprechen.

²⁰ Vgl. Doering/Baier, *Jugendliche* (n. 2).

²¹ Zum Begriff und zum Selbstverständnis vgl. „Die Prinzipien der Brights“, Wolfgang Schäfer/ The Brights, abgerufen am 17. September 2015, <http://www.brights-deutschland.de/prinzipien.shtml>.

1.4 Die gemeinsame Basis der Gesellschaft: Menschenrechte

Für die Gesellschaften ist es vor allem von Bedeutung, wie Menschen – religiöse oder säkulare – zu den Menschenrechten stehen. Diese Rechte – im Grundgesetz Deutschlands als „Grundrechte“ bezeichnet (Art. 1 bis 19, GG) – sind die Basis des menschlichen Zusammenlebens in der Gegenwart. Nach der Verfassung sind es juristisch einklagbare Rechte (so Art. 1 Abs. 3 GG), die u. a. das Verhältnis von Staat und Bürger und das Verhältnis der Bürger zueinander regeln. Neben der legalen Seite gibt es eine legitimatorische; damit wird bezeichnet, wie einzelne Menschen bzw. die Gesellschaft bestimmte Rechte verstehen und akzeptieren.²²

Damit die Menschenrechte wirksam werden, bedürfen sie einer Legitimität, die über die juristische Einklagbarkeit hinausgeht: Sie müssen nicht nur als Gesetze Geltung haben, sondern ebenso als grundlegende Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens akzeptiert werden. Nur in dieser Form, das heißt als legitimierte Werte, können sie ihre Bedeutung sozial entfalten. Diese gesellschaftliche Varianz der Grundrechte zeigt sich etwa in der Diskussion um die Einschränkung der Grundrechte angesichts terroristischer Bedrohungen: Wie weit erlaubt die Gesellschaft dem Staat und seinen Organen, Grundrechte mit Verweis auf die staatliche Sicherheit einzuschränken? In dieser Diskussion erweisen sich die Grundrechte als Teil eines Diskurses über das Verhältnis von Sicherheit und Freiheit – also von zwei grundlegenden Konzepten der Gesellschaft.²³

Philosophisch zeigt sich bei den Menschenrechten eine Besonderheit in ihrer normativen Fundierung: Sie beruhen nicht auf einem allgemeinen, metaphysischen Prinzip, auf einer bestimmten Auffassung von transzendenten Konzepten oder einer ausformulierten Philosophie, von der sie abgeleitet werden. Sie beanspruchen kein exklusives Menschenbild, mit Ausnahme der Idee der Menschenwürde, die allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zusteht. Aber bereits im nächsten Schritt sind es gesellschaftliche Aushandlungsprozesse, Abwägungen und politische Kompromisse, die zur Kodifizierung von Menschen-

²² Vgl. Johannes van der Ven und Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Tensions within and between Religions and Human Rights* (Leiden: Brill, 2012); dies. (Hg.), *Human Rights and the Impact of Religion* (Leiden: Brill, 2013); Hans-Georg Ziebertz und Tobias Benzing, *Menschenrechte – trotz oder wegen Religion? Eine empirische Studie unter jungen Christen, Muslimen und Nicht-Religiösen* (Münster: Lit, 2013); Hans-Georg Ziebertz und Gordan Črpić (Hg.), *Religion and Human Rights. An International Perspective* (Heidelberg: Springer, 2015); Hans-Georg Ziebertz und Ernst Ballin (Hg.), *Freedom of Religion in the 21st Century. A Human Rights Perspective on the Relation between Politics and Religion* (Leiden: Brill, 2015).

²³ Vgl. Aiko Wagner und Sascha Kneip, „Demokratische Gefahr für die Demokratie? Die prekäre Balance von Freiheit und Sicherheit“, in *Demokratie und Krise*, hg. von Wolfgang Merkel, (Wiesbaden: Springer, 2015), 339–372.

rechten führen.²⁴ Die „fehlende Letztbegründung“ der Menschenrechte wird von bestimmten kulturellen und religiösen Gruppen gelegentlich bestritten, doch im internationalen Kontext haben sich die Menschenrechte als sehr beweglich erwiesen und die entscheidenden UN-Erklärungen wurden von den meisten Staaten unterzeichnet.

Das Verhältnis der Menschen zu den einzelnen Rechten wird – so ist anzunehmen – von unterschiedlichen Interessen, Erfahrungen und Idealen bestimmt. Darin liegt der Unterschied zwischen Menschenrechten als Wert und Menschenrechten als juristische Norm. Juristisch besteht keine Hierarchie zwischen den einzelnen Menschenrechten sofern sie gesetzlich kodifiziert sind, etwa zwischen den Grundrechten des Grundgesetzes. Bei Konflikten muss in jedem Einzelfall das Verhältnis unterschiedlicher Menschenrechte abgewogen werden; ein aktuelles Beispiel dafür ist die Diskussion des Verhältnisses von Religionsfreiheit und dem Recht auf freie Meinungsäußerung.

Für den einzelnen Menschen jedoch können die unterschiedlichen Menschenrechte sehr wohl unterschiedliche Bedeutung haben. So wird beispielsweise das Recht auf Religionsfreiheit von religiösen und säkularen Menschen teilweise als Recht auf Ermöglichung versus Recht auf Schutz vor Religion in Anspruch genommen. Die Unabhängigkeit zwischen Staat und Religion/Kirche kann laizistisch oder kooperativ gedeutet werden. Hinsichtlich der Freiheit in der Lebensführung taucht die Frage nach den Grenzen der Freiheit auf und manche Rechte sind nicht unbedingt für alle Menschen von gleicher Bedeutung, wie beispielsweise Minderheitenrechte oder der Schutz vor Diskriminierung. Was jeweils die Gründe und Motive sind, die zu den genannten Differenzierungen führen, können Elemente dessen sein, was wir oben als „worldview“ bezeichnet haben.

1.5 Forschungsfragen

Die erste Frage, die sich aus dem Problemaufriss für die empirische Untersuchung ergibt, lautet: Gibt es unter Säkularen Gemeinsamkeiten im Weltbild, vielleicht eine gemeinsame Weltanschauung, die Auswirkungen hat auf ihre Einstellungen ethischen Handelns? Zweitens: Lassen sich Unterschiede im Vergleich zu religiösen Weltanschauungen feststellen?

²⁴ Vgl. Stefanie Schmahl, „Überlegungen zur Kategorisierung internationaler Menschenrechte,“ in *Menschenrechte, Christentum und Islam*, hg. von Hans-Georg Ziebertz (Münster: LIT, 2010), 27–48.

Diese Fragen werden im Folgenden zunächst konzeptuell vertieft und anschließend empirisch untersucht. Die empirische Untersuchung beruht auf der schriftlichen Befragung von Jugendlichen im Alter von 16 bis 17 Jahren im Rahmen des Forschungsprojektes „Religion and Human Rights 2.0“ der Universität Würzburg (N=2244).²⁵ Die Befragung wurde über die Schulen organisiert, dabei wurden die Schulen nach Region ausgesucht (Nord/Nordost: Schleswig-Holstein, Mecklenburg-Vorpommern, West: Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Südwest: Hesse, Baden-Württemberg, Südost: Bayern, Ost: Sachsen, Thüringen), um eine möglichst umfassende Abbildung der Jugend in Deutschland zu erhalten.

2 Konzeptuelle Klärung und Operationalisierung

Im Folgenden stellen wir erstens dar, wie die Auffassungen zu den Menschenrechten erhoben wurden, von denen wir annehmen, dass sich darin religiöse und säkulare Menschen unterscheiden. Zweitens wird das Begriffspaar „säkular“ und „religiös“ konzeptuell differenziert und drittens präsentieren wir die empirischen Ergebnisse.

2.1 Menschenrechte

Diese Untersuchung richtet den Blick auf vier ausgewählte Menschenrechtsbereiche: Religionsfreiheit, das Verhältnis von Staat und Religion/Kirche, die Freiheit des Lebensstils und Schutz vor Diskriminierung.

Religionsfreiheit

Das Grundrecht der Freiheit der Religion hat mehrere Aspekte: Religionsfreiheit wird nach positiver und negativer Religionsfreiheit unterschieden, sowie nach individueller und gemeinschaftlicher Religionsfreiheit.²⁶ Die Unterscheidung von negativer und positiver Religionsfreiheit bezieht sich darauf, dass jeder Mensch das Recht hat, eine Religion zu haben oder nicht, dass also weder Religiöse zur

²⁵ Vgl. „International Empirical Research Program Religion and Human Rights“, Hans-Georg Ziebertz, abgerufen am 17. September 2015, http://www.rp.theologie.uni-wuerzburg.de/research/religion_and_human_rights_2012_2017/.

²⁶ Vgl. Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religionsfreiheit in interreligiöser Perspektive* (Würzburg: Echter, 2015).

Säkularität gezwungen wird noch Säkulare zur Religion. Für die Frage nach der ideellen Auffassung der Menschenrechte sind vor allem diejenigen Rechte von Bedeutung, die nicht mit dem eigenen Lebenskontext korrespondieren. Das kann für Säkulare die positive Religionsfreiheit sein, etwa die öffentliche Präsenz religiöser Praxis. Dazu waren zwei Konflikte in Deutschland besonders virulent: Die Organisation von Gebeten muslimischer Schüler während der Schulzeit²⁷ und das Tragen eines Kopftuches als verbeamtete Lehrerin.²⁸ Beide Themen zeigen, dass die juristische Bewertung der Grundrechte nicht nur von geschriebenem Recht, sondern auch von sozialen Aushandlungsprozessen abhängen. Angesichts dieser gesellschaftlichen Debatten sind den Befragten folgende Items vorgelegt worden:

„Schülern sollten in der Schule bestimmte Zeiten und Räume für ihre Gebete zur Verfügung gestellt werden.“

„Der Staat sollte es Lehrerinnen nicht verbieten, in der Schule aus religiösen Gründen ein Kopftuch zu tragen.“

Neben der individuellen Religionsfreiheit ist auch die Freiheit der gemeinschaftlichen Religionsausübung grundrechtlich garantiert. In dieser sozialen Dimension spielen vor allem die Fragen nach dem öffentlichen Auftreten der Religion sowie nach deren missionarischen Tätigkeiten eine Rolle. Dabei erweist es sich als relevant, ob es um eine religiöse Mehrheitstradition oder um eine Minderheitenreligion geht. Die Aktion einiger muslimischer Gruppen, den Koran auf der Straße zu verteilen, hat heftige Kritik hervorgerufen. Dass gleichzeitig in vielen Hotelzimmern eine Bibel ausliegt, erzeugt keinen Widerspruch. Vor diesem Hintergrund sind die sozialen Aspekte der Religionsfreiheit mit zwei Items operationalisiert worden:

„Der Staat sollte sich nicht in das öffentliche Auftreten einer Religion einmischen, egal ob es die Religion der Mehrheit oder einer Minderheit ist.“

„Der Staat sollte nicht in missionarische Aktivitäten eingreifen, ganz gleich, ob es sich um eine Mehrheit- oder Minderheitsreligion handelt.“

²⁷ Juristischer Abschluss im Jahr 2011, siehe OVG Berlin-Brandenburg, Az. OVG 3B 29.09.

²⁸ Juristisch diskutiert seit 1999, siehe dazu 2. Senat des Bundesverfassungsgerichts, Urteil vom 24. September 2003, Az. 2 BvR 1436/02, BVerfG 108, 282.

Verhältnis von Religion und Staat

Das Verhältnis von Religion und Staat ist mit der Religionsfreiheit verknüpft, geht aber nicht darin auf.²⁹ In der Bundesrepublik stehen Religionsgemeinschaften und der Staat in einer verfassungsrechtlich geregelten Beziehung zueinander. Auf allgemeingesellschaftlicher Ebene ist der Feiertagskalender ein Beispiel für eine solche Zusammenarbeit: Die sogenannten beweglichen Feiertage (Ostern, Pfingsten) werden von den Religionsgemeinschaften ermittelt und vom Staat als arbeitsfreie Tage garantiert. Auch die Sonntagsruhe ist eine religiöse Vorgabe, die der Staat garantiert (Art. 140 GG i.V.m. Art. 139 WRV). Auf institutioneller Ebene bedeutet die Zusammenarbeit von Religion und Staat eine Zusammenarbeit von politischen Akteuren, etwa Parlamentsabgeordneten, mit Akteuren der religiösen Institutionen, etwa den Bischöfen oder kirchlichen Beauftragten.

In Deutschland ist dieses Verhältnis mit der Weimarer Verfassung auf ein grundsätzlich neues Fundament gestellt worden: Mit dieser Verfassung wurden Religionsgemeinschaften und Staat getrennt, gleichzeitig wurden die Religionsgemeinschaften einander gleichgestellt.³⁰ Das bedeutet, dass es einerseits keine Religionsgemeinschaft gibt, die staatlich bevorzugt werden darf, andererseits kann der Staat mit den Religionsgemeinschaften kooperieren. Im Grundgesetz sind dabei – im Rückgriff auf die Weimarer Verfassung – die Krankenhaus-, Militär- und Gefängnisseelsorge explizit (aber nicht abschließend) genannt. Diese Zusammenarbeit ist allgemein unstrittig, kritischer wird dagegen die Zusammenarbeit von Religion und Staat im Bereich der Schule betrachtet. Der Religionsunterricht ist eine gemeinsame Veranstaltung von institutionalisierten Religionen und dem Staat und die Einflussnahme der Kirchen auf die Schule ist immer wieder Thema politischer Debatten. Dieser Aspekt des Verhältnisses von Religion und Staat wurde mit folgendem Item operationalisiert:

„Das Parlament soll über Schulgesetze entscheiden, unabhängig von der Meinung, die religiöse Autoritäten haben.“

²⁹ Vgl. Heinrich de Wall, „Das Deutsche Staatskirchenrecht und die Religionsfreiheit“, in: *Religionsfreiheit in interreligiöser Perspektive*, hg. von Hans-Georg Ziebertz (Würzburg: Echter, 2015), 30–46.

³⁰ Vgl. deWall, *Staatskirchenrecht* (n. 29); vgl. auch Gabriele Britz, „Der Einfluss christlicher Tradition auf die Rechtsauslegung als verfassungsrechtliches Gleichheitsproblem? Zu den praktischen Grenzen religiöser Neutralität im säkularen Staat“, *JZ* 55 (2000) 23: 1127–1133.

Freiheit des Lebensstils

Der dritte Aspekt ist die Freiheit des Lebensstils. Diese Freiheit wird besonders dann bedeutsam, wenn es um den Intimbereich des menschlichen Lebens geht, wie die Sexualität. In der Gegenwart besteht die Vorstellung von justitierbarer sexueller Devianz nicht mehr; juristisch wird sexuelle Gewalt verfolgt (sexuelle Nötigung/Vergewaltigung, § 177 StGB) sowie das Ausnützen eines Machtverhältnisses (sexueller Missbrauch von Schutzbefohlenen, §§ 174-174c StGB). Diese Freiheit ist jedoch gesellschaftlich nicht immer gegeben, einige sexuelle Praktiken (wie „Fetischismus“) sind bis heute in diagnostischen Systemen, etwa im ICD-10, 2012 aufgeführt. Homosexuelle Gruppen beklagen immer wieder Fälle von Diskriminierung und Gewalt.³¹ In der Freiheit des Lebensstils zeigt sich somit eine Spannung zwischen der rechtlich bestehenden Freiheit und gesellschaftlicher Akzeptanz. Diese Aspekte werden in den Items aufgenommen:

Staatlicher Schutz vor sozialer Diskriminierung: „Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.“

Gesellschaftliche Akzeptanz Homosexueller: „Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.“

Allgemeine sexuelle Freiheit: „Der Staat sollte sexuelle Praktiken nicht verbieten, für die sich Erwachsene frei entscheiden.“

Die traditionellen Religionen stehen einer Gleichrangigkeit aller sexuellen Lebensentwürfe skeptisch gegenüber. Im Islam ist homosexuelles Verhalten eindeutig verboten, die christlichen Kirchen heben (auf die eine oder andere Weise) die prokreative heterosexuelle Sexualität als besonders schutzwürdig hervor. In der Öffentlichkeit werden solche Positionen oft als unzeitgemäß empfunden. Aus verschiedenen Jugendstudien ist bekannt, dass Jugendliche den sexuellen Vorschriften der Religionen eher distanziert gegenüberstehen; daher können wir annehmen, dass die Haltung zu diesen Items nicht von religiösen Traditionen, sondern vom worldview abhängig sind.³²

³¹ Kritisch dazu vgl. Werner Hinzpeter, *Schöne schwule Welt* (Berlin: Quer, 1997).

³² Vgl. Hans-Georg Ziebertz, „Sexualpädagogik in gesellschaftlichem Kontext. Studien zur Konzeptentwicklung katholischer Sexualerziehung“, *Theologie und Empirie* 17 (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1993). Vgl. auch Andrea Betz und Hans-Georg Ziebertz, „Virginitätsnorm, Autonomie und Religiosität bei christlichen und muslimischen jungen Frauen“, in: *Praktische Theologie – empirisch. Methoden, Ergebnisse und Nutzen*, hg. von Hans-Georg Ziebertz (Berlin: LIT, 2011), 45–60.

Frauenrechte: Schutz vor Diskriminierung

Der vierte Aspekt ist der Schutz von Frauen vor Diskriminierung. Unter anderem werden der katholischen Kirche und dem Islam zum Teil heftige Vorwürfe gemacht in Bezug auf dieses Menschenrecht. So werden der Ausschluss von Frauen aus dem Priestertum in der katholischen Kirche und die theologische/rechtliche Ungleichheit von Frauen und Männern im Islam kritisiert. Verfassungsrechtlich ist die Gleichheit von Mann und Frau als Grundrecht festgelegt (Art. 3 Abs. 2 GG) gesellschaftlich besteht aber noch keine volle Gleichstellung. Zwei Themen werden immer wieder diskutiert: Wirtschaftliche Ungleichheit und sexuelle Belästigung. Diese beiden Themen werden in der Untersuchung angesprochen:

„Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.“

„Frauen sollten das Recht einklagen können, für gleiche Arbeit gleich bezahlt zu werden.“

„Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.“

Die Religionen begründen die unterschiedliche Bedeutung von Männern und Frauen mit unterschiedlichen Überlegungen: Der Islam unterscheidet zwischen einer männlichen und einer weiblichen Lebenswelt, die in vielen Bereichen zu trennen sei. Die katholische und die orthodoxe Kirche unterscheiden zwischen dem Amtspriestertum, das ausschließlich Männern vorbehalten ist und einem allgemeinen Priestertum, an dem alle Christen teilhaben. Die Kirchen der Reformation haben die Unterschiede im Priestertum aufgehoben und machen daher keine Unterscheidungen der Geschlechter; im 20. Jahrhundert begann die Ordination von Frauen.³³

2.2 Säkularität und Religiosität

Religiosität und Konfessionalität sind, wie gezeigt, nicht deckungsgleich. Empirisch werden „säkular“ und „religiös“ daher mit einer zweidimensionalen Matrix bestimmt. Eine Dimension wird bestimmt durch die soziale Unterscheidung von Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, individuell wird unterschieden zwischen nichtreligiösen und hochreligiösen Jugendlichen (siehe Tab. 1).

33 Bruno Bürki, Art. „Ordination VI, Praktisch-theologisch“, in: RGG⁴, Bd. 6 (2003): 627–628.

Tab. 1: Konzeptuelle Organisation von Religiosität und Säkularität

		Soziale Unterscheidung	
		Konfessionslos	Konfessionell
Individuelle Unterscheidung	Nichtreligiös	Säkulare	./.
	Hochreligiös	./.	Religiöse

Die konfessionelle Bindung lässt sich dabei relativ einfach bestimmen: In der Untersuchung „Religion and Human Rights“ wurde folgende Frage gestellt:

„Gehören Sie einer Religionsgemeinschaft an oder würden Sie sich als nicht religiös bezeichnen?“

Zur Beantwortung wurde eine Auswahl von 14 Religionsgemeinschaften angeboten, sowie die Optionen: „eine andere Religion“, „religiös (in weitestem Sinn)“ und „Nicht-religiös“. Als „Konfessionslos“ werden nur diejenigen Befragten in die Untersuchung aufgenommen, die sich als „nicht-religiös“ bezeichnet haben.

Die individuelle Unterscheidung in dieser Matrix wird mit einem gut getesteten Forschungsinstrument erhoben: Der Skala „Zentralität von Religion“ nach Huber.³⁴ Es bestimmt die „Zentralität von Religion“, womit die „Präsenz religiöser Semantik im Lebenshorizont eines Individuums“ gemeint ist, also die individuelle Bedeutung religiöser Überzeugungen und Praxis.³⁵

Durch die Operationalisierung wird die Engführung von „Religiosität“ auf die traditionelle religiöse Semantiken vermieden. Die Skala hat sieben Items in Form von 5-Punkt Likert-Skalen:

„Wie oft denken Sie über religiöse Fragen nach?“

„Wie oft überdenken Sie einzelne Punkte ihrer religiösen Einstellungen?“

„Wie oft setzten Sie sich kritisch mit religiösen Lehren auseinander, denen sie grundsätzlich zustimmen?“

„Wie wichtig ist es für Sie, religiöse Themen von verschiedenen Seiten aus zu betrachten?“

„Wie stark glauben Sie, dass Gott oder etwas Göttliches existiert?“

„Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?“

„Wie stehen sie zu folgender Aussage: Meine Religion oder Weltanschauung hat großen Einfluss auf mein tägliches Leben?“

³⁴ Vgl. Stefan Huber, *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität* (Opladen: Leske + Buderich, 2003).

³⁵ Vgl. Stefan Huber, „Kerndimension, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität“, *Journal für Psychologie* 16.3 (2008): 1–17.

Huber unterscheidet zwischen Nichtreligiösen und Hochreligiösen an Hand der Zustimmung oder Ablehnung der Zentralität:³⁶ Auf einer 5-Punkte-Skala liegen Nichtreligiöse bei Werten zwischen 1,00 und 2,00; Hochreligiöse bei Werten zwischen 4,00 und 5,00.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass in der empirischen Untersuchung zwei Gruppen von Jugendlichen miteinander verglichen werden: Jugendliche, die keine Konfession angegeben haben und die auf der Skala von Huber 1,00 bis 2,00 erreicht haben, sowie Jugendliche, die eine Konfession angegeben haben und die auf der Skala von Huber 4,00 bis 5,00 erreicht haben. Damit sind die Effekte der konfessionellen Milieubildung auf Jugendliche, die sich als nichtreligiös verstehen, im Vorhinein ausgeschlossen.

3 Empirische Befunde

Die empirische Untersuchung beginnt mit der Beschreibung der Stichprobe, danach folgen Untersuchungen zur Bewertung der einzelnen Menschenrechte durch Säkulare und Religiöse sowie der Nachweis, wie weit die Unterschiede tatsächlich auf die Einordnung in die beiden Gruppen zurückzuführen sind. Diese Untersuchungen werden auf Basis der einzelnen Items durchgeführt, da die Items inhaltlich heterogen sind und statistisch keine reliablen Skalen bilden. Schließlich wird mit Hilfe von explorativen Faktoranalysen die innere Struktur des Antwortverhaltens der Säkularen und der Religiösen miteinander verglichen.

3.1 Deskriptive Befunde

Insgesamt ist eine Stichprobe von 2.244 Befragten genommen worden, davon sind 52,9% weiblich und 47,1% männlich. Die Altersspanne ist gering, 97,5% gaben ein Alter zwischen 15 und 18 Jahren an. Politisch verorten sich die Befragten leicht links der Mitte. Auf einer Skala von 1 (links) bis 10 (rechts) liegt der Durchschnitt bei 4,6 (Standardabweichung: 1,6). Aus dieser Gesamtstichprobe werden für die Untersuchungen Gruppen ausgewählt, nach den Angaben zur Konfession und Religiosität.

³⁶ Vgl. Huber, *Kerndimension* (n. 35), 17.

Entwicklung der Gruppen von Säkularen und Religiösen

1.582 Jugendliche (77,5%) gaben eine konfessionelle Bindung an; 458 (22,5%) gaben an, konfessionslos zu sein. Diese Verteilung ist gegenüber den offiziellen deutschen Statistiken etwas zu Gunsten der Konfessionellen verschoben. Die Unterscheidung von Hochreligiös und Nichtreligiös schließt die Gruppe derjenigen aus, die „mittelmäßig religiös“ sind, d.h. deren Mittelwert zur Zentralitätsskala zwischen 2,01 und 3,99 liegt. In der untersuchten Stichprobe sind 589 Befragte nichtreligiös und 150 Befragte Hochreligiös. Die Gruppenverteilung von säkularen und religiösen Jugendlichen ist in Tab. 2 dargestellt: 241 Jugendliche werden als säkular in die Untersuchung aufgenommen, 145 als religiös. Dieses Vorgehen hat eine massive Reduktion der Zahl der Befragten zu Folge. Weil aber das primäre Interesse darin liegt, bestimmte Gruppenkennzeichen zu erforschen, erscheint dieses Vorgehen nicht nur sinnvoll, sondern auch geboten.

Tab. 2: Darstellung der selektierten Gruppen

	Konfessionslos N = 458	Konfessionell N = 1582
Nichtreligiös N = 589	Säkulare N = 241	./.
Hochreligiös N = 150	./.	Religiöse N = 145

Die Gruppen der säkularen und religiösen Jugendlichen unterscheiden sich nach dem Geschlecht und nach politischer Orientierung: Es sind signifikant mehr Mädchen hochreligiös als Jungen ($\chi^2 = 19,1^{***}$). Politisch zeigt sich eine ebenfalls signifikante Unterscheidung: Die säkularen Jugendlichen sind etwas stärker links orientiert ($\bar{X} = 4,3$) als die religiösen Jugendlichen ($\bar{X} = 4,7$). Diese Unterschiede im demographischen Hintergrund können auch eine Rolle für die Bewertung der unterschiedlichen Menschenrechte spielen. So ist anzunehmen, dass der Geschlechterunterschied Auswirkungen hat auf das Verständnis von Frauenrechten, die politische Orientierung das Verständnis zur Freiheit des Lebensstils.

3.2 Zusammenhänge von Religion und Bewertung von Menschenrechten

Statistisch werden die Unterschiede zu den einzelnen Menschenrechten mit Hilfe von T-Tests bestimmt. Die genauere Untersuchung wird mit Regressionsanalysen

durchgeführt bzw. im Fall des Schutzes vor Diskriminierung mit einem Geschlechtervergleich.

Religionsfreiheit

In Bezug auf die Einstellung zur Religionsfreiheit zeigen sich entlang der Unterscheidung der Konfession kaum signifikante Unterschiede: Nur die Forderung nach Raum und Zeit für das Gebet an der Schule wird von konfessionslosen Jugendlichen stärker abgelehnt als von konfessionellen Jugendlichen. Während die hochreligiösen Jugendlichen dieser Forderung zustimmen, lehnen die nichtreligiösen und die säkularen diese Forderung deutlich ab. Regressionsanalytisch lässt sich dieser Unterschied eindeutig der Religiosität zuordnen, auch wenn hier die politische Orientierung signifikanten Einfluss auf die Einstellung hat. Man kann diesen Einfluss der politischen Orientierung wahrscheinlich auf die Konnotation des Items zurückführen: Die Forderung nach Zeit und Raum für das Gebet in der Schule kam von muslimischen Verbänden,³⁷ daher wird im negativen Einfluss der politischen Orientierung eine Ablehnung des Islam mitschwingen.

Tab. 3a: T-Test zur Religionsfreiheit nach Konfession und Religion

Religionsfreiheit	Konfessionell	Konfessionslos	Hochreligiös	Nichtreligiös	Religiös	Säkular
Der Staat sollte sich nicht in das öffentliche Auftreten einer Religion einmischen, egal ob es die Religion der Mehrheit oder einer Minderheit ist.	3,4	3,3	3,8	3,3	3,8	3,0
	t = n.s.		t = 5,8***		t = 4,2***	
Der Staat sollte nicht in missionarische Aktivitäten eingreifen, ganz gleich, ob es sich um eine Mehrheit- oder Minderheitsreligion handelt.	3,1	3,0	3,4	3,1	3,3	3,0
	t = n.s.		t = 3,7***		t = 2,9**	
Schülern sollten in der Schule bestimmte Zeiten und Räume für ihre Gebete zur Verfügung gestellt werden.	2,8	2,5	3,6	2,3	3,7	2,3
	t = 5,0***		t = 13,9***		t = 11,6***	

³⁷ Vgl. BVerfGE 108, 282 (n. 28).

Religionsfreiheit	Konfes- sionell	Konfes- sionslos	Hochre- ligiös	Nichtre- ligiös	Religiös	Säkular
Der Staat sollte es Lehrerinnen nicht verbieten, in der Schule aus religiösen Gründen ein Kopftuch zu tragen.	3,6	3,5	4,0	3,4	4,0	3,5
	t = n.s.		t = 4,8***		t = 3,9***	

Die Items zum Tragen eines Kopftuches, sowie zur Aktivität von Religionsgemeinschaften werden von Konfessionellen und Konfessionslosen nicht signifikant unterschiedlich bewertet, von Hochreligiösen signifikant positiver als von Nichtreligiösen. Dieser Unterschied lässt sich auch zwischen Religiösen und Säkularen erkennen. Die Einflüsse sind signifikant und relevant, und sie lassen sich auch auf die Religiosität zurückführen, auch wenn die erklärte Varianz auffällig niedrig ist. Nur bei der Bewertung zum Kopftuch haben die Geschlechtszugehörigkeit und die politische Orientierung signifikanten Einfluss – und zwar einen Einfluss, der gegenläufig zur Religiosität ist. Diese negativen Einflüsse der Hintergrundvariablen kann man mit dem Inhalt der Aussage erklären, denn sie bezieht sich auf den Islam und dessen Bild der Frau in der Öffentlichkeit.

Tab. 3b: Regressionen zur Religionsfreiheit

Religionsfreiheit	R ²	Geschlecht	Pol. Orient.	Religiosität
Der Staat sollte sich nicht in das öffentliche Auftreten einer Religion einmischen, egal ob es die Religion der Mehrheit oder einer Minderheit ist.	.03	n.s.	n.s.	.11***
Der Staat sollte nicht in missionarische Aktivitäten eingreifen, ganz gleich, ob es sich um eine Mehrheit- oder Minderheitsreligion handelt.	.01	n.s.	n.s.	.14*
Schülern sollten in der Schule bestimmte Zeiten und Räume für ihre Gebete zur Verfügung gestellt werden.	.26	n.s.	-.12**	.50***
Der Staat sollte es Lehrerinnen nicht verbieten, in der Schule aus religiösen Gründen ein Kopftuch zu tragen.	.11	-.21***	-.18***	.17**

Verhältnis von Religion und Staat

In der Bewertung des Verhältnisses von Religion und Staat (Tab. 4a) zeigen sich signifikante Unterschiede nach Konfessionalität und nach individueller Religiosität, wobei nur der Unterschied zwischen hochreligiösen und nichtreligiösen Jugendlichen auch relevant ist.

Tab. 4a: T-Test zum Verhältnis Religion – Staat nach Konfession und Religion

Verhältnis Religion – Staat	Konfessionell	Konfessionslos	Hochreligiös	Nichtreligiös	Religiös	Säkular
Das Parlament soll über Schulgesetze entscheiden, unabhängig von der Meinung, die religiöse Autoritäten haben.	3,5	3,8	3,2	3,7	3,2	3,8
	t = 4,6***		t = 5,5***		t = 4,9***	

Dieser Unterschied zeigt sich auch zwischen säkularen und religiösen Jugendlichen: Religiöse Jugendliche nehmen eine kritisch-positive Haltung zu dieser Auffassung ein, säkulare Jugendliche stimmen ihr deutlich zu. Dieser Unterschied lässt sich auch auf die Religiosität zurückführen, nicht auf Geschlecht oder politische Orientierung (Tab. 4b).

Tab. 4b: Regression zum Verhältnis Religion – Staat

Verhältnis Religion – Staat	R ²	Geschlecht	Pol. Orient.	Religiosität
Das Parlament soll über Schulgesetze entscheiden, unabhängig von der Meinung, die religiöse Autoritäten haben.	.06	n.s.	n.s.	-.24***

Freiheit des Lebensstils

Im Bereich der Freiheit des Lebensstils (Tab. 5a) gibt es signifikante Unterschiede, wenn es um die Bekleidung öffentlicher Ämter geht, unabhängig von der sexuellen Orientierung einer Person, sowie um Freiheit sexueller Praxis. Interessanterweise besteht kein signifikanter Einfluss in Bezug auf den staatlichen Schutz vor Diskriminierung.

Tab. 5a: T-Tests zur Freiheit des Lebensstils nach Konfession und Religion

Freiheit des Lebensstils	Konfessionell	Konfessionslos	Hochreligiös	Nichtreligiös	Religiös	Säkular
Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.	4,1	4,4	3,8	4,2	3,8	4,4
	t = 5,5***		t = 4,4***		t = 5,1***	
Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.	3,9	4,0	3,8	3,9	3,8	4,0
	t = 3,3***		t = n.s.		t = n.s.	
Der Staat sollte sexuelle Praktiken nicht verbieten, für die sich Erwachsene frei entscheiden.	3,6	4,0	3,3	3,8	3,3	4,0
	t = 6,3***		t = 5,0***		t = 6,0***	

Relevant sind diese Unterschiede nur in Bezug auf die Freiheit der eigenen Sexualität, hier sind Hochreligiöse und Religiöse eher kritisch eingestellt, während Nichtreligiöse und Säkulare stark zustimmen. Auch im Zusammenhang mit den Hintergrundvariablen Geschlecht und politische Orientierung sind diese Einflüsse signifikant (Tab. 5b).

Tab. 5b: T-Tests und Regressionen zur Freiheit des Lebensstils

Freiheit des Lebensstils	R ²	Geschlecht	Pol. Orient.	Religiosität
Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.	.10	-.13***	-.12*	-.27***
Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.	.02	n.s.	-.13*	n.s.
Der Staat sollte sexuelle Praktiken nicht verbieten, für die sich Erwachsene frei entscheiden.	.08	n.s.	n.s.	-.29***

Frauenrechte: Schutz vor Diskriminierung

Bei den Frauenrechten zeigen sich Unterschiede zwischen Hochreligiösen und Nichtreligiösen sowie zwischen Säkularen und Religiösen (Tab. 6a).

Tab. 6a: T-Tests zu Frauenrechten nach Konfession und Religion

	Konfes- sio-nell	Konfes- sions- los	Hochre- ligiös	Nichtre- ligiös	Religiös	Säkular
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	4,3 t = n.s.	4,3	4,4 t = 2,8***	4,2	4,5 T = 2,2*	4,3
Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.	4,3 t = n.s.	4,3	4,5 t = 4,5***	4,2	4,5 t = 2,8*	4,3
Frauen sollten das Recht einklagen können, für gleiche Arbeit gleich bezahlt zu werden.	4,4 t = n.s.	4,4	4,6 t = 4,3***	4,3	4,6 t = 3,1***	4,3

Diese Einflüsse sind jedoch eindeutig darauf zurückzuführen, dass die Gruppen der Nichtreligiösen und der Säkularen einen deutlichen Überschuss an Männern haben. Vergleicht man die Untergruppen von religiösen/säkularen Frauen sowie von religiösen/säkularen Männern, sind die Unterschiede nivelliert (Tab. 6b).

Tab. 6b: T-Tests zu Frauenrechten, nach Geschlecht unterschieden

Frauenrechte	Alle		Frauen		Männer	
	Rel	Säk	Rel	Säk	Rel	Säk
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	4,5 t = 2,2*	4,3	4,7 t n.s.	4,6	4,1 t n.s.	4,1
Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.	4,5 t = 2,8**	4,3	4,7 t n.s.	4,6	4,2 t n.s.	4,0
Frauen sollten das Recht einklagen können, für gleiche Arbeit gleich bezahlt zu werden.	4,6 t = 3,1***	4,3	4,8 t n.s.	4,7	4,4 t n.s.	4,1

Nach diesem Ergebnis kann man feststellen: Frauenrechte sind vor allem ein Thema von Frauen, und sie werden daher nicht nach religiösen, sondern nach geschlechtlichen Grundlagen bewertet. Der Unterschied zwischen den Haltungen von Frauen und Männern aus der Stichprobe ist jedoch nur graduell, auch die Jungen stimmen den Frauenrechten stark zu.

Zusammenfassung

Insgesamt kann zu den vier Aspekten der Menschenrechte Folgendes festgestellt werden: Die religiös konnotierten Rechte werden nach der individuellen Einstellung zur Religion bewertet, weniger nach der Konfession. Nur beim Verhältnis von Religion und Staat – also einer gesellschaftlichen Einstellung – zeigen sich signifikante und relevante Unterschiede nach Konfession und nach individueller Religiosität. Bei den anderen untersuchten Aspekten spielen Konfession und Religion eine geringere Rolle. Ein einheitliches Muster der Bewertung von Menschenrechten durch religiöse und säkulare Jugendliche lässt sich somit nicht erkennen: Es besteht weder allgemein stärkere Ablehnung oder allgemein stärkere Zustimmung dazu nach Konfession oder individueller Religion. Die Menschenrechte werden von den Jugendlichen somit nicht allgemein bewertet, sondern im Hinblick auf ihre Bedeutung.

Diese Bedeutung kann etwas differenziert werden, wenn der Einfluss der Hintergrundvariablen berücksichtigt wird. Zunächst haben diejenigen ein besonders Interesse an den einzelnen Menschenrechten, die potentiell davon betroffen sind: Frauen achten besonders auf Frauenrechte, Religiöse besonders auf den Rechtsschutz der Religion. Dabei bestehen jedoch nur graduelle, nicht substantielle Unterschiede: Auch die männlichen Befragten stimmen den Frauenrechten überwiegend zu; und mit einer Ausnahme stimmen auch die Konfessionslosen und Nichtreligiösen den Rechten der Religionsgemeinschaften zu. Diese Ausnahme ist die Freiheit zum Gebet in der Schule. Das Item

„Schülern sollten in der Schule bestimmte Zeiten und Räume für ihre Gebete zur Verfügung gestellt werden“

stößt bei Konfessionslosen und Säkularen auf Widerstand. Auch in der Freiheit des Lebensstils zeigen sich die Religiösen eher positiv eingestellt, auch wenn die Religionen allgemein strenge Normen aufstellen, was die persönliche Lebensführung angeht. Zwar lassen sich hier signifikante Unterschiede in der Stärke der Bewertung erkennen, aber keine Ablehnung dieser Menschenrechte durch Religiöse.

Die auf den ersten Blick ungeordnete Bewertung der einzelnen Menschenrechte legt die Annahme nahe, dass Jugendliche diese Menschenrechte nicht ideologisch (in der Art einer Weltanschauung) als vielmehr konkret betrachten (im Sinne von Lebensregeln). Etwas überspitzt könnte man formulieren: Menschenrechte werden dann besonders geschätzt, wenn sie etwas mit meinem Leben zu tun haben. Dieser Zusammenhang bedeutet jedoch nicht, dass die Menschenrechte abgelehnt werden, die nicht direkt mit dem eigenen Leben zu tun haben. Im folgenden zweiten Untersuchungsschritt soll die Bedeutung der eigenen Interessen näher geklärt werden.

3.3 Unterschiedliche Strukturen im Denken von säkularen und religiösen Jugendlichen

Finden sich, abgesehen von Unterschieden in der Bewertung, auch Unterschiede in den Strukturen, die dieser Bewertung zu Grunde liegen? Um diese Strukturen zu bestimmen, wird eine explorative Faktoranalyse durchgeführt. Darin werden nur die Menschenrechte einbezogen, die nicht direkt mit Religion zusammenhängen; das sind Frauenrechte und die Freiheit des Lebensstils. Nach den bisherigen Ergebnissen zur Bewertung der einzelnen Rechte kann man annehmen, dass die Faktoranalyse zwei Faktoren zeigt: ein Faktor mit den Frauenrechten und ein Faktor zur Diskriminierung von Homosexuellen. Die Unterscheidung in der Struktur der Antworten, so wird angenommen, verläuft entlang der Geschlechtergrenzen. Zum einen ist die Haltung zu Frauenrechten eng mit der eigenen Geschlechtszugehörigkeit verbunden. Auch wenn Männer nicht „gegen“ Frauenrechte eingestellt sind, so ist doch die potentielle und aktuelle Bedeutung der Frauenrechte für Frauen deutlich ausgeprägter. Zum anderen betrifft das Diskriminierungsverbot aufgrund von Homosexualität zwar beide Geschlechter mehr oder weniger in gleicher Weise, jedoch wird der Begriff „homosexuell“ eher mit männlicher Homosexualität konnotiert.³⁸

Die Untersuchung wird in zwei Schritten durchgeführt: Zunächst wird die Gesamtgruppe getestet, danach werden getrennte Untersuchungen für die Religiösen und die die Säkularen durchgeführt. Tabelle 7 zeigt das Ergebnis der Faktoranalyse mit der Gesamtgruppe: Erwartungsgemäß zeigen sich zwei stabile Faktoren entlang der Unterscheidung nach den beiden Menschenrechtsbereichen. In der Gesamtgruppe werden somit die unterschiedlichen Menschenrechte tatsächlich gemäß ihrem Lebensbereich betrachtet: Menschenrechte scheinen demnach für die Befragten Abwehrrechte zu sein, sie schützen Menschen in unterschiedlichen Lagen von Schwachheit und Gefahr durch Staat oder Gesellschaft.

Tab. 7: Faktoranalyse der Gesamtgruppe (n = 2240)

	Kommunalität	Faktor	
		1	2
Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.	.66	.824	

³⁸ Vgl. Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis* (Stuttgart: Enke, 1886).

	Kommunalität	Faktor	
		1	2
Frauen sollten das Recht einklagen können, für gleiche Arbeit gleich bezahlt zu werden.	.59	,765	
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	.56	,741	
Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.	.58		,765
Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.	.57		,752
Eigenwert:		2,6	1,2
Erklärte Varianz: 75 %			

Tabelle 8 zeigt das Ergebnis für die Religiösen. Es entspricht exakt dem Ergebnis der Gesamtstichprobe, wobei nach den Faktorladungen angenommen werden kann, dass der strukturelle Unterschied noch schärfer ausgeprägt ist. Hier spielt wahrscheinlich die Geschlechterverteilung wieder eine Rolle: Da die Religiösen in der Mehrheit Frauen sind, unterscheiden sie stärker zwischen den Frauenrechten und dem Diskriminierungsverbot von Homosexuellen.

Tab. 8: Faktoranalyse mit Religiösen (n = 145)

	Kommunalität	Faktor	
		1	2
Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.	.56	,753	
Frauen sollten das Recht einklagen können, für gleiche Arbeit gleich bezahlt zu werden.	.49	,675	
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	.32	,576	
Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.	.66		-,817
Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.	.60		-,770
Eigenwert:		2,2	1,3
Erklärte Varianz: 70,1 %			

Die Untersuchung der säkularen Befragten zeigt hingegen eine Besonderheit (Tab. 9): Die explorative Faktoranalyse zeigt nur einen Faktor mit einem ausreichenden Eigenwert. Frauenrechte und Diskriminierungsverbot zeigen hier eine auffällige Nähe zueinander, eine Nähe, die sich weder bei der Gesamtstichprobe noch bei den Religiösen finden lässt.

Tab. 9: Faktoranalyse mit Säkularen (n = 214)

	Kommunalität	Faktor
		1
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	.64	,800
Frauen sollten rechtlich vor sexueller Belästigung am Arbeitsplatz geschützt werden.	.63	,790
Der Staat sollte das Recht von Frauen auf angemessene Berufschancen schützen.	.59	,766
Homosexuelle sollten das Recht haben, jedes öffentliche Amt zu bekleiden.	.30	,550
Der Staat sollte diskriminierendes Verhalten gegenüber Homosexuellen bestrafen.	.24	,487
Eigenwert:		2,8
Erklärte Varianz: 57 %		

Die Analyse des Antwortverhaltens zeigt – neben den unterschiedlichen Bewertungen – auch strukturelle Unterschiede. Während die überwiegende Zahl der Befragten die Menschenrechte auf deren Zielgruppe hin betrachten, zeigt sich bei Säkularen eine einzelne Dimension, auf der diese Bewertungen beruhen. Für die theoretische Diskussion dieses Ergebnisses ist es von Bedeutung, dass die Teilstichprobe der Religiösen eine Struktur analog zur Gesamtstichprobe aufweist, die Besonderheit liegt also bei der Teilstichprobe der Säkularen. Dieser Unterschied kann nicht einfach auf Hintergrundvariablen oder statistische Artefakte zurückgeführt werden, das Ergebnis ist stabil. In der abschließenden Diskussion der Ergebnisse sollen daher Elemente einer eigenständigen „säkularen“ Weltanschauung in ihrer Bedeutung und ihrer Herkunft betrachtet werden.

4 Säkularität in Denkstrukturen und Einstellungen

„Säkularität“ ist zu Beginn der Untersuchung ex negativo beschrieben worden, als Abwesenheit von Konfession und geringer Zentralität von Religion. In der Untersuchung hat sich gezeigt, dass sich die Gruppen der Konfessionslosen, der Nichtreligiösen und der Säkularen charakteristisch von den Gruppen der Konfessionellen, der Hochreligiösen und der Religiösen unterscheiden; auch wenn diese Unterschiede keine Antagonismen darstellen, sondern Akzentuierungen. Die weiteren Überlegungen stehen unter dieser Voraussetzung: Augenscheinlich haben die Menschenrechte in Deutschland allgemein eine hohe individuelle und soziale Legitimität, bei Säkularen wie Religiösen, bei Konfessionellen wie Konfessionslosen. Damit sind die beiden Forschungsfragen der Untersuchung beantwortet: Es lassen sich tatsächlich Gemeinsamkeit bei den Säkularen erkennen, zumindest lässt sich ein „worldview“ feststellen, wenn auch nicht unbedingt eine Weltanschauung im vollen Wortsinn; dafür ist die empirische Basis zu klein.

Die Unterschiede zwischen den säkularen Anschauungen und den religiösen Anschauungen sind ebenfalls zu erkennen. Einige erkennbare Aussagen über diesen säkularen worldview soll ausgehend von den empirischen Daten in drei Dimensionen theoretisch entfaltet werden:

Die säkulare Beziehung zum Anderen

Der „Anderer“ meint zum einen den „anderen Menschen“ im Sinne von einem Menschen, der nicht „ich“ ist. Dieser soziale „Anderer“ konstituiert sich entlang sichtbarer, erkennbarer Grenzen: Für den Mann die Frau, für den Jüngeren der Ältere, für den Säkularen der Religiöse. Säkulare setzen sich vom Wortfeld „Religion“ ab, die religiöse Semantik ist ihnen nicht vertraut und nicht Teil ihres eigenen Erlebens. Die anderen Unterschiede scheinen dagegen weniger bedeutsam zu sein.

Daneben kann der „Anderer“ auch gemeint sein im Sinne von einem Menschen, der sich in grundlegenden Einstellungen von mir unterscheidet.³⁹ Diese grundlegenden Unterscheidungen sind nicht nur sozial, sondern auch moralisch von Bedeutung, es wäre eine Unterscheidung von Schwarz und Weiß, von Gut und Böse, von Vernunft und Unvernunft. Diese Unterschiede werden von Säkularen in Bezug auf gesellschaftliche Kräfte nicht gemacht: Frauenrechte und Dis-

³⁹ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Freiburg i. Br.: Alber, 1998).

kriminierungsverbote organisieren sich nicht an diesen Grenzen, sondern sind aufgehoben in einem allgemeinen Menschenrecht. Dieses Menschenrecht kann man vielleicht mit dem Grundsatz der deutschen Verfassung formulieren: „Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“ (Art. 2 Abs. 1 GG) In den Haltungen der Säkularen können sowohl das Recht (freie Entfaltung) als auch seine Grenzen (die Rechte anderer, die Ordnung) wiedergefunden werden. Die „säkulare“ Haltung ist nach den vorliegenden Ergebnissen nicht nur eine Duldung dieses Anderen, sondern eine werthaltige Einstellung. Ob sie als „Akzeptanz“ oder „Wertschätzung“ zu bezeichnen ist, das kann mit den vorliegenden Daten nicht bestimmt werden.

Die säkulare Beziehung zur Gesellschaft

Die juristische Auffassung der Menschenrechte ist (unter anderem) der Ausdruck gesellschaftlicher Werte. Diese Werte sind im Augenblick vor allem Freiheit und Unabhängigkeit. Säkulare Jugendliche sind in einer Gesellschaft aufgewachsen, in denen diese Werte fraglose Geltung haben. Die säkularen Jugendlichen zeigen gegenüber der Gesellschaft und ihren Werten ein hohes Maß an Akzeptanz, denn auch die Werte und Freiheiten, die ihrer eigenen Semantik fernstehen (religiöse Rechte) finden keine Ablehnung. Trotzdem lässt sich ein gewisser laizistischer Zug in den Antworten der Säkularen finden, denn gerade das Auftreten von Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit wird kritischer gesehen als das individuelle religiöse Zeichen (s.o. Tabelle 3a.).

Diese Toleranz findet jedoch eine Grenze, empirisch erkennbar an der Ablehnung des Rechtes auf das Schulgebet (s.o.) – dieses Recht lehnen säkulare Jugendliche ab, obwohl es als Ausdruck des Menschenrechtes auf positive Religionsfreiheit interpretiert werden kann. Man kann diese Haltung als Hinweis lesen auf eine allgemeine Grenze gegenüber offensiv auftretenden Religionen, insbesondere gegenüber dem Islam: Der öffentlich auftretende Islam fordert die positive Religionsfreiheit gegenüber der Gesellschaft ein, auch gegenüber laizistischen Strömungen, und zwar als Recht und nicht als Zugeständnis. Diese Form von exponierter Religion scheint auf Ablehnung von Säkularen zu stoßen. Allgemeiner gesagt: Die säkularen Jugendlichen aus der Stichprobe unterstützen die Toleranz in der Gesellschaft, diese Unterstützung fällt jedoch nicht mit der Reichweite der Menschenrechte zusammen.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. Kalbheim/Ziebertz, *Konfessionslosigkeit* (n. 6).

Die säkulare Beziehung zur Transzendenz

Die säkularen Jugendlichen aus der Studie sind keine Religionsfeinde. Auch wenn ihnen die religiöse Sprache verschlossen ist und sie dem Einfluss von religiösen Institutionen auf die Öffentlichkeit kritischer gegenüberstehen als Religiöse, so löst doch diese religiöse Sprache keine Antipathien aus. Trotz ihrer Ferne zu religiöser Semantik zeigen sich Haltungen, die Säkulare in Bezug auf die Transzendenz einnehmen – auch wenn sie diese Transzendenz nicht als „Gott“ bezeichnen.

Das erste Element dieser Transzendenz ist die Wertigkeit des Menschen – gerade in seiner Andersartigkeit. Dieser „Andere“ erhält seine Rechte nicht aus gesellschaftlicher Duldung heraus, sondern aus einem Eigenwert qua Menschsein. Das zweite Element dieser Transzendenz ist die Bedeutung der Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit ist für den Säkularen nicht nur ein Bereich des allgemeinen Verkehrs, sondern derjenige Lebensbereich, der Regeln für das Zusammenleben aufstellen kann. Oder anders gesagt: Derjenige Bereich, indem sich das Leben bewährt. Dies ist transzendent insofern, also der Säkulare diesem Bereich das Recht der Normsetzung einräumt – abgesehen von eigener Wahl und eigenen Interessen.

Allgemeine Lebensanschauung säkularer Jugendlicher

Säkulare Jugendliche sind in dem Sinne idealistisch als sie Denkkonzepte zeigen, die den Anderen in seiner Andersartigkeit bestehen lassen und sie Normen und Regeln akzeptieren, auch wenn diese nicht direkt für sie nützlich sind. Die faktoranalytische Beziehung zwischen Auffassungen gegen die Diskriminierung von Frauen und von verschiedenen Lebensstilen in der Öffentlichkeit kann man dahingehend verstehen, dass das Andere im Sinne offen gelebter Unterschiede akzeptiert wird. Dies ist insofern ein idealistisches, „transzendentes“ Denken, als das Andere nicht bestimmten Personen oder Gruppen zugewiesen wird: Nicht eine Frau oder ein Schwuler soll Nutznießer der Menschenrechte sein, sondern die Menschenrechte sind der Schutz für das Andere selbst, für das, was nicht mit meinen Interessen übereinstimmt. Dieses „Alter“ ist kein Attribut von bestimmten Menschen, sondern eine gedankliche, idealistische Größe.⁴¹ Die Träger dieser Andersartigkeit – diskriminierte Frauen und diskriminierte Homosexuelle – sind

41 Im Sinne von Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981).

nach den Einstellungen der Säkularen schutzwürdig, weil und indem sie diese Andersartigkeit existentiell/ontologisch haben.

Die befragten Jugendlichen sind jedoch nicht ideologisch im Sinne eines kämpferischen Einsatzes für bzw. gegen allgemeine, metaphysische Ideen. Beide Gruppen akzeptieren die Semantiken der anderen; die Religiösen nehmen ebenso an der Welt teil wie die Säkularen, und umgekehrt tolerieren (im Sinne von ertragen) Säkulare diejenigen Semantiken, die ihnen fremd sind.

Die Grundlage dieser Haltungen kann man möglicherweise in den fundamentalen sozialen und politischen Voraussetzungen der Gegenwart finden: Die befragten Jugendlichen sind aufgewachsen in einem wiedervereinigten Deutschland, das nicht mehr am Rand gesellschaftlicher Systeme liegt, sondern in der Mitte eines freien, befreundeten Europas, sie anerkennen Toleranz weniger auf Konsens denn auf Permissivität hin. Zwar enthält die Säkularität eine laizistische Note, doch diese ist ein Akzent, kein Grundton. Um die hier aufgestellten Überlegungen zu prüfen, könnten Haltungen zu direkten Wertkonzepten, zur Rolle von staatlichen und gesellschaftlichen Autoritäten, aber auch zur Konfliktwahrnehmung in der Gesellschaft näher untersucht werden. In einer längeren Perspektive wäre die Haltung von Säkularen zu streng konfessionellen Konzepten (Fasten, Spenden, Feiertage) ein lohnender Ansatz für die Überprüfung der theoretischen Diskussion.