

Die Mitglieder atheistischer Organisationen in Deutschland und den USA

Partizipation in einer
freigeistig-säkularistischen Bewegung

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie (Dr.phil.)
durch die Philosophische Fakultät der
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

vorgelegt von Björn Mastiaux
aus Meerbusch

Erstbetreuer: Prof. Dr. Michael Baurmann

Zweitbetreuer: Jun.-Prof. Dr. Ulf Tranow

Düsseldorf, November 2013

Datum der Disputation: 17. Dezember 2013

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	6
2	Theoretische Hintergründe und Fragestellung	11
2.1	„Atheismus“, „Säkularismus“ und „Nichtreligion“ – Begriffsbestimmungen	11
2.2	Atheismus und Säkularismus zwischen Säkularisierung und Rückkehr der Religionen.....	15
2.2.1	<i>Säkularisierungstheorien</i>	<i>17</i>
2.2.2	<i>Theorien religiöser Individualisierung.....</i>	<i>23</i>
2.2.3	<i>Das religiöse Marktmodell</i>	<i>26</i>
2.2.4	<i>Theorien religiöser Revitalisierung.....</i>	<i>32</i>
2.2.5	<i>Herausforderung durch den „Neuen Atheismus“</i>	<i>35</i>
2.3	Atheismus und Säkularismus als soziale Bewegung	37
2.3.1	<i>Soziale Bewegungen – eine Definition.....</i>	<i>38</i>
2.3.2	<i>Die Netzwerke von Atheismus und Säkularismus</i>	<i>41</i>
2.3.3	<i>Kollektive Identität(en), Ziele und Strategien des Atheismus und Säkularismus.....</i>	<i>54</i>
2.3.4	<i>Strömungen einer freigeistig-säkularistischen Bewegung.....</i>	<i>63</i>
2.4	Wer sind die organisierten Atheisten?	67
2.5	Die Bedeutung theoretischen Vorwissens in der qualitativen Sozialforschung	71
3	Partizipation in atheistischen Organisationen	75
3.1	Studien zum organisierten Atheismus	76
3.1.1	<i>Zu freigeistig-säkularistischen Vereinigungen</i>	<i>77</i>
3.1.2	<i>Zu den Eigenschaften von (organisierten) Atheisten.....</i>	<i>82</i>
3.1.3	<i>Zur Beteiligung in atheistischen Organisationen</i>	<i>89</i>
3.2	Theorien der Partizipation in sozialen Bewegungen	97
3.2.1	<i>Partizipationstheorien im historischen Überblick.....</i>	<i>97</i>
3.2.2	<i>Integrierte Modelle der politischen Mobilisierung.....</i>	<i>108</i>
3.2.2.1	<i>Individual- und Strukturbedingungen des Beitritts zu Bewegungsorganisationen (John Lofland).....</i>	<i>109</i>
3.2.2.2	<i>Die Nachfrage und das Angebot zur Partizipation (Bert Klandermans)</i>	<i>113</i>
3.3	Klärungsbedarf	117
4	Methodik	120
4.1	Fallauswahl	121
4.1.1	<i>Fallauswahl auf Ebene der Organisationen.....</i>	<i>122</i>
4.1.2	<i>Fallauswahl auf Ebene der Mitglieder</i>	<i>125</i>
4.1.3	<i>Vorgehensweise der Rekrutierung</i>	<i>128</i>
4.2	Erhebung: Qualitative Interviews	130
4.2.1	<i>Formen qualitativer Interviews</i>	<i>132</i>

4.2.2	<i>Das problemzentrierte Interview</i>	135
4.2.3	<i>Konzeption des Leitfadens</i>	137
4.2.4	<i>Durchführung der Interviews</i>	144
4.3	Aufbereitung: Transkription, Paraphrase und Falldarstellungen	148
4.4	Auswertung: Qualitative Fallkontrastierung und Typenbildung	151
5	Typologie der Mitglieder	157
5.1	Das Sample im Überblick	157
5.2	Zentrale Dimensionen	162
5.2.1	<i>Weltanschauliche Hintergründe</i>	163
5.2.1.1	Religiös-weltanschauliche Sozialisation	163
5.2.1.2	Weltanschauliche Biographieverläufe – Wege zum Atheismus	185
5.2.1.3	Weltanschauliche Positionsbestimmungen	210
5.2.1.4	Einstellungen zu religiösen Menschen	219
5.2.2	<i>Beitrittsszenarien</i>	227
5.2.2.1	Beitrittsmotive	228
5.2.2.2	Kennenlernen der Organisation	253
5.2.2.3	Erste Einstellungen zur Organisation	258
5.2.3	<i>Betätigung in der Organisation</i>	263
5.2.3.1	Betätigungsformen und Aktivitätsgrade	264
5.2.3.2	Verhältnis zu anderen Mitgliedern	269
5.2.3.3	Öffentlicher Umgang mit Atheismus und Mitgliedschaft	274
5.2.3.4	Einstellungen zu strategischen Fragen	279
5.2.3.5	Einschätzung der Effektivität	284
5.3	Exemplarische Typen	289
5.3.1	<i>Zentrales Motiv: Politische Auseinandersetzung</i>	290
5.3.1.1	Der politische Streiter	291
5.3.1.2	Der Empörte	296
5.3.2	<i>Zentrales Motiv: Zugehörigkeitssuche</i>	300
5.3.2.1	Der Kollektivist	301
5.3.2.2	Der Befremdete	304
5.3.3	<i>Zentrales Motiv: Religiös-weltanschauliches Wissen</i>	309
5.3.3.1	Der intellektuelle Aufklärer	311
5.3.3.2	Der stille Intellektuelle	314
5.3.4	<i>Zentrales Motiv: Identifikation mit der Organisation</i>	315
5.3.4.1	Der Distanzierte	315
5.3.4.2	Der Euphorisierte	319
6	Zusammenfassung und Ausblick	323
7	Anhang	329
7.1	Die ausgewählten Organisationen	329
7.1.1	<i>Grafiken zur Organisationenauswahl</i>	329
7.1.1.1	Deutschland	329
7.1.1.2	USA	330

7.1.2	<i>Kurzportraits der ausgewählten Organisationen</i>	330
7.1.2.1	Bund für Geistesfreiheit (BfG) München.....	330
7.1.2.2	Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA).....	332
7.1.2.3	Atlanta Freethought Society (AFS).....	333
7.1.2.4	Atheists and Other Freethinkers (AOF), Sacramento.....	334
7.1.2.5	Minnesota Atheists (MNA), Minneapolis / Saint Paul.....	335
7.1.2.6	San Francisco Atheists (SFA)	336
7.1.3	<i>Interviewaufruf im „Minnesota Atheist“-Newsletter</i>	338
7.2	Informationsmaterial.....	338
7.2.1	<i>Informationsblatt für Interviewpartner in Deutschland</i>	339
7.2.2	<i>Kurzfragebogen und Einverständniserklärung Deutschland</i>	340
7.2.3	<i>Informationsblatt für Interviewpartner in den USA</i>	341
7.2.4	<i>Kurzfragebogen und Einverständniserklärung USA</i>	342
7.3	Interviewleitfäden	343
7.3.1	<i>Leitfaden zu den Interviews in Deutschland</i>	343
7.3.2	<i>Leitfaden zu den Interviews in den USA</i>	348
7.4	Sample	351
7.4.1	<i>Tabellarische Übersicht aller Fälle</i>	351
7.4.2	<i>Falldarstellungen</i>	362
7.4.2.1	AFS.....	362
7.4.2.2	AOF	382
7.4.2.3	BfG	395
7.4.2.4	IBKA	404
7.4.2.5	MNA.....	425
7.4.2.6	SFA.....	447
	Literaturverzeichnis	466
	Erklärung	491
	Lebenslauf	492

1 Einleitung

„Organizing atheists is like herding cats!“¹ Diese Umschreibung der Schwierigkeit, die vielfältigen Interessen und Temperamente von Atheisten zum Zwecke des gemeinsamen politischen und sozialen Aktivismus unter einem Hut zu vereinen, kommt im Umfeld der US-amerikanischen atheistischen Bewegung einem geflügelten Wort gleich. Vielleicht ist in dem damit bezeichneten Umstand ein Grund dafür zu sehen, dass der organisierte Atheismus bislang ein relativ unauffälliges, vor allem aber ein - nicht nur von der Soziologie - kaum erforschtes Phänomen geblieben ist. Trotz der großen medialen Beachtung des sogenannten „Neuen Atheismus“² und damit in Verbindung stehender Protestaktivitäten in den vergangenen Jahren hat auch die Soziologie sozialer Bewegungen bislang keine Notiz von ihm genommen. So führt Colin Campbell, der in den frühen 1970er-Jahren als erster den Mangel an soziologischen Untersuchungen der Irreligiosität im Allgemeinen und atheistischer Organisationen im Besonderen beklagte, dieses Versäumnis unter anderem darauf zurück, dass auch Soziologen der weitverbreiteten Überzeugung seien, „that the irreligious are typically social isolates and are not to be found in organisations“ (Campbell 1971, S.11). Auch in jüngeren Publikationen ist diese Auffassung nach wie vor zu finden (vgl. etwa Rinaldo 2000, S.135, Bainbridge 2005, S.7, Bullivant 2008, S.364). Außerdem werde Irreligiosität - speziell in ihrer organisierten Form - häufig als ein Phänomen betrachtet, welches auf das 19. Jahrhundert begrenzt sei, so dass seine gegenwärtigen Manifestationen lediglich als „Überbleibsel“ vergangener Bewegungen betrachtet würden (vgl. Campbell 1971, S.10). Entsprechend liegen zwar, neben Werken zur Geistes- und Philosophiegeschichte des Atheismus, einige ausführliche Arbeiten zu *historischen* freireligiösen, freidenkerischen, rationalistischen und humanistischen Vereinigungen in den USA und Europa vor (z.B. Marty 1961, Warren 1966, Post 1974, Budd 1977, Kahl und Wernig 1981, Kaiser 1981, Groschopp 1997).³

¹ Variationen dieser Redewendung finden sich in mehreren meiner Interviews mit Mitgliedern US-amerikanischer Atheisten-Organisationen. Auch Richard Dawkins (2006) greift den Vergleich in *The God Delusion* auf: „Indeed, organizing atheists has been compared to herding cats, because they tend to think independently and will not conform to authority“ (S.4f).

² Als „Neue Atheisten“ wurden ursprünglich die britischen und amerikanischen Autoren einiger religionskritischer Bücher bezeichnet, die in kurzer Folge hintereinander erschienen und zu Verkaufsschlägern geworden waren. In einem Artikel der Zeitschrift *Wired* bezeichnete Gary Wolf (2006) zunächst Richard Dawkins, Sam Harris und Daniel Dennett als „new atheists“. In der Berichterstattung über die - nach Verkaufszahlen - auffallend erfolgreiche Religionskritik reihte sich schließlich auch noch Christopher Hitchens in die Riege der neuen Atheisten ein. In Deutschland tauchte der Begriff „Neuer Atheismus“ in den Medien bereits kurze Zeit nach seiner Prägung durch den *Wired*-Artikel auf und wurde in der Folge auch auf deutsche Autoren, wie Michael Schmidt-Salomon, und Organisationen, insbesondere die 2004 gegründete *Giordano-Bruno-Stiftung*, angewandt. Ebenfalls wurden medienwirksame Aktionen, wie die Werbung zur Förderung eines atheistischen Selbstbewusstseins auf Bussen, dem „Neuen Atheismus“ zugerechnet (vgl. Zenk 2012).

³ Berücksichtigt sind hier Titel, welche historische freigeistige und religionskritische Bewegungen in Deutschland, Großbritannien und den USA behandeln, da sich Campbells Aussagen auf den anglo-

Campbells Aufrufe jedoch, darüber hinauszugehen und auch *gegenwärtige* säkularistische bzw. atheistische Organisationen zu erforschen und eine eigenständige „Soziologie der Irreligiosität“ zu begründen, blieben lange Zeit folgenlos - mit der Ausnahme vereinzelter, z.T. wenig beachteter Publikationen zu organisierten Humanisten in Australien sowie Dekonvertiten und den „Unreligious“ in den USA (u.a. Hale 1980, Black 1983, Bromley 1988, Davenport 1991, Bar-Lev und Shaffir 1997).

Dies änderte sich erst im Verlauf der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts. In den vergangenen Jahren ist eine exponentielle Zunahme der Forschungstätigkeit zu den „Nichtreligiösen“ als einer eigenen Gruppe, die einen wachsenden Anteil westlicher Bevölkerungen und nicht nur eine demographische Rand- und Residualkategorie darstellt, zu verzeichnen und damit eine vermehrte wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Phänomenen von Atheismus, Konfessionslosigkeit, Säkularität und religiöser Indifferenz (vgl. zusammenfassend etwa Bullivant und Lee 2012, Pasquale 2012). Während in der deutschen Religionssoziologie und -wissenschaft eine besondere Aufmerksamkeit für die Auswirkungen des Staatsatheismus der DDR auf die weltanschauliche Positionierung der ostdeutschen Bevölkerung festzustellen ist (vgl. etwa Gärtner et al. 2003, Wohlrab-Sahr et al. 2009),⁴ hat die Diskussion insbesondere im englischsprachigen Raum eine erstaunliche Breite und Vielfältigkeit angenommen. Arbeiten aus sozialwissenschaftlichen sowie anderen Disziplinen befassen sich etwa mit definitorischen und begriffstheoretischen Fragen (z.B. Eller 2010, Cragun und Hammer 2011, Lee 2012), mit der Demographie der Nichtreligiösen (u.a. Hayes 2000, Keysar 2007, Beit-Hallahmi 2007, Zuckerman 2007), ihren ethischen und weltanschaulichen Überzeugungen und Biographien, ihren Wegen hinaus aus der Religion sowie mit der Bestimmung unterschiedlicher nichtreligiöser Identitäten (etwa Fitzgerald 2003, Hunsberger und Altemeyer 2006, Pasquale 2010, Smith 2011, Zuckerman 2012a, 2012b, LeDrew 2013, Day et al. 2013).⁵ Veröffentlichungen zu diesen Arbeiten finden sich zum Teil in Sammelbänden oder Sonderheften, die sich dezidiert dem Themenkomplex widmen.⁶ Außerdem spiegelt sich die rege Forschungstätigkeit auf dem Gebiet von „non-religion and secularity“ in der Gründung entsprechender Forscher-Netzwerke,⁷ Forschungsinstitute⁸ und Studiengänge⁹ wider.

amerikanischen Kontext beziehen und die vorliegende Arbeit Deutschland als Untersuchungsfeld mit einbezieht.

⁴ Andere Aspekte wurden im deutschsprachigen Raum bislang nur sporadisch betrachtet: vgl. hier etwa Murken 2008, Zenk 2010, Berner und Quack 2012 oder jüngst Führding und Antes 2013.

⁵ Dabei greifen die meisten dieser Studien zur Beantwortung ihrer Fragen auf in unterschiedlichen Formen *organisierte* Atheisten zurück.

⁶ So etwa *Secularism & Secularity*, herausgegeben von Barry A. Kosmin und Ariela Keysar (2007), *The Cambridge Companion to Atheism* von Michael Martin (2007a), die zweibändige Edition *Atheism and Secularity* von Phil Zuckerman (2010a, b), die Sonderausgabe 27/1 zu „Non-Religion and Secularity“ des *Journal of Contemporary Religion* (2012) oder die Ausgabe 2/1 zu „The New Visibility of Atheism in Europe“ von *Approaching Religion* (2012).

⁷ Eine wichtige Rolle spielt das 2008 von jungen Forschern in Oxford und Cambridge gegründete internationale und interdisziplinäre *Nonreligion and Secularity Research Network* (NSRN: www.nsrn.net).

Stephen Bullivant und Lois Lee (2012), die auf dieses stark gestiegene wissenschaftliche Interesse an den Themen Nichtreligiosität und Säkularität hinweisen, spekulieren, dass die Gründe für diese Entwicklung einerseits in der Zunahme sichtbarer Formen des Unglaubens, insbesondere im sogenannten „Neuen Atheismus“ zu suchen seien, andererseits im Anstieg sichtbarer Ausdrücke von Religion in jüngerer Zeit, welche in vielen Gesellschaften als Bedrohung säkularer Normen wahrgenommen werde (vgl. S.22). Tatsächlich haben die religionskritischen Bücher insbesondere von Richard Dawkins (2006, 2007), Sam Harris (2004, 2007), Christopher Hitchens (2007a, b) und Daniel Dennett (2006, 2008), die regelmäßig als die Hauptvertreter des „Neuen Atheismus“ genannt werden, seit dem Jahr 2006¹⁰ für große öffentliche und wissenschaftliche Aufmerksamkeit gesorgt und Fragen danach aufkommen lassen, wer denn diese „neuen“ bzw. generell derart „überzeugten“ Atheisten seien, was sie glaubten, was sie antreibe und was sie erreichen wollten (vgl. z.B. Stewart 2008, S.6f). Obwohl umstritten ist, ob es ein abgrenzbares Phänomen „Neuer Atheismus“ überhaupt gibt und, wenn ja, wie es zu definieren sei, sind ihm einige insbesondere religionswissenschaftliche Veröffentlichungen der letzten Zeit gewidmet worden (vgl. etwa Kaden 2009, Amarasingam 2010, Anglberger und Weingartner 2010, Berner und Quack 2012, Gladkich und Pickel 2013, Quadrio et al. 2017 [im Erscheinen]).

Der Boom in der Forschung zu Irreligiosität und Säkularität hatte jedoch bereits früher begonnen und geht vermutlich seinerseits auf dieselbe Ursache zurück wie der „Neue Atheismus“ selber: auf die gestiegene öffentliche wie wissenschaftliche Wahrnehmung des religiösen Fundamentalismus und die damit verbundene Skepsis gegenüber der vormals als selbstverständlich angenommenen Säkularisierungsthese – auf die postulierte „Rückkehr der Religionen“ zu Beginn der 2000er Jahre (vgl. u.a. Riesebrodt 2000, Graf 2004). Christopher Cotter (2011, S.80) betrachtet in Hinblick auf das Aufkommen des gegenwärtigen kämpferischen oder „neuen Atheismus“ die Anschläge vom 11. September

Der Zusammenschluss hat seither mehrere Tagungen zu den Themen Irreligiosität und Säkularität durchgeführt sowie (in Kooperation mit dem ISSSC, siehe folgende Fußnote) die Online-Zeitschrift *Secularism & Nonreligion* (www.secularismandnonreligion.org) ins Leben gerufen.

⁸ Hier ist insbesondere das *Institute for the Study of Secularism in Society and Culture* (ISSSC) am Trinity College in Hartford, Connecticut, zu nennen, welches 2005 von Barry A. Kosmin und Ariela Keysar gegründet wurde (www.secularisminstitute.org). Neben unterschiedlichen Studien im Bereich von Nichtreligiosität und Säkularität wird vom Institut der *American Religious Identification Survey* (ARIS) durchgeführt, bei dem es darum geht, die religiöse Selbstidentifikation der amerikanischen Bürger durch die offene Antwort auf die Frage „What is your religion, if any?“ zu ermitteln. In Bezug auf die nichtreligiösen Amerikaner, die „American Nones“, siehe auch Kosmin et al. (2009).

⁹ „Secular Studies“ ist ein Nebenfach am kalifornischen Pitzer-College, an dem der Soziologie Phil Zuckerman lehrt, der sich durch zahlreiche Veröffentlichungen insbesondere in den Bereichen Säkularität und Atheismus einen Namen gemacht hat.

¹⁰ Die weite Verwendung des Begriffs „new atheism“ in Bezug auf diese Autoren sowie später auf weitere Teile der säkularistischen Bewegung geht auf die Titelgeschichte des *Wired*-Magazins vom November 2006 „The Church of the Non-Believers“ von Gary Wolf (2006) und die daran anschließende mediale Berichterstattung zurück. Die deutsche Übersetzung „neuer Atheismus“ erschien das erste Mal einige Wochen später in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (vgl. Zenk 2012, S.36).

2001 als eine Zäsur. Und Stephen Bullivant (2010, S.117) weist als Ursache für den Verkaufserfolg, welcher den Büchern der „Neuen Atheisten“ beschieden war, auf Befunde einer in vergangenen Jahren gestiegenen öffentlichen Sichtbarkeit der Religion und eines dadurch schon vor 9/11 gesteigerten Interesses an religiösen Themen hin. So wie für die atheistische Bewegung mit dieser Entwicklung eine fortschreitende Säkularisierung nicht länger als selbstverständlich habe gelten können (vgl. Cimino und Smith 2007), so wurden ebenfalls innerhalb der Religionssoziologie - insbesondere aufgrund der anhaltenden Bedeutung der Religiosität in der US-amerikanischen Kultur - bereits seit einigen Jahren Säkularität und Religionslosigkeit nicht mehr als der Normalfall in modernisierten Gesellschaften, sondern als fraglich und daher zunehmend erklärungs- und untersuchungsbedürftig wahrgenommen – was erst recht in einer globalen Perspektive gilt. Es hatte eine Säkularisierungsdebatte eingesetzt (vgl. u.a. Berger 1999b, Swatos Jr. und Olson 2000, Pollack 2003, 2009, Norris und Inglehart 2004, Davie 2007).

Die wiederbelebte Diskussion der Bedingungen für Säkularisierung und die damit einhergehende neue Erforschung der Nichtreligiösen haben zu der Situation geführt, „that the study of secularism and secularization is extensive and garners much academic and popular interest“ (Amarasingam 2011). In einer Forschungsnotiz vom Mai 2011 beklagt allerdings der Autor dieser Feststellung, Armanath Amarasingam, dass dieses Interesse bislang vor allem auf den *Rückgang* und das *Verschwinden* religiösen Glaubens, religiöser Praktiken und religiöser Autoritäten gerichtet sei, jedoch

(l)ess is written about the ways in which secularism is an *active* tradition, with its own concerns, objectives, and worldviews. Although interest in this area is growing, the focus still remains centered on figuring out the numbers. For example, how many check off the "no religion" category? How many atheists are there really? What do they look like demographically? These questions, while important, do not tell us much about the socialization process of secular humanists. Where do secular people gather? What do these groups look like? Why do people join? What do they talk about? What do they hope to accomplish? Do they experience any challenges? (ebd.)

Solche und ähnliche Fragen haben die Forschung zu der vorliegenden Arbeit angeregt. Ausgangspunkt war dabei die Erkenntnis, dass es trotz der vermeintlichen „Rückkehr der Religionen“ nicht nur immer mehr Menschen gibt, die nicht konfessionsgebunden oder religiös sind, sondern darüber hinaus auch eine größer werdende Gruppe von Personen, die sich atheistischen, säkularistischen bzw. kirchen- und religionskritischen Vereinigungen anschließen.¹¹ Die Existenz derartiger Organisationen ist bisher weder von der

¹¹ Diese Erkenntnis hing mit der von Bullivant und Lee (2012) postulierten zunehmenden Sichtbarkeit des organisierten Atheismus zu dieser Zeit zusammen. Bereits vor dem Aufkommen des „Neuen Atheismus“ wurde dieser im deutschen Kontext einerseits als Resultat einer Ressourcen-Vergrößerung der säkularistischen Bewegung in Form der Gründung der *Giordano-Bruno-Stiftung (GBS)* (vgl. Mastiaux, 2017

Religionssoziologie noch von der Soziologie sozialer Bewegungen zur Kenntnis genommen worden. Ihren Mitgliedern gilt das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit. Das Ziel ist die Erstellung einer Typologie der Mitgliederschaft¹² einer bestimmten, noch näher zu definierenden Variante solcher Vereinigungen. Mithilfe qualitativer Interviews wird der Frage nachgegangen, wer die Menschen sind, die sich in Zeiten fortschreitender Säkularisierung bei gleichzeitiger Wiederkehr oder Wiederbeachtung des Religiösen auf der Weltbühne in dezidiert säkularistisch ausgerichteten Vereinigungen betätigen. Diese Frage wird einerseits unter Berücksichtigung verschiedener sozioreligiöser Hintergründe, vor denen die Organisationen agieren, beantwortet - nämlich denen unterschiedlicher Regionen der USA und Deutschlands. Andererseits erfolgt die Studie vor dem beide Länder betreffenden Hintergrund einer gegenwärtig ablaufenden Restrukturierung und Revitalisierung des entsprechenden Organisationsfeldes. Für neue Bewegung in diesem Bereich sind zum einen das Aufkommen des „Neuen Atheismus“ (vgl. Cimino und Smith 2010) und zum anderen die enorm gewachsene Bedeutung des Internets (vgl. Smith und Cimino 2012) verantwortlich. Angesichts dieser neuen Identifikations- und Vernetzungspotentiale muss spätestens jetzt von der Existenz einer atheistischen bzw. säkularistischen sozialen Bewegung gesprochen werden. Diese wird im Folgenden vorgestellt. Vor dem Hintergrund des Aufkommens neuer Aktionsformen stellt sich aber auch die Frage, wer die Mitglieder der klassischen, eingetragenen atheistischen Vereinigungen sind, umso dringlicher.

[im Erscheinen]] sichtbar, andererseits durch Veranstaltungen, die auf die zugenommene (mediale) Präsenz von Religion im öffentlichen Raum reagierten – etwa in einer vielbeachteten Gegenveranstaltung zum katholischen Weltjugendtag 2005 in Köln (siehe: <http://www.religionsfreie-zone.de/index2.htm>).

¹² Der Begriff „Mitgliederschaft“ soll die *Gesamtheit* aller offiziellen und inoffiziellen Mitglieder einer Organisation bezeichnen, während ich den Begriff „Mitgliedschaft“ für die *individuelle* Zugehörigkeit zu einer Organisation reserviere.

2 Theoretische Hintergründe und Fragestellung

Zur theoretischen Einbettung der Studie sollen zunächst die Phänomene Atheismus, Irreligiosität, Säkularität und Säkularismus begrifflich näher bestimmt (Kapitel 2.1) und ihr Platz sowie ihre Bedeutung innerhalb unterschiedlicher soziologischer Theorien religiösen Wandels verortet werden (Kapitel 2.2). Da es, wie geschildert, bislang keine nennenswerte Atheismusforschung gab, wurden diese Phänomene im Bereich religionssoziologischer Theoriebildung, wenn überhaupt, im Zusammenhang konkurrierender Säkularisierungs- und Desäkularisierungstheorien angesprochen. Im darauf folgenden Abschnitt (Kapitel 2.3) soll herausgestellt und begründet werden, weshalb atheistische, säkularistische, freidenkerische und humanistische Vereinigungen in Deutschland und den USA als die organisierten Teile zweier länderspezifischer Varianten *einer* gemeinsamen „neuen“ sozialen Bewegung begriffen werden können. Obwohl im bisherigen Text wie selbstverständlich die Rede von einer „atheistischen“ bzw. „säkularistischen Bewegung“ war, ist die Existenz einer solchen Bewegung bislang kaum beschrieben oder bestätigt worden. Schließlich wird in den beiden letzten Abschnitten die Forschungsfrage aus den vorangegangenen Überlegungen hergeleitet (Kapitel 2.4) und ein Ausblick auf die folgenden Kapitel der Arbeit gegeben (Kapitel 2.5).

2.1 „Atheismus“, „Säkularismus“ und „Nichtreligion“ – Begriffsbestimmungen

Frank L. Pasquale (2010) stellt am Anfang der Darstellung seiner Studie zur Demographie der „Mitglieder in säkularen Gruppen“ heraus, dass es für deren Weltanschauungen eine Vielzahl an Begrifflichkeiten gibt, die alle „Fenster“ in ein komplexes Gebiet menschlicher Ideen und Angelegenheiten darstellten. „Atheism“ und „Secularity“ seien dabei nur zwei dieser Fenster:

There are other windows into this domain, each with a distinctive slant, such as irreligion, religious doubt, unbelief or nonbelief, freethought, agnosticism, (secular) humanism, rationalism, materialism, philosophical naturalism, and (religious) skepticism, among others. What these terms have in common – from a negative vantage and to varying degrees – is nonaffirmation, rejection, or doubt concerning theistic, supernatural or (ontologically) transcendental ideas and phenomena or something called “religion”. From a positive vantage, and to varying degrees, they reflect what intellectual historian James Thrower has called an “alternative tradition”

in human thought about the nature of what exists (and probably or definitely does not exist) – call this “naturalistic” or “this-worldly”. (S.44)

„Atheismus“ ist daher im Hinblick auf den Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit in mehreren Hinsichten der falsche oder zumindest ein unzureichender Begriff. Viele der befragten Organisationsmitglieder verstehen sich nicht ausschließlich und oft auch nicht zuvörderst als „Atheisten“, sondern zum Beispiel als „Humanisten“, „Naturalisten“ oder „Freidenker“. Auch wenn - der Einfachheit und Allgemeinverständlichkeit halber - bislang so geschehen, lässt sich außerdem die Gesamtheit der Organisationen, aus denen die hier interessierende soziale Bewegung gebildet wird, nicht als „atheistisch“ bezeichnen: auch in diesem Fall sind es freidenkerische, rationalistische, skeptizistische, humanistische und sogar freireligiöse Vereinigungen, die zu diesem Feld gehören. In Hinblick auf das die meisten der genannten Gruppen verbindende Anliegen des Strebens nach konsequenterer Trennung von Staat und Religion bzw. Weltanschauung erscheint der zuvor auch schon verwendete Begriff der „säkularistischen Bewegung“ treffender.¹³ Hinsichtlich der wiederum den meisten Organisationen dieses Spektrums wichtigen Ablehnung von Dogmatismus und Supernaturalismus wird häufig auch der Begriff der „Freigeistigkeit“ als Oberkategorie verwendet.¹⁴ Die aus diesem Feld für die weitere Untersuchung ausgewählten Vereinigungen lassen sich zwar durchaus als dem „atheistischen Spektrum“ zugehörig beschreiben,¹⁵ doch selbst einige von ihnen vermeiden in ihrem Namen den Begriff „Atheismus“ bzw. „Atheisten“ oder erweitern ihn um nähere Bestimmungen – etwa um „Konfessionslose“¹⁶ oder „andere Freidenker“.¹⁷ Und schließlich stellt das Konzept des „Atheismus“ auch für soziologische Theorien religiösen Wandels sowie für ihre empirische Überprüfung eine äußerst problematische Kategorie dar. Dabei ist es nur eines von mehreren Problemen, dass Effekte sozialer Erwünschtheit (die die Messung von Religiosität generell beeinträchtigen) sowie die je nach Kultur mehr oder weniger ausgeprägten Stigmatisierungen gegenüber Atheisten den Versuch der Einschätzung seiner Verbreitung zu einem unsicheren Unterfangen machen (vgl. Bainbridge 2007, S.154, Zuckerman 2007, S.47).

¹³ „Säkularistisch“ soll hier verstanden werden als „den Säkularismus befördernd oder anstrebbend“. Zum Begriff des Säkularismus siehe weiter unten.

¹⁴ Horst Groschopp (2007) verwendet den Begriff „freigeistig“ als Oberbegriff für alle aktuell in Deutschland bestehenden atheistischen, humanistischen, freidenkerischen und freireligiösen Organisationen und Dachverbände: „Freigeistig meint ‚frei im Geist‘ und ist ein traditioneller Ausdruck nach dem Lied *Die Gedanken sind frei* für alle ‚Konfessionslosen‘ (Dissidenten), aber auch für Weltanschauungs- bzw. Religionsgemeinschaften bzw. Interessenverbände, die undogmatische Lebensauffassungen vertreten in einem Spektrum von vernunft- und naturorientierten Überzeugungen, agnostischen, atheistischen, existentialistischen, freidenkerischen, freireligiösen, liberalen, marxistischen, pantheistischen, pragmatischen, psychoanalytischen, skeptischen und unitarischen Weltansichten“ (S.123f). Auch Todd H. Weir (2006) verwendet „Freigeistigkeit“ als Oberbegriff für freireligiöse und freidenkerische Traditionen in Deutschland (vgl. S.157).

¹⁵ So gehören alle untersuchten Vereinigungen direkt oder indirekt einem der Dachverbände *Atheist Alliance International* oder *American Atheists* an – die also dezidiert *atheistische* Organisationen vereinen.

¹⁶ *Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)*

¹⁷ *Atheists and Other Freethinkers (AOF)*

Die Schwierigkeiten des Konzepts resultieren vor allem aus dem Umstand, dass mit dem häufig verwendeten Begriffspaar „Religion“ und „Atheismus“ tatsächlich ein falscher Gegensatz aufgemacht wird (vgl. Lee 2012, S.135). Mit seinem Ursprung im griechischen *atheos* - „a“ mit der Bedeutung „ohne“ und „theos“ mit der Bedeutung „Gott“ - meint Atheismus zunächst einmal die Abwesenheit eines Gottesglaubens (vgl. Martin 2007c, S.1). Häufig wird Atheismus aber auch definiert als die positive *Überzeugung*, dass es Gott – sei es einen bestimmten oder Götter im Allgemeinen – nicht gibt. Üblicherweise wird dieses letztere Verständnis als „starker“ oder „positiver Atheismus“ bezeichnet, die Verneinung oder das bloße *Fehlen eines Glaubens* an Gott oder Götter dagegen als „schwacher“ oder „negativer Atheismus“ (vgl. Martin 2007b). Der negative Atheismus ist gleichzeitig ein „agnostischer Atheismus“, da eine endgültige Entscheidung der Frage nach der Existenz Gottes suspendiert wird (vgl. Martin 2007d, S.88).¹⁸ Dabei umfasst er kritische Positionen, die sich mit der Widerlegung von Gottesbeweisen begnügen (statt Beweise für die Nichtexistenz Gottes aufzustellen, was dem „positiven Atheismus“ entspräche) (vgl. ebd., S.89), ebenso wie indifferente, für die Gottesfragen keine Relevanz haben. Für letzteres findet sich manchmal auch die Bezeichnung „Apatheismus“. Wie auch immer das Wesen des Atheismus nun näher bestimmt wird, was ihn als Gegenpart zum Konzept der „Religion“ ungeeignet macht, ist der Umstand, dass „*‘atheism’ always relates to God*“ (Lee 2012, S.135). Eine derartige, in der Regel christlich oder zumindest monotheistisch geprägte Gegenüberstellung übersieht, dass Religion nicht mit Theismus gleichzusetzen ist. David Eller (2010) betont, dass aus anthropologischer Sicht der Theismus eine relativ junge Entwicklung in der religiösen Ideengeschichte sei und es in historischer und internationaler Perspektive wahrscheinlich mehr a-theistische als theistische Religionen gäbe. Deswegen sei es falsch, wenn auch weit verbreitet, Atheismus mit „Irreligiosität“ oder „Antireligiosität“ gleichzusetzen (vgl. S.2f).

Aufgrund einer ähnlichen Überlegung schlägt deshalb Lois Lee (2012) vor, den Begriff des „Atheismus“ in seiner zentralen Stellung innerhalb der Forschung durch den der „non-religion“ zu ersetzen. Im deutschsprachigen Raum schließt sich Johannes Quack (2013) diesem Anliegen an und spricht vom Konzept der „Nichtreligion“. Anders als der Name zunächst vermuten lässt, sollen diese Begriffe jedoch nicht alles bezeichnen, was nicht religiös ist, sondern nur solche Phänomene, wie etwa Weltanschauungen, Praktiken und Organisationen, die primär durch ihre *Abgrenzung* zur Religion definiert werden: „Non-

¹⁸ David Eller (2010) argumentiert, dass die Unterscheidung zwischen positivem und negativem Atheismus unsinnig sei, da bei näherer Betrachtung ersichtlich würde, „that there are only two consistent positions: either one claims that there is such a thing as god(s) and believes in them, or one claims that there is no such thing as god(s) and does not believe in them“ (S.6). Dass der Agnostizismus das Zurückstellen einer Entscheidung und damit eine dritte Position zwischen Atheismus und Theismus darstelle, verneint er in diesem Zusammenhang ebenfalls. Vielmehr handele es sich dabei um die Methode des kritischen Zweifels, die sich idealerweise auf alle Positionen beziehe. Doch mit ihrer Hilfe müsse man schließlich eine Position einnehmen, im Falle der Gottesfrage also entweder für oder gegen den Gottesglauben. Die Entscheidung hinauszuzögern sei dabei gleichbedeutend mit einer Entscheidung *gegen* den Gottesglauben (vgl. S.8f).

religion is anything which is *primarily* defined by a relationship of difference to religion“ (Lee 2012, S.131; Hervorhebung im Original).¹⁹ Den Begriff der „irreligion“, im Deutschen häufig anzutreffen als „Irreligiosität“, sieht Lee inhaltlich als synonym an, praktisch jedoch als stärker wertend, da er eine Norm der Religiosität voraussetze (vgl. ebd., S.132).²⁰ In jedem Fall aber lassen sich für sie mit beiden Konzepten gleichermaßen sowohl dezidiert antireligiöse Positionen und Aktivitäten, Konfessionslosigkeit oder als weiteres Beispiel religiöse Indifferenz fassen. Bestimmte Weltanschauungen, wie etwa der säkulare Humanismus, stellen für Lee dagegen Grenzfälle dar. Aktuell könnten diese als Ausdruck von „Nichtreligion“ gelten, da sie sich in einer religiös geprägten Kultur dezidiert von Religion abgrenzen müssten, doch eigentlich definierten sie sich primär über eigene Prinzipien. Als definitiv nicht „nichtreligiös“ in diesem Sinne stuft Lee „New Age“ oder „alternative“ Formen von Spiritualität sowie Weltanschauungen wie etwa die des Rationalismus ein, da diese sich durch ihre eigenen Kernprinzipien auszeichneten und nicht durch ihre Differenz zur Religion (vgl. ebd., S.131). Der Rationalismus sei daher vielmehr schlicht „säkular“.

Unter „Säkularität“ versteht Lee all jene Phänomene, für die Religion keinen primären Bezugspunkt darstellt: „The secular is something for which religion is not the primary reference point“ (S.135). Das „Nichtreligiöse“ und das „Säkulare“ stellen für sie somit zwei unterschiedliche Konzepte der Abwesenheit von Religion dar – das eine mit, das andere ohne primäre Referenz auf Religion. Beide können sich jedoch im „Säkularismus“ treffen, denn „secularism“ bezeichnet für Lee „an ideology or system of differentiating or allocating religious and secular spheres“ (S.136). Diese Ideologie, also das Ansinnen, religiöse und säkulare Sphären strikt zu trennen oder getrennt zu halten, kann nämlich sowohl von „religiösen“ als auch von, im obigen Sinne, „nichtreligiösen“ Personen und Gruppen verfolgt werden. Diese terminologische Differenzierung erlaube es auf einfache Weise auszudrücken, was in der Säkularisierungsdebatte schon häufig versucht worden sei darzustellen, nämlich „that some secularism is anti-religious whereas other secularisms are not“ (S.136). Wer im politischen Bereich säkularistische Positionen vertrete, müsse

¹⁹ Quack (2013) weist darauf hin, dass „Religion“ selbstverständlich ihrerseits eine äußerst kontingente Kategorie darstellt. „Nichtreligion“ müsse folglich immer in Abhängigkeit vom jeweils unterschiedlich definierten religiösen Feld verstanden werden. Das „Nichtreligiöse“ definiere sich dann durch seine Zugehörigkeit zum jeweiligen *religionsbezogenen* Feld. Dessen Grenze sei allerdings immer noch schwieriger zu bestimmen als die des religiösen Feldes (vgl. S.95f).

²⁰ Colin Campbell (1971) hatte in seinem Versuch, eine „sociology of irreligion“ zu begründen, den Begriff der „Irreligiosität“ als Forschungsgegenstand ins Zentrum gerückt. Er hatte damit solche Antworten („responses“) auf Religion definiert, die eine von zwei Formen annähmen: 1. Feindseligkeit gegenüber Religion oder 2. Indifferenz oder Nichtbeachtung von Religion. Lee (2012) erläutert, dass sie Campbell darin folge, den interessierenden Forschungsgegenstand nicht substantiell zu definieren, sondern durch sein Verhältnis zur Religion. Ihr Konzept der „non-religion“ umfasse jedoch noch weitere denkbare Reaktionen auf Religion, wie etwa die eines Nicht-Glauben-Könnens trotz entsprechenden Wunsches, welche sie bei einigen ihrer Untersuchungsobjekte gefunden habe (vgl. S.132).

demnach im Privaten nicht unbedingt „nichtreligiös“ und schon gar nicht „atheistisch“ orientiert sein.

„Atheismus“ wird in Lees Ansatz zu einem Konzept, das der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs, die in der Abwesenheit eines Götterglaubens liegt, besser gerecht wird. Die Verbannung aus seiner bisherigen zentralen Stellung als Begriff für alles Anti- und Areligiöse bedeutet für Lee jedoch nicht, dass das Phänomen nicht mehr erforscht werden solle, im Gegenteil: „the study of atheism is an important and fascinating aspect of non-religion studies“ (S.135). Mit „Atheismus“ sollten allerdings nur noch solche Fälle bezeichnet werden, in denen entweder eine Abgrenzung vom bzw. eine Auseinandersetzung mit dem *Theismus* vorliegt oder in denen Personen bzw. Gruppen sich selbst als „Atheisten“ bezeichnen: „In short, regarding ‘atheism’, non-religion researchers should use the term less but research instances of it more“ (ebd.).

In diesem Verständnis will die vorliegende Arbeit einen Beitrag zur Erforschung des „Atheismus“ leisten. Wie bereits ausgeführt, werden Personen im Zentrum der Betrachtung stehen, die sich zwar nicht immer oder nicht in erster Linie als „Atheisten“ bezeichnen, deren Weltanschauung aber durch eine Ablehnung des Theismus derart geprägt ist, dass sie sich Organisationen angeschlossen haben, die dem „atheistischen Spektrum“ innerhalb einer größeren freigeistig-säkularistischen Bewegung angehören. Im Bereich des Politischen gehört zu deren Anliegen der Säkularismus, d.h. die Förderung, Aufrechterhaltung oder Aufklärung über Säkularität im Sinne einer Trennung religiöser und weltlicher Sphären. Im weltanschaulichen Bereich sind die Organisationen darüber hinaus strikt diesseitig, d.h. naturalistisch und atheistisch orientiert und üben in manchen Fällen auch aktiv Religionskritik. Aufgrund seiner dezidierten Abgrenzung zur Religion handelt es sich bei dem Forschungsgegenstand also um einen klaren Fall von „Nichtreligion“, aufgrund seiner Frontstellung zum Theismus auch um einen Fall von „Atheismus“.

2.2 Atheismus und Säkularismus zwischen Säkularisierung und Rückkehr der Religionen

Irreligiosität und Säkularität wurden in der Religionssoziologie bislang vor allem im Rahmen unterschiedlicher Theorien religiösen Wandels behandelt, zwischen deren jeweiligen Vertretern die bereits erwähnte Säkularisierungsdebatte geführt wurde und wird (vgl. Quack 2013, S.89f). Innerhalb dieser Theorien werden die Konzepte von „Atheismus“, „Nichtreligion“ bzw. „Irreligiosität“, „Säkularität“ und „Säkularismus“ in unterschiedlichem Maße angesprochen. Inwieweit und in welcher Weise dies geschieht, soll im Weiteren für einzelne Ansätze näher bestimmt werden. Es soll aufgezeigt werden,

welchen Stellenwert die unterschiedlichen Säkularisierungs- und Desäkularisierungstheoretiker einerseits atheistischen bzw. dezidiert a- und antireligiösen Positionen und andererseits organisierten Kräften, die Säkularität im Sinne einer Trennung von Staat und Religion bewusst fördern wollen, in ihren Theorien geben. In Anbetracht der Komplexität der Säkularisierungsdebatte kann dies nur unter Inkaufnahme einer sehr komprimierten Darstellung der widerstreitenden Theorien geschehen, die in unterschiedlichen Graden entweder einen Bedeutungsverlust, ein Fortleben oder eine Rückkehr des Religiösen in modernen westlichen Gesellschaften ausmachen und erklären. Damit leisten die unterschiedlichen theoretischen Ansätze außerdem eine Zustandsbeschreibung der Situation der Religion in modernen westlichen Gesellschaften, vor deren Hintergrund atheistische Organisationen agieren. Auch aus diesem Grund wird die Säkularisierungsdebatte hier nachgezeichnet.

Anteil an der Unübersichtlichkeit der Diskussion haben wiederum uneinheitliche Begriffsverwendungen – insbesondere der zentralen Begriffe von „Religion“ und „Säkularisierung“. So hängen die Diagnosen von Vitalität oder Bedeutungsverlust des Religiösen zum einen davon ab, welche Religionsdefinitionen angewandt und wie sie operationalisiert werden. Auch der Unterschied zwischen substantialen und funktionalen Religionsdefinitionen ist mitunter von Bedeutung.²¹ Zum anderen unterscheiden sich die Diagnosen potentiell danach, welche gesellschaftlichen Prozesse als „Säkularisierung“ in den Blick genommen werden. Aus diesem Grund hat Karel Dobbelaere (1981, 2002) dafür plädiert, dass bei der Identifikation und Erklärung von Säkularisierungsprozessen eigentlich die gesellschaftlichen Makro-, Meso- und Mikroebenen getrennt voneinander untersucht werden sollten, da die jeweiligen Entwicklungen dort gegenläufig sein können.²² Säkularisierung auf der Makroebene (*societal secularization*) stehe dabei für die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und den Rückzug religiösen Denkens sowie religiöser Akteure und Symbole aus einer Vielzahl gesellschaftlicher Teilbereiche (vgl. Dobbelaere 2002, S.29-35). Auf der Mesoebene äußere Säkularisierung sich in bestimmten Veränderungen im Bereich religiöser Organisationen (*organizational secularization*), wie

²¹ Substantiale Religionsdefinitionen sind meistens relativ eng, da sie die Bestimmung von Religion vom Vorliegen bestimmter substantieller Merkmale abhängig machen – wie dem persönlichen Glauben an übernatürliche Mächte, der Ausbildung von Priesterrollen oder der Durchführung festgelegter Rituale in Gemeinschaften. Dabei können konkrete Definitionen stärker psychologisch oder stärker soziologisch orientiert (d.h. stärker erfahrungs- oder stärker gemeinschaftsbezogen) sein (vgl. Knoblauch 1999, S.114). Phänomene, die entsprechend definierte Merkmale nicht aufweisen, werden so nicht als religiös bewertet. Funktionale Definitionen dagegen erklären all das zur Religion, was bestimmte Leistungen entweder für den Einzelnen – wie Angstbewältigung – oder für die Gesellschaft – wie Integration des Gemeinwesens – vollbringt (vgl. ebd., S.115f). Es ist offensichtlich, dass in dieser Weise Phänomene zu „Religion“ definiert werden können, die im Alltag nicht so bezeichnet würden. Außerdem lassen derartige Definitionen Religion oft als eine anthropologische Konstante erscheinen.

²² In ähnlicher Weise stellt José Casanova (1994, in deutscher Übersetzung 2004) heraus, dass zu unterscheiden sei zwischen Verständnissen von Säkularisierung 1. als „die Ablösung und die Emanzipation weltlicher Bereiche von religiösen Einrichtungen und Normen“, 2. als „Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensformen“ und 3. als „die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre“ (2004, S.272).

etwa im Monopolverlust traditioneller Kirchen, in ihrer Marköffnung und Bürokratisierung, in der Anpassung der Lehre an weltliche Bedürfnisse sowie im Mitgliederschwund (vgl. ebd., S.35-38, 105-35). Auf der Mikro- oder Individualebene (*individual secularization*) schließlich zeige sich die Säkularisierung in der Verbreitung individualisierter Formen der Religiosität oder im Verlust religiösen Glaubens sowie religiöser Bindungen (vgl. ebd., S.38-43, 137-55). Weil diese Prozesse in Europa zufälligerweise gleichzeitig abgelaufen seien, sei die separate Betrachtung verschiedener Ebenen von klassischen Säkularisierungstheorien häufig vernachlässigt worden (vgl. Casanova 2004, S.272). Im Rahmen der folgenden Darstellung soll diese Differenzierung berücksichtigt werden.

2.2.1 Säkularisierungstheorien

Gemeinsamer Kern der verschiedenen Ansätze innerhalb des Säkularisierungsparadigmas ist der konstatierte negative Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Modernisierung und Religion. Zunehmende funktionale Differenzierung der Gesellschaft, Rationalisierung, Industrialisierung und Demokratisierung sind einige der Aspekte gesellschaftlicher Modernisierung, welche nach Ansicht fast aller Säkularisierungstheoretiker der Religion nachhaltig geschadet haben (vgl. Pickel 2011, S.141). Bryan Wilson (1982) etwa sieht Säkularisierung als untrennbar mit der Moderne verknüpft und versteht darunter nicht das Verschwinden der Religion aus der Gesellschaft insgesamt, sondern vielmehr einen Prozess, durch den religiöse Institutionen, religiöse Praktiken und religiöse Bewusstseinsformen ihre *Bedeutung* für das Funktionieren des gesellschaftlichen Systems verlieren (vgl. S.149). Durch Prozesse der Vergesellschaftung, d.h. des Wandels von der lokal integrierten Gemeinschaft zur anonymen Großgesellschaft, der sozialen Differenzierung und der Rationalisierung sei die Religion zunehmend in den privaten Bereich abgedrängt worden. Dort könne Religiosität in kulturell bedingt unterschiedlich starken Graden fortbestehen (vgl. ebd., S.153-59). Wilsons Variante der Säkularisierungsthese konzentriert sich somit nicht so sehr „on the decline of religious practice and belief *per se*, but on their diminishing *significance* for the social system“ (Wilson 1998, S.63, Hervorhebungen im Original). Ähnlich versteht Mark Chaves (1994, 1998) Säkularisierung als den gesellschaftlichen Schwund religiöser Autorität: „[W]hat is theoretically relevant to any discussion of secularization is religion’s scope of authority, not the mere presence or absence of religious belief, organizations, or ritual in a culture“ (Chaves 1998, S.4). Wie auch Karel Dobbelaere sehen die beiden Autoren damit die gesellschaftliche Makroebene als den entscheidenden Schauplatz der Säkularisierung an:

The sociological explanation of secularization starts with the process of functional differentiation. Secularization is situated on the *societal level* and should be seen as resulting from the processes of functional differentiation and the autonomization of

the societal subsystems. [...] We may then define secularization as a process by which the overarching and transcendent religious system of old is being reduced in a modern functionally differentiated society to a subsystem alongside other subsystems, losing in this process its overarching claims over the other subsystems. (Dobbelaere 2000, S.23f, Hervorhebung im Original)

Dieser Machtverlust hätte selbstverständlich auch Auswirkungen auf die religiösen Institutionen und die Religiosität der Individuen, dennoch seien Säkularisierungsprozesse auf der Meso- und Mikroebene als sekundär anzusehen.

Im Gegensatz dazu stehen im Ansatz von Peter L. Berger (1973, 1980) die Säkularisierung der Kirchen und die der Individuen stark im Vordergrund. Der Säkularisierungsprozess ist für ihn „ein Prozeß, in dem die Religion sowohl auf der Ebene der Institutionen wie des menschlichen Bewußtseins ihren Einfluß einbüßt“ (Berger 1980, S.39). Im Anschluss an Max Weber sieht er *einen* Ursprung dieses Prozesses in der christlichen Religion selbst angelegt, indem diese die gesellschaftliche Rationalisierung befördert habe (vgl. Berger 1973, S.101-21). Eine *zweite* bedeutende Ursache stellt für ihn jedoch weniger die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, sondern vielmehr ihre weltanschauliche Pluralisierung dar. Aufgrund des zunehmenden interkulturellen Kontakts durch neue Kommunikationstechniken und durch die gestiegene geographische wie soziale Mobilität immer weiterer Bevölkerungsschichten sei das moderne Bewusstsein durch eine „Bewegung vom Schicksal zur Wahl“ gekennzeichnet (vgl. Berger 1980, S.24ff). So wie die Wahl zwischen einer Vielzahl an Handlungsmöglichkeiten in verschiedenen Lebensbereichen nötig geworden sei, so sehe sich der moderne Mensch auch mit zahlreichen Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seines Nachdenkens über die Welt, mit unterschiedlichsten Weltanschauungen konfrontiert (vgl. ebd., S.30). Da aber jede Weltanschauung für ihren Erhalt auf soziale Bestätigung angewiesen sei, könne nun keine einzelne mehr eine derart intakte Plausibilitätsstruktur aufbauen, wie es noch einer Religion, die eine gesamte Gesellschaft unter ihrem „heiligen Baldachin“ vereint habe, möglich gewesen sei. Wenn auch schon zuvor in der Geschichte immer wieder Menschen mit der Infragestellung einer als selbstverständlich erachteten Ordnung konfrontiert gewesen seien, so geht Berger doch davon aus, dass „niemals zuvor die Pluralisierung von Sinngehalten und Wertvorstellungen in so massiver Weise von so vielen Menschen erfahren worden ist“ (ebd., S.37) wie in der modernen Situation, in der religiöser Zweifel oder „Häresie“ zum Normalfall geworden seien:

Der prämoderne Mensch war an seine Götter in der gleichen unerbittlichen Schicksalsbestimmung gebunden, die auch den größten Teil seines übrigen Daseins beherrschte. Der moderne Mensch steht vor der Notwendigkeit, zwischen Göttern zu wählen, von denen ihm eine Vielzahl sozial zuhanden ist. Wenn die typische Conditio

des prämodernen Menschen von religiöser Sicherheit geprägt ist, so folgt daraus, daß die des modernen Menschen unter dem Zeichen religiösen Zweifels steht. (ebd., S.40)

Der individuelle religiöse Zweifel werde in modernen Gesellschaften insbesondere dann gefördert, wenn diese auch auf der Makro-Ebene nachhaltig säkularisiert und Staat und Religion somit vollständig getrennt seien. Die religiösen Anbieter gerieten damit in eine Situation, in der sie auf einem Markt miteinander um die zweifelnde „Kundschaft“ konkurrieren müssten. Dies habe auf institutioneller Ebene dazu geführt, dass die Religionsgemeinschaften sich bürokratisiert und ihre inhaltlichen Angebote untereinander angeglichen sowie in dem Sinne säkularisiert hätten, dass sie weitgehend von übernatürlichen Elementen befreit und stärker auf die therapeutischen und seelsorgerischen Bedürfnisse von Privatpersonen zugeschnitten worden seien (vgl. Berger 1973, S.122-46).

Eine recht komplexe Variante der Säkularisierungstheorie hat Steve Bruce (u.a. 2002, 2011) vorgelegt. Insbesondere als Reaktion auf simplifizierende Karikaturen der Säkularisierungsthese durch ihre Kritiker zeichnet er den Säkularisierungsprozess als eine langfristige Entwicklung in westlich-abendländisch geprägten Gesellschaften nach, die sich über viele Generationen erstrecke und darüber hinaus durch mehrere, sich wechselseitig beeinflussende Entwicklungsstränge vorangetrieben werde. Analog zu Weber und Berger sieht er die frühesten Auslöser aller dieser Stränge im Monotheismus sowie, spezieller, in der Reformation angelegt. So hätten beide die Rationalisierung und damit letztendlich ein weitverbreitetes technologisches Bewusstsein hervorgebracht, das stärker auf menschliche Beherrschbarkeit der Welt und weniger auf göttliche Intervention vertraue. Als weitere Entwicklungslinie sei der religiöse Individualismus aus dem Protestantismus hervorgegangen, der in der Folge zu religiösen Schismen und der Wahrnehmung von Religionsgemeinschaften als freiwillige Assoziationen geführt habe. Außerdem habe der von der protestantischen Ethik hervorgebrachte Kapitalismus einerseits zu neuen sozialen Ungleichheiten, andererseits aber auch zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft beigetragen, die ihrerseits die Staatsform der säkularen, liberalen Demokratie begünstigt hätten. In dieser habe der religiöse Pluralismus seinen Platz gefunden und über Generationen hinweg eine wechselseitige Toleranz zwischen denjenigen Religionsgemeinschaften gefördert, die sich nicht als Sekten in die Isolation zurückgezogen hätten. Die damit propagierte Einstellung, dass viele Wege zu Gott oder zur Erlösung führen könnten, habe auf Seiten der Bürger, für die Religion ohnehin zur Privatsache ohne Bezug zu anderen Bereichen des öffentlichen Lebens geworden sei, einen zunehmenden religiösen Relativismus erzeugt. Die Neigung, zu bekehren oder auch nur den eigenen Glauben an die nächste Generation weiterzugeben, habe unter diesen Bedingungen nachgelassen. Ähnlich wie für Berger ist auch für Bruce die nachlassende soziale Bestätigung bestimmter religiöser Vorstellungen zentral in der Erklärung von Säkularisierung auf der Mikroebene (vgl. Bruce 2002, S.1-30, 2011, S.24-48).

Welchen Stellenwert messen nun diese unterschiedlichen Ansätze einerseits dem Atheismus und dezidiert A- und Antireligiosität als individuellen Einstellungen sowie andererseits dem Säkularismus als kollektiver Strömung bei? Immerhin versuchen Kritiker des Säkularisierungsparadigmas seine Widerlegung, indem sie auf den geringen Anteil an überzeugten oder „Hardcore“-Atheisten auch in als säkularisiert geltenden Gesellschaften hinweisen (vgl. Jagodzinski und Greely 1998). Der Atheismus in seiner engen Bedeutung des fehlenden Glaubens an einen personalen Gott spielt bei Peter L. Berger tatsächlich eine Rolle. Durch den religiösen Pluralismus nicht länger von der Plausibilität gerade der metaphysischen Annahmen ihrer religiösen Traditionen überzeugt, verlangten die „Verbraucher“ nach religiösen „Angeboten“, die, je nach Ausprägung des säkularisierten Bewusstseins, mehr oder weniger „enttheologisiert“ sind:

In Extremfällen (wie im liberalen Protestantismus und im Judentum) kann das die vorsätzliche Ausmerzung aller, oder beinahe aller „übernatürlichen“ Elemente der Religion und zugleich eine Legitimation für das Weiterleben der Institution nach sich ziehen, die doch einst nur ihre weltliche Gestalt gewesen war. In anderen Fällen verlieren die ‚übernatürlichen‘ Elemente an Gewicht oder treten in den Hintergrund, während die Institution mit einem Etikett „verkauft“ wird, das dem säkularisierten Bewußtsein zusagt. (Berger 1973, S.139f)

Durch ein metaphorisches Verständnis religiöser Glaubensinhalte säkularisiere bzw. naturalisiere sich die Religion so selbst. Gleichzeitig heißt das aber, dass Atheismus in einem weiteren Verständnis, als A- oder gar Antireligiosität, hier nicht vorliegt. Berger geht vielmehr davon aus, dass trotz des „Zwanges zur Häresie“ die Menschen nach wie vor religiös blieben – lediglich auf eine andere Art als zu früheren Zeiten. Er verweist dazu auf verschiedene Möglichkeiten, den religiösen Glauben unter modernen Bedingungen aufrechtzuerhalten: eine deduktive, durch einen „Glaubenssprung“ per Bekräftigung der Autorität der eigenen Religionstradition, eine reduktive, durch eine Uminterpretation der religiösen Tradition im Sinne der Säkularität, und eine induktive, durch die Kombination eigener Erfahrungen mit Elementen diverser Religionstraditionen (vgl. Berger 1980, S.73ff).

Von einer Verbreitung des Atheismus oder Naturalismus ist Steve Bruce noch weniger überzeugt. Der Glaube an das Übernatürliche sei auch unter säkularisierten Bedingungen keineswegs verschwunden, doch trage er stärker idiosynkratische Züge:

The unhelpful caricature is that secularizationists expected all or most modern people to be materialists and rationalists who reject all notions of the supernatural and confine their cast of causal agents to mundane this-worldly individuals and organizations. This is not what the secularization paradigm expects. It expects a decline in the prevalence

of *shared* beliefs about the supernatural. (Bruce 2011, S.140, Hervorhebung des Verfassers)

Tatsächlich sei es mit den Bedingungen der Säkularisierung bestens vereinbar, dass Individuen aus kruden Ideen über die Raumfahrt, über das Leben in fernen Galaxien und einer gehörigen Portion Wunschdenken so etwas wie „Bo und Peep’s flying saucer cult“ erfinden würden – wie im Fall einer Sekte, die 1997 unter dem Namen „Heaven’s Gate“ durch den Massenselbstmord ihrer Anhänger Aufsehen erregte. Ausschließen würde die Säkularisierungstheorie jedoch „the possibility of any such theories becoming very widely accepted, under the political, social and economic circumstances that we can presently imagine“ (Bruce 2002, S.43). Die Säkularisierungsthese widerlegen zu wollen, indem man auf die weite Verbreitung des Glaubens an einen Gott, verstanden unter anderem als unpersönliche Macht, und auf die ebenso verbreitete Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod verweise, wie Jagodzinski und Greeley es tun, sei deshalb nicht statthaft. Abgesehen davon, dass Säkularisierung als fortlaufender Prozess („Religion verliert an Bedeutung“) und weniger als ein erreichter finaler Zustand („alle sind Atheisten“) betrachtet werden sollte, sieht Bruce ein solches Entwicklungsziel, wenn überhaupt davon geredet werden könne, weniger in selbstbewusster Irreligiosität als vielmehr in religiöser Indifferenz: „you have to care too much about religion to be irreligious“ (ebd., S.42). Der Anteil von Atheisten in einer Gesellschaft sei zwar ein interessanter sekundärer Indikator für Säkularisierung – und tatsächlich steige dieser Anteil in westlichen Gesellschaften kontinuierlich an –, doch ein notwendiges Kriterium sei er nicht (vgl. ebd., S.43).

Außer Bruces beiläufiger Bemerkung, dass als Voraussetzung für überzeugte Irreligiosität der Religion eine hohe Beachtung beigemessen werden müsse, finden sich in den vorliegenden Säkularisierungstheorien kaum Hinweise darauf, unter welchen Bedingungen sich individueller Atheismus bzw. dezidierte A- und Antireligiosität herausbilden. Diese stehen nicht im Fokus des Säkularisierungsparadigmas. Da der Blick in einer Reihe der Ansätze vielmehr auf die gesellschaftliche Ebene gerichtet ist und die nachlassende Bedeutung der Religion für das gesellschaftliche System dargestellt wird, ließe sich eigentlich vermuten, dass in diesem Zusammenhang auch Akteure, die Säkularität im Sinne einer Trennung von Religion und anderen gesellschaftlichen Sphären bewusst befördern wollen, untersucht werden. Mark Chaves sieht in der Erforschung der Konflikte um diesbezüglichen Wandel und deren Akteure tatsächlich ein zentrales Anliegen der Säkularisierungsforschung:

[S]ecularization is a social project carried forward by some actors and resisted by others. This element is crucial to an adequate conceptualization of secularization. It directs our attention to conflicts over the scope of religious authority and to the social actors who are relevant in those conflicts. From this perspective, secularization, or its

reversal, is not a faceless and abstract process. It emerges instead as the consequence of social struggles over concrete institutional change. [...] The study of secularization is the study of these conflicts. (Chaves 1998, S.4)

Jedoch gesteht Steve Bruce in diesem Zusammenhang ein, dass die verschiedenen Säkularisierungstheorien häufig den Eindruck erweckten, als ob es sich beim Rückzug der Religion aus anderen gesellschaftlichen Teilbereichen um einen quasi-natürlichen und im Zusammenhang mit der Modernisierung einer Gesellschaft automatisch ablaufenden Prozess handele. Dieses Missverständnis habe dazu geführt, dass ein von Christian Smith (2003) herausgegebener Sammelband, der Studien zu Konflikten um die Säkularisierung verschiedener Funktionsbereiche der US-amerikanischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts vereint, nicht als Fallstudie zur Säkularisierung deklariert wurde, sondern im Gegenteil als Widerlegung der Säkularisierungsthese. Weil erbitterte ideologische Kämpfe um die Rolle der Religion in den verschiedenen Gesellschaftsbereichen ausgefochten worden seien, sei deren Säkularisierung kein notwendiges Ergebnis gesellschaftlicher Modernisierung gewesen. Bruce betont deswegen, dass Soziologen zwar historische soziale Prozesse der Einfachheit halber häufig stark verkürzt und abstrakt darstellten, dass dies aber nicht heiße, „that they think there are mysterious causal processes that can substitute for human conflict as the carrier of change“ (Bruce 2011, S.63). So pflichtet er Smith und dessen Co-Autoren bei, dass die aus der Theorie heraus schlicht notwendig erscheinende Säkularisierung des amerikanischen Bildungs- und Rechtssystems, der Wissenschaft, der Medizin und der Massenmedien sich in der Realität als ein heftiger und langwieriger Kampf zwischen unterschiedlichen Interessengruppen dargestellt habe. Dies sei kein Widerspruch zur Säkularisierungstheorie. Die Details solcher Konflikte würden üblicherweise jedoch Historiker nachzeichnen. Anders als Smith interpretiert Bruce den Rückzug der Religion aus der öffentlichen Sphäre jedoch nicht ausschließlich als den Sieg säkular geprägter intellektueller Eliten. Vielmehr hätten auch religiöse Kräfte im Interesse des öffentlichen Friedens sowie im Interesse religiöser Freiheit von staatlichen Vorgaben in diese Richtung gewirkt. Das sei ein wichtiger Faktor bei der notwendigen Entwicklung pluralistischer Gesellschaften zur Säkularisierung, auch wenn diese Entwicklung in jedem Einzelfall Zeit und viele Auseinandersetzungen erfordere (vgl. ebd., S.64).

Auffällig ist in jedem Fall, dass weder in den Studien aus Smiths Sammelband noch für Bruce säkularistische Organisationen als Akteure im Kampf um gesellschaftliche Säkularisierung eine besondere Rolle spielen.²³ Bryan Wilson schließt sie, zumindest in Hinblick auf bestimmte Aspekte der Säkularisierung, als relevante Kräfte sogar dezidiert aus:

²³ So stellt auch Ulf Plessentin (2012) fest, dass in der Forschungsliteratur zu den Auseinandersetzungen um die Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften atheistische Verbände bzw. öffentlich auftretende atheistische Religionskritiker meist nicht als religionspolitische Akteure thematisiert würden (vgl. S.84).

Some secularizing changes have been deliberate and conscious, as in the divestment of the power of religious agencies, or in the laicization of church properties – to describe which the term was originally used. Others, such as the gradual diminution of references to the supernatural in everyday life, have occurred with very little conscious stimulation (and here I would discount the influence of those secularists and humanists, and others who are ideologically committed to bringing a secular society into being, as having been no more than, at best, marginal to the momentum of the process of secularization). (Wilson 1982, S.148f)

Lediglich Mark Chaves erwähnt in seiner Darstellung der Säkularisierung, die er als das Schwinden religiöser Autorität versteht, „anti-klerikale Bewegungen“. Diese würden in solchen Gesellschaften entstehen, in denen Säkularisierung auf individueller, nicht jedoch auf staatlicher Ebene der Trennung religiöser und säkularer Sphären stattgefunden habe: „In such settings – societally powerful religious authority with a weak hold on individuals – we would expect social movements that are explicitly anticlerical or anti-religious-authority” (Chaves 1994, S.764). Allerdings bezieht er sich dabei auf historische religiöse Freiheitsbewegungen wie die protestantische Reformation oder die religiösen Erweckungsbewegungen in den USA des 17. Und 18. Jahrhunderts. Darüber hinaus werden säkularistische Bewegungen im Rahmen der Säkularisierungstheorien nicht berücksichtigt.

Im Weiteren soll die Behandlung von Atheismus bzw. A- und Antireligiosität sowie des organisierten Säkularismus in denjenigen Theorien religiösen Wandels untersucht werden, die sich kritisch von säkularisierungstheoretischen Ansätzen abgrenzen. Es ist voranzuschicken, dass diese Theorien jedoch allesamt mit der Diagnose übereinstimmen, dass ein Zusammenhang existiert zwischen Modernisierung bzw. Pluralisierung einerseits und Säkularisierung auf der gesellschaftlichen Makroebene im Rahmen funktionaler Differenzierung andererseits. Ihre Kritik an der Säkularisierungstheorie bezieht sich vielmehr in allen Fällen auf die (vermeintliche) Annahme einer Säkularisierung auf der Ebene der Individuen sowie in einigen Fällen auch auf die Annahme einer Säkularisierung auf der Ebene der Religionsgemeinschaften.

2.2.2 Theorien religiöser Individualisierung

Mit dem Säkularisierungsparadigma teilen Ansätze religiöser Individualisierung die Annahme eines zunehmenden Bedeutungsverlusts institutionalisierter Religion. Es wird übereinstimmend anerkannt, dass der gesellschaftliche Einfluss der Kirchen sowie die Zahl ihrer Mitglieder zurückgegangen sind. Die wesentliche Aussage der verschiedenen unter diesem Paradigma versammelten Theorien ist jedoch, dass diese Entwicklungen keinen Bedeutungsverlust der Religion für die Individuen nach sich gezogen hätten. Im Gegenteil,

Kirchlichkeit und individuelle Religiosität könnten vielmehr als in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis zueinander stehend gesehen werden. Während Kirchen an gesellschaftlicher Akzeptanz zunehmend einbüßten, gewönne individuelle Religiosität an gesellschaftlicher Bedeutung (vgl. Pollack 2009, S.44f). Diese auf den ersten Blick im Widerspruch zur Säkularisierungsannahme stehende Diagnose begründet sich vor allem in meist sehr viel weiteren Religionsdefinitionen als denen, die die Säkularisierungstheoretiker verwenden. So gehört bei Zugrundelegung substantieller Definitionen der Individualisierungsvertreter zum Beispiel nicht das Vorhandensein einer Gemeinde zu den Bestimmungsmerkmalen von Religion. Entsprechend werden von ihnen nicht nur „New-Age“-Kulte, die durchaus Organisationen darstellen und in geringem Maße institutionalisiert sein können, als Religion betrachtet, sondern auch esoterische und spirituelle Praktiken und Überzeugungen des Einzelnen (vgl. Knoblauch 1989, 2007). Die Religion sei mit zunehmender gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzierung nicht verschwunden, sondern habe vielmehr ihre Sozialform gewandelt. In Anschluss an Thomas Luckmann gehen die Individualisierungstheoretiker davon aus, dass sich die Religion „privatisiert“ habe.

So argumentiert etwa Grace Davie (1994, 2007) für die religiöse Entwicklung in Großbritannien seit 1945, aber durchaus stellvertretend für weitere Teile Westeuropas, dass die Kirchlichkeit, gemessen an Gottesdienstbesuchen und Zustimmungsraten zu kirchlichen Lehrmeinungen, in der Bevölkerung stark zurückgegangen, der christliche Glaube jedoch, wenn auch in unorthodoxen Ausprägungen, robust geblieben sei – eine Diagnose, für die sie die Formel des „believing without belonging“ geprägt hat.²⁴ Andere, wie zum Beispiel Hubert Knoblauch (1989), sehen die individualisierte Religion dagegen in größerer Distanz zum Christentum. Als Musterbeispiele privatisierter Religion gelten für ihn insbesondere die „New-Age-Weltansicht“, der Okkultismus und die Esoterik. Diese Strömungen seien insofern individualisiert, als dass sie zum einen auf die Veränderung des individuellen Bewusstseins gerichtet seien und sich zum anderen synkretistisch bei verschiedensten Denk- und Kulturtraditionen bedienten. Zusätzlich könne sich der einzelne „Konsument“ eine Palette unterschiedlichster Praktiken und Lehren, ganz im Sinne eines „religiösen Fleckerlteppichs“ oder einer „Bricolage“, zu eigen machen. Mit der Kommerzialisierung des „kultischen Milieus“ habe sich als neuer religiöser Mensch „seit den siebziger Jahren der Typus des privatistischen Suchenden“ ausgebildet (S.517).²⁵ Da

²⁴ Neuerdings weist Davie allerdings darauf hin, dass die traditionellen Kirchen trotz Mitgliederschwundes eine wichtige Funktion für weite Teile der europäischen Gesellschaften behalten hätten, indem sie etwa die rituelle Bewältigung nationaler Katastrophen und Trauerfälle übernahmen und damit zu „Stellvertreter-Religionen“ geworden seien (vgl. Davie 2000, 2006).

²⁵ Mit dem Aufkommen neuer Kommunikationstechnologien habe neuerdings jedoch eine Entprivatisierung von Religion und Spiritualität eingesetzt. Die heute „populäre Religion“ sei zwar nach wie vor institutionell weitgehend entgrenzt und finde – nur noch teilweise getragen von Kirchen, Sekten, Vereinen und gewerblichen Organisationen – maßgeblich auf der Ebene interpersonaler Kommunikation statt. Doch stärker als zuvor sei sie in den Austausch mit populärer Kultur getreten und damit erneut öffentlich geworden. So

das „kultische Milieu“ außerdem vom Gedanken der „Ganzheitlichkeit“ geprägt sei und damit „die Lösungen von Sinnfragen [...] jenseits der auf Religiöses spezialisierten Kirchen [...], die Wahrheit jenseits der Wissenschaft, die Gesundheit außerhalb der Medizin usw.“ gesucht würden, verliere diese „unsichtbare Religion“ noch in einer weiteren Hinsicht ihre Sichtbarkeit: „Die esoterische Kultur gibt sich [...] kaum mehr inhaltlich als religiös zu erkennen“ (ebd., S.521). Mit dem Begriff der „unsichtbaren Religion“ verweist Knoblauch direkt auf Luckmanns Ansatz zur Privatisierung der Religion.

Thomas Luckmann (1991, 2004) hatte bereits in den 1960er-Jahren Religion als für die empirische Sozialforschung zunehmend „unsichtbar“ erklärt, da sich Sozialwissenschaftler zum Zwecke der Messung von Religiosität zu sehr auf ihre kirchliche Erscheinungsform konzentriert hätten. Da die Religion im Zuge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft aber zunehmend ihre Sozialform gewandelt habe und statt im kirchlichen vermehrt im privatisierten Gewand erscheine, sei fälschlicherweise von einer Säkularisierung der Gesellschaft ausgegangen worden. Tatsächlich könne die Religion aber gar nicht verschwinden, da es sich bei ihr um eine anthropologische Notwendigkeit handele. Dies ergibt sich aus Luckmanns funktionaler Definition von Religion:

„Religion“ findet sich nach dieser Auffassung überall dort, wo das Verhalten der Gattungsmitglieder zum sinn-orientierten Handeln wird, wo ein Selbst sich in einer Welt findet, die von seinesgleichen bevölkert ist, mit welchen, für welche und gegen welche es wertend handelt – wissend, daß sein Handeln von anderen beurteilt wird. „Religion“ findet sich also überall, wo Zugehörige der Gattung Mensch in Handelnde innerhalb einer sie als „natürliche“ Organismen transzendierenden, geschichtlich entstandenen gesellschaftlichen Ordnung verwandelt werden. (Luckmann 2004, S.138)

Luckmann deklariert also all jene Institutionen zur Religion, die die Integration des Individuums in die es umgebende Gesellschaft leisten bzw. die dem Individuum dabei helfen, Transendenzen unterschiedlicher Reichweiten zu überwinden. Indem er damit, wie Detlef Pollack es ausdrückt, „Religion mit Kultur nahezu gleichsetzt“ (Pollack 2009, S.49), sorgt er einerseits dafür, dass nicht länger eine Reduktion von Religion auf Kirche erfolgt und der Gegenstandsbereich für die Erforschung auch kirchenferner Phänomene geöffnet wird. Andererseits schließt er durch das Postulat einer „unhintergehbaren Notwendigkeit“ von Religion Prozesse der Säkularisierung schon definitiv aus (vgl. ebd., S.56). Statt von einer Säkularisierung der Gesellschaft geht Luckmann also vielmehr von einer

seien zum einen religiöse Formen, Symbole und Themen von der Populärkultur aufgenommen und neu verarbeitet, zum anderen populärkulturelle Formen in den originär religiösen Bereich hineingeholt worden (vgl. Knoblauch 2007, S.265ff).

Privatisierung der Religion aus. Diese äußere sich etwa darin, dass die christlichen Kirchen - die in den westlichen Gesellschaften einst die Kontrolle über die „großen“ Transzendenzen, welche auf menschlicher Erfahrung prinzipiell nicht zugängliche Bereiche verweisen, monopolisiert hätten – nunmehr auf einem „Warenmarkt der Transzendenzen“ mit anderen Sinnanbietern in Konkurrenz stünden (vgl. Luckmann 2004, S.146). Außerdem sei es auf diesem Markt zu einer „Sakralisierung des Subjektes“ gekommen, da in vielen Fällen nicht mehr die Behandlung der „großen“, sondern stattdessen die der „mittleren“ und „kleinen Transzendenzen“ im Vordergrund stünde – also Probleme einerseits der Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen sowie andererseits solche der Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung (vgl. ebd., S.157).

Es zeigt sich also, dass der Atheismus im engen Sinne in den Ansätzen sowohl von Luckmann als auch von Knoblauch eine Rolle spielt, weil Ideologien und Heilslehren, denen sich die Menschen in der Moderne zunehmend zuwenden, durchaus in vielen Fällen ohne die Vorstellung eines personalen Gottes auskommen. Da aber die nunmehr frei gewählten und selbst zusammengestellten neuen Weltanschauungen ihrerseits als Religionen aufgefasst werden, kann im Rahmen dieser Ansätze keine Rede mehr davon sein, dass sich unter Bedingungen der Modernisierung a- oder gar antireligiöse Einstellungen durchsetzen würden. Und auch Davie, die einen enger gefassten Religionsbegriff verwendet, hält „the emergence of a society in which secular rationalism becomes the overriding norm“ für unwahrscheinlich (Davie 2007, S.140). Da in den individualisierungstheoretischen Ansätzen darüber hinaus nicht die Herauslösung der Kirchen aus anderen gesellschaftlichen Bereichen, sondern das Fortleben des Religiösen auf der Ebene des Individuums im Vordergrund steht, wird der organisierte Säkularismus in diesen Texten nicht thematisiert.

2.2.3 Das religiöse Marktmodell

Wenn auch die Ansätze religiöser Individualisierung insofern vom Säkularisierungsparadigma abweichen, als sie die zunehmende Privatisierung und Idiosynkrasie individueller Religiosität nicht als Säkularisierung, sondern als Formenwandel des Religiösen deuten, so stimmen beide theoretischen Perspektiven doch in der Diagnose eines Bedeutungsverlusts herkömmlicher, institutionalisierter, also kirchenförmiger Religion als zwangsläufiger Folge gesellschaftlicher Modernisierung und Differenzierung überein. Von dieser Sichtweise grenzen sich die Vertreter des sogenannten „neuen Paradigmas“ innerhalb der amerikanischen Religionssoziologie scharf ab.²⁶

²⁶ R. Stephen Warner (1993) hat die Zweifel, die sich über mehrere Jahrzehnte hinsichtlich der Gültigkeit der Säkularisierungstheorie in den USA entwickelt hatten, sowie die Arbeiten an einer alternativen Religionstheorie für das *American Journal of Sociology* zusammengefasst und dort als „neues Paradigma“ bezeichnet.

Rodney Stark, William S. Bainbridge, Laurence R. Iannaccone und Roger Finke als die Hauptexponenten dieses ökonomischen Ansatzes religiösen Wandels²⁷ weisen die den beiden zuvor vorgestellten Theoriesträngen zugrunde liegende Annahme, die im Zuge gesellschaftlicher Differenzierung zunehmende religiöse Pluralität *schwäche* die einzelnen Religionsgemeinschaften, kategorisch zurück und argumentieren für das genaue Gegenteil: Religiöse Pluralisierung *befördere* die religiöse Vitalität einer Gesellschaft – und dies nicht nur auf der Mikro-, sondern auch auf der Mesoebene (vgl. Stark und Iannaccone 1994, S.233). Wenn die Säkularisierungstheorie also überhaupt ihre Berechtigung habe, dann lediglich in Bezug auf die Makroebene. Mit fortschreitender Modernisierung neigten Gesellschaften - wenn auch in unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten (vgl. ebd., S.236ff) - tatsächlich dazu, die Religion von anderen gesellschaftlichen Bereichen zu trennen. Allerdings sollte dieser Prozess der Trennung von Staat und Kirche und des Entzuges von Privilegien für einzelne Religionsgemeinschaften wegen der damit häufig verquickten Annahme eines „Verschwindens“ der Religion insgesamt lieber nicht als „Säkularisierung“ bezeichnet werden. Stark und Finke (2000) bevorzugen für diesen Prozess, den sie als Deregulierung eines religiösen Marktes verstehen, den Begriff der „Entsakralisierung“ („desacralization“, S.200). Damit werde ein Zustand aufgehoben, unter dem es einzelnen Religionsgemeinschaften mit Unterstützung des Staates gelungen sei, das Monopol über eine ganze Gesellschaft zu erlangen, welche damit „sakralisiert“ worden sei (vgl. ebd., S.199). Erst die Entsakralisierung in Form etwa des Monopolentzugs für eine Staatskirche führe dazu, dass mit der Zeit neue Anbieter ungehindert auf einen sich öffnenden religiösen Markt drängen und zueinander in Konkurrenz treten könnten. Nur noch vom eigenen Erfolg abhängig, seien erst in einer solchen Situation alle Religionsvertreter ausreichend motiviert, ihr jeweiliges Produkt möglichst attraktiv zu gestalten, zu vermarkten sowie zu spezialisieren (vgl. ebd., S.218ff).

Peter L. Berger (1965) hatte bereits in den 1960er-Jahren die zunehmende religiöse Pluralisierung westlicher Gesellschaften mit dem Entstehen eines religiösen Marktes verglichen. Anders als Stark, Finke, Iannaccone und Bainbridge nahm er jedoch an, dass die größeren Religionsanbieter ihre Produkte einander angleichen und säkularisieren würden (im Sinne des von Luckmann postulierten Verzichts auf die „großen“ und der Hinwendung zu den „mittleren“ und „kleinen Transzendenzen“). Damit würden sie auf das „säkularisierte Bewusstsein“ der Verbraucher reagieren, für welche die metaphysischen Aussagen der Religionen gerade aufgrund der Konkurrenzsituation ihre Plausibilität verloren hätten. Auch hier widersprechen die Vertreter des „neuen Paradigmas“. Ganz im Sinne der Annahme stabiler Präferenzen im Rahmen der ökonomischen Theorie halten sie die Nachfrage nach unterschiedlich stark metaphysisch ausgerichteten religiösen Produkten

²⁷ Das ökonomische Marktmodell der Religion wurde in den 1980er-Jahren von Stark und Bainbridge (1985, 1987) begründet und in den folgenden Jahrzehnten von Stark in Zusammenarbeit sowohl mit Iannaccone (1994) als auch mit Finke (2000) weiterentwickelt.

für konstant und über alle hinreichend differenzierten Gesellschaften hinweg miteinander vergleichbar (vgl. Stark und Finke 2000, S.195). In solchen Gesellschaften ließen sich verschiedene Nachfragersegmente voneinander unterscheiden, welche von der „ultraliberalen Nische“ bis hin zur „ultrastrengen Nische“ reichten. Zu ersterer gehörten Personen, die nur eine entfernte und inaktive Konzeption des Übernatürlichen beehrten, wohingegen für die Mitglieder der ultrastrengen Nische die diesseitige Welt von geringem Interesse und die Hingabe an das Übernatürliche das Ein und Alles sei (vgl. ebd., S.209ff).²⁸ Da solche enorm gegensätzlichen religiösen Bedürfnisse nur von entsprechend spezialisierten religiösen Anbietern bedient werden könnten, ergäbe sich die größere religiöse Vitalität religiös pluralistischer Gesellschaften nicht nur aus den gesteigerten Anstrengungen der Religionsanbieter unter Bedingungen der Konkurrenz, sondern auch aus der besseren Bedarfsdeckung, die hochentwickelte religiöse Märkte böten. So sei auch die augenscheinliche Säkularisierung Europas vor allem einem immer noch unterentwickelten religiösen Angebot geschuldet und nicht etwa einem Schwund an religiösen Bedürfnissen in der Bevölkerung (vgl. Stark und Iannaccone 1994).

Die Nachfrage nach Religion ist für die Markttheoretiker universell und unauslöschlich. Obwohl sie Religion sehr eng definieren als „very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods“ (Stark und Finke 2000, S.91), gehen sie davon aus, dass Menschen grundsätzlich nach Religion verlangten, „because religion is the only plausible source of certain rewards for which there is general and inexhaustible demand“ (ebd., S.85). Diese „ganz bestimmten Belohnungen“ befriedigten existentielle Bedürfnisse nach einer Überwindung des Todes oder nach Gewissheit über den Sinn der eigenen Existenz. Die Befriedigung erfolge in Form von Erzählungen bzw. Erklärungen und sei nur unter Rückgriff auf das Übernatürliche möglich (vgl. ebd., S.87f). Entsprechend ist für diese Autoren der Atheismus, der in ihrer Perspektive gleichzusetzen ist mit A- oder Irreligiosität, ein Phänomen mit hohem Seltenheitswert, dessen überraschendes tatsächliches Vorkommen hier und da angedeutet, aber nie schlüssig erklärt wird. Viel mehr Energie wird darauf verwendet darzulegen, dass es Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen zunächst nicht als religiös erscheinen mögen, in Wahrheit

²⁸ Die Autoren gehen davon aus, dass im Wesentlichen der soziale Status bestimme, was die Menschen von Religion „wollen“. Religionsgemeinschaften könnten ihren Anhängern in unterschiedlicher Gewichtung sowohl irdische („rewards“) als auch die Hoffnung auf überirdische Belohnungen („compensators“) zur Verfügung stellen. Je mehr ein Mensch aufgrund seiner Stellung am diesseitigen Leben leide, umso wichtiger seien ihm die jenseitigen Versprechungen und umso attraktiver sei für ihn eine strikte Gemeinschaft, die gerade diese Belohnungen betone und ihre Erlangung überzeugend in Aussicht stellen könne (etwa durch gegenseitiges Glaubenszeugnis und Betonung der eigenen Auserwähltheit). Umgekehrt legten Menschen, die von ihrer sozialen Stellung profitierten, Wert darauf, einer Gemeinschaft anzugehören, die in möglichst geringer Spannung zur Mehrheitsgesellschaft stehe und eher weltliche Belohnungen (wie attraktive Unternehmungen, profitable Sozialkontakte und prestigeträchtige Ämter) anzubieten habe (vgl. Stark und Bainbridge 1987, S.42ff). Allerdings seien religiöse Präferenzen stabil und änderten sich im Falle des Statuswechsels einer Familie erst über mehrere Generationen. Insbesondere „soziales“ und „religiöses Kapital“, von dem durch das Verbleiben in einer Religionsgemeinschaft immer mehr angesammelt werde, verhindere spontane Aus- und Übertritte (vgl. Stark und Finke 2000, S.118ff).

nicht an religiösen Überzeugungen oder zumindest nicht am religiösen Grundbedürfnis mangle. Dies gelte insbesondere bei einem unzureichenden religiösen Angebot, wie im Fall der Europäer, von denen die meisten nur deshalb als wenig religiös erschienen, weil die Monopolkirchen geringe Besucherzahlen aufwiesen. Ein anderes Bild ergäbe sich jedoch bei der Betrachtung des individuellen Glaubens: „In each nation, the majority (often a very substantial majority) express belief in God, while convinced atheists are few” (Stark und Iannaccone 1994, S.245). Ein weiterer Umstand schwäche die sichtbare Religiosität der Europäer: „Societies with low levels of religious participation will be lacking in effective religious socialization“ (Stark und Finke 2000, S.202). Aber auch eine solche ineffektive religiöse Erziehung produziere keine Irreligiosität, sondern vielmehr idiosynkratische und heterodoxe Ausprägungen von Religiosität, welche auf einem deregulierten religiösen Markt von neuen Religionsanbietern schließlich angesprochen und aktiviert werden könnten (vgl. ebd., S.202f).

Wie schon beschrieben, existierte unter den Bedingungen einer solchen voll ausgeprägten religiösen Ökonomie immer noch die sogenannte „ultraliberale Nische“. Doch selbst die Angehörigen dieses Gesellschaftssegments seien „not quite willing to be atheists or agnostics, but they will accept only a very remote and inactive conception of the supernatural” (ebd., S.209f). Es wird also durchaus zugestanden, dass es neben der „ultraliberalen Nische“ noch Atheisten und Agnostiker gäbe, wofür auch die Charakterisierung spricht, dass es sich bei den Religionsgemeinschaften, die dieses Segment bedienten (wie den Unitariern oder dem Reformjudentum), um „a sort of halfway house on the road to irreligion“ handele (ebd., S.210). Hinweise darauf, wie sich unter der Annahme universaler religiöser Bedürfnisse derartige Einstellungen ausprägen könnten, finden sich jedoch in den Schriften, an denen Rodney Stark beteiligt war, nur in *A Theory of Religion* – und sind wenig überzeugend. So könne entweder die geographische Mobilität in religiös pluralistischen Gesellschaften dazu führen, dass Menschen, die häufig den Aufenthaltsort wechselten und Personen unterschiedlichster Weltanschauungen kennenlernten, „psychologisch irreligiös“ würden, da sie außerhalb des Einflusses und der Geborgenheit von Religionsgemeinschaften stünden (vgl. Stark und Bainbridge 1987, S.292f). Allerdings sei ein solcher Mensch dann zwar offener für die Anreize „politischer und wissenschaftlicher Ideologien“, doch selbst er „has not suddenly become a secular rationalist free of all superstition“ (ebd., S.293). Oder aber die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in der etwa der Glaube an ein Leben nach dem Tod negativ bzw. der entsprechende Unglaube positiv sanktioniert werde, führe dazu, dass entsprechende Vorstellungen zumindest nicht geäußert würden: „one can identify groups within which individuals are rewarded highly for disbelief in life after death – scientific and intellectual circles in Western nations and Communist Party circles in the East, for example“ (ebd., S.20). Die Frage aber, woher *aufrecht überzeugte* säkulare Rationalisten oder Atheisten, deren Existenz immerhin angedeutet wird, kommen sollen, wird auch hier nicht

beantwortet. Für Rodney Stark stellen Atheismus und Antireligiosität in ihrer Entstehung nicht weiter erläuterte Minderheitenpositionen in Teilen intellektueller Eliten dar, die die religiöse Menschheitsgeschichte schon immer begleitet und sich im vergangenen Jahrhundert insbesondere in denjenigen Disziplinen der Sozialwissenschaften niedergeschlagen hätten, die sich dezidiert mit Religion als erklärungsbedürftigem Phänomen befassen (vgl. Stark 1999 sowie Stark und Finke 2000, S.1ff).

Da er eingestehen müsse, dass „systematic attempts to understand Atheism as a social or psychological phenomenon, employing rigorous theory and quantitative research methods, have been rare“ (Bainbridge 2005, S.3), hat Starks Kollege William S. Bainbridge weitere Anstrengungen in diese Richtung unternommen (2005, 2007). Dabei geht er zunächst davon aus, dass es sich bei Atheisten um besonders gesunde, wohlhabende und sorgenfreie Menschen handeln müsse, die deshalb wenig oder gar keinen Bedarf nach Erklärungen zur Erlangung spezifischer jenseitiger Güter hätten (vgl. Bainbridge 2005, S.6). Da aber jeder Mensch den Tod überwinden wolle, müsse eigentlich jeder zumindest Bedarf nach dem sehr allgemeinen Gut eines jenseitigen Lebens haben. Dass dies bei Atheisten offenbar nicht der Fall sei, erklärt Bainbridge damit, dass diese meist noch jung seien und der Tod daher keine nahe Realität für sie darstelle (vgl. ebd.). Darüber hinaus argumentiert er, dass Religion nicht nur Kompensationen für Entbehrungen anbiete, die der einzelne Mensch selbst erfahre, sondern auch für Entbehrungen, unter denen Angehörige, die dem Schutz des Einzelnen unterstellt seien, litten. Dies seien „sekundäre religiöse Kompensationen“. Da Atheisten aber statistisch seltener verheiratet seien und weniger Kinder hätten als religiöse Menschen und damit auch weniger soziale Verpflichtungen unterlägen als jene, sieht Bainbridge hierin einen weiteren Grund für den fehlenden Bedarf nach solchen sekundären religiösen Kompensationen (vgl. ebd, S.6ff).

In eine ähnliche Richtung argumentiert Darren E. Sherkat (2008), der zwar dem ökonomischen Ansatz verpflichtet bleibt, die Annahme gleichbleibender Präferenzen jedoch aufgibt. Zwar seien religiöse Präferenzen in der Regel erlernt und von Vertrauenspersonen übernommen, doch könnten sie durch neue Erfahrungen und biographische Umstände verändert werden (vgl. S.440). Ähnlich wie Bainbridge folgert er aus den statistischen Korrelationen von Ehe und Elternschaft mit Gottesglauben bzw. von Ehe- und Kinderlosigkeit mit fehlendem Gottesglauben, dass in diesen Zusammenhängen die Ursachen für Atheismus liegen könnten. Insbesondere die Kinderlosigkeit sei entscheidend:

Humans cannot fully protect their children, and gods are quite useful for providing comforting explanations about the well-being of our future and that of our children. Indeed, reasonable people may well care less about their own eternal futures than

those of their children and may ignore the importance of supernatural compensators until the birth of children. (Sherkat 2008, S.441)

Es fällt auf, dass in beiden Ansätzen die Annahme oder Ablehnung religiösen Glaubens auf utilitaristische Motive zurückgeführt wird, intellektuelle Gründe dagegen keine Rolle spielen. Ganz im Sinne ökonomischer Kalkulationen werden religiöser Glaube und Atheismus als Ergebnis von Nützlichkeitsabwägungen behandelt und nicht etwa als Folgerungen aus Wahrheitssuche und philosophischer Argumentation.

Der organisierte Atheismus bzw. Säkularismus erfährt im Kontext des religiösen Marktmodells eine ähnlich beiläufige Betrachtung wie Atheismus und Irreligiosität als individuelle Einstellungen. Obwohl Stark und Finke (2000) argumentieren, dass die Angehörigen der „ultraliberalen Nische“ noch keine Atheisten oder Agnostiker seien, bezeichnen sie an anderer Stelle die *Unitarian Universalists*, eine Weltanschauungsgemeinschaft, die diesen Sektor bediene, als Kirche der Irreligiösen und stellen mit Blick auf deren niedrige Mitgliederzahlen fest:

However, we do not think these membership figures reflect the proportion of true unbelievers in America. What we think they reflect is the rather obvious fact that unbelievers have no earthly (and surely no heavenly) reason to join a church. For an irreligious person to join a church – even a church of irreligion – would be like going shopping in an empty store for things you don’t want. (S.271)

Hinsichtlich nicht seiner religionsförmigen, sondern seiner religionskritischen Ausprägungen stellt Rodney Stark (1999) den organisierten Atheismus als ein Phänomen dar, das wellenförmig in Erscheinung trete und die Geschichte der westlichen Welt immer schon begleitet habe, sobald ihm diese Freiheit gewährt worden sei – etwa zu Zeiten des Epikureismus in der griechisch-römischen Geschichte oder der Aufklärung im 17. Jahrhundert (vgl. S.52). Auch im 19. Jahrhundert habe es eine Welle des „village atheism“ in den USA gegeben, doch diesem sei dasselbe Schicksal widerfahren wie anderen atheistischen Bewegungen: „[A]theistic expression soon loses its shock value and then its audience. Believers learn to ignore it and unbelievers are not interested – which is why organized atheism has become so anemic“ (ebd., S.53). Darüber hinaus hätten sich der organisierte Atheismus wie auch antireligiöse Impulse innerhalb der Sozialwissenschaften seit dem frühen 20. Jahrhundert in Nordamerika abgeschwächt, da dort die Religion in keinem Zusammenhang mehr mit dem alten, staatlichen System gestanden habe, wo – wie in Europa - die politische Systemfeindlichkeit der Intellektuellen automatisch den Anti-Klerikalismus beinhaltet habe (vgl. ebd.). Wie auch die individuelle Irreligiosität erscheint der organisierte Atheismus und Säkularismus den Vertretern des religiösen Marktmodells heutzutage somit als irrelevant.

2.2.4 Theorien religiöser Revitalisierung

Die Betrachtung der drei bislang vorgestellten theoretischen Perspektiven auf religiösen Wandel sollte nicht nur der Untersuchung ihres Umgangs mit und ihrer Interpretation von Phänomenen des Atheismus, der Anti- und Areligiosität sowie des organisierten Säkularismus dienen. Darüber hinaus liefern diese Ansätze Beschreibungen des religiösen Lebens in westlichen Gesellschaften der Gegenwart, vor deren Hintergrund die in dieser Arbeit untersuchten atheistischen Organisationen agieren. Auch wenn sie sich in ihren Interpretationen dieser Gegenwart unterscheiden, zeichnen die drei Ansätze doch ein übereinstimmendes Bild der Situation der Religion in Europa einerseits und in den USA andererseits. Während in Europa und den USA gleichermaßen ein zunehmender Bedeutungsverlust der Religion für andere gesellschaftliche Funktionsbereiche (wie Politik und Wissenschaft) festgestellt wird sowie eine mehr oder weniger stark ausgeprägte institutionelle Trennung von Staat und Kirche, die eine ebenfalls mehr oder weniger stark ausgeprägte religiöse Pluralisierung nach sich gezogen hat, wird die Religion auf den gesellschaftlichen Meso- und Mikroebenen in den USA als äußerst vital, in Europa hingegen als relativ schwach angesehen (vgl. auch Berger et al. 2008, S.9ff). Je nach theoretischer Perspektive erscheint dabei jedoch mal der eine und mal der andere Fall als die Ausnahme von einer eigentlich universal gültigen Regel. Aus der Perspektive der Säkularisierungstheoretiker erklärt etwa Steve Bruce den amerikanischen Exzeptionalismus unter anderem damit, dass es die Deregulierung des Bildungs- sowie des Mediensektors in den USA Religionsgemeinschaften ermöglicht habe, mithilfe eigener Radio-, Fernseh- und Bildungsanstalten geschlossene Sinnuniversen für ihre Mitglieder aufzubauen, so dass die Plausibilitätsstrukturen ihres jeweiligen Glaubens intakt bleiben konnten (vgl. Bruce 2002, S.204, 219ff). Die religiösen Markttheoretiker dagegen behaupten, dass Europa die Ausnahme darstelle. Dort würden die natürliche Nachfrage nach Religion sowie die zyklische Wandlung der Religionsgemeinschaften von Sekten oder Kulte zu Kirchen, die dann wieder absterben, während neue Religionsgemeinschaften entstehen, solange unterdrückt, wie einzelne Kirchen staatlicherseits privilegiert würden (vgl. Stark und Finke 2000, S.193ff). Sollten aber die Verstrickungen von Staat und Kirchen sowie die Stigmatisierung neuer Religionsgemeinschaften in Europa weiter abgebaut werden, so würde sich das Maß der Aktivität in den Gemeinden sowie das Maß der gelebten Religiosität der Europäer mit der Zeit den entsprechenden amerikanischen Werten angleichen (vgl. ebd. sowie Stark und Iannaccone 1994).²⁹

²⁹ Ein interessanter Nebenaspekt ist, dass nach dieser Theorie die Bemühungen der säkularistischen Bewegung um eine weitere Trennung von Staat und Kirche im Erfolgsfall nicht zu einer Schwächung, sondern im Gegenteil zu einer Stärkung des religiösen Einflusses auf die Gesellschaft führen würden.

Das Bild der Religiosität in den westlichen Industrienationen der Gegenwart ist jedoch noch nicht vollständig. Zum Ende des 20. Jahrhunderts treten verstärkt Ansätze in Erscheinung, die ein Wiedererstarken der Religion thematisieren. Im Gegensatz zum Marktmodell der Religion, welches ein Wiederaufleben kirchlich organisierter, aber doch auf private Bedürfnisse orientierter Religion unter der Voraussetzung bestimmter religionspolitischer Bedingungen für die europäischen Gesellschaften prognostizierte, stellen diese Theorien religiöser Revitalisierung einen bereits erfolgten Bedeutungsgewinn der Religion weltweit wie auch im Westen fest – und insbesondere ihre erneute gesellschaftspolitische Relevanz. Verschiedene Ereignisse der 1980er-Jahre werden in der Regel als Anlässe für diese Diagnosen genannt, so etwa die islamische Revolution im Iran von 1979, die von der katholischen Kirche gestützte Solidarnosc-Bewegung in Polen oder das Aufkommen und die zunehmende politische Einflussnahme der „neuen religiösen Rechten“ in den USA. Islamistisch motivierter Terrorismus und die öffentliche Aufmerksamkeit für das Oberhaupt der katholischen Kirche seit der Wahl Johannes Paul des Zweiten werden in jüngeren Jahren verstärkt erwähnt (vgl. etwa Casanova 1994, S.3, Christiano et al. 2002, S.50f und Bruce 2003, S.2). Diese Entwicklungen führten auch dazu, dass etwa Peter L. Berger (1999a) als Hauptvertreter der Säkularisierungsthese seine Einschätzung, wonach die Modernisierung notwendigerweise zum Schwinden der Religion in der Gesellschaft und im individuellen Bewusstsein der Menschen führe, zurücknahm und feststellte: „The world today [...] is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever“ (S.2).

Zwei Formen dieser neu sichtbar gewordenen Religion lassen sich unterscheiden. Seine Studie *Public Religions in the Modern World* widmete José Casanova (1994) Religionen, die als *Akteure in der Zivilgesellschaft* in Erscheinung treten. Der Umstand, dass traditionsreiche Kirchen, wie die katholische, gesellschaftspolitischen Einfluss nehmen, sei überraschend gewesen und habe den Erwartungen der Individualisierungs-, der Säkularisierungs- wie auch der religiösen Markttheoretiker gleichermaßen widersprochen, welche von einer Privatisierung und Marginalisierung dieser Art der Religion ausgegangen waren:

What was new and unexpected in the 1980s was not the emergence of “new religious movements,” “religious experimentation” and “new religious consciousness” – all phenomena which caught the imagination of social scientists and the public in the 1960s and 1970s – but rather the revitalization and the assumption of public roles by precisely those religious traditions which both theories of secularization and cyclical theories of religious revival had assumed were becoming ever more marginal and irrelevant in the modern world. (S.5)

Gerade aber wenn sie die funktionale Trennung von Staat und Religion sowie die allgemeine Religionsfreiheit akzeptiert habe, sei etwa die katholische Kirche in einigen Fällen in der Lage gewesen, sich als eine Stimme im gesellschaftlichen Diskurs demokratischer Gesellschaften Gehör zu verschaffen – so als Träger der Solidarnosc-Bewegung in Polen, im Rahmen der Befreiungstheologie in Brasilien sowie als Hüterin gewisser moralischer Werte in den USA (vgl. ebd., S.69ff). Nur dort, wo sie sich dem Verlust ihres angestammten Monopols widersetzt habe, wie im Falle Spaniens, sei sie tatsächlich, den Annahmen der Säkularisierungstheorie entsprechend, in der Bedeutungslosigkeit verschwunden (vgl. ebd., S.75ff). In den USA habe sich die „Entprivatisierung“ („deprivatization“) der Religion, neben der neuen öffentlichen Rolle der römisch-katholischen Kirche, mit dem Heraustreten des evangelikalen Protestantismus aus seiner vormaligen pietistischen Zurückgezogenheit in Form der „neuen religiösen Rechten“ vollzogen (vgl. ebd., S.135ff).

Die US-amerikanische „neue religiöse Rechte“ spielt auch in Martin Riesebrodts (2000) Betrachtung der Rückkehr der Religionen auf die Weltbühne eine Rolle, wobei er als eine zweite Variante der revitalisierten Religion den *religiösen Fundamentalismus* in den Blick nimmt. Ihn begreift Riesebrodt als die spezifisch religiöse Antwort eines „fundamentalistischen Milieus“ - bestehend aus den Angehörigen einer marginalisierten, traditionalistischen Mittelschicht, aus proletarisierten Intellektuellen sowie aus Mitgliedern der Unterschicht – auf Säkularisierung und Modernisierung sowie daraus resultierende Deprivationserfahrungen (vgl. ebd., S.78ff). Bestimmte religiöse Revitalisierungsbewegungen ließen sich demnach in ihrer Genese und ihren Ausdrucksformen miteinander vergleichen und gemeinsam als „Fundamentalismus“ charakterisieren:

Er akzeptiert keinesfalls den Rückzug, sondern setzt dem Chaos diabolischer Veränderungen, dem Possenspiel der „verkehrten Welt“, den Kränkungen der Marginalisierung die Gewißheit einer gottgewollten, moralischen Ordnung entgegen, deren Träger man ist und deren objektive Gültigkeit man sich gegenseitig versichert. Das heilsgeschichtliche Szenario hebt den erlittenen Bedeutungsverlust nicht nur auf, sondern kehrt ihn um. Die Abschottung des fundamentalistischen Milieus von der „Welt“, die Trennung von den Ungläubigen und die Errichtung einer sozialen Infrastruktur machen das Milieu zudem auch tatsächlich weniger abhängig von den Risiken der säkularen Kultur, Politik und Ökonomie. Fromme Lebensführung und patriarchalische Ordnung schaffen somit kognitiv wie emotional das Vertrauen und die Zuversicht, daß die einen umgebende, feindliche Welt letztlich Teil eines göttlichen Heilsplanes ist. (ebd., S.80)

Indem er als Träger des religiösen Fundamentalismus spezifische gesellschaftliche Milieus ausmacht, grenzt sich Riesebrodt explizit von Samuel Huntingtons (1996) These vom

„Kampf der Kulturen“ ab. Nach Huntington ist die Religion deshalb auf die politische Bühne zurückgekehrt, weil sie nach dem Ende des Kalten Krieges als Herzstück kultureller Identitäten in die Frontlinie neuer „Bruchlinien“- und „Kernstaatenkonflikte“ zwischen widerstrebenden Zivilisationen oder Kulturkreisen geraten sei. In Riesebrodts Perspektive dagegen findet kein Kampf *zwischen* Kulturen, sondern vielmehr ein Kampf *innerhalb* von Kulturen statt, da nahezu alle religiösen Traditionen intern differenziert seien und als Extremformen sowohl fundamentalistische wie auch modernistische Milieus besäßen: „Was die Ideale der Lebensführung, Kulturgüter, Stil und Geschmack angeht, haben diese Milieus mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemein als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu“ (Riesebrodt 2000, S.57). Dieser Annahme entspricht, dass sich nicht nur im christlich geprägten Kulturkreis, sondern neuerdings zum Beispiel auch im Kontext hinduistischer (vgl. Quack 2012) sowie islamischer Kulturen (vgl. Hadid 2013) nicht nur fundamentalistische, sondern auch säkularistische Bewegungen herausgebildet haben.

Für die säkularistischen Bewegungen in Europa und den USA bleibt festzuhalten, dass die gesellschaftlich-religiösen Situationen, vor denen sie agieren, nicht nur von, je nach Nation, unterschiedlichen Ausmaßen der Trennung von Staat und Religion sowie der individuellen Religiosität geprägt sind. Die Theorien religiöser Revitalisierung weisen darauf hin, dass auch Kirchen, die als Akteure der Zivilgesellschaft Anspruch auf Mitsprache in moralischen und gesellschaftspolitischen Debatten erheben, sowie verschiedene Ausprägungen des religiösen Fundamentalismus - in den USA insbesondere in seiner protestantischen, in Europa stärker in seiner islamischen Variante - eine Rolle spielen.

2.2.5 Herausforderung durch den „Neuen Atheismus“

Es ist deutlich geworden, dass die verschiedenen Säkularisierungs- und Desäkularisierungstheorien weder individuellen atheistischen bzw. a- oder antireligiösen Positionen noch einem kollektiven, organisierten Atheismus bzw. Säkularismus eine nennenswerte Bedeutung beimessen. Sie stimmen darin überein, dass die religiöse Situation in Europa durch weitverbreitete individualisierte Formen von Religiosität und Spiritualität geprägt sei, während in den USA die kirchlich organisierte Religion floriere. Je nach theoretischer Perspektive wird angenommen, dass sich unter veränderten gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen die Situation entweder im europäischen oder im amerikanischen Fall derjenigen im jeweils anderen Fall angleiche. In keinem Fall aber sei eine großflächige Ausbreitung von Atheismus oder Irreligiosität zu erwarten. Als Minderheitenposition sei der Atheismus gegebenenfalls durch eine ausbleibende Nachfrage nach übernatürlichen Kompensationen zu erklären, die aus einem Mangel an sozialen Bindungen resultiere (Bainbridge 2005). In seiner aktivistischen, organisierten Form trete

er nur zu Zeiten neuer religiöser Freiheiten auf, würde dann aber schnell an „Aufregungspotenzial“ („shock value“) verlieren, weshalb auch der gegenwärtige organisierte Atheismus (in den USA zum Ende des 20. Jahrhunderts) so „anämisch“ sei (Stark und Finke 2000). Dezidiert irreligiöse oder antireligiöse Überzeugungen fänden nur dann Verbreitung, wenn auch der Religion eine große Bedeutung beigemessen werde (Bruce 2002).

Angesichts dieser Diagnosen musste das Aufkommen des „Neuen Atheismus“ zu Beginn des 21. Jahrhunderts überraschen. Die Einordnung dieses Phänomens in die widerstreitenden Theorien religiösen Wandels steht in vielen Fällen noch aus. Lediglich Grace Davie (2012) als ursprüngliche Vertreterin der Theorie religiöser Individualisierung meldete sich bislang zu Wort. Das Erscheinen dieser „increasingly articulate secular lobby“ (S.3) in Europa erklärt sie, indem sie von ihrem Konzept des „believing without belonging“ als Charakterisierung europäischer Religiosität Abstand nimmt: „Paradoxically, exactly the reverse has happened: private belief (unsustained by any kind of institution) is dwindling fast especially in northern Europe, but religion as such has re-entered the public sphere. Dramatically so at times“ (S.5). Die Rückkehr der Religion als öffentlicher Faktor habe Europa vor allem in Form des islamischen Fundamentalismus betroffen, wobei ein erster „Katalysator-Vorfall“ die Verhängung der Fatwa gegen Salman Rushdie gewesen sei (vgl. S.6). Da aber nicht nur Religionssoziologen wie sie selbst, sondern auch „Aktivisten“ eigentlich eine zunehmend säkulare Zukunft erwartet hätten, in der Religion nur noch in der privaten Sphäre überlebe, sei dieser Vorfall als ernstzunehmende Anomalie wahrgenommen worden:

The return of religion [...] undermines the *status quo* and becomes a ‘problem’ to be resolved. One reaction (among many others) has been a regrouping amongst secularists to re-state and re-affirm the essential truths of their position: it is this that constitutes ‘new’ atheism. (S.6; Hervorhebung im Original)

Stephen Bullivant (2012) greift Steve Bruces Annahme auf, dass offensiv geäußerte Irreligiosität auf ein starkes Interesse an Religion schließen lasse. Außerdem hatte Bruce erklärt: „Self-conscious atheism and agnosticism are features of religious cultures and [in Britain] were at their height in the Victorian era“ (Bruce 1996, S.58; zitiert nach Bullivant 2012, S.100). Demnach stelle sich die Frage, weshalb der „Neue Atheismus“ im heutigen Großbritannien aufgekommen und auch beim Publikum sehr erfolgreich gewesen sei, obwohl sich dort zur selben Zeit alle Religiositätsindikatoren auf einem Allzeit-Tief befunden hätten. Entgegen Bruces Annahme sei ein sehr selbstbewusster Atheismus also in einer äußerst areligiösen Kultur aufgetaucht. Bullivants Erklärung dafür ist,

that predominantly secular (or nonreligious) societies, where relatively few people are interested in *being* religious (i.e., believing, practising, and/or affiliating religiously),

might nonetheless be ones where people are, in some significant way, interested *in* religion. (Bullivant 2012, S.101; Hervorhebungen im Original)

Dass die Medien in vergangenen Jahren verstärkt über religiöse Themen, insbesondere religiösen Fundamentalismus, berichtet hätten, habe nicht nur am objektiven In-Erscheinung-Treten dieser Phänomene und an der von José Casanova beschriebenen Hinwendung der Religion an die Öffentlichkeit gelegen, sondern auch an einer entsprechenden Rezeptivität auf Seiten des Publikums. Bullivants These lautet, dass die Briten offenbar mehrheitlich weder religiös, noch, wie bislang vermutet, religiös indifferent seien, sondern vielmehr sehr an Religion *interessiert*. Die neue Sichtbarkeit einer atheistischen Bewegung sowie das öffentliche Interesse daran ließen sich somit als Reaktion auf die neue Sichtbarkeit der Religion und als Spiegelbild des großen öffentlichen Interesses an ihr erklären (vgl. ebd., S.101f).³⁰

2.3 Atheismus und Säkularismus als soziale Bewegung

Grace Davie und Stephen Bullivant haben ihre Interpretationen des „Neuen Atheismus“ im Rahmen soziologischer Theorien religiösen Wandels in einem Sonderheft von *Approaching Religion* zur „neuen Sichtbarkeit des Atheismus in Europa“ (2012) vorgestellt. Die Herausgeber Teemu Taira und Ruth Illman betonen, dass die mitwirkenden Autoren das literarische Phänomen, das „Neuer Atheismus“ genannt werde, zwar als besonders wichtig erkannt hätten, ihr Blick jedoch nicht darauf begrenzt sei (vgl. S.1). Vielmehr betrachteten sie den Atheismus in der Komplexität, in der er sich heute darstelle, als

an issue of public policy: civil associations – such as freethinkers, humanists and secularists – are organising campaigns and making claims for improving the situation of atheists and other non-religious people all over Europe. In addition, atheism has become a question of identification up to a point that some people want to convert non-religious people to self-identifying atheists. (ebd.)

In den USA haben etwa Stephen LeDrew (2012, 2013) sowie Richard Cimino und Christopher Smith (2007, 2010, 2011, Smith und Cimino 2012) entsprechende Organisationen mit ihren gegenwärtigen gesellschaftspolitischen sowie identitätsbezogenen Aktivitäten in den Blick genommen und als „säkular-humanistische“ („secular humanist“) bzw. „atheistische Bewegung“ („atheist movement“) beschrieben. Für Deutschland stellt Thomas Zenk (2012) fest, dass im Zusammenhang mit der Debatte um

³⁰ Für die Situation in Deutschland argumentieren Anja Gladkich und Gert Pickel (2013) ähnlich (vgl. Kapitel 2.4).

den sogenannten „Neuen Atheismus“ „atheist activists have raised their voices and questioned the legitimacy of the special relationship between the German state and the churches“ (S.45). Und in seiner jüngst erschienen Beschreibung der Entwicklung des religiösen Lebens in Deutschland seit 1945 erwähnt Thomas Großbölting (2013) auch einige Verbände derjenigen, „die ihre Religionsabstinenz zu einem politischen Thema machen und sich deshalb in Zusammenschlüssen organisieren“ (S.200), um dann allerdings zu der Feststellung zu gelangen: „Von einer politischen Bewegung mit einiger Schlagkraft ist diese nur lose verbundene Ansammlung von Gruppen und Grüppchen weit entfernt“ (S.201). Es bleibt allerdings unklar, ob sich seine Skepsis lediglich auf die „Schlagkraft“ oder doch auf die legitime Einstufung dieser Vereinigungen als „politische Bewegung“ bezieht. Sollte letzteres gemeint sein, entspräche diese Einschätzung der Behandlung beziehungsweise Nicht-Behandlung atheistischer, humanistischer, freigeistiger bzw. säkularistischer Akteure und Organisationen in der Bewegungsforschung. Eine atheistische oder säkularistische Bewegung ist in der Soziologie sozialer Bewegungen bislang nicht thematisiert worden. Selbst die neue, drei Bände umfassende *Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* (Snow et al. 2013), die sich als „comprehensive, authoritative, interdisciplinary and up-to-date“ versteht, erwähnt eine derartige Bewegung mit keinem Wort.

Dennoch sollen, in Übereinstimmung mit den eingangs erwähnten Autoren, die in dieser Arbeit untersuchten Organisationen als Teil einer sozialen Bewegung behandelt werden. Zum einen stellt die Bewegungsforschung einige Partizipationsmodelle bereit, die sich für die Erstellung einer Mitglieder-Typologie als hilfreich erweisen können (vgl. Kapitel 3.2). Zum anderen erscheint eine derartige Einordnung des Gegenstands auch inhaltlich gerechtfertigt. Das soll im Folgenden begründet werden.

2.3.1 Soziale Bewegungen – eine Definition

Wie nicht anders zu erwarten, existiert eine Vielzahl an Definitionen von „sozialen Bewegungen“. Ebenso wurden mehrere Versuche unternommen, diese Definitionen zu integrieren. Zunächst sollen zwei solcher Syntheseveruche vorgestellt werden, um daraus einige Kriterien abzuleiten, die zur Bestimmung der Existenz einer atheistischen oder säkularistischen Bewegung herangezogen werden können.

Den ersten Versuch einer Synthese hat Mario Diani (1992) unternommen. Obwohl die Bewegungsforschung zu Beginn der 1990er-Jahre stark gewachsen sei, habe es bis dahin keine Diskussion des Konzepts der „sozialen Bewegung“ selbst gegeben (vgl. S.1). In seinem Versuch, diejenigen Elemente zu bestimmen, die verschiedene Schulen gleichermaßen thematisieren, kommt er zu folgender Aussage über das Wesen einer sozialen Bewegung:

A social movement is a network of informal interactions between a plurality of individuals, groups and/or organizations, engaged in a political or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity. (ebd., S.13)

Demnach wären drei Elemente zentral in der Abgrenzung sozialer Bewegungen von anderen Phänomenen kollektiven Handelns: 1. die Pluralität individueller und / oder kollektiver Akteure, die informell miteinander in Verbindung stehen, 2. deren Zusammengehörigkeitsgefühl in Form einer „kollektiven Identität“, einer „Solidarität“ oder „geteilter Meinungen und Glaubenssätze“ sowie 3. das gemeinsame Handeln in einem politischen und / oder kulturellen Konflikt. Als nicht wesentlich sieht Diani dagegen das häufig anzutreffende Definitionselement an, dass die Aktivitäten sozialer Bewegungen immer nicht-routiniert und nicht-institutionalisiert sein müssten (vgl. ebd., S.7ff). Zwar sei es richtig, dass es, erstens, in der Gründungsphase mancher Bewegungen zu unkoordinierten Aktionen aufgrund „kollektiver Euphorie“ käme, wie auch, zweitens, dass manche - insbesondere politisch ausgerichtete - Bewegungen mitunter gewalttätigen oder aufsehen-erregenden Protest als Mittel einsetzten und, drittens, dass manche Vereinigungen innerhalb einer Bewegung nur lose organisiert seien. Diese Charakteristika seien aber eher geeignet, verschiedene Arten und Phasen von Bewegungen voneinander zu unterscheiden, als den Kern sozialer Bewegungen insgesamt zu bestimmen (vgl. ebd., S.11 ff).

Im Gegensatz dazu betonen Snow, Soule und Kriesi (2007a), dass es sich bei sozialen Bewegungen sehr wohl um kollektives Handeln *außerhalb institutioneller Kanäle* handle. Dieses Definitionselement werde insbesondere in der Abgrenzung zu „Interessengruppen“ relevant. Während jene direkt auf Regierungen und das politische System gerichtet seien, selbst als legitime Akteure innerhalb der politischen Arena wahrgenommen würden und ihre Ziele über institutionalisierte Wege, wie Lobbying und Spendenkampagnen, zu erreichen versuchten, seien soziale Bewegungen in diesen Hinsichten dadurch charakterisiert, dass sie häufig auf andere Adressaten als nur das politische System gerichtet seien, selbst nicht dem politischen System angehörten und zur Verfolgung ihrer Ziele nicht-institutionalisierte Mittel, wie Märsche, Boykotte oder Sit-Ins, einsetzten (vgl. S.6f). Allerdings gäbe es selbstverständlich Überschneidungen, indem es etwa zur Zusammenarbeit beider Arten kollektiver Akteure komme oder sich aus sozialen Bewegungen heraus Interessengruppen bildeten (vgl. S.8). Als zweites Definitionselement sehen Snow et al. es als wesentlich für soziale Bewegungen an, dass sie als Herausforderer oder Verteidiger bestehender Autoritäten handelten. Diese könnten sowohl institutionelle Autoritäten aus Politik, Wirtschaft, Religion oder Bildungswesen sein, als auch kulturelle Autoritäten, wie verbreitete Überzeugungen oder darauf beruhende Praktiken (vgl. S.8f). Als drittes Definitionselement wird herausgestellt, dass soziale Bewegungen durch einen gewissen Grad an Organisation bzw. Koordination gekennzeichnet sein müssten. Während sich das konkrete Ausmaß und die Zentralisierung der Organisation sehr wohl von Fall zu

Fall unterscheide, könne doch in keinem Fall von einer sozialen Bewegung gesprochen werden, solange nicht ein Mindestmaß an Planung vorhanden sei. Andernfalls ließen sich Bewegungen nicht von sozialen Unruhen, Volksaufständen oder Tumulten abgrenzen (vgl. S.7, 9f). In eine ähnliche Richtung zielt das vierte Definitionselement: die Kontinuität über einen gewissen Zeitraum. Wie auch bei der Planungsintensität existiere hinsichtlich der konkreten Verläufe und der Dauerhaftigkeit sozialer Bewegungen einige Variabilität, doch erforderten es die Anliegen, die sie verfolgten, dass ihr gemeinsames Handeln einige Beständigkeit, ja sogar Beharrlichkeit aufweise. Dies könne auch in alternierenden Phasen von Aktivismus und Ruhezuständen sowie über Generationen hinweg erfolgen (vgl. S.10f). Mithilfe dieser vier Definitionselemente gelangen Snow, Soule und Kriesi zu ihrer Konzeption sozialer Bewegungen als

collectivities acting with some degree of organization and continuity outside of institutional or organizational channels for the purpose of challenging or defending extant authority, whether it is institutionally or culturally based, in the group, organization, society, culture, or world order of which they are a part. (S.11; kursiv im Original)

In der Zusammenschau können die beiden Definitionssynthesen für soziale Bewegungen auf vier Kriterien heruntergebrochen werden, die zur Bestimmung einer (oder mehrerer) atheistischen bzw. säkularistischen Bewegung(en) herangezogen werden sollen. Dabei handelt es sich um die drei Definitionselemente, die von Diani (1992) genannt wurden, ergänzt um das erste Definitionselement von Snow et al. (2007a). Deren weitere drei Bestimmungsmerkmale sozialer Bewegungen gehen in den ersten Kriterien von Diani auf. Es lassen sich also folgende vier Charakteristika nennen:

1. Ein Netzwerk individueller und kollektiver Akteure, die mehr oder weniger informell miteinander in Verbindung stehen.
2. Das Vorhandensein einer kollektiven Identität, also eines Zusammengehörigkeitsgefühls, einer Solidarität oder geteilter Meinungen und Überzeugungen.
3. Kollektives Handeln in einem politischen oder kulturellen Konflikt. Zweck ist dabei die Herausforderung oder die Verteidigung bestehender Autoritäten.
4. Das Beschreiten nicht-institutioneller Wege.

Im Folgenden soll dargelegt werden, inwiefern diese Kriterien auf den organisierten Atheismus und Säkularismus sowie sein nicht-organisiertes Umfeld sowohl in Deutschland als auch in den USA zutreffen, so dass durchaus von einer bzw. mehreren „atheistischen“ oder „freigeistig-säkularistischen Bewegungen“ gesprochen werden kann.

2.3.2 Die Netzwerke von Atheismus und Säkularismus

Das erste Kriterium ist dadurch erfüllt, dass eine Vielzahl entsprechender Organisationen sowie formelle und informelle Netzwerke zwischen ihnen und individuellen Akteuren existieren. Aus Sicht der Hauptvertreter des in der Bewegungsforschung sehr einflussreichen Ressourcenmobilisierungs-Ansatzes,³¹ John D. McCarthy und Mayer N. Zald (1977), bedarf es für die Existenz einer sozialen Bewegung zwar nicht unbedingt etablierter Organisationen:

A social movement is a set of opinions and beliefs in a population which represents preferences for changing some elements of the social structure and/or reward distribution of a society. A *countermovement* is a set of opinions and beliefs in a population opposed to a social movement. (S.1217f; Hervorhebungen im Original)

Doch was sie unter Betrachtung der in der Gesellschaft ungleich verteilten Ressourcen erklären wollen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass solche Präferenzen in kollektives Handeln umgesetzt werden. Dies sei dann wiederum sehr wohl abhängig von der Existenz mindestens einer Bewegungs-Organisation: „A *social movement organization* (SMO) is a complex, or formal, organization which identifies its goals with the preferences of a social movement or a countermovement and attempts to implement those goals” (S.1218; kursiv im Original). Auch in anderen Ansätzen bringen Bewegungsforscher bei der Analyse aufkommender Protestaktivität der Rolle der zu diesem Zeitpunkt existierenden Organisationen und Netzwerke große Aufmerksamkeit entgegen (vgl. McAdam 1994). Übersehen werde dabei häufig jedoch, so Doug McAdam,

the extent to which these established organizations/networks are themselves embedded in long-standing activist subcultures capable of sustaining the ideational traditions needed to revitalize activism following a period of movement dormancy. These enduring activist subcultures function as repositories of cultural materials into which succeeding generations of activists can dip to fashion ideologically similar, but chronologically separate, movements. [...] The presence of these enduring cultural repertoires frees new generations of would-be activists from the necessity of constructing new movement frames from whole cloth. Instead, most new movements rest on the ideational and broader cultural base of ideologically similar past struggles. (S.43)

So habe etwa die moderne Frauenbewegung auf eine Subkultur sowie auf Ideen, Praktiken und Traditionen zurückgreifen können, die bereits in der Suffragetten-Bewegung

³¹ Die deutschen Bezeichnungen unterschiedlicher Ansätze der Bewegungsforschung folgen denen von Ruud Koopmans (1998).

entstanden waren (vgl. S.44).³² Bevor also die Landschaft gegenwärtiger atheistischer bzw. säkularistischer Organisationen in Deutschland und den USA sowie entsprechende informelle Netzwerke dargestellt werden, soll zunächst ein Blick auf die historischen Vorläufer dieser Bewegung, die es in beiden Ländern gab, und damit auf ihre kulturellen Wurzeln geworfen werden.

Historische Ursprünge

Einige der heute existierenden Organisationen im atheistischen, säkularistischen bzw. freigeistigen Umfeld sind die direkten oder indirekten Nachfolger historischer freireligiöser sowie freidenkerischer Vereinigungen. In Deutschland liegen die Ursprünge beider Bewegungen im Vormärz. Aus den protestantischen und katholischen „Dissidenten“-Vereinigungen der *Lichtfreunde* und der *Deutschkatholiken* hatten sich verschiedene freireligiöse bzw. freie religiöse Gemeinden gebildet, von denen die meisten wiederum im Revolutionsjahr 1848 verboten wurden (vgl. Groschopp 1997, S.82ff, 2006, S.26). Nach einer Phase der Neuorientierung gründete sich 1859 dann der *Bund freier religiöser Gemeinden Deutschlands*. Im Anschluss an die Gründung des *Internationalen Freidenkerbundes* in Brüssel entstand 1881 außerdem der *Deutsche Freidenkerbund*, der, anders als die Mehrzahl der freireligiösen Gemeinden, „jede religiöse Färbung von sich halten“ wollte (vgl. Strüning 1981, S.25). Während beide Zusammenschlüsse, wie auch der erst 1906 von Ernst Haeckel gegründete *Deutsche Monistenbund*, von bildungsbürgerlichen Schichten getragen wurden und vor allem der Propagierung naturwissenschaftlich-monistischer Anschauungen dienten, kam es ab der Jahrhundertwende im Zuge der Sozialistengesetze zu einer „proletarischen Unterwanderung“ einzelner freireligiöser Gemeinden sowie des Freidenkertums (vgl. Groschopp 2006, S.27, Strüning 1981, S.24f).³³ Zunehmend übernahmen lokale Freidenkervereine unter Führung von Sozialdemokraten die Aufgabe, etwa durch Jugendweihen und Jugendunterricht den Arbeiterkindern „eine progressive, wissenschaftlich-weltanschauliche Bildung und Erziehung im Arbeiterinteresse zu ermöglichen und sie durch eine säkulare Schulentlassungsfeier ins Erwachsenenleben zu geleiten“ (Strüning 1981, S.26).

Aus dem Zusammenschluss des 1905 in Berlin gegründeten und 1919 so benannten *Vereins der Freidenker für Feuerbestattung*, der insbesondere nach dem ersten Weltkrieg enormen Zulauf aus der Arbeiterschicht erhalten hatte, mit dem radikal sozialistischen *Zentralverband deutscher Freidenker* von 1908 (später umbenannt in zunächst *Zentralverband proletarischer Freidenker Deutschlands*, dann *Gemeinschaft*

³² Ähnlich argumentieren auch Snow et al. (2007a) in Hinblick auf die Beständigkeit sozialer Bewegungen (vgl. S.10f).

³³ Zur ausführlichen Darstellung der Verknüpfung von Arbeiterbewegung und Freidenkertum im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert siehe Kaiser (1981).

proletarischer Freidenker) gingen schließlich 1930 der sozialdemokratische *Deutsche Freidenker-Verband* und 1931, als Abspaltung, der kommunistische *Verband proletarischer Freidenker Deutschlands* hervor (vgl. Groschopp 2006, S.29f, Strüning 1981, S.27ff). Letzterer wurde - mit der Begründung, er wolle die „bolschewistische Gottlosenbewegung“ auf Deutschland ausdehnen - bereits 1932 unter der Regierung Brüning verboten, ersterer nach der Machtergreifung der Nazis ein Jahr später (vgl. Isemeyer 2006b, S.40, Strüning 1981, S.58ff). Dasselbe Schicksal wiederfuhr den freireligiösen Gemeinden und bürgerlichen Freidenkern, die sich zwischenzeitlich in philanthropischen Vereinigungen wie der *Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur*, der *Humanistengemeinde* oder dem *Giordano-Bruno-Bund* organisiert hatten (vgl. Groschopp 1997, S.116ff). Eine Zusammenarbeit der beiden Lager, der bürgerlichen und der sozialistischen Freigeister, hatte es zwischenzeitlich im *Weimarer Kartell* sowie im sogenannten *Komitee Konfessionslos* gegeben, welches ab 1909 den Kirchenaustritt in der Bevölkerung propagiert hatte (vgl. ebd., S.179ff).

Vergleichbar mit den Freireligiösen und Freidenkern in Deutschland lassen sich in den USA ebenfalls zwei große Geistesströmungen unterscheiden, aus denen die heutige freigeistige Organisationen-Landschaft zumindest zum Teil hervorgegangen ist und die im Verlaufe der amerikanischen Geschichte wechselnde organisatorische Formen angenommen haben: zum einen diejenige Tradition, für welche Begriffe wie „Infidelity“, „Freethought“ und „Atheism“ kennzeichnend sind, zum anderen jene, zu der die Begriffe „Unitarianism“, „Ethical Culture“ und „Humanism“ gehören (vgl. Flynn 2007b).³⁴ Erstere Tradition berief sich direkt auf den unter den amerikanischen Gründervätern verbreiteten Deismus, der zum Ende des 18. Jahrhunderts etwa in Thomas Paines *The Age of Reason* oder in von Elihu Palmer gegründeten „deistischen Gesellschaften“ seinen Ausdruck gefunden hatte (vgl. Rinaldo 2000, S.27ff). Die 1827 in New York gegründete *Free Press Association* etwa ging direkt aus einer Feier zu Ehren Tomas Paines hervor (vgl. Flynn 2007b, S.784). Sie war nur eine von vielen freigeistigen Vereinigungen, die in dieser ersten Hochphase der „Infidelity“ zwischen 1825 und 1850 gegründet wurden, von denen fast alle außerdem ihre eigenen Magazine herausgaben - die bekanntesten darunter der *Free Enquirer* sowie der *Boston Investigator* (vgl. Campbell 1971, S.58) Erste Versuche der Etablierung nationaler Freidenker-Organisationen hatten nicht lange Bestand. Die *United Moral and Philosophical Society for the Diffusion of Useful Knowledge* existierte fünf Jahre, die *Infidel Society for the Promotion of Mental Liberty* sogar nur drei. Kurz vor Beginn des amerikanischen Bürgerkriegs etablierten sich in vielen Städten des Mittleren Westens jedoch sogenannte *Freie Gemeinden*, die von den „Forty-Eighters“, den 1848 aus

³⁴ Ausführliche Darstellungen der frühen amerikanischen freigeistigen Bewegungen mit besonderer Beachtung ihrer weltanschaulichen Hintergründe und Auseinandersetzungen sowie einzelner Epochen finden sich u.a. bei Jacoby (2005), Post (1974), Turner (1985) und Warren (1966).

Deutschland geflohenen Freidenkern, in die USA importiert worden waren (vgl. Flynn 2007b, S.784f, Whitehead 2007).

Eine zweite Hochphase erlebte die amerikanische Freidenker-Bewegung mit dem sogenannten „Golden Age of Freethought“ in den Jahren 1860 bis ca. 1900. Die Bezeichnung als „goldenes Zeitalter“ hat diese Epoche vor allem dem öffentlichen Redner Robert Green Ingersoll zu verdanken. Der „große Agnostiker“, wie er auch genannt wurde,³⁵ verstand es, mit seinen Reden, in denen er nicht nur Gottes Existenz bezweifelte und christliche Doktrinen als lächerlich oder verwerflich entlarvte, sondern auch für Schwarzen- und Frauenrechte sowie andere progressive Ziele eintrat, große Auditorien zu begeistern (vgl. Flynn 2007b, S.785). Organisatorisch involviert war Ingersoll außerdem in der *National Liberal League*, die Versuchen, die Vereinigten Staaten in eine Theokratie zu verwandeln, entgegentrat (vgl. Campbell 1971, S.60), sowie in der daraus hervorgegangenen *American Secular Union*, die die Besteuerung von Kircheneigentum, den Abzug von „Chaplains“ aus Armee und Kongress sowie die Abschaffung des Religionsunterrichts in öffentlichen Schulen befürwortete (vgl. Rinaldo 2000, S.91f). Nach Ingersolls Tod 1899 verebten diese und ähnliche Aktivitäten bis zum Beginn des ersten Weltkrieges. Lediglich das 1873 von D.M. Bennett in Illinois gegründete Freidenker-Magazin *The Truth Seeker* überlebte, geriet aber 1937 an Charles Lee Smith, der die Zeitschrift dafür benutzte, seine rassistischen und anti-semitischen Ansichten zu verbreiten, was zu ihrem Niedergang führte (vgl. Flynn 2007b, S.786, 788).

Die andere Tradition, die am ehesten mit den Freireligiösen in Deutschland zu vergleichen ist, nahm ihren Ursprung einerseits im amerikanischen Unitarismus und andererseits im liberalen Judentum. So gründete etwa der Rabbiner-Sohn Felix Adler 1876 die *Society for Ethical Culture* in New York, die innerhalb weniger Jahre auch in anderen amerikanischen Großstädten vertreten war. Das Ziel dieser Vereinigungen war es, moralische Prinzipien von ihrem religiösen Ballast zu befreien und in Form von Wohltätigkeit, Bildung und Erziehung an die Gesellschaft weiterzugeben (vgl. etwa Campbell 1971, S.71ff). Adler selbst gehörte zusätzlich der *Free Religious Association* an, einer liberalen Abspaltung von den Unitariern aus dem Jahr 1867, zu deren Gründungsmitgliedern auch der Transzendentalist Ralph Waldo Emerson gehörte und die statt des christlichen Glaubens den Glauben an die Natur sowie die wissenschaftliche Betrachtung der Religion propagierte (vgl. Rinaldo 2000, S.112, 119). Ebenfalls aus dem Unitarismus entwickelte sich einige Jahrzehnte später der „religiöse Humanismus“, der insbesondere durch die Zeitschrift *The New Humanist* an der Universität von Chicago Gestalt annahm. Als sein Fundament diente das 1933 von einer Gruppe progressiver unitarischer Priester verfasste *Humanist Manifesto*. Edwin Wilson, der Herausgeber des *New Humanist*, gründete

³⁵ Eine ausführliche Biographie, die den Titel *The Great Agnostic* trägt, hat Susan Jacoby (2013) vorgelegt.

schließlich 1941 die *American Humanist Association*, die zusammen mit der Vereinigung amerikanischer *Ethical-Culture-Gemeinden*, der *American Ethical Union*, zu den Gründungsmitgliedern der *International Humanist and Ethical Union* gehörte, womit bereits Organisationen angesprochen sind, die auch in der Gegenwart noch existieren (vgl. ebd., S.123ff).

Gegenwärtige Organisationen und Vereinigungen

Die *International Humanist and Ethical Union (IHEU)* wurde 1952 in Amsterdam gegründet und stellt seitdem eines der organisatorischen Glieder dar, die manche der ansonsten national agierenden Vereinigungen über Ländergrenzen hinweg miteinander verbinden und damit, neben anderen Faktoren, dafür sorgen, dass in mancher Hinsicht auch von einer *internationalen* freigeistigen bzw. säkularistischen Bewegung gesprochen werden kann. Ziel der *IHEU* sollte es von Anfang an sein, den Humanismus international zu vertreten sowie für Religionsfreiheit, Trennung von Staat und Religion sowie die allgemeinen Menschenrechte in internationalen Gremien, wie den *Vereinten Nationen* oder der *UNESCO*, einzutreten (vgl. van Deukeren 2007).

In der Bundesrepublik waren zuvor einige der von den Nationalsozialisten verbotenen freidenkerischen und freireligiösen Organisationen wiedergegründet worden, so 1945 der *Deutsche Freidenker-Verband*. Dieser spaltete sich schon bald in einen kommunistischen, *DKP*-nahen Teil, mit Sitz in Dortmund,³⁶ und einen sozialdemokratischen, *SPD*-nahen, mit Sitz in West-Berlin (vgl. Fincke 2002, S.5ff, Isemeyer 2007, S.92f).³⁷ Letzterer ging 1993 zusammen mit einigen regionalen westdeutschen Freidenker- und Humanisten-Gruppen im *Humanistischen Verband Deutschlands (HVD)* auf, der bis heute vor allem im Berliner Raum als Weltanschauungsgemeinschaft und Sozialverband aktiv ist (vgl. ebd., S.17ff).³⁸ Verbandsorgan ist die Zeitschrift *diesseits*. Dem Verband angeschlossen ist außerdem die *Humanistische Akademie*, die verbandsübergreifende Tagungen veranstaltet und, teilweise darauf basierend, in unregelmäßigen Abständen die Publikation *humanismus aktuell* bzw. neuerdings ihre *Schriftenreihe* herausbringt.³⁹ Die Themenhefte stellen ein wichtiges Medium für weite Teile des freigeistigen Spektrums in Deutschland dar. Ferner existieren einige dem Humanismus nahestehende Fachverbände, wie etwa *Jugendweihe Deutschland*

³⁶ Vgl. <http://www.freidenker.org/cms/dfv/index.php> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

³⁷ Literatur zu gegenwärtigen freigeistigen bzw. säkularistischen Organisationen in Deutschland ist sehr dünn gesät. Überblicksdarstellungen liefern Helmut Steuerwald (1999) vom *Bund für Geistesfreiheit Nürnberg*, Andreas Fincke (2002) von der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW)* sowie Horst Groschopp (2007) und Manfred Isemeyer (2007) in einer Ausgabe von *humanismus aktuell* der dem *Humanistischen Verband* zugehörigen *Humanistischen Akademie*. Auch Isemeyer konstatiert: „Zwar existieren einige wenige Gesamtdarstellungen der freireligiösen und freidenkerischen Verbände bis 1933, eine ausführliche geistes- und sozialgeschichtliche Einordnung der freigeistigen Bewegung in einen größeren Kontext bis in die Gegenwart aber fehlt“ (S.84). Es fällt auf, dass er ebenfalls von einer „Bewegung“ spricht.

³⁸ Vgl. <http://www.humanismus.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

³⁹ Vgl. <http://humanistische-akademie-deutschland.de/content/publikationen> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

(JWD) oder die *Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben* (DGHS) (vgl. Groschopp 2007, S.126).⁴⁰

Auf freireligiöser Seite schlossen sich mehrere nach dem Krieg wiedergegründete Gemeinden zunächst 1948 in einer Arbeitsgemeinschaft, ab 1949/50 dann im traditionell benannten *Bund freireligiöser Gemeinden Deutschlands* zusammen (vgl. Heyer 1977, S.48, Isemeyer 2007, S.85). Dieser ist heute eines der korporativen Mitglieder im *Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften* (DFW), dem außerdem u.a. der *Bund für Geistesfreiheit Bayern* (BfG Bayern) und die *Deutsche Unitarier Religionsgemeinschaft* angehören.⁴¹⁴² Ohne direkte Verbindungen zu historischen Vorläufer-Organisationen existieren im freigeistigen bzw. säkularistischen Spektrum in Deutschland weiterhin die Bürgerrechtsvereinigung *Humanistische Union* (HU) von 1961, der 1972 gegründete und 1976 so benannte *Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten* (IBKA) als religionskritische Interessenvertretung Konfessionsloser bzw. „Zwangskonfessionalisierter“,⁴³ der seit 1972 die Zeitschrift *MIZ – Materialien und Informationen zur Zeit. Politisches Magazin für Konfessionslose und AtheistINNen* herausbringt (vgl. Fincke 2002, S.37ff), die skeptizistische *Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften* (GWUP) sowie seit 2004 die *Giordano-Bruno-Stiftung* (GBS), die sich als „Denkfabrik für Humanismus und Aufklärung“ (vgl. GBS 2011, S.5) versteht und der sowie deren Förderkreis-Regionalgruppen als Träger einer säkularistischen Bewegung eine besondere Bedeutung zukommt (siehe folgendes Kapitel, 2.3.3).⁴⁴

In den USA besteht die *American Humanist Association* (AHA) von 1941 bis heute fort.⁴⁵ 1976 erschien dort das von Paul Kurtz verfasste *Humanist Manifesto II*. Kurtz trennte sich später jedoch von der AHA als wichtigster Organisation des amerikanischen „religiösen Humanismus“, um eine Bewegung des säkularen und damit explizit nichtreligiösen Humanismus („secular humanism“) zu begründen. Zusammen mit Gordon Stein, dem Herausgeber des Magazins *American Rationalist* von 1956, gründete er 1980 das *Council*

⁴⁰ Vgl. <http://www.jugendweihe.de/> und <http://www.dghs.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁴¹ Innerhalb der Unitarier kam es in der Vergangenheit zu Konflikten, weil ihnen auch ehemalige Mitglieder völkisch-religiöser Gruppen aus der NS-Zeit beigetreten waren (vgl. Isemeyer 2007, S.90).

⁴² Vgl. <http://www.freireligioese.de/>, <http://www.dfw-dachverband.de/>, <http://www.bfg-bayern.de> und <http://www.unitarier.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁴³ Dabei handelt es sich um Personen, „die aus ökonomischen oder sozialen Gründen gezwungen sind, gegen ihre Überzeugung einer religiösen Gemeinschaft anzugehören“, etwa weil sie im sozialen Bereich arbeiten, in dem die Kirchen in Deutschland teilweise eine marktbeherrschende Stellung als Arbeitgeber einnehmen (IBKA 2005, S.3).

⁴⁴ Vgl. im Einzelnen: <http://www.humanistische-union.de/>, <http://www.ibka.org/>, <http://www.gwup.org/> und <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁴⁵ Auch zur gegenwärtigen Situation des amerikanischen organisierten Atheismus und Säkularismus existiert kaum Literatur. Die knappen Aufzeichnungen von Rinaldo (2000) reichen bis in die späten 1990er-Jahre. Einen breiten, aber kursorischen Überblick gewährt der entsprechende Enzyklopädie-Eintrag von Flynn (2007b) in der von ihm selbst herausgegebenen, sehr umfangreichen *The New Encyclopedia of Unbelief* (Flynn 2007a). Vgl. zur AHA außerdem: <http://americanhumanist.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

for Democratic and Secular Humanism (CODESH, später umbenannt in *Council for Secular Humanism, CSH*). Im selben Jahr erschien zum ersten Mal dessen Zeitschrift *Free Inquiry*, die bis heute einflussreich ist. Kurtz und Stein begründeten außerdem das skeptizistische *Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal* (CSICOP, später nur noch *Committee for Sceptical Inquiry, CSI*), das 1995 zusammen mit CSH in ihr *Center for Inquiry (CFI)* integriert wurde (vgl. Flynn 2007b, S.789f).⁴⁶ Mit diesem Dachverband sind heute landesweit sowie international viele skeptizistische, humanistische und säkularistische Orts- und Regionalgruppen verbunden, auch solche, die - wie sehr viele freidenkerische Vereinigungen in den USA heutzutage - ihren Ursprung einer Entwicklungslinie im gegenwärtigen amerikanischen Atheismus zu verdanken haben, die dem Humanismus zunächst alles andere als nahestand: der Entstehung und dem Erbe von *American Atheists (AA)*.

Diese Organisation geht zurück auf Madalyn Murray (später Murray O'Hair), die 1963 einen Prozess zur Abschaffung des Schulgebets an öffentlichen Schulen vor dem Obersten Gerichtshof gewonnen hatte. Mithilfe ihrer Organisation, die sie aus Austin, Texas, heraus steuerte, führte sie viele Prozesse gegen die Vermengung von Staat und Religion, wodurch sie nationale Bekanntheit erhielt und zur „meist gehassten Frau Amerikas“ avancierte.⁴⁷ Ihr Führungsstil soll selbstherrlich und rabiat gewesen sein (vgl. Flynn 2007b, S.788f). Außerdem verklagte sie die Anführer mehrerer ehemaliger Ortsgruppen von AA, die sie hatte schließen lassen, weil sie die Mitgliederlisten ihrer Organisation zu eigenen Zwecken genutzt hätten.⁴⁸ In jedem Fall kam es zu einer Reihe von Abspaltungen von *American Atheists*, die unter anderem 1978 zur Gründung der *Freedom From Religion Foundation (FFRF)* mit ihrer einflussreichen Zeitung *Freethought Today* führten (vgl. ebd., S.789, Rinaldo 2000, S.134) sowie 1992 zur Gründung der *Atheist Alliance* (später *Atheist Alliance International, AAI*, in den USA heute *Atheist Alliance of America, AAA*), einem Dachverband vieler lokaler und internationaler Gruppen, der die Zeitschrift *Secular Nation* (heute *Secular World*) herausgibt (vgl. Speckhardt 2007, S.9).⁴⁹ Der *Atheist Alliance International* gehört auch der deutsche IBKA an. Sie stellt damit, neben der IHEU, ein weiteres organisatorisches Brückenglied zu einer internationalen atheistischen und säkularistischen Bewegung dar. Obwohl Madalyn Murray O'Hair 1995 entführt und

⁴⁶ Vgl. <http://www.centerforinquiry.net/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁴⁷ Eine der Biographien über sie hat *America's Most Hated Woman* zum Titel (Rowe Seaman 2005). Eine andere heißt *UnGodly* (Dracos 2003).

⁴⁸ Einen weiteren Prozess führte Madalyn Murray O'Hair gegen James Hervey Johnson, einen rassistischen und antisemitischen Publizisten und Finanzinvestor, der 1974 die Herausgabe der Zeitschrift *The Truth Seeker* übernommen hatte. Ihr Ansinnen, als „führende Atheistin“ ihrer Zeit die Rechte an dem Blatt sowie die dazugehörige vermögende Gesellschaft zu übernehmen, scheiterte jedoch und führte stattdessen zu folgenschweren Prozessen gegen Murray O'Hair (vgl. Dracos 2003, S.156ff).

⁴⁹ Auf den Internetseiten der AAI selbst wird dagegen 1991 als Gründungsjahr genannt: <http://www.atheistalliance.org/about-aa/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013). In der *Atheist Alliance* hatten sich ursprünglich diverse regionale Gruppen aus Kalifornien und Texas, ehemalige „chapters“ der *American Atheists*, zusammengeschlossen. Vgl. zur FFRF: <http://ffrf.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

ermordet worden war, besteht die ehemalige Mutterorganisation, *American Atheists*, weiter und fungiert, bis 2008 von der wesentlich moderater auftretenden Ellen Johnson geführt, wieder als Dachverband einer Reihe regionaler Gruppen.⁵⁰

Andere erwähnenswerte Organisationen aus dem atheistischen, freidenkerischen und säkular-humanistischen Spektrum sind der Verband *Camp Quest*, der seit 1996 in mittlerweile mehreren Bundesstaaten säkulare Kinder- und Jugendferienlager als Alternative zu den religiösen *Boy Scouts* und *Girl Scouts* anbietet,⁵¹ die *Secular Student Alliance*, die seit 2001 an mehreren amerikanischen Hochschulen vertreten ist,⁵² sowie weitere Atheisten- und Humanisten-Organisationen für bestimmte Bevölkerungsgruppen: etwa die *Society for Humanistic Judaism* (SHJ), die kulturelles Judentum mit säkularem Humanismus verbindet,⁵³ die *Hispanic American Freethinkers* (HAF), die Freigeistigkeit und kritisches Denken in der hispanischen Community verbreiten wollen,⁵⁴ oder die *Military Association of Atheists & Freethinkers* (MAAF), die nichtreligiöse Angehörige der amerikanischen Armee vertritt.⁵⁵ Auf freireligiöser Seite sind weiterhin die Unitarier von besonderer Bedeutung, die sich 1961 mit den Universalisten zur *Unitarian Universalist Association* verbanden (vgl. Rinaldo 2000, S.107ff).⁵⁶

Informelle Netzwerke

Bis hierhin wurde nur ein grober Überblick über die Landschaft derjenigen Organisationen und Vereinigungen gegeben, die als SMOs, als „Social Movement Organizations“, infrage kommen – also als institutionelle Träger einer sozialen Bewegung. Außer diesen kollektiven Akteuren sind mögliche Teile einer sozialen Bewegung aber auch noch individuelle Akteure und informelle Kommunikationsnetzwerke. In der Bewegungsforschung wird in der Regel unterschieden zwischen „adherents“ (Sympathisanten) und „constituents“ (Unterstützern) einer sozialen Bewegung: „*Adherents* are those individuals and organizations that believe in the goals of the movement. The *constituents* of a SMO are those providing resources for it“ (McCarthy und Zald 1977, S.1221; Hervorhebungen im Original). Außerdem wird differenziert zwischen der „bystander public“ als der indifferenten Öffentlichkeit, die je nach Zweck und Strategie einer Bewegung möglicherweise von deren Positionen überzeugt werden soll, und den „opponents“, denjenigen Nicht-Mitgliedern und Nicht-Sympathisanten, die gegen die Positionen der sozialen Bewegung eingestellt sind. Alle vier Akteursgruppen lassen sich

⁵⁰ Vgl. <http://www.atheists.org/activism/local-partners-affiliates> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵¹ Vgl. <http://www.campquest.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵² Vgl. <http://www.secularstudents.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵³ Vgl. <http://www.shj.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵⁴ Vgl. <http://hafree.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵⁵ Vgl. <http://militaryatheists.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵⁶ Vgl. <http://www.uua.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

intern danach unterscheiden, welchen Einfluss sie auf eine Bewegung haben oder haben könnten:

Mass constituents, adherents, bystander publics, and opponents are those individuals and groups controlling very limited resource pools. The most limited resource pool which individuals can control is their own time and labor. Elites are those who control larger resource pools. (ebd.; Hervorhebungen des Verfassers)

Die Dichotomisierung der Einflussmöglichkeiten nach „breiter Masse“ und „Elite“ erfolge dabei lediglich aus analytischen Gründen. In der Realität seien die Übergänge oft fließend und eine solche Grenzziehung vom jeweiligen Fall abhängig (vgl. ebd.). Besonderes Augenmerk wird ferner auf die „constituents“, also die Unterstützer einer sozialen Bewegung innerhalb von SMOs, gelegt. Sie werden noch weiter unterschieden nach „cadre“, „professional cadre“, „professional staff“ und „workers“:

Let us attempt to partition constituent involvement in any SMO. First there is the cadre, the individuals who are involved in the decision-making processes of the organization. [...] Those who receive compensation, however meager, and devote full time to the organization, we term professional cadre; those who devote full time to the organization, but are not involved in central decision making processes, we term professional staff; those who intermittently give time to organizational tasks, not at the cadre level, we term workers. (vgl. ebd., S.1227; Hervorhebung im Original)

Diejenigen Unterstützer wiederum, die keine Zeit für die Organisation aufwenden, sondern sich lediglich finanziell einbringen, weil etwa keine Regionalgruppen für sie erreichbar sind, werden als „isolated constituents“ bezeichnet (S.1228).

Welche Formen der Kommunikation gibt es nun zwischen den verschiedenen Typen von Anhängern der freigeistigen bzw. säkularistischen Bewegung(en)? Innerhalb einzelner Organisationen erfolgt die Kommunikation in den meisten Fällen einerseits über Präsenzveranstaltungen, wie Monatstreffen mit Vorträgen, gesellige Anlässe oder Jahrestagungen, und andererseits über einen Newsletter, durch den neben den aktiven Mitgliedern auch die „isolated constituents“ erreicht werden. Im Falle von Dachverbänden oder landesweit tätigen Organisationen erfüllen diese Funktion außerdem die regelmäßig erscheinenden Zeitschriften, wobei diese nicht nur Mitglieder, sondern auch andere Abonnenten erhalten, die durch ihren Beitrag allerdings ebenfalls „constituents“ sind. Beispiele für solche Medien sind die *Freethought Today*⁵⁷ der FFRF, der *American Atheist*⁵⁸ der AA oder die *Free Inquiry*⁵⁹ des CFI bzw. der CSH in den USA sowie die

⁵⁷ Vgl. <http://ffrf.org/publications/freethought-today> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵⁸ Vgl. <http://www.atheists.org/magazine> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁵⁹ Vgl. <http://www.secularhumanism.org/fi/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

*MIZ*⁶⁰ des *IBKA*, die *diesseits*⁶¹ des *HVD* oder zu einem gewissen Grad die ehemalige *humanismus aktuell*⁶² der *Humanistischen Akademie* in Deutschland. Insbesondere für die zuletzt genannte Publikation, aber auch andere ähnliche Zeitschriften gilt, dass sie zum Dialog *zwischen* den Organisationen beitragen, da in ihnen häufig Debatten zwischen verschiedenen Strömungen des freigeistigen Feldes geführt oder dokumentiert werden. Typischerweise ist die Kommunikation in diesen Medien stark unidirektional, in dem Sinne, dass sie von den Organisations-„Eliten“ zur „breiten Masse“ der Unterstützer geführt wird. Bei diesen „Eliten“ kann es sich sowohl um Organisationsmitglieder aus „cadre“ und „professional staff“ handeln, also Vorstände oder besonders engagierte Unterstützer, als auch um „Intellektuelle“, die als Vordenker der Bewegung gelten können (vgl. Zald und McCarthy 1987). Die „breite Masse“ hat hier meist nur die Möglichkeit, sich in Form von Leserbriefen einzubringen – oder selbst durch vermehrtes Engagement in die „Elite“ aufzusteigen, was im Falle der meisten Organisationen aufgrund ihrer geringen Größe vergleichsweise leicht möglich wäre.

Die Kommunikation *zwischen* verschiedenen Organisationen findet auf der Ebene der „Eliten“ außerdem gelegentlich in gemeinsamen Arbeitskreisen, Tagungen oder auch übergeordneten Bündnissen statt. So war es in Deutschland etwa das erklärte Ziel der sogenannten „Sichtungskommission“, „die Kommunikation unter den freigeistigen Verbänden zu verbessern“.⁶³ In diesem Rahmen wurde etwa die Idee der Gründung eines „Zentralrats der Konfessionsfreien“ diskutiert – allerdings ohne dass es zu dessen Einrichtung kam (vgl. Ladwig 2006b, S.100ff). Einen jüngeren Versuch der verbändeübergreifenden Zusammenarbeit stellt der *Koordinierungsrat säkularer Organisationen* (*KORSO*) dar, der sich als Interessenvertretung konfessionsfreier Menschen in Deutschland versteht, allerdings in den ersten Jahren seines Bestehens noch keine sichtbaren Ergebnisse hervorgebracht habe (vgl. Platzek 2013).⁶⁴ In den USA wurde im Jahr 2002 die *Secular Coalition for America* (*SCA*) im Namen mehrerer Organisationen – wie *AAI* und *Secular Student Alliance* – installiert, um in Washington Lobbyismus für die Interessen von Atheisten, Freidenkern, Humanisten und Agnostikern zu betreiben (vgl. Lawrence 2005).⁶⁵ Weitere Organisationen haben sich der Koalition später angeschlossen.

Diejenigen Organisationen, die außer ihren Unterstützern auch noch ungebundene Sympathisanten der Bewegung, also „adherents“, oder auch Personen, die sich noch keine Meinung zu den jeweiligen Themen gebildet haben, also die „bystander public“, ansprechen wollen, versuchten dies lange Zeit hauptsächlich über zwei Wege: einerseits

⁶⁰ Vgl. <http://www.miz-online.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁶¹ Vgl. <http://www.diesseits.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁶² Vgl. <http://www.humanismus-aktuell.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁶³ <http://www.bfg-bayern.de/DFW/presse/archiv/sichtungskommission.htm> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁶⁴ Vgl. auch <http://www.korso-deutschland.de/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁶⁵ Vgl. <http://secular.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

mithilfe von Informationsständen und der Verteilung von Broschüren auf Großveranstaltungen sowie andererseits mithilfe eigener Rundfunksendungen im Radio oder Kabelfernsehen.⁶⁶ Beispiele für letzteres sind etwa die „Rundfunkreden“ des *BfG Bayern* im *Bayerischen Rundfunk* (Sender *Bayern 2*),⁶⁷ das samstägliche *Freethought Radio* der *FFRF* auf *Air America* (auf diesem Sender bis 2010) oder die sonntägliche Call-In-Fernsehsendung *The Atheist Experience* der *Atheist Community of Austin (ACA)* auf einem lokalen Kabelsender der Region Austin, Texas, die dank des Internets weltweite Berühmtheit erlangt hat. Sowohl im Falle der Informationsstände als auch im Falle der Rundfunksendungen sind häufig nicht nur Mitglieder aus „cadre“ oder „professional staff“ der jeweiligen Organisationen, sondern auch „workers“ oder „transitory teams“⁶⁸ an der Kommunikation nach außen beteiligt. Außerdem haben interessierte Sympathisanten, Unentschlossene oder Gegner im Falle von Informationsständen oder Call-In-Sendungen die Möglichkeit des direkten Austauschs.

Eine wichtige Veränderung in der Kommunikation, der Vernetzung und darüber hinaus im gesamten Aufbau der atheistischen bzw. säkularistischen Bewegung(en) hat sich durch die im Zusammenhang mit dem weltweiten Erfolg der lokalen TV-Sendung *The Atheist Experience* schon angesprochene Entwicklung des Internets ergeben. Zusätzlich zu den Internetseiten einzelner Organisationen mit Informationen zu ihren Wertvorstellungen, Zielen, Aktivitäten und Beteiligungsmöglichkeiten entstanden auch im virtuellen Bereich Versuche der Kooperation und Ressourcen-Bündelung. 2006 etwa schlossen sich *HVD* und *GBS* zusammen, um den *Humanistischen Pressedienst* als gemeinsames Nachrichtenportal der freigeistigen Verbände in Deutschland zu betreiben.⁶⁹ Ähnliche Versuche in den USA stellten das *Secular Web* der 1995 neu gegründeten *Internet Infidels* sowie die Seite *Atheist Nexus* von Richard Haynes dar.⁷⁰ In diesen Fällen verlief und verläuft die Kommunikation jedoch nach wie vor hauptsächlich unidirektional. Doch selbstverständlich bietet gerade das Internet ganz andere Möglichkeiten der Kommunikation, wie zum Beispiel im Falle von Diskussionsforen. Diese entstanden einerseits im freigeistigen bzw. säkularistischen Bereich, im deutschsprachigen Raum etwa mit dem *Freigeisterhaus* des *IBKA* oder in den

⁶⁶ Weitere, von manchen Organisationen gewählte Wege des „Outreach“ stellen etwa der Betrieb von Verlagen und die Veröffentlichung freigeistiger Literatur (etwa *Prometheus Books* in den USA und der *Alibri-Verlag* in Deutschland), die Durchführung von Seminaren und Tagungen (etwa im Rahmen der *Humanistischen Akademien*) sowie das Angebot sozialer Dienstleistungen (institutionalisiert im *HVD* als Sozialverband, stärker improvisiert in Form der Beteiligung an Suppenküchen und an Highway Cleanups im Falle amerikanischer, lokaler Atheistengruppen) dar.

⁶⁷ Aufgrund seines Status als „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ nimmt der *BfG Bayern* alle sechs Wochen von seinem Recht Gebrauch, eine selbst gestaltete Sendung im öffentlich-rechtlichen Rundfunk ausstrahlen zu lassen.

⁶⁸ „Transitory teams“ bestehen aus einfachen, aktiven Organisationsmitgliedern, die für besondere Aufgaben über begrenzte Zeiträume zusammenkommen (vgl. McCarthy und Zald 1977, S.1227) – wie zum Beispiel für die Präsenz und das Gespräch mit der Öffentlichkeit auf Großveranstaltungen.

⁶⁹ Vgl. <http://hpd.de/ueber> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013). Heute gehören auch der *IBKA*, Regionalgruppen des *BfG Bayern* sowie weitere Organisationen und Privatpersonen zu den Betreibern, während sich der *HVD* zurückgezogen hat.

⁷⁰ Vgl. <http://www.infidels.org/> und <http://www.atheistnexus.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

USA mit dem *Internet Infidels Discussion Board*,⁷¹ andererseits aber auch unabhängig davon. Zum Beispiel sind viele Atheisten und Säkularisten in von Religionsvertretern geführten Diskussionsforen aktiv (vgl. Neumaier 2013). Als eine weitere Besonderheit des Internets wurden Mitte der ersten Dekade der 2000er-Jahre, wenn auch aus dem bestehenden organisierten Säkularismus heraus, die *Brights* als rein virtuelle Gemeinschaft bzw. als „Bewegung“ ins Leben gerufen. Hier sollten sich diejenigen Personen als „Bright“ registrieren, deren Weltanschauung frei von sämtlichen übernatürlichen Elementen sei, ohne besondere Fixierung auf die Abwesenheit nur einer Gottesvorstellung. Auf den Internetseiten des *Brights' Net* und auf internationalen Ableger-Seiten wurden, neben anderen Angeboten, ebenfalls Diskussionsforen eingerichtet.⁷² Mit diesen und ähnlichen Plattformen ergab sich so erstmals nicht nur die Möglichkeit auch für „isolated constituents“, also bislang passive Mitglieder etablierter Organisationen, in die Kommunikation mit aktiveren Mitgliedern sowie mit Sympathisanten und Gegnern einzusteigen, sondern darüber hinaus die Gelegenheit für bisherige „adherents“, also Sympathisanten in der Sache, zu „constituents“ zu werden. Allerdings bringen diese Unterstützer nun Zeit für das Anliegen auf, welches die Organisationen repräsentieren, ohne dazu notwendigerweise eingetragene Mitglieder irgendeiner dieser Vereinigungen zu werden: „[T]he development of the Internet and the World Wide Web has allowed atheists to communicate and express their views without identifying themselves or paying dues to a national organization“ (Rinaldo 2000, S.135).

Außer im Rahmen der Diskussionsbeteiligung in Online-Foren ergeben sich weitere Beteiligungsmöglichkeiten auch an anderen Stellen im Internet. Die Zahl der atheistisch, freigeistig oder säkularistisch ausgerichteten Kanäle etwa auf *Youtube* oder entsprechender Themenseiten in virtuellen sozialen Netzwerken wie *Facebook* ist mittlerweile unüberschaubar (vgl. Smith und Cimino 2012, S.19). Gleiches gilt für Blogs, von denen solche us-amerikanischen wie P.Z. Myers *Pharyngula*, Greta Christinas *Blog* (mittlerweile unter dem gemeinsamen Dach der *Freethought Blogs*) oder Hemant Mehtas *The Friendly Atheist* nur drei der international bekanntesten sind.⁷³ Das Internet hat darüber hinaus die Organisationsfähigkeit von Atheisten und anderen „Freigeistern“ unabhängig von eingetragenen Vereinigungen auch außerhalb des Netzes erhöht. Besonders in den USA werden über die Kalender-Seite *MeetUp* informelle Treffen Gleichgesinnter organisiert, die großen Zuspruch erfahren (vgl. Mickan 2010, S.58, Foust 2009, S.42ff). In Deutschland wurden ähnliche Stammtische etwa über die Foren der *Brights*-Seiten aufgebaut und durch das Online-Angebot der *GBS*-Freundeskreise haben sich Interessierte

⁷¹ Vgl. <http://freigeisterhaus.de/>, <http://www.infidels.org/> und <http://www.freeratio.org/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁷² Vgl. <http://www.the-brights.net/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

⁷³ Vgl. <http://freethoughtblogs.com/> und <http://www.patheos.com/blogs/friendlyatheist/> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

zu einer Vielzahl lokaler Aktionsbündnisse zusammengefunden, deren Teilnehmer nicht unbedingt Mitglieder eingetragener freigeistiger Organisationen sind.⁷⁴

Smith und Cimino (2012) beziehen sich insbesondere auf die Vielzahl US-amerikanischer atheistischer und säkularistischer Blogs und *Youtube*-Kanäle, wenn sie schreiben, dass das Internet vielen Freigeistern eine Beteiligungsform an dieser „säkularistischen Bewegung“ („secularist movement“) ermöglicht habe, die sie nicht nur keine Mitgliedsbeiträge koste, sondern auch ihren Identitätsbedürfnissen in besonderer Weise entspreche:

[T]he Internet allows individuals only weakly tied through information distribution networks to inadvertently collaborate in the dissemination of ideas and advance certain issues without sacrificing their individual autonomy and identity for the greater good of an organization or movement. (S.24)

Dies stelle eine signifikante Veränderung zu früheren Zeiten dar, in denen sich die organisierten Aktivisten auf einzelne Vordenker berufen hätten. Zwar fände selbstverständlich immer noch die Orientierung an gewissen intellektuellen Vorbildern, wie zum Beispiel den „Neuen Atheisten“ Sam Harris und Christopher Hitchens, statt, aber dies geschehe zunehmend durch individualisierte Aktivisten, von denen jeder einzelne nun im Zentrum multipler virtueller Netzwerke stehe und so zu einem autonom handelnden Multiplikator werden könne:

This “networked individualism” (Wellman, 2001), which online secularist activity reflects and perpetuates, gives the singular secularist the ability to directly influence such networks and “go public” (without formal institutional support) in a way and on a scale that did not exist previously, changing both the relationship between intellectuals and institutions and leaders and “followers”. (ebd.)

Die Bedeutung individueller Akteure sei also in der „säkularistischen Bewegung“ gegenüber den kollektiven Akteuren stark gestiegen. Für die Legitimität der etablierten Organisationen stelle diese Entwicklung Chance und Herausforderung zugleich dar. Einerseits würden dank der dezentralen Informationsverbreitung der Online-Aktivisten mehr säkulare Menschen erreicht denn je, welche nun durch entsprechende Verlinkungen an die Organisationen herangeführt werden könnten. Andererseits könne es aber auch sein, dass sich die Wünsche und Bedürfnisse der neuen Aktivisten nicht in die Konzepte der bestehenden Vereinigungen integrieren ließen (vgl. ebd., S.27). Dies liege insbesondere daran, dass sich unter dem Einfluss der Themen und des Stils des „Neuen Atheismus“ im Bereich des Online-Aktivismus ein Wandel der dominierenden Ziele und Strategien vollzogen habe. Dies sei ein Wandel

⁷⁴ Vgl. <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/aufbau/regionalgruppen> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

from a predominantly institutional secularist activism focused on legal proceedings, building coalitions with religious organizations, and fighting for church-state separation, to a cultural secularist activism stressing the role of argument and debate and associating itself with science, actively trying to discredit religious belief outside the sphere of law, and advocating for change outside the channels created for this purpose by the dominant secularist organizations. (ebd., S.26)

Säkularistische Organisationen seien zunehmend in Zugzwang geraten, sich dieser stärker „kulturellen“ und weniger „politischen“ Ausrichtung anzupassen, was im Falle des *Center for Inquiry* bereits passiert sei und dazu geführt habe, dass sein Begründer, der mittlerweile verstorbene Paul Kurtz, aufgrund der Differenzen zu diesen neuen Wortführern, die er als „angry atheists“ bezeichnet habe, ausgestiegen sei (vgl. ebd., S.28). Damit zeigt sich, dass Fragen von Zielen und Strategien gleichzeitig auch immer Fragen kollektiver Identität berühren, weshalb die nächsten drei Charakteristika sozialer Bewegungen nur gemeinsam behandelt werden können.

2.3.3 Kollektive Identität(en), Ziele und Strategien des Atheismus und Säkularismus

Das zweite Kriterium zur Bestimmung einer sozialen Bewegung ist die Feststellung eines Zusammengehörigkeitsgefühls bzw. gemeinsamer Vorstellungen und Überzeugungen, die die Mitglieder des dargelegten Netzwerkzusammenhangs mit einer kollektiven Identität ausstatten. Eine solche gemeinsame Identität drückt sich nicht zuletzt in bestimmten bevorzugten Strategien aus:

Strategic choices are not simply neutral decisions about what will be most effective, in this view; they are statements about identity (see also Kleinman 1996). People develop a “taste” for certain tactics, partly independently of their efficacy in attaining formal external goals (Jasper 1997). Some may enjoy staying within the bounds of legality, others stepping outside them. Some may pride themselves on their moderate demands and tactics, others on being avant-garde or radical. (Polletta und Jasper 2001, S.293)

Angeichts der von ihnen konstatierten Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten des säkularistischen Aktivismus stellen Cimino und Smith (2012) die Frage, wie im Falle der amerikanischen „säkularistischen Bewegung“ überhaupt von einer „kollektiven Identität“ oder von „kollektiven Interessen“ gesprochen werden könne. Obwohl manche Gruppen beide Strategien parallel verfolgten, bestünde doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Ausrichtungen (vgl. S.26):

the former seeks to maintain the secular nature of government and challenge forms of domination at the level of the state; the latter is primarily interested in cultural change

and attempting to construct secularist or “science-based” and “science-informed” alternatives at all levels of the existing social order. In this respect, the latter is more “radical” in the sense that it is less inclined to see present social life as legitimate and less interested in maintaining the status quo (even within the secularist milieu). (ebd.)

Diese Unterscheidung zwischen politischem Säkularismus und szientistischem Rationalismus bzw. Atheismus sei vergleichbar mit derjenigen, die zwischen politisch ausgerichteten und kultur- bzw. identitätsorientierten sozialen Bewegungen bestehe (vgl. ebd.). In Verbindung damit sind außerdem die Differenzen zwischen Vertretern diplomatischer („accommodationist“) und konfrontativer („confrontational“) Ansätze zu sehen (vgl. LeDrew 2013, S.18).⁷⁵ Während die Befürworter der einen Strategie bemüht seien, sich möglichst anzupassen, um in der religiösen Kultur der USA die Akzeptanz nichtreligiöser Bürger zu erhöhen, setzten die anderen in offener Konfrontation mit der Bevölkerungsmehrheit auf die Durchsetzung säkularer Prinzipien und die scharfe inhaltliche Kritik religiöser Glaubensvorstellungen (vgl. Cimino und Smith 2011, S.28). Durch die „Neuen Atheisten“ habe der konfrontative Ansatz erneut an Bedeutung gewonnen, was die Debatten über Ziele und Strategien innerhalb des freigeistigen und säkularistischen Spektrums intensiviert habe. So hätten Vertreter des diplomatischen oder „moderaten“ Ansatzes, wie etwa Greg Epstein von der *Humanist Chaplaincy at Harvard* oder Paul Kurtz vom *Center for Inquiry*, die pauschale Religionskritik der „Neuen Atheisten“ abgelehnt und in der öffentlichen Debatte stattdessen lieber die Betonung säkularer ethischer Werte, humanistischer Tugenden und demokratischer Prinzipien gesehen (vgl. ebd. S.35):

The problem for the more mainstream and moderate secularists, such as Kurtz and Epstein, is a fear that some of the more publically outspoken secularists (the new atheists being the most popular and prominent example) are offering the general public a partial and distorted image of secularism, a concern that has increased with the heterogeneity of secularist voices and perspectives “coming out” online. Moderates see little advantage to the cacophony of voices and perspectives, some arguing that such activity is doing more harm than good and actually increases misunderstanding. (ebd.)

Auf der Gegenseite lehnten die Befürworter des „militanten Atheismus“, wie der Blogger P.Z. Myers oder ein Interviewpartner von Cimino und Smith, das Beschwichtigen der „Moderaten“ ab (vgl. ebd.): „We have been too nice to the religious for decades and it has

⁷⁵ Die Begriffe „accommodationist“ und „confrontationalist“ tauchen vor allem in Texten der Aktivisten selbst auf, in denen um Strategien debattiert wird, siehe u.a. „What Can the Atheist Movement Learn from the Gay Movement?“ auf *Greta Christina's Blog*: http://gretachristina.typepad.com/greta_christinas_weblog/2010/02/what-can-the-atheist-movement-learn-from-the-gay-movement.html (zuletzt aufgerufen: 27.08.2013).

gotten us nowhere... a plain no-nonsensical statement of our views is long overdue. Dawkins, Hitchens are my heroes where this is concerned" (S.31). Allerdings seien diese Differenzen unter Säkularisten nicht neu, sondern lediglich heutzutage - dank der neuen Aufmerksamkeit für atheistische Positionen - erstmalig für die breitere Öffentlichkeit sichtbar (vgl. ebd. S.35f). Vielmehr sei die aktuelle Frontstellung von „Neuem Atheismus“ und „säkularem Humanismus“ zurückzuführen auf die Aufspaltung des Atheismus in der Mitte des 19. Jahrhunderts in die beiden Strömungen des „szientistischen“ („scientific atheism“) und „humanistischen Atheismus“ („humanistic atheism“), so Stephen LeDrew (2012). Der „Neue Atheismus“ saddle auf der szientistischen Strömung auf und begreife Religion vor allem als quasi-wissenschaftliche Hypothese über die Entstehung und die Prozesse innerhalb der natürlichen Welt, die nur widerlegt werden müsse, um ihr die Grundlage zu entziehen. Die humanistische Tradition hingegen betrachte vor allem den *sozialen* Nährboden der Religion und sei daher daran interessiert, die Lebensbedingungen der Menschen zu verbessern, um religiöse Versprechungen überflüssig zu machen (vgl. S.71, 82). Im Zusammenhang damit bestünden zwischen den beiden Strömungen nicht nur epistemologische Differenzen, sondern auch politische. So seien etwa die vier bekanntesten neo-atheistischen Autoren, Dawkins, Harris, Dennett und Hitchens, als „liberale Rationalisten“ sowie die neue Riege im sie stützenden *Center for Inquiry* sogar als Libertäre und Marktradikale zu bezeichnen (vgl. S.83). Damit legt LeDrew zumindest nahe, dass die Vertreter der humanistischen Strömung hingegen mehr oder weniger sozialistischen Positionen nahe stünden.⁷⁶ In jedem Fall liege die Ursache für diese unterschiedliche Positionierung wie auch für den unterschiedlichen Umgang mit Religion und religiösen Menschen seitens der Vertreter beider Strömungen in den jeweiligen Auffassungen über die Entstehungsbedingungen der Religion:

While scientific atheism is built on the premise that religion is the antithesis of science and therefore must be de-legitimated through rational-scientific critique of its ‘truth claims’ (and thus ‘confronted’), humanistic atheism recognizes the social nature of religion and thus directs critique at social problems that might be of common concern to secularists and believers. (S.83f)

Die Existenz einer kollektiven Identität innerhalb der deutschen freigeistigen bzw. säkularistischen Organisationenlandschaft erscheint zunächst ebenfalls zweifelhaft. Zum einen existiert der Gegensatz zwischen den historisch entstandenen freidenkerischen und freireligiösen Strömungen. Obwohl diese ebenfalls auf das 19. Jahrhundert zurückgehen, sind sie nicht analog zu den Strömungen des szientistischen und humanistischen Atheismus zu sehen. Der szientistische Atheismus spielte hierzulande lange Zeit allenfalls

⁷⁶ Die kritische Diskussion dieser Einschätzungen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Doch unabhängig von ihrer Angemessenheit zeigt LeDrew wesentliche ideologische Unterschiede zwischen beiden freigeistigen Strömungen auf.

eine untergeordnete Rolle, etwa im historischen *Monistenbund* (vgl. Schmidt-Lux 2008, S.95ff). Vielmehr standen gerade für die freidenkerische Tradition sozialreformerische Elemente im Vordergrund, während es den Freireligiösen weniger um sozialpolitische Veränderungen, sondern mehr um Bildung, Gemeinschaft und Rituale auf weltlicher Grundlage ging. Zum anderen sind neben die historischen Freidenker, die freireligiösen Gemeinden und den aus der Verknüpfung beider Traditionen hervorgegangenen *Humanistischen Verband Deutschlands*, welche sich alle als Weltanschauungsgemeinschaften verstehen, weitere Organisationen mit je eigenen Zielen getreten – etwa der *Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten* als religionskritische politische Interessenvertretung der Konfessionslosen oder die *Giordano-Bruno-Stiftung* zur Förderung des „evolutionären Humanismus“ und damit von Positionen, die als Synthese von szientistischem und humanistischem Atheismus aufgefasst werden können. Außerdem gibt es teilweise selbst innerhalb einzelner Verbände gewisse Differenzen, wie es Fincke (2002) für den *Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften* beschreibt:

Eine besondere Schwierigkeit des DFW besteht darin, dass ihm recht unterschiedliche Gemeinschaften angehören. So findet sich mit dem *Bund Freireligiöser Gemeinden* eine Gemeinschaft im DFW, die man als Religionsgemeinschaft beschreiben muss, während der *Bund für Geistesfreiheit (bfg)* eine kirchen- und religionskritische Organisation ist. Daraus ergeben sich Spannungen: So erheben beispielsweise einige der freireligiösen Gemeinden von ihren Mitgliedern per Lohnsteuerkarte „Kirchensteuern“ und streben die Gleichstellung mit den großen Kirchen an, während der genannte *bfg* für die Abschaffung jeglicher Kirchensteuer kämpft. (S.34; kursiv im Original)

Worin könnte also die gemeinsame Identität einer freigeistigen bzw. säkularistischen Bewegung zumindest auf nationaler Ebene – zum einen für Deutschland, zum anderen für die USA – bestehen? Manfred Isemeyer (2007) vom *HVD* etwa sieht im verbandlich organisierten Teil einer solchen möglichen Bewegung nur einen Minimalkonsens:

Das Spektrum der sich humanistisch, freidenkerisch, freigeistig oder säkular nennenden Gruppen ist vielfältig. Es hat sich in den letzten Jahren ein tief greifender Wandel vollzogen. Die Verbände stellen sich im weltanschaulichen und politischen Raum neu auf. Ihre Gemeinsamkeiten erschöpfen sich allerdings in dem Ziel, für Toleranz und die Trennung von Staat und Kirche eintreten zu wollen, und der bitteren Erkenntnis, dass sie allesamt nicht über allzu viel Rückhalt in der konfessionslosen Bevölkerung verfügen. (S.84)⁷⁷

⁷⁷ In Hinblick auf die eben beschriebenen Differenzen innerhalb des *DFW* wäre es genauer zu sagen, dass die Gemeinsamkeit in dem Ziel bestehe, für eine Gleichbehandlung von Kirchen und anderen Weltanschauungsgemeinschaften einzutreten – wobei sich die Ziele danach unterscheiden, ob diese

Ähnlich beschreiben es Cimino und Smith (2011) für den amerikanischen Säkularismus:

There is no collective manifesto that unites all secularists, nor any intellectual vanguard that claims to speak on behalf of all secularists today. The common link among secularists is a minimal “no” to theism and an affirmative “yes” to reason and science, which may be a severe limitation to building strong-tie communities, a unified political front, or a movement fitted with actors all struggling for the same goals. (S.36)

Allerdings sind die aus diesen Aussagen sprechenden Ansprüche an das, was die kollektive Identität einer sozialen Bewegung ausmachen soll, womöglich überzogen. Sie übersehen, dass kollektive Identität nicht fixiert und uniform ist, sondern fluide und in der Auseinandersetzung mit wechselnden Gegenübern - wie Bündnispartnern, Gegnern, den Medien oder staatlichen Autoritäten - situational und interaktiv (re-)konstruiert wird (vgl. Polletta und Jasper 2001, S.298). Taylor und Whittier (1992) haben die sozialen, psychischen oder räumlichen Grenzziehungen zum Konfliktgegner („boundaries“), die Entwicklung eines bestimmten Bewusstseins oder einer Sichtweise auf Welt und Gesellschaft („consciousness“) sowie die Auseinandersetzung mit den Zuschreibungen von außen („negotiation“) als Techniken oder Aspekte der Konstruktion kollektiver Identitäten in sozialen Bewegungen identifiziert (vgl. S.111ff). Allerdings wird innerhalb einer Bewegung um diese Grenzziehungen, Interpretationen und Bewältigungsstrategien gerungen. So hat etwa Stephen Valocchi (2005) aufgezeigt, wie sich die Identität der amerikanischen Schwulen- und Lesbenbewegung in den Jahren von 1969 bis 1973 in Form ihrer „collective action frames“ mehrmals gewandelt habe, je nachdem, welche ideologischen Strömungen innerhalb der Bewegung gerade dominant waren. Und Hunt, Benford und Snow (1994) argumentieren, dass Abgrenzungs-Strategien („boundary framing“) auch zwischen Organisationen, die derselben sozialen Bewegung angehören, zum Tragen kommen und somit kollektive Identitäten auf mehreren Ebenen einer Bewegung eine Rolle spielen (vgl. S.193ff). Auch Polletta und Jasper (2001) betonen:

Important to understanding tactical choice within movements is the operation of numerous identities, with varying salience. Activists may identify primarily with a movement organization, affinity group, style of protest, or degree of moderation or radicalism. (S.293)

Deshalb können solche kleinsten gemeinsamen Nenner, wie sie von Isemeyer, Cimino und Smith für die säkularistischen Bewegungen in Deutschland und den USA genannt wurden, bereits die Bedingungen einer „Kern“-Identität einer sozialen Bewegung erfüllen. Darüber

hinaus ergeben sich kollektive Identitäten innerhalb der Bewegung von Situation zu Situation, von Koalition zu Koalition und in Anbetracht wechselnder Gegenüber. Entsprechend schreiben auch Cimino und Smith (2010), dass Auseinandersetzungen innerhalb der säkularistischen Bewegung kein Zeichen von Zerrissenheit, sondern vielmehr eines von Lebendigkeit seien:

A social movement open to internal antagonism is a movement that is active, not fractured. Moreover, this could be advantageous pragmatically and strategically. As one respondent noted: "I wish people would stop fostering the perception that secularists are [seriously at] odds with each other over semantics and approaches... Sure, secularists have different approaches to furthering the same causes, but the different approaches seem to be effective under different circumstances. It seems that Epstein and 'the new atheists' appreciate each other's work despite any disagreements." (S.155; Einfügung in eckigen Klammern im Original)

Trotz der Auseinandersetzungen zwischen den Aktivisten um die „richtige“ Strategie sind daher auch innerhalb des säkularistischen Feldes Stimmen zu hören, die eine Arbeitsteilung bzw. einen strategischen Umgang mit verschiedenen Vorgehensweisen für sinnvoll halten. Für die Situation in Deutschland etwa zitiert Rudolf Ladwig vom *IBKA* in seiner Darstellung der „säkularen Szene“ des Landes Horst Groschopp vom *HVD*, der eine Arbeitsteilung zwischen bestehenden Organisationen vorschlägt. Dabei würde die erste Aufgabe am ehesten *IBKA* und *GBS* zufallen, die zweite eher *HVD* und *JWD*:

Zum einen ein bürgerrechtliches Konzept der Interessenvertretung Konfessionsfreier, der konsequenten Trennung von Kirche und Staat, verbunden mit grundsätzlicher Kirchen-, Weltanschauungs- und Religionskritik. [...] *Zum anderen* ein weltanschaulich und praktisch orientiertes Konzept der Interessenvertretung Konfessionsfreier, mit einem Schwerpunkt auf den humanistischen Konfessionsfreien, der Trennung von Kirche und Staat auf dem Weg der Gleichbehandlung, verbunden mit Kirchen-, Weltanschauungs- und Religionskritik auf der Basis einer positiven ‚Weltanschauung‘ mit entsprechender Theoriebildung sowie adäquater Lebenshilfe. (Horst Groschopp zitiert nach Ladwig 2006b, S.109f; Hervorhebungen im Original)

Auch wenn nicht klar ist, inwieweit diese Vorstellung einer Arbeitsteilung von anderen Vertretern der „säkularen Szene“ geteilt wird, verdeutlicht sie jedoch, dass manche Akteure innerhalb der Bewegung eher politische Ziele verfolgen, während für andere eher kulturelle oder identitätsbezogene im Vordergrund stehen. Dabei bezieht sich die Unterscheidung von „politischen“ und „kulturellen oder identitätsbezogenen“ Bewegungen bzw. Organisationen in erster Linie auf die Art der angestrebten Veränderung sowie auf die vordergründigen Adressaten der jeweiligen Aktivitäten. Während dies im Falle der „politischen Organisationen“ Veränderungen im Bereich des Rechts sind und

institutionelle Akteure (wie in diesem Fall Staat und Religionsgemeinschaften) ins Visier genommen werden, geht es im Falle „kultureller oder identitätsbezogener Organisationen“ um Veränderungen im Bereich alltäglicher Wahrnehmungen, Überzeugungen und Praktiken – sowohl auf Seiten der Bewegungsmitglieder als auch auf Seiten der Allgemeinheit. Dies soll nicht heißen, dass die Verfolgung politischer Ziele keinen Bezug zur Identität der nach Veränderung strebenden Gruppe oder die Verfolgung kultureller oder identitätsbezogener Ziele keine politische Bedeutung habe. Im Gegenteil: das Streben nach politischer Veränderung, etwa nach mehr Gleichberechtigung, resultiert aus der Entdeckung kollektiver Identität und kann diese verstärken, genauso wie das Private politisch ist, in dem Sinne, dass die gesellschaftliche Anerkennung neuer Identitäten die Bereitschaft für politische Veränderungen schaffen kann (vgl. Polletta und Jasper 2001, S.298f). Häufig werden beide Arten von Zielen nicht nur innerhalb ein und derselben Bewegung, sondern auch innerhalb ein und derselben Bewegungsorganisation gleichzeitig verfolgt – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung. Um Organisationen, die beide Strategien verfolgen, soll es auch in dieser Arbeit gehen (vgl. zur Auswahl der untersuchten Organisationen Kapitel 4.2.2).

Eine weitere Stimme zum strategischen Einsatz unterschiedlicher Vorgehensweisen innerhalb der atheistischen Bewegung ist die der kalifornischen Online-Aktivistin Greta Christina. In einem Blog-Eintrag von 2010 argumentiert sie, dass das „atheist movement“ von der Schwulen- und Lesbenbewegung nicht nur lernen könne, wie wichtig das persönliche „Coming Out“ als politischer Akt sei, sondern auch, dass unterschiedliche Stile des Umgangs mit weltanschaulichen und politischen Gegnern durchaus zielführend sein könnten:

There's another lesson that I think atheists can learn from the LGBT movement; one that the LGBT movement took a little while to learn. And that's to let firebrands be firebrands, and to let diplomats be diplomats. We need to recognize that not all activists pursue activism in the same way; we need to recognize that using both more confrontational and more diplomatic approaches makes us a stronger movement, and that both these approaches used together, synergistically, are more powerful than either approach alone. (Christina 2010)

In dieser Auffassung wird sie von Mary Bernstein (1997) bestärkt, die - ebenfalls am Beispiel der amerikanischen Schwulen- und Lesbenbewegung - darlegt, dass es im Falle von Identitätsbewegungen von den konkreten Organisationen, von ihrem Zugang zum politischen System sowie von der Art der jeweiligen Opposition abhängt, welche Form kollektiver Identität strategisch zum Einsatz gebracht werde („identity deployment“, vgl. S.531f). Während häufig zur Mobilisierung und Stabilisierung der Bewegung sowie im Falle von „exklusiven SMOs“, bei fehlendem Zugang zum politischen System sowie

angesichts der Existenz von Gegenbewegungen das Besondere und Abweichende der eigenen Identität in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft betont und gefeiert werde („identity for critique“), würden diese Unterschiede zur Erreichung politischer Ziele im Falle von „inklusiven SMOs“, bei gegebenem Zugang zum politischen System sowie gegenüber einer im politischen System verankerten Opposition heruntergespielt und stattdessen die Gemeinsamkeiten mit der Mehrheitsgesellschaft herausgestellt („identity for education“) (vgl. S.540f). Bernstein sieht also mehrere Konzepte von „Identität“ innerhalb sozialer Bewegungen als wirksam an. Zum einen komme einer grundlegenden kollektiven Identität Bedeutung zu, da sie Solidarität stifte und eine Bewegung sich überhaupt erst als Bewegung begreifen und handlungsfähig werden lasse („identity for empowerment“). Daneben trete das Konzept einer Identität als *Bewegungsziel*, im Sinne der Entstigmatisierung oder Anerkennung neuer Identitäten oder der Dekonstruktion restriktiver sozialer Kategorisierungen („identity as goal“). Schließlich komme Identität aber auch als Strategie kollektiven Handelns in Interaktion mit der Außenwelt zum Einsatz („identity as strategy“). Hinsichtlich dieser Form der kollektiven Identität sei es von Vorteil für eine Bewegung, wenn sie nicht auf eine einzige Variante der Selbstdarstellung beschränkt sei.

Dies stellen auch William A. Gamson und Gadi Wolfsfeld (1993) im Rahmen ihrer Betrachtung der Interaktionen zwischen sozialen Bewegungen und den Massenmedien heraus. Um die Öffentlichkeit zu mobilisieren, ihre Bedeutung für die eigenen Anhänger zu validieren sowie ihren Einfluss zu vergrößern, seien soziale Bewegungen auf die Massenmedien angewiesen (vgl. S.116). Die Ziele von Bewegungsvertretern seien es zu diesem Zweck, erstens, „Standing“ bei Journalisten zu erlangen, d.h. nicht nur als Gegenstand der Berichterstattung, sondern als legitime Quelle ernst genommen zu werden, zweitens, die Möglichkeit, die eigene Interpretation des jeweiligen Themas präsentieren zu können, und, drittens, so dargestellt zu werden, dass man auf die interessierenden Zielgruppen sympathisch wirke (vgl. S.120f). Die Schwierigkeit bestehe allerdings darin, dass Bewegungsvertreter, im Gegensatz zu den offiziellen Repräsentanten etwa des politischen Systems, nicht automatisch über „Standing“ bei Journalisten verfügten, sondern, um überhaupt eine Chance zu haben, wahrgenommen zu werden, nach den Gesetzen der Medien spielen und Aufmerksamkeit generieren müssten. Dies sei nur über spektakuläre Aktionen oder Äußerungen möglich, welche allerdings wenig geeignet seien, um als ernsthafter Gesprächspartner wahrgenommen zu werden (vgl. S.121f): „Those who dress up in costume to be admitted to the media’s party will not be allowed to change before being photographed“ (S.122). Dieses Problem würden soziale Bewegungen nun häufig eben durch Arbeitsteilung lösen, indem die „Türöffner“ mit ihren spektakulären Aktionen die Medienvertreter für weitergehende Fragen an ihre „seriösen“ Mitstreiter verweisen (vgl. ebd.). Auch zu diesem Zweck sei die Pluralität von Identitäten oder Verhaltens-Repertoires unter dem Dach einer einzelnen Bewegung von Vorteil. Allerdings

müsse eine derartige Strategie abgestimmt sein, damit es nicht zum Kompetenzgerangel innerhalb einer Bewegung komme. Da Aktivisten häufig eine Haltung moralischer Überlegenheit an den Tag legten, seien solche internen Grabenkämpfe ein gefundenes Fressen für Journalisten, so dass schnell statt über die Botschaften der Bewegung über ihre Streitigkeiten berichtet werde (vgl. S.120).

Angewandt auf die widerstreitenden Strategien innerhalb der freigeistigen bzw. säkularistischen Bewegung, können die sogenannten „Neuen Atheisten“ als die Türöffner zur „Medienparty“ angesehen werden. Mit zugespitzten Aussagen wie etwa denen von Richard Dawkins, dass Gott den größten Tyrann der Geschichte darstelle oder dass religiöse Unterweisung von Kindern mit Missbrauch gleichzusetzen sei, haben sie die Nachfrage nach „Atheisten“ oder säkularistischen Aktivisten in den Medien geschürt. Dies hat einerseits zur Nutzung dieser „discursive opportunity“ durch bereits etablierte Vertreter der Bewegung geführt – in Deutschland insbesondere durch die GBS, die in eigenen, mal mehr und mal weniger konfrontativen Kampagnen die Aufmerksamkeit weg von der Gottesfrage und hin etwa zu Fragen der Verflechtungen von Staat und Kirchen gelenkt hat (vgl. Mastiaux 2014)⁷⁸ – andererseits aber auch zu bewegungsinternen Strategiedebatten und Zerwürfnissen, über welche, wie zu erwarten, in den Medien berichtet wurde (vgl. z.B. Bradley Hagerty 2009, Oppenheimer 2010).⁷⁹

Trotz unterschiedlicher Ziele und Strategien innerhalb des Feldes freigeistiger und säkularistischer, individueller wie kollektiver sowie off- und online agierender Akteure in Deutschland und den USA kann folglich dennoch die Rede davon sein, dass sie eine kollektive Identität verbindet. Wenn diese hinsichtlich gemeinsamer Ziele und Glaubenssätze auch nur in einem Minimalkonsens der Ablehnung von Theismus und Supernaturalismus sowie der Befürwortung einerseits der Trennung von Staat und Religion sowie andererseits von Vernunft und wissenschaftlichem Denken besteht, so äußert sie sich immer wieder in einem Zusammengehörigkeitsgefühl, welches innerhalb wechselnder Koalitionen in gemeinsamen Tagungen und Demonstrationen,⁸⁰ in verbandsübergreifenden

⁷⁸ Vgl. zu den zahlreichen Kampagnen der *Giordano-Bruno-Stiftung* seit ihrer Gründung 2004 <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/aktivitaeten/chronologie-wichtigsten-ereignisse> (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).

⁷⁹ In Deutschland berichtete z.B. die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* das erste Mal über die GBS, als der bekannte Rechts- und Sozialphilosoph Norbert Hoerster aus ihrem Beirat austrat, u.a. da ihre Kampagnen seinem „ästhetischen Empfinden“ widersprachen – vgl. http://www.ekd.de/ezw/Publikationen_2618.php (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).

⁸⁰ Beispiele hierfür sind in Deutschland die Tagung zum „Praktischen Humanismus“ von u.a. IBKA, GBS und BfG München im Oktober 2006 (<http://www.praktischer-humanismus.de/> - zuletzt aufgerufen: 30.08.2013) oder die Demonstration gegen den Papstbesuch sowie gegen die Rede des Papstes im Deutschen Bundestag am 22. September 2011, organisiert von einem Bündnis aus Vertretern der Schwulen- und Lesbenbewegung sowie aus HVD, BfG Bayern, IBKA, GBS und Humanistischer Union und anderen freigeistigen Gruppen (vgl. http://derpapstkommt.lsvd.de/?page_id=347 – zuletzt aufgerufen: 30.08.2013) – beides in Berlin. In den USA ziehen die jährlichen Tagungen von *American Atheists*, *Atheist Alliance of America*, *Freedom From Religion Foundation* oder der *American Humanist Association* Besucher aus dem gesamten freigeistigen Spektrum an. Große Demonstrationen waren der „Godless Americans‘ March on Washington“ am 2. November 2002 (vgl.

organisatorischen Zusammenschlüssen,⁸¹ in der Verwendung derselben Symbole⁸² sowie in einer zunehmenden medialen Vernetzung zum Ausdruck kommt.⁸³ Insbesondere der „Neue Atheismus“ hat mit seinem konfrontativen und kontrovers diskutierten Ansatz eine „identity of empowerment“ zur Verfügung gestellt, so dass spätestens seit seinem Auftreten ab dem Jahr 2006 von einer internationalen freigeistigen bzw. säkularistischen Bewegung gesprochen werden kann.⁸⁴ Nicht zuletzt wird das von den Aktivisten selbst so gesehen. So schreibt etwa Greta Christina (2012): „In the last few years, the atheist movement has moved into overdrive. It’s become more visible, more vocal, more activist, better organized, and much less apologetic“ (S.11). Und Michael Schmidt-Salomon (2012), der als Vorstandssprecher der *Giordano-Bruno-Stiftung* eine führende Rolle in der deutschen säkularistischen Bewegung einnimmt, konstatiert „ein neues säkulares Selbstbewusstsein“ einer „säkularen Bewegung“ in Deutschland. Zumindest können diese Äußerungen, wenn nicht als Feststellungen, dann als Aufrufe zu einer kollektiven Identität einer freigeistig-säkularistischen Bewegung gelesen werden.

2.3.4 Strömungen einer freigeistig-säkularistischen Bewegung

In den vorausgegangenen Kapiteln sollte für die Existenz einer atheistischen bzw. säkularistischen Bewegung argumentiert werden. Dazu sollte diese festgemacht werden 1. an einem Netzwerk informell miteinander in Verbindung stehender individueller und kollektiver Akteure, 2. an einer kollektiven Identität dieser Akteure, welche diese sich als

Adams 2002) oder die „Reason Rally“ am 24. März 2012 (vgl. <http://reasonrally.org/> - zuletzt aufgerufen: 30.08.2013). Auf internationaler Ebene wurden bislang zwei „Global Atheist Conventions“ durch die *AAI* und die *Atheist Foundation of Australia* in Australien veranstaltet (vgl. <http://www.atheistconvention.org.au/> - zuletzt aufgerufen: 30.08.2013), sowie weitere in anderen Ländern, u.a. in Deutschland. Außerdem hat sich die sogenannte „Buskampagne“ international als atheistische Protestform durchgesetzt (vgl. für Deutschland <http://www.buskampagne.de/> - zuletzt aufgerufen: 30.08.2013) – und ist als ein Ausdruck des „Neuen Atheismus“ wahrgenommen worden (vgl. Zenk 2012).

⁸¹ Zu erwähnen sind hier der bereits genannte *Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO)* in Deutschland sowie die *Secular Coalition for America (SCA)* oder die *United Coalition of Reason (UnitedCoR)* in den USA.

⁸² Zu den sowohl in Deutschland als auch in den USA anzutreffenden Symbolen des freigeistig-säkularistischen Spektrums zählen z.B. der „Happy Human“ der *IHEU*, den auch viele lokale humanistische Organisationen als Symbol verwenden, das „Atom-A“ der *American Atheists* sowie das „Scarlet A“ (das scharlachrote A) der *Richard Dawkins Foundation*. Neben diesen Zeichen, die mit konkreten Organisationen in Verbindung stehen, gibt es etwa den „Evolve-“, oder „Darwin-Fisch“, ein „Jesus-Fisch“ mit Beinen, oder das Symbol des „Flying Spaghetti Monster“ der FSM-Satirereligion des „Pastafarianismus“ - vgl. <http://symboldictionary.net/?p=2087> (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013). Historische Symbole der Freidenker- und Freireligiösen-Bewegungen beinhalteten oft Feuerschalen oder Fackeln des Lichts – vgl. <http://humanismus.de/humanisten-diskutieren-%C3%BCber-ihre-symbole> (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).

⁸³ Beispiele sind der *Humanistische Pressedienst* in Deutschland oder *Atheist Nexus* in den USA, aber auch unzählige privat betriebene Blogs mit Verweisen auf die Internetpräsenzen eingetragener Vereinigungen oder auf andere Blogs und Informationsseiten.

⁸⁴ Zur Internationalisierung hat in diesem Zusammenhang insbesondere die *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* beigetragen, deren Internetpräsenz mit ihrem Nachrichtenangebot von Anhängern der Bewegung aus aller Welt in Anspruch genommen wird und die viele Projekte, wie etwa die erste Buskampagne in Großbritannien, aber auch die „Out“-Kampagne, begründet bzw. finanziell unterstützt hat. Vgl. <http://www.richarddawkins.net> und <http://www.outcampaign.org> (zuletzt aufgerufen: 02.09.2013).

eine Bewegung begreifen lässt, 3. an der Auseinandersetzung dieser Akteure in einem Konflikt mit institutionellen oder kulturellen Autoritäten sowie 4. an ihrer Anwendung nicht-institutionalisierter Strategien und Mittel. Das erste Kriterium dieser Definition lässt sich am leichtesten durch den Verweis auf diverse kollektive Akteure, also auf eine Organisationen-Landschaft, erfüllen. McCarthy und Zald (1977) sprechen in diesem Zusammenhang von der Existenz einer „social movement industry“: „All SMOs that have as their goal the attainment of the broadest preferences of a social movement constitute a *social movement industry* (SMI) – the organizational analogue of a social movement” (S.1219; kursiv im Original). Allerdings sei es häufig nicht leicht zu entscheiden, welche Organisationen zu einer „social movement industry“ zusammenzufassen seien:

This is a difficult problem because particular SMOs may be broad or narrow in stated target goals. In any set of empirical circumstances the analyst must decide how narrowly to define industry boundaries. For instance, one may speak of the SMI which aims at liberalized alterations in laws, practices, and public opinion concerning abortion. This SMI would include a number of SMOs. But these SMOs may also be considered part of the broader SMI which is commonly referred to as the “women’s liberation movement” or they could be part of the “population control movement”. (S.1220)

Auch die hier vorgestellten Organisationen lassen sich auf unterschiedliche Arten bzw. zu unterschiedlichen SMIs zusammenfassen. Unter der Annahme, dass der kleinste gemeinsame Nenner der hier interessierenden Bewegung einerseits die Ablehnung von Theismus und Supernaturalismus und andererseits die Befürwortung der Trennung von Staat und Religion (oder Weltanschauung) ist, lässt sich argumentieren, dass sich diese Bewegung im Schnittpunkt von, auf der einen Seite, Atheismus, Naturalismus bzw. -übergreifender, nach Groschopp (2007) - Freigeistigkeit sowie, auf der anderen Seite, Säkularismus verorten lässt. Innerhalb des freigeistigen Spektrums würden diejenigen Organisationen nicht dazugehören, die die Trennung von Staat und Religion (oder Weltanschauung) nicht befürworten, wie manche freireligiösen Gemeinden. Auf der säkularistischen Seite wiederum gehören diejenigen Organisationen nicht dazu, die nicht dezidiert freigeistig bzw., in Lees (2012) und Quacks (2013) Terminologie, nichtreligiös sind, wie wiederum einige freireligiöse Gemeinden sowie die *Americans United for the Separation of Church and State*, die viele Religionsvertreter in ihren Reihen hat. So eingegrenzt, kann also von einer **freigeistig-säkularistischen SMI** die Rede sein, deren Mitglieder sich als Interessen- und Organisationszusammenhang wahrnehmen und in Austausch miteinander stehen.

Allerdings besteht unterhalb der Ebene dieser, die gesamte Bewegung integrierenden, kollektiven Identität eine Vielzahl weiterer spezieller Identitäten, die teilweise im

Zusammenhang mit den konkreten Zielen oder bevorzugten Strategien einzelner Akteure stehen. So verfolgen manche Organisationen stärker **politische Ziele**, in dem Sinne, dass sie in Fällen der Verletzung der Trennung von Staat und Religion Gerichtsverfahren anstrengen und zu Protesten aufrufen (wie *FFRF* oder *AA* und deren Regionalgruppen) oder dass sie über die Verquickungen von Staat und Kirchen aufklären und diese anprangern (wie etwa *IBKA*, *GBS* und teilweise *BfG*), während andere Organisationen stärker **kultur- oder identitätsbezogene Ziele** verfolgen, indem sie etwa das Stigma, mit dem Atheisten oder Naturalisten in den USA behaftet sind, beseitigen oder davon Betroffenen eine virtuelle oder reale Zuflucht geben wollen (wie etwa manche lokale Mitglieder-Organisationen der *Atheist Alliance of America* oder die *Brights*), oder indem sie nichtreligiösen Menschen eine positive Weltanschauung vermitteln und darauf aufbauende soziale Angebote unterbreiten wollen (wie etwa *HVD* oder *BfG*). Eine weitere, schon angesprochene Unterscheidung zweier Strömungen innerhalb der Bewegung ist die zwischen **szientistischem Atheismus** und **humanistischem Atheismus**. Während Vertreter des ersteren Ansatzes Religionen auf ihre Glaubensinhalte beschränken und als Hypothesen über die Entstehung und das Funktionieren der Welt begreifen, die wissenschaftlich widerlegt werden können, was deswegen rigoros zu erfolgen habe, sehen Vertreter des zweiten Ansatzes stärker die sozialen Funktionen der Religion, weshalb sie eher an der Stärkung weltlicher Alternativen interessiert sind und in der Bekämpfung sozialer Übel gern mit moderat-religiösen Menschen und Gruppen zusammenarbeiten. Die erste Strömung schlägt sich weniger in Organisationen nieder, sondern vielmehr in schriftlichen sowie verbalen Auseinandersetzungen mit theistischen Religionen und ihren Vertretern – etwa in Form der Widerlegung von Gottesbeweisen, aber auch in Form von Satire. Beide Elemente finden teilweise Eingang in die Strategien mancher Organisationen, finden abgesehen davon aber vor allem auch in der Literatur und im Internet statt. Der humanistische Atheismus hingegen zielt auf die Entwicklung einer eigenständigen Ethik ab und wird seinerseits in der Literatur entwickelt, schlägt sich aber auch in der Programmatik mancher Vereinigungen nieder. Aus beiden Unterscheidungen wird deutlich, dass die Akteure innerhalb der freigeistig-säkularistischen SMI auf verschiedene Konfliktpartner bezogen sind. Dies können einerseits **institutionelle Autoritäten** sein, wie Religionsgemeinschaften oder der Staat im Falle der politischen Ziele, andererseits aber auch **kulturelle Autoritäten**, wie die Auffassung vieler US-Amerikaner, dass es ohne einen Gottesglauben keine Moral geben könne, oder die religiösen Überzeugungen von Theologen und Laien als solche. Auch die Identitäten nichtreligiöser und konfessionsfreier Menschen selbst werden immer dann angesprochen, wenn es das Ziel ist, sie von einer „Gruppe an sich“ in eine „Gruppe für sich“ zu verwandeln (vgl. etwa Schmidt-Salomon 2012).⁸⁵

⁸⁵ Als Identitätskampagnen sind etwa die „Out of the Closet Atheists“-Plakataktion der *FFRF* oder die

Weiterhin können die freigeistig-säkularistischen Akteure danach unterschieden werden, wie sie ihre jeweiligen Konflikte austragen, ob sie etwa eine *diplomatische Strategie* oder aber eine *konfrontative Strategie* verfolgen. Zu den diplomatischen Strategien zählen zur Erreichung politischer Ziele etwa Unterschriftenkampagnen, das Versenden von Presseerklärungen oder anderweitige Information und Aufklärung etwa über rechtliche Sachverhalte. Kennzeichnend ist dabei der Verzicht auf Fundamentalkritik an Religion und die Akzeptanz metaphorischer Glaubensauslegungen. In Kooperation mit liberal-religiösen Menschen und Vereinigungen werden außerdem karitative Ziele verfolgt oder Versuche zur Verteidigung der Evolutionslehre gegen die Schöpfungslehre als Bestandteil schulischer Lehrpläne unternommen. Die Grenze zu konfrontativen Strategien lässt sich allerdings nicht scharf ziehen, da diese Bewertung selbstverständlich auch vom jeweiligen Betrachter abhängt. Die in vielen Ländern durchgeführte Buskampagne etwa, die zur Bewusstseinsbildung nichtreligiöser Menschen beitragen und sie als gesellschaftliche Gruppe nach außen repräsentieren sollte, wurde, obwohl sie auf Angriffe religiöser Überzeugungen verzichtete, in vielen Fällen von religiöser und staatlicher Seite, in einigen Fällen aber auch von Anhängern der freigeistig-säkularistischen Bewegung, als konfrontativ wahrgenommen. Dasselbe gilt für jegliche öffentlich geäußerten Zweifel an religiösen Überzeugungen und Praktiken – insbesondere aber dann, wenn Zweifel und Kritik in ironischer oder satirischer Form geäußert werden. Hierzu zählen etwa Blasphemie- oder Bibelweitwurf-Wettbewerbe, zu denen manche der genannten Organisationen aufgerufen haben. Das Mittel der politischen Demonstration kann als grundsätzlich konfrontativ betrachtet werden, auch wenn es innerhalb sozialer Bewegungen selbstverständlich hochgradig institutionalisiert ist. Bis auf Versuche der Kontaktaufnahme in das politische System hinein, wie im Falle von Informationsgesprächen mit Parteipolitikern oder im Falle der Gründung von Lobbyverbänden, können sämtliche angewandte *Strategien* dennoch in Bezug auf das politische System als *nicht-institutionalisiert* gelten, womit auch das vierte Kriterium für die Bestimmung einer sozialen Bewegung erfüllt wäre.

Außerdem lässt sich abschließend die gesamte in dieser Arbeit betrachtete freigeistig-säkularistische Bewegung unterteilen einerseits in länderspezifische Fraktionen, in einen *deutschen Zweig* und in einen *US-amerikanischen Zweig*, mit ihren je eigenen spezifischen gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen, sowie andererseits in den *atheistischen und säkularistischen Aktivismus ohne organisatorische Einbindung*, der vor allem im Internet anzutreffen ist, und den *verbandlich organisierten atheistischen und säkularistischen Aktivismus*. Insbesondere um letzteren wird es in dieser Arbeit gehen.

virtuelle „Out“-Kampagne der *Richard Dawkins Foundation for Reason and Science* zu nennen – vgl. <http://ffrf.org/out> (zuletzt aufgerufen: 02.09.2013) und <http://www.outcampaign.org> (zuletzt aufgerufen: 02.09.2013).

2.4 Wer sind die organisierten Atheisten?

In etwa zeitgleich mit dem Aufkommen des sogenannten „Neuen Atheismus“ erschien im Jahr 2007 in den USA die überarbeitete Neuauflage der erstmals 1985 im Umfeld des *Centers for Inquiry* herausgegebenen „Enzyklopädie des Unglaubens“, *The New Encyclopedia of Unbelief*, diesmal mit einem Vorwort von Richard Dawkins (Flynn 2007a). Ein mehrseitiger Eintrag in diesem umfassenden Lexikon zu Freigeistigkeit, Atheismus und Säkularismus ist dem Stand empirischer Forschung zu Unglauben und Irreligiosität gewidmet bzw. dem Mangel solcher Arbeiten. Der Autor des Beitrags, Frank L. Pasquale (2007b), stellt Spekulationen dazu an, woran das wissenschaftliche Desinteresse an den Nichtreligiösen liegen könne:

Relatively weak organization of the irreligious may play a part. However, while specific irreligious movements and organizations have shifted over time, some have always existed since the emergence of the behavioral and social sciences (e.g., atheist, humanist, rationalist, secularist groups and organizations). They have been notably under-researched. (S.764)

Ein weiterer Grund für die Nichterforschung der Nichtreligiösen und ihrer Organisationen mag auf Seiten der Soziologie mit den das Feld dominierenden Theorien religiösen Wandels zusammenhängen. Während Säkularisierungstheorien moderne Gesellschaften als durch den Bedeutungsverlust der Religion und eine zunehmende Gleichgültigkeit allem Religiösen gegenüber gekennzeichnet sehen, gehen Individualisierungstheoretiker von einem Formenwandel und einer Privatisierung des Religiösen aus. Überzeugter Atheismus und aktivistischer Säkularismus finden in beiden Modellen keinen Platz. Gleiches gilt für das Konkurrenzmodell religiösen Wandels der Markttheoretiker, in welchem die Nachfrage nach übernatürlichen Gütern als universell gesetzt wird. Theorien der „Rückkehr der Religionen“ schließlich legen ihr Augenmerk auf das Erstarken der Religion als zivilgesellschaftlicher Kraft oder auf das Aufleben des religiösen Fundamentalismus. Auch hier wird dem Atheismus keine Bedeutung geschenkt. Diese Ansätze, bzw. vielmehr die ihnen zugrunde liegenden empirischen Phänomene selbst, scheinen den Auftritt der Nichtreligiösen und ihrer Organisationen jedoch in Form des „Neuen Atheismus“ auf der öffentlichen Bühne und damit außerdem ihre wissenschaftliche Beachtung befördert zu haben (vgl. Davie 2012, Bullivant 2012). So stellen auch Anja Gladkich und Gert Pickel (2013) fest:

Der öffentliche Bedeutungsgewinn des „Neuen Atheismus“ entstand vor allem in einer *Abwehrreaktion* auf die erneute Öffentlichkeit von Religion. Der in dem Zusammenhang oft postulierten Wiederkehr der Religionen wird mit einer gesteigerten *Religionskritik* argumentativ begegnet und die Aufmerksamkeit, die sich

damit generieren lässt, zu einem Aufruf der politischen Aktivierung und dem Versuch der Lobbybildung in nichtreligiösen Kreisen genutzt. (S.159; Hervorhebungen im Original)

Allerdings halten die Autoren die Chancen für die Ausbreitung einer solchen „neuen atheistischen Bewegung“ in Deutschland für gering. Zwar sei innerhalb des konfessionslosen und nichtreligiösen Bevölkerungsanteils „das aktivistische Potential bei den Atheisten immer stärker ausgeprägt“ (S.158), jedoch gelte dies nicht für die Mehrheit derjenigen, die ein Leben ohne Religion führten:

Die Abkehr von Kirche und Religion scheint vor allem mit einer sich ausbreitenden *religiösen Indifferenz und Areligiosität* verbunden zu sein und eben nicht mit dem Einnehmen einer klaren Gegenposition zur Religion und Kirche. Ganz im Sinne der seitens der Säkularisierungstheorie postulierten These vom sozialen Bedeutungsverlust, wird Religion für den Alltag der meisten Menschen eher weniger interessant, was ein geringes Mobilisierungspotential für konfliktäre Ablehnung von Religion oder Kirche mit sich bringt. (ebd.; Hervorhebung im Original)

Dieser in Deutschland verbreitete eher indifferente Umgang mit Religion habe auch damit zu tun, dass die Religion hierzulande wenig Konfliktpotential biete, anders als in den USA, wo der „Neue Atheismus“ entstanden sei. Während dort die Existenz einer christlichen Leitkultur in der häufig anzutreffenden Beschwörung einer „Christian Nation“ – und, wie sich hinzufügen ließe, die Debatte um den Kreationismus als Unterrichtsinhalt an öffentlichen Schulen – dem „Neuen Atheismus“ „eine zentral politische Dimension“ verleihe, gäbe es hierzulande keine vergleichbaren Konfliktlinien:

Zu wenig offensiv sind die politischen Ansprüche der Religionen und Kirchen, zu eingegrenzt ist mittlerweile der Einfluss der Religionen auf umstrittene politische Entscheidungen, zu sehr wird der kirchliche Einfluss auf die Politik in verschiedenen Bereichen als historisch-kulturell unproblematisch angesehen. Es fehlt überwiegend an der Polarisierung und auch dem Gegenpol einer fundamentalistisch wirkenden Wiederkehr der Religionen. (S.159)

Das beurteilt etwa Hartmut Kliemt (2005) anders. Gerade in Hinblick auf „umstrittene politische Fragen“, die häufig Lebensanfang und Lebensende berühren, sieht er den Einfluss der Kirchen in Deutschland nach wie vor als groß an:

Insbesondere in den in den nächsten Jahrzehnten auf uns zukommenden fundamentalen moralischen Fragen (insbesondere etwa der Reproduktionsmedizin, der Sterbehilfe etc.) müssen wir damit rechnen, dass es den Kirchen gelingen könnte, die öffentliche Äußerung bestimmter Auffassungen so zu stigmatisieren, dass die mit der

bloßen Äußerung verbundenen durchaus gravierenden Kosten nur noch von jenen auf sich genommen werden, die sehr intensive abweichende Überzeugungen und Gefühle besitzen. (S.96)⁸⁶

Auch unabhängig von spezifischen ethischen Fragen sei es den Kirchen gelungen, „die öffentliche Kirchen- und Religionskritik, sofern sie nicht von kirchenkritischen Religionsanhängern geäußert wird, als querulantische Nörgelei zu diskreditieren“ (S.97).

Aus beiden vorgetragenen Perspektiven ergibt sich die Frage, wer sich den Organisationen des freigeistig-säkularistischen Spektrums anschließt – und hier insbesondere solchen, die sich als „atheistisch“ oder „religionskritisch“ verstehen. Im deutschen Fall überrascht eine derartige Beteiligung demnach entweder, weil in weiten Teilen der Gesellschaft keine Notwendigkeit für derartiges Engagement gesehen werde, oder aber weil ein solches Engagement öffentliche Stigmatisierungen nach sich ziehen könne.⁸⁷ Wenn auch Gladklich und Pickel in der christlichen Leitkultur sowie im protestantischen Fundamentalismus der USA einen Grund dafür erkennen, dass eine derartige Bewegung dort wahrscheinlicher erscheint als in der deutschen Situation, muss die Beteiligung im organisierten Atheismus dort jedoch aus anderen Gründen ebenso überraschen wie in Deutschland. Zum einen lässt die viel weiter fortgeschrittene formale Trennung von Staat und Religion in den USA ein politisches Handeln in diesem Sinne weniger notwendig erscheinen. Edward J. Eberle (2011) etwa argumentiert, dass die Rechtsprechung zum „Establishment Clause“ im Verlaufe des 20. Jahrhunderts die Trennung von Staat und Religion nicht nur im gesellschaftlichen und politischen System der USA verankert habe, sondern auch im Bewusstsein der Bürger (vgl. S.153ff). Zum anderen sind gerade dort Menschen, die sich zum Atheismus bekennen, in stärkerem Maße als in Deutschland Stigmatisierungen und sozialer Ausgrenzung nicht nur durch Religionsgemeinschaften, sondern in vielen Fällen auch durch ihr unmittelbares soziales und familiäres Umfeld ausgesetzt (vgl. etwa Fitzgerald 2003, Edgell et al. 2006, Heiner 2008b, Foust 2009, Cragun et al. 2012,

⁸⁶ Kliemt vertritt diese These sicherlich nicht unwesentlich aufgrund eigener Erfahrungen mit u.a. kirchlich organisiertem Protest etwa gegen die Durchführung eines Seminars zu Peter Singers *Praktischer Ethik* oder gegen die Abhaltung wissenschaftlicher Kongresse zur angewandten Ethik - vgl. „Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird“ in Singer (1994), S.425ff.

⁸⁷ Beides spricht aus einem Zuschauerkommentar zum Beitrag „Vormarsch der Gottlosen – Atheisten fühlen sich diskriminiert“ in der ARD-Sendung *Polylog* vom 20.06.2007, in welchem im Zuge der Debatte um den „Neuen Atheismus“ atheistische Organisationen in Deutschland vorgestellt wurden. Im Online-Forum zur Sendung (*Polylog*) kommentierte User „rufux“: „ich muss mich in diesem Land nicht organisieren um Atheist zu sein, denn ich habe mich längst von einem Gott emanzipiert und fühle mich absolut nicht diskriminiert, sondern sogar eher privilegiert und deshalb muss ich auch niemanden missionieren. ich finde es vielmehr schon wieder unverschämt, wenn meine persönliche liberale Weltanschauung dann möglicherweise mit solchen Institutionen in Verbindung gebracht wird, die ‚Ihr‘ da gerade versucht zu etablieren und geht es dabei nun um gesellschaftliche Anerkennung oder sogar um politische Macht oder nur um eine Art kollektive Selbsttherapie oder aber einfach nur darum in diversen Medien billige Schleichwerbung für irgendwelche Bücher zu machen, die gerade von bestimmten Leuten auf dem Markt erscheinen??“

Hammer et al. 2012). Beides lässt also auch dort die Mitgliedschaft in atheistischen Organisationen zunächst alles andere als selbstverständlich erscheinen.

Weitere Aspekte, die für beide Länder gleichermaßen gelten, machen das Engagement in atheistischen Vereinigungen zu einem Phänomen, das der näheren Untersuchung bedarf. Zum einen handelt es sich bei den Personen in diesen Organisationen in vielen Fällen um langjährige Mitglieder, die also schon vor der Diskussion um den „Neuen Atheismus“ und damit vor dem Aufkommen eines Phänomens, welches als „kognitiver Befreiungsschlag“ („cognitive liberation“, McAdam 1982) oder als Erreichen einer „kritischen Masse“ („critical mass“, Marwell und Oliver 1993), die den eigenen Einsatz überhaupt erst als zielführend erscheinen lässt, gedeutet werden kann.⁸⁸ Zum anderen haben sich mit dem Internet neue Möglichkeiten der Beteiligung in derselben sozialen Bewegung ergeben. Nach Smith und Cimino (2012) entsprächen die virtuellen Beteiligungsmöglichkeiten den Neigungen der meisten Ungläubigen ohnehin wesentlich besser als dies für die Rahmenbedingungen in etablierten Organisationen zuträfe, wo es immer wieder zu Auseinandersetzungen etwa um Fragen der kollektiven Identität komme. Das Verbindende der Identität auch der organisierten Nichtreligiösen sei schließlich ihr Individualismus:

[T]he collective identity they are united by valorizes remaining independent and free as an important aspect of such an identity. As such, we can talk about an ‘institutionalized individualism’ (Beck & Beck-Gernsheim, 2002) among organized nonbelievers” (S.25).

Warum also sind diese angeblich so individualistischen Atheisten in Zeiten des Online-Aktivismus (noch) Mitglieder eingetragener Vereinigungen? Unter welchen Bedingungen lassen sich diese, um auf das eingangs verwendete Zitat zurückzukommen, eigenwilligen Katzen hüten und einhegen? Und inwiefern nehmen sie selbst gegebenenfalls Einfluss auf die Ausgestaltung ihres organisatorischen „Geheges“? Im Einzelnen sollen folgende Fragen beantwortet werden:

- **Welche Biographien und weltanschaulichen Hintergründe weisen die organisierten Atheisten auf?**
- **Wie kam es zu ihrem Beitritt in die ausgewählten Organisationen?**
- **Wie gestalten und erleben sie ihre Mitgliedschaft?**

Wer also sind die organisierten Atheisten?

⁸⁸ Tatsächlich hat sich die Debatte um den „Neuen Atheismus“ erst während der Erhebungsphase zu dieser Studie entwickelt, so dass nur die neuesten Mitglieder bei ihrer Entscheidung zum Beitritt davon beeinflusst sein konnten.

2.5 Die Bedeutung theoretischen Vorwissens in der qualitativen Sozialforschung

Um diese Fragen zu beantworten, ist die Exploration eines bislang kaum erforschten Feldes beziehungsweise einer bisher kaum bekannten Population erforderlich. Das geringe Wissen über die Lebenswelt des organisierten Atheismus in westlichen Gesellschaften macht zunächst einmal ihre Deskription nötig, was wiederum ein möglichst offenes Vorgehen und damit eine qualitative Verfahrensweise erfordert. Für diesen Kontext gilt in besonderer Weise, was Uwe Flick (2007) über den Stellenwert qualitativer Sozialforschung im Allgemeinen ausführt:

Der rasche soziale Wandel und die resultierende Diversifikation von Lebenswelten konfrontieren Sozialforscher zunehmend mit sozialen Kontexten und Perspektiven, die für sie so neu sind, dass ihre klassischen deduktiven Methodologien – die Fragestellungen und Hypothesen aus theoretischen Modellen ableiten und an der Empirie überprüfen – an der Differenziertheit der Gegenstände vorbeizielen. Forschung ist dadurch in stärkerem Maß auf induktive Vorgehensweisen verwiesen: Statt von Theorien und ihrer Überprüfung auszugehen, erfordert die Annäherung an zu untersuchende Zusammenhänge ‚sensibilisierende Konzepte‘, in die – entgegen einem verbreiteten Missverständnis – durchaus theoretisches Vorwissen einfließt. (S.23)

Mit dem „verbreiteten Missverständnis“ bezieht sich Flick auf die Vorstellung, qualitativ Forschende sollten (und könnten), um dem „Prinzip der Offenheit“ (vgl. Hoffmann-Riem 1980, S.343ff) gerecht zu werden und nicht ihre Konzepte den Daten aufzuzwingen, ohne theoretisches Vorwissen in das sie interessierende Untersuchungsfeld einsteigen, damit rein aus diesem die zu entdeckende Theorie „emergiere“. Eine solche falsche, naiv induktivistische Auffassung der Voraussetzungen und der Praxis qualitativer Sozialforschung gehe, so Udo Kelle, auf *The Discovery of Grounded Theory* von Barney Glaser und Anselm Strauss (1967) zurück, die „zu einer der grundlegenden programmatischen Schriften qualitativer Sozialforschung“ (Kelle 1996, S.23) geworden sei. Darin hätten die Autoren die Vorstellung genährt, dass der Forscher durch den Verzicht auf die Lektüre einschlägiger theoretischer und empirischer Arbeiten zu einer Art „tabula rasa“ werden und seinen Gegenstand unkontaminiert von theoretischen Voreinstellungen wahrnehmen könne (vgl. ebd., S.25ff; außerdem Meinefeld 2000, Strübing 2004 und Kruse 2011, S.318ff). Tatsächlich aber habe dieser Vorschlag nicht nur in Widerspruch zu der theoretischen Kernaussage qualitativer Forschung gestanden, dass eine theoriefreie oder perspektiven-unabhängige Beobachtung niemals möglich und die Interpretation von Situationen grundsätzlich wissensabhängig sei, sondern er habe auch dem praktischen Forschungshandeln von Glaser und Strauss selbst in Wahrheit gar nicht entsprochen (vgl. Meinefeld 2000, S.269). Deswegen sei dieses Element der frühen

„Grounded Theory“, so Kelle, weniger als forschungspraktische Anweisung, sondern vielmehr als forschungspolitische polemische Abgrenzung gegenüber rein *theorie-testenden* Verfahren zu verstehen gewesen (vgl. ebd., S.24).

Obwohl das für die qualitative Sozialforschung wesentliche „Prinzip der Offenheit“ fordert, dass „die theoretische Strukturierung des Forschungsgegenstandes zurückgestellt wird, bis sich die Strukturierung des Forschungsgegenstandes durch die Forschungssubjekte herausgebildet hat“ (Hoffmann-Riem 1980, S.343), kann dies also nicht bedeuten, dass bereits vorliegende theoretische Erkenntnisse zum Themengebiet ausgeblendet werden sollten. Da jede Wahrnehmung unvermeidlich durch Vorwissen strukturiert sei, würde im Falle eines solch radikalen Verständnisses des Prinzips der Offenheit die „vom Forscher imaginierte Unabhängigkeit von theoretischen Konzepten“ zu einem verzerrenden Effekt auf die Untersuchungsergebnisse führen, „da das von den Forschern mitgebrachte Vorwissen nicht kontrolliert wird“ (Seipel und Rieker 2003, S.67). Um einen Gegenstandsbereich „mit mehr Genauigkeit, Umsicht und Selbstreflexion“ explorieren und beschreiben zu können, sollten daher

qualitative Sozialforscher und -forscherinnen sich zu Beginn des Forschungsprozesses nicht künstlich dumm stellen, sondern vielmehr versuchen, bei ihrer Forschungsplanung den jeweils höchsten Stand wissenschaftlicher – theoretischer und empirischer – Vorarbeiten zu ihrem Forschungsthema zu berücksichtigen. (Hopf 1996, S.18f)

Qualitative und quantitative Sozialforschung müssen folglich beide mit theoretischen Überlegungen und Vorwissen umgehen, doch bestehen Unterschiede darin, wie dieses strukturiert ist und wie es für die Theoriebildung genutzt wird (vgl. Kelle und Kluge 2010, S.28). Während in der quantitativen Sozialforschung explizite Ex-ante-Hypothesen aus Theorien abgeleitet und an den Daten überprüft werden, wird in der qualitativen Sozialforschung auf verschiedene Arten des Vorwissens zurückgegriffen, um „den Untersucher oder die Untersucherin für die Wahrnehmung sozialer Bedeutungen in konkreten Handlungsfeldern“ (ebd., S.29) zu sensibilisieren. Anders als die Ex-ante-Hypothesen der standardisierten Sozialforschung sind sogenannte „sensibilisierende Konzepte“ als eine Variante dieses theoretischen Vorwissens nicht bereits vor der empirischen Untersuchung präzise definiert und operationalisiert, sondern werden erst durch die Auseinandersetzung mit dem Feld konkretisiert (vgl. ebd., S.30):

Eine Forscherin, die etwa die soziale Lebenswelt von deutsch-türkischen MigrantInnen in einer deutschen Großstadt untersucht, verwendet den Assimilationsbegriff nicht, um zu Beginn eine testbare Hypothese über das Ausmaß der Assimilation dieser Gruppe zu formulieren, sondern um durch teilnehmende Beobachtung und offene Interviews zu erfahren, ob und inwieweit der Gedanke der

Assimilation in der sozialen Lebenswelt der Deutsch-TürkInnen eine Rolle spielt, welche Konzepte sie von Assimilation haben, und in welcher Weise sie sich zu ihnen verhalten. (ebd.)

Neben einem Korpus solcher „sensibilisierender“ oder „allgemein-theoretischer Konzepte“, die dem Forscher als „Brille“ oder „Linsen“ zur Verfügung stehen (vgl. ebd., S.32), spielen noch andere Arten des Vorwissens eine Rolle und gehen in seine Wahrnehmung und Strukturierung einer Lebenswelt ein. Werner Meinefeld (2000) nennt hier zum einen das „*alltagsweltliche Vorwissen*, auf das wir, wie vage und unsicher es auch sein mag, beim Fehlen besserer Informationen zurückzugreifen gezwungen sind, um überhaupt eine erste Orientierung im Forschungsfeld vornehmen zu können“, und zum anderen „eine Reihe *gegenstandsbezogener Konzepte*, die die Fokussierung auf bestimmte inhaltliche Aspekte des zu untersuchenden Forschungsthemas erlauben“ (S.273; kursiv im Original).

Kelle und Kluge (2010) sprechen bei diesen insgesamt drei Arten des Vorwissens vom „empirisch nicht gehaltvollen Theoriewissen“, vom „empirisch gehaltvollen Alltagswissen“ sowie vom „empirisch gehaltvollen Theoriewissen“ (S.39). Das empirisch nicht gehaltvolle Theoriewissen schlägt sich in qualitativen Studien etwa in der Weise nieder, dass bestimmte Phänomene „beispielsweise als ‚Rollenkonflikte‘, ‚Stigmatisierungsprozesse‘ oder ‚funktionale Differenzierung‘ (um nur einige soziologische Begriffe nahezu willkürlich herauszugreifen) ‚gesehen‘ werden“ (S.32), ohne dass ihr Vorliegen unbedingt im Vorhinein erwartet worden wäre. Eine Explikation dieses theoretischen Vorwissens ist daher zu Anfang einer Untersuchung häufig nahezu unmöglich. Da es sich außerdem beim alltagsweltlichen Vorwissen um „kulturelle Selbstverständlichkeiten“ handelt, so Meinefeld (2000), bleibt dessen Reflexion meist ebenfalls ein nicht einzulösendes Desiderat (vgl. S.273). Das empirisch gehaltvolle Theoriewissen bzw. die „gegenstandsbezogenen Konzepte“ jedoch können sehr wohl im Vorhinein expliziert werden oder gar als Ex-ante-Hypothesen über den Einzelfall Verwendung finden (vgl. ebd. sowie Hopf 1996, S.18f). Zumindest ermöglichen ihre Kenntnis und Explikation, dass sie überhaupt ins Bewusstsein des Forschers gelangen und im Forschungsfeld vorzufindende Abweichungen vom Erwarteten erkannt und protokolliert werden (vgl. Meinefeld 2000, S.273). Denn, ob expliziert oder nicht, ein Vorverständnis des Gegenstandes fließt unweigerlich auf allen Stufen einer Untersuchung in den Forschungsprozess ein: bei der Auswahl der interessierenden Fälle, bei der Konstruktion eines Erhebungsinstruments sowie schließlich bei der Auswertung des erhobenen Materials (vgl. ebd., S.269).

Damit bedeutet die Explikation des Vorwissens keine prinzipielle Gefahr für die Offenheit qualitativer Verfahren, sondern umgekehrt führen gerade *implizit gebliebene* Vorannahmen

zu unentdeckter Selektivität in Wahrnehmung und Interpretation (vgl. ebd., S.273). Expliziertes Vorwissen dagegen stellt eine „theoretische Sensibilisierung“ des Forschers dar, die im Zusammenspiel mit offen gestalteten Erhebungsinstrumenten und einer bewussten Haltung der „Suspension“⁸⁹ während Erhebung und Auswertung den Blick für Neues und Überraschendes im Forschungsfeld schärft:

Offenheit bedeutet nicht das vollständige Ausblenden (das ist weder möglich noch in allen Forschungskontexten angeraten), sondern die bewusste Wahrnehmung, die kritische Reflexion und Kontrolle des eigenen Vorwissens, der eigenen selektiven Aufmerksamkeit und der eigenen Interview-Interventionen. Dann sind Schließungen der Äußerungsräume für die Erzählpersonen vermeidbar. Diese zu vermeidende Schließung kann z.B. darin bestehen, dass der oder die Interviewende nur fragt und hört, was schon vorher bekannt ist, oder dass Nachfragen bei den Befragten Erwartungen wecken, die ihre Darstellung beeinflussen und ihnen Antworten in den Mund legen. (Helfferich 2005, S.103)

Auf die in dieser Arbeit angewandte Methodik soll im übernächsten Kapitel genauer eingegangen werden. Zunächst werden im folgenden **Kapitel 3** einige zentrale gegenstandsbezogene Theorien und Studien, die sich auf den Gegenstand des organisierten Atheismus beziehen, vorgestellt. Wie bereits erwähnt, ist die Forschungslage zum organisierten Atheismus und Säkularismus in westlichen Gesellschaften äußerst dünn. Außerdem stammen die wenigen Studien, die es gibt, fast allesamt aus dem englischsprachigen Raum und sind mehrheitlich erst in den letzten Jahren entstanden, so dass auf sie zur Vorbereitung der Erhebung nicht zurückgegriffen werden konnte. Da sie aber für die Auswertung wichtige Anknüpfungspunkte liefern sowie dazu beitragen, die Forschungsfrage weiter zu schärfen, werden sie in Kapitel 3.1 vorgestellt. Im Anschluss daran soll in Kapitel 3.2 ein Überblick über allgemeinere Theorien der Partizipation in sozialen Bewegungen gegeben werden. Sie schärfen die theoretische Sensibilisierung für die Auseinandersetzung mit der Beteiligung in atheistischen Organisationen. Im Anschluss an die Erläuterung der Fallauswahl, der angewandten Erhebungs- und Auswertungsmethoden sowie der konkreten Durchführung der Studie in **Kapitel 4** wird in **Kapitel 5** die Mitgliedschaft der untersuchten Organisationen zunächst im Überblick (Kapitel 5.1), danach in ihren zentralen Dimensionen (Kapitel 5.2) und schließlich anhand einer exemplarischen Typologie (Kapitel 5.3) vorgestellt. Im abschließenden **Kapitel 6** erfolgen eine Rückbindung der Ergebnisse an die bisherige Forschung sowie ein Ausblick auf weiterführende Forschungsfragen. Eine detaillierte Vorstellung der ausgewählten Organisationen, das verwendete Interviewmaterial sowie die separate Darstellung aller Einzelfälle finden sich im **Anhang bzw. Kapitel 7**.

⁸⁹ Dies meint die Zurückhaltung vorschneller Interpretationen.

3 Partizipation in atheistischen Organisationen

„ForscherInnen sehen die Realität ihres empirischen Feldes stets durch die ‚Linsen‘ bereits vorhandener Konzepte und theoretischer Kategorien, sie benötigen eine bestimmte theoretische Perspektive, um ‚relevante Daten‘ zu ‚sehen‘“, so Udo Kelle und Susann Kluge (2010, S.28) in ihrer Einführung in die qualitativen Methoden des Fallvergleichs, der Fallkontrastierung und der Typenbildung, *Vom Einzelfall zum Typus*. Im Unterschied zur quantitativen Sozialforschung dienen die Rezeption und Explikation theoretischer und empirischer Vorarbeiten zum interessierenden Gegenstandsbereich nicht der Formulierung zu überprüfender expliziter Hypothesen, sondern vielmehr zur Entwicklung einer „theoretischen Sensibilität“ des qualitativ arbeitenden Sozialforschers und damit zu „der Fähigkeit, über empirisch gegebenes Material *in theoretischen Begriffen* zu reflektieren“ (ebd.; Hervorhebung im Original). Auf diese „theoretische Sensibilität“ und auf das damit verbundene „theoretische Vorwissen“ werde demnach in unterschiedlichen Phasen des qualitativen Forschungsprozesses zurückgegriffen, etwa im Rahmen des qualitativen Samplings, also der Fallauswahl, bei der Strukturierung und Kategorisierung des Datenmaterials oder bei der Konstruktion von Subkategorien und Dimensionen sowie schließlich bei der Bildung von Typen und Typologien (vgl. ebd., S.40). Auch Uwe Flick (2007) distanziert sich in seiner Einführung in die qualitative Sozialforschung von der ursprünglichen Aufforderung der Begründer der „Grounded Theory“, Glaser und Strauss, zu Beginn einer Untersuchung die existierende Literatur zum jeweiligen Forschungsbereich zu ignorieren (vgl. S.73). Zumindest Anselm Strauss habe diese Ansicht längst revidiert, und allgemein habe sich die Auffassung durchgesetzt, dass die Berücksichtigung der gegenstandsrelevanten Publikationen auch in der qualitativen Forschung unabdingbar sei: „Theoretische Literatur wird hier als Kontextwissen relevant, um die Aussagen und Beobachtungen im Feld besser einordnen zu können. Oder um einzuschätzen, was das Neue an der aktuellen Studie im Vergleich zum Stand der Forschung ist“ (ebd., S.74). Auch wenn qualitative Forschung mit der Idee verknüpft werde, „dass sie Felder entdecken und Bereiche explorieren sollte, die für die Forschung und wissenschaftliche Studien neu sind“, sei es „naiv anzunehmen, dass es noch Bereiche gibt, zu denen nichts publiziert wurde“ (ebd., S.72).

Dies gilt selbstverständlich auch für den Gegenstandsbereich des organisierten Atheismus und Säkularismus. Es ist nicht so, dass hier ein vollständig unerforschtes Feld zu entdecken wäre. Allerdings ist der Forschungsstand doch, wie häufig angemerkt, äußerst eingeschränkt. So beklagen Richard Cimino und Christopher Smith (2007) im Rahmen ihrer ersten Untersuchung der Veränderungen im Bereich der amerikanischen „atheistischen und säkular-humanistischen Bewegung“, dass „there has been little research

on the organizational aspects of atheism and secular humanism in the United States“ (S.410). Und der Religionswissenschaftler Stefan Schröder (2013) beruft sich in seiner Analyse der Aktivitäten des *Humanistischen Verbandes Deutschlands (HVD)* auf Andreas Fincke von der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW)*, wenn er konstatiert, dass eine theologische Debatte zu den freidenkerischen und religionskritischen Organisationen hierzulande bislang nicht stattgefunden habe.⁹⁰ Doch „[n]och stärker vernachlässigt wurden säkulare Organisationen in Deutschland bislang von den Sozial- und Kulturwissenschaften, sodass man bei einer religionswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihnen aktuell weitestgehend auf Primärquellen angewiesen bleibt“ (S.170). Insbesondere in Hinblick auf das engere Ziel dieser Arbeit, der Analyse und Typisierung der Mitgliedschaft atheistischer Organisationen, liegen nur sehr wenige Vorgängerstudien vor. Daher sollen ergänzend, wie von Flick in solchen Fällen empfohlen, Konzepte und Forschung aus „verwandten Feldern“ zur „theoretischen Sensibilisierung“ herangezogen werden (vgl. Flick 2007, S.73). Da es sich bei den untersuchten Vereinigungen, wie im vorherigen Kapitel dargelegt, um die organisatorischen Träger einer sozialen Bewegung handelt (vgl. auch LeDrew 2013, S.15), bieten sich hierzu Konzepte aus der Partizipationsforschung innerhalb der Soziologie sozialer Bewegungen an. Doch zunächst sollen die wenigen bisher erfolgten Studien zum organisierten Atheismus vorgestellt werden.

3.1 Studien zum organisierten Atheismus

Die vorliegenden Veröffentlichungen, welche sich mit Organisationen aus dem freigeistig-säkularistischen Umfeld bzw. mit ihren Mitgliedern befassen, lassen sich in drei Gruppen einteilen. Bei der ersten Gruppe stehen die einschlägigen Vereinigungen im Fokus der Betrachtung. Es wird etwa dargelegt, welche Ziele sie verfolgen, welche Strategien sie anwenden oder auch welchen Verlauf ihre Entwicklung über einen gewissen Zeitraum genommen hat. Nur am Rande werden Gründe für eine Beteiligung in der jeweiligen Organisation genannt oder angedeutet – in der Regel solche struktureller Art, wie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bevölkerungsschicht oder ein allgemein politisierter Zeitgeist. Eine zweite Gruppe bilden Erhebungen zu Eigenschaften von organisierten oder auch nicht-organisierten Atheisten: zu ihrer Demographie, ihren Einstellungen und Werthaltungen oder ihren religiösen Biographien. Vorgestellt werden aus dieser Kategorie diejenigen Arbeiten, die zur Beantwortung ihrer Fragen ausschließlich oder zum Teil auf die Mitglieder freigeistig-säkularistischer Organisationen zurückgegriffen haben. Der dritten Gruppe rechne ich schließlich solche Studien zu, die dezidiert die Frage nach der

⁹⁰ Sein Ziel ist es offensichtlich, diesen Missstand für die Religionswissenschaft zu beheben. Das aktuell durchgeführte Dissertationsprojekt Schröders trägt den Arbeitstitel „Säkulare Organisationen in Deutschland“ (vgl. Führding und Antes 2013, S.188).

individuellen Beteiligungsmotivation bei Mitgliedern atheistisch-säkularistischer Vereinigungen in den Mittelpunkt stellen.

3.1.1 Zu freigeistig-säkularistischen Vereinigungen

In der Literatur werden immer wieder die Arbeiten von Colin Campbell und Susan Budd zu freigeistig-säkularistischen Organisationen in Großbritannien und den Vereinigten Staaten von Amerika des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts als die Pionier-Studien genannt (vgl. etwa Black 1983, S.154, Cimino und Smith 2007, S.410, Zuckerman 2010c, S.vii). Tatsächlich hat Colin Campbell (1971) in *Toward a Sociology of Irreligion* als erster auf die soziologische Nichtbeachtung irreligiöser Vereinigungen hingewiesen: „It is an odd but interesting fact that sociologists have tended to assume that irreligion is an individual phenomenon“ (S.39). Gründe dafür seien erstens die funktionalistische Perspektive der Soziologen, unter der sie insbesondere das Integrationspotential der Religion wahrgenommen und deshalb beim Fehlen von Religion Desintegration und Individualismus unterstellt hätten, zweitens die viktorianische Karikatur von Atheisten als verworfene, nonkonformistische und anti-soziale Neurotiker, die auch auf Soziologen abgefärbt habe, sowie drittens die im Vergleich zu Religionsgemeinschaften lose Form solcher Vereinigungen, denen es an einer „definite and positive ideology, a centralised and formalised organisational structure, a clear system of authority, a formal procedure for resolving disputes, a *gemeinschaftlich* atmosphere and a permanent and loyal group of members“ (S.42; kursiv im Original) mangle. Solche Vergleiche mit Kirchen seien jedoch verfehlt, da die meisten derartigen Organisationen keinen Kirchenersatz darstellten: „One may indeed learn more from a comparison with political parties, pressure groups or general interest groups than from a comparison with church“ (ebd.). Gerade weil ihre Mitglieder häufig mit der angestammten Kirchentradition brechen wollten und keine bestimmte Organisationsform als „heilig“ ansähen, hätten die irreligiösen Organisationen so vielfältige Formen angenommen (vgl. ebd., S.43). Sie reichten vom Kirchenmodell der Freireligiösen, wie *Congreve's Church of Humanity*, über die *Ethical Societies*, die schon keine Priesterschaft mehr hätten, weiter über die britische *National Secular Society*, die sich in ihrer Form an politischen Parteien oder Gewerkschaften orientiere, bis hin zur ebenfalls britischen *Rational Press Association*, welche auf der rein formalen Mitgliedschaft individueller Anhänger beruhe, die alle eine Zeitschrift bezögen und sich darüber hinaus höchstens einmal im Jahr auf einer Tagung persönlich trafen. Die eher „gemeinschaftlich“ orientierten Organisationen hätten dabei meistens als ihr Ziel, den *sozialen* Bedürfnissen der einzelnen Mitglieder zu dienen, während es den am „associational model“ orientierten Vereinigungen eher um *gesellschaftliche und politische* Ziele gehe (vgl. ebd., S.43ff).

Susann Budd (1977) knüpft mit *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850-1960* an Campbells Ausführungen an und schildert, neben der ausführlichen Geschichte der unterschiedlichen britischen freigeistigen Strömungen und Vereinigungen, wie soziales Milieu und persönliche Orientierung die Mitgliedschaft in unterschiedlichen Organisationen bestimmten. So hätten die Angehörigen der Mittelschicht, die eine kirchenunabhängige moralische Orientierung suchten, sich bevorzugt dem „Ethical Movement“, dem „Positivism“ oder dem „Liberal Judaism“ angeschlossen, während die Mittelschichtangehörigen, die Religion grundsätzlich ablehnten, der *Rational Press Association* beigetreten seien. Die orientierungssuchenden Angehörigen der Arbeiterklasse hätten sich hingegen mehrheitlich in den „Labour Churches“ wiedergefunden, während es diejenigen Arbeiter, die Religion komplett ablehnten, eher ins „Secular Movement“ gezogen habe (vgl. S.273ff).

Bereits aus den 1960er-Jahren stammt die soziologische Analyse des Verfalls einer ursprünglich deutschen „Freien Gemeinde“ in einem kleinen Ort in Wisconsin von N.J. Demerath III und Victor Thiessen (1966). Darin führen die Autoren den allgemein prekären Charakter von irreligiösen Vereinigungen auf ihr Image der Abweichung und Illegitimität zurück, setzen die Entwicklung dieser spezifischen „Freien Gemeinde“ jedoch gleich mit der vieler Sekten, die ebenfalls besonders durch den Generationenwechsel bedroht seien (vgl. S.685). So sei auch im Falle der „Freien Gemeinde“ ein ursprünglicher „charismatischer Führer“ der Anfangsjahre - ein noch in Deutschland ausgebildeter Eduard Schroeter, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Gallionsfigur des Freidenkertums in Wisconsin gewesen sei - ohne Nachfolger verstorben (vgl. S.683). Die zweite und dritte Generation seien außerdem weniger ideologisch motiviert und stärker der Mittel- statt der Oberklasse des Ortes zugehörig gewesen, was ebenfalls den Anpassungsdruck gesteigert habe (vgl. S.681ff):

Indeed, with Schroeter's death and the turnover from first to second generation members, the Freie Gemeinde began to lose its momentum. Gradually, its membership decreased, its activities grew less frequent, and its militancy subsided. The Freie Gemeinde began to co-operate more and condemn less. [...] Some freethinkers began contributions to the Catholic church, and intermarriage increased. (S.678)

Als dann in den 1950er-Jahren zudem alle Bezüge zum Atheismus aus der Satzung gestrichen und der Anschluss an die *Unitarian-Universalist Fellowship* beschlossen wurden, hätten dagegen nur diejenigen Gesinnungsmitglieder der „Freien Gemeinde“ protestiert, die aus eigenem Antrieb eingetreten und nicht in die Gemeinde hineingeboren worden waren. Diese hätten schließlich die Gemeinschaft verlassen, um eine aktivere und militantere Freidenker-Gruppe im selben 4.000-Einwohner-Ort aufzumachen (vgl. S.679).

Um die Geschichte eines organisatorischen Bedeutungsverlusts geht es auch in der Beschreibung der australischen *New South Wales Humanist Society* durch Alan W. Black (1983). Diese Vereinigung sei 1960 als konstruktive Alternative zur religionskritischen *Rationalist Association of New South Wales* gegründet worden und habe in den ersten zehn Jahren ihres Bestehens einen enormen Mitgliederzuwachs von 100 am Ende des Gründungsjahres auf 900 im Jahr 1970 verzeichnen können. Diese Hochphase habe bis 1974 gedauert, als aufgrund mehrerer Umstände die Mitgliederschaft schnell auf etwa 400 geschrumpft sei (vgl. S.156). Ein Grund sei etwa der Rückzug der Organisationsgründer aus dem Vorstand gewesen, weil sie die Mehrheitsentscheidung, dass sich die Organisation zur Außenpolitik Australiens äußern solle, nicht hätten mittragen wollen. Dies hätten viele Mitglieder als Anlass zum Austritt genommen, die ohnehin mit der Ausrichtung der *Humanist Society* zunehmend unzufrieden gewesen seien (vgl. S.160). Wie in anderen Organisationen mit ähnlich diffusen Zielen habe es auch zuvor schon Auseinandersetzungen um den Grad der Religionsfeindlichkeit sowie den Umfang politischer Stellungnahmen gegeben (vgl. S.166). Zudem seien in diesem Zeitraum spezialisierte Organisationen, wie die *Abortion Law Reform Association* oder die *Secular Education Society*, gegründet worden, die den spezifischen Interessen mancher Mitglieder besser entsprochen hätten (vgl. S.161). Vor allem aber seien die für die Organisation so erfolgreichen 1960er-Jahre eine Zeit relativen Wohlstands, geringer Arbeitslosigkeit und allgemein erhöhter Protestbereitschaft gewesen, was sich alles in den 1970er-Jahren verändert habe (vgl. S.165). Zur weiteren Beschreibung der Vereinigung nimmt Black auf eine organisationsinterne Studie der Mitgliederschaft aus der Hochphase der *Society* Bezug, die ergeben habe, dass es sich bei den Mitgliedern mehrheitlich um Männer, Angehörige der Mittel- und oberen Mittelklasse, mittleren Alters und mit einem überdurchschnittlichen Ausbildungsniveau gehandelt habe.

In einem Aufsatz in der Zeitschrift *Sociology of Religion* setzen sich Richard Cimino und Christopher Smith (2007) erstmals⁹¹ mit der freigeistigen Bewegung („freethinkers“) der USA auseinander, die sich aus den „secular humanists“ und den „atheists“ „as separate though related movements“ zusammensetze (vgl. S.410). Beiden Gruppen sei gemein, so die These der Autoren, dass sich in ihrem Selbstverständnis und ihren Strategien über die vergangenen zwanzig Jahre signifikante Veränderungen ergeben hätten (vgl. S.408). Diese Einschätzung versuchen Cimino und Smith mithilfe informeller Interviews mit 37 Mitgliedern säkular-humanistischer und atheistischer Organisationen aus New York City und Tulsa, Oklahoma, sowie mit Teilnehmern des 2002 durchgeführten „Godless Americans March on Washington“ zu belegen. Außerdem ziehen sie ihre teilnehmenden Beobachtungen von Mitgliedertreffen und Auswertungen der Zeitschrift *Free Inquiry* des *Councils for Secular Humanism* heran (vgl. S.411f). Demnach habe sich nach der in der

⁹¹ Weitere Aufsätze dazu folgten (vgl. Cimino und Smith 2010, 2011 sowie Smith und Cimino 2012).

frühen Bewegung vorherrschenden Vorstellung einer stetig voranschreitenden Säkularisierung der amerikanischen Gesellschaft die Erkenntnis durchgesetzt, dass der „progressive Säkularismus“ nicht der Realität entspreche (vgl. S.407f). In Reaktion auf die sich zunehmend aufdrängende Frage, „how secularism can survive and even thrive in a religious society“ (S.408), habe die Bewegung drei Strategien adaptiert. Zum einen habe sie sich mit dem weltlichen Humanismus den „säkularen Suchenden“ der Baby-Boomer-Generation geöffnet, die, von den Revolutionen der 1960er-Jahre und der Infragestellung althergebrachter Normen geprägt, ein Bedürfnis nach Gemeinschaften gehabt hätten, in welchen sie sich frei von traditionellen Autoritäten entfalten sowie ihre Kinder entsprechend großziehen und bilden könnten (vgl. S.414ff). Nach einem häufig erfolgten „Zwischenstopp“ im „Unitarian-Universalism“, der jedoch mit den Jahren zunehmend christlich-spirituell geworden sei, hätte diese Generation schließlich eine Heimat im säkularen Humanismus gefunden: „Becoming involved in secular humanism was for many a way of claiming a positive identity, whereas claiming the atheist label was often viewed as just being against religion“ (S.414).

Eine zweite Strategie sei die aktive Auseinandersetzung mit dem evangelikalen Protestantismus und der religiösen Rechten bzw. die bewusste Inszenierung der eigenen Position als die einer bedrängten und umkämpften Minderheit („embattled minority“) (vgl. S.417ff). Bereits die selbstbewusste Bezeichnung der eigenen Weltanschauung als „säkularer Humanismus“ mit der Gründung des *Councils for Secular Humanism* durch Paul Kurtz habe zu dieser Strategie gehört, da „secular humanism“ zunächst eine diffamierende Fremdbezeichnung von Seiten der Evangelikalen gewesen sei. Auch in vielen Einzelfällen habe die Konfrontation mit „Born-Again Christians“ aus inaktiven, nominalen Säkularen aktive Streiter für den säkularen Humanismus gemacht. So berichtet eine Interviewpartnerin: „I always knew I was an atheist but never saw the need to talk about it until I saw how [these] people were threatening freedom“ (S.418; Einfügung in eckigen Klammern im Original). Dies entspreche dem Muster, wonach die Auseinandersetzungen zwischen oppositionellen Gruppen zur Entstehung einer Vielzahl subkultureller Identitäten in einer pluralistischen Gesellschaft führten (vgl. ebd.).

Auf dem so entstandenen Minderheiten-Bewusstsein aufbauend habe das „freethought movement“ als dritte Strategie zunehmend auf das Betreiben einer „Identitätspolitik“ („identity politics“) gesetzt (vgl. S.419ff). Sichtbarstes Zeichen dieser Strategie sei der 2002 von *American Atheists* und dem *Council for Secular Humanism* gemeinsam organisierte „Godless Americans March on Washington“ gewesen, mit dem für ein Ende der Diskriminierung sowie für gleiche Rechte für die nichtreligiösen Bürger der USA demonstriert werden sollte, die in einigen Staaten offiziell nach wie vor nicht für öffentliche Ämter kandidieren dürfen. Zunehmend würden Aktivisten etwa in *Free Inquiry* Atheisten und säkulare Humanisten dazu auffordern, sich in Anlehnung an die Frauen- und

Schwulen-und-Lesben-Bewegungen für die eigenen Rechte einzusetzen. Doch diese Sichtweise sei nicht unumstritten. Außerdem käme es in der Bewegung regelmäßig zu Auseinandersetzungen darüber, ob man eher eine „resistance identity“ oder eine „project identity“ verfolge. Im ersten Fall füge man sich in die Identität der stigmatisierten Minderheit und wende etwa Sarkasmus an, um damit umzugehen, im zweiten Fall versuche man dagegen bewusst, Stereotype zu verändern, die Sympathien der Mehrheitsgesellschaft zu gewinnen und so dem subkulturellen Status zu entfliehen (vgl. S.420).

Um Strategiefragen geht es ebenfalls in der bislang einzigen sozialwissenschaftlichen Veröffentlichung zu einer kontemporären freigeistig-säkularistischen Organisation in Deutschland. In seinem Aufsatz zum *Humanistischen Verband Niedersachsen (HVN)*, der dem *HVD* angehört, analysiert Stefan Schröder (2013) Motivation und Schwierigkeiten des Verbandes, sich in den sogenannten „interreligiösen Dialog“ einzubringen. Aus dem Interview mit einem Verbandsvertreter sei deutlich geworden, dass es dem *HVN* bei seiner Bewerbung um einen Platz im ursprünglich so benannten „Aktionskreis der Religionen und Kulturen“ in Hannover vor allem darum gegangen sei, „als ‚Teil der Stadtgesellschaft‘ wahr- und ernstgenommen“ zu werden und mehr öffentliche Sichtbarkeit zu erlangen (vgl. S.176). Der niedersächsische Verbandsvertreter habe die Auffassung geäußert, dass der *HVD* zu wenig für sich werbe und vielmehr davon ausgehe, dass die Menschen von allein zu ihm finden würden. Als Voraussetzung für eine bessere Wahrnehmbarkeit sähe er außerdem gerne das weltanschauliche Profil des Verbandes geschärft. Tatsächlich aber habe dieses Profil unter den Teilnahmebedingungen am interreligiösen Dialog gelitten. Denn nicht nur habe es der *HVN* hinnehmen müssen, dass sich der „Arbeitskreis“ in „Forum der Religionen“ umbenannt habe, womit der „Kultur“-Aspekt weggefallen sei, und dass dessen religiöse Organisatoren mit den *HVN*-Vertretern ein Bewerbungsgespräch geführt hätten, das einem „Tribunal“ geglichen habe, sondern vor allem hätten die Organisatoren auch darauf bestanden, dass der Verband als Bedingung für eine Teilnahme am „interreligiösen Dialog“ sämtliche religionskritischen Inhalte von seinem Internetauftritt entferne. Obwohl sich der *HVD* insgesamt mit der rechtlichen Gleichstellung einiger seiner Landesverbände mit Religionsgemeinschaften sowie mit seiner Betätigung als Träger eigenständiger weltanschaulicher Arbeit ohnehin an das „korporatistisch-staatliche Inkorporationsregime“ in Deutschland angepasst habe, habe dieses Zugeständnis jedoch den Identitätskern der Organisation berührt:

Als Voraussetzung einer Mitgliedschaft des HVN im ‚Forum der Religionen‘ muss er sich von kirchen- und religionspolitischen Positionen, die ihn bei aller kirchenähnlichen Verfasstheit noch gegenüber Religionsgemeinschaften auszeichnen, distanzieren. Daraus erwächst eine identitäre Krise, die laut HVN-Vertreter auch

verbandsintern für ein Spannungsverhältnis zwischen Verbandsführung und Mitgliederbasis sorgt. (S.183)

Dieses Beispiel zeige „erhebliche strukturelle Schief lagen und Machtasymmetrien im interreligiösen Dialog“ in Deutschland, aufgrund derer die 30 Prozent Konfessionsfreien innerhalb der deutschen Bevölkerung bislang nicht angemessen repräsentiert seien. Da der sogenannte „interreligiöse Dialog“ hierzulande hauptsächlich von den Religionsgemeinschaften kontrolliert werde, falle „[d]ie Mehrheit der Konfessionsfreien [...] somit durch das Raster des vorherrschenden religionspolitischen bzw. des weltanschaulich-diskursiven Inkorporationssystems in Deutschland“ (ebd.).

3.1.2 Zu den Eigenschaften von (organisierten) Atheisten

Einige US-amerikanische Studien der vergangenen Jahre haben sich zum Ziel gesetzt, Atheisten und „Nones“, die nicht religiös Gebundenen, sowie, spezieller, „aktive“ oder organisierte Atheisten näher zu charakterisieren. Die Religionspsychologen Bob Altemeyer und Bruce Hunsberger (1997) etwa hatten bereits in den 1990er-Jahren mit ihren „amazing apostates“ nichtreligiöse Studenten, die aus stark religiösen Elternhäusern stammten, beschrieben und als Erklärung für deren Religionsverlust ihre in der religiösen Sozialisation erlernte Wertschätzung für Wahrhaftigkeit und Integrität ausgemacht. Beinahe zehn Jahre später lieferten die Autoren mit *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers* (Hunsberger und Altemeyer 2006) eine Studie zu den Einstellungen der „active atheists“ in den USA nach. Basierend auf den Auskünften in standardisierten Fragebögen wurden darin die Glaubensüberzeugungen, die religiösen Biographien sowie die Grade an Dogmatismus, Eiferertum und religiösem Ethnozentrismus unter den Mitgliedern sechs säkularistischer Organisationen aus der San Francisco Bay Area⁹² sowie einiger sehr kleiner Gruppen aus Alabama und Idaho dokumentiert. Zunächst einmal stellten Hunsberger und Altemeyer fest, dass „[d]emographically, active atheism appears to be mostly an educated, ‘left-winger’, old, guy, thing“ (S.106). Außerdem hätten die Befragten die höchsten Werte auf ihrer Skala religiösen Zweifels erzielt, die die Forscher jemals gesehen hätten (vgl. ebd.). Sie seien also tatsächlich Atheisten.⁹³ Die meisten Mitglieder der Gruppen aus der Gegend um San Francisco seien nicht besonders religiös erzogen worden und hätten die Religion, die ihnen kulturell vermittelt worden sei, bereits in ihrer Jugend kritisch betrachtet und zurückgewiesen. Die Befragten aus Alabama und Idaho dagegen seien stärker religiös erzogen worden und ihre Abnabelung von der Religion habe durchschnittlich doppelt so

⁹² Im einzelnen nahmen an der Untersuchung Mitglieder folgender Gruppen aus der San Francisco Bay Area teil: *San Francisco Atheists*, *Gay and Lesbian Atheists and Humanists* (SF chapter), *East Bay Atheists*, *Secular Humanists of the East Bay*, *Humanist Community of Palo Alto* und *Atheists of Silicon Valley*.

⁹³ Allerdings hatten sie auch alle befragten Gruppenmitglieder, die auf dem Fragebogen „Agnostiker“ als Selbstbezeichnung ausgewählt hatten, von der Auswertung ausgeschlossen (vgl. ebd., S.25).

lange gedauert. Viele der organisierten Atheisten gingen auch heute noch nicht überall offen mit ihren Überzeugungen um, da insbesondere die stärker aktiven unter ihnen Erfahrungen von Zurückweisung, sozialem Ausschluss und Bedrohung gemacht hätten (vgl. S.106f). Darüber hinaus stellen Hunsberger und Altemeyer bei ihren Probanden zwar eine sehr geringe Neigung zum Eiferertum fest: „they gave little indication of wanting to convert others to their beliefs“ (S.108), dafür aber, für die Autoren selbst überraschend, hohe Werte für Dogmatismus und weltanschaulichen Ethnozentrismus. So hätten es die Befragten - konfrontiert mit der Annahme, dass sich eine römische Schriftrolle, die das Leben, Wunderwirken und die Auferstehung Jesu belege, nach wissenschaftlicher Prüfung als echt erweise - mehrheitlich dennoch abgelehnt, ihre Einschätzung der Göttlichkeit Jesu zu überdenken (vgl. S.59ff, 107).⁹⁴ Außerdem hätten sich die organisierten Atheisten religiösen Fundamentalisten gegenüber als voreingenommen erwiesen (vgl. S.79ff, 108). Aufgrund dieser eigenwilligen Operationalisierung von Dogmatismus und Ethnozentrismus wurde die Methodik der Studie von vielen Umfrageteilnehmern kritisiert, ihre Kritik allerdings in die Veröffentlichung mit aufgenommen.⁹⁵

Eine groß angelegte Studie zur Demographie der Nichtreligiösen im amerikanischen Nordwesten hat Frank L. Pasquale (2007a, 2010) durchgeführt. Im Gegensatz zu anderen Studien, die die „Nones“ in den Blick nehmen, also diejenigen Personen, die keine Konfessionszugehörigkeit angeben, sei es ihm in seinen Untersuchungen um die „Nots“ gegangen: „the subset of Nones that might be characterized as ‘quintessential seculars’ – the substantially or affirmatively non-transcendental / not-religious“ (Pasquale 2007a, S.41). Dazu führte er halbstandardisierte Interviews mit 25 organisierten und 25 nicht-organisierten „Nots“ sowie eine standardisierte schriftliche Befragung unter den Mitgliedern von 22 „irreligiösen Organisationen“ in Oregon und Washington State durch (n=922). Diese Organisationen unterteilt Pasquale danach, ob sie eine eher „weiche“ oder eher „harte“ Form des Säkularismus vertreten,⁹⁶ wobei bei der Auswahl der Organisationen das gesamte Spektrum vom „weichen“ „Unitarian-Universalism“ und „Humanistic Judaism“, über Mitgliedsorganisationen der *American Humanist Association*, bis hin zu

⁹⁴ Allerdings habe der Dogmatismus der Atheisten vermutlich andere Gründe als der der Religiösen, so die Autoren. Während viele religiöse Menschen mithilfe des Dogmatismus ihre heimlichen Zweifel verdecken wollten, seien die meisten Atheisten aufrichtig von ihrem Unglauben überzeugt und in der Lage, ihn intellektuell zu verteidigen (vgl. Hunsberger und Altemeyer 2006, S.92f).

⁹⁵ So wendet etwa David Fitzgerald von den *San Francisco Atheists* ein: „Dogmatism is predicated on the prejudicial unwillingness to consider the evidence that challenges one’s core beliefs. As your results showed, Atheists simply can’t believe what does not make sense. Rejecting the scenarios upon examination of the question isn’t the same as refuting to consider the question outright!“ (Hunsberger und Altemeyer 2006, S.138). Außerdem sei die Ablehnung religiösen Fundamentalismus aufgrund seiner Positionen nicht gleichzusetzen mit einer Ablehnung aufgrund von Vorurteilen. Zudem würde sich diese Ablehnung der Überzeugungen nicht in der Zurückweisung individueller Fundamentalisten niederschlagen, zu denen es, etwa im Falle eigener Familienmitglieder, häufig liebevolle Beziehungen gäbe (vgl. ebd., S.138f).

⁹⁶ „There is general recognition that groups fall along a continuum from ‘soft’ to ‘hard,’ with respect to worldview, degree of irreligiosity or anti-religiosity, congregational culture or its absence, criticism, and so on. As such, these groups address a range of interests, styles, sensibilities, and preoccupations“ (Pasquale 2007a, S.46).

den „härteren“ Skeptikern und Atheisten berücksichtigt wurde. Hinsichtlich ihrer Demographie ermittelt Pasquale für die organisierten Nichtreligiösen Ähnlichkeiten mit den „Nones“ im Allgemeinen: Das Durchschnittsalter unter den Mitgliedern aller Gruppen sei mit 65 Jahren recht hoch. Dies liege insbesondere an den Mitgliedern der „Secular Humanists“ und „Unitarians“, deren Altersschnitt den der Atheisten und Skeptiker deutlich übersteige. Eine einzelne atheistische Gruppe weise mit einem Altersschnitt von 43 Jahren dagegen einen Wert deutlich unter denen der anderen Organisationen auf. Diese Gruppe habe sich allerdings aus einem „Meet-Up“ heraus entwickelt, so dass ihr besonders viele jüngere und internetaffine Personen angehörten (vgl. Pasquale 2010, S.48). Außer bei den „Jewish and Unitarian Humanists“ seien die Mitglieder der freigeistig-säkularistischen Organisationen, wie auch die „Nones“ insgesamt, mehrheitlich Männer – im Durchschnitt 56 Prozent der Mitgliederschaft – und Weiße mit euro-amerikanischen (nicht-hispanischen) Wurzeln (vgl. ebd., S.51f): 79,8 Prozent mit einem „Euro-Caucasian“ und 16,4 mit einem „Jewish“ Hintergrund. Ebenfalls in Übereinstimmung mit den amerikanischen Konfessionslosen im Allgemeinen seien die organisierten Nichtreligiösen überdurchschnittlich gut ausgebildet. Auffällig viele unter ihnen seien derzeit oder zu einem früheren Zeitpunkt in ihrem Leben als Pädagogen tätig (gewesen), nämlich 31,4 Prozent (vgl. ebd., S.50).

In Zusammenhang mit diesem Ergebnis sowie der Tatsache, dass über fünfzig Prozent der organisierten Nichtreligiösen aus seinem Sample Rentner seien, spekuliert Pasquale über die Beweggründe zur Mitgliedschaft in den Vereinigungen. Er mutmaßt, dass viele verrentete Pädagogen den intellektuellen Diskurs vermisst hätten, welchen säkularistische Gruppen häufig böten: „The most prominent activity among such groups consists of lectures, book groups, and discussion groups on a wide range of topics (such as science and world affairs, as well as religion and secularity)“ (ebd., S.51). Für die Mitglieder lediglich einer „Secular Humanist Group“ aus seinem Sample führt er als häufig genannte Gründe für die Mitgliedschaft an, dass diese Gruppe 1. Information und intellektuelle Stimulation, 2. einen Ort der Geselligkeit unter Nichtreligiösen und 3. eine Umgebung, in der man sich gelassen geben könne, anbiete (vgl. Pasquale 2007a, S.48). Für das Gesamt-sample aller Organisationen werden derartige Angaben nicht gemacht. Stattdessen hat Pasquale ermittelt, dass unter den organisierten Nichtreligiösen bei näherer Betrachtung eine große Vielfalt an Weltanschauungen anzutreffen sei – auch hinsichtlich des Glaubens an etwas Übernatürliches (vgl. Pasquale 2010, S.61ff). Manche Mitglieder – am ehesten die der jüdischen Humanisten und Unitarier – würden sich selbst auch durchaus als „spirituell“ bezeichnen, allerdings häufig in einem nicht-transzendentalen Sinne. Gleichzeitig seien sie auch, im Gegensatz zu Atheisten und Freidenkern, am wenigsten religionskritisch. Große Gemeinsamkeiten zeigten sich jedoch unter allen

Gruppenmitgliedern in der Betonung der Wichtigkeit der „Golden Rule“⁹⁷ sowie im Vertreten liberaler Positionen in sozialpolitischen Fragen – etwa der Befürwortung von gleichgeschlechtlichen Ehen, Scheidungen und Sterbehilfe oder der Ablehnung der Todesstrafe (vgl. ebd., S.75ff). Abschließend stellt Pasquale fest, dass es sich bei den Nichtreligiösen im pazifischen Nordwesten der USA im Großen und Ganzen um recht durchschnittliche und unauffällige Amerikaner handele:

[T]he manners and lifestyles of the secularists whom I have come to know well over the past several years, both independent and affiliated, can only be described as modest (to the point, some would say, of being downright ‘square’). These are, in the main, responsible and generally serious-minded parents, employees, and citizens whose attitudes and actions – apart from their worldviews – would attract little attention from their neighbors. Indeed, because many report that they tend to be strategically circumspect about their views in public or in unfamiliar contexts, little *does* attract attention and most blend quietly into middle-class North American life. (ebd., S.76; Hervorhebung im Original)

Allerdings hätten sich in den vergangenen Jahren auch Veränderungen in diesem Umfeld ergeben. Zum einen fände innerhalb des organisierten Säkularismus eine Verjüngung statt, „in part through the mechanisms of the Internet as a marketing, sorting, and assembling mechanism“ (ebd., S.79). Zum anderen seien organisierte wie nicht-organisierte Atheisten besorgt über die Wiederkehr der Religion in der Regierungspolitik und im öffentlichen Leben des Landes sowie im größeren Weltgeschehen. Deshalb und aufgrund des Einflusses des „Neuen Atheismus“ seien viele von ihnen lauter, bestimmter, und engagierter geworden:

They have been emboldened, to some extent, by a series of published tracts that give voice – sometimes quite strident – to their perspectives and concerns. Reference is often made to the ‘gay revolution’ as a model to be emulated: proudly asserting one’s identity and equal political, human, and civil rights. (ebd., S.79f).

Grundsätzlich jedoch seien die Reaktionen auf diese Veränderungen nicht uniform, genauso wenig wie die Bewegung an sich. Vielmehr sei es angebracht, wie es der Psychologe Frank Barron bereits in den 1960er-Jahren vorgeschlagen habe, nicht nur zwischen „fundamentalistischen“ und „aufgeklärten“ Formen des religiösen Glaubens, sondern auch des religiösen Unglaubens zu unterscheiden: „Regardless of the content of

⁹⁷ Die „Goldene Regel“ bezeichnet einen ethischen Grundsatz, der auf der Reziprozität moralischer Beziehungen aufbaut: positiv formuliert gebietet er, andere so zu behandeln, wie man selbst behandelt zu werden wünscht, negativ formuliert verbietet er, andere so zu behandeln, wie man selbst nicht behandelt werden möchte (vgl. Gessmann 2009, S.276). Letztere Wendung findet sich in der Redensart: „Was du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem anderen zu!“ Erstere dagegen in ihrer populären Formulierung im Englischen: „Do unto others as you would have them do unto you!“

existential/metaphysical worldviews – naturalistic or supernaturalistic – these (or the personalities of their holders) range from authoritarian, dogmatic, or prejudicial to tolerant, nuanced, and accepting or live-and-let-live“ (ebd., S.80).

Ein weiteres Thema in Pasquales Studie sowie in einigen anderen Arbeiten stellen die religiösen Biographien bzw. die Dekonversionsgeschichten organisierter und nicht-organisierter Nichtreligiöser in den USA dar. 79 Prozent der von Pasquale befragten Organisationsmitglieder stammten aus religiösen, weitere neun Prozent aus religiös / nichtreligiös gemischten Elternhäusern. Die übrigen zwölf Prozent hatten einen säkularen Hintergrund (vgl. ebd., S.54). In Übereinstimmung mit Ergebnissen anderer Studien zu diesem Thema verloren diejenigen, die religiös sozialisiert worden waren, mehrheitlich im Jugend- und jungen Erwachsenenalter ihren Glauben. 68,7 Prozent der Befragten haben sich demnach ab ihrem 22. Lebensjahr oder früher als „nichtreligiös“ definiert. Der Weg dahin sei außerdem in den allermeisten Fällen ein gradueller Prozess gewesen (vgl. ebd., S.53f). Ein verbindendes Element sieht Pasquale in einer besonderen Sensibilität und einem Unwohlsein der Betroffenen gegenüber Inkonsistenzen und Widersprüchen im Bereich des Religiösen – seien dies logische Widersprüche innerhalb der religiösen Lehre, Widersprüche zum „gesunden Menschenverstand“ oder zur empirischen Erfahrung, Widersprüche zwischen religiösen Prinzipien und dem Handeln der Religionsvertreter oder Inkonsistenzen der religiösen Lehren im Zeitverlauf (vgl. ebd., S.55f):

When asked to explain the emergence of their secularity, one of the most frequently occurring phrases was that ‘things didn’t make sense.’ Whether attributable to modeling or education by a parent, teacher, or other significant adult, oft-mentioned voracious reading and reflection, strong observational skills, memories for detail, and/or inherited characteristics (that give rise to a strong analytical bent or ‘intellectualism,’ autonomy, boldness, curiosity, confidence, stubbornness, or rebelliousness), secularists repeatedly report and exhibit strong resistance to (or drive to resolve) logical or empirical inconsistency. (ebd. S.61)

Eine weitere Studie zu amerikanischen oder in den USA lebenden „Apostaten“ - also denjenigen Personen, die die Religion hinter sich gelassen haben – stammt von Phil Zuckerman (2012b). Für die Studie haben er und seine Mitarbeiter Interviews mit 87 Männern und Frauen verschiedenen Alters sowie verschiedener ethnischer und Klassenzugehörigkeiten geführt.⁹⁸ Als Zusammenfassung identifiziert Zuckerman, neben

⁹⁸ Zuckerman unterteilt seine Befragten danach, ob ihr Religionsverlust früh oder spät in der Biographie stattgefunden hat, ob es sich dabei um einen eher oberflächlichen oder einen tiefgreifenden Religionsverlust gehandelt hat sowie ob dieser das Leben der Befragten kaum oder tiefgreifend verändert hat. Insbesondere stellt er heraus, dass es sich nicht bei allen Apostaten um durch und durch säkulare Personen handelt: „[N]ot all apostates end up in the same place. The depth of their rejection of religion varies significantly. While many of the men and women interviewed for this study do classify themselves as confirmed atheists, many others do not. Many classified themselves as open-minded agnostics, believers in ‘something out there,’

einigen idiosynkratischen Fällen, neun häufig geäußerte Gründe oder begünstigende Faktoren für religiösen Glaubensverlust (vgl. S.151ff). In der von Zuckerman vorgestellten Reihenfolge: 1. verschiedenen Konfessionen angehörende bzw. unterschiedlich stark religiöse Eltern, 2. höhere Bildung, insbesondere ein Hochschulbesuch, der mit neuen Fragen konfrontiert, 3. krisenhafte Erfahrungen, 4. der Kontakt mit oder das Wissen über andere Kulturen und Religionen, 5. enge, als bereichernd erfahrene Beziehungen zu nichtreligiösen Personen, 6. politisch linke oder liberale Einstellungen, 7. Konflikte im Bereich der Sexualität, etwa aufgrund des Widerspruchs zwischen Verlangen und religiöser Lehre, aufgrund religiöser Schuldgefühle oder aufgrund des religiösen Umgangs mit Homosexualität, 8. der Kampf mit anerzogenen religiösen Ängsten vor Satan und Hölle sowie 9. beobachtetes Fehlverhalten religiöser Menschen. Zuckerman betont allerdings, dass all diese Erfahrungen zwar subjektiv stimmige Gründe, als Ursachen für Religionsverlust jedoch nicht hinreichend seien – denn viele Menschen mit denselben Erfahrungen würden dennoch religiös bleiben (vgl. S.163ff). Daher frage er sich, ob vielleicht eine psychologische Prädisposition für individuelle Säkularität existiere (vgl. S.166ff). Denn einige Interviewpartner seien von der Religion „abgefallen“, ohne konkrete Gründe benennen zu können:

Such individuals had often tried their hardest to be religious, they had done their best to have faith, and they had possessed an earnest, genuine will to feel God in a way that they had been raised to. But in the end, such things just didn't resonate, didn't jive, didn't work. They didn't register with who they were, at root. Their apostasy was thus something that they 'recognized' or 'accepted' or 'admitted to' – rather than something chosen or preferred. (S.166)

So kommt Zuckerman zu dem Schluss, dass religiöse Apostasie vermutlich das Ergebnis eines Zusammenspiels sozialer und psychologischer Faktoren sei. Eine entsprechende angeborene Veranlagung werde durch bestimmte soziale Umstände oder Vorkommnisse begünstigt oder zum Vorschein gebracht. Doch das müsse noch näher erforscht werden (vgl. S.168).

Im Fokus einer Studie von Jesse M. Smith (2011) stehen nicht religiöse Apostaten insgesamt, sondern sich selbst so bezeichnende „Atheisten“ („self-identified atheists“) in den USA. Er möchte die Prozesse genauer beleuchten, durch welche Personen in einer theistisch geprägten Gesellschaft interaktiv und narrativ eine atheistische Identität konstruieren (vgl. S.217). Dazu hat er biographische Interviews mit 40 Atheisten im Alter von 18 bis 92 Jahren in Colorado geführt, von denen einige Mitglieder atheistischer Organisationen waren, auch Vorsitzende und relativ bekannte Atheisten, andere jedoch

Buddhists, and so on. Others, particularly those who had been raised as Jews, Mormons, and Catholics, considered themselves to be still somehow culturally linked to their religious tradition, even though they are no longer true believers” (Zuckerman 2012b, S.7).

keine organisatorische Anbindung hatten. Letztere wurden über ein Schneeballverfahren ausfindig gemacht. Auf der Grundlage dieser Interviews zeichnet Smith den Weg zu einem atheistischen Selbstverständnis in der amerikanischen Kultur als einen linearen Prozess nach, der sich in vier Stufen unterteilen lasse: 1. Die Allgegenwart des Theismus, 2. die Infragestellung des Theismus, 3. das Zurückweisen des Theismus und 4. das atheistische „Coming Out“. Als Besonderheit der amerikanischen Gesellschaft stellt Smith zunächst heraus, dass selbst die wenigen Atheisten, die in einem säkularen Elternhaus großgeworden seien, ihren Weg zum überzeugten Atheismus über eine bewusste Beschäftigung mit dem kulturell verbreiteten Gottesglauben genommen hätten: „Indeed, because belief is so pervasive, most people born and raised in the United States experience socialization toward theism, and the atheists I studied were no exception to this socialization process“ (S.221). In diesen Fällen sei die Sozialisation zum Theismus meist durch Nachbarn, Mitschüler oder Freunde erfolgt.

Als zweite Stufe der Entwicklung sei es jedoch bei allen Befragten zu einer intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Gottesglauben gekommen. Sie habe häufig mit dem Studium auf dem College begonnen, in manchen Fällen durch den Kontakt zu überzeugten Gläubigen, in anderen Fällen auch angestoßen durch die Lektüre dezidiert religionskritischer Literatur, z.B. der Veröffentlichungen der „Neuen Atheisten“ (vgl. S.222f). Von da an hätten die Befragten bewusst nach wissenschaftlichen und säkularen Erklärungen gesucht. Außerdem hätten moralische Fragen eine entscheidende Rolle in der Auseinandersetzung mit dem Theismus gespielt. Im Lichte erster Zweifel seien Bibelpassagen oder auch das Handeln religiöser Personen als moralisch wenig wertvoll bewertet worden: „As participants confronted these issues, they increasingly desired to distance themselves from religion, and to extricate morality from its traditional association with religion“ (S.224). Gerade die Überlegungen zur Herkunft der Moral seien schließlich zu einer ersten aktiven Grenzziehung zwischen den Personen, die sich mehr und mehr ihrer Identität als Atheisten bewusst geworden seien, und den Theisten herangezogen worden. Dabei habe sich die Überzeugung durchgesetzt, dass Atheisten nicht nur *ebenfalls* moralisch sein könnten, sondern dass ihre Moral dem religiösen Verständnis davon sogar *überlegen* sei (vgl. S.226).

Damit sei die dritte Stufe der bewussten Zurückweisung des Theismus erreicht worden: „a veritable *atheist identity* was only possible in the context of having *explicitly* rejected religion and the notion of God itself, and then elaborating in this space that which they saw as the more accurate way to view and interpret the world: through the lens of science and secular thinking“ (S.227; Hervorhebungen im Original). Die Konstruktion einer atheistischen Identität bedürfe der bewussten Zurückweisung des Theismus und der Theisten. Aufgrund ihres stigmatisierten und abweichenden Status‘ sei die neue Identität in vielen Fällen jedoch noch einige Zeit im Verborgenen geblieben. Allerdings sei das

Bedürfnis, sie auch nach außen hin zu beanspruchen, immer größer geworden, je mehr weiterhin Kontakte mit Theisten bestanden hätten und daher der Wunsch nach Dissoziation verstärkt worden sei. Das tatsächliche „Coming Out“, als vierte Stufe der Entwicklung, habe dann in unterschiedlichen „Settings“ stattgefunden: teilweise in direkter Interaktion mit der Familie, häufig aber auch online, zum Beispiel durch die Status-Änderung im Profil eines sozialen Netzwerks unter dem Punkt „religiöse Anschauung“ (vgl. S.230). In allen Fällen habe dies zu Auseinandersetzungen und damit zur aktiven Behauptung und Verfestigung der Identität geführt sowie in Konsequenz daraus zu dem Gefühl einer Befreiung:

Terms such as “liberation” and “freedom” were used repeatedly, and it was clear from their accounts that although they acknowledged their views were non-normative, and that atheists are a heavily stigmatized group in America, each described a sense of satisfaction and confidence with having labeled themselves atheists. (S.231)

Da für Atheisten, anders als für die Anhänger eines bestimmten Glaubens, keine „ready-made identity“ vorhanden sei, die bestimmte Rollen und bestimmtes Verhalten vorschreibe, lasse sich die atheistische Identität nur durch biographische Konstruktionen und durch Abgrenzung von dem, was man nicht ist, ausdrücken: „Important parts of this construction process include appealing to science, committing one’s self to a secular value system and articulating and justifying a moral sense of self“ (S.232). Durch diese Elemente könne der Atheismus schließlich zu einer wirkmächtigen Identität werden, welche einen hohen Stellenwert unter den „Myriaden“ sozialer und personaler Identitäten einnehme, die das Selbst ausmachen. Dieser Prozess der aktiven Auseinandersetzung mit dem Theismus habe sich bei allen Interviewpartnern finden lassen. Variationen seien nur dahingehend erkennbar gewesen, dass die strenger religiös Erzogenen unter ihnen heute die tendenziell direkteren und unverblümteren Atheisten seien („more likely to be outspoken with their non-belief“) (vgl. S.233). Abschließend empfiehlt Smith weitere Untersuchungen der Zurückweisung des Theismus innerhalb der amerikanischen Kultur, der Strategien der Stigmabewältigung der Atheisten sowie ihrer organisatorischen Zusammenschlüsse und der atheistischen Bewegung insgesamt (vgl. S.234).

3.1.3 Zur Beteiligung in atheistischen Organisationen

Auch wenn in den meisten der bislang aufgeführten Untersuchungen Mitglieder atheistischer bzw. anderer freigeistiger Organisationen befragt oder interviewt wurden, stand in keinem der Fälle die Tatsache der Organisationsmitgliedschaft selbst im Fokus der Betrachtung. Die Umstände zu ermitteln, die zur Mitgliedschaft in einer entsprechenden Vereinigung führen, war bislang nur in wenigen Studien das erklärte Ziel. Eine davon ist die von John M. McTaggart (1997), der beabsichtigt, die Wege aufzuzeigen, durch welche

aus bloßen Apostaten „Secular Reaffiliates“ werden. Aus der Perspektive des Dekonversionsforschers bezeichnet er mit diesem Begriff Individuen, die, „in addition to renouncing the religious traditions of their formative years, have actively joined a movement predicated on the rejection of organized religion“ (S.61). Bei diesem „movement“ handele es sich um den organisierten Humanismus. Auf Grundlage zweier schriftlicher Befragungen aller Mitglieder der *Humanist Association of Canada* sowie „vieler“ offener Interviews mit einzelnen dieser Mitglieder, kommt McTaggart zu dem Schluss, dass die Individuen typischerweise auf einem von zwei Wegen in die Reihen des organisierten Humanismus gelangt seien, nämlich durch „either (1) a gradual, ideological drifting away from the religious traditions of their formative years; or (2) a fairly important life experience (or series of experiences) which calls into question the plausibility of traditional theistic meaning systems“ (S.72). McTaggart setzt an dieser Stelle also die Abkehr vom religiösen Glauben mit dem Organisationsbeitritt gleich. Ihm ist es wichtig herauszustellen, dass 90 Prozent seiner Befragten in irgendeiner Form während ihrer Kindheit religiös erzogen worden seien und 40 Prozent der Aussage zugestimmt hätten, dass ihre Herkunftsfamilie in Hinblick auf religiöse Themen und Praktiken sehr streng gewesen sei. Er nehme aber an, dass diese Rate in Wahrheit viel höher sei, viele Humanisten jedoch nicht den Eindruck hätten erwecken wollen, dass Religion ihr Leben wesentlich beeinflusst habe (vgl. ebd.). Tatsächlich habe er jedoch bei den Monatstreffen der Organisation den Eindruck gewonnen, dass es sich dabei um eine Art Selbsthilfegruppe handele: „[T]he monthly gatherings appear to be little more than a support group for people who have left the church and are seeking validation for their hostility“ (S.67). Die Religionsfeindlichkeit der Mitglieder äußere sich etwa in ihrem häufig geäußerten Bestreben, religiöse Mitmenschen „aufklären“ zu wollen, welche sie für naiv hielten und abschätzig als „religionists“ bezeichneten (vgl. S.68): „In the eyes of most humanists, traditional religious beliefs represent little more than perverse forms of infantile neuroses, and that some individuals simply are not strong enough to live without it“ (S.69). Einzelne Mitglieder würden eine Umerziehung der „auf Religion programmierten Roboter“ oder gar Verbote von Religionen befürworten (vgl. S.68).

Hinsichtlich der Demographie der organisierten kanadischen Humanisten weist McTaggart auf zwei Besonderheiten hin: zum einen seien 43 Prozent der Befragten keine gebürtigen Kanadier, sondern immigriert, viele davon aus Großbritannien (vgl. S.70). Zum anderen seien, trotz des für organisierte Humanisten typischen hohen Alters, zwei Drittel der Befragten erst seit weniger als fünf Jahren, ein Drittel sogar seit weniger als zwei Jahren Mitglieder ihrer Organisation. Daraus schließt der Autor, dass die Organisation vor allem in den ersten Jahren nach dem Religionsverlust in Anspruch genommen werde, welcher sich häufig erst spät im Leben dieser ursprünglich stark religiös geprägten Menschen vollzogen oder voll entfaltet habe (vgl. S.72): „[M]y data suggests that most humanists [...] come from strict religious backgrounds and engage in a process of psychological

disassociation that may consume a sizable portion of their adult lives“ (S.74). Dafür böte diese dezidiert antiklerikale Organisation die nötige Plattform. Den Hauptgrund dafür, sich einer säkularen Vereinigung anzuschließen und damit zum „Secular Reaffiliate“ zu werden, sieht McTaggart also in der persönlichen, als problematisch empfundenen religiösen Vergangenheit: „Indeed, if one’s life has not involved a confrontation with religion on some level, it seems unlikely that the individual would embrace a belief system predicated on its absence“ (ebd.).

Aus der Perspektive der Soziologie abweichenden Verhaltens betrachtet Robert Heiner (2008b) die Mitglieder zweier Regionalgruppen der *Freedom From Religion Foundation (FFRF)* im „tiefen Süden“ der USA. Als Grundlage seiner Ergebnisse dienen ihm einige Ausgaben der *FFRF*-Zeitung *Freethought Today* sowie Interviews mit zehn Mitgliedern der Organisationen in den fiktiv benannten Städten „Southland“ und „Big City“. Als Interviewpartner habe er sich bewusst diejenigen Mitglieder ausgesucht, die sich besonders „outspoken, expressive, politically active, and cantankerous“ gezeigt hätten (vgl. S.204).⁹⁹ Aufgrund dieser Materialien sowie der teilnehmenden Beobachtung von acht Monatstreffen kommt Heiner zu dem Ergebnis, dass die Mitglieder der Organisation beigetreten seien, um ihre Devianz zu neutralisieren. Alle seien sich schmerzlich der Vorurteile und Diskriminierung gegenüber Atheisten bewusst und hätten aufgrund ihres religiösen Unglaubens in den meisten Fällen auch angespannte Beziehungen zu Familienmitgliedern oder Kollegen (vgl. S.205f). Die *FFRF*-Gruppen seien für sie daher ein Zufluchtsort: „The groups provide a place where they can speak openly, a kind of group therapy“ (ebd., S.207). Zu dieser Therapie gehöre es, den eigenen abweichenden Status zu neutralisieren, etwa indem sich die Mitglieder gegenseitig ihrer eigenen Überlegenheit gegenüber religiösen Menschen versicherten. Sie seien häufig stolz darauf, der „religiösen Indoktrination“ entkommen zu sein, und selbst die weniger Gebildeten unter ihnen würden sich gern auf die Werke von Voltaire, Paine, Ingersoll oder Russell sowie auf Mark Twain und die deistischen Gründerväter der USA berufen. Ihre moralische Überlegenheit begründeten sie damit, dass sie keine Höllendrohungen oder Erlösungsversprechen benötigten, um sich moralisch zu verhalten (vgl. S.209f). Begleitet würden derartige Neutralisierungsstrategien jedoch auch immer von einem gewissen Grad an Feindseligkeit und Verachtung religiös Gläubigen gegenüber. So werde sowohl im redaktionellen Teil von *Freethought Today* als auch in manchen Leserbriefen häufig auf widersprüchliches Verhalten von Religionsvertretern hingewiesen. Oder es würden „frei interpretierte“ Bibelzitate herangezogen, um zu zeigen, dass in der Bibel dargestellte Handlungen unmoralisch, pornographisch, grausam, heuchlerisch oder lächerlich seien

⁹⁹ Zu den Befragten gehörten auch die Vorsitzenden der beiden Gruppen mit ihren Ehefrauen, die jeweils als „co-directors“ angesehen werden könnten. Ein Befragter sei ein ehemaliger fundamentalistischer Priester gewesen. Auffällig sei, dass keiner der Befragten aus einem komplett säkularen Elternhaus stammte, mehrere Befragte jedoch angaben, sie hätten eine streng religiöse Mutter, aber einen atheistischen, agnostischen oder religiös desinteressierten Vater gehabt (vgl. S.204f).

(vgl. S.211f). Ein beliebtes Ritual zur Neutralisierung der eigenen Devianz sei es auch, Leserbriefe an die jeweilige Lokalzeitung zu schreiben, um darin religiöse Lehren oder religiöse Führer anzugreifen. Fotokopien dieser Briefe würden regelmäßig auf den Monatstreffen verteilt (vgl. S.204). Wie auch Nudisten große Anstrengungen unternähmen, um sich und anderen zu beweisen, dass sie sich von den verklemmten Einstellungen der Gesellschaft zu Sexualität und Nacktheit befreit hätten, so würden auch die organisierten Atheisten dem gesellschaftlichen Umfeld, von dem sie sich abgrenzen wollten, verhaftet bleiben: „These unbelievers are ever-conscious of their deviant status, flaunting and defending it. Their group would be of no significance, would not even exist, if it were not for the Christians ‘all around them’” (S.213).

In ihrer Arbeit *“An Alien in a Christian World”: Intolerance, Coping, and Negotiating Identity Among Atheists in the United States* grenzt sich Christine H. Foust (2009) bewusst von der Darstellung des amerikanischen „freethought movements“ durch Cimino und Smith (2007) als politisch motivierter Bewegung ab. Trotz der Vielzahl an Gründen, aus denen Amerikaner einer atheistischen Organisation beitreten könnten, sei der Wunsch nach Herbeiführung politischer Veränderungen für die Mehrheit nicht ausschlaggebend: „the majority join for social and personal reasons that have nothing to do with activism“ (Foust 2009, S.10). Allerdings versucht Foust nicht, diese These statistisch zu überprüfen, sondern illustriert sie vielmehr anhand teilnehmender Beobachtungen an sechs atheistischen „Meet-Ups“ sowie mithilfe von 26 Interviews und weiteren informellen Gesprächen mit deren Teilnehmern. Bei den „Meet-Ups“ handelt es sich um informelle, offene Treffen, vergleichbar mit Stammtischen, in Restaurants oder Cafés, die über das Internet organisiert werden. Da Atheisten in den USA – insbesondere in den von Foust untersuchten Südstaaten – Intoleranz und Diskriminierung ausgesetzt seien (vgl. S.16ff) und ihren devianten Status deswegen nur selektiv offenbaren würden (vgl. S.36ff), seien solche atheistischen Gruppen oder Treffen die einzigen Orte, an denen alle Befragten mit diesem Aspekt ihrer Identität uneingeschränkt offen umgehen und sich wohlfühlen könnten (vgl. S.41). In den Interviews sei ihr bestätigt worden, dass der Hauptgrund zum Besuch der Treffen sozialer Natur sei:

Since people often feel uncomfortable with family, co-workers, and other social contacts, many of my respondents joined an atheist group to meet people while not hiding their atheism. When they are with other atheists, most report feeling safe from discrimination, enjoying the sense of community and the friendships, and greatly appreciating the freedom of being able to say anything while not worrying about what people would think. Joining these groups gives atheists a sense of inclusion which fills the desire to be accepted by other people who will provide positive relationships. (S.43)

Außerdem dienten die Gruppen dazu, die eigene Identität narrativ zu validieren, etwa in Form der Schilderung von Diskriminierungserfahrungen oder in Form von Dekonversionsgeschichten (vgl. S.54ff). Manche Befragten hätten zudem intellektuelle Gründe für ihre Teilnahme an den Treffen geäußert, wie das Bedürfnis, mehr über Religion, aber auch mehr über das atheistische Selbstverständnis zu erfahren: „These respondents thought they could learn more about themselves through interacting with people who held similar beliefs and who claim an atheist identity“ (S.51). Die Möglichkeiten eines atheistischen Aktivismus seien bei den „Meet-Ups“ lediglich diskutiert und unterschiedlich bewertet worden. Religionskritik etwa und die Auseinandersetzung mit Glaubensfragen, wie sie von den „Neuen Atheisten“ betrieben würden, lehne die Mehrheit der Befragten ab. Dies würde nur die Fronten zwischen Atheisten und Christen verhärten: „The public face of atheism seemed to be more important to people than the gratification they might receive from winning an argument“ (S.66). Auch die Anregung eines Teilnehmers, im Ausgleich zu christlichen Darstellungen im öffentlichen Raum zur Weihnachtszeit etwa Wintersonnenwende-Präsentationen aufzustellen, sei mehrheitlich auf Ablehnung gestoßen (vgl. S.69f). Mehr Zuspruch habe dagegen der Einsatz für die Aufrechterhaltung der Trennung von Staat und Religion durch Aufklärungsarbeit und Protest gefunden, genauso wie karitativer Aktivismus, der der amerikanischen Bevölkerung zeigen könne, „that atheists are good people and should not be feared“ (S.69). Die Mehrheit der Teilnehmer habe sich jedoch aus derartigen Diskussionen herausgehalten und erklärt, ihnen gehe es nur um Geselligkeit und nicht um Aktivismus (vgl. S.70). Ein Grund dafür seien vermutlich Diskriminierungserfahrungen gewesen:

The people who claimed that they have never faced personal discrimination are most likely to be out about their atheism and to engage in activism. Since these respondents have not faced immediate threat because of their atheism, they are less likely to shy away from confrontation and emphasis on exclusionary boundaries. Respondents who have faced discrimination are more likely to be selective in revealing that they are atheists and are less likely to engage in activism. We can see that fear of predicted ramifications impact how comfortable one would be coming out and doing things *as an atheist* in his or her community. (S.78f; Hervorhebung im Original)

Die jüngste Studie, welche die Mitgliedschaft in atheistischen Organisationen ins Zentrum der Betrachtung rückt, stammt von Stephen LeDrew (2013). In Anknüpfung an, teilweise aber auch in kritischer Abgrenzung zu der zuvor vorgestellten Arbeit von Smith (2011) untersucht er die Identitätskonstruktionen von „active atheists“. Damit meint LeDrew diejenigen organisierten Atheisten, die nicht nur formal Mitglied einer entsprechenden Organisation sind, sondern mindestens einmal an einem Treffen teilgenommen haben, so dass sie sich in der „realen Welt“ mit anderen Atheisten befasst haben und nicht bloß in einem Internetforum oder durch Lektüre einschlägiger Publikationen (vgl. LeDrew 2013,

S.4f). Entsprechend hat LeDrew zwölf Interviews mit Besuchern der *Atheist Alliance International (AAI) Convention 2010* in Montreal sowie drei weitere mit aktiven Mitgliedern des *Center for Inquiry* in Toronto geführt. Seine Interviewpartner waren sowohl Kanadier (10) als auch US-Amerikaner (5) und unterschieden sich ansonsten nach Aktivitätsgraden sowie religiösen bzw. nichtreligiösen Hintergründen, ethnischer Herkunft, Geschlecht und Alter (zwischen 23 und 58 Jahre). Alle hatten jedoch einen Hochschulabschluss (vgl. ebd., S.3ff). LeDrew geht es vor allem darum zu zeigen, dass es sich beim Atheismus, anders als von Smith dargestellt, nicht notwendigerweise nur um eine „rejection identity“ handle, sondern dass zumindest diejenigen, die sich einer entsprechenden Bewegung anschließen, sehr wohl auf vorgeprägte Muster zurückgreifen könnten: „I argue that many atheists do indeed ‘discover’ an extant atheist identity, one constructed through collectively enacted discourses and practices within an organizational structure“ (ebd., S.18). Die Wege der „aktiven Atheisten“ zu einer atheistischen Identität seien durch Entdeckungen auf drei Ebenen geprägt: zum einen könne dies die „Entdeckung neuer Ideen“ sein, zum anderen die „Entdeckung des Selbst“ sowie schließlich die „Entdeckung des Kollektivs“ (vgl. ebd., S.3). Dabei sei die Entdeckung neuer Ideen kennzeichnend für diejenigen, die ursprünglich selbst religiös, d.h. nicht nur konfessionsangehörig, sondern gläubig gewesen seien, wohingegen diejenigen, die etwas über sich selbst entdeckten, selber nie gläubig gewesen seien (vgl. ebd., S.8): „Their ‘discovery’ of atheism was a process of self-discovery, or finding something that was already there but had not been consciously recognized because they lacked a conceptual schema within which to articulate their ideas“ (ebd., S.13).

Insgesamt zeichnet LeDrew auf Grundlage seiner Interviews fünf Wege zum Atheismus nach. Auch hier setzt er sich kritisch von Smith ab, der die atheistische Identitätskonstruktion als einen gradlinigen, vierstufigen Prozess von der Omnipräsenz des Theismus, über die Phasen des Zweifels und der Zurückweisung des Theismus bis hin zum Bekenntnis zum Atheismus darstellt. Auch diese Erzählung einer typischen Konversion, nach der die ursprüngliche Religiosität meist aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse erschüttert werde, finde sich in LeDrews eigenen Interviews. Da dieser Verlauf als typisch gelten könne, bezeichnet er ihn als die „Standard-Entwicklungslinie“ („standard trajectory“, Pfad 3 in seinem Modell, siehe Abbildung 1 auf folgender Seite). Allerdings sei dieser Weg, insbesondere mit der Annahme eines kulturell allgegenwärtigen Theismus, gesellschaftlich spezifisch für die USA sowie auch dort für einige Weltanschauungsentwicklungen zu unterkomplex:

While theism may be “ubiquitous” in the specific context of Smith’s study, when considering broader contexts we should be equipped with expanded conceptual frameworks that can help us understand atheists – both within and outside of the

United States – from a wide range of religious and nonreligious backgrounds and social environments. (ebd., S.9)

Anders als von Smith für die USA postuliert, fänden sich im internationalen Kontext durchaus Atheisten, die weder von ihrer Familie noch von ihrer kulturellen Umgebung an Religion herangeführt worden seien. In seinem Sample treffe dies insbesondere auf eine in Schweden großgewordene Amerikanerin zu (vgl. ebd., S.11). Aus der Ausgangslage einer komplett „säkularen Sozialisation“ heraus entwickelten sich nun zwei potentielle Verläufe zu einer atheistischen Identität. Entweder werde den Betreffenden aufgrund bestimmter Erfahrungen, wie der ersten Konfrontation mit Religion, auf einmal bewusst, dass sie Atheisten seien (Pfad 1). Oder aber sie entwickelten zunächst ein eigenes Interesse an Religion und würden so zu religiös Suchenden werden. Aus dieser selbst angeeigneten Religiosität hinaus nähmen sie dann irgendwann den weiteren Weg der „Standard-Entwicklungslinie“ des religiösen Zweifels hin zum Atheismus (Pfad 2).

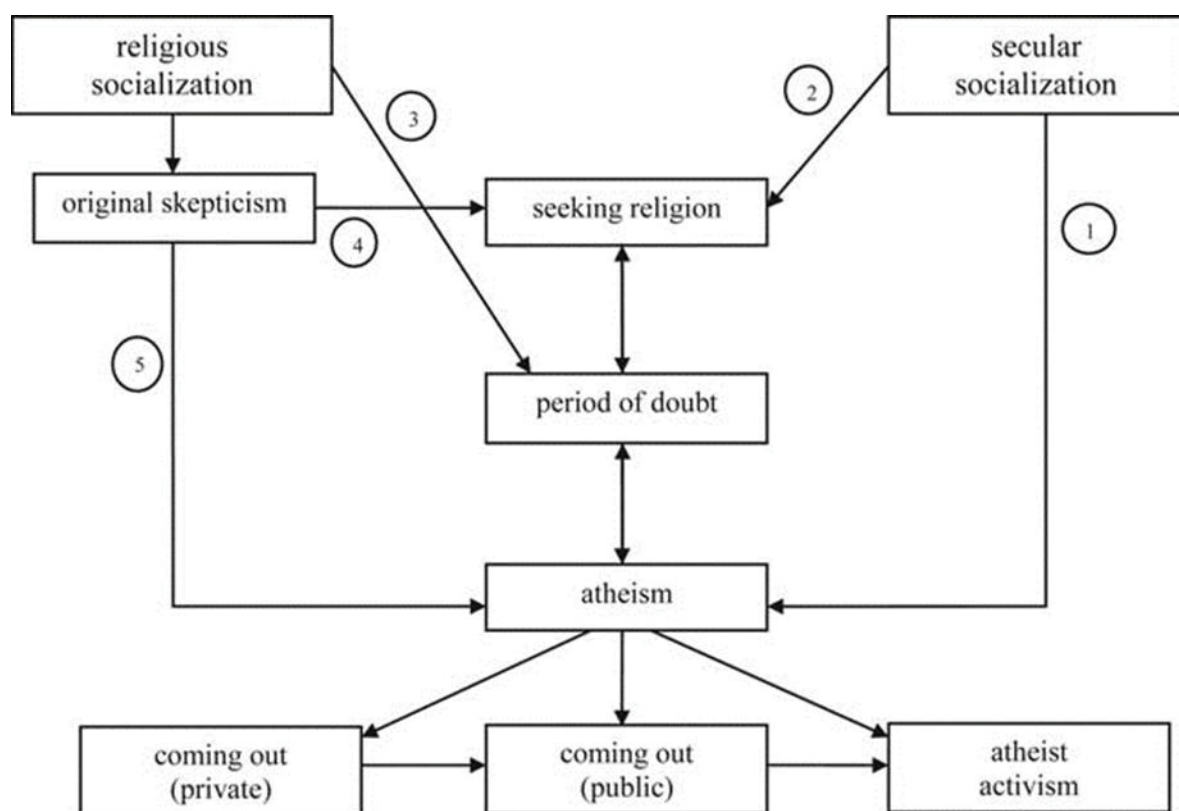


Abbildung 1: Pfade zum Atheismus (LeDrew 2013, S.10)

Auf der anderen Seite fänden sich unter den „religiös Sozialisierten“ diejenigen, die sich selbst nie als religiös erlebten oder „einfach nicht glauben konnten“ (vgl. ebd., S.12f). Manche von ihnen würden schließlich ihren Atheismus entdecken und akzeptieren (Pfad 5), wohingegen andere zunächst versuchten, doch noch religiös zu werden, weil dies von ihnen erwartet werde, bevor sich auch in diesen Fällen schließlich die Zweifel und die

Selbsterkenntnis, Atheist zu sein, durchsetzen (Pfad 4). Außerdem sei zu berücksichtigen, dass auch im Falle der „Standard-Entwicklungslinie“ zwischen den Phasen des religiösen Glaubens, des Zweifelns und des Atheismus ein Schwanken möglich sei, bevor die atheistische Identität schließlich angenommen werde (vgl. ebd., S.11f). Von da aus seien es dann weitere Schritte, sich möglicherweise im öffentlichen oder privaten Rahmen als Atheist zu bekennen oder sich einer atheistischen Organisation anzuschließen. Diese könnten auch unabhängig voneinander vollzogen werden:

Those who do proceed to this stage need not necessarily come out, or may come out publicly but not privately. Engaging with atheist activist networks through online participation may be done anonymously, thus not requiring an “outing” of any kind. In-person participation in atheist gatherings, meanwhile, obviously involves coming out within the public sphere of atheist communities, but these individuals still might not reveal their atheism within their private sphere of family and close friends. (ebd., S.14)

Nach der „Entdeckung neuer Ideen“ bzw. der „Entdeckung des Selbst“ auf dem Weg zu einer atheistischen Identität bestehe die dritte Entdeckung der ihn interessierenden Fälle schließlich in der „Entdeckung eines Kollektivs“: „the discovery of atheism as an extant belief structure and collective identity“ (ebd., S.16). Für die jüngeren Interviewpartner hätten zunächst der „Neue Atheismus“ und die größere Sichtbarkeit der atheistischen Bewegung der vergangenen Jahre ihre Ansichten verstärkt und ihnen das Gefühl gegeben, eine „Stimme“ zu haben (vgl. ebd., S.15f). Dadurch seien sie aber auch auf die atheistischen Organisationen aufmerksam geworden, bzw. hätten sie in einigen Fällen bewusst gesucht, und seien ihnen beigetreten, um – analog zu Fousts (2009) Interviewpartnern – sich in ihren Ansichten nicht allein zu fühlen und eine Gemeinschaft zu haben: „Joining these communities provided atheists with self-verification and empowered them to ‘come out’ and embrace the identity shared by the collective“ (LeDrew 2013, S.16).

Da soziale Bewegungen nicht immer *politische* Ziele verfolgten und in diesem Sinne instrumentell ausgerichtet seien, sondern manche zunächst der Konstruktion kollektiver Identitäten dienten und damit stärker expressiv seien, hält LeDrew es für dringend geboten, Organisationen, denen es vor allem um die Identitätskonstruktion von Atheisten gehe, aus der Perspektive der sozialen Bewegungsforschung zu betrachten (vgl. ebd., S.14f). Dieser Ansatz soll auch hier verfolgt werden. Dabei sollen jedoch, anders als in den bisher vorliegenden Studien zur Partizipation in atheistischen Organisationen, nicht nur die kulturellen oder identitätsbezogenen Aspekte der freigeistig-säkularistischen Bewegung in den Blick genommen werden, sondern sehr wohl auch ihre instrumentell oder politisch ausgerichteten Strömungen. Zu Aktivisten, die derartige Ziele im organisierten Atheismus

verfolgen, liegen bislang keine Studien vor. Deshalb sollen im Folgenden theoretische Konzepte der soziologischen Partizipations- und Bewegungsforschung zur Erklärung des politischen Aktivismus erörtert werden.

3.2 Theorien der Partizipation in sozialen Bewegungen

Die Bandbreite der individuellen Bereitschaft zur Partizipation in sozialen und politischen Bewegungen sowie die Mobilisierung von Protestverhalten sind zentrale Fragestellungen der Bewegungsforschung. Die Soziologie sozialer Bewegungen präsentiert eine Vielzahl unterschiedlicher Ansätze zur Beantwortung dieser Fragen, in denen sich nicht nur die Theorieentwicklung in diesem Bereich, sondern auch die Geschichte sozialer Bewegungen selbst widerspiegelt (vgl. zum Überblick etwa Rucht 1994, S.338ff, Jasper 1997, S.19ff, Goodwin und Jasper 2009, S.55ff und Buechler 2011).

3.2.1 Partizipationstheorien im historischen Überblick

Eng mit der Erfahrung totalitaristischer Massenbewegungen verknüpft waren in den 1950er-Jahren die ersten sozialpsychologischen Ansätze zur Erklärung von Mitläuferschaft oder Mittäterschaft in revolutionären Bewegungen. Eric Hoffer (1951) etwa zeichnete mit seinem „True Believer“ einen Menschentyp als anfällig für die Partizipation in inhaltlich beliebig ausgerichteten „religiofizierten“ revolutionären Bewegungen, der aufgrund verschiedenartiger Benachteiligungen – materieller, intellektueller oder körperlicher Art – mit sich selbst unzufrieden sei und sich daher danach sehne, zum einen in einer Massenbewegung aufzugehen und zum anderen in einer angestrebten egalitären Gesellschaft seine Defizite verstecken zu können. William Kornhauser (1959) hingegen betonte mit seiner „Massengesellschaft“ stärker die Rolle *struktureller* Faktoren, welche das Aufkommen von revolutionären Bewegungen begünstigten. Diese seien gegeben, wenn etwa durch den Wandel einer Selbständigen- zu einer Angestelltengesellschaft intermediäre Institutionen der Zivilgesellschaft wegbrächen, so dass Eliten und Masse eines Landes ohne vermittelnde Organisationen in direkte Berührung miteinander gerieten. In solchen „Massengesellschaften“ könne die angestachelte Bevölkerung leicht direkten, außerparlamentarischen Einfluss auf das politische System nehmen oder auch umgekehrt die Elite aufgrund ihres Eigentums an den Massenmedien die Bevölkerungsmehrheit nach Belieben kontrollieren.

Strukturelle Faktoren, die auf das Bewusstsein des Einzelnen einwirken, blieben mit den Deprivationstheorien der 1960er- und frühen 70er-Jahre als zentrale Erklärungen für Protestverhalten im Blick (vgl. etwa Davies 1962, Runciman 1966, Geschwender 1968 und Gurr 1970). Diese Ansätze basieren auf der Annahme, dass die Erfahrung von Entbehrung

und Benachteiligung die Wahrscheinlichkeit von Revolten vergrößert. Zentral ist dabei die Erkenntnis, dass sich Protestbereitschaft häufig nicht aus *absoluter*, sondern vielmehr aus *relativer* Deprivation entwickle. Statt aus absoluter Armut speise sich die Bereitschaft zur aktiven Änderung der Verhältnisse meist vielmehr aus der Wahrnehmung einer Benachteiligung im Vergleich zu der materiellen Lage, die man für sich erwartet und für die man sich als berechtigt erachtet habe – entweder aufgrund im Vorhinein gestiegener, nun aber nicht weiter steigender Lebensbedingungen, aufgrund eines gewohnten, nun aber bedrohten hohen Lebensstandards oder aufgrund des Vergleichs mit relevanten Bezugsgruppen. Je nach konkretem Ansatz sind es jedoch weniger die objektiven Bedingungen, sondern vielmehr die subjektiven *Überzeugungen* der Betroffenen über ihre soziale Lage, die handlungsrelevant werden. Damit enthalten die Theorien relativer Deprivation nicht nur eine strukturelle, sondern auch eine stark sozialpsychologische Komponente.

Die Vorstellung, dass Benachteiligung bzw. die Überzeugung, benachteiligt zu sein, bereits ausreichen, um Protestbereitschaft zu erzeugen, wurde nachhaltig von Mancur Olson (1965, 1968) erschüttert. Da es sich bei dem durch Protest zu erreichenden Zustand, der Verbesserung der Lage der betroffenen Gruppe, um ein Kollektivgut handele, könne kein Gruppenangehöriger vom Genuss eines Erfolgs, wenn er erst einmal errungen sei, ausgeschlossen werden. So sei es zwar kollektiv rational, für die Erreichung eines solchen Zustands zu streiten, individuell rational sei es jedoch, sich selbst nicht am Protest zu beteiligen, sondern lediglich später die Früchte des Engagements der anderen zu ernten – das heißt, zum „Trittbrettfahrer“ zu werden. Dies erkläre, weshalb es trotz vielfältiger potentieller Vorteile kollektiven Handelns aller Art nur selten tatsächlich zu einem solchen Handeln komme. Möglich werde die kollektive Bereitstellung eines Kollektivguts, so auch die Mobilisierung einer schlagkräftigen Interessenvertretung oder Protestbewegung, nur dann, wenn Zwang ausgeübt werde oder über den Anreiz des angestrebten Ziels hinaus noch „selektive Anreize“ („selective incentives“) für eine Teilnahme vorhanden wären. In der Regel seien dies materielle Anreize – wie eine günstige Versicherung für Mitglieder einer Gewerkschaft (vgl. Jasper 1997, S.23) – doch in kleinen, übersichtlichen Gruppen könnten diese selektiven Anreize auch sozialer Natur sein, also etwa darin bestehen, mit der eigenen Beteiligung den Erwartungen nahestehender Personen gerecht werden oder ihren Sanktionen für Nichtbeteiligung entgehen zu können.¹⁰⁰ Bei großen, anonymen Gruppen jedoch bestehe für jeden Einzelnen die Gelegenheit, sich sozialer Kontrolle zu entziehen.

¹⁰⁰ Die Sorge um die eigene Reputation und die Beurteilung durch andere steht als Faktor bei der Entscheidung zur Partizipation an Protestaktionen im Rahmen des Civil Rights Movements im Zentrum der Arbeit von Dennis Chong (1991, S.31ff).

Obwohl etwa Albert Hirschman (1988) darauf hingewiesen hat, dass gerade im Falle kollektiven Handelns häufig nicht zwischen Kosten und Nutzen unterschieden werden könne, da die gemeinsame Aktivität – etwa des Protests in einer Demonstration – unter Umständen nicht nur als Mittel zum Zweck, sondern als ein Gut *sui generis* empfunden werde, löste das von Olson aufgeworfene Trittbrettfahrerproblem dennoch einen Paradigmenwechsel in der Partizipationsforschung ein. Während die Aktivisten sozialer Bewegungen von den frühen sozialpsychologischen Ansätzen häufig als irrationale, von Frustrationen und Hysterien getriebene, gesellschaftlich isolierte Individuen gesehen worden waren, wurden sie nun als *rationale* Akteure betrachtet, deren Handlungen durch nachvollziehbare Motive und Ziele geleitet werden. Ein weiterer Grund für diese Neubewertung seit den 1970er-Jahren ist in den Veränderungen des Gegenstands zu sehen, die sich zwischenzeitlich ergeben hatten. Erklärungsbedürftig waren nun nicht länger die revolutionären nationalistischen oder kommunistischen Bewegungen, die die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt hatten, sondern die Bürgerrechtsbewegung der Schwarzen in den USA und in der gesamten westlichen Welt die Studenten-, Frauen- und Friedensbewegungen sowie weitere in der europäischen Bewegungsforschung sogenannte „Neue Soziale Bewegungen“, die der Mitte der Gesellschaft entsprungen waren und denen mancher der Forscher selbst angehörte (vgl. Diani 2007, S.340f). Soziale Bewegungen wurden nun als „Politik mit anderen Mitteln“ begriffen und im Rahmen des Ressourcenmobilisierungsansatzes daraufhin untersucht, welche Rahmenbedingungen ihr Auftreten und ihren Erfolg bestimmten (vgl. insbds. McCarthy und Zald 1977). Das bloße Vorhandensein einer benachteiligten Gruppe wurde nicht länger als ausreichend angesehen:

Gegenüber Theorien kollektiven Verhaltens, die Protest und Aufruhr als direkte Reaktion auf eine Diskrepanz zwischen Normen oder ein hohes Maß an absoluter bzw. relativer Deprivation zurückführen, betont dieser Ansatz die Rolle von Variablen, die für Zeitpunkt, Art, Breite und Intensität von Protesten ausschlaggebend seien. Der simple Kurzschluß von Reiz (bzw. Spannung, Unterdrückung, Unrecht, Elend) auf Reaktion (bzw. Protest, Revolte, Revolution) wird definitiv aufgegeben. (Rucht 1994, S.341)

Benachteiligungen seien allgegenwärtig, doch soziale Bewegungen resultierten nur in den seltensten Fällen daraus. Als erklärungskmächtig wurde demgegenüber die ungleiche Verteilung von Ressourcen betrachtet, über die unterschiedliche Menschen und Gruppen mit Veränderungswillen verfügten.¹⁰¹ In Hinblick auf die individuelle Motivation zur Partizipation geriet überdies in den Blick, dass nicht nur direkt Betroffene einer

¹⁰¹ Edward J. Walsh (1981) wandte gegen die völlige Vernachlässigung von ausschlaggebenden Ereignissen ein, dass plötzlich in Erscheinung tretende Missstände („suddenly realized grievances“ bzw. „suddenly imposed grievances“), wie in seinem Beispiel ein atomarer Unfall, sehr wohl entscheidender Anlass für das Aufkommen einer sozialen Bewegung sein könnten.

Benachteiligung zu den Aktivisten in sozialen Bewegungen gehörten, sondern sehr häufig auch sogenannte „conscience constituents“, „Unterstützer aus Gewissensgründen“. Trotz dieses Namens wurden solchen Aktivisten von McCarthy und Zald (1973, 1977, S.1235) zum Teil allerdings auch selbstbezogene Motive für ihre Beteiligung unterstellt, weil immer mehr soziale Bewegungen im Zuge ihrer Professionalisierung auch Karriereoptionen böten.

Im Gegensatz dazu betonte Doug McAdam (1982) mit seinem Political-Process-Ansatz die Fähigkeit der politisch Benachteiligten, im Angesicht sich öffnender „politischer Gelegenheitsstrukturen“ *selbst* Widerstand zu leisten. Voraussetzungen dafür seien allerdings einerseits das Vorhandensein von Organisationen, mit denen soziale Anreize zur Beteiligung, Kommunikationsnetzwerke und anerkannte Anführer zur Verfügung stünden, sowie andererseits die Ausbildung einer „kognitiven Befreiung“ („cognitive liberation“), also eines Bewusstseins innerhalb der betroffenen Gruppe zum einen für ihre Benachteiligung und zum anderen für die sich bietende Gelegenheit der Überwindung dieses Zustands. Abgesehen davon, dass im Political-Process-Ansatz die Benachteiligten selbst als organisationsfähig erachtet und die politischen Rahmenbedingungen, die Protest erfolgreich erscheinen lassen, in die Überlegung einbezogen wurden, ähnelte er dem Ressourcenmobilisierungsansatz darin, dass weniger nach individuellen Motiven der Partizipation, sondern vielmehr nach den Bedingungen gefragt wurde, die das Anwachsen und die Erfolgsaussichten einer politischen Bewegung bestimmen.

Als eine dieser Bedingungen wurde von Anthony Oberschall (1973) das sogenannte „Bloc Recruitment“ genannt, also die Strategie mancher sozialer Bewegungen, bereits bestehende Organisationen mitsamt ihren Mitgliedschaften für die eigenen Zwecke einzuspannen. In solchen Fällen liegt die Entscheidung zur Partizipation folglich nicht beim einzelnen Mitglied. Doch auch unabhängig von einer solchen Vereinnahmung aufgrund einer vorausgehenden Organisationsmitgliedschaft geriet in der weiteren Forschung die Einbettung der Individuen in soziale Netzwerke als ausschlaggebender Faktor individueller Bewegungspartizipation in den Fokus. Demnach sei die strukturelle Verfügbarkeit von Personen häufig eine wichtigere Voraussetzung für die Beteiligung in sozialen Bewegungen als ihre ideelle Disposition. Snow, Zurcher und Eklund-Olson (1980) etwa zeigten anhand von Studien zu politischen und religiösen Bewegungen, dass je nach Fall zwischen 60 und 90 Prozent der Mitglieder über vorher bestehende Sozialkontakte zu den Organisationen gestoßen waren. Lediglich im Falle religiöser Sekten wie *Hare Krishna*, die ihre Mitglieder auf eine exklusive Bindung an die Bewegung festschreiben, erfolge die Rekrutierung neuer Anhänger primär „von der Straße“ statt über etablierte Netzwerke. Anhänger derartiger Gruppierungen könnten nämlich nur solche Personen werden, die frei von bindenden Sozialkontakten seien. Doch auch bei weniger exklusiven Bewegungen sei eine Anwerbung nur dann möglich, wenn keine anderen sozialen Verpflichtungen einer

Beteiligung im Wege stünden. Obwohl eine gewisse instrumentelle, affektive oder ideologische Neigung zu der jeweiligen Bewegung vorhanden sein müsse, gelte für beide Fälle aber vor allem, dass die Kontakte zu Mitgliedern meist wesentlich wichtiger seien als ideelle Gründe:

[I]t is important to emphasize that people seldom initially join movements per se. Rather they typically are asked to participate in movement activities. Furthermore, it is during the course of initial participation that they are provided with the “reasons” or “justifications” for what they have already done and for continuing participation. [...] We would thus argue that the “motives” for joining or continued participation are generally emergent and interactional rather than prestructured. (Snow, Zurcher und Eklund-Olson 1980, S.795)

Inhaltliche Begründungen für die Mitgliedschaft würden also in vielen Fällen erst im Verlauf der Beteiligung an einer Bewegung und der Interaktion mit ihren anderen Mitgliedern als nachträgliche Rationalisierungen konstruiert. Stark und Bainbridge (1980) konnten ähnliche Mechanismen für religiöse Konversionen beschreiben. Zwar wollten auch sie damit nicht die Bedeutung ideologischer Dispositionen oder der Erfahrung von Deprivation schmälern, allerdings trafen derartige Voraussetzungen auf viele Menschen zu, von denen dennoch nur die wenigsten tatsächlich zu Konvertiten würden. Daher sei der intensive persönliche Kontakt zu „Missionaren“ der bessere Prädiktor für eine Konversion: „Interpersonal bonds appear to be a crucial situational element for any theory of recruitment“ (Stark und Bainbridge 1980, S.1393).

Da dieser Zusammenhang im Falle politischer Bewegungen bislang nur an Beispielen „wenig kostspieligen“ politischen Aktivismus gezeigt und außerdem die Beschaffenheit der vorherigen Sozialkontakte nicht näher bestimmt worden sei, unternahm Doug McAdam (1986) den Versuch, die Rolle der Einbindung in bestehende Netzwerke im Falle von „hochriskanten“ bzw. „kostspieligen“ Varianten des politischen Aktivismus („high-risk/cost forms of activism“) zu untersuchen. Dabei handelte es sich um Formen des politischen Protests, die mit hohem Aufwand an Zeit, Geld und Energie sowie mit hohen Risiken legaler, sozialer, körperlicher und finanzieller Art verbunden sind. Im Falle des *niedrigschwelligen* Aktivismus sei der Einfluss persönlicher Kontakte gut mit sozialen Verpflichtungen erklärbar – zum Beispiel bei einer Unterschrift zu einer Petition, um die man von einem Freund gebeten werde. Anhand einer Untersuchung der Bewerberlisten für das „1964 Mississippi Freedom Summer Project“ im Rahmen der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung, das einen wochenlangen Einsatz nötig machte und einige Todesopfer gefordert hatte, konnte McAdam dagegen zeigen, dass vorheriger Kontakt zu den ausrichtenden Organisationen sowie zu anderen Freiwilligen im Falle des *hochschwelligen* Aktivismus nur dann zu einem tatsächlichen Einsatz führte, wenn außer

der „biographischen Verfügbarkeit“ vor allem auch eine starke Identifikation mit der Bewegung gegeben war:

An intense ideological identification with the values of the campaign acts to “push” the individual in the direction of participation while a prior history of activism and integration into supportive networks acts as the structural “pull” that encourages the individual to make good on his strongly held beliefs. (McAdam 1986, S.88)

Die Untersuchung des Einflusses der Einbettung in soziale Netzwerke wurde in mehreren Studien weiter ausdifferenziert. McAdam und Paulsen (1993) etwa wendeten sich noch einmal dem Datenmaterial zum „Freedom Summer Project“ zu und überprüften daran ein vierstufiges Rekrutierungsmodell. Demnach bedürfe es für die Teilnahme an einem solchen politischen Projekt auf Seiten eines Individuums 1. der Konfrontation mit einer Rekrutierungsanfrage, 2. der Herstellung eines Zusammenhangs zwischen der Bewegung und einem wesentlichen Aspekt der eigenen Identität, 3. der Bestätigung dieses Zusammenhangs durch Personen, die üblicherweise diesen Identitätsaspekt stützen sowie 4. der Abwesenheit des Widerspruchs durch Personen, von denen andere Anteile der persönlichen Identität abhängen. Insbesondere mit dem letzten Punkt gerieten so Sozialkontakte in den Fokus der Betrachtung, die, je nach Zahl und persönlicher Wichtigkeit, in der Lage seien, die Partizipation in einer sozialen Bewegung trotz der Kontakte zu relevanten Organisationen und Personen noch zu verhindern. Dieser Zusammenhang habe sich bestätigt. Außerdem habe sich gezeigt, dass schwache Verbindungen, ganz im Sinne Granovetters (1973), wichtig seien, wenn es um den Informationsfluss gehe – also etwa darum, von einer sozialen Bewegung überhaupt zu erfahren. In der Frage der Partizipation jedoch seien gerade die starken, also besonders wichtigen und intimen Beziehungen entscheidend dafür, ob es zur Beteiligung komme oder nicht.

Im Rahmen seines Vergleichs zweier unterschiedlich erfolgreicher Bürgerinitiativen gegen tieffliegende Militärjets in Deutschland beschäftigte sich Thomas Ohlemacher (1996) näher mit der Rolle schwacher Verbindungen bei der Mobilisierung von Protest. Er konnte zeigen, dass soziale Bewegungen umso eher in der Lage sind, Menschen für ihre Ziele zu mobilisieren, je stärker ihre Aktivisten in bürgerlichen, statt in postmaterialistischen bzw. gegenkulturellen Netzwerken eingebunden sind. Dies würde, zumindest im Falle sich unmittelbar aufdrängender, potentiell alle betreffender Ärgernisse wie Fluglärm, helfen, den „radikalen“ Charakter eines Protests zu neutralisieren und für die Mehrheitsbevölkerung akzeptabel zu machen. Unter diesen Voraussetzungen würden sich die Netzwerke schwacher Beziehungen als Märkte zur Kontaktaufnahme erweisen: „In the case of high mobilization they functioned as the neutralizing ground for the potentially

radical image of the protest initiative. Protesters were gradually perceived as ‘sound’ and ‘authentic’ when they were club mates in the sports club“ (Ohlemacher 1996, S.215).

Während sich Ohlemacher vor allem mit dem kurzfristigen Einfluss von Sozialkontakten auf Protestbereitschaft beschäftigte, zeigte Florence Passy (2001), dass die Einbindung in Netzwerke während verschiedener Stadien in Aktivistenbiographien unterschiedliche Funktionen erfülle: „(1) social networks *socialize* individuals to certain political issues; (2) they *structurally connect* individuals who are willing to participate in a mobilization opportunity (e.g., a social movement organization); and (3) they *shape individual perceptions*“ (Passy 2001, S.176; Hervorhebungen im Original).¹⁰² Auf Grundlage von Umfragedaten sowie „Life History“-Interviews unter Mitgliedern der schweizerischen entwicklungspolitischen NGO *Erklärung von Bern* konnte sie herausarbeiten, dass die aktivsten Mitglieder („activists“) bereits in Familien und religiösen wie politisch linken Netzwerken großgeworden seien, die dem Anliegen der Bewegung historisch und ideologisch nahe standen, so dass sich bei ihnen früh ein der NGO zugeneigtes politisches Bewusstsein sowie eine Bewegungsidentität habe ausbilden können. Weniger aktive Mitglieder dagegen („adherents“) seien erst kürzere Zeit in entsprechende Netzwerke eingebettet und in ihrer Sozialisation dem Einfluss konkurrierender Netzwerke unterworfen gewesen: „The social interactions of adherents introduced other, higher-ranking identities to their hierarchy of social identities. They did not develop a sufficiently strong political consciousness towards the movement’s issues to become activists“ (ebd., S.180). Die rein finanziellen Unterstützer („subscribers“) seien ganz ohne organisatorische Einbindung, stattdessen durch Verwandte politisch sozialisiert worden. Im unmittelbaren Umfeld des Beitritts schließlich sei die Art der Sozialkontakte mit Mitgliedern der Bewegung dafür verantwortlich gewesen, welche Art des Engagements gewählt worden sei: „the higher the intensity of engagement of recruiters, the stronger the commitment of newcomers“ (ebd., S.181). Ausschlaggebend sei hier außerdem die Enge der Beziehung und damit das Vertrauen zu derjenigen Person gewesen, die das Mitglied an die Organisation herangeführt habe. Die Einbindung in die Bewegung sei auch verantwortlich dafür, zu welchen Einschätzungen ihrer Effektivität die Mitglieder gelangten. Hier habe sich gezeigt, dass gerade die wenig aktiven und passiven Mitglieder die Fähigkeit der Organisation, sozialen Wandel herbeizuführen, als hoch, ihre persönlichen Möglichkeiten, dazu einen Beitrag zu leisten, jedoch als niedrig einschätzten. Bei den Bewegungsaktivisten hingegen habe es sich genau umgekehrt verhalten.

Derartige differenziertere Beschreibungen der Motivationsfunktion, die Netzwerke und Sozialkontakte für die Partizipation in sozialen Bewegungen erfüllen, verweisen von der

¹⁰² Ähnlich weist auch James A. Kitts (2000) auf die unterschiedlichen Funktionen von Sozialkontakten im Zusammenhang mit der Partizipation in sozialen Bewegungen hin: sie *informieren* über Teilnahme-Gelegenheiten, sie wirken *identitätsstiftend* und dienen der informellen Bereitstellung *sozialer Anreize* in Form des wechselseitigen Austauschs von Anerkennung und Sanktionen.

Betrachtung struktureller Voraussetzungen des Engagements und des Protests zurück auf die Ebene sozialpsychologischer Voraussetzungen. Es wurde erkannt, dass Netzwerke unter anderem auch deshalb ausschlaggebend für Mobilisierungen sind, weil sie Einfluss auf die Identität und die Überzeugungen von Sympathisanten und Anhängern nehmen. Bereits in den 1980er-Jahren war im Zuge der „kulturalistischen Wende“ auch im Rahmen der Soziologie sozialer Bewegungen auf diese Zusammenhänge verwiesen worden:

Theoretical trends both within and beyond sociology thus thematized cultural questions of meaning and signification. As this filtered into the study of social movements, new attention was paid to the social construction of meaning, grievances, motivation, recruitment, and identity in the context of collective action. (Buechler 2011, S.142)

Zwar war die Möglichkeit sozialer Bewegungen, zum Zwecke der Mobilisierung Einfluss auf das Bewusstsein von Anhängern zu nehmen, auch in frühen Deprivationstheorien sowie in den Ressourcenmobilisierungs- und Political-Process-Ansätzen angesprochen worden. Smelser (1962) etwa hatte von der Notwendigkeit eines „generalized belief“ innerhalb einer sich benachteiligt fühlenden Gruppe gesprochen, Doug McAdam (1982) von der Voraussetzung der „cognitive liberation“, die die Kommunikation innerhalb formaler Organisationen hervorbringen könne, und McCarthy und Zald (1977) hatten sogar argumentiert, dass ein Gefühl der Benachteiligung von „Bewegungsunternehmern“ aus dem Nichts definiert, kreiert und manipuliert werden könne.¹⁰³ Eine systematische Untersuchung der Praktiken sozialer Bewegungen, mit denen sie Überzeugungen formen und kollektive Identitäten zur Verfügung stellen, um auf diese Weise Mitglieder zu gewinnen, war bis dahin jedoch noch nicht erfolgt (vgl. Snow 2007, S.384).

Eine Rückbesinnung auf die sozialpsychologischen Voraussetzungen der Partizipation in sozialen Bewegungen wurde von William A. Gamson und Kollegen (1982) eingeleitet. Sie stellten als Ergebnis einer experimentellen Untersuchung zu Prozessen der Mikromobilisierung heraus, dass eine entscheidende Hürde beim Aufbau einer Gegenbewegung im Aufbrechen derjenigen Überzeugungen bestehe, welche die anzugreifenden Autoritäten legitimierten. Derartige „legitimierende Frames“ („legitimizing frames“) müssten von einer sozialen Bewegung zunächst durch „Ungerechtigkeits-Frames“ („injustice frames“) ersetzt werden. Die Aufgabe erfolgreicher Aktivisten sei es daher, fortlaufend auf Fehlverhalten von Autoritätspersonen hinzuweisen („attention calling“) und zu zeigen, was an deren Verhalten unangemessen sei („context setting“). Damit argumentierten Gamson, Fireman und Rytina, dass Benachteiligungen und andere

¹⁰³ „We want to move from a strong assumption about the centrality of deprivation and grievances to a weak one, which makes them a component, indeed, sometimes a secondary component in the generation of social movements. [...] For some purposes we go even further: grievances and discontent may be defined, created, and manipulated by issue entrepreneurs and organizations“ (McCarthy und Zald 1977, S.1215).

Misstände nicht immer offen zutage lägen, sondern häufig zunächst ein entsprechendes Bewusstsein in der betroffenen Bevölkerungsgruppe geschaffen werden müsse.

Im Weiteren wurde der Framing-Ansatz insbesondere von David A. Snow und seinen unterschiedlichen Ko-Autoren ausgearbeitet (Snow et al. 1986, Snow und Benford 1988), die ebenfalls betonten, dass eine wesentliche Aufgabe sozialer Bewegungen darin bestehe, die von ihnen vertretenen „Frames“ mit denen potentieller oder aktueller Anhänger in Einklang zu bringen („frame alignment“). Dabei gehe es nur zum Teil, wie von Gamson und Kollegen dargestellt, um die *Identifikation* eines Problems und die Zuweisung von Schuld. Neben diesem „diagnostic framing“ müssten sich Bewegungsvertreter noch im „prognostic“ sowie im „motivational framing“ üben, um Unterstützung zu finden (vgl. Snow und Benford 1988). Das „prognostic framing“ bestehe darin, in Anlehnung an die jeweiligen Problemdiagnosen Strategien, Taktiken und Ziele zu ihrer Lösung vorzuschlagen. Sei auf diese Weise Konsens erreicht, folge daraus jedoch nicht notwendigerweise eine Mobilisierung der Anhänger. Hierzu sei das „motivational framing“ in Form moralischer Appelle etwa in „Bewegungs-Handbüchern“ oder in Aufrufen auf Veranstaltungen nötig. „Framing-Dilemmata“ könnten sich dadurch ergeben, dass etwa ein Problem als so gravierend gezeichnet werde, dass dies Fatalismus auslöse, dass ein Aufzeigen konkreter Strategien vernachlässigt werde, oder dass diese als nur von Experten durchführbar dargestellt würden. Um erfolgreich zu sein, müssten die „Frames“ der Bewegung außerdem zentrale Werte und Überzeugungen ihres Publikums ansprechen („value centrality“), empirisch glaubwürdig sein („empirical credibility“), den persönlichen Erfahrungen der Angesprochenen („experiential commensurability“) sowie größeren kulturellen Erzählungen („narrative fidelity“) entsprechen und sich in einen möglicherweise gerade aktuellen „Cycle of Protest“ einfügen, dessen „master frame“ von Vorgängerbewegungen übernommen werden könne.¹⁰⁴

Um die Rekrutierung neuer Mitglieder zu erreichen sowie sich der fortgesetzten Unterstützung bestehender Anhänger zu versichern, würden soziale Bewegungen auf vier konkrete Strategien des „frame alignment“ zurückgreifen (vgl. Snow et al. 1986). Beim „frame bridging“ gehe es zunächst darum, die Bewegung bei Menschen, die bereits ihre Auffassung teilen, bekannt zu machen. Über „frame amplification“ werde versucht, in der Bevölkerung verankerte Werte mit der eigenen Bewegung in Verbindung zu bringen. Außerdem diene es dazu, Überzeugungen hinsichtlich der Dringlichkeit eines Problems, hinsichtlich seines Ursprungs, hinsichtlich stereotyper Eigenschaften der Widersacher, hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit des Erfolgs kollektiven Handelns sowie hinsichtlich der Notwendigkeit „aufzustehen“ und etwas zu unternehmen hervorzurufen bzw. zu

¹⁰⁴ Ein aktuelles Beispiel für einen „Cycle of Protest“ stellt die „Occupy“-Bewegung dar, unter deren Dach international verschiedenste Misstände angesprochen und unterschiedlichste Ziele verfolgt werden, vereint durch den „master frame“ des Kampfes der Bevölkerungsmehrheit („99%“) gegen die Eliten („1%“).

verstärken. „Frame extension“ werde dann angewendet, wenn die Aktivisten ihre Bewegung mit den Zielen anderer Bewegungen in Einklang brächten, um ihre Anhängerschaft zu vergrößern. „Frame transformation“ schließlich finde dann statt, wenn Bewegungsvertreter potentielle Anhänger dazu brächten, ihre Weltsicht in bestimmten Bereichen oder auch generell zu verändern, zum Beispiel, die Schuld für einen Missstand nicht länger bei sich selbst, sondern im System zu suchen.

Im Zuge der „kulturalistischen Wende“ in der Bewegungsforschung trat außer der Konstruktion von Überzeugungen auch die Rolle „kollektiver Identität“ in den Fokus der Betrachtung. Zum einen werde kollektive Identität als Teil des Bewusstseins von Bewegungsanhängern durch die Aktivitäten innerhalb einer Bewegung ebenso interaktiv hergestellt wie andere „Frames“ auch (vgl. etwa Hunt und Benford 1994, Snow und McAdam 2000, S.49ff). Insbesondere die sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen“ - wie die Studenten-, Frauen-, Schwulen- oder New-Age-Bewegungen - hätten häufig als eines ihrer Ziele explizit die Herstellung neuer Identitäten verfolgt (vgl. Johnston et al. 1994). Zum anderen seien in vielen Fällen die Suche nach einer neuen oder die Bestätigung einer vorhandenen personalen Identität, zu der die kollektive Identität einer Bewegung beitragen könne, als entscheidender Anlass zur Partizipation zu sehen. Weil Menschen, um funktionsfähig zu sein, auf robuste Selbsteinschätzungen („self-views“) angewiesen seien, so Pinel und Swann (2000), strebten sie nach einer Bestätigung dieser Einschätzungen und würden sich daher bevorzugt solchen Organisationen und Bewegungen anschließen, welche die Aspekte ihrer Identität mit einem besonders hohen Stellenwert repräsentierten: „When people join social movements, one of their prepotent concerns it to receive validation for important aspects of themselves. Paradoxically, in seeking to identify with others, people are striving to be themselves“ (ebd., S.148).

Snow und McAdam (2000) argumentieren, dass für „identity seekers“ häufig die Suche nach Gelegenheiten im Vordergrund stehe, die eigene Identität ausleben und ausdrücken zu können: „*[I]dentity seeking* refers to the process whereby individuals strongly imbued with a particular identity actively search for groups (movements, cults, subcultures) with perspectives and practices consistent with that identity and that allow for its expression“ (ebd., S.48; kursiv im Original). Dies seien die seltenen Fälle, in denen Menschen von sich aus nach Gruppen suchten, statt durch Bemühungen der Bewegungsaktivisten rekrutiert zu werden (vgl. ebd.). Schließlich kam mit der Betrachtung kollektiver Identität als Motivationsbasis für Partizipation in sozialen Bewegungen erneut die Solidarität mit etablierten Sozialkontakten in den Blick, die das Trittbrettfahrerproblem zu überwinden hilft: „‘Collective Identity,’ for some authors, is shorthand for the affective connections one has to members of a group that oblige one to protest along with or on behalf of them“ (Polletta und Jasper 2001, S.290).

Eng verbunden mit der Wahrnehmung einer kollektiven Identität sind schließlich Emotionen, deren Einfluss auf die Entstehung, die Aktivitäten und das Absterben sozialer Bewegungen in jüngerer Zeit verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die emotionale Dimension des Protestverhaltens sei in der Forschung lange Zeit bewusst ausgeblendet worden, so Goodwin, Jasper und Polletta (2001), weil man befürchtet habe, Aktivisten damit dem Verdacht der Irrationalität auszusetzen. Die Befürworter der offenen Einbeziehung emotionaler Dimensionen argumentieren jedoch, dass es keinen Gegensatz zwischen Emotionen und Rationalität gäbe. Vielmehr hätten auch in den bislang verwendeten Konzepten Emotionen eine Rolle gespielt, allerdings ohne dass dies offen thematisiert worden sei. So setzten etwa Bewegungsaktivisten mit „Ungerechtigkeits-Frames“ und im „motivational framing“ auf die Erzeugung von Empörung. McAdams‘ „cognitive liberation“, die Erkenntnis, dass sich Chancen auf Veränderung eröffnen, sei mit berauschenden Empfindungen verbunden und stelle nicht nur eine bloß „kognitive“ Befreiung dar. Und auch die Stärke „kollektiver Identität“ als Voraussetzung für Partizipation ergäbe sich aus Gefühlen - nämlich aus affektiver Verbundenheit.

Generell gelte, dass gerade mit moralischem Empfinden verbundene Emotionen wie Scham, Schuldgefühle und Stolz als unsichtbare Linsen sämtliche menschliche Gedanken, Handlungen, Wahrnehmungen und Urteile einfärbten und damit immer in rationale Kosten-Nutzen-Kalkulationen einflößen (vgl. Goodwin et al. 2001b, S.5ff). Darüber hinaus würden Bewegungsaktivisten häufig gezielt versuchen, starke Emotionen, sogenannte „moralische Schocks“, zu produzieren (vgl. Jasper und Poulsen 1995, S.498f). In vielen Fällen kämen kondensierte Symbole zum Einsatz, die geeignet seien, die moralischen Überzeugungen des Publikums anzusprechen bzw. zu verletzen. „Moralische Schocks“ könnten aber auch ganz ungeplant, durch plötzlich auftretende Ereignisse wirksam werden. Beispiele dafür seien der Atomunfall von *Three Mile Island* (Walsh 1981 spricht hier von „suddenly imposed grievances“) sowie das Abtreibungsurteil im Fall Roe vs. Wade (Luker 1984 spricht von „bolts from the blue“), zwei Ereignisse, die viele Mitglieder in die Anti-Atomkraft- bzw. in die Anti-Abtreibungs-Bewegungen spülten. In jedem Fall, ob als Reaktion auf strategische Bewegungsaktivitäten, auf plötzlich hereinbrechende Ereignisse oder auf sich langsam durchsetzende Erkenntnisse, seien „moralische Schocks“ geeignet, Menschen zur Partizipation in einer sozialen Bewegung zu motivieren, die über keine vorherigen Kontakte in diese Bewegung verfügten:

These “moral shocks” are often strong enough to propel us into trying to do something. We may seek out a social movement organization if we know one exists. We may even try to found our own. Although people who join a movement typically know someone involved in it, a moral shock may still be the trigger that gets them to join. In some cases it can even push us into participation when we do not know anyone at all in the movement. In such cases, we see a process of “self-recruitment” to

a movement: people actively seek out a movement or movement organization in which they can participate, as opposed to being recruited by the movement itself. (Goodwin und Jasper 2009, S.57)

3.2.2 Integrierte Modelle der politischen Mobilisierung

Ein Problem der in der Geschichte der Bewegungsforschung entwickelten Partizipationstheorien besteht darin, dass sie durchaus Unterschiedliches erklären: Mal werden die Faktoren dargelegt, die den Beitritt zu konkreten Organisationen begünstigen, mal geht es um die aktive Teilnahme an zeitlich begrenzten Protestaktionen bereits im Vorhinein organisierter Menschen. Darauf weisen auch John Lofland (1996) und Bert Klandermans (2011) hin. Im Rahmen ihrer Versuche, die unterschiedlichen, von verschiedenen theoretischen Ansätzen thematisierten Faktoren für die Partizipation in sozialen Bewegungen zu systematisieren, betonen sie, dass jeweils andere dieser Faktoren wirksam werden, je nachdem, um welche Art der Partizipation es sich handelt. Lofland stellt den Beitritt zu *Bewegungsorganisationen* in den Mittelpunkt, hebt aber hervor, dass dies immer noch ein facettenreiches Konzept sei, da es sehr unterschiedliche Kriterien für einen Beitritt wie auch für eine Mitgliedschaft gäbe: reicht die gelegentliche Teilnahme an Veranstaltungen einer Organisation, um als Mitglied bezeichnet zu werden? Muss eine formale Mitgliedschaft bestehen oder Geld gespendet worden sein? Müssen sich die Personen mit den Zielen der Gruppe einverstanden erklären oder können sie abweichende Meinungen vertreten? Selbst wenn eine Definition der Mitgliedschaft gefunden sei, würden sich Mitglieder weiterhin in Intensität und Art ihres Einsatzes für die Organisation stark unterscheiden (vgl. Lofland 1996, S.202ff).

Klandermans stellt ein Modell der Partizipation für alle Beteiligungsformen in sozialen Bewegungen auf, unterscheidet diese Formen aber danach, welchen Grad an Anstrengung oder Aufwand sie erfordern und auf welche Dauer sie angelegt sind. Zu den zeitlich begrenzten Beteiligungsformen mit wenig Aufwand zählten etwa Geldspenden oder Unterschriften zu Petitionen, zu den aufwendigeren oder riskanteren die Teilnahme an Sit-ins, nicht genehmigten Demonstrationen oder Streiks. Die Mitgliedschaft in Bewegungsorganisationen sei ein Beispiel der zeitlich eher unbegrenzten Beteiligungsformen, wobei sich der Aufwand nach der Stärke des konkreten Engagements unterscheiden lasse (vgl. Klandermans 2011, S.42f). Klandermans betrachtet die Beteiligung in sozialen Bewegungen als das Ergebnis von Mobilisierungsanstrengungen seitens der Bewegungen sowie von Kosten-Nutzen-Kalkulationen seitens der Teilnehmer – als das Ergebnis des Zusammenspiels von Angebot und Nachfrage.

3.2.2.1 Individual- und Strukturbedingungen des Beitritts zu Bewegungsorganisationen (John Lofland)

Eine systematische Übersicht über die in der Forschung genannten Voraussetzungen des Beitritts zu Bewegungsorganisationen (SMOs) stammt von John Lofland (1996). Auf Grundlage einer umfassenden Durchsicht der relevanten Literatur unterscheidet er individuelle und strukturelle Variablen („individual and structural variables“) und diese wiederum danach, ob sie langfristig oder kurzfristig wirksam sind („background and situational variables“). Als individuelle Variablen bezeichnet Lofland diejenigen Eigenschaften von Personen, die sie zur Organisationsmitgliedschaft neigen lassen, bzw. kognitive Prozesse im Zusammenhang mit der Entscheidung zum Beitritt. Strukturelle Variablen sind dagegen äußere Umstände, die den Beitritt eines Individuums begünstigen oder verhindern (vgl. S.215, 226).

	Individual Variables	Structural Variables
Background Variables	1. Biological 2. Deeper motivation 3. Self-concept 4. Belief and socialization 5. Active seeking	8. Macro-structure 9. Organizational membership 10. Prior activism 11. Prior contact / network
Situational Variables	6. Benefit calculation / rational choice 7. Experimentation	12. Suddenly imposed grievances 13. Situational stress 14. Biographical availability 15. Coersive persuasion 16. Affective bonds

Abbildung 2: Faktoren zum SMO-Beitritt (nach Lofland 1996, S.216)

Als *langfristig wirksame individuelle Variablen* seien in der bisherigen Forschung biologische Dispositionen, tieferliegende Motive bzw. Persönlichkeitsstrukturen, das Selbstkonzept, weitere in der Sozialisation erworbene Überzeugungen sowie die Eigenschaft des aktiven Suchertums genannt worden. Wenn auch biologische Faktoren (1)

bislang wenig untersucht worden seien und den Nachteil mit sich brächten, dass sie kein hinreichendes Kriterium zur Bestimmung potentieller SMO-Mitglieder darstellten, so könnten sie doch in manchen Fällen entscheidende Bedingungen für den Aktivismus in sozialen Bewegungen sein. Lofland vermutet etwa, dass Führungspersönlichkeiten in sozialen Bewegungen wie in anderen Kontexten „are endowed with especially robust physical bodies and metabolisms“ (S.218). Außerdem hätten Stark und Bainbridge (1987) darauf hingewiesen, dass die Hoffnung auf Kompensation körperlicher Gebrechen Grund für den Beitritt zu bestimmten religiösen Bewegungen sein könne (vgl. S.217).

Daneben sei in der frühen Bewegungsforschung die Unterstellung bestimmter tieferliegender Motive oder Persönlichkeitsstrukturen (2) populär gewesen. Demnach seien insbesondere dem Autoritarismus zuneigende oder nach einfachen Erklärungen, einer neuen Identität, sozialer Einbettung oder nach verloren gegangener Sicherheit suchende Personen als empfänglich für die Botschaften bestimmter Massenbewegungen betrachtet worden (vgl. S.218f). Abgesehen davon, dass derartige Persönlichkeitsmerkmale ebenfalls keine hinreichenden Gründe für eine Bewegungsbeteiligung darstellten, da viele Menschen trotz dieser Eigenschaften nicht aktiv würden, seien diese Annahmen aus heutiger Sicht als problematisch zu bewerten. Zum einen stünden sie für eine Perspektive, nach welcher die Beteiligung in sozialen Bewegungen als Zeichen psychologischer Defizite oder Pathologien angesehen werde, die vom Forscher als die „wahren Gründe“ aufgedeckt werden müssten. Und zum anderen hätten sie sich in der Mehrzahl aller Studien schlicht nicht bestätigt (vgl. S.220).

Bestätigt habe sich hingegen die Annahme, dass ein positives Selbstkonzept (3) eine wichtige Voraussetzung der Partizipation sei. Dazu zähle die Überzeugung, dass das eigene Handeln wirksam sein könne, ebenso wie ein hohes Maß an Dominanz, Selbstbewusstsein und Energie im Falle besonders aktiver Mitglieder. Für diese und ähnliche Einstellungen sei schließlich eine entsprechende Sozialisation (4) verantwortlich – und damit bereits eine Strukturvariable. Durch die Erziehung in Familien, Schulen oder anderen gesellschaftlichen Kontexten, in denen die Möglichkeiten politischer Einflussnahme vor Augen geführt würden, werde die Grundlage für schließlich die individuelle Persönlichkeit bestimmende Anschauungen gelegt, welche eine spätere Partizipation in sozialen Bewegungen als quasi-natürlich erscheinen lasse. Dabei hänge die Art der gewählten Bewegung ebenfalls davon ab, welchen Blick auf die Realität man erlernt habe: „[P]eople learn broad ‘rhetorics’ of (perspectives on) how to conceptualize and act on social reality. Three major genres of these are *political*, *religious*, and the *psychological*, focusing, respectively, on changing social systems, changing one’s relation to the supernatural, and changing oneself” (S.222; Hervorhebungen im Original). Im Umfeld aller drei Bewegungstypen, den politischen, religiösen wie auch den Bewegungen zur Persönlichkeitsentwicklung, fände sich schließlich der Typus des aktiv Suchenden (5).

Dieser trete Bewegungsorganisationen nicht bei, um Erlösung von einem akuten Spannungszustand oder Hilfe bei bestimmten Problemen zu erfahren, sondern weil er sein Leben bewusst auf das Streben nach Persönlichkeitserweiterung und nach neuen Erfahrungen ausgerichtet habe (vgl. S.222f).

Als *kurzfristig wirksame individuelle Variablen*, als Faktoren also, die in der unmittelbaren Entscheidungssituation für oder gegen einen Beitritt zum Tragen kommen, nennt Lofland schließlich individuelle Kosten-Nutzen-Kalkulationen und abschließend ein experimentierendes Verhalten. Wenn es sich auch beim bewussten Abwägen von Vor- und Nachteilen eines Beitritts (6) eher um theoretische Spekulation auf Basis eines Rational-Choice-Ansatzes als um einen durch empirische Forschung bestätigten Sachverhalt handele, habe das von Olson (1965, 1968) analysierte Trittbrettfahrerproblem doch zu der Erkenntnis geführt, dass für manche Formen kollektiven Handelns die Aussicht auf das angestrebte Kollektivgut als „kollektiver Anreiz“ nicht ausreiche, sondern bestimmte „selektive Anreize“ hinzutreten müssten. Als Faktoren, die in solche individuellen Nutzenkalkulationen einfließen, seien bestimmte materielle Anreize sowie Solidaritäts- und Wertanreize („solidary and purposive incentives“) benannt worden. „Solidary incentives“ bestünden demnach im erwarteten Lob, Respekt und in Freundschaften im Falle eines Beitritts (bzw. in befürchteter Scham, Verachtung und Ausgrenzung im Falle des Nicht-Beitritts), „purposive incentives“ erwüchsen aus internalisierten Normen und Werten, aufgrund derer eine Person ihr Selbstbewusstsein daraus beziehe, „das Richtige“ zu tun (vgl. S.225). Empirische Studien sozialer Bewegungen hätten dagegen ergeben, dass ein Beitritt häufig eher experimentellen Charakter habe (7): „Some of these studies conceive this as a process of *role learning* in which ‘joining’ in the sense of believing is slow and incremental, if it proceeds at all” (S.226; Hervorhebung im Original). Allerdings beziehen sich die erwähnten Studien ausschließlich auf die Konversion zu religiösen Sekten.

Zu den in der bisherigen Forschung thematisierten *langfristig wirksamen strukturellen Variablen*, die die Beitrittsentscheidung der Individuen beeinflussen, rechnet Lofland eine Reihe gesellschaftlicher Makrostrukturen sowie vorausgehende Betätigungen in anderen Organisationen, Erfahrungen im Aktivismus und etablierte Kontakte zu Mitgliedern der jeweiligen SMO. Die individuelle Beitrittsüberlegung sei häufig Ergebnis gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen und Rahmenbedingungen (8), so dass es unter entsprechenden Voraussetzungen zu Wellen des Aktivismus komme. Als die Bewegungsaktivität und damit auch das individuelle Beitrittsverhalten fördernde gesellschaftliche Faktoren seien etwa soziale Ungleichheit und sozialer Wandel, politische Gelegenheitsstrukturen, gesellschaftlicher Wohlstand oder die verbreitete Wahrnehmung von Ungerechtigkeit genannt worden (vgl. S.227). Unabhängig von gesamtgesellschaftlichen Trends werde die Wahrscheinlichkeit des Beitritts zu einer

konkreten Organisation dadurch begünstigt, dass die betreffende Person zuvor bereits in anderen Organisationen Mitglied gewesen sei (9). Zum einen sei dies vermutlich Ausdruck der individuellen Variable einer hohen Wahrnehmung persönlicher Effektivität (4), zum anderen würden Mitglieder bestehender Organisationen schneller von neuen Bewegungsaktivitäten erfahren (vgl. ebd.). Ähnlich verhalte es sich mit anderen Formen des Aktivismus (10), der nicht unbedingt in formaler Organisationsmitgliedschaft bestehen müsse. Das stärkste Kriterium jedoch, das einen Beitritt wahrscheinlich mache, seien im Vorhinein bestehende Netzwerkverbindungen in die jeweilige Organisation (11). Persönliche enge Kontakte zu Organisationsmitgliedern führten häufig zur näheren Bekanntschaft mit einer Bewegung und stellten damit die langfristig wirksame Voraussetzung für die kurzfristig wirksame Variable der affektiven Bindung (16) dar (vgl. S.228).

Als weitere *kurzfristig wirksame strukturelle Variablen* seien in der Literatur plötzlich auftretende Missstände, private Spannungszustände, biographische Verfügbarkeit sowie der Einsatz manipulativer Techniken genannt worden. Bei den von Edward Walsh (1981) so bezeichneten „suddenly imposed grievances“ (12) handele es sich um unerwartet in Erscheinung tretende, dramatische und hochgradig publizierte Ereignisse, wie auf menschliches Versagen zurückgehende Umweltkatastrophen oder aufrüttelnde Gerichtsentscheide, die bei vielen Menschen Widerstand hervorrufen und zu Wellen des Protests und damit häufig auch des Beitritts zu Bewegungsorganisationen führten (vgl. S.229). Insbesondere im Zusammenhang des Beitritts zu religiösen Bewegungen seien darüber hinaus akute *persönliche* Spannungszustände bzw. auf private Probleme zurückgehender emotionaler Stress (13) wichtige Faktoren. Allerdings sei diese Erkenntnis nicht gesichert, da sie auf den Auskünften der Betroffenen selbst beruhe, welche gerade im Falle von Konversionserzählungen häufig zu biographischen Rekonstruktionen neigten (vgl. S.230). Eine weitere kurzfristig wirksame strukturelle Voraussetzung des Organisationsbeitritts sei die „biographische Verfügbarkeit“ (14) der betreffenden Person, die dann gegeben sei, wenn keine der Partizipation im Wege stehenden Verpflichtungen vorlägen. Diese auch „strukturelle Verfügbarkeit“ genannte Situation ergäbe sich mit gewisser Regelmäßigkeit in bestimmten Phasen des Lebenszyklus, etwa während des Übergangs vom Jugend- zum Erwachsenenalter, oder für bestimmte Bevölkerungsgruppen wie Studenten, Freiberufler oder wohlhabende Rentner. Umwälzende Gesellschaftskrisen könnten darüber hinaus dazu führen, dass weite Teile der gesamten Bevölkerung aus ihren üblichen Verpflichtungen gerissen würden und für einen aktiven Protest zur Verfügung stünden (vgl. S.231f). Schließlich übten die Bewegungsorganisationen selbst großen Einfluss darauf aus, ob jemand nach einer ersten Kontaktaufnahme tatsächlich Mitglied werde oder nicht. Insbesondere im Hinblick auf die neuen religiösen Bewegungen der 1970er-Jahre habe sich die Vorstellung durchgesetzt, dass dies durch manipulative Techniken der Gehirnwäsche oder andere psychologische Zwangsmaßnahmen (15)

geschehen könne. Hierzu zählten etwa die Isolierung potentieller Mitglieder von anderen Quellen sozialer Bestätigung, die Androhung körperlicher oder seelischer Gewalt, die Zerteilung der Welt in „gute“ und „böse“ Mächte oder der unentwegte „Beschuss“ mit die Bewegung stützenden Informationen. Allerdings würde nur ein Bruchteil aller Bewegungen auf derartige Maßnahmen zurückgreifen, so dass ihnen empirisch kaum Bedeutung zukomme. Vielmehr lasse die häufig ungeprüfte Unterstellung solcher Praktiken die Interpretation zu, dass ihre Vertreter Bewegungsteilnehmer nicht als aktive, selbstbewusste Sucher oder als rationale Nutzenmaximierer sehen wollten, sondern als passive, irrationale, beliebig manipulierbare Menschen (vgl. S.232ff). In der Forschung bestätigt habe sich dagegen der zentrale Einfluss von Aktivisten auf Personen ihres sozialen Umfelds. Durch affektive Bindungen zu Bewegungsmitgliedern (16) seien viele Personen stärker motiviert, sich mit den von der Bewegung vertretenen Themen auseinanderzusetzen, als dies sonst der Fall wäre. Schließlich käme es aber auch bei Interessenten, die ursprünglich keine Kontakte zu aktiven Mitgliedern gehabt hätten, darauf an, dass sie eine affektive Bindung an die Personen in der Organisation aufbauen, um tatsächlich Mitglied zu werden. Manche Gruppen würden daher bewusst Sorge dafür tragen und sich mehr oder weniger intensiv um Interessenten und neue Mitglieder kümmern (vgl. S.234f).

3.2.2.2 Die Nachfrage und das Angebot zur Partizipation (Bert Klandermans)

Bert Klandermans (u.a. 1984, 1997, 2007, 2011, Klandermans und Oegema 1987) hat sich in seinem Bemühen, den Ressourcenmobilisierungsansatz um sozialpsychologische Elemente zu erweitern, mit der Mobilisierung neuer Teilnehmer durch den aktiven Einsatz seitens der Bewegungsorganisationen befasst und dazu Elemente verschiedener Partizipationstheorien zusammengeführt. Die Aktivitäten von Bewegungsakteuren zur Rekrutierung neuer Mitglieder für unterschiedliche Formen politischen Aktivismus unterteilt er zunächst in zwei Phasen: in die Konsens- und die Handlungsmobilisierung („consensus and action mobilization“). Bei der *Mobilisierung von Konsens* oder, genauer, von Zustimmung, gehe es den Bewegungsvertretern darum, ihre Sicht der Dinge - ihre Problembestimmungen, Schuldzuweisungen und Lösungsstrategien - in möglichst weiten Teilen der Bevölkerung durchzusetzen, also um die Prozesse, die Snow, Benford und Kollegen als „frame alignment“ beschrieben haben. Dies sei ein langfristiges Unterfangen: „It takes time – sometimes years – to convince people of the plausibility of a movement’s points of view“ (Klandermans 2011, S.47). Sein Erfolg hänge zudem nicht unwesentlich von der Beachtung und der Art der Behandlung der jeweiligen Themen durch die Massenmedien ab (vgl. Klandermans 2007, S.370).

Neben der Konsensmobilisierung gäbe es immer wieder Versuche, Menschen zur Mitgliedschaft in der jeweiligen Organisation oder zur Mitwirkung bei kurzfristig

anstehenden Protestaktionen zu mobilisieren. Diese Unternehmung der *Handlungsmobilisierung* stellt Klandermans in den Fokus seiner Betrachtung (vgl. Abbildung 3). Er beschreibt sie als einen vierstufigen Prozess. Zunächst werde seitens der Bewegungsakteure versucht, diejenigen Personen zu identifizieren, die den Zielen der Bewegung mit Sympathie gegenüberstehen. In Abhängigkeit vom Erfolg der Konsensmobilisierung sei dies ein größerer oder kleinerer Teil der Bevölkerung. Sei dieser identifiziert, müssten, als zweiter Schritt, Anstrengungen unternommen werden, die Sympathisanten mit dem jeweiligen Protestaufruf oder mit der Mitgliedschaftswerbung zu erreichen. Im dritten - und in der weiteren Betrachtung zentralen - Schritt entscheide sich, ob die Angesprochenen zur Partizipation motiviert werden könnten. Der vierte Schritt sei dann getan, wenn aus den Motivierten tatsächlich Teilnehmer geworden seien, was durch möglichst niedrige Zugangsbarrieren und bestehende Freundschaftsnetzwerke begünstigt werde (vgl. Klandermans 2007, S.370f).

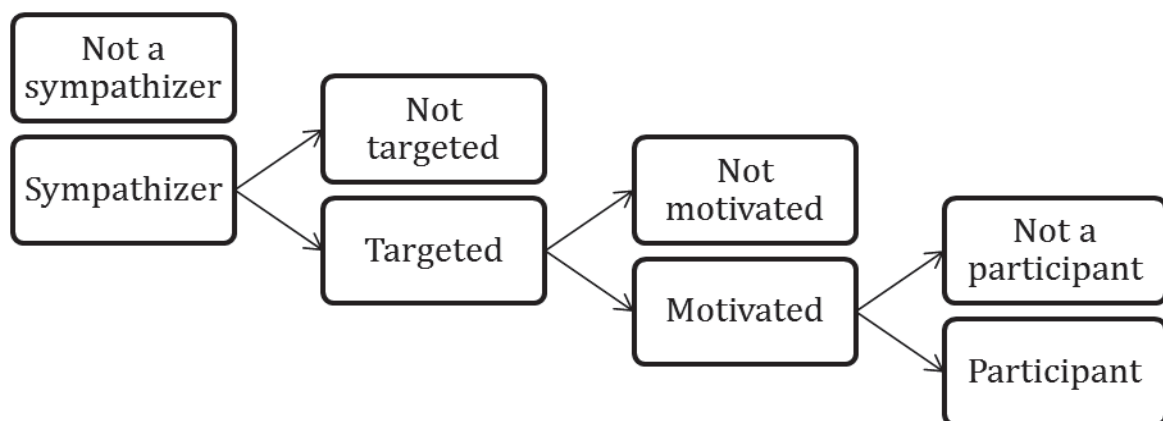


Abbildung 3: Handlungsmobilisierung - vier Stufen zur Partizipation (vgl. Klandermans 2011, S.47)

Im entscheidenden dritten Schritt der Mobilisierung komme es nun darauf an, die Nachfrage seitens potentieller Teilnehmer und das Angebot seitens der Bewegungsorganisationen in Hinblick auf die drei Motivationsbereiche „Instrumentalität“, „Identität“ und „Ideologie“ in Übereinstimmung zu bringen:

Instrumentality refers to movement participation as an attempt to influence the social and political environment; *identity* refers to movement participation as a manifestation of identification with a group; and *ideology* refers to movement participation as a search for meaning and an expression of one's views. (Klandermans 2007, S.361; Hervorhebungen im Original)

Das Verlangen danach, die sozialen und politischen Umweltbedingungen zu verändern, ergäbe sich aus Unzufriedenheiten, „be it the experience of illegitimate inequality, feelings of relative deprivation, feelings of injustice, moral indignation about some state of affairs, or a suddenly imposed grievance“ (ebd., S.362). Die Vertreter der Ressourcenmobilisierungs- und Political-Process-Ansätze der 1970er-Jahre hätten Bewegungsaktivisten erstmals als rationale Akteure begriffen, die durch die Verfolgung einer „Politik mit anderen Mitteln“ *instrumentelle* Ziele verfolgten. Da soziale Bewegungen aber auch immer wieder Veränderungen anstrebten, deren Durchsetzung in naher Zukunft utopisch erscheine, und da in manchen Fällen die materiellen Kosten des Protests den erhofften politischen Nutzen bei Weitem überstiegen, habe sich herausgestellt, dass die Entscheidung zur Partizipation nicht nur auf instrumentellem Denken beruhen könne. Ein weiteres Beitrittsmotiv hänge mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gruppe zusammen. So hätten diverse Studien belegt, dass die Identifikation mit einer bestimmten kollektiven *Identität* die Wahrscheinlichkeit einer Bewegungsbeteiligung deutlich erhöhe. Dabei könne es sich bei dieser kollektiven Identität um einen dauerhaft als vorrangig erlebten Anteil der personalen Identität handeln, wie auch um einen nur situativ relevant werdenden – etwa wenn aus der latenten kollektiven Identität von Nachbarn durch die Ankündigung des Baus einer Müllverbrennungsanlage in dieser Nachbarschaft eine manifeste kollektive Identität der Betroffenen werde (vgl. ebd., S.364). Schließlich habe es in der Forschung außerdem eine Rückbesinnung auf die alte Unterscheidung zwischen instrumentellen und expressiven sozialen Bewegungen gegeben. Wenn auch viele Bewegungen beide Anteile aufwiesen, stehe in manchen Fällen doch der expressive Anteil und damit der *ideologische* Faktor im Vordergrund:

People are angry, develop feelings of moral indignation about some state of affairs or some government decision and they want to make that known. They participate in a social movement not only to enforce political change, but to gain dignity in their lives through struggle and moral expression. (ebd., S.365)

Im Zuge der Handlungsmobilisierung komme es auf Seiten der Bewegungsorganisationen nun darauf an, diese unterschiedlichen Arten der Partizipationsnachfrage mit einem entsprechenden Angebot zu bedienen. Zur Befriedigung instrumenteller Bedürfnisse müsse sich eine Bewegung der zu rekrutierenden Person als effektiv in der Erreichung ihrer Ziele präsentieren, etwa durch Verweis auf vergangene Erfolge oder auf mächtige Verbündete. Die Einschätzung der Kosten der Beteiligung hänge des Weiteren davon ab, als wie repressiv oder offen das politische System wahrgenommen werde, in welchem die Bewegung agiere. Sehr wichtig seien darüber hinaus die Informationen darüber, wieviele andere Menschen sich voraussichtlich am geplanten Protest oder in der jeweiligen Bewegung generell beteiligten: „[S]ee[ing] that increasing numbers take part in a collective

action in itself motivates growing numbers of people to join, because their individual thresholds to participation are passed“ (ebd., S.366).

Hinsichtlich der Identitätsbedürfnisse potentieller Mitglieder habe sich gezeigt, dass Bewegungsorganisationen umso erfolgreicher in der Rekrutierung seien, je enger sie die von ihnen vertretene kollektive Identität definierten – also je exklusiver sie sich positionierten. Denjenigen Interessenten, die sich einer Bewegung vor allem anschließen, um ihre Identität auszudrücken, müsse eine solche Exklusivität in Aussicht gestellt werden (vgl. ebd., S.366ff). Ähnliches gelte für das Motiv potentieller Bewegungsteilnehmer, der eigenen Ideologie bzw. eigenen moralischen Ansichten und Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Die Bewegung müsse zeigen, dass sie dazu in der Lage sei. Im dritten Schritt des Aktivierungsprozesses hänge die Frage, ob ein angesprochener Sympathisant zur Partizipation motiviert werde, schließlich davon ab, welche Präferenzen er habe und wie er die Chancen bewerte, diese durch eine Beteiligung umsetzen zu können (vgl. Abbildung 4).¹⁰⁵

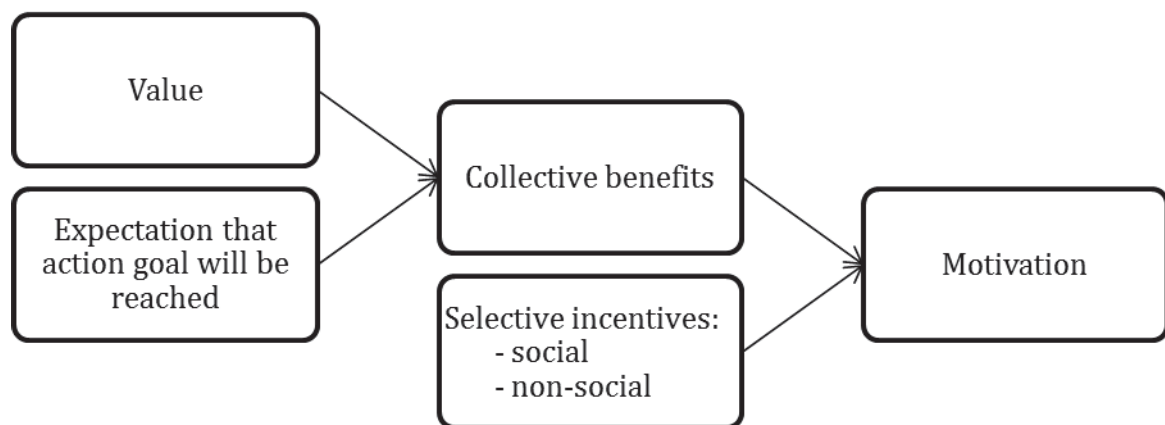


Abbildung 4: Anreizmodell der Partizipationsmotivation (vgl. Klandermans 2011, S.50)

Sollte er mit einer möglichen Bewegungsbeteiligung vor allem instrumentelle Ziele verfolgen, ergäbe sich seine Motivation aus einer Kombination des Wertes, den er dem angestrebten kollektiven Nutzen zuschreibe, mit seiner Einschätzung dessen tatsächlicher Erreichbarkeit – in Abhängigkeit etwa seiner Erwartungen der Schlagkraft der Bewegung, der politischen Rahmenbedingungen und der Zahl der Unterstützer. Neben dem angestrebten Kollektivgut – oder alternativ dazu – könne es dem Interessenten bei einer

¹⁰⁵ Im hier verwendeten Schaubild wurde „Participation“ durch „Motivation“ als Ergebnis der Kosten-Nutzen-Abwägung ersetzt. Damit entspricht die Grafik nun Klandermans Ausführungen im Text, wonach es beim Vergleich der Nachfrage mit dem Angebot zunächst um die Entwicklung einer Motivation zur Teilnahme gehe. Ob der Motivation nachgegangen werde, hänge wiederum von anderen Faktoren ab (vgl. Klandermans 2011, S.48).

möglichen Beteiligung auch um „selektive Anreize“ gehen, etwa um die Möglichkeit, aufgrund identitärer Verbundenheit zu handeln: „The drive originating from identification with other participants is the felt inner social obligation to act on behalf of the collective. [...] An inner obligation to participate can only be met by acting upon it, that is to say, by participating” (Klandermans 2011, S.50f). Ein nicht-sozialer selektiver Anreiz bestehe in der Möglichkeit, mit der eigenen Betätigung einer gefühlten ideellen bzw. moralischen Verpflichtung nachzukommen: „Norms and values are violated, such as equality or protecting the weak for instance, and in order to maintain their moral integrity, people choose to participate in collective action“ (ebd.). Wenn eines dieser Motive hinreichend stark sei und seine Verwirklichung in der Bewegung als realistisch erachtet werde, könne dies trotz eines fehlenden Glaubens an die Umsetzbarkeit der instrumentellen Ziele als Motivation zur Partizipation reichen. In vielen Fällen würden sich die instrumentellen, identitären und ideologischen Ziele aber gegenseitig verstärken und auch untereinander beeinflussen (vgl. ebd.). So könne etwa die Identifikation mit anderen Teilnehmern die Kosten einer Nicht-Teilnahme erhöhen und eine instrumentelle Kosten-Nutzen-Kalkulation verändern (vgl. Klandermans 2007, S.368).

3.3 Klärungsbedarf

Zur Entwicklung einer „theoretischen Sensibilität“ wurde die Literatur aus zwei Forschungsbereichen konsultiert: einerseits Studien zum organisierten Atheismus sowie andererseits Studien zur Partizipation in sozialen Bewegungen. Dies geschah teilweise in Vorbereitung der hier vorliegenden Untersuchung, teilweise erst während ihrer Ausarbeitung. Insbesondere die Studien zu den Motiven der Beteiligung in atheistischen Organisationen sind erst vor kurzem erschienen und konnten so keine Berücksichtigung bei der Erstellung des verwendeten Interviewleitfadens finden. Stattdessen kommen ihre Erkenntnisse bei der Auswertung des Datenmaterials zur Anwendung und dienen als Folie, vor deren Hintergrund Gemeinsamkeiten und Unterschiede ausgemacht werden.

Das Bild, das in der bisherigen Forschung vom organisierten Atheismus gezeichnet wird, ist über weite Strecken konsistent. Übereinstimmend wird ein Spektrum von Organisationen beschrieben, deren Ausrichtung von eher „gesellig“ und „angepasst“ bis hin zu „politisch“ und „religionskritisch“ bzw. von „weich“ bis „hart“ (Pasquale 2007a) reiche. Über die genaue Ausrichtung gäbe es zwischen den verschiedenen sowie innerhalb einzelner Organisationen immer wieder Differenzen. Die Mitgliederschaft wird übereinstimmend als mehrheitlich männlich, weiß, gut gebildet, politisch links und / oder liberal, der Mittelschicht angehörig und in fortgeschrittenem Alter beschrieben. Während es, meist herkunftsbedingt, einige Mitglieder gäbe, die bereits ohne Religion aufgewachsen seien, sei der Atheismus der Mehrzahl der organisierten Atheisten das Ergebnis einer

Dekonversion, die in vielen Fällen im Jugend- oder jungen Erwachsenenalter stattgefunden habe und häufig durch kognitive Dissonanzen ausgelöst worden sei. In den Studien, in denen der Religionsverlust der Mitglieder im Mittelpunkt steht, wird dieser mal als linearer Prozess, mal als das Ergebnis einer religiösen Suche dargestellt.

Gewisse Unterschiede zwischen den Arbeiten ergeben sich hinsichtlich der postulierten Beteiligungsmotivation. McTaggart (1997) und Heiner (2008b) sehen in den von ihnen untersuchten Organisationen der säkularen Humanisten und Atheisten Selbsthilfegruppen, in denen die Mitglieder entweder in der ersten Phase nach dem Religionsverlust ihre religiösen Traumata aufzuarbeiten oder aber den sie belastenden Status der eigenen Devianz zu neutralisieren versuchten. Dies geschehe notwendigerweise in Auseinandersetzung mit der Außenwelt durch demonstrative Religionsfeindlichkeit und moralische Überheblichkeit. Foust (2009) und LeDrew (2013) hingegen sehen zwar auch die Vergewisserung der atheistischen Identität als ein zentrales Motiv der Betätigung im organisierten Atheismus an. Daneben trete aber das Bedürfnis nach entspannter Geselligkeit. Aufgrund von Diskriminierungserfahrungen werde die Konfrontation mit der religiösen Außenwelt *als Atheisten* eher vermieden. Die Selbstvergewisserung erfolge stattdessen über den persönlichen und intellektuellen Austausch mit Gleichgesinnten. Ähnlich beschreibt dies Pasquale (2007a) für eine Gruppe säkularer Humanisten, wobei die Gelegenheit zu Information und intellektueller Stimulation, die die Gruppe biete, gerade für die vielen ehemaligen Pädagogen unter den Mitgliedern von Interesse sei. Dies ist das Bild des organisierten Atheismus, wie es sich bislang darstellt. Einige wichtige Fragen bleiben offen:

- **Politischer Aktivismus:** Cimino und Smith (2007) haben darauf hingewiesen, dass sich das „freethought movement“ der USA in den vergangenen Jahren zunehmend als bedrängte Minderheit inszeniert und sich den Kampf für die politischen Interessen der Nichtreligiösen auf die Fahnen geschrieben habe. Ein Bestandteil der Aktivitäten vieler freigeistig-säkularistischer Organisationen sind darüber hinaus seit Jahrzehnten Demonstrationen, Aufklärungsaktionen und die Anstrengung von Gerichtsverfahren gegen die Vermengung von Staat und Religion oder gegen religiöse Eingriffe in individuelle Freiheitsrechte. Die Motive zur Verfolgung solcher instrumentellen Ziele wurden bislang nicht untersucht.
- **Europa:** Ein weiteres Problem besteht darin, dass sich alle Studien zu den Mitgliedern atheistischer Organisationen auf Nordamerika, insbesondere die USA beziehen. Angesichts der völlig anders gearteten sozio-religiösen Situation in Europa ist zu vermuten, dass sich die Mitglieder entsprechender europäischer Organisationen hinsichtlich ihrer religiösen Biographien wie auch ihrer

Beitrittsmotive und Betätigungsformen systematisch von den amerikanischen unterscheiden.

- **Beitritt:** Nicht geklärt wurde in den bisherigen Arbeiten, wie die organisierten Atheisten tatsächlich zu Mitgliedern wurden. Wie haben sie von den Gruppen erfahren? Aufgrund welcher Überlegungen haben sie sich für den Beitritt entschieden? In der Partizipationsforschung wird den Rekrutierungsbemühungen seitens der Bewegungsorganisationen, vorausgegangenem Aktivismus sowie dem Einfluss im Vorhinein bestehender Sozialkontakte mit Mitgliedern der Bewegung jeweils eine wichtige Rolle zugeschrieben. Welche Rolle spielen diese oder andere Faktoren bei den organisierten Atheisten?
- **Motive:** In den vorliegenden Studien wurde angesprochen, dass sich die Mitglieder atheistischer Organisationen hinsichtlich ihrer Aktivitätsgrade sowie hinsichtlich der Beurteilung möglicher Strategien unterscheiden. Es ist allerdings weitgehend offen geblieben, an welchen Faktoren das jeweils liegt. Christine Foust (2009) vermutet, dass Diskriminierungserfahrungen vom politischen Aktivismus abschrecken. Lässt sich das bestätigen? Und wie begründen die Mitglieder das Ausmaß ihres jeweiligen Engagements in den Organisationen?
- **Typologie:** Schließlich bleibt zu fragen, ob bestimmte religiöse Biographien, bestimmte Beitrittsmotive, gewisse Aktivitätsgrade sowie gewisse Strategiepräferenzen auf systematische Art und Weise zusammenspielen, so dass sich danach Typen von organisierten Atheisten unterscheiden lassen.

Diese Fragen sollen mit der vorliegenden Arbeit beantwortet werden. Dazu wurden Interviews mit Mitgliedern möglichst ähnlicher US-amerikanischer und deutscher atheistischer Organisationen geführt, die ihren Mitgliedern die Gelegenheit nicht nur zu Geselligkeit und gegenseitigem Austausch, sondern auch zum politischen Aktivismus bieten. Bei der Auswahl der Interviewpartner wurde darauf geachtet, dass sie sich neben einigen anderen soziodemographischen Variablen vor allem auch hinsichtlich des Grades ihres Engagements, hinsichtlich der befürworteten Strategien sowie hinsichtlich der Dauer ihrer Mitgliedschaft unterscheiden. Das methodische Vorgehen und die Fallauswahl werden im folgenden Kapitel ausführlicher beschrieben.

4 Methodik

Obwohl in den Ländern Nordamerikas und Westeuropas sowie in anderen westlichen Gesellschaften schon seit Jahrzehnten atheistische Organisationen existieren und in den vergangenen Jahren eine freigeistig-säkularistische Bewegung vermehrt auch öffentlich in Erscheinung getreten ist, ist über die Protagonisten dieser Bewegung und über die Mitglieder der entsprechenden Organisationen bisher nur wenig bekannt. Wie im vorangegangenen Kapitel erläutert, zeigen mehrere Studien übereinstimmend, dass es sich bei den organisierten Atheisten mehrheitlich um Männer fortgeschrittenen Alters, weißer Hautfarbe, mittleren bis gehobenen Einkommens sowie überdurchschnittlicher Bildung mit progressiven politischen Einstellungen handelt, doch über diese demographischen Angaben hinaus liegen nur sehr bruchstückhafte Erkenntnisse vor. Insbesondere die Mitglieder europäischer atheistischer Organisationen sind bislang nicht erforscht worden. Doch auch hinsichtlich der US-amerikanischen organisierten Atheisten bleiben viele Fragen offen. Näher in den Blick genommen wurden in den wenigen bisher vorliegenden Arbeiten nur diejenigen amerikanischen Atheisten, die sich zur Stärkung ihrer „beschädigten“ Identität und zur Bewältigung des damit verbundenen Stigmas in geselligen Gruppen zusammengefunden haben. Dass es darüber hinaus einen politisch und kämpferisch orientierten Atheismus bzw. Säkularismus gibt, wurde zwar hier und da dokumentiert, dessen Protagonisten jedoch noch nicht näher erforscht. Während die individuellen weltanschaulichen Entwicklungen hin zum Atheismus ausführlich untersucht wurden, ist über die Wege in den *organisierten* Atheismus, über die *Motive* zu unterschiedlich stark ausgeprägtem Engagement sowie über die *Erfahrungen und Einschätzungen* der Aktivisten hinsichtlich ihres sozialen Umfelds und im Hinblick auf die anderen Mitglieder bislang ebenfalls nur wenig bekannt.

Dies soll mit der vorliegenden Arbeit geändert werden. Ihr Ziel ist der Entwurf einer Typologie der Mitglieder atheistisch-säkularistischer Organisationen in westlichen Industrienationen. Die Grundlage für diese Typologie bilden die Auskünfte der Befragten selbst. Da es sich um eine explorative Studie handelt, wurde eine qualitative Herangehensweise gewählt: „Qualitative Forschung ist immer dort zu empfehlen, wo es um die Erschließung eines bislang wenig erforschten Wirklichkeitsbereichs (‚Felderkundung‘) mit Hilfe von ‚sensibilisierenden Konzepten‘ (Blumer 1973) geht“ (Flick et al. 2000b, S.25). Wie bereits im Kapitel 2.5 ausgeführt, bestehen die Vorteile qualitativer Ansätze in der Offenheit gegenüber dem Untersuchungsgegenstand sowie in ihrer Orientierung am Einzelfall. So bilden im Falle qualitativer Interviewforschung nicht die aggregierten Merkmalsausprägungen und die Auswahl vorgegebener Antwort-

kategorien die Datengrundlage, sondern die verschriftlichten Schilderungen subjektiver Sichtweisen und Handlungsrekonstruktionen individueller Befragter:

Gerade diese Offenheit für Erfahrungswelten, ihre innere Verfasstheit und ihre Konstruktionsprinzipien sind für die qualitative Forschung nicht nur Selbstzweck für ein Panorama von ‚Sittenbildern‘ kleiner Lebenswelten, sondern zentraler Ausgangspunkt für gegenstandsbegründete Theoriebildung. (Flick et al. 2000b, S.17)

Was für qualitative Verfahren der empirischen Sozialforschung im Allgemeinen gilt, gilt für typenbildende Verfahren, wie sie hier verfolgt werden, genauso: ihnen kommen sowohl deskriptive als auch hypothesengenerierende Funktionen zu:

Indem sie die zentralen Ähnlichkeiten und Unterschiede im Datenmaterial deutlich machen, regen sie die Formulierung von Hypothesen über allgemeine kausale Beziehungen und Sinnzusammenhänge an. Typologien können also nicht nur die Strukturierung eines Untersuchungsbereichs ermöglichen, sondern auch die Generierung von Hypothesen und die (Weiter-)Entwicklung von Theorien in vielfältiger Weise unterstützen. (Kelle und Kluge 2010, S.11)

Als ein erster Schritt zur Beantwortung der Frage, wer die organisierten Atheisten in westlichen Industrienationen sind, wurden also ihre individuellen Beitritts- und Lebensgeschichten sowie ihre subjektiven Erfahrungen und Bewertungen der Mitgliedschaft erhoben, um anhand dieser Schilderungen relevante Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den Fällen zu identifizieren und Hypothesen über die Ursachen für solche Regelmäßigkeiten aufzustellen. Dazu regten als „sensibilisierende Konzepte“ die Erkenntnisse aus vorangegangenen Studien zum organisierten Atheismus sowie zur Partizipation in sozialen Bewegungen die Fallauswahl, die Gestaltung des Erhebungsinstruments sowie die Auswertung an. Die einzelnen Schritte der Untersuchungsdurchführung, die dabei zur Anwendung kamen, werden im Weiteren detailliert vorgestellt.

4.1 Fallauswahl

Um einen systematischen Zugriff auf Daten in qualitativen Untersuchungen zu gewinnen, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein: Erstens muss eine Vorstellung über den Fall vorliegen, der untersucht werden soll, und zweitens müssen nachvollziehbare Techniken bei der Ziehung von Stichproben von Personen, Ereignissen oder Aktivitäten dokumentiert werden. (Merkens 2000, S.290)

Zu Beginn der Untersuchung musste also ein Sampling auf zwei Ebenen stattfinden. Da es sich, wie erläutert, bei der Grundgesamtheit um die Mitglieder atheistisch-säkularistischer Organisationen in westlichen Industrienationen handelt, galt es zunächst, die für die Studie relevanten Vereinigungen genauer einzugrenzen. Das Spektrum an Organisationen, die sich als „atheistisch“ bzw. als „freigeistig“ und / oder „säkularistisch“ bezeichnen lassen, ist - wie ebenfalls bereits gezeigt - relativ groß. Da die Stichproben in qualitativen Untersuchungen allerdings nur klein sein können, musste hier eine Eingrenzung auf einen bestimmten Typus dieser Organisationen erfolgen. Nur über diesen Organisationstypus können dann auf Grundlage der gewählten Stichprobe valide Aussagen getroffen werden. Beim Sampling der Vereinigungen war also *minimale Variation* die Devise. Im Gegensatz dazu wurde auf der Ebene der Organisationsmitglieder *maximale Variation* angestrebt: „Es muss gesichert werden, dass der Fall facettenreich erfasst wird“ (ebd., S.291). Dafür sollen in der qualitativen Sozialforschung verschiedene Verfahren der „theoretisch begründeten Stichprobenauswahl“ Sorge tragen (vgl. ebd. sowie Kelle und Kluge 2010, S.41ff, Seipel und Rieker 2003, S.109ff). Im Folgenden soll geschildert werden, wie die Fallauswahl auf den Ebenen der Organisationen sowie der Mitglieder im Einzelnen erfolgte.

4.1.1 Fallauswahl auf Ebene der Organisationen

Ein erstes Kriterium zur Auswahl der Organisationen leitete sich bereits aus dem Forschungsinteresse ab, die Untersuchung des organisierten Atheismus und Säkularismus auf den europäischen Raum zu erweitern. Neben US-amerikanischen Atheisten-Vereinigungen sollten auch europäische Organisationen für die Untersuchung ausgewählt werden. Außerdem galt es, um der Forderung nach maximaler Variation der Befragten gerecht zu werden, den sozioreligiösen Kontext zu variieren. Zu diesem Zweck wurden Organisationen aus möglichst unterschiedlich religiös geprägten Regionen gesucht. Aus diesen theoretischen sowie aus praktischen Erwägungen erfolgte eine Auswahl von Organisationen aus verschiedenen Regionen der USA und Deutschlands.

Für die Konzentration auf Deutschland sprachen dabei aus *theoretischen Gründen* nicht nur die Abgrenzbarkeit dezidiert katholisch und dezidiert protestantisch geprägter sowie religiös durchmischter Gegenden, sondern vor allem auch die ostdeutschen Bundesländer, die eine der am stärksten säkularisierten Regionen weltweit darstellen (vgl. Wohlrab-Sahr et al. 2009, S.13). Berlin wird mitunter als „Welthauptstadt des Atheismus“ bezeichnet (vgl. Berger 2001, S.195). Außerdem findet sich in Deutschland mit seinem „Kooperationsmodell zwischen Kirchen und Staat“ ein staatskirchenrechtliches Arrangement, welches sich zwischen den Systemen des französischen Laizismus und den für mehrere Länder Europas typischen Staatskirchenmodellen positioniert; wobei es stärkere Ähnlichkeit mit letzteren aufweist (vgl. Wick 2007). Aus *pragmatischen Gründen* fiel die Wahl auf deutsche atheistische Organisationen, da in diesen Fällen die

Zugänglichkeit am ehesten gegeben war. Insgesamt ist damit die Aussagefähigkeit der Ergebnisse selbstverständlich auf den organisierten Atheismus und Säkularismus in Deutschland und den USA eingeschränkt. Innerhalb der USA wurde angestrebt, Organisationen aus drei Regionen auszuwählen, die als religiöse Landschaften jeweils ein charakteristisches Profil aufweisen: von der religiös gemischten und teilweise säkularen Westküste, aus dem vom Mainline-Protestantismus und Katholizismus geprägten Mittleren Westen bzw. Nordosten des Landes sowie aus den als „Bible Belt“ bezeichneten und vom evangelikalen Protestantismus geprägten Südstaaten. Über diese verschiedenen Regionen in Deutschland und den USA hinweg galt es nun aber, möglichst ähnliche Organisationen ausfindig zu machen.¹⁰⁶

Das zweite Kriterium bei der Auswahl der Organisationen bezog sich auf ihren Tätigkeitsbereich bzw. ihren *Hauptorganisationszweck*. Die Vereinigungen des freigeistig-säkularistischen Spektrums lassen sich unter anderem danach unterscheiden, ob sie eher sozial und kulturell oder eher politisch orientiert sind. Die soziokulturell ausgerichteten zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihren Mitgliedern neben weltanschaulicher Bildung Rituale, soziale Dienste und vor allem auch Geselligkeit anbieten. Dies trifft insbesondere auf freireligiöse und humanistische Vereinigungen zu. Den politisch orientierten Vereinigungen hingegen geht es eher um Aufklärung nicht nur in weltanschaulichen, sondern vor allem auch in religionspolitischen Fragen, um Rechtsberatung, politischen Protest oder auch Lobbyismus für die Interessen der Nichtreligiösen. Dafür stehen Vereinigungen wie die *Secular Coalition for America*, die *Freedom From Religion Foundation* oder die *Giordano-Bruno-Stiftung*. Im Sinne des Forschungsinteresses, auch die politisch aktiven organisierten Atheisten näher in den Blick zu nehmen, war es wichtig, nicht nur, wie in der bisherigen Forschung, Organisationen auszuwählen, die der Geselligkeit und der Identitätsfindung unter Atheisten dienen, sondern vielmehr solche, die ihren Mitgliedern beides bieten: *Gemeinschaft und politischen Aktivismus*.

Mit dem dritten Kriterium der Organisationenauswahl wurde Sorge dafür getragen, dass nur diejenigen Vereinigungen gewählt werden, bei denen die Themen Freigeistigkeit bzw. Atheismus und Säkularismus mit allen ihren wesentlichen Aspekten im Fokus stehen. Das heißt, das durch die Vereinigungen vertretene *Themenspektrum* sollte *weder zu weit noch zu eng* sein. Ersteres träfe zu, wenn eine Organisation Belange verfolgt, für welche Säkularität oder Säkularismus nur einen Teilaspekt darstellen, wie etwa im Falle von allgemeinen Bürgerrechtsorganisationen wie der *American Civil Liberties Union*, der *Humanistischen Union* oder im Falle von skeptizistischen Vereinigungen. Der gegenteilige Fall eines zu engen Themenspektrums läge bei Organisationen vor, die sich etwa auf die Durchführung von Jugendweihen, wie *Jugendweihe Deutschland e.V.*, oder von säkularen

¹⁰⁶ Grafiken zur Organisationenauswahl finden sich im Anhang unter 7.1.1.

Ferienlagern, wie *Camp Quest*, spezialisiert haben. In diesen Fällen wäre ein sehr eingeschränkter Aspekt von Freigeistigkeit Thema. Wichtig war es außerdem, dass die ausgewählten Organisationen für alle Nichtreligiösen offenstehen und sich nicht nur an Teilgruppen säkularer Bürger richten, wie etwa schwul-lesbische oder afroamerikanische Atheistenvereinigungen, säkulare Hochschulgruppen oder auch Stiftungen, die etwa nur Wissenschaftler, Publizisten oder andere hervorgehobene Persönlichkeiten in ihren Beirat - und damit in ihr Entscheidungsgremium - berufen. In den ausgewählten Organisationen sollte jeder Interessierte die gleichen Chancen auf Beteiligung haben.

Diese Überlegungen führten in Deutschland zur Auswahl zweier Organisationen: des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten e.V. (IBKA)* und der Ortsgruppe München des *Bundes für Geistesfreiheit K.d.ö.R. (BfG München)*. Beim IBKA handelt es sich zwar in erster Linie um eine politische Interessenvertretung der Konfessionslosen - um eine Gruppe also, die hinsichtlich ihres Organisationszwecks klar dem politischen Spektrum zuzuordnen ist. Für seine Auswahl sprach allerdings der Umstand, dass mehrere Regionalverbände des IBKA monatliche Stammtische abhalten, die den Mitgliedern über den politischen Aktivismus hinaus auch die Möglichkeit zur Geselligkeit bieten. Umgekehrt handelt es sich beim bayerischen *Bund für Geistesfreiheit* eigentlich um eine Weltanschauungsgemeinschaft mit freireligiösen Wurzeln, deren historischer Hauptorganisationszweck folglich die Gemeinschaft darstellt. Heute jedoch wird der BfG aufgrund seiner Tätigkeiten und seiner verbandlichen Einbindungen auch innerhalb der „säkularen Szene“ als Bindeglied zwischen den kulturellen und den politischen Strömungen der freigeistig-säkularistischen Bewegung betrachtet: „Mit dem HVD verbindet den bfg primär die säkulare Kulturarbeit (Jugendfeiern, weltliche Trauerreden, humanistische Bildungseinrichtungen). Mit dem IBKA verbindet den bfg insbesondere ein gemeinsames politisches Interesse an ‚Trennung von Staat und Kirche‘“ (Ladwig 2006, S.103). Insbesondere die Münchener Ortsgruppe hat in den vergangenen Jahren mit ihrem politischen Aktivismus und aufsehenerregenden Protestaktionen gegen Papstbesuch und Karfreitags-Tanzverbot lokal und überregional Schlagzeilen gemacht (vgl. Tammelleo 2007). In ihrer Kulturarbeit dagegen beschränkt sie sich auf das Angebot von Stammtischen, Lesekreisen und gelegentlichen Vorträgen. Säkulare Rituale werden nicht mehr praktiziert.

Die Auswahl US-amerikanischer Organisationen nach den genannten Kriterien fiel demgegenüber leichter. Die meisten Regionalgruppen der drei nationalen Dachverbände *American Atheists*, *Atheist Alliance International* und *Council for Secular Humanism* sowie die ihnen angeschlossenen freien atheistischen Lokalgruppen entsprechen genau den Anforderungen. Zur Festlegung auf bestimmte Ortsgruppen wurden Einschätzungen ihres Aktivitätsgrades aufgrund ihrer Internetseiten vorgenommen und Organisationen in den drei interessierenden Regionen der Westküste, des Mittleren Westens und der Südstaaten

angeschrieben. Die Auswahl fiel schließlich auf diejenigen, die am schnellsten reagierten und deren Terminvorschläge sich am besten mit dem Reiseplan vereinbaren ließen. Dies waren in Kalifornien die *San Francisco Atheists*, in Minnesota die *Minnesota Atheists* und in Georgia die *Atlanta Freethought Society*. Kurzfristig ergab sich noch die Möglichkeit, auch Mitglieder von *Atheists and Other Freethinkers* aus Sacramento, die zunächst nicht reagiert hatten, zu interviewen. Alle sechs ausgewählten Organisationen werden ausführlicher im Anhang unter 7.1.2 vorgestellt.

4.1.2 Fallauswahl auf Ebene der Mitglieder

Anders als in der quantitativen Sozialforschung ist das Ziel der Stichprobenziehung in der qualitativen Sozialforschung nicht statistische Repräsentativität, sondern „die Abbildung der Varianz bzw. Heterogenität im Untersuchungsfeld“ (Kelle und Kluge 2010, S.52). Das heißt, es wird nicht danach gefragt, *wie häufig* bestimmte Ausprägungen in einem Fall vorliegen, sondern danach, *welche* Merkmale ihn überhaupt auszeichnen. Bezogen auf das Thema der Studie lautet die Frage also nicht: „In welcher Verteilung finden sich die Vertreter eines bestimmten Typus in atheistischen Organisationen?“, sondern vielmehr: „Welche Typen (etwa hinsichtlich Biographie, Beitrittsmotivation und Erfahrungen als Mitglied) finden sich hier überhaupt?“. Entsprechend wird bei der Auswahl der zu befragenden Personen keine statistische, sondern eine „theoriebezogene Repräsentativität“ des Samples angestrebt. Mithilfe einer „theoretisch begründeten Stichprobenauswahl“ ist sicherzustellen, „dass die theoretisch bedeutsamen Merkmalskombinationen bei der Auswahl der Fälle möglichst berücksichtigt werden“ (Seipel und Rieker 2003, S.110). Es wird also nicht beabsichtigt, ein maßstabsgetreu verkleinertes Abbild der Grundgesamtheit herzustellen, sondern bislang unbekannte Phänomene zu identifizieren, neue Kategorien zu entwickeln und Typologien zu konstruieren (vgl. Kelle und Kluge 2010, S.55).

Verfügt ein Forscher bereits über klar formulierte Vorannahmen, Hypothesen oder Theorien, bietet es sich an, eine Auswahl von Interviewpartnern auf Grundlage eines vorab festgelegten *Stichprobenplans* vorzunehmen (vgl. Seipel und Rieker 2003, S.111). Im Rahmen dieses auch „selektives Sampling“ genannten Verfahrens müssen bereits vor der Datenerhebung die als relevant erachteten Merkmale und ihre Ausprägungen sowie die Größe des Gesamtsamples festgelegt werden. Häufig wird dabei auf die Variation klassischer soziodemographischer Merkmale wie Geschlecht, Beruf, Alter, Bildungsabschluss oder Schichtzugehörigkeit zurückgegriffen. Die für wichtig befundenen Merkmale können sich aber auch aus theoretischen Vorüberlegungen oder dem Vorwissen über das Untersuchungsfeld herleiten (vgl. Kelle und Kluge 2010, S.50ff). Wichtig ist es, die Zahl der Merkmale und ihrer Ausprägungen eng auf die theoretisch relevanten zu begrenzen, da sich ansonsten bei einer zu großen Zahl an Merkmalskombinationen schnell eine Stichprobengröße ergeben kann, welche nicht mehr handhabbar wäre:

Bei der Durchführung von ein- bis zweistündigen qualitativen Interviews sind mehr als 80 bis 100 Fälle auswertungstechnisch nur noch mit einem großen Aufwand beherrschbar – eine unter pragmatischen Gesichtspunkten „ideale“ Samplegröße, die von einem Forschungsprojekt mit nur ein oder zwei Mitarbeitern bearbeitet werden kann, liegt erheblich darunter. (ebd., S.53)

Ein anderes idealtypisches Verfahren der Stichprobenziehung in der qualitativen Sozialforschung stellt das *theoretische Sampling* („theoretical sampling“) dar, welches im Rahmen der Methodologie der „Gounded Theory“ von Barney Glaser und Anselm Strauss (1967) entwickelt wurde. Dieses Verfahren kommt insbesondere bei explorativen Studien zum Einsatz, in denen Hypothesen über die den Gegenstandsbereich strukturierenden Merkmale erst noch gebildet werden sollen. Im Gegensatz zur Vorgehensweise auf Grundlage eines qualitativen Stichprobenplans, bei der die Erhebung und Auswertung der Daten auf die Stichprobenziehung *folgen*, finden Fallauswahl, Datensammlung und Analyse im Rahmen des theoretischen Samplings *im ständigen Wechsel* statt und beeinflussen sich gegenseitig (vgl. Kelle und Kluge 2010, S.47ff). Auf Grundlage der Kategorien und Hypothesen, die in der Auswertung des ersten Datenmaterials gebildet werden, wird im Anschluss nach weiteren Fällen gesucht, die den ersten in bestimmter Hinsicht möglichst ähnlich („Minimierung von Unterschieden“), in anderer Hinsicht jedoch möglichst unähnlich („Maximierung von Unterschieden“) sind. Das theoretische Sampling ähnelt insofern einem experimentellen Vorgehen, indem „bestimmte Eigenschaften eines sozialen Phänomens konstant gehalten, während andere nach bestimmten Kriterien systematisch variiert werden“ (ebd., S.48). Die auf diese Weise neu entdeckten Fälle werden herangezogen, um das sich herausbildende Kategoriensystem zu erweitern und erste Hypothesen zu überprüfen, zu modifizieren oder zu verwerfen. Dieser Prozess soll in mehreren Durchgängen vollzogen werden, um so die entstehende Theorie über den Gegenstandsbereich zu verfeinern: „Die Kriterien für die Maximierung und Minimierung werden jedoch nicht zu Beginn der Untersuchung festgelegt, sondern können jederzeit dann modifiziert werden, wenn während der Auswertung neue theoretische Begriffe und Aussagen entwickelt werden“ (ebd., S.49). Die Untersuchung gilt als abgeschlossen und „theoretische Sättigung“ als erreicht, sobald durch die Sammlung zusätzlicher Daten keine neuen theoretischen Erkenntnisse mehr angeregt werden. Allerdings besteht hier die Gefahr einer verfrühten Beendigung der Suche nach überraschenden bzw. den Hypothesen widersprechenden Fällen (vgl. ebd.).

Der methodisch sauberen Durchführung der Auswahl von Interviewpartnern mithilfe eines qualitativen Stichprobenplans bzw. mithilfe des theoretischen Samplings stehen in vielen Fällen Einschränkungen entgegen, die sich aus der *Zugänglichkeit* des Untersuchungsbereichs ergeben (vgl. Merrens 2000, S.288). Dies trifft auch auf die vorliegende Untersuchung zu. So ließ sich ein qualitativer Stichprobenplan nicht erstellen,

weil die personelle Zusammensetzung der ausgewählten Organisationen zu Beginn der Forschung unbekannt und damit nicht gesichert war, ob Personen mit den ausgewählten Merkmalskombinationen überhaupt zu den Mitgliedern gehörten bzw., wenn ja, ob diese Personen erreicht werden könnten. Das einer explorativen Untersuchung ohnehin angemessenere Verfahren des theoretischen Samplings konnte zumindest im Fall der amerikanischen Organisationen nicht angewendet werden, da dort der Zugang nur über einen begrenzten Zeitraum von zwei Monaten bestand. Eine Auswertung erster Fälle zur Bestimmung der weiteren Stichprobe wäre im Rahmen der Forschungsreise nicht möglich gewesen. Die Zeit musste komplett für die Datenerhebung verwendet werden.

Wie häufig in qualitativen Studien (vgl. ebd.) konstituierte sich die Auswahl der Befragten also zunächst über ihre Zugänglichkeit. Abgesehen von den pragmatischen Rahmenbedingungen der Studie, wie etwa den zeitlichen, finanziellen und kommunikativen Ressourcen des Forschers, wird die Zugänglichkeit in der Regel bestimmt von der Kooperationsbereitschaft sogenannter *Gatekeepers* oder „Schlüsselpersonen“ sowie von der *Bereitschaft der Zielpersonen*, an der Studie teilzunehmen (vgl. ebd.). Die Auswahl von Interviewpartnern aus der Zahl der Mitglieder, die sich aufgrund der Vermittlung durch Schlüsselpersonen (in der Regel den Organisationsvorsitzenden) oder von sich aus zur Teilnahme bereit erklärt hatten, erfolgte jedoch nach dem Prinzip der maximalen Variation – insbesondere in Hinblick auf Geschlecht, Alter, ethnischen Hintergrund und Aktivitätsgrad. Für eine Variation des sozioreligiösen Hintergrunds der Personen war durch die Auswahl von Organisationen aus unterschiedlich religiös geprägten Regionen bereits gesorgt worden. Darüber hinaus konnten zumindest in Deutschland einige Personen über andere Wege als die Vermittlung durch die Organisationen für Interviews gewonnen werden. So wurde zum Zwecke maximaler und minimaler Variation bestimmter Merkmale in Anlehnung an die Vorgaben des theoretischen Samplings über ein Internetforum gezielt nach Mitgliedern gesucht, die aus Ostdeutschland stammen oder in der Vergangenheit einmal Priester waren.

Trotz dieser Vorgehensweise bleibt, wie bei allen Befragungen, die Gefahr einer systematischen Verzerrung des Samples bestehen, weil sich in gewissen Merkmalen ähnliche Organisationsmitglieder der Beteiligung an einer Studie entziehen (vgl. ebd.). Diesem Problem wurde in gewissem Umfang begegnet, indem durch persönliche Ansprache einzelne Personen zur Teilnahme motiviert werden konnten, die sich nicht selbst für ein Interview angeboten hatten. Selbstverständlich weisen die erfassten Organisationsmitglieder dennoch die Gemeinsamkeit auf, dass sie sich schließlich für eine Befragung zur Verfügung gestellt haben. Dass es sich bei den Befragten, deren Erzählungen die Grundlage für die erstellte Typologie bilden, in diesem Sinne um mehr oder weniger auskunftsfreudige Personen handelt, muss also in Rechnung gestellt werden. Hinsichtlich vieler anderer Merkmale und hinsichtlich der Art ihrer Selbstpräsentationen

unterscheiden sie sich jedoch erheblich und liefern damit ein facettenreiches Abbild der Mitgliederschaft atheistischer Organisationen.

4.1.3 Vorgehensweise der Rekrutierung

Die zentrale Erhebungsphase erstreckte sich über ein knappes Jahr vom Juli 2007 bis zum Mai 2008. Im darauffolgenden Herbst sowie ein Jahr später, im August 2009, wurden vier weitere Interviews mit gezielt ausgewählten Organisationsmitgliedern geführt. Der Einstieg ins Feld erfolgte in Deutschland mit dem Besuch der Tagung zum „Praktischen Humanismus“, die im Oktober 2006 unter Mitwirkung des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)* und des *Bundes für Geistesfreiheit (BfG) München* in Berlin stattfand. Dort wurde Kontakt zu Vertretern beider Organisationen aufgenommen und das Forschungsvorhaben geschildert. Zum Zweck der Suche von Interviewpartnern erfolgten durch die Kontaktpersonen im folgenden Jahr Einladungen zur Jahreshauptversammlung des *BfG München* sowie zum Kölner Stammtisch des *IBKA-Landesverbandes Nordrhein-Westfalen*, in deren Rahmen das Forschungsprojekt einem größeren Kreis von Mitgliedern vorgestellt und zur Teilnahme aufgerufen werden konnte. Die Interviews im Rahmen der *BfG*-Veranstaltung fanden im Juli 2007 statt, die Interviews mit Teilnehmern des Kölner Stammtisches einen Monat später.

Eine Gelegenheit zur Rekrutierung von Interviewpartnern aus anderen Regionen Deutschlands ergab sich mit der *IBKA*-Jahrestagung im September desselben Jahres in Köln. Auch dort konnte das Projekt dem gesamten Publikum vorgestellt und zur Teilnahme aufgerufen werden. Eine Vermittlung bestimmter Gesprächspartner fand nicht statt, vielmehr beruhte die Mitwirkung allein auf Freiwilligkeit - wobei aufgrund des relativ großen Interesses und der begrenzten Zeit nur eines Veranstaltungstages eine Auswahl vorgenommen werden musste. Dabei wurde darauf geachtet, dass nicht nur Vertreter der Mehrheit älterer Männer, sondern auch Frauen und jüngere Mitglieder befragt wurden. Direkt auf der Tagung wurden Interviews mit Mitgliedern aus Hessen und Niedersachsen geführt. Neben der Anwesenheit von Mitgliedern aus unterschiedlichen Regionen war ein weiterer Vorteil der Tagung, dass auch einige passive Mitglieder anwesend waren, die sich nicht regelmäßig an Gruppenaktivitäten beteiligen. Ein Interview mit einem solchen Mitglied fand einen Monat nach der Veranstaltung in Frankfurt am Main statt. Außerdem ergab sich die Einladung zu einem in Hamburg veranstalteten „Gottlosen-Stammtisch“, in dessen Umfeld im November 2007 weitere Interviews geführt werden konnten, bei denen sich allerdings herausstellte, dass nicht jeder Teilnehmer formal Mitglied des *IBKA* war. Mit dem nachgezogenen Interview mit einer Teilnehmerin des Kölner Stammtisches im Februar 2008 wurde die Erhebungsphase in Deutschland zunächst abgeschlossen.

Aus dem Email-Verkehr mit Vertretern verschiedener amerikanischer Organisationen hatte sich ergeben, dass sich Besuche der Monatstreffen der *San Francisco Atheists (SFA)*, der *Minnesota Atheists (MNA)* und der *Atlanta Freethought Society (AFS)* im Verlauf der Monate April und Mai des Jahres 2008 am besten miteinander vereinbaren lassen würden. Alle drei Organisationen riefen rechtzeitig in ihren Newslettern zur Interviewteilnahme auf und stellten ihren Mitgliedern Kontaktdaten zur Verfügung, so dass sich erste Freiwillige schon vor Antritt der Forschungsreise meldeten – darunter auch solche, die nicht regelmäßig an Gruppenaktivitäten teilnehmen. Weitere Gelegenheiten zur Vorstellung des Forschungsvorhabens sowie zum Aufruf zur Interviewteilnahme boten die Monatstreffen der Organisationen und, im Falle von *Minnesota Atheists*, ein Interview in der Radiosendung der Organisation. In allen Fällen meldeten sich viele Freiwillige, so dass auch hier eine Auswahl nach Maßgabe der maximalen Variation des Samples vorgenommen werden musste. Zusätzlich wurden bei den *San Francisco Atheists* eine Afroamerikanerin und bei den *Minnesota Atheists* ein junger Mann, der ganz neu in der Organisation war, sowie ein Deutscher aus Sachsen-Anhalt, der erst seit einigen Jahren in den USA lebte, gezielt um ein Interview gebeten. Das Monatstreffen der *MNA* fand am 20. April, das der *SFA* am 27. April und das der *AFS* am 11. Mai 2008 statt, die jeweiligen Interviews am selben sowie an den darauffolgenden Tagen.

Bereits am 13. April konnte das Monatstreffen von *Atheists and Other Freethinkers (AOF)* in Sacramento besucht werden, die sich auf die ursprüngliche Anfrage per Email nicht gemeldet hatten. Auch dort war eine spontane Vorstellung des Projekts möglich. Da aber zunächst die anderen Interviewreisen innerhalb der USA anstanden und Interviewtermine für *AOF*-Mitglieder erst für Ende Mai zu vergeben waren, musste sich in diesem Fall auf die Vermittlung von Freiwilligen durch die Schlüsselperson, die ehemalige Vorsitzende, verlassen werden. Wie sich im Verlauf der Interviews herausstellte, war hier eine gezielte Auswahl vorgenommen und somit nur Mitglieder erreicht worden, die die *diplomatische* Strömung innerhalb der Organisation vertraten und sich kritisch von den Vertretern einer *konfrontativen* Strategie absetzten. Im Falle von *AOF* liegt also eine deutliche Verzerrung des Samples durch den Einfluss eines Gatekeepers vor. Andererseits konnten hier mit den Begründern der *Brights*, Paul G. und Mynga F., zwei international einflussreiche Figuren der „säkularen Szene“ für Interviews gewonnen werden, die das Sample bereicherten.

Das deutsche Sample wies zu diesem Zeitpunkt allerdings noch eine möglicherweise problematische Lücke auf. Bislang befanden sich noch keine Mitglieder unter den Befragten, die in Berlin oder in einem der neuen Bundesländer aufgewachsen waren oder derzeit lebten. Außerdem hatte sich herausgestellt, dass es sich bei einzelnen Mitgliedern der amerikanischen Organisationen um ehemalige Priester handelte. Zum Zweck einer Kontrastierung sollten vergleichbare deutsche Fälle ausfindig gemacht werden. Die Suche nach aus Ostdeutschland stammenden oder in den ostdeutschen Flächenländern lebenden

Organisationsmitgliedern sowie nach ehemaligen Priestern wurde über Anfragen im Forum der Internetplattform *Freigeisterhaus* vorgenommen. Dadurch kamen die Kontakte mit einem *IBKA*- und einem *BfG-München*-Mitglied zustande, die beide in der DDR geboren und dort bzw. in den neuen Bundesländern aufgewachsen waren. Die Interviews mit ihnen wurden im Rahmen der von *IBKA* und *BfG München* gemeinsam in München abgehaltenen Jahrestagung im Oktober 2008 durchgeführt. Ehemalige Priester im Umfeld der Organisationen konnten nicht ausfindig gemacht werden. Die Suche nach Berliner Mitgliedern des *IBKA* erfolgte über den Email-Verteiler des dortigen Regionalverbandes. Daraus ergaben sich zwei weitere Interviews im August 2009, mit denen die Erhebung endgültig abgeschlossen wurde.

4.2 Erhebung: Qualitative Interviews

Die Erhebung wurde in Form qualitativer Interviews durchgeführt. Diese zeichnen sich, laut Cornelia Helfferich (2005), gegenüber standardisierten Befragungen durch die Grundprinzipien der Kommunikation, der Offenheit, der Fremdheitsannahme und der Reflexivität aus. Das *Prinzip der Kommunikation* betont, dass es sich bei den durch qualitative Interviews gewonnenen Daten, den Erzählungen bzw. schließlich den Texten, um die interaktiv hergestellten Produkte einer Kommunikationssituation handelt (S.22). Während Interviewende in standardisierten Befragungen als „Störfaktoren“ gelten, deren Einfluss „durch schematisierende Intervieweranweisungen oder Entpersönlichung der konkreten Erhebungssituation zu minimieren“ versucht wird, wird ihrer Beteiligung an der Entstehung der Texte in der qualitativen Interviewforschung idealerweise bewusst Rechnung getragen (S.68). Zwar geschieht dies einerseits ebenfalls durch „Intervieweranweisungen“ im Sinne einer Sensibilisierung der Interviewer für die Prinzipien von Offenheit und Fremdheitsannahme, andererseits aber auch durch die Erkenntnis, dass Interviewereffekte unvermeidbar sind und daher bei Gestaltung und Auswertung der Interviews berücksichtigt werden sollten: „Der Einfluss wird also explizit herausgearbeitet und der Text als ein in einer spezifischen Interaktionssituation entstandener Text interpretiert“ (ebd.).

Die weitgehende Einhaltung des *Prinzips der Offenheit* ist wesentlich für die Erreichung des Ziels qualitativer Sozialforschung, die subjektiven Sichtweisen und Relevanzsetzungen der Forschungssubjekte, ihre „Alltagstheorien“, „Deutungsmuster“ oder „Wirklichkeitskonzepte“ bzw. „-konstruktionen“ zu rekonstruieren und zu verstehen. Dies umfasst auch die Offenheit für die Wahl einer dem Gegenstand angemessenen Methode. Im Falle der Interviewforschung sollen die Befragten in die Lage versetzt werden, ihre „subjektiven Sinndeutungen“ frei zu entfalten: „Dazu brauchen sie einen offenen Äußerungsraum, der gefüllt werden kann mit dem, was für *sie selbst* wichtig ist, und in der Art und Weise, wie

sie selbst sich ausdrücken möchten“ (S.22; Hervorhebungen im Original). Inwieweit der Äußerungsraum tatsächlich offen für die Befragten ist, hängt vom konkreten Vorgehen während aller Phasen des Forschungsprozesses ab: von dem Design des Erhebungsinstruments, von der Interviewdurchführung sowie vom Auswertungsverfahren. So sind etwa bei der Erstellung eines Interviewleitfadens Präsuppositionen, geschlossene Fragen oder gar die Vorgabe von Antwortalternativen zu vermeiden. Fragen sollen hier vielmehr als offene Erzählaufforderungen verstanden und formuliert werden (vgl. S.90ff). In der Interviewsituation selbst ergibt sich die Offenheit aus dem Verhalten des Interviewers und kann „als Zurückhaltung bei Fragen, Äußerungen und überhaupt Einmischungen konkretisiert werden, wobei Zurückhaltung nicht in jedem Fall Abstinenz bedeutet“ (S.101). Es ist von der konkreten Interviewmethode sowie von situationsbedingten Abwägungen abhängig, inwiefern zum Beispiel Nachfragen als den Äußerungsraum des Befragten öffnend oder schließend betrachtet werden. Zunächst einmal sollte aber während der Interviewsituation wie auch während der Auswertung das eigene theoretische und persönliche Vorwissen des Forschers zurückgehalten und stattdessen eine Haltung „gleichschwebender Aufmerksamkeit“ der Erzählperson gegenüber eingenommen werden (vgl. S.100ff). Dies erfordert ein „aktives Zuhören“ und die „Zurückstellung der eigenen Deutungen, Gefühle und Mitteilungsbedürfnisse“ (S.79).

Diese Forderung steht in direktem Zusammenhang mit dem *Prinzip der Fremdheitsannahme*:

Die Differenz- und Fremdheitsannahme ist mit dem Prinzip der Offenheit verbunden, denn Offenheit heißt gerade Offenheit für Fremdes. Der Kern des Offenheits-Prinzips liegt darin, das aufzunehmen, zu hören, erzählen zu lassen, was nicht bekannt, was neu, einzigartig und fremd ist. (ebd., S.117)

Für die Einstellung, dass es sich beim Gegenüber um einen „Fremden“ handele, dessen Normalität eine andere als die eigene ist, ist es häufig nötig, auch vermeintlich Selbstverständliches zu „befremden“ – insbesondere in Fällen, in denen Forscher und Beforschte einer gemeinsamen Kultur angehören (vgl. ebd.). Wenn der Interviewer das Erzählte nicht als „vertraut“, „schon bekannt“ oder „sich von selbst verstehend“ aufnimmt, fördert dies seine Bereitschaft, die interviewte Person ausreden zu lassen, Pausen auszuhalten, auf subtile Erzählsignale zu achten sowie bei Interviewformen, die dies erlauben, um weitergehende Erläuterungen und anschauliche Beispiele zu bitten (vgl. S.22). Außerdem fördert die Annahme einer prinzipiellen Fremdheit eine Haltung des Respekts der Erzählperson gegenüber, indem im ersten Moment Unverstandenes nicht gleich als „unsinnig“ verworfen wird. Ziel der Gesprächsführung sowie der darauf folgenden Interpretation soll es gerade sein, am „Verstehen“ des „Fremden“ zu arbeiten: „Mit der Arbeit am Verstehen als Arbeit an dem *eigenen* Bezugssystem, um den zunächst

nicht verstanden, fremden Sinn zu erschließen, wird das eigene Bezugssystem Schritt für Schritt um weitere Sinnmöglichkeiten erweitert“ (S.117; Hervorhebung im Original).

Das *Prinzip der Reflexivität* schließlich bezieht sich auf den bewussten Umgang mit den genannten Anforderungen und damit auf eine methodische Kontrolle qualitativer Interviewforschung. Da es selbst in stark monologisch angelegten Interviews nicht möglich ist, nicht zu kommunizieren, da Steuerungsvorgaben und Strukturierungen im Interview und damit Einschränkungen der Offenheit unumgänglich sind und da sich Vorwissen und geteilte Bedeutungshorizonte nicht vollständig verdrängen lassen, ist es nötig, diese Einflussgrößen während des Interviews sowie während der Auswertung zu reflektieren (vgl. S.22, 139ff). Reflexivität in der Erhebungssituation bedeutet

vor allem Selbstreflexion, also das Wahrnehmen und Vergegenwärtigen, welches Vorwissen, welche impliziten Annahmen und unbewussten Erwartungen, welchen „Normalitätshorizont“ und welche Aufmerksamkeitshaltungen, welche Ängste und Bewältigungsstrategien man als Interviewende oder Interviewender in die Situation einbringt. (S.140)

Reflexivität in der Auswertungssituation kann je nach Forschungsfrage mehr oder weniger relevant werden und verlangt, dass Äußerungen der Befragten nicht für sich genommen interpretiert werden, sondern im Kontext der Interaktion mit dem Interviewer: „Reflexion in diesem Sinn bedeutet, dass die Kommunikation zwischen Interviewenden und Erzählpersonen ‚explizit Bestandteil der Erkenntnis‘ wird“ (S.141). Dies ist zumindest dann der Fall, wenn Erkenntnisse etwa über die Alltagstheorien, subjektiven Wirklichkeitskonzepte oder Bewältigungs- und Handlungsmuster der Befragten gewonnen werden sollen. Diese lassen sich nämlich „nicht nur an sprachlichen Merkmalen festmachen, sondern sie werden auch in der Interviewsituation selbst agiert“ (S.27).

4.2.1 Formen qualitativer Interviews

In der qualitativen Sozialforschung gibt es eine Vielzahl ausdifferenzierter Interviewformen. Die Wahl einer angemessenen Variante ist wesentlich von der Forschungsfragestellung abhängig. Die Verfahren unterscheiden sich in der jeweiligen Umsetzung der Prinzipien der Offenheit, der Kommunikation, der Fremdheit und der Reflexivität (vgl. S.24). Helfferich benennt fünf Dimensionen, nach denen sich Interviewformen unterscheiden lassen. Der erste Unterschied bezieht sich auf die Art des Forschungsinteresses. Dieses kann eher textbezogen oder eher problembezogen sein (vgl. S.26ff sowie Kruse 2011, S.63). Im ersten Fall sollen etwa Basisregeln der Kommunikation, latente Sinnstrukturen oder auch Gestalten biographischer Selbstbeschreibungen aufgedeckt werden. Das Sinnverstehen richtet sich in diesen Fällen

stark auf den Text – der einzelne Fall wird in Hinblick auf die sprachlichen Selektionen des Befragten betrachtet. Die Selbstpräsentation steht im Mittelpunkt des Interesses. Im anderen Fall besteht das Forschungsziel zum Beispiel in der Rekonstruktion subjektiver Problemsichten oder themenfeldbezogener Deutungs-, Bewältigungs- und Handlungsmuster. Es kann auch um die ethnographische Deskription von Sitten, Werten und Regeln gehen. In diesen Fällen bezieht sich das Sinnverstehen weniger auf den Text, sondern vielmehr auf die Erörterung des interessierenden Problems oder Themas – es geht weniger darum, *wie* erzählt wird, sondern vielmehr darum, *was* erzählt wird.

Der zweite Unterschied betrifft die Frage, wie im Rahmen der jeweiligen Methode mit der Einschätzung von „Wahrheit“ und „erschöpfender Genauigkeit“ des Erzählten umgegangen wird. Je stärker eine Methode der Perspektive des Sozialkonstruktivismus verpflichtet ist, umso eher wird sie berücksichtigen, dass immer nur „subjektive Wahrheiten“ erhoben werden können und dass es gerade um die „Explikationen der eigenen subjektiven Relevanzsysteme“ (Kruse 2011, S.63) der Befragten geht. In diesen Fällen nehmen die Interviewenden aufgrund einer „Sinnhaftigkeitsunterstellung“ auch bei unverständlichen oder widersprüchlichen Äußerungen keine Interventionen vor. Stattdessen sollen im Rahmen der Auswertung und mithilfe einer „wohlwollenden Interpretation“ Gründe gesucht werden, die das Erzählte als sinnhaft motiviert begreiflich machen. Außerdem liegt es bei der Erzählperson zu entscheiden, wann „genug“ erzählt wurde. Im Gegensatz dazu stehen Verfahren, denen es um die Aufdeckung von Deutungen oder Motiven geht. Hier wird dem Interviewer nicht nur zugestanden zu beurteilen, ob die Erzählperson „ehrlich“, „angemessen“ und „ernsthaft“ erzählt, ob sie „ausweicht“, eine Frage „nicht richtig verarbeitet“ oder „noch nicht genügend kommuniziert hat“, sondern von ihm wird auch erwartet, zu reagieren und zu intervenieren, „um im Interview zu einer besseren Version zu gelangen“ (Helfferich 2005, S.28).

Als drittes Unterscheidungskriterium dient das erlaubte Ausmaß der Interviewsteuerung. Insgesamt sind Steuerungen unvermeidbar, da allein schon die Vorgabe eines bestimmten Themas oder zeitliche Rahmenbedingungen steuernd wirken. Darüber hinaus unterscheiden sich die Verfahren aber erheblich danach, wie stark und auf welche Art die Interviewenden in den Verlauf eingreifen dürfen oder sollen: „Bei einigen Interviewformen werden überhaupt keine Nachfragen oder andere Interventionen zugelassen, bei anderen nur bestimmte, und z.B. Suggestivfragen, Konfrontationen oder das Anbieten von Deutungen werden ausgeschlossen“ (ebd., S.29). Wiederum andere Verfahren sehen keinerlei Interviewervorgaben vor und orientieren sich vielmehr an Alltagsgesprächen. Welche Regeln gelten, hängt auch hier wieder mit dem Erkenntnisinteresse zusammen. Steht bei einem Interview die „erzählgenerierende“ Funktion im Vordergrund, ist das Forschungsinteresse also textbezogen, beschränkt sich die Strukturierung seitens des Interviewers häufig zunächst auf die Vorgabe eines Erzählimpulses. Ist das

Forschungsinteresse jedoch problembezogen, soll das Interview also „verständnis-generierend“ wirken, können verstärkt Nachfragen und andere Strukturierungselemente zur Anwendung kommen (vgl. ebd.).

Viertens unterscheiden sich die Interviewformen nach dem Umgang der Interviewenden mit ihrem theoretischen Vorwissen. Interviews in der Tradition der ethnographischen Feldforschung etwa bestehen auf einer Haltung der „ethnomethodologischen Indifferenz“, wonach eigene Deutungen und das eigene Relevanzsystem des Forschers bewusst zurückgestellt werden sollen. Im anderen Extremfall der „beraterisch orientierten“ Interviews wirkt das Einbringen des eigenen Vorverständnisses und eigener Deutungen gerade als „vertrauensbildende Maßnahme“. Von der Selbstinszenierung der Interviewenden als „fremd“ oder „vertraut“ mit der Lebenswelt der Befragten werden Effekte auf ihr Erzählverhalten erwartet. Da ein Zuviel an Fremdheit oder Vertrautheit mehrheitlich als eher schädlich angesehen wird, spielen in der Praxis „zunehmend Mischformen eine Rolle“ (ebd., S.30).

Schließlich lassen sich die verschiedenen Interviewformen danach unterscheiden, wie das Rederecht zwischen Interviewenden und Befragten verteilt ist, ob es sich um eher „monologische“ oder eher „dialogisch-diskursive“ Interviewverfahren handelt (vgl. ebd., S.30ff). Als dialogisch orientiertes Extrem gilt Helfferich das *ethnographische Interview* nach Roland Girtler (1992), das in der Feldforschung Anwendung findet. Die Kommunikation ist hier symmetrisch angelegt und entspricht damit am ehesten den Gesprächsverläufen in „natürlichen“ Alltagssituationen. Das Verfahren wird auch als „erö-pisches Gespräch“ bezeichnet. Die Interviewsituationen bei allen anderen Formen qualitativer Interviews haben einen stärker „künstlichen“ oder „wissenschaftlichen“ Charakter – zum einen, da sie häufig nicht an vertrauten Orten der Lebenswelt der Beforschten stattfinden, zum anderen und vor allem aber, da sie den Befragten in stärkerem Maße die „Monolog-Pflicht aufbürden“ (Helfferich 2005, S.31). Als am stärksten monologisch ausgerichtet gilt das *narrative Interview* nach Fritz Schütze (1983), das in seinem Hauptteil aus einer meist biographischen „Stegreif- oder Spontanerzählung“ durch den Befragten besteht. Die Kommunikation ist dadurch stark asymmetrisch. Nach seiner Erzählaufforderung beschränkt sich der Interviewer auf das kommentarlose Zuhören. Ihm ist lediglich ein nonverbales Stützen der Erzählung gestattet. Erst im Anschluss ist ein Nachfrageteil vorgesehen, so dass es auch hier dialogische Elemente gibt. Zwischen diesen beiden Extremen finden sich eine Reihe Interviewformen, die von Helfferich als teilmonologische bzw. leitfadengestützte Interviews bezeichnet werden. Ein Beispiel ist das *episodische Interview* nach Uwe Flick (1996), das im Stile einer Aneinanderreihung mehrerer „kleiner“ narrativer Interviews aufgebaut ist, in denen es um die Erzählung von Episoden zu einem bestimmten Themenbereich geht. Die einzelnen Erzählaufforderungen sind vorformuliert und in einem Leitfaden gesammelt. Durch deren

Vielzahl ist der Interviewer etwas stärker an der Textproduktion beteiligt, während der Erzählung einzelner Episoden hält er sich jedoch ebenfalls zurück.

Noch stärker dialogisch aufgebaut und daher vergleichbar mit der „Arbeit an einem gemeinsamen Projekt“ durch Erzählperson und Interviewer ist das *problemzentrierte Interview* nach Andreas Witzel (2000). Diese Interviewvariante kam in der vorliegenden Studie zur Anwendung und wird daher ausführlicher vorgestellt.

4.2.2 Das problemzentrierte Interview

Wichtigstes Kriterium für die Auswahl des problemzentrierten Interviews als Erhebungsmethode war der Umstand, dass es,

anders als zum Beispiel das narrative Interview, nicht auf einem rein textorientierten Sinnverstehen [basiert], sondern auf einem problemorientierten Sinnverstehen, innerhalb dessen der Interviewende eigenes, oftmals theoretisches Vorwissen in deduktiver Weise nutzt und unter Umständen die Befragten damit auch im Interview konfrontiert. (Kruse 2011, S.60)

Vordergründiges Erkenntnisinteresse von Studien, die sich dieses Verfahrens bedienen, ist nicht die Aufdeckung kommunikativer Basisregeln, latenter Sinnstrukturen oder allgemeiner Gestalten biographischer Selbstbeschreibungen, sondern zunächst die Erhebung der Sicht- und Handlungsweisen der Befragten in Bezug auf das dem Interview seinen Namen gebende Problem oder Thema: „Die Konstruktionsprinzipien des problemzentrierten Interviews (PZI) (Witzel 1982, 1985) zielen auf eine möglichst unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität“ (Witzel 2000, Abs.1). Die Unvoreingenommenheit und Offenheit wird dadurch realisiert, dass auch im problemzentrierten Interview Narrationen durch offen formulierte Erzählanreize evoziert werden sollen. Dennoch wird berücksichtigt, dass der Forscher im Sinne einer „theoretischen Sensibilisierung“ bereits im Vorhinein Kenntnisse über den Problembereich erworben hat, welche im Interview genutzt werden: „Das unvermeidbare, und damit offenzulegende Vorwissen dient in der Erhebungsphase als heuristisch-analytischer Rahmen für Frageideen im Dialog zwischen Interviewern und Befragten“ (ebd., Abs.3). Der Erkenntnisgewinn im Rahmen des problemzentrierten Interviews ergibt sich somit sowohl im Erhebungs- als auch im Auswertungsprozess als „induktiv-deduktives Wechselverhältnis“ (ebd.). Theoretisches Wissen entsteht in der Auswertungsphase aus dem Zusammenspiel der sensibilisierenden Konzepte des Vorwissens mit empirisch begründeten Hypothesen auf Grundlage des Datenmaterials. In der Erhebungsphase fließen Aspekte des Vorwissens in den *Interviewleitfaden* ein.

Der Leitfaden dient der Unterstützung des Interviewers bei der Anwendung *erzählungsgenerierender Kommunikationsstrategien*. Zu diesen zählen „vorformulierte Einleitungsfragen“, „allgemeine Sondierungen“ und „Ad-hoc-Fragen“. Auf Basis des theoretischen Vorwissens sollen die einen thematischen Bereich eröffnenden *Einleitungsfragen* so gewählt sein, dass sie die Erzählung auf das zu untersuchende Problem zentrieren. Doch zugleich soll jede dieser Leitfragen „so offen formuliert sein, dass sie für den Interviewten ‚wie eine leere Seite‘ wirkt, die er in eigenen Worten und mit den ihm eigenen Gestaltungsmitteln füllen kann“ (ebd., Abs.13). *Allgemeine Sondierungen* dienen im Verlauf der sich ergebenden Kommunikation dazu, „den roten Faden weiterzuspinnen und zu detaillieren, den die Befragten in dieser Sequenz angeboten haben“ (ebd., Abs.14). Sie können im Interviewleitfaden als Anregungen für Fragen vermerkt sein, die eine detaillierende Erzählung anregen, insbesondere wenn die Interviews von beauftragten Interviewern durchgeführt werden – etwa „Können Sie das noch ein wenig genauer ausführen?“, „Fällt Ihnen dazu noch ein Beispiel ein?“ oder „Wie ging es dann weiter?“. Da die Interviews im Rahmen der vorliegenden Studie selbst durchgeführt wurden, wurde im schriftlichen Leitfaden auf vorformulierte allgemeine Sondierungen verzichtet, sie wurden stattdessen spontan und situationsangemessen eingesetzt. Anregungen für sogenannte *Ad-hoc-Fragen* dagegen gingen in zweifacher Weise in den Interviewleitfaden ein: als Stichpunkte auf einer „Checkliste“ sowie als Ideen für „Vertiefungsfragen“. Sie „werden notwendig, wenn bestimmte Themenbereiche, die auch die Vergleichbarkeit der Interviews sichern, von den Interviewten ausgeklammert wurden“ (ebd., Abs.15). Diese Stichworte oder auch vorformulierten Fragen beziehen sich auf Teilaspekte des thematischen Bereichs, der durch die Einleitungsfrage angesprochen wurde. Obwohl jede Einleitungsfrage derart formuliert sein soll, dass sie den Befragten animiert, möglichst umfassend über den jeweiligen Themenbereich zu erzählen, ist dies selbstverständlich dennoch nicht garantiert. Stichpunkte und Ad-hoc-Fragen helfen dem Interviewer, den Überblick zu bewahren und nach Abschluss der selbständigen Erzählung gezielt nach denjenigen Gesichtspunkten zu fragen, die nicht angesprochen wurden.

Schließlich dürfen im Rahmen problemzentrierter Interviews auch *verständnis-generierende Kommunikationsstrategien* wie Zurückspiegelungen, klärende Verständnisfragen oder Konfrontationen zum Einsatz gebracht werden. Da sich derartige *spezifische Sondierungen* direkt auf das Gesagte beziehen, werden sie spontan formuliert und sind nicht Bestandteil des Interviewleitfadens. Eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen einer derart komplexen „diskursiv-dialogischen“ Gesprächsstrategie ist neben ausreichend Zeit ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen Interviewern und Interviewten. Den Befragten muss vermittelt werden, dass ihr Gegenüber sie „als Experten ihrer Orientierungen und Handlungen begreift, die im Gespräch die Möglichkeit zunehmender Selbstvergewisserung mit allen Freiheiten der Korrektur eigener oder der Intervieweraussagen wahrnehmen können“ (ebd., Abs.12).

Neben der Verwendung des Leitfadens schlägt Andreas Witzel noch andere Instrumente zur Durchführung problemzentrierter Interviews vor. Ein dem eigentlichen Interview vorgeschalteter *Kurzfragebogen* soll dazu dienen, die Interviewsituation von denjenigen Fragen zu entlasten, „die als Frage-Antwort-Schema aufgebaut sind“ (ebd., Abs.6). Diese beziehen sich hauptsächlich auf Sozialdaten. Ihre schriftliche Erfassung vor dem Interview kann auch dazu genutzt werden, konkrete Einleitungsfragen im Gespräch zu formulieren, wie etwa: „Sie schreiben, dass Sie seit X Jahren Mitglied der Organisation Y sind. Erzählen Sie doch mal, wie es im Einzelnen dazu gekommen ist!“¹⁰⁷ Nach Beendigung des Interviews sollen sogenannte *Postskripte* angefertigt werden. Mit ihrer Hilfe können Kontextinformationen zum Interview, wie situative und nonverbale Aspekte des Gesprächsverlaufs, aber auch Stichpunkte zu den Schwerpunktsetzungen des Interviewpartners festgehalten werden. „Außerdem werden spontane thematische Auffälligkeiten und Interpretationsideen notiert, die Anregungen für die Auswertung geben können“ (ebd., Abs.9). Die von Witzel ebenfalls vorgeschlagene *Audioaufzeichnung* des Interviews ist heute Standard bei beinahe allen Verfahren.

4.2.3 Konzeption des Leitfadens

Zur Entwicklung des Interviewleitfadens wurde das Handbuch zur Durchführung qualitativer Interviews von Cornelia Helfferich (2005) herangezogen. Helfferich stellt die Konzeption eines Leitfadens vor, der trotz aller Strukturierung darauf ausgerichtet ist, „immer wieder narrative Teilerzählungen zu generieren“ (S.159). Ein an einem solchen Leitfaden orientiertes „teilnarratives“ Interview sei gegenüber einem rein narrativen Interview dann vorzuziehen, wenn sich das Forschungsinteresse auf bestimmte Bereiche richte, deren selbständige Thematisierung durch den Befragten nicht erwartet werden könne. Genau dies trifft auf problemzentrierte Interviews zu. Außerdem sei ein derartiges Verfahren von Vorteil bei relativ großen Stichproben, da eine gewisse Standardisierung der Erzählstrukturen die Auswertung erleichtere (vgl. ebd.). Um in dieser Weise leicht vorstrukturierte, aber dennoch ausführliche und offene Erzählungen zu erhalten, sei es jedoch nötig, dass der Leitfaden einigen Anforderungen gerecht werde (vgl. S.160). So müsse bei der Gesamtkonzeption wie auch bei allen Einzelfragen darauf geachtet werden, dass das der qualitativen Forschung eigene Grundprinzip der Offenheit eingehalten werde. Insbesondere die erzählgenerierenden Leitfragen sind demnach offen zu formulieren. Ihre Zahl müsse zudem stark begrenzt werden, damit es nicht zu einem gehetzten und „bürokratischen Abhaken“ der einzelnen Punkte komme. Ziel sei die Erstellung eines übersichtlichen und für die Interviewer gut handhabbaren Leitfadens, der ihre Aufmerksamkeit nicht von der Interviewsituation und den Erzählpersonen abziehe. Er solle

¹⁰⁷ Die deutsch- und englischsprachigen Fassungen des Kurzfragebogens, der vor der Durchführung der Interviews zu dieser Untersuchung zum Einsatz kam, finden sich im Anhang unter 7.2.

dazu anregen, die vorgesehenen Fragen möglichst frei formuliert und an den individuellen Interviewverlauf angepasst zu stellen. Dazu würde auch beitragen, wenn die Komposition des Leitfadens dem „natürlichen“ Erinnerungs- und Argumentationsfluss folge und nicht zu Sprüngen und Themenwechseln zwingt: „Erinnerungsfragen dürfen nicht mit von heute aus zu reflektierenden oder bilanzierenden Fragen vermengt werden – wenn Einstellungs- und Bewertungsfragen gestellt werden, dann in einem gesonderten Block“ (ebd.). Wichtig sei es, dass der Interviewer ein offenes Ohr für die angebotenen Informationen und „Weiterfragaufforderungen“ der Erzählperson behalte, auch wenn diese über den vom Leitfaden abgesteckten Rahmen hinausgehen: „Priorität hat die spontan produzierte Erzählung“ (ebd.).

Um einen Leitfaden zu erhalten, der diesen Spagat zwischen Struktur und Offenheit leistet, empfiehlt Helfferich ein Vorgehen, das sie das „SPSS-Prinzip bei der Leitfadenerstellung“ (S.161ff) nennt. „SPSS“ steht dabei für die vier Schritte des „Sammelns“, „Prüfens“, „Sortierens“ und „Subsumierens“ von Interviewfragen. Im ersten Schritt werden so viele verschiedene Fragen wie möglich *gesammelt*, die sich aus dem eigenen Interesse am Thema oder aus der Literatur ergeben. Auf eine besondere Formulierung ist an dieser Stelle noch nicht zu achten. Um eine möglichst lange Liste mit Fragen zu erhalten, können verschiedene Techniken des Brainstormings oder auch Gruppenarbeit eingesetzt werden. Im zweiten Schritt wird die so entstandene Liste von Fragen *überprüft* und drastisch reduziert. Kriterien, die zu einer Streichung oder Kürzung von Fragen auf Stichworte führen, sind etwa folgende: Eignet sich die Frage dazu, offene Erzählungen zu erzeugen? Soll die Frage bereits Gewusstes bestätigen? Oder lässt sie dem Befragten den Freiraum, auch Überraschendes und dem Vorwissen Widersprechendes zu erzählen? Außerdem ist darauf zu achten, dass den Erzählpersonen keine Fragen gestellt werden, die eine direkte Beantwortung der übergeordneten Forschungsfrage verlangen, da dies ein zu hohes Maß an Selbstreflexion verlangen würde. Genauso sind Faktenfragen zu vermeiden bzw. in einen Vorab-Fragebogen auszulagern. Diese ersten beiden Schritte dienen nicht nur dazu, eine handlichen Leitfaden angemessene, überschaubare Zahl relevanter Fragen auszusuchen, sondern helfen auch, das eigene Vorwissen und den Wunsch, dieses bestätigt zu bekommen, zu vergegenwärtigen. Eine bewusste Auseinandersetzung damit soll die Sensibilität für Neues und Überraschendes schärfen.

In einem dritten Schritt werden die verbliebenen Fragen *sortiert*. Dazu bietet sich etwa die Sortierung nach der zeitlichen Abfolge des Erzählten an. Auf diese Weise sollen wenige „Bündel“ von Fragen entstehen, wobei einige Einzelfragen übrigbleiben können, deren Beantwortung eventuell keine ausführliche Erzählung verlangt. Sie werden für das Ende des Leitfadens vorgesehen. Schließlich sollen im vierten Schritt alle Einzelfragen eines Bündels unter einer Leitfrage *subsumiert* werden, die geeignet ist, „eine Erzählung zu evozieren, in der möglichst viele der interessierenden Aspekte von allein angesprochen

werden“ (S.165). Diese Leitfrage wird nun in der ersten Spalte des Leitfadens eingetragen. In der zweiten Spalte folgt eine Checkliste mit Stichpunkten zu den Themen, zu denen eine Erzählung als Antwort auf die jeweilige Leitfrage erwartet wird. Vorformulierte Vertiefungsfragen können in einer dritten Spalte vermerkt werden. Die Checkliste und die Vertiefungsfragen sind jeweils optional einzusetzen, falls der Befragte nicht von selbst auf diese Themen zu sprechen oder während der Erzählung ins Stocken kommt (vgl. ebd.).

Für den in dieser Studie verwendeten Leitfaden ergaben sich auf diese Weise zunächst drei Themenblöcke oder -bündel, für die jeweils eine Leitfrage formuliert werden musste. Sie setzten sich aus Einzelfragen zusammen, die sich auf

1. den Weg zum **Beitritt zur Organisation**,
2. die **weltanschauliche Vorgeschichte** und
3. die **Erfahrungen als Mitglied** der Organisation

bezogen.

1. Das Hauptinteresse richtete sich zunächst auf die *Umstände des Beitritts*. Deswegen wurde in der ursprünglichen Fassung als Einstieg in das Interview folgende offene Erzählaufforderung gewählt:

„Sie sind also Mitglied der Organisation X. Mich würde interessieren, wie es im Einzelnen dazu gekommen ist. Erzählen Sie doch mal, was zum Organisationsbeitritt geführt hat!“¹⁰⁸

Zum einen wurde erwartet, dass berichtet würde, wie der Kontakt zur Organisation zustande gekommen war. In der Partizipationsforschung werden am häufigsten die vorausgehende persönliche Bekanntschaft mit Mitgliedern (vgl. Snow et al. 1980) sowie der Kontakt über aktive Rekrutierungsbemühungen der Bewegungsorganisationen genannt – ob direkt, durch Werbung, oder indirekt, durch Medienberichterstattung infolge aufmerksamkeits-generierender Aktionen (vgl. Snow et al. 1986). Eine geringe Rolle spielt in der Literatur dagegen die selbständige Suche nach Organisationen durch die späteren Mitglieder. Wenn diese doch erfolge, dann aufgrund des Bedürfnisses entweder die eigene Identität (Snow und McAdam 2000) oder moralische Entrüstung (Jasper und Poulsen 1995) auszudrücken. Zum anderen sollte in Erfahrung gebracht werden, ob es vor dem Beitritt einen Abwägungsprozess gegeben hatte. Verbanden die Interviewpartner mit ihrem

¹⁰⁸ An dieser Stelle werden nur die deutschen Formulierungen mit förmlicher Ansprache („Sie“) wiedergegeben. Die ausführlichen Leitfäden in deutscher und englischer Fassung finden sich im Anhang unter 7.3.

Einstieg in die Organisation bestimmte Hoffnungen und Ziele – und wenn ja, welcher Art? Standen außerdem irgendwelche Argumente einem Beitritt zunächst entgegen?

2. Weiterhin wurde angenommen, dass der Beitritt nicht nur als das Resultat kurzfristig wirksamer Faktoren gesehen werden würde, sondern als das Ergebnis einer längeren, insbesondere *weltanschaulich-religiösen Vorgeschichte*. Tatsächlich holten einige der Befragten schon auf die Frage nach dem Beitritt sehr weit aus und begannen ihre Erzählung mit der Schilderung ihrer religiösen Biographie. Da davon jedoch nicht ausgegangen werden konnte, war nach einer eigenständigen Leitfrage für dieses Themenfeld gesucht worden. Die Entscheidung fiel auf die Formulierung:

„Wenn Sie an Ihre Kindheit und Jugend zurückdenken, könnte damals schon irgendetwas darauf hingedeutet haben, dass Sie einmal Mitglied einer atheistischen bzw. freidenkerischen Organisation werden würden? Was sprach dafür, was dagegen?“

Ein möglicher Nachteil dieser Frage besteht darin, dass den Erzählpersonen eine hohe Interpretationsleistung abverlangt wird. Allerdings liegt genau darin auch ihr Vorteil. Diese Vorgehensweise fordert die Befragten nämlich auf, ihre Deutung offenzulegen oder auch zum ersten Mal zu reflektieren, was sie als Voraussetzungen für die Mitgliedschaft in einer atheistischen Organisation ansehen, ohne den Blick auf das Verhältnis zur Religion zu verengen. Möglicherweise wird die Betätigung in der Organisation zuallererst als Ausdruck einer besonderen politischen Leidenschaft oder eines philosophischen Interesses gesehen, statt als Ausdruck von Religionslosigkeit oder gar -feindlichkeit. Zudem ermöglichte diese Frageformulierung die Erzählung sowohl einer gradlinigen Persönlichkeitsentwicklung wie auch eines schleichenden oder radikalen Persönlichkeitswandels, einer Umkehr oder gar einer „Bekehrung“. Somit bestand an dieser Stelle die Gelegenheit, die eigene religiöse Biographie zu erzählen und somit entweder die Geschichte der Festigung einer immer schon vorhandenen Einstellung oder die Geschichte einer Dekonversion. Da in der älteren Dekonversionsforschung als Gründe für Religionsverlust etwa ein rebellischer Charakter oder ein zerrüttetes Elternhaus genannt werden (vgl. Caplovitz und Sherrow 1977, Dudley 1978), in jüngeren Studien stattdessen Wissbegierde und Wahrhaftigkeitsliebe (vgl. Altemeyer und Hunsberger 1997), gingen auch Stichpunkte hierzu in die Checkliste ein. Für den Fall, dass in Reaktion auf diese Leitfrage die Entwicklung der eigenen Weltanschauung nicht erwähnt würde, war folgende Vertiefungsfrage innerhalb dieses Themenblocks vorgesehen:

„Wenn nicht in der Jugend, wann und wie kam es dazu, dass sich Ihre atheistische / agnostische / humanistische¹⁰⁹ Weltanschauung entwickelt oder gefestigt hat?“

Dies ließ die Möglichkeit zu, dass von einer Ausprägung der jeweiligen Weltanschauung erst im Erwachsenenalter – oder sogar erst nach dem Organisationsbeitritt – berichtet werden konnte.

3. Die Fragen im dritten thematischen Block sowie weitere Fragen, die gegen Ende des Leitfadens eingeordnet wurden, beziehen sich ebenfalls auf die Zeit nach dem Organisationsbeitritt. Da Einstellungs- und Bewertungsfragen von anderen erzählungs-generierenden Fragen getrennt gehalten werden sollen, untergliedert sich der Abschnitt zu den *Erfahrungen als Mitglied* in eine einleitende Formulierung und drei vertiefende Leitfragen. Als Einleitung wurde gewählt:

„Sie sind nun seit (Zeitraum) Mitglied in Organisation X. Ich möchte jetzt gerne auf die Erfahrungen zu sprechen kommen, die Sie in dieser Zeit mit Ihrer Mitgliedschaft gemacht haben.“

Daran schließt sich die Frage an:

„Erzählen Sie mir doch zunächst einmal, wie sich Ihre Mitgliedschaft darstellt! In welcher Form engagieren Sie sich bei X?“

Dabei handelt es sich einerseits um eine Faktenfrage. Es soll erhoben werden, welchen Aktivitätsgrad die Erzählperson für sich reklamiert. Andererseits ist anzunehmen, dass sich der Befragte in der Interviewsituation unter dem „Detaillierungszwang“ (Helfferich 2005, S.47) fühlen und Begründungen für das jeweilige Ausmaß der Beteiligung nennen wird. Mithilfe einer Vertiefungsfrage kann nach Veränderungen im Engagement im Laufe der Zeit gefragt werden, wenn dies nicht von selbst angesprochen wird. Außerdem liefern Erzählungen zu dieser Frage Hinweise in Hinblick auf eine spätere Frage zu Erfahrungen mit dem Umfeld – ob sich etwa der Befragte an öffentlichkeitswirksamen Aktionen der Organisation beteiligt. Mit einer ersten Einstellungs- und Bewertungsfrage wird das Verhältnis zu anderen Mitgliedern der Organisation angesprochen:

„Wie erleben Sie den Zusammenhalt innerhalb der Organisation? Wie ist Ihr Verhältnis zu anderen Mitgliedern?“

Es wird angenommen, dass die Art der Sozialkontakte zu den Mitgliedern nicht nur wichtig für den Beitritt zu einer Organisation oder sozialen Bewegung ist, sondern auch für das Ausmaß der Beteiligung (vgl. Passy 2001). Es wäre interessant zu sehen, ob sich dieser

¹⁰⁹ Formulierung je nach weltanschaulicher Selbstbezeichnung im Vorab-Fragebogen.

Zusammenhang bestätigt. In Kombination mit den Antworten zur vorherigen Frage kann sich darüber hinaus ein vollständigeres Bild des Aktivismus des Befragten ergeben – ob er beispielsweise eher durch instrumentelle, identitäre oder expressive Ziele motiviert ist. Schließlich steht über die Thematisierung des Verhältnisses zu anderen Mitgliedern auch die Frage der Identifikation mit der Vereinigung im Vordergrund. Als zweite Einstellungs- und Bewertungsfrage zur Organisationsmitgliedschaft wurde deshalb in den Leitfaden aufgenommen:

„Alles in allem, wie zufrieden sind Sie mit Ihrer Organisationsmitgliedschaft? Unterscheidet sich Ihre heutige Einschätzung von der zu einem früheren Zeitpunkt? Erzählen Sie mal!“

Diese Frage bietet insbesondere die Gelegenheit, kritisch Stellung zu beziehen und noch einmal Vor- und Nachteile der Mitgliedschaft abzuwägen. Um eine derartige Bewertung zu erleichtern, wurde häufig die Vertiefungsfrage angewandt:

„Gab es irgendwelche Erlebnisse in und mit der Organisation, die Sie in besonders guter oder schlechter Erinnerung haben?“

Zwei weitere Fragen beziehen sich ebenfalls auf die Erfahrungen als Mitglied, allerdings nicht notwendigerweise im unmittelbaren Organisationskontext. Darin geht es zum einen um die Reaktionen des sozialen Umfelds auf das atheistische Engagement der Befragten und zum anderen um den Stellenwert, den dieses Engagement im Vergleich zu anderen Aktivitäten – und damit im Vergleich zu anderen Identitätsbestandteilen – für sie einnimmt. Sie lauten:

„Welche Erfahrungen haben Sie mit Reaktionen Außenstehender oder Ihres persönlichen Umfelds auf Ihre Mitgliedschaft gemacht?“

und

„Erzählen Sie mir doch bitte etwas über Ihr persönliches Umfeld! Was ist Ihnen sonst noch wichtig im Leben?“

Frühere Studien zu Atheisten in den USA hatten gezeigt, dass diese die am stärksten diskriminierte Bevölkerungsgruppe bilden (vgl. Edgell et al. 2006) und dass sie typischerweise Strategien entwickeln, um mit diesen Stigmatisierungen umzugehen (vgl. Fitzgerald 2003). Dazu gehört es mitunter auch, diesen Aspekt der eigenen Persönlichkeit zu verbergen. Andererseits werden zumindest die Vertreter des „Neuen Atheismus“ mitunter als „missionarisch“ charakterisiert (vgl. z.B. Gray 2008). Mithilfe der ersten Frage sollten also Erzählungen evoziert werden, in denen der Umgang mit der atheistischen Weltanschauung gegenüber fremden und vertrauten Menschen dargestellt

und begründet wird. Dabei galt es besonders auf die Erwähnung von Diskriminierungserfahrungen oder Konfrontationen zu achten - oder aber auf Berichte zu Versuchen, die eigene weltanschauliche Position zu vermitteln oder Mitglieder für die Organisation zu werben. Mit der zweiten Frage sollte das nähere Umfeld des Befragten in den Mittelpunkt gestellt werden. Besteht dieses hauptsächlich aus ebenfalls nichtreligiösen Menschen? Nimmt die Organisationsmitgliedschaft einen hohen oder geringen Teil seiner Freizeit ein? Sind ihm vielleicht andere Mitgliedschaften viel wichtiger? Welchen Stellenwert nimmt also der atheistische Aktivismus im Rahmen der personalen Identität des Befragten ein?

Helfferrich empfiehlt, mit einer Frage nach Zukunftswünschen das Interviewende einzuleiten (vgl. Helfferrich 2005, S.161). Dies wurde durch zwei Fragen umgesetzt:

„Was wünschen Sie sich für die weitere Entwicklung Ihrer Organisation? Was sind Ihre Wünsche für die weitere Entwicklung der Gesellschaft im Allgemeinen?“

In diesem Zusammenhang oder auch an einer früheren Stelle im Interview, in der es um gesellschaftliche Ziele der Organisation geht, sollte schließlich die Vertiefungsfrage eingebracht werden, für wie wahrscheinlich die Erreichung dieser Ziele gehalten wird. Auch dies erlaubt Rückschlüsse darauf, ob für den Befragten am ehesten Instrumentalität, Identität oder Expressivität im Vordergrund stehen. Zum Abschluss des Leitfadens stand die Frage

„Was ist Ihnen im Zusammenhang mit Ihrer Mitgliedschaft in Organisation X noch wichtig zu erwähnen?“

Damit sollte der Erzählperson noch einmal die Gelegenheit gegeben werden, „eigene Relevanzen zu setzen und den Interviewverlauf zu kommentieren“ (ebd.).

Auf der Grundlage dieses Leitfadens wurde Anfang Juli 2007 ein Probeinterview mit einem Mitglied des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten* (Interview *IBKA01*) geführt. Dabei stellte sich heraus, dass der Einstieg in das Interview, trotz eines auflockernden, informellen Gesprächs zu Beginn, mit der ursprünglich gewählten Einleitungsfrage zu abrupt erfolgte. Außerdem führten die Erzählungen des Befragten häufig zu verständnisgenerierenden Nachfragen seitens des Interviewers, da die Hintergrundinformationen zur allgemeinen Lebenssituation des Befragten an vielen Stellen fehlten. Aus diesem Grund wurde der Leitfaden um eine neue Einleitungsfrage im Stile der Erzählaufforderung in biographisch-narrativen Interviews ergänzt:

„Zu Anfang möchte ich Sie bitten, mir ein wenig zu Ihrer Person zu erzählen. D.h. schildern Sie mir doch bitte zum einen, was Sie heutzutage so machen, und zum

anderen, was die wichtigsten Stationen Ihres Lebens vom Tag Ihrer Geburt bis zum heutigen Tag waren.“

Dieser Einstieg ermöglichte ein schrittweises Kennenlernen des Befragten und lieferte Anhaltspunkte für die Einordnung späterer Erzählungen. Er führte jedoch häufig auch dazu, dass schon an dieser Stelle über die religiöse Biographie berichtet wurde – und dies trotz einer in weiteren Interviews geäußerten expliziten Bitte, diese Thematik zunächst zurückzustellen. Allerdings ist ein solches Verhalten verständlich, da sich in der Einstiegspassage meist das durchsetzt, „was die Erzählperson bezogen auf das Interviewthema am deutlichsten ‚im Kopf hat‘“ (Helfferich 2005, S.58). Während in diesem Zusammenhang ursprünglich noch der Fehler begangen wurde zu versuchen, die eigene „Leitfadenbürokratie“ (Hopf 1978) durchzusetzen, durften die Erzählpersonen in weiteren Interviews gewähren. Insgesamt wurde der Leitfaden sehr frei und auf die jeweilige Gesprächssituation angepasst umgesetzt. Da die Leitfragen nicht abgelesen werden sollen (vgl. ebd., S.160), wurden auch sie in einer auf den jeweiligen Gesprächsverlauf und Gesprächspartner abgestimmten Weise variiert. Dies verschob den Charakter der Kommunikation leicht in die Richtung eines „natürlichen“ Gesprächs und führte in vielen Fällen zu sehr ausgiebigen Interviews.

4.2.4 Durchführung der Interviews

Ohne Berücksichtigung des Probeinterviews wurden auf Grundlage des vorgestellten Leitfadens 62 Interviews geführt – 38 davon in den USA. Diese recht hohe Zahl liegt darin begründet, dass eine Rückkehr für weitere Interviews kaum möglich gewesen wäre, so dass im Rahmen der Forschungsreise jede Gelegenheit für ein Interview genutzt wurde, wenn auch in dem Bewusstsein, dass nicht jedes einzelne davon vollständig ausgewertet werden würde. Bei großen Mengen an Interviews empfehlen Kelle und Kluge, angelehnt an das Auswahlverfahren des theoretischen Samplings, auch noch *nach* der Erhebung einzelne der bereits geführten Interviews für Feinalysen kontrastierend auszuwählen und selektiv auszuwerten (Kelle und Kluge 2010, S.55).

Die Mehrzahl der Interviews dauerte zwischen einer und zwei Stunden. Vierzehn Interviews nahmen (in manchen Fällen nur knapp) weniger als eine Stunde in Anspruch – zum Teil aufgrund terminlicher Beschränkungen, zum Teil aufgrund einer wenig ergiebigen Kommunikation. Die beiden kürzesten – eines mit einer Länge von 17, ein anderes von 27 Minuten – wurden schließlich nicht weiter verwendet. Im ersten Fall handelte es sich um die zwölfjährige Tochter eines Interviewpartners, die selbst gern befragt werden wollte. Da sie zusammen mit ihren Eltern der *Atlanta Freethought Society* beigetreten war und eine Zustimmung der Eltern vorlag, war die Berücksichtigung ihres Falls zunächst in Erwägung gezogen worden. Allerdings erwies sich das Interview

schließlich doch als zu wenig ergiebig – vermutlich hauptsächlich aufgrund fehlender Erfahrung in der Auswertung von Interviews mit Kindern. Im anderen Fall handelte es sich um eine 18-Jährige, die sich aufgrund des Aufrufs zur Interviewteilnahme auf der Internetseite der *San Francisco Atheists* gemeldet hatte. Im Gespräch stellte sich jedoch heraus, dass sie kein offizielles Mitglied der Organisation war und noch nie ein Treffen besucht hatte. Zudem bestanden in diesem Fall Zweifel an der Authentizität des Erzählten. Auf der anderen Seite gab es zwölf Interviews, die (teilweise weitaus) mehr als zwei Stunden dauerten – die beiden längsten sogar dreieinhalb. Eines der mehr als zweistündigen Interviews konnte jedoch auch nicht weiter berücksichtigt werden. In diesem Fall stellte sich im Verlauf des Gesprächs heraus, dass der Befragte – ein Teilnehmer eines informellen Hamburger „Gottlosen-Stammtischs“ im Umfeld des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten* – bewusst kein Mitglied dieser Organisation geworden war, da ihm sehr an einer weltanschaulichen Positionierung gelegen war, welche er eher im *Humanistischen Verband* realisiert sah.

Üblicherweise begann ein Interviewtermin mit einer informellen Begrüßung, gegebenenfalls einer auflockernden Plauderei und dem Dank für die Bereitschaft zur Mitwirkung an der Studie. Vor Beginn des eigentlichen Interviews wurden noch einmal – bzw. im Falle einer kurzfristigen Kontaktaufnahme zum ersten Mal – das Forschungsziel und die Erwartung an den Befragten, ausführlich zu erzählen, erläutert. Hintergründe zu der Forschungsfrage, Angaben zum Datenschutz und die Kontaktdaten des Interviewers waren außerdem auf einem *Informationsblatt* zusammengefasst, welches den Befragten zu ihrem Verbleib ausgehändigt wurde (vgl. Empfehlung und Beispiel dazu bei Helfferich 2005, S.157, 182). Auf Wunsch wurde Zeit eingeräumt, dieses vor Ort durchzulesen. Daraufhin wurden die Teilnehmer gebeten, den *Kurzfragebogen* mit einigen Sozialdaten sowie Angaben zur Dauer der Mitgliedschaft und der weltanschaulichen Selbstbezeichnung auszufüllen. Zusätzlich diente dieser Vorab-Fragebogen als *Einverständniserklärung* zur Mitwirkung an der Studie.¹¹⁰ Dies beinhaltete die Möglichkeit, zusätzlich zu der standardmäßig vorgesehenen „Pseudonymisierung“ – das heißt der Ersetzung des Namens der Erzählperson durch ein Pseudonym, bestehend aus einem fiktiven Vornamen und einem ebenfalls fiktiven Nachnamenskürzel (vgl. Metschke und Wellbrock 2002, S.19ff) – weitere Maßnahmen zur *Anonymisierung* des Interviewmaterials zu wünschen (etwa in Bezug auf Orte, Berufe oder Alter). Bereits bei einem der ersten Interviewtermine wurde jedoch der Wunsch nicht nach mehr, sondern im Gegenteil nach weniger Anonymisierung geäußert. Die Person hatte die berechtigte Sorge, aufgrund ihrer Funktion ohnehin erkannt werden zu können, wobei ein Pseudonym dann den Eindruck erweckt hätte, sie wolle etwas verbergen oder würde nicht zu ihren Ansichten

¹¹⁰ Lediglich in einem Fall liegt keine schriftliche Einverständniserklärung vor, da der Interviewtermin spontan zustande gekommen war. In diesem Fall wurde das Einverständnis zur Teilnahme am Interview und zur Verwendung der Daten mündlich erklärt.

stehen. Aufgrund dessen wurde die Option, auf eine Pseudonymisierung zu verzichten, in den Kurzfragebogen bzw. die Einverständniserklärung mit aufgenommen. Nachträglich wurde diese Option auch den vorherigen Interviewpartnern angeboten. Erst nach diesen Maßnahmen und der Klärung möglicher Fragen seitens der Erzählpersonen fand der Einstieg in die eigentlichen Interviews statt.¹¹¹

Der Einstiegsphase kommt für den Verlauf des gesamten Interviews eine entscheidende Bedeutung zu, denn an diesem Punkt steht die Erzählperson „vor dem noch unreduzierten Universum von Möglichkeiten, *inhaltlich* in das so offene Interview einzusteigen“ (Helfferich 2005, S.57; Hervorhebung im Original). Dafür ist auch das Interviewerverhalten und damit die Haltung dem Befragten gegenüber nicht unwesentlich: „Gerade wenn die Erzählperson ambivalent ist und spontan-situativ entscheidet, ob und welche Aspekte sie thematisiert, können nonverbale Signale den Ausschlag geben“ (ebd., S.87). Die Erzählbereitschaft fördernde nonverbale Elemente des Interviewerverhaltens stellen etwa der Blickkontakt zum Befragten, Gesten wie „Zunicken“ und „Zulächeln“, ein freundlicher Tonfall, das Aushalten von Pausen sowie die Fähigkeit dar, den Eindruck von Ruhe, Zeit und Aufmerksamkeit zu vermitteln. Dazu zählt auch, auf verbaler Ebene passende Überleitungen zu formulieren und Erzähltes aufzugreifen (vgl. ebd., S.89). Auch die Einschätzung des Interviewenden durch den Befragten nimmt Einfluss darauf, was erzählt wird:

In dem Maß, wie die Erzählperson sich gegenüber der interviewenden Person verständlich machen will, sind die Annahmen, was letztere bereits weiß und verstehen kann, wie sie möglicherweise auf Erzähltes reagieren wird, was sich zu erzählen lohnt und ob es sich überhaupt lohnt zu erzählen etc. ein wichtiges Bestimmungsmoment für die Teilnahme an dem Interview und für die Produktion der spezifischen Erzählversion. (ebd., S.106f).

Damit ist der Umgang mit Vertrautheit und Fremdheit zwischen den beiden am Interview Beteiligten angesprochen. Eine Positionierung in dieser Frage ist schwierig. Einerseits wird angenommen, dass die Betonung von Nähe und Vertrautheit vertrauensbildend wirkt und damit die Redebereitschaft - auch zu Dingen, die gegenüber Fremden normalerweise nicht thematisiert würden - fördert. Andererseits leidet unter dem Eindruck gemeinsam geteilten Wissens und gemeinsamer Einstellungen vermutlich die Explikation, so dass „Selbstverständlichkeiten, die aber im Interviewkontext wichtig sein könnten, nicht in eine Textform gebracht werden und damit nicht in die Auswertung als Material eingehen können“ (ebd., S.112). In Vorbereitung der Interviews zu dieser Studie war angenommen worden, dass insbesondere die weltanschauliche Position des Interviewers und seine

¹¹¹ Informationsblatt, Kurzfragebogen und Einverständniserklärung in deutscher und englischer Sprache finden sich im Anhang unter 7.2.

diesbezügliche Nähe oder Fremdheit für die Befragten von Interesse sein würde. Tatsächlich erkundigten sich allerdings nur wenige Gesprächspartner danach. In diesen Fällen erfolgte eine Positionierung in der Rolle des Interviewers als aufgeschlossen und interessiert der Erzählperson und ihrer Organisation gegenüber, manchmal mit der Bekundung von Sympathie für ihre Anliegen. Darüber hinaus wurde aber darum gebeten, eine Erörterung der eigenen Weltanschauung bis nach Beendigung des Interviews zurückzustellen. Dieses Vorgehen der verbalen und nonverbalen Bekundung von aufrichtigem Interesse und Sympathie erwies sich als weitgehend erfolgreich bzw. zumindest als nicht nachteilig. Jedenfalls zeigten sich die meisten Gesprächspartner als äußerst offen, erzähl- und auskunftsfreudig, so dass viele ausführliche und ergiebige Interviews entstanden. Lediglich im Falle eines der kürzeren Interviews wurde dem Interviewer mit einem gewissen Grad offensichtlichen Misstrauens begegnet, welches sich im gesamten Umgang, der angekündigten Zurückhaltung mancher Informationen („Mehr möchte ich jetzt dazu nicht sagen.“) sowie in folgender Passage äußerte:

Mona T.: /Ehm/ Also, ich hab' jetzt bessere Argumentation... für /eh/ /eh/ (,) also gegen diese grässliche Religion. 00:40:29-8

Interviewer: Mmh. Mmh. 00:40:30-7

Mona T.: Sie sind *doch* nicht ganz neutral. Sie sind Christ... gewesen. Gewesen zumindest. ...Nie? Doch! 00:40:40-1

Interviewer: Da... kann ich Ihnen gleich noch was dazu erzählen, würd' ich sagen. Das klammere ich jetzt erst mal aus. 00:40:42-1

Mona T.: Ich merk's nämlich an gewissen Reaktionen in Ihren Pupillen. Okay. Gut. ...Die kann man (,) die kann man nicht /eh/ verändern, ja. Mmh [leicht auflachend]. 00:40:54-1

(Interview IBK408)

Außer in den Fällen, in denen Mitglieder direkt auf den Jahrestagungen ihrer Organisationen interviewt wurden, konnten die Befragten selbst einen möglichst ruhigen und ungestörten Ort für ein Interview vorschlagen. Die häufigsten Interview-Orte waren daher die Privatwohnungen der Interviewpartner, Restaurants, Cafés und Coffeeshops, deren Außenbereiche oder Parks. Außer kürzeren Unterbrechungen ist es zu keinen Problemen aufgrund von Störungen durch andere Anwesende gekommen. Die Umweltgeräusche in den öffentlichen Bereichen haben mitunter die Qualität der Tonaufzeichnungen eingeschränkt, doch in keinem Fall dazu geführt, dass eine Aufnahme nicht mehr verständlich gewesen wäre. Die Gespräche wurden zunächst mit einem MP3-Player aufgezeichnet, bis dieser während eines Interviewtermins aufgrund eines technischen Defekts ausfiel. Aus diesem Grund konnte Interview IBK404 nicht aufbereitet

und ausgewertet werden. Alle weiteren Gespräche wurden mit einem digitalen Diktiergerät aufgezeichnet.

4.3 Aufbereitung: Transkription, Paraphrase und Falldarstellungen

Eine wesentliche Voraussetzung zur Auswertung des in Form der Interviews erhobenen Datenmaterials stellt seine Verschriftlichung dar. Die „Flüchtigkeit“ der Tonaufnahmen sowie die erzwungene „Schnelligkeit ihrer Rezipierbarkeit“ stehen ihrer methodisch kontrollierten Analyse im Wege (vgl. Kruse 2011, S.142). Deshalb sehen die meisten qualitativen Analyseverfahren als zentrale Materialgrundlage „vollständig transkribierte Interviews“ vor (vgl. etwa Witzel 1996, S.56). Die Aufgabe von Interviewtranskripten ist es, die kommunikativen Inhalte des Gesprächs möglichst *umfassend* zu „konservieren“. Deswegen genügt es nicht, das gesprochene Wort in konventionelle Schriftsprache umzuwandeln. Um den „kommunikativen Sinn“ eines Interviews greifbar zu machen, muss das Transkript darüber hinausgehen, denn „[k]ommunikativer Sinn wird nicht nur darüber entwickelt, *was* gesagt wird (also über wortsemantische Merkmale menschlicher Sprache), sondern vor allem darüber, *wie* etwas gesagt wird (also über prosodische und paraverbale Merkmale der menschlichen Sprache)“ (Kruse 2011, S.142; Hervorhebungen im Original). Jan Kruse schlägt daher ein aufwendiges Transkriptionssystem vor, innerhalb dessen etwa Groß- und Kleinschreibung sowie Satzzeichen nicht grammatikalisch korrekt eingesetzt werden, sondern als Indikatoren von Betonungen. Die Schreibweise einzelner Wörter entspricht darüber hinaus nicht der deutschen Rechtschreibung, sondern dem Gehörten. Das kann dann zum Beispiel so aussehen:

I: als ERstes interessiere ich mich was SIE unter ARbeit verstehn. können SIE mir bitte erzählen was SIE unter ARbeit AUFfassen.

P: (.) unter ARbeit; gut das is ei=ntlich ein=ein DENKbar (.) allgeMEINer beGRIFF, ARbeit äh beTÄtigung, hh ähm LETZTendlich eine äh: produkt t- t- Tive äh beTÄtigung (?unter?) der man unter EINbringung seiner spezifischen [mhm mhm] Fähigkeiten, (.) ähm etwas äh erSCHAFFT

(ebd., S.151)

Tatsächlich kommt es in vielen Fällen auf die Kenntnis von Betonung und Aussprache an, um die intendierte Bedeutung einer bestimmten Wortfolge richtig verstehen zu können (vgl. ebd., S.143). Dennoch müssen sich die Regeln eines konkreten Transkriptionssystems – und in Verbindung damit der Aufwand bei der Anfertigung der Transkripte – vornehmlich am Erkenntnisinteresse der jeweiligen Studie orientieren. Da es in der

vorliegenden Arbeit um die Rekonstruktion von Handlungs- und Deutungsmustern und die Erstellung einer darauf aufbauenden Typologie geht, bewegt sich die Auswertung hauptsächlich auf der Inhaltsebene der Erzählungen. Aus diesem Grund kam ein Transkriptionssystem zur Anwendung, welches sich stark an der konventionellen Schriftsprache und Rechtschreibung orientiert, aber dennoch besonders auffällige prosodische und paraverbale Merkmale des Geäußerten sowie den tatsächlich geäußerten Satzbau mit Neuansätzen, Einschüben etc. abbildet (vgl. Abbildung 5).

I. Pausen und verlaufsstrukturelle Notationen		
	...	kleine Verzögerung des Einsatzes bzw. minimale Unterbrechung im Sprechfluss (ca. 1-3 Sekunden)
	[kurze Pause]	kurze Pause oder Verzögerung des Einsatzes (ca. 4-10 Sekunden)
	[längere Pause]	Pause oder Verzögerung des Einsatzes von mehr als 10 Sekunden
	{{gleichzeitig}}...	In-Klammern-Setzung von gleichzeitiger Rede
II. Akzentuierungen, Betonungen		
	viel zu laut	starke Betonung eines Wortes
	v-i-e-l zu laut	starke Dehnung eines Wortes
	{{leise}}..., {{flötend}}...	Markierung ungewöhnlich betonter / gesprochener Passagen
III. Satzzeichen: wie im Schriftdeutschen (bzw. -englischen) und...		
	(,)	bei Neuansatz oder Einschüben im laufenden Satz
	(.)	bei abgebrochenen Sätzen
	(?)	bei abgebrochenen Fragesätzen oder Frageeinschüben
Beispiel: I: Wie kam es eigentlich dazu, dass...(?) E: Ja, eigentlich... (,) wie soll ich das jetzt sagen (?) (,) eigentlich wollten wir...(.) Hm. Da habe ich mir noch gar keine Gedanken zu gemacht.		
IV. Sonstiges		
	[lacht], [räuspert sich], [Kellner nimmt Bestellung auf] etc.	außersprachliche / sprachbegleitende Äußerungen, Laute, Ereignisse, Störungen etc.
	[unverständlich]	bei unverständlichen Äußerungen
	(hab' ich gesagt)	nicht einwandfrei Verstandenes, vermuteter Wortlaut
	/Ehm/, /ehm/, /Eh/, /eh/	typische Fülllaute
	mhm, hmhm	Bejahung, Verneinung
	hmm	typisches Geräusch beim Überlegen

Abbildung 5: vereinfachtes Transkriptionssystem (angelehnt an Kruse 2011, S.150)

Trotz dieser vereinfachten Transkriptionsregeln nimmt die Verschriftlichung eines anderthalb- bis zweistündigen Interviews mehrere Tage in Anspruch. Die Transkription erfolgte zunächst in der Reihenfolge der Durchführung der Interviews. Aus arbeitsökonomischen Gründen wurde jedoch schließlich dazu übergegangen, zunächst Paraphrasen der durchgeführten Interviews anzufertigen. Diese beschränkten sich auf die inhaltliche Wiedergabe des Interviewverlaufs. Auf ihrer Grundlage wurden nach und nach weitere Interviews zur Transkription ausgewählt. Dennoch nahmen Weiterverarbeitung und Auswertung der Interviews aufgrund der Menge des Datenmaterials mehrere Jahre in Anspruch. Es liegen insgesamt 49 vollständige Interviewtranskripte vor. Zu elf weiteren Interviews existieren nur Paraphrasen und ausgewählte transkribierte Passagen. Das Probeinterview (*IBKA01*), das aufgrund eines technischen Defekts nicht aufgezeichnete Interview (*IBKA04*) sowie das Interview mit einer jungen Frau aus dem Umfeld der *San Francisco Atheists*, die dort gar kein Mitglied war (*SFA01*), wurden in keiner Form weiterverarbeitet.

Ein weiterer Schritt der Aufbereitung des Datenmaterials bestand in der Anfertigung sogenannter „Falldarstellungen“, wie Witzel (1996) sie als Ausgangspunkt einer Analyse problemzentrierter Interviews empfiehlt. Eine Falldarstellung „ist eher deskriptiv und dient dazu, sich mit den wesentlichen Details des Einzelfalls vertraut zu machen und sich einen Überblick über die Gestalt des Biographieverlaufs zu verschaffen“ (S.60). Dazu wird zunächst das jeweilige Transkript oder die jeweilige Paraphrase mithilfe von Kodierungen untergliedert, die sowohl aus „Stichworten aus dem Leitfaden (theoriegeleitet)“ als auch aus „Begrifflichkeiten im Text selbst (Offenheitsprinzip)“ bestehen können (vgl. S.59). So entsteht eine Übersicht über die relevanten Themen des Falls und über die Passagen, in denen sie – häufig verstreut über ein Interview – angesprochen werden. Für die Falldarstellung werden die Aussagen aus diesen Passagen chronologisch oder thematisch sortiert zusammengefasst. Die Falldarstellungen in dieser Arbeit gliedern sich in Zusammenfassungen der Aussagen der Befragten zu folgenden drei Bereichen: zu ihrer weltanschaulichen Entwicklung, zu den Umständen und der unmittelbaren Vorgeschichte des Organisationsbeitritts sowie zu den Erfahrungen und Einstellungen als Mitglied.¹¹² Aufgrund ihrer systematischen Gestaltung erleichtern Falldarstellungen schließlich auch die Vergleichbarkeit der verschiedenen Fälle untereinander. Da es sich bei ihnen jedoch, wie Kruse (2011) einwendet, um „erhebliche interpretatorische Leistungen und massive Selektionen, die auf den Relevanzsystemen und Suchstrategien des Forschenden beruhen“ (S.159), handelt, darf die weitere Auswertung und Typenbildung nicht allein auf

¹¹² Bis auf zwei wurden zu allen transkribierten oder paraphrasierten Interviews Falldarstellungen angefertigt. Nicht mehr berücksichtigt wurden an dieser Stelle das Interview mit der minderjährigen Tochter eines Mitglieds der *Atlanta Freethought Society* (*AFS04*) sowie das Interview mit einem Teilnehmer des Hamburger „Gottlosen-Stammtischs“, der sich als Nicht-*IBKA*-Mitglied herausstellte (*IBKA13*). Die Falldarstellungen zu den 58 für die Auswertung berücksichtigten Interviews finden sich im Anhang unter 7.4.2.

Grundlage der Falldarstellungen vorgenommen werden. Vielmehr muss dazu immer wieder auf die Transkripte und gegebenenfalls auch auf die Original-Gesprächsmitschnitte zurückgegriffen werden.

4.4 Auswertung: Qualitative Fallkontrastierung und Typenbildung

Bei den Dokumentationen der Einzelfälle, wie sie in Form der Falldarstellungen vorliegen, handelt es sich, wie gesagt, nur um einen Zwischenschritt der Untersuchung. Das Ausgangsmaterial der Interviews wurde hierzu zwar verdichtet, liegt aber dennoch nach wie vor in nur wenig strukturierter Form vor. Allerdings ist es

stets ein unverzichtbarer Bestandteil qualitativer Datenauswertungen, systematisch Strukturen in dem im Feld gesammelten, in der Regel nur wenig vorstrukturierten Material zu identifizieren. Typenbildenden Verfahren kommen dabei sowohl *deskriptive* als auch *hypothesengenerierende* Funktionen zu. (Kelle und Kluge 2010, S.10; Hervorhebungen im Original)

Ziel ist also die Erstellung einer Typologie, die darauf beruht, dass der „Objektbereich anhand eines oder mehrerer Merkmale in Gruppen bzw. Typen eingeteilt wird“ (ebd., S.85). Eine solche Einteilung basiert auf dem Vergleich und der Kontrastierung der theoretisch relevanten Fälle, die systematisch und nachvollziehbar zu erfolgen hat. Zur Strukturierung des vorliegenden Materials und damit zur Erstellung einer Typologie der Mitgliedschaft atheistischer Organisationen kamen zwei Techniken zum Einsatz: zum einen das Verfahren der qualitativen Fallkontrastierung nach Kelle und Kluge (2010) und zum anderen die Bestimmung exemplarischer Typen mithilfe der Identifikation „zentraler Motive“ und „Thematisierungsregeln“ in den Erzählungen nach Kruse (2011). Beide Verfahren orientieren sich teilweise am *theoretischen Kodieren* der „Grounded Theory“, das auf Glaser und Strauss (1967) bzw. Strauss und Corbin (1996) zurückgeht.

Mit dem „Kodieren“ wird in der qualitativen Datenanalyse die „thematische Indizierung von Textpassagen“ bezeichnet. Dazu werden Textstellen mit Begriffen („Codes“) versehen, welche sie als Repräsentanten einer bestimmten Kategorie ausweisen: „Ein empirisches Phänomen, repräsentiert durch eine Textstelle, wird begrifflich ‚auf den Punkt gebracht‘ und durch die Zuordnung zu einer Klasse von Begriffen beschrieben, verstanden und ggf. auch erklärt“ (Kelle und Kluge 2010, S.60). Udo Kelle und Susann Kluge erläutern, dass die Kategorien, mit denen Textpassagen „indiziert“ bzw. „kodiert“ werden, unterschiedlichen Ursprungs sein können. Im Falle der „subsumptiven Indizierung bzw. Kodierung“ entstammen sie einem vorbereiteten *Kategorien- bzw. Kodierschema*. Im Falle

des „abduktiven Kodierens“ dagegen werden neue Kategorien *ad hoc* auf Grundlage des Textes formuliert. Letzteres entspricht dem Verfahren des „offenen Kodierens“ in der „Grounded Theory“, wonach sich die Kategorien aus dem Material entwickeln sollen, so dass auf ein vorbereitetes Kodierschema verzichtet wird.

Kelle und Kluge weisen jedoch darauf hin, dass auch in diesen Fällen häufig unbewusst subsumtiv kodiert werde, indem sich die vermeintlich spontane Kategorienbildung in Wahrheit am gut strukturierten Vorwissen des Forschers orientiere (vgl. ebd., S.61f). Sie empfehlen deshalb, sich nicht auf das „offene Kodieren“ zu verlassen: „Denn einerseits beeinflusst der Leitfaden in hohem Maß die Themen, zu denen sich die Befragten überhaupt äußern, und andererseits orientiert sich die Auswertung des Datenmaterials zumindest am Anfang oft sinnvollerweise an den Fragen des Leitfadens“ (ebd., S.67). Damit gibt zunächst der Interviewleitfaden ein Kategorienschema vor. Allerdings werde dieses subsumtionslogische Vorgehen sehr bald um Elemente des „abduktiven Kodierens“ ergänzt, denn „[b]ereits bei der Kodierung müssen die ursprünglichen Leitfadenthemen [...] schon oft differenziert und ergänzt werden, weil die Befragten Aspekte thematisieren, die nicht antizipiert worden sind“ (ebd., S.67f). Generell gelte bei der Verwendung vorbereiteter Kodierschemata, dass die verwendeten Kodierkategorien so weit, unbestimmt und offen sein sollten, dass sie Platz für die Erfassung des gesamten Spektrums im Untersuchungsfeld potentiell auftauchender Phänomene lassen. Die *ex ante* entwickelten Kategorien sollten also auf empirisch *gehaltlosen* theoretischen Konzepten bzw. auf Alltagskonzepten beruhen, so dass sie dann mit empirisch *gehaltvolleren* theoretischen Konzepten aufgefüllt werden können, die aus den Daten hervorgehen (vgl. ebd., S.70f).

Folglich kann das sich entwickelnde Kategorienschema auf zwei unterschiedliche Arten erweitert werden. Zum einen treten auf Grundlage der Daten *zusätzliche Kategorien* zu denen der ursprünglichen Fassung, die etwa der Leitfaden zur Verfügung gestellt hatte, hinzu. Zum anderen werden *Subkategorien* zu den bestehenden Kategorien gebildet. Auch diese können entweder aufgrund von Vorwissen und Vorannahmen *ex ante* formuliert worden sein oder am Datenmaterial empirisch begründet entwickelt werden. Durch die Einführung von Subkategorien wird das Kategorienschema schließlich *dimensionalisiert*, da zu den bislang für das Forschungsfeld als relevant erachteten Merkmalen nun konkrete Merkmalsausprägungen in den Blick geraten. Indem schließlich auch Subkategorien immer weiter aufgebrochen werden, wird das sich herausbildende Kategorienschema um weitere „Ebenen“ in der „Tiefe“ erweitert (vgl. ebd., S.73ff). Ausgangspunkt für die Erstellung und Erweiterung eines solchen Kategorienschemas oder auch „Kategorienbaums“ kann zunächst die Analyse von Einzelfällen sein. Doch die an einem einzelnen Fall „entwickelten Subkategorien, Merkmale bzw. Dimensionen werden daran anschließend mit denen verglichen, die anhand des Materials anderer Fälle entwickelt wurden“ (ebd., S.76). Dabei wird sich schnell herausstellen, dass manche Sub- bzw. Sub-Subkategorien

nur für einzelne Fälle relevant sind und daher wieder gestrichen werden müssen: „Häufig ist es notwendig, eine große Anzahl von Subkategorien wieder auf wenige für die Fragestellung der Untersuchung und die Theoriebildung relevante Begriffe zu reduzieren“ (ebd., S.80).

Genauso verhielt es sich auch bei der vorliegenden Untersuchung. Die intensive Auswertung nur weniger kontrastiv ausgewählter Fälle ergab bereits einen Kategorienbaum, der bis zu acht Ebenen und damit Hunderte individueller „Codes“ aufwies. So mussten im fallübergreifenden thematischen Vergleich immer wieder Subkategorien aufgegeben oder zu neuen Oberkategorien zusammengeführt werden. Die Analyse führte schließlich zu folgendem Kategorienschema, „mit dem die Varianz und Heterogenität der gesamten Untersuchungsgruppe hinlänglich abgebildet werden kann“ (ebd., S.78), ohne sich zu weit in den Details von Einzelfällen zu verlieren:

- ❖ Weltanschauliche Hintergründe
 - Religiös-weltanschauliche Sozialisation
 - Weltanschauliche Biographieverläufe – Wege zum Atheismus
 - Weltanschauliche Positionsbestimmungen
 - Einstellungen zu religiösen Menschen
- ❖ Beitrittsszenarien
 - Beitrittsmotive
 - Kennenlernen der Organisation
 - Erste Einstellungen zur Organisation
- ❖ Betätigung in der Organisation
 - Betätigungsformen und Aktivitätsgrade
 - Verhältnis zu anderen Mitgliedern
 - Öffentlicher Umgang mit Atheismus und Mitgliedschaft
 - Einstellungen zu strategischen Fragen
 - Einschätzung der Effektivität

Die unteren Ebenen dieses Kategorienbaums stellen die zentralen und damit für die Erstellung einer Typologie wichtigsten Dimensionen dar, nach denen sich Mitglieder atheistischer Organisationen unterscheiden lassen. Ihre jeweiligen Ausprägungen werden ausführlich im folgenden Ergebniskapitel (Kapitel 5.2) vorgestellt.

Mit der Darstellung der Varianz unter den Organisationsmitgliedern hinsichtlich ihrer Erfahrungen und Einstellungen in den Bereichen der weltanschaulichen Hintergründe, der Beitrittsszenarien und der Betätigung in der Organisation ist die Erstellung einer Typologie jedoch noch nicht abgeschlossen. Ziel ist vielmehr die Charakterisierung einiger integrierter, exemplarischer Typen. Diese könnten zum Beispiel dadurch gebildet werden,

dass im Material nach regelmäßig auftretenden Kombinationen bestimmter Merkmalsausprägungen gesucht wird. Schließlich ist mit der „theoretisch geleiteten und empirisch begründeten Bildung von Subkategorien [...] eine wesentliche Grundlage für die Konstruktion von mehrdimensionalen Typen“ gelegt worden (ebd., S.83). Dieser Weg wurde zunächst eingeschlagen, dann aber nicht weiter verfolgt, da es genauso viele Kombinationen unterschiedlicher Merkmale zu geben schien wie individuelle Fälle.

Stattdessen wurde der Weg der Rekonstruktion integrierter Typen auf Grundlage der „sprachlich-kommunikativen Wahlen“ bzw. der „Selektionen beim Erzählen“ der Befragten nach Jan Kruse (2011) beschritten. Dabei geht es um die Herausarbeitung „zentraler Motive“ und „Thematisierungsregeln“ in den Erzählungen. Die Typologie als das Ergebnis dieses Verfahrens bezieht sich also zunächst nicht auf unterschiedliche Arten von „Personen“, charakterisiert und geformt durch eine Kombination bestimmter Erfahrungen, sondern auf unterschiedliche „Muster individueller Selbstdarstellung“ und damit verbundene allgemeinere „Handlungsmuster“. Bei den zu identifizierenden *zentralen Motiven* handelt es sich somit nicht um Motive im psychologischen Sinne (um Handlungsmotive oder um „um zu“-Vorstellungen), sondern um „wiederholt auftauchende sprachliche Bilder oder Argumentationsstrukturen, Figuren, Modelle, thematische Äußerungen, Positionierungen etc. [...], die im Zusammenhang mit den subjektiven Deutungen und Repräsentationen der befragten Person stehen“ (ebd., S.177f). „Motiv“ ist hier also im bildlichen Sinne zu verstehen, als Muster dessen, *was* erzählt wird. Es bezeichnet das, was im Vordergrund der Erzählungen steht. Die *Thematisierungsregeln* auf der anderen Seite beziehen sich auf das *Wie* dieser Erzählungen: „Unter ‚Thematisierungsregel‘ soll erstens verstanden werden, *was* die Erzählperson *wie ausführlich* thematisiert“ (ebd., S.179; Hervorhebungen im Original). Und zweitens bestimmen die Thematisierungsregeln, wie dieses Erzählte mittels Pragmatik,¹¹³ Syntax,¹¹⁴ Semantik¹¹⁵ und Erzählfiguren¹¹⁶ kommuniziert wird.

Unterscheidungen werden bei dieser Herangehensweise also zunächst aufgrund von Phänomenen an der Oberfläche vorgenommen, aufgrund von Mustern, die sich in den Erzählungen der Befragten abbilden. Ihre Ermittlung und Beschreibung ist allerdings

¹¹³ Die Pragmatik des Erzählten bezieht sich auf die Modi der Interaktion des Befragten: „Interview-Dynamik, inszenierte Rollenverteilung, Gestaltung der sozialen Beziehung im Interview“, aber auch „soziale Positionierungen gegenüber narrativen Figuren, also Personen, über die erzählt wird etc.“ (Kruse 2011, S.165).

¹¹⁴ Im Zusammenhang mit der Syntax wird auf „sprachlich-grammatikalische Besonderheiten“ geachtet, etwa auf die „Verwendung von Pronomina, Negationen, Passivkonstruktionen, reflexiven Verbkonstruktionen, direkter Rede, erlebter Rede, Satzabbrüchen, Einschüben, Reformulierungen, Ordnungsgrad des Satzbaus, Pausen, etc.“ (ebd.).

¹¹⁵ In Hinblick auf die Semantik wird etwa auf Besonderheiten der Wortwahl geachtet, zum Beispiel auf Metaphern, Idiomatik und Versprachlichungsmodi wie Fach-, Hoch- oder Alltagssprache (vgl. ebd.).

¹¹⁶ Dabei handelt es sich um „[i]n sich geschlossene, wiederkehrende Figuren des Aufbaus und der Organisation der Rede“, wie zum Beispiel um Techniken des „Vorzeigens und Versteckens“ oder um „Emotionalisierungen“ oder „Kognitivierungen“ (vgl. ebd.).

ebenfalls noch nicht das letzte Ziel der rekonstruktiven Analyse: „Denn es gilt die sozusagen ‚hinter‘ diesen komplexen, aber stets musterartigen Sinnstrukturen stehenden Regeln (sozusagen ‚Muster hinter Mustern‘) herauszuarbeiten, welche die spezifischen Muster in den jeweiligen Sinnstrukturen überhaupt erst generieren“ (ebd., S.178).¹¹⁷ Es wird angenommen, dass zentrale Motive und Thematisierungsregeln auf Regelmäßigkeiten unter der Oberfläche hinweisen, auf lebensgeschichtliche und soziale Erfahrungen also, welche überhaupt erst die Oberflächenphänomene hervorbringen. Diese Regelmäßigkeiten gilt es schließlich im Rahmen der Charakterisierung der einzelnen Typen und unter Rückgriff auf das vorgängig strukturierte und dimensionalisierte Material zu identifizieren.

Als konkretes Vorgehen der Analyse schlägt Kruse die intensive Auswertung von Eingangs- und sogenannten „dichten Passagen“ vor, „da sich hier, wie in einem Brennglas, verschiedene Symbolgestalten sprachlich verdichten und das oftmals in einer hochkomplexen Form“ (ebd., S.176). Dabei sollen diese Textsegmente zunächst Zeile für Zeile durchgegangen und, im Sinne des „offenen Kodierens“ nach Strauss und Corbin (1996), mit ad hoc zu bildenden Kodierungen versehen werden, die sich auf sprachliche und thematische Auffälligkeiten beziehen: „Es werden also alle Passagen sequentiell, d.h. für sich allein stehend analysiert, um Interpretationen zu entwickeln, die zuerst nur wie lose Fäden in der Hand gehalten werden dürfen“ (ebd.). Im weiteren Verlauf werden die verschiedenen Passagen eines Interviews auf „Konsistenzen oder Brüche des vorher Gesagten“ sowie unterschiedliche Interpretationsansätze auf ihre Tragfähigkeit hin miteinander verglichen, bis ein zentrales Motiv des Falls beschrieben werden kann:

Kriterium dafür, ein Bündel semantisch-syntaktischer (aber auch interaktiver) Selektionen bzw. Wahlen als zentrales Motiv zu bezeichnen, ist insbesondere die Zentralität in dichten Passagen (und meist auch in der Eingangspassage), d.h. eine wiederkehrende Präsenz in verschiedenen Interviewpassagen und Konsistenz in dem Sinn, dass die mikrosprachlichen Deskriptionen auf allen sprachlichen Analyseebenen gleichsinnig zu dem Motiv beitragen. (ebd., S.179).

Über die deskriptive Annäherung an die Oberflächenphänomene der zentralen Motive und Thematisierungsregeln sowie über den Vergleich mehrerer Fälle, die dieselbe Oberflächenstruktur aufweisen, könne schließlich per qualitativ-induktivem bzw. abduktivem Erkenntnischluss – also kreativ bzw. geistesblitzartig – auf die diese Regelmäßigkeiten produzierenden Hintergrundstrukturen geschlossen werden (vgl. ebd.).¹¹⁸

¹¹⁷ Kruse bezieht sich hier vorwiegend auf die Annahmen der „dokumentarischen Methode“ nach Karl Mannheim und Ralf Bohnsack, wonach Wirklichkeit immer sinnhaft und regelartig konstruiert und es daher möglich sei, mithilfe „sinnstruktureller Muster“ auf eben diese die Wirklichkeit erzeugenden Regeln zu schließen (vgl. ebd., S.178).

¹¹⁸ Insbesondere zur Entwicklung konkurrierender Interpretationen und für die Durchführung von Vergleichen innerhalb und zwischen Fällen empfiehlt Jan Kruse (2011, S.177) die Arbeit in Analysegruppen.

Die im folgenden Kapitel beschriebenen konkreten Typen von Mitgliedern atheistischer Organisationen ergeben sich nun praktisch aus der Verbindung beider Analyseschritte: der Kategorisierung und Dimensionalisierung des Datenmaterials nach Kelle und Kluge (2010) und der Identifikation zentraler Motive und Thematisierungsregeln in den Erzählungen der Befragten im Sinne von Kruse (2011). Zur Identifikation der Typen konnten zunächst vier „Oberkategorien“ zentraler Motive bestimmt werden. Sie richten sich danach, welche Themen ein Interview wesentlich prägen, so dass es unter diesem Aspekt von anderen unterschieden, mit wiederum anderen jedoch zusammengefasst werden kann. In den Erzählungen standen demnach entweder die „politische Auseinandersetzung“, die „Suche nach Zugehörigkeit“, das „religiöse und weltanschauliche Wissen“ oder die „Identifikation mit der Organisation“ deutlich im Vordergrund. Die Art und Weise, wie sich die Befragten zu diesen Themen positionieren in Kombination mit den Formen ihres Engagements in der jeweiligen Organisation stellen die Grundlage zur Bildung von „Unterkategorien“ dar, mit denen schließlich acht konkrete Typen definiert und benannt wurden:

- ❖ politische Auseinandersetzung
 - der politische Streiter
 - der Empörte
- ❖ Zugehörigkeitssuche
 - der Kollektivist
 - der Befremdete
- ❖ religiös-weltanschauliches Wissen
 - der intellektuelle Aufklärer
 - der stille Intellektuelle
- ❖ Identifikation mit der Organisation
 - der Distanzierte
 - der Euphorisierte

Sie werden im folgenden Kapitel (Kapitel 5.3) ausführlich vorgestellt.

Auch Andreas Witzel (1996, S.67) sieht Arbeitsgruppen als eine Voraussetzung an, um zu einer „diskursiven Validierung“ von Auswertungsergebnissen zu gelangen. Dieses Mittel intersubjektiver Kontrolle stand bei der vorliegenden Arbeit jedoch nicht zur Verfügung. Die Absicherung der im Verlauf der Auswertung entwickelten Kategorien, Dimensionen und schließlich zentralen Motive und Typen konnte folglich nur an den Daten selbst erfolgen – als „Validierung am Text“ (ebd., S.66). Die Ergebnisse dieser Arbeit müssen folglich nicht nur, wie für explorative Studien üblich, als Hypothesen, sondern darüber hinaus als nicht intersubjektiv abgesicherte Interpretationsangebote verstanden werden.

5 Typologie der Mitglieder

Die typisierende Vorstellung der Mitglieder atheistisch-säkularistischer Organisationen in Deutschland und den USA wird im Folgenden auf drei Ebenen unterschiedlichen Abstraktions- und Interpretationsniveaus vorgenommen. Zunächst wird das Sample der Befragten in Hinblick auf die Varianz vornehmlich soziostruktureller Merkmale überblicksartig vorgestellt. Viele dieser Merkmale waren vor Durchführung der Untersuchung bekannt und Befragte waren zum Teil aufgrund der angestrebten maximalen Variation in diesen Bereichen ausgewählt worden. Danach folgt die Präsentation erster Analyseergebnisse. Mithilfe kontrastierender Fallvergleiche konnte das Datenmaterial, bestehend aus den Erzählungen der Organisationsmitglieder, strukturiert und dimensionalisiert werden. In Anlehnung an bisherige Studien zum organisierten Atheismus, an allgemeine Partizipationstheorien sowie an die Strukturierung des Erhebungsinstruments erfolgt die Charakterisierung der Mitglieder atheistisch-säkularistischer Organisationen in Bezug auf die Erfahrungs- und Einstellungsbereiche ihrer weltanschaulichen Hintergründe, der unmittelbaren Umstände ihres Beitritts sowie ihrer Betätigung als Mitglieder in der Organisation. Es wird gezeigt, dass die Erfahrungen und Einstellungen in diesen Bereichen äußerst vielfältig sind. Schließlich wird argumentiert, dass sich diese Vielfalt reduzieren lässt, indem die Mitglieder atheistisch-säkularistischer Organisationen als die Repräsentanten eines - in einigen Fällen auch mehrerer - „Muster individueller Selbstdarstellung“ beschrieben werden. Diese Typologie basiert auf „zentralen Motiven“ und „Thematisierungsregeln“, die sich in den Interviews identifizieren lassen, verweist aber ebenfalls auf bestimmte weltanschauliche Hintergründe, Beitrittsgeschichten und Betätigungsformen in der Organisation, die die jeweiligen Typen definieren.¹¹⁹

5.1 Das Sample im Überblick

Grundlage der Typologie sind 58 Interviews mit Mitgliedern vier US-amerikanischer und zweier deutscher atheistisch-säkularistischer Organisationen. Der Anspruch an eine Typologie ist es, den untersuchten Fall möglichst facettenreich abzubilden. Es wurde versucht, dies durch die maximale Variation einiger soziodemographischer Merkmale der für Interviews ausgewählten Mitglieder zu erreichen. Im Folgenden wird die der Auswertung zugrunde liegende Stichprobe näher beschrieben. Insofern Häufigkeitsangaben gemacht werden, beziehen sich diese nur auf das Sample. Da keine statistisch-repräsentative Stichprobenziehung vorgenommen wurde, haben sie keine Bedeutung für

¹¹⁹ Eine tabellarische Übersicht aller Fälle des Samples findet sich im Anhang unter 7.4.1.

die Grundgesamtheit der Mitgliederschaft atheistisch-säkularistischer Organisationen in Deutschland und den USA. Sie sollen lediglich Aufschluss über die Zusammensetzung des Samples geben.

Zunächst führte die Auswahl von Organisationen aus stark unterschiedlich religiös geprägten Gegenden, wie erhofft, dazu, dass sich die Befragten hinsichtlich des gesellschaftlich-religiösen Hintergrunds, vor dem sie aufgewachsen sind und leben, stark unterscheiden. Aufgrund der Organisationsstandorte sind im Sample aus den USA hauptsächlich Kalifornier, Minnesotans und Georgians sowie aus Deutschland hauptsächlich Münchener und Rheinländer vertreten. Da es sich beim *Internationalen Bund der Konfessionslosen und Atheisten* um einen nicht regional gebundenen Verein handelt, gehören auch Mitglieder aus Hessen, Niedersachsen, Nordbayern, Hamburg, Berlin und Sachsen zur Untersuchungsgruppe. Zudem stammen mehrere Befragte aus Regionen oder Ländern, die sich in gesellschaftlich-religiöser Hinsicht vom Tätigkeitsgebiet ihrer jeweiligen Organisationen stark unterscheiden. So gehören zu den interviewten Mitgliedern der *Atlanta Freethought Society* ein gebürtiger Italiener, ein Brasilianer und eine New Yorkerin. Von den Mitgliedern der kalifornischen *Atheists and Other Freethinkers* wuchsen drei in den Südstaaten (Texas, Missouri und Kentucky) und zwei im Mittleren Westen (Kansas und Ohio) auf. Unter den befragten Mitgliedern der *Minnesota Atheists* befinden sich eine Kalifornierin, ein Kanadier und ein Ostdeutscher aus Sachsen-Anhalt. Außer aus Kalifornien stammten die Befragten der *San Francisco Atheists* aus Iowa, Texas und dem Staat New York. Beim *Bund für Geistesfreiheit München* befinden sich ein Rheinländer, ein Westfale und eine Sächsin unter den befragten Mitgliedern. Und zu den Interviewpartnern aus dem *IBKA* mit seiner gesamtdeutschen Mitgliederschaft zählen auch ein gebürtiger Iraner und ein gebürtiger Grieche.

Obwohl es keine statistisch-repräsentative Auswahl der Mitglieder gab, entspricht die Stichprobe insofern der Zusammensetzung der Organisationen, als dass die Anzahl der Männer die der Frauen deutlich übersteigt. Es gingen Interviews mit 39 Männern, aber nur 19 Frauen in die ausgewertete Stichprobe ein. Die Altersverteilung der Befragten ist ein wenig ausgewogener.¹²⁰ Sieben waren zum Zeitpunkt des Interviews zwischen 21 und 30 Jahren alt, jeweils elf zwischen 31 und 40 sowie zwischen 41 und 50 Jahren. Neun Mitglieder lagen im Alter zwischen 51 und 60 Jahren, sechzehn zwischen 61 und 70 und schließlich noch vier zwischen 71 und 80 Jahren. Der Bildungsdurchschnitt ist, wie für freigeistige und säkularistische Organisationen im Allgemeinen beschrieben (vgl. Pasquale 2010), relativ hoch. Von den 36 Mitgliedern US-amerikanischer Organisationen haben 19 eine College-Ausbildung mit einem Bachelorgrad abgeschlossen, fünf ein Masterstudium absolviert und sechs promoviert. Die übrigen sechs haben entweder kurz ein College

¹²⁰ Mit „Befragte“ sind hier nur noch diejenigen gemeint, deren Interviews für die Auswertung berücksichtigt wurden.

besucht („some college“) oder sind nach der Highschool direkt in den Beruf gegangen. Im Falle der deutschen Organisationen verfügen elf Mitglieder über einen Hochschulabschluss wie Diplom, Magister oder Staatsexamen und zwei über einen Dokortitel. Die restlichen neun haben Ausbildungen abgeschlossen bzw. ein Studium begonnen. Frank L. Pasquale hatte festgestellt, dass sich unter den Mitgliedern einer säkular-humanistischen Organisation im pazifischen Nordwesten der USA auffällig viele Pädagogen fanden (vgl. ebd.). Aus dem Sample dieser Untersuchung sind oder waren neun Befragte in pädagogischen Berufen tätig. In beruflicher Hinsicht ist die Stichprobe äußerst gemischt. Das Spektrum reicht von einigen Natur- und Geisteswissenschaftlern, Juristen, Ärzten und Publizisten über Architekten, Lehrer, Ingenieure, mittelständische Selbständige und Investmentanalysten bis hin zu IT-Fachleuten, Krankenpflegern, Sanitätern, Buchhändlern und Büroangestellten. Die meisten der älteren Mitglieder waren zum Zeitpunkt des Interviews bereits Rentner. Mehrere der jüngeren befanden sich im Studium. Außerdem arbeiteten einige der Befragten in Gelegenheitsjobs oder waren arbeitslos. Eine Besonderheit des amerikanischen Samples ist es, dass sich unter den befragten Organisationsmitgliedern zwei ehemalige Priester finden. Einer der beiden gehörte zunächst den Baptisten an, war aber nach seinem Outing als Homosexueller bei der *Metropolitan Community Church* tätig (Interview *AOF02*). Ein anderer hatte aus der Anstellung als Rektor einer evangelikalen Bibelschule heraus seine eigene pfingstlerische Freikirche gegründet (Interview *MNA01*). Weitere ungewöhnliche Fälle finden sich bei den Mitgliedern der amerikanischen Organisationen mit dem Bewohner einer alternativen Selbstversorger-Kommune (Interview *AOF03*) und einem pazifistisch-sozialistischen Aktivist und 9/11-Skeptiker (Interview *AFS01*).¹²¹

Die politischen Auffassungen der Befragten wurden nicht systematisch erfasst. Allerdings erwähnten mehrere Mitglieder der amerikanischen Organisationen, dass sich in ihren Organisationen neben der Mehrheit an Demokraten auch einige Republikaner, Libertäre oder vereinzelt Sozialisten fänden. Ed B. über die Mitgliedschaft der *AFS*:

Ed B.: If you look at atheists and freethinkers in this country... /eh/ on the average they are more liberal and more likely to be Democrats... than the population at large. ...But they're certainly not uniform in that. /Eh/ And in the Atlanta Freethought Society we did a survey of our members /eh/... six, eight, ten years ago. And I think seventy... (.) seventy percent identified themselves as liberals. /Eh/ But...(.) So twenty-something percent /eh/... shows conservative as opposed to liberal...(.) But there were a lot of libertarians and a lot of people who described themselves with some other terms. There was one...

¹²¹ Mit der Überzeugung, dass die Anschläge vom 11. September 2001 von US-Kreisen orchestriert wurden, nimmt John D. eine Minderheitenposition unter den amerikanischen Atheisten ein. Für die Mehrheit gelten die Anschläge als Musterbeispiel religiösen Fanatismus. Eine hitzige Diskussion mit einem anderen 9/11-Skeptiker fand im Rahmen eines geselligen Treffens der *AFS* statt, bei dem der Verfasser als Gast und teilnehmender Beobachter anwesend war.

socialist or social anarchist or something like that. I don't remember... exac-(,) some... outlier of a term. And /eh/ /eh/ we have (,) have (,) we still have, you know, a few members who are Republicans. I don't know if they support George W. Bush. Probably... nobody does anymore. But anyway, maybe they do, I don't know. /Eh/... But we do have several members who are /eh/ in fact fairly devoted Republicans and (,) and /eh/ probably will be voting for McCain and that sort of thing. .../Eh/ The majority would be voting democratic if the vo-(,) and we have, you know (,) John D., who didn't happen to be there yesterday, but John D. is /eh/... /eh/... almost an anarchist and very much a leftist, who (,) he (,) he thin-(,) he actually believes that the government of the United States may have had some involvement in the 9/11 stuff. And just hates Bush, despises him. /Eh/... So, but he's very unusual. That (,) that's not typical at all of the Atlanta Freethought Society. So. 01:23:46-3

(Interview *AFS06*)

Aufgrund dieser Diversität politischer Anschauungen warnen einige Mitglieder davor, das Anliegen der Organisationen, für die Rechte und Anerkennung von nichtreligiösen Menschen sowie für die Trennung von Staat und Religion zu kämpfen, mit anderen politischen Anliegen zu vermengen. Dies schrecke manche Atheisten ab, argumentiert etwa Cynthia E. von den *MNA*:

Cynthia E.: There's libertarians who are atheists, but they have difficulties with our politics. But I would like to have (,) see them being able to involve with us, certainly in supporting this church-state separation, which they do... /eh/ agree with us on. 01:56:35-5

Interviewer: What are the differences? 01:56:36-2

Cynthia E.: /Ehm/ They tend not to... /ehm/... [stöhnt leicht auf] (,) you know, things like women's rights and GLBT rights. It seems like that should be consistent with libertarian perspectives, but apparently not necessarily, because they feel like, perhaps, there's a little too much protection... /ehm/ from the government. But /eh/ (,) and then some of them are actually Republicans - they're economic Republicans, so they're concerned about money, not about religion - who are atheists. And... (,) but they tend to still have attitudes about abortion and birth control and things that are similar to the Republican Party's attitudes. And I don't understand that at all. But... we had a little debate with some guys like that at the American Atheists convention. ...So, but I'd like to see more room for some of those people as well.

(Interview *MNA04*)

Neben den *Minnesota Atheists* arbeitet auch der *BfG München* gezielt mit der Schwulen- und Lesbenbewegung (GLBT bzw. Lesbian Gay Bi Transgender, LGBT) zusammen. Sowohl in den deutschen als auch in den amerikanischen Organisationen finden sich außerdem einige LGBT-Aktivisten unter den Mitgliedern. Ein gemeinsames Anliegen sehen die Befürworter dieser Zusammenarbeit in dem Ziel der Verteidigung individueller Freiheitsrechte gegenüber religiöser Bevormundung. Doch auch im *Bund für Geistesfreiheit München* ist diese Zusammenarbeit nicht unumstritten. So berichtet etwa Dietmar H., dass der verleumderische Hetzbrief eines daraufhin ausgeschlossenen *BfG*-Mitglieds gegen diese Kooperation eine Diskussion im Vorstand der Gruppe ausgelöst habe:

Dietmar H.: Und daraufhin, /eh/ das hast Du vielleicht auch mitbekommen jetzt bei der Vollversammlung, gab es auch im Vorstand große Probleme, denn einer der bisherigen Vorstände, der Herr C., /ehm/ der war zum Beispiel der Meinung, dass also der BfG sich nicht /eh/ mit diesem Thema auseinandersetzen sollte. Und /eh/ der Großteil der anderen ist aber der Meinung gewesen, .../ehm/ dass eben gerade auch die Diskriminierung von Schwulen und Lesben ein Thema für den BfG ist.

(Interview BfG04)

Der angesprochene Rüdiger C. hingegen vertritt den Standpunkt, dass die Unterstützung der Schwulen- und Lesbenbewegung nicht zu den satzungsgemäßen Zielen der Organisation gehöre:

Rüdiger C.: /Eh/ Ja, das ist ein bisschen schwierig. /Eh/ Da müsste ich jetzt einige kritische Worte sagen, ne [leicht auflachend]. Das liegt daran, dass natürlich hier nur freiwillige Leute... /ehm/ [unverständlich] selbstverständlich (,) alle arbeiten freiwillig mit, aber jeder versucht nun, auf seine Art sich selbst zu verwirklichen. ...Und das /eh/... artet gelegentlich etwas aus. ...Weil eben die Selbstverwirklichung der einigen doch im Vordergrund steht. Natürlich will jeder /eh/ die freigeistige Idee fördern und /ehm/ (,) aber da sind die Meinungen unterschiedlich. Wir haben zwar eine Satzung. Da steht sehr genau drin, was wir wollen. Aber die Satzung ist elastisch. Da kann man auch viel anderes unterbringen. ...Und /eh/ da... /eh/ (,) ...da gibt's gelegentlich Engpässe, nicht. 00:41:00-

5

(Interview BfG06)

Während die politischen Ansichten der Mitglieder der untersuchten Organisationen also mitunter deutlich auseinandergehen, gibt es eine große Gemeinsamkeit hinsichtlich ihrer ethnischen Herkunft. Sowohl in den USA als auch in Deutschland hat nicht nur die Mehrheit der Befragten, sondern die Mehrheit der Organisationsmitglieder insgesamt einen

europäischen bzw. noch genauer einen nordeuropäischen Hintergrund. Südeuropäische und arabische Wurzeln sind lediglich durch den Italiener und den Brasilianer in den amerikanischen Organisationen sowie durch den gebürtigen Griechen und den gebürtigen Iraner im *IBKA* vertreten. Außerdem handelt es sich bei der Vorsitzenden des *BfG München* um eine Halbtalienerin. In den USA findet sich außerdem ein Mitglied mit asiatischen Wurzeln unter den Befragten sowie eine Afroamerikanerin.

Teilweise eng verknüpft mit dem ethnischen Hintergrund sind die kulturelle und die religiöse Herkunft der Befragten. So stammt der gebürtige Iraner selbstverständlich aus dem muslimischen Kulturkreis, wenn auch seine eigene Familie nicht besonders religiös sei. Das griechischstämmige Mitglied des *IBKA* ist in der griechisch-orthodoxen Tradition erzogen worden, und in der Kindheit des italienischstämmigen *AFS*-Mitglieds sowie der *BfG-München*-Vorsitzenden spielte der Katholizismus eine gewisse Rolle. In anderen Fällen, wie dem des gebürtigen Brasilianers, entspricht die Herkunftsreligion jedoch nicht der Mehrheitsreligion des jeweiligen Kulturkreises. So gehörte seine Familie, zumindest nominell, der presbyterianischen Kirche an. Auch unter den gebürtigen US-Amerikanern des Samples wuchsen einige in religiösen Traditionen auf, die nicht der Mehrheitsgesellschaft des Landes entsprechen: zwei im Judentum und einer als Zeuge Jehovas. Die Mehrzahl der anderen amerikanischen sowie der deutschen Mitglieder wuchsen jedoch in protestantischen, katholischen oder religiös gemischten Elternhäusern auf. In vielen Fällen handelte es sich dabei um eine rein nominelle Religionszugehörigkeit. Vier der US-amerikanischen und drei der deutschen Befragten stammen darüber hinaus aus dezidiert säkularen Familien.

5.2 Zentrale Dimensionen

„Typologien lassen sich bereits aufgrund eines einzelnen Merkmals bilden – Hempel und Oppenheim sprechen hier von ‚eindimensionalen Typologien‘“ (Kelle und Kluge 2010, S.87). In diesem Sinne handelt es sich beim Inhalt des vorangegangenen Kapitels um eine Typisierung des Samples nach soziodemographischen Merkmalen. Die eindimensionale Typologisierung der Mitglieder der untersuchten Organisationen wird in diesem Kapitel um ihre Einteilung nach unterschiedlichen Erfahrungen und Einstellungen erweitert. Die verschiedenen Typen stehen dabei nur für eine einzelne Merkmalsausprägung auf einer der als zentral eingestuften Dimensionen. Diese beziehen sich auf die Erfahrungsbereiche der weltanschaulichen Hintergründe der Befragten, ihrer Beitrittsgeschichte und der Mitgliedschaft selbst. Die vorgestellten Ausprägungen dieser Dimensionen als Kategorien oder Typen stellen ein Ergebnis der Auswertung der Erzählungen der Organisationsmitglieder dar. Deshalb werden im Folgenden Auszüge aus den Interviews herangezogen. Sie sollen zum einen die ermittelten Merkmalsausprägungen „mit Leben erfüllen“, indem

sie etwa die mit einer bestimmten biographischen Situation verbundenen Erlebnisse und Erfahrungen oder die für ein bestimmtes Handeln vorgebrachten Begründungen vermitteln, und zum anderen verdeutlichen, dass es sich bei allen Kategorisierungen um Konstruktionen handelt, die trotz ihrer „Gegenstandsbegründetheit“¹²² künstlich Grenzen ziehen. So lassen sich manche Fälle nicht eindeutig zuordnen, wodurch sie aufzeigen, dass die Übergänge zwischen Merkmalsausprägungen oder Typen fließend sein können. Erst im folgenden Kapitel 5.3 wird eine „mehrdimensionale Typologie“ integrierter Typen atheistischer Organisationsmitglieder vorgeschlagen, die in Teilen auf die hier vorgestellten zentralen Dimensionen zurückgreift.

5.2.1 Weltanschauliche Hintergründe

Eine erste Erkenntnis dieser Untersuchung, die in Einklang mit den Beobachtungen früherer Studien zu den organisierten Atheisten steht (vgl. Pasquale 2010, LeDrew 2013), besteht darin, dass sich die Mitglieder freigeistig-säkularistischer bzw. dezidiert atheistischer Organisationen in weltanschaulicher Hinsicht stark voneinander unterscheiden. Dies betrifft zum einen ihre religiös-weltanschauliche Vorgeschichte. Wie schon dargelegt, haben die heutigen organisierten Atheisten sehr unterschiedliche konfessionelle Hintergründe. Angesichts der heterogenen Fallauswahl ist dies nicht verwunderlich. Überraschender mag dagegen die Tatsache erscheinen, dass auch die Erfahrungen, die sie in ihren Biographien mit Religion gemacht haben, sehr verschiedene sind. Entsprechend sind sie auf mehreren deutlich voneinander zu unterscheidenden Wegen zu ihrer heutigen nichtreligiösen Weltanschauung gelangt. Doch auch bei diesen heutigen Ansichten handelt es sich nicht um eine einzige, gemeinsame weltanschauliche Position. Vielmehr lassen sich Unterschiede nicht nur hinsichtlich der gewählten Selbstbezeichnung oder hinsichtlich der Erklärungen ihrer Weltanschauungen finden, sondern auch in Hinblick auf deren Zentralität und Bedeutung für die eigene Identität.

5.2.1.1 Religiös-weltanschauliche Sozialisation

Stephen LeDrew (2013) hat, wie bereits erläutert (vgl. Kapitel 3.1.3), unterschiedliche Wege der Mitglieder amerikanischer freigeistiger Organisationen zum Atheismus nachgezeichnet. Die Ergebnisse der hier vorliegenden Untersuchung entsprechen weitgehend seinem Modell, welches fünf solcher Wege beschreibt. Allerdings werden hier sowohl hinsichtlich der Ausgangslage der weltanschaulichen Biographien als auch hinsichtlich deren Verläufen weitere Differenzierungen vorgenommen, die als entscheidend für die Bestimmung von Typen organisierter Atheisten angesehen werden.

¹²² Dieser seinerseits konstruierte Begriff nimmt Bezug auf die „gegenstandsbegründete Theoriebildung“ – die deutsche Übersetzung zur Methodologie der „Grounded Theory“.

Als Ausgangspunkte der verschiedenen Wege zum Atheismus unterscheidet LeDrew zunächst eine religiöse von einer säkularen Sozialisation der Befragten. Nach der Auswertung der hier vorliegenden Daten greift diese Unterscheidung jedoch zu kurz. Zum einen sind nicht alle Befragten entweder klar religiös oder klar säkular erzogen worden. Viele waren in ihrem Elternhaus vielmehr widersprüchlichen Einflüssen ausgesetzt, entweder durch unterschiedliche Konfessionen oder unterschiedlich starke religiöse Überzeugungen der Elternteile, durch wechselnde konfessionelle Zugehörigkeiten oder aber aufgrund einer bloß nominellen Religiosität des Elternhauses. Zum anderen macht es zumindest für die weltanschauliche Entwicklung der eindeutig religiös sowie eindeutig säkular Erzogenen einen Unterschied aus, wie religiös oder säkular das nähere oder weitere gesellschaftliche Umfeld war. Aufgrund dieser Überlegungen werden nun acht „Typen“ weltanschaulicher Ausgangspunkte unterschieden und illustriert, die sich im Sample finden lassen. Dabei wird auch deutlich, dass Übergänge zwischen diesen Kategorien mitunter fließend sind.

Religiöses Elternhaus in religiöser Umgebung

Die Vertreter dieses Typs sind in mehr oder weniger „geschlossenen Sinnuniversen“ oder, wie Peter L. Berger (1973) es ausdrücken würde, unter einem mehr oder weniger intakten „heiligen Baldachin“ aufgewachsen. Das heißt, die religiöse Erfahrung aus dem Elternhaus stimmte mit der gelebten Religiosität der weiteren oder zumindest der näheren Umgebung überein. Deshalb bestand in diesen Fällen zunächst kein äußerlicher Anlass für eine Dekonversion, da die soziale Bestätigung des eigenen bzw. des Familienglaubens gegeben war. Die Erfahrung, dass die weitere gesellschaftliche Umgebung die im Elternhaus erlebte Religiosität teilte, schildern einige derjenigen Befragten, die in religiös homogenen Regionen aufgewachsen sind, sowie derjenigen, deren Väter selbst als Priester bzw. Laienprediger tätig waren. Etwa Ed B.:

Ed B.: I was... (,) as I said, my father was /eh/ an Episcopal clergyman. And I was... at least /eh/... superficially a believer. /Eh/... I was baptized and confirmed and all of that sort of thing. ...When I was a child... (,) /eh/ it's hard to know (,) it's hard to look back and know how... sincere my beliefs were... at that time. /Ehm/... Probably at least some of the time... they were pretty sincere, maybe other times not. But I was in a (,) in a milieu and a situation where... *everybody* that I knew or talked to... was... /eh/... officially a Christian, /eh/... a Protestant Christian, for that matter. I don't think I even... (,) I remember in (,) in about the sixth or seventh grade, I had a friend who was Jewish. And that was... startling and very unusual. And... {{leise, verschwörerisch}}I went to his house and he showed me his menorah and things like that and he came to our house}. It was all very friendly, ...but it was... (,) h-(,) he was a weird oddity. And that happened to be in Louisiana. ...But... I don't remember, as a child, knowing *anyone* that I thought... was not religious. I (,) I probably knew people who weren't religious, but... in the part of the world

that I lived in... it was *so* important and respectable and t-(,) and... th-(,) the (,) the notion that /eh/... you were religious was the same as the notion that you were a moral and upstanding person. ...So even if somebody wasn't religious, even if they didn't believe in god at all, ...they probably weren't gonna admit it, they weren't gonna discuss it in public, ...especially not with *me*, ...the son of the preacher [lacht kurz auf] (,) oh oh (,) *a* preacher.

(Interview *AFS06*)

In Markos S.' Fall stand innerhalb des Elternhauses die Religiosität und Frömmigkeit der Mutter im Vordergrund. Aber auch unabhängig davon bewertet er den Einfluss der griechisch-orthodoxen Kirche im Nachhinein als unausweichliche „Indoktrination“ in den christlichen Glauben:

Markos S.: Und /ehm/ meine Mutter war halt die klassische Hausfrau, ...sehr ergeben /eh/ zu ihren Kindern und sehr... religiös. ...Sehr religiös, ...bis zu (,) also... mit (,) mit mittelalterlichen Tendenzen. Aber ich würde sie nicht (,) /ehm/ also, auch wenn sie /ehm/... in (,) in (,) in den neuen /eh/... Fünftausend-Drachmen-Scheinen /eh/ irgendwie den Teufel drin sah, weil die Kirche das so... (,) oder /eh/ extreme Kreise aus der Kirche es so /eh/ ausgelegt hatten, /eh/ war sie in ihrer Familie nicht /eh/ radikal. Wir mussten nicht so oft in die Kirche. /Eh/ Der... (,) der Kirchenunterricht (,) also zusätzlich zu dem völlig katechetischen /ehm/ Religionsunterricht in der griechischen Schule... musste ich auch /eh/ ein oder zwei Jahre zur Katechese-Schule... jeden Mittwoch-Abend, -Nachmittag /ehm/ in die Kirche praktisch, wo... zusätzlich indoktriniert wurde. Aber das war Normalität letztendlich. Also das war... nichts Besonderes.

(Interview *IBK118*)

Auch Rüdiger C. hat seine katholische Erziehung als etwas Selbstverständliches erlebt. Zum einen stammte die Familie aus dem katholisch geprägten Rheinland, zum anderen wurde auch bei der Schulbildung auf eine dezidiert katholische Umgebung geachtet:

Rüdiger C.: Also, ich komm' aus sehr religiösem Elternhaus. /Eh/ Mein Vater ist sehr früh gestorben. Während der Kriegszeit, aber nicht kriegsbedingt, sondern krankheitsbedingt. Und dann /eh/ lebten (,) lebte meine Mutter mit drei minderjährigen Kindern zusammen. Und das Ganze war natürlich /eh/... erziehungsmäßig /eh/ stark an /eh/ christliche /eh/ Ideen angelehnt. 00:15:48-5

Interviewer: In welcher Kirche war da Ihre Mutter? 00:15:50-4

Rüdiger C.: Römisch-katholisch. Wir (,) also, wir alle römisch-katholisch. Und zu guter Letzt bin ich dann auch noch /eh/ in die Jesuitenschule gekommen... in Godesberg, ...wo

wir damals wohnten. Und hab' da auch meine acht Jahre verbracht. Bin dann im letzten Jahr, weil wir umgezogen waren nach Bonn, /eh/ noch auf einen... (,) ja, auch eine katholische Schule, aber Beethoven-Gymnasium in Bonn gegangen. Aber acht Jahre war ich dann doch /eh/... /ehm/... in der Erziehung der Jesuiten. Und das hat... aber eher negative Spuren hinterlassen. Zwar nicht in der damaligen Zeit. In der damaligen Zeit war ich also Messdiener und alles, was da so zugehört, ...katholische Jugend. /Eh/ Das hab' ich alles sehr... intensiv mitgemacht, auch selbst als... (,) Fähnleinführer nannte man das damals; also als Jugendgruppenführer, ne. ...Und /eh/... das brach aber dann in der Studienzeit sehr bald ab.

(Interview B/G06)

In den religiös pluralistischen USA sind es ebenfalls kirchliche Bildungseinrichtungen, die Sorge dafür tragen können, dass Kinder frei von fremden religiösen oder nichtreligiösen Einflüssen aufwachsen. So etwa im Falle von Steve Y., der ebenfalls aus einem katholischen Elternhaus stammt:

Steve Y.: From the day I was born... I was an agnostic [lacht kurz auf]. I didn't know anything about... (,) 'bout any supernatural... beings. Didn't believe in any... supernatural beings, of course, when I was born. ...But I was indoctrinated into the Catholic religion. My parents were Catholic. In fact, ...they (,) well, my mother especially was /eh/ very Catholic. Boy, she wanted everyone to go to church. And she wanted everyone to say their prayers at night and... everything. And my dad was... more [lacht kurz]... mediocre in his /eh/ religious beliefs, I think. He was... /eh/ more... just live and let live... and that kind of thing. But /eh/...(,) So, I went to a Catholic grade school. All the way through eighth grade. And /eh/ then for high school I went to a public high school. And /eh/... I was an altar boy... as a Catholic. So that was /eh/... interesting.

(Interview AFS07)

Andere Befragte wuchsen in besonders strengen und missionarischen Religionsgemeinschaften auf. In diesen Fällen war die Bestätigung der Familienreligion im engen Umfeld der jeweiligen Gemeinden äußerst groß. So berichtet Grant S. von seiner Jugend bei den Zeugen Jehovas:

Grant S.: But the Witnesses are very (,) very /ehm/... disciplined. .../Eh/ They do permit movies, but they (,) they don't encourage you (,) you know, they discourage you from going to /eh/ /eh/ R-rated movies, ...anything that (,) that (,) that is... /eh/... of the world. ...And, ...though you (,) you can dance, you're discouraged from... becoming too... (,) anything that is a distraction from the religion. /Eh/... And it's called (,) by the members it's called the truth, capital T, you know. ...And ...so you don't wanna be

distracted from your... (,) your beliefs. And... if you get involved with the world, ...if you join social organizations, /eh/... you go to dances and all these things, you'll be corrupted. You're also supposed to... guard what you read. ...And my brother, to this day, doesn't read outside of the organization.

(Interview *MN408*)

Andererseits war ihm und anderen Befragten mit einem vergleichbaren Hintergrund aufgrund der Missionstätigkeit früh klar, dass die eigene Religion nicht die einzige ist. Wenn auch die christliche Religion in den USA durch die Mehrheit der Bevölkerung sozial bestätigt wird, gilt dies nicht für jede Auslegung. So war auch der als evangelikaler Baptist erzogene David F. früh Auseinandersetzungen um religiöse Fragen gewohnt, die seine Überzeugung, den richtigen Glauben zu haben, zunächst jedoch nicht erschüttern konnten:

Interviewer: /Ehm/... What else was part of regular activities connected with your congregation? 00:21:02-7

David F.: Got ya. Well, /eh/ like I said, on Sundays we would go there in the morning. And then we would come back in the evening for evening service. We would... go there on Wednesdays for choir practice. And, basically, ...our church was the (,) the (,) the (,) it wasn't our only social interaction, but it was by far our most important and the most prevalent social interaction. .../Eh/ ...In /eh/... (,) at school, ...you know, /eh/ I was always very... /eh/ outspoken about being, you know, a Prote-(,) not a Protestant, a Baptist (,) about being a Christian, /eh/... and always willing... to engage, like the Mormon students and the Catholic students (,) and (,) and to... get in, you know, scraps with them about why their religion was wrong [lachend] and they were going to hell. 00:21:53-9

(Interview *SF403*)

Religiöses Elternhaus in säkularer Umgebung

Ausgangspunkt der weltanschaulichen Entwicklung kann in anderen Fällen eine ebenfalls strikt religiöse Familie sein, deren Religiosität jedoch keinerlei soziale Bestätigung erfährt – auch nicht durch die nächste Umgebung einer Gemeinde. Diese Erfahrung hat Mariva A. gemacht:

Mariva A.: And I lived in a little community, that was kind of interesting, because... it was... a community of secular Jews. And it was /ehm/... established in 1927. A bunch of... /eh/ Jewish workers from New York City got together and pooled the resources and bought... a dairy farm in upstate New York. (...) And /ehm/ (,) and it was interesting, because it was very politically /ehm/... /ehm/ even beyond liberal. It was very, very

progressive. They literally called themselves Jewish socialists. And they posted signs around New York City, saying, you know: Jewish socialists wanted for this new community. /Ehm/ Workers are fine, professionals are fine, but no bosses. They didn't want any bosses or executives. And so /ehm/... (,) so a lot of people, ...you know, lived there. And their descendants lived there. And there are... many families who have generations of people living in this community. It's called the Golden's Bridge colony. And I can send you a website about it, if you're interested. So, I grew up there, but I grew up... /ehm/ feeling... a little bit isolated in my community, because *my* parents were Jewish, but they were very, very... devout and very /ehm/... (,) very religiously strict. And they were somewhere between conservative and orthodox. And... my father, I think, had some mental illness... issues. ...And he sort of used religion as (,) you know, like... people with mel-(,) mental illness problems, they gravitate towards certain things like... gambling or drugs or... /ehm/... (,) oh, just different issues that people have. You know, hor-(,) like be (,) becoming a pack rat, like hor-(,) hoarding too many things in their house. My father gravit-(,) gravitated towards religion. And over the years, /ehm/ he just got more and more religious. He was spending... more and more time out of the day, like, praying and just doing all the elaborate religious rituals. And... there was a l-(,) local Yeshiva. ...A Yeshiva is a place where very strict orthodox Jews /eh/ live... /eh/ in like sort of an isolated community. They're sort of like the (,) almost, maybe, the Jewish version of Amish. You know, they dress in very old-fashion... clothes. Y-(,) I mean, you're probably familiar with... people in the Yeshiva. 00:06:12-0

Interviewer: /Ehm/ I haven't heard the word. But I... (,) I've travelled to Israel. 00:06:16-8

Mariva A.: Oh, okay. So you saw like the Jewish guys with like the long black coats and the black hat. So, he would spend a lot of time... with... (,) i-(,) in that community, and just spen-(,) and he was like on disability. So he wasn't working. He had to like fill up his time. And this is how he filled it. And he just, you know, would endlessly study the Tora and study all these Jewish teachings. And he just... (,) tss, you know, over time, he just got more and more strict and almost developed like a one-man cult. You know, just almost like his own... brand of Judaism. And /ehm/... (,) and, you know (,) and he and my mother (,) when I was small, they belonged to several synagogues, and they kept getting kicked out of synagogues, because my father like didn't behave very well. And... they just didn't really fit in in any... already established community. So (,) and he was also abusive. So, I think, ...the reason why I... rejected... religion, in particular Judaism, was because of a lot of (,) a lot of what I grew up with and just sort of associating...(,) /Ehm/ I c-(,) I was not able to separate Judaism and Jewish culture and the teachings of this sort of... important history with my father's mental illness.

(Interview *SFA04*)

Die kognitive Dissonanz, die Mariva erlebte, lag also im Widerspruch zwischen der Religiosität des Elternhauses und der Lebensweise der näheren und weiteren Umgebung begründet. In anderen Fällen bietet allein die religiöse Situation im Elternhaus, unabhängig von der gesellschaftlichen Umgebung, Anlass für kognitive Dissonanz.

Wechsel der religiösen Zugehörigkeit der Eltern

Einige Mitglieder der amerikanischen Organisationen berichten zum Beispiel davon, dass sich ihre Eltern immer wieder anderen Kirchen anschlossen, wodurch sie Widersprüche in den Lehren entdecken konnten. So etwa Don K.:

Interviewer: But your family didn't belong to any church? 00:46:28-3

Don K.: Well, /eh/... that was (,) that was another interesting element. Because /eh/, ...you know, my dad, being in the military, he was often overseas. Like... (,) I remember... during my childhood he was in France for... six months. He was in Korea for another six months. And... (,) oh, (he'd) go off. ...And /eh/ (,) and... (,) but the thing is, my mom didn't drive. She had /eh/ (,) she had killed her boyfriend trying to learn how to drive... at a (,) at (,) when she (,) when she was in her twenties. And she (,) and she decided not to... (,) not to drive anymore. She was too fearful of it. And so (,) and so she joined churches, ...to... (,) to kinda... use *them*... to get rides... to the store and... (,) and every-(,) [lachend] everywhere else. And so (,) and so I got a... wide array of religions... to see, you know. 'Cause, yeah, you know, she would try to use them. And then (,) and then they would try to use her. And then (,) and then we'd move on to (,) to the next church. And so I was exposed to Nazarene, Pentecostal, .../eh/... Baptist, Christian, the whole realm. And /eh/... (,) and, yeah, that was... (,) and so (,) and so, yeah (,) and I saw all of them were hypocrites.

(Interview *AOF03*)

Ähnliches erzählt Mynga F..

Mynga F.: (...) My mother was *very* /eh/ /eh/... stuck on the Congregational church, of which there was none in my town. My father, from the Church of Christ, of which there was none in my town. Then what did they do? Well, ...they dumped me off at the /eh/ Baptist Sunday school... when I was four years old. I can still see myself walking up the sidewalk, going into that little /eh/ place where the children went. And so I had the one or two years there in a Baptist church in the Sunday school. Then /eh/ my mother... /eh/ changed to (,) she followed the minister she liked the best in the town. That was basically her (,) her rule. Since she wasn't affiliated really with any of these. Her heart was

in her home church back in the mountains. /Eh/ So she took me to (,) to the Presbyterian Sunday school. And that's where I learned the catechism. Like: who made you? God...(,) /Eh/ Who made me? God made me! You know? I learned all of the little pink book. /Ehm/... Then I was getting old enough to start thinking about things, /eh/ about the time my mother went to the Methodist church, because they got a new minister, who was really good. And she really liked that church. So I moved over to *that* Sunday school. So I grew up as a Methodist in my formative years, /eh/... being sprinkled, .../ehm/ to be baptized, /eh/ the way Methodists do it. But about that time I was beginning to druck (,) draw... conflicts between what I was hearing and the world as I... viewed it.

(Interview AOF07)

In ihrem Fall kommt hinzu, dass die Eltern ohnehin verschiedenen Kirchen angehörten – eine Situation, die sie mit anderen der Mitglieder atheistischer Organisationen teilt.

Gemischt religiöse Elternhäuser

Die Erfahrung, dass die Eltern unterschiedliche religiöse Weltansichten vertreten, haben manche der Befragten infolge einer Scheidung gemacht. Ona R. zum Beispiel wuchs zunächst ohne Religion auf, war nach der Trennung der Eltern aber dem neu entdeckten fundamentalistischen Glauben ihres Vaters, später der lutherischen Religiosität ihrer Großmutter ausgesetzt, in deren Kirche sie zum Beispiel auch Messdienerin wurde:

Interviewer: So was your mother somehow involved in church or why did you... get to be there... as an altar girl and so forth? 00:16:59-8

Ona R.: /Ehm/ Well, both of my parents...(,) My (,) my father...(,) My parents were never religious when I was a kid. ...So I kind of brought it on myself at the age of eight to (,) to be curious as to what was going on. /Ehm/ After my folks divorced and I was eight with my dad starting getting more religious (,) but my mom... always kind of agnostic. ...But her mother... was not. And her mother was raised Lutheran. And you go to the Lutheran church, and that's just what you do. So, when we moved to Southern California with grandma... we went to church. So my grandma enrolled me in choir and she put me in, you know, confirmation class and s-(,) Sunday school and made sure I was educated. /Eh/... Her take on it was: once I got through confirmation... it was up to me whether or not I ever wanted to go back to church again. ...Yeah, and as long as (,) she took care of the fact that I was educated on the subject (,) I knew... what was there, I knew what all the teachings were and what was available, ...it was up to me from there. ...So, with the one exception of when we were in Minnesota at her childhood church (,) I was expected to be there (,) services were at 10:30, don't be late (,) .../ehm/ beyond that, once she got me through that education, she (,) hands off. ...So, the only times I would go is... (,) is if...

(,) you know, she was performing in the choir or... she had some request that she would like for me to be there. But it was never a demand anymore. ...You know, after sixteen and I... (,) you know, finished all my education with it. 00:18:27-4

Interviewer: Mmh. And so you stopped attending then? 00:18:28-4

Ona R.: I stopped attending then, yeah. 00:18:31-6

Interviewer: /Ehm/ What other contacts did you (,) did you have with religion? 00:18:35-3

Ona R.: My father is very religious now. /Ehm/... After my folks got divorced he started kind of looking for... something to hold on to. And what he found was a... born-again fundamental Christian... type faith. ...So, you know, at the age of ten he decided I should be baptized and had me baptized. And ever since then he's been very, very religious. To the point now where... /ehm/ it's a major contentious issue... that we cannot discuss or go anywhere near. And whenever his wife or someone brings the discussion up... I leave.

(Interview *SFA08*)

Marco P. war ebenfalls durch die Trennung seiner Eltern sehr unterschiedlichen Einflüssen unterworfen. Während seine Mutter in ihrem Katholizismus immer strenger wurde, hat sich sein Vater einer italienischen Freidenker-Organisation angeschlossen.

Interviewer: Mmh. ...Could you tell me a little bit more about your family of origin? So, who was there with you. And why did you come from Italy to the United States and /eh/... so forth? 00:02:20-9

Marco: Well, that's (,) that's rather a complicated story. ...My father /eh/ was... very highly placed in /eh/ [räuspert sich] the Italian military. And... /ehm/ he was one of the officers who overthrew Mussolini, as a matter of fact. ...My mother /eh/... was raised in the Uni-(,) oh, well, was partially raised in the United States. She had American citizenship. She was also Italian. .../Ehm/ ...They... met and married and all of that stuff and had... two kids, my older brother and myself. /Eh/ The war pretty much split up the family in (,) in a number of ways. And... since there were /ehm/... assassination threats and things like this against my father's family, meaning... myself, my brother and my mother and so on, ...we were able to get out of the /eh/ (,) of Italy. In late 1945... /ehm/ I came to the United States, ...where my mother had family here, (where we would take asylum). We've been back and forth and back and forth since then. My... father... never did come to the United States. /Ehm/ That broke up the family, that (,) that whole issue. And /ehm/... my father... (,) his... second wife... and their daughter... /eh/ were members of a freethought society in /eh/ Rome. ...And my... mother (,) all (,) all of these people

are deceased, by the way. Even (,) even my step-sister... was deceased. .../Eh/ My... mother... (,) she remained... (,) she was (,) she was... (,) she had mental difficulties. .../Eh/ She remained Roman Catholic until her death... /eh/ a few years ago (,) about ten years ago, I guess it was.

(Interview *AFS05*)

Selbstverständlich kommt es auch ohne eine Scheidung vor, dass Eltern unterschiedliche religiöse oder weltanschauliche Ansichten vertreten. Heiko T. etwa, der aus der DDR stammt, wuchs als Sohn eines Atheisten und einer gläubigen Lutheranerin auf – ein Gegensatz, der für ihn allerdings von geringer Bedeutung war:

Heiko T.: Ich bin ursprünglich getauft worden. Ich denk', das war... 00:34:43-9

Interviewer: Kindstaufe? 00:34:44-6

Heiko T.: Kindstaufe, ja. Als (,) als kleines Kind. ...Da hat mein Vater sicherlich nichts dagegen gehabt aufgrund der... Tradition. Ja? /Eh/ Hat er gesagt: schaden kann's nicht. Ja? /Ehm/ So. Aber ansonsten (,) vom Vater hab' ich eben gehört: das ist alles Blödsinn mit Kirche und (,) und Gott. Von der Mutter eben das Gegenteil. Aber es waren nie große Diskussionen. Und, ja, ...ich fühlte von (,) von keinem großen Druck, /ehm/ mich jetzt auf seine Sei-(,) Seite zu ziehen. Ich hab' das also selber erkundet, /eh/ und bin dann später selber zu der Entscheidung gekommen, /eh/ das ist alles Blödsinn. Ich brauch' das nicht. Ja? 00:35:23-2

(Interview *MNA10*)

David M. dagegen hat sich schon als Kind zerrissen gefühlt zwischen dem jüdischen Glauben seiner Mutter, dem protestantischen Unterricht in seiner Grundschule und den religiösen Auffassungen der Verwandtschaft seines Vaters, einem katholischen Mexikaner:

David M.: And /eh/... however... (,) /eh/ you know, I was raised Jewish. And I had this... Mexican name. ...So /eh/... I was... treated kind of indifferently, when I went to temple. And I went to s-(,) Jewish Sunday school. You know, anytime I was /eh/... associated with the Jews, I was /eh/... (,) I was (,) I was being... /eh/ treated nicely, and people were polite to me, and people understood the situation of my mother marrying a (,) a Mexican, ...and /eh/... (,) but /eh/... you might say we weren't /eh/... a hundred percent /eh/... f-(,) friendly with /eh/ all of the Jews. /Eh/... And /eh/ it (,) it (,) I (,) I (,) I grew up with the attitude that... I was an outcast. That's how I felt personally. .../Eh/... And /eh/ there's nothing I could have done about it, you know. I'll tell you another thing, /eh/... that /eh/... my parents... /eh/ (,) in order to... make sure I had a *good* education, they sent me... /eh/ to a Lutheran school... when I was in the first, second and third grades. And

/eh/... in the Lutheran school... [lacht kurz auf] I had to memorize the catechism. And if you didn't memorize it, you were... told to come to the... /eh/ front of the class. And a... male teacher would take a ruler and whack you on the hand. ...So, /eh/... to make a long story short, I learned my catechism. ...And, of course, I hated that, because on Sunday I was learning the Jewish religion. ...So I had a little conflict there, when I was just in the first, second and third grades. ...You might say, /eh/... /eh/ I had an early... /eh/ education... and... /eh/... conflict of religions. And... I also, at that early age, /eh/... questioned religion, you know. A l-(,) lot of this to me just simply didn't make any sense at all. ...Here /eh/... I'm told one thing... b-(,) by the Lutherans, and then told another thing by the Jews, and then told something else by... my cousins, who were Catholics. All my cousins were Catholic. ...And so I even went to... mass a couple times. S-(,) s-(,) so... I've had quite [lacht kurz auf] a bit of /eh/ religious influence in my (,) in my life.

(Interview *SFA09*)

Auch die Eltern von Lukas G. gehörten unterschiedlichen Konfessionen an. Hier kam noch hinzu, dass die Mutter der Kirche gegenüber kritisch eingestellt war, während sein Vater besonderen Wert auf die religiöse Erziehung des Jungen legte:

Lukas G.: Mein Vater ist /ehm/ (,) hat keinen Beruf erlernt. Der hat /ehm/ (,) war Gelegenheitsarbeiter auf'm Bau und hat dann (,) war dann (,) hat dann auch mal bei der Bundesbahn angefangen /ehm/ als... Schienenleger oder so nennt sich das, glaube ich. Also, kein wirklich /ehm/ konkreter Begriff. Wahrscheinlich einfach so Hilfsarbeiter. Und /eh/ meine Mutter hat auch keinen /ehm/ Beruf erlernt. ...Die ist halt /eh/ Putzfrau. /Ehm/ Die ist [räuspert sich] (,) die hat 'ne Zeit (,) 'ne große Zeit ihres Lebens /eh/ in einem... (,) in einem katholischen /ehm/ Erziehungsheim zugebracht. Und /ehm/ was ziemlich erschreckend war. 00:09:09-9

Interviewer: Also als Kind noch oder jetzt in ihrem Beruf? 00:09:12-7

Lukas G.: Nee, als Kind. Als Kind. Also vom - ich weiß es gar nicht genau - von welchem Lebensjahr an, aber bis zum achtzehnten Lebensjahr oder bis zum neunzehnten Lebensjahr war sie in diesem /eh/ katholischen Erziehungsheim in Hildesheim, meine ich. Und /ehm/ das muss wohl recht hart da zugegangen sein. 00:09:31-0

Interviewer: Mmh. Mmh. 00:09:32-9

Lukas G.: Mein Vater ist recht gläubig. /Ehm/ Der war 'ne Zeit lang eifriger Kirchgänger, hat sich das dann aber... (,) das hat sich dann aber gelegt, weil er... Probleme bekommen hat /ehm/ mit... (,) mit seinem Rücken. Deswegen hat er halt nicht mehr so (,) naja, überarbeitet, Verschleiß. .../Ehm/ ...Und meine Mutter, ...die ist da so'n bisschen skeptischer was /ehm/ Religion und /eh/ die Kirche vor allen Dingen angeht. ...Ich

konnte das früher nicht so... verstehen, als sie dann zum Beispiel gesagt hat: /ehm/ ja, ich hab' mal die Bibel... gelesen, ich hab' da mal angefangen, aber... ich hab' mich da nicht gut bei gefühlt, als ich /ehm/ diese Lektüre gelesen habe. Und (,) und ich konnte das überhaupt gar nicht nachvollziehen. In mei-(,) ich war vielleicht zehn oder elf, und hab' halt gedacht... in meinem ju-(,) in meiner jugendlichen Naivität, ja, die ist (,) die Bibel ist doch 'n ganz besonderes Buch, 'n ga-(,) 'n schönes Buch, und hab' mich damals darüber aufgeregt, dass meine Mutter /eh/ solche Empfindungen geäußert hat. (...)

Interviewer: Mmh. Und, 'n bisschen was hast Du gerade schon gesagt, aber Du kannst das vielleicht noch mal etwas ausführlicher erzählen, ...welchen Stellenwert Religion bei Euch zuhause hatte. 00:36:50-2

Lukas G.: ...Ja, also meinem Vater war das alles ziemlich wichtig. /Ehm/ Auch das mit dem Konfirmanden-Unterricht und so. 00:36:58-3

Interviewer: Das heißt, Dein Vater war evangelisch? 00:36:58-7

Lukas G.: Jaja, genau, er war (,) der war evangelisch, genau. Meine Mutter war... katholisch, ...beziehungsweise ist sie immer noch [räuspert sich]. Und (,) naja, der hat mich dann halt auch *schon* ziemlich /eh/ unter Druck gesetzt, dass ich dann halt auch *ja...*(,) Gut, also es gibt ja diese (,) vor der eigentlichen Konfirmation gibt es so'ne Art Prüfung, die aber eigentlich überhaupt gar keine Relevanz hat. /Ehm/ Naja, und da wollte er dann natürlich, dass ich das alles kann, ne, was da geprüft wird. Und... letztendlich war ich der Einzige, der da überhaupt was konnte. Und ich konnte dann halt alles, ne. Und /ehm/ das hat halt zu... /ehm/ (,) naja, zu Gelächter in der Kirche geführt, weil, wenn der Herr Pfarrer irgendwas gefragt hat, dann war mein Finger ständig oben. Und meinem Vater war es dann letztendlich total peinlich [lachend]. Und dann haben alle schon gesagt: ja, das wird der (,) wird der neue Pfarrer [lacht auf]. Naja.

(Interview IBK405)

In anderen Familien wiederum gehörten die Eltern zwar derselben Glaubensgemeinschaft an, vermittelten aber dennoch unterschiedliche Einstellungen der Religion gegenüber. So erlebte es etwa Brigitte S., die vor allem aufgrund des Einflusses ihrer kirchlich stark engagierten Mutter fest verankert in den katholischen Bräuchen des bayerischen Alpenvorlandes aufwuchs:

Brigitte S.: /Ehm/... Also, der wöchentliche Kirchenbesuch war Pflicht, ...sowieso. Also jeden Sonntag war man in der Kirche. Die ganzen... kirchlichen Feste wurden /eh/... wirklich intensiv begangen. Also so... die Osterbräuche (,) also, alles wurde wirklich gepflegt bei uns in der Familie. Und das war auch schön! Weil das Jahr... dadurch a so'n (,) so'n schönen rituellen Ablauf (,) also das wurde (,) war so schön unterteilt. Und das

waren einfach so wiederkehrende Sachen. Das hat schon a (,) a ganz a eigene Qualität g'habt. Jetzt einfach nur von dem Wiederkehrenden gesprochen. Aber dieses /ehm/... ...sich /eh/... einem Dogma unterordnen, das war... (,) also ich hab' da einfach auch viel diskutiert mit meiner Mutter. Mein Vater war gottseidank immer a biss'l... kritischer eingestellt. Der hat /eh/ Sätze g'bracht wie: ..."Die Kirchen san genau die gleichen", ich zitiere wörtlich, "Dreckbären wie die Sekten. Da lauft's auch net anders." Und meine Mutter natürlich, (das stimmt natürlich überhaupt net)...(.) Also, es war also immer schon so a (,) schon auch a Zündstoff bei uns in der Familie. Also, wenn am Sonntagmittag es langweilig zu werden drohte, dann war Thema Kirche auf'm Tisch [leicht lachend]. Irgendeiner hat's dann immer eingeschmissen, und dann ist wieder Zunder [lacht kurz auf]... und Zündstoff dagewesen. Und meine Mutter konnte sich da also (,) kann sich bis heut' wahnsinnig /ehm/ drüber aufregen. 00:18:52-7

(Interview B/G03)

Konventionell-nominell religiöses Elternhaus

LeDrews klare Unterscheidung der Sozialisation nach religiös oder säkular lässt sich insbesondere in den Fällen schlecht aufrechterhalten, in denen die Befragten aus bloß nominell religiösen Elternhäusern stammen. Allerdings gibt es auch innerhalb dieser Gruppe Differenzen danach, welche Einstellung die Familienmitglieder gegenüber der Religion einnahmen, welche sie nicht besonders aktiv praktizierten: ob es sich um „konventionell-nominell religiöse“ oder „distanziert-nominell religiöse“ Elternhäuser handelte. Im Falle der konventionell-nominell religiösen Elternhäuser wurde der Wert der Religion nicht infrage gestellt. In der Herkunftsfamilie von Assunta T. etwa sollten trotz nur nomineller Kirchenzugehörigkeit vermeintlich katholische Erziehungsprinzipien durchgesetzt werden:

Assunta T.: (...) Mein Vater war italienischer Gastarbeiter. Damals hießen die noch Gastarbeiter, heute heißen sie nicht mehr Gastarbeiter. Und... der war Analphabet, war katholisch, ohne zu wissen was das ist, und - wie alle Südtaliener - neben dem, dass er katholisch war, war er auch Anarchist, Kommunist, /eh/ Gewerkschaft- (,) alles in einem. ...Für meinen Vater waren wir katholisch aus Tradition (,) und hat das auch gar nicht hinterfragt. ...Ich bin... in sehr *armen* Verhältnissen aufgewachsen und demzufolge immer ausgesetzt... allen möglichen Spannungen (,) ja, ...die sich ergeben, wenn zum Beispiel eine Familie unterschiedlichen Bildungsstandards - mein Vater war Analphabet - oder unterschiedlichen kulturellen Hintergrund hat - meine Mutter war Schwäbin und mein Vater war aus Kalabrien - ...und zu wenig Geld hat, was bei einem Hilfsarbeiter fast anzunehmen ist. Meine Mutter ist putzen gegangen. ...Und... was sich dann, ...ja, zugespitzt hat... in dem Alter, in dem ich dann in der Pubertät war, ...dass die strenge Haltung, die sich nur zum Teil auf italienisches... Erziehungsprinzip (,) einfach gemischt

auch mit... katholischem Erziehungsprinzip, dass man also die Mädchen zuhause behält und wartet, bis irgendwann mal jemand kommt, der sie dann hoffentlich heiraten wird(.)

(Interview B/G05)

Konventionell-nominelle Religiosität wird außerdem je nach Kulturkreis und persönlichem Anspruch unterschiedlich ausgelegt. Manche US-amerikanische Gesprächspartner etwa stufen ihre Herkunftsfamilien als nur nominell religiös ein, obwohl diese wöchentlich die Kirche besuchten. Als entscheidend wird hier beschrieben, dass der Kirchgang nur eine äußere Form darstellte, der kein überzeugter Glaube zugrunde lag. So berichtet Lee S., der später zum „Born-Again Christian“ und fundamentalistischen Priester wurde, über die Bedeutung von Religion in seiner Jugend:

Interviewer: So, and you say they weren't particularly religious? 00:30:05-8

Lee S.: No. No, I mean, we went to church. You know, I used to go to church. And I used to (,) I used to value church. I would go, you know, most Sundays. /Eh/... Then when I got into college, of course, I didn't go as much. Maybe I was busy playing golf or doing other things. But, you know, I still had a (,) kind of a (,) a fondness in my heart for... Christianity. You know, when you go to the Episcopal Church you (,) you cross yourself before you sit down in the pew and, you know, lots of reverence for the (,) for the altar and all that kind of thing. But... there /eh/ was no such thing as bible studies or no, you know, not even remotely close to being bible believers or whatever. 00:30:50-2

Interviewer: Were you somehow integrated in the church community back then when you were growing up? 00:30:55-2

Lee S.: No. Well, I just (,) as I say, we went to church... most Sundays. But /eh/ that was the extent of it. ...So I didn't have any particular (,) you know, I wasn't raised a (,) it wasn't like a hard-core, you know, you got to believe this or so and... (,) and /eh/...(.) Anyway, ... 00:31:21-1

(Interview MN401)

In anderen Fällen nomineller Religiosität der Ursprungsfamilien war die Distanz zur Kirche wiederum größer, wenn es auch als wichtig angesehen wurde, bei bestimmten Anlässen zumindest fromm zu *erscheinen*. Das berichtet etwa Sharon W. über ihre Familie:

Sharon W.: My family is what... (,) what people call hypocrites, you know. They didn't really go. /Eh/... They'd go at Easter, you know, with the fancy clothes and all. We'd get Easter... clothes (,) Easter dress... and hat and fancy shoes and all that. They didn't

basically go. But there were older people in my family, grandmothers and what have you, who (,) who were faithful and *did* go and *did* pray and dadadadada. ...There were no... non-believers. I was never, as a small child (,) /eh/ never encountered non-believers... in my family (,) extended family, on either side. 00:13:10-1

(Interview *AFS10*)

Und auch auf deutscher Seite ist die Erfahrung nicht ungewöhnlich, dass die Eltern zwar nicht gläubig waren, dennoch aber religiösen Konventionen genügen wollten, wie es etwa Volker P. berichtet:

Volker P.: (...) Also, ich bin zwar von meinen Eltern, die übrigens /ehm/ (,) es war (,) in der evangelischen Kirche waren, aber vollkommen frei und da keinen Druck gemacht haben (,) auch nicht irgendwie... (,) hmm, irgendwas gefordert hätten oder erwartet hätten, ne. Sie sind halt mit der (,) mit dem Strom geschwommen, ne. Das heißt, naja, Konfirmation? Klar. Machen alle, machen wir auch! Ne? Das war jetzt also kein-(,) keine Sache, so dass die Eltern voll dahinterstanden.

(Interview *IBK406*)

Distanziert-nominell religiöses Elternhaus

Sehr ähnlich beschreibt Rainer P. die religiöse Situation in seinem Elternhaus. Seine Eltern – die Mutter Mitglied der evangelischen Kirche, der Vater Mitglied der katholischen – haben ihren Sohn katholisch taufen lassen und zur ersten Kommunion geschickt, um der Konvention zu genügen. Gläubig waren sie jedoch nicht:

Rainer P.: (...) Grundsätzlich /ehm/... ist es so, dass (,) dass ich nie /eh/ wirklich /ehm/... religiös erzogen worden bin. Das war eigentlich immer schon auch vom Elternhaus aus eine Sache gewesen, wo gesagt wurde, das *gibt's*, ...das soll man *kennen*, ...zum sich dann dafür oder dagegen zu entscheiden. /Eh/ Es gab wohl... /eh/ Zwang in *der* Form, dass ich halt getauft wurde (,) okay (,) .../eh/ dass ich zur Kommunion gegangen bin und mir dann irgendwie vielen Unsinn anhören musste, halt, in der Vorbereitung zur Kommunion. /Eh/ Es wurde aber auch nie infrage gestellt, dass das Unsinn *ist*, jetzt, von zuhause aus. /Eh/ Was an der Kommunion wichtig war, das war 'n soziales Event. Alle haben's gemacht (.)

(Interview *IBK403*)

Friedrich G. hat in seiner Herkunftsfamilie ebenfalls ein distanziertes Verhältnis zur Religion kennengelernt.

Interviewer: Mmh. Welche Rolle spielte Religion in Ihrem Elternhaus /eh/ in ihrer Kindheit? 01:11:02-7

Friedrich G.: Keine große. Mein Vater hat das also auch nicht so ernst genommen. Der ging also lieber /eh/ sonntagsmorgens auf die Jagd ...und (,) statt in die Kirche. Und meine Mutter war auch nicht besonders fromm. Also sie war... naja, wie man so im (,) im bürgerlichen Leben früher war. ...Aber in die Kirche sind wir auch nicht (,) sind die auch nicht gegangen. Also, /eh/ die Kirche (,) eigentlich haben wir nichts am Hut gehabt. Man hat sich mit dem Pfarrer gut verstanden. Und /eh/ (,) aber nicht dass man irgendwie fromm war. 01:11:32-5

(Interview B/G01)

Während sowohl Rainer P. als auch Friedrich G. die distanzierte Haltung der Eltern Religion und Kirche gegenüber übernahmen, entwickelten andere der späteren Mitglieder atheistischer Organisationen, deren Eltern ebenfalls nur nominell religiös waren, ein gewisses Interesse an Religion - zum einen da diese für sie ein fremdes Phänomen darstellte, zum anderen da sie nicht davon ausgeschlossen sein wollten. So etwa Lisa K.:

Lisa K.: Gut. Also ich bin...(,) ich denke, ich kann (,) man kann (,) könnte sagen, dass ich... *komplett* /ehm/... neutral... aufgezo-(,) /eh/ also, in einer Umgebung ko-(,) die war(,) die komplett neutral war gegenüber Religion. Mein Vater ist /eh/ nicht getauft... /eh/ und Atheist. ...Mein Großvater auch schon. Also der (,) die gesamte für mi-(,) die Familie meines Vaters waren also keine (,) /eh/ waren also nicht kirchlich... und *eh* kritisch eingestellt. Aber auch jetzt nicht irgendwie so über-kritisch oder so. Also, ich hab' keine Hasstiraden zuhause gehört oder irgendwelche... (,) ich glaub', nicht mal abfällige Bemerkungen. Vielleicht mal die eine oder andere, aber ich erinnere mich da nicht mehr explizit dran. Während meine Mutter /ehm/ evangelisch war, aber der Kirche sehr ambivalent gegenüberstand. Also sie war keine Kirchgängerin. Sie hat... (,) wir haben Weihnachten gefeiert, wir haben Weihnachtslieder gesungen, wir haben /ehm/... Ostereier gesucht. Also das waren aber auch schon die einzigen /eh/ (,) also christliche Feste, ja. Und ansonsten bin ich mit Religion... (,) also, meinen ersten Gottesdienst hab' ich erlebt in /ehm/ (,) ...in der Grund-(,) bei der Einschulung. Und das war für mich ganz bizarr. Also, überhaupt hab' ich alles so /eh/ als eher seltsam empfunden, was (,) was da mit Glaube, mit Kirche zu tun hatte. Und ich erinnere mich auch an nicht mehr so viel eigentlich aus der früheren Kindheit. In der Grundschule hab' ich diese Geschichten, die wir im (,) also, ich hab' immer am Religionsunterricht teilgenommen, die gesamte Schulzeit, dreizehn Jahre lang, weil meine Eltern /ehm/... das auch gut fanden, glaub' ich. Also, sie fanden (,) fanden das okay. Wobei ich nicht genau die Motivation weiß. Ich wollte sie eigentlich vorher noch mal fragen, was eigentlich der Grund war, weshalb sie mich da so unkritisch hingeschickt haben. Aber ich glaube, .../eh/ für sie ging's

hauptsächlich darum, dass ich da nicht irgendwie auffallen sollte und sowas. Und deswegen... (,) also, jetzt nicht negativ, aber die (,) es wär' einfach für sie kein (,) kein zumutbarer Aufstand gewesen (,) und sie fanden wahrscheinlich auch: das schadet ja nicht. Also (,) also sie waren eigentlich sehr /eh/ (,) auch selber sehr... indifferent, was das betrifft. Ich weiß gar nicht, ob sie das (,) wirklich 'ne explizite Entscheidung getroffen haben. Das war einfach so. Alle Kinder gingen zum Religionsunterricht. Und /ehm/ in der Grundschule waren dann (,) .../eh/ gab's halt diese Geschichten, von Jona im Walfischbauch, mit Bildern und so, die wir gemalt haben und...(,) Das waren aber für mich alles irgendwie so Geschichten aus so 'ner (,) so 'ner alten Zeit, ja. Ob das nun wirklich wahr war oder nicht. Also für mich war das eher wie so'n Märchenbuch, alles was wir da gehört haben. Und ich erinnere' mich nicht mehr an so wahnsinnig viel. /Ehm/... Das (,) die erste Erinnerung an 'nen wirklich guten Religionsunterricht hab' ich aus der siebten Klasse. Da hatten wir 'ne Referendarin und 'ne Unterrichtseinheit, die mit uns /ehm/... die Entstehung der unterschiedlichen Evangelien durchgenommen hat. Und hat dann auch immer historischer Jesus gegenübergestellt mit dem /eh/ (,) mit dem Jesus, wie er in der Bibel auftaucht. Und das war für mich... so (,) das hat mir sehr viel gebracht. Allein zu sehen, wie die ganzen Bücher entstanden sind. Zum Beispiel, dass die Evangelien erst sechzig, siebenzig Jahre nach... /ehm/ dem Tod oder nach der Kreuzigung /eh/ überhaupt erst angefangen worden zu schreiben. Das war für mich echt so wie so (,) fiel mir echt so wie Schuppen von den Augen, dass das echt so: mein Gott, das sind einfach nur *Geschichten*! Es ist nichts dran! Es ist (,) es sind Stories! Und auch, das was ich vorher mitbekommen hatte, war halt immer eher so'n bisschen (,) naja, auch /ehm/ eher indifferent, und eher hab' ich's mit so'n bisschen, so 'ner komischen Skepsis gesehen. ...Ja, und /ehm/, pff, ...das ging dann so weiter. Ich hab' /eh/ aus Neugierde am Konfirmandenunterricht teilgenommen. Das hatte ich Dir auch schon mal erzählt, glaub' ich, ne. ...Weil ich einfach dachte, ich verpasse' was. Da gingen alle hin.

(Interview IBKA11)

Für die Eltern von Nancy H. spielte Religion ebenfalls keine Rolle. Sie vermutet, dass ihr Vater Atheist war, während ihre Mutter nur nominell der Episkopalkirche angehörte. Doch Religion war in ihrer Familie nie ein Thema, so dass sie schon als Kind wissen wollte, was es damit auf sich hat, und aus eigenem Antrieb Kirchengemeinden besuchte:

Nancy H.: (...) My first exposure to church (,) I don't know if I was five or what, ...but walking with my mother to the store and passing this building with all these people coming out of it (,) pouring out of it, and I said: what's *that*? So, that's a church. ...Oh, can I go [lachend]? ...And she said: *sure*! ...And time went by... and nobody said anything else about it. And so... I just went off by myself down... (,) signed myself up to Sunday school. It was (,) it was just like... up and down the hill... away from me. So I (,) I don't know if I

was six by then or what. I don't know... whether they took me the first time... and dropped me off or what [lachend]. ...This sounds funny now. And /ehm/... that was Lutheran. ...And I was just (,) it was totally (,) totally confusing. They had (,) ...talking about god and the holy ghost and Jesus and Christ and the lord and /ehm/... a few other terms. And it was just totally... (,) I dropped out [lacht]. So the next time /ehm/... I encountered church was as a teenager, because other kids were going, you know, to the Congregational church.

(Interview AOF04)

Doch auch dort fühlte Nancy H. sich nicht heimisch, so dass es für sie eine Erleichterung darstellte, als sie mit ihrem Vater den Unitariern beitrug. Diese waren in der Lage, ihr eine religiöse Identität zu geben, welche sie als Jugendliche sehr vermisst hatte:

Nancy H.: (...) And then, one time my father came /eh/ in (,) ...came in my room and asked me if I wanted to go to this little church with him. ...[lacht] I would have done anything with my dad [lachend]. So I went. ...And it was a Unitarian church. ...They were a little more conservative back there and back then than they are here and now. .../Ehm/ But... they have a lot of literature about... who they are. And I picked that up and I inhaled it. And I wrote a... /ehm/ historical article about Unitarianism for... a project at school, I guess. And /eh/... /ehm/... it's really what I believed. You know, I didn't believe... /eh/ this trinity stuff... and... Jesus being god in man and what have you. ...So... /ehm/... I had to go through a lot of... - it sounds so childish now, but - the analysis of {{verängstigt, weinerlich} well, jee, if I'm not a Christian anymore, does that mean I'm not a good person?}. You know? ...And /eh/ so I went through all those... mental... thoughts and questions and queries as a (,) as a... teenager. ...And... 00:20:02-6

Interviewer: Even though your parents weren't really religious or stressing religion so much? 00:20:08-2

Nancy H.: Hm. But you're surrounded when you (,) it's part of the culture, you know. And... especially back then. /Ehm/... Whether at school it's assumed you're Christian, almost. .../Ehm/ ...Yeah. It's just (,) it infuses you by osmosis.

(Interview AOF04)

Säkulares Elternhaus in religiöser Umgebung

Die Erfahrung, dass die gesellschaftliche Erwünschtheit von Religiosität einen durchdringenden Einfluss hat, hat Jesse M. Smith (2011) als die „Allgegenwart des Theismus“ in der US-amerikanischen Kultur beschrieben. Im Zuge seiner Untersuchung der weltanschaulichen Biographien amerikanischer Atheisten hat er festgestellt: „though

not all of those in this study came from overtly religious backgrounds, I found that they too underwent a similar process in rejecting God, and that the ubiquity of theism and religion itself played an important role in their becoming atheists“ (S.220). Dies trifft auch auf diejenigen Amerikaner in der hier vorliegenden Studie zu, die aus dezidiert säkularen Elternhäusern stammen. In irgendeiner Weise mussten sie alle mit der sie umgebenden religiösen Kultur umgehen. Alice C. etwa, die sich als „Freidenkerin in zweiter Generation“ beschreibt, wuchs nach einer beruflichen Versetzung des Vaters in den 1940er- und 50er-Jahren in Texas auf, wo sich ihre Familie so wie die von Nancy H. schließlich den Unitariern anschloss:

Interviewer: What was your contact with organized religion like when you were growing up, or even later on in life? Could you say that? /Ehm/ You said that /ehm/ you were only a member of the Unitarian... congregation. /Ehm/ What other contacts did you have with religion, if any? 00:23:34-9

Alice C.: /Ehm/ It (,) it was... /ehm/ (,) organized religion, where I was growing (,) when I was growing up, in Texas in the forties and fifties, ...was massive, it was everywhere. Intense evangelism. And it was exceedingly unpleasant. /Ehm/... Now... much of it would be... unbelievably illegal. /Eh/ Public schools (,) /eh/... all the public schools I attended, /eh/... many prayers /eh/ over the public address system in the course of every day, which were not prayers relevant to the way I had been raised or what I believed. ...But I also knew I was a tiny minority, /eh/ a minority of one. ...And you just... sit there and take it. And (,) but /eh/ I hated it [lacht leicht auf]. And /ehm/... when we did eventually /eh/ morph or evolve, my family, into the Unitarian group, it was /eh/ (,) it was very welcoming. It was... at last... a place where we didn't have to... endure this constant barrage of... (,) of evangelism. ...That (,) that evangelism, that was tough, that was hard. And it was... (,) it was everywhere. It was everywhere. Ough. ...Not good. Not a happy thing. 00:25:10-0

(Interview AOF01)

Nancy P. wurde trotz der Areligiosität ihrer Eltern ebenfalls schon als kleines Mädchen mit Religion konfrontiert, welche sie zunächst irritierte. Ihre Eltern schafften es jedoch, sie davon zu überzeugen, dass religiöse Vorstellungen nichts anderes als „make-believe“ seien:

Interviewer: Mmh. Okay. So, when you think back to yourself as a kid and a teenager, religion was never a matter for you? Is that right? 00:16:01-6

Nancy P.: No, it wasn't. /Ehm/ My... mother and father, I subsequ-(,) [lacht leicht auf] I didn't find out until I was... older that my dad is agnostic. /Eh/... Because my dad was in

the (,) was in the military when I was little. And then he was /eh/... (,) since he was a civil engineer, he traveled a lot. So... I (,) he basically came home on the weekends. Or, you know, he came home in the evening. And so it was never /ehm/... (,) we never went to church. I never saw my dad go to church. My dad never mentioned god. My dad would kind of /ehm/...(,) Because we have religious family - he had a brother who's actually a minister - ...he would kind of roll his eyes, when his brother came out, the first time I met my uncle, and /ehm/ told my uncle basically to shut up, you know [lacht leicht auf]: (that) doesn't come in our house. And I never (,) it never m-(,) made a connection to me. Because I was too little, I just thought my dad didn't like his brother. /Ehm/ My mom... (,) /ehm/ I believe her to be an atheist. ...It was just never something that we actually talked about. But... my earliest recollection was that... we (,) I think I went to church with my mom maybe... three or four times. ...But we went to a church where her friend... (,) /eh/ her friends went, people that she didn't normally see. And she would basically call them up and see if they were gonna be (,) be going to church... and if they wanted to have lunch afterward. [leicht auflachend] So we kind of went so that we would be there when they finished with church. But... my mom honestly would fall asleep during the service. /Ehm/ And I would ask her /ehm/... - because it was a... kind of a loud black church (,) a black Baptist church, where they did a lot of singing and people claimed they have the holy ghost and all this other stuff - (,) .../ehm/ I would ask her, you know: do you believe this? And my mom would just kind of shake her head and go: no. It's not something I (,) and she said: I'm just here to see my friends. And... I remember distinctly at one point that... they had... a moment of prayer. And they said, you know: everybody, bow your head! And... so I bowed my head. And they said: oh, you will see god, and you will be able to speak to god, you'll hear god talking to you in your head. And I didn't... hear anything. And I was just kind of sitting there and going: ...okay, I don't hear anything. Maybe something's wrong with me. ...And I tapped my mom, and I said: mom, I don't hear anything. And she goes: that's 'cause there's nothing to hear. And I was like: oh! And she goes: that's completely normal. She goes: you know, these people are faking it. I'm like: ...oh. And so I kind of looked at my mom. And my mom had her head down. And she went to sleep during the very thing and I had to wake her up [leicht auflachend]. And afterward I was kind of like: oh. And she goes: yeah, it's...(,) You're not gonna hear anything. It's jus-(,) you're only gonna hear your own voice, if you hear that, saying: what, the heck, am I supposed to be waiting for? /Ehm/ So, yeah, the times that I went to church with my mom, it was just kind of like... her telling me that... her perspective, which already kind o-(,) which already coincided with what I thought, was that... when... people would say, you know, the voice that you hear in your head is god or... you should feel comforted by it. I didn't... feel comforted by it. I just kind of felt like there's nothing... there.

(Interview SF407)

Adrienne M. schließlich wuchs wie Alice C. in Texas auf. Auch in ihrer Jugend – mehrere Jahrzehnte nach der von Alice C. – war der Einfluss der Religion dort nach wie vor allgegenwärtig und durchdringend. Wie Nancy P. ist sie der Ansicht, dass die Unterstützung ihrer Eltern sie bereits als Kind und Jugendliche in die Lage versetzte, für ihre Überzeugungen einzustehen – womöglich entschlossener, als es ihren Eltern eigentlich lieb war:

Adrienne M.: (...) I played volleyball, basketball, soccer, ...softball. You name it, I played it. .../Ehm/ And on the (,) the school (,) the school teams. Right? I remember, in ninth grade, so I would have been fourteen and fifteen years old, ...our basketball coach... (,) we had a prayer every game... (,) before every freaking game! And so then there was me. And, of course, I'd always stand (,) and sometimes we would do it in the locker room, and sometimes we'd do it in the middle of the freaking court! ...And ...then there was me. And I'm standing five feet away... from the rest of my team mates, because I don't...(,) A lot of people, like my parents, they just go along with things. They don't want to cause a stir. They don't want to stand out. They don't want to cause any problems. ...And so they wou-(,) just go along with things. Well, excuse my language, but fuck that! You know, I'm not gonna go along with it, ...if it violates something that I believe in! And it was illegal for him to be having those prayers in the first place! And it's definitely illegal now, if it wasn't then, although everyone still does it anyway. ...And so I remember standing, you know, two meters away from everybody else... while they would do their prayers. And of course I'm drawing attention to myself, whether I wanted to or not. I didn't mind. But of course you're drawing attention. Of course that makes people ask questions. And: why are you doing it? ...And I remember being very upset that... I even had to do it in the first place. Because we should have never been doing prayers. I mean, we would have school sponsored prayers before football games! ...In American Football. ...We would... have those things before school events, in the auditorium. It was ridiculous! ...And ...so, yeah (,) I (,) I definitely... (,) you know, I never led like a big, major revolutionary charge at school or anything, /eh/... but I let it be known that there were people there who didn't believe the same way and that what they were doing was wrong. ...And that they...
00:37:08-4

Interviewer: But they didn't change that? 00:37:09-5

Adrienne M.: No, of course not. No. I was just lucky that I had parental support. I mean, imagine if I had believed that way and my parents didn't. They would have never understood why I was doing... what I was doing. But I'm lucky. Like I said, my parents were more than happy to just kind of go along with things. ...But I'm very thankful that they supported *me*... when I didn't, you know. Even when it caused them problems.
00:37:34-5

Interviewer: So did it... (cause them problems)? 00:37:36-0

Adrienne M.: /Ehm/... Oh, ...once the neighbors found out, you know, we went from being that Democratic family to: oh, it's the *atheist* Democrat family! /Ehm/... I don't think it ever cost my mom social standing. And it never caused any problems for my dad at work. /Eh/... And my parents are not particularly social creatures anyway, you know. They'd have been fine never talking to a neighbor their entire lives. I don't think they worried about it too much. /Ehm/... But I definitely put them out there. Maybe... that they didn't want to be. ...Yeah. ...Yeah, like: oh (,) people: oh, why do you believe that way? {{mit verstellter, kindlicher Stimme}} 'Cause my parents do, too!} And then my parents were out. So, ...yeah. 00:38:24-3

(Interview *SFA07*)

Säkulares Elternhaus in säkularer Umgebung

Völlig gegenteilige Erfahrungen haben Personen gemacht, die zwar ebenfalls in einem säkularen Elternhaus, jedoch gleichzeitig in einer weitgehend säkularen Umgebung aufwuchsen. Aus dem Feld der Befragten trifft diese Situation besonders deutlich auf Martina R. zu, die in der DDR aufwuchs:

Interviewer: Wie sah das konkret da aus, also in Deiner Jugend? /Ehm/ Welchen Kontakt, wenn überhaupt irgendwelchen, hattest Du da mit Religion? 00:21:41-9

Martina R.: Eigentlich überhaupt nicht. ...Also meine... Omas, die ich beide noch erlebt habe (,) meine *Opas* hab' ich beide nicht mehr erlebt, /ehm/... oder kaum (,) meine Großmütter, also sowohl väterlicher- als auch mütterlicherseits, haben zwar... so'n Basisglauben irgendwie in sich getragen. Die haben dann auch manchmal so (,) einem so /eh/ Sätze hinterher... gesagt, wenn man in die Schule ging: ja, geh' mit Gott, also zum Beispiel (,) meine Oma, das weiß ich noch...(,) /Ehm/ Damit hab' ich nichts angefangen... (,) /eh/ anzufangen gewusst. Hab' damit auch nix angefangen. /Ehm/ Hab' sie da auch nie gefragt. Also, in dem Alter fragt man da auch nicht danach. Ich hab' das hingenommen und bin dann in die Schule gegangen. Also, das war so das einzige eigentlich (,) waren so die Großmütter, /ehm/... die so'n bisschen so'n (,) so'n Basisglauben, aber mehr so'n folkloristischen Glauben hatten. Also, die waren jetzt auch nicht *tiefgläubig*, /ehm/ die sind auch nicht jeden Sonntag in die Kirche gegangen. Aber einfach so'n (,) so'n Grund-.../eh/ -(understanding) hatten die schon, was Glauben betraf. Das war eigentlich alles. .../Eh/ Dass zum Beispiel Schuleinführungen hier im Westen... auch mit Gottesdiensten abgehalten werden, dass das Schuljahr, wenn das beginnt, mit Gottesdiensten abgehalten wird, .../ehm/... das sind alles Dinge, die hier in Bayern noch so sind, die eben in Ostdeutschland nicht so sind. 00:22:55-6

Interviewer: Mmh, mmh. ...Das heißt, /eh/ das Konzept Religion war Dir auch da eigentlich so gut wie gar nicht bekannt? 00:22:59-8

Martina R.: War mir nicht bekannt. Ich muss auch sagen, ich bin jetzt nicht besonders bibelfest. Ich hab' zwar ausschnittsweise... auch in der Bibel gelesen, um mir einfach da auch mal 'n Bild machen zu können, was da drinsteht. /Ehm/... Das Konzept war mir nicht bekannt. Und auch das, was (,) was so... die Substanz dahinter ist, oder eben nicht ist, /ehm/ war mir auch nicht bekannt eigentlich. Ich hab' da auch nie Schule gehabt. Also meine Mutter hat noch Konfirmanden-Unterricht besucht. Ich natürlich nicht mehr, zu DDR-Zeiten in den Achtziger Jahren. /Ehm/... Da hat man also überhaupt kein Wissen vermittelt bekommen. Also noch nicht mal geschichts-...-mäßig. /Ehm/ Man hat halt den kommunistischen Geschichtsunterricht der DDR /ehm/ genießen dürfen. /Ehm/ Also man hat noch nicht mal irgendwie 'n lexikalisches Wissen über Religion eigentlich vermittelt bekommen. Also ich auch nicht. 00:23:44-3

Interviewer: Gab's denn 'ne mediale Wahrnehmung von Religion (,) also dass Du davon (schon gelesen hast oder)...(?) 00:23:49-4

Martina R.: Zu DDR-Zeiten? ...Kaum. ...Also, das war ja auch damals (,) ...gab's kein Internet. /Ehm/ Im Fernsehen war das Thema nicht präsent, im Radio ebenso nicht, in den Printmedien auch nicht. Also, ...da ist einfach die Präsenz gegen null gegangen eigentlich. 00:24:07-1

(Interview B/G07)

5.2.1.2 Weltanschauliche Biographieverläufe – Wege zum Atheismus

Entsprechend der Vielfalt weltanschaulicher Hintergründe weisen auch die weltanschaulichen Biographieverläufe der Befragten einige Varianz auf. Tatsächlich zeigt sich hier eine weitgehende Übereinstimmung mit den von Stephen LeDrew (2013) herausgearbeiteten Verläufen weltanschaulicher Entwicklungen hin zum Atheismus. Allerdings sollten als Ausgangspunkte dieser Verläufe nicht die *religiöse bzw. säkulare Sozialisation* der Personen unterschieden werden, sondern ihr *persönlicher religiöser Glaube vs. Unglaube*. Dieser muss nicht mit der weltanschaulichen Sozialisation durch das Elternhaus übereinstimmen. Auf Grundlage des hier verwendeten Samples lassen sich folgende Muster weltanschaulicher Verläufe unterscheiden:

Zunächst gibt es diejenigen Personen, die nie gläubig waren. Diese haben eine atheistische Identität bzw. ein religionskritisches Bewusstsein entweder früh in ihrer Biographie – während Kindheit und Jugend – oder erst später im Leben entwickelt. Außerdem finden sich diejenigen, die sich aus einer religionsskeptischen Haltung heraus zunächst auf eine religiöse Suche begeben haben, bevor es zu einem endgültigen Glaubensverlust kam.

Andere Personen wiederum haben sich aus ihrer religiösen Überzeugung heraus auf eine religiöse Suche begeben, die sie schließlich zur Zurückweisung jeglichen religiösen Glaubens führte. Den von LeDrew als „Standard-Entwicklungslinie“ („standard trajectory“) beschriebenen Weg sind dagegen diejenigen gegangen, die ursprünglich gläubig waren, dann aber Zweifel entwickelten und ohne weitere Suche schließlich ihren Glauben verloren (vgl. S.11). Diese Gruppe wird hier noch einmal danach unterschieden, ob die Entwicklung plötzlich und ruckartig stattfand oder eher einen schleichenden Prozess darstellte. Schließlich gibt es noch diejenigen, die mehrfach zwischen Glauben und Unglauben, Religiosität und Nichtreligiosität oder Konfessionsgebundenheit und Konfessionslosigkeit hin- und herwechselten. Diese verschiedenen Entwicklungen entsprechen den auch von LeDrew nachgezeichneten Wegen. Über diese Muster hinaus ließ sich in den dieser Untersuchung zugrunde liegenden Daten noch ein weiterer Typus bestimmen. Dabei handelt es sich um diejenigen Personen, die vor ihrem Organisationsbeitritt kaum einen Wandel der Weltanschauung vollzogen oder nur ein schwach religionskritisches Bewusstsein entwickelt hatten. Dieses wurde vielmehr erst nach dem Beitritt zur atheistischen Organisation geschärft.

Nie gläubig, früh religionskritisches Bewusstsein

Phil Zuckerman (2012b) vermutet aufgrund seiner Interviews mit „Apostaten“, mit Menschen also, die ihre eigene bzw. die Religion ihres Elternhauses zurückgewiesen haben, dass es so etwas wie eine natürliche Prädisposition zur Irreligiosität geben könne (vgl. S.166). Viele seiner Interviewpartner hätten berichtet, dass sie trotz aller Versuche einfach nicht glauben „konnten“. Eine ähnliche Vermutung äußert Kathy B.. Obwohl sie und ihre Schwester von Mutter und Stiefvater im katholischen Glauben aufgezogen wurden, hat sich bei ihnen beiden die Areligiosität ihres leiblichen Vaters durchgesetzt, zu dem und dessen neuer Frau sie jedoch erst in der späten Jugend gezogen sind. Sie vermutet daher, dass ihr Atheismus erblich bedingt sei:

Kathy B.: (...) In fact, my sister and I are atheists. We came to that conclusion separately. As adults we started talking and we realized... we are atheists. ...In fact, I think (,) I think there's a genetic component there. There's a study that's come out... that they (,) they call it the God gene. And they believe that /eh/ there is a genetic component now of people who are religious and people who are not. ...And I can tell you that... I am an atheist, my sister is an atheist and our father... (,) I can't get him to really admit it, but I remember in college (,) I am certain... he said that he was agnostic.

(Interview AFS11)

Sie erinnert sich daran, dass sie schon als kleines Kind, als sie noch von Mutter und Stiefvater in die katholische Kirche geschickt wurde, nicht glauben konnte, obwohl sie immer eine brave Tochter sein wollte:

Kathy B.: (...) Y-(.) you know, I was a child and it was (.) I was raised in a Catholic family. I mean, I couldn't say: ...no, I'm not gonna do this. Bu-(.) but I didn't believe. It was like I was doing it, ...and I w-(.) I was *trying* to believe. But I didn't (.) I never b-(.) I never b-(.) it (was) like... they would tell us the stories, you know, that you (.) you know, the religious stories, and (.) and I was like: ...I don't believe that. But I wouldn't *say* that. But I was thinking: hmmm, this isn't making a lot of sense. This isn't very believable [lacht kurz auf]. But I kept it to myself. 00:21:57-2

(Interview AFS11)

Auch andere Befragte berichten, dass sie schon in ihrer Kindheit Zweifel an den religiösen Vorstellungen hegten, die ihnen beigebracht werden sollten, und sie als unlogisch verwarfen. So etwa Marco P., der gebürtige Italiener, der in den USA bei seiner katholischen Mutter sowie in katholischen Internaten bei Nonnen und Mönchen aufwuchs:

Marco P.: I listen to what people say, I listen to the words they use. ...And I really examine their words. ...And when I heard, what I call the three (heavy omnis), ...that god is omniscient, ...god is omni-(.) om-(.) omnipresent... and god is omnipotent, first thing that occurred to me (.) and I'm talking about like I'm... nine or ten years old at this time (.) ...first thing that occurred to me was: hey, wait a minute! ...If you have one of those, you automatically get the other two. So, you know, you pick out one, you wanna say omnipotent, then you *get* the omniscient and you get the omnipresent. I mean, you...(.) It goes...(.) So why are they bothering with three, when you could have one? All right. Now. Let's take the omniscient or the omnipresent. ...If you say, ...and (so) the theologian teaching me (did) (.) ...if you say: ...god is /eh/ omnipresent, ...that means that god is as much in that dead dog by the side of the road... as in that blessed... piece of bread in the church. ...Now, they don't like to hear that. /Eh/ God is as much in /eh/ the act of raping a child... as in caring for the elderly. ...They don't like to hear that. ...Well, you're gonna have to...(.) If you're gonna start (.) if you're gonna start... qualifying and saying... that: oh, god is only in the good things and not in the bad ones, ...you just eliminated omnipresence. ...And when you eliminate omnipresence, you eliminate the other two. Because if god can't be in the act of raping a child, then god can't have the power of that act of raping a child. You see what I'm saying? ...So, ...it (.) it comes down to this: ...I hear these... fundamentalists say: uuhuu, {{mit verstellter, sonorer Stimme} I have a relationship with Jesus}. ...What I'm hearing is: I'm hearing essentially an idolater. I'm hearing a person who is (.) who has (.) who has anthropomorphized... /eh/ some kind of entity, if you like, into a figure, and is worshipping that figure. I'm hearing a person who

has localized that figure, ...who has localized the figure by (,) by virtue of this: when you say relationship (,) when you even say the word "relationship", ...it means that there is a connection between two or more things. ...That means that there are two discrete things. That means that I can't be part of it, and it can't be part of me. Otherwise, what's the point of talking about relationship? And so, there again, you just negated the omnipresence thing. I mean, it (,) it (,) all of this (,) *to me*, all of this stuff...(,) Hell, I figured this out by the time I was *ten* years old, for Christ's sake! You know? ...I mean, this (,) this stuff that was coming out of these (,) these simpletons was just plain bullshit! The only thing they had over me... was they were big enough to kick my ass. ...And that changed over time [lacht leicht auf]. So... 01:00:15-7

Interviewer: And so at one point you actively left? Did you... 01:00:18-3

Marco P.: I just said I'm not going back to that stuff! It's stupid! [lacht] ...I don't want to hang around stupid people. 01:00:28-7

(Interview *AFS05*)

Besonders frustriert hat Marco, dass seine kritischen Fragen im Internat konsequent abgewiesen wurden. Die Nonnen etwa haben ihn stets auf Antworten im Jenseits vertröstet:

Marco P.: And /eh/... the nuns are (,) the nuns are not very bright. You know? I mean, it's (,) ...you ask 'em a question, and you get (,) the typical answer is: ...{ {mit verstellter, sonorer Stimme} that'll all be revealed after you die, mister}. ...Well, fuck you! That's not doing me very much good, right now, you know [lacht].

(Interview *AFS05*)

Aufgrund dieser Erfahrungen trat Marco im Alter von fünfzehn Jahren aus der Kirche aus und verstand sich seither als Atheist, eine Selbstbezeichnung, die ihm beim Militär verwehrt wurde:

Marco P.: /Eh/ By the way, ...it's germane... to this... /eh/ discussion that /eh/... when I went into the American military... in 1961... (,) January 1961, ...we were issued identity tags, dog tags, you know? Military dog tags. And... they have your name and your serial number... and your blood type... and your religious preference. And I said, ...when they asked me what my religious preference was to stamp it on this tag... (,) I said, put me down as atheist. ...They said, we can't do that. ...And not only that: we won't do that. So, I said, well, ...I don't know what (,) what you want to call me. And they said, well, we'll call you: no religious preference. ...And I said, well, fine. ...But, ...I can tell you that even in

1961 /eh/... I experienced (,) I experienced... negative attitudes toward me... because of that... in the military. 00:06:48-0

(Interview *AFS05*)

Auch andere derjenigen Amerikaner, die sich nie als gläubig verstanden, mussten in der Kindheit die Erfahrung machen, dass ihre religionskritischen Äußerungen oder Fragen auf wenig Gegenliebe stießen. Kathy B. etwa wurde in der katholischen Sunday School belehrt: „You are not to question“. Während sie dies wütend machte, aber stillschweigend hinnahm, berichtet Ona R., die ebenfalls bereits als Kind auf Ungereimtheiten in der Bibel gestoßen war, dass sie ihre Zweifel durchaus äußerte:

Ona R.: (...) I mean, I started questioning... faith and religion and stuff as early as second grade, age eight. /Ehm/... You know, and I went through the whole confirmation and (,) you know... (,) /eh/ you know, ...the communion training at church. I was, you know, raised in the Lutheran church. So I went through all the (,) the bible school and the confirmation and... Sunday school and (,) you know, I was (,) I was an acolyte, I use-(,) you know, I was an altar girl. I stood up there with the little... uniform on and gave out communion and... (,) and /eh/...(,) But, you know, it never really made any sense to me. And I always (,) I mean, in confirmation I made the pastors absolutely crazy, because I would be finding all the little... (,) the (,) all the... discrepancies within the bible and be bringing them up. (And we were supposed) to be talking about these stories, and studying and understanding... religion, and I'd bring them up: but, you know, this gospel says this, but this gospel over here says the exact opposite. What's going on here? ...I made these poor pastors absolutely crazy. 00:16:02-7

(Interview *SFA08*)

Nancy P. berichtet, dass sie sogar vom Religionsunterricht der Zeugen Jehovas, zu denen ihre älteren Geschwister konvertiert waren und wohin sie sie mitnahmen, ausgeschlossen wurde, da sie zu viele Fragen stellte:

Nancy P.: When I was like seven or eight is when my sister and my brother became Jehovah's Witnesses. And it was under the influence of my cousins, ...who were Jehovah's Witnesses. And they really got into it. They became baptized, and (,) and they went to their service on Wednesday. And they went to bible study. And... /ehm/... they went to church on Sunday. And they have really long services. ...And ...my sister would like promise me that: oh, you're gonna (,) we're gonna go out to breakfast or we're gonna go out to lunch afterward. And I would be like: okay. And, so, I'd go with them. And... I dreaded every time, because it was just so long and run out. And... the things that they would talk about would contradict the stuff that I learned in school. ...Just, you know,

science wise. And (,) and, you know, ...they would talk about how so many things were /ehm/... fake in the world and... made up, and how dinosaurs were made up. And I'd sit there, going: wait a minute, where did these bones come from? And they would be like: oh, science has made 'em up. They're not real! And I'd be like: ...no, I (,) I think they're real. ...And, whenever (,) you know, they (,) they'd have like a question time, I would raise my hand and I'd ask all these questions. And they'd just kind of look at me. And, eventually, they started ignoring me. The elders that were in that church just started saying that, you know... (,) they told my sister, you know: don't bring your little sister back. 'Cause she's just...(,) You know, I (,) 'cause the questions that I was asking were making the other little children ask questions. ...Because I'd be like: ...well, when did the dinosaurs come in. You know, if there were seven days, when (,) when (,) what day was the din-(,) what day did the dinosaurs come up? What day did you have /ehm/... pre-historic man? And they (,) they'd look at me and they'd go: they didn't exist. ...You know? And I'm like: what? How do you get (,) out of two people, how do you get all these (billions) of people? I'm like: that's incest. And I knew that as a kid [lacht auf]. I was like: ...so, wait, so and so married his sister and had... (,) ew, /eh/ you know. ...And ...they just couldn't explain things to me satisfactorily. And they would just kind of go: you just have to believe. And I'd be like: ...no. ...You know, they couldn't explain to me why... my sister and my brother couldn't celebrate their birthday anymore, why I couldn't give them presents, .../ehm/ and things of that nature. And they would say: oh, it's because it's not in the bible and Jesus never celebrated his birthday. And I'm like: well, according to you, not everything's in the bible. ...So, I mean (,) and I honestly said this to them and I think this is what got me asked to not come back. I said: you know, it never says in the bible that Jesus went to the bathroom. I said: so (,) so do you guys not go to the bathroom... ever? And... they just kind of looked at me. And they're like: you little smart-alec! And I was like: ...okay. So? ...Yeah, /eh/ my sister and my brother stayed in there /ehm/... for a long time. .../Eh/ 00:22:50-1

(Interview *SFA05*)

Da Adrienne M. nie einen Religionsunterricht besuchen musste, kam sie in ihrer Kindheit nicht in die Situation, inhaltliche Religionskritik üben zu müssen. Doch aufgrund der Omnipräsenz der Religion in Texas, insbesondere in ihrem schulischen Umfeld, war sie sich ihres abweichenden Status als Atheistin ebenfalls früh bewusst und dank des Rückhalts der Eltern in der Lage, offensiv damit umzugehen:

Adrienne M.: (...) So, ...I refused to say that part of the Pledge of Allegiance. ...And, either (,) and (,) and (,) and I was an opinionated kid. I was a trouble maker. You know, (well) too smart for my own good. And... so I (,) either I wouldn't stand, or I wouldn't say that part, or I wouldn't put my hand at my heart or whatever. I made it a point to kind

of... (,) I'm one of those people that, if I'm gonna stand out, then I'm *really* gonna stand out. (Let's just not) stand out a little bit. /Ehm/... So pretty much everybody knew how I felt about things. And this caused a lot of problems. Not (,) not, ...like, oh-my-goodness problems, but... name calling, taunting: ...oh, there's Adrienne. She's the little atheist kid. You know she's going to hell, right? ...It got worse... the older I became. ...Sixteen, seventeen, eighteen, that's when... people begin to feel more strongly, I think, about their religious beliefs. And... in high school (,) they don't do it any more, it's gone now (,) ...but when I was in high school - this was 1992 - we still had a ceremony called vespers. And it was around graduation. So had your graduation ceremony, and in addition to, on a different day, you had what was called vespers. And vespers was a religious ceremony. ...But yet it was for the entire school. ...So, I'm not gonna skip out on some part of graduation celebration. I'm not gonna be discriminated. So, of course, I go. ...And everybody knows that I'm an atheist and (,) well, not everybody, but people knew, ...or they didn't believe it or they didn't want to believe. ...And so, of course, during the prayer service, during vesper, you know, I held my head high, and I had my eyes wide open, and looking around and... (,) and apparently people saw me do this. ...And that qu-(,) caused quite a stirr. People like: wow, ...you know, I knew that you said you were, but I didn't believe it until just now. And I'm like: what? Having my eyes open confirms it for you? ...Weren't your eyes open, too? Or else you wouldn't have seen me... doing it. Tsss. .../Ehm/ ...When I was in college, ...I had a sorority sister, she was Catholic. ...She told me that she was going to continue to pray for me... until I finally figured things out. And I said: well, Paula, you're gonna be praying for a long damn time! ...And ...I can think of a couple of better ways t-(,) for your time, ...you know. It's like people: oh, I'll pray for you for this. Or: I'll do this for you. It's like: well, you know, you could pray, or you could make a small five dollar donation to a charity. ...Or you could go volunteer at the food bank for a while. That might be a better use of your time than praying for me. .../Ehm/ ...I wouldn't say that I felt... overwhelmingly discriminated against. ...But people knew that I was out. And... once a week, ...at school, something would happen. Whether it was just passing someone in the hallway: ...go to hell! ...Or something like that. /Ehm/ It was there! Okay. So if I hadn't had that experience, then, obviously, I wouldn't feel... (,) I like to tell the Christians that they created me. 00:24:21-1

Interviewer: That they...(?) 00:24:22-5

Adrienne M.: That they created me. That I would not be here today if it weren't for them when I was eight years old. ...Right. 'Cause you remember those things. Even though they weren't traumatic and... overwhelming, I still remember... all of it.

(Interview SF407)

Während Adrienne schon als Jugendliche sehr affirmativ mit ihrem Atheismus umgegangen ist, gab es wiederum andere, die ebenfalls früh ein religionskritisches Bewusstsein ausgebildet hatten, dies aber zunächst nur durch Rückzug ausdrückten. Ein Beispiel dafür ist Kami D., der bis zu seinem zwölften Lebensjahr im Iran lebte:

Interviewer: Mmh. Hattest Du in Deiner Kindheit oder Jugend irgendwie auch Kontakt zu Religionsgemeinschaften? 00:23:34-8

Kami D.: /Eh/ Es gab ja praktisch nur die eine Religionsgemeinschaft und davon hielt ich nix. Insofern /eh/... (,) schwie- (,) 'n bisschen schwierig zu sagen, wenn neunundneunzig komma neun Prozent der Bevölkerung in einer Gemeinschaft organisiert sind, hat man natürlich Kontakt dazu, aber... 00:23:52-0

Interviewer: Und wie sah das dann aus? Wie sah der Kontakt aus? 00:23:53-3

Kami D.: [stöhnt auf] Ich kannte ja die Leute, die alle immer um mich herum waren. Und... /eh/ ich kenne aus der näheren Verwandtschaft keinen Nicht-Muslim. Und /eh/ (,) wahrscheinlich die ganzen Leute, die nicht Muslime waren, haben sich nicht geoutet. Insofern hab' ich ja schon 'ne religiöse Gemeinschaft gekannt. Ich hab' mich aber immer gesträubt, in die Moschee zu gehen. Ich hatte da keine Lust zu, ...weil es auf Zwang beruhte. 00:24:15-0

Interviewer: ...Wenn es aber auf Zwang beruhte, konntest Du Dich dem trotzdem entziehen? 00:24:21-6

Kami D.: /Ehm/ In den Möglichkeiten, wo ich mich dem entziehen konnte, hab' ich das gemacht. Ich bin auf Toilette gegangen, hab' plötzlich Durchfall gekriegt oder ähnliches. Manchmal konnte ich mich dem nicht entziehen. 00:24:33-4

(Interview *IBK402*)

Mona T. schließlich empfand schon als Jugendliche das Bedürfnis, sich von den Kirchen und ihren Anhängern zu distanzieren, und trat so bereits mit siebzehn Jahren aus der evangelischen Kirche aus:

Interviewer: Ja. Aber... was war der Grund für Sie, den Kirchenaustritt anzustreben? 00:31:57-1

Mona T.: Ach so. Ja, /eh/ ich hab' das immer wieder verfolgt. Das war ja 'ne furchtbar christliche Zeit, so '52 bis '55, also von...(,) Als ich aus der Schule entlassen word-(,) wurde mit vierzehn einviertel, da war (,) das war '52. Und mit '55 bin ich ausgetreten... mit siebzehn einhalb. Und dazwischen hab' ich das immer wieder mal verfolgt, dass sich bei der Kirche grad gar nichts ändert. Und es gab doch so viele Widersprüche. Dieses

Idiotische (,) diese idiotische Rippe und diese blöde Jungfrauengeburt. Und diese gan-(,) dieser ganze Dreck, dieser Unsinn, dieser Quatsch. Und /eh/ jegliche Obrigkeit von Gott eingesetzt, also auch Hitler, Stalin und der Papst und diese Verbrecher alle. Also es war... /eh/ überhaupt kein (,) keine Veränderung in der Kirche zu spüren. Und da dachte ich, wieso bezahl' ich da eigentlich Kirchensteuer und wieso bin ich bei diesem Verein dabei? Wieso können die mich /ehm/ mitzählen als Christ? Ich bin kein Christ, ich will auch keiner sein! Und dann bin ich eben ausgetreten. Das war ganz allein meine Erkenntnis und meine Entscheidung. Niemand hat mir dabei geholfen '55. Also in den Jahren bis '55. Niemand. Nur... hab' ich immer wieder erlebt, je frommer, desto schrecklicher sind die Menschen. Das (,) das hab' ich immer wieder erlebt.

(Interview IBK408)

Nie gläubig, spät religionskritisches Bewusstsein

Die weltanschauliche Entwicklung von Fabian S. ähnelt zunächst den zuvor geschilderten Verläufen. Auch er hat schon ab dem achten Lebensjahr nicht mehr an Gott oder ein Leben nach dem Tod glauben können und seine Zweifel etwa im Umfeld der Konfirmationsvorbereitung geäußert, die er vor allem in Hoffnung auf Geschenke besuchte:

Fabian S.: (...) Ich war aber auch im Konfirmationsunterricht nie so, dass ich mich hundertprozentig verbogen hätte. So war ich damals schon drauf. Dass ich nicht gesagt hätte: ich /ehm/ (,) ich (,) ich lüg' (,) lüg' jetzt bewusst jemanden an. Wurde aber nie konkret gefragt, ob wir denn... an (,) /ehm/ an einen Gott glauben. Und wir hatten 'nen Pastor, der sagte dann auch: man kann das ja auch aus-(,) so auslegen, ...Gott ist die Liebe. ...Und die Liebe gibt's ja, sozusagen, also kann ja keiner sagen: gibt's nicht, irgendwie. Und /ehm/ jedem ist vielleicht etwas anderes sein Gott, sozusagen. So hat er das ausgedrückt. Und das war für mich 'n Kompromiss, mit dem ich damals leben konnte zum Beispiel. ...Während er zum Beispiel sogar im Konfirmanden-Unterricht gefragt hat - das war auch 'ne Schlüsselposition, mich selbst zu behaupten vielleicht - (,) /ehm/ ging mal 'ne Frage rum, ob wir an ein Leben nach dem Tode glauben. Und da waren ungefähr (,) ich weiß nicht mehr (,) kann sein, dass wir... fünfzehn bis achtzehn Leute waren im Konfirmanden-Unterricht da...(,) Und dann ging so die Frage (,) wir saßen so im Kreis rum (,) und dann ging so die Frage rum. Und ich saß /ehm/ ärgerlicher Weise als Letzter da. Und es hat sich (,) ich wusste ganz genau, dass das /ehm/ nicht alle glauben. Das wusste ich aus Gesprächen einfach sonst mit denen (,) auch den Klassenkameraden, die da waren. Und... /ehm/ ich war der letzte, der da war, und dann hab' ich gesagt: nee, ich verbieg' mich jetzt nicht. Und wenn ich nicht konfirmiert werde deswegen, ich sag' jetzt hier: ich glaub' da nicht dran. Und dann hat der Pastor (,) hat der einfach geschluckt, hat der gesagt: ja, das nehm' ich so hin. Aber das ist für mich jetzt auch kein Grund, Dich

nicht zu bestätigen nachher. Ne, und das (,) das ist dann so durchgegangen. ...Und das war so mein Kompromiss eigentlich, mit dem ich lange gelebt hab'. Dass man so gesagt hat: ja, Kirche, macht irgendwelche sozialen Einrichtungen... und macht irgendwas. Und man kann das ja auch anders auslegen. Man kann ja auch (,) man kann das ja auch anders sehen. Aber diese Position, dass (,) dass (,) dass eben 'n diametraler Konflikt besteht, die hab' ich eigentlich erst im Bremer Studienhaus [sein Studentenwohnheim in Göttingen] bekommen, wo ich mit den evangelischen Theologiestudenten und übrigens auch mit einem Theologieprofessor... /ehm/ diskutiert habe... und festgestellt hab', dass die da völlig kompromisslos sind. Und auch so (,) so 'ne Position, dass das bildlich zu sehen ist oder im übertragenen Sinne (,) die Existenz einer realen (,) /eh/ sondern die Existenz einer realen Person vorausgesetzt haben (,) einer realen (,) einer Gottheit als Person. Dass sie nur das durchgehen lassen. Das hab' ich da eigentlich erst so festgestellt, dass es da so kom- (,) überhaupt so kompromisslose Leute gibt in der Kirche, die das so behaupten. Und das war für mich nicht akzeptabel. Da hab' ich gesagt, nee, dann (,) da muss ich überhaupt nicht freiwillig in so 'ner Organisation Mitglied sein, die das, was ich behaupte, vielleicht sogar noch als böse ansehen. ...Auch wenn man vielleicht mit moralischen Maßstäben... mehr oder weniger dann übereingestimmt hat. 00:42:51-6

(Interview IBK114)

Auch Rainer P. war als Kind im Zuge seiner Kommunionvorbereitung zu der Überzeugung gelangt, dass der religiöse Glaube nichts für ihn sei. Da die Religion aber anderen Menschen etwas geben könne, war er zunächst ebenfalls nicht religions- oder kirchenkritisch eingestellt:

Rainer P.: (...) Hab' mir immer vorgestellt, das ist vielleicht (,) vielleicht ist Glaube was für ältere Menschen, /ehm/... die da drüber /eh/ soziale Kontakte haben, weil vielleicht... Kirchengemeinden da irgendwas fördern, wie einen Mütterkaffee, was ich öfter mal mitgekriegt habe. Aber das ist alles nicht mein Ding. Und ich selber glaub' dat sowieso nicht. Mir hat auch nie jemand gesagt, Du *musst* das glauben. Es wurde auch nie in der Form Zwang ausgeübt, dass ich etwas glauben *müsste*. .../Eh/ Wie gesagt, der Zwang wurde nur insofern ausgeübt, dass ich das kennenlernen sollte, nem, so. /Ehm/... Aus dieser Erfahrung heraus halt eben /ehm/ ist hier bei uns jetzt in der Erziehung unseres Kindes - und so kommt es auch zum IBKA, der Kreis schließt sich dann gleich, ne - /ehm/... gesagt worden, der wird weder getauft, noch nimmt der an einem Religionsunterricht teil, noch nimmt der an irgendwelchen Gottesdiensten teil und /eh/... genauso wenig wird ihm diese Geschichte (,) die gläubischen Geschichten werden ihm nicht als Wahrheit, sondern als Märchen verkauft. Und wir selber vermitteln nur dann, wenn Fragen auftreten. So. ...Fragen traten auf zum allerersten Mal in einer /eh/ Schule (,) Grundschule in Bergisch-Gladbach-Paffrath, wo ein /ehm/... zirka achtzig Zentimeter

hohes Kruzifix - also Kruzifix ist /eh/ das Kreuz mit Leiche (,) Lattengerüst mit, ne, Abbild eines Zutode-Gefolterten, ne - /ehm/... wo das halt im Klassenzimmer hing /eh/ knapp über den Köpfen der Kinder, so dass die immer 'n bisschen aufschauen mussten, halt, ne. So, das war mir erst mal gar nicht bewusst. Nur der Benny im Alter von dann halt sechs Jahren fragte mich irgendwann mal danach, was das denn sei. Da hing' sowas. Und als er schon anfang zu erzählen, wie das aussah, ...konnte ich mir gut vorstellen, was das ist, hatte aber immer noch nicht gesehen, wie groß das ist. Und ich fragte ihn: wie groß ist das denn? Und er *zeigte* halt so, ne. Das waren so zirka siebzig, achtzig Zentimeter, halt, ne. ...Und ich hab' ihm versucht zu erklären, um was es denn da geht jetzt nun, ne. Also es war wirklich der erste Erklärungsansatz. Weil vorher hatte er solche Kruzifixe in dieser immensen Größe noch nie bewusst wahrgenommen. Es gibt hier überall die Wegkreuze, die findeste auch /ehm/ am Stadtrand von Köln und ähnliches. Aber das ist nie so bewusst wahrgenommen worden, weil man war unterwegs zum Tierpark und die Tiere waren interessant und net dat Dingen, wat da rümsteht, ne. Und /eh/ jetzt fiel es halt ganz massiv auf, weil er hat sich da halt 'n Jahr lang in diesem Klassenraum aufgehalten halt, ne. Und nach wenigen Wochen fragte er bereits, was das denn soll. Weil man musste immer drauf gucken, das hing neben der Tafel halt, ne. Also das war so richtig, ne...(,) ...Und ich ihm versucht zu erklären, was das soll. Und /ehm/ dass es Menschen gibt, die halt eben sowas glauben und die denken halt eben, dass dieser Typ, der da angenagelt ist (,) dass das halt denen ihr Gott wäre oder ähnliches halt auch immer, ne. Und /eh/...(,) Oder der *Sohn* ihres Gottes halt. /Eh/ Und... man kann 'nem Sechsjährigen jetzt net alles von der Dreifaltigkeit erklären, dat is', ne...(,) Jetzt, he...(,) Und isch hab' ihn dann jefragt, ob dat denn für ihn irgendwie akzeptabel wäre, dass das da so ist und dass das da so bleibt. ...Er sagte nein. ...Da hab' ich gedacht: okay [lacht], dann halt nicht [lachend]! ...Dann hatt' ich versucht die Pädagogin damals - weil das war 'ne Vorschule; damals gab's noch den (Schul)-Kindergarten in NRW, halt, ne; gibt's inzwischen nicht mehr - (,) .../eh/ hab' ich die Pädagogin angesprochen, ob's möglich wäre, dieses... zu entfernen oder an eine... /eh/ /ehm/ weniger auffällige /eh/ Stelle zu verbringen im Klassenraum; beispielsweise über 'ner Nische am Waschbecken, so dass das nicht so, ne, ...ins Auge fällt. /Eh/... Ja, und die schrie mich dann an, ...ne. Die schrie mich dann an und fing an zu sabbern und /eh/ fuhr die Krallen aus, ...ne, ging zwei Schritte zurück und /eh/ schrie, dass das nur auf Gerichtsbeschluss gehen würde. Und /eh/... ansonsten sollte ich doch mal überlegen, es gäb noch andere Vorschulen in Bergisch-Gladbach, halt, ne. .../Eh/ Ich fand, das war die falsche Antwort, ...ne.

(Interview IBK403)

Während sowohl Fabian S. als auch Rainer P. erst mit strikter religiösen Menschen konfrontiert werden mussten, als sie sie aus ihrer Kindheit kannten, um ein religions- bzw.

kirchenkritisches Bewusstsein zu entwickeln, war es für Martina R., die, wie zuvor geschildert, in der DDR aufgewachsen war, die Konfrontation mit Religion als solcher:

Interviewer: Willst Du mir mal erzählen, wie es im Einzelnen (dazu gekommen ist)?

00:16:07-4

Martina R.: ...dazu kam. ...Ja. /Ehm/... Also ich hab' mich eigentlich mit dem Thema Religion oder nicht Religion... /eh/ eigentlich... bis vor zwei Jahren *überhaupt* nicht auseinandergesetzt. Das war einfach (,) aus meiner DDR-Vergangenheit war das Thema Religion überhaupt nicht anwesend. Also, genauso wie... Voodoo-Zauber, Tarotkarten-Legen... und... beim Mondschein Bäume-Uarmen nicht anwesend war, war einfach das Thema Religion bei mir im Leben nicht anwesend. Das... *gab's* einfach nicht. Man ging weder in die Kirche, noch hat man... gebetet, noch hat man... /ehm/ (,) also es war einfach nicht da. Und /ehm/... dass ich dann... /eh/ dazu gekommen bin und auch noch ganz am Anfang stehe, mich mit Religion und Nicht-Religion auseinanderzusetzen, ist eigentlich *schon* der Schritt, dass ich hierher nach Bayern gekommen bin, weil hier natürlich die Religion einfach... /ehm/ im öffentlichen Leben stärker auftaucht als in Ostdeutschland (,) oder als ich's bisher in Ostdeutschland kennengelernt habe. /Ehm/... Da finden (,) also jetzt aus meinem Berufsbild... finden eben Einweihungen von Gebäuden statt, indem der Pfarrer also da mit seinem /eh/... Weihrauch-.../eh/ - Näpfchen da durch die Gegend läuft und dieses Gebäude weiht. Und... das sind so Kleinigkeiten, /eh/ die mich aber irgendwie dazu gebracht haben, zu überlegen: hey, /ehm/ was ist das eigentlich? Und woher kommt das? Und was macht das mit mir? Und warum hab' ich das nicht? Und was haben die anderen... für Vorteile? Das ist so'n bisschen (,) hat sich das dann so ergeben, dass ich mich eben mehr und mehr damit /ehm/ befasst habe, /ehm/... dass ich eben keinen Glauben habe. Ich hab' anfangs immer noch gedacht, /ehm/... das hat was damit zu tun... (,) oder das ist so, dass die (,) dass die, die den Glauben haben, etwas (,) einen Vorteil haben gegenüber dem (,) dass ich also etwas *nicht* habe, was andere haben. /Ehm/... Und bin aber nach und nach zu dem Schluss gekommen, dass es eigentlich nicht so ist. Also, dass ich eigentlich eher... 'n freieres Leben führe und diesen Religionsbalast eben *nicht* mit mir rumschleppe. Ich hab' mir das nicht ausgesucht. Das ist einfach /ehm/ (,) aus meiner /ehm/... Herkunft hat sich das so entwickelt. Aber ich bin eigentlich sehr zufrieden damit mittlerweile.

00:18:04-1

(Interview B/G07)

Die Gemeinsamkeit dieser Fälle liegt darin, dass sich die frühe Abwesenheit eines religiösen Glaubens erst im späteren Verlauf des Lebens, nach Abschluss der Jugend, zum bewussten Atheismus bzw. zu einer bewusst religionskritischen Haltung wandelte.

Religiöse Suche aus skeptischer Haltung heraus

Ein anderes Muster religiöser Entwicklung liegt bei denjenigen Personen vor, die sich aus der ernsthaften Bemühung heraus, ein religiöser Mensch zu sein, zunächst auf eine weltanschauliche Suche begaben, bevor sie schließlich die Religion hinter sich ließen. Eine Variation dieses Musters ähnelt in der Ausgangssituation den zuvor vorgestellten Fällen insofern, als dass die Personen bereits in der Kindheit eine religions skeptische und kritische Haltung einnahmen. So zum Beispiel Michael C.:

Michael C.: So, you know, /eh/ (,) questioning things got me a lot of heed... from the church. /Ehm/... You know, they (,) they kicked me out of (,) of Catholic School. I started going to... /eh/ CCD, which was... a /eh/... sort of Catholic version of Sunday school. /Eh/... Went there for /eh/ a couple of years. They asked me not to come back, because /ehm/...[kurze Pause] one thing I've never learned... entirely... is /eh/ the art of holding my tongue [lacht kurz auf] at the right times. /Ehm/ I'll... occasionally, you know, push the balance. /Ehm/... So they asked me not to come back. /Eh/... By this point I was (,) I was really getting sick of Catholicism and everything that... /eh/ was going on... with that. (...) /Ehm/ So I... (,) you know, started looking around at (,) at... /eh/... other... versions of Christianity. /Eh/... You know, Baptist, /eh/ Pentecostal, /ehm/ Methodist, Evangelical, /ehm/...(,) I've seen some of the most (,) some of the silliest things that you can imagine. 00:14:38-6

Interviewer: At what point did you start doing that? 00:14:41-0

Michael C.: /Eh/ I guess, I was probably... /ehm/... 18? .../Eh/ 17, 18. /Eh/ Then I started looking around at other versions of Christianity. /Eh/... 00:14:51-1

(Interview AFS08)

Anders als in den zuvor geschilderten Fällen fehlt in diesem Verlauf religiöser Entwicklung jedoch die ursprüngliche Abwesenheit jeglichen religiösen Glaubens. Im Gegenteil stellte in Michaels Fall gerade der Gottesglaube den Grund für die Erkundung anderer Religionen dar:

Interviewer: What was your intention when you started out to check out different religions? 00:34:05-0

Michael C.: Um, well, I was looking for god. ...You know, I'd been (,) from the time I was born I was told that... god was real. /Ehm/... And (,) ...you know, it... (,) I was always looking for... an understanding of what god was, what god was about. /Eh/... 00:34:25-8

Interviewer: Why were you (,) do you think were you so keen on finding out? 00:34:29-3

Michael C.: Um, ...I don't know. /Ehm/... I mean, I guess for the same reason that... /ehm/... (,) you know, I'm (,) I'm just... generally curious /ehm/ about big things. /Eh/... You know? I /eh/... (,) you know, if (,) I mean, if there is a god, ...you know, I want to go and understand. You know, if there was somebody who (,) who made the universe and had expectations of me (,) you know, ...my *boss* essentially, I would want to know what my job description was, basically, you know. /Ehm/... And /eh/ (,) you know, (I always looked), because... (,) you know, it seemed like.. the biggest... question. ...You know? .../Ehm/ You know, what's *god* about?

(Interview *AFS08*)

Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Fragen hat Michael sich nicht nur an unterschiedliche christliche Kirchen gewandt, sondern auch Synagogen besucht, im Koran gelesen und sich mit verschiedenen buddhistischen Strömungen und dem Hinduismus auseinandergesetzt. Die Erfahrungen in den Religionsgemeinschaften sowie die religiösen Texte haben ihn jedoch allesamt ernüchtert und dazu gebracht, sich vom Gotteskonzept zu verabschieden:

Michael C.: (...) I had been looking at all these different religions. And... [kurze Pause] the god that... [kurze Pause] I had been told about my whole life, you know, /ehm/... seemed like (,) ...you know, if he was going to be... trying to let us know that he was here... he wouldn't set a bush on fire and talk out of it. He... (,) it would (,) for so powerful a being... it would be the simplest thing in the world... to... put the ten commandments on the moon, ...clearly visible from earth. Sure. You know? The (,) it's... the matter of a snap with the fingers [schnippt mit den Fingern]. You know? /Ehm/... So, why did he have some dude write it down? And how come... (,) you know, how come god doesn't show up and talk to people anymore? And, of course, there are people who claim that he does. /Ehm/... Those are the people that you want to cross the street if you see them coming, you know. /Ehm/... You know, so, I /eh/... (,) I started to think. ...You know, ...if there *is* a god... [kurze Pause] then... (,) ...you know, none of the religions really describe... a version of god... that makes any sense inside of the way the world works.

(Interview *AFS08*)

Religiöse Suche aus Glauben heraus

Auch andere Befragte haben eine religiöse Suche hinter sich. Ihre weltanschauliche Entwicklung unterscheidet sich von der zuvor vorgestellten vor allem im Ausgangspunkt. Während Michael C. bereits in der Kindheit kritische Fragen stellte und die Vorstellung eines Gottes eigentlich als etwas Bedrohliches empfand, waren diese Personen ursprünglich sehr religiös. Sieglinde M. etwa stammt zwar aus einem nur nominell

evangelischen Elternhaus, besuchte aber schon als Kind freiwillig die Dorfkirche ihrer Heimat und trat zusätzlich einer baptistischen Freikirche bei, in der sie sich engagierte. Gott war ihr in ihrer Jugend sehr wichtig und stellte für sie eine Stütze dar, so dass sie nach ersten Zweifeln an seiner Existenz intensive Bemühungen unternahm, um ihren Glauben zu retten:

Sieglinde M.: (...) Und später dann (,) ja, dann komm' ich jetzt mal auf etwas später (,) da bin ich, ...als ich dann in der letzten Klasse war (,) da hab' ich dann ein Erlebnis gehabt, das mir dann gewissermaßen die Augen geöffnet hat. Ich... hab' da in... (,) das war in Braunlage (,) wir waren gerade in... (,) ja, ...haben da eine St-(,) wir waren da grad auf Klassenfahrt. Und da hab' ich da einen Gottesdienst besucht. Und da hat der Pastor darüber gesprochen, dass er dann, wenn er /ehm/ Zweifel hätte, umso mehr seinen Glauben vertreten würde. Und das würde ihn wieder in seinem Glauben befestigen. Und... da hab' ich... erkannt, so ähnlich läuft das ja bei mir. Im Grunde genommen glaube ich, weil ich irgendwann mal damit angefangen habe. Und /ehm/ wenn mir Zweifel gekommen sind, hab' ich gebetet: lieber Gott, nimm die Zweifel von mir! Und so hab' ich mich also immer wieder selbst darin bestärkt. Aber irgendwie hängt dieser Glaube in der Luft. Da hab' ich gedacht: dazu ist das eigentlich 'ne zu ernste Sache. Und ich hab' dann angefangen, mich intensiver damit zu beschäftigen. Und... es ist ganz seltsam. ...Wenn ich /ehm/... (,) längere Zeit war ich der Meinung, dass ich zwei Jahre gebraucht habe, um zum Unglauben zu kommen. Aber eigentlich war die Entwicklung... tatsächlich nach zwei Jahren etwa abgeschlossen. Aber... /ehm/ den Glauben hatte ich schon sehr viel früher verloren. /Ehm/... Sehr schnell bin ich vom Christentum abgekommen, weil... da diverse Dinge... (,) einmal diese Sache mit dem... /ehm/ "wer nicht glaubt, /ehm/ wird verdammt". Das... /ehm/ fand ich überhaupt nicht gut. Und auch diese ganze Erlösungslehre. /Ehm/ Warum muss da ein Unschuldiger dafür 'n Foltortod am Kreuz erleiden, /ehm/ wenn andere Leute gesündigt haben? Wenn Gott den Menschen vergeben wollte, warum hat er's nicht einfach gemacht? Warum musste der da seinen... Sohn drunter leiden lassen? Also vom Christentum bin ich da sehr schnell abgekommen. Hab' aber lange Zeit mit dem Judentum geliebäugelt. Wobei zum einen die Erzählungen von den Chassidim, die ich durch Martin Bubers Schriften kennengelernt habe (,) und auch sonst Martin Bubers Schriften haben mich beeindruckt. Das war (,) einfach so vom Gefühl her haben die mich beeindruckt. Aber /ehm/ der Glaube war eigentlich doch relativ früh weg. Wie ich dann vor Kurzem, als ich mein Tagebuch mal wieder durchgelesen habe, festgestellt habe, dass der Glaube eigentlich ziemlich früh weg war, aber lange Zeit... war da noch /ehm/ der Wunsch zu glauben oder zum Glauben zurückzufinden. Aber dann (,) ich wei-(,) das ist merkwürdiger Weise gar nicht protokolliert, wie es dazu gekommen ist (,) ...dann tauchen plötzlich Äußerungen auf, /ehm/ dass der Glaube (,) dass ich ohne Glauben freier bin (,) dass ich dann dazu stehen kann, dass ich bestimmte Dinge richtig und andere falsch finde. Und dass der Glaube

mich (,) mir nicht sagt: nein, das ist falsch, was du da sagst, das darfst du nicht sagen oder denken. Sondern dass der Unglaube mir die Freiheit gibt, /ehm/ wirklich auch die Freiheit der Gedanken. ...Und /ehm/ (,) also 'ne wichtige Rolle dabei hat auch das Theodizee-Problem gespielt. /Ehm/ Das tauchte sehr früh auf. Aber darauf, dass das das *Entscheidende* sein könnte, bin ich eigentlich durch die Lektüre eines Buches über Buddhismus gekommen. Da stand das drin. /Ehm/ Da wurde das so... klargemacht, dass das für den christlichen Glauben, die Existenz des Leidens, ein Problem ist - und eventuell das entscheidende Problem: glauben oder nicht glauben. ...Also, wie ges-(,) also, ich hab', nachdem ich mir darüber klargeworden bin, /ehm/ dass mein Glaube nicht auf einer soliden Grundlage stand, also auch verschiedene Alternativen gelesen. Über jü-(,) jüdische Schriften hab' ich schon gesagt, ich habe auch Bultmann und Barth gelesen, diese christlichen Theologen. Und ich hab' auch ein Buch über Buddhismus gelesen. Buddhismus lag mir aber nicht. Das /ehm/ (,) ich weiß jetzt nicht, ob das wirklich /ehm/ *der* Buddhismus ist. Vielleicht gibt's auch gar nicht *den* Buddhismus. Jedenfalls da war's so dargestellt: Leben ist Leiden und man soll versuchen, Leiden zu vermeiden. Und das widerspricht nun meinem Lebensgefühl. /Ehm/ Ich will leben und will /ehm/... /ehm/ unter Umständen auch den Preis dafür bezahlen, dass ich liebe. Und...(,) Denn nur wenn ich liebe, dann hab' ich was vom Leben. Und... das, dass /eh/ (,) /ehm/ dass man dann, wenn man liebt, dann auch /ehm/ unter Umständen Schmerzen empfindet, weil es (,) weil Liebe auch Abschied bedeuten kann, ...das (,) ich sage mir, das ist es wert. Und von daher lag mir das mit dem Buddhismus gar nicht. ...Und lange Zeit hab' ich dann gehofft, dass ich noch irgendwie eine (,) *wenn* Gott eine Lösung des Theodizee-Problems hätte und alles wieder gutmachen könnte, das wäre ganz wunderbar. Aber ich bin dann zu dem Schluss gekommen: nein! So /eh/ (,) das gibt es *nicht*. 'N (,) es *gibt* keine derartige Lösung des Theodizee-Problems. Und die einleuchtendste Lösung un-(,) war einfach: es gibt keinen Gott. So bin ich dann (,) ich bin auch aus der Kirche ausgetreten.

(Interview IBK407)

Im weiteren Verlauf dieser Entwicklung trat Sieglinde M. noch in Briefkontakt mit Vertretern der modernen Theologie und anderen Autoren, worüber sie sich intensiv mit Religions- und Weltanschauungsfragen auseinandersetzte. Ähnlich ernsthaft waren die Bemühungen, eine neue religiöse Heimat zu finden, etwa bei Grant S. (MNA08), der nach seiner Abkehr von den Zeugen Jehovas ein Studium bei den Jesuiten aufnahm, sich im Katholizismus unterweisen ließ und mit der Überlegung spielte, dem Orden beizutreten. Mynga F. schließlich führte die religiöse Suche, die ihre Mutter mit einer Reise durch verschiedene Konfessionen begonnen hatte, fort. Auch sie überlegte eine Zeit lang, zum Katholizismus zu konvertieren:

Mynga F.: (...) I kept searching for something that made (,) that would make sense to me. And none of it ever did. And by the time I got to college (,) ...of course, then I began to be exposed to reading... of a variety of things. /Eh/ I took instruction in the Catholic church at one point, /eh/ thinking: well, maybe *that* would work [lacht]. And /ehm/... it didn't. And so I had wonderful experience with the priest who gave me instruction. In fact, he sent me Christmas cards for about six years /eh/ after... (,) after our one on one /eh/ conversations, that we had. We both enjoyed it very much. But... he agreed that I didn't belong in the Catholic church either [lachend]. And... I guess, to use a chemistry analogy, /eh/... I was basically a super-saturated solution, if you know what I mean. When you heat up the /eh/ liquid and you keep pouring in the solute into the solvent. /Eh/ And you keep getting more and more as you heat it up. And then you cool it back down, and the solute does not come out a solution. /Eh/ It stays... in the liquid, until... a piece of dirt or a seed crystal is dropped in, and then immediately, tssh, it crystalizes. Well, the seed crystal for me was the preface of... Bertrand Russell's... "Why I Am Not a Christian", in which, /eh/ I think, about two or three paragraphs down he makes the statement... that /eh/... of all the religions in the world *at best* only one can be correct. And it took that sentence, and immediately... I crystalized out of the Christian community. It was like, /eh/ they say, being saved /eh/ in reverse, ...because immediately it all made sense to me, that, yes, at best only one could be correct. And what is the /eh/ sense that (,) you know, why have even one [lacht kurz auf]?

(Interview AOF07)

Plötzlicher Glaubensverlust

Mynga F. beschreibt ihre „Erlösung unter umgekehrten Vorzeichen“ („being saved in reverse“) als einen blitzartigen Vorgang – als ein regelrechtes Dekonversionserlebnis. Allerdings hatten sich in ihrem Fall zuvor schon religiöse Zweifel eingestellt, die überhaupt erst ihre gezielte Suche nach einer für sie passenden Religion ausgelöst hatten. Zweifel hatte David F. nicht. Im Gegenteil, er war sehr von seinem Glauben überzeugt und liebte es, dafür Stellung zu beziehen. Sein Fall steht für die nach LeDrew (2013) sogenannte „Standard-Entwicklungslinie“ zum Atheismus: ein ursprünglicher religiöser Glaube kommt ohne den Umweg über eine religiöse Suche abhanden. Anders als die anderen Vertreter dieses Musters beschreibt David F. diesen Vorgang, ähnlich wie Mynga, jedoch als ein abgrenzbares Ereignis, als ein „Erweckungserlebnis“:

David F.: (...) I always start the story by saying there was a woman involved, because... it seems like, whenever I start a story, there's always a woman... involved in it. /Eh/ The woman in this story (,) her name was Wendy. ...And ...she was v-(,) unlike any Baptist girl I ever knew. She was just one of those /ehm/... hippie type women (,) girls that are out at the Renaissance fair and like tarot cards and, you know, believe all sorts of strange and

contradictory things. And she fascinated me. And we would flirt with each other... by having theological arguments with each other. ...And one day, we were having lunch, and... we were getting into it, and she said something like: well, Dave, you know the Hindu religion is like three thousand years older than Christianity? ...And I was all set to jump down her case and say: no, it's *not!* ...And I *stopped*. And before... I could even get another word to come out of my mouth, I realized, hey, ...I have no idea... whether the Hindu religion was three thousand years older than Christianity or not. But I was all ready to (,) to spit back some answer, ...you know, ...to echo the party line, basically. ...And then, when I realized *that*, when I realized I was just parroting what I'd always been taught, ...to the point where I was up to give immediate response and had no idea if it was true or not, *that* realization just completely shocked me. And... it hit me just like a bolt from the blue. /Ehm/... And I (,) my first thought was: I'm just like those Mormons and Jehovah's Witnesses, that I'm always, you know, ragging on. /Eh/... And from that moment on... I just never looked at my religion the same way. I just (,) I (,) it was like my eyes were open for the first time. And I just realized: this is all bullshit [lacht auf]! You know?

(Interview *SFA03*)

Auch Paul G. spricht von einer Erfahrung, die einem Erweckungserlebnis gleichkommt. Allerdings hegte er vor dieser Erfahrung bereits religiöse Zweifel. Während also in Davids Fall die Infragestellung der Religion durch sein Erlebnis ausgelöst wurde, schloss Pauls Erlebnis die Phase des Zweifelns ab und verfestigte („solidified“) seinen Unglauben:

Paul G.: (...) When my mother died in an accident (,) I guess, I was eighteen (,) a car accident (,) /ehm/... and she had never been baptized (,) ...and so... /eh/ I went up to the... minister and said: /eh/... my mother has never been baptized. What's gonna happen? And he said: oh, don't worry about it. /Eh/ You know, god (,) god will... /ehm/ take care of that. And that (,) it just rang a big bell. C-l-l-l-l-o-n-g. They teach this stuff, ...but they don't *really mean* it. Okay? If a guy (,) /eh/ if a minister can just... [schnippt mit den Fingern] change... from... the fact that you *have* to be baptized... to: ...oh, it's okay, you don't have to be baptized [lachend], I thought: they can do that with everything they say! ...And: b-o-o-m! It was like a... clunk. That was it: naturalistic, no more religion, as far as *believing* in religion.

(Interview *AOF06*)

Schleichender Glaubensverlust

Üblicherweise wird der Wandel zum Atheisten jedoch nicht als das Ergebnis eines „Erweckungserlebnisses“ oder einer „Bekehrung“ beschrieben. Altemeyer und Hunsberger (1997) etwa argumentieren, dass es sich im Gegensatz zu religiösen Konversionen bei

Dekonversionen zum Atheismus um eine langsame Entwicklung handele: „[T]he process of becoming an [atheist] is strongly intellectual and rational, and seems to result from a slow, careful search for meaning and purpose“ (S.232). Smith (2011) beschreibt diesen Prozess als einen gradlinigen Weg, auf dem der Zweifel am Theismus meist durch eine Hochschulbildung, durch den Austausch mit neuen Freunden und Professoren und durch wissenschaftliche oder dezidiert religionskritische Lektüre ausgelöst werde (vgl. S.222ff). Zuckerman (2012b) nennt als weitere wichtige Faktoren etwa den Einfluss vertrauter Personen, den Konflikt mit politischen Überzeugungen oder beobachtetes Fehlverhalten bei Religionsvertretern. Auch diese Muster finden sich bei den organisierten Atheisten wieder. Gleich mehrere davon erwähnt Pastorensohn Ed B. in der Erzählung seines Glaubensverlusts in kondensierter Form:

Ed B.: (...) The first... doubt... that I remember... crystal clear as (,) as real, .../eh/ when I was in high school, about /ehm/ sixteen years old, seventeen, something like that, ...a friend (,) a female friend (,) not somebody I was romantically linked with, but just a... (,) /eh/ a buddy, ...who was a year older than me, /eh/ at the high school, ...was standing (,) and no one else around (,) we were just standing by the side of the street or something. And /eh/ I was spouting off some of the /eh/... standard Christian... stuff. I don't know what I was saying (,) I (never) remember what I was saying, but... telling her some religious stuff. And she just looked at me, she s-(:): {{aggressiv} you don't really believe all that crap, do you?} ...And I was like: wow [lacht kurz auf]! ...I said: well, yeah, /eh/ I do. ...Sure I do. Don't you? And I (,) and I (,) and I... was startled that, you know, god didn't strike her down. (I don't mean literally strike her), but /eh/... it (,) I was surprised that she said it out loud. (...) And it (,) and it wasn't that she... tried to browbeat me or (,) or that she succeeded. I stayed religious... for a while. But I started at least to have some doubts. ...Went off to college. Wen-(,) /eh/ went off to... university a year early. And /eh/... went to Rice. ...Took /eh/... a variety of courses, a biology course, and a (,) and a /eh/...(,) The one that I remember most plainly as affecting my faith /eh/... was a course I took /eh/ in /eh/ anthropology of religion, /eh/... in which it was brought home *very* forcefully [lacht leicht auf] to me... how widespread the variation is... in religious belief... worldwide. .../Eh/ And (,) ...and, you know, it was the sort of thing: look at... the beliefs of various nativist groups or (,) or other cultures or... (,) or even other major religions, /eh/...Buddhism, Islam, et cetera, ...this is (,) and I kept thinking (,) (I was like): ...well, these people are crazy! They don't make any sense. That's irrational... bullshit! ...I was helped along by the fact that I started dating the woman who is now my wife, who was a life-long atheist. .../Ehm/... And by... /eh/ (,) ...oh, there have been (conversations)... half-way into the night with /eh/ roommates and other /eh/ people in college. It was... /eh/... (,) as a college education should be, it was a time of questioning and of... thinking about things and (,) and asking yourself: well, why do I believe that, or why...(?) And not (,) not just... /eh/... religion. Politics and other things, too. So... it wasn't (,) I didn't have

some... reverse road to Damascus, where I... *suddenly* threw over my religion and became a (,) a good, thorough atheist. It was a long, gradual process, and I'm... only... partially aware of... where I was at different points, you know.

(Interview AFS06)

In einer anderen Variation dieses weltanschaulichen Biographieverlaufs erzählen die Befragten, dass sie sich irgendwann im Laufe ihres Lebens für eine Beschäftigung mit Religion im Selbststudium entschlossen, so etwa Steve Y. (AFS07), Stu T. (MNA07) oder Rüdiger C., der ursprünglich stark in die katholische Kirche eingebunden war:

Rüdiger C.: (...) Da (,) der Kontakt brach ab. Aber das war mehr /eh/ äußerlich. Und dann irgendwann /eh/ brach es auch innerlich ab. Und zwar /eh/ relativ plötzlich, relativ schnell, als ich erkannte, dass das, was ich gelernt hatte... - heute würde ich sagen, was ich lernen musste - .../eh/ doch nicht so fundiert war, wie ich das damals annahm, ne.
00:17:01-6

Interviewer: Wissen Sie noch, wie das zustande kam, dass Sie das so erkannt haben?
00:17:05-2

Rüdiger C.: /Ehm/ Ja, also [lacht leicht auf], kurioser Weise mit Bibellektüre, nech. /Eh/ Es fing ganz konkret an /ehm/ (,) 'n Leserbrief in irgend 'ner Zeitung - ich weiß nicht mehr wo - .../ehm/ wo einer sich also /eh/ auf einen Bibelvers berief. ...Und ich konnte nicht glauben, dass es diesen Bibelvers gab, nech. Tatsächlich, es gab ihn, nech. Und daraufhin hab' ich also (,) wir hatten 'ne Bibel, ich fand sie aber nicht im Haus. .../Ehm/ Spielte bei katholischen Familien nicht so 'ne Rolle. Da hatte man nur sein Gebetbuch. Die Bibel stand irgendwo im Schrank. Und ich wollte auch 'ne modernere haben. /Eh/ /eh/ Die, die wir hatten, wusste ich, das war also nur der blanke Text mit 'nem Vorwort, sonst nichts. Aber ich wollte eine mit 'n paar Anmerkungen und Querverweisen und...(,) Und da hab' ich mir dann... 00:17:48-6

Interviewer: Ich muss mal kurz fragen, die Bibel die Sie hatten, war das in *Ihrem* eigenen Haushalt dann schon oder noch in dem Elternhaus? Zu welcher Zeit war das? 00:17:57-9

Rüdiger C.: Nein, nein. Da war ich...(,) Nein, nein, da war ich schon verheiratet, nech. Da war ich verheiratet, ne. ...Und /ehm/... /eh/ da hab' ich mir 'ne Bibel gekauft. Die hab' ich heute noch. Denn ich hab' hinten das Datum reingeschrieben, mir selbst mal zum Geburtstag. Ich weiß nicht mehr genau, in welchem Jahr, aber es steht in der Bibel hinten drin. ...Und /ehm/... seither les' ich Bibel. Und /eh/... ich hab' inzwischen (,) naja, ich schätze mal, es sind 'n Dutzend Bibeln unterschiedlicher Art. Ich hab' auch 'ne hebräische Bibel. .../Eh/ Einen hebräischen Bibeltext, die nennen das ja anders da. ...Und (,) und natürlich die Luther-Bibel und /eh/ eine auf Englisch und eine von den Mormonen und

was alles so...(.) Gut, aber das ist nicht so wichtig. /Ehm/ Ich wollte nur sagen, ich lese in der Bibel und /eh/ lese da relativ viel. Aber für mich ist es ein kulturhistorisches Buch, ...kein Glaubensbuch. Im Gegenteil. Also, ich lese jetzt immer deutlicher, dass das alles... /eh/... (.) ja, ich sag' das mal mit 'nem Schlagwort, politische Propaganda ist. Und ich bin heute überzeugt, dass es so ist. Aber, das ist jetzt sehr platt gesagt. Ich müsste das /eh/ näher erläutern.

(Interview B/G06)

Andere wiederum verloren langsam ihren religiösen Glauben aufgrund von Beobachtungen ihrer Umgebung. So nennt Sharon W. das Theodizeeproblem als ausschlaggebend, mit dem sie sich Zeit ihres Lebens im Angesicht von Katastrophen konfrontiert sah:

Sharon W.: Okay. Well, anyway, you know, disaster. ...*Thousands* of people killed. Okay. The earthquake in China right now. ...All my life I've looked at things like that and thought: now, where in the hell is this Jesus master, when this is happening? You know, it d-(.) didn't make any damn sense to me. ...And (.) and (.) you know, ...and (.) and I (.) I (.) one of the things that makes me most furious (.) you (.) you heard me mention it in the meeting Sunday (.) ...is (.) you'll see this all the time in the news media, they'll be interviewing Joe Blow here... and his house is intact... and the house next door, I will say for example, was blown to bits by the tornado. And they're standing there, telling the news guy: well, thank god! God saved us. ...Well, god didn't give a damn about this little bastard next door. I mean, you know, religion doesn't make any s-e-n-s-e. ...So, that's...(.) And things I read. I only started reading freethought literature... and atheist literature within the (.) say, the past... ten or twelve years, ...maybe fifteen. ...But, actually, what I would read in the *news*... or see on the evening news on the television... helped me to become (.) you know, an atheist. 'Cause I could see: there ain't nobody in charge, there ain't nobody takin' care of nobody. ...*People*... take care of them. 00:24:23-0

(Interview AFS10)

Außerdem musste sie feststellen, dass der Erzieher der Sunday School, die sie als Schülerin einmal besuchte, Mitglied der rechtsradikalen *John Birch Society* war, weswegen er sich abfällig über Martin Luther King äußerte, den Sharon ihrerseits verehrte. Andere der Befragten wiederum gelangten erst über ein erwachendes politisches Bewusstsein zur Religionskritik. So etwa Don K., der sich auf dem College nicht nur zum Vegetarier und Pazifisten, sondern auch zum Feministen und Antinationallisten wandelte, während er sich als Schüler noch als konservativen Durchschnittsamerikaner beschreibt:

Don K.: (...) So (.) so, basically, I (.) I just tagged along. I was a... (.) I (.) I have vivid memories of how (.) how important it was... for me to fit in... (.) to conform. And (.) and

studying sociology in graduate school, I really... /eh/ developed an understanding of (,) of /eh/ how society does that. You know, they (,) they /eh/... program us, ...I think. And I think it's a characteristic of patriarchy... (,) of (,) of /ehm/... (,) of societies (,) and, of course, all societies that we know of in Am-(,) in (,) in the world are patriarchal, where the men... make the primary decisions... of the direction of (,) of that individual country. And /ehm/... (,) and I think that's (,) it (,) it's (,) it's the nature of... male insecurity... that makes them... program... the youth... into believing... /eh/ that (,) that their country is the best in the world and that (,) and that we need to embrace... the values of the (,) of the respective country. And /eh/... (,) and I think that's (,) that understanding, to me, played a prominent role in (,) in my becoming an atheist, because /eh/ I c-(,) I can see... (,) I can see how religion plays such a fundamental role... in... programming the individual into believing... in the society they were born into.

(Interview AOF03)

Wechsel zwischen Religionslosigkeit und Religiosität

Schließlich finden sich unter den organisierten Atheisten auch diejenigen, die in ihrer Vergangenheit mehrfach zwischen Religion und Religionslosigkeit schwankten. Auch LeDrew (2013) hatte diese Fälle in seinem Sample: „What these subjects share, along with the fluidity of their beliefs, is a time of personal crisis as a trigger for their turn to religion“ (S.11). Diese Beobachtung trifft bei den amerikanischen Vertretern dieses Verlaufsmusters in den hier vorliegenden Fällen ebenfalls zu. Kenneth N. beschreibt auf die Frage, ob irgendwas in seiner Jugend auf die spätere Mitgliedschaft in einer atheistischen Organisation hingedeutet haben könne, seine weltanschauliche Entwicklung in sehr kondensierter Form:

Kenneth N.: I would say, it would be anybody's guess. /Ehm/ There were no early signs. I (,) religiously, throughout my teen years, I was all over the map. You know, I was very religious as a young child. As an early teen I started reading some comparative religion and /eh/ a certain writer named Robert Ingersoll. And then I became... kind of an agnostic, unbeliever. ...But later on I swung the other way and became a... (,) a very fundamentalist Christian. So I was (,) I was like going back and forth from one extreme to another. ...And /eh/ so, you know, no early signs... that I would settle down as a freethinker. But, you know, it was not out of the question, either. 00:08:49-6

(Interview AOF05)

Tatsächlich nennt er als Grund dafür, dass er sich nach seiner ersten agnostischen Phase der *Campus Crusade for Christ* anschloss, seine emotionale Instabilität und die Suche nach Freunden in der Anfangsphase auf dem College. Cynthia E. (MNA04) erlebte nach Phasen spiritueller Sinnsuche sowie Perioden, die durch die für sie eigentlich charakteristische

naturwissenschaftliche Rationalität geprägt waren, im Anschluss an die für Mutter und Kind lebensbedrohliche Geburt ihrer Tochter eine religiöse Phase, in der sie kirchlich sehr aktiv wurde. Und bei Paul C. (*MNA11*) führten „Born-Again“-Erfahrungen im späteren Leben dazu, dass er sich Jahrzehnte nach seiner ursprünglichen Abkehr von der Religion zunächst einer protestantischen Kirche und später dem Messianischen Judentum anschloss. Lediglich Ellen K.s Wiedereintritt in die katholische Kirche wurde nicht durch eine seelische Krise ausgelöst. Allerdings ging es in ihrem Fall auch nicht um zwischenzeitlichen Glaubensverlust, sondern lediglich um die formale Konfessionsangehörigkeit. Sie war ursprünglich aus Ärger über einen bestimmten Priester aus der Kirche ausgetreten:

Ellen K.: (...) Dann kamen die Kinder. Naja, und dann hieß es taufen lassen oder nicht taufen lassen? Dann haben wir /ehm/... halt gesagt, naja, gut, ist ja an sich nichts Schlimmes. Und außerdem hier im Dorf ist's ja immer doof, wenn die nicht getauft sind. Dann haben sie nachher...(.) Ich mein', als Erwachsener kann ich ja (,) mit solchen... Urteilen kann ich ja umgehen. Oder kann...(.) Und Kinder haben (,) sind halt wehrlos. Also haben wir die Kinder taufen lassen. Naja, und dann stand beim (,) bei der dritten Taufe (,) und (,) stand es an, dass /ehm/...(.) Also mittlerweile war der Priester (,) der war zwar noch da...(.) Und ich hab' gesagt, bei keiner Taufe (,) ich lass' die nur taufen, wenn... (,) wenn dieser Typ nicht in der Kirche erscheint, ne. ...Und das hab' ich jedes Mal durchgesetzt. 00:14:27-3

Interviewer: Also der spezielle Priester (der da bei Deiner Mutter...) (?) 00:14:28-6

Ellen K.: Ja, der durfte, hab' ich gesagt (,) war jetzt (,) mittlerweile hatte der auch 'n Vorgesetzten, ('n Dechant). Also der war eigentlich sehr nett. Also mit dem konnte man zumindest diskutieren, konnte sich unterhalten. Mit dem kam ich auch zurecht. Und da hab' ich gesagt: naja, okay. Aber... dann muss er entweder taufen oder... der Kaplan, der halt noch da war. Und, ja, dann haben wir die Kinder halt taufen lassen. Und wir hatten auch immer Diskussionen gehabt. Und dann hat er irgendwann gesagt, so beim dritten Kind: ja, wenn jetzt das größte (,) älteste dann zur Taufe (,) /eh/ zur Kommunion ging... (,) und so jetzt hier im Ort selber wär' ja natürlich doof, da steht man als Eltern 'n bisschen außen vor. Und ich wär' ja eigentlich gläubig, es ging ja nur im Prinzip um die Kirche, ne, die ich da halt /ehm/...(.) Und ob ich denn nicht wieder eintreten wollte? Dann könnte ich ja im Prinzip so'n bisschen von innen versuchen, /eh/ dagegen zu wirken. Hachja, und irgendwie hab' ich mich dann auch davon überzeugen lassen, bin halt in die Kirche eingetreten, hatten gleichzeitig Taufe und dann haben wir noch unsere kirchliche Hochzeit nachgeholt, alles in einem Abwasch. Da war natürlich unsere ganze (,) weil wir ja nichts davon verraten hatten, ...war unsere (,) unsere Festgemeinschaft etwas erstaunt (lacht auf), aber... 00:15:41-5

Interviewer: ...die eigentlich nur zur Taufe... (?) 00:15:42-2

Ellen K.: Ja, die waren eigentlich nur taufen gekommen. Und ich bin dann in die Kirche eingetreten und wir haben auch schließlich dann noch kirchlich geheiratet. Naja. Okay. Haben wir halt gemacht.

(Interview *IBK415*)

In die dörfliche Kirchengemeinde brachte sich Ellen K. schließlich stark ein und wurde bald zu einer gefragten Person im Gemeinderat, was ihren Glauben beflügelte. Da sie sich jedoch für ihre religiösen Wissenslücken heimlich schämte, wandte sie sich an ein katholisches Internetforum, worüber sie auf Diskussionen zwischen Gläubigen und Atheisten stieß. Da sie ihren Glauben testen wollte, ließ sie sich selbst auf Diskussionen ein und musste schließlich feststellen, dass sie sich ein Gottes- und Jesusbild nach ihren Wünschen „gebastelt“ hatte, welches von den biblischen Schriften nicht gedeckt war. So trat sie schließlich ein zweites Mal aus der Kirche aus.

Wenig Wandel oder religionskritisches Bewusstsein

Die bislang vorgestellten Muster weltanschaulicher Biographien entsprechen den von LeDrew beschriebenen Entwicklungslinien hin zum Atheismus, welche er bei Mitgliedern atheistischer Organisationen in den USA und Kanada festgestellt hatte. In den für diese Arbeit untersuchten deutschen Organisationen findet sich darüber hinaus ein weiterer Typus. Dabei handelt es sich um Personen, die vor ihrem Beitritt zur freigeistig-säkularistischen Bewegung entweder keine Atheisten oder nicht religionskritisch orientiert waren. Ein Beispiel dafür ist Matthias R., der zwar aus finanziellen Gründen aus der Kirche ausgetreten, darüber hinaus aber lediglich religiös indifferent eingestellt war. Über eine Arbeitskollegin im Zivildienst wurde er jedoch zur gelegentlichen Mithilfe im Umfeld des *IBKA* rekrutiert.

Interviewer: Okay, also, was Du vorhin gesagt hast, war noch, dass trotz Deines Kirchenaustritts sonst so Religionskritik oder so kein besonderes Thema 'ne ganze Zeit lang für Dich war. Das hat sich dann aber...(?) Hat sich das geändert, als Du diese Kollegin kennengelernt hast? 00:40:43-5

Matthias R.: /Ehm/... Joa. Also, ich mein', ge-(,) /eh/ die (,) /eh/... /eh/ die ganze Geschichte (,) also, ich mein', das war mir... im Prinzip schon klar (,) also, man kriegt ja auch immer mit von der Geschichte, ja (,) die (,) die ganze Blutspur gerade der katholischen Kirche. Und (,) und /eh/ (,) und die (,) die /eh/... /eh/ (,) die Ungerechtigkeit. Die ganzen Details, diese Staatssubventionen und dieses ganze Zeug, ja, das (,) das kriegt man dann ja erst später mit. Und auch Kirchensteuer (,) also, zunächst mal /eh/ (,) also, das hab' ich weit später erst erfahren, was das eigentlich für 'ne deutsche

Besonderheit ist, dass der Staat die Kirchensteuer einzieht, ja. Da... hat man ja vorher jetzt keine Idee. Und ich hatte das halt so als meine Meinung, aber... da jetzt *aktiv* zu werden /eh/ oder (,) oder 'nem Verein beizutreten, /ehm/ das... (,) joa, das kam dann so nach und nach. Also, sicherlich... mit der Kollegin eben, über den Kontakt, dass ich die MIZ gelesen hab' und da Informationen gekriegt hab'. /Ehm/ Und /eh/... (,) ja, dann irgendwann halt mal gesagt hab': ja, das macht ja schon Sinn, /eh/ das auch irgendwie zu unterstützen. /Eh/ Wenn man die (,) die Informationen haben will, das muss ja auch alles bezahlt werden und so weiter. Und Aufklärung muss ja beza-(,) muss ja gemacht werden, muss ja auch irgendwo (,) /eh/ kostet ja auch irgendwo Geld. Und von daher war das (,) hab' ich die dann (,) /eh/... also mich mehr /ehm/... mit solchen Sachen beschäftigt. Das waren auch sicherlich Diskussionen mit der Kollegin, vor allen Dingen auch mit ihrem Mann, /ehm/... mit dem Hanno, der ein /eh/ /eh/ sehr, sehr großes Wissen hat. Und da kann man auch (,) also, sehr, sehr interessante Diskussionen, /eh/ egal zu welchen Themen, also Religionskritik ist da nur eins [hustet]...(,) Und /ehm/ (,) ja, ich (,) es hat sich einfach so nach und nach entwickelt. Also, kann ich jetzt irgendwie gar keine... speziellen Stufen oder Punkte sehen. Das ist einfach nach und nach (,) dass man mehr Informationen bekommt. /Eh/ (Und hat) sicherlich... damit zu tun auch (,) mit den /eh/ (,) mit den Leuten, .../eh/ /eh/... dass man sieht überhaupt, dass Leute da aktiv sind. Ich mein', das ist ja was, was man als Normalbürger ja gar nicht weiß. Man weiß, dass viele aus der Kirche austreten. Und das war's aber auch. .../Eh/ Das (,) /eh/ was (,) was da überhaupt Hintergründe sind, ja, was tatsächlich Kritikpunkte an der Kirche sind, das ist (,) das hört man ja net. Das kommt ja nirgends in den Medien irgendwie. Also da (,) da (,) da ist das ja kaum mal, dass irgendwie Kritik geübt wird an den (,) an dem ganzen etablierten System. /Eh/ Der Islamismus, das gab's damals auch noch nicht /eh/ /eh/ in der Form. Oder dieses ganze (,) diese ganze Kopftuch-Diskussion. Das (,) das gab's (,) /eh/ das gab's auch nicht. /Ehm/ War also in der Öffentlichkeit auch nicht so (,) noch nicht so'n... /eh/ /eh/ (,) so'n Thema, /ehm/ /eh/ aber (,) ja, es ist ja im Prinzip auch heute noch kein Thema. Aber man (,) man kriegt halt mit, dass es tatsächlich doch Leute gibt, die... da dran arbeiten, dass es 'n Thema wird. Ja? Und die die Informationen sammeln und zur Verfügung stellen und /eh/ /eh/ (,) dass da Diskussionen laufen. Also das (,) ne, das muss man ja auch erst mal wissen, ja. (Insofern) war das eben ein (,) wirklich ein Glücksfall, dass ich genau auf der Station auch meinen Zivildienst gemacht hab' und /eh/... darüber die (,) die (,) diese Kontakte auch gekriegt hab'. Das hat sicherlich /eh/ (,) war sicherlich (,) das war sicherlich prägend, also dass ich da auch in das Milieu reingekommen bin. 00:44:18-9

(Interview IBK409)

Dietmar H. schließlich ist erst über die Einladung zu einem Radiointerview des *BfG München* auf die Organisation aufmerksam geworden, nachdem in der Lokalpresse über

die polizeiliche Verhinderung seines papstkritischen Paradewagens beim Münchener „Christopher Street Day“ berichtet worden war. Als ehemaliger Lehrer für evangelische Religion, der diesen Beruf nur für eine andere berufliche Perspektive verlassen hatte, sieht er nach wie vor in der Figur Jesus ein ethisches Vorbild und äußert spirituelle Vorstellungen. Abgesehen von den kirchlichen Stellungnahmen zu Schwulenrechten war er zuvor auch kein besonders religionskritischer Mensch. Doch dies ändert sich seit seinem Beitritt beim *BfG München*:

Dietmar H.:...Und, gut, seitdem bin ich natürlich auch *viel* kritischer, seit diesem Jahr, wenn ich Zeitung les'. Also, ...Themen wie Papst oder (,) oder Meinungsfreiheit mit (,) im Zusammenhang mit Kirche, les' ich natürlich alles. Schneid' alles aus. Also ge-...(,) Ich hab' hier gerade was dabei. Warte mal, wo war denn das? [sucht nach Zeitungsartikel in Unterlagen]... Jaja. Hier, war erst jetzt am Wochenende wieder drin. .../Eh/ Ein Redakteur von einer Bundeswehrzeitung hat *vorsichtig* Kritik am Papst geübt und ist halt seinen Posten losgeworden. Das ist doch wohl unglaublich! 00:25:17-0

Interviewer: Mmh. Ja. ...Ja. ...Verfolgst Du sonst auch irgendwelche Veröffentlichungen des BfG oder anderer, verbundener Organisationen? 00:25:30-9

Dietmar H.: Ja. Ich hab'... (,) wenn ich mehr Zeit hätte, würde ich viel, viel mehr lesen noch. Aber von Schmidt-Salomon zum Beispiel das /eh/ (,) die /ehm/... anthropologische Herleitung der Ethik. Das /eh/ (,) da hab' ich angefangen, aber bin noch nicht sehr weit gekommen mit dem Lesen. ...Und was hab' ich noch gelesen? Ich hab' einiges jetzt schon gelesen. 00:25:48-7

(Interview BfG04)

5.2.1.3 Weltanschauliche Positionsbestimmungen

Es ist deutlich geworden, dass die Mitglieder atheistischer Organisationen auf sehr unterschiedlichen Wegen zu mehr oder weniger religionsfernen Anschauungen gelangt sind oder diese seit ihrer Kindheit vertreten haben. Um eine Erläuterung ihrer jeweiligen Weltanschauung wurde in den Interviews nicht explizit gebeten. Lediglich auf dem schriftlichen Vorab-Fragebogen gab es die Möglichkeit, die weltanschauliche Selbstverortung mit einem oder mehreren Begriffen zu vermerken. Einige der Befragten hatten jedoch im Verlauf des Interviews von sich aus das Bedürfnis, ihre weltanschauliche Position näher zu erörtern.

Atheist

Rüdiger C. etwa begann das Interview, noch bevor eine Frage gestellt war, mit der Erläuterung, weshalb er sich selbst als Atheist bezeichnet:

Rüdiger C.: Also mit dem Atheist [hat bei weltanschaulicher Selbstbezeichnung auf Fragebogen "Atheist" aufgeschrieben] hat es folgendes auf sich: an sich /eh/ bin ich von der... (,) von der... 00:00:07-8

Interviewer: Ich hab' das jetzt schon mal angemacht [bezogen auf die Audioaufzeichnung]. 00:00:03-0

Rüdiger C.: Jaja. Jaja. An sich bin ich von der... Denkweise Agnostiker. Ich weiß nicht, ne. Aber nachdem seit zweieinhalbtausend Jahren klügere Köpfe als ich auch immer nicht... gewusst haben und nichts rausgefunden haben, sage ich mal, ...das, was ich nicht weiß und was zweitausend Jahre nicht rausgefunden wurde, wird in meiner Lebenszeit auch nicht mehr rauskommen. Also brauch' ich nicht mehr auf... agnostische Erleuchtungen zu warten, sondern ich nenne mich Atheist, ne. 00:00:38-5

Interviewer: Mmh. Ah ja. Okay. 00:00:40-0

Rüdiger C.: Allerdings mit der kleinen Einschränkung: wenn mir einer was Gescheiteres sagt, bin ich dafür offen und /eh/ ansprechbar. Aber... seit zweieinhalbtausend Jahren ist... keinem was eingefallen, was mich überzeugt hätte, sag' ich mal. .../Eh/ (Ich will) andere Erkenntnisse damit nicht abwerten, aber *mich* hat es nicht überzeugt. ...Und deshalb schreib' ich Atheist.

(Interview B/G06)

Grant S. dagegen ist sich nicht sicher, wie er sich nennen soll. Er sieht sowohl Vor- als auch Nachteile des Begriffs „Atheist“, mit dem er sich auf dem Fragebogen bezeichnet hat:

Grant S.: (...) I'm (of the mind) which /ehm/... Sam Harris, the young (,) young man who (,) who's (,) who has authored the (,) "The End of Faith". /Ehm/... I (,) I share somewhat his (,) his view... that, ...by using the word atheist as a name, ...you immediately set people on edge. And I think they close down. .../Eh/ And I had that experience as a Jehovah's Witness. Once they knew you were: uh, I don't want to talk to you. ...So, words have an import in that sense. On the other hand, I also believe, ...as many atheists do, that the only way you're going to change the perception of the name and the group, is by using the name. That if you drop the name and say, well, we're going to hide behind... freethinkers or /eh/... some other name... that they come up with, that maybe (,) maybe we could be more /eh/... acceptable...(,) But... that's a little bit like saying... that... we'll paint the pot white. But sooner or later somebody is going to scratch it and find out it's really black [lacht leicht auf]. So. ...I'm (,) I'm sort of conflicted over the name, because I (,) I realize that it turns the people off.

(Interview MN408)

Ed B. hatte sich auf dem Fragebogen außer als säkularen Humanisten und Freidenker ebenfalls - und an erster Stelle - als Atheisten bezeichnet, doch er führt aus, dass er sich genauso als Agnostiker begreift. Seiner Ansicht nach schließen sich die beiden Positionen nicht gegenseitig aus:

Ed B.: (...) And as I have said to you and to others, I count myself as both an a-(,) an atheist and an agnostic. And I don't think those terms are contradictory now. Yeah, you have to define the terms, of course. ...I (,) I understand that for some people agnostic is defined as... (,) you know, /eh/... believing that it's impossible to know whether to believe in god or not. To me agnostic just means... impossible to know *with certainty* whether there *is* a god or not. ...But not... whether to believe in him. /Eh/... If (,) if (,) if you think the probability that there is a god is probably point zero zero zero zero one, .../eh/ then you can be an agnostic, as I consider myself (,) and that's roughly what I think the prob-(,) maybe the probability is higher than that (,) maybe it's point zero zero zero three, I don't know, but anyway... I think it's very low...(,) So I consider myself an atheist in that I have no belief in... a supernatural. None. No supernatural beliefs... at all, that I'm aware of. /Eh/ I'm an agnostic in the sense (,) in a sort of a technical sense, that I think it's not... possible to completely prove or disprove any possibility of... something beyond our... natural world.

(Interview AFS06)

Während Ed B. damit zum einen die Lehrbuchmeinung zum Verhältnis von Agnostizismus und Atheismus wiedergibt (vgl. u.a. Hiorth 1995, S.53ff) und zum anderen mit dieser Position seit über zwanzig Jahren in der freigeistigen Bewegung der USA hoch aktiv ist, sieht Atheismuskritiker Alister McGrath (2004) in der Aufnahme von Agnostikern in die freigeistig-säkularistische Bewegung einen strategischen Schachzug eines „neuen Atheismus“,¹²³ um sich vor der Bedeutungslosigkeit zu retten:

Faced with numerical decline and a growing revolt against their dogmatism, some within the movement are suggesting that “atheism” should not designate those who positively reject belief in God; instead, they argue, it should refer to those who do not, at this moment, actually believe in any supernatural beings. So “the new atheism” now embraces those who are still thinking about God and those who regard the question of God as being beyond adjudication this side of heaven – in other words, those who prefer to call themselves agnostics. (S.174)

¹²³ Mit dem „neuen Atheismus“ bezeichnet McGrath (2004) ironischerweise den organisierten Atheismus westlicher Länder in der zweiten Hälfte des vergangenen und zu Beginn des neuen Jahrtausends, den er im Untergang begriffen sieht. Er fragt sich: „Might the tide change once more, and the ship of atheism return to the high seas?“ (S.279) Nur zwei Jahre später, ließe sich argumentieren, ist mit dem durch Richard Dawkins, Sam Harris und Christopher Hitchens vertretenen „Neuen Atheismus“ dieser Fall eingetreten.

Allerdings hat die von McGrath vertretene strikte Unterscheidung von Atheismus und Agnostizismus, die übersieht, dass es sich beim Agnostizismus um keine weltanschauliche Position, sondern um eine Methode handelt (vgl. Eller 2010, S.8f), auch in manche sozialwissenschaftliche Arbeiten Eingang gefunden. So haben etwa Hunsberger und Altemeyer (2006) in ihrer Studie organisierter Atheisten diejenigen Mitglieder, die sich als „Agnostiker“ bezeichneten, von der Untersuchung ausgeschlossen (vgl. S.25). Und Cimino und Smith (2007) sehen in dem Umstand, dass das *Center for Inquiry on Campus* auch Agnostiker als Unterstützer zulässt, einen „big tent“ approach“ (vgl. S.416).

Agnostiker

Aus dem Sample der vorliegenden Arbeit haben fünf Personen „Agnostiker“ als weltanschauliche Selbstbezeichnung angegeben. Einer davon ist Steve Y., der dies so erklärt:

Steve Y.: When I'm speaking in (,) in public... /ehm/ I (,) I like to say that I'm an agnostic, because people understand that best. When you tell people that you're an atheist, people have some very strange ideas about what an atheist is, because in the churches today... they teach that an atheist is an immoral, god-rejecting communist. And I'm not any of those. ...And so, for (,) /eh/ /eh/ it's amazing to me how... Christians have actually warped (,) they've *changed* the very definition over time of the meaning... of atheist. An atheist, of course, .../eh/ comes from "a", meaning no or not, and "theist", ...which is /eh/ a believer in god. So I am *not*... a believer in any god. That does *not* mean... that I believe that there is *no* god. Okay? So there's (,) there's an important distinction there. But (,) but, ...of course, Christians *love* to think of an atheist as someone who *believes* (,) has a belief *system*, ...the belie-(,) that believes that there *is* no god [lacht]. ...And (,) and, of course, from psalm (,) I think it's psalm forty, verse one, /eh/ "the fool says in his heart there is no god". So they love to... rail that off. And then they say: ugh, there you go. You see, the atheist is a fool. /Eh/... But... they don't understand the original meaning of the word. So I like to use the word agnostic.

(Interview AFS07)

(Säkularer) Humanist

Auch Kathy B. scheut es, sich in der Öffentlichkeit - insbesondere in den amerikanischen Südstaaten - als Atheistin zu bezeichnen. Allerdings liegt dies bei ihr vor allem daran, dass sie nie die ablehnende Haltung mochte, die mit dem Begriff verbunden war. Dementsprechend war sie glücklich, mit dem Humanismus eine Weltanschauung gefunden zu haben, mit der sie sich besser identifizieren konnte:

Kathy B.: (...) I knew I was an atheist. But at the same time I hated religion. And I didn't want to hate religion. I just... knew I wasn't religious. I just... didn't want anything to do with it. But I didn't like... the feeling I had inside, of the... dislike for it. And... when I found out about humanism... I was like: oh, ...I can be... (,) now I can be a Hu-(,) you know, I can be *something*, and be something *positive* (,) and not... (,) have a *positive* feeling towards something instead of a nega-(,) saying: no, I'm an atheist and I hate religion. I could say: no, I'm an atheist and I'm a humanist! And it (,) you know, it was more (,) it was *positive*. ...And /ehm/... so *that* helped me a lot.

(Interview AFS11)

Ed B. erläutert, was er unter einem Humanisten versteht und dass eigentlich von „säkularen Humanisten“ die Rede sein sollte, wie sich auch Kathy meist bezeichnet:

Ed B.: (...) A humanist /eh/... is, of course, just somebody who believes that /eh/... this (,) even if there *is* another life, this life is very important. How we treat each other is very important. /Eh/ By that... very broad definition, nearly every /eh/ member of the Western civilization, at least /eh/... the U.S. or Europe or anywhere else, is a humanist, /eh/... believes that ethics matter, morality matters, how we treat each other... matters. /Eh/... To be a *secular* humanist is somebody who is fairly explicit about the fact that there isn't another life, there is no supernatural *and* it's important that we treat each other right, that we... support /eh/ a scientific approach to inquiry, ...one (,) one that has checks and balances and (,) and control groups, and... systematic ways of... coping with the fact that human investigators are invariably... biased and (,) and... /eh/ subjective /eh/ in their /eh/ /eh/ measuring reality, and understanding, and developing theories and testing them and so forth. So. .../Eh/... So, ...I like the term secular humanist. I think that applies to me very well.

(Interview AFS06)

Naturalist / Bright

Im Zentrum einer naturalistischen Einstellung steht die Diesseitigkeit. Diese Schwerpunktsetzung hat in jüngerer Zeit durch die Initiative der *Brights* eine größere Verbreitung erfahren, so dass sich manche Befragte gleichzeitig als Naturalisten und Brights bezeichnen, wie etwa Fabian S.:

Fabian S.: (...) Den Brights geht's um Naturalismus, das heißt ganz konkret, dass man Übersinnliches, Übernatürliches ablehnt. Das heißt, es geht nicht unbedingt nur gegen eine bestimmte Religion oder gegen Religion an sich, sondern es geht hauptsächlich um (,) darum, sich *für* etwas einzusetzen - das heißt, für Naturalismus - und zu sagen, /ehm/ dass die naturalistische Position zum Beispiel nicht *missachtet* wird und das darzulegen,

dass die naturalistische Position sehr sinnvoll ist. Das betrifft jetzt gar nicht unbedingt nur die Frage, ob es einen Gott gibt und ob es ein Leben nach dem Tode gibt, sondern das betrifft *allen* übersinnlichen und übernatürlichen Kram, Esoterik und /ehm/ Wünschelrutenlaufen, Hellsehen, /ehm/ Sternzeichen-Hellsehen, /ehm/ Mondphasen-Betrachtung, Engelsseminare, *alles* eigentlich ist da mit drin. Und /ehm/ das sehe ich beim IBKA vom Namen her schon eigentlich nicht so ganz konkret, weil das ja auch... internationaler Bund der Konfessionslosen *und* Atheisten ist, also auch die *Konfessionslosen*. Ist also die Frage, ob nicht sogar (,) /eh/ hab' ich damals gestellt (,) ob nicht sogar jemand, der christlich ist, nur nicht in der evangelischen Kirche ist, beim IBKA Mitglied sein kann. Und vom Inhalt her, von der Aktivität her des IBKA, kann das durchaus so sein. Es kann durchaus 'ne Person, die an Gott glaubt, /ehm/ sich für eine Trennung von Staat und Kirche einsetzen. ...Also da bin ich schon der Meinung. Es ist also keine unbedingt nur naturalistisch orientierte Position. Und gerade durch meinen Freundeskreis bin ich eben auch der Überzeugung, dass *nur* Atheismus an sich auch relativ wenig aussagt. Das heißt, jemand der sagt, er ist Atheist, /ehm/ (,) es sind zwar die *meisten* in Wirklichkeit Naturalisten, das muss es aber nicht unbedingt heißen. Da kann auch jemand plötzlich an irgendwelchen... Aberglauben (,) sonstigen Aberglauben anhängen. Und wenn wir mal ehrlich sind, ...hat jeder eigentlich irgend 'n Bereich, /eh/ der nicht so ganz ra-(,) den er nicht ganz rational reflektiert. 01:11:42-7

(Interview IBKA14)

Die *Brights*-Bewegung wurde von Paul G. und seiner Ehefrau Mynga F. initiiert, die beide Mitglieder und Mitbegründer der *Atheists and Other Freethinkers* in Sacramento sind. Paul berichtet, wie es zur Schöpfung der weltanschaulichen Bezeichnung „Bright“ kam:

Paul G.: /Eh/ The Brights got started when the American Atheist association... /eh/ held a march on Washington. ...And that was four years ago, at least (,) maybe, n-(,) four (,) four and half years ago. /Ehm/ So the American Atheists got up and say: we're gonna hold a march on Washington. We want you to join us. .../Eh/ Okay. And that was the humanists, and the atheists, and... anybody else. All freethinkers. ...And they called it "The Godless' March on Washington" [leicht lachend]. And I just went ballistic. I thought that was the damndest, stupidest thing I'd ever heard. You know? You might as well paint yourself black and run u-(,) run /eh/ up the hall naked or something. It is just so dumb to call yourself a *negative* like that, ...godless. In America, godless (,) you think of a godless... drunk... in a (,) in a gutter somewhere. You say: look at that godless f-(,) guy! ...It's just a pejorative term. It's a *gigantically* pejorative term! And they *called* themselves that! And (,) so I got really... personally angry at the situation... and said, I'm gonna locate a word that does a better job than that. And so I started on that task.

(Interview AOF06)

In Anlehnung an die Kaperung des Wortes „gay“ durch die Schwulenbewegung entschied sich Paul für das Wort „bright“ als einen eingängigen, positiv besetzten Begriff, der auf das Zeitalter und die Ideale der Aufklärung verweisen sollte:

Paul G.: Bright has *nothing* to do with intelligence. From the very day one, bright means... I /eh/ am an individual who has a naturalistic worldview, free of supernatural and mystical elements. It's founded on the /eh/ enlightenment, a time when science and reason was held to be... /eh/ high objectives and (,) and the hope for the world, actually. /Ehm/ So bright relates to the en-(,) /eh/ enlightenment, not to being... intelligent.

(Interview AOF06)

Mynga sieht den Vorteil dieser Selbstbezeichnung darin, dass sie den Fokus von der religiös definierten Betonung des fehlenden Gottesglaubens wegnimmt. Die Weltanschauungen der meisten Menschen seien ohnehin sehr viel vielfältiger:

Mynga F.: (...) I use the analogy of a spectrum, ...where your worldview is like the rainbow. It's *all* those colors of the spectrum. (...) So you just envision all of these things that compose your worldview, your ideas of where you came from, how the world works, what's morality, what's good, what's bad. These *whole* things is (,) is... this framework on which you view the world, that you hang your assumptions and your behaviors on. That's your worldview. /Eh/... One spectral line is your conclusion... about whether or not there is a (,) a deity... and on what it might be like. I mean, that's one spectral line... in a whole panorama... of beliefs. But that's the line... that Americans want to know... what your stand is right there at that wavelength [lacht]. And, of course, with the Brights movement the idea is to get people to move out... from the fixation... on a line... that is driven by a religious (,) a highly *religious*... culture. The reli-(,) the culture says: we wanna know what you think about that line [lacht kurz auf]! ...And so.. the idea of the Brights is to define yourself in some way... that's different from the religion-decided line.

(Interview AOF07)

In der Benutzung der auf die Religion bezogenen Selbstbezeichnung „Atheist“ sieht sie einen strategischen Nachteil für die gesamte freigeistig-säkularistische Bewegung. Eine Betonung der naturalistischen Perspektive hingegen schaffe größere Eigenständigkeit, eine Vermeidung des Atheismus-Stigmas und dadurch mehr Anknüpfungspunkte zu anderen gesellschaftlichen Gruppen:

Mynga F.: You can bring your naturalistic outlook into a lot more places, if you can get yourself unstuck from religion. 'Cause I think that the freethought community (,) organized freethought community *in* the United States *is* stuck... (,) stuck on religion. ...It

defines itself that way. /Eh/... And that (,) that's where it (,) that's where it'll stay. .../Eh/
And it'll stay small.

(Interview AOF07)

Paul schließlich bekundet mit seiner Visitenkarte, dass er sich trotz der Vorteile des Begriffs nicht ausschließlich als Bright versteht. Stattdessen stellt er sich folgendermaßen vor:

I am a bright (my naturalistic worldview is free of supernatural / mystical elements). I am agnostic in regards to unverifiable claims (including gods), humanistic in morals, pragmatic in actions, freethinking in regards to authority, existentialistic in philosophy, sartrienne in regards to purpose, scientific in regards to what constitutes knowledge, contrarian in demeanor, and skeptical with respect to all the aforementioned.

Liberalität und Realismus

Es finden sich noch weitere idiosynkratische Selbstbezeichnungen im Sample. Assunta T. etwa betont ihre Unabhängigkeit von Autoritäten und ihre „realistische Ader“:

Assunta T.: (...) Und wenn man mich jetzt zum Beispiel fragt: /eh/ liberal [hat "liberal im Sinne Bertrand Russells" im Fragebogen auf Frage nach weltanschaulicher Selbstbezeichnung angegeben], wie (?) ich bin liberal. Das klingt immer so ange- (,) /eh/ spießig, abgehalftert. Also liberal auch in dem Sinne, ich hab' wirklich nichts übrig für Autoritäten, ich hab' auch nichts übrig für lebenslange Verträge. ...Also ich hab' das auch als Frau sehr gut geregelt. (...) Also ich bin nicht verheiratet und will das auch nicht machen. Und ich denke, meine Kinder wissen zu jedem Zeitpunkt, ...dass /eh/ wir freilich bei'ander sind und nicht, weil irgendein (Vertrag) uns bindet. Und so geht das natürlich auch mit der Arbeitsstelle. Wir sind selbständig. Und das bin ich in meinem Fall über einundzwanzig Jahre jetzt, wenn man alles zusammenrechnet. ...Also es gibt auch niemand, der uns auffängt wirtschaftlich, wenn wir das nicht richtig... im Griff haben. Des hab' ich mir so ausgesucht und halte das auch für *mich* und für meine Person als das einzig Richtige. Des ist anstrengend, aber... macht Sinn. ...Und ich glaub', die Geisteshaltung, die ich hab', in weltanschaulichen Dingen, die... widerspiegelt das im Privatleben auch. Also ich bin ziemlich sicher, mir braucht keiner unterstellen wollen, dass ich, wenn ich irgendwann mal Krebs *hätte*... oder sonstwie noch von anderen Schicksalsschlägen gebeutelt würde... (,) also, mich kann der Glaube egal an was nicht erreichen. Das geht aber auch so weit (,) ...ich hab' auch keinen *anderen* Glauben. Also ich hab' was... fundiert... Realistisches in meinem Wesen. Von wem, weiß ich nicht. Kann ich gar nicht sagen. ...Aber ich hab' zum Beispiel nichts übrig für homöopathische Medikamente, ich bin nicht anfällig gegen Scharlatanerien aller Art. .../Ehm/ Ich bin

Mitglied bei der GWUP aus Überzeugung, dass nur ein (,) ein (,) ein wissenschaftlicher Konsens, ...der natürlich auch jederzeit begründet widerrufen werden kann, wenn es mal so weit sein sollte, ...jede gesetzte Wahrheit und jede Behauptung ersetzt (,) dass das die bessere Methode ist. ...Und /eh/... versuche also, wachen Auges durch die Welt zu gehen. Und wenn manche Leute meinen, das wäre ziemlich kalt und nüchtern, weil man... keine rosa Wolken hat, wo man sich da draufsetzen könnte, ...pfff, dann denk' ich mir halt: ja, mei, es mag Leute geben, die brauchen das. Ich scheine zu denen zu gehören, die das nicht brauchen, obwohl meine ganze Familie (,) da gibt's keinen einzigen Atheisten. ...Also es ist kein familiärer...(,) das ist es nicht. 00:19:04-2

(Interview B/G05)

Jüdische Atheistin

Mariva A. brauchte lange Zeit, um sich vor sich selbst zu ihrem Atheismus zu bekennen. Doch gleichzeitig wollte sie nicht ganz von ihrer Herkunft loslassen:

Mariva A.: So, I (,) I think, finally, I just (,) I just... decided to maybe have some courage, too, ...and (,) and, you know, announce to myself that I was an atheist. But I didn't want to entirely give up... /ehm/ being Jewish or considering myself Jewish. For (,) you know, for a long time, my parents really did a number on me. And for many, many years I didn't even consider myself Jewish at all, because of, ...you know, their mental illness issues and (,) and just what they had put me through. And I just didn't want (,) and I was ashamed. ...And I really thought that the people in our society who have the most power and do the best are these waspy Americans, you know, white Anglo-Saxon Protestants, /eh/ who, you know, are either secular or they go to a (,) a nice church and they don't speak in other languages and...(,) I mean, I just (,) I sort of (,) my father is from Israel and... English was a second language, so I sort of had these classic... /ehm/ /eh/ child of immigrant issues, as well, to deal with. /Ehm/... But I think I finally realized that (,) that /eh/... (,) I would say that... [stöhnt leicht auf]... (,) you know, every ethnicity has its pluses and minus (,) minuses. And I think that... it (,) it's fairly well known that Jews around the world are for some reason an exceptional (,) exceptionally influential group of people, ...either for bad or good. (...) So, /ehm/ I think, Jews make me both very proud and very ashamed. But it (,) th-(,) there's no question that it's such a small minority around the world, and yet we wield such incredible influence. And so, ...I felt like no one... had (,) has the right to take away my inherent Jewishness (,) away from me, including my own parents, including the very people who gave me my Jewishness in the first place. And so, when... people ask me what I am, and I say I'm a Jewish atheist, and they ask me: how d-(,) how does that work? What does that mean? What I say is, well, Jewish is my heritage and my descent and my ethnicity. Atheism is the fact that I don't have a religion. So, not a-(,) only am I not a

practicing Jew, but I don't practice any religion. And I don't have... /ehm/... (,) I don't have any... belief in (,) you know, in a god or... souls or ghosts or anything like that.

(Interview *SFA04*)

Mystiker

Marco P. schließlich will sich in seiner Weltanschauung nicht festlegen:

Marco P.: My life-long... approach... to... issues like this, ...as to anything, really, is that I listen very carefully... /eh/ to words that are used. And... I examine the... meanings of those words. ...So, I've had students from time to time... ask me: well, what do you believe? ...And I tell them, I don't believe... *anything*. ...Because to me, as I understand the word "believe" (,) ...to me believe means that questioning stops. ...I always question everything. I question whether I'm here. Well, I'm not gonna get wound up like Descartes and talk myself into a hole in the wall. No. ...But ...I don't believe /eh/ in the sense of accepting without any more questioning. I don't believe anything. .../Eh/ In the same... (,) in the same... approach... I, as I said earlier (,) I look at people who say, I *know* there is a god, ...and other people who say, I *know* there isn't a god, ...and I think they're both equally stupid. ...Because that's (,) that's not a knowing kind of thing. ...You can't (,) you can't *know*... one way or another. ...Now, does that mean that I'm hedging my bets and that I'm an agnostic? No. It simply means that until I find a tool... (,) a (,) a proper tool... to examine this area, I can't make statements about the area.

(Interview *AFS05*)

Genau diese Offenheit sieht er im Mystizismus verwirklicht, so dass er diesen noch am ehesten als seine weltanschauliche Position bezeichnen kann:

Marco P.: In fact, I spent... some time at a monastery in the past... couple of days, discussing this...(,) The people that I interact with in the monastery, they are not... Catholics, ...even though they're wearing the robes and so forth. (The outside, the outside)...(,) They're not Catholics, they're not Christians, they're not anything. They are mystics. And that's essentially what I am, is mystic. ...Not ...Christian mystic, Hebrew mystic, Sufi mystic, Muslim mystic, Buddhist mystic, whatever. Mystic! Mystic! Just that! Just that! That means: open to. Open to.

(Interview *AFS05*)

5.2.1.4 Einstellungen zu religiösen Menschen

Neben der Positionierung in weltanschaulicher Hinsicht und in Abgrenzung zu religiösen Lehren kamen in einigen Interviews auch die Einstellungen der Befragten zu religiösen

Menschen oder ihre Erfahrungen mit ihnen zur Sprache. Häufig bewerten die Interviewpartner dieses Verhältnis durchaus differenziert. Deshalb werden im Folgenden nur separate Motive vorgestellt, die in den Erzählungen auftauchten, unabhängig davon, ob diese die Gesamtheit der Einstellungen des jeweiligen Befragten religiösen Menschen gegenüber wiedergeben.

Benennung negativer Eigenschaften

So charakterisiert Marco P. etwa, der sich lobend über das reflektierte, offene Denken der Mönche in einem katholischen Orden äußert, die Mehrheit religiöser Menschen als dumm und lernresistent:

Marco P.: I don't expect or anticipate... any... awakening moment for these people. ...I mean, look (,) look (,) look at the history of (,) of the West! .../Eh/ ...Shortly after... this supposed Jesus (,) and we don't know that he ever existed (,) ...but shortly after this supposed individual /eh/ was crucified, ...what did you have? You had people... bringing themselves forward... to be killed. Because they presumed that the world was going to end... anyway. The Second Coming. ...And so it wasn't a matter of the Romans dragging people into the Colosseum. It was a matter of the Romans saying: *what*, you wanna go *where*? [lacht leicht auf] ...They said: oh, well, okay, go feed the lions, if you want. ...Along comes... (,) the (,) the next few centuries the people said: well, shit, maybe we got to rethink this. And you start getting the Council of Nicaea, you start getting all of this stuff of organizing the church, which turns into an empire. And then along comes the year 1000. The millennium. And you got people giving away all of their possessions and so forth, standing in the streets, ...waiting to be... taken up into heaven... or the Second Coming or something. Well, that goes by. ...Then you get the year 2000: {mit verstellter, hoher Stimme} oh, my god, Jesus is gonna come through my computer}. I remember people here in the United States (...) had... this idea called the rapture. ...And that /eh/ /eh/ somehow the faithful are gonna be lifted up... into heaven. And you see (,) you don't see that much anymore, but years ago you used to see those bumper stickers on cars... that said: ...in case of rapture, this car will be unoccupied. ...I still love to pull up to the nicer cars (,) ...in traffic, you know, I'd pull up to the nicer cars and I'd say: leave the keys! [kurzes Auflachen] ...So, I don't (,) [stöhnt leicht auf] I don't see... (,) and I (,) I can (,) I've lived long enough, ...almost sixty-six years now, ...to have... lost... any illusions that I might have had at one time that things are just gonna get better, because people go-(,) are going to realize... something. I don't think that's gonna happen. 01:09:20-7

(Interview *AFS05*)

Ed B. erzählt, wie er zu der Ansicht gelangt ist, dass religiöse Menschen nicht auf Basis rationaler Argumente, sondern aus emotionalen Gründen versuchen, an ihrem Glauben

festzuhalten. Damals hatte ihn seine Mutter gebeten, das Buch *Mere Christianity* des christlichen Apologeten C.S. Lewis zu lesen, in der Hoffnung, dass ihn dies bekehren würde:

Ed B.: And /eh/... sh-(,) ...we (,) we sat down on the couch and (,) and I (,) she said: well, did you read "Mere Christianity"? Yeah, I said, yes, I did. And /eh/ I said, the key point that he... - I had thought about this carefully - you know, I said, ...as far as I can tell the key point that he was making in that book is that we (,) that there *must* be a god, because we all have... a conscience. We all believe that we know what's right or wrong. Even if we don't do the right thing, we *know* what's right or wrong. And so there mu-(,) that has to have come from god. And I said, that argument doesn't work with me. ...It's not a question about whether we have a conscience, but whether it came from god. Because the Aztec, who cut out the heart of the virgin to appease the sun god, believed he was doing the right thing. And I don't think he was doing the right thing [leicht lachend]. /Eh/ And (,) and /eh/ so, conscience or (,) or this... believe in god leads people to do *very* different things and diametrically opposed things at times. So it can't be evidence of a (,) of a god. At least not of a single god. I didn't get very far with the conversation at all. I didn't say as much as I've said to you... before she said something (,) (you know, sort of) she said: well, I just want to tell you about... a church... in Russia when the Soviet Union was breaking up and /eh/... (,) or, no, it was (,) the story was set, when the Soviet Union was first coming to place. And the priest was /eh/ speaking to his church. And the /eh/ (,) the communists came in to arrest him for preaching. And he said, can I just say one more thing to my congregation? And they said: well, okay. And... he just turned to the congregation and said: he is risen! ...(I thought:) This is an argument? ...And my mother was in tears! ...And she got up and left the room. She couldn't continue the conversation. And I realized... this was not an academic or intellectual... enter-(,) /eh/ /eh/ exercise for her. This was a very emotional thing. And it wasn't anything...(,) And I'm not (,) ...I don't think my mother is as smart as I am. ...But it doesn't have anything to do with that. It's not a matter of whether somebody is smart or stupid or (,) or well informed or anything. It's (,) it's a matter of... how they're approaching it. And if in fact the door is closed to an intellectual exchange and it's an emotional thing and... (,) and rooted in how you were raised and what you think is important and you can't step back from it and reflect on it, then, yeah, there's no point talking about it. You know, you're not gonna have a (,) a (,) an intellectual discussion or a debate... with somebody like that.

(Interview *AFS06*)

Gleichzeitig glaubt Ed, dass dies aber nur für diejenigen zutrifft, die sich überhaupt Gedanken über ihre Religion machen. Die Mehrheit käme gar nicht an diesen Punkt, sondern folge nur der Konvention:

Ed B.: I don't think most American Christians are very good Christians. I think most of them... are (,) you know, they do what I did as a teenager... all their lives: you know, they go to school, they (,) they go to social clubs, they go to the country club, they go to church, ...because that's what you're supposed to do. And they don't think about it. They don't reflect on it. ...They don't...(,) And even (,) even the most (,) most Americans who don't go to church... think they *should*. ...They feel *guilty* about not going to church. ...Th-(,) /eh/... and they d-(,) they (,) it's not like they made a conscious decision and a thoughtful one and reflected on it and said: oh, ...this doesn't make any sense. /Eh/... There are better ways to be ethical and reasonable, .../eh/ I'm gonna stop going to church and being a member. They just kind of drifted away... and sort of feel guilty that they don't go. Or they go on... Easter and Christmas or what have you.

(Interview AFS06)

Lisa K. berichtet, dass sie Ähnliches in ihrem Umfeld beobachte:

Lisa K.: Ich hatte viele Fa-(,) Freunde, Bekannte, die /eh/ so diese typischen - ich weiß nicht - Mitläufer-Christen waren. Die also in der Kirche waren, die sich... g-(,) die mit dem (,) an sich mit dem christlichen Glauben *nichts* am Hut hatten. Also die haben weder... /eh/ (,) die weder an die Jungfrauengeburt glauben noch irgendwelche Rituale /ehm/ mitmachen, sondern allenfalls Weihnachten mal in die Kirche gingen, weil halt es nett war, dann alte Bekannte zu treffen. Oder die halt irgendwie...(,) Aber trotzdem, die halt das Ganze akzeptiert haben und irgendwie gut fanden. Also Kirche so an sich, als Institution war für viele von (,) von den Freunden von mir halt 'ne gute Sache und... nichts (,) nichts Kritisierbares dran, weil die tun ja so viel und /ehm/... es ist ja auch für viele Leute 'n Trost, und so weiter.

(Interview IBK11)

Neben den „Mitläufer-Christen“ werden insbesondere auch die überzeugten Christen kritisiert. Mona T. und Kathy B. etwa sehen in ausgeprägter Frömmigkeit bei anderen Menschen einen Grund zur Vorsicht:

Mona T.: Nur... hab' ich immer wieder erlebt, je frommer, desto schrecklicher sind die Menschen. Das (,) das hab' ich immer wieder erlebt. ...Mit *gan*z wenigen Ausnahmen.

(Interview IBK108)

Kathy B.: I found... h-(,) living here in the South that a lot of times... when I find out that someone is a fundamentalist reli-(,) /eh/ a fundamentalist Christian... (,) you know, either they say something or I can see the Jesus fish on their car... (,) that... I become... a little more nervous, a little more guarded, ...a little more leery of them, because some of the

worst treatment I've gotten from people, I feel and I believe, is from people who... (,) who consider themselves very religious, and especially fundamentalist. ...And I think where that comes from (,) I think, they have a mindset that... (,) because they (,) they (,) they're worshipping Jesus... and they believe in god... that /eh/... it makes them better... and that... if you don't think exactly like them it al-(,) they almost have a right or they're able to mistreat you. Because they're (,) they're basically better than you anyway, because... they (,) they have that belief that you don't have.

(Interview *AFS11*)

Ein anderes Motiv in den Erzählungen handelt davon, dass Kirchen oder Kirchenmitglieder die Menschen ausnutzten. Von dieser Erfahrung berichtet etwa Ona R.:

Ona R.: (...) And then the other thing with religion... that takes away my... respect or my faith is that my aunt, before she passed away, /eh/ was always very... kind of naive about people... (,) very loving, incredibly generous. Just has no concept of human nature and how to deal with people. And so... she would go to these non-denominational Christian churches... /ehm/ and... she would be giving them a lot of money. /Ehm/... And these people would steal from her. I mean, the (,) the churches themselves would do things which were just highly questionable. .../Eh/... You know, wh-(,) I... put my foot down and: Molly, you can't afford to pay this much money to the church each month! You can give, you know, such and such dollars in the offering each week, when you do go. ...And suddenly the church calls her up and says: oh, I'm sorry, we can't (,) we can't come and get you anymore. No one (,) no one will give you a ride to church anymore. (...) You know, in the meantime (,) and I don't know when (,) but all of her valuable jewelry walked away. And all of her valuable dolls walked away. All of her, you know, valuable glass pieces and things that she'd picked up on her travels in her life, all disappeared. ...And when we came to go through her things to get her moved, all these pieces (,) those valuable pieces, /ehm/... you know, things that she gathered up over the years... (,) all of them were gone. ...Couldn't find a single piece of jade jewelry. ...It was just (,) all of it had been (,) and I don't know when, I don't know which of these people did it, but... it was someone she gathered up through her church. 00:25:35-5

(Interview *SF408*)

Eine weitere Überzeugung ist die, dass die Menschen, die unter dem Einfluss der Religion stehen, nicht nur materiell oder finanziell Schaden nehmen, sondern auch geistig. In einigen Interviews taucht das Bild des „Brainwashings“ auf, etwa wenn Brigitte S. von ihrer Mutter und ihren Geschwistern berichtet, bei denen eine Werbung für das Anliegen des *Bundes für Geistesfreiheit* unmöglich sei:

Brigitte S.: (...) Im Gegenteil: also die versuchen *mich* immer zu bekehren. Also die haben eher so den Eindruck oder (,) oder unterstellen mir, /eh/ dass ich irgendwie ferngesteuert und gehirngewaschen wäre. Also die haben irgendwie anscheinend das Gefühl, /eh/ dass ich /eh/... abdrifte, dass das eher so'n Sektencharakter für die hat. Und die können des wirklich allesamt überhaupt nicht nachvollziehen. (...) Aber... (,) also wirklich sogar meine Schwestern in (,) mit einer Vehemenz teilweise, sind die um mein Seelenheil bemüht [lacht leicht auf] (,) besorgt und bemüht. 00:39:16-3

Interviewer: Mmh. Welche Argumente bringen die dann so vor? 00:39:18-2

Brigitte S.: /Ehm/... Zum Beispiel, ja, dass die ganze Kirche /ehm/ doch Teil unserer Kultur wäre und es wäre auch wichtig, das zu bewahren. Die /eh/ behaupten allen Ernstes, obwohl sie alle humanistische Gymnasien besucht haben und es besser wissen *müssten*, dass die ethischen Werte... eigentlich von der Kirche... mehr oder weniger /ehm/... generiert wurden, wenn man so will. Also die behaupten einfach Sachen, die definitiv nicht stimmen. Und wollen mich mit (,) mit diesen Argumenten /eh/ irgendwie wachrütteln. /Ehm/ Die verstehen das Ganze überhaupt nicht. Also pfff...(,) (...) Und sie finden das Ganze auch fürchterlich intolerant. Also grad diese ganz /ehm/ (,) sehr provokanten Aktionen, die ja die letzten zwei Jahre stattgefunden haben. Die haben sie natürlich verfolgt, weil sie ja g'wusst haben, dass ich da... *mit* im Boot bin. ...Und finden das Ganze ganz schrecklich und fürchterlich intolerant. Und man soll doch die Katholiken in Ruhe lassen. Wenn i ihnen dann erklär, dass es ja eigentlich genau andersherum ist, .../eh/ dass es natürlich immer so... (,) dass halt *eigentlich* der BfG - nicht nur eigentlich, sondern tatsächlich - /eh/ gegen eine bestehende Macht sich ja auflehnen *muss*, .../eh/ sonst kann man ja nix ändern, /eh/ und dass die Intoleranz auf der anderen Seite liegt, weil sie nämlich /eh/ /eh/ die andern *nicht* so sein lässt, wie sie sind, und (,) und (,) sondern einfach Sachen aufoktroziert, ...das ist (,) ist (,) das ist ganz...(,) Also es ist wirklich erstaunlich... zu sehen, /eh/... wie gehirngewaschen *die* wirken dann auf mich, gell [lacht kurz auf]. Das sind ja alles (,) die haben ja alle mitanander /ehm/... (,) ohne dass das jetzt von Bedeutung wäre, aber man unterstellt immer, dass das von Bedeutung sein könnte (,) 'ne weitaus bessere Bildung als ich. Die haben alle Abitur, die haben alle studiert. .../Eh/... Man würde meinen, die hätten eher den Durchblick, noa? Aber, ich (,) ich finde, den haben's *nicht* [lacht leicht]. 00:41:31-4

(Interview B/G03)

Die Lehrerin Sharon W. nimmt an, dass Gläubige in den USA von ihren Priestern - oder zumindest von einigen Fernsehpredigern - regelrecht gegen Atheisten aufgehetzt werden:

Sharon W.: But... anyway, ...here's this little sixth grader. And he's play-(,) praying silently over his lunch. ...Jerry Falwell (,) he's dead now (,) but I'll (,) Pat Robertson, all these bad-

ass... evangelical idiots... would have you to believe... that in a situation like that... an atheist teacher would stop and tell that child to stop praying. ...But Ed B. wouldn't do it, I wouldn't do it, *none* of us would do it! We *understand* the separation of church and state. And the tru-(,) the truth is, they do, too, but they don't want to admit it. And they lie to their people. And they get them stirred up. ...They know damn well it needs to be separate. ...But it's in their interest to keep it stirred up (,) ...in their financial interest and otherwise. 00:32:23-8

(Interview *AFS10*)

Benennung positiver Eigenschaften

Obwohl sie glaubt, dass einige evangelikale Prediger ihre Anhänger gegen das Konzept der Trennung von Staat und Religion aufbrächten, beobachtet Sharon W. auch, dass viele religiöse Bürger einsehen, dass Religion etwa in der öffentlichen Schule keinen Platz habe. So hat sie den Mitgliedern der *Atlanta Freethought Society* in einem Vortrag zu ihren Erfahrungen als Lehrerin von dem Gespräch mit einer Mutter berichtet, deren Tochter während der Anschläge vom 11. September 2001 in der Schule leise für sich gebetet hatte:

Sharon W.: It just so happened that i-(,) in the spring... I drew a group of children's names to do the para-(,) parental conference that we have... for every child. And I happened to get her mother. ...Well, I started to tell the story. Her mother doesn't know I'm an atheist. I'm telling her, because I knew she would feel good that her child's response to 9-11 was to sit there and pray. So I started to tell her. And the mother, who's a reasonable, good parent, nice person (,) she started to apologize. I said: oh, no, mam, no, nono, you don't (,) you don't understand me. I'm not saying the child did anything wrong. She didn't tell the other children they had to pray. I said: the other children were... Jewish and this and that probably (,) you know, all kinds of kids. But she (,) she didn't do that. I said: I'm telling you the story, because I know it would make you feel good. I said, had your child told everybody they had to pray, I would have in a sweet way... gotten her away from that idea. ...But, see, I told the atheists in the meeting, when I gave my talk (,) I said: look, how encouraging that is. ...'Cause sometimes we get kind of paranoid. And we think the whole world is out to get us and everybody believes in prayer in school and all this stuff. I said, listen to what that reasonable mother did. ...She knew... the separation of church and state. She understood it. And she was gonna apologize for actions of her child, until I explained to her that her child (hadn't done a bad thing). ...So, to me that's a good story.

(Interview *AFS10*)

Obwohl es auch negative Reaktionen auf die Präsenz von *Atheists and Other Freethinkers* in Sacramento gäbe, würdigt Mynga F. die Zusammenarbeit mit manchen religiösen

Menschen in Bildungsprojekten oder auch in dem gemeinsamen Ziel der Trennung von Staat und Religion, die sich über das öffentliche Auftreten der Organisation ergeben habe:

Mynga F.: When you get a lot of media, then you get a lot of backlash from /eh/... (,) from certain segments of the community. But you also get a lot of bridge building. We have... /eh/ (,) we are /eh/ (,) many of our members are (,) /eh/ had been... really active in Americans United for the Separation of Church and State... and are viewed as /eh/ workers and contributors and helpful in that effort. /Eh/ And there are religious people in that /eh/... group, /eh/... who also are much in favor of the separation of religion and government. And /eh/... so they appreciate /eh/ (,) and are happy to work with us, and actually /eh/ invite us to co-sponsor... /eh/ events that they're doing. /Eh/ And so... (,) so that's good.

(Interview AOF07)

Darüber hinaus findet sich in manchen Erzählungen auch Anerkennung für einige Aspekte, die direkt mit Religion verbunden sind, wie etwa die Emotionalität, die Musik und den Gedanken der Mitmenschlichkeit. Mariva A. zum Beispiel besucht an Feiertagen aus diesen Gründen eine Kirche:

Mariva A.: But I did want to mention that /ehm/ I'm probably (,) I might be one of your more u-(,) unusual subjects, because... I'm not only a Jewish atheist, but I also have recently started going to church on Christmas and Easter. Because here in San Francisco, we have a number of /ehm/... all sorts of religious, /ehm/... you know, houses of worship... in (,) in... a variety of faiths and traditions that are very socially progressive. (...) /Ehm/ And... the one that I go to is called Glide Memorial Church. ...And it's an icon in San Francisco. And it was started by /ehm/... /eh/ the Reverend Cecil Williams, who was /ehm/ an activist during the Civil Rights Movement. And... if you go to his church on any particular given day, you'll see people of all races, of all... ages, of all /ehm/... incomes and socio-economic classes. And... they also actively embrace gays and lesbians and transgenders. So it's (,) it's really... (,) you know, going to services on Christmas and Easter (,) first of all, what else is a Jewish atheist gonna do on those days, you know? And we do all ki-(,) my husband and I, you know, we go to movies, we g-(,) North Beach is open, we go out to dinner sometimes. But... it's really quite a beautiful experience. They have /ehm/ a choir that's just amazing. I've often said that the best thing about Christianity (,) Christianity is its music. You know, there's just such wonderful music. And... (,) and, you know (,) and the... (,) the /ehm/... (,) the deacons and the reverends often have just some *really* wonderful uplifting sermons. And... a lot of it isn't really even about god. A lot of it is about embracing the poor, or figuring out how to end the war, ...you know, or embracing our gay and lesbian brothers and sisters, and, ...you know, loving each other despite what we look like. That sort of thing. ...And it's very /ehm/

uplifting and (,) and (,) and empowering. You know, no matter what. They even (,) believe it or not, they even embrace atheists. Because one time there was a deacon who got up there and said: ...no matter what you are, you know, you could be Christian, Jewish, Muslim, Buddhist, Hindu, Agnostic, Atheist, *amen*, you are all welcome here! And I thought that was kind of cool. I had never heard of that before. /Ehm/... And... y-(,) you know, one time I came home and I was in tears, because the (,) you know, these services are just so emotional.

(Interview *SFA04*)

Ed B. schätzt außerdem die gute Intention mancher religiöser Menschen, die sie mit der Religion auszudrücken versuchten, etwa wenn er über seinen Vater, den Priester, spricht:

Ed B.: (...) I didn't /eh/ have a rebellion against my parents. And I didn't... *hate* my father for his religiosity or for being a...(,) He was not a theologian. He didn't think carefully about /eh/... the (,) the theism of /eh/ his beliefs. He... accepted what he had been taught as a child. ...And he liked people. And he wanted to help people. And he was pretty good about... the pastoral part. He (,) in consoling somebody whose /eh/ loved one had died or was about to die themselves... /eh/ /eh/ and trying to patch up a relationship between a man and a wife who were having an argument. He (,) he was... not a trained counsellor, and I'm sure he screwed those things up... at least some of the time. But he was... /eh/ /eh/ well-liked by his congregation. And I think he did far more good than he did evil. And I think the evil he did was /eh/... virtually all... unintentional and... (,) and not very serious. You know, he was not an (,) an aggressive, greedy person.

(Interview *AFS07*)

5.2.2 Beitrittsszenarien

Stephen LeDrew (2013) hatte in seiner Studie zu Mitgliedern freigeistig-säkularistischer Organisationen in Nordamerika deren Wege zum Atheismus in den Mittelpunkt gestellt. Doch für die Erstellung einer Typologie organisierter Atheisten reicht es nicht aus, allein nach den weltanschaulichen Hintergründen und Positionen der Mitglieder zu fragen. Von Interesse ist vielmehr, wie es im Einzelnen dazu kam, dass aus für sich allein religions- oder konfessionslosen Menschen die Mitglieder atheistischer Organisationen wurden. Warum sind sie den zusätzlichen Schritt gegangen, sich mit anderen Atheisten zusammenzuschließen? LeDrew hatte für die Mitglieder der von ihm untersuchten Organisationen festgestellt, dass sie sich im Verbund mit anderen Atheisten ihrer neu entdeckten Identität versichern und diese ausleben wollten. Diese Sichtweise greift für die Mitglieder der in dieser Arbeit behandelten Organisationen jedoch zu kurz. Aus den Erzählungen lässt sich nicht nur die Verfolgung solcher identitärer Ziele, sondern auch die

ideologischer und intellektueller Ziele rekonstruieren. Keine Berücksichtigung hat in der Forschung bislang die Frage gefunden, auf welchen Wegen organisierte Atheisten überhaupt zu Mitgliedern ihrer Vereinigungen werden. In der Partizipationsforschung gelten die aktiven Rekrutierungsbemühungen seitens der Bewegungsorganisationen, die vorherige Einbindung in organisatorische Netzwerke und der persönliche Kontakt zu bestehenden Mitgliedern als die wichtigsten Ursachen der Mobilisierung neuer Mitglieder. Alle diese Faktoren spielen auch bei den organisierten Atheisten eine Rolle. Aber auch die selbstmotivierte aktive Suche nach Vereinigungen ist von Bedeutung. Eine weitere Dimension des Beitritts betrifft die Frage nach möglichen Abwägungen vor der Entscheidung, sich zu beteiligen. Während manche Befragte nach dem Kennenlernen der Organisation unverzüglich zu Mitgliedern wurden, berichten andere von unterschiedlichen Zweifeln und möglichen Argumenten gegen eine Mitgliedschaft.

5.2.2.1 Beitrittsmotive

Auf der Grundlage der Antworten der Befragten lassen sich die Motive zum Beitritt zunächst danach unterscheiden, ob sie sich auf Erfahrungen, die der Mitgliedschaft vorausgingen, oder auf Hoffnungen und Erwartungen, die mit dem Beitritt verbunden wurden, beziehen. Man könnte auch von Weil- und Um-zu-Gründen sprechen. Selbstverständlich stehen die Erfahrungen in unmittelbarem Zusammenhang mit den Wünschen an die Mitgliedschaft. Allerdings können Erfahrungen, die im Folgenden zu einem bestimmten Typus eines Weil-Motivs zusammengefasst werden (etwa als „Fremdheitsgefühle“), zu unterschiedlichen Hoffnungen und Erwartungen an den Beitritt führen: Während sich Person A etwa, *weil* sie sich in ihrer neuen stärker religiösen Umgebung fremd fühlte, an die Organisation wandte, *um* neue Bekannte zu finden, kann es Person B mit einer ähnlichen Erfahrung darum gegangen sein, mehr über den eigenen Atheismus zu lernen.

5.2.2.1.1 Vorherige Erfahrungen (Weil-Motive)

Die unterschiedlichen Erfahrungen der Mitglieder, die dem Beitritt vorausgingen, lassen sich zusammengefasst als sechs Typen klassifizieren: Empörung, Besorgnis, Fremdheit, Charisma, Verpflichtung und Neugierde. Dabei ist jeder dieser Typen als Idealtypus zu betrachten. In der realen Erfahrung liegen häufig Mischformen vor. Inwiefern sich Elemente konkreter Erfahrung jedoch analytisch unterscheiden lassen, wird im Folgenden näher erläutert und illustriert. Eine Besonderheit stellt eine durch Religion erzeugte neurotische Störung dar, von der einzelne Mitglieder berichten.

Empörung

Bei der Erfahrung von Empörung handelt es sich um ein Motiv, das in der Partizipationsforschung als „moral shock“ bezeichnet wird. Solche Schocks liegen dann

vor, wenn „events or information raise such a sense of outrage in people that they become inclined toward political action, with or without a network of contacts“ (Goodwin und Jasper 2009, S.58). Schließen sich Menschen aus Empörung einer Bewegung an, verfolgen sie damit häufig entweder ideologische oder instrumentelle Ziele – ersteres, wenn sie einfach ihrem Ärger „Luft machen“ möchten, letzteres, wenn eine Beseitigung der die Empörung hervorruhenden Verhältnisse angestrebt wird. Erfahrungen, die Empörung auslösen, können zum Beispiel allgemeine politische Entwicklungen oder singuläre Ereignisse sein, von denen die Betroffenen aus den Medien erfahren. Es kann sich auch um persönlich Erlebtes oder um den Erhalt von aufrüttelnden Informationen durch die Bewegung selbst handeln.

Typisch für die US-amerikanische Erfahrung ist die politische und religiöse Entwicklung des Landes in den letzten Jahren vor dem Erhebungszeitraum, die durch den Einfluss der religiösen Rechten auf die Regierung gekennzeichnet war. Adrienne M. etwa sieht darin einen wesentlichen Anstoß für ihr Engagement:

Adrienne M.: (...) In 2000, as you know, America started a downwards slope... with the election of our current president... and a lot of his religious cronies. Now, America has been becoming religious for a long time now. ...But ...more recently, especially with faith based initiatives, .../ehm/ supreme court, ...the nominations that are going on there, ...the bills that are being passed, ...the fact that... in the constitution, the Bill of Rights, it says that there shall be no religious test to hold public office, yet there are fourteen states, including Texas, where I cannot run for office. ...Okay? They've made their own little state bills and state laws that say: unless you believe in a higher power, you can't run for office. So legally I can't run for office! Oh, my god! This just is wrong!

(Interview *SFA07*)

Alice C. berichtet ebenfalls von der Erfahrung, dass der Einfluss der Religion auf die Politik und die Kultur des Landes zugenommen habe, was sie auch während des Nacherzählens wieder aufregt:

Alice C.: Early on it was not... something I... gave much... thought to. I would say, in the last fifteen years, though, I've become very aware of it... and... /eh/ almost annually increasingly shocked. And... /eh/ the whole country feels like... East Texas, oughh, pushing this (,) this incessant /ehm/... need to convert everybody. There's only one religion, and it's theirs and... (,) you know, the sooner you acknowledge that, the better off you'll be. It's i-(,) it's (uncanny), it's everywhere now. ...Just as it... used to be forty years ago. 00:31:33-4

Interviewer: Do you have any examples, how one... may experience that here? 00:31:39-9

Alice C.: .../Ehm/ Certainly... it's infiltrated politically. Massively so. .../Ehm/ And it filters down through... the news media. ...Talk radio is full of it. /Ehm/ Some television channels are... (,) are just rife with it. ...I (,) I sense the news is... quite slanted. I'm sure they think it's slanted, too. /Ehm/... I (,) I think it's... (,) I think it (,) it's been an insidious invasion, but I think it's (,) it's an invasion nonetheless... /ehm/... of /ehm/ (,) what am I trying to say here (?) ...an invasion of public /ehm/... (,) well, public institutions, publically funded institutions of all sorts, .../ehm/ schools, government, /ehm/... when it should not be. It should not be. It should be kept private. I believe it (,) it should never ever be funded by tax-payers' dollars ever, ...and it is. ...And I can't remember what the question was [lacht auf]. I'm on a rant. [lacht] 00:33:04-2

(Interview AOF01)

Auch kurzfristige und nur lokal relevante Ereignisse, die in der Literatur etwa als „suddenly imposed grievances“ (Walsh 1981) gedeutet werden, können „moralische Schocks“ auslösen. Für Steven F. etwa stellte das öffentlich inszenierte Gebet um Regen des Gouverneurs von Georgia auf den Stufen des Regierungsgebäudes ein solches Ereignis dar:

Interviewer: (...) So, you said you joined the Atlanta Freethought Society in 2007. 00:13:07-5

Steven F.: Yeah. 00:13:08-2

Interviewer: /Ehm/ How did that come about? 00:13:10-8

Steven F.: /Ehm/ [lacht leicht auf] ...The (governor) of the state of Georgia... [räuspert sich](,) Georgia's been going through a drought... situation, and /eh/... he decided he would have a prayer vigil, .../eh/ to pray for rain... at the state capitol, which, you know, immediately made me, you know, just kind of... cringe.

(Interview AFS03)

Friedrich G.s Empörung richtet sich vor allem gegen die Privilegierung der katholischen Kirche durch den bayerischen Staat, die für ihn insbesondere durch die polizeiliche Verhinderung von papstkritischen Protestaktionen zum Ausdruck kam und worüber er vor seinem Beitritt in der Zeitung las:

Friedrich G.: Als der Papstbesuch hier war, da wurde ja (,) von der Polizei /eh/... wurden Sachen beschlagnahmt. Und (da) hieß es immer: das ist also Beleidigung eines fremden Staatsoberhauptes. ...Und dieser Mann ist aber gekommen auf einer *Pastor*reise letzten Endes. Der war ja nicht als fremdes Staatsoberhaupt hier. Und das find' ich also eine... (,)

hat mich furchtbar geärgert. Vor allen Dingen, weil die Polizei weiß, sie nimmt diese Sachen weg und (,) und /eh/ sperrt die Leute ein oder was auch immer. Aber es hat natürlich keine Konsequenzen, denn /eh/ die werden letzten Endes wieder (,) ...normalerweise wieder freigesprochen. *Aber* zunächst haben sie diese Möglichkeit - wie durch diesen Trick, dass sie sagen: (das ist 'n) fremdes Staatsoberrhaupt (,) die Sache - alles einfach zu unterbinden. (...)

Interviewer: Mmh. Das heißt, das war auch 'ne Geschichte, die hier in der Öffentlichkeit war. 00:36:14-3

Friedrich G.: ...Das stand in der Zeitung. ...Das (,) das stand in der Zeitung. Und daraufhin (,) das hat mich also...(,) Ich war gar nicht da. Aber das hat mich eben auch geärgert. Daraufhin hab' ich dann auch dahin geschrieben. Und so bin ich allmählich dann auf diesen /eh/ BfG aufmerksam geworden. Und dann bin ich da Mitglied geworden. 00:36:25-0

(Interview B/G01)

Assunta T. hatte die enge Verbindung von Kirche und Polizei in Bayern schon während ihres früheren Engagements in einem feministisch-atheistischen Verein in München kennengelernt. Insbesondere ein Erlebnis aus den Tagen ihres Studiums hat sich in ihrer Erinnerung festgesetzt und ihr politisches Bewusstsein geschärft:

Assunta T.: Und mein Herz schlug ja auch noch immer für die Befreiung des weiblichen Geschlechts. Ich kann heute sagen, das tut es nicht mehr. Soll befreien, die Damen, wer möchte. Also, ich würd' das zum Beispiel jetzt nicht mehr als meine Lebensaufgabe ansehen. Aber der (,) der gottlose Aspekt...(,) Wir haben zum Beispiel auch, /eh/ ja gut, die Kirche uns ausgesucht. Wir haben dann als politischer, feministischer Verein beim ersten Besuch Papst Johannes des... 00:11:22-9

Interviewer: Johannes Paul des Zweiten? 00:11:23-8

Assunta T.: Johannes Paul des Zweiten. Genau. Ja. Wann war denn das? '88 war der, glaub' ich, in München. Da waren wir dann. Da war (,) hat der Wolf auch mitgemacht. Da waren wir dann. Hatten wir 'ne Aktion geplant: wir rollen 'n Transparent auf... (,) an der Fahrtroute (,) das war vor dem (,) vor dem Siegestor. (...) Und dann ist was unwahrscheinlich Interessantes passiert, was so nur in Bayern möglich ist, glaub' ich. ...Unsere feministische Rädelsführerin war eine damals schon stadtbekannte, etwas ältere Frau. Inzwischen ist sie leider... geistig umnachtet in 'nem Münchener Pflegeheim, fast achtzig Jahre alt. Die war damals wirklich überall bekannt. War eine der Gründerinnen auch dieser Frauenbewegung, der zweiten oder neuen Frauenbewegung, wie das ja damals hieß. ...Und da hat sich dann herausgestellt, als die am Tag selber, wo wir das machen

wollten, sich mit uns treffen wollte - die war die einzige, die 'n Auto hatte - (,) ist sie nie angekommen. ...Ihr (,) ihr Telefon ist abgehört worden, die ist verfolgt worden von ihrer Wohnung bis hin zum Einsatzort und von der Straße weg gekidnappt. ...Und wurde dann in die Etzstraße verbracht. Damals gab's ja auch noch kein Handy und sowas. Also w- (,) ...also wen hätt' sie da anrufen sollen? Wir waren ja alle auf der Straße. ...Und da wurde die eingesperrt, einen Tag lang. Und zwar mit der Begründung: solange, bis der Papst weg ist. ...Und dagegen haben wir eine... 00:13:16-2

Interviewer: Etzstraße, das ist das Polizeipräsidium? 00:13:18-1

Assunta T.: Das ist die Ordnungszelle München, wie der Herr Kastner sagen würde. Jawoll. Da hat schon Himmler... /eh/ gearbeitet. Ja, die ist heute auch noch das Zentrum... der Polizei in (,) in München. Und da war die dann den ganzen Tag. Und wir haben's trotzdem versucht. Wir hatten keine Nachricht. Und dann haben wir natürlich dann über Anwalt angerufen und irgendwann halt festgestellt, wo die sitzt. ...Das hat einen weiteren Prozess bedeutet wegen Körperverletzung und Verstoß gegen... (,) sie durfte (,) sie kann ja (,) kann nicht einfach aus'm Auto ge- (,) also, überlegen Sie sich, Sie überfahren einen Zebrastreifen... und dann kommen (gleichzeitig) Polizeiautos von links, von rechts. Und zieht die Frau, die ja damals schon fünfzig, über fünfzig war, aus dem Auto raus. Also, sowas kann man sich ja gar nicht vorstellen. Das ist ja wie in Argentinien. Und den Prozess haben (,) hat sie dann auch gewonnen, mit uns zusammen. Hat Schmerzensgeld bekommen. Das hat auch wiederum fünf, sechs Jahre gedauert. Da haben sich die *aberwitzigsten* Sachen abgespielt. Dass ja diese ganzen Maßnahmen nicht irgendwie... staatlich angeordnet waren. Das hat die Erzdiozöse mit der Polizei besprochen so. ...Und solche Sachen haben mein politisches Bewusstsein natürlich weiterhin geschärft gehalten, also das hätt' ich, wenn man mir das zwanzig Jahre vorher g'sagt hätt', hätte ich das nicht für möglich gehalten, dass es sowas gibt.

(Interview B/G05)

In anderen Fällen sind es Ereignisse, die die Befragten nicht als Aktivisten, sondern als Privatpersonen treffen, welche zu einem Sturm der Entrüstung führen. Rainer P. etwa, der Religion lange Zeit als harmlos und unbedeutend eingeschätzt hatte, erlebte den Widerstand, der ihm aufgrund seiner Bemühungen, ein Kreuz im Klassenzimmer seines Sohnes abhängen zu lassen, entgegenschlug, als einen Schock. Vor dieser Erfahrung war er nicht von der Notwendigkeit säkularistischer Organisationen ausgegangen:

Rainer P.: Überhaupt nicht. Überhaupt nicht. Ich bin /eh/ erst mal gar nicht wirklich davon ausgegangen, dass es sowas gibt. Weil ich habe mir nicht gedacht, dass es einen Bedarf geben könnte. ...Weil, wie gesagt, siebziger, achtziger Jahre wurde mit sowas ganz anders umgegangen. Und das war die Zeit, wo ich zur Schule ging, wo ich auch meine

Jugend verbracht habe, halt, ne. Auch bis in die Neunziger noch hinein. Eigentlich fühle ich mich immer noch sehr jugendlich. ...Aber meine Erfahrung war die, da wird kein gesonderter Wert drauf gelegt. Das heißt, irgendwie, ich bin davon ausgegangen, es mögen sehr, sehr viele Leute noch Kirchenmitglieder sein, aber sich wirklich drum scheren, tut sich wohl keiner. Ne? ...Möglicherweise sind sie Kirchenmitglieder, weil, wie ja auch immer gesagt wird, die Kirchen ja so viel Gutes tun und man halt durch die Kirchensteuer das unterstützen mag. Aber wer geht denn in die Kirche? ...Ich bin nicht davon ausgegangen, dass es überhaupt Verbände in der Form *gibt*. ...Hab' von Carsten Frerks Buch damals - hier "Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland" - (,) die Spiegel-Besprechung hab' ich gelesen, ich hab' mir das Buch aber nie gekauft. Ich hab' mir nur gedacht, gut, dass das mal einer schreibt, ne. So. Ne? Inzwischen hab' ich's, okay, klar, ne. ...Aber /ehm/... ich hab' nicht die Notwendigkeit gesehen. Ich hab' auch nicht gesehen, dass halt diese Notwendigkeit /eh/ /eh/ bezüglich Kruzifixe in (,) in (,) in Grundschulen (,) in staatlichen Schulen /ehm/... (,) dass sich da mehr Leute noch intensiver mit auseinandersetzen. Ja, das war weit gefehlt! Und ich fand das dann letztlich... sehr gut, dass das passierte. Ne, weil, wie ich dann auch mitkriegte, /eh/ war das ja durchaus kein Einzelfall, was dann hier geschehen ist, ne. Das war 'n regelrechtes Politikum. Wie ein... Bürgermeister, mehr oder minder, mit einer Bezirksregierung Köln zusammenarbeitet, um in einer kleinen scheiß Schule von hundertfünfzig Kindern /eh/ Kruzifixe an den Wänden zu halten, ...wie ein Pfarrer sonntags in der Predigt von der Kanzel zu Protestmärschen vor diese Schule auffordert, bis die Kruzifixe wieder hängen... und ähnliche Dinge, ...wie es halt der Bergischen Landeszeitung einen ganzseitigen Artikel wert ist und die Titelseite, dass hier Kruzifixe abgehängt wurden, also das hat mich... sehr *überrascht*! Hätte ich nicht gedacht! Hätte ich wirklich nicht gedacht. Dass die Meinung der Oma, die zuhause sitzt, über das Kruzifix im Klassenraum des Kindes durchaus mehr zählt als ein Bundesverfassungsgerichtsurteil, das hätte ich *auch* nicht gedacht, nem. ...Und als mir das klar wurde, dachte ich mir durchaus, dass es Sinn machen kann, sich dort zu engagieren.

(Interview IBK403)

Schließlich können auch die gezielten Bemühungen von Bewegungsaktivisten, ihre Informationen und ihre Sichtweisen zu verbreiten, zu „moralischer Empörung“ führen: „Moral shocks do not arise only from suddenly imposed grievances; organizers try hard to generate them through their rhetorical appeals“ (Jasper und Poulsen 1995, S.498). Voraussetzung dafür, dass solche Framing-Versuche erfolgreich sind, ist allerdings, dass die Informationen für die Adressaten glaubhaft wirken (vgl. Snow und Benford 1988): „Frames resonate with potential recruits precisely because these recruits already have certain visions of the world, moral values, political ideologies, and affective attachments“ (Jasper und Poulsen 1995, S.496). Lukas G. etwa hatte aufgrund des Leids, das er als

Auszubildender in einem Krankenhaus erfahren hat, seinen Glauben und aufgrund des mitleidlosen Verhaltens der Nonnen dort seinen Respekt vor kirchlichen Würdenträgern verloren, so dass ein Radiobericht zu einer „religionsfreien Zone“ unter Beteiligung des *IBKA* sein Interesse weckte. Die Informationen auf dieser Veranstaltung lieferten ihm Gründe für neue Empörung:

Lukas G.: (...) Und ich kannte mich in dem Thema noch überhaupt *gar* nicht aus, ne. Ich hab' mich halt nur (,) ich hab' mich bisher nur so am Rande interessiert. Aber so wirklich mit der Materie auseinandergesetzt hab' ich mich nicht. Und ich fand's halt total interessant. Auch die Diskussion, die (,) die Beiträge von den /ehm/ (,) von den Zuschauern. ...Fand ich schon. Das war alles für mich Neuland, ne. (...) Und dann (,) wie gesagt, dann lag da halt die MIZ. Die konnte man mitnehmen. Und dann fing das so langsam an, dass ich mir mal dann auch so Lektüre /eh/ zugelegt habe. (...) Es war auch gar nicht erst meine Ab- (,) es war auch (,) unbeding-(,) war ja gar nicht meine Absicht, da irgendeinem Verein oder irgendwo beizutreten, sondern es ging einfach nur da drum, mich erst mal so'n bisschen über das Thema zu informieren. Und /ehm/ hab' dann halt auch in dieser Woche... /ehm/ meine Umgebung genervt [lacht leicht auf] mit dem Thema. Die waren alle irgendwann ziemlich entnervt. 00:26:45-8

(...)

Interviewer: Über welche Aspekte hast Du dann da was erzählt? 00:27:36-0

Lukas G.: Ja, hmhhh. Zum einen der Weltjugendtag an sich, ne: Finanzierung (,) also, so Sachen, die einem selber gar nicht so bewusst waren (,) wie (,) wie das finanziert wird, ...von wem es *nicht* finanziert wird, was die Leute geglaubt haben. /Ehm/ Ja, und das hat mich ja (,) das hat halt auch immer so'n bisschen /ehm/ erschreckt, ...wie (,) naja, wie... (,) wie blind diese Weltjugendtags- /ehm/ -Gänger (,) ...also, oder wie wenig die das hinterfragt haben. Also diese (,) diese Fan-Chöre mit "Benedetto" und /eh/ (,) das fand ich schon irgendwie ziemlich erschreckend. Und dann halt auch (,) dass mich das alles... so'n bisschen an die 30'er-Jahre erinnert hat. Ne, also, so Riesen-Bilder von dem Papst, diese Inszenierung einfach. /Ehm/... Ja, *das* hab' ich halt /ehm/ meiner Umgebung mitgeteilt. Und dann halt auch noch so diverse Fakten aus der Bibel, die ich noch so gar nicht kannte. Also, /ehm/ im Prinzip die menschenfeindlichen /ehm/ Aspekte aus der Bibel, vor allen Dingen aus dem Alten Testament. Und (,) ja, das war schon interessant. 00:28:48-2

(Interview *IBKA05*)

Die Empörung, die manche Erfahrungen auslösen, steht häufig in enger Verbindung mit anderen Empfindungen. So können bestimmte als empörend empfundene Entwicklungen

Zukunftssorgen auslösen oder auch das Gefühl der Entfremdung gegenüber der eigenen Gesellschaft.

Besorgnis

Die Sorge vor einem befürchteten zukünftigen Zustand führt stärker noch als die Empörung über ein Ereignis dazu, dass mit der Beteiligung an einer Bewegung instrumentelle statt lediglich ideelle Ziele verfolgt werden. Martin H. etwa war, bevor er Mitglied des *IBKA* wurde, zunächst auf das Internetangebot des Vereins und darüber auf religionskritische Literatur gestoßen, wie zum Beispiel auf ein Buch von Franz Buggle, in dem sich der Autor kritisch mit Bibeltexten auseinandersetzt:

Martin H.: Wo er im Prinzip argumentiert, also, /eh/... die Christen in Deutschland sind doch gut. Ein Glück! Sie halten sich nicht /eh/ an dem, was (,) was in der Bibel steht. Und hat sozusagen 'ne Fundamentalkritik an (,) an Bibeltexten ausgeführt, was insofern wichtig war, weil /eh/... meistens (,) weil (,) weil (,) weil es oft heißt, die Texte seien ja gut und Bergpredigt und so weiter ist ja 'ne feine Sache, ...nur... die Kirchen haben's /eh/... ver-(,) ...ja, verwässert oder (,) oder haben's schlecht ausgelegt und so weiter. Und (,) und (,) und das Böse in der Welt ist Menschenwerk sozusagen. ...Gut, das Böse ist wieder 'n anderer Begriff. Aber die... (,) aber das, was wir so bezeichnen (,) oder das Leid in der Welt ist Menschenwerk, aber die heiligen Texte sind doch... 'ne gute Grundlage. Und Buggle hat das eben... komplett auf'n Kopf gestellt, dieses Argument, mit... (,) keine Ahnung (,) mehreren hundert... Bibelzitaten, die er da auseinandergenommen hat. Und das war mit ein Auslöser, wo (,) wo ich (,) /eh/ was (,) was noch mal... (gebraucht) hat. Whoa, also das ist ja wirklich...(!) .../Eh/ Was mich aufgewühlt hat, emotional sozusagen: okay, wenn jemals wieder diese Texte sozusagen mehr Bedeutung gewinnen als sie heute haben, ...das wäre schlecht. ...Und deswegen... hat's... mich vielleicht auch interessiert, da noch weiterzulesen in die Richtung und noch weiterzugehen und... letztendlich dann doch mal was zu tun. 00:13:54-2

(Interview *IBKA16*)

Dazu, dass Markos S. im Berliner *IBKA* aktiv wurde, trugen seine Sorge vor einer Aufwertung des Islams durch eine Beschwichtigungspolitik der Kirchen sowie die Befürchtung bei, dass durch ein Volksbegehren der Ethikunterricht an Berliner Schulen zugunsten eines konfessionsgebundenen Religionsunterrichts abgeschafft werden könnte - beides motiviert durch die Angst der Kirchen davor, an Einfluss zu verlieren:

Markos S.: (...) Die Kirchen merken aber trotzdem, dass... alles gegen sie spricht... /eh/ im Laufe der Zeit, ...dass ihre Mitglieder... alles andere als mehr werden. ...Sie werden weniger. Und nicht nur weniger, sondern sie werden immer... kühler in ihrem... Glauben. ...Also, sie machen jetzt mit dem Islam zusammen so praktisch eine (,) ...einen Bund der

(,) der Abrahamiten. [Lärm von draußen, schließt Balkontür]... Ich halte diesen abrahamitischen Bund... für das Gefährlichste, was man sich... (,) das gefährlichste... Mo- (,) kulturelle Moment, ...was wir erleben. Und... /ehm/... ich (,) ich verfolge mit (,) mit (,) mit... Schrecken, /eh/ welche Kultur von Appeasement... zur Zeit gegenüber dem Islam gerade... /eh/... ausgeübt wird (,) /eh/ *Politik* von Appeasement ausgeübt wird. (...) Ich halte diese Politik von Appeasement gegenüber dem Islam für das schlimmste... kult-(,) /eh/ politische /eh/... Moment unserer Zeit und für eine Sache, die man... (,) gegen die man kämpfen muss. Aber es ist natürlich nicht das einzige. Die Kirchen (,) es ist klar, sie (,) die Kirchen machen mit bei diesem Appeasement, weil sie... im Abrahamiten-Bund drin sind, aber... die Kirchen haben auch /eh/... den Anspruch...(,) Um das mal anders auszudrücken: worum ging es bei /ehm/... (,) beim /eh/... /eh/... (,) in (,) in Berlin, bei diesem... Volksbegehren, .../eh/ Pro-Reli? Es ging darum, dass in der Schule... die Kinder... den /eh/... (,) das staatliche Fach, ...über das sie die Werte des Gemeinwesens vermittelt bekommen, abwählen dürfen, um dann ein anderes Fach stattdessen zu belegen, in dem sie... metaphysische Phantastereien erfahren (,) ...in der staatlichen Schule! ...Mit dem Geld aller! ...Das (,) wir sehen das (,) ich weiß nicht, warum die Leute... nicht genug Fairness /eh/... besitzen, um zu sehen, dass das einfach... nicht geht. In allen Ländern, die Deutschland befreit haben... vom Faschismus, ...Frankreich (,) die westlichen mein' ich jetzt, nicht die Sowjetunion (,) Frankreich, Großbritannien, USA, ...maßt sich der Staat niemals an, den Schülern /eh/... Katechese-Unterricht beizubringen, also was, im Grunde genommen, der Religionsunterricht ist. Das ist (,) der ist ja bekenntnisgebunden. Das ist /eh/ ein Bekenntnisfach. Und... es (,) die maßen sich an, tatsächlich den Schülern Katechese beizubringen... zusammen mit Fächern wie Chemie, Physik, Philosophie und so weiter. Ich... habe keine Ahnung, wie das... möglich sein soll. 00:48:42-9

(Interview IBK118)

Fremdheit

Im Zusammenhang mit der Empörung und Sorge, aber auch unabhängig davon, können Gefühle der Fremdheit der Entscheidung zum Organisationsbeitritt vorausgehen. Dabei kann es sich um das Befremden aufgrund einer unbekannten Situation handeln, mit der der Betroffene allein nicht umzugehen weiß. Es kann ein Fremdheitsgefühl sein, welches daraus resultiert, dass die Betroffenen eine neue Weltanschauung und damit eine neue Identität für sich entdeckt haben, der sie eine stabilere Grundlage oder Ausdruck verleihen wollen. Im Zusammenhang damit spielt häufig außerdem die Suche nach Gleichgesinnten eine Rolle. Das entspricht dem Motiv zum Organisationsbeitritt, welches von Foust (2009) und LeDrew (2013) in den Vordergrund gestellt wurde. Oder es handelt sich um Fremdheit, die sich daraus ergibt, dass man sich an einem bislang fremden Ort aufhält. In solchen Fällen ist die persönliche Identifikation mit dem Atheismus so stark bzw. das

Fremdheitsempfinden gegenüber religiösen Menschen so groß, dass atheistische Organisationen als naheliegende Möglichkeit zum Aufbau neuer Sozialkontakte angesehen werden.

Nancy P. erlebte vor ihrem Beitritt zu *SFA* Befremden dadurch, dass sie mit einer ihr unbekannten Situation umgehen musste. Nachdem sie seit ihrer Kindheit immer offen mit ihrem Atheismus umgegangen war, hatte sie es in ihrem Nebenjob bei den Busbetrieben der Stadt San Francisco das erste Mal erlebt, dass sie aufgrund ihrer Weltanschauung massiv gemobbt wurde. Dies veranlasste sie erstmals in ihrem Leben dazu, sich nach Menschen mit einer ähnlichen Weltanschauung und ähnlichen Erfahrungen umzusehen:

Nancy P.: (...) And I was finding that with my job with the city (,) that for some reason there's a lot of... religion pervasive... in city employment, that's not supposed to be there and it's not supposed to affect things. /Ehm/... But it does. It creeps in. And when I would say that /eh/ I'm an atheist or I'm secular or I'm a humanist, I kind of get a backlash. And I didn't really know how to deal with that. So I... happened to just kind of look around to see if there was any organization of people... (,) of atheists that kind of could help me out with that. And I found the San Francisco Atheists. 00:11:25-2

(Interview *SFA05*)

Rüdiger C. dagegen fühlte sich nicht im Umgang mit anderen Menschen, sondern in weltanschaulicher Hinsicht zunächst orientierungslos, nachdem er aufgrund seines Bibelstudiums den religiösen Glauben verloren hatte:

Rüdiger C.: (...) Denn natürlich braucht man, /eh/... wenn man ohne Religion lebt, /eh/ nicht eine Ersatzreligion, aber doch eine... Weltanschauung, die ein bisschen griffig ist. Und /eh/... so im /eh/ freien Spiel der Kräfte war die nicht zu finden. Und der humanistische Gedanke, der hier also doch /eh/ die Basis des ganzen Geschehens ist, war hier gut formuliert, war hier greifbar, war hier verfügbar. .../Eh/ Also einmal anhand der Bücher, die ich also sehr geschätzt hab'. ...Mit den Büchern fing's überhaupt an. Das war meine erste Frage, als ich hier mal anrief: habt Ihr auch was zu lesen, ne? ...Jaja, und das sah damals schon ähnlich aus. Dann, also, vielleicht kann man's zusammenfassen mit dem Wort Argumentationshilfe - .../eh/ im Sinne eines /eh/ (,) einer humanistischen Weltanschauung. Das Wort konnte ich kaum buchstabieren damals. Aber je länger ich die Nase in die Bücher gesteckt hab', war das dann so. Und /eh/ das /eh/ hat mir auch sehr gefallen und /eh/... ist bis heute (,) also, das Zielgebiet. 00:15:03-7

(Interview *B/G06*)

Ellen K. wiederum musste nach ihrer Dekonversion nicht nur damit umgehen, dass sie den liebenden Gott verloren hatte, an den sie zuvor glaubte, sondern auch die Einbindung in

ihre Gemeinde. Sie hatte den *IBKA* bereits über das Internetforum kennengelernt, durch welches sie in Online-Diskussionen vom Glauben abgekommen war:

Ellen K.: Und bin dann, weil ich mich mittlerweile auch mit dem IBKA und so (,) weil ich ja wusste, wer steht hinter dem Forum (,) hab' mich damit dann halt /ehm/... - was soll ich sagen (?) - /ehm/ auseinandergesetzt und fand während meiner gläubigen Zeit schon eigentlich diese Zielsetzungen gut, ne. ...Und bin ich im Prinzip ausgetreten (,) montags ausgetreten und mittwochs in den IBKA eingetreten [lacht leicht auf]. Und... das prägt natürlich jetzt /eh/ auch so mein weiteres Leben, weil /ehm/ ich mach' jetzt (,) bin jetzt viel weg, bin wesentlich selbstbewusster geworden. Und /ehm/, gut, dieser Glaubensverlust, wie ich sagte (,) also es war schon hart, ne. Also, man hat sich dann irgendwas (,) hat an irgendwas geglaubt, aber das war einfach nur so'n gebastelter Gott, den man sich selber so... zurechtmacht. Und der dann auch ganz lieb ist und ganz nett ist und eigentlich alle Leute (,) Menschen liebt und was da alles so läuft, aber der eben keinen Einfluss hat auf /ehm/ das, was läuft. Oder er greift nicht ein in dem (,) das, was läuft, ne. Auch mit Evolution hatte ich kein Thema. Gott hat den Anstoß gegeben und der Rest läuft dann, ne. Also, ich mein', ich konnte mir das immer so schön irgendwie erklären, ne. ...Und, ja, und durch diese ganzen Diskussionen (,) was überhaupt in der Bibel stand, das wusste ich teilweise auch gar nicht. Und /ehm/ je mehr ich mich damit beschäftigte, desto größer wurden die Zweifel, ne. Und irgendwann hab' ich gesagt: nee, ich kann nicht mehr glauben. Und als ich sagte, ich kann nicht mehr glauben, sagte ich: was soll ich in der Kirche? Da bin ich halt ausgetreten. ...So, das war dann natürlich auch wieder so'n Schnittpunkt. Also, das war eben (,) dass ich zweimal ausgetreten bin, was nicht ganz so oft vorkommt, glaube ich [leicht lachend]. Und dann hab' ich auch gesagt, so: ich möchte da jetzt aber weiterarbeiten... beim IBKA. Möchte mich irgendwie...(.) Ich musste mir ja auch 'n ganz neues soziales Umfeld /eh/ aufbauen, weil die ganze Kirchengemeinschaft, das war ja (,) das brach ja plötzlich alles weg, ne. ...Also, es gab Leute, die wussten gar nicht mehr, wie sie mich ansprechen sollten. Also, es war ganz kurios, ne.

(Interview *IBKA15*)

Cynthia E. schließlich suchte als alleinerziehende Mutter nach einem Umzug von Kalifornien nach Minnesota neue Sozialkontakte. Da sie aber nur aus dem kirchlichen Umfeld Einladungen erhielt, neue Menschen kennenzulernen, suchte sie schließlich gezielt nach einer atheistischen Organisation:

Cynthia E.: I was feeling lonely out here, 'cause I'd moved here at the end of '92. ...And ...[stöhnt leicht auf], you know, there were churches everywhere and they were all wanting to invite me to come in and meet people. And I needed to meet people. /Ehm/ /eh/ You go crazy as an adult if you're just home alone with a kid all the time. Especially if you're really super-stressed, which I was. 'Cause the job went just... /eh/ very, very

stressful. It did not go so well. ...And /eh/ (,) and then Jennifer is a stressful kid to live with. And she had a lot of stuff going on for *her*. And I *needed* other people in my life. And so... I /ehm/... was reading Free Inquiry. And they have a thing in the back of the magazine at one point, saying that they were putting together kind of a network of... organizations for atheists around the country. And so I sent an e-mail to the magazine to say: here I am in Minnesota, all by myself. [lacht leicht auf] All lost and alone and... don't know what to do. And /eh/... the editor of the magazine at that point... actually called me on the phone and left me a voice message to say: there's a picnic this weekend. And it was (,) ...I think it was like my birthday, too, because... my birthday is June 19th, so it's right around the solstice. And they have a summer solstice picnic at that point. And /eh/... so I went to this picnic, which was /eh/ a couple of different organizations with the primary ones being the Minnesota Atheists and the Humanists of Minnesota. ...And (,) ...and there were all these men there! [lacht] ...They weren't necessarily terribly attractive men, but there was a bunch of men there and they *all* thought I was fascinating, ...which was quite a thrill for me, 'cause I hadn't even been *talking* to anybody in that kind of context... in years. And /eh/... so that was very (,) very good. And just generally lots of interesting people. And so I /ehm/... (,) for some reason I liked the Minnesota Atheists better. It seemed a little bit more activist... and a little bit more... /ehm/... [kurze Pause] (,) I don't know. There was more (,) there were more women in that. Let's put it that way. Not very many more, but there were (,) there was one woman in the leadership.

(Interview *MNA04*)

Charisma

Ein weiteres Motiv, welches häufig verstärkend zu anderen Eindrücken vor einem Beitritt hinzukommt, ist die Erfahrung, dass eines der bestehenden Mitglieder der Organisation als besonders charismatisch und überzeugend erlebt wird. Dies stellt, so Klandermans (2007), ein wesentliches Kriterium dar, um die Effektivität einer Organisation abzuschätzen – sei es bei der Verfolgung instrumenteller, ideologischer oder identitärer Ziele. Eine als charismatisch erlebte Person signalisiert dem potentiellen Rekruten, je nach individueller Zielsetzung, dass in der jeweiligen Organisation ein politischer Kampf durchaus aussichtsreich sein, die Äußerung öffentlicher Stellungnahmen Beachtung finden oder die eigene Weltanschauung würdig vertreten werden kann.

Steve F. etwa hätte allein aufgrund seiner Empörung über das Regengebet des Gouverneurs von Georgia noch keine säkularistische Organisation aufgesucht. Dazu wurden er und seine Frau erst motiviert, als sie ein Interview mit Ed B. von der *Atlanta Freethought Society* in Bezug auf das Regengebet im Fernsehen verfolgten:

Steve F.: (...) And... Ed was very articulate. An (,) an intelligent man. And, so, what he said was (,) was great. I mean, he wasn't shouting, he wasn't pounding his chest, and he wasn't screaming or yelling or any of that kind of thing. He was just very (,) it was a very reasoned and rational... statement that he made. And that immediately appealed to us. And /eh/ we just kind of went: hmm, Atlanta Freethought Society? So we wrote that down. And we went (,) and did a google search and found their website.

(Interview *AFS03*)

Die charismatische Figur des US-amerikanischen organisierten Atheismus schlechthin war Madalyn Murray O'Hair, die Gründerin von *American Atheists*. An ihrer Person scheiden sich die Geister, auch unter den Befragten zu dieser Studie. Während sie von denjenigen, die ein positives Bild von Atheisten zeichnen möchten und daher eine diplomatische Strategie bevorzugen, verachtet wird, stellte sie etwa für Stan C. bereits in seiner Jugend den Grund dafür dar, mit seiner Band im organisierten Atheismus aktiv zu werden:

Stan C.: Oh, okay. Yeah, oh, oh, oh, yeah. In fact, actually, that's how I first got interested in American Atheists. When we were in Des Moines, Iowa, the founder, Madalyn O'Hair was giving a speech at Drake University. And... (,) and out of curiosity we (,) even though I was an atheist at that point, I was like a hard-core radical atheist (,) and we just said: oh, lets go see what that woman has to say. /Eh/ She spoke, of course, to a packed house. Brilliant woman. You know, pissed off about half of the audience. But every time she would say something completely outrageous, you know, and people would go: hughhh [nach Luft schnappend], and walked out on her, she would go on and explain herself. And everything that she said just made perfect sense. So I said: oh, this is a fascinating woman, fascinating organization. (...) I must say I was really hit (,) really [unverständlich] by what she had to say, understood the whole concept of separation of church and state and how that had been bastardized over the (,) the years. And /ehm/... when I moved out to San Francisco, I /eh/ bought an Albert Einstein poster and mailed it to Madalyn O'Hair just as a gift. And she wrote me back and said: oh, this is really nice. And at that point, that's when I said: oh, (can we), the band, as atheists under the family plan? And she agreed to that. So we (,) I did that. And so, like I said, American Atheists was kind of supporters of my band. And they would mention us in newsletters from time to time. And when I first went to a convention, in Minneapolis in 1988, I walked in the room: oh, you're that guy in the band! And I said: wow, this is really cool! So I saw, they were really (,) really good people. You know, a lot of (,) a lot of these separation organizations don't have much of a sense of humor. You know, somebody like me walks in the room, they go: oh, you know, you should get a haircut! And, you know, [unverständlich] with American Atheists was just very (,) yeah: you (,) you (,) you're one of us! Welcome on board! And parts of that was the Madalyn O'Hair attitude. So, if Madalyn O'Hair had not

been around with her free-wheeling, you know, fuck-you attitude, I probably would not be doing this... myself. But she made it seem cool. She made it seem fun. She made it seem exciting. And she made it seem important. You know? So (,) so, that (,) that's a large part of why I'm doing what I'm doing today. 00:52:39-4

(Interview *SFA06*)

Verpflichtung

Aufgrund der Beziehungen zu charismatischen Personen kann sich mitunter das Gefühl einer persönlichen Verpflichtung ergeben, welches ausschlaggebend für das Engagement in einer Organisation wird. Im Falle von Assunta T. etwa war die Entscheidung, sich stärker in den *BfG München* einzubringen, den sie als Verein „alter, vertrockneter Herrschaften“ kennengelernt hatte, das Ergebnis der Empfindung einer moralischen Verpflichtung:

Interviewer: Mmh. Mmh. Wie ist es denn überhaupt dazu gekommen, also von der Zeit, wo ihr so ziemlich enttäuschte Mitglieder nur im BfG wart, hin zu jetzt diesem starken Engagement mit /ehm/ Vorstand und Vorsitz? Wie Ihr überhaupt dazu gewählt worden seid? Wie hat sich das so entwickelt? 00:41:40-6

Assunta T.: Ja, weil Du machst Dich da einfach (,) hast erst mal angefangen. Also, jetzt schaut's halt so aus, als hätte ich hauptsächlich nur das Maul offen, was mittlerweile natürlich auch stimmt. Aber damals war's so, ...ich hab' mich dort erst mal gekümmert, hab' gefragt, was ich da machen kann. Und hab' dem bestehenden Vorstand die Briefe gefaltet, die (,) die T-(,) Kuverts gemacht, die Fotokopien gemacht, hab' teilweise meine gerade frisch geschlüpften Kinder mitgenommen, auf den Boden gelegt. Also ich hab' zunächst gearbeitet. So wie ich mir das ja immer vorstelle, um mir ein *Bild* zu machen. Und dann hab' ich erkannt, ...wenn's wir nicht machen, ja, irgendeiner muss ja einmal was machen. ...Ich hab' dann allerdings auch erkannt, .../eh/ die Frau, von der wir da... als (,) als Verein... die Wohnung geerbt hatten, das war dieselbe, die auch dem feministischen Verein... Wohnungen vermacht hat. Das war auch eine Feministin. So hat sich dann der Kreis wieder geschlossen. ...Und ich fühle mich diesem Erbe auch verpflichtet. Ich weiß, dass die das...(,) Die war selber kinderlos. Die war nicht verheiratet. Die war ihr Leben lang, was damals ja sehr ungewöhnlich war, /eh/ politisch engagiert. Die Emilie S.. Und hat ihr (,) ihr ganzes Geld der politischen Bewegung, den Grünen, den Frauen und dem BfG - also damals noch freireligiöse Gemeinde - vermacht. Mit einem, ja, moralischen Auftrag, wenn man so will, ethischen Auftrag. Und dem fühl' ich mich verbunden. Und deswegen hab' ich... (,) war für mich klar, ich kann den politischen Anspruch vor mich selber nicht haben. Ich kann einfach nicht alles scheiße und nicht richtig finden... und

mich selber dann auf mein Sofa zurückziehen und /eh/ von dort aus keifen, ja? Und von dort aus gute Vorschläge loslassen.

(Interview BfG05)

Klandermans (2011) spricht in solchen Fällen von einer „inner moral obligation“: „Ideology as a motivating force also results in an inner obligation, but this time a felt moral obligation“ (S.51). Diese ist zu unterscheiden von einer „inner social obligation“, die sich aus Solidarität mit einer bestimmten sozialen Gruppe aber auch aus Verpflichtung einer nahestehenden Person gegenüber ergeben kann. Eine derartige Verpflichtung brachte etwa Kathy B. dazu, Mitglied der *Atlanta Freethought Society* zu werden. Sie war ursprünglich den *Humanists of Georgia* beigetreten, wo sie ihren Mann Alec kennenlernte, der schon Mitglied bei den Humanisten war, als diese noch gemeinsame Treffen mit *AFS* abhielten:

Kathy B.: And /ehm/... I met Alec after the split. ...And then Alec, I guess, maybe (,) maybe missed... the Freethoughts. And he said: let's go to some of the meetings! And I thought: okay, you know, I'll go. ...And... (,) so I started going to the Atlanta Freethought Society, but I felt more comfortable with the Humanists... than (,) than the Atlanta Freethought Society. ...And ...part of the reason was... /ehm/... (,) the Humanists stand *for* something and the Freethought Society, I felt, stood *against* something. They stood *against* religion, whereas the Humanists s-(,) stood for the humanist philosophy.

(Interview AFS11)

Neugierde

Das Motiv der Neugierde schließlich ähnelt insofern dem der sozialen Verpflichtung, als dass in beiden Fällen keine besonderen Erwartungen an eine mögliche Mitgliedschaft gestellt werden. Aus den Erzählungen, die das Motiv der Neugierde enthalten, spricht eine unspezifische Offenheit für neue Erfahrungen, die dem Beitrittsfaktor des „Experimentierens“ ähnelt, den Lofland (1996) genannt hatte. Diese der Mitgliedschaft vorausgehende Einstellung findet sich vor allem in solchen Fällen, in denen die befragten Personen über private Sozialkontakte oder durch eine vorher bestehende Einbindung in das entsprechende Bewegungsumfeld auf die Organisation aufmerksam wurden.

Brigitte S. erfuhr vom *BfG München* nur, weil sie sich privat mit den Vorsitzenden der Organisation angefreundet hatte. Deshalb hatte sie ursprünglich keine Vorstellung, was sie sich darunter vorzustellen habe:

Brigitte S.: Ah. Kennengelernt hab' i die beiden Vorstandsmitglieder, den (,) den Wolf S. und die Assunta T., .../eh/ bei 'nem... Musik-Workshop... und bin dadurch überhaupt in Kontakt mit der... *Thematik* gekommen. Weil man sich da natürlich auch über das eine

oder andere unterhält, was der eine oder andere so treibt. Und hab' mir dann diese BfG-Geschichten so angeschaut im Internet und /eh/ hab' auch weiterhin Kontakt gehabt mit den beiden. Und... (,) ja, so nach und nach hab' i mir halt so a biss'l das... erschnuppert, das Feld. War eigentlich gar net so (,) wollte eigentlich gar net irgendwo in einen Verein beitreten.

(Interview B/G03)

Und Kenneth N. war vor seiner Mitgliedschaft bei *AOF* zunächst in einer Humanisten-Organisation in Sacramento aktiv und folgte einfach der Einladung eines seiner Bekannten von dort:

Kenneth N.: Well, I was previously a member of a local humanist group, HAGSA, the Humanist Association of the Greater Sacramento Area. This member of HAGSA decided to form a separate group. That was AOF. And they had actually been meeting once or twice before I decided to show up at a meeting. ...And I did. And /eh/... I just found it interesting. I was there mostly as an observer, at first.

(Interview AOF05)

Besonderheit: Ekklesiogene Neurose

Einzelne Mitglieder berichten davon, dass sie in der Vergangenheit, lange vor ihrem Beitritt, eine krankhafte Schädigung durch den Einfluss der Religion erlitten hätten. Markos S. bringt den Begriff der „ekklesiogenen Neurose“ ein, deren Vorliegen in einer psychoanalytischen Behandlung, der er sich unterzogen habe, diagnostiziert worden sei:

Markos S.: Sie hat sich so geäußert, dass man nicht /eh/ /eh/... (,) dass man der friedliche, gute Mensch sein soll... oder... sein muss (,) denn es gehört dazu (,) /eh/ ohne sich zu wehren in Situationen, in denen er sich wehren *muss*, ...im Alltag. ...Oder dass /eh/ Sexualität irgendwie (,) dass man /eh/... nie /eh/ sein Schwulsein hundertprozentig... (,) also wer (,) wer (,) wer in Griechenland zum Katechese-Unterricht so lange ge-(,) gegangen ist, kann seine Homosexualität /eh/... nicht hundertprozentig... akzeptieren. [kurze Pause]... Oder... Scham ist auch eine Neurose (,) eine neurotische /eh/ Erscheinung. ...Tja. 01:10:34-0

(Interview IBK18)

Sieglinde M. berichtet, dass sie sich als Kind wegen Zuckungen in ärztlicher Behandlung befand. Obwohl sie schon damals wusste, dass ihre Nervosität auf ihre religiösen Ängste zurückging, sei sie zunächst medikamentös behandelt worden:

Sieglinde M.: (...) Ich mein', ich bin natürlich 'n bisschen auch selber dran Schuld, denn ich... /ehm/ habe auch von mir aus sehr wenig über diese Probleme gesprochen gegenüber den Ärzten. /Ehm/... Wollte das sogar verheimlichen, weil ich (,) ach, also das (,) heute amüsier' ich mich da drüber und denke: um Himmels Willen, was hast Du denn damals alles für einen Käse gedacht?! /Ehm/ {{spricht kindlich}}Ja, wenn ich da von meinen Problemen erzähle und dann bei dem Therapeuten Glaubenszweifel entstehen und der kommt womöglich in die Hölle}... [lacht auf]. Also, heute denke ich: um *Himmels Willen!* .../Ehm/ Aber so hab' ich halt damals gedacht. Und... (,) ja, /ehm/ das (,) meiner Meinung nach, dass viel zu wenig ernst genommen wird, dass Religion bei *den* Menschen, die sie ernst nehmen, doch zu ernstesten Pro-(,) psychischen Problemen führen kann. Und dass das so selten vorkommt größtenteils daher kommt, dass die Religion viel zu-(,) dass viele Leute zwar religiös (,) zwar /ehm/ die Reli-(,) sozusagen 'n positives Verhältnis zur Religion pflegen, wenn auch 'n distanziertes, /ehm/ und im Grunde genommen... die Haltung "wird alles nicht so heiß gegessen wie gekocht" dazu haben. Und die /ehm/ (,) die Probleme kriegen dann *die* Leute, die... /ehm/ meinen, es wird tatsächlich so heiß gegessen wie gekocht. 01:06:08-0

(Interview *IBK407*)

David M. schließlich berichtet davon, dass ihn bis zu seinem vierzigsten Lebensjahr eine „Gottesphobie“ gequält habe, die er schließlich besiegte, indem er Gott über ein Jahr lang aufforderte, ihn umzubringen:

Interviewer: So did you actually feel yourself sort of in danger... at any point (,) in any incidence because of... god or what he might do to you or something like that? 00:41:04-7

David M.: Well, I (,) I probably did. But I (,) I don't (,) I can't tell you off-hand /eh/... what instance it could be. Hmmm... /eh/... I just know that it is a /ehm/... /eh/ - what do you call it? - a thing in the back of my mind, ... /eh/ that /eh/ lurks there. It's just like /eh/ somebody waiting... to /eh/... (,) waiting to (,) to jum-(,) /eh/ jump at you like /eh/ (,) like you're in the dark and this someone /eh/ is in the dark and they (,) and they go on to get you. And if you don't watch it, you know, they're gonna get you any time. It's (,) it's just a (,) a terrible fear. ...And /eh/... when you have this fear, let's face it, you're not happy [lacht leicht auf]. ...So /eh/... 00:42:08-7

(Interview *SF409*)

5.2.2.1.2 Selbstorientierte Wünsche und Erwartungen (Um-zu-Motive)

Die Identifikation unterschiedlicher Typen von Wünschen und Erwartungen, die darauf gerichtet sind, was mit einer Mitgliedschaft erreicht werden soll, beginnt mit einer Unterscheidung von „selbst-“ und „fremdorientierten“ Zielen des Engagements. Eine Zuordnung richtet sich danach, ob von der Mitgliedschaft eher eine Veränderung der eigenen Persönlichkeit oder der Gesellschaft erwartet wird, ob das Engagement also stärker „innen-“ oder „außenorientiert“ ist. Als selbstorientierte Ziele atheistischen Engagements wurden auf Grundlage der Erzählungen folgende vier identifiziert: die Befragten suchten im Zuge ihres Beitritts entweder nach 1. Rechtsbeistand oder Beratung, 2. nach Gleichgesinnten, 3. nach Argumentationshilfe, weltanschaulicher Fundierung oder Bildung oder 4. nach irgendeiner für sie sinnvollen und erfüllenden Betätigung.

Beratung

Der Wunsch nach Beratung ist eine mögliche Konsequenz aus der Erfahrung befremdender, manchmal gleichzeitig Empörung auslösender Ereignisse. So hatte sich etwa Rainer P. (*IBKA03*) auf der Suche nach Rechtsbeistand an den *IBKA* gewandt, nachdem er, für ihn unerwartet, auf Widerstand gegen seinen Wunsch der Entfernung eines Kreuzes aus einem Klassenzimmer gestoßen war. Und Nancy P. (*SFA05*) suchte bei den *San Francisco Atheists* Beratung und Erfahrungsaustausch zum Thema des Mobbing gegen Atheisten im Beruf. Jay B. wiederum entwickelte irgendwann Zweifel hinsichtlich seines eigenen Verhaltens gegenüber religiösen Familienmitgliedern und suchte ursprünglich nach Ratschlägen für ein angemessenes Auftreten:

Jay B.: (...) My sister /eh/... married a man (,) /eh/ her husband died, and then she married a man whose wife had died, and he was particularly (,) he and his family were particularly religious. And /eh/... (,) so, I would accept invitations to them, having lunch with them, or I would just be at their house [unverständlich] whatever it may have been. And that /eh/... (,) that produced some interesting things [lacht leicht auf]. .../Eh/ Some of his family (,) he had a big family, and then one of these *devoted* families. They were... closer than close. ...And ...family members would come along. And I'd be at the table. And then they would start with the blessing thing and then reach out for my hands. And I'd just... fold them [lacht leicht auf] under my armpits. And... I would sit there, head up, eyes open. And I'd look around. And they'd have their heads up, eyes open, staring over at me [lacht], as if to say, you know: what kind of a... heathen are you to sit here at *our* table and not... show... reverence, and that type of thing. But I didn't *really* know how to deal with that. I really wondered: how do other people... deal with this. So I finally reached the point where I... went to the internet and went online to try to find... some group [stöhnt leicht auf] that... felt as I did... that I might... ask them: ...what do you do? Maybe I'm wrong. Maybe my... attitude is bad. Maybe everybody else goes along with this. Maybe I'm just being... /eh/... /eh/... selfish and, you know, whatever. So /eh/... as

I was searching /eh/ I came across the Atlanta Freethought Society /eh/ webpage. Then I went to one of their meetings and /eh/... found like-minded people... with which I was comfortable. And /eh/... I've been associated with them ever since. 00:49:04-5

Interviewer: Mmh. So did you find any advice from them on (,) on those...(?) 00:49:10-3

Jay B.: No [lacht]. My question still is unanswered.

(Interview *AFS02*)

Gleichgesinnte

Die gewünschte Beratung kann je nach Anlass vollkommen informeller Art sein und statt in einer offiziellen Rechtsberatung eher im Austausch mit Menschen bestehen, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben – wie etwa in Jay B.s Fall. Aus diesem Grund, aber auch aus dem generellen Bedürfnis nach Sozialkontakten, nach Unterhaltung und Freizeitgestaltung mit Menschen, denen man sich verbunden fühlt, ist ein weiteres Motiv zum Beitritt, das aus Fremdheitsgefühlen entsteht, der Wunsch Gleichgesinnte zu treffen. David F. sieht darin, zumindest für die USA, sogar das zentrale Beitrittsmotiv:

David F.: I think, originally, /eh/ just the thought of a social network of like-minded people like that was enough. .../Ehm/ ...And I think that's still... the primary... /eh/ attraction for everybody... (,) /eh/ for most people. That's probably even more so the case in places like the South and the Midwest, ...where people can feel like they're the only atheists out there. That's one huge thing about the internet, it's done (,) it's made everyone closer, .../ehm/ ...and people don't feel so isolated anymore. It's so much easier now to find... people in your own area and realize: oh, ...you know, ...I'm not alone. And I think that's huge. I think that's... (,) it's fantastic.

(Interview *SFA03*)

So berichtet etwa Ed B. aus den Zeiten vor der Verbreitung des Internets, dass er und seine Frau sich in ihrem Alltagsleben isoliert fühlten, bevor sie der *Society of Separationists*, der Vorgängerorganisation der *Atlanta Freethought Society*, beitraten:

Ed B.: Well, /eh/ we were... certainly atheists... ourselves. ...And /eh/ we were part of... /eh/... a culture that was opening up some and, you know, was certainly more... /eh/ open to /eh/ racial equality and /eh/ gender equality and things like that... than I had known when I was younger. But it was still pretty restrictive... (,) still is (,) /eh/ regarding religious views. ...And I guess we were feeling a little /eh/... intimidated or (,) or... /eh/ put off by our neighbors and their friends and other people who... seemed to take for granted that /eh/... religiosity was the same thing as morality and that... (,) you know, you *had* to be (,) and (,) and it was just (,) we were just seeking the company of some other

people... who understood... /eh/ (,) who saw the truth [lacht kurz auf], which of course meant... agreed with us.

(Interview *AFS06*)

Carsten P. dagegen konnte bereits auf das Internet zurückgreifen, als er sich seiner Weltanschauung bewusst wurde. So hat er noch zu Schulzeiten und damit deutlich vor seiner Mitgliedschaft im *BfG München* den *IBKA*, dessen Internetforum und dadurch Gleichgesinnte ausfindig gemacht, die sich für dieselben philosophischen Themen interessierten wie er:

Carsten P.: Also ganz am Anfang war man einfach nur froh, dass man... /eh/...(,) Also ich hab' da ja angefangen, Philosophiebücher zu lesen, insbesondere Bertrand Russell, Peter Singer... /ehm/, insgesamt säkularen Humanismus /eh/, ...die halt 'n vö- (,) völlig anderes Mo- (,) /eh/ Moralverständnis hatten, Verständnis von Freiheit, von Menschenrechten und dass Gott (,) und Gott einfach aus wissenschaftstheoretischer Sicht... überflüssig war. Das sind... 'n Thema und Gedanken, die man normalerweise weder mit Klassenkameraden, noch mit Lehrern großartig diskutieren kann. Und /ehm/... der IBKA war ein Verein, wo zumindest ein Teil der Leute durchaus (,) wo man gemerkt hat, mit denen kann man... solche Fragen diskutieren, sie interessieren sich dafür und sie sind mit einem einer Meinung. Also, ich (,) ganz am Anfang war einfach nur das Gefühl dabei, da ist 'ne Gruppe von Leuten, die... ähnliche Weltanschauungen hatten wie man selbst. Und natürlich auch der politische Aspekt, dass man... /eh/ 'ne Trennung von Staat und Kirche erreichen will. 00:08:42-2

(Interview *BfG02*)

Bildung

Eine weitere Konsequenz eines Fremdheitsgefühls – und zwar dem in weltanschaulicher Hinsicht – ist die Erwartung, mit Unterstützung einer Organisation eine Fundierung des eigenen nichtreligiösen Standpunktes zu erhalten. Dies beschreibt etwa Fabian S. deutlich, dem nach Diskussionen mit Theologiestudenten, mit denen er ein Wohnheim teilte, klargeworden war, dass er kein Christ ist:

Fabian S.: Und das hat damals dazu geführt, dass ich ausgetreten bin. Und seitdem hat (,) war eigentlich bei mir so'n bisschen der Gedankengang oder das Bestreben, dass ich mal gucke, wie ordne ich oder wie bezeichne ich denn überhaupt meine eigene Überzeugung. Weil mir das nie vorgelegt worden ist, dass ich jetzt gesagt hätte, meine Eltern sagen, wir sind Humanisten oder sowas. Oder wir sind das und das. Oder wie ordne ich mich ein? Sondern das (,) da war ich wirklich auf mich gestellt, erst mal das eigentlich selbst zu entwerfen. Wo *stehe* ich überhaupt? Oder was (,) was meine ich überhaupt? Was ist (,) was

ist überhaupt relevant in der Richtung? Und da bin ich eigentlich vollständig erst so heute angekommen, würd' ich sagen. ...Das war aber (,) da ist aber auch Auslöser gewesen, sich zu orientieren, dann zum Beispiel dem IBKA beizutreten. Und dann zu gucken, das ist *da* meine Position... in dem (,) in dem politischen Bereich. 00:17:06-7

(Interview *IBK414*)

Betätigung

Ein letztes selbstorientiertes Motiv zum Beitritt liegt in dem übergeordneten Wunsch vor, irgendeiner sinnvollen Betätigung nachzugehen. Einen konkreten Sinn, sich beim *BfG München* zu engagieren, sieht Brigitte S. heutzutage darin, gegen religiös motivierte Diskriminierung gesellschaftlicher Randgruppen einzutreten. Doch ursprünglich war sie einfach nur auf der Suche nach irgendeiner Organisation, die ihr Erfüllung geben könnte:

Brigitte S.: (...) Also (,) was i (,) was i immer schon g'macht hab', eigentlich seit meiner... Kindheit, Jugend... /eh/ (,) also das war auch so a Punkt, der (,) der zieht sich durch, dass ich mich in irgendwelchen... /ehm/... (,) ja, dass ich mich halt /eh/ in 'ner Gemeinschaft irgendwo organisiert hab'. Im Sinne von, ich war halt immer Sprecher von *irgendwas*. Ja? Ich war entweder... Schulsprecherin, oder ich war dann Mitglied, im Kindergarten schon, im Elternbeirat und... später natürlich in der Schule und so weiter und so fort. Im Montessori-Verein, wo die Tochter dann zur Schule ging, hab' i mi sehr stark engagiert. Also es war immer schon a Ding, ...was mir einfach entsprochen hat. Dass ich mich *gern*... für (,) für etwas engagier', was (,) wo i 'n Sinn drin seh', wo's mir wichtig ist. ...Und nachdem die ganzen Schulthemen und so weiter jetzt irgendwie durch waren, ...mehr oder weniger, hab' i tatsächlich auch nach was g'sucht, .../ehm/ wo ich 'n Sinn drin seh', ...dass ich mir (,) dass i mein Zeit dafür... einsetz'. Und hab' das im (,) im letzten Jahr dann halt im BfG... entdeckt. 00:11:47-0

(Interview *BfG03*)

5.2.2.1.3 Fremdorienteerte Wünsche und Erwartungen (Um-zu-Motive)

Andere Ziele, die mit einer Mitgliedschaft verknüpft werden, sind stärker außenorientiert. In der Public-Choice-Theorie wird dabei zwischen instrumentellen und expressiven Motiven unterschieden (vgl. Brennan und Lomasky 1993). Es wird unterstellt, dass insbesondere im Falle einer expressiven Motivation nicht unbedingt mit einer Veränderung der Gesellschaft durch das eigene politische Handeln gerechnet, sondern vielmehr einem inneren Bedürfnis nachgegangen wird. Dieses persönliche Bedürfnis besteht im Falle eines Organisationsbeitritts jedoch darin, seine eigene politische Meinung oder Weltanschauung zu einem gewissen Grad öffentlich kundzutun, und ist damit dennoch „fremd-“, „außen-“ oder „gesellschaftsorientiert“. Als fremdorienteerte Wünsche und Erwartungen an eine Mitgliedschaft in atheistischen Organisationen wurden folgende drei identifiziert:

1. Protest – das Ziel, aktiv für die Änderung oder Aufrechterhaltung religionspolitischer Regelungen einzutreten 2. Aufklärung – das Ziel, entweder über das Wesen und die Anliegen von Atheisten zu informieren oder über weltanschauliche Fragen zu diskutieren und über Religion aufzuklären, und 3. Stimme – das Ziel, symbolische Unterstützung dieser Anliegen zu gewähren.

Protest

Der Wunsch, sich aktiv für die Trennung von Staat und Kirche einzusetzen, ist eine mögliche Konsequenz aus der Empörung, welche sich bei den Befragten als Reaktion auf Verletzungen des Trennungsgebots oder als Reaktion auf die Erkenntnis, dass eine derartige Trennung nicht existiert, eingestellt hat. Aufgrund der Möglichkeit, gegen die religionspolitischen Verhältnisse in Deutschland zu protestieren, hat etwa Markos S. den IBKA dem *Humanistischen Verband* als Betätigungsfeld vorgezogen:

Markos S.: Denn sie haben /eh/... ähnliche Ziele, ...aber... der IBKA ist einfach sachlicher. Der IBKA sagt, /eh/... wir wollen keinen Einfluss der Kirchen... und Ende. ...Die Kirche, also der Glaube soll (,) und /eh/... /eh/ alles andere /ehm/ soll (,) sollen Privatsache sein. Die Aussage ist kurz. .../Eh/ Bei der (,) beim Humanistischen Verein... /eh/ wird ein... neues humanistisches Bild sozusagen /eh/... anstelle des metaphysischen... in den Vordergrund gestellt. Und /ehm/... ich vermute, ...es war keine bewusste Entscheidung, aber... mir gefiel das jetzt nicht, denn... an jeder Stelle... könnte man etwas beanstanden vielleicht, oder verbessern, oder...(,) Ich dachte, ...besser ist... das zu erreichen, einfach die Kirchen in ihre Gotteshäuser schicken... und Ende. ...Und die Leute können sich dann entscheiden für das humanistische Bild (,) ...Menschenbild, oder für das... eremitische Menschenbild... oder für das /eh/... pornographische Menschenbild oder was sie wollen. Aber... als erstes... wollte ich, dass diese... /ehm/... [kurze Pause]... (,) man könnte sagen, absolutistische Ideologien...(,) Es ist im Grunde... (,) es ist (,) es hat etwas Absolutistisches zu sagen, ...ich... will deine Steuern haben. ...Auf deiner Lohnsteuerkarte erscheint, bei welcher Kirche du bist. Das ist für uns hier mehr oder weniger... egal, manchmal nicht so egal. Aber erst recht nicht so egal ist es für jemand, der in Bayern in einem (,) in einer Kleinstadt oder in einem Dorf... bei einer kleinen Firma angestellt ist, und auf der /eh/ Lohnsteuerkarte steht... nicht kat-(,) römisch-katholisch. Ja? Also, im Grunde genommen, ist es... eine... /eh/... absolutistische Situation, ...mitten in einem Land, das sich... liberal-demokratisch bezeichnen will. ...Und gegen die wehre ich mich. 00:56:34-0

(Interview IBKA18)

Auch Adrienne M. grenzt ihren Antrieb, sich bei den *San Francisco Atheists* zu engagieren, explizit von dem Wunsch, weltanschauliche Auseinandersetzungen zu führen, ab. Ihr geht es um den politischen Protest:

Adrienne M.: (...) I refuse to dat-() debate people on the existence of god. I don't care. Believe whatever you want to believe! Whatever makes you happy, I want you to do it! But you need to keep it out of my government... and off of my body and away from me! ...That's the only reason I do what I do. You know, a lot of people join, like David F. (,) ...he's (,) he's, you know, a former Christian. He was writing that book on the ten thousand Christs and the (origin) of Jesus. And so he's one of those people that will debate the existence, ...will debate the bible and all of this. I've never even read the bible! Okay? I don't care. I can't get past page two. It's boring. /Ehm/... So I refuse to debate the existence. ...What I do is civil liberties. The fact that... you can't really (,) oh, you cannot openly discriminate against blacks anymore. It's... incredibly in poor taste nowadays to discriminate against homosexuals, ...yet, it's perfectly okay to bash the hell out of the atheists. /Ehm/... So that's why I do it. 'Cause it's wrong! You know, we're no different from anyone else. And there are a whole lot more of us than people know. ...Whole lot more of us! There's only just a few of us that are brave... or fortunate and *can* speak.

(Interview *SFA07*)

Aufklärung

Während sich Adrienne als Atheistin unter anderem aufgrund des religiösen Einflusses auf staatliche Institutionen sowie aufgrund des Verbots in einigen Bundesstaaten, ohne einen Gottesglauben für ein politisches Amt zu kandidieren, als Mitglied einer benachteiligten Minderheit sieht, betonen andere Befragte stärker die Vorbehalte, die Atheisten in den USA aufgrund einer vermeintlichen moralischen Unterlegenheit entgegengebracht werden. Ihr Ziel ist es, gegen derartige Vorurteile zu kämpfen und über das Wesen und die Werte der Atheisten aufzuklären. Paul C. etwa sieht darin das zentrale Anliegen von *Atheists and Other Freethinkers*, welches allerdings von Anfang an gegen andere Ausrichtungen der Gruppe, die er und seine Frau Mynga F. mitbegründet haben, verteidigt werden musste:

Paul C.: The group immediately divided. We had, let's say, twenty people (,) in that range. It *immediately* divided in the Madalyn-Murray-O'Hair-atheists and the other... group, which is the *not*-Madalyn-Murray-O'Hair-(.) Madalyn Murray O'Hair was a vitriolic atheist. She *hated* religion and was a very vitriolic speaker, in... the terms of /eh/ (,) of what she did. The (,) the half of 'em were /eh/ like that, anti-religious atheists. And the other half were *not* anti-religious atheists. They were people who didn't want anything to do with *anti*-religion. Well, the *anti*-religious atheists /eh/ were beaten, they left, and /eh/... the only

people left standing... /eh/ (,) that's a joke (,) the only people left standing were the people that wanted to create an organization that did *good* things. *Not anti-religious* things. And (,) and thus... /eh/ we sat down and write a... (,) /eh/ wrote out /eh/ what the... Atheists and Other Freethinkers is going to stand for, which still stands today. /Ehm/... Formed a group. /Eh/ Mynga and I helped to legally incorporate it. That is go to the government, go to California and get the forms filled out to create a legal organization. /Ehm/ That is a non-profit 501-c-3... organization. /Ehm/... And that organization still /eh/ stands... /ehm/ as... described. It's an organization that is built on the concept that /eh/ showing the Sacramento people that atheists are moral, /eh/ they're good, they're *not* anti-religious, ...they clean up highways, they serve needy (,) food for the needy, /ehm/ and do other kinds of things which ...attempt to integrate the concept of an atheist as a part of society. He's not (,) he's not standing apart, /ehm/ /eh/ trying to kill off ris-(,) Christians. He's (,) he's trying to (,) an atheist is trying to live in the community and (,) and... they're *good* members of the community. They're not just anti-this and that. /Eh/... And that still stands today. So, that's the way the organization is /ehm/ organized. 00:10:37-1

(Interview AOF06)

Auch Friedrich G. würde gerne Vorurteile gegenüber Atheisten abbauen, sieht sich darin aber von den Aufmerksamkeitsregeln der Medien ausgebremst:

Friedrich G.: (...) Also, Sie können Leserbriefe schreiben. Die kommen nicht in die Zeitung. Oder sie werden... gekürzt, oft um das Wesentliche. ...Und in die Zeitung kommen wir eigentlich immer nur, wenn wir irgendwas... (...) Spektakuläres machen. ...Also wie... diese Sache /eh/ Karfreitag. Da wurde natürlich in...(,) Aber dann wurde (,) stand sofort wieder drin, dass wir also praktisch ja - nicht geist- (,) dass wir also geistlos sind, nicht geistfrei. Sondern geistlos und kulturlos und all' solche Sachen. Und /ehm/... da liegt wohl dem Herrn C. dran und das fänd ich auch wichtig, wenn man was erreichen will, dass man den Leuten klar macht: nein, nein, wir *sind* durchaus kultiviert, wir sind keine... dummen Jungs. Wir haben 'nen Hintergrund. Wir wissen auch was über Religion. Und wir wissen was auch über (,) über... Staatspolitik und über (,) überhaupt über Politik. Wir sind gute Bürger. Wir zahlen unsere Steuern. Und sind ordentliche Leute. Wir haben auch /eh/ alternat- (,) /eh/ nicht aternat- (,) altruistische... Ideen. Das heißt wir helfen auch unserem Nachbarn und unseren Mitbürgern und (,) und bringen uns auch ein in entsprechende... Institutionen. Dass wir also ehrenamtlich tätig sind und dergleichen. Also dass wir ganz normale, ...ordentliche, anständige Bürger sind. 01:25:06-3

(Interview B/G01)

Andere Mitglieder wiederum legen ihren Schwerpunkt darauf, über Religion aufzuklären bzw. gegen religiösen Glauben zu argumentieren. David F. etwa veröffentlicht zur Zeit des Interviews ein Buch über die Frage der Historizität der Figur Jesus, nimmt regelmäßig an Debatten mit Religionsvertretern teil und nutzt auch andere Foren, um seine Sichtweise zu präsentieren:

David F.: (...) And... right now I'm doing work for a (,) a Christian website called "godwrites". And what they do is they post a question every month on the BART' /eh/... public transit cars. And then they (,) the website debates the question, basically. Like, you know: has religion... done more harm than good? Is /eh/... (,) things like that. And we get a Christian view, we get a Jewish view, we get a... (,) a (,) a... atheist view. And eventually we'd like to get Baptist (,) /eh/ a Buddhist view and a /eh/ Muslim view and, you know, other things like that... on there. /Ehm/... And I love that. I think that's (,) that's (,) that's what I want. I don't want to see... (,) you know, I t-(,) I tell people, you know: I don't wanna burn down your churches and synagogues and mosques! I want *you* to do it [lacht auf], you know. I [leicht lachend] (,) I /eh/... (,) I just want to... (,) to... keep people honest, I guess, about religion and make (,) I l-(,) I like making people laugh and I like making people think... about... their religion. .../Ehm/ ...And that's my goal.

(Interview *SFA03*)

Stimme

Ein letztes außenorientiertes Beitrittsmotiv besteht schließlich darin, nicht selbst in der Organisation aktiv zu werden, sondern durch die symbolische oder finanzielle Unterstützung der Organisation dem eigenen Anliegen eine „Stimme“ zu verleihen. Nancy H. etwa verband mit ihrem Beitritt zu *AOF* die Hoffnung, dass die Gruppe einen Beitrag zur Aufbesserung des Ansehens von Atheisten in den USA leisten könnte:

Nancy H.: (...) I joined them... just to support them, because I liked the (,) the statement (,) I mean, their mission. /Ehm/... I (,) I was getting very interested in (,) in what's behind people's /ehm/... ethics and morality. ...And /ehm/... then the religious... (,) re-(,) religiosity of this country and its (,) the... *pervasive* assumption... that somehow you must be religious to be, quote, good, you know. ...And you will hear (,) just read little... phrases as part of a sentence that imply that if... he's an atheist or... non-believer (,) that... how could he possibly be as... (,) as /eh/... well-motivated. ...And I think that's garbage! ...Yeah. /Ehm/... And it's /eh/... (,) so the stated mission (,) I don't have the exact words (,) of *AOF*... is to educate the public about atheism, /ehm/... and... hopefully affect the image of atheism. It'd be nice, /eh/ some day, if you didn't worry about, ...you know,

declaring it. And so (,) you know, membership isn't expensive, so I just (,) I... (,) I just joined.

(Interview AOF04)

Nachdem Wolfram B. den *IBKA* schon viele Jahre als Sympathisant begleitet hatte, entschloss er sich aufgrund wachsender Unzufriedenheit mit dem *Humanistischen Verband*, dem er bereits als Mitglied angehörte, schließlich dazu, auch beim *IBKA* offizielles Mitglied zu werden, jedoch nicht, um sich dort selbst politisch zu betätigen:

Wolfram B.: Nee, ich würd' eher (,) nee, ich würd' das eher nicht so (,) nicht so daran festmachen, sondern... ich würde das daran festmachen, dass der Humanistische Verband sich /eh/... (,) naja, immer... (,) dass der (,) der HVD größer wurde als Wohlfahrtsverband... und immer leiser wurde, was die politischen Positionierungen betrifft. ...Und mir ist das politische Wort (,) und das macht der IBKA mehr (,) ...sehr wichtig. Und deshalb hab' ich gesagt, okay, jetzt... muss (,) jetzt soll der auch noch aus (,) von meinem... hart verdienten Geld [leicht auflachend] auch 'n bisschen was abkriegen als Mitglied, ne. Oder wo ich jetzt auch das (so seh'). Ist ja auch wichtig, dass man Mitglied ist, .../eh/ um die (,) - wie heißt es so? - der Verband hat so-und-soviel Mitglieder. Also manchmal werden (,) sind ja Mitgliedszahlen auch wichtig. Wobei viele das nicht verstehen. Aber ich finde, das *ist* auch 'ne wichtige Sache. Oder es ist ja für die Aktiven auch wichtig. Die kriegen ja dann dadurch auch... /eh/... Bestätigung für ihre aktive Tätigkeit, dass (,) dass da jemand Mitglied wird und mitfinanziert. ...So. 01:26:02-1

(Interview IBKA17)

5.2.2.2 Kennenlernen der Organisation

Ein wichtiger Aspekt des Themas der Mobilisierung sozialer Bewegungen in der Partizipationsforschung ist die Frage, auf welchen Wegen Teilnehmer oder neue Mitglieder rekrutiert werden. In den Erzählungen der organisierten Atheisten spielen sowohl das „Self-Recruitment“ (Goodwin und Jasper 2009, S.57), also die aktive Suche nach einer passenden Organisation durch die späteren Mitglieder, als auch mehr oder weniger direkte Erfolge des „Frame Bridgings“ (Snow et al. 1986, S.467ff) seitens der Bewegungsorganisationen eine Rolle. Im Frame Bridging versuchen die Aktivisten diejenigen „sentiment pools“ an Personen zu erreichen, die die Sorgen und Einstellungen der Bewegung teilen, bislang aber noch nicht mit ihr verbunden sind und möglicherweise nichts von ihrer Existenz wissen: „This bridging is effected primarily by organizational outreach and information diffusion through interpersonal or intergroup networks, the mass media, the telephone, and direct mail“ (ebd., S.468). Die unterschiedlichen

Kontaktvarianten, durch die die Befragten zu Mitgliedern ihrer Organisationen wurden, werden im Folgenden kurz vorgestellt und illustriert.

Self-Recruitment: aktive Suche

Goodwin und Jasper (2009, S.57) beschreiben das Self-Recruitment als eine mögliche Reaktion auf „moral shocks“ – auf Ereignisse also, die etwa das Rechts- und Gerechtigkeitsempfinden der Betroffenen verletzen und Empörung auslösen. Personen unter dem Eindruck eines „moral shocks“ möchten dieser Empfindung Gehör verschaffen oder auch aktiv die sie bedrückenden Zustände verändern. So suchen sie selbstmotiviert nach Verbündeten, die ihnen dies ermöglichen. Einen anderen Grund für die aktive Suche nach einer Organisation sprechen Snow und McAdam (2000, S.48) mit dem „identity seeking“ an. Der Wunsch nach einer Möglichkeit, einen als wesentlich empfundenen Identitätsanteil ausdrücken und ausleben zu können, motiviere manche Personen, sich aktiv nach geeigneten Kreisen umzusehen. Diese Fälle beschreiben Foust (2009) und LeDrew (2013) ausführlich. Wie zuvor mit den Erfahrungen, die einem Beitritt vorausgehen, gezeigt, liegen im Falle der in dieser Arbeit untersuchten organisierten Atheisten daneben auch noch andere Fremdheitserfahrungen vor, die ebenfalls in manchen Fällen das Self-Recruitment veranlasst haben – wie etwa das Gefühl unzureichender weltanschaulicher Orientierung oder Fundierung. Beispiele für alle diese Fälle wurden bereits genannt.

Ein weiteres Motiv für die selbständige Suche nach atheistischen bzw. säkularistischen Organisationen findet sich im Fall von Carsten F.: ein professionelles Interesse. Er war ursprünglich im Zuge der Recherche zu einem Buch über Kirchenfinanzen auf den *IBKA* gestoßen und hatte sich mit einer Kooperationsanfrage an die Organisation gewandt. Da es daraufhin allerdings keine Resonanz gab, wurde er erst später aufgrund der Orientierung an seinem Verleger, Gunnar S., tatsächlich Mitglied:

Carsten F.: Ich hab' ja nu an diesem Kirchenbuch gearbeitet und dachte, der IBKA wär' ja also auch 'n Verein, mit dem ich gut zusammenarbeiten könnte. Immer wieder dieses Thema: ich wollte nicht allein dran arbeiten. 01:15:25-2

Interviewer: Hast Du den dann im Rahmen Deiner Recherchen für das Buch entdeckt - den IBKA - überhaupt? 01:15:30-5

Carsten F.: Ja, ja, ja, ja. Kannte ich (,) kannte ich vorher gar nicht. Ich [räuspert sich] bin dann einfach nach dieser Studentenzeit /eh/ (,) eben in der Uni gearbeitet, Lehrveranstaltungen et cetera, alles was da zu tun war, promovieren, alles so... (,) Kinder /eh/ erziehen, alles sehr zeitintensive [lacht kurz auf] Angelegenheiten. War politisch sehr uninteressiert, eigentlich mehr abstinent. Und /eh/ auch so (,) ja...(,) Erst dann eben wieder, nachdem ich da raus war aus diesem Beruf. Dann eben wieder interessiert, also /eh/ alte Fäden aufzugreifen. ...Und dann eben hat Alibri das Buch gemacht. /Eh/

[räuspert sich]... Ich stell' mir gerade vor, wenn das Gütersloher Verlagshaus das Buch gemacht hätte, was alles *nicht* entstanden wäre [lacht, klatscht in die Hände]! ...So, ne, schon witzig, ja. Und dann hab' ich irgendwo gesagt: /eh/ na, wenn du dich organisieren willst - und das ist doch vielleicht ganz vernünftig oder notwendig - /eh/ wo kannst du dich denn organisieren? Und hab' gesagt, der Gunnar ist 'n feiner Kerl. Wo ist *der* denn Mitglied? Im IBKA. Dann wirste auch Mitglied, ne. Wieder meine Personenorientierung, ne. Und so bin ich in den IBKA gekommen. 01:16:34-3

(Interview *IBKA12*)

Umfeld: aktivistische Netzwerke

Mit seiner Entscheidung für eine Zusammenarbeit mit dem *Alibri-Verlag* hatte Carsten F. somit den ersten Schritt in das Umfeld des *IBKA* getan und damit in die weitere atheistische und säkularistische Bewegung. Auch in anderen Fällen haben sich Beitritte zu einer konkreten Organisation aus vorherigem Aktivismus und aus der Einbindung in entsprechende Netzwerke ergeben. Personen, die auf diesem Weg in die Organisationen gelangt sind, können häufig keine konkreten Anlässe für ihren ersten Besuch dort rekonstruieren. In den USA führt ein typischer Weg in atheistische Organisationen über die ursprüngliche Mitgliedschaft in einer Gemeinde der *Unitarian Universalists*, wie etwa im Fall von Joseph H.:

Joseph H.: (...) What was the original thread of this... question? What was...(?) 00:24:39-0

Interviewer: How you came to be a member of Minnesota Atheists. 00:24:42-2

Joseph H.: Oh, right! And... so most of my contacts and attempts to find other... /ehm/ atheist, /ehm/... or politically liberal people has been through Unitarian churches. ...So I don't remember exactly when or why I started (,) or discovered Minnesota Atheists, although I can tell you that I feel slightly more... at home amongst the Minnesota Atheists than the Unitarians. Although I am still a member of the Unitarian Church and still... meet people through there. I wish I could remember... what...(.) It (,) it may have been a fellow Unitarian who first told me about... Minnesota Atheists, but I cannot remember. 00:25:32-9

(Interview *MNA05*)

In anderen Fällen stammen die Mitglieder nicht aus dem freigeistigen, sondern aus einem weiteren Bewegungsumfeld – wie etwa Wolfram B.:

Wolfram B.: [räuspert sich] .../Ehm/ Also eigentlich (,) nee, w-(,) was ganz interessant ist, der IBKA war mir, ach, immer schon sympathisch. Also, wir haben... (,) also ich bin (,) mein Hauptbetätigungsfeld ist ja die Internationale der Kriegsdienstgegner, IdK. ...Auch

bei Wikipedia nachzulesen, (was wir da so machen). Seit, wie gesagt, Mitte der Siebziger Jahre. ...Und wir haben, ...ach, irgendwann in den Achtziger Jahren schon mal 'ne Veranstaltung mit 'm IBKA gemacht, also IdK-mäßig und IBKA... zur Militärseelsorge. ...Ja, und da haben wir gut zusammengearbeitet, haben 'ne gute Veranstaltung gemacht... und... (,) ja...(,) Ja, das war eigentlich so (,) wo immer... so 'ne... Affinität da war.

(Interview *IBKA17*)

Gezielte Anwerbung, Ansprache oder Sozialkontakt

Auch in anderen Fällen bestehen vor dem Beitritt bereits lose Anknüpfungspunkte der späteren Mitglieder zur Bewegung. Roberto M. etwa gehörte ähnlich wie Wolfram B. zunächst nur dem weiteren Umfeld - in seinem Fall dem linksliberalen Bewegungsspektrum in den USA - an und wurde so gezielt mit einer Werbebotschaft der *Freedom From Religion Foundation*, dem ursprünglichen Dachverband der *AFS*, angeschrieben:

Interviewer: Do you know why you first got mail from the Freedom From Religion Foundation? 00:25:00-5

Roberto M.: Why (,) why I got mail from them? 00:25:03-2

Interviewer: Mmh. 00:25:03-6

Roberto M.: I suppose because of /eh/... /eh/ (,) you know, lists. ...I was probably on all the /eh/... /eh/ liberal... lists, because I belonged to /ehm/ Common Cause, I belonged to the ACLU and... maybe Amnesty International, I'm not sure. So, I guess, you know, my name got /eh/ (,) my name got around. I'm not sure why. 00:25:35-1

(Interview *AFS09*)

Diese Form der Mitgliederwerbung nennt sich „Direct Mailing“: „the utility of direct mail as a key bridging mechanism rests on the presumption of the existence of ideologically congruent but untapped and unorganized sentiment pools” (Snow et al. 1986, S.468). Dazu werden Adressen von Personen gesammelt, die politisch nahestehenden Organisationen angehören oder entsprechende politische Magazine beziehen, um sie gezielt mit Informationen über Aktionen oder andere Organisationen zu versorgen. Seine Bedeutung hat mit der Ausbreitung des Internets jedoch nachgelassen. Weitere Gelegenheiten für gezielte Werbung werden mit der Durchführung öffentlichkeitswirksamer Veranstaltungen oder der Beteiligung an politischen Kundgebungen geschaffen. Auch in diesen Fällen besteht die Annahme, dass Besucher eine gewisse Nähe zu den Zielen und Einstellungen der Vereine mitbringen. Ein Beispiel für einen derartigen Weg in die Organisation liegt mit Lukas G. (*IBKA05*) vor, der aus Neugierde eine „religionsfreie Zone“ besuchte und dort vom *IBKA* erfuhr.

In anderen Fällen kam es zu einer gezielten *persönlichen* Ansprache durch Bewegungsmitglieder, wie etwa bei Brigitte S. (*BfG03*), die sich mit Vorstandsmitgliedern des *BfG München* angefreundet hatte. Dietmar H. wurde auf dieselbe Organisation aufmerksam, indem er als Betroffener einer Zensurmaßnahme für deren Radiosendung um ein Interview gebeten wurde:

Dietmar H.: (...) Und /ehm/... ich hatte keine Ahnung, was der BfG ist. So "Bund für Geistesfreiheit", da hab' ich erst gedacht, so: oh, da will Dich einer in die Pfanne hauen. Also ich hab' die eher... als konservativ... *vermutet*. Es hat sich aber dann schnell rausgestellt, dass die eben /eh/ alles andere als /eh/ /eh/ konservativ in dem Sinne sind. Und dann kam es eben zu dem Interview. ...Und /eh/ da hab' ich den Wolf S. kennengelernt, der im Vorstand auch ist, und die Assunta. Und... da haben wir gesagt: das wär' ja eigentlich 'ne tolle Sache. Ich hab' dann 'n paar Veranstaltungen von denen auch besucht am Gasteig. ...Und... hab' dann beschlossen, dass ich da Mitglied werd'.

(Interview *BfG04*)

Zufall: Werbung, Medien, Empfehlung

Schließlich finden sich diejenigen Mitglieder, die ursprünglich keinerlei Kontakte in die Bewegung hatten. Zwar waren auch sie bereits religionskritisch eingestellt, sich ihrer Identität als Atheisten bewusst oder hatten eine sie empörende oder befremdende Erfahrung im Zusammenhang mit Religion gemacht, doch in ihren Fällen stellte keine dieser Erfahrungen einen ausreichenden Anlass dar, um sich selbst nach einer Vereinigung umzusehen. Stattdessen erfuhren sie etwa durch Werbeanzeigen in lokalen Tageszeitungen oder durch Medienberichte von der Existenz solcher Organisationen, wie etwa Steve Y.:

Interviewer: /Ehm/... So. You said that in 1998 you joined /eh/ the Atlanta Freethought Society. So how did that come about? 00:35:04-1

Steve Y.: That's right. ...Well, I think I saw an add in a newspaper. It was in the Atlanta Journal-Constitution, in the /eh/ faith (,) what they called at that time... the "faith and values" section. /Eh/... Now they don't have a "faith and values" section. They have a re- (,) reli-(,) religion section in the comic section [lacht auf] (,) the newspaper, which I think is very appropriate [lacht]. ...Only on Saturdays. .../Eh/ And /eh/... (,) but that (,) that was where I learned... about the Atlanta Freethought Society. It was just a very small ad.

(Interview *AFS07*)

Während sowohl Werbeanzeigen als auch Medienberichte auf die Outreach-Bemühungen der Bewegungsorganisationen selbst zurückgehen, lässt sich der Weg von Alice C. zu *AOF*

nur im entferntesten Sinne auf deren Öffentlichkeitsarbeit zurückführen. Ihr wurde die Gruppe von ihrem Vorgesetzten empfohlen, der selbst dort kein Mitglied war:

Alice C.: (...) Finding the organization AOF was a... complete coincidence. /Ehm/... It happened at work. ...My manager, who, I think, also probably shares my views, although he was (,) we didn't discuss it... at any great length, the (,) he lives very near... the meeting place for AOF. ...And one day we were... /ehm/ chatting very briefly, and he suggested I look into the organization. He never had. And I always had to work Sundays. ...So I never attended any organized activity on Sundays. ...But he said I really should look into it. And if I needed a half day off, he said, just ask him, he'd give me a half day off. ...So he found the website and... I found the website. And /ehm/... 00:11:53-2

Interviewer: Why did he think that you might be interested i-(,) ...in going there?
00:11:56-4

Alice C.: Probably because I ran (,) I run my mouth a lot. I blab. ...And he probably figured that I was... /eh/... not a Catholic, not a Baptist, ...not an organized... religious person at all. And of course he was exactly right.

(Interview AOF01)

5.2.2.3 Erste Einstellungen zur Organisation

Nach Klandermans (2007) Modell des Mobilisierungsprozesses (vgl. Kapitel 3.2.2.2) sind mit dem Kennenlernen der Organisation die ersten beiden Schritte der Identifikation und der Ansprache von Sympathisanten getan. Bevor es jedoch zum vierten Schritt der Partizipation kommen kann, müssen die umworbenen Rekruten zunächst zur Teilnahme motiviert werden. Da Klandermans (2011) das Engagement in einer Bewegungsorganisation als kollektives Handeln zur Bereitstellung eines Kollektivguts betrachtet, modelliert er die Motivation der Angesprochenen und damit ihre Entscheidung zur Partizipation in der Tradition des Rational-Choice-Ansatzes als eine Kosten-Nutzen-Abwägung. Allerdings geht er dabei nicht von feststehenden Kosten- und Nutzenfunktionen aus, sondern stellt diese in Abhängigkeit von den Werten und Einschätzungen der Akteure. Er argumentiert außerdem, dass sich die Motivation zur Teilnahme selbst in solchen Fällen einstellen kann, wenn dem angestrebten Kollektivgut kein großer Wert zugeschrieben und seine Erreichung als unrealistisch angesehen wird. In die Überlegung der Akteure gingen nämlich zusätzlich soziale und ideologische Anreize ein. Umgekehrt können allerdings auch diese dem Einsatz für ein als wichtig erachtetes Ziel im Wege stehen – etwa wenn dafür soziale Sanktionen zu befürchten wären.

Spontane Begeisterung

Eine bewusste Abwägung der Vor- und Nachteile eines Beitritts zur jeweiligen atheistischen Organisation wurde nur in den wenigsten Erzählungen rekonstruiert. Auch wenn Häufigkeitsverteilungen in dieser Untersuchung selbstverständlich nicht aussagekräftig sind, soll hier kurz erwähnt werden, dass sich die meisten Fälle vielmehr dem Typus der „spontanen Begeisterung“ zuordnen lassen. Die Freude über die Entdeckung eines entsprechenden Vereins resultierte in diesen Fällen im unverzüglichen Beitritt. Selbstverständlich gilt das insbesondere für die Fälle, in denen die Befragten selbst nach einem Verein gesucht hatten, wie etwa Volker P., nachdem er sich mit seiner Kritik an der Zensur eines papstkritischen Karnevalssketches kräftigem Gegenwind ausgesetzt sah:

Volker P.: (...) Nee, und das war so der Punkt, wo ich dachte, jetzt musst Du Dich aber mal /ehm/... irgendwie mal umgucken. Das kann doch nicht sein, dass das hier so (,) dass ich hier der einzige bin, der hier [lacht kurz auf] (,) der diese Meinung hat. Ja? /Ehm/ Und, naja, da war halt der Punkt, jetzt suchst Du mal nach /eh/ (,) nach Organisationen oder Vereinen, die halt /eh/ in dieser Richtung ausgerichtet sind. ...Da war halt der IBKA noch im Gedächtnis. Und dann hab' ich im Internet nachgeforscht, und erst mal durchgelesen, Satzung mal kurz drüber geflogen, und dann sofort eingetreten.

(Interview IBK406)

Aber auch Personen, die nur durch Zufall von der jeweiligen Vereinigung erfahren hatten, zeigten sich in vielen Fällen spontan begeistert, wie etwa Mona T., die von einer Freundin auf den IBKA aufmerksam gemacht worden war:

Mona T.: Ja, ich hab' seit '55 auf so 'ne Organisation gewartet praktisch. Ich wollte keine s-(,) ich hab' nicht die Fähigkeit, andere Leute zu (,) von was zu überzeugen... oder zu was zu überreden oder so. Und deshalb hab' ich seit '55 drauf gewartet, dass so ein Verein gegründet wird. Und 2005 (,) ...wird das wohl gewesen sein (,) hab' ich gehört, es gibt den IBKA, und da bin ich natürlich eingetreten. 00:22:13-4

(Interview IBK408)

Zweifel aufgrund sozialer Erwünschtheit

Insgesamt nur sehr wenige Befragte berichten davon, nach dem Kennenlernen der Organisation mit einem Beitritt gezögert zu haben. Einen Typus solcher ursprünglichen Zweifler vertritt Lee S.. Trotz seiner Einsicht, nicht mehr gläubig zu sein, und trotz des Verlusts der eigenhändig aufgebauten Kirchengemeinde hat es ihn aufgrund gesellschaftlicher Vorurteile einige Zeit gekostet, bis er sich dazu durchringen konnte, sich mit „den Atheisten“ zu identifizieren, deren Fernsehsendung er gelegentlich verfolgte.

Diese sozialer Erwünschtheit geschuldeten Zweifel konnten nicht nur dadurch ausgeräumt werden, dass er erkannte, dass ihm die Atheisten weltanschaulich näher stehen als die meisten Christen, sondern zusätzlich wesentlich dadurch, dass er bei einem seiner ersten Besuche der *Minnesota Atheists* einen ehemaligen Mitschüler antraf – und zwar keinen Sonderling, sondern jemanden, der ein „very popular guy in high school“ gewesen sei:

Lee S.: Oh, I happened to /eh/ (,) they used to have a TV show. ...And I would turn that on from time to time. And then (,) and, of course, I (,) I had a built-in bias against atheists, just like every other... person is taught to have. ...But as I began to watch them on TV I began to realize... these people are searching for truth [räuspert sich]. And in the United States, of course, much of the (,) many atheists... are former Christians. And so... (,) you know, you're gonna find a (,) a rather (,) maybe to some extent are there (,) I find that a little distasteful, but nevertheless there's a lot of (,) there's a lot of Christian bashing or a lot of religion bashing. It's too bad. ...But /eh/... in the midst of all that there is a lot of people who are just seriously searching and trying to sort these things out... and come to conclusions which they can feel comfortable with. And so... my first reaction was: well, I wouldn't want to have anything to do with those... people (,) but... the more I listened, the more I thought: you know [leicht auflachend], I think I have more in common with *them* than I have with any Christians. So I attended a few meetings. ...And as a matter of fact /eh/... (,) I (,) in fact I can remember (,) I think the second or third meeting I attended... I walked in the door - ...and it was at the same building where we're meeting today, as a matter of fact, the Roseville library - ...and I... see a person there and I suddenly recognize: wait a second! I'm (,) this is 1994, something like that. And I look at him and I recognize him. ...He was somebody that I went to high school with [räuspert sich]. And we graduated in (,) I graduated in high school in 1956. And this fellow's name was Paul H.. He graduated in 1955. And he was a very popular guy in high school. And /eh/ so we got talking. And it turns out, he, too, had been in the ministry [lacht kurz auf]. And he, too, was ordained. And now he was a member of Minnesota Atheists.

(Interview *MN401*)

Zweifel an der Ausrichtung

Ein anderer Typus des Zweifels liegt mit der Sorge oder der Feststellung vor, dass die Organisation trotz ihrer religionskritischen und säkularistischen Positionierung anderen zentralen Werten des Beitrittskandidaten entgegensteht. Ein Beispiel dafür ist die Befürchtung, die Vereinigung könnte in irgendeiner Weise dogmatisch sein. Sie hegte etwa Michael C.:

Michael C.: Well, /ehm/... yeah, it's (,) it's funny. Because after I... (,) after I became a convinced atheist, /ehm/... I was very wary and leery of... any sort of organized /ehm/...

philosophical group. You know? /Eh/... It just seemed like a bad idea, because my... experience of them to that point /ehm/... was people (,) ...they got together and they said: we all think the same thing. *All right!* You know? And that was like (,) that was *church*. /Ehm/ We all think the same thing and that's fantastic. And everybody else is wrong. And I didn't wanna be... part of anything like that. /Ehm/... 00:46:54-4

Interviewer: Was that an idea you had about philosophical organizations or something like that? Or was that your experience... 00:46:58-8

Michael C.: Well, it was (,) ...it was my experience with (,) with (,) with organized *religion*.

(Interview *AFS08*)

Bei Kami D. lebt diese Befürchtung auch noch nach seinem erst kürzlich erfolgten Beitritt fort:

Kami D.: Ja. Da sind die Bedenken, die ich ja nach wie vor habe, inwiefern /ehm/... eine organisierte ni-(,) ein organisierter Nicht-Glaube irgendwann die Züge annimmt wie der heutzutage organisierte Glaube. Dass es 'ne Art Selbstbewahrungstendenz gibt und .../ehm/ man in seiner Art und Weise irgendwann (,) /eh/ in seinem Verhalten genauso wird wie /eh/ die Religion, die sich ja seit /eh/... (,) oder zumindest einige Religionen (,) die sich seit zweitausend Jahren versuchen zu erhalten. ...Die (,) das organisierte Nicht-Glauben ist ja 'n relativ junges Kind. Zumindest soweit ich weiß. Und /ehm/ ich bin da 'n bisschen skeptisch, /eh/ inwiefern es gelingt, /eh/ in... tausend Jahren... /ehm/ nicht die Züge angenommen zu haben, die die Religion mit tausend Jahren hatte. 00:33:23-3

Interviewer: Mmh. Welche Züge sind das? Also welche (,) vor welchen Zügen hättest Du da Angst? 00:33:27-7

Kami D.: /Ehm/ Ich hätte Angst, wenn man... /ehm/... im Zuge der Bewahrung quasi... /eh/ anfangen würde, zu viele Sachen zu ritualisieren. Oder zu viele Sachen /ehm/... gedanklich zu standardisieren, ...ne. Ich hätte Angst, wenn man die Freiheit des Denkens aufgeben würde, ja. ...Weil das schätze ich als 'n sehr hohes Gut ein. Man wird tagtäglich mit scheinbar gleichen Fragen konfrontiert, aber der Kontext ist immer 'n anderer. Und man muss jedes Mal /eh/ zu der aktuellen Frage die Antwort finden. Es ist aber (,) liegt aber irgendwo in der Faulheit des Menschen, dass, wenn er die Frage sich vor zehn Jahren beantwortet hat, er nach dreißig Jahren pflegt zu gleichen Antwort zu kommen. Und wenn er Schüler hat, dann übernehmen sie diese Antwort. So verliert man die Tendenz des (,) den eigenen Verstand zu bemühen. 00:34:19-2

(Interview *IBK402*)

Während also für einige Mitglieder die Befürchtung im Vordergrund stand, dass sie im organisierten Atheismus das finden könnten, was sie an Religion verabscheuten, sind es in anderen Fällen einzelne politische Positionen, mit denen die Befragten nicht einverstanden waren und die zu einer Interessensabwägung führten, wie etwa bei Sieglinde M.:

Sieglinde M.: (...) Zuerst /ehm/ wollte ich da nicht eintreten, weil es mich gestört hat, dass die da die ersatzlose Streichung von Paragraph acht-(,) 218 gefordert haben. Und ich dachte: *so* weit wollte ich denn nun nicht gehen. /Ehm/ So... unbeschränktes Abtreibungsrecht bis zur Geburt, das war mir dann doch (,) /ehm/ ging mir dann doch zu weit. Aber dann... /ehm/ kam dann die Wiedervereinigung. Und dann hab' ich gedacht, da: jetzt werden Weichen gestellt. Und (,) und durch den IBKA bin ich dann auch mehr drauf (,) auf die *politische*... Seite... /ehm/ der ganzen Kirchenkritik und /ehm/ der ganzen Auseinandersetzung mit Religion und Kirche gekommen, dass da /ehm/...(,) Und deswegen hab' ich gedacht: das muss ich unterstützen, /ehm/ denn jetzt werden da Weichen gestellt. Das ist mir so wichtig, dass ich dann in den IBKA hineingegangen bin. Nach einiger Zeit habe ich dann da auch menschliche Kontakte gefunden, im IBKA. Und so hat sich das dann ergeben, dass ich dann Regionalbeauftragte war, also (,) und im (,) und immer eng mit dem Vorstand zusammengearbeitet habe. (...) Ich hab' dann auch (,) /ehm/ dann, Jahre später, ist dann *meine* Auffassung zur Abtreibung /ehm/ zur Position des IBKA geworden.

(Interview IBKA07)

Zweifel am Stellenwert

In einigen Fällen zögerten Befragte den Beitritt trotz ihrer grundsätzlichen Sympathie mit der Organisation einige Zeit hinaus. Sie brauchten eine Weile oder einen konkreten Anlass, um zu der Entscheidung zu gelangen, dass die Ziele der Vereinigung es ihnen wert sind, durch ihr Geld oder ihren persönlichen Einsatz gefördert zu werden. So etwa Wolfram B.:

Wolfram B.: (...) Das, glaub' ich, ist so'n grundsätzlicher Trend. Also von daher ist die Frage Mitglied sein oder irgendwie Sympathisant zu sein... auch so'n fließender Übergang, nech. Also auch bis ich mich entschieden hab', mal beim IBKA jetzt mitzu-(,) [räuspert sich] ja, beizutreten...(,) Wobei jetzt aufgrund der ökonomischen Schwierigkeiten (,) also jetzt Arbeitslosigkeit oder jetzt (,) betrifft mich auch... (,) /eh/ bedroht zu sein von... Kündigung oder... dass meine Stelle einfach reduziert wird plötzlich von 'ner Vollzeitstelle auf 'ne... Teilzeitstelle, ...wo ich dann einfach Vereine auch kündigen muss. Also nicht aus, ...ja, ich sag' mal, ideologischen Schwierigkeiten, nech. Portemonnaie-Schwierigkeiten [lacht leicht]. 00:58:21-5

(Interview IBKA17)

Bei Brigitte S. stand weniger die Frage im Vordergrund, *ob* sie dem *BfG München* beitritt, sondern stärker die Frage mit welchem Ausmaß an Engagement:

Brigitte S.: (...) Und... (,) ja, so nach und nach hab' i mir halt so a biss'l das... erschnuppert, das Feld. War eigentlich gar net so (,) wollte eigentlich gar net irgendwo in einen Verein beitreten. Und diese ganze Geschichten hab' i halt so'n biss'l über gehabt, durch den Montessori-Verein, wo i eben sehr viele Jahre... engagiert war, weil diese ganze (,) ja, diese ganzen zwischenmenschlichen Querelen und Profilierungs-... /eh/ Thematiken, die da halt oft (,) oftmals auftauchen. Weil, wenn man sich ganz, ganz viel ehrenamtlich engagiert, ist das einfach oft schwierig, weil die Leute... einfach nur die Anerkennung bekommen und sonst ja nix, gell, für das was sie tun (,) ist das halt oft sehr konfliktbehaftet. Und das hab' i so im Hinterkopf noch gehabt und wollt' eigentlich zwar mitarbeiten, aber ich wollt' irgendwie gar net so richtig... mich da jetzt verpflichten - in Anführungszeichen - ja, im Sinne von Beitritt und /ehm/ Vorstand und was weiß ich wie. Aber so nach und nach /ehm/ merk' i halt einfach, dass i halt so mit einem Fuß nur drin bin (,) nur drin bin, wenn i halt wirklich (,) also entweder geh' i dann rein oder geh' raus. 00:13:10-6

Interviewer: Mmh. 00:13:16-5

Brigitte S.: Und, ei, jetzt, wo das Thema Vorstandschaft (,) da hab' i mi ursprünglich ja gar net aufstellen lassen (,) kam jetzt dann mehr oder weniger überraschend dazu, aber i bin jetzt trotzdem (,) ...obwohl's überraschend war, /eh/ steh' i trotzdem dahinter... und /ehm/ denk' mir halt: okay, dann bin i wirklich drin und dann kann i aber auch den Mund aufmachen und kann halt wirklich aktiv mitgestalten. Und das (,) darum geht's eigentlich. Weil sonst könnt' ich's halt auch gleich lassen, gell? 00:13:40-3

(Interview BfG03)

5.2.3 Betätigung in der Organisation

Die Gründe für die Mitgliedschaft in einer Organisation oder einer sozialen Bewegung hängen nicht nur von den Überlegungen im Vorfeld des Beitritts ab, sondern auch von den weiteren Erfahrungen als Mitglied:

Just as movement activities and campaigns change with developments in a movement's career and environment of operation, similarly there is variation in the individual's stake in participating in new or emergent activities. Decisions to participate over time are thus subject to frequent reassessment and renegotiation. (Snow et al. 1986, S.467)

So sind zum Beispiel unterschiedliche Aktivitätsgrade einerseits die Konsequenz solcher fortwährenden Evaluationen, sie stellen aber aufgrund der mit ihnen verbundenen unterschiedlich starken sozialen Einbindung andererseits auch selbst einen Grund für die mehr oder weniger ausgeprägte Beständigkeit einer Mitgliedschaft dar. Im Zusammenhang mit dem Aktivitätsgrad steht das Verhältnis zu den anderen Mitgliedern, welches für sich genommen ein bedeutender Faktor sein kann, der über Verbleib oder Abwanderung entscheidet. Die Erfahrungen der organisierten Atheisten werden weiterhin dadurch geprägt, wie offen sie mit ihrem Atheismus umgehen und ob sie, etwa im Rahmen von Bewegungsaktivitäten, öffentlich als Atheisten in Erscheinung treten. Weiterhin ist das fortgesetzte Engagement eines Mitglieds abhängig davon, ob die „kollektive Identität“ einer Bewegung die „personale Identität“ in der gewünschten Weise repräsentiert. Dies entscheidet sich insbesondere über die Strategien, mit denen eine Bewegung oder Organisation an die Öffentlichkeit tritt. Wird mit der Mitgliedschaft ein gewisses Maß an gesellschaftlicher – politischer oder kultureller – Veränderung angestrebt, ist schließlich auch die Beurteilung der Zielerreichung oder Zielerreichbarkeit ein entscheidendes Kriterium für weiteren Einsatz.

5.2.3.1 Betätigungsformen und Aktivitätsgrade

Für das Ziel einer vollständigen Charakterisierung der Mitgliedschaft atheistischer Organisationen war es bereits bei der Erhebung wichtig, Mitglieder zu gewinnen, die sich möglichst stark nach Formen und Ausmaß ihrer Betätigung in der Organisation unterscheiden. Dies ist weitgehend gelungen. Aufgrund der Berichte über ihr Engagement wurden schließlich vier Aktivitätsstufen unterschieden: die passive Mitgliedschaft, das schwache, das mittlere und das hohe Engagement.

Passive Mitgliedschaft

Passive Mitglieder, die die Organisation lediglich mit ihrer Mitgliedschaftsgebühr und gegebenenfalls mit weiteren finanziellen Zuwendungen unterstützen, nennen McCarthy und Zald (1977) „isolated constituents“ (S.1228). Insbesondere im Falle der Mitgliedschaft des *IBKA* ist tatsächlich die räumliche Isolation häufig ein Grund für eine rein nominelle Mitgliedschaft, da der Verein deutschlandweit tätig ist, aber in den meisten Regionen keine Regionalgruppen unterhält. Allerdings bestünde auch in diesen Fällen die Möglichkeit, sich als Autor oder als Teilnehmer an internen, online-basierten Diskussionen in die Organisation einzubringen. Doch auch von dieser Option machen einige Befragte keinen Gebrauch, so wie Lisa K., die dem *IBKA* mit dem Ziel der symbolischen Unterstützung der Aktiven beigetreten ist:

Lisa K.: (...) Also, ich finde /ehm/... bewundernswert, dass der Verein über so 'ne lange Kontinuität diese Zeitschrift tatsächlich einigermaßen pünktlich herausgibt, was ich finde,

was mit rein ehrenamtlicher Arbeit schon kaum zu stemmen ist, eigentlich. /Ehm/ Denn da sind ja wirklich immer /eh/ (,) ich kann die Qualität der Beiträge jetzt aus 'ner literarischen oder wissenschaftlichen (Sicht) jetzt nicht unbedingt beurteilen, aber /ehm/ so für mich als einfaches Mitglied /ehm/ (,) ich finde das (,) ich finde das schon sehr bewundernswert, wie gut die das hinkriegen. (...) Wenn die /ehm/... einfach so viel Ahnung haben, dass sie Texte verfassen können, dass sie... journalistische Texte verfassen können, in denen sie darauf hinweisen, .../ehm/ wo... vielleicht gerade wieder /ehm/... Kirchenprivilegien /ehm/... (,) oder Kirchen privilegiert werden im Vergleich zu säkularen Organisationen. Also die (,) all' diese Missstände, auf die hingewiesen werden muss. Find' ich toll. Aber ich selber hab' halt keine (,) also ich bin (,) kann (,) kann (,) ich kann vielleicht enzyklopädische Texte schreiben, aber ich könnte jetzt keine journalistischen Texte schreiben. Also, ich bin einfach kein besonders kreativer Mensch. Und deswegen bin ich auch eher nicht so /ehm/ ideenreich, was man jetzt noch machen könnte, ...um die (,) um die Vereinsarbeit zu unterstützen (,) zu verstärken. Also, ich denke, ich werd' in den nächsten Jahren schon... /ehm/ versuchen (,) weil, wenn sich 'ne Gelegenheit ergibt, mich zu beteiligen...(,) Aber für mich ist es teilweise auch schon 'ne Hürde, mich einfach nur auf 'ner Mailingliste an 'ner Diskussion zu beteiligen. Ich hab' immer so'n bisschen (,) 'n bisschen Hemmungen dabei. Also, ich denke mal... (,) ich weiß auch nicht, das ist (,) Mailinglisten sind nicht so mein Ding. Also da hab' ich...(,) Das wär' ja der einfachste Einstieg jetzt, da einfach mal mitzudiskutieren. Aber... ich denke mal, dass... (,) ich hab' keine so besonders fundierte Meinung zu vielen Sachen. Und deswegen halte ich (,) behalte ich das wenige, was ich dazu meine, lieber für mich... als Gefahr zu laufen, irgendwie /eh/... von jemandem als... /ehm/ unwissend entlarvt zu werden oder so. Von daher ist das wahrscheinlich auch 'n St-(,) ...Stück fehlende Selbstsicherheit, die mich dazu (,) davon abhält, /eh/ da mal... meine Meinung stärker kundzutun.

(Interview IBKA11)

Bei Lisa K. kommt zu der Einschätzung, nicht über die ausreichenden Kenntnisse für eine aktivere Beteiligung zu verfügen, hinzu, dass sie auf anderen Gebieten ehrenamtlich eingebunden ist. Manche Mitglieder sind zwar hauptsächlich in der freigeistig-säkularistischen Bewegung aktiv, halten aber eine andere Art des Aktivismus für zielführender als diejenige, welche die jeweilige Organisation betreibt. So ist etwa Carsten F. einer der aktivsten Akteure dieser Bewegung in Deutschland, kann im *IBKA*, als dessen Mitglied er befragt wurde, zur Zeit des Interviews jedoch als rein nominelles Mitglied gelten, da er verbändeübergreifende Angebote und Aktionen als zukunftsfähiger erachtet als die Arbeit für einen einzelnen Verein:

Carsten F.: (...) Aber... ich denke mal, /eh/ wir haben 'ne Situation, dass die jüngeren Leute (,) oder auch vielleicht ältere, die aus der Kirche ausgetreten sind oder auch nie so

kirchlich sozialisiert worden sind (,) ...das sind keine Verbandshanseln. Die werden wir auch verbändemäßig nicht organisieren können. Sondern das sind eben Leute, die pragmatisch aufgestellt sind und die auf dem Markt der Möglichkeiten *die* Angebote auswählen, die für sie gut sind (,) ...die ihnen persönlich was bringen, ihnen was nützen oder Unterhaltungswert haben oder da heraus. Diese Problematik haben die Kirchen ja genauso. .../Eh/ Die sind nicht mehr ideologisch aufgestellt, dass sie sagen: wir sind die Guten und haben die Bibel. Und die anderen sagen: wir haben also den Kritischen Rationalismus oder haben also die Religionskritik. Das interessiert die überhaupt nicht! ...Die sagen: nützt mir die Organisation was? Hat sie 'n Unterhaltungswert? Kann ich sie für mich irgendwie verwenden? Ja, dannnehm' ich das. Alles andere, pff, interessiert mich gar nicht. 01:27:57-2

(Interview *IBK412*)

Schwaches Engagement

Als schwach engagiert wurden zum einen diejenigen Mitglieder charakterisiert, die zum Zeitpunkt des Interviews noch neu in der Organisation waren, wie etwa Steven F. (*AFS03*), Kami D. (*IBK402*) oder Markos S. (*IBK418*). Sie mögen in dieser Zeit zwar alle angebotenen Veranstaltungen ihrer Vereinigung besucht haben, doch allein aufgrund der Kürze des Zeitraums der bisherigen Mitgliedschaft waren dies erst sehr wenige Unternehmungen. Ansonsten gelten als schwach engagiert Personen, die über die Zahlung ihres Beitrags hinaus lediglich sporadisch die Angebote ihrer Organisation – hauptsächlich als Publikum – wahrnehmen. Eine Mitarbeit bei der Durchführung einzelner Treffen sowie die Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen oder Demonstrationen finden entweder gar nicht oder nur in seltenen Ausnahmefällen statt. Die Beteiligung an den Programmpunkten wird von Fall zu Fall nach persönlichem Interesse und vermeintlicher Nützlichkeit entschieden. Da auch sie ihr Engagement auf eine andere Bewegung konzentriert, verfährt zum Beispiel Mariva A. nach diesem Prinzip:

Mariva A.: (...) And my husband and I, ...we basically check out what the program is gonna be beforehand. ...And if it's something that we're interested in, then we'll go. And otherwise we don't go. So we (,) we skip a lot of them. ...So we're not as regular as other people. And I (,) I was also approached by several members of the steering committee /ehm/... to join the steering committee and to become more involved. And I was really flattered by that, but... I've just got so much going on. I (,) I just couldn't in good... /ehm/... (,) in good conscience make that... time commitment. So I said no. (...) But I just... (,) right now, most of my volunteer time and energy goes into the.... LGBT, lesbian, gay, ...bisexual, transgender, ...community. And I do a lot with them.

(Interview *SF404*)

Mittleres Engagement

Diese beiden Gruppen, die passiven und die schwach engagierten Mitglieder, stellen laut Mynga F. den Großteil der Mitgliedschaft von AOF dar. Daneben gibt es aber auch noch die „fleißigen Bienen“:

Mynga F.: (...) Well, we have (,) we have people who... (,) who donate funds to the group, because they want the group to exist. (...) They don't (,) they don't do much of anything, except write a check [lacht kurz auf]. .../Eh/ Then we have those who attend, ...come, ...appreciate *being* in the group, /eh/... enjoy hearing the lectures, /eh/ enjoy... seeing the things that happen, /eh/ but don't roll up their sleeves to make any of those things happen. They (,) it's more like they view that as a /eh/... /eh/... (,) you know, a free (,) free public lecture... or entertainment. .../Eh/ Then we have the ones (,) the worker bees, ...who /eh/... when they can avoid being fractious [lacht kurz auf] can actually get things done. And they pretty much (,) it's a very small... segment.

(Interview AOF07)

Als mittel engagiert wurden diejenigen Personen klassifiziert, die von McCarthy und Zald (1977) als „workers“ oder auch als Angehörige sogenannter „transitory teams“ bezeichnet werden. Sie kümmern sich um die Vorbereitung und den Ablauf der regelmäßigen Veranstaltungen, beteiligen sich an Verwaltungsaufgaben oder üben eine formale Funktion im Vorstand der Gruppen aus. Außerdem wurden diejenigen Personen als mittel engagiert eingestuft, die öffentlich für die Organisation in Erscheinung treten, also zum Beispiel an Demonstrationen teilnehmen oder Informationsstände in Fußgängerzonen oder auf Festivals betreuen, sowie diejenigen, die seit Jahren treu zu allen Veranstaltungen kommen. Dazu zählte einige Zeit auch Adrienne M., wobei sie zur Zeit des Interviews plante, ihr Engagement stärker auf *Camp Quest* zu verlagern:

Adrienne M.: (...) But almost immediately I was there, you know, on all the street fairs... or picnics. Anytime we do a rally or a protest, I'm there. I'm always there. /Eh/ In fact, in December... we rallied in front of the Ninth Circuit Courthouse... here in San Francisco. I gave a speech. Stan C. gave a speech. Several of us gave speeches... while we were there. .../Ehm/ We've entertained lobbyists. ...We've entertained... congressmen. ...We always have a summer solstice party, a winter solstice party, ...street fairs. /Ehm/ And I've been doing those pretty much for the last five years. And I still continue to do those. .../Ehm/ I would go to the meetings every month. I ran a couple of meetings myself. .../Ehm/ ...Don't think I became quite as active as they necessarily would have liked. I think they had designs for me for a while. .../Ehm/ ...But you can only give so much time.

(Interview SF407)

Hohes Engagement

Schließlich gibt es noch diejenigen Mitglieder, die einen Großteil ihrer Zeit und Leidenschaft für die Organisation aufbringen. Bei ihnen handelt es sich meist um gegenwärtige oder ehemalige Vorsitzende der Vereinigung oder andere Personen, die die Ausrichtung der Organisation maßgeblich bestimmen. Sie fungieren häufig als Impulsgeber und bringen, wie Assunta T. argumentiert, besondere Voraussetzungen mit. Sie und ihr Lebensgefährte gehören zu den tragenden Säulen des *BfG München*:

Assunta T.: (...) Und ich hab' die besseren Nerven aufgrund der schlechteren Sozialisation. Also mich kannst Du so leicht halt einfach nicht erschüttern. ...Also ich bin nicht so leicht zu frustrieren. Das ist also eins meiner...(.) Also ich hab' so gei- (,) g- (,) so Eigenschaften, die man da in meiner Situation so braucht. Ich bin nicht beleidigungsfähig. Also, da... pfff (,) find mich einer schön oder nicht oder... (,) wurscht, ja? /Ehm/... Ich bin wahrscheinlich 'n bisschen politisch aufgeschreckt allein durch meine Herkunft. Schon mein Vater durfte bei meiner Oma mütterlicherseits... am Anfang nicht ins Haus, weil er ganz dunkel war. 'N Ausländer. ...Also, Du bist auch etwas hellhöriger vielleicht auf dem Gebiet. Empfindlicher manchmal zwar auch, aber (,) aber... eben wacher vielleicht auf dem Gebiet. Naja und dann, pfff... (,) die anderen Tugenden: reden können wir beide, schreiben können wir auch beide. Das bringt der Beruf mit sich. ...Du bist ja den ganzen Tag am Rechner, ja. Gell? Gell? Da passt das gut dazu. Naja, und wir können beide auch /eh/ lange sitzen bleiben, ...wir brauchen wenig Schlaf und wir können gut Bier trinken, was man in Bayern, wenn man Politik macht, auch braucht. (...) Aber ansonsten würd' ich mal sagen, Du brauchst Stehvermögen auf jedem Gebiet! ...Also, wenn Du abends um neun ins Bett musst, ...weil Du um fünf aufstehst oder um sechs, dann brauchst Du in so'nem Verein gar nicht arbeiten. Weil da bist Du noch nicht fertig. ...Also, Du musst körperlich und mental gesund sein. Aber auch körperlich. Also wenig Schlaf brauchen, keine chronischen Krankheiten, keine Allergien. Also möglichst wirklich...(.) /Eh/ Sonst geht das nicht. Das hältst Du nicht aus. Weil's so einfach nicht funktioniert. 00:44:54-3

Interviewer: Aber das trifft offenbar nicht auf alle Mitglieder zu, denn... 00:44:57-0

Assunta T.: A wo! A wo! Nö. Ach wo. Ich hab' ja Glück. Das ist ja Glück. ...Aber ich rauch' natürlich auch schon über zwanzig Jahre nicht. Ich saufe in Maßen. Ich nehme keine - *keine* - Medikamente, gar keine. Ich brauch' auch keine. Ich hab' keine Allergie. Ich hab' schon einen relativ niedrigen Kreislauf, aber mit kalt Duschen und so kommt der in Bewegung. Ich hab' offensichtlich 'n (,) 'n vernünftigen Zugang zu meinem eigenen Körper. Ich bin nicht übergewichtig, (dürr) oder so. Ich hab' nix. Glücklicherweise. Teilweise Eigenverdienst, aber überwiegend wahrscheinlich Veranlagung. Also, das ist schon mal 'n guter Start. Du *musst* Dir die Nächte um die Ohren schlagen können und

trotzdem in der Früh' aufstehen. Und Du musst auch nicht verzweifeln ob der Lasten Deines Alltags. Ich steh' um sechse auf, um halb achte komm' ich nach Hause. /Eh/ Ich spiel' noch mit meinen Kindern und mach' Musik. Und dann wasch' ich noch meine Wäsche. Und dann mach' ich noch was für den Verein und dann gehe ich um zwölf ins Bett. Und mir reicht das. Und ich behaupte, ich werde neunzig Jahre alt, wenn das so weitergeht. *Locker! Locker!* 00:45:45-5

(Interview B/G05)

Dass politischer Aktivismus mitunter eine körperliche Belastung bedeutet, für die führende Aktivist:innen biologisch ausgestattet sein müssen, wurde bereits von Lofland (1996, S.218) erwähnt. Stan C. stellt außerdem heraus, dass seine Leitungsfunktion bei den *San Francisco Atheists* häufig mit beruflichen Verpflichtungen in Konflikt gerät, was er schon in seiner ersten Führungsaufgabe für *American Atheists* feststellen musste:

Stan C.: (...) And I must say, it was such hard work, within a year or so I didn't have any idea what was going on at my job. I was delegating so many responsibilities to my assistant that I (,) I had no clues of the projects. I was too busy trying to get the fucking newsletter out and get (,) and get (,) and get things moving. And so, then, when the chapter closed, I was actually kind of relieved. I mean, I really enjoyed doing this, but I couldn't keep that up without losing my job. So [lacht leicht auf]. 01:05:24-5

(Interview SFA06)

Die hoch aktiven Mitglieder sind in der Regel dermaßen intrinsisch motiviert, dass sie über lange Zeit bereit sind, diese und weitere Herausforderungen in Kauf zu nehmen.

5.2.3.2 Verhältnis zu anderen Mitgliedern

Ein wichtiger Grund für fortgesetztes Engagement in einer Bewegung kann die Befriedigung sozialer Bedürfnisse sein. Andererseits kann das Verhalten der anderen Mitglieder auch als eine der Herausforderungen angesehen werden, die die weitere Beteiligung infrage stellen.

Freundschaft und Sympathie

Neben Lee S. (MNA01) berichten mehrere andere Befragte davon, dass sie bei einem ihrer ersten Besuche der Organisation einen ehemaligen Bekannten trafen, der ihnen den Zugang in die Gruppe erleichterte – so etwa Grant S. (MNA05), Paul C. (MNA11) oder Steve Y. (AFS07). Andere erinnern sich, dass sie vor allem deshalb wiederkehrten, weil sie bei ihrem ersten Besuch freundliche oder interessante Menschen getroffen hatten. Auch für Stan C. stellen die geselligen Treffen der Organisation einen Faktor dar, der ihn in seinem

Engagement motiviert, da er bei den anderen Mitgliedern Bestätigung für seine politische Arbeit findet:

Stan C.: (...) And we give them (,) well, the monthly meetings basically just give people a chance to meet other atheists, give them a chance to relax. Those of us who have been working on it for an entire month get a chance to talk to people who actually care what we're doing [lacht leicht auf], instead of talking to some friend who just goes: yah, yah, whatever. You know? So (,) so, it's nice. And, again, I also forget, coming from, you know, a family where my dad was always atheist and my mom, as you know, was eventually atheist (,) ...I always forget that there are people who, ...you know, have no other contact with atheists. Their entire family is religious and they either don't tell their family about it, or they've told their family about it and have been ostracized.

(Interview *SFA06*)

Auch wenn sie sich schon seit einiger Zeit nicht mehr an den offiziellen Treffen der *San Francisco Atheists* beteiligt, hat Ona R. zuvor dort einige ihrer besten Freunde gefunden:

Ona R.: (...) And when I met Adrienne and she told me about this group, that she was involved in it and (,) and she started introducing me to the people in the group. And... I suddenly felt like I had... a community. There's a group of friends who... feel the same way I do. And we can sit and we can debate and we can discuss these things. And... no one is looking down on me for (,) for not agreeing with them. And it (,) it felt *good*.

(Interview *SFA08*)

Außerdem nutzen - zumindest in den USA - einige der Mitglieder die Organisationen als Partnerbörsen. Während in manchen Fällen - wie etwa bei Heiko T. (*MNA10*) - der Wunsch, eine(n) gleichgesinnte(n) Partner(in) zu finden, expliziter Anlass eines Beitritts war, entdeckte David F. eher beiläufig diese Möglichkeit:

David F.: (...) And... /ehm/... I'm not sure why I'm going into this, but it seems important that that's a big part of who I am, too (,) that I've had a lot of... (,) met a lot of women through atheism and /ehm/... /eh/...(,) I don't know, it just seems important somehow that that's a big driver for me, too, .../ehm/ social. 'Cause there (,) there are just very exciting women... in the movement, /ehm/... really neat, really creative, ...smart, /ehm/... and I love them all. Really nice. 01:00:27-3

(Interview *SFA03*)

Kritik an Zusammensetzung der Mitgliedschaft

Im Widerspruch zu der Hoffnung, Gleichgesinnte zu finden, steht allerdings die Erkenntnis, dass es sich bei den Gruppenmitgliedern in vielerlei Hinsicht um sehr unterschiedliche Menschen handelt. Ona R. etwa besucht kein *SFA*-Treffen mehr, da sie der Überzeugung ist, dass dies zu nichts führe:

Ona R.: (...) We haven't (,) ...we haven't done anything real. We haven't... come to any... consensus. .../Ehm/... You know, I've heard that the dis-(,) the atheist group described (,) described as (,) or trying to get the atheists to agree to something is trying to herd cats. Because the people... will come from so many different backgrounds and so many different... views on life that you can't... like pigeon-hole the atheists or say: well, okay, we'll vote for this candidate, you know, if you do this and this for us. Because we'll (,) we never agree.

(Interview *SFA08*)

Aufgrund der vielschichtigen Zusammensetzung der Gruppe findet es etwa Mariva A. schwierig, zu manchen der Gruppenmitglieder eine Beziehung herzustellen. Bei den *San Francisco Atheists* sieht sie die Personen, mit denen sie sich identifizieren kann, in einer Minderheit:

Mariva A.: (...) And then (,) it seems like... there's... a (,) a minority of people who are sort of like our age and they're professionals, ...you know, and they hold jobs or whatever. But then, like, most of the people seem to be like senior citizens, ...older people, which I don't really have a problem with, ...but then like a bunch of people are like... chronically unemployed, like misfits, and...(,) You know, and I don't (,) I don't (,) you know, I really don't (,) I don't want to come off as real judgmental, but I just... don't relate to them as well, maybe. /Ehm/... And (,) and, I know, before I said that (,) I did say that, you know, I like doing different things and talking to different people. And I (,) I am comfortable talking to anybody, but... I think some of these people are even a little bit too cranky for me [lacht leicht auf] sometimes.

(Interview *SFA04*)

Während Mariva A. die Organisation dennoch als wichtig erachtet und weiter ihre Veranstaltungen besucht, stellt die Zusammensetzung der Mitgliedschaft für andere einen Grund dar, nicht wiederzukommen. Dies berichtet etwa Markos S., der ursprünglich zusammen mit seinem Partner dem *IBKA* beigetreten war – sogar auf dessen Initiative hin:

Markos S.: Aber mein Freund hat auch so ein bisschen eine... (,) /eh/ weil (,) weil er... ein hoch Intellektueller ist...(,) Er ist jetzt... Doktorand bei den... Kulturwissenschaften.

...Und er hat den Anspruch, auch... von Intellektuellen umgeben zu sein. Und als wir zu der... Willkommens-Veranstaltung für die neuen Mitglieder gegangen (sind), /eh/ trafen wir auf /eh/ zum Teil /eh/... schlichte Leute. ...Deswegen ist er ausgetreten.

(Interview *IBK418*)

Kritik am Auftreten

Abgesehen von der Schwierigkeit, sich mit manchen Mitgliedern der *San Francisco Atheists* zu identifizieren, beklagt Mariva A. die Wirkung, die deren Benehmen nach außen haben könnte. Dies habe sich etwa bei einer Diskussionsveranstaltung mit einem Religionsvertreter gezeigt, die ihr eigentlich gefallen habe und zugunsten des atheistischen Disputanten verlaufen sei:

Mariva A.: (...) But I kind of, ...like, was a little bit embarrassed by the behavior of some of my fellow atheists, for... they were just kind of laughing really loud... and just kind of making comments during the debate. And... all the, like, the Christians were, you know, fairly well behaved. And I was just (,) I was thinking, like: okay, ...you know, if... (,) if we're gonna show that we're as good as these people, like, let's behave that way! Let's behave c-(,) in a civil manner! And... (,) you know, and I can't even (,) like, there was a guy next to me. He was just (,) kept laughing really loud and just being obnoxious. And... I kept having to turn and go shh, you know [lacht leicht auf]. And it was just like... embarrassing, you know. And I (,) it (,) it just seemed to sort of feed... the perception and the stereotype that atheists are just these... misfits who don't know how to behave in public. And I'm afraid that there might be some truth to that.

(Interview *SFA04*)

Grant S. glaubt, dass einige der organisierten Atheisten ein Gespür für die Wirkung ihres Auftretens verloren haben und mahnt strategisches Umdenken an:

Grant S.: (...) I would like to be able to... make things more positive. And that's the (,) Minnesota Atheists want to be positive atheists. And... that appeals to me, that (,) that they (,) they've started out in that direction. I think that we're (,) we have an agreement here on that. That (,) that... we want to try to present the positive image to the public. What I think is also important about it is, ...some of the people... within the group... have been in it for so long, they have lost... /eh/ sensibility to what *is* positive. ...That ...it (,) it might be (,) it may not be offensive to you, ...as an atheist, to make a remark about the idiocy of (,) of (,) of religion. But for a person who's in religion... that (,) that is (,) that is a sensitivity. And I (,) I take as an example /eh/ one of the members (,) the group, /eh/... they (,) they (,) they took... (,) they took a Gideon's Bible. You know what Gideon's Bibles are? 01:50:38-5

Interviewer: No? 01:50:40-2

Grant S.: Gideons are an organization that place bibles in hotels. 01:50:43-8

Interviewer: Oh, yeah. Okay. 01:50:44-6

Grant S.: Well, they were in a hotel. And they took the Gideon Bible... and they proceeded to /eh/ /eh/ desecrate it, as the religious people think. They... put nasty words in there. And they ripped it. And then they threw it away. And they threw it on a section of highway... where... Christians pick up garbage. ...Clean up. ...Now, I... (,) I taught... sophomores in high school for a long time. This is a sophomoric... act. This is (,) this is child-like. This is... (,) really shows your ignorance... and lack of sensitivity. ...You're trying to win these people over... and you're doing this to them? ...That's a little bit like... going up to a person that's overweight, and you're trying to make them healthy, and you say: you big, fat, ugly, (fucking) slob. Why don't you change? ...Well, that fat, ugly slob is not going to say: yes, I love you, help me! [lacht leicht auf] ...This is just not going to happen [leicht lachend]. /Ehm/... You have to change your attitude, before you can change their attitude.

(Interview *MNA05*)

Kritik an Untätigkeit

Auch Assunta T. ist der Auffassung, dass einige der Organisationsmitglieder ihre Einstellung ändern müssten, damit die Vereinigung effektiver arbeiten könne. Vor allem sollten sie offensiver ihre Weltanschauung vertreten:

Assunta T.: (...) Die Konfessionslosen sind Teil ihres Problems, ...weil die dieses... Atheist-Sein - oder erst mal nur rumstreiten, wer ist überhaupt Atheist, Agnostiker, was sind wir denn nun im einzelnen? - weil sie das nicht *wichtig* nehmen. Weil sie meinen, das reicht, dass sie das für sich versteckt, privat sind. ...Keiner zieht so 'ne Mütze auf [trägt Mütze mit BfG-Logo], keiner zieht so'n T-Shirt an, keiner outet sich auf 'ner gut besuchten Party, wenn da so rumgeplänzelt wird. Also, ...nicht gläubig zu sein, jetzt nur nicht (,) nicht gläubig zu sein, da brauchst Du schon nicht dazu sagen, dass du in irgend 'ner Organisation bist, ...das ist der Party-Knaller schlechthin. Das weiß ich aus *so* vielen Jahren. ...Denn mich bringt mit einem bürgerlich wohlverstandenen Toleranzgebühren ja keiner mehr unter. (...) Die anderen tun ja so als ob das etwas wär, was privat ist. Und zwar privat im Sinne von geheim. ...Also die Reli- (,) die Konfessionslosen, die bringen's echt fertig, dass in der Regel ihre eigenen Frauen, Freunde, Kinder... ganz anderer Meinung sind. Das ist sozusagen denen ihr Freizeit... /eh/ -Hobby. Und Hobby auch nur so, naja, wenn sie Zeit haben, dann gehen sie mal wohin. /Eh/ Aber *ja* nicht so (,) also, jetzt hier nicht auf's Blech hauen. Und auf's Blech hauen tun solche Leute immer

nur in den Kreisen, wo sie sich sicher fühlen und wo sie ihre Argumente jetzt nicht aussetzen müssen irgendwem anders, der vielleicht da anderer Meinung ist. Das ist die Krankheit. 00:33:42-6

(Interview B/G05)

5.2.3.3 Öffentlicher Umgang mit Atheismus und Mitgliedschaft

Die Mitglieder atheistischer Organisationen unterscheiden sich tatsächlich stark danach, wie offen sie mit ihrer Weltanschauung oder der Tatsache ihrer Mitgliedschaft in einer entsprechenden Organisation umgehen. Unter den Befragten findet sich zwar niemand, der seine Einstellung komplett verheimlicht, aber es lassen sich unterschiedliche Formen des Umgangs ausmachen, die von einer gewissen Zurückhaltung, über einen differenzierten Umgang und eine weitgehende Offenheit bis hin zu einem konfrontativen Ansatz reichen.

Zurückhaltung

Kathy B. zum Beispiel, die sich in der humanistischen Organisation wohler fühlt als in der atheistischen, vermeidet Gespräche über ihre Weltanschauung mit Fremden so gut es geht. Im gegenwärtigen, von der religiösen Rechten geprägten Klima der USA befürchtet sie Konfrontationen. Dies sah in ihrer Jugend, vor dem Aufkommen der *Moral Majority*, noch anders aus:

Kathy B.: (...) I worked in the library. We were sitting at the desk. There were not very many patrons in there. It was very quiet. And somehow we got in a conversation. And I said to a co-w-(,) co-worker (,) I said, I'm an atheist. ...And she looked at me and she was stunned. And she said: ...but you're so *nice*! ...And I looked at her and I (,) I (,) I don't remember if I said anything, but I thought: well, yeah? Am I not supposed to? I mean, [lacht kurz auf] well, ...I couldn't (believe she said): But you're so nice! [lacht] ...So, I guessed to be an atheist is (,) especially in *her* mind, you're supposed to be mean or have horns or be of the devil, I don't know [leicht lachend]. (...) People just kind of pull away from you. (...) Now, from me, I don't know that that (,) that has happened. ...'Cause a lot of times I really... /eh/... have to know someone... (,) I really have to feel out the situation. And I usually don't talk about it... with strangers. ...Because I do-(,) you know, because of this area and the way people are. I don't know how they're gonna react. So I just (,) I keep it to myself.

(Interview AFS11)

Differenzierter Umgang

Sharon W. dagegen ist normalerweise nicht besonders schüchtern. Ihr Ex-Mann nennt sie manchmal sogar eine „missionarische Atheistin“. Dennoch ist sie sehr bemüht, ihre

Weltanschauung und ihre Mitgliedschaft bei *AFS* in ihrem Beruf als Lehrerin geheim zu halten, da sie Anfeindungen insbesondere durch Eltern fürchtet, denen beigebracht worden sei, dass Atheisten ihre Kinder vom Glauben abbringen wollten. Erst mit Eintritt in die Rente könne sie eine Lebenszeitmitgliedschaft bei der *Freedom From Religion Foundation* abschließen, weil ihr Name dann auf deren Internetseiten gelistet werde. Sharon ist sich allerdings sicher, dass ihre Kollegen ihre Einstellung längst erahnt hätten, worin sie auch Vorteile sieht:

Sharon W.: (...) I was at my old school twenty-three years. And by the time I'd been there five or six years (,) now, I was very careful at first. But by the time I'd been there five or six years... the grown-ups around me (,) not the children, but the (,) the other faculty, you know, had kind of read between the lines and figured out what I was. And then it became open season on it (,) and we could (,) you know, like (,) they didn't pray at school, but if we were at somebody's home for a function, faculty party or something, and they were gonna have a prayer, the joke would be: oh, get W. to do it, you know. So, they knew. ...But (,) but one of the things /eh/ that I think (,) and, you know, you heard me say at the meeting, that my ex would sometimes call me an evange-(,) evangelical atheist (,) one of the things that I contend... is that it's been good for all these people to actually *know* one. I know lots of people that I'm the only atheist they've ever met. I mean, they might have met some, but they didn't know it. I'm the only one that's ever admitted it to them. ...And so it's been good for 'em... to see... (,) you know, what I am. /Eh/ 'Cause that (,) then many of them will try to say to me over and over: oh, Sharon, you can't really believe there's no god. You're too good to people and dadada. And (,) and then: you (,) really you are a believer. You (,) they are (,) and I say: no, I'm not. ...And I'll tell 'em: hey, the golden rule. Hell, I ain't perfect. ...But I... try to treat people, you know, right. So it's been good for them to know one.

(Interview *AFS10*)

Nancy P. war ursprünglich immer sehr offen im Umgang mit ihrem Atheismus. Doch seit sie auf ihrer derzeitigen Arbeitsstelle gemobbt wurde, ist sie zurückhaltender. Außerdem verzichtet sie mittlerweile auch auf Autoaufkleber, die sie als Atheistin ausweisen:

Nancy P.: /Ehm/... I've had my car keyed (,) ... /ehm/ vandalized. ...I had an atheist sticker... on my car. And, yeah, /ehm/ where the sticker was, somebody tried to cut through the sticker, and then they scratched through the paint on my car. And I... was just like: ewwkay. ...You know, I'm gonna take off the sticker... and /eh/... I'll leave it at that.

(Interview *SFA05*)

Rüdiger C. berichtet, dass er normalerweise weltanschauliche Debatten sucht und offen für die atheistische bzw. humanistische Sichtweise eintritt. Lediglich im Umgang mit dem Pfarrer seines Wohnortes äußert er sich weniger explizit und überlässt es dessen Einschätzung, seine Weltanschauung einzuordnen:

Rüdiger C.: (...) Und /ehm/ wir machen zum Beispiel einen Seniorenkaffee (,) das macht meine Frau. Und da laden wir den Pfarrer immer zu ein. Also ich setz' mich provozierend immer neben den Pfarrer, weil ich /eh/ (,) sag ich jetzt mal, ich bin der einzige Mann in der Runde. Das sind alles alte Mütterchen, die da sind. Und der Pfarrer unterhält sich sehr gerne mit mir. Ich sage ihm nicht auf den Kopf zu, dass ich Atheist bin, aber ich... /eh/ (,) ...will ihn nicht verprellen, natürlich, ne. Soll ja wiederkommen, ne. Aber... /ehm/ wir plaudern nett miteinander, ne. Und er erkennt, dass ich also theologisches Wissen habe, .../eh/ auch rituelles Wissen. Ich weiß, wann welche Feste wie gefeiert werden und so, nech. Das imponiert ihm dann, dass einer mit ihm über sowas redet, nech. Und die alten Damen, die können nur 'nen Rosenkranz beten. ...Aber mich sieht der in der Kirche nie, deshalb ahnt er...(,) Er guckt ja auch in seinem Register, nech. Er kennt natürlich meinen Namen. Und da findet er weder mich noch meine Frau. Aber wir haben problemlosen Kontakt, ne. ...Und im Dorf hab' ich /eh/ (,) also jetzt auch (,) ich sag' jedem, dass ich Atheist bin, ...und freu' mich über jedes Gespräch /eh/, was sich dann anschließen könnte. Aber da passiert nicht viel, ne. 00:59:36-0

(Interview B/G06)

Offenheit

Obwohl sie häufig in Auseinandersetzungen mit Christen gerät, die sie als lästig empfindet, unternimmt Ona R. keine Bemühungen, ihre Weltanschauung zu verheimlichen. Allerdings reiche es, um Konfrontationen zu provozieren, manchmal schon, in der Öffentlichkeit ein Biologiebuch zu lesen:

Ona R.: Oh, there's always lots of confrontations. /Eh/ Anytime you open your mouth and say... that (,) admit to that you're an atheist, you open yourself up to confrontations. /Ehm/... I mean, I (,) I've al-(,) I usually have on my (,) on my car I'll have, you know, an "evolve"-sticker or, you know, a Darwin-fish or... some little indicator. And I've had people... stop me at the gas station and try to start arguments with me. ...I had /eh/... (,) one time I was (,) when I was in school, I was sitting in the (,) in the laundromat studying biology. I think I was doing genetics at that time. And I had... (,) someone saw my textbooks, that I was studying biology, and wanted to start a (,) start a discussion with me about how Charles Darwin was (,) was full of crap... and we ought to... burn all of his writings.

(Interview SF408)

Adrienne M. begründet den offenen Umgang mit ihrem Atheismus mit der Redseligkeit, die sie als Südstaatlerin auszeichne:

Adrienne M.: (...) I'm from the South, and I talk to everybody. I love talking. It freaks people out here in San Francisco how much we like to talk. /Ehm/ So, you know, you go to a bar, wherever, you start talking to people. And I remember, many, many times, you know, I'd meet men or whatever when I'd be out [in Texas], and of course they'd be Republican, they would be *so intrigued*... by that fact that I was a (,) a Democrat, and that I was a liberal and that /hughhh/ [schnappt nach Luft] I didn't believe in *god*! That was like I was like this (,) like they were flirting with danger just by hanging out with me or something.

(Interview *SFA07*)

So wie Adrienne sich in der Rolle der *femme fatale* gefällt, genießt es Michael C. die Reaktionen der Menschen in seiner Umgebung zu beobachten, wenn er ihnen mitteilt, dass er Atheist ist:

Michael C.: (...) People just don't know what to do. /Ehm/... You can (,) you can see them, when th-(,) you know, it's funny, 'cause.. all the (,) ...somebody will say, you know: what church do you belong to? And I'll say: I'm an atheist. And you can (,) and you can watch it. Right in their eyes. You can see them like going through... (,) /eh/ it's almost like a computer (,) going through all their files, looking for an appropriate (,) like: what do I do with *that*? You know? He's an *atheist*? *What*? And /eh/ (,) and (,) and they're trying to be... polite. Because that's the big thing in the South. You have to always *appear* to be (,) you can be the biggest bastard in the world, but you have to appear to be polite. And /eh/... (,) you know, they're like: o-o-h...(,) They always make that sound. They're like: o-o-o-h, ...okay. You know? And (,) and I can tell, ...they're like: ...I wonder if he's about to kill me [lacht]. You know, like (,) like, because I don't believe in god... I obviously have *no* morals and I have no way to distinguish between right and wrong and I'm (,) I'm liable to go on a massacre, you know, at *any* moment, /eh/... which... (,) you know, /eh/...(,) I'm (,) I'm worried and concerned for these people, because... if their belief in god is the only thing that's keeping them from going out and raping and, you know, do-(,) doing all the stuff, then I'm glad they have god. That's... /eh/ good for me. You know: keep god! [lacht] You know, if that's the only thing that's holding you back from that, stick with what works!

(Interview *AFS08*)

Um diesem in den USA verbreiteten Vorurteil, dass Atheisten keine moralischen Menschen seien, zu begegnen, fordert Chuck C. sogar ganz gezielt Gespräche über das Thema Atheismus heraus:

Chuck C.: (...) I travelled a lot when I was working. I would *intentionally*... on an airplane have a book. You know: "Atheism Understood". Or something about atheism. That would be my book to carry on the plane. And it wasn't that I really wanted to read that book, but I wanted to invite conversation. And I'd often sit in the middle seat, which no-one else wanted [lacht leicht auf]. (That was easy for me). And I would let the book to be visible. ...And I engaged in *quite* a few /eh/... interesting conversations... with people. A fundamental (,) fundamental Christian gal with two children who *absolutely* could not... conceive of how I could believe the way I did. But yet she was willing to engage in friendly conversation. A couple of times with ministers who... wanted to save me, perhaps, but still engaged in friendly conversation. And for me this was good. They were seeing that here's a nice fellow who... has this atheist viewpoint. And, you know, he's not *bad*.

(Interview *SFA02*)

Konfrontation

Während Chuck C. abwartet, ob die Sitznachbarn im Flugzeug seine Bücher zum Thema Atheismus als Gesprächseinladung auffassen, gehen andere gezielt auf Menschen zu, entweder um über das Thema zu reden, oder um für das eigene Buch oder Veranstaltungen der eigenen Organisation zu werben. David M. etwa hat ein Buch aus seinen gesammelten Leserbriefen zusammengestellt und bewirbt es bei jeder Gelegenheit:

David M.: (...) And I'll tell you another thing. ...I was talking to this /eh/... (,) this operator, who works for triple-A. You know what triple-A is? 01:37:43-8

Interviewer: /Ehm/... 01:37:45-1

David M.: American Automobile Association. They sell insurance. ...So /eh/ I was trying to get some information about insurance. And so she gets on the phone: yes, Sir, how may I help you? ...And I says: yeah, I have... (,) you have a good (nice) accent here. Who am I talking to? Oh, I'm Marybelle. And I says: what (,) what s-(,) ...what state you in? She says: Tennessee. Well, they all got that Southern accent. And I says: oh, listen Marybelle, I want you to know I'm an author of a book. I just /eh/... wrote a book. It's called "Atheist Acrimonious". And she says: that's nice. What does that mean? So I told her. You know? I says: it's /eh/... angry atheist. She says: oh, ...well, Jesus won't love you anymore. I says: are you religious? And she says: oh, yeah, I'm very religious. I believe in Jesus. She (,) I says: well, is there any y-(,) /eh/... religious Jesus book you want me to read? She says:

yeah, yeah. I (,) I want you to read this one by so-and-so, and so I says: well, Marybelle, I make a deal with you! I'll read your book, if you read mine. She says: okay, Jesus loves you! And I says: well, Darwin loves you! [lacht kurz auf] You know who Darwin was? So, anybody who comes up to me about god or Jesus, I always come back with Darwin. ...That's my... come-back. ...Darwin loves you!

(Interview *SFA09*)

Die Vorsitzende des *BfG München*, Assunta T., schließlich verbindet als selbständige Unternehmerin ihr politisches Anliegen mit dem Beruf. Wie für nur wenige andere Mitglieder der Organisation gäbe es für sie persönlich keine Trennung der Sphären und keine Geheimnisse:

Assunta T.: (...) Jeder unserer Freunde, jeder unserer Geschäftspartner, unsere Kunden, *alle* wissen das. Wir haben da *keine* Trennung. Also bei uns geht in der Geschäftspost die Post des BfG München mit. Und da steh- (,) und damit das ja auch jeder merkt, steht drauf (,) im (,) auf dem Vor- (,) auf diesem Vorstell-Schreiben steht unten drauf: P.S. Bei diesem Aussenden /eh/ liegt eine (,) eine Veranstaltungswerbung oder sonst irgendwas des Bund für Geistesfreiheit München bei. Also, das ist...(,) Aber da sind wir die Ausnahme.

(Interview *BfG05*)

5.2.3.4 Einstellungen zu strategischen Fragen

Die organisierten Atheisten unterscheiden sich nicht nur in ihrem alltäglichen Umgang mit dem eigenen Atheismus, sondern auch darin, welche Strategien sie in ihren Organisationen bevorzugen. Cimino und Smith (2011) schreiben, dass die amerikanische säkularistische Bewegung in dieser Hinsicht zerrissen sei: „The tension between, on the one hand, spreading secularism and attempting to expose the fallacies of belief and, on the other, seeking acceptance in a largely religious society runs through the recent history of secular humanism” (S.28). Die Bevorzugung entweder einer „konfrontativen“ Strategie, in der Religionskritik und Satire angewandt werden, um politische Ziele durchzusetzen, oder einer „akkommodierenden“ Herangehensweise, mit deren Hilfe Respekt und Anerkennung für Atheisten erzeugt werden sollen, spiegle unterschiedliche Identitätskonzepte wieder, so LeDrew (2013), die man als „wir *gegen* die anderen“ oder „wir *und* die anderen“ bezeichnen könne: „They represent very different conceptions of identity and how the in-group should relate to the out-group, an issue that active atheists may take into consideration as it increases in importance in developing their own self-conception“ (S.18f). Diese unterschiedlichen strategischen Ausrichtungen trennen nicht nur Atheisten von säkularen Humanisten, sondern werden auch mit verschiedenen atheistischen

Dachverbänden in Verbindung gebracht. Gleichzeitig führen sie immer wieder zu Debatten und Richtungsstreitigkeiten innerhalb lokaler Gruppen, wie es Don K. für AOF schildert:

Don K.: (...) You know, do we... (,) do we join American Atheists, who are (,) who are... (,) who for so many years have been (,) who have lived by... ridiculing... religion? ...Or (,) or do we (,) do we take a more... understanding approach, I guess you could call it? /Eh/ The way... the Atheist Alliance International... approaches it, saying (,) saying: we need to (,) we need to develop... /eh/ a b-(,) a better (,) a better connection... with society, so that they will accept us as equals. ...And /eh/ (,) you know, so, yeah, it's a (,) it's a constant... (,) it's a constant /eh/... conflict that we (,) that we have in our... (,) in our board meetings. You know, which direction do we go?

(Interview AOF03)

Auch Mynga F. beobachtet diese erneuten Streitigkeiten in ihrer Organisation und tritt vehement für die diplomatische Strategie ein, da sie in liberalen religiösen Menschen Bündnispartner sieht, die sie nicht verschrecken möchte. Außerdem stünde das Denken in Klischees - zum Beispiel über religiöse Menschen - eigentlich dem säkularen Selbstverständnis entgegen:

Mynga F.: (...) I'd also like to see... the (,) the organized freethought community... be a little bit better at living up to what they say they stand for. Which is... critical thinking, /ehm/...(,) If you look at what /eh/ critical thinking... /eh/ entails, as it's usually described, /eh/... you (,) you wouldn't (,) you wouldn't fall into a lot of fallacies... of over-generalizing, for example. And... I'm... *totally* stunned all the time... (,) not all the time, but a lot of the time (,) by the over-generalizing about the religious community that's out there... /eh/ *by* people in the freethought community. /Eh/... The stereotyping, the us-versus-them... kinds of things that go on... are (,) show me... that... we're all human beings, ...that /eh/... (,) that /eh/... non-religious people, .../eh/ particularly those who organize around /eh/... freethought /eh/ kinds of ideas, are really no different from religious people [lacht leicht auf]. We're just human beings. We tend to fall into the same traps. We /eh/ get emotional. (...) /Eh/ There's a lot of statements about how stupid religious people are, for example. ...And I just find that /ehm/... offensive [lacht leicht auf]. ...And I can't belong to... an organization that moves in that direction... too far. (...) They need to be pretty careful /eh/ not making enemies of their potential allies. And we have *so* many religious people that would be *really* great allies for... the separation of religion and government, /eh/... for... good solid science education, /ehm/... making the world work in *those* ways. ...But we /eh/... (,) they're shy of us, because we're atheists, and culturally it says /eh/, you know, atheists is not a good thing to be in our culture. Lots of data on that one. .../Eh/ But also we *offend* them! ...We actually *offend* them, call them stupid, you know, because they're religious. And yet there (,) as Paul was pointing out to

you (,) /eh/ there's lots of religions that are in favor of some of these issues. /Eh/ You don't /eh/ get very far by offending people. ...We have to.. kind of... /ehm/... be nice, actually [lacht kurz auf]. 01:46:21-7

(Interview AOF07)

Ed B. von der *Atlanta Freethought Society* hält dagegen, dass er zwar niemanden bekehren oder seines privaten Glaubens berauben wolle, dass aber Kritik und auch Satire über öffentlich geäußerte religiöse Überzeugungen möglich sein müsse:

Ed B.: Yeah. First and foremost /eh/ my activism and my /eh/... (,) /eh/ push for change... has been directed to church-state separation... /eh/ and to respect for atheism. /Eh/ I am not... (,) I would not... be /eh/ agreeable to going door to door and trying to talk people into giving up their religion. ...It's a private matter and they're entitled of their religious views if they want to believe it. If they bring them into the public square... - and I think they should have every right to bring their religious ideas into the public square and try to p-(,) persuade other people of (,) of their /eh/... religion - but if they do that, then they have to /eh/... be open to argument and discussion... and ridicule, for that matter. Same as everybody else.

(Interview AFS06)

Auch David F. von den *San Francisco Atheists* tritt für das Ideal der demokratischen Streitkultur ein und dankt den „Neuen Atheisten“ dafür, dass sie daran erinnern hätten, dass auch Religionen davon nicht ausgenommen sein dürften:

David F: (...) Richard Dawkins and... Sam Harris are doing a great job about bringing... these kind of things to the table, where... it's okay for us to disagree... with... religion openly. We don't have to... just have this fake politeness. We don't have to... give it a free pass, you know, a carte blanche, if you will, and say: oh, well, we can't talk about that! That's just... someone's religion. /Ehm/... I like being... free to... /eh/ openly criticize religion, ...and not to say that I do that by, you know, going up to people and start, ...you know, preaching to 'em, like I did when I was a Baptist, but just, ...when it comes up... in conversation, being willing to (,) ...you know, to have a /eh/ conversation about it. You know? I think (,) I mean, that's what democracy is all about. It's (,) it's disagreeing in harmony [lacht leicht auf], you know, with each other.

(Interview SF403)

Eine ähnliche Debatte findet während der Erhebungsphase zu dieser Arbeit im *Bund für Geistesfreiheit München* statt. So wird der Vorsitzenden, Assunta T., etwa vorgeworfen, mit ihrem unkonventionellen Auftreten und Aktionen wie einem Schokoladenbuffet an

Karfreitag oder der Auslobung eines Blasphemiepreises ein falsches Bild in die Öffentlichkeit zu transportieren:

Friedrich G.: (...) Jedenfalls ist das also (,) .../eh/ sie ist keine sehr bürgerliche Erscheinung, wollen wir mal so sagen. Und die /eh/ kehrt das ja auch nach außen. (...) Mein /eh/... (,) also das (,) ich hab' damit überhaupt keine Probleme. Es ist nur so, wir wollen ja /eh/... was verändern. Und dafür brauchen wir die *Bürger*. Und deshalb ist es nach meiner Meinung nicht so toll, die Politik, die im Augenblick dort gemacht wird (,) dass man also provoziert. ...Denn damit schrecken wir die Bürger nur ab. Die (,) die Leute, die wir brauchen - das weiß ich aus meiner Praxis - da muss (ich) auf denen zugehen, ich muss sie da abholen, wo sie stehen. Und darum /eh/ hab' ich das jetzt auch nur erzählt, dass ich also 'nen (,) 'n Verdienstorden habe und dass ich /eh/... /ehm/... im Umwelt- (,) na, im (,) im... /ehm/ (,) naja, also im (,) im (,) wie heißt das jetzt?(,) dritten Welt als Arzt gearbeitet habe... für mein eigenes Geld und so... (,) so Plan damals, Organisation und solche Sachen. Um den Leuten zu zeigen, wir sind... ganz normale, brave Bürger. Wir zahlen unsere Steuern. Wir wollen gar nichts anderes...(,) Und jeder kann auch seine Religion behalten, denn viele Leute können ohne Religion nicht leben. Die brauchen das. Sozusagen als Krücke. Wir wollen *nur*, dass die Kirche nicht mehr diesen Einfluss hat wie jetzt. Wir wollen also eine strikte Trennung von Staat und Kirche.

(Interview BfG01)

Auch Brigitte S. befürchtet, dass Personen, die das politische Anliegen des BfG eigentlich unterstützenswert finden, durch Aktionen, die sie als provokant empfinden, von einem Beitritt abgeschreckt werden:

Brigitte S.: (...)So i kenn' jetzt auch viele Leut', die /eh/ /ehm/... *grundsätzlich* das Ansinnen des BfG sehr gut finden, ...aber dann /ehm/ mit der Art und Weise oft /eh/ sich a biss'l brüskiert fühlen. Also brüskiert ist vielleicht nicht der richtige Ausdruck. Aber vor den Kopf geschlagen, (in dem Sinne): muss das so laufen? Ist natürlich auch wieder Geschmacksfrage. ...Aber ich fänd's schön, wenn man die Leut' auch... ins Boot holen *könnte*.

(Interview BfG03)

Assunta T. betont dagegen, dass Menschen in einem demokratischen System Kritik und Satire aushalten müssten. Zudem sei häufig nicht klar, wo Provokation überhaupt beginne, was etwa am Beispiel des Busses der Buskampagne, der mit der Aufschrift „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott“ durchs Land fuhr, zu sehen sei:

Assunta T.: (...) Und da sind natürlich auch wieder Leute provoziert, dass der Bus rumfährt. ...Ab wann du provoziert bist, hängt ja stark davon ab, was du *bist*. Das kann

doch 'n normalen Menschen nicht provozieren, dass so ein Bus rumfährt. Da muss er halt wegschauen. ...Denk' ich mir jetzt mal. Ja? ...Ja, ich weiß nicht, also ich kann nicht (,) also... (,) also, i würd' jetzt nicht behaupten, dass mich das provoziert, dass ich an jeder Ecke 'n Gipfelkreuz sehe, wo ich ja aktiv in den Bergen rumspring', ja. Also das wär' wirklich übertrieben! ...Oder an jedem Weg. (...) Also, das ist die einzige Möglichkeit, die wir haben. Und es ist immer sehr traurig, dass es wahnsinnig viele Leute gibt, die das nicht begreifen. ...Die sogenannten... humanistischen, säkularen Werte, ...die müssten eigentlich schon lange gesellschaftlicher Konsens sein. Da bräucht's eigentlich *gar nix* mehr. (...) Das ist doch traurig genug, dass wir uns da alle noch 'n Arsch aufreißen müssen. ...Und das wird uns nur gelingen... (,) oder ist auch in d-(,) die Schwulen sind da sehr weit gekommen. Ich find' überhaupt, dass wir von denen sehr viel lernen können. Eben mit der Provokation natürlich! ...Mit was denn sonst? ...Mit der Provokation. Mit (,) mit was willst du denn sonst irgendwie... /eh/... irgendwas erreichen? Ja? Pfff. Die Welt ist wie sie ist. Wenn wir solche Zustände haben, müssen wir halt provozieren und vertrauen drauf, dass in einer demokratischen Gesellschaft demokratisch-humanistisch gesinnte Menschen das ertragen können, dass sie damit nicht immer einverstanden sind, aber den Sinn und Zweck (im Grunde) schon erkennen. 00:30:05-5

Ähnlich der Haltung von Greta Christina (2010), dass die Vorgehensweise der „firebrands“ genauso ihre Vorteile habe wie die der „diplomats“, nimmt beim *BfG München* Carsten P. eine vermittelnde Position ein:

Carsten P.: Also, ich denke, ...momentan haben wir hier mehr Differenzen als eigentlich sein müsste. Also, ich denke, jede Partei hat ja auch so, ...sag' ich mal, verschiedene Richtlinien, die (,) also Linien, die sie gleichzeitig fährt. Ich denke, 'ne Partei muss in die Öffentlichkeit gehen und damit unsauber werden. Wenn ich 'ne (,) ...wenn ich... Aufmerksamkeit erregen will, /ehm/ tu' ich das nun mal mit 'nem rosagefärbten... Plakat mit Schaf eher als wenn ich da 'ne sachliche Informationsbroschüre verteile. Das (,) das ist leider so. Auch wenn man's sich anders wünscht. Ich denke, da haben die politischen Pragmatiker... inhaltlich schon recht: 'ne gewisse Breitenwirkung erreicht man nicht mit philosophischen Traktaten. /Ehm/ Andererseits... /eh/ denke ich, ist auch 'ne wirklich (,) 'ne inhaltliche Auseinandersetzung auch mit Bezug auf Philosophie und Ethik wichtig, damit man sich... im Kern schon darüber klar ist, was man eigentlich... ganz präzise will, wo denn juristisch präzise das Problem liegt und was wir da an Forderungen haben. (...) Also, ich denke, man braucht beide Seiten. Und ich (,) ...leider scheint's halt oft zu sein, dass in der Praxis Leute, die sehr gut bei politischen Engagements sind, nicht unbedingt so interessiert sind jetzt für die theoretischen Debatten und dass die Leute, die Zeit und Interesse an theoretischen Debatten haben - das sind hier oftmals halt auch ältere Leute, die 'n bisschen Zeit für Bücher haben - sich dann schwertun mit etwas, ...ja, krachigeren Veranstaltungen. Dann vielleicht noch mit (,) ver-(,) verbunden mit Homosexuellen-

Verbänden. Aber ich denke, das ist oft auch 'n Generationenkonflikt, der nicht so sein müsste, aber in der Praxis halt oft, ...naja, ...oft so ist. 00:52:16-4

(Interview B/G02)

5.2.3.5 Einschätzung der Effektivität

Zur Beurteilung der Frage, ob der fortgesetzte persönliche Einsatz oder die fortgesetzte symbolische Unterstützung für die außenorientierten Ziele der Organisationen instrumentell oder expressiv motiviert sind, sind die Einschätzungen der Mitglieder hinsichtlich der Erfolgsaussichten des politischen Protests oder der Aufklärung über Religion und Atheismus informativ. Das Spektrum dieser Ansichten reicht vom vorsichtigen Optimismus, über Unentschlossenheit bis hin zu pessimistischen Einschätzungen.

Pessimismus

Da Kathy B. das religionskritische Auftreten der *Atlanta Freethought Society* verurteilt, geht sie davon aus, dass der gesellschaftliche Einfluss dieser Vereinigung eher schädlich ist, da sie die Menschen gegen Atheisten aufbringe:

Kathy B.: [stöhnt kurz auf]... In my opinion, I'm afraid that the Atlanta Freethought Society...(.) I don't agree in the way that they do things and I'm afraid that sometimes... the publicity that they... get... hurts us... and is negative, because they're very outspoken. They protest. They will say things, you know (,) they don't like religion. They will make fun of religious people. /Ehm/... So in that respect I feel th-(,) that they hurt.

(Interview AFS11)

Unentschlossenheit

Während Kathy B. nur ihrem Freund zuliebe gelegentlich die Treffen der *AFS* besucht, äußern alle diejenigen, die aus eigenem Antrieb Mitglieder ihrer Organisationen geworden sind, zumindest eine vage Hoffnung darauf, dass ihre Vereinigung dazu beitragen kann, den Einfluss der Religion in der Gesellschaft zu verringern. Die Unberechenbarkeit der Auswirkungen des eigenen Handelns macht jedoch einigen Personen, wie Joseph H., zu schaffen:

Joseph H.: (...) I don't know. I mean, if I had a strategy for accomplishing that, I would do it. It is one of the greatest frustrations of my life that, ...for all my intelligence and all my education, ...I cannot... and I'm convinced that most other intelligent people... cannot... think of a way to do that. ...And I don't know how Minnesota Atheists can do it, either. ...For the moment, it's like I'm on board a plane in a holding pattern. ...You're

doing what you can, ...but I'm not even certain if what different... atheistic or non-religious organizations do... is helping or hurting. ...I'm not sure.

(Interview *MNA05*)

Mariva A. ist in dieser Hinsicht genauso zerrissen. Einerseits sieht sie im unmittelbaren Umfeld ihrer eigenen Organisation die schädliche Wirkung einiger Exzentriker, andererseits bezieht sie Hoffnung aus der Tatsache, dass jede große Bewegung einmal klein und umstritten angefangen habe:

Mariva A.: I don't know. Obviously, I really don't know. /Ehm/... I hate to say it, because of the crank factor, because a lot of... people could look at us and... (,) and just write us off, like we're (,) you know, we were really (,) we're *all* just a bunch of misfits. You know, even though some people in the organization... are, you know, ordinary people, ...who are employed and who work very hard. And they work very hard to organize, .../ehm/ you know, not only the group, but political action around /eh/... separation of church and state and secularism. ...I (,) you know, I do-(,) I don't know how mu-(,) I (,) I think like the group likes to talk about how much influence it has. But to me... it j-(,) it just seems like bread crumbs, almost. It just seems so tiny. Like little... (,) tiny, little...(,) Like that guy who's raising 800 dollars for a scholarship. ...That's nice. ...But, you know, it's one 800 dollar scholarship. I mean, Christians have like, you know, thousands and thousands of scholarships with a lot of money. ...It (,) it just seems like peanuts compared to what we're up against. So...(,) But I don't know. I mean, don't all great movements start small?

(Interview *SFA04*)

Rainer P. ist ebenfalls skeptisch. Er glaubt, dass der Einfluss der Kirchen in Deutschland trotz sinkender Mitgliederzahlen in jüngerer Zeit zunimmt, während die Konfessionslosen keine Mitsprachemöglichkeit haben. Daher sei es bereits ein Erfolg, wenn Organisationen wie der *IBKA* dieser Entwicklung zumindest entgegengetreten könnten:

Interviewer: Was ist Deine Einschätzung? Wie realistisch sind die Chancen des *IBKA*, so 'ne Situation herbeizuführen, dass da 'ne... Gleichberechtigung entsteht? 02:08:07-7

Rainer P.: ...Es würde mich persönlich wundern, wenn ich das noch erleb'. ...Das würde mich persönlich wundern. Was aber *nicht* heißt, dass mich das halt /eh/ zu weniger Aktivität irgendwie /ehm/... (,) oder (,) oder dass ich deswegen meine Aktivitäten als sinnlos ansehe. Aber ich denke, /ehm/... dass das durchaus (,) auch wenn es nicht zu meinen Lebzeiten geschieht, dass es trotz alledem ein wichtiges Ziel ist. ...Tatsächlich ein wichtiges Ziel ist, dass es da eine, ja, wie gesagt, Gleichstellung gibt, halt, ne. ...Und wir (,) wir machen ja *Rückschritte* seit den Siebziger, Achtziger Jahren. Wir machen ja ganz

gewaltige Rückschritte! Und d-(,) das gilt's zuerst mal aufzuhalten. Und das, denke ich schon, dass man das erreichen kann, dass das aufgehoben wird. 02:08:46-4

(Interview *IBK403*)

Optimismus

Ed B. zeigt sich zumindest leicht optimistisch. Er ist der Überzeugung, dass die Lage der Atheisten in den USA ohne säkularistische Organisationen schlechter wäre, als sie sich heute darstellt:

Interviewer: How likely do you think it is that the Atlanta Freethought Society and other... similar organizations can help in actually... furthering the separation of church and state and furthering respect for atheists and non-believers? 01:31:15-0

Ed B. [stöhnt auf] /Eh/... Damn to find out. /Eh/ I'm (,) I'd think it's... (,) obviously I think it's at least possible. Or I wouldn't... keep... doing it. I'm spending my time and money and effort on doing it. But /eh/ I (,) I suspect that it's more... /eh/ of a holding action at the moment than it is a (,) a forward progress. I (,) I suspect that if... /eh/ national organizations like the Council for Secular Humanism and the FFR-(,) Freedom (,) Freedom From Religion Foundation... and local organizations like the Atlanta Freethought Society (,) if we didn't... do what we do, I suspect atheists would slide further into disrepute. Hello, Doctor Martin [anderes Mitglied betritt den Raum; kurze Unterbrechung]! Anyway, I (,) I do (,) I am cautiously, mildly optimistic. I think that the Atlanta Freethought Society and the national organizations... *at least* can keep things from getting worse for a while. ...I think education is the only possible answer /eh/... for success /eh/ in the long run.

(Interview *AFS06*)

Assunta T. zeigt sich ebenfalls optimistisch, obwohl sie die Erreichung der politischen Ziele des *BfG München* und der größeren säkularistischen Bewegung noch in weiter Ferne liegen sieht:

Assunta T.: (...) Aber ich hab' schon *viel* Erfolg erlebt! (Ist immer) die Frage, wie man Erfolg definiert. Zum Beispiel, dass es *überhaupt* wahrgenommen wird, ...dieses Anliegen, ist ein großer Erfolg. Und /eh/ der hängt natürlich m-(,) mit an der Person Schmidt-Salomon und an denen (,) /eh/ der Institution Giordano-Bruno-Stiftung massiv. Aber er wird natürlich mitgetragen auch durch uns, logischer Weise. ...Also hier speziell im Süden. Weil es keine andere /eh/ Gemeinschaft gibt, die derart viel Pressewirkung erreicht hat und Medienwirkung wie der BfG München, so klein er ist. ...(Wenn du überlegst), das sind 180 zahlende Mitglieder. ...Das ist ja 'n Witz! Also, in der Landschaft, mein' ich.

...Allein vom Geldaufkommen oder sowas. Und dafür, find' ich, da haben wir schon relativ viel Wind gemacht und viel /eh/... erreicht und erreicht, dass sich... (,) /eh/ sicherlich sind wir mit verantwortlich dafür, dass es steigende Kirchenaustrittszahlen auch in Süddeutschland /eh/ gibt. ...Du kannst ja Erfolg verschieden /eh/ buchen, ja. Zuerst mal tritt der Mensch vielleicht aus der Kirche aus, der schon lange austreten wollte. Dann kriegste erst mal /eh/ stetig wachsende Interessentenzahlen, stetig wachsende Klicks, wirst eingeladen ins "Nachtcafé" [TV-Sendung] irgendwo hin. Das sind ja alles Erfolge. Ja? Früher hätt's das nicht gegeben. ...Also ...*ist* das ja schon ein Erfolg. Den Erfolg, den ich wirklich haben will, den erleb' *ich* sicher nicht. ...Aber das macht ja nix. Ich erleb' ja jetzt schon genug. Und ich erlebe eine deutlichere Vernetzung von Menschen, die gleichgesinnt sind. Und ich kann Dir gar nicht sagen, wie sehr mich das freut, ...so jemand dann zu treffen wie Ralf König [Comic-Zeichner], wie Jochen Hick [Filmemacher], wie (,) wie so Leute (,) so Kabarettisten, und auch wie mich das zum Beispiel gefreut hat, dass so'n... wirklich... inzwischen deutschlandweit berühmter, ...sehr gut bezahlter Kabarettist wie der Joseph Hader für unser säkulares Waisenhaus [in Indien] umsonst auftritt, und das, obwohl er selber noch Kirchenmitglied ist. ...Und das find' ich super! Wenn das kein Erfolg ist, dann weiß ich nicht, was Erfolg ist.

(Interview B/G05)

Das zentrale Anliegen von Ona R. ist, dass sich das Ansehen von Atheisten in den USA verbessert. Sie glaubt, dass dies erfolgreich sein könne, wenn sich nicht nur die organisierten Atheisten offen zu erkennen gäben:

Ona R.: (...) Isolating the atheists away from everyone else isn't gonna help. I mean, we need more people who are willing to stand up and proudly say, yes, I am an atheist. I (,) I'm patriotic, I love my country, I love my community, I (,) I love my family, but I do not believe in god. And we need more people to do it. And right now (,) I mean, our (,) we have atheist politicians, they don't admit to it. They're all in the closet. .../Ehm/... You know, one of them in the Bay Area here got outed and it (,) he was a little upset about it. Fortunately he wasn't gonna be reelected anyways, so... it wasn't so important. But... people *hide* it! I (,) I know people all over the place who are atheists and (,) and just kind of bury that and don't talk about it. And so that's why I (,) that's why I put atheist propaganda on my car. And that's why I do tell people... around me that I'm an atheist, so that they're not... (,) when they think atheist they don't think some... heathen freak. You know? They think of a well-spoken, you know, presentable, intelligent, logical... person, you know, who is compassionate and... volunteers and... helps people around them. You know, we need to do everything in our power to... (,) to change people's perspectives. And hiding isn't gonna do it. 00:45:31-4

(Interview SF408)

Auch andere glauben, dass das Potential für eine solche Entwicklung in der Gesellschaft vorhanden ist. Eine weitverbreitete Überzeugung ist die, dass auch unabhängig von den säkularistischen Organisationen ein gesellschaftlicher Klimawandel bevorstehe. In den USA etwa meint Mariva A. die Entstehung einer „stillen Revolution“ wahrzunehmen, innerhalb derer die *organisierten* Atheisten nur eine winzige Minderheit darstellen:

Mariva A.: And I actually also think that we are actually a minority of all the people who would consider themselves secular or atheistic or agnostic or non-religious or whatever. I think most people (,) ...and because it's become so much more accepted, particularly in... cosmopolitan areas like San Francisco and New York, ...it /ehm/ (,) you know, and especially with the younger generation (,) like most people just don't have time to go to a church or, if they do, it's just (,) ...you know, it's (,) it's just... (,) they're just... (,) it seems like this (,) the younger generation is a little bit more open-minded... in general than the(.) Like young people support gay marriage two to one, whereas older people don't, ...you know. ...So, what I'm saying is that I think there is sort of this growing... *silent* movement... of younger people... who are... secular... in one way or another: they may acknowledge it, they may not acknowledge it, they may think about it, they may not think about it. /Ehm/... But that's a big growing movement. And people who actually take the time to go to atheist groups and atheist dinners, ...we're (,) I think we're a very small minority of that movement, ...if that makes sense. ...So, in some ways I have hope, ...you know. But I don't necessarily have hope through the atheist groups.

(Interview *SFA04*)

Und in Deutschland weist Carsten F. auf die einbrechenden Kirchenmitgliederzahlen hin, die er allerdings nur partiell als einen Anlass zur Freude nimmt:

Carsten F.: (...) Wir haben schon 'n Drittel Konfessionsfreie. ...Den Kirchen brechen die Mitgliederzahlen weg. Also, /eh/... Du musst Dir mal die Statistiken angucken, ich hab' sie bei fowid ja reingestellt, wie in den ausgewählten Städten, Frankfurt, Wiesbaden und Stuttgart, wie da der Altersaufbau der Kirchenmitglieder aussieht. Es ist für die Kirchen *so eine* wirkliche Katastrophe! ...Also, das geht aber richtig so an der Struktur *runter* (oder sowas), ja! Von den (,) Du kannst sagen, bei den Über-Sechzigjährigen haben sie ungefähr zwei Drittel. Bei den /eh/ Dreißig- bis Sechzigjährigen ist es so Halbehalbe, so zwischen Kirchenmitgliedern und Nicht-Kirchenmitgliedern. Und bei den Unter-Dreißigjährigen haben Sie nur noch zehn Prozent. ...Das macht sich erst langsam bemerkbar, weil sie also überaltert sind und sowas auch, ja. *Das* ist die eigentliche Problematik. Und das ist die Problematik, wo ich immer auch bei Vorträgen sage: die Kirchen (,) /eh/ also, ich hab' 'ne gute und 'ne schlechte Nachricht, ne. Die gute Nachricht ist, die Kirche hat die Jugend verloren. Die schlechte ist, der Humanismus hat sie nicht für sich gewinnen können. Und wir werden sie eben mit diesen alten Verbandsstrukturen auch nicht

gewinnen *können*. Seien wir doch *froh* drum! Das ist doch das, was wir gewollt haben: selbstbestimmtes Leben, autonom (,) da gehe ich doch nicht in 'nen Verband rein! Da (gibt's doch nur Geklatsche) mit irgendwelchen Kadern und /eh/ Funktionärstypen oder sowas, ja. ...Also, da müssen wir uns klug aufstellen.

(Interview IBK412)

5.3 Exemplarische Typen

Es ist deutlich geworden, dass sich organisierte Atheisten nicht nur hinsichtlich der Stärke und der Art ihres Engagements in der Bewegung, etwa in der Bevorzugung bestimmter Strategien, sondern auch hinsichtlich der Ziele, die sie mit ihrer Mitgliedschaft verfolgen, hinsichtlich der Wege in die Organisationen sowie hinsichtlich ihrer weltanschaulichen Hintergründe stark voneinander unterscheiden. Der Ausspruch „Organizing atheists is like herding cats“ scheint so einige Berechtigung zu erhalten. Ich möchte abschließend dennoch argumentieren, dass sich die Fülle dieser hochgradig individuellen Fälle auf wenige charakteristische Typen reduzieren lässt.

Die Bestimmung dieser Typen basiert nicht in erster Linie auf der Beobachtung regelmäßig anzutreffender Kombinationen bestimmter Merkmalsausprägungen auf den drei zentralen Dimensionen der weltanschaulichen Hintergründe, der Beitrittsszenarien und der Betätigung in der Organisation. Sie erfolgte vielmehr über die Identifikation „zentraler Motive“ in den Erzählungen der Befragten (vgl. Kruse 2011, S.176ff bzw. Kapitel 4.4 in dieser Arbeit). Darunter werden „wiederholt auftretende sprachliche Bilder oder Argumentationsstrukturen, Figuren, Modelle, thematische Äußerungen, Positionierungen, etc. aufgefasst, die im Zusammenhang mit den subjektiven Deutungen und Repräsentationen der Befragten stehen“ (Kruse 2011, S.177f). Es handelt sich um sprachliche Muster und inhaltliche Schwerpunktsetzungen der Interviewpartner, „die das Interview von anderen Interviews bzw. Fallstrukturen unterscheiden oder gerade auch als analog ausweisen“ (ebd., S.179). Um bestimmte sprachliche und thematische Merkmale eines Interviews als „zentrale Motive“ bezeichnen zu können, müssen diese einerseits eine zentrale Stellung in sogenannten „dichten Passagen“ der Interviews einnehmen und andererseits Konsistenz aufweisen, indem sie an verschiedenen Stellen der Erzählung in Erscheinung treten.

Es wurden vier übergeordnete zentrale Motive identifiziert, die in der Kombination mit untergeordneten zentralen Motiven oder Positionierungen sowie mit bestimmten Merkmalsausprägungen - insbesondere hinsichtlich der Betätigung in der Organisation - jeweils zwei Typen begründen. Es handelt sich folglich in erster Linie um eine Typologie

von *Erzählmustern*, die ihrerseits jedoch auf bestimmten biographischen Erfahrungen und *Handlungsmustern* der Erzählenden basieren. Nicht jeder Fall, also jede einzelne Person, ist durch einen einzigen Erzählungstypus charakterisiert – bei den Typen handelt es sich vielmehr um Idealtypen. Ihre Vorstellung und Begründung erfolgt daher an prototypischen Fällen: „Das sind reale Fälle aus dem Datenmaterial, die am besten das Charakteristische jedes Typus verdeutlichen“ (Seipel und Rieker 2003, S.198).

Die übergeordneten zentralen Motive können auch verstanden werden als Antworten auf die Frage, welche thematische Schwerpunktsetzung einen Fall charakterisiert. Die identifizierten Antworten sind folgende: in den Erzählungen stehen entweder die *politische Auseinandersetzung*, die *Zugehörigkeitssuche*, das *religiös-weltanschauliche Wissen* oder die *Identifikation mit der Organisation* im Vordergrund. Weiterhin lassen sich die Interviews danach unterscheiden, wie die Erzählperson das selbst gewählte Schwerpunktthema präsentiert bzw. wie sie sich im Umgang damit selbst positioniert. Dabei handelt es sich entweder um außen- oder innenorientierte bzw. um fremd- oder selbstorientierte Positionierungen. Die entsprechende Variation des Motivs der „politischen Auseinandersetzung“ etwa ergibt die Typen des *politischen Streiters* und des *Empörten*, die Variation der „Zugehörigkeitssuche“ den *Kollektivist* und den *Befremdeten*, des „religiös-weltanschaulichen Wissens“ den *intellektuellen Aufklärer* und den *stillen Intellektuellen* und schließlich Variationen in der „Identifikation mit der Organisation“ die Typen des *Distanzierten* und des *Euphorisierten*.

5.3.1 Zentrales Motiv: Politische Auseinandersetzung

Verbindendes Element in den Erzählungen der „politischen Streiter“ und der „Empörten“ ist das Empfinden, dass in der gegenwärtigen Situation demokratische oder rechtsstaatliche Prinzipien verletzt werden, indem religiösen Vorstellungen und Akteuren ein ungebührend großer Einfluss gewährt wird oder indem Atheisten und Konfessionslose diskriminiert werden. Diese Sichtweise steht im Mittelpunkt der Begründungen des Engagements. Die Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Fragen tritt dagegen zurück oder wird als unbedeutend abgeschrieben. Dieses übergeordnete Motiv ist besonders gut repräsentiert in einer Äußerung von Adrienne M.:

Adrienne M.: In 2000, as you know, America started a downwards slope... with the election of our current president... and a lot of his religious cronies. Now, America has been becoming religious for a long time now. ...But ...more recently, especially with faith based initiatives, .../ehm/ supreme court, ...the nominations that are going on there, ...the bills that are being passed, ...the fact that... in the constitution, the Bill of Rights, it says that there shall be no religious test to hold public office, yet there are fourteen states, including Texas, where I cannot run for office. ...Okay? They've made their own little

state bills and state laws that say: unless you believe in a higher power, you can't run for office. So, legally, I can't run for office! Oh, my god! This just is wrong! .../Ehm/ So that's why I do what I (,) I don't do it bec-(,) of (,) I'm not... (,) I refuse to dat-() debate people on the existence of god. I don't care. Believe whatever you want to believe! Whatever makes you happy, I want you to do it! But you need to keep it out of my government... and off of my body and away from me! ...That's the only reason I do what I do. (...) I've never even read the bible! Okay? I don't care. I can't get past page two. It's boring. /Ehm/... So I refuse to debate the existence. ...What I do is civil liberties.

(Interview *SFA07*)

Neben dem verbindenden Element der politischen Orientierung zeichnen die konkreten Erzähltypen weitere Eigenarten aus. Diese werden im Folgenden an dichten Passagen aus Erzählungen, die als prototypische Fälle gelten können, erörtert.

5.3.1.1 Der politische Streiter

Außer der politischen Orientierung sind für die Erzählungen der politischen Streiter zwei Faktoren charakteristisch: zum einen das Motiv der „Streitlust“ und zum anderen das der hohen „Selbsteffektivität“. Die „Streitlust“ äußert sich in einer betonten Freude an öffentlichen Auseinandersetzungen, der Bereitschaft ohne Scheu für die eigenen Standpunkte einzutreten und in einer leidenschaftlichen Argumentation. Insbesondere den letzten Aspekt dieses Motivs, die leidenschaftliche Argumentation, agiert Ed B., der ehemalige Vorsitzende der *Atlanta Freethought Society*, in folgender dichten Passage aus:

Ed B.: (...) I look at the example of Europe and I think: wow, that's what we should be doing. And I look at the problems Europe is having and I think: tss, we gotta find a way to /eh/... prevent having... those problems here with the...(,) And (,) and we don't have any *serious* difficulties with /eh/... /eh/... sharia law and that sort of crap... here... at the moment. ...Could we have it in the future? I don't know. But... our best protection against that sort of thing is an educated populace who understands... that a secular society and a separation of church and state... is in their best interest. Not just in my best interest. And there are... (,) there are these myths (,) lots of myths that /eh/... secularism and (,) and church-state separation is /eh/... /eh/ designed only to protect the hyper-sensitive atheists, { {laut, weinerlich} who are *so* sensitive that they can't bear to see a cross. Oh my god, it'll hurt their feelings!} ...That's bullshit! I mean, I don't give a crap whether somebody has a cross at their church or their house. I only care that they don't do it on *public*, ...government property, where it looks like it's endorsing that perspective... (,) looks like *I'm* endorsing it. I'm *not* endorsing it, you know. ...I have no objection at all to somebody being religious... /eh/ and to having all the religious artefacts and signs. And post the ten commandments in every church and every church yard in the land! It's fine

with me. I don't give a shit. The (,) the...(.) It's interesting to *me* that most atheists...(.) My wife said: well, you (,) you talk about the ten commandments a lot. I said, yeah. ...She said: can you name 'em? And I said: I don't know. Let me see. And I'm (,) ...it took me a little while. And I'm not sure I got them in exactly the right order. But I knew all ten of the ten commandments. ...Most of these bozos that want them posted at the court houses can't name half of 'em! Don't really know what they say! I have actually had - in a formal debate as well as in informal... conversation - (,) had Christians tell me: {{verstellte Stimme, knarzig}} the ten commandments are not a religious document}. ...What the fuck do you mean, it's not a religious document? What do you think? What's the first one? ...Thou shall have no other gods before *me*! You don't think that's a religious doctrine? ...You know, arghh. Anyway. ...It's a... (,) some of them are not religious. I mean, some of them are stupid and not religious. /Eh/ Thou shall honor thy mother and thy father. Well, ...you should if they deserve to be honored. And if they don't... you shouldn't. If your father is sexually abusing you, then you should get the hell out of the house and have no more to do with him, if you can. You know. But, so...(.) /Eh/ I (,) anyway. ...And the (,) and the things the ten commandments *don't* cover are more important than the ones they do. There is not a word in the ten commandments about... child abuse or slavery or rape or... (,) you know. You can get me on some soap boxes now. I'll (,) I'll preach for a while, if you want me to [lacht].

(Interview AFS06)

Dieser Interviewabschnitt enthält einerseits das Motiv der politischen Auseinandersetzung, indem Ed betont, dass es ihm in seinem Kampf um eine „secular society and a separation of church and state“ und nicht um die Ausmerzung der Religion geht. Andererseits redet er sich in seiner Rekapitulation der Streitgespräche mit Verteidigern einer christlichen Symbolik im öffentlichen Raum derart in Rage, dass er sein Verhalten zum Schluss reflektiert und sich selbstironisch als „Prediger“ charakterisiert. Das Motiv der Streitlust und der Freude, im Mittelpunkt zu stehen, tritt im Interview konsistent auf. So zieht er zum Beispiel folgendes Resümee seines Aktivismus:

Ed B.: (...) So, ...atheism, freethought, secular humanism has been very stimulating and interesting to me. It's been a way of kind of... /eh/ (,) made my way to... (,) not to the top or the pinnacle of atheism in this country, but... u-(,) up in the top ranks somewhere. And enjoyed that. I enjoyed the attention. And I've run... conferences and... edited books (,) and written and stuff. I like all of those things. And I don't know which one I like best. Speaking probably. I mean, I love to do public speaking and debates. That's the easiest thing.

(Interview AFS06)

Auch Assunta T., die Vorsitzende des *BfG München*, bezeichnet sich als streitlustig: „ich sag' mal streitlustig, mit (,) die Betonung liegt auf lustig, ja?“. Charakteristisch für ihre Erzählung ist ein häufig eingesetztes „Pfff“, welches signalisieren soll, dass Anfeindungen aller Art von ihr abprallen. Entsprechend steht auch sie, wie Ed B., gern an exponierter Stelle und lässt sich auch durch Übergriffe nicht von ihrem Aktivismus abbringen:

Assunta T.: (...) *Noch* passiert da ja nix. ...Also, ich mein', dass dir einer mal 'nen Reifen absticht - das war jetzt in 'nem anderen Zusammenhang, aber das könnte in dem Zusammenhang natürlich auch sein - naja, das ist ja nicht so schlimm. Ich werde ja noch nicht ge- (,) gesteinigt oder so. Ja, glaub' ich...(,) Also, ich mein'...(,) Und wenn wir *jetzt* das nicht machen können, ...was glaubst du, wann wir das dann anfangen? Dann brauchen wir uns wirklich nicht wundern...(,) Wenn wir jetzt schon... kein Papptransparent ins Fenster stellen dürfen... (,) und *niemand* regt sich auf. Das ist ja mein größtes Problem. (...) Das Empörendste ist, dass die (,) /eh/ Tausende, Hunder- (,) Hunderttausende vielleicht sogar das lesen, zur Kenntnis nehmen, die Schultern zucken: mei, wir sind halt in Bayern! ...Und ab wann, glaubst Du, .../eh/ haken die sich ein?

(Interview B/G05)

Im Vordergrund ihres Interviews steht allerdings außer der politischen Orientierung und der Streitbarkeit vor allem das Motiv der Selbsteffektivität. Ein Beispiel dafür ist die folgende dichte Passage, in der sie zunächst die Auffassung äußert, dass sich die säkularistische Bewegung nur auf die eigene Kraft und auf eigene aufsehererregende Aktionen verlassen sollte, statt das Anliegen, wie von manchen Mitgliedern gewünscht, an Vertreter politischer Parteien heranzutragen:

Assunta T.: (...) Ab da, wo die sich zunehmend etablieren... und /eh/... sich da entlanghangeln (in Richtung) zehn Prozent und nicht unter fünf, da kannst Du das streichen. Wurscht wer, ...wurscht wer! ...Also, die wenigen, die es da gibt, wie den Fraktionsvorsitzenden der Grünen im Stadtrat oder so, der uns ausdrücklich gesagt hat: wieso, die Heidenspaß-Party muss auch am Karfreitag stattfinden *können*! Also, wegen der bürgerlichen Rechtssituation. Das muss einfach stattfinden! Das war der einzigste. Ja, an solchen merkt man's natürlich schon. ...Aber ansonsten ist mir klar, dass über die Politik (,) das kannst Du knicken. Feierabend! Nix! ...Also, das *weiß* ich! Hab' selber Politik stud- (,) ich mein, lang genug - ich hab' zwar keinen Abschluss, aber lang genug! Ich bin lange genug politisch aktiv und ich weiß das einfach. Das ist nicht drin. ...Und /eh/ dann muss man eben andere Wege...(,) Und Jammern ist aber sowieso nicht mein (,) meins. Also ich jammere nicht über schlechte Zustände. ...D- (,) zum Jammern hast Du ja jeden Tag drei Gründe. Du hast ja (,) /eh/ wegen der persönlichen Probleme, die Du hast vielleicht. Ich könnte jammern, weil ich jeden Tag um sechse aufstehen muss und kaum Urlaub hab', ...wenn man's auf's Jahr rechnet. /Ehm/ Pfff... Ich kann jammern, dass ich mir so viel

Mühe mach' mit all' meinen Aktionen und die Mitglieder sind so ein fader Haufen. /Eh/ Pfff. /Eh/ Die Presse beachtet uns nicht, das Fernsehen beachtet uns nicht! Da kannste immer jammern. Das ist aber nicht mein Stil. ...Ich denk', wir müssen's halt ändern. Ich mein', es ist ja auch nicht so, dass die (,) das normalste der Welt (,) dass die Schwarzen Amerikas das Recht gehabt hätten, im selben Bus zu sitzen wie die Weißen auf'm selben Platz. ...Das hätt' (,) das ist ein Schandfleck für die Demokraten, ja. Dass die nicht von allein drauf kommen, dass das das ist. ...Aber /eh/, ...dann muss halt irgendwann mal einer aufstehen und sich dahinsetzen und Protest schüren und dann nach Washington marschieren oder irgend sowas machen, ja. Da brauchste nicht jammern. Also, das ist so *meine* Linie. Das müssen wir schon selber machen, wenn die anderen das noch nicht einsehen. Und die Bewegung wird so erfolgreich und so gut wie (,) wie gut wir das können, fertig. ...Bums, aus. Das war's. ...Und das *mach'* ich... weiterhin. Und... (,) mei, das ist halt mühsam. Wenn ich mich mit Leuten natürlich immer wieder un- (,) unterhalten muss, die die Erfahrungen nicht haben. ...Aber die das dann auch nicht einsehen können, dass sie die Erfahrung nicht haben, ...dass sie (,) sie nicht schon zwanzig Jahre versuchen, dieses Anliegen öffentlichkeitswirksamer zu machen. Ja, mei, das gehört halt zum Vereinsleben. Das ist nun mal so. Bei 'ner Demokratie... ist es nicht gut angesehen, dem anderen die Gurgel abzdrehen, dann. 00:53:10-5

(Interview B/G05)

Neben der Sichtweise, dass es der säkularistischen Bewegung mit der Herstellung von Gleichberechtigung der Weltanschauungen und der Sicherung der Meinungsfreiheit um demokratische Werte geht, betont Assunta einerseits die Notwendigkeit für diese Bewegung, *selbst* aktiv zu werden („Das müssen wir schon selber machen, wenn die anderen das noch nicht einsehen.“). Andererseits stellt sie aber auch ihre *persönliche* Selbsteffektivität in den Vordergrund („Ich kann jammern, dass ich mir so viel Mühe mach' mit all' meinen Aktionen und die Mitglieder sind so ein fader Haufen.“). Dieses zweite für den politischen Streiter charakteristische Motiv tritt ebenfalls konsistent im gesamten Interview auf. Assunta selbst äußert, dass sie einen - bedauerlichen, aber unvermeidlichen - Widerspruch sieht zwischen dem demokratischen Amt der Vereinsvorsitzenden und diesem Wesenszug:

Assunta T.: (...) Ich könnte bestenfalls sagen, dass /eh/ ein /eh/ demokratisches Amt wie ich... /eh/ einen Charakter erforder- (,) also wie ich eins habe (,) vielleicht in gewissem Widerspruch steht zu dem, was man unter Demokratie versteht. Das setzt einen extrem durchsetzungsfähigen und auch machtbewussten Kopf voraus. Auch im kleinen Bereich. Und das mag zwar manchen Leuten nicht gefallen, aber es ist die Voraussetzung für jede Art von (,) von (,) von politischem Erfolg. Und ich muss mich manchmal vielleicht ein wenig dafür entschuldigen... /eh/ und ich krieg' immer wieder

dasselbe vorgeworfen, das wär' autoritär oder sowas, aber ich weiß, ...wenn ich ni- (,) wenn ich nicht 'ne gewisse mentale Kraft auch hätte, dann wären unsere Anliegen weit weniger öffentlich präsent als sie heute sind.

(Interview B/G05)

So führt sie etwa die erfolgreiche Durchführung einer Gegenveranstaltung zum Papstbesuch in München im Jahr 2006 auf ihren persönlichen Einsatz und die Bereitschaft, auch schon einmal die Regeln zu brechen, zurück:

Assunta T.: (...) So 'ne Religionsfreie Zone umfasst in etwa zweitausendfünfhundert individuelle Emails, ...also die veranlasst (,) die ver- (,) bedeutet schon ein unglaubliches Maß an krimineller Energie. Ich hab' gegen jede Vereinsräson... im März die noch einzigen verfügbaren Säle gemietet, die drei Tage zusammenhängend an einem zentralen Platz in München überhaupt mietbar waren. *Wohlwissend* ohne zu sagen wofür. Das hat sich auch als schlau herausgestellt, weil danach kamen die Anträge der Stadträte, ...die ja das... hätten gern vereitelt gesehen. ...Da haben die Mitglieder noch überhaupt nicht gewusst, dass der Pa- (,) Pfaffe hier überhaupt vorbeifährt. ...Also das (,) man hätte...(,) Ich hab' damals dann gesagt, dann müssen sie mich halt einfach abwählen, dann, ja, deswegen! ...Wenn ich das erst diskutiert hätte, kannst Dir vorstellen, ...ja, dann hätten wir nie 'n Saal gehabt. ...Null. 00:41:24-7

(Interview B/G05)

Assunta selbst sieht die Ursache für diese Willensstärke in ihrer entbehrungsreichen Kindheit und in der frühen Erfahrung fremdenfeindlich motivierter Diskriminierung. Und auch Stan C. (SFA06), dessen Erzählung dem Typus des politischen Streiters entspricht, berichtet von Diskriminierungserfahrungen in seiner Jugend – nicht nur im Zusammenhang mit seiner Rolle als Gründer einer „atheistischen Rockband“, sondern auch im Zusammenhang mit seiner ethnischen Herkunft sowie mit seinen langen Haaren. In diesen Fällen zumindest scheinen Erfahrungen der Zurückweisung die Betroffenen nicht vom politischen Engagement abgehalten, wie von Christine Foust (2009, S.78f) pauschal vermutet, sondern im Gegenteil abgehärtet und motiviert zu haben. Allerdings sind frühere Diskriminierungserfahrungen zumindest kein notwendiges Kriterium für den Typus des politischen Streiters. Die individuelle Willensstärke, worin auch immer sie begründet liegt, und der damit verbundene Eindruck hoher persönlicher Effektivität dagegen zeichnen diesen Typus aus. Er steht damit üblicherweise in Verbindung mit der Ausübung leitender Funktionen in den Organisationen. Außerdem ist für den politischen Streiter – zusätzlich zu den zuvor genannten Kriterien – die Bevorzugung konfrontativer Strategien typisch. Da er der Auffassung ist, mit seinem Aktivismus ein legitimes Anliegen zu verfolgen, sieht er

es als angemessen an, kraftvoll und mit allen Aufmerksamkeit erzeugenden Mitteln seine Rechte einzufordern.

5.3.1.2 Der Empörte

Die Empörung des „Empörten“ kommt in den Erzählungen dieses Typus auf zweierlei Weise zum Ausdruck. Zum einen berichten die Erzählpersonen von einem „Entsetzen“, mit dem sie auf für sie neue Erkenntnisse oder neue Entwicklungen im religiösen oder religionspolitischen Bereich reagierten, welches ihnen das Gefühl gegeben habe, „etwas tun zu müssen“. Zum anderen bezeichnet die „Empörung“ die Reaktion auf dieses Entsetzen, die hauptsächlich darin besteht, den eigenen Ärger auszudrücken und ihm ein Ventil zu verschaffen. Dazu bietet die Organisation Gelegenheit und Unterstützung.

Da es sich bei der Empörung außerdem um eine der Erfahrungen handelt, die typischerweise einem Beitritt vorausgehen, finden sich Erzählungen, die diesen Charakter aufweisen, häufig bei neuen Mitgliedern. So berichten einige derjenigen, die heute den Typus des politischen Streiters repräsentieren, von der Empörung, die sie ursprünglich in die Bewegung gebracht hatte. Das Motiv kann andererseits aber auch über Jahre aufrechterhalten bleiben – wobei die Informationen, die die Organisation aufbereitet und zur Verfügung stellt, mitunter dazu beitragen. Martin H. zum Beispiel hat ursprünglich nur die Informationsangebote des *IBKA* genutzt, bevor er sich entschied, aktiver zu werden:

Martin H.: (...) Also, ...zu der Zeit gab's dann sehr viele tagesaktuelle News. (Der Vorsitzende) hat (,) und andere haben immer viel rumgeschickt über so 'ne... News-Liste (,) E-mail-Newsliste (,) irgendwelche Sachen, und dann hab' ich auf jeden Fall viel mehr mitbekommen. Dann gab's jeden Tag irgend-(,) irgend 'nen Artikel aus irgend 'ner Zeitung... reinkopiert, der im Prinzip 'n Aufreger wert war. ...Und... dann hab' ich (,) ...würd' sagen, hat sich wahrscheinlich dann dieses Gefühl: man muss was tun, ...verstärkt. Vermute ich jetzt mal.

(Interview *IBKA16*)

Aber auch ohne die Informationsvermittlung durch die Organisationen hat sich bei manchen Befragten das Entsetzen eingestellt, welches zu dem Bedürfnis, aktiv zu werden, führte. Häufig reichten dazu die Meldungen aus den Medien, wie etwa bei Markos S. und seinem Partner:

Interviewer: (...) Gab's denn 'n konkreten Anlass, dass Ihr /eh/ nach den Organisationen geschaut habt? Da (,) hast Du da noch was in Erinnerung? Also dass Ihr Euch informiert über /eh/... säkulare Organisationen? 01:02:11-6

Markos S.: Da wär (,) (da hat) (,) das hat mein Freund angeregt. Er sagte, wir müssen endlich irgendwie aktiv werden. Es geht nicht mehr so. Und das fiel dann damals zusammen mit ganz ekeligen /eh/... /eh/... Erg-(,) ...ekeligen /eh/... Sätzen, die... Leute wie Mixa gesagt haben. Und da wir auch immer (,) ich kann mich jetzt nicht genau erinnern, denn alle paar Monate... kommt von der katholischen Kirche so eine schockierende Situation, ja. Und /eh/... mein (,) mein Freund (,) oder (,) oder... /eh/... Meldungen aus dem islamischen... Kultur-... -bereich. .../Ehm/... Ich kann mich jetzt nicht mehr erinnern, ...wo wir sagten: wir (,) wir müssen da irgendwie aktiv werden.
01:03:02-7

(Interview IBK418)

Friedrich G. begründet seinen Beitritt zum *BfG München* mit der Beobachtung, dass die katholische Kirche nach der Wahl Joseph Ratzingers zum Papst in seiner Umgebung neue Achtung erfahren habe, welche ihr aber nicht gebühre, da sie Sitten- und Menschenrechte missachte:

Friedrich G.: (...) Nein, es ging mir darum, ich wollte eigentlich... /eh/ irgendetwas machen, weil mich die /eh/ augenblickliche Entwicklung sehr gestört hat. Vor allen Dingen mit dem... /eh/... Katholizismus, der ja wieder sehr... aufkommt. Dann auch mit dem ganzen Konkordat. Das sind alles Sachen (,) vor allen Dingen, weil diese ganze... Heuchelei mich so furchtbar gestört hat. Das ist (,) das Zölibat ist eine ganz schlimme Diskriminierung der Ehe. Das... war zwar (,) sagt zwar niemand und (,) und es (,) viele merken es wahrscheinlich auch gar nicht. Es ist aber tatsächlich so. Sie können ja als Priester (,) können Sie /eh/... junge Mädchen verführen, Sie können verheiratete Frauen verführen, Sie können machen, was Sie wollen. Das tut alles Ihrer Priesterwürde keinen Abbruch. ...Aber wenn Sie... /eh/ Kinder zeugen... und sich als anständiger Kerl - in Anführungsstrichen - benehmen, das heißt: ich stehe für meine Taten gerade, jetzt heirate ich die Frau, /eh/ die Mutter meiner Kinder, damit die 'ne richtige Familie haben. Das heißt, Sie tun das, was eigentlich auch unser Grundgesetz... von uns erwartet, dann fliegen Sie aus der Kirche raus. (...) ...Nur, die Leute gehen nicht zu Gericht, weil es eben durch diese Konkordat-Regel 'ne Extra-Sache gibt. Und deshalb muss, nach meiner Meinung, das Konkordat weg, ...weil das auch in /eh/...(,) Sie kennen das mit diesen Tendenzbetrieben? Gell? Dass die mit den (,) /eh/ dass die keinen (,) keinen /eh/... Betriebsrat bilden dürfen und alles mögliche. Und dass irgendein Hausmeister, wenn der sich scheiden lässt, /eh/ da im Krankenhaus zum Beispiel, rausfliegt und sowas. Das sind alles Sachen, da wird jemandem das normale Menschenrecht... weggenommen... wegen dieses blöden Konkordats. ...Diese (,) diese unselige Geschichte, die eigentlich nicht sein dürfte. ...Und, /eh/ das wissen Sie wahrscheinlich auch, dass die katholische Kirche... und der Vatikan die Menschenrechte nicht anerkennt. Hier bei uns in Europa sind (,)

praktisch alle Länder haben die Menschenrechte - zumindest die westlichen - unterschrieben, anerkannt, die Menschenrechts(charta) der Vereinten Nationen. Der Vatikan aber nicht. Und wenn Sie mit denen diskutieren, müssen Sie mal aufpassen, dann sprechen die immer ganz schnell von der Menschenwürde. Dann sagen die: ja, aber wir haben die Menschenwürde. Wir machen doch Menschenwürde. Mensch- (,) aber Menschenwürde ist was anderes als Menschenrecht. Menschenwürde ist nur ein ganz kleiner Teil des Menschenrechts. ...Und das ist also (,) diese ganzen Sachen. Und dass die jetzt plötzlich wieder so... hochkommen und die Leute da alle hinpilgern, das hat mich so geärgert, da (sagte ich mir): da musst Du jetzt mal was tun!

(Interview B/G01)

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Motiv des „politischen Streiters“ und dem des „Empörten“ liegt darin, dass der ihnen gemeinsame Wunsch, religionspolitische Arrangements zu kritisieren, im Falle der „Empörten“ zu einer geringer ausgeprägten und eher niedrigschwelligen Art des Aktivismus führt. Der Betätigungsdrang ist in diesen Fällen häufig expressiver Natur und mündet zum Beispiel im Leserbriefeschreiben. Jay B. etwa hat mittlerweile ein Buch mit seinen veröffentlichten und unveröffentlichten Leserbriefen sowie sogenannten „Vents“ – Einzeilern, die dem „Ventilieren“ oder „Dampfablassen“ dienen – veröffentlicht:

Jay B.: I might mention that one of the things that I have done... (,) /eh/ I am a... (,) have been a prolific... writer of letters to the editor... particularly regarding religion... (,) or religious... opinions or religious items in the newspaper, /eh/ in which I would /eh/ take exception, perhaps. ...And /eh/... I've been fairly successful in having a number of them published. ...We also have in our local newspaper on a daily basis... /eh/ a column called "vent". And the vent means really, literally, for people to let off steam. ...And it's a... series of what might be called one-liners, in which people (would make some comment). And... I have, again, been very (,) pretty successful in having a number of vents printed. Maybe something like fifty.

(Interview AFS02)

Auch Friedrich G. äußert seinen Unmut in Leserbriefen. Ein mögliches Motiv dazu sowie zum Besuch der Organisationstreffen besteht darin, dass die Vertreter dieses Typus in ihrem persönlichen Umfeld wenig Gelegenheit haben, ihrem Ärger Luft zu verschaffen. Jay B. berichtet, dass sich seine Kinder für diese Fragen nicht interessieren, und Friedrich G. muss sich zuhause ebenfalls zurückhalten:

Friedrich G.: (...) Wir reden also über... religiöse Themen gar nicht mehr. 01:20:55-5

Interviewer: Mmh. Mmh. 01:20:56-4

Friedrich G.: Prinzipiell nicht. ...Wenn wir uns sehen, wird über alles mögliche gesprochen. Aber *ja* nicht über (,) über'n religiöses Thema. Also überhaupt weltanschaulich-philosophische Themen werden vermieden. ...Mit der Tochter, mit dem Sohn nicht. Nur mit der Tochter. 01:21:08-7

Interviewer: Mmh. Ja. Und auch mit Ihrer Frau nicht? 01:21:10-7

Friedrich G.: Mit meiner Frau... sprechen wir schon. So unter uns schon. Sie (,) das /eh/ ist kein Problem. Das Problem ist nur, dass ich also in (,) bei *Dritten*... nicht /eh/ drüber reden soll. Also wenn wir in Gesellschaft sind und das Thema kommt, ...dass ich dann meinen Mund halten soll. Weil sie das eben nicht wünscht, dass ich anderen Leuten da... mich als Atheist offenbare und solche lästerlichen Sprüche unter Umständen loslasse. 01:21:33-9

Interviewer: Ja. Und schaffen Sie das? 01:21:34-4

Friedrich G.: Schwer! [lacht] Es ist schwer. ...Ich leide dann zumindest [lacht]. 01:21:32-4

Interviewer: Glaube ich. ... Aber Sie tun es Ihrer Frau zuliebe? 01:21:43-6

Friedrich G.: Ja. Nach Möglichkeit schon. Ja, ich hab' ja sonst zuhause nur wieder Ärger, gell? ...Das wird doch hinterher, wenn man dann (wieder zuviel erzählt hat): Du hast wieder! Und: Warum machst Du das? Unser ganzes Umfeld zersprengst Du! Und, naja. Okay. 01:21:49-5

(Interview B/G01)

In anderen Fällen werden die „Empörten“ nicht selbst aktiv, indem sie etwa Leserbriefe schreiben, sondern vertrauen auf die Arbeit des Vereins, auch wenn sie – anders als die politischen Streiter – nicht an die Durchsetzbarkeit seiner instrumentellen Ziele glauben. Dies, wie auch die Motive der politischen Auseinandersetzung, der Entrüstung und der Empörung oder der „Stimme“, kommt in einer Passage des Interviews mit Lisa K. zum Ausdruck, einem rein nominellen Mitglied des *IBKA*:

Lisa K.: (...) Und... die haben mich halt auch angesprochen, weil sie sich eben explizit *nicht* als Weltanschauungsverein sehen, sondern eben als (,) als politischer Verein, der sich für Trennung von Staat und Kirche einsetzt. ...Und deswegen /ehm/ hab' ich das gemacht. Also, wenn das (,) wenn das jetzt irgendwie so: wir sind jetzt der Atheisten-Verein und wollen uns mal unsere Weltanschauung gegenseitig beibringen, oder so, das hätte mich nicht interessiert. Also, ...da, denke ich, gibt es... (,) das ist einfach (,) soll halt jedem selber überlassen bleiben und /ehm/...(,) Deswegen ärgert es mich auch, wenn Leute /eh/ sagen: ja, ach Dein Atheisten-Verein! Und: es ist ja nur 'ne Ersatz-Religion

oder so, was ihr da macht. Hab' ich auch schon gehört, solche Kommentare. Und das ist halt (,) das ist halt einfach nicht der Fall. Also... [lacht leicht]. (...) Ich glaube nicht, dass er wirklich großartig was bewirken kann, aber allein die Tatsache, dass da halt noch so 'ne Stimme ist, die irgendwie sagt: ja, hallo, hier, wir haben da auch noch 'ne Meinung zu, ...ist schon hilfreich. Deswegen find' ich diese Arbeit extrem wichtig, die die machen.

(Interview IBK411)

5.3.2 Zentrales Motiv: Zugehörigkeitssuche

Ein weiteres übergeordnetes Erzählmuster, welches den Typen des „Kollektivisten“ und des „Befremdeten“ gleichermaßen zugrunde liegt, ist das der Zugehörigkeitssuche. Während mithilfe der Mitgliedschaft in einer atheistischen Organisation im einen Fall der Anschluss an die umgebende *Gesellschaft* gesucht wird, steht im anderen Fall der Wunsch nach Identifikation mit einer engeren *Gemeinschaft* im Vordergrund. In jedem Fall jedoch sprechen Erfahrungen der Entfremdung und Hoffnungen auf Verbundenheit mit anderen Menschen aus diesen Interviews. Eine dichte Passage aus dem Interview mit Mariva A. umfasst das Motiv in seiner ganzen Breite. Bei Mariva handelt es sich um die jüdische Atheistin, die nach einer religiösen Suche in ihrer Vergangenheit nun den *San Francisco Atheists* angehört, aber auch gerne an Weihnachten und Ostern die Gottesdienste einer progressiven Kirche besucht:

Mariva A: (...) And I came home from one of these services, and I told my husband: you know, I think, one (,) maybe the reason I've gone to all these different religious... outlets and /ehm/... (,) and services and (,) and traditions and rituals is, ...you know, between like the Native American sweat lodge and the Buddhist retreats and, you know, the Quaker meeting house and the gay J-(,) Jewish /eh/ synagogue and Glide Memorial Church (,) you know, maybe what I... (,) I... (,) I thought I was looking for god, but, I think, what I was really looking for and what I *found*... was a connection to humanity. And I think that that's what all of these things really, to me, represent. I think a lot of people think that, going to these places, that's where they'll find god. But it's really about us and each other. ...You know? ...And /ehm/ (,) and that was sort of a profound realization for me that... (,) that... you could look at almost any religion and it's (,) it's sort of a different expression of humanity. You know, the Buddhist /eh/ tradition is an expression of becoming quiet and becoming grounded and /ehm/ becoming very meditative. And the Native American expression of religion is become (,) is... about becoming very connected to the earth and to nature. /Ehm/... You know, and the Jewish expression is (,) is very intellectual. It makes us think. It makes us, you know, buzz with ideas. And, you know, the San Francisco Atheists dinner, I (,) I lovingly call it the monthly crank fest, because there's a lot of cranks and curmudgeons and... misfits and (,) you know, I mean, I *lovingly* call it

that, because I am (,) you know, I'm a misfit myself. But, ...you know, that (,) that sort of brings out the misfit in me and makes me feel like, you know, /eh/ finally we're part of a community where we're not being ostracized. And, you know, that's where misfits come together. You know, and (,) y-(,) you know, Christianity is /ehm/... (,) you know, in it's best expression, Christianity /ehm/... demonstrates an embrace of the poor, an embrace of the outsider, the prisoners, you know, the people who have been thrown away by society. And it's (,) in it's worst expression, you know, you find these mega-churches here in America, that are just full of... hate and full of... politicizing... and war-mongering. And, I mean, even that is an expression of humanity, too. Because there's all of *that* in us as well.

(Interview *SFA04*)

Einerseits verschmilzt Mariva die Erfahrungen in unterschiedlichen religiösen Traditionen und weltanschaulichen Gruppen zu einer sie alle verbindenden, allgemein menschlichen Erfahrung, andererseits beschreibt sie auch die Erleichterung, mit den „misfits“, der Außenseitergruppe der Atheisten, eine Gemeinschaft gefunden zu haben, in der sie nicht ausgegrenzt wird („finally we're part of a community where we're not being ostracized“).

5.3.2.1 Der Kollektivist

Der Begriff der „community“ spielt auch in den Erzählungen der Kollektivist*innen eine große Rolle und wird sowohl für die weitere Gesellschaft als auch für die engere Gemeinschaft der freigeistigen Bewegung angewendet. Das Charakteristische dieses Erzählmusters ist allerdings die Betonung der Einbindung von Atheisten in erstere – in die „community“ der weiteren Gesellschaft. So definiert Mynga F. als das vorrangige Ziel der *Atheists and Other Freethinkers*:

Mynga F.: /Eh/ The purpose of AOF /eh/... is to... /eh/ promote civic understanding of atheism... and acceptance of it in our community. [01:23:57-3](#)

(Interview *AOF07*)

Das „Bemühen um gesellschaftliche Akzeptanz“ präzisiert das Motiv der Zugehörigkeitssuche für die Kollektivist*innen als den Wunsch nach Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft. In dem Bestreben, dieses Anliegen zum Ziel der Organisation *AOF* zu machen, mussten sich die Gründungsmitglieder jedoch gegen religionsfeindliche Atheisten durchsetzen, berichtet Paul G.:

Paul G.: (...) The group immediately divided. We had, let's say, twenty people (,) in that range. It *immediately* divided in the Madalyn-Murray-O'Hair-atheists and the other... group, which is the *not*-Madalyn-Murray-O'Hair-(.) Madalyn Murray O'Hair was a vitriolic

atheist. She *bated* religion and was a very vitriolic speaker, in... the terms of /eh/ (,) of what she did. The (,) the half of 'em were /eh/ like that, anti-religious atheists. And the other half were *not* anti-religious atheists. They were people who didn't want anything to do with *anti*-religion. Well, the *anti*-religious atheists /eh/ were beaten, they left, and /eh/... the only people left standing... /eh/ (,) that's a joke (,) the only people left standing were the people that wanted to create an organization that did *good* things. *Not anti*-religious things.

(Interview AOF06)

Der Verzicht auf eine pauschale Anti-Religiosität bedeutet jedoch nicht, dass Kollektivist*innen nicht auch gegen religiöse Einflüsse auf Staat, Politik und insbesondere das Bildungssystem protestieren würden.

Paul G.: (...) We *do* that kind of thing. We can say... (,) we *did* say, you know, creationism's wrong, it has no place to go into the public school. /Ehm/... And s-(,) that time (,) it was very early, quite a while back (,) sixthousand-plus brights signed on to that, said: yes, that's right. So. It's not that we won't ever criticize. .../Eh/ It's simply that we do not lump religion... in one giant lump, and therefore say: religion's bad! We can't say that [leicht auflachend], 'cause there are religions that are good. And so, /ehm/... that (,) that's the basic idea. 00:34:07-7

(Interview AOF06)

Der differenzierte und wohlwollende Umgang mit Religion hat allerdings nicht unbedingt strategische Gründe. Einige Vertreter*innen des Erzähltypus des Kollektivist*innen berichten, dass sie gute Erfahrungen mit Religion gemacht haben. So auch Paul, der über seinen frühen Glaubensverlust hinaus dem kirchlichen Umfeld verbunden blieb:

Paul G.: Now, I stayed in religion, though, and came back, /ehm/ because I loved to sing. And when I got to Chicago, as I mentioned, Oak Park high school, I (,) I started to seriously sing... again with a Lutheran... /ehm/ /eh/ group. /Eh/ And did that for maybe ten years or so. And then studied an-(,) ... /ehm/... and ended up... being employed as a singer... in a... Methodist group. /Ehm/ And I still miss that, because I don't go to church any longer. And I don't... have the time to go join a church choir, which (,) which I could do. 'Cause I don't (,) it wouldn't bother me [leicht lachend]. I'd have a lot of fun singing. In fact, Mynga and I sing church songs. ...Not regularly, but... often.

(Interview AOF06)

Im Gegenzug wünschen sich die Kollektivist*innen jedoch auch die Anerkennung von religiöser Seite. Sie bemühen sich aktiv, das Stigma, mit dem sie sich behaftet fühlen, abzubauen. Aus diesem Grund begrüßen sie die Durchführung karitativer Aktionen durch die eigene Organisation. Don K. etwa berichtet von den wohltätigen Aktivitäten der AOF und stellt ihre Vorzüge heraus:

Don K.: (...) We've (,) we've done a highway cleanup of a two-mile stretch of... (,) of a freeway... north of town... for twelve years. And that's pretty unusual for... (,) for... a non-business organization, to... (,) to hang on, or to /eh/ continue... a /eh/ (,) a highway cleanup. Because often times it's (,) it's hard to get people to come out. But (,) but we... (,) we continually get seven to eight people that turn out early (,) early on a... Saturday or Sunday morning. And we... (,) and we clean up and (,) and the (,) the return for us is to have our sign... on a major freeway on both sides, stating that Atheists and Other Freethinkers... clean up the highway. ...And (,) and in my involvement through... (,) with AOF /eh/... I've (,) I've learned that we are a... (,) we're a civil rights organization... in many ways, ...because atheists are so... profoundly discriminated against. And they're seen as... (,) as amoral... and not having a (,) a rooted foundation... of /eh/... (,) of /ehm/... (,) of reality. And so /ehm/... /eh/... charity... is (,) is just... a natural. You don't need a deity... to... (,) to force you to... get into charity. It's a natural... aspect of your being, ...and (,) and to help those who are disadvantaged.

(Interview AOF03)

Außer karitativem Engagement wird auch ein offener Umgang mit der eigenen Weltanschauung befürwortet, um durch persönliche Kontakte Vorurteile abzubauen:

Don K.: (...) And I think that (,) that when (,) that when /eh/... church-going people or... anyone... gets to know an atheist... and they (,) and they... befriend them and they like them, ...then they will (,) they will also learn then to accept atheists as (,) as... /eh/ equal participants in (,) in society, and that (,) and that we... (,) and that we can share... our common humanity... without (,) without /eh/... embracing a deity.

(Interview AOF03)

Eingebettet ist dieses Anliegen in ein starkes Bedürfnis nach Gleichheit, Einigkeit und der Erfahrung einer „geteilten Menschlichkeit“. Das Motiv der „Egalität“ zieht sich wie ein roter Faden durch Dons Ausführungen:

Don K.: (...) And /ehm/... (,) and I think (,) and I think my (,) my involvement in a consumer cooperative /eh/... led me to... (,) to embracing the egalitarian essence... that *all* people are equal... and that /eh/ (,) and that (,) that through equality and fairness and

justice... we can (,) we can develop a (,) a world... that is /eh/ sustainable... for (,) for our progeny. 00:03:17-4

(Interview AOF03)

Auch Brigitte S. begreift ihr Engagement beim *BfG München* vor allem als einen Einsatz gegen religiös motivierte Ausgrenzung und für die Gleichheit der Menschen:

Brigitte S.: Mmh [überlegend]. ...Die (,) das wichtigste ist /ehm/ für *mich* - jetzt, also... Trennung Staat-Kirche wird immer zuvorderst genannt, ist (,) ist natürlich eins - aber für mich persönlich... /ehm/... ist eigentlich wichtiger, dass es... auf die Menschen bezogen (,) also zum Beispiel Diskriminierung von Schwulen, da dagegen zu arbeiten, von /eh/ *Andersdenkenden* im weitesten Sinne: ob jetzt das nu die sexuelle Orientierung ist oder religiöse, oder was auch immer. Also, das ist eigentlich so das, was meinem Herzen am nächsten ist. Da zu schauen, dass (,) dass einfach Menschen net aus *irgendwelchen* Gründen... ausgegrenzt, /eh/ diskriminiert oder was auch immer werden, weil sie vielleicht mit etwas nicht konform... gehen in ihrer Einstellung. Das ist so das, was *mir* am Herzen liegt. 00:16:07-4

(Interview BfG03)

Obwohl die Erzählungen der Kollektivist*innen vor allem von dem Bedürfnis, von der weiteren Gesellschaft als gleichwertige Menschen anerkannt zu werden, geprägt sind, äußern auch sie den Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer engeren Gemeinschaft. Don etwa findet die Anbindung an das größere Kollektiv in seiner Kommune. Da er sich dort aber dennoch in manchen Hinsichten als Außenseiter empfindet, hat er den Anschluss an weitere Gemeinschaften gesucht, wie etwa an AOF:

Don K.: Oh, yeah. ...Yeah, I (,) yeah, I, n-(,) you know, we (,) we are social beings. We need to... find those who have much in common with us. And, /eh/ you know, though (,) though I very much value... living in my co-housing community, I'm still the only atheist. I'm still the only vegan. /Eh/... Probably still the only pacifist. And /eh/... (,) and /eh/ so... (,) so I'm weird [lacht]. But /eh/... /ehm/ I (,) it's (,) it's /eh/... (,) it's... fundamental... to my (,) to my worldview.

(Interview AOF03)

So können die Kollektivist*innen gleichzeitig „Befremdete“ sein.

5.3.2.2 Der Befremdete

Im Zentrum der Erzählung dieses Typus steht die Erfahrung der Distanz im Verhältnis zur weiteren Gesellschaft – eine Erfahrung also, wie sie auch den Kollektivist*innen kennzeichnet.

Im Unterschied dazu bemüht sich der Befremdete jedoch nicht, diese Distanz zu überbrücken, sondern ist eher darauf bedacht, zunächst einmal einen Halt oder eine „neue Heimat“ zu finden – sei es in sozialer oder in weltanschaulicher Hinsicht. Die Motive der „Fremdheit“ und der „neuen Heimat“ finden sich beide in folgender Passage aus dem Interview mit Heiko T., der als gebürtiger Ostdeutscher eine Amerikanerin geheiratet hatte und so nach Minnesota gekommen war. Wieder geschieden, musste er sich dort erst einmal orientieren:

Heiko T.: (...) Ich hab' also wirklich erst zuhause gegessen, nachdem ich hier hergezogen bin. Fast zwei Jahre... zuhause gegessen und hab' nur an meiner Dissertation gearbeitet und hab' mich da eher vergraben. /Ehm/ Und nachdem /eh/ das alles abgeschlossen wurde, hab' ich gesagt: jetzt muss ich raus, ich muss Leute kennenlernen. Und /ehm/... ja, wo lern' ich Gleichgesinnte ken-(,) kennen? Und das hat (,) /ehm/ die zwei Jahre zuhause, wenn ich denn Fernsehen geguckt habe und dieses... /eh/ Ausmaß an Religiosität kennengelernt habe, das hat mich schockiert. Und ich dachte, ich muss unter Gleichgesinnte kommen. Ja? Und da hab' ich also nach /eh/ Minnesota und Atheist gegoogelt, hab' die Organisation gefunden, bin dann dort hin, und bin dann hängen geblieben und geh' mehr oder weniger regelmäßig zu den Veranstaltungen. 00:22:33-4

Interviewer: Mmh. Was war das so, was Du dann im Fernsehen mitbekommen hast an Religiosität? 00:22:37-8

Heiko T.: /Eh/ Also, wenn man sich 'n Fernseher kauft und nur die Antenne hat, dann kriegt man vielleicht acht Stationen, die man... auffängt. Von diesen acht Stationen sind mindestens vier oder fünf /eh/ vierundzwanzig Stunden christliche Sender, ja. So ein (,) ein katholischer Sender. Und dann mehrere /eh/ (,) ich weiß nicht (,) fundamentalistische, evangel-(,) evangelikale /eh/ Sender. ...Ich habe das, was ich dort... gesehen habe, ...als sehr... widersprüchlich zu (,) zu meiner Erfahrung von Christentum gesehen, mit der ich aufgewachsen bin. Also ich hab' hier doch... Hass verspürt. Ja? /Eh/ Das war nicht also das Christentum, ...das (,) das Liebe predigt und (,) und Verständnis, ja. Also es ging hier /ehm/... eindeutig auch gegen Atheis-(,) Atheisten und die Ungläubigen. Ja? Also, ich (,) es (,) es war für mich schockierend. Dann gewisse Aspekte von (,) vom Christentum, von denen ich noch nichts hörte, mit Second Coming of Christ und /eh/... rapture... (,) /eh/ sol-(,) solche Sachen. Mit denen bin ich also nicht aufgewachsen, ja. Also ich war Lutheraner, oder meine Mutter /eh/ war Lutheraner. Ich bin konfirmiert worden. Davon *wusste* ich nichts. .../Ehm/ Und dann, wie gesagt, der ganze Kulturkrieg zwischen Intelligent Design Movement und ich halt mit 'ner... wiss-(,) mit 'nem wissenschaftlichen Hintergrund. Also das ist (,) das geht mir sehr nahe. Da fühle ich mich also persönlich angegriffen, beleidigt, /eh/ angesprochen, dass ich also da aktiv werde, weil ich das als /eh/... Angriff auf die Wissenschaft sehe. Und (,) und da bin ich

also... der Meinung gewesen, ich müsse hier aktiv werden. Ja? Oder zumindestens Gleichgesinnte (,) Gleichgesinnte finden, mit denen ich darüber diskutieren kann.

00:24:33-8

(Interview *MN10*)

Während einige Personen, die das Erzählmuster des Befremdeten aufweisen, bereits über ein gefestigtes Weltbild verfügen, jedoch in einer neuen Umgebung niemand finden, der dieses mit ihnen teilt, löst bei anderen der Wechsel des sozialen Umfelds eine weltanschauliche Verunsicherung aus. Stand im einen Fall die Suche nach einer „neuen sozialen Heimat“ im Vordergrund, ist es in anderen Fällen die Suche nach einer „neuen weltanschaulichen Heimat“. Dies schildert etwa Martina R., die aus beruflichen Gründen von Sachsen nach Bayern gezogen und dort mit dem Katholizismus konfrontiert worden war:

Martina R.: (...) Das war so... dies-(,) /ehm/... was (,) was (,) was sich so unterschwellig /eh/ b-(,) anfänglich bei mir so breitmachte: aha, ich hab' keinen Glauben. Ich bin Atheist. Ich komm' aus Ostdeutschland, ich hab' da irgendwas nicht. ...Und andere haben das, und haben vielleicht so die letzte Stütze. Also, das ist ja auch immer so das Bild, was so... an einen transportiert wird. Wenn's irgendwo 'n großes Unglück gibt, dann gehen alle in die Kirche und beten, und dann wird alles wieder gut. Und alle können ihren Schmerz irgendwie verarbeiten. Und ich hab' immer gedacht, ja, mir fehlt da irgendwas. Also: ich kann das nicht, ich hab' das nicht, /ehm/... ich kann halt nicht in die Kirche gehen und beten, weil ich das einfach... /ehm/ nicht könnte, weil ich ja nicht an diesen Gott glaube. Und /ehm/ deswegen war's für mich anfänglich immer dieses Gefühl, die anderen haben da noch so'ne Stütze, ...so'ne (,) so'ne (,) so'ne letzte Instanz irgendwie, die auf sie aufpasst, an die sie glauben, .../ehm/... bei der sie Kraft schöpfen können. Sowas eben.

00:26:28-0

(Interview *B/G07*)

Dafür, dass sich das Gefühl der weltanschaulichen Verunsicherung schließlich legte, macht Martina zwei Ereignisse verantwortlich: zum einen eine Fernseh-Talkshow, in der eine begründete atheistische Position religiösen Anschauungen gegenübergestellt wurde, sowie zum anderen den Selbstmord eines kirchlich engagierten Arbeitskollegen:

Martina R.: (...) Aber er war 'n religiöser Mensch, er war gläubig, er hat auch 'ne kirchliche Bestattung bekommen, /ehm/... hat aktiv in der Bibel gelesen, wie ich da erfahren habe. Und der hat sich aber eben trotzdem das Leben genommen. Also das war auch so'n... Einschnitt, wo ich dachte, .../eh/ jetzt stimmt irgendwas nicht mehr. Also der hat (,) also anscheinend ist es doch nix, worauf man sich dann... berufen kann, in letzter

Minute irgendwie. ...Die Fernsehsendung spielte da natürlich auch mit rein, ...klar, /ehm/... dass ich einfach mal 'ne Diskussionsrunde hatte über das Thema... Atheismus, Religion, Glauben, Nicht-Glauben. Und /ehm/... 00:28:35-7

Interviewer: War's darüber, dass Du dann die Internetseiten des BfG gefunden hast? 00:28:40-8

Martina R.: Genau. Ja. ...Also bei dieser Fernsehsendung war eben eine Vertreterin des BfG Bayern... dabei. Und daraufhin bin ich eigentlich (,) da hab' ich gedacht: okay, das schau' ich mir mal an im Internet, und hab' eben die Internetseite aufgesucht, ja. 00:28:54-1

Interviewer: /Ehm/ Was fandest Du daran jetzt reizvoll? Also warum wolltest Du das weiter (investigieren)? 00:28:59-1

Martina R.: /Ehm/... Weil ich einfach wissen wollte, was die machen, .../ehm/ was deren Grundsätze sind. Also eben auch... /ehm/ die humanistischen... Leitsätze, die man dann findet (,) auch... /ehm/ die ein Michael Schmidt- /eh/ Salomon aufgestellt hat, diese zehn... Grundsätze des evolutionären Humanismus. /Ehm/ Was ist die Alternative, wollte ich natürlich auch wissen. Oder was machen... die Atheisten? Oder worauf berufen *die* sich? Oder woher... ziehen die ihre Ethik und Moral, wenn das die Kirche doch immer auf sich bezieht? Wo natürlich dann rauskommt, dass es eigentlich auch nicht richtig ist, dass die Kirche sagt, dass es von ihnen kommt. Aber... ich wollte eigentlich eben wissen: was machen die denn anstelle... dieses Kirchlichen...(?) 00:29:38-8

(Interview BfG07)

Ebenso wie die Empörung ist das Empfinden sozialer oder weltanschaulicher Fremdheit eine Erfahrung, die häufig dem Beitritt zu einer atheistischen Organisation vorausgeht. Aufgrund dessen findet sich das Erzählmuster des Befremdeten nicht selten bei neuen Mitgliedern. Die Art der Beteiligung kann sich jedoch verändern, so dass Personen, die ursprünglich aufgrund einer Fremdheitserfahrung der Bewegung beigetreten sind, nach einigen Jahren etwa das Muster des politischen Streiters repräsentieren – wie beispielsweise Ed B. (AFS06). Für andere jedoch kann die Empfindung der Fremdheit ein Dauerzustand werden – insbesondere in einer mehrheitlich religiösen Gesellschaft wie der der USA. In diesen Fällen wird die atheistische Organisation zu einem Zufluchtsort; etwa für Sharon W., die sich in ihrem Beruf mit ihren Ansichten stark zurückhalten muss:

Sharon W.: (...) You know, because I do teach in the Bible Belt. ...And I've never... told a child, you know, don't believe in god, or anything like that. But if it was widely (,)if people knew (,) if parents knew... that I was an atheist, they might (,) somebody might lie... and

say that I tried to lead a child... away from their religion or something. ...But, of course, it really doesn't have any place... in the classroom anyway.

(Interview *AFS10*)

Deshalb freut sie sich sehr, dass es die *Atlanta Freethought Society* gibt, auch wenn sie an deren öffentlichen Aktionen bislang nicht teilnehmen kann:

Sharon W.: (...) But I made a lot of good friends... and... (,) you know, /eh/ enjoy doing it. Because I'm surrounded by religious people in my family, in my job, everywhere. And so it's nice to... go there and we (,) and we let our hair down. ...See, about a year ago we had this little guy that showed up (,) he showed up at (,) once or twice (,) anyway, showed up at meetings. ...And he was... *so* offended with our humor and everything. And right there in front of the whole crowd he told us so. ...And so a couple of us defended... the group, me being one of them. And we said: look, fellow, ...this is our place to let our hair down. If we wanna joke about religion... (,) we're surrounded by religious people where we work, in our families. I said: hey, some of us are *married* to religious people. ...And I said: this is our one place to let our hair down and joke about it if we want to. ...Too bad you're offended, but... i-(,) if you want to join a group like ours, you (,) you're gonna run into that. ...You know? 00:35:23-1

(Interview *AFS10*)

Mitglieder wie Sharon haben das Gefühl, nur in der Organisation „sie selbst“ sein zu können, während sie sich in allen anderen sozialen Situationen verstellen oder schweigen müssen. Stu T. ist der Auffassung, dass dies nicht nur daran liege, dass alle anderen Menschen stark religiös seien und man bei Äußerung der eigenen Meinung immer Gefahr laufe, religiöse Gefühle zu verletzen, sondern auch an der gesellschaftlichen Norm, in religiösen Fragen nicht zu widersprechen:

Stu T.: (...) In our society it's (,) religion is /eh/, you know, like in the workplace and in social settings (,) so it's just largely: hands-off! People don't say anything rather than risk offending somebody. And so it was /eh/ /eh/ (,) I think it was /eh/... /eh/ energizing to (,) to just be able to be myself... (,) be more of myself and be able to say what I think and (,) and to be able to talk about those kinds of subjects and hear, you know, different perspectives and views without (,) without people getting upset. 00:01:37-4

(Interview *MN407*)

5.3.3 Zentrales Motiv: Religiös-weltanschauliches Wissen

Die beiden Erzählmuster, in deren Zentrum das Motiv des religiös-weltanschaulichen Wissens steht, sind sich auch in anderer Hinsicht sehr ähnlich. Zum einen sind die Erzählungen sowohl des „intellektuellen Aufklärers“ als auch des „stillen Intellektuellen“ über die zentrale Stellung hinaus, welche die Auseinandersetzung mit philosophischen und wissenschaftlichen Fragen darin einnimmt, charakterisiert durch Schilderungen von Dekonversionen, die auf eine intensive intellektuelle Auseinandersetzung mit Religion zurückgehen. Zum anderen zeichnen sie sich gleichermaßen durch ein hohes Maß persönlicher Reflektion aus, welches sich mitunter in sehr strukturierten Erzählungen widerspiegelt. Ein beredtes Beispiel dafür liefert Joseph H. mit seinem Einstieg in eine ausführliche Erzählung seiner weltanschaulichen Biographie:

Interviewer: (...) So would you say... (,) w-(,) when you think of yourself as a kid or a teenager, would you say it would have been likely that one day you might become a member of an atheist organization? Or were there also other... /ehm/... parts of yourself that would suggest that it... was rather an unlikely thing? How could (,) would you think about that? 00:31:44-7

Joseph H.: ...I think... that... e-(,) it was a foregone conclusion, when one looks back on it, that I would eventually become an atheist, ...because... (,) see if I can think of all the influences.

[zeichnet ein Diagramm als Redestütze]

.../Eh/ /ehm/...

[Pause zum Zeichnen und Gedankensortieren]

Okay. ...I think, the things that sort of... conspired... to ensure that I would eventually [leicht lachend] (,) was (,) was... a foregone conclusion that I would be an atheist (,) I'm (,) I'm sort of organizing my thoughts, but I (,) I s-(,) I see them all now. ...A few things. /Eh/... I'll explore each of them. ...My intelligence, ...my mother, a university *science* education and... a *high school*... religious education. And this is how it all sort of fit together. /Ehm/ Let's (,) let's do them, ...well, in order of occurrence.

(Interview *MNA05*)

Josephs Erzählung ist, genau wie er in dieser Passage ankündigt, hochgradig strukturiert. Inhaltlich steht dabei, wie in allen Erzählungen der beiden Intellektuellen-Typen, die Selbsteinschätzung als kritischer Geist und das Bedürfnis zu Lernen im Vordergrund.

Der Glaubensverlust wird in allen Erzählungen der beiden Typen mit der Eigenschaft der Wissbegierde in Zusammenhang gebracht, wie es David F. auf den Punkt bringt:

David F.: (...) And .../ehm/ (,) ...and it's (,) it's just ironic that, if you take... your Christianity seriously enough... to investigate that and to really hold that up, you know, to look for the truth, it will [klatscht in die Hände] fall apart (,) if you look at it too close, in my humble opinion. 00:25:05-4

(Interview *SFA03*)

Auch Joseph berichtet, dass er von frühester Kindheit an mehr als alle anderen Mitschüler an religiösen Fragen interessiert gewesen sei:

Joseph H.: (...) Another interesting thing, though, was that they sent me to a Catholic school in high school. (...) But going there, I was forced to take courses in religion. ...So I learned about the history of the Christian church. And I learned about the history of the Bible... by people who were sincerely interested in these things. ...Now, whereas most high school students didn't particularly care and they just did enough to get by, ...like other subjects, I was really interested. I asked questions. ...Sincerely concerned... /ehm/ teachers and priests gave me books to read. And in doing so, I learned the history of my religion, ...in particular, and all religions in general, and discovered that they all had... very... reasonable, rational histories. Like the history of any... philosophy or political movement or city state or... /ehm/... economic system, or whatever. They had a beginning. They had a cause and effect. ...And it wasn't something that was dumped out of the sky. It wasn't something handed down by a deity. And more and more the idea gelled in my mind that... the (,) that it had to be that the exact same causative forces that created... the ancient Egyptian gods... and the Roman gods and the Greek gods and the Chinese gods... had to have been the exact same causative forces that had created the Christian god. ...It made sense. ...If I had (,) ironically, if I had never gone to a Catholic school, I might never have questioned anything.

(Interview *MNA05*)

Bei anderen Befragten, in deren Erzählungen das Motiv des religiös-weltanschaulichen Wissens dominiert, erfolgte die intensive Auseinandersetzung mit der Religion, die schließlich zum Glaubensverlust führte, erst in späteren Phasen des Lebens, wie etwa bei Rüdiger C. (*BfG06*) aus einem privaten Interesse an der Bibel heraus oder bei Lee S. (*MNA01*), der in seinen Jahren als evangelikaler Priester zunehmend Widersprüche in den biblischen Texten entdeckt hatte. Allen Befragten gemein ist jedoch, dass sie auch nach ihrer Dekonversion noch ihre Wahrheitssuche fortsetzten und sich weiterhin mit Fragen der Welterkenntnis beschäftigten – meist unter Rückgriff auf Philosophie und

Naturwissenschaften. Das berichtet auch Joseph, der allerdings aufgrund einer beruflichen Umorientierung erst seit wenigen Jahren wieder Zeit dafür findet:

Joseph H.: (...) So it wasn't really until the age of forty, but just in my own general reading for pleasure, that I actually started to f-(,) find some world philosophers... that had sort of my same... outlook. /Ehm/... A.C. Grayling, /ehm/... Peter Singer. /Eh/ I have some (,) some of their books. So, you might say that the destructive phase...lasted until... twenty-five, twenty-six, twenty-seven, maybe even up to the age of thirty. And the constructive phase of reading philosophy /ehm/ probably only started when I turned about forty. Up until that point, ...I'd (,) I looked at (,) at philosophy as being... either a background to the history of thought, ...part of the history of the civilization in which I lived, part of the formation of it. (...) Not until the age of forty really... reading people... that have perfectly scientific outlooks and who are... philosophers... who have things to say that I... (,) that I really like understanding and reading about. 01:09:07-6

(Interview *MN405*)

5.3.3.1 Der intellektuelle Aufklärer

In den Erzählungen einiger dieser „Intellektuellen“ kommt zu den Motiven des „religiös-weltanschaulichen Wissens“, der intensiven Auseinandersetzung mit der Herkunftsreligion und dem hohen Grad an Reflektiertheit noch das Motiv der „Aufklärung“ hinzu. Sie beschäftigen sich nicht nur gern mit wissenschaftlichen, philosophischen und religiösen Fragen, sondern möchten ihre Erkenntnisse und Sichtweisen auch an andere weitergeben. Die studierte Biologin und Pädagogin Mynga F. zum Beispiel, die ebenfalls das Erzählmuster des „Kollektivistin“ vertritt, sieht in der Aufklärung etwa über die Evolutionstheorie einen Dienst an der „community“ der weiteren Gesellschaft. Deshalb ist ihr das Darwin-Day-Fest, das von *AOF* mitgestaltet wird, besonders wichtig:

Mynga F.: (...) And my... main goal for... the... Darwin event... was to... broaden it into an educational event for the whole community, rather than have it be seen as a freethought event. I think that's important. ...Because science belongs to everybody.

(Interview *AOF07*)

Den anderen Vertretern dieses Typus ist stärker an der Aufklärung über Religion gelegen. Steve Y., der Vorsitzende der *Atlanta Freethought Society*, sieht darin sogar das wichtigste Ziel seiner Organisation:

Interviewer: What would you say is the premiere goal of AFS? 00:49:44-5

Steve Y.: /Ehm/... Well, you know, I talked about education. /Ehm/ We want... people... to learn (,) especially... people like myself back in 1998, when I was still trying to figure things out /eh/... about religion... and (,) and non-religion /eh/... and (,) and matters like this. /Eh/ Many times we'll have a visitor, a new person come in, who is just checking out the organization. And when I start to talk to them I discover that /eh/ they feel th-(,) that (,) yeah, you know, they went to church for many, many years an-(,) and they're thinking now that there are some real problems with religion. And they're trying to figure out why... they think that way. An-(,) and... (,) and /eh/... what (,) our organization might be able to do to help them to understand better. And so that's (,) that's a good thing. I (,) I l-o-v-e (,) I love it when people... come to... that realization and they learn more every day about how there are some real problems with religion. /Eh/ Religion can (,) can /eh/ /eh/... (,) religion makes people do some silly things [lacht]. And /eh/ being a member of a church can be a financial drain. /Eh/ /eh/ It can make you have... opinions that are not in your best interest. And many different things. ...So, .../ehm/... and I (,) I really just want people to understand the problems with religion and how... you can live a good life free from religion. 00:51:25-6

(Interview AFS07)

Typischerweise findet sich das Erzählmuster des „intellektuellen Aufklärers“ bei denjenigen Befragten, die auch von einer intensiven religiösen Vergangenheit und / oder von der Erfahrung einer religiösen Suche berichten. Grant S. etwa, der nach über dreißig Jahren bei den Zeugen Jehovas zunächst zum Katholizismus konvertierte und dort über religiöse Kulte promovierte, trat den *Minnesota Atheists* vor allem deshalb bei, weil er in der Medienarbeit der Organisation eine Möglichkeit erkannte, über Sekten und speziell die Zeugen Jehovas aufzuklären:

Grant S.: (...) I normally would not join an organization. ...But I thought that there was some value in it. Part of the value... and one of the th-(,) goals that I had in (,) in joining was... to... do a cable show... about /eh/ cults, which I (,) it was one of my interests as a (,) as a doctoral... candidate. And the other was that I was interested in... /eh/ trying to get out information about Jehovah's Witnesses that would help them come out... and change their religion. (I didn't mean I) (,) it is a very difficult (,) it is a very difficult thing to do. ...And ...the more people they can find that have done it... and have made choices that are not... necessarily religious in nature, I think the better... for them. 00:10:04-7

(Interview MNA08)

Der pensionierte Lehrer schildert außerdem die Idee, ein Online-Tutorial zum Religionsausstieg auf den Internetseiten der Organisation einzurichten:

Grant S.: (...) But what I'd like to do is develop a curriculum - sort of a class 101, atheism 101 - that would give you books and then it would give study questions and sort of set it out that you could follow it through and study it. ...Fine books that would... (,) would aim at where you're at. Because... in my own approach it was sort of: catch by catch. Whatever happened to be the most (accessible). Because there was no direction to it. And there... (,) I've (,) I've come across books which I wish I had read first, ...because they would have given me sort of a foundation. And I tended to read things that were more theoretical to start out with, ...which didn't hurt me, but I (,) I think that most people are not here. They're here. ...They're not as... educated. And so they need to have a program or a way of approaching it. And I would really like to develop a curriculum (in the next year) and post it on the website. .../Ehm/ ...Other than that, ...I'm (,) I'm (,) I'm (,) I'm always the teacher, I'm always the educator. And... that's what I want to do... (,) is trying to educate people and to help them.

(Interview *MNA08*)

Die Beobachtung, dass gerade diejenigen Mitglieder mit einer stark religiösen Vergangenheit in den atheistischen Organisationen als religiöse Aufklärer tätig werden, entspricht zu einem gewissen Grad dem Religious-Human-Capital-Ansatz von Laurence R. Iannaccone (1990), der auf der Idee basiert, dass Religionsangehörige Zeit und Geld in ihren Glauben investieren und dadurch Fähigkeiten und Erfahrung erwerben:

The skills and experience specific to one's religion include religious knowledge, familiarity with church ritual and doctrine, and friendships with fellow worshipers. It is easy to see that these skills and experiences, which I will call *religious human capital*, are an important determinant of one's ability to produce and appreciate religious commodities. (S.299; Hervorhebung im Original)

Zwar argumentiert Iannaccone, dass Individuen umso weniger bereit seien, ihre Konfession zu wechseln oder interreligiös zu heiraten, je mehr sie in ihren Glauben investiert hätten. Eine komplette Dekonversion aus einer jahrelangen hoch engagierten Religiosität heraus wäre demnach unwahrscheinlich. Aber zumindest lässt sich der Ansatz auf die ehemals stark religiösen Atheisten insoweit übertragen, als dass sie zumindest den Kapitalanteil des *religiösen Wissens* in eine Betätigung als aktive Atheisten hinüberretten und dort anwenden konnten, nachdem sie sich aus Überzeugungs- und Gewissensgründen gezwungen sahen, ihren Glauben hinter sich zu lassen. Entsprechend hegt David F. sogar den Wunsch, sein religiöses Humankapital in ökonomisches Kapital umzuwandeln:

David F.: (...) What I hope to do (,) you know, if the magic career fairy came down and granted me my wish, I would be on, like, the lecture circuit... or some sort of teaching position, you know. /Ehm/... That's (,) I think I'd be... really good as a teacher and... (,) I

mean, people really seem to enjoy my public speaking. /Ehm/... And that's what I'd like to get paid for.

(Interview *SFA03*)

5.3.3.2 Der stille Intellektuelle

Das Adjektiv „still“ bezieht sich bei diesem Erzähltypus lediglich auf seinen Umgang mit dem für ihn wichtigen religiös-weltanschaulichen Wissen. Im Vergleich mit dem „intellektuellen Aufklärer“ ist dem „stillen Intellektuellen“ wesentlich weniger daran gelegen, seine Weltanschauung und sein Wissen weiterzugeben, sondern mehr, sich selbst zu bilden. Daher ist für ihn das Motiv des „Lernens“ charakteristisch. Joseph H. etwa nennt auf die einleitende biographische Frage nach den wichtigsten Stationen in seinem Leben zunächst nur diejenigen Erfahrungen, die sein Denken verändert haben, um schließlich auch noch seine Hochzeit und die Geburt seiner Tochter zu erwähnen:

Joseph H.: (...) For some reason they don't... jump out exactly as turning points in my life, because in certain ways they didn't really... affect my world outlook, perhaps. They weren't (,) they w-(,) they were very... /ehm/ important and emotional... parts of my life. But they really didn't... teach me anything. I really haven't learned anything. I really wasn't *transformed*... by the experience of becoming a father or (,) or being married.

(Interview *MNA05*)

Während Joseph der Überzeugung ist, in seiner Weltanschauung gefestigt zu sein, und den *Minnesota Atheists* nur angehört, um dort Gleichgesinnte zu treffen („everybody there... is thoroughly committed to science, reason and no superstition whatsoever“), erhoffen sich andere Vertreter dieses Typus, in ihren jeweiligen Organisationen weiter zu lernen. Rüdiger C. schätzt deswegen besonders die Bibliothek des *BfG München*:

Interviewer: Aber selbst waren Sie schon kritisch und kulturhistorisch an religiösen Texten interessiert, eben bevor Sie hier in die Organisation eingetreten sind? 00:25:31-6

Rüdiger C.: Ja. Jaja, gut. Dann... (,) hab' einige Bücher mir dann gekauft, aber das war mehr Zufall, nicht. Da geht man in 'nen Buchladen und blättert so ein bisschen in dem, was da rumsteht und dann...(,) Aber ich weiß, dass ich mir mehrere Bücher gekauft hab'. Welche, weiß ich jetzt nicht mehr so ganz genau. Aber ich (,) wenn ich sie vor mir sehe, fällt's mir direkt wieder ein. ...Aber das war mir dann alles zu zufällig, zu unsystematisch und /eh/... /eh/...(,) Naja, und hier war's dann etwas günstiger, ne. ...Hier sitzt die gesammelte /eh/ Religionskritik der letzten fünfzig Jahre... und ältere auch. Also, Religionskritik gibt es ja seit zweitausend Jahren. ...Aber das hat sich dann mir erst so langsam erschlossen, ne. Mit der So-(,) Philosophie hatte ich besonders Schwierigkeiten,

bis heute. Das ist also für mich sehr... abstrakt. Aber /eh/ mein Lieblingsphilosoph ist Epikur. ...Und den hab' ich dann auch... (,) also, immer wieder /eh/... gelesen, versucht zu erlernen, versucht dahinterzusteigen.

(Interview B/G06)

Und Kenneth N. schließlich meint, er würde AOF verlassen, sollte er dort nichts mehr lernen können:

Kenneth N.: (...) I like AOF because I'm always learning things. And that's when I'm happiest, when I'm learning something. ...Yes, it's an educational... pursuit. It's a way of expanding my mind. And /eh/ I think, if I ever left AOF, it would be because... I (,) I felt that my mind is no longer growing. 00:38:46-8

(Interview AOF05)

5.3.4 Zentrales Motiv: Identifikation mit der Organisation

Während die bisher vorgestellten Erzähltypen durch Motive geprägt sind, die sich auf unterschiedliche Ziele des atheistischen Aktivismus beziehen (politischer Protest, Zugehörigkeit finden, Bildung), steht im Mittelpunkt der Erzählungen, die die zwei verbleibenden Typen begründen, das Verhältnis der Befragten zu ihrer Organisation. Inhaltlich sind diese Erzählmuster einander diametral entgegengesetzt, da die Interviews entweder von vehementer Kritik oder von euphorischer Begeisterung geprägt sind. Eine Gemeinsamkeit besteht jedoch darin, dass sich die Erzählpersonen beider Typen äußerst stark über einen bestimmten Aspekt ihrer Persönlichkeit definieren. Im Falle der „Distanzierten“ wird dieser primäre Identitätsaspekt als außerhalb der freigeistig-säkularistischen Bewegung stehend bzw. als von ihr missachtet wahrgenommen, im Falle der „Euphorisierten“ dagegen als durch die Bewegung repräsentiert erlebt.

5.3.4.1 Der Distanzierte

Jede der untersuchten Organisationen besteht zu einem großen Teil aus rein nominellen Mitgliedern. Sie möchten die Ziele der Bewegung finanziell oder symbolisch unterstützen und sich eventuell durch die Mitgliederzeitschriften informieren, legen ihre Prioritäten ansonsten aber auf andere Lebensbereiche. Dies macht sie nicht notwendigerweise zu „Distanzierten“ in dem hier gemeinten Sinne. Für diesen Typus ist vielmehr charakteristisch, dass er die anderen Mitglieder der Organisation scharf kritisiert. Seine Ausführungen sind daher von einer deutlichen Ablehnung der Identifikation mit der Bewegung geprägt. Diese Ablehnung resultiert üblicherweise aus Werthaltungen, die sich aus einem Identitätsaspekt des Befragten ergeben, der für ihn zentral ist. Aufgrund dessen werden pauschal alle Personen abgelehnt, die diesen Idealen – tatsächlich oder

vermeintlich – nicht gerecht werden, wodurch der Eindruck eines generalisierten Misstrauens entsteht. Der Distanzierte wirft den organisierten Atheisten dieselben Fehler vor, die er bei religiösen Menschen sieht.

Marco P. etwa versteht sich in erster Linie als Mystiker, womit er Personen meint, die nichts unhinterfragt glauben, aber für neue Erfahrungen und Erkenntnisse offen sind. Menschen, die sich zu schnell festlegen und blind auf einen Standpunkt bestehen, sind daher für ihn „stupid“, ein Begriff der sich durch das gesamte Interview zieht. Den Organisatoren der *AFS*, der er vor kurzem beigetreten ist, habe er angeboten, einen Vortrag über sein Spezialgebiet der Nahtodeserfahrungen zu halten, rechnet aber fest mit einer ablehnenden Haltung der Organisationsmitglieder diesem Forschungsgebiet gegenüber:

Marco P.: (...) Now, ...I'm ...well aware, ...again, ...that there are people in the... /eh/ society, the Freethought Society, ...who say: /eh/ (,) who say: {{mit verstellter, dumpfer Stimme} oh, that's not scientific!} ...Well, when I hear that kind of thing, the first thing that occurs to me is: this person doesn't know a shit about science! ...We wouldn't be... where we are... if science only studied what it already knew. ...That means, that at some point... a scientist... has to say: alright, we already know this. Fine. Good. Let's put it over here! ...Now, ...here's an area I *don't* know. ...What if? That's where science pro-(,) progress is made. When a scientist reaches out from the known to the unknown... and says: what if? ...And comes up with something new. (...) Science is not a closed book! ...Science is an open exercise. Obviously. Or it wouldn't have any progress. But... (,) you know, /eh/ [stöhnt leicht auf] ...even though you are somewhat younger than me, ...you seem to have had the opportunity to discover... that there are an awful lot of *stupid* people in this world [leichtes Lachen]. ...So. And if you haven't found that out yet, hang on! [Lachen] You'll find out! 00:36:58-3

(Interview *AFS05*)

In seinem Beruf als Dozent sei er vor allem auf Dummheit von religiöser Seite gestoßen. Da zu seinen Anthropologie-Kursen schon immer die evolutionstheoretische Perspektive gehört habe, sei er Anfeindungen und Bedrohungen ausgesetzt gewesen. Dadurch sowie durch Auflagen, aufgrund derer die Evolutionslehre als „nur eine Theorie“ dargestellt werden dürfe, sehe er sich in seiner Freiheit beschränkt – erkennt ähnliche Beschränkungen aber auch auf atheistischer Seite:

Marco P.: (...) You can't go into a classroom and teach anthropology... and touch on (,) on human evolution and the evolution from one form of early men to the next and so on. You (,) you can't even do that... without saying, in that fundamentalist... view (,) without saying: {{mit verstellter, sonorer Stimme} oh, wow, we know all this is wrong, but this is what these people believe}. And that is (,) you (,) you don't have the freedom. ...And I

don't (,) I don't (,) I don't react well to people who try to limit my freedom. And that's... (,) essentially what you've been hearing me say about the Atlanta Freethought Society... is that... it (,) it seems to me, that there are some... in there that have their own very, very narrow view of what free is. ...If they really were *freethought*... they would be *really* open to all thought. But... I don't have the opinion that they are. 01:02:20-4

(Interview *AFS05*)

Während sich Marco P. von „dummen Menschen“ bedroht fühlt, die ihm seine Freiheit nehmen wollen, zieht sich durch die Erzählung von Mona T. eine ausgeprägte Abneigung nicht nur gegen Christen, sondern auch gegen Konservative und sexistische Männer, wobei diese Eigenschaften, ihrer Erfahrung nach, häufig zusammenfallen. Diese Gruppen seien für alles Schlechte verantwortlich, das ihr widerfahren sei. Ein Beispiel bezieht sich auf die Umwandlung einer ursprünglichen Reformschule, die ihre Tochter besuchte und auf welcher den Kindern freies Lernen unabhängig von Lehrplänen und Herkunft ermöglicht wurde:

Mona T.: (...) Und die CDU, die Christen, waren natürlich *furchtbar* dagegen. Der Rektor hat sich im Wald (,) in... (,) aufm Feldberg aufgehängt. Und damit war dann die Schule so gut wie gestorben. Die wurde zwar nominell weitergeführt, aber nicht mehr in dem Sinn, sondern im Sinn von Christen. Und dann hat auch (,) /eh/ dann wurde die halt im christlichen Sinne weitergeführt, ne. Also mit andern Worten, /ehm/ es wurde wieder... geguckt, wer (,) wessen Vater was war und so weiter.

(Interview *IBK408*)

Ein weiterer prägender Vorfall ereignete sich in späteren Jahren:

Mona T.: (...) Und dann dachte ich mir: Menschenkinder, jetzt bist Du schon so alt und hast noch nichts für die Rente! Und da bin ich noch mal in den öffentlichen Dienst... und... irgendwann mal... hab' ich 'n Herzinfarkt gekriegt... nach zwei Jahren, weil da ein frommer Christ (,) ein sehr frommer Christ (,) 'n Abteilungsleiter - immer 'n Kreuz um'n Hals - (,) der hatte seinem (,) seinem Kronprinzen - auch'n genauso frommer Christ - auch immer (,) - Männer (!), ne (,) 'n Kreuz um den Hals - hat der so'n Kinderporno gegeben. Das hat er außen an die Tür geklebt und ich musste da jeden Tag dran vorbei. Das war 'n Weihnachtsmann... mit einem goldenen erigierten Glied, 'ne dicke Schleife drum, und davor stand ein kleines Mädchen, das reichte ihm noch kaum bis zur Taille, und das guckte dann - ganz flach und Zöpfchen und so - (,) und guckte dann gierig auf diesen erigierten Penis. 00:17:36-1

Interviewer: Ach. Und das war dann als Zeichnung oder was...(?) 00:17:38-7

Mona T.: /Eh/ Als Karikatur. So als Witz, ne.

(Interview IBK408)

Im *IBKA*, dem sie ursprünglich begeistert beigetreten war, träfe sie zwar auf keine Christen. Dennoch sei sie dem Verein gegenüber mittlerweile kritisch eingestellt:

Mona T.: (...) Denn ich denke, die *einzigsten*, die *wirklich* gegen diese grässlichen Religionen kämpfen, das sind die Linken... und die Frauen. Die haben am allermeisten Grund. Und beide werden in dieser Vereinigung stark diskriminiert. ...Links ist gleich schlecht. Und Frauen haben (,) /eh/ s-(,) haben (,) sind da 'ne Minderheit. Und die (,) und die A., die hat sich 'ne halbe Stunde lang gemeldet und kam nicht dran. Und hinterher g-(,) /eh/ hab' ich einen Antrag zur Geschäftsordnung gestellt und hab' gesagt: also wenigstens noch anhören, was die A. zu sagen hat! Ich kenn' die Frau nicht. Aber (,) ich hatte auch ihren Namen vergessen, ich hab' noch fürchterlich rumgestottert. Egal. Jedenfalls... wurde abgebügelt, ne. ...Es (,) die kam 'ne halbe Stunde lang nicht dran. Und nachher hieß es: ja, das Thema ist abgeschlossen. Und deshalb (,) und wir sind ja auch nur, ich glaub', so zwanzig Prozent, oder was wir da sind, an Frauenanteil. Und das find' ich bedauerlich. Ich bleib' aber trotzdem beim IBKA, denn sonst ist es ja grad noch eine weniger... (,) eine Linke und eine (,) eine /ehm/... Frau, die dann dabei ist.

(Interview IBK408)

Polletta und Jasper (2001) sehen den Grund dafür, dass jemand einer Organisation beitritt oder treu bleibt, deren Mitglieder er verurteilt, darin, dass „[c]ollective identity is not the same as common ideological commitment. One can join a movement because one shares its goals without identifying much with fellow members (one can even, in some cases, despise them)” (S.298). So betont Marco P., dass er bei seinem Beitritt zur *AFS* nicht gedacht habe: „{mit verstellter Stimme, weichlich} oohhh, I'm going to meet people like me. And I'm gonna feel so at home and so comfortable.} Bullshit!“. Vielmehr habe er ein Statement setzen wollen:

Marco P.: (...) I have no... interest in... stupidity. ...So, I don't run around looking for stupid groups. I joined... this particular... Atlanta Freethought Society *not* because I thought these people were... smart and ha-(,) had any answers, but because I (,) mainly I thought it was a way of me doing... what I think is morally proper: me saying: hey, here's another number you can put on your membership list to show that not everybody in this god-damn country is a /eh/ /eh/ simple-minded evangelical. 00:34:06-4

(Interview AFS05)

In manchen Fällen werden nicht nur die Mitglieder der atheistischen Organisation für ihre Sichtweisen, sondern auch andere Merkmale der Vereinigungen aufgrund gegenläufiger prägender Erfahrungen und Präferenzen abgelehnt. Wolfram B. etwa unterstützt zwar einige politische Positionen des *IBKA*, betrachtet die Abläufe auf dessen Versammlungen jedoch kritisch:

Wolfram B.: (...) Und das ist... (.) also, naja, da kommt so mein anarchistisches Verhalten durch oder meine (.) meine Sozialisation auch (.) /eh/... auch in der Friedensbewegung, die ja nicht... anarchistisch ist, aber, ...gut, du findest auch bei der - was weiß ich - DFG-VK... (.) hast du auch ähnliche Formen wie... bei den säkularen Vereinen. Also dieses, ...ja, sich (.) /eh/ mit Podium diskutieren, mit (.) mit Mikrofon: also, wer das Mikrofon hat, hat die Macht. Also... die Kontroversen werden in 'ner Form ausgetragen, die... auf Macht basieren. (...) So nach dem Motto: /eh/ es gibt drei Redner auf dem Podium und die sagen was, und danach (.) so nach dem Motto: Gong, die Diskussion ist eröffnet. Und dann hält man kurz mal das Mikrofon ins Publikum, dreimal dürfen Fragen gestellt werden, dann zieht man schnell das Mikro wieder zurück. Bloß nicht zu viele! Und alle wollen wieder gehen. So. .../Eh/ Ja. Nech?

(Interview *IBKA17*)

Außerdem stellen Mitglieder wie Wolfram, die stärker in einer anderen Bewegung involviert sind, typischerweise fest, dass sich die anderen Atheisten nicht für ihr zentrales Anliegen - in seinem Fall für den Pazifismus - interessieren:

Wolfram B.: (...) Ich hatte auch die Möglichkeit, kurz was zu sagen, ...nachdem dann Verschiedenes der Tagesordnung...(.) Was ja auch interessant ist, dass also dann das so abläuft. ...Und ...es kamen keine Reaktionen. Also ich hab'... das gesagt, was ich da sagen wollte [lacht kurz leicht auf]. ...Waren alle freundlich. Und dann bin ich wieder gegangen. ...Also es ist auch kein Interesse...(.) Oder, pff, naja, gut...(.) Ja, also wer SPD-orientiert ist, hat kein Interesse am Frieden, und wer Grüne-orientiert ist, der... zieht auch in 'nen Krieg, sag' ich mal [lacht leicht auf]. Also, mein Thema ist auch schon 'ne Minderheitsposition. Ist klar. ...Das merkt man auch. Also keiner hat Interesse... an diesem Thema. ...Nech?

(Interview *IBKA17*)

Dadurch verlieren diese nominellen Mitglieder wiederum das Interesse an einer aktiveren Beteiligung am organisierten Atheismus und bleiben auf Distanz.

5.3.4.2 Der Euphorisierte

Der „Euphorisierte“ dagegen geht vollkommen in seinem atheistischen Engagement auf. Seine Identität als Atheist steht für ihn im Mittelpunkt. Mit der atheistischen Bewegung hat

er eine Plattform gefunden, um diesen Identitätsaspekt auszuagieren und zu inszenieren. Für diesen Erzähltypus sind drei Motive charakteristisch: die öffentliche Selbst-Identifikation als Atheist in beinahe allen Lebenslagen, die Überzeugung, einer überlegenen und siegessicheren „Spezies“ anzugehören, sowie die Einschätzung, dass es sich bei der Religion um eine Psychose oder geistige Gefangenschaft handele.

Das Motiv der öffentlichen Selbstinszenierung als Atheist liegt in mehreren Facetten in der folgenden dichten Passage aus dem Interview mit David M. vor, dem prototypischen Vertreter des Euphorisierten in diesem Sample:

David M.: (...) And /eh/... (,) and I (,) if you go to /eh/ the Atheists of Silicon Valley /eh/ website, you will probably see my picture... several times. /Eh/... Got my... picture made. I (,) I had a big picture... (,) big face picture in the San Francisco Chron-(,) Chronicle (,) /eh/ with me, with my atheist (,) I got an atheist cap. It says American Atheists up here. I got that at one of the conventions. And /eh/... a reporter from the Chronicle interviewed me... and took my picture and... (,) and this actually was at an atheist meeting, I believe, in Berkeley. /Eh/ They were discussing something /eh/... about atheism or s-(,) something the government is doing. And this reporter was there and... took my picture. And I've been in parades. I've been in a lot of parades... /eh/ holding /eh/... a banner or a (,) or something. And /eh/... I /eh/... (,) and I give out these pins [Anstecker mit durchgestrichenem Wort "GOD"]. Well, I'll tell you the latest thing. I've been invited... to the Alameda County fairgrounds. They're having a big fair... /eh/... in /eh/... Pleasanton, which is about twenty miles from here. I don't know if you've heard about it, but /eh/... it's a big fair. And I've been invited to /eh/... play my harmonica, ...be a walking musician. And /eh/ I will play my harmonica and /eh/... make people happy there, I think. But... I'm *also* gonna sell these pins [lacht]. And I'm *also* going to promote my book. So /eh/... I... told the lady who's hiring me... that I'm gonna do this. She says, yeah, you can do this on your own time, maybe. Whatever. I says, okay. So, this, to me, is a big /eh/ opportunity, /eh/ because there are thousands of people there, you know. And /eh/... sin-(,) since I'm a harmonica player... I (,) I go to this night club once in a while. And I... get up on stage. And, believe it or not, ...I wrote /eh/ several atheist blues songs. I guess I'm the only guy in the world to ever do that. And I get there and I sing: "Thank god I'm an atheist". "I got the atheist blues". And then I play my harmonica and do this and everybody's cheering and everything. ...I have to say, they're all half-drunk. They don't care what I'm singing [lachend], you know. But that (,) that's a real good place to /eh/... (,) to /eh/... talk about atheism, because I wear my button and everybody says: what's this? What's this? I says: you want it? You can have it. So I'll take it off and give it to 'em. And I get rid of a lot of buttons that way. And /eh/... I /eh/... meet people all the time... and (,) because of my button. (...) And then, if they don't /eh/ take the button (,) or even if they do... (,) I have in my wallet a little piece of paper with

the website of /eh/... the San Francisco Atheists and Atheists of Silicon Valley. I just pass out a little... /eh/ information about atheists, you know. So /eh/ you might say I'm an atheist preacher. Passing the word [lacht]. 00:56:22-0

(Interview *SFA09*)

Zum einen wird deutlich, dass David die Öffentlichkeit liebt. Als einer von nur wenigen US-amerikanischen Atheisten lässt er sich – selbstverständlich mit seiner Atheisten-Kappe – gerne für die Zeitung fotografieren. Er beteiligt sich außerdem mit Vorliebe lautstark an Demonstrationen, wobei ihm dabei – sowie bei anderen Veranstaltungen – die konkreten Anlässe weniger wichtig zu sein scheinen („They were discussing something /eh/... about atheism or s-(,) something the government is doing.“). Außerdem versteht er sich als „missionarischer Atheist“. Den Antrieb dazu bezieht er aus der Vorstellung, dass es sich beim Atheismus um eine überlegene Weltanschauung handele. Seine Argumentation dazu ist meist eine Mischung aus ernsthafter Überzeugung und Spaß, wie im folgenden Abschnitt:

David M.: (...) Atheists have more fun. You have more enjoyment being an atheist. You're *happier* being an atheist. ...And [lacht kurz auf] (,) and, of course, if you're talking to another guy, says: you can drink more without guilt. I mean, you can have another beer! ...You can (,) you know? ...And drink more whiskey! Shit, you got 'em right there [lacht]! ...Or (,) or you talk to the women and says: ...did you know that the atheist men are the handsomest men in the world? They're a lot more handsomer than these Catholics. You know? ...Tell 'em any god-damn thing! It don't matter. As long as you get their attention, you know. /Eh/ /eh/ But make it *positive*! You know? Make it positive. ...And so /eh/... the (,) the important thing is to g-(,) to get 'em to thinking about it.

(Interview *SFA09*)

Zumindest von der Ansicht, dass Atheisten glücklichere Menschen seien, zeigt sich David im Verlauf des gesamten Interviews aufrichtig überzeugt. Auch die Vorstellung, dass die Religion auf dem Rückzug sei und die *San Francisco Atheists* einen bedeutenden Anteil daran haben könnten, entspricht offenbar seiner tatsächlichen Meinung:

David M.: (...) In my book, I predict that religion will be very minor within a hundred years. That's what I predict. ...And /eh/ all the signs are there, ...if you (,) if you /eh/ check /eh/... the websites and the books and th-(,) e-(,) everything that's going on. And if you see that this (perspective) is progressing and progressing, gets bigger and bigger and bigger, then... i-(,) it's going to really astound /eh/ the people who (rule) when they find out. ...All these churches are closing. Well, the churches are closing now (,) a lot of them

in this country are closing. ...Believe it or not. And they're gonna start closing all over the world. And... (,) well, I'm happy. /Eh/ I'm happy to (,) to see this progress. 01:11:13-5

Interviewer: How likely do you think it is that they can... actively help that? 01:11:26-9

David M.: Oh, they can help. ...They help tremendously. /Eh/... I thin-(,) ...they did something (,) I don't know if it was last year or this year (,) that the whole world looked at. /Eh/... I think it was a /eh/... (,) a parade... or /eh/... a protest or something... /eh/ the San Francisco Atheists did. ...And /eh/... (,) and... (,) well, as far as /eh/... (,) as far as /eh/... San Francisco Atheists are concerned, I think they're (,) they're doing a good job.

(Interview *SFA09*)

Die Freude über seinen Atheismus und die Begeisterung, dafür zu werben, gehen auf Davids religiöse Vergangenheit zurück, in der ihm eine „Gottesphobie“ zu schaffen gemacht habe. Auch in anderen Fällen, die das Erzählmuster des Euphorisierten aufweisen, liegen religiöse Erfahrungen vor, die von den Betroffenen als psychische Störungen interpretiert werden. Entsprechend erschien ihnen der Weg in den Atheismus wie eine Befreiung:

David M.: (...) I just reached a point, where I said enough is enough. ...You know, I reached a point, I says: I'm tired of this. I'm tired of being afraid. I don't wanna be afraid anymore. This is not normal. I wanna be... /eh/ like (,) like nature (,) like the birds. You don't see the birds being afraid all the time or... (,) or, you know, animals or whatever. ...And so /eh/... I decided on my own that /eh/... I've had enough of this bullshit and /eh/... gonna get rid of it. And... I did. ...And I've been elated and happy about it... /eh/ ever since (,) that... I just can't get over it, I am so happy [lacht]. 00:43:17-8

(Interview *SFA09*)

6 Zusammenfassung und Ausblick

Das Ziel dieser Arbeit bestand in der Exploration und Deskription eines bislang kaum erforschten Gesellschaftsbereichs – des organisierten Atheismus. Obwohl solche Aktions- und Interessenvereinigungen nichtreligiöser und konfessionsloser Menschen in den westlichen Industrienationen bereits seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestehen, ist über sie weniger bekannt als über manche kleinen oder kurzlebigen religiösen Sekten. Denn obschon die Religionssoziologie das Phänomen der Säkularität nie ganz ausgeblendet hat, wurde es doch hauptsächlich im Rahmen makrosoziologischer Theorien religiösen Wandels angesprochen und darin entweder als modernisierungsbedingt zunehmendes religiöses Desinteresse der Individuen, als Entkirchlichung der Gesellschaft oder als das umkehrbare Ergebnis eines mangelhaften religiösen Angebots konzipiert. Bevölkerungsumfragen hatten darüber hinaus ergeben, dass der Anteil konfessionsloser bzw. nichtreligiöser Menschen – seit einigen Jahren auch in den USA – kontinuierlich wächst. Der Anteil sich selbst so bezeichnender Atheisten blieb allerdings beständig so gering, dass nur wenige Versuche unternommen wurden, diese Bevölkerungsgruppe näher zu beschreiben. Dass sich wiederum eine Minderheit dieser Minderheit in Zusammenschlüssen organisiert hatte, war dabei weitgehend – wiederum mit wenigen Ausnahmen – übersehen worden.

Dieses Versäumnis stellt allerdings nicht nur ein Versäumnis der Religionssoziologie dar, sondern auch eines der Soziologie sozialer Bewegungen. Es konnte in dieser Arbeit gezeigt werden, dass die untersuchten atheistischen Organisationen Teil einer größeren freigeistig-säkularistischen Bewegung sind, die ihre Wurzeln in den freireligiösen und freidenkerischen Traditionen des 19. Jahrhunderts hat. Heutzutage weist diese Bewegung mehrere Strömungen auf, die sich grob nach politischen oder kulturalistischen, szientistischen oder humanistischen, konfrontativen oder diplomatischen und schließlich verbandlich organisierten oder nicht organisierten Zweigen unterscheiden lassen. Trotz dieser Vielfalt unterschiedlicher Ausrichtungen werden die Kriterien für die Bestimmung einer sozialen Bewegung erfüllt. Die organisatorischen Träger der verschiedenen Strömungen stehen als kollektive Akteure auf vielfältige Weise – etwa über zum Teil internationale Dachverbände, gemeinsame Kommissionen und Konferenzen sowie verbandseigene Medien – untereinander sowie, zunehmend über das Internet, mit individuellen Akteuren in Kontakt. Neben der Diesseitsorientierung treten alle Teile der Bewegung für eine Gleichbehandlung aller Weltanschauungsgemeinschaften – größtenteils für eine strikte Trennung von Staat und Religion – sowie gegen die Beschneidung individueller Freiheitsrechte durch religiöse Einflüsse ein. Einzelne Strömungen wiederum beziehen ihre geteilte Identität zusätzlich durch die Pflege einer eigenen Fest- und

Feierkultur, durch das Bemühen um gesellschaftliche Akzeptanz oder aber durch eine offensiv geäußerte, naturwissenschaftlich oder erkenntnistheoretisch orientierte Religionskritik. Die Bewegung steht damit im Ganzen oder in einzelnen Teilen in Auseinandersetzung mit institutionellen (Staat und Kirchen) oder nicht-institutionellen (Theisten, Theologen und Mehrheitsbevölkerung) Gegnern. Da die der Bewegung angehörenden Akteure mehrheitlich nicht Teil des politischen Systems sind, werden in diesen Auseinandersetzungen vor allem nicht-institutionelle Wege beschritten.

Diese freigeistig-säkularistische Bewegung hat seit Beginn des 21. Jahrhunderts einen neuen Mobilisierungsschub erfahren. Ausgelöst wurde dieser Aufschwung mutmaßlich durch die Wahrnehmung eines an Einfluss gewinnenden religiösen Fundamentalismus, mit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 als Schlüsselereignis, sowie in den USA durch die ebenfalls religiös eingefärbte politische Reaktion darauf und durch den zunehmenden Einfluss religiöser Kreationisten auf das Bildungssystem. In Europa kam ein wachsendes Medieninteresse an – insbesondere katholischen – Großereignissen hinzu. Öffentlich sichtbar wurde der Mobilisierungsschub der freigeistig-säkularistischen Bewegung zunächst durch die religionskritischen Bücher der „Neuen Atheisten“ und die Berichterstattung darüber sowie im Anschluss durch öffentlichkeitswirksame Kampagnen etwa zur Schärfung eines atheistischen Selbstbewusstseins. Sowohl die prominenten „Neuen Atheisten“ als auch die Akteure der Bewegung insgesamt wurden daraufhin in der Presse oder von Kritikern mitunter als „militante“ oder auch „missionarische Atheisten“ bezeichnet (vgl. z.B. Gray 2008, Platzek 2011).

Tatsächlich – und das ist das zentrale Ergebnis dieser Arbeit – ist das Bild wesentlich facettenreicher. Mit in fünf von sechs Fällen lokal tätigen Atheisten-Vereinigungen wurden für diese Untersuchung Organisationen ausgewählt, die zwar nicht die treibenden Kräfte der Bewegung darstellen – dazu fehlen ihnen die finanziellen und professionellen Ressourcen –, die aber dennoch in ihrem Zentrum stehen. Da sie ihren Mitgliedern sowohl Anlässe zu Gemeinschaft, Geselligkeit und zum Lernen als auch Gelegenheit für politischen Aktivismus und weltanschauliche wie politische Aufklärungsarbeit bieten, und da sie sich weder an spezielle Untergruppen der Nichtreligiösen wenden noch auf bestimmte Unter- oder Oberthemen von Atheismus und Säkularismus spezialisiert haben, stehen sie allen Atheisten, Agnostikern, säkularen Humanisten, Naturalisten, Rationalisten und Freidenkern offen und bilden ein breites Spektrum der freigeistig-säkularistischen Bewegung ab. Und dieses Spektrum ist in der Tat vielfältig.

Die Vielfalt der organisierten Atheisten zeigte sich in dieser Untersuchung vor allem in den Bereichen ihrer weltanschaulichen Hintergründe, ihrer Motive zum Beitritt und Wege in die Organisation sowie ihrer Erfahrungen und Einschätzungen als Mitglied. Unter den Mitgliedern finden sich genauso Personen, die säkular erzogen wurden oder trotz religiöser

Sozialisation nie gläubig waren, wie ursprünglich nur nominal, moderat oder auch stark gläubige Menschen. Eine wichtige Rolle auf dem Weg zum affirmativen Atheismus scheint, wie auch schon in anderen Studien gezeigt, kognitive Dissonanz zu spielen. Diese kann entweder in der Primärsozialisation angelegt gewesen sein und sich etwa aus einem Kontrast zwischen der weltanschaulichen Ausrichtung des Elternhauses und der der weiteren Umgebung oder zwischen unterschiedlichen Ausmaßen der Religiosität der Eltern ergeben haben. Oder sie trat erst in einer späteren Phase des Lebens, etwa infolge eines Umzugs, ein. Eine wichtige Rolle scheint außerdem die Erfahrung kognitiver Dissonanz allein aufgrund glaubensinterner Widersprüche oder der Wahrnehmung eines Gegensatzes zwischen religiöser Lehre und Alltagserfahrung zu spielen. Diese Vielfalt der religiösen und nichtreligiösen Hintergründe der organisierten Atheisten steht allerdings in deutlichem Widerspruch zu der Behauptung einer strengen religiösen Sozialisation, die McTaggart (1997, S.72) den säkularen Humanisten aus seiner Studie pauschal unterstellt hatte.

Allerdings gingen zumindest in den Fällen, in denen die Mitglieder von sich aus eine atheistische Organisation aufgesucht hatten, Erlebnisse mit oder Wahrnehmungen von Religion dem Beitritt voraus, die bei den Betroffenen entweder Empörung, Besorgnis oder Fremdheitsgefühle ausgelöst hatten. Insgesamt scheint das „Self-Recruitment“, die aktive Suche nach einer passenden politisch oder sozial ausgerichteten Vereinigung, im organisierten Atheismus eine größere Rolle zu spielen als in anderen sozialen Bewegungen. Dies müsste allerdings statistisch überprüft werden, da ebenfalls einzelne Fälle vorlagen, in denen die Mitglieder über informelle Netzwerke, etwa durch eine vorherige Einbindung in die freigeistig-säkularistische Bewegung oder durch private Sozialkontakte, in die Organisation gelangt waren. Professionelle Wege des „Outreach“ bzw. der Öffentlichkeitsarbeit spielen auch – allerdings offenbar ebenfalls nur eine begrenzte – Rolle. Mit ihrem Beitritt verbanden die Mitglieder Ziele, die von selbstorientierten Wünschen nach Beratung, Bildung oder Sozialkontakten über gesellschaftsorientierte Wünsche nach Protest, Aufklärung oder symbolischer Unterstützung bis hin zu einem sehr allgemeinen Wunsch nach einer sinnvollen Betätigung reichten. In den wenigsten Fällen konnte eine dem Beitritt vorausgegangene Kosten-Nutzen-Abwägung einer Mitgliedschaft rekonstruiert werden. Vielmehr erinnerten sich auch diejenigen Mitglieder, die nur durch Zufall von ihrer Organisation erfahren hatten, an eine spontane Begeisterung. In einzelnen Fällen halfen jedoch die Einschätzung eines Repräsentanten der Organisation als charismatisch, das Wiedertreffen eines alten Bekannten in der Gruppe oder Verpflichtungsgefühle bei der Entscheidung zum Beitritt.

Neben durch unterschiedliche Aktivitätsgrade seiner Mitglieder, wie sie sich in allen Bewegungen finden lassen, erscheint der organisierte Atheismus in besonderem Maße durch Konflikte gekennzeichnet zu sein, die sich aus der Verfolgung unterschiedlicher Ziele und der Bevorzugung gegenläufiger Strategien ergeben. Während diejenigen, die mit

ihrem Aktivismus auf die Verletzung rechtsstaatlicher Prinzipien oder auf die Benachteiligung der Konfessionslosen hinweisen wollen, Aufmerksamkeit für ihr Anliegen wünschen und daher konfrontative Strategien bevorzugen und die anderen Mitglieder für ihre Zurückhaltung tadeln, kritisieren jene, die sich als Atheisten oder Naturalisten missverstanden und stigmatisiert fühlen, erstere dafür, dass sie lautstark und unkonventionell auftraten und damit jeden Eindruck von Gutbürgerlichkeit zunichtemachten. Allerdings weisen die Aktivisten beider Seiten eine hohe intrinsische Motivation auf, da sie ihr Anliegen trotz aller Widrigkeiten und gegen alle Widerstände weiter verfolgen. Allerdings fällt ebenso auf, dass der Glaube an die Erreichbarkeit zumindest einiger niedrig gesteckter Ziele nur denjenigen Mitgliedern fehlt, die die Organisationen lediglich symbolisch unterstützen und sich nicht selbst einbringen. Nur deren Handeln ist eindeutig expressiv motiviert.

Diese Vielfalt der Eigenschaften, Erfahrungen, Ziele und Einstellungen der Mitglieder atheistischer Organisationen wurde schließlich reduziert auf die Rekonstruktion und Deskription acht exemplarischer Typen. Sie ergeben sich aus der Kombination eines zentralen Motivs – des dominierenden Erzählmusters oder der thematischen Schwerpunktsetzung eines Interviews – mit der konkreten Positionierung bzw. der Schilderung eines bestimmten Handlungsmusters durch den Befragten. Demnach finden sich in atheistischen Organisationen als Idealtypen der „politische Streiter“ und der „Empörte“ als Vertreter des Motivs der *politischen Auseinandersetzung*, der „Kollektivist“ und der „Befremdete“ als Repräsentanten des Motivs der *Zugehörigkeitssuche* sowie der „intellektuelle Aufklärer“ und der „stille Intellektuelle“ als Varianten des Motivs des *religiös-weltanschaulichen Wissens*. Während der „politische Streiter“, der „Kollektivist“ und der „intellektuelle Aufklärer“ in ihrem Handeln eher außenorientiert sind, indem sie entweder hoch engagiert Auseinandersetzungen um religionspolitische Fragen führen, den Anschluss an die bürgerliche Gesellschaft suchen oder andere Menschen über wissenschaftliche Prinzipien oder aber über die Gefahren der Religion aufklären wollen, ist das Handeln des „Empörten“, des „Befremdeten“ und des „stillen Intellektuellen“ stärker innenorientiert. Der Empörte sucht in der Organisation ein Ventil, um seinem persönlichen Ärger Luft zu machen, der Befremdete sucht in ihr eine neue soziale oder weltanschauliche Heimat und der stille Intellektuelle will nichts dringlicher als selber zu lernen. Hinzu kommen die letzten beiden Typen des „Distanzierten“ und des „Euphorisierten“, die durch das gemeinsame Motiv der *Identifikation mit der Organisation* sowie durch einen sie übermäßig stark prägenden Identitätsaspekt und damit verbundene normative Vorstellungen charakterisiert sind. Im Falle des Distanzierten wird eine Identifikation mit der atheistischen Organisation abgelehnt, da deren Mitglieder den zentralen Idealen der Person nicht gerecht werden. Der Euphorisierte dagegen identifiziert sich vollständig mit dem Atheismus, präsentiert ihn bei jeder Gelegenheit nach außen, hält ihn für die

überlegene Weltsicht und ist überzeugt von seinem „Siegeszug“. Allein bei diesem Typus erscheint die Rede von einem „militanten“ oder „missionarischen Atheismus“ passend.

Diese Typologie kann nicht mehr als ein Interpretationsangebot sein. Eine erhebliche methodische Einschränkung bei der Durchführung der vorliegenden Untersuchung bestand darin, dass es sich um ein „Ein-Mann-Projekt“ handelte. Eine Analysegruppe zur intersubjektiven Validierung der Interpretationen in Form von Kategorisierungen und Typologisierungen gab es nicht. In der Überprüfung der hier vorgeschlagenen Typologie der Mitglieder atheistischer Organisationen besteht folglich ein erstes Desiderat für weitere Forschung.

Ein zweites ist in der quantitativen Erfassung des internationalen organisierten Atheismus zu sehen. Auf diese Weise ließe sich bestimmen, in welcher Verteilung die hier beschriebenen Typen, so sie sich bewähren, in den jeweiligen Organisationen anzutreffen sind, welche Bedeutung etwa dem „Euphorisierten“ zukommt, der das mediale Bild dieser Bewegung zu prägen scheint – womöglich nur deshalb, weil er sich gerne in der Öffentlichkeit präsentiert. Außerdem ließe sich so ein systematischer Vergleich der Mitgliedschaften atheistischer Organisationen in Deutschland oder anderen Teilen Europas einerseits und den USA andererseits durchführen. Auf der Grundlage des hier vorliegenden qualitativen Datenmaterials gibt es nur Indizien dafür, dass das Motiv der Zugehörigkeitssuche besser US-amerikanische Atheisten beschreibt, während der Typus des Empörten eher in den deutschen Organisationen zu finden ist. Dies würde auch erklären, weshalb bislang die Suche nach Identität - allein auf der Grundlage amerikanischer Fälle - als das zentrale Motiv des Beitritts zum organisierten Atheismus herausgearbeitet wurde. Ein möglicher Grund für einen solchen Zusammenhang wäre in dem Umstand zu sehen, dass amerikanische Atheisten stärker von sozialer Ausgrenzung betroffen sind, während die „hinkende“ Trennung von Staat und Kirchen in Deutschland eher geeignet ist, die rechtsstaatlichen Wertvorstellungen der dort lebenden Konfessionsfreien und Nichtreligiösen zu verletzen und damit Anstoß für Empörung zu geben. Doch ob ein solcher systematischer Zusammenhang überhaupt besteht, müsste zunächst repräsentativ überprüft werden.

Ein drittes Desiderat in der Erforschung des organisierten Atheismus besteht in der Verfolgung seiner weiteren Entwicklung. Außer der Frage, ob die freigeistig-säkularistische Bewegung in den unterschiedlichen Ländern einen Einfluss ausübt und worin dieser besteht, ist von besonderem Interesse, von welchen Faktoren ihre Mobilisierung abhängig ist. Es ist spekuliert worden, dass der „Neue Atheismus“ aus der Wahrnehmung eines verstärkten Fundamentalismus sowie aus einem gesellschaftlich gesteigerten Interesse an Religion hervorgegangen ist. Sollten diese Phänomene mittelfristig stark zurückgehen oder verschwinden, wäre es interessant zu verfolgen, ob ein

aktivistischer, organisierter Atheismus und Säkularismus ebenfalls an Bedeutung verliert – wenn dies nicht sogar vorher schon und in Abhängigkeit ganz anderer Faktoren passiert.

Solange diese Bewegung jedoch aktiv ist, finden sich in ihr Personen, die mit ihrer Mitgliedschaft ideelle, identitäre oder intellektuelle Ziele verfolgen. Geht es ihnen um ein außenorientiertes Anliegen, wie die Verbesserung der Trennung von Staat und Religion oder des Ansehens von Atheisten in der Gesellschaft, bewerten sie die Chancen auf Erfolg ihres Engagements üblicherweise sehr differenziert. Äußerst differenziert ist auch das Spektrum der Urteile über ihre Mitstreiter – sowie über Religionen und religiöse Menschen. Der Mehrzahl der beschriebenen Typen geht es nicht darum, übernatürlichen Glauben und Religion zu verbieten oder auszumerzen, sondern die Privilegierung einzelner Glaubensgemeinschaften sowie den Einfluss religiöser Vorstellungen auf Nicht- und Andersgläubige zu unterbinden. Gleichzeitig können andere Typen von Mitgliedern wiederum äußerst meinungsfreudig, einseitig denkend und dickköpfig sein – sei es gegen die eigene atheistische Bewegung, der sie nur formal angehören, oder gegen Religion und Religionsvertreter insgesamt. Reibungen sind daher, wie in allen sozialen Bewegungen, vorprogrammiert. David F., der seit vielen Jahren bei den *San Francisco Atheists* aktiv ist, fasst seinen Eindruck des organisierten Atheismus daher folgendermaßen zusammen:

David F.: (...) I mean, you've probably heard these clichés, that, you know, organizing atheists is like herding cats or butterflies, you know. And /eh/ it's so true. They're all just so... /eh/ strong-willed. And... they've got an opinion. And they've *all* got an opinion. And they all want to say what their opinion is. That /eh/ (,) that's our biggest strength and our biggest weakness, I think, in (,) in getting organized... is dealing with all these strong personalities. Hm. ...But that said, /eh/ I mean, atheists... (,) even if they (,) even if they're not atheist activists, it just seems... to be that the most interesting, creative, (most gifted) people I know are all... /eh/ atheists or agnostics, /eh/ you know, freethinkers of some sort.

(Interview *SFA03*)

7 Anhang

7.1 Die ausgewählten Organisationen

Wie in Kapitel 4.1.1 geschildert, wurden für die Untersuchung Organisationen ausgewählt, die sich im Mittelfeld zweier Dimensionen verorten lassen: einerseits sollten sie als ihren Hauptorganisationszweck den Mitgliedern sowohl Gemeinschaft als auch Gelegenheit zu politischem Aktivismus bieten, andererseits hinsichtlich des Themenspektrums und der angesprochenen Zielgruppe weder zu eng noch zu weit sein. Es folgen zunächst (unter 7.1.1) zwei Grafiken – eine für Deutschland, eine für die USA – mit einer Zuordnung der wichtigsten Organisationen der freigeistig-säkularistischen Bewegung zur Zeit der Erhebung innerhalb dieses Themen-Organisationszweck-Rasters. Danach (unter 7.1.2) werden die ausgewählten Organisationen ausführlicher vorgestellt.

7.1.1 Grafiken zur Organisationenauswahl

7.1.1.1 Deutschland¹²⁴

Überblick „freigeistig-säkularistische Szene“ in Deutschland (Auswahl)

Themen-spektrum	Haupt-Organisationszweck		
	Gemeinschaft (Geselligkeit, soz. Dienste, Rituale, Bildung)	Mischform	Politischer Aktivismus (Protest, Rechtsberatung, Lobbying, Aufklärung)
enges Themenfeld; Teilaspekt aus Freigeistigkeit und Säkularismus (enge Zielgruppe)	 Jugendweihe Deutschland e.V.		 ZdE Zentralrat der Ex-Muslime  DGHS
allg. freigeistiges bzw. säkularis- tisches Themenfeld (Zielgruppe alle Nicht- Religiösen)	 DFW  Die Humanisten	 bfg speziell BfG München	 International League of Non-Religious and Atheists  IBKA  HUMANISMUS STIFTUNG BERLIN  gbs giordano bruno stiftung
weites Themenfeld, das über Freigeistigkeit und Säkularismus hinausgeht (weite Zielgruppe)	 Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg	 DFV	 Humanistische Union  hpd humanistischer pressedienst  GWUP

¹²⁴ Feuerschalensymbol: Bund freireligiöser Gemeinden; DFW = Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften; HV-Symbol = Humanistischer Verband Deutschlands; bfg = Bund für Geistesfreiheit Bayern; DFV = Deutscher Freidenker-Verband; DGHS = Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben; GWUP = Gesellschaft zur wissenschaftlichen Untersuchung von Parawissenschaften

7.1.1.2 USA¹²⁵

Überblick „freigeistig-säkularistische Szene“ USA (Auswahl)			
Themen-spektrum	Haupt-Organisationszweck		
	Gemeinschaft (Geselligkeit, soziale Dienste, Rituale, Bildung)	Mischform	Politischer Aktivismus (Protest, Rechtsberatung, Lobbying, Forschung, Aufklärung)
enges Themenfeld; Teilaspekt aus Freigeistig- keit und Säkularismus (enge Zielgruppe)			
allg. freigeistiges bzw. säkularis- tisches Themenfeld (Zielgruppe alle Nicht- Religiösen)		Vielzahl lokaler Atheist Clubs und Ortsgruppen von... 	
weites Themenfeld, das über Freigeistig- keit und Säkularismus hinausgeht (weite Zielgruppe)			

7.1.2 Kurzportraits der ausgewählten Organisationen

7.1.2.1 Bund für Geistesfreiheit (BfG) München

Der *Bund für Geistesfreiheit München* ist die älteste der ausgewählten Organisationen. Ihre Wurzeln gehen zurück auf die freireligiöse Bewegung des 19. Jahrhunderts. Nach dem Verbot früherer freireligiöser Gemeinden in verschiedenen Orten Bayerns während der Nach-Revolutionenjahre 1851/52 wurde eine freireligiöse Gemeinde in München 1870 wiedergegründet (vgl. Steuerwald 2006). Sie schloss sich später der *Freireligiösen Landesgemeinde Bayern* an und erhielt, wie andere Ortsgruppen auch, erstmals 1927 den Körperschaftsstatus. Während die Landesgemeinde sowie andere Ortsgruppen im Nationalsozialismus verboten wurden, konnte die *Freireligiöse Gemeinde in München* trotz Verfolgung fortbestehen (vgl. ebd.). Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die *Freireligiöse Gemeinde Bayern* 1947 neu gegründet und erhielt erneut den Status einer

¹²⁵ SOS = Secular Organizations for Sobriety; AEU = American Ethical Union; Feuerschalensymbol = Unitarian Universalists; GALAH = Gay and Lesbian Atheists and Humanists; A-Atom-Symbol = American Atheists; AU = Americans United for the Separation of Church and State; cfi = Center for Inquiry

Körperschaft des öffentlichen Rechts. Es folgten Umbenennungen in *Freigeistige Landesgemeinschaft Bayern* und schließlich *Bund für Geistesfreiheit (BfG) Bayern*. Die heutige Organisation versteht sich als eine „Weltanschauungsgemeinschaft in der Tradition der europäischen Aufklärung“, die außerdem die Interessen und Rechte von Konfessionslosen vertritt (vgl. ebd.). Andreas Fincke (2002) bezeichnet den *BfG* als „entschieden kirchenkritische Organisation“ (S.32). Zu den wesentlichen Zielen heißt es auf der Website der Münchener Ortsgruppe:

Wir treten für eine echte Trennung von Staat und Kirche ein. Vor allem sind die Privilegien der Kirchen abzubauen, die in keinem anderen Staat der Welt so stark von der öffentlichen Hand subventioniert werden wie hierzulande - auch mit Steuergeldern von Konfessionslosen.¹²⁶

Als Gesamtverband gehört der *BfG Bayern* dem *Dachverband Freier Weltanschauungsgemeinschaften (DFW)* an, der auch den *Bund freireligiöser Gemeinden* zu seinen Mitgliedern zählt, was, laut Fincke, zu Spannungen in der Frage des staatlichen Einzugs von Kirchensteuern führe (vgl. Fincke 2002, S.34). Als Körperschaft des öffentlichen Rechts verantwortet der *BfG Bayern* außerdem die „freigeistigen Betrachtungen“ bzw. „Rundfunkreden“ im *Bayerischen Rundfunk*. Einige Ortsgruppen des *BfG*, wie u.a. die Münchener, sind darüber hinaus korporative Mitglieder im *IBKA*.¹²⁷ Wegen seiner derart unterschiedlichen Einbindungen spricht dessen damaliger Vorsitzender, Rudolf Ladwig (2006b), dem *BfG* eine Schlüsselposition im Gefüge der deutschen freigeistigen Verbände zu (vgl. S.103). Für die vorliegende Untersuchung wurde bewusst die Münchener Ortsgruppe ausgewählt, da sich gerade diese nicht nur als Weltanschauungsgemeinschaft versteht, sondern darüber hinaus in besonderem Maße durch politischen Aktivismus hervorsteicht. So gestaltet der *BfG München* nicht nur eine eigene Radiosendung auf dem Politik-Kanal des Münchener Bürgerfunks,¹²⁸ sondern hat maßgeblich solche Veranstaltungen wie die „religionsfreien Zonen“ als Gegenveranstaltungen etwa zum Papstbesuch 2006¹²⁹ sowie zum Ökumenischen Kirchentag 2010 organisiert oder jährliche Protestveranstaltungen gegen das Karfreitags-Tanzverbot ausgerichtet,¹³⁰ einen Blasphemie-Preis verliehen¹³¹ sowie regelmäßig am örtlichen „Christopher Street Day“ teilgenommen. Neben derartigem Aktivismus, der in besonderer Weise auf die langjährige Vorsitzende Assunta Tammelleo (Interview *BfG05*) zurückzuführen ist, gehören aber auch soziale Programmpunkte wie „Bibliotheksgespräche“ und ein „Gottlosen-Stammtisch“

¹²⁶ Vgl. <http://www.bfg-muenchen.de/wasist.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹²⁷ Vgl. <http://www.ibka.org/infos/korporative> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹²⁸ Vgl. <http://lora924.de/?p=1876> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹²⁹ Im Jahr 2006 unter Beteiligung u.a. von *IBKA*, *GBS* und den *Freidenkern München* – vgl. <http://www.religionsfreie-zone.de/2006/index.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹³⁰ Vgl. <http://www.religionsfreie-zone.de/karfreitag2007.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹³¹ Vgl. <http://www.bfg-muenchen.de/frecher-mario.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

zum Angebot der Organisation.¹³² Der *BfG München* verfügt über ein eigenes Büro mit Bibliothek im Zentrum der Stadt. Während des Erhebungszeitraums hatte die Ortsgruppe, nach Angabe der Vorsitzenden, 180 zahlende Mitglieder.¹³³

7.1.2.2 Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA)

Der *Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten* wurde 1976 u.a. von Frank Schütte in West-Berlin als *Internationaler Bund der Konfessionslosen (IBDK)* gegründet (vgl. Fincke 2002, S.37ff, Tammelleo 2007).¹³⁴ Vier Jahre zuvor hatte sich aus einem Arbeitskreis Konfessionsloser heraus der *Bund der Konfessionslosen Berlin* konstituiert. Außerdem erschien bereits seit 1972 die Zeitschrift *MIZ – Materialien und Informationen zur Zeit*, die schließlich zur Vereinszeitschrift des *IBDK*, bzw. ab 1982 des *IBKA* wurde (vgl. Ladwig 2006a). Aus dem 1984 gegründeten *IBDK-Verlag* entwickelte sich der dem *IBKA* immer noch nahestehende *Alibri-Verlag*, welcher religionskritische und skeptizistische Literatur veröffentlicht.¹³⁵ Anders als beim *Bund für Geistesfreiheit* handelt es sich beim *IBKA* um keine Weltanschauungsgemeinschaft, sondern um einen „Interessenverband von Konfessionslosen, AgnostikerInnen und AtheistInnen, die eintreten für die Menschenrechte und vernunftgeleitetes Denken, individuelle Selbstbestimmung und Toleranz“ (IBKA 2005, S.2f). Seine Ziele sind einerseits die „Kritik an der Religion als Ideologie“ sowie andererseits die „Kritik an der gesellschaftspolitischen Rolle der Kirchen und anderer Religionen bzw. Religionsgemeinschaften“ (ebd., S.3). Er möchte aufklären über „Wesen, Funktion, Strukturen und Herrschaftsansprüche von Religionen“, seien dies kleine oder große, traditionelle oder neue Religionen oder andere Formen des Irrationalismus (vgl. Ladwig 2006a). Insbesondere werden, einerseits, die Privilegien der christlichen Großkirchen in Deutschland im Bereich des Rechts, der Finanzen, der Bildung, der Medien und als Arbeitgeber im sozialen Bereich kritisiert sowie, andererseits, religiöse Eingriffe in die individuelle Selbstbestimmung des Menschen. So werden auch Konfessionsangehörige als Mitglieder aufgenommen, solange es sich bei ihnen um sogenannte „Zwangskonfessionalisierte“ handelt – Personen, die aufgrund ihres sozialen Berufs gezwungen sind, formal einer der beiden Kirchen, den größten Arbeitgebern in diesem Bereich, anzugehören (vgl. ebd.). Die Konfliktpartner des *IBKA* sind somit zum einen Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie zum anderen der deutsche Staat bzw. die Bundesländer. Seine Ziele verfolgt der Verein seit seiner Gründung vornehmlich über Aufklärungsarbeit mithilfe der eigenen Zeitschrift, Informationsständen auf Großveranstaltungen und

¹³² Vgl. <http://www.bfg-muenchen.de/veran2.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

¹³³ Vgl. Interview *BfG05 (110)*.

¹³⁴ Der Zusatz „international“ habe bedeuten sollen, „dass der Verband die Wirkungsmacht von Religionen global betrachtet und sich mit Säkularen in allen Regionen verbünden will“ (Ladwig 2006a).

¹³⁵ Vgl. *Wikipedia*-Eintrag zum „Alibri Verlag“: <http://de.wikipedia.org/wiki/Alibri> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).

Pressemitteilungen sowie, seit Gründung der *Giordano-Bruno-Stiftung* im Jahr 2004, zunehmend über die Beteiligung an gemeinsamen Veranstaltungen wie der ersten „religionsfreien Zone“ zum „Katholischen Weltjugendtag“ in Köln 2005¹³⁶ oder an Kampagnen wie der deutschen atheistischen Buskampagne¹³⁷ und der *GerDiA*-Kampagne zur Aufklärung über religiöse Diskriminierung am Arbeitsplatz.¹³⁸ In Eigenregie verlieh er in den Jahren 2000 bis 2006 den „Erwin-Fischer-Preis“ und seit 2008 den „IBKA-Preis“. Darüber hinaus bieten einzelne Regionalverbände monatliche Stammtische oder gelegentliche Filmvorführungen und damit auch gesellige Unternehmungen an. Die Mitgliederzeitschrift der Organisation, den „IBKA-Rundbrief“, erhielten im Erhebungszeitraum ca. 850 Personen.¹³⁹ In einem *Spiegel*-Artikel zum organisierten Atheismus in Deutschland ist von „ein paar tausend“ Organisierten die Rede, für die der *IBKA* spreche (vgl. Kneip 2007, S.64). Der Verein ist Mitglied der *Atheist Alliance International*, welcher im Zeitraum der Erhebung auch einige der amerikanischen Organisationen angehörten.¹⁴⁰

7.1.2.3 Atlanta Freethought Society (AFS)

Die *Atlanta Freethought Society* wurde nach eigenen Angaben 1985 als autonome Freidenker-Gruppe gegründet.¹⁴¹ Ob seitens des Gründers, Tom Malone, vorherige Verbindungen zu den *American Atheists (AA)* bestanden, wie bei vielen anderen lokalen Atheisten-Gruppen in den USA der Fall, ist nicht bekannt. Kurz nach ihrer Gründung schloss sich die *AFS* der von *AA* abgespaltenen *Freedom From Religion Foundation (FFRF)* als Regionalverband („chapter“) von Georgia an. 1993 wurde diese Anbindung aufgelöst, um die Zusammenarbeit mit anderen Organisationen und Dachverbänden zu ermöglichen. Dennoch bestehen zur *FFRF* und einigen ihrer Regionalgruppen nach wie vor enge Kontakte. Seit 1988 war die *AFS* überdies kooperativ mit den *Humanists of Georgia (HGA)* verbunden, die der *American Humanist Association (AHA)* angehörten und deren Vorsitzender zu der Zeit ebenfalls Tom Malone war. Zur formalen und räumlichen Trennung der beiden Gruppen kam es 1994, da „[t]he AFS group was considered to be a little too ‘activist’ to the HGA members“ (Yothment 2002). Malone blieb bei den Humanisten, während Ed Buckner (Interview *AFS06*) neuer Vorsitzender der *AFS* wurde, ihr eine Satzung gab und sie als gemeinnützigen Verein eintragen ließ. Heute ist die *AFS* mit dem *Council for Secular Humanism (CSH)* bzw. dessen *Alliance of Secular Humanist Societies (ASHS)* eng verbunden. Sie gehört außerdem der *Atheist Alliance of America*

¹³⁶ Vgl. <http://www.religionsfreie-zone.de/impressum.htm> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹³⁷ Vgl. <http://www.buskampagne.de/#organisationen> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹³⁸ Vgl. <http://www.gerdia.de/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹³⁹ Vgl. Interview *IBKA03 (93)*.

¹⁴⁰ Später wurde die *AAI* in einen internationalen und einen US-amerikanischen Zweig, die *Atheist Alliance of America (AAA)*, aufgeteilt.

¹⁴¹ Die Darstellung der *AFS* beruht auf einem Rede-Manuskript zur Vorstellung der Organisation (Yothment 2002), auf Angaben aus den Interviews *AFS06* und *AFS07* sowie auf der Eigendarstellung der Organisation auf ihrer Internetseite: <http://www.atlantafreethought.org/aboutus/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

(*AAA*) an. Vorsitzender war zum Zeitpunkt der Erhebung Steve Yothment (Interview *AFS07*). Als ihre Ziele nennt die Organisation Bildung, Soziales und Aktivismus. Bildung und Aktivismus beziehen sich insbesondere auf Fragen der Trennung von Staat und Religion. Viele der monatlichen Vorträge gehen hierauf ein. Unter anderem mithilfe des Newsletters informiert die Organisation über Verletzungen des Trennungsgebots und ruft gelegentlich zu Protesten auf. Große mediale Aufmerksamkeit fand ihre Demonstration gegen das öffentliche Gebet um Regen zum Ende einer Dürreperiode durch den damaligen Gouverneur von Georgia, George Ervin („Sonny“) Perdue, im Jahr 2007. Eine wichtige Aktivität ist darüber hinaus das Schreiben von Leserbriefen an lokale und überregionale Zeitungen. Einzelne Mitglieder publizieren außerdem Artikel und Bücher oder beteiligen sich an Debatten. Zu den sozialen Angeboten gehören neben den Monatstreffen („AFS Meeting“) gesellige Zusammenkünfte, meist in Restaurants („AFS Social“), oder ein Lesezirkel („AFS Reading Group“). Als einzige der ausgewählten Organisationen in den USA besitzt die *AFS* eigene Räumlichkeiten mit Tagungsraum und Bibliothek, seit 2008 in einem ehemaligen Kirchengebäude („Atlanta Freethought Hall“). Die Gruppe hatte zur Zeit der Erhebung etwa 220 zahlende Mitglieder.¹⁴²

7.1.2.4 Atheists and Other Freethinkers (AOF), Sacramento

Die Gruppe *Atheists and Other Freethinkers* wurde 1993 in Sacramento, Kalifornien, im Anschluss an einen öffentlichen Vortrag der berühmt-berüchtigten damaligen Vorsitzenden von *American Atheists* (*AA*), Madalyn Murray O’Hair, gegründet.¹⁴³ Im Anschluss an die Veranstaltung hatten sich mehrere Personen zusammengefunden, die eine lokale Gruppe für nichtreligiöse Menschen in Sacramento etablieren wollten, wobei zunächst Uneinigkeit darüber bestand, ob diese Gruppe antireligiös im Stile Murray O’Hairs oder lediglich nichtreligiös sein sollte. Die Befürworter des letzteren Ansatzes waren in der Mehrzahl und so wurde *AOF* mit folgendem Ziel gegründet:

The purpose of the nonprofit organization Atheists and Other Freethinkers is to promote the civic understanding and acceptance of atheists and freethinkers in our community. Through its educational programs, projects, and publications, AOF extends atheistic perspectives concerning the separation of church and state and the right to think and speak freely on these perspectives.¹⁴⁴

Das Ziel, die Akzeptanz von Atheisten und „anderen Freidenkern“ in der Gesellschaft zu erhöhen, wird u.a. mit der Beteiligung an einer kirchlich organisierten Armenspeisung in einer benachbarten Universitätsstadt („Davis Community Meals Project“) sowie mit der

¹⁴² Vgl. Interview *AFS07* (12).

¹⁴³ Alle Angaben zu *AOF* basieren auf Angaben aus den Interviews *AOF06* und *AOF07* sowie auf den Darstellungen der Organisation auf ihrer Internetseite: <http://www.aofonline.org/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁴⁴ Vgl. <http://www.aofonline.org/introductions.html> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

regelmäßigen Durchführung von Highway-Säuberungsaktionen („Adopt-A-Highway Project“) verfolgt. Andere öffentliche Projekte sollen der Bildung dienen; so etwa der jährliche „Freethought Day“, an dem progressive, freigeistige Protagonisten der amerikanischen Geschichte vorgestellt und gewürdigt werden, Aktionen zum „Darwin Day“, meist in Kooperation mit Biologen örtlicher Hochschulen, oder die jährliche Spende säkular ausgerichteter Kinderbücher an örtliche Bibliotheken zur Weihnachtszeit („Reason-for-the-Season Project“). Zu den weiteren Aktivitäten der Gruppe zählen die Monatstreffen mit Vorträgen von Gastrednern zu wissenschaftlichen, weltanschaulichen, aber auch politischen Themen, die „Freethought Dinners“ in wechselnden Restaurants oder Workshops etwa zu der Frage, wie man als Atheist am besten mit religiösen Menschen diskutiert. In ihrem Newsletter informiert die Organisation über Verletzungen des Trennungsgrundsatzes von Staat und Religion und auch über darauf bezogene geplante Proteste anderer Organisationen, wie etwa der *Americans United for the Separation of Church and State*. AOF selbst veranstaltet jedoch keine Demonstrationen. Zu den Gründungsmitgliedern und treibenden Kräften der Gruppe zählen die Pädagogen Paul Geisert (Interview AOF06) und Mynga Futrell (Interview AOF07), die durch die Gründung der *Brights* im Jahr 2003 internationale Bekanntheit erlangten. AOF gehört heute mehreren Dachverbänden an: dem *Council for Secular Humanism (CSH)* bzw. dessen *Alliance of Secular Humanist Societies (ASHS)*, der *Atheist Alliance of America (AAA)*, den *American Atheists (AA)* und der *American Humanist Association (AHA)*.

7.1.2.5 Minnesota Atheists (MNA), Minneapolis / Saint Paul

Minnesota Atheists geht zurück auf den 1984 gegründeten Regionalverband („chapter“) für Minnesota der *American Atheists*.¹⁴⁵ Nach Einstellung der „chapters“ durch Madalyn Murray O’Hair 1991 riefen einige ehemalige Mitglieder um August Berkshire noch im selben Jahr *Minnesota Atheists* ins Leben. Die Vereinigung ist damit, nach eigenen Angaben, die älteste und größte Atheisten-Organisation in Minnesota und außerdem eine der aktivsten lokalen Gruppen in den gesamten USA. Das Motto der *Minnesota Atheists* lautet „Positive Atheism in Action Since 1991“. In ihrer Satzung heißt es:

Minnesota Atheists is dedicated to building a positive atheist community that actively promotes secular values through educational programs, social activities, and participation in public affairs. Minnesota Atheists is organized by atheists as a nonprofit educational corporation to promote the atheist viewpoint as a valid contribution to public discourse, to strive to maintain the First Amendment guarantee of separation of state and church, and to work in coalition with freethought and civil

¹⁴⁵ Die Informationen zur Organisation stammen hauptsächlich von der eigenen Website: <http://mnatheists.org/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

rights/civil liberties organizations where joint action is needed to achieve these goals.¹⁴⁶

Die Aktivitäten der Organisation sind äußerst vielfältig. Bildung und Aufklärung etwa sollen über eine regelmäßige Kabel-TV-Sendung sowie über die seit 2008 jeden Sonntag auf einem progressiven Regionalsender ausgestrahlte Radiosendung „Atheists Talk“ erfolgen.¹⁴⁷ Außerdem ist die Organisation mit Informationsständen und Paradegruppen auf solchen Veranstaltungen wie dem „Minneapolis GLBT Pride“ oder der „May Day Parade and Festival“ vertreten. Wie in den meisten anderen Organisationen gibt es die Monatstreffen mit Vorträgen. Des Weiteren wurden aus *MNA* heraus sogenannte „Critical Thinking Clubs“ gegründet, die zum Philosophieren einladen. Die Organisation hat außerdem ein international verkaufte Buch mit Erfahrungsberichten zu atheistischem Leben und Religionsverlust in den USA herausgebracht (Lehto 2012).¹⁴⁸ Über diese Aktivitäten hinaus gibt es gesellige Unternehmungen, wie dreimal im Jahr ein Picknick und jedes Jahr im Dezember das „Winter Solstice Banquet“.¹⁴⁹ Gemeinsame Kino- und Restaurantbesuche werden über eine eigene *MeetUp*-Seite organisiert.¹⁵⁰ Der politische Aktivismus umfasst den seit 2006 jährlich veranstalteten „Day of Reason“ als Protest gegen den nationalen und staatlich geförderten „Day of Prayer“.¹⁵¹ Eine Besonderheit der *MNA* ist, dass die Gruppe zirka zehn Jahre nach ihrer Gründung eine unfriedliche Abspaltung erlebte. Eine ehemalige Vorsitzende konnte, laut Ausführungen diverser Mitglieder,¹⁵² ihre Abwahl nicht ertragen und gründete mit dem Vorwurf, *MNA* sei zu wenig politisch orientiert, die Konkurrenz-Organisation *Atheists for Human Rights*.¹⁵³ Mittlerweile stehen die Gruppen in freundschaftlichem Kontakt. Die *Minnesota Atheists* gehören mehreren nationalen Dachverbänden (*AA*, *AHA*, *AAA*, *CSH*) sowie der *International Ethical and Humanist Union (IHEU)* an. Im Jahr der Erhebung zählte *Minnesota Atheists* 350 Mitglieder und „Interessierte“.¹⁵⁴

7.1.2.6 San Francisco Atheists (SFA)

Die Gruppe der *San Francisco Atheists* verdankt ihre Existenz den *American Atheists (AA)*.¹⁵⁵ Unter dem heutigen Namen wurde die Organisation 1997 gegründet. Zuvor hatte dort bis 1992 eine *AA*-Regionalgruppe („chapter“) bestanden, zu deren Vorsitzendem kurz

¹⁴⁶ Vgl. <http://mnatheists.org/information/bylaws> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁴⁷ Vgl. <http://www.am950radio.com/shows/atheists-talk> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁴⁸ Vgl. <http://mnatheists.org/atheist-book-project> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁴⁹ Vgl. <http://mnatheists.org/information/who-we-are> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁵⁰ Vgl. <http://www.meetup.com/minnesota-atheists/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁵¹ Vgl. <http://mnatheists.org/day-of-reason> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁵² Vgl. u.a. Interviews *MNA04 Paraphrase (21)* und *MNA05 (111)*.

¹⁵³ Vgl. <http://www.atheistsforhumanrights.org/> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).

¹⁵⁴ Vgl. Interview *MNA04 Paraphrase (21)*.

¹⁵⁵ Die Angaben zu SFA beruhen hauptsächlich auf Ausführungen aus den Interviews *SFA03* und *SFA06* sowie auf der Darstellung der Organisation auf ihrer Website: <http://www.sfatheists.com/FAQ/FAQ.aspx> (zuletzt aufgerufen: 06.09.2013).

vor Auflösung aller „chapters“ das spätere Gründungsmitglied von *SFA*, Stan C. (Interview *SFA06*), noch von Madalyn Murray O’Hair persönlich ernannt worden war. Nachdem die Regionalgruppen jedoch abgeschafft worden waren, veranstaltete dieser zweimal im Jahr ein informelles „Equinox Dinner“. Einer der Teilnehmer an diesen Abendessen regte die Gründung einer neuen Gruppe an, wozu es dann 1997 kam. Nach der Ermordung Murray O’Hairs und der folgenden Umstrukturierung von *American Atheists* in 1995 war Stan C. erneut zum Regionalbeauftragten des Dachverbands geworden, dem *SFA* bis heute angehört. Außer den Sonnenwende-Abendessen und Picknicks veranstaltet die Organisation, wie andere Gruppen auch, ein Monatstreffen mit Filmvorführungen, Buchvorstellungen oder Vorträgen. In die Öffentlichkeit geht sie mit Informationsständen auf einigen der vielen Straßenfeste San Franciscos, mit der Veranstaltung „Evolutionpalooza“ zum „Darwin Day“ sowie mit gelegentlichen Protesten. Im politischen Aktivismus versteht sich die Gruppe als reaktiv. So hat sie etwa gegen eine Großveranstaltung der *Promise Keepers* oder gegen den „Walk of Life“ in San Francisco sowie gegen die Durchsetzung des „Religious Freedom Restoration Act“, der Gesetzesausnahmen aus religiösen Gründen ermöglicht hätte, in Kalifornien demonstriert. Zur Unterstützung des juristischen Kampfs des Anwalts Michael Newdow gegen die Phrase „one nation under God“ in der „Pledge of Allegiance“ hat sie an entscheidenden Verhandlungstagen Rallys abgehalten. Einige Mitglieder der Organisation betätigen sich als Autoren oder diskutieren mit Religionsvertretern, etwa im Rahmen der religiös-atheistischen Dialogveranstaltungen des „Garrison-Martineau Projects“. Abgesehen davon ist *San Francisco Atheists* unter den ausgewählten amerikanischen Organisationen diejenige, deren Mitglieder im Auftreten am ehesten konfrontativ sind. Sie ist außerdem am wenigsten formal integriert. Mitgliedschaftsbeiträge werden nicht erhoben und keine Mitgliederlisten geführt. Zur Organisation gehört, wer den Newsletter bezieht und / oder an Treffen und anderen Veranstaltungen teilnimmt.

7.1.3 Interviewaufruf im „Minnesota Atheist“-Newsletter

VOLUME 18 NUMBER 4		THE MINNESOTA ATHEIST	PAGE 3
President's Column Winning the Intellectual War			
By August Berkshire I'd like to pick up where I left off last time. I stated, "My attitude is that we have already won the intellectual war, now we just have to spread the good news." I knew this ambiguous phrase would leave some people scratching their heads. "Huh? What does he mean? Half the people in the country are creationists! We haven't won the intellectual war by a long shot!" So let me clarify: by "intellectual war" I mean the war (logical debate) among intellectuals, who are now overwhelmingly atheists. Ninety-three percent of the members of the National Academy of Sciences are atheists or agnostics (mostly atheists). Less than half of all U.S. scientists believe in a god. Surveys have shown that the more education a person has received, the less likely he or she is to believe in a god. Other surveys have shown that the least religious countries also tend to be the healthiest. Pick up any science magazine. Whenever they talk about religion, they almost never refer to gods as actually existing, like it's a real phenomenon scientists are investigating. It's almost always "Are humans naturally inclined by evolution to <i>believe</i> in gods?" "God" is treated as an illu-	 August Berkshire sion that might have had some evolutionary benefit. Religion is treated as a cultural artifact, like music, dance, or a brand of storytelling. I can't think of a single intellectually compelling argument for the existence of gods, can you? On the other hand, we can demonstrate why every argument we have ever heard of for gods is inadequate. <i>We have won the intellectual war.</i> So why should we be the ones who are getting defensive when logic is on our side? Instead (and I know this is hard), why not relax, put a smile on our faces, and respond, "Well, you know, there is no evidence for that, and here are some problems with that way of thinking..." I can hear some of you objecting now: "But these people just won't listen to logic!" Let's not be so dismissive out of hand. After all, almost all religious people <i>believe</i> they are thinking logically. They really do believe the Argument from Design is a good one. They really do believe it is logically <i>necessary</i> for life to have an "ultimate purpose" that transcends death. We must point out to them the flaws in their logic. For those who won't listen to logic, there is no possible way of getting through to them no matter what we try. Shouting something emphati-	cally or ridiculing them won't work and will only serve to harden their position. If all we can do for the time being with some people is to gently plant a seed of doubt, that is still worth doing. So if the logic is all on our side, and we have won the intellectual war, why haven't we yet changed society? Well, we have changed it a bit – the percentage of atheists and religious skeptics in the nation has doubled in the last twenty years, from 5% to 10%. And the percentage of atheists and religious skeptics in the younger generation is double the national average, about 20%. Still, why haven't we done even better? Because religious belief is primarily based on emotion. That's what we always have to keep in mind if we wish to be persuasive. We have all attended debates where the atheist won on points, but where the audience thought the religious person won because he was a nice, charming guy. We not only have to keep winning on points (no problem, if we know our stuff), we also have to be that nice, charming guy or gal if we really want to make an impact on society. This does not mean we have to compromise our atheist position in any way. It just means there is almost always more than one way to say the same thing.	
Björn Mastiaux, a Ph.D. student in Sociology at Heinrich Heine University, Duesseldorf, Germany, will visit Minnesota April 18-24. For his dissertation he is studying members of secular/atheist organizations in different regions of Germany and the United States. While here he would like to conduct extensive interviews with members of Minnesota Atheists. If you would be willing to be interviewed, contact Au-	gust Berkshire at pres@mnatheists.org or 612-338-4548. Björn will be attending our April 20th Minnesota Atheists meeting (see page 1) and will be a guest on our Atheists Talk radio program that morning.	 Björn Mastiaux	

7.2 Informationsmaterial

Die im Folgenden abgebildeten Unterlagen wurden den Gesprächspartnern vor Beginn der Interviews überreicht. Die Informationsblätter waren zum Verbleib bei den Interviewten bestimmt. Kurzfragebogen und Einverständniserklärungen wurden von den Befragten ausgefüllt und dem Interviewer mitgegeben. Einzelne Angaben daraus dienten als

Stichworte im Verlauf der Interviews – insbesondere die Auskunft zur Dauer der Mitgliedschaft.

7.2.1 Informationsblatt für Interviewpartner in Deutschland

 HEINRICH HEINE UNIVERSITÄT DÜSSELDORF	Zur Information
Zunächst einmal herzlichen Dank für Ihre/Deine Bereitschaft, mir als Gesprächspartner zur Verfügung zu stehen! Im Folgenden möchte ich Ihnen/Dir noch einige Informationen zum Ziel und zum Rahmen meiner Studie, zu Fragen des Datenschutzes und zu meiner Person geben. Die von mir durchgeführten Interviews liefern die Grundlage für einen wichtigen Teil meiner Dissertation, einer qualitativen Studie über Mitglieder atheistischer, säkularistischer bzw. freigeistiger Organisationen in verschiedenen Regionen Deutschlands und der USA. Ich bin Doktorand im Fach Soziologie und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Für das Thema meines Projekts habe ich mich entschieden, nachdem ich mich in meiner Magisterarbeit mit soziologischen Theorien religiösen Wandels beschäftigt hatte. Dabei war mir aufgefallen, dass es nur wenige Studien zu überzeugten Atheisten, Agnostikern oder anderen konsequent säkular eingestellten Menschen, geschweige denn zu „atheistischen“ Organisationen gibt. Das Thema „Atheismus“ ist von der Soziologie insgesamt bisher kaum berücksichtigt worden. So ist die Idee entstanden, die Motive, Erfahrungen und Biographien von Mitgliedern möglichst ähnlicher atheistischer, säkularistischer bzw. freigeistiger Organisationen zu erheben, welche vor möglichst unterschiedlichen religiös-gesellschaftlichen Hintergründen agieren. Für meine Interviews habe ich entsprechend Mitglieder dieser Organisationen aus so unterschiedlichen Regionen wie dem „katholischen“ Bayern, dem „atheistischen“ Ostdeutschland, dem gemischt-religiösen Nordrhein-Westfalen und Norddeutschland sowie aus den allgemein stärker religiösen USA und dort sowohl von der eher liberalen Westküste wie auch aus den teilweise fundamentalistisch geprägten Südstaaten gesucht. Ziel ist es zu erfahren, welche Umstände dazu geführt haben, dass Menschen aus verschiedenen religiösen Umfeldern die Gemeinsamkeit der Mitgliedschaft in ähnlichen säkularistischen Vereinigungen aufweisen. Die Interviews werden auf einem digitalen Medium aufgezeichnet und im Anschluss verschriftlicht. Diese Abschrift dient lediglich der Auswertung und wird – genauso wie die Audiodatei – nicht veröffentlicht. In Veröffentlichungen zu der geplanten wissenschaftlichen Studie gehen lediglich einzelne Zitate aus den Interviews ein. Sowohl die Abschrift des Interviews als auch veröffentlichte Zitate werden anonymisiert. Statt Ihres/Deines Namens wird ein Pseudonym verwendet. Auf Wunsch können auch andere persönliche Angaben (Alter, Beruf, Ortsnamen etc.) zum Zwecke der Anonymisierung verfremdet werden. Die Audiodatei sowie Ihre/Deine persönlichen Daten sind während der Auswertung nur mir zugänglich und werden nach Beendigung der Studie gelöscht. Für weitere Informationen können Sie sich / kannst Du Dich jederzeit mit mir oder dem Betreuer meiner Dissertation, Prof. Dr. Michael Baumann, in Verbindung setzen:	
Björn Mastiaux, M.A. Soziologie I Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf Universitätsstraße 1 40225 Düsseldorf 0211 / 81-15964 oder 0179 / 21 88 312 mastiaux@phil-fak.uni-duesseldorf.de	Prof. Dr. Michael Baumann Soziologie I Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf Universitätsstraße 1 40225 Düsseldorf 0211 / 81-13123 baumann@phil-fak.uni-duesseldorf.de
An dieser Stelle möchte ich Sie/Dich darauf hinweisen, dass die Teilnahme am Interview sowie die	

Beantwortung einzelner Fragen freiwillig ist. Auch im Nachhinein können Sie Ihre / kannst Du Deine Einwilligung zur Verwendung Ihrer/Deiner Angaben bzw. einzelner Angaben widerrufen.

Ich bedanke mich noch einmal für Ihre/Deine Bereitschaft, mir Auskunft zu geben, und hoffe, dass meine Arbeit dazu dient, mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit für säkulare Organisationen zu erzeugen.

Björn Mastiaux, M.A.

7.2.2 Kurzfragebogen und Einverständniserklärung Deutschland

	vom Interviewer auszufüllen			
	Code:			
	Pseudonym:			
	Datum:		Ort:	

Kurzfragebogen, Einverständniserklärung

Name:					
Organisation (Name, Ort):					
Mitgliedschaft in der Organisation seit (Jahr):					
Funktion in der Organisation:					
Wohnort:					
Geburtsort:		Geburtsdag:		Geschlecht:	
aufgewachsen in (prägende Städte, Länder, Regionen in Kindheit u. Jugend):					
höchster Bildungsabschluss:					
gelernter Beruf:		aktueller Beruf:			
Familienstand:		Zahl der Kinder:			
Telefon:		Email:			
Wie würden Sie sich in Bezug auf Ihre Weltanschauung selbst bezeichnen?					
In der geplanten Studie wird statt Ihres Namens ein Pseudonym verwendet. Wünschen Sie weitere Maßnahmen zur Anonymisierung?					

☐	Ich wünsche, dass in der Studie ein abweichendes Alter angegeben wird.
☐	Ich wünsche abweichende Angaben zu meinem Beruf, Wohnort etc. (wie mit Interviewer besprochen, Notizen umseitig).
☐	Im Gegenteil. Ich möchte mit meinem tatsächlichen Namen erwähnt werden.
Mit der Teilnahme an dem geplanten Interview, mit der Aufbewahrung meiner Daten bis zur Fertigstellung der geplanten Studie sowie mit der Wiedergabe meiner Aussagen in dem von mir genehmigten Umfang innerhalb wissenschaftlicher Veröffentlichungen erkläre ich mich hiermit einverstanden.	
(Unterschrift, Datum, Ort)	

7.2.3 Informationsblatt für Interviewpartner in den USA

 FYI - For Your Information First, I would like to thank you for your participation in this interview. I also want to provide you with some further information regarding the aim and purpose of this study, protection of data privacy matters and about myself. The interviews I am conducting will serve as the basis for an important part of my dissertation project, which is a qualitative study on members of particular (political, educational, open membership) kinds of secular/atheist organizations in different regions of Germany and the United States. I am a doctoral candidate in sociology, and I am currently working on a dissertation grant given to me by the German state of North Rhine-Westphalia. I developed an interest for this topic during work on my master's thesis, in which I had discussed several sociological theories of religious change. Secularization theory proposes a widespread indifference toward religion as the hallmark of modern society. On the other hand, the American religious economies model proposes a universal human need for religiosity. Regarding these positions I started to wonder how convinced atheists, agnostics or other decidedly secular persons might fit into the picture. I then noticed that there are no studies on them – let alone on “atheist” organizations – in the sociology of religion or in organizational sociology. It turned out that the topic of atheism in general has largely been neglected by sociology. That is how I came up with the idea of exploring the motives, experiences and biographies of members of most similar secular/atheist organizations which operate in very different settings with regard to religion. I therefore set out to conduct my interviews in Catholic Bavaria, atheistic Eastern Germany and mildly Protestant Hamburg as well as in the generally highly religious United States. I here chose to visit organizations at the largely liberal West Coast, in mainline Protestant Minnesota and Baptist Georgia (all characterizations being rough generalizations). My aim is to learn which circumstances may have led people from these different religious backgrounds to join these very similar secular groups. I am very curious to hear their stories and to learn whether there will be more similarities across or differences along lines of location, gender, age, degree of activism, etc. Interviews will be taped digitally and subsequently transcribed. These transcripts will be used for interpretation and analysis only and – like the audio tapes – will not be published. Only individual quotes from the interviews may be used in publications resulting from this study. For transcripts, as well as for published quotes, aliases will be used instead of actual names – unless you explicitly wish otherwise. Upon request, other personal data may be altered (such as age, occupation, place names, etc.). Audio tapes and your personal data will only be accessed by myself and are
--

going to be deleted after completion of this study.

For further information you are welcome to contact either me or my dissertation supervisor, Prof. Michael Baurmann, at any time.

Björn Mastiaux, M.A.
c/o Soziologie I
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Universitätsstr. 1
40225 Düsseldorf
01149-211-81-15 964 or 01149-179-21 88 312
1-530-302-7204 until May 30th 2008
mastiaux@phil-fak.uni-duesseldorf.de

Prof. Dr. Michael Baurmann
Soziologie I
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Universitätsstr. 1
40225 Düsseldorf
01149-211-81-13 123
baumann@phil-fak.uni-duesseldorf.de

I would like to remind you that participation in this study is voluntary and that you may withdraw your consent even after the interview.

Björn Mastiaux, M.A.

7.2.4 Kurzfragebogen und Einverständniserklärung USA

	<i>to be filled in by interviewer</i>			
	code:			
	pseudonym:			
	date:		location:	

Short Questionnaire, Declaration of Consent

your name:					
your organization (name, city):					
year you joined organization:					
your post / responsibility / position in organization:					
town of residence:					
birthplace:		birthdate:		gender:	
hometown(s) (places of formative years):					
highest level of education:					
trained as (occupation) / major:		current occupation:			
marital status:		number of children:			

phone:		e-mail:	
How would you categorize your worldview (atheist, agnostic, humanist, other)?			
Publications resulting from this study will refer to interviewees with aliases. Do you prefer a further degree of anonymity?			
☐	Please change information about my age.		
☐	Please change information about my occupation, hometown etc. (as specified on back of page).		
☐	On the contrary. I wish to be mentioned with my actual name and data.		
I herewith agree to participate in the planned interview, to have my data recorded and stored until the completion of this study, and to have my authorized statements released within social scientific publications.			
_____			(signature, date, city)

7.3 Interviewleitfäden

7.3.1 Leitfaden zu den Interviews in Deutschland

Leitfragen	Checkliste	Vertiefungsfragen
1. Zu Anfang möchte ich Sie / <i>Dich</i> gerne bitten, mir ein wenig zu Ihrer / <i>Deiner</i> Person zu erzählen. D.h. schildern Sie mir / <i>schildere mir doch bitte</i> zum einen, was Sie heute so machen / <i>was Du heute so machst</i>, und zum anderen, was die wichtigen Stationen Ihres / <i>Deines</i> Lebens vom Tag Ihrer / <i>Deiner</i> Geburt bis zum heutigen Tag waren!	- Selbstvorstellung / - charakterisierung - Rahmen zur Einordnung weiterer Antworten - allgemeine Biographie, nicht speziell auf Interviewthema bezogen - Wohnorte, Umzüge - Bildungsweg, Ausbildungen, Berufe - Partnerschaften, Ehen, Kinder - Glücksfälle, Krisen	- Wo haben Sie / <i>Wo hast Du</i> bisher gelebt? Wo sind Sie / <i>Wo bist Du</i> aufgewachsen, wo ging es dann hin? - Welche Ausbildung haben Sie / <i>hast Du</i> gemacht? Welche Bildungseinrichtungen besucht? Welche Berufe erlernt und ausgeübt? - Wie sah Ihre / <i>Deine</i> Ursprungsfamilie aus, mit wem sind Sie / <i>bist Du</i> aufgewachsen? Haben oder hatten Sie / <i>Hast oder hattest Du</i> eine eigene Familie oder Partnerschaft? - Was würden Sie / <i>Was würdest Du</i> als größte Glücksfälle und was als größte

		Krisen in Ihrem / <i>Deinem</i> bisherigen Leben bezeichnen?
2. Sie sind / <i>Du bist</i> also Mitglied der Organisation X. Mich würde interessieren, wie es im einzelnen dazu gekommen ist. Erzählen Sie / <i>Erzähle</i> doch mal, was zum Organisationsbeitritt geführt hat!	- äußerer Anlass? - besonderes Erlebnis? - welche Hoffnungen und Ziele? - wie von Organisation erfahren? - warum nicht eher beigetreten? - vorausgegangene / parallele Mitgliedschaft in anderen Organisationen?	- Warum sind Sie / <i>bist Du</i> einer atheistischen / freigeistigen / säkularen Organisation beigetreten? Wieso wollten Sie / <i>wolltest Du</i> nicht (mehr) alleine religionsfrei sein? - Warum haben Sie sich / <i>hast Du Dich</i> genau für Organisation X entschieden? - Sind oder waren Sie / <i>Bist oder warst Du</i> Mitglied anderer säkularer Organisationen? Wie kam es hier zum Beitritt?
3. Wenn Sie an Ihre / <i>Wenn Du an Deine</i> Kindheit und Jugend zurückdenken / <i>zurückdenkst</i>, könnte damals schon irgendetwas darauf hingedeutet haben, dass Sie / <i>Du</i> einmal Mitglied einer atheistischen bzw. freidenkerischen Organisation werden würden / <i>würdest</i>? Was sprach dafür, was dagegen?	- religiöses Elternhaus? - eigene Religiosität? - nachdenkliches Kind? - rebellischer Charakter? - schulische Leistungen - „intakte“ Familie? - Verhältnis zum Elternhaus - Jugend in Stadt oder Land? - Jugend in welchem gesellschaftlichen / religiösen Umfeld? - Entwicklung der Weltanschauung	- Was waren Sie / <i>Was warst Du</i> für ein(e) Schüler(in)? - Wie sah die familiäre Situation Ihrer / <i>Deiner</i> Kindheit aus? Beschreiben Sie mir Ihre / <i>Beschreibe mir Deine</i> Familie und die materiellen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen Sie aufgewachsen sind / <i>Du aufgewachsen bist</i>! - War Ihre / <i>Deine</i> Familie religiös? Wie äußerte sich das? - Wie war oder ist das Verhältnis zu Ihrer / <i>Deiner</i> Familie? - Welche Erfahrungen haben Sie in Ihrer / <i>hast Du in Deiner</i> Jugend mit Religionsgemeinschaften gemacht? Waren Sie / <i>Warst Du</i> selbst einmal Mitglied in einer?

		- Gab es einen „Abfall“ vom Glauben? Wie kam es dazu? - Wenn nicht in der Jugend, wann und wie kam es dazu, dass sich Ihre / <i>Deine</i> atheistische / agnostische / humanistische Weltanschauung entwickelt oder gefestigt hat?
4. Sie sind / <i>Du bist</i> nun seit (Zeitraum) Mitglied in Organisation X. Ich möchte jetzt gerne auf die Erfahrungen zu sprechen kommen, die Sie / <i>Du</i> in dieser Zeit mit Ihrer / <i>Deiner</i> Mitgliedschaft gemacht haben / <i>hast</i>. 4.1. Erzählen Sie / <i>Erzähle</i> mir doch zunächst einmal, wie sich Ihre / <i>Deine</i> Mitgliedschaft darstellt! In welcher Form engagieren Sie sich / <i>engagierst Du Dich</i> bei X?	- regelmäßige Tätigkeiten? - wieviel Zeit aufgewendet? - Art der Tätigkeiten - beteiligt an öffentlichkeitswirksamen Aktionen der Organisation? - Übernahme spezieller Aufgaben? - Übernahme von Ämtern in der Organisation? - beteiligt bei Leitung der Organisation? - Veränderung im Engagement?	- Hat sich Ihr / <i>Dein</i> Engagement - in seiner Regelmäßigkeit, in der Art der Beteiligung oder im zeitlichen Ausmaß - mit der Zeit gewandelt?
4.2. Wie erleben Sie / <i>Wie erlebst Du</i> den Zusammenhalt innerhalb der Organisation? Wie ist Ihr / <i>Dein</i> Verhältnis zu anderen Mitgliedern?	- Art und Häufigkeit der Kontakte zu anderen Mitgliedern - Freundschaften zu anderen Mitgliedern? - Bewertung des Engagements anderer Mitglieder	- Gibt es regelmäßige Treffen für Mitglieder der Organisation und nehmen Sie / <i>nimmst Du</i> daran teil? - Haben Sie / <i>Hast Du</i> privat Kontakt zu anderen Mitgliedern der Organisation? - Gibt es oder gab es Aktionen, die nur mit ehrenamtlichem

		Engagement möglich sind? - Bringen sich die anderen Mitglieder der Organisation genug ein?
4.3. Alles in allem, wie zufrieden sind Sie mit Ihrer / bist Du mit Deiner Organisationsmitgliedschaft? Unterscheidet sich Ihre / Deine heutige Einschätzung von der zu einem früheren Zeitpunkt? Erzählen Sie / Erzähl' mal!	- Erwartungen erfüllt? - Unzufriedenheiten? - Überlegungen aufzuhören? - Wünsche? - persönlicher Nutzen der Mitgliedschaft	- Gab es irgendwelche Erlebnisse in und mit der Organisation, die Sie / Du in besonders guter oder schlechter Erinnerung haben / hast? - Was, würden Sie sagen / würdest Du sagen, gibt Ihnen / Dir die Mitgliedschaft? - Was, würden Sie sagen / würdest Du sagen, gibt Ihnen / Dir die Mitgliedschaft nicht? Was vermissen Sie / Was vermisst Du?
5. Welche Erfahrungen haben Sie / hast Du mit Reaktionen Außenstehender oder Ihres / Deines persönlichen Umfelds auf Ihre / Deine Mitgliedschaft gemacht?	- Einschätzung der Reaktionen des Umfelds auf Mitgliedschaft - Umgang mit möglichen Vorbehalten - Überzeugungsarbeit - neue Mitglieder geworben? - Offenheit	- Gab es Konfrontationen oder begegnen Sie / begegnest Du typischen Vorbehalten aufgrund Ihrer / Deiner Mitgliedschaft? Wie gehen Sie damit um / Wie gehst Du damit um? - Haben Sie / Hast Du schon einmal andere Menschen zum Beitritt in die Organisation motiviert? Wie kam es dazu? - Haben Sie / Hast Du schon einmal jemanden zum Umdenken in weltanschaulicher Hinsicht gebracht? Wie kam es dazu?
6. Erzählen Sie / Erzähl' mir doch bitte	- Familiensituation, wichtigste Personen	- Mit welchen Menschen haben Sie / hast Du privat am meisten

etwas über Ihr / <i>Dein</i> persönliches Umfeld? Was ist Ihnen / <i>Was ist Dir</i> sonst noch wichtig im Leben?	- berufliche Situation - Mitgliedschaft in anderen politischen / sozialen Gruppen / Vereinen, Parteien etc. - Freizeitinteressen - Bedeutung der Organisationsmitgliedschaft im Verhältnis zu anderen Betätigungen	zu tun? - Wie stehen die Personen, die Ihnen / <i>Dir</i> besonders wichtig sind, zu Ihrer / <i>Deiner</i> Mitgliedschaft? - Was machen Sie / <i>Was machst Du</i> gerne in Ihrer / <i>Deiner</i> Freizeit? - Sind Sie / <i>Bist Du</i> noch in anderen Bereichen politisch oder sozial engagiert? - Sind Sie / <i>Bist Du</i> zur Zeit berufstätig und wie beurteilen Sie Ihren / <i>beurteilst Du</i> Deinen beruflichen Erfolg? - Wie sieht Ihr / <i>Dein</i> Alltag aus? Welchen Stellenwert nimmt Ihre / <i>Deine</i> Organisationsmitgliedschaft ein?
7. Was wünschen Sie sich / <i>Was wünschst Du Dir</i> für die weitere Entwicklung Ihrer / <i>Deiner</i> Organisation? Was sind Ihre / <i>Deine</i> Wünsche für die weitere Entwicklung der Gesellschaft im Allgemeinen?	- Einschätzung der Rolle, Ziele und Zwecke der Organisation - gesellschaftliche Ziele - anvisierte Utopie?	- Unter welchen Bedingungen ist Ihr / <i>Dein</i> weiteres Engagement garantiert? - Unter welchen Bedingungen ist Ihr / <i>Dein</i> weiteres Engagement infrage gestellt bzw. überflüssig? - Für wie wahrscheinlich halten Sie / <i>hältst Du</i> es, dass sich die Ziele der Organisation verwirklichen lassen?
8. Was ist Ihnen / <i>Dir</i> im Zusammenhang mit Ihrer Mitgliedschaft in Organisation X noch wichtig zu erwähnen?		

7.3.2 Leitfaden zu den Interviews in den USA

Guiding Questions	Checklist	In-Depth Questions
1. For a start, I'd like to ask you to introduce yourself – CV-style. So, for example, tell me, on the one hand, what you are doing today and, on the other hand, what the most important stages in your life have been so far – from the day of your birth up to today. This is not about the development of a worldview yet, but only about places, education, jobs, family etc., so I will be able to fit in your upcoming stories more easily with your history so far.	- personal introduction / characterization - neutral framing for upcoming stories - general biography; not focused on central topic of interview - places of residence, moves - education, job training, jobs - relationships, marriages, children - lucky chances/strokes of luck, crises	- Where did you grow up? Where else have you lived? - What was your education? Did you go to college/university? What was your major? Or were you trained in a certain job? What have been your jobs so far? - What was your family of origin like? Who did you grow up with? Did you have or do you have a family of your own or are you or were you in a steady relationship? - What would you describe as having been big strokes of good luck or big crises in your life so far?
2. You are a member of organization X. I would like to know how that came about. Please tell me in some detail what steps led up to your joining the group!	- external cause / motivation / trigger? - a certain experience? - which hopes and ambitions? - heard about organization: when and where? - joined organization: when, why not sooner? - earlier / parallel membership in other similar organizations?	- Why did you join an atheist/secular/freethought group? Why didn't you want to be "free from religion" (non-religious, an infidel) by yourself (any more)? - Why did you join this particular group? - Are you or were you a member of other secular organizations? Why and when did you join those?
3. When you think of yourself as a kid and a teenager, would you say that anything may have indicated that one day you might find yourself as a member of an atheist or secular organization? Would that have been a rather likely or unlikely prospect? Why so?	- religious upbringing? - own religiosity during formative years? - contemplative, reflective, musing teenager? - rebellious in character? - good in school? - "intact" family life? - relationship to parents and family - growing up in a city or the country? - growing up in which kind	- How did you do in school? How would you describe yourself as a student? - What kind of family do you come from? Please describe to me the economic and social background of your family! - Do you come from a religious family? If so, in what sense were they religious?

	of social and religious surroundings - development of personal worldview	- How did and do you get along with your immediate family? How would you describe the relationship you have with them? - Did you have any encounters with (organized) religion when you were growing up? Have you been a member of any religious denomination? - Did you have a “breaking away” from belief? How did that come about? - If not during teenage years or childhood, when and how did you develop a non-religious, non-transcendental worldview?
4. You have been a member of organization X since (time span). Please tell me about your experiences as a member of your group since you joined. 4.1. First, please describe to me what it means to be a member of organization X. What does your membership entail?	- recurring activities? - how much time invested? - what activities? - involved in any events with public exposure? - any specific tasks? - hold any offices? - involved in steering committee? - change of involvement over time?	- Have there been any changes in the continuity, kind, or degree of your involvement and in your activities within the organization over time?
4.2. How do you judge the make-up of and the solidarity within the organization? What is your relationship with other members?	- character and frequency of contacts to other members - friends with (some) other members? - assessment of other members' commitment	- Are there any regular meetings for members of your organization and do you participate? - Do you keep informal contacts with other members? - How much does the organization rely on voluntary involvement? Do you get involved? - How about the involvement of other members?

4.3. All in all, how satisfied are you with your membership? Do you have a different opinion on that today than you used to have? Please tell me a bit about that!	- expectations met? - dissatisfaction? - any thoughts about quitting? - any hopes and wishes? - personal benefits from membership	- Were there any experiences with your organization that have left a lasting impression on you – good or bad? - How do you think you benefit from your involvement? - What would you say don't you get from your membership? Do you miss anything you had originally expected?
5. Have you experienced any noteworthy reactions to your membership in organization X from people you know or you don't know? Other than that, what are the typical reactions to your affiliation? What comes to mind regarding this topic?	- assessment of personal environment's reactions to organization - handling of possible misgivings of others about membership - effort taken to convince others - missionary effort? - open? outspoken?	- Have you experienced any confrontations or do you meet any typical reservations regarding your membership? - Have you ever motivated another person to join your organization? If so, how did that come about? - Have you ever helped to change someone's worldview?
6. Please tell me a bit more about your personal life. Who and what else is important to you in your everyday life?	- family situation, most important persons - job situation - affiliation to and involvement in other political / social organizations, clubs, etc. - leisure activities - importance of atheist commitment in everyday life - importance of organizational involvement in relation to other activities	- Who do you have the closest and most frequent contacts with in your everyday life? - What do the people who are most important to you think about your atheist involvement? - What do you like to do best in your spare time? - Are you committed to any other social or political goals? - Are you currently in a job and do you consider yourself professionally successful? - Describe to me a typical day or week for you! How does your organization affect your life on a weekly basis?

7. What are your wishes for the future of your organization? And what do you wish for the further development of your society as a whole?	- assessment of the organization's impact, goals and aspirations - personal societal vision	- How likely do you think it is for your organization to reach its goals? - Under which circumstances is your continued effort with your organization guaranteed? - Under which circumstances is your involvement called into question?
8. Is there anything else you consider important to the discussion about your membership in organization X that has not been mentioned so far?		

7.4 Sample

Das Sample bestand ursprünglich aus 63 Personen, mit denen Interviews geführt wurden. Allerdings wurden nur 58 dieser Interviews ausgewertet. Diese 58 Fälle werden im Folgenden näher vorgestellt – zunächst in tabellarischer Form mit Angabe einiger sozio-demographischer Merkmale sowie unter Zuordnung hinsichtlich der zentralen Auswertungsdimensionen, im Anschluss ausführlicher in Form der Falldarstellungen.

7.4.1 Tabellarische Übersicht aller Fälle

Die Tabelle besteht aus zehn Spalten zu jedem der 58 für die Auswertung berücksichtigten Fälle. In den ersten drei davon werden Name bzw. Pseudonym des Interviewten, die Interviewdauer, das Geschlecht und das Alter genannt. Es folgt die Nennung besonderer Merkmale - etwa wenn es sich beim Befragten um einen Organisationsvorsitzenden handelte oder um jemanden aus einer anderen Region als der, in der die Vereinigung ansässig ist - sowie der weltanschaulichen Selbstbezeichnung des Interviewten. In den folgenden drei Spalten werden in Stichworten die Ursprungsreligion und weitere weltanschauliche Entwicklung des Befragten, seine Beitrittsmotive sowie der Aktivitätsgrad und die Art des öffentlichen Umgangs mit der eigenen Weltanschauung genannt. Abschließend erfolgt eine Zuordnung zu einem oder mehreren der zentralen Typen. Sie charakterisiert das jeweilige Mitglied nicht als Gesamtpersönlichkeit, sondern bezieht sich auf das im Interview dominierende Erzählmuster oder „zentrale Motiv“.

Code	Name, Pseudonym (Interviewdauer)	M / W	Alter	Besonderheit	weltansch. Selbstbez.	Religiöser Hintergrund: Elternhaus / später im Leben	vorherige Erfahrung / Wunsch nach / gefunden durch	Aktivitätsgrad / Umgang mit Atheismus	Mit gl. seit	Einordnung Typ
AFS (Atlanta Freethought Society)										
AFS 01	John D. (2h02min)	M	61-70	pazifistisch-sozialist. Aktivist	Marxist	Methodismus / nicht gläubig, aber Interesse an Religion, Priesterseminar	Neugierde, Charisma / Gleichgesinn-te, Bildung / Zufall, Medien	mittel / offen	15J	der Distanzierte
AFS 02	Jay B. (2h41min)	M	71-80		Atheist	nom. Baptismus / aktiver Katholik, Dekonversion spät	Fremdheit / Beratung / aktive Suche	hoch / offen	4J	der Empörte
AFS 03	Steven F. (46min)	M	41-50		Humanist	säkular	Empörung, Charisma / Gleichgesinn-te, Stimme / Zufall, Medien	schwach / zurückhaltend	1J	der Befremdete
AFS 04	Haley F. (17min)	W	11-20			nicht ausgewertet – minderjährig				
AFS 05	Marco P. (1h10min)	M	61-70	geb. Italiener	Mystic	säkular, katholisch / nie selbst religiös	Empörung / Stimme / Zufall, unklar	passiv / offen, konfrontativ	<1J	der Distanzierte
AFS 06	Ed B. (1h48min)	M	61-70	ehem. Vorsitzender, Gründungsmitglied AFS, Szenegröße	Atheist, Secular Humanist, Freethinker	Vater Priester, Low Episcopalian / früh zweifelnd, Dekonversion durch College und Partnerin	Fremdheit / Gleichgesinn-te / Zufall, Werbung	hoch / offen	21J	der politische Streiter
AFS 07	Steve Y. (1h14min)	M	51-60	Vorsitzender	Agnostic, Freethinker, Secular	Katholizismus / religiöse Suche, Sekte, Dekonversion spät	Fremdheit / Bildung, Gleichgesinn-	hoch / offen	10J	der intellektuelle Aufklärer

					Humanist		te / Zufall, Werbung			
AFS 08	Michael C. (1h26min)	M	21-30		Radical Atheist	Katholizismus / religiöse Suche, Dekonversion	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Aufklärung / aktive Suche	schwach / offen, kon- frontativ	<1J	der Euphorisierte
AFS 09	Roberto M. (1h10min)	M	61-70	geb. Brasilianer	Atheist	nom. Presbyterianer / früh zweifelnd, Dekon- version durch Partnerin	Neugierde / Bildung / gezielte Werbung	mittel / zurück- haltend	19J	der stille Intellektuelle
AFS 10	Sharon W. (58min)	W	51-60		Atheist	nom. protestantisch / selbst motivierter Kirchgang, Dekon- version durch Empörung und Logik	Fremdheit, Charisma / Gleichgesinn- te / Zufall, Medien	mittel / zurück- haltend	20J	die Befremdete
AFS 11	Kathy B. (1h04min)	W	51-60	aus New York	Atheist, Humanist	Katholizismus / nie gläubig gewesen	Verpflichtung / keine / Sozialkontakt, Umfeld	schwach / zurück- haltend	9J	die Distanzierte
AOF (Atheists and Other Freethinkers, Sacramento)										
AOF 01	Alice C. (1h26min)	W	61-70	aus Texas	Atheist	säkular, Unitarier / komplett religionsfrei	Empörung, Neugierde / Bildung, Gleichgesinn- te / Zufall, Empfehlung	mittel / zurück- haltend, offen	3J	die Kollektivistin
AOF 02	Jerry S. (1h38min)	M	61-70	aus Missouri, Ex-Priester, GLBT- Aktivist, Gründungs- mitglied AOF	Atheist	Baptismus / Priester- seminar, nach Kündigung MCC-Priester / Dekonversion durch kritische Bibellektüre	Empörung / Protest, Aufklärung / gezielte Ansprache	mittel / offen	15J	der Empörte

AOF 03	Don K. (1h45min)	M	51-60	aus Kansas, alternativer Aktivist, ehem. Vorsitzender	Atheist	div. protestantische Gemeinden / Unitarier, Dekonstruktion durch politischen Aktivismus	Neugierde / Bildung, Aufklärung / Umfeld	mittel / offen	13J	der Kollektivist
AOF 04	Nancy H. (1h05min)	W	61-70		Atheist, Humanist	nom. protestantisch, säkular, Unitarier / Interesse an Religion, lange religionsfrei, Unitarier	Neugierde / Aufklärung, Stimme / Umfeld	mittel / offen	7J	die Distanzierte
AOF 05	Kenneth N. (39min)	M	51-60		Apatheist	russisch-orthodox / religiös interessiert, agnostisch, evangelikal, Dekonstruktion	Neugierde / Beschäftigung, Bildung / Sozialkontakt, Umfeld	mittel / unklar	15J	der stille Intellektuelle
AOF 06	Paul G. (37min)	M	71-80	aus Ohio, Gründungs- mitglied AOF, <i>Brights-</i> Gründer	Bright*	säkular, lutherisch / nie gläubig, Betätigung in Kirchenchören	Neugierde / Aufklärung / gezielte Ansprache	mittel / offen	15J	der Kollektivist
AOF 07	Mynga F. (1h50min)	W	61-70	aus Kentucky, Gründungs- mitglied AOF, ehem. Vorsitzende, <i>Brights-</i> Gründerin	Naturalist, Bright	Church of Christ, Vater Prediger, div. protestantische Gemeinden / religiöse Suche, Dekonstruktion	Neugierde / Bildung, Aufklärung / gezielte Ansprache	hoch / offen	15J	die Kollektivistin, intellektuelle Aufklärerin
BfG (Bund für Geistesfreiheit) München										
BfG 01	Friedrich G. (1h30min)	M	71-80	aus Westfalen	Atheist	nom. evangelisch / immer skeptisch, Kirchenaustritt spät	Empörung / Aufklärung, Bildung / Zufall, Medien	mittel / offen	1J	der Empörte

BfG 02	Carsten P. (57min)	M	21-30		Atheist	nom. katholisch / immer skeptisch, Kirchenaustritt früh	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Bildung / gezielte Werbung, Umfeld	mittel / offen	1J	der stille Intellektuelle
BfG 03	Brigitte S. (1h02min)	W	41-50		Freidenker	Katholizismus / immer distanziert, kirchen- kritisch, Austritt früh	Charisma / Betätigung / Sozialkontakt	mittel / offen	1J	die Kollektivistin
BfG 04	Dietmar H. (40min)	M	41-50	GLBT-Aktivist	Atheist	nom. evangelisch / kirchlich aktiv in Jugend, Theologiestudium, Kirchenaustritt über Homosexualität, spirituell	Empörung, Charisma / Protest / gezielte Ansprache	mittel / offen	1J	der politische Streiter, Distanzierte
BfG 05	Assunta T. (2h24min)	W	41-50	Vorsitzende	liberal i.S. B. Russells	nom. katholisch / kurz Interesse Protestan- tismus, frühe De- konversion, Kirchen- austritt	Empörung, Verpflichtung / Protest / aktive Suche, Umfeld	hoch / kon- frontativ	20J	die politische Streiterin
BfG 06	Rüdiger C. (1h24min)	M	61-70	aus dem Rheinland	Atheist	Katholizismus / rel. Desinteresse, späte Dekonstruktion durch Bibelstudium, Kirchen- austritt, Religionswiss.- bzw. Theologiestudium	Fremdheit / Bildung / aktive Suche	hoch / offen, dif- ferenziert	8J	der stille Intellektuelle
BfG 07	Martina R. (52min)	W	31-40	aus Sachsen, Betreuungs- mitglied	Atheist	säkular	Fremdheit, Charisma / Stimme, Bildung / Zufall, Medien	passiv / zurückhal- tend	1J	die Befremdete, Distanzierte

IBKA (Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten)									
		nicht ausgewertet - Probeinterview							
IBKA	Markus T. (38min)	M	21-30		geb. Iraner, Ex-Muslim	kritisch offen	nom. muslimisch / nie gläubig gewesen	Charisma (Ex- Muslime)/ Aufklärung, Stimme / Zufall, Medien (Ex-Muslims), Umfeld	schwach / offen, dif- ferenziert
IBKA 01									<1J
IBKA 02	Kami D. (1h12min)	M	31-40						
IBKA 03	Rainer P. (2h10min)	M	41-50			Atheist	nom. evangelisch und katholisch / Kirchenaustritt früh, religiös desinteressiert	Empörung, Fremdheit / Beratung, Protest / aktive Suche	hoch / offen
IBKA 04	Petra D.	W	31-40						1J
nicht ausgewertet – technische Probleme									
IBKA 05	Lukas G. (1h34min)	M	21-30		„Zwangs- konfessiona- lisierter“	Atheist	evangelisch und katholisch / Dekon- version in Ausbildung	Neugierde, Empörung / Bildung, Protest / Zufall, Me- dien, gezielte Werbung	mittel / offen
IBKA 06	Volker P. (1h46min)	M	31-40			Humanist	nom. evangelisch / Dekonstruktion früh	Empörung, Fremdheit / Beratung / aktive Suche	mittel / offen
IBKA 07	Sieglinde M. (1h48min)	W	51-60		ekklesiogene Neurose	Atheistin mit Fallibilismus- vorbehalt	evangelisch / freiw. Beitritt zu baptistischer Freikirche, relig. Suche, Dekonstruktion, spät Kirchenaustritt	Neugierde / Bildung, Aufklärung / gezielte Werbung	mittel / offen
									17J
									der Empörte
									der politische Streiter
									der Empörte
									der intellektuelle Aufklärer

IBKA 08	Mona T. (46min)	W	61-70		Atheistin	nom. evangelisch / nie gläubig, Kirchengaustritt früh	Empörung / Aufklärung, Stimme / Zufall, Empfehlung	passiv / offen	2J	die Distanzierte
IBKA 09	Matthias R. (1h31min)	M	21-30		Humanist, Atheist	katholisch / religiös desinteressiert, Kirchengaustritt früh	keine / Aufklärung / Sozialkontakt	passiv / offen	2J	der Empörte
IBKA 10	Franz S. (40min)	M	61-70		Agnostiker	evangelisch / Dekonversion früh, Kirchengaustritt spät	Neugierde / Bildung / Zufall, Medien	schwach / unklar	9J	der stille Intellektuelle
IBKA 11	Lisa K. (2h10min)	W	31-40		Atheistin	säkular, nom. evangelisch / an Religion interessiert	Empörung, Fremdheit / Aufklärung, Stimme / Zufall, Medien	passiv / offen	3J	die Befremdete, Empörte
IBKA 12	Carsten F. (3h34min)	M	61-70	Szenegroße	Humanist	nom. evangelisch und katholisch, säkular / religiös interessiert, seit Studium religions- und kirchenkritisch	Neugierde / Aufklärung, Stimme / aktive Suche, Sozialkontakt	passiv / offen	6J	der Distanzierte, politische Streiter
IBKA 13	Morten T. (2h25min)	M	21-30			nicht ausgewertet – kein IBKA-Mitglied (sondern HVD)				
IBKA 14	Fabian S. (1h40min)	M	31-40		Naturalist, Bright	nom. evangelisch / nie gläubig, religiös desinteressiert, Kirchengaustritt nach Kontakt zu Theologen	Empörung, Fremdheit / Protest, Bildung / aktive Suche	schwach / offen	1J	der Befremdete, Empörte
IBKA 15	Ellen K. (3h34min)	W	41-50		Agnostikerin	nom. katholisch / Kirchengaustritt, Wiedereintritt, religiös, Dekonversion, Kirchengaustritt	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Aufklärung / Sozial- kontakt	mittel / offen	4J	die Befremdete, Kollektivistin

IBKA 16	Martin H. (1h44min)	M	21-30	Ostdeutscher	Naturalist, Atheist	säkular	Empörung, Sorge / Protest / aktive Suche	mittel / offen	2J	der Empörte
IBKA 17	Wolfram B. (1h38min)	M	51-60	pazifist. Aktivist	Agnostiker	evangelisch / Kirchenaustritt, Trans- zendente Meditation, religiös desinteressiert	Empörung (über HVD) / Protest, Stimme / Umfeld	passiv / unklar	4J	der Empörte, Distanzierte
IBKA 18	Markos S. (1h37min)	M	41-50	Griechen, ekklesiogene Neurose	Atheist	griechisch-orthodox / Dekonstruktion	Empörung, Sorge / Protest /aktive Suche	schwach / differen- ziert	2J	der Empörte, Distanzierte
MNA (Minnesota Atheists, Minneapolis / Saint Paul)										
MNA 01	Lee S. (1h06min)	M	61-70	Ex-Priester (Pfingstler)	Atheist, Humanist	Episkopalkirche / Born Again Christian, Priesterseminar, eigene Kirche, Prediger, Dekonstruktion	Neugierde, Charisma / Bildung, Aufklärung / Zufall, Medien	mittel / offen	14J	der intellektuelle Aufklärer
MNA 02	Shirley M. (1h17min)	W	61-70	Gründungs- Mitglied	Atheist	säkular	Fremdheit, Neugierde / Gleichgesinn- te / Zufall, Medien (<i>American Atheists</i>)	hoch / konfron- tativ	17J	die politische Streiterin
MNA 03	Julien D. (41min)	M	31-40	GLBT- Aktivist, Kanadier	Atheist	nom. katholisch / schon immer skeptisch, Dekonstruktion im College	Fremdheit / Stimme / Sozialkontakt	passiv / zurück- haltend	7J	der Befremdete, Empörte
MNA 04	Cynthia E. (2h06min)	W	51-60	aus Kalifornien, zweite	Atheist	Christian Science, div. protestantische Ge- meinden, Vater säkular	Fremdheit / Gleichgesinn- te / aktive	hoch / differen- ziert, offen	15j	die politische Streiterin

				Vorsitzende			Suche				
MNA 05	Joseph H. (2h13min)	M	41-50		Atheist	/ religiöse Suche, EST, presbyterianisch, skeptisch, Dekonversion spät	Katholizismus / immer schon skeptisch, religiös interessiert, Dekonversion	Fremdheit, Neugierde / Gleichgesinn- te / Umfeld	schwach / offen	6J	der stille Intellektuelle, Befremdete
MNA 06	Keith L. (1h15min)	M	21-30		Atheist	nom. katholisch und evangelikal / immer schon skeptisch, Dekonversion durch College und Neuen Atheismus	Empörung / Bildung, Stimme / gezielte Werbung	mittel / unklar	1J		der Empörte
MNA 07	Stu T. (1h10min)	M	41-50		Atheist, Humanist	Methodismus, Vater Prediger / immer schon skeptisch, Dekonversion spät	Fremdheit / Gleichgesinn- te / unklar	schwach / zurück- haltend	6J		der Befremdete
MNA 08	Grant S. (2h24min)	M	61-70		Atheist	Zeugen Jehovas / Katholizismus, Jesuiten, Dekonversion spät	Neugierde, Charisma / Aufklärung / gezielte Ansprache	mittel / offen	1J		der intellektuelle Aufklärer
MNA 09	Jeannette S. (41min)	W	21-30		Atheist	Lutheraner / Dekonversion durch Empörung und College	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Aufklärung / gezielte Werbung	mittel / differen- ziert	1J		die Kollektivistin
MNA 10	Heiko T. (1h09min)	M	31-40	Ostdeutscher	k.A.	säkular und evangelisch / nie gläubig gewesen	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Bildung / aktive Suche	schwach / offen	2J		der Befremdete

MNA 11	Paul C. (1h13min)	M	61-70		Humanist, Atheist	Lutheraner / Kirchen- austritt aus Empörung, religiös desinteressiert, religiöse Suche spät	Fremdheit / Gleichgesinn- te, Bildung/ Sozialkontakt	schwach / offen	<1J	der Euphorisierte
SFA (San Francisco Atheists)										
SFA 01	Kristin H. (27min)	W	11-20	nicht ausgewertet – kein Mitglied						
SFA 02	Chuck C. (1h14min)	M	51-60		Atheist	nom. katholisch / nie gläubig, religiös des- interessiert	Empörung, Charisma (FFRF) / Aufklärung / Zufall, Medien	hoch / offen	2J	der Kollektivist, politische Streiter
SFA 03	David F. (1h13min)	M	41-50		Atheist, Secular Humanist	missionarischer Baptismus / „säkulares Erweckungserlebnis“ auf College	Fremdheit, Neugierde / Gleichgesinn- te, Aufklärung / gezielte Werbung	hoch / offen	9J	der intellektuelle Aufklärer
SFA 04	Mariva A. (2h09min)	W	31-40	aus New York	Jewish Atheist, Secular Humanist	orthodoxes Judentum / religiöse Suche	Charisma, Neugierde / Gleichgesinn- te, Bildung / gezielte Ansprache	schwach / offen	5J	die Kollektivistin, Distanzierte
SFA 05	Nancy P. (1h32min)	W	31-40	Afroameri- kanerin	Atheist	säkular, Kontakt zu Protestanten u. Zeugen Jehovas / nie gläubig, früh skeptisch	Fremdheit / Beratung, Gleichgesinn- te / aktive Suche	schwach / offen, diffe- renziert	4J	die Befremdete
SFA 06	Stan C. (1h26min)	M	41-50	aus Iowa, Vorsitzender, Gründungs- mitglied,	Atheist	nom. episkopal , religiöse Suche der Mutter / früh ungläubig	Empörung, Charisma / Protest / Zufall, Medien	hoch / offen	24J	der politische Streiter

				chinesisch-indianischer Hintergrund		Atheist	säkular	(<i>American Atheists</i>)				
SFA 07	Adrienne M. (1h26min)	W	31-40	aus Texas	Atheist			Empörung, Fremdheit / Gleichgesinn-te, Protest / aktive Suche	mittel / offen	5J		die Empörte
SFA 08	Ona R. (58min)	W	31-40		Atheist		erst säkular, dann evangelikal und lutherisch / nie gläubig	keine / Verpflichtung, Gleichgesinn-te / Sozialkontakt	schwach / offen	3j		die Distanzierte
SFA 09	David M. (1h51min)	M	71-80	aus Texas, eklesiogene Neurose	Atheist		jüdisch und katholisch, lutherische Grundschule / nom. Judaismus, „Gottesphobie“	Fremdheit, Charisma / Gleichgesinn-te, Protest / Zufall, Medien	mittel / konfrontativ	15J		der Euphorisierte

7.4.2 Falldarstellungen

Die Falldarstellungen wurden zunächst in Anlehnung an einen Vorschlag Witzels zur Vorbereitung der Auswertung problemzentrierter Interviews angefertigt. Auch wenn inhaltliche Zusammenfassungen, wie alle textreduktiven Verfahren, vor dem Hintergrund des Problems des Fremdverstehens als äußerst problematisch anzusehen sind, da sie durch „erhebliche interpretatorische Leistungen und massive Selektionen, die auf den Relevanzsystemen und Suchstrategien des Forschenden beruhen“ (Kruse 2011, S.159), zustande kommen, sind sie andererseits im Falle der Arbeit mit großen Datenmengen unverzichtbar, um mit dem Material vertraut zu werden. Nach Witzel (1996) ist eine Falldarstellung „eher deskriptiv und dient dazu, sich mit den wesentlichen Details des Einzelfalls vertraut zu machen und sich einen Überblick über die Gestalt des Biographieverlaufs zu verschaffen“ (S.60). Darüber hinaus ermöglicht eine systematische Erstellung dieser Fallzusammenfassungen eine gewisse Vergleichbarkeit der Fälle untereinander. Zu diesem Zweck orientieren sich die Falldarstellungen an den drei zentralen Themenblöcken aus dem Interviewleitfaden: der allgemeinen biographischen und weltanschaulichen Entwicklung, der unmittelbaren Vorgeschichte des Organisationsbeitritts sowie der Charakterisierung der gegenwärtigen Organisationsmitgliedschaft. Vor allem aber werden die Falldarstellungen an dieser Stelle dokumentiert, da sie sich nicht nur zum Zwecke der Auswertung dem Forscher, sondern auch zur Orientierung im Text dem Leser als hilfreich erweisen können.

7.4.2.1 AFS

Zu den elf Interviews, die mit Mitgliedern der *Atlanta Freethought Society* geführt wurden, sind zehn Falldarstellungen vorhanden. Interview *AFS04* wurde nicht ausgewertet, da es sich bei der Interviewpartnerin um die erst zwölfjährige Tochter eines anderen Interviewpartners handelt, die gerne ebenfalls interviewt werden wollte. Nach Durchführung und paraphrasierender Zusammenfassung des Interviews wurde die Entscheidung getroffen, den Fall aufgrund der Minderjährigkeit der Interviewpartnerin nicht weiter zu berücksichtigen.

7.4.2.1.1 Falldarstellung AFS01

Kurzzvorstellung John D. ist zum Zeitpunkt des Interviews 65 Jahre alt, Rentner und Sozialhilfeempfänger. Abgesehen von kurzzeitigen Beziehungen sei er sein Leben lang Single, stattdessen aber immer schon politisch sehr aktiv gewesen. Nach seinem Studium der vergleichenden Religionswissenschaft sowie dem Besuch des Priesterseminars habe er in verschiedenen Jobs gearbeitet: als Computer-Fachmann, Schreiner und Angestellter einer Landesbehörde. Diesen sichersten seiner früheren Jobs habe er aber zugunsten der Mitarbeit in sozialistischen Organisationen und der Friedensbewegung gekündigt.

Mitgliedschaft John ist bereits seit 15 Jahren Mitglied von *AFS*. Über mehrere Jahre sei er nicht nur Mitglied des Vorstands, sondern auch Kassenwart und Herausgeber von Publikationen der Organisation gewesen. Dennoch sei er sehr froh gewesen, als ihm Ed B., der nach Atlanta zurückkehrte, diese Aufgaben abgenommen habe. Er besuche regelmäßig Veranstaltungen der *AFS*, wobei er vor allem die Vorträge schätze, da er dort manchmal noch Neues z.B. über ihm nicht so vertraute Fachgebiete – wie Biologie oder Geologie – erfahren könne. Auch könne er sich gut mit den anderen Mitgliedern unterhalten, weil diese wie er Atheisten seien – *AFS* benutze er als seine „Kirche“. Ansonsten aber steht er *AFS* in vielerlei Hinsicht eher distanziert gegenüber. Er hält den anderen Mitgliedern z.B. vor, mit der Organisation als „legitime Kirche“ wahrgenommen und von der Gesellschaft geachtet werden zu wollen, wonach er jedoch kein Bedürfnis habe, da diese amerikanische Gesellschaft sowieso verkommen und verfilzt sowie weit weg vom Ideal einer demokratischen Gesellschaft sei (so vertritt er z.B. Theorien über die Steuerung der Gesellschaft durch mächtige Industriellen-Familien u.a. durch die Manipulation von Wahlmaschinen – er ist auch einer von nur wenigen 9/11-Skeptikern, die ich in den amerikanischen Atheisten-Organisationen angetroffen habe). Das Propagieren wissenschaftlichen statt religiösen Denkens, die Erinnerung an die säkularen Ideale der Gründerväter und den Einsatz für die Trennung von Staat und Religion halte er zwar für wichtige Ziele auf dem Weg zu einer demokratischen und gerechten Gesellschaft, doch gleichzeitig für zu bescheiden und in der Umsetzung für zu schwach. Deswegen spende er das wenige Geld, das er aufbringen könne, lieber einer „ernster zu nehmenden“ Organisation, die er aber nicht näher benennt. Außerdem müsse er den Mitgliedern von *AFS* vorhalten, dass diese im Gegensatz zu manchen Kirchenmitgliedern nicht gegen die Irak-Invasion demonstriert hätten, weshalb manche Christen den Freidenkern weit voraus seien. Die Idee der Freidenker sei es, bloß für ihre Überzeugungen zu werben, Johns Idee dagegen sei es, die Welt zu verändern und nicht nur den Glauben der Leute.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Da sein Vater noch vor Johns Geburt im Zweiten Weltkrieg gefallen sei, sei er mit seiner Großmutter, Mutter und später deren neuem Mann in armen Verhältnissen aufgewachsen. Obwohl sein Stiefvater „ein wenig atheistisch“ gewesen sei, seien er und seine Halbgeschwister von den Eltern mit zur Kirche genommen worden, wodurch er selbst auch religiös geworden sei. Doch im Verlauf seines Studiums und seiner ersten politischen Aktivitäten sei sein Verhältnis zur Religion zwiespältiger geworden. Einerseits habe er durch die Lektüre von Freuds *Moses and Monotheism* erkannt, dass religiöser Glaube eine gesellschaftliche Psychose und eine stumpfe Waffe sei, wenn es darum gehe, gesellschaftliche Probleme zu bekämpfen. Andererseits habe er immer schon große Sympathien für religiöse Menschen gehegt, insbesondere für die zur damaligen Zeit in Atlanta aktiven Freiheitskämpfer Martin Luther King und Jose Williams. So sei er überzeugt gewesen, trotz des Fehlens eines traditionellen religiösen Glaubens, selbst auch am besten Gutes tun zu können, indem er

Theologie studiere bzw. das Priesterseminar besuche („the seminary“). Eine Zeit lang habe er noch versucht, den Gottesglauben für sich aufrecht zu erhalten, indem er seine Gottesvorstellungen an die der von ihm verehrten Transzendentalisten angelehnt habe, doch auch diese Glaubensinhalte seien ihm schließlich zu unlogisch erschienen und er habe erkannt, dass der Priesterberuf („the ministry“) nichts für ihn sei. Durch seinen Aktivismus in der Civil-Rights- und der Friedensbewegung habe er aber immer Kontakte und Freundschaften zu religiösen Menschen behalten, welche diese Bewegungen maßgeblich tragen würden. Insbesondere die farbigen Aktivisten seien oft religiös, manche davon aber auch nur „kulturelle Christen“.

Beitrittsgeschichte Auf die *Atlanta Freethought Society* sei John 1993 durch eine von einem lokalen TV-Sender übertragene Debatte zwischen Mitgliedern von *AFS* und Kirchenvertretern, die sehr gesittet und diplomatisch abgelaufen sei, aufmerksam geworden. Aufgrund dieser Sendung habe er gedacht, dass dies Leute seien, mit denen er sich identifizieren und von denen er vielleicht manche für seine politischen Interessen „abwerben“ könne, und habe angefangen, die Treffen der Gruppe zu besuchen. Bei den Leuten habe er sich wohlgefühlt und sich in die Organisation eingebracht, wenn auch mehr durch tatkräftige Unterstützung (etwa Renovierungsarbeiten der Räumlichkeiten oder Übernahme von Ämtern) als durch finanzielle. Wenn ihm auch sein friedenspolitisches und sozialistisches Engagement viel wichtiger sei, sei er dennoch nach wie vor Mitglied von *AFS*, weil es ihm auch wichtig sei, verschiedene Freundeskreise zu haben und sich nicht in einer einzigen Gruppe einzugeln, um nicht den Realitätsbezug zu verlieren, wie dies im Falle von Mitgliedern religiöser Kulte geschehe.

7.4.2.1.2 Falldarstellung AFS02

Kurzzvorstellung Jay B. ist zum Zeitpunkt des Interviews 77 Jahre alt und Rentner. Er hat nach Anstellungen bei der Regierung sowie als Vorstandsvorsitzender einer Genossenschaftsbank viele Jahre lang als Vertreter von Autowaschanlagen gearbeitet und war zuletzt in diesem Bereich auch selbständig. Er und seine Frau, die vor 1 ½ Jahren verstorben ist, worunter er noch sehr leidet, hatten sechs Kinder, von denen allerdings zwei auch bereits verstorben sind – eine Tochter mit 20 bei einem Autounfall, eine andere mit Mitte 40 an Krebs. Einer seiner Söhne wohnt nach Drogenproblemen derzeit bei ihm in seinem Haus in einem grünen Vorort Atlantas. Jay hat sechs Enkelkinder.

Mitgliedschaft Jay ist seit etwas mehr als vier Jahren Mitglied von *AFS*. Mittlerweile gehört er dem Vorstand an und sieht sich auch darüber hinaus als eines der aktivsten Mitglieder der Gruppe. Außer durch tätige Mithilfe z.B. beim Adopt-A-Highway-Programm, als es das noch gab, beim Protest gegen das Regengebet des Gouverneurs von Georgia oder durch Wortbeiträge bei Vorträgen und Debatten, habe er die Organisation vor allem auch finanziell nach vorne gebracht: zum einen durch eigene Spenden, zum anderen

aber auch durch Optimierung ihrer Bankverträge und die Einführung des „713-Clubs“, in den jedes Mitglied in Form einer Auszeichnung aufgenommen werde, das mindestens 713 Dollar an *AFS* spende – der Durchschnittswert privater jährlicher Zuwendungen amerikanischer Kirchenmitglieder an ihre Gemeinden. Außerdem ist Jay sehr aktiv darin kritische Leserbriefe zu religiösen Themen an die Lokalzeitung und andere Zeitungen zu schreiben.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Nach dem frühen Tod seines Vaters und nachdem die älteren Geschwister schon aus dem Haus gewesen seien, sei Jay – wie ein Einzelkind – bei seiner Mutter groß geworden, die in wechselnden Hotels gearbeitet habe, weswegen er in verschiedenen Städten des Südens aufgewachsen sei. Sie habe ihn als Baptist erzogen, allerdings nicht besonders strikt, so dass es für ihn auch kein Problem dargestellt habe, zum Katholizismus zu konvertieren, um seine katholische Freundin heiraten zu dürfen. Zusammen mit seiner Frau habe er ein gut-katholisches Leben geführt, regelmäßig mit der kinderreichen Familie den Gottesdienst besucht und an anderen von der Kirche organisierten Veranstaltungen teilgenommen. Außerdem sei er den *Knights of Columbus* – einer patriotischen und konservativen katholischen Laien-Männerorganisation, die Feste und Bälle ausrichte sowie kirchliche Veranstaltungen mit Paraden zeremoniell unterstütze – beigetreten und habe dort den vierten, höchsten Grad erreicht. Erst in den 1970er-Jahren habe es bei ihm dann einen weltanschaulichen Umbruch gegeben, nachdem ihn ein Bekannter – als Reaktion auf eine kirchentreue Verlautbarung seinerseits – dazu aufgefordert habe, doch einmal selber zu denken. Im ersten Moment habe er behauptet, dass er das doch tue, dann aber schnell für sich festgestellt, dass alles das, was er sage, genau das sei, was ihm die Kirche bzw. Priester vermittelt hätten. Diese Erkenntnis sei für ihn wie der Wechsel von der Nacht zum Tag gewesen und habe ihn zum Atheisten gemacht. Er habe dann damit begonnen, zu den verschiedensten Themen Nachforschungen anzustellen und seinen „gesunden Menschenverstand“ zu benutzen, und habe so festgestellt, dass er z.B. zu solchen Themen wie Abtreibung, Zölibat und Todesstrafe ganz andere Positionen vertrete als seine Kirche. Insbesondere die Umstände des Todes seiner Mutter hätten ihn auf Distanz zur Religion gebracht. Entgegen der ursprünglichen Vereinbarung, die todkranke Mutter keinen leidensverlängernden Maßnahmen auszusetzen, habe seine Schwester nach einem Herzinfarkt der Mutter dennoch darauf bestanden, da die Mutter wisse, dass sie leiden müsse, um in den Himmel zu kommen. Ihren Hund habe die Schwester dagegen einschläfern lassen, als der unheilbar erkrankte. Da die Schwester geglaubt habe, Gottes Willen zu erfüllen, indem sie die Mutter länger als nötig leiden ließ, habe Jay erkannt, wie Religion eine psychische Beeinträchtigung darstellen könne. Außer dieser Konfrontation mit der Schwester habe sich sein Rückzug von der Religion still und leise vollzogen. Er sei fortan nicht mehr zur Kirche gegangen – was wegen vieler Dienstreisen zunächst nicht weiter aufgefallen sei – und habe auch die *Knights of Columbus* verlassen, ohne mit jemandem darüber zu sprechen. Hauptsächlich

habe er seit dieser Zeit viel über Religion und die Geschichte der Bibel und des Christentums gelesen. Seiner Frau habe er erst nach und nach seine neuen Ansichten mitgeteilt.

Beitrittsgeschichte Seinem Umfeld habe er seine Distanz zur Religion nur zum Beispiel dadurch gezeigt, dass er bei Tischgebeten, die ihm von manchen Mitmenschen aufgezwungen worden seien, wie der Familie seiner Schwester, nicht den Kopf gesenkt oder die Augen geschlossen habe. Zwar habe er in solchen Situationen die Selbstverständlichkeit, mit der Christen annähmen, dass er dasselbe glaube wie sie, als Anmaßung empfunden, dennoch habe er sich häufig gefragt, ob seine Verweigerung an Tischgebeten teilzunehmen vielleicht zu eitel sei. Deshalb habe er, als er irgendwann mit dem Internet vertraut war, dort nach Antworten gesucht und so die Internetseiten der *AFS* gefunden. Bei deren Treffen habe er dann zum ersten Mal Menschen kennengelernt, die so dächten wie er und die ihm gezeigt hätten, dass er kein „Radikaler“ sei, der eine „verdrehte Denkweise“ habe. Auf seine ursprüngliche Frage habe er dort allerdings keine definitive Antwort erhalten, sondern erfahren, dass es unterschiedliche Strategien gäbe, in den verschiedenen Umfeldern mit dem eigenen Atheismus umzugehen.

7.4.2.1.3 Falldarstellung AFS03

Kurzzvorstellung Steven F. ist zum Zeitpunkt des Interviews 50 Jahre alt. Er arbeitet als Grafiker und Kulissenentwickler beim Fernsehsender *CNN*, ist seit 25 Jahren verheiratet und hat eine 12-jährige Tochter.

Mitgliedschaft Steven, seine Frau und ihre gemeinsame Tochter sind seit etwa einem Jahr Mitglieder von *AFS*. Da alle drei beruflich bzw. schulisch (mit zusätzlichem Hochbegabten-Unterricht der Tochter) sehr eingespannt seien, hätten sie aber nur an Wochenenden Gelegenheit, Veranstaltungen der Gruppe zu besuchen oder sich für *AFS* einzusetzen. So hätten sie bislang an einigen Vorträgen und geselligen Treffen teilgenommen sowie bei der Renovierung des neu erworbenen Gebäudes geholfen. Spezielle Erwartungen an die Organisation, die hätten erfüllt oder enttäuscht werden können, habe Steven nicht gehabt.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Steven ist in Deutschland zur Welt gekommen, dort aber zur Adoption freigegeben und von einem dort stationierten amerikanischen Militärangehörigen und seiner Frau adoptiert worden. Seine, wie er betont, künstlerisch orientierten Eltern haben zunächst mit ihm in Italien gelebt, bevor die Familie zu seiner Einschulung nach Chicago zog. In der sechsten Klasse stand ein weiterer Umzug in die Südstaaten an, wo Steven seitdem lebt. Seine Eltern seien nur zu besonderen Anlässen in die Kirche gegangen – so selten, dass er noch nicht einmal wisse, welcher Kirche sie formal angehörten. Für die Eltern und Großeltern sowie deren direktes Umfeld habe Religion keine Rolle gespielt. Sie seien mehr an Politik interessiert und progressiv

orientiert gewesen. Dennoch habe er von seinen geschätzten zehn Kirchenbesuchen in Erinnerung, dass ihm vieles dort unlogisch erschienen sei. So habe er sich gefragt, weshalb man überhaupt in die Kirche gehen müsse, wenn doch Gott angeblich überall sei. Obwohl seine Frau in einer konservativeren und religiöseren Familie im Süden aufgewachsen sei, sei Religion für sie ähnlich unbedeutend gewesen wie für ihn und sie hätten bewusst nicht kirchlich geheiratet und auch später nie eine Kirche aufgesucht. Außer in einem Fall, als Nachbarn ihre Töchter nur mit Stevens Tochter spielen lassen wollten, wenn diese christlich sei, was zu Problemen geführt habe, sei seine fehlende Religiosität nie von Bedeutung gewesen - zum einen weil sein Berufsumfeld liberal sei, zum anderen weil der kleine, ausgesuchte Freundeskreis seine Ansichten teile.

Beitritts-geschichte Anlass für den Beitritt bei *AFS* sei das zum Ende einer Dürreperiode staatlich angesetzte und vom Gouverneur durchgeführte Gebet um Regen auf den Stufen des Capitols von Georgia gewesen. Schon im Vorfeld habe ihn und seine Frau diese Aktion schaudern lassen, so dass sie von einem Lokalfernseh-Bericht über Proteste gegen das Gebet sehr angetan gewesen seien. Besonders habe sie aber Ed B., ein besonders aktives Mitglied von *AFS*, der in dem Beitrag vorkam, angesprochen, weil er sehr sachlich und unaufgeregt über die Trennung von Staat und Religion gesprochen habe. Aufgrund seiner Person habe sich Steven die Internetseiten von *AFS* angesehen und einen Besuch dort in Erwägung gezogen. Deshalb hätten er und seine Frau mit ihrer Tochter darüber geredet, die schon vorher Fragen über Religion gehabt habe. Sie sei dann auch diejenige gewesen, die auf einen Besuch bei *AFS* gedrängt habe. So sei die Familie schließlich nach wenigen Besuchen geschlossen beigetreten. Steven vermutet, dass ihnen in ihrem sehr kleinen Freundeskreis doch ein wenig darüber hinaus gehende Geselligkeit gefehlt habe. Außerdem entdecke er in *AFS* Charakteristika einer Selbsthilfegruppe, da sich hier die Möglichkeit biete, Erfahrungen zu vergleichen. Und außerdem sei es interessant, in den Vorträgen und Materialien bei *AFS* Gedanken formuliert zu finden, die er selber in unausgereifter Form schon gehabt habe. Sich aktiv mit der eigenen politischen und weltanschaulichen Position auseinanderzusetzen sei so wie einen Muskel zu trainieren, der sonst verkümmere. Abgesehen davon erkenne er aber den Sinn und Zweck von *AFS* darin, die Öffentlichkeit ruhig und sachlich auf die Bedeutung der Trennung von Staat und Religion in Schule und Politik hinzuweisen. Weil die Gruppe ihre Standpunkte durchdacht und logisch begründe, sehe er gute Chancen, andere Menschen „zum Denken“ zu bringen. Einer militant auftretenden Gruppe hätte er sich niemals angeschlossen.

7.4.2.1.4 Falldarstellung AFS05

Kurzvorstellung Marco P. ist zum Zeitpunkt des Interviews 65 Jahre alt und hat sich zwei Jahre vorher von seiner Tätigkeit als Forscher an den *Centers for Disease Control and Prevention (CDC)* vorzeitig zur Ruhe gesetzt. Nach wie vor unterrichtet er aber in Teilzeit Anthropologie an der *Georgia University*. In dem Bereich sei er auch vor seiner Anstellung

an den *CDC* für viele Jahre tätig gewesen und habe wesentlich den Themenbereich „Tod und Sterben“ in der amerikanischen Anthropologie aufgebaut. Über diese Schwerpunktsetzung sei er auch in die Hospizarbeit und zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Nahtodeserfahrungen gekommen. Marco, der als Kind mit seiner Mutter – einer Halb-Amerikanerin – und seinem Bruder aus Italien in die USA geflüchtet sei, weil sein Vater am Putsch gegen das Mussolini-Regime beteiligt gewesen sei, ist zum zweiten Mal verheiratet. Mit seiner ersten Frau hatte er eine Tochter, für die er nach der Scheidung kein Sorgerecht erhalten habe, weil in den USA nach wie vor die Mütter bevorzugt würden.

Mitgliedschaft Marco sieht seine Mitgliedschaft bei *AFS*, die er erst im Jahr des Interviews eingegangen ist, als rein nominell an. Er habe nicht die Vorstellung gehabt, dort Leute zu treffen, die so denken wie er – „bullshit“ – sondern wolle mit seiner Mitgliedschaft lediglich bekunden, „dass nicht jeder in diesem gottverdamnten Land ein einfältiger Evangelikaler ist“. Er habe erst zwei Treffen der Organisation besucht und sich seinen Eindruck über die anderen Mitglieder daher stärker über die Diskussionen im Online-Forum gebildet. Aufgrund dessen kommt er zu der Einschätzung, dass zwar einige intelligente Leute dabei seien, viele jedoch auch nur Fundamentalisten mit umgekehrten Vorzeichen und alles andere als „Freidenker“ seien – insbesondere in Bezug auf ihr Wissenschaftsverständnis, das für alternative Sichtweisen nicht offen sei. Er habe den Organisatoren angeboten, einen Vortrag über das Phänomen der Nahtodeserfahrungen zu halten, wobei er davon ausgehe, dass er dafür viel Kritik ernten werde, da die meisten Mitglieder offensichtlich in einer „Newtonschen Denkweise“ verhaftet seien. Dem wolle er sich aber gerne stellen und eine Lanze für qualitative, ergebnisoffene Forschung brechen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung In weltanschaulicher Hinsicht war Marco als Kind und Jugendlicher stark gegensätzlichen Einflüssen ausgesetzt. Während sein Vater, dessen neue Frau und Tochter in Rom Mitglieder der dortigen Freidenker-Gesellschaft gewesen seien, was er sehr geschätzt habe, sei seine Mutter, bei der er in den USA lebte, fanatisch katholisch und später auch psychisch krank gewesen. Schon allein deswegen sei seine Kindheit wenig typisch gewesen, wie auch aufgrund der Tatsache, dass er im Alter von fünf bis sieben Jahren in einem von Nonnen geleiteten Kloster-Internat gelebt habe. Seine Erfahrung dort wie auch später auf einer von Nonnen geführten Schule sei die gewesen, dass es für falsche Antworten Schläge mit dem Lineal und auf neugierige Fragen die Antwort gegeben habe, alles werde nach dem Tod erklärt werden. Im Vergleich dazu seien die „Brothers of the Holy Cross“, deren Klosterschule er als Highschool besucht habe, schon etwas klüger gewesen, so dass man beinahe habe sagen können, „sie kommen nah daran, sich wirklich Gedanken zu machen, statt nur zu glauben“. Marco selbst habe schon als Kind logische Probleme mit dem Gottesglauben erkannt, wie z.B. mit dem Konzept der Allgegenwart Gottes, das ja bedeute, dass Gott überall anwesend sei, in der

Gosse wie in einem geweihten Gebäude, bei einer Vergewaltigung ebenso wie bei einer Armenspeisung. Außerdem habe jemand, der behaupte, er habe eine spezielle Verbindung zu Gott, das Konzept der Allgegenwart nicht verstanden. Er habe sich schließlich mit fünfzehn Jahren von der Religion abgewandt, weil er immer schon die Eigenschaft gehabt habe, genau hinzuhören und die Bedeutungen von Bemerkungen zu analysieren. Zu glauben würde bedeuten etwas zu akzeptieren, ohne weiter nachzufragen. Da es ihm aber darum ginge, sämtliche Dinge infrage zu stellen, glaube er an nichts – auch nicht daran, dass es *keinen* Gott gäbe, weswegen er jedoch kein weicher Agnostiker sei, der sich alles offen halte. Gläubige Menschen – womit er über jeden Zweifel erhabene Religiöse wie auch Atheisten meint – halte er für dumm und mit dummen Menschen habe er nichts mehr zu tun haben wollen. Das sei ihm jedoch nicht gelungen. Erste Vorbehalte gegen seine Person habe er schon in den frühen Jahren beim Militär erfahren, wo man sich geweigert habe, auf seine „Dogtag“ als religiöse Zugehörigkeit „Atheist“ einzutragen. Und auch im Zusammenhang mit seinem Unterricht an diversen Colleges und Universitäten sei es immer wieder zu Konfrontationen mit religiösen Studierenden gekommen. Schon in den 70er-Jahren habe er wegen der Evolutionslehre-Anteile in seinen Anthropologie-Kursen Morddrohungen erhalten und sein Haus sei attackiert worden – und seither habe sich die Situation im Land nur kontinuierlich verschlechtert. So sei der Grund für seine frühzeitige Pensionierung auch der gewesen, dass man bei den *CDC* nicht mehr integer habe arbeiten können, da von der aktuellen Regierung Druck auf die Forscher ausgeübt worden sei, die vom Weißen Haus gewünschten Ergebnisse zu produzieren oder ungeachtet ihrer wissenschaftlichen Kompetenz Forschungsaufträge an religiöse Institutionen weiterzugeben. Ihm ist es jedoch wichtig zu betonen, dass er im Gegensatz zu manchen voreingenommenen Atheisten wisse, dass religiöse Menschen nicht immer so naiv und missionarisch seien. Er sei gerade erst von einem Klosteraufenthalt bei Mönchen zurückgekehrt, die, wie er selbst, weder Christen noch Katholiken, sondern eigentlich Mystiker seien – ohne jede Verbindung zu einer Religion, sondern nur im Sinne von „offen“.

Beitrittsgeschichte Marco meint, dass er aufgrund seiner Wesens-Veranlagung streng genommen nie entschieden habe, ein Anthropologe zu werden, sondern vielmehr irgendwann entdeckt habe, dass er eigentlich einer sei. Die mit dem Berufsbild verbundene Rolle des „professionellen Fremden“ habe ihm von jeher gut entsprochen, so dass er nie ein „Joiner“ – jemand der Organisationen oder anderen Gruppen beitrifft – gewesen sei. Auch Fachgesellschaften habe er, wenn überhaupt, nur für den Lebenslauf und auf dem Papier angehört, nie jedoch für Geselligkeit oder Kontakte. Entsprechend sei es für ihn auch sehr unwahrscheinlich gewesen, einer Gruppe wie *AFS* beizutreten, und er habe lange damit gezögert. Zwar habe er schon viele Jahre vage von der Existenz von *AFS* und anderer Gruppen in Atlanta gewusst, die für ihn hätten interessant sein können, doch sei er so wenig interessiert an einer Mitgliedschaft gewesen, dass allein schon der Gedanke, in

die von ihm so verhasste „Hinterwäldler“-Stadt fahren zu müssen, gereicht habe, um ihn lange Zeit von einem Beitritt abzuhalten. Außerdem habe er ja nicht erwartet, dort schlaue Leute zu treffen, sondern mit seinem Beitritt, für den er jetzt gerade mal Zeit gehabt habe, vielmehr bloß ein moralisches Statement gegen religiösen Fundamentalismus abgeben wollen: „I need to go on record as saying no to those lunatics!“ Er glaube außerdem nicht, dass diese oder ähnliche Organisationen etwas an den gesellschaftlichen Verhältnissen ändern könnten – dazu bedürfe es anderer finanzieller Mittel und anderer Vorgehensweisen, wie zum Beispiel der Aufklärung über die Geldgeber religiöser Propaganda. Es würde wenig helfen, „herumzusitzen und sich selbst dafür zu gratulieren, dass man denkt, alle anderen seien so dumm“. Außerdem habe er ohnehin alle Illusionen darüber, dass man etwas ändern und die Menschen zum Dazulernen bringen könne, die er mal gehabt habe, verloren.

7.4.2.1.5 Falldarstellung AFS06

Kurzzvorstellung Ed B. ist zum Zeitpunkt des Interviews 62 Jahre alt und Vorstandsmitglied sowie ehemaliger Vorsitzender und „Motor“ der *Atlanta Freethought Society*. Er ist Rentner, hat aber zuvor noch „professionelle Erfahrung“ im Atheismus sammeln können, indem er drei Jahre lang die Stelle des geschäftsführenden Leiters des *Centers for Secular Humanism (CSH)* in Buffalo, New York, innehatte – die im Gegensatz zu anderen Tätigkeiten in dem Bereich bezahlt war. Vorher hatte der promovierte Erziehungswissenschaftler (PhD in education) sein Leben lang im Wissenschaftsbereich gearbeitet – sowohl als Dozent für Methoden der empirischen Sozialforschung als auch als Antragsschreiber und Administrator an unterschiedlichen Colleges. Ed ist verheiratet und hat einen erwachsenen Sohn. Die gesamte Familie ist aktiv im organisierten Atheismus.

Mitgliedschaft Ed ist seit über 20 Jahren Mitglied bei *AFS*. Den genauen Zeitpunkt des Beitritts kann er nicht benennen, wobei er annimmt, dass dies Mitte der 1980er-Jahre gewesen sein müsse, als die Gruppe noch organisatorisch mit den *Humanists of Georgia* verbunden gewesen sei. Zuvor seien Ed und seine Frau schon Mitglieder der *Society of Separationists* (einem Ableger von *American Atheists*) gewesen, wo es aber Differenzen mit einem Mitglied gegeben und sich zu wenig getan habe. Nach dem Ausstieg des bisherigen Vorsitzenden aus *AFS*, Tom Malone, habe Ed Mitte der 1990er-Jahre den Vorsitz übernommen und der Gruppe zum ersten Mal eine Satzung und eine klare Regelung der Zuständigkeiten ihrer Funktionsträger gegeben, so dass er schließlich Verantwortlichkeiten habe delegieren und sich vom Vorsitz zurückziehen können. Trotzdem sei er weiterhin eines der aktivsten Mitglieder geblieben – nicht nur durch diverse Funktionen im Vorstand der Organisation, sondern auch durch seine Ideen zu verschiedenen Protestaktionen und deren Umsetzung sowie seiner regelmäßigen Teilnahme an Debatten. Während sich die Proteste immer um politische Fragen der Trennung von Staat und Religion oder um gesellschaftliche Rechte und Anerkennung für

Atheisten drehten, ginge es bei den Debatten meist um Fragen nach der Existenz Gottes, nach der Begründung von Moral und nach den weltanschaulichen Grundlagen der USA. Außer bei *AFS* ist Ed auch bei anderen säkularen Vereinigungen schon lange Mitglied – wie etwa bei der *Freedom From Religion Foundation*, der *American Humanist Association* und *Americans United for the Separation of Church and State* – und hat für deren Publikationen Artikel verfasst sowie sechs Bücher herausgegeben. Aufgrund dieser langjährigen Aktivitäten sei er schließlich auch zum Geschäftsführer des *CSH* bestellt worden. So meint er, dass er sicherlich zu den hundert bekanntesten gegenwärtigen Atheisten der USA gehöre, wobei er persönliche Kontakte zu den zehn bedeutendsten unterhalte. (Wenige Monate nach unserem Interview ist Ed zum Vorsitzenden der nationalen Dachorganisation *American Atheists* gewählt worden).

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Ed erzählt, dass er seine gesamte Kindheit und Jugend in den Südstaaten der USA verbracht habe. Er sei also in einem beinahe geschlossenen baptistischen, oder zumindest protestantischen, Universum großgeworden. Lediglich ein Freund in der sechsten Klasse sei jüdisch gewesen, was für ihn etwas aufregend Fremdartiges dargestellt habe. Hinzu kam, dass sich Eds Vater zum Priester einer Episkopalkirche (low Episcopalian church) habe ausbilden lassen. Wenn es damals also in seiner Umgebung überhaupt Atheisten gegeben habe, hätten die sich ihm gegenüber, als „Sohn des Priesters“, sicher nicht offenbart. So habe er zwar schon mit fünfzehn Jahren häufig in der Kirche gesessen und sich gedacht: „das ergibt doch alles keinen Sinn“, solche flüchtigen Gedanken aber immer schnell damit verdrängt, dass ja schließlich jeder glaube und so alles seine Richtigkeit haben müsse. Darüber hinaus sei er auch sozial voll in die kirchlichen Strukturen eingebunden gewesen: als Messdiener, Chormitglied und Leiter einer kirchlichen Jugendgruppe. Keinesfalls habe sein Abfall von der Religion einen Protest gegen seinen Vater oder seine Eltern dargestellt, wie dies manche Leute vermuteten. Im Gegenteil habe er auch noch auf dem College in Anerkennung für die Tätigkeit seines Vaters als Berufswunsch „Priester“ angegeben. Sein Vater habe niemals feurige Predigten über die Hölle gehalten, sondern sein Anliegen sei es gewesen, die Leute seiner Gemeinde im praktischen Leben zu beraten, wofür er hoch geachtet gewesen sei. Er sei niemand gewesen, der sich viel um theologische Fragen geschert habe, sondern vielmehr jemand, der akzeptiert habe, was er als Kind über seine Religion gelernt habe, und auf dieser Grundlage vor allem seelsorgerisch tätig sein wollte. Statt mit seinen Eltern habe Eds eigene weltanschauliche Entwicklung eher noch mit anderen Personen zu tun gehabt. Die ersten nachhaltigeren Zweifel an der Selbstverständlichkeit seiner Religion habe eine Mitschülerin ausgelöst, als er etwa sechzehn oder siebzehn Jahre alt gewesen sei, die auf eine religiöse Äußerung Eds empört geantwortet habe: „Du glaubst diesen Mist doch nicht wirklich, oder?“ Das sei das erste Mal gewesen, dass er erlebt habe, wie jemand Religion infrage stellt – und das ohne von einem gottgesandten Blitz getroffen zu werden. Eine weitere wichtige Person sei seine

Freundin auf dem College, seine heutige Frau, gewesen, die religionsfrei aufgewachsen sei. Im Gegensatz zu der Mitschülerin habe sie ihn nie empört gefragt, wie er solche Dinge nur glauben könne, sondern ernsthafte Fragen gestellt und ihm dabei geholfen, seine eigenen Zweifel besser zu verstehen. Darüber hinaus sei aber auch das College ein wichtiger Einfluss gewesen, wo es nicht nur viele Diskussionen mit Studenten verschiedenster religiöser und politischer Einstellungen gegeben habe, sondern auch einen für ihn sehr eindrucksvollen Kurs zur Religionsanthropologie, der ihm nachdrücklich vor Augen geführt habe, wie weitgefächert und oft absurd religiöser Glaube weltweit sei. Sein Glaubensverlust, bzw. sein „Finden von Rationalität“, sei also keine „umgekehrte Reise nach Damaskus“ mit einem plötzlichen Erweckungserlebnis gewesen, sondern ein langwieriger, gradliniger Prozess. Selbst nach dem College habe es noch sechs bis acht Jahre gedauert, bis er „offen und ehrlich zu [sich] selbst“ gewesen sei und sich selbst als Atheisten, Freidenker oder säkularen Humanisten betrachtet habe, sowie weitere zwei bis drei Jahre, bis er das seinen Eltern beibringen konnte.

Beitrittsgeschichte Da der Beitritt zur *Atlanta Freethought Society* und davor noch zur *Society of Separationists* schon mehr als zwanzig Jahre zurückliege, könne er sich nicht mehr daran erinnern, wie er und seine Frau von den Organisationen gehört hätten – wobei er annimmt, dass es wahrscheinlich über Zeitungsannoncen gelaufen sei. In jedem Fall aber hätten seine Frau und er das Gefühl gehabt, dass die Gesellschaft damals hinsichtlich Rassen- und Geschlechtergleichheit offener und freier geworden sei, nicht jedoch hinsichtlich Religionsfragen: „I guess we were feeling a little intimidated or put off by our neighbors and their friends and other people who seemed to take for granted that religiosity was the same thing as morality“. Sie hätten wahrscheinlich die Gesellschaft von Leuten gesucht, die „verstanden“ und die, wie er selbstironisch anführt, „die Wahrheit sahen“, „which of course meant: agreed with us“. Nach wie vor ein wichtiger Antrieb für ihn, im organisierten Atheismus aktiv zu sein, sei die Aufmerksamkeit, die er dadurch bekäme, sowie die Möglichkeit zu debattieren, wobei er nicht missionieren wolle: „You know, I’m not out to proselytize and convince everybody in the world to not be religious. But I would like to convince everybody in the U.S. and everybody in my orbit of influence that it’s in their best interest to protect religious liberty for people who disagree with them – church-state separation – and that not believing in their god is a reasonable position to hold. And that if they don’t think so, then they ought to try to defend, in an intellectual way, their perspective. And if they want to have a debate: let’s have a debate! I’m available!“

7.4.2.1.6 Falldarstellung AFS07

Kurzvorstellung Steve Y. ist zum Zeitpunkt des Interviews 54 Jahre alt. Er ist Elektroingenieur und arbeitet in der Entwicklung von Autoradio- und Navigationsgeräten. Mit seiner Frau, einer gläubigen Friseurin, die unter Schizophrenie leidet, lebt er in einem Vorort südlich von Atlanta.

Mitgliedschaft Steve ist seit 1998 Mitglied der *Atlanta Freethought Society* und seit einigen Jahren ihr Vorsitzender. Er berichtet, dass er an möglichst allen Aktivitäten der Organisation teilnehme. Er sehe als vordringliches Ziel von *AFS* die Aufklärung, Bildung und Unterstützung von Menschen an, die sich von der Religion lösen wollten. Besonders wichtig seien ihm daher einerseits die Fach-Bibliothek von *AFS*, die er in seinen ersten Jahren dort viel genutzt habe und die er gerne noch erweitern würde, und andererseits die Gelegenheit, andere Menschen zu treffen, die ähnliche Erfahrungen gemacht hätten und mit denen man sich austauschen könne. Derartige Angebote wolle er auch gerne auf lokaler Ebene unterstützen, weshalb er zusätzlich entsprechende „Meet-Ups“ in der Umgebung seines Wohnorts südlich von Atlanta besuche und überlege, bei der Gründung weiterer informeller Gruppen zu helfen. Wenn er auch die persönliche Unterstützung und Bildung von Atheisten und Agnostikern als vordringlich ansehe, nehme er dennoch ebenfalls an den politischen Aktionen von *AFS* zu Fragen der Trennung von Staat und Religion aktiv teil und repräsentiere die Ansichten der Organisation nach außen. So ermuntere er außerdem die Mitglieder zum Leserbrief-Schreiben. Allerdings halte er den Erfolg solcher Maßnahmen - mit der Ausnahme des Protests gegen das Regengebet des Gouverneurs von Georgia, worüber international berichtet worden sei - für eher begrenzt. Mit derartigen Aktionen könne man weniger die politische Situation selbst verändern als vielmehr anderen säkularen Menschen zeigen, dass sie in ihren Überzeugungen nicht alleine seien.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Steve berichtet, dass er als zweites von neun Kindern einer Handwerkerfamilie geboren und dort in die katholische Religion „indoktriniert“ worden sei. Besonders seine Mutter habe Wert auf religiöse Erziehung und Rituale im täglichen Leben gelegt, während sein Vater eher die Einstellung „leben und leben lassen“ vertreten habe. Außerdem habe dieser es sehr schwer gehabt, die wegen des katholischen Verhütungsverbots sehr große Zahl an Kindern mit seinem Beruf als einfacher Elektriker zu ernähren. Bis zur achten Klasse habe Steve eine katholische Schule besucht. Außerdem sei er Messdiener gewesen, wobei er sich damals schon über viele Überzeugungen und Praktiken der Katholiken – wie etwa den Sinn des Weihrauchschwenkens - gewundert, dafür aber nie vernünftige Erklärungen erhalten habe. Erst auf dem College, das er mithilfe von Stipendien habe besuchen können, habe er intensiveren Kontakt zu Angehörigen anderer Glaubensüberzeugungen, meist Protestanten, aufgebaut, die ihn teilweise auch dazu hätten bewegen wollen, mit in ihre Kirchen zu kommen. Er habe sich aber dem Studium dermaßen gewidmet, dass er sich keine Zeit für irgendwelche sozialen Unternehmungen genehmigt habe – noch nicht einmal für Baseballspiele oder Kneipenabende, umso weniger für Religion. Erst nach dem Studium, mit dem geregelten Tagesablauf im Berufsleben, habe er sich wieder für Religion interessiert und sich vorgenommen, den christlichen Glauben zu verstehen. Weil ihm aber der Katholizismus aufgrund seiner Rituale suspekt gewesen sei, habe er sich zunächst mehrere Bibeln gekauft

und diese selbst studiert. Zwar sei er danach noch für einige Jahre Mitglied zunächst einer baptistischen, danach einer Siebent-Tag-Adventisten-Kirche gewesen, habe aber eigentlich immer schon Vorbehalte gegenüber Religionsgemeinschaften gehegt, weil er erkannt habe, dass diese immer nur darauf bedacht seien, sich selbst als die beste Glaubensrichtung zu präsentieren, statt nach der Wahrheit zu suchen. Durch einen Anhalter sei er schließlich 1979 an die christliche Sekte („cult“) *The Way International* gekommen, die ihre Mitglieder zum eigenständigen Studium der Bibel ermuntert und eine Spiritualität, wie er sie bei den Pfingstlern geschätzt habe, vertreten habe. Doch trotz jahrelanger Mitgliedschaft dort hätten sich bei ihm die „neun Manifestationen des göttlichen Geistes“, die den Gläubigen hätten erfüllen sollen, bei ihm nicht eingestellt. Außerdem habe er durch das Bibelstudium zu viele interne Widersprüche festgestellt, so dass er nicht mehr davon habe ausgehen können, dass dies das von Gott inspirierte Buch sei. Durch seinen berufsbedingten Wegzug in die Südstaaten habe er sich der Sekte zusammen mit seiner Frau, die er dort kennengelernt habe, schließlich im Jahr 1986 entzogen. Damals habe er beschlossen, keine religiösen Gruppen mehr zu unterstützen, die sich auf die Bibel berufen, und stattdessen selbständig zu lernen: „And I went to the library and got books and started reading.“ Als weitere Quelle sei dann auch das Internet hinzugekommen, worüber er viele Dinge erfahren und Robert Green Ingersolls Texte kennengelernt habe, die für ihn sehr wichtig gewesen seien. Mitte der 1990er-Jahren habe er dann noch gelegentlich eine Unitarier-Gemeinde besucht. Dort sei es ihm allerdings wenig sinnvoll erschienen, dass die Gemeinde ein Gotteskonzept vertreten habe, welches sich jedes Mitglied beliebig füllen durfte.

Beitrittsgeschichte 1998 dann habe Steve über eine Zeitungsannonce von *AFS* erfahren. Gleich beim ersten Besuch dort habe er einen Kollegen getroffen, der sich zu dem Zeitpunkt genau wie er am Ende einer religiösen Suche befunden und zum ersten Mal *AFS* aufgesucht habe. Auch der sei heute immer noch Mitglied und betreibe darüber hinaus eine eigene Freidenker-Website mit Radioprogramm. Steve selbst habe sich damals zunächst einmal besonders für die Literatur interessiert, die *AFS* in ihrer Bibliothek zu bieten hatte. Außerdem habe es Spaß gemacht, mit Leuten zu reden, die dieselben Fragen und Ansichten zum Thema Religion gehabt hätten wie er selbst: „So it seemed like a group that I was interested in, still am. And the social aspect of being with other people who have similar views, I think, is just really important. [...] But we are still primarily a learning kind of organization“.

7.4.2.1.7 Falldarstellung AFS08

Kurzzvorstellung Michael C. ist zum Zeitpunkt des Interviews 30 Jahre alt. Er hat – mit wenigen Monaten Unterbrechung – sein ganzes Leben in Atlanta verbracht und arbeitet dort, nach mehreren Jahren in der Akquise bei verschiedenen NGOs sowie später bei einer Investorengruppe, in der Verkaufsabteilung einer Firma für Wassertechnologie. Michael

hat einen dreijährigen Sohn, der allerdings bei der Mutter lebt, von der sich Michael vor zwei Jahren getrennt hat und die ihm aktuell das Besuchsrecht absprechen will. Da er für den Jungen Unterhalt zahlen muss, wohnt er zusammen mit einer WG-Mitbewohnerin in einer einfachen Mietwohnung außerhalb von Atlanta.

Mitgliedschaft Michael ist erst seit wenigen Wochen Mitglied bei *AFS*. Bisher habe er erst an einem Treffen der Gruppe mit Vortrag sowie an einem informellen Abendessen teilgenommen. Er betont vor allem die geselligen Aspekte einer solchen Gruppe, denn: „It can be difficult to exist in a world that largely precludes you from membership on account of what you think about things. And so getting together with a group of people who share similar ideas and values fills a void that is sort of inherent to having an idea that’s different than the majority of the population“. Er könne daher darüber lachen, dass seine Freunde *AFS* eine „Atheisten-Kirche“ nennen, und fände die Bezeichnung angemessen – wenn auch nur in Hinblick auf das Gemeinschafts-Element. Im Gegensatz zu einer Kirche brächte *AFS* jedoch keinen unangenehmen Ballast mit sich und vor allem würde niemand zu etwas bekehrt oder mit Ausschluss bedroht werden, wenn er bestimmten Dogmen nicht zustimme.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Michael erzählt, er sei der älteste Sohn eines irisch-stämmigen Paares, das sich schon wenige Jahre nach seiner Geburt getrennt habe. Er sei zusammen mit einem Bruder bei seiner Mutter aufgewachsen. Entsprechend der irischen Abstammung sei er als Katholik aufgezogen worden bzw., wie er es ausdrückt: „I was given god when I was a kid. You know, like: here is god. I said: oh, thank you very much! You know, and that was sort of decided for me“. So sei er für den Kindergarten sowie für die erste Klasse auf eine katholische Schule geschickt worden. Wegen seiner hartnäckigen Fragen habe man ihn dort aber nicht behalten wollen, so dass er fortan für seine religiöse Erziehung neben der regulären Highschool eine katholische Sonntagsschule besucht habe. Doch auch dort sei es immer wieder zu Zusammenstößen mit den Erziehern gekommen, weil er nie seine Zunge habe halten können und permanent auf Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen religiösen Geschichten hingewiesen habe. Da er so schon früh von der katholischen Kirche genug gehabt habe, aber dennoch dringend habe wissen wollen, was er tun müsse, um gottgefällig zu leben, habe er sich mit circa siebzehn Jahren auf eine religiöse Suche begeben: „You know, if there was somebody who made the universe and had expectations of me, you know, my boss essentially, I would want to know what my job description was, basically, you know“. So habe er Baptisten, Pfingstgemeinden, Methodisten und Evangelikale besucht, überall aber hauptsächlich erlebt, dass sich die Menschen ausnehmen ließen und gegenseitig in einen Wahn steigerten, der sie glauben lasse, dass sie zum Beispiel in fremden Zungen redeten. Weil ihm das nicht zugesagt habe, habe er auch eine Synagoge besucht, den Koran gelesen sowie den Buddhismus, Hinduismus und Daoismus studiert, wobei ihm der „Dao De Jing“-

Daoismus sehr zugesagt habe. Dennoch habe er schließlich eine Gemeinsamkeit all‘ der verschiedenen Religionen gesehen: „When I started looking at all the religions, I realized, you know, all of this is just, you know, a giant sales pitch to subjugate people. [...] And that doesn’t sound like what religion should be about. So, you know, I thought about the problem from a lot of different angles and came up with, you know, two possible scenarios: either there is, you know, a god that we have never, you know, even adequately described, or there’s no god”. So oder so habe er das, wonach er all die Jahre gesucht habe, nicht finden können. Diese Erkenntnis sei somit einerseits der Endpunkt einer Suche für ihn gewesen, gleichzeitig aber auch eine Befreiung und der Startschuss für eine philosophische Auseinandersetzung mit der Idee des Atheismus. Erst jetzt, nachdem er selbst zum Atheismus gefunden habe, habe er Veröffentlichungen zum Thema, wie etwa Dawkins‘ *Gotteswahn*, entdeckt. Heute gehe er davon aus, dass der religiöse Glaube zu früheren Zeiten zwar nötig gewesen sei, um die Welt zu erklären, heute aber nur noch einen Bremsklotz darstelle. Bei denen, die am Glauben festhalten, störe ihn vor allem die Eitelkeit, mit der sie an Auffassungen festhielten, die hieb- und stichfest widerlegt seien, wofür sie auch noch Zuspruch von der Gesellschaft erhielten. Und aufgrund dessen wollten diejenigen, die religiöse Zweifel hegten, oft nicht als diejenigen unangenehm auffallen, die mit der Tradition brechen, und häufig lieber stillhalten. Das sei allerdings nicht mehr seine Herangehensweise. Sowohl gegenüber seiner religiösen, mittlerweile freikirchlich engagierten Mutter als auch gegenüber Fremden oder Kollegen gehe er offen mit seinem Atheismus um. Aufgrund gegenseitigen Respekts habe er mit seiner Mutter einen Weg gefunden, die jeweils andere Meinung hinzunehmen, bei Fremden genieße er oft deren Schock, wenn sie hörten, dass er Atheist sei, und von einem Arbeitgeber sei er aufgrund seines Atheismus schon entlassen worden.

Beitritts-geschichte Aufgrund seiner Erfahrungen mit Religionsgemeinschaften habe Michael zunächst große Vorbehalte gegenüber jeglicher Art weltanschaulicher Vereinigungen gehegt, da er befürchtet habe, dass dort in jedem Fall eine gemeinsame Weltsicht behauptet und diese als die einzig richtige gefeiert werden würde. Dennoch habe er sich während seiner Internet-Recherchen zum Atheismus gefragt, ob es auch Atheisten-Organisationen in seiner Umgebung gäbe, und sei so auf die *Atlanta Freethought Society* gestoßen. So habe er ein Treffen der Gruppe besucht und sei begeistert gewesen: „Nobody at all tried to convince me of anything the entire time I was there. It was just an open exchange of ideas and it was just so refreshing”. Darum sei er direkt beigetreten und beabsichtige, weiterhin an Gruppentreffen teilzunehmen, um sich mit Leuten zu treffen, “that don’t buy into the stuff that I don’t buy into”. Obwohl Michael das politische Anliegen der Gruppe, auf die Vermengung von Staat und Religion hinzuweisen und sie zu kritisieren, für wichtig halte, sehe er seine persönliche Aufgabe stärker darin, mit seinen begrenzten Mitteln Menschen zum Zweifeln am religiösen Glauben zu bringen, und

beabsichtige zu diesem Zweck, ein eigenes Buch zu schreiben, dessen erste Kapitel er bereits anderen Mitgliedern zum Lesen gegeben habe.

7.4.2.1.8 Falldarstellung AFS09

Kurzzvorstellung Roberto M. ist zum Zeitpunkt des Interviews 66 Jahre alt, gebürtiger Brasilianer und aufgrund einer Kinderlähmung gehbehindert, weshalb er sich mit einem Scooter und einem auf Handbedienung umgebauten Transporter fortbewegt. Als Kind hatte er im Rahmen einer Auslandsbehandlung seiner Behinderung die USA kennengelernt und ist im Alter von 24 Jahren wiedergekehrt, um unabhängig von seiner Herkunftsfamilie dort selbständiger leben zu können. Dort hat er schließlich auch seine Ehefrau kennengelernt, eine US-Amerikanerin, mit der er drei Töchter hat. Nach zwischenzeitlichen Rückkehren auf seine elterliche Farm in Brasilien ist seine Ehefrau schließlich dort geblieben, während Roberto in die USA zurückkehrte. Er hat während seines Lebens in den verschiedensten Jobs gearbeitet - zunächst als Computer-Programmierer, danach Politikwissenschaft studiert, um später Verwaltungsmitarbeiter und zuletzt unabhängiger Lizenznehmer von Telefongesellschaften zu werden. Auch heute arbeitet er noch gelegentlich in diesem Bereich sowie als Englisch-Portugiesisch-Übersetzer.

Mitgliedschaft Wegen regelmäßiger mehrmonatiger Besuche bei seiner Familie in Brasilien habe Roberto nie ein Amt in der *Atlanta Freethought Society* übernommen, obwohl er zu den langjährigsten Mitgliedern dort gehöre. Zunächst habe er die Gruppe, die sich damals noch zusammen mit den *Humanists of Georgia* getroffen habe, nur sporadisch besucht. Doch nach seiner Rückkehr von einem mehrjährigen Aufenthalt in Brasilien 1995 sei er ein sehr aktives Mitglied geworden. Insbesondere beziehe sich seine Beteiligung bei *AFS* auf Besuche der geselligen Treffen und Vortragsprogramme. An politischen Protesten habe er weniger teilgenommen, sei aber zur Zeit in einen Prozess mit Cobb County verstrickt, da er gegen dessen Praxis Abgeordnetensitzungen mit Gebeten zu beginnen geklagt habe. Doch am wichtigsten seien ihm in der Organisation die freundschaftlichen Kontakte zu Gleichgesinnten sowie der Aspekt des Lernens durch Artikel und Vorträge. Diese hätten ihm dabei geholfen, seine Positionen gegenüber missionierenden Religionsanhängern besser zu verteidigen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Obwohl Robertos Mutter bereits aus einem religionsfreien Elternhaus stamme und sein Vater sich aufgrund der strikten Religiosität des eigenen Vaters von organisierter Religion abgewandt habe, seien er und sein Bruder von den Eltern zur größten protestantischen Kirche der Stadt in der Nähe ihrer Farm – einer liberalen presbyterianischen Gemeinde - geschickt worden. Weil er dazu neige, die Dinge ernst zu nehmen, sei Roberto dort überzeugt dabei und in der Jugendarbeit sehr aktiv gewesen. Dennoch habe er schon zu dieser Zeit Zweifel am Sinn bestimmter kirchlicher Rituale gehegt, sich zum Beispiel gefragt, weshalb man Gott bei Tisch für die

Lebensmittel danken solle, während Menschen anderswo auf der Welt nichts zu essen hätten – die Nahrungsmittelverteilung schien ihm von anderen Faktoren abzuhängen als vom göttlichen Willen. Zur Zeit seines Umzugs in die USA habe er sich weitere Fragen zur Religion und zur Existenz Gottes gestellt, aber zunächst auch dort noch weiter die Kirche besucht. Erst das Kennenlernen seiner späteren Frau, die sehr zweifelnd eingestellt gewesen und nie zur Kirche gegangen sei, habe ihn weiter von der Religion weggeführt. Mit Ende zwanzig habe er sich selbst als ungläubig gesehen und bezeichnet.

Beitrittsgeschichte Da er schon in den 1980er-Jahren im Umfeld verschiedener Bürgerrechts-Organisationen, wie etwa der *ACLU*, aktiv gewesen sei, habe er über diese Zugehörigkeit irgendwann Werbung der *Freedom From Religion Foundation*, einer national tätigen Stiftung zur Vertretung der Anliegen und Rechte religionsfreier Bürger aus Wisconsin, erhalten. Da er auch früher schon – zum Beispiel in einer progressiven Radiosendung in den 1960er-Jahren – mit Interesse religionskritische Debatten verfolgt habe, sei er von der *FFRF* begeistert gewesen und sofort beigetreten. Er habe auch eine Live-Debatte mit Dan Barker, dem Vorsitzenden der Organisation, besucht, dessen Betrachtungen zu Gott und Jesus ihn zugleich schockiert und fasziniert hätten. Über die *FFRF* habe er auch die *Atlanta Freethought Society*, die damals als lokale Ortsgruppe der *FFRF* angehört und ihre Treffen gemeinsam mit den *Humanists of Georgia* ausgerichtet habe, gefunden und einzelne Treffen besucht. Da er kurz darauf jedoch für fünf Jahre zurück nach Brasilien gegangen sei, sei ihm zunächst nur die Lektüre von *Freethought Today*, der Publikation von *FFRF*, die er auch noch in Brasilien bezog, geblieben. Zurück in Atlanta habe er dann, 1995, erneut den Kontakt zu *AFS* gesucht und von da an regelmäßig deren Treffen und Vortragsveranstaltungen besucht.

7.4.2.1.9 Falldarstellung AFS10

Kurzzvorstellung Sharon W. ist zum Zeitpunkt des Interviews 57 Jahre alt und steht wenige Tage vor ihrer Frühpensionierung als Kunstlehrerin. Sie betont, dass sie eine „self-made person“ sei und mit ihrem Hochschulabschluss, den sie sich als Kind aus schwierigen Verhältnissen habe erkämpfen müssen, aus ihrer Familie herausfalle. Sie habe erst mit 42 Jahren geheiratet und sich nach neun Jahren wieder scheiden lassen, durch diese Beziehung aber zwei Stief-Enkelkinder bekommen, die ihr nach wie vor besonders lieb und wichtig seien. Mit ihrem Ex-Mann sei sie nach wie vor befreundet.

Mitgliedschaft Sharon meint, dass sie seit zirka 20 Jahren Mitglied der *Atlanta Freethought Society* sei, wobei sie sich nicht mehr an die genauen Umstände des Beitritts erinnern könne. Sie besuche sehr regelmäßig die Monatstreffen und Vorträge und genieße besonders die Geselligkeit in der Organisation. Sie habe dort viele Freunde gefunden und auch ihren ehemaligen Ehemann kennengelernt. In der Gruppe könnten sie und die anderen Mitglieder ganz sie selbst sein – anders als im Alltag: „we’re surrounded by religious

people where we work, in our families, [...] some of us are married to religious people. [...] This is our one place to let our hair down and joke about it if we want to“. An Kundgebungen oder Petitionen der Gruppe beteilige sie sich bislang dagegen nicht, da sie in ihrem Beruf sehr vorsichtig sein müsse und nicht riskieren wolle, dass Eltern oder Kollegen sie fälschlich bezichtigten, sie wolle die Schüler von der Religion wegbringen. Derartige falsche Behauptungen – dass Atheisten darauf aus seien, den Menschen ihre Religion zu verbieten – würden nämlich regelmäßig von Politikern und fundamentalistischen Predigern ins Feld geführt. Da diese das Konzept der Trennung von Staat und Religion eigentlich verstünden, ginge es nur darum, ihren Anhängern Angst einzujagen und ein Feindbild zu schüren. Über ihre Erfahrungen mit dem Umgang mit Religion in der öffentlichen Schule habe sie bei *AFS* bereits einen Vortrag gehalten. Außer in der *Atlanta Freethought Society* sei Sharon Mitglied der *Freedom From Religion Foundation*, deren Tagungen sie bisher zweimal besucht habe, sowie einer Ortsgruppe von *Americans United for the Separation of Church and State*.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Sharon beschreibt ihre Herkunftsfamilie als scheinheilig religiös. Man sei zu Weihnachten oder Ostern in die Kirche gegangen, um neue Kleidung auszuführen, darüber hinaus aber nicht. Dennoch habe es in ihrer Familie niemanden gegeben, der nicht zumindest nominell religiös gewesen sei. Ihre Eltern hätten sich getrennt, als sie neun Jahre alt war, und sie sei zunächst bei ihrer Mutter, die aus einfachen Verhältnissen stammte, und deren neuem Mann aufgewachsen. Beide seien spielsüchtig gewesen und wegen Mietschulden häufig umgezogen – bis zu sechsmal in dem Jahr, als Sharon das fünfte Schuljahr besuchte. Um ihren Schulabschluss bewältigen zu können, habe sie dann den Entschluss gefasst, für die letzten zwei Schuljahre zu ihrem Vater nach Atlanta zu ziehen, der zwar recht wohlhabend gewesen sei, aber eine eifersüchtige neue Frau gehabt habe, die dafür gesorgt habe, dass sich Sharon alles außer Lebensmittel durch Jobs selbst habe finanzieren müssen. Auch ihrem Wunsch, sie zum Sonntagsgottesdienst zu bringen, sei diese böse Stiefmutter nicht nachgekommen. Dennoch habe sich Sharon jeden zweiten Sonntag auf den Weg gemacht, um eine Kirche zu besuchen, deren bekannter Priester sie bei einer religiösen Werbeveranstaltung in ihrer Schule fasziniert habe. Zwar habe sie schon in der zweiten Schulklasse Zweifel an religiösen Vorstellungen gehabt und gedacht: „Now, wait a minute! These people in deepest dark East Africa that never heard of Jesus Christ, they’re gonna go to a place called hell? That’s ridiculous!“ Doch ihr Wunsch, die Kirche zu besuchen, sei erst nach ihrer ersten Teilnahme am Unterricht einer Sunday School verflogen, wo ein Mitarbeiter des von ihr hoch geachteten Priesters Martin Luther King, den sie ebenfalls sehr verehrte, als „Kommunisten“ bezeichnet habe. Dies sei ihr erster und letzter Besuch einer Sunday School gewesen und habe auch dazu geführt, dass sie bald keine Gottesdienste mehr besucht habe. Zur Atheistin sei sie aber schließlich durch ihre Beobachtungen des Weltgeschehens geworden, wo sich immer wieder für sie herausgestellt habe, dass Unheil

völlig willkürlich zuschlage. Deshalb rege sie sich auch immer wieder sehr über Personen auf, die Gott dafür dankten, dass sie einer Katastrophe knapp entkommen seien, da sie so ja indirekt behaupteten, dass die tatsächlichen Opfer ihren Tod oder ihr Elend offenbar verdient hätten, da Gott ihnen gegenüber ja nicht gnädig gewesen sei. Freidenkerische oder atheistische Literatur habe sie erst in den vergangenen fünfzehn Jahren gelesen, aber auch ohne solche Argumentationshilfen sei ihr früh klar geworden: „Religion doesn’t make any sense!“ Darum habe sie schon seit Beginn ihrer Lehrerinnen-Tätigkeit immer ein Poster mit der „Golden Rule“ - dass man andere nur so behandeln solle, wie man selbst behandelt werden möchte - in ihren Klassenräumen gehabt und deren Beachtung durchgesetzt.

Beitrittsgeschichte Ursprünglich habe Sharon einen Zeitungsartikel gelesen, in dem die Ortsgruppe von *American Atheists* und deren beide Vorsitzenden vorgestellt worden seien. Da sie schon viele Jahre Atheistin gewesen sei, aber bis dahin nicht gewusst habe, dass es atheistische Organisationen gab, habe sie versucht, Kontakt herzustellen. Allerdings sei sie bei ihrem Anruf derart von der antireligiösen Einstellung des betreffenden Vorsitzenden abgestoßen gewesen, dass sie schnell wieder das Interesse verloren habe. Erst Jahre später, als die Ortsgruppe von *American Atheists* schon nicht mehr existierte, sei sie dann auf die *Atlanta Freethought Society* gestoßen, wobei sie sich nicht mehr erinnern könne, wie genau. Dort habe sie dann den anderen Herrn aus dem Zeitungsartikel, Ed B., kennen- und sehr zu schätzen gelernt.

Besonderheiten Einerseits verteidigt Sharon die Mitglieder von *AFS* dafür, dass sie sich auch schon mal über Religion lustig machen, da dies ihr einziger Ort sei, wo sie sich frei entfalten könnten. Andererseits lehnt sie die pauschale Verurteilung religiöser Menschen ab. So habe sie nicht nur den Religionshass des damaligen Vorsitzenden der *American-Atheists*-Ortsgruppe abstoßend gefunden, sondern schwärmt auch immer noch von dem damals in Atlanta bekannten Prediger, dessen Kirche sie als Schülerin besucht habe, weil er sich um jedes einzelne Gemeindemitglied – z. B. mit Krankenhausbesuchen – gekümmert habe. Sie gehe davon aus, dass Atheisten manchmal unter einem Verfolgungswahn litten und glaubten, die ganze Welt habe sich gegen sie verschworen. In ihrem Beruf habe sie aber die Erfahrung gemacht, dass auch christliche Eltern das Konzept der Trennung von Staat und Religion verstünden und respektierten. Sie betont, dass organisierte Atheisten sehr verschieden seien: „It’s like herding cats“. Dabei gehöre sie in manchen Belangen zu den konservativeren Mitgliedern der Gruppe, da sie zum Beispiel noch nie irgendwelche Drogen genommen habe, was sie sich bei manchen Mitgliedern leicht vorstellen könne. Im Vergleich zur Gesamtgesellschaft sei sie jedoch „flaming liberal“. Aus ihrer Sprache wolle Sharon im Gegensatz zu manchen anderen Mitgliedern Redewendungen wie „Oh, Lord!“ und ähnliches nicht verbannen, da das zur Kultur der Südstaaten dazugehöre. In ihrem Beruf müsse sie ihren Atheismus verstecken, wobei ihre Einstellung zu manchen Kollegen schon durchgedrungen sei. Außerdem habe sie ihren

Unglauben den Großeltern sowie bisher auch dem Vater gegenüber verschwiegen – jeweils aus Rücksicht auf deren Gefühle und Ängste.

7.4.2.1.10 Falldarstellung AFS11

Kurzzvorstellung Kathy B. ist zum Zeitpunkt des Interviews 55 Jahre alt und arbeitet als Verwaltungsassistentin bzw. Sekretärin. Nach einem Bachelor-Abschluss in Sozialarbeit war sie für drei Jahre verheiratet und hat nach dem Scheitern dieser Ehe als Bibliothekarin sowie in verschiedenen Büro- und Computerjobs gearbeitet. Seit zehn Jahren lebt sie in einer Partnerschaft mit einem zehn Jahre jüngeren Mann.

Mitgliedschaft Ihrem Partner zuliebe, den sie bei den *Humanists of Georgia* kennengelernt habe, sei Kathy zusätzlich Mitglied der *Atlanta Freethought Society* geworden, obwohl sie der Gruppe eher skeptisch gegenüberstehe. Sie nimmt an, dass die Organisation durch ihren respektlosen Umgang mit Religion und ihre öffentlichen Proteste dem Ansehen nichtreligiöser Menschen mehr schade als nutze. Mit der Gruppe habe sie deshalb nicht allzu viel zu tun, wohingegen sie sich bei den Humanisten stark engagiere und auch schon verschiedene Ämter eingenommen und Aktionen geplant habe. Auch bei den *Americans United for the Separation of Church and State* sei sie im lokalen Vorstand gewesen. Mit dieser Organisation habe sie weniger Probleme, da hier das politische Anliegen der Staat-Kirchen-Trennung - das ihr insbesondere seit den Versuchen der Bush-Regierung, eine Theokratie zu errichten, sehr wichtig sei – im Vordergrund stehe und nicht die Ablehnung von Religion. Allerdings sei diese lokale Gruppe auch nicht öffentlich in Erscheinung getreten, womit sie ansonsten Probleme gehabt hätte, da sie kein Protestler-Typ sei. Generell gefalle ihr in den Gruppen am besten das Zusammensein mit gleichgesinnten Menschen und der Zugang zu aktuellen Informationen über politische und gesellschaftliche Entwicklungen, die Atheisten betreffen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Obwohl ihr Vater dafür plädiert habe, die Kinder später selbst entscheiden zu lassen, ob sie sich einer Religionsgemeinschaft anschließen wollten oder nicht, seien Kathy und ihre Schwester auf Wunsch der Mutter und später auch deren neuen Mannes katholisch erzogen worden. Sie sei allerdings dennoch nie gläubig, sondern immer schon ein wissbegieriger Mensch gewesen. So habe sie als Kind ihre Zeit zum Beispiel lieber mit Erwachsenen verbracht, weil ihr die anderen Kinder zu langweilig gewesen seien. Im Zusammenhang mit ihrer katholischen Erziehung erinnere sie sich vor allem daran, dass ihr verboten worden sei, kritische Fragen zu stellen: „You are not to question!“ Diese sehr katholische Haltung habe sie enorm wütend gemacht und in ihr den Wunsch geweckt, nie mehr wieder zur Kirche oder in den Religionsunterricht zu gehen. Da sie aber auch immer sehr bemüht gewesen sei, ein braves Kind zu sein, habe sie die Gelegenheit dazu erst erhalten, als sie mit ihrer Schwester zum Vater und dessen neuer Ehefrau nach Georgia gezogen sei. Diese hätten den Kindern

freigestellt, die Kirche zu besuchen oder es sein zu lassen, so dass ab da Religion in ihrem Leben keine Rolle mehr gespielt habe. Sie nimmt an, dass eine Neigung zum Unglauben in der Familie liege und ihre Schwester und sie dies von ihrem Vater geerbt hätten. Ihrem Ehemann, der sie ansonsten nur ausgenutzt habe, habe sie zu verdanken, dass sie für sich den Humanismus entdeckt habe. Durch ihn habe sie nämlich das Buch *The Philosophy of Humanism* von Corliss Lamont gelesen, dass er bei den Unterlagen für seine Dissertation zuhause liegen gehabt habe. Bis dahin habe sie nur gewusst, dass sie Atheistin sei, sich gleichzeitig aber für ihre Hassgefühle der Religion gegenüber geschämt. Im Humanismus habe sie dann eine positive Weltanschauung entdeckt, die es überflüssig gemacht habe, sich über die Ablehnung von etwas zu definieren.

Beitrittsgeschichte Nach der Trennung von ihrem Mann und der Selbst-Identifikation als säkulare Humanistin habe sie in den 1980er-Jahren durch einen Zeitungsbericht von den *Humanists of Georgia* erfahren. Da sich diese aber am anderen Ende der Stadt trafen, sei sie zunächst den *Unitarian Universalists* beigetreten. Viele Jahre später seien die Treffen der Humanisten jedoch in ihre Gegend verlegt worden, so dass sie dann beigetreten sei. Gleich beim ersten Treffen habe sie ihren derzeitigen Partner kennengelernt. Mit ihm sei sie *AFS* beigetreten, weil er dort noch alte Bekannte aus der Zeit gehabt habe, als die *AFS* ihre Treffen zusammen mit den *Humanists of Georgia* abgehalten habe.

Besonderheiten Obwohl sie Atheistin sei, bezeichne Kathy sich nicht gerne so. Zum einen sei das eine negative Selbstdefinition. Deswegen gefalle ihr die positive Anschauung des säkularen Humanismus besser. Zum anderen würden die Menschen in ihrem Land und speziell ihrer Region sehr negativ auf den Begriff „Atheist“ reagieren, da sie davon ausgingen, dass diese keine Moral haben könnten. Deswegen würde sie Fragen lieber aus dem Weg gehen oder sich in Gesprächen als „nicht religiös“ bezeichnen. Kathy habe die Erfahrung gemacht, dass fundamentalistische Christen sich durch ihre vermeintliche Beziehung zu Gott als etwas Besseres und berechtigt fühlten, andere schlecht zu behandeln. Deshalb sei sie Menschen gegenüber sehr misstrauisch, die sich als stark religiöse Christen oder Fundamentalisten (etwa durch Aufkleber an ihren Autos) zu erkennen geben.

7.4.2.2 AOF

Zu allen sieben Interviews mit Mitgliedern von *Atheists and Other Freethinkers* aus Sacramento, Kalifornien, liegen Falldarstellungen vor.

7.4.2.2.1 Falldarstellung AOF01

Kurzzvorstellung Alice C. ist zum Zeitpunkt des Interviews 67 Jahre alt und seit einem Jahr in Rente. Nach der Scheidung von ihrem Mann vor fünfzehn Jahren ist sie von Nordwest-Kalifornien nach Sacramento gezogen und hat dort in Krankenhäusern im

Bereich der medizinischen Transkription gearbeitet und Qualitätskontrollen durchgeführt. Ursprünglich hatte sie Psychologie studiert, um Kinderpsychologin zu werden, diese Pläne aber zugunsten ihres Mannes, der Musiker in einer Band war, aufgegeben. Mit ihm war sie nach der Heirat von Texas nach Nordkalifornien gegangen. Heute lebt sie in ihrer eigenen Doppelhaushälfte, hat ein freundschaftliches Verhältnis zum Ex-Mann, findet leicht Anschluss und ist mit ihrem Leben recht zufrieden.

Mitgliedschaft Alice ist seit ca. drei Jahren Mitglied bei *Atheists and Other Freethinkers*. Zunächst habe sie nur den Newsletter bezogen und sich über die Internetseite informiert, da sie an den Wochenenden häufig gearbeitet habe. Doch seit sie in Rente sei, bringe sie sich mehr in die Organisation ein. Sie gehe gerne zu den Treffen mit Vorträgen und anschließenden Diskussionen und übernehme mit Vorliebe die Funktion des „Begrüßungskomitees“, um neue Besucher bei den Meetings willkommen zu heißen. Besonders wichtig sei ihr das soziale Engagement von *AOF*, um damit die Mitbürger wissen zu lassen, dass Atheisten keine furchterregenden Verrückten seien, sondern nette, normale Leute. Da sie es ohnehin gewohnt sei, soziale Arbeit zu leisten (so engagiere sie sich in der Küche eines Kinderheims, bei „Essen auf Rädern“, als ehrenamtliche Museumsführerin sowie als Leiterin eines Walking-Kurses), bringe sie sich gern bei der Armenspeisung ein, an der sich *AOF* beteilige, sowie bei den Highway-Cleanup-Aktionen. Nach einem halben Jahr aktiver Mitarbeit in der Organisation habe sie für den Vorstand kandidiert und sei gewählt worden, wobei sie die Vorstandstreffen oft recht anstrengend finde, da es sehr unterschiedliche Vorstellungen über die Richtung der Organisation gäbe: „Atheists come in all stripes“. Sehr zuwider sei ihr die Idee, die ein anderes Vorstandsmitglied verfolge, aktiv im Umfeld religiöser Veranstaltungen um neue Mitglieder zu werben – sie wolle nicht missionieren.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Alice lehne deshalb das offensive Werben um neue Mitglieder ab, weil sie selbst in ihrer Kindheit und Jugend in Texas unter intensiven Missionierungsbestrebungen zu leiden gehabt habe. Sie selbst wolle deshalb den Menschen ihren Atheismus nicht so unter die Nase reiben, wie diese ihr oft ihre Religion unter die Nase gerieben hätten. Auf Nachfrage oder Beharren von Gesprächspartnern jedoch gehe sie sehr selbstbewusst damit um, dass sie „Freidenkerin“ sei. Sie und ihre Geschwister seien bereits als Atheisten und Freidenker aufgewachsen, was zur damaligen Zeit und speziell in Ost-Texas sehr ungewöhnlich gewesen sei und sie zu Außenseitern gemacht habe. Nachdem Alices Vater gestorben war, als sie zwölf Jahre alt war, sei die Familie den Unitariern beigetreten. Obwohl sich für sie dort zum ersten Mal die Gelegenheit geboten habe, Sozialkontakte zu knüpfen, sei Alice – im Gegensatz zu ihrer Schwester – nicht bei den Unitariern geblieben, da auch die ihr, die immer eine rationale und logische Einstellung gehabt habe, zu traditionell und mystisch ausgerichtet gewesen seien. Außerdem habe sie nie das Organisierte gemocht. Heute besuche sie allerdings

gelegentlich den Book Club der lokalen Unitarier-Gemeinde. Seit dem Umzug nach Kalifornien mit ihrem Mann, den sie auf der *University of Texas* kennengelernt habe, habe Religion und Weltanschauung für sie lange Zeit keine Rolle mehr gespielt, da man dort – zumindest im großstädtischen Umfeld von San Francisco – auch keinen Missionsversuchen ausgesetzt gewesen und der gesamte Freundeskreis ungläubig oder nur moderat religiös gewesen sei. Erst in den vergangenen fünfzehn Jahren sei ihr der religiöse Einfluss im gesellschaftlichen Leben zunehmend aufgefallen und habe sie von Jahr zu Jahr mehr und mehr schockiert: „The whole country feels like East Texas. Oughh, [...] this incessant need to convert everybody – there’s only one religion, and it’s theirs, and, you know, the sooner you acknowledge that, the better off you’ll be. It’s uncanny. It’s everywhere now, just as it used to be forty years ago“. Den öffentlichen Einfluss bestimmter religiöser Kräfte möchte sie gern zurückgedrängt sehen: “Take it out of the White House! Take it out of government! Take it out of the mainstream media! Let it be more private, as I think it should be!“ So sei sie zu der Erkenntnis gekommen, dass es doch häufiger nötig sei, die eigene Meinung zu bekunden, was sie zum Beispiel auch durch Leserbriefe tue.

Beitrittsgeschichte In Gesprächen mit Kollegen etwa habe Alice nie mit ihrer Meinung hinterm Berg gehalten, so dass auch ein Vorgesetzter, von dem sie annehme, dass er weltanschaulich ähnlich eingestellt gewesen sei wie sie, sich habe denken können, dass sie „keine Katholikin, Protestantin oder irgendwie religiöse Person“ sei. Daraufhin habe er sie auf die Gruppe *AOF* aufmerksam gemacht, die sich einmal im Monat in einem Kulturzentrum in seiner Nachbarschaft treffe. Ohne selbst jemals dagewesen zu sein, habe er sich denken können, dass das etwas für Alice sei. Er habe sich sogar bereiterklärt, ihr dafür die Sonntage frei zu geben. Also habe sich Alice die Gruppe angesehen und sei beigetreten – zunächst allerdings nur als passives Mitglied, da sie weiterhin ihre Sonntagsdienste absolviert habe. Von der Gruppe habe sie sich vor allem soziale Kontakte in einem Umfeld, in dem Religion keine Rolle spielt, sowie intellektuelle Anregung erhofft und beides schließlich auch gefunden.

7.4.2.2.2 Falldarstellung AOF02

Kurzzvorstellung Jerry S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 70 Jahre alt und ein altgedienter Schwulenaktivist in Sacramento. Nach seiner Tätigkeit als Priester in einer baptistischen Kirche, die er wegen seiner Homosexualität niederlegen musste, hat er im Laufe seines Lebens in verschiedenen Jobs – in Bekleidungsgeschäften, Büros und Hotels – gearbeitet, um sein Leben zu finanzieren, hauptsächlich aber ehrenamtliche Tätigkeiten ausgeübt: so war er zunächst in den 1970er Jahren als zertifizierter Priester in der *Metropolitan Community Church (MCC)* – einer christlichen Kirche, die sich speziell an Schwule und Lesben wendet – aktiv, bevor er sich später stärker dem schwulenpolitischen Aktivismus zugewendet hat. Bis zu ihrem Tod hat er mit seiner Mutter in einer

Wohnwagensiedlung gewohnt. Heute verdient er sich ein Zubrot vom Staat dadurch, dass er Pflegefälle bei sich zuhause aufnimmt und betreut.

Mitgliedschaft Jerry ist eines der Gründungsmitglieder von *AOF* und gehört der Organisation somit seit 15 Jahren an. Zunächst sei er nur einfaches Mitglied gewesen, habe sich als solches aber an den meisten Veranstaltungen – regulären Meetings und Vorträgen, Darwin Day, Freethought Day und dem Highway Cleanup, solange ihm dies gesundheitlich möglich gewesen sei – beteiligt. Nach dem Tod seiner Mutter 2001 habe er dann auch für einige Jahre eine Funktion im Vorstand inne gehabt. Er beklagt, dass die Organisation ein Nachwuchsproblem habe, an Überalterung leide und im Schrumpfen begriffen sei. Man könne nicht effektiv um neue, jüngere Mitglieder werben, da aufgrund zu niedriger Mitgliedsbeiträge dafür keine Mittel zur Verfügung stünden und man von der Lokalpresse nicht beachtet werde. Entsprechend ineffektiv sei die Organisation. Gesellschaftlich verändern könne man höchstens etwas im Kleinen, etwa durch Leserbriefe.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Jerry erzählt, dass er als Sohn eines Truckers und einer Änderungsschneiderin in sehr armen Verhältnissen aufgewachsen sei. Nach der Trennung der Eltern habe er mit seiner Mutter in einer staatlichen Veteranen-Wohnung gelebt, wo ihnen eine baptistische Gemeinde angeboten habe, ihn mit ihrem Schulbus zu ihrer Kirche abzuholen und ihm außerschulische Betreuung und eine religiöse Erziehung zukommen zu lassen. Aufgrund dieser Jahre im *Kansas City Baptist Temple* mit dreimal wöchentlichem Kirchgang sei er schließlich von der baldigen Wiederkehr Jesu überzeugt gewesen und habe nach dem Highschool-Abschluss mit 16 Jahren ein Studium am privaten *Baptist Bible College* in Springfield, Missouri, aufgenommen und sich zum Priester ausbilden lassen. Dort habe er sich mit seinem Kommilitonen Jerry Falwell, dem später berühmt-berüchtigten fundamentalistischen Prediger, angefreundet. Jerry S. habe nach dem Studium die Arbeit in einer Gemeinde in Kansas City aufgenommen, diese aber, nachdem Gerüchte über seine Homosexualität aufgekommen seien, wodurch sein Image beschädigt gewesen sei, Anfang der 1960er-Jahre verlassen müssen. Zehn Jahre später habe er dann die *MCC* kennengelernt und sich zu deren Prediger ausbilden lassen. Im Zusammenhang mit seiner Gemeinde-Neugründung in Des Moines, Iowa, sei es zu einer von einer lokalen Zeitung provozierten, später aber national beachteten News Story gekommen, da sein ehemaliges College, von der Zeitung über seine Homosexualität informiert, die Rückgabe seines Diploms verlangt habe. Während der Zeit seines starken religiösen Glaubens habe er selbst in seiner Homosexualität nie ein Problem gesehen, da das Konzept der „Eternal Security“ lehre, dass allein der feste Glaube an Jesus für die ewige Erlösung ausreiche. Doch die heftigen Reaktionen seiner Kirche und seines kirchlichen Colleges auf seine Homosexualität hätten ihn gezwungen, sich intensiver mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen als er es beim Verbleib in der Kirche wohl jemals

getan hätte, auch wenn er schon von der Schulzeit an Probleme mit der Vorstellung der Trinität Gottes gehabt habe. In der *MCC*, die Christen vieler verschiedener Traditionen miteinander vereine, habe er dann viele neue Glaubensrichtungen und Auslegungen kennengelernt. Außerdem habe er während seiner Tätigkeit als Prediger dort zum ersten Mal näheres über die Entstehungsgeschichte der Bibel erfahren, wodurch er zu dem Schluss gekommen sei, dass es sich dabei größtenteils um einen Mythos handle und es wohl keine Grundlage für die Annahme gäbe, dass Jesus je gelebt habe. Während die *MCC* den ökumenischen Gedanken vertrete, sei er darüber hinaus gegangen und habe erkannt, dass es nichts zu glauben oder zu huldigen gäbe, und habe so 1980 auch die *MCC* verlassen.

Beitrittsgeschichte Nach seinem Glaubensverlust und Kirchenaustritt habe er sich stärker dem schwulenrechtlichen Aktivismus zugewandt, den die *MCC* ihren Predigern nicht zugestanden habe, sich aber gleichzeitig nach und nach zum aktiven Religions- bzw. Fundamentalismus-Kritiker entwickelt. Einen ersten Schritt in diese Richtung stellte 1984 die öffentliche Konfrontation seines ehemaligen Freundes Jerry Falwell in einer TV-Show dar, in der dieser zunächst behauptet und gewettet habe, niemals in seiner eigenen Fernsehsendung die Aussage getätigt zu haben, dass er die *MCC* für Teufelswerk halte und dass es eine Feier im Himmel geben werde, wenn diese Kirche vom Erdboden verschwunden sei. Jerry S. habe noch über eine Tonbandaufzeichnung der entsprechenden Folge verfügt und so Falwells Wetteinsatz einklagen und für die Gründung des ersten schwul-lesbischen Beratungszentrums in Sacramento einsetzen können. In den frühen 1990er-Jahren dann sei Jerry S. an der Gründung des „Tocsin-Projekts“ beteiligt gewesen, das fortan den Einfluss der religiösen Rechten auf die Politik in Kalifornien erforschte. Zur selben Zeit, 1993, habe er dann einen Vortrag von Madalyn Murray O’Hair auf der *American Atheists Conference* in Sacramento besucht, obwohl ihm diese prominenteste Atheistin nie sympathisch gewesen sei. Im Anschluss an die Veranstaltung habe er andere Zuhörer getroffen, die an der Gründung einer freundlicher ausgerichteten lokalen Atheisten-Gruppe interessiert gewesen seien.

7.4.2.2.3 Falldarstellung AOF03

Kurzzvorstellung Don K. ist zum Zeitpunkt des Interviews 53 Jahre alt. Er lebt in einer Wohn-Kooperative bzw. Kommune von vierzig Personen. Seinen Lebensunterhalt verdient er mit Vermietungen geerbter Immobilien, Finanzgeschäften im Fair Trade und Immobiliensanierungen. Zwischenzeitlich war er auch Mitglied einer Arbeiter-Kooperative. Seine Zeit verbringt er hauptsächlich mit politischem Aktivismus im „progressiven“ Sektor. Er ist Mitglied einer Vielzahl von Organisationen aus der Friedensbewegung, dem Feminismus, Veganismus und Säkularismus. Aufgrund seines Exoten-Status und seiner Ablehnung der traditionellen Ehe als einer Institution patriarchaler Unterdrückung sei er Single.

Mitgliedschaft Bei *AOF* ist Don seit ca. 13 Jahren Mitglied. Schon kurz nach seinem Beitritt hat er sich dort im Vorstand eingebracht und war auch für einige Zeit Vorsitzender. Nach wie vor ist er stark beteiligt an der Planung von Aktivitäten – insbesondere karitativer Natur. Er sieht *AOF* als Bürgerrechtsorganisation an, die sich für die Gleichberechtigung und Anerkennung von Atheisten einsetzt. Zu diesem Zweck sei es vor allem nötig, der Allgemeinheit zu zeigen, dass es für wohltätiges Handeln keines Gottesglaubens bedarf. So habe er z.B. meist beim Highway-Säuberungsprogramm mitgearbeitet und sich dafür eingesetzt, dass sich die Organisation an einer Armen-Tafel beteiligt. Außerdem versucht er, Mitglieder aus *AOF* für Aktivitäten seiner anderen Organisationen im Rahmen der Friedensbewegung oder der Obdachlosenhilfe zu motivieren. Auch wenn es innerhalb des Vorstands immer wieder Diskussionen über Ausrichtung und Strategie von *AOF* gäbe und obwohl es ihm schwerfalle, sich in die Vorstellungswelt religiöser Menschen hineinzusetzen, halte er nach wie vor nichts davon, zu stark gegen Religion im Allgemeinen zu polemisieren, sondern mehr davon, religiöse Verbündete zu suchen bzw. auf deren Anerkennung hinzuarbeiten: „we need to develop a better connection with society, so that they will accept us as equals“. Außer Bestrebungen zu einer konfrontativen Strategie kritisiert er an *AOF* die häufig unkritische Übernahme vieler bürgerlicher Einstellungen bei den Mitgliedern (weswegen er sich am Namensbestandteil „Freethinkers“ stört), sogar in Hinblick auf die Beurteilung von Religionen, indem ganz im Sinne von Eurozentrismus und Islamophobie der Judaismus pauschal dem Islam vorgezogen werde und bei vielen Mitgliedern eine Parteinahme für Israel als jüdischem Staat anzutreffen sei.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Nach vielen Umzügen in der Kindheit, mit u.a. einem zweijährigen Aufenthalt in Japan, die auf die Anstellung seines Vaters in der Armee zurückgingen, ist Don hauptsächlich in Kansas bei seiner Mutter aufgewachsen. Von seinem Elternhaus habe er zunächst viele konventionelle Einstellungen, wie starken Patriotismus und Rassismus, unkritisch übernommen. Außerdem habe er zunächst die eigenwillige Religionsauslegung seiner Mutter nicht infrage gestellt, die ihren Wohlstand als Zeichen göttlicher Gnade verstanden und auf ärmere Menschen herabgeblickt habe. Dies sei ihre persönliche Auslegung der Bibel gewesen, denn weder vom Gebot der Feindesliebe noch von christlichen Gemeinschaften, die diese offiziell predigten, habe sie etwas gehalten. Dennoch habe sie sich immer wieder verschiedensten Kirchen angeschlossen, um, in Ermangelung eines eigenen Führerscheins, von deren Fahrdiensten zu profitieren – jeweils solange, bis diese merkten, dass sie kein Geld von ihr zu erwarten hätten. Auf diese Weise habe Don viele Gemeinden kennengelernt und sie damals schon allesamt als heuchlerisch empfunden. Dennoch habe sich sein Einstellungswandel zunächst in anderen Bereichen als dem der Religion vollzogen. Zu Beginn seines Studiums u.a. der Soziologie in Kansas habe er sich einer politischen Verbraucher-Kooperative („consumer cooperative“) angeschlossen, wo er von der amerikanischen Unterstützung des Apartheid-

systems in Südafrika erfahren habe. Dies habe ihn zum Nachdenken gebracht und sein gesamtes Leben umgekrempelt. Vom Mitläufer-Republikaner sei er zu einem Menschen geworden, der sich für Frieden und Gerechtigkeit für Mensch und Tier einsetzen wolle. Fortan habe er sich an Demonstrationen beteiligt, sei zum Vegetarier geworden und habe sich zunehmend in alternativen Zirkeln bewegt. Weil ihm die Möglichkeiten zum politischen Aktivismus in Kansas jedoch zu begrenzt gewesen seien, sei er schließlich nach Kalifornien gegangen.

Beitrittsgeschichte In Kalifornien, wie auch schon in Kansas, sei er u.a. Mitglied der *Unitarian Universalists* gewesen, da er sich – ausgelöst durch die in seinen Augen primitiven Vorstellungen vom Jüngsten Gericht – zu der Zeit als Agnostiker verstand. Außerdem habe ihn, in der Rückschau betrachtet, der Glaube an eine Gottheit mit einer beschränkten Vorstellung von Sexualität neurotisch gemacht, in dem Sinne, dass er während seiner Zeit als gläubiger Mensch homophob gewesen sei. Weiter auf den Weg zum Atheismus habe ihn die Erkenntnis gebracht, dass Religion eine wesentliche Rolle sowohl für die Legitimation männlicher Vorherrschaft wie auch im Patriotismus spiele. In der Mitgliederzeitschrift der *Unitarian Universalists* habe er schließlich die Werbung für einen Gastvortrag bei *AOF* und dadurch diese Organisation entdeckt: „And they’ve had their claws on me ever since.“

7.4.2.2.4 Falldarstellung AOF04

Kurzzvorstellung Nancy H. ist zum Zeitpunkt des Interviews 66 Jahr alt. Sie bezieht seit einem Jahr Rente, nachdem sie als spät berufene Ärztin zunächst in eigener Praxis, danach in Anstellung u.a. für Versicherungen und das Kriegsveteranenministerium gearbeitet hat. Vor ihrem Medizinstudium, das sie erst mit Ende dreißig aufnahm, war sie einmal für drei Jahre verheiratet, obwohl sie die Ehe eigentlich immer abgelehnt habe und danach auch nicht wieder verheiratet gewesen sei. Sie hatte ursprünglich als Biologin und Medizintechnikerin gearbeitet, sich nach einem sozialen Einsatz in einer kleinen Klinik in Guatemala aber dafür entschieden, sich noch einmal an einer neuen Karriere zu versuchen. Über die beruflichen Anforderungen habe sie auch ihren zeitweilig vorhandenen Kinderwunsch aufgegeben.

Mitgliedschaft Nancy ist seit sieben Jahren Mitglied von *AOF*, war jedoch die längste Zeit ein eher passives Mitglied, das nur wenige Treffen und Veranstaltungen der Organisation besuchte. Ihr sei es hauptsächlich darum gegangen, mit ihrer Mitgliedschaft das Anliegen der Organisation zu unterstützen – nämlich ein positives Bild von Atheisten in der Gesellschaft zu verbreiten. Erst nach Eintritt in den Ruhestand habe sie sich entschlossen, sich stärker einzubringen und im Vorstand zu engagieren. Aber auch dieses aktuelle Engagement stellt sie infrage. Zum einen sei die Organisation sehr ineffektiv, da die wenigen Vorstandsmitglieder alles selber machen und keine Arbeit delegieren würden.

Zum anderen habe sie die Befürchtung, dass sie sich ähnlich wie Kirchenmitglieder verhalte, die all ihre Arbeit in das Image der eigenen Gemeinde steckten, statt ihre Kraft und Zeit für wohltätige und der Allgemeinheit dienliche Zwecke aufzuwenden. Deshalb bezweifle sie, dass sie in einem Jahr noch Mitglied bei *AOF* sein werde.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Nancys Eltern, ein Werkzeugmacher und eine Hausfrau, seien nach außen zwar nominell, in der Praxis jedoch gar nicht religiös gewesen. Entsprechend habe Religion für sie lange Zeit ein unbekanntes aber auch faszinierendes Phänomen dargestellt. Aus Neugierde habe sie als Kind die Sunday School einer lutherischen Kirche besucht, im Teenager-Alter sei sie dann auf eigenen Wunsch Mitglied einer Congregational Church geworden, der auch Mitschülerinnen angehörten. Doch in beiden Gemeinden sei sie nicht lange geblieben, im letzteren Fall weil sie Predigten und das Verhalten eines Priesters empört hätten. Schließlich habe ihr Vater ihr vorgeschlagen, mit ihm den Unitariern beizutreten, was sie mit Begeisterung getan habe, da sie so endlich eine Selbst-Identifikation gefunden habe, die sie bis dahin stark vermisst habe. So habe sie auch in Schulaufsätzen über die Geschichte, Anschauungen und Praktiken der Unitarier geschrieben, womit sie sich stark auseinandergesetzt habe. Auch an ihrem ersten Studienort sei sie den Unitariern treu geblieben, habe danach jedoch lange Zeit keinen Bedarf mehr für ein Gemeindeleben gehabt. Erst in späteren Jahren, als sie ein Bedürfnis nach weiterer Persönlichkeitsentwicklung verspürt habe, habe sie wieder die Unitarier aufgesucht. Zu dieser Zeit hätten sie auch Fragen nach dem Ursprung von Werten stark beschäftigt, u.a. da in der amerikanischen Kultur zunehmend die Vorstellung zu vernehmen gewesen sei, dass es dafür eines religiösen, übersinnlichen Glaubens bedürfe. Im privaten Umfeld sei sie auch früher schon auf ungläubiges Staunen gestoßen, wenn sie sich als Atheistin geoutet habe, da die Menschen dies nicht mit ihrem sozialen Verhalten in Einklang hätten bringen können.

Beitrittsgeschichte Über die Unitarier-Gemeinde in ihrem Vorort von Sacramento, die sie zu dem Zeitpunkt bereits als ihre „erweiterte Familie“ angesehen und wo sie Freunde gefunden habe, habe sie Kontakt sowohl zu den Humanisten als auch zu *AOF* bekommen. Beigetreten sei sie der Gruppe zunächst jedoch nur, um deren Anliegen der Aufklärung über Atheisten ideell zu unterstützen. Da sie keinen Bedarf für weitere soziale Kontakte gehabt habe, habe sie nur sehr wenige Veranstaltungen der Organisation besucht. Erst mit ihrem neuen Engagement im Vorstand aufgrund des Ruhestands ändere sich das gerade.

7.4.2.2.5 Falldarstellung AOF05

Kurzzvorstellung Kenneth N. ist zum Zeitpunkt des Interviews 56 Jahre alt. Mit einem Bachelorabschluss in Mathematik hat er zunächst auf einer Airforce Base gearbeitet. Heute ist er im Bereich der Softwareentwicklung beim Staat Kalifornien angestellt, hat vor wenigen Jahren ein Haus gekauft und vor knapp einem Jahr geheiratet. Seine Frau sei

religiös und Mitglied einer liberalen protestantischen Kirche, möge aber auch viele der Mitglieder von *AOF* und unterstütze das Anliegen, dass Atheisten als gleichwertige Bürger behandelt werden sollten.

Mitgliedschaft Kenneth habe *AOF* bereits kurz nach Gründung der Organisation kennengelernt und seither deren Treffen besucht. Während er anfangs nur ein stiller Beobachter gewesen sei, habe sich sein Engagement für die Gruppe verstärkt, nachdem die Funktion des Kassenwarts an ihn herangetragen worden sei. Mittlerweile sei er auch für den Newsletter zuständig, schreibe darin selbst Artikel zur Geschichte des Atheismus und der Freidenkerei oder organisiere schon einmal Redner für die Treffen. Er sähe gern mehr freiwillige Helfer in der Organisation, da es der Vorstand schwer habe, die Gruppe zusammenzuhalten. Als Ziel von *AOF* betrachtet er es, „not to evangelize for atheism and agnosticism“. Man wolle dezidiert niemanden konvertieren, sondern vielmehr den wechselseitigen Respekt und Toleranz zwischen religiösen und nichtreligiösen Bürgern fördern. Deshalb wünsche er sich auch weniger Bigotterie und Vorbehalte auf Seiten der Nichtreligiösen. Er bezweifelt, dass die Organisation in ihrem Anliegen besonders erfolgreich sei, meint aber, man könne nicht mehr machen, als es weiter zu versuchen. Er selbst würde die Gruppe verlassen, wenn er das Gefühl habe, dort nichts Neues mehr lernen zu können. Solange er lerne, sei er glücklich.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Seine Herkunftsfamilie beschreibt Kenneth als konventionell orthodox. Man habe am Sonntag den Gottesdienst besucht, darüber hinaus aber nicht viel über Religion geredet. Da er schon als Kind ein Bücherwurm und besonders an Sagen, Mythen und Übernatürlichem interessiert gewesen sei, sei er schon in jungen Jahren auf religionsvergleichende und -kritische Texte gestoßen. Unter anderem habe er als Jugendlicher die Schriften von Robert Ingersoll gelesen, durch welche er zu einem „unbehaglichen Agnostizismus“ („uncomfortable agnosticism“) gefunden habe: „I’m not smart enough to solve the question, so I’ll just say, I don’t know“. Seine religiöse Skepsis sei während seines letzten Schuljahres allerdings aufgeweicht worden. Damals habe er ein Radio-Interview mit dem Kreationisten Duane Gish verfolgt und schließlich selbst in der Call-In-Sendung angerufen, um ihm die Meinung zu sagen. Doch Gish habe ihn mit seinen Argumenten geradezu überrollt, habe dabei aber überzeugend und freundlich gewirkt, so dass Kenneth sich daraufhin mit kreationistischer Literatur befasst und die Möglichkeit gesehen habe, dass er von den Wissenschaftsbüchern, die er bisher gelesen habe, belogen worden sei. Diese Erfahrung sowie seine mangelnde „soziale Intelligenz“, aufgrund derer er lange Jahre keine Freunde gehabt habe, hätten dazu geführt, dass er sich im ersten Jahr auf dem College der *Campus Crusade for Christ* angeschlossen und in ihrem Namen Missionierungsversuche unternommen habe – worin er allerdings nicht erfolgreich gewesen sei. Zweifel hätten sich erst eingestellt, als sich die anderen Mitglieder begeistert über den bestialischen Mord an „Christian nonbelievers“ irgendwo

auf der Welt, über den berichtet worden sei, gezeigt hätten. Außerdem sei er mit der Zeit dazu gekommen, die Quellen der Kreationisten zu überprüfen und habe so entdeckt, dass sie vieles falsch zitiert hätten. In Diskussionen auf ihre falschen Interpretationen angesprochen, seien sie darüber weggegangen und hätten bei den nächsten Malen ihre Auslegungen unbeirrt so vorgetragen wie zuvor. Wenn er seine christlichen Kommilitonen darauf angesprochen habe, hätten diese nur mit den Schultern gezuckt und geäußert, dass die wissenschaftliche Wahrheit ohnehin nicht wichtig sei, sondern nur, dass man Seelen rette. Doch dafür habe Kenneth keine Lügen in Kauf nehmen wollen und sich langsam aus der Organisation zurückgezogen. Aus seiner Beschäftigung mit übernatürlichen Phänomenen heraus habe er sich Jahre später schließlich den Skeptikern angeschlossen, da diese, anders als die sensationslustigen Massenmedien, logische Erklärungen für vermeintlich Übersinnliches anbieten konnten. Nach Auflösung der lokalen Skeptiker-Gruppe habe er sich nach einer Alternative umgeschaut und diese in *HAGSA*, der *Humanist Association of the Greater Sacramento Area* gefunden.

Beitrittsgeschichte Ein anderes Mitglied der *Humanist Association of the Greater Sacramento Area* habe zu den Gründern von *Atheists and Other Freethinkers* gehört. So sei er nach einigen Monaten der Einladung dieses Mitglieds gefolgt, habe sich zunächst nur die Vorträge der Gastredner angehört und sei schließlich selbst Mitglied geworden, da er es interessant und einige der Beteiligten sympathisch gefunden habe.

7.4.2.2.6 Falldarstellung AOF06

Kurzvorstellung Paul G. ist zum Zeitpunkt des Interviews 76 Jahre alt. Mit Hochschulabschlüssen in Biologie und Pädagogik sowie einem Dokortitel in „Instructional Design“ war er als Hochschullehrer wie auch als Entwickler von Lernformaten, später auch im Computerbereich, tätig. Mit seiner zweiten Frau Mynga, ebenfalls einer Pädagogin, mit der er seit dreißig Jahren zusammen ist, pflegt er eine sehr enge Beziehung. Sie täten alles gemeinsam. So sind auch beide im säkularistischen Umfeld sehr aktiv und haben dort mit ihrer Gründung des *Brights*-Netzwerks internationale Bekanntheit erlangt. Die Pflege des *Brights*-Online-Auftritts ist heute Pauls Haupt-Betätigungsfeld.

Mitgliedschaft Paul und Mynga gehören zu den Gründungsmitgliedern von *AOF*. Im Gegensatz zu Mynga, die lange Zeit als Vorsitzende und Ideengeberin die Organisation stark gelenkt hat, ist Paul lediglich aktives Mitglied ohne offizielles Amt. Er begleite seine Frau regelmäßig zu den Treffen und anderen Veranstaltungen von *AOF*, erkenne gerade in den öffentlichen Präsentationen der Organisation, „Freethought Day“ und „Darwin Day“, aber wenig Sinn, da sie in der Öffentlichkeit so gut wie keine Beachtung erführen. Deswegen liege sein Augenmerk heute wesentlich stärker auf dem *Brights*-Netzwerk, welches er als wesentlich erfolgreicher ansieht. Dafür habe er allerdings gerade auch aus

den Reihen der organisierten Atheisten, wie auch von Mitgliedern von *AOF*, harsche Kritik erfahren. So werde gemutmaßt, dass der Begriff „Bright“ nur ein weiterer Euphemismus sei, um sich nicht „Atheist“ nennen zu müssen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Paul kam als Sohn eines Polizisten und einer Hausfrau zur Welt, die selbst nicht religiös waren. Sie gehörten keiner Gemeinde an, schickten ihre Kinder jedoch zu einer lutherischen Kirche. Aufgrund seiner skeptischen Einstellung, die er immer schon besessen habe, habe Paul den dort gelehrteten Inhalten aber von jeher kritisch gegenübergestanden und für etwas menschlich Fabriziertes gehalten. Eine entscheidende Erfahrung sei ein Gespräch mit dem dortigen Priester gewesen, nachdem Pauls Mutter bei einem Verkehrsunfall getötet worden sei. Auf seine Frage hin, was mit der Mutter nun geschehen werde, wo diese doch nicht getauft gewesen sei, habe der Priester geantwortet, dass er sich da keine Sorgen zu machen brauche und Gott sich ihrer schon annehmen werde. Dies habe Paul die Beliebigkeit religiöser Aussagen besonders deutlich vor Augen geführt. Dennoch habe er sich in kirchlichen Kreisen immer wohlgefühlt. Besonders habe er es genossen, in Kirchengören zu singen. Nach einer Gesangsausbildung in seinen Vierzigern sei er während seiner Zeit in Chicago sogar bezahlter Solist einer Methodisten-Gemeinde gewesen. Über seine eigene Weltanschauung habe er seit seiner Jugend sehr intensiv nachgedacht, wobei ihm klargeworden sei, dass sich diese nicht auf einen einzelnen Begriff bringen lasse, sondern je nach Bereich unterschiedliche Begriffe zum Tragen kämen, von denen jedoch keiner „Atheist“ sei. Der Text auf seiner Visitenkarte lautet:

I am a bright (my naturalistic worldview is free of supernatural / mystical elements). I am agnostic in regards to unverifiable claims (including gods), humanistic in morals, pragmatic in actions, freethinking in regards to authority, existentialistic in philosophy, sartrienne in regards to purpose, scientific in regards to what constitutes knowledge, contrarian in demeanor, and skeptical with respect to all the aforementioned.

Beitrittsgeschichte Paul und seine zweite Frau, Mynga, hätten ihr gemeinsames Leben immer schon frei von religiösem Glauben, gleichzeitig aber der Kirchenmusik zugetan, gelebt. Entsprechend seien sie auch lange Zeit keine organisierten Atheisten gewesen. Dies habe sich erst durch einen Vortrag der umstrittenen *American-Atheists*-Gründerin Madalyn Murray O’Hair in Sacramento geändert, den Paul und Mynga aus Interesse besucht hätten. Sie hätten dieser Atheismus-Ikone wegen ihres Religionshasses immer schon kritisch gegenüber gestanden. Im Anschluss an die Veranstaltungen hätten sie sich als Interessierte an der Gründung einer lokalen Atheistengruppe registrieren lassen. Bei den ersten Planungstreffen hätten sie zusammen mit anderen darauf dringen können, dass die neue Gruppe nicht für Antireligiosität stehen, sondern dazu dienen solle, der ortsansässigen

Bevölkerung zu zeigen, dass Atheisten moralische, gute Menschen seien, die z.B. Highways reinigen helfen oder Armenspeisungen unterstützen, und damit Teil der Gesellschaft seien.

7.4.2.2.7 Falldarstellung AOF07

Kurzzvorstellung Mynga F. ist zum Zeitpunkt des Interviews 63 Jahre alt. Nach vielen Jahren als Universitätsdozentin und Entwicklerin von Didaktikkonzepten arbeitet die studierte Chemikerin und promovierte Erziehungswissenschaftlerin noch gelegentlich freiberuflich an Aufträgen im Bereich von „Instructional Design“. Schwerpunktmäßig ist sie aber ehrenamtlich in mehreren Organisationen, hauptsächlich im säkularistischen Bereich, tätig – u.a. in den Vorständen der *American Humanist Association* und der *Atheist Alliance International* (heute *Atheist Alliance of America*) sowie in Projekten, die sich mit dem Umgang mit Religion in staatlichen Schulen befassen (*OABITAR* und *3Rs Project*). Außerdem gehört sie zu den Gründungsmitgliedern von *AOF* und hat mit ihrem zweiten Ehemann, Paul, das virtuelle Netzwerk der *Brights* aufgebaut. Entsprechend gehört sie zu den bekannteren Aktivistinnen im säkularistischen Umfeld in den USA und darüber hinaus.

Mitgliedschaft Seit der Gründung der Organisation ist Mynga eines der engagiertesten Mitglieder von *AOF*. Dabei ist es ihr besonderes Anliegen, die Stigmatisierung von Atheisten in der amerikanischen Gesellschaft zu überwinden und religionsfreie Menschen als einen positiven, konstruktiven Teil der Gesellschaft darzustellen. Dieses Organisationsziel habe sie von Anfang an gegen Bestrebungen, die Organisation antireligiös auszurichten, verteidigen müssen. Auch in der aktuellen Phase, zur Zeit des Interviews, gäbe es eine erneute Richtungsdebatte innerhalb des Vorstands. Sie selbst ist mehrere Jahre Vorsitzende von *AOF* gewesen und hat einige Projekte angestoßen und maßgeblich durchgeführt; dies immer mit dem Ziel, die „Community“ – sowohl das Feld säkularer Organisationen als auch die lokale bürgerliche Gesellschaft insgesamt – zusammenzubringen: dazu gehörten etwa der jährliche „Freethought Day“ (eine öffentliche Veranstaltung zu Ehren progressiver Denker, die sich um die Geistesfreiheit und die humanistische Entwicklung verdient gemacht haben, in Old Sacramento), „Darwin Week“ (eine Aufklärungs-Woche über die Evolutionstheorie in Kooperation mit mehreren Organisationen und Universitäts-Instituten) sowie ein „Reason for the Season“-Projekt (die spendenfinanzierte Anschaffung säkular-humanistischer Kinder- und Jugendbücher für und in Kooperation mit lokalen Bibliotheken). Überhaupt gelte ihr Interesse stark der Aufklärung und Bildung junger Menschen. Mit überzeugten Gläubigen im fortgeschrittenen Alter zu diskutieren oder zu streiten halte sie für sinnlos – insbesondere da sie bei den liberalen Gläubigen auch potentielle Partner für diverse Projekte sehe, die sie nicht verprellen wolle. Sie sehe es als ein Problem der Atheisten an, dass üblicherweise nur diejenigen öffentlich in Erscheinung träten, die durch Verletzungen der Trennung von

Staat und Kirche in besonderem Maße frustriert seien. Mit ihrem Engagement – und ganz besonders mit der *Brights*-Bewegung, die sich vom religionsdefinierten und auf Religion beschränkten Namen („A-Theismus“) der naturalistischen Weltanschauung gelöst habe – hoffe sie, dieses Bild ein Stück weit korrigieren zu können. Allerdings beklagt sie das geringe Engagement der meisten AOF-Mitglieder. Lediglich gut 15 Prozent würden sich aktiv einbringen und die Organisation tragen. Obwohl sie einige ihrer besten Freunde in der Organisation gefunden habe, vermisse sie gesellige Aktivitäten bei AOF. Die Ernsthaftigkeit, die viele Atheisten auszeichne, ginge oft einher mit einer sozialen Inkompetenz, die sie zu Einzelgängern mache. Außerdem gäbe es auch immer wieder mal zwischenmenschliche Spannungen, die auf Emotionen beruhten und dem rationalen Selbstbild der Atheisten Hohn sprächen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Mynga wuchs als Tochter eines College-Professors für Geographie auf dem Campus einer kleinen Universitätsstadt in Kentucky auf. Beide Eltern stammten aus stark religiösen Familien – ihre Großväter seien beide wichtige Figuren in ihren jeweiligen protestantischen Gemeinden gewesen, und auch der Vater habe sich vor seiner akademischen Tätigkeit einige Jahre als Laien-Priester in seiner „Church of Christ“ betätigt. Mynga habe während ihrer Kindheit die Erziehung in verschiedenen religiösen Gemeinden durchlaufen, da ihre Mutter, die sich eigentlich nur in der Congregational Church ihrer Kindheit zuhause gefühlt habe, mit ihr von einer Kirche in die nächste gewechselt sei, je nachdem, wo ihr gerade der Priester am meisten zugesagt habe. Nach Erfahrungen in presbyterianischen, methodistischen und pfingstlerischen Gemeinden habe Mynga zunehmend Konflikte zwischen den Dingen, die dort jeweils gepredigt wurden, und der Welt, wie sie sie sah, ausgemacht. So habe sie schließlich bewusst nach einer Glaubensüberzeugung gesucht, die für sie Sinn ergeben würde, und sogar bei einem Priester Einführungen in den Katholizismus in Anspruch genommen. Allerdings hätten beide erkennen müssen, dass auch diese religiöse Tradition nichts für sie sei. So vergleicht sie als studierte Chemikerin sich selbst zur damaligen Zeit mit einer „übersättigten Lösung“, in die nur ein Staubkorn habe fallen müssen, um sie zum Kristallisieren zu bringen. Dieses Körnchen sei in ihrem Fall die Bertrand-Russell-Aufsatzsammlung *Why I Am Not a Christian* gewesen, in der es heiße, dass höchstens eine der vielen Religionen auf der Welt mit ihren Glaubensvorstellungen richtig liegen könne. Sofort habe sie sich dann die Frage gestellt, warum dies überhaupt auf eine zutreffen solle – und sei „aus der christlichen Gemeinschaft herauskristallisiert“. Doch auch vorher schon habe sie große Schwierigkeiten mit der christlichen Vorstellung gehabt, dass diejenigen Menschen, die nicht an Jesus Christus glaubten, nicht erlöst werden könnten, selbst dann nicht, wenn sie nie eine Chance gehabt hätten, von ihm überhaupt zu erfahren. Durch die Russell-Lektüre habe sich plötzlich alles in ein stimmiges Weltbild gefügt und es sei für sie wie eine Offenbarung unter umgekehrten Vorzeichen gewesen. Da sie sich zu diesem Zeitpunkt stark auf ihr Studium und ihren ersten Lehrerberuf konzentriert und ihren ersten

Mann nur gelegentlich zu dessen baptistischer Kirche begleitet habe, sei es ihr nicht schwer gefallen, sich auch von der organisierten Religion zu lösen. Zusammen mit ihrem zweiten Mann, Paul, der ebenfalls religionsfrei war, sei sie für viele Jahre daher einfach nur noch „säkular“ in dem Sinne gewesen, dass es – außer z.B. bei Beerdigungen von Nachbarn – keinen Kontakt zu Religion und Kirche gegeben habe.

Beitrittsgeschichte Erst nach vielen Jahren schlicht religionsfreien Lebens entstand der Kontakt zum säkularistischen Umfeld. Damals, etwa Mitte der 80er-Jahre, habe Mynga erfahren, dass einer ihrer Lieblingsautoren, Isaac Asimov, zu einer Lesung in Sacramento sein würde. Diese fand im Rahmen der Jahrestagung der *American Humanist Association* statt. So habe sie zum ersten Mal vom säkularen Humanismus gehört und fortan, zusammen mit Paul, gelegentlich die Treffen der *AHA*-Ortsgruppe besucht. Wiederum einige Jahre später hätten sie erfahren, dass die berühmt-berüchtigte Atheistin Madalyn Murray O’Hair im Rahmen der *American-Atheists*-Jahrestagung einen Vortrag in Sacramento halten würde, welchen sie sich gerne anhören wollten, da sie ihr wegen ihres „hasserfüllten Atheismus“ kritisch gegenüberstanden. Auf dieser Veranstaltung sei eine Liste für Interessierte an der Gründung einer atheistischen Ortsgruppe herumgereicht worden, auf der sie sich eingetragen hätten. Bereits auf dem Gründungstreffen kurze Zeit später sei es dann zu Auseinandersetzungen über die Ausrichtung einer solchen Organisation und zur Spaltung der Anwesenden in zwei Lager gekommen: in eine Mehrheit, die als Atheisten gute Dinge tun wollten, um der Gesellschaft zu zeigen, dass Atheisten gute Bürger und Teil der Gemeinschaft sein könnten, und um so das Stigma abzulegen, mit dem Atheisten in den USA behaftet seien, und in eine Minderheit, die sehr wütend gewesen sei und lieber Kirchen belagert und dort protestiert hätte. Schließlich habe sich diese Minderheit jedoch zurückgezogen, so dass die Gruppe mit dem Ziel gegründet worden sei, „positive Dinge“ zu tun. Doch auch innerhalb des verbliebenen Lagers habe es noch ausführliche Diskussionen darüber gegeben, ob der Begriff „Atheisten“ im Gruppennamen verwendet werden solle und was sein Verhältnis zu den „Freidenkern“ sei. So sei schließlich der Gruppenname „Atheists and Other Freethinkers“ entstanden.

7.4.2.3 BfG

Aus dem *Bund für Geistesfreiheit München* wurden sieben Mitglieder interviewt. Falldarstellung *BfG05* basiert auf zwei Interviews. Beim ursprünglichen Interview war die Zeit zu knapp geworden, so dass ein zweites Gespräch geführt wurde. Bei *BfG07* handelt es sich um ein sogenanntes „Betreuungsmitglied“ – eine beitragsfreie Mitgliedschaft ohne Stimmrecht.

7.4.2.3.1 Falldarstellung BfG01

Kurzzvorstellung Friedrich G. ist zum Zeitpunkt des Interviews 71 Jahre alt. Er ist Arzt im Ruhestand, der zunächst in verschiedenen Krankenhäusern, danach für 27 Jahre in einer eigenen Praxis in einem Münchener Vorort tätig war.

Mitgliedschaft Friedrich G. ist erst kurz vor dem Interviewtermin dem *BfG München* tatsächlich beigetreten, kennt die Organisation aber schon seit gut einem Jahr, in dem er auch ihren Stammtisch regelmäßig besucht hat. Auf der anstehenden Vorstandswahl kandidiert er für einen Posten im Vorstand der Organisation. Er habe sich in der Vergangenheit sehr über die öffentliche Wahrnehmung der Atheisten als „geistlos“ statt nur „gottlos“ geärgert, weswegen es ihm wichtig sei, nach außen zu zeigen, dass es sich dabei tatsächlich aber um „ganz normale, anständige, ordentliche Bürger“ handle. In dieser Auffassung stehe er dem bürgerlichen Flügel des *BfG München* nahe, der in Opposition zur Linie seiner eher unkonventionellen Vorsitzenden mit ihren „provokanten“ Aktionen stehe. Gleichzeitig erkenne er aber die Notwendigkeit des radikaleren Auftretens, um als Verein überhaupt Aufmerksamkeit zu erhalten.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Friedrich G. erzählt, dass er in einer Ärzte-Familie aufgewachsen sei, die er als großbürgerlich, liberal und religionsfern - wenn auch nominell evangelisch - charakterisiert. Schon der Vater habe seine Sonntage lieber auf der Jagd als in der Kirche verbracht. Als Angehörige der „besseren Gesellschaft“ seiner niedersächsischen Heimatstadt hätten die Familienmitglieder aber auch gesellschaftlich Kontakte zur örtlichen Priesterschaft unterhalten. Friedrich G. sei schon im schulischen Religionsunterricht als kritisch aufgefallen, indem er zum Beispiel die Vernichtung der Donnereichen durch Bonifatius kritisiert habe. Der Pastor, der ihm Konfirmandenunterricht erteilte, habe ihm prophezeit, dass er wohl kein Mitglied der Kirche bleiben werde. Tatsächlich sei er das jedoch bis zum Jahr der Eröffnung seiner eigenen Arztpraxis geblieben, in welchem er auf Anraten seines Steuerberaters die Kirche auch nominell verlassen habe. Inhaltlich habe er schon längere Zeit keine Anbindung mehr an die Kirche gehabt, so dass auch die Kinder nicht getauft worden seien. Einen intellektuellen Grund für seinen frühen Unglauben stellt für ihn u.a. die Widersprüchlichkeit seiner Rolle als Arzt dar, in der er entweder gegen Gottes Willen arbeite oder Gott in seinem Kampf gegen den Teufel helfe, was der aber doch nicht nötig haben sollte (indem der Arzt entweder gott- oder teufelgesandte Krankheiten heile). Auch das Phänomen der Kindersterblichkeit, das er im Beruf wie auch privat erfahren musste, sei für ihn unvereinbar mit einem Gottesglauben. Abgesehen von diesen allgemein religionskritischen Bedenken äußert Friedrich G. viele kirchenkritische Positionen, die aber hauptsächlich auf die katholische Kirche und deren Papst bezogen sind.

Beitrittsgeschichte Seinem Ärger über die anti-demokratischen Aspekte der katholischen Kirche und über viele andere Kirchenthemen habe er zunächst in Leserbriefen hauptsächlich an die *Süddeutsche Zeitung* Luft gemacht. Durch die lokale Berichterstattung über einen von der Polizei einkassierten papstkritischen CSD-Wagen habe er schließlich von der Existenz des *BfG München* erfahren und dort zunächst die allmonatlichen Stammtische und Lesungen besucht.

7.4.2.3.2 Falldarstellung BfG02

Kurzvorstellung Carsten P. ist zum Zeitpunkt des Interviews 28 Jahre alt. Er ist diplomierter Biologe mit einem Master in Bioinformatik und zu der Zeit im Rahmen einer Projektstelle mit seiner Dissertation im Fach Bioinformatik in München beschäftigt.

Mitgliedschaft Beim *BfG München* schätze er die Möglichkeit, durch den lokalen Bezug andere Mitglieder tatsächlich regelmäßig treffen zu können, was bei *IBKA* und *Giordano-Bruno-Stiftung*, in denen er ebenfalls Mitglied ist, nicht der Fall sei. Allerdings habe er feststellen müssen, dass das Spektrum der Vereinsmitglieder und insbesondere deren intellektuelles Niveau im *BfG München* breiter gefächert sei als z.B. in der *GBS*, was Vor- und Nachteile habe. Bislang habe er in der Organisation den Stammtisch und die „Bibliotheksgespräche“ besucht. An einem Stand des *BfG* habe er geholfen, Informationsmaterial zum kirchlichen Arbeitsrecht zu verteilen. Er wolle die Organisation weiterhin aktiv unterstützen, allerdings sieht er sich nicht als geeignet für öffentlichkeitswirksame Auftritte, sondern mehr als Aktiver im Hintergrund. Zur Zeit des Interviews überlegt er, die Gründung einer atheistischen Hochschulgruppe anzuregen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Carsten P. berichtet, dass er im katholischen Niederbayern großgeworden sei. Obwohl sein Vater Agnostiker sei und die Familie keine enge kirchliche Bindung habe (er sei nur wenige Male in seinem Leben in einem Gottesdienst gewesen), habe Carsten sowohl Kommunion als auch Firmung in der katholischen Kirche mitgemacht – beides allerdings mit zunehmendem Widerwillen. Kurz nach der Firmung, mit 16 Jahren, sei er dann auch bereits, gegen den Willen insbesondere seiner Mutter, aus der Kirche ausgetreten. Als Umbruch in seiner Weltanschauung beschreibt er die Lektüre von Büchern einerseits zur Evolutionstheorie, andererseits zur Philosophie von Bertrand Russell und Peter Singer, die er schon als Schüler kennengelernt habe. In ihnen habe er Ideen auf systematische Weise ausformuliert gefunden, die er selbst schon vage über die Welt gehabt habe.

Beitrittsgeschichte Im *BfG* ist Carsten P. zum Zeitpunkt des Interviews seit einem Jahr Mitglied. Eingetreten sei er im Zusammenhang mit seinem Umzug nach München, weil dieser die dort lokal aktivste Gruppe innerhalb des säkularen Spektrums darstelle. Anderen Organisationen, insbesondere dem *IBKA*, gehöre er schon seit den Anfängen seines Studiums an. Diesen habe er über die Lektüre der *MIZ* kennengelernt, die ihm ein bei den

Jusos aktiver Mitschüler kurz vorm Abitur zum Lesen mitgegeben habe. Er sei vor allem deshalb froh gewesen, über die *MIZ* den *IBKA* gefunden zu haben, weil er den Eindruck gehabt habe, darüber in Kontakt mit Leuten kommen zu können, die seine Weltsicht teilten, was bei Mitschülern und anderen Menschen in seiner Heimat nicht der Fall gewesen sei. Außerdem ist er Mitglied bei der *Giordano-Bruno-Stiftung*.

7.4.2.3.3 Falldarstellung BfG03

Kurzvorstellung Brigitte S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 42 Jahre alt. Nach vielen Jahren als Mitinhaberin einer Firma für CD-Mastering gemeinsam mit ihrem zweiten Ehemann hat sie sich nach der Trennung von ihm aus dem Betrieb zurückgezogen und eine Ausbildung zum „Systemischen Coach“ nach Hellinger gemacht, arbeitet aber jetzt für eine Firma, die Drucker aufstellt und wartet. Aus erster Ehe hat sie einen Sohn, aus der zweiten Ehe eine zu der Zeit zwölfjährige Tochter, mit der sie in einem Vorort von München zusammenlebt.

Mitgliedschaft Offiziell gemeldetes Mitglied ist Brigitte S. seit etwas mehr als einem Jahr, wobei sie die Organisation aber schon ein Jahr länger kenne. Nachdem sie sich zunächst aus den internen „Querelen“, die eine Vereinsmitgliedschaft typischerweise mit sich bringe, habe heraushalten wollen, habe sie sich dann doch dafür entschieden, dies in Kauf zu nehmen, um so mit gestalten zu können. Als Kassenwart sei sie nun auch Teil des Vorstands, wobei sie jedoch auch vorher schon aktiv gewesen sei, z.B. als Protokollführerin auf Sitzungen oder im Rahmen eines Informationsstandes. Sie bedauert, dass im Verein, zumindest unter dem alten Vorstand, zu viel über Strategien gestritten und dadurch Energie verschwendet worden sei. Neben der Trennung von Staat und Kirche sehe sie als wichtigstes – und ihr liebstes – Vereinsziel die Zurückweisung von Diskriminierung gegenüber Menschen, die auf irgendeine Art „anders“ seien, an.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Brigitte S. erzählt, sie sei auf einem Bauernhof in der Nähe von Pfaffenhofen zusammen mit vier Geschwistern aufgewachsen. Die Gegend und insbesondere ihre Mutter beschreibt sie als erzkonservativ katholisch. Insbesondere aufgrund des intensiven und langjährigen kirchlichen Engagements der Mutter sei die Familie „gut etabliert“ gewesen. Im Gegensatz zu ihren Geschwistern, und obwohl sie die durch kirchliche Riten erzeugte Strukturiertheit des Jahres sehr geschätzt habe, habe sie sich selbst nie authentisch der Kirche zugehörig fühlen können, da für diese zum einen eine Tendenz der Ausgrenzung gestanden habe (wer kein Katholik sei, gehöre nicht wirklich dazu) und zum anderen der nicht zu hinterfragende „Glaube ohne Wissen“. So sei sie im Laufe der Zeit mit zunehmendem Selbstbewusstsein, schon bevor sie den *BfG* kennengelernt habe, aus der Kirche ausgetreten und habe ihr zweites Kind nicht mehr taufen lassen.

Beitrittsgeschichte Den *BfG* habe sie durch neue Bekannte, die sie auf einem Musik-Workshop kennengelernt habe, entdeckt. Dieses Paar, zwei tragende Säulen der Organisation, habe sie als extrem „authentische“ Menschen kennengelernt und deshalb den Kontakt gehalten. Da sie immer schon in Vereinen aktiv gewesen sei, ihre Mitgliedschaften in Elternvereinen z.B. in letzter Zeit aber weggefallen seien, habe sie sich ohnehin nach einem neuen Betätigungsfeld umgeschaut, wofür dann der *BfG* infrage gekommen sei.

7.4.2.3.4 Falldarstellung BfG04

Kurzzvorstellung Dietmar H. ist zum Zeitpunkt des Interviews 50 Jahre alt. Nach einigen Jahren im Lehrerberuf, u.a. für den evangelischen Religionsunterricht, betreibt er heute zusammen mit seinem langjährigen Lebensgefährten das in München bekannte „schwule“ Hotel, Restaurant und Badehaus *Deutsche Eiche* in Vollzeit. In dem Zusammenhang sowie über seine Mitgliedschaft in der im Rathaus vertretenen *Rosa Liste* ist er stark in der örtlichen schwul-lesbischen Szene aktiv.

Mitgliedschaft Mit dem *BfG München* sei Dietmar H. zum Zeitpunkt des Interviews hauptsächlich durch seinen guten persönlichen Kontakt zur Vorsitzenden und ihrem Lebensgefährten sowie dadurch verbunden, dass er seine Räumlichkeiten, bsd. das *Oberanger-Theater*, für Veranstaltungen der Organisation zur Verfügung stelle. Obwohl er in den Vorstand gewählt worden sei, fehle ihm für darüber hinausgehendes Engagement meist die Zeit. Allerdings habe er anfangs noch vom *BfG München* organisierte Vorträge besucht. Außerdem sei er durch seinen eigenen Fall, durch welchen der *BfG München* auf ihn aufmerksam geworden sei, wie auch durch die Informationsmaterialien der Organisation für Fragen der Trennung von Staat und Kirche sensibilisiert worden und lese die Zeitung seither aus einem neuen Blickwinkel.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Dietmar H. berichtet, dass er in Ingolstadt aufgewachsen und in seiner Jugend – im Gegensatz zu seinen Eltern – in der evangelischen Kirche recht aktiv gewesen sei, wo er unter der Leitung eines „progressiven Pfarrers“ z. B. Jugendgottesdienste mitorganisiert habe. Aufgrund dieser positiven Erfahrungen habe er schließlich auch Theologie auf Lehramt studiert. Aus der Kirche ausgetreten sei er erst im Zusammenhang mit der Diskussion um die eingetragene Lebenspartnerschaft, zu der seine evangelische Landeskirche keine Stellung habe beziehen wollen. Dietmar H. bezeichnet sich als „Atheist“ (laut Vorab-Fragebogen zum Interview), was er allerdings nur auf den Glauben an einen personalen Gott beziehe, an den er noch nie geglaubt habe. Allerdings gehe er davon aus, dass es einen übergeordneten Sinn für alles geben müsse. Außerdem halte er die Existenz einer irgendwie gearteten höheren Macht für möglich. Den Religionsunterricht habe er immer mit Begeisterung unterrichtet, da er zwar nie an Wunder

und ähnliches geglaubt habe, aber von den ethischen Aspekten im Leben Jesu überzeugt gewesen sei, die für ihn im Vordergrund gestanden hätten.

Beitrittsgeschichte Den *BfG München* hat Dietmar H. erst ein Jahr vor dem Interviewtermin kennengelernt, als er von dieser für ihn bis dahin unbekannten Organisation zu deren Radiosendung als Interviewgast eingeladen wurde. Zu dieser Zeit sei ein Vorfall beim Münchener CSD, an dem er maßgeblich beteiligt gewesen sei, ein großes Thema in der Lokalpresse gewesen. Dabei ging es darum, dass ein papstkritischer Paradowagen der *Deutschen Eiche* (der die schwulenfeindlichen Äußerungen Joseph Ratzingers sowie eine geschminkte und mit einem Kondom über einem Finger ausgestatte Papst-Puppe präsentiert habe) mit dem Vorwurf der Beleidigung eines ausländischen Staatsoberhauptes von der Polizei beschlagnahmt und einige Aktivisten kurzzeitig inhaftiert worden seien. Über diesen Vorfall habe Dietmar H. in der Sendung des *BfG* berichten sollen – als ein besonders drastisches Beispiel der Verknüpfung von Staat und Kirche in Bayern. Da er sich mit den Zielen des *BfG*, den er bei der ursprünglichen Kontaktaufnahme erst als Finte oder aber konservativ eingeschätzt habe, habe identifizieren können und weil dessen Vorsitzende Interesse daran bekundet habe, in Zukunft mit der Schwulenbewegung zusammenzuarbeiten, habe er sich dann schnell für den Beitritt entschieden.

7.4.2.3.5 Falldarstellung BfG05

Kurzzvorstellung Assunta T. ist zum Zeitpunkt des Interviews 46 Jahre alt. Mit ihrem Lebensgefährten zusammen betreibt sie einen kunststoff-verarbeitenden Betrieb, den die beiden während ihrer Studienzeit ursprünglich nur vorübergehend übernehmen und sanieren wollten. Sie haben zusammen zwei Kinder und sind langjährige Mitglieder, Vorsitzende und tragende Säulen des *BfG München*.

Mitgliedschaft Im *BfG München* ist Assunta T. seit einigen Jahren sehr aktiv. Sie sei sich dessen bewusst, dass viele Mitglieder sie als dominant und herrisch ansähen, meint aber auch, dass der Verein ohne einen solchen starken Kopf nichts bewegen würde. Trotz aller Kritik sei sie immer wieder im Amt bestätigt worden. Auch mit ihrem Ansatz, über mehr oder weniger „provokierende“ Aktionen Aufmerksamkeit zu erregen sowie mit der Schwulenbewegung zusammenzuarbeiten, sei nicht jedes Mitglied einverstanden. Doch sie habe in all’ den Jahren die Erfahrung gemacht, dass rein vernünftiges, intellektuelles Argumentieren – oder gar die Suche nach Unterstützung in der Politik – überhaupt nichts brächten. Sie wünsche sich manchmal, den *BfG München* in der bisherigen Form auflösen zu können, um so den Vereinsstrukturen und der Rechenschaftspflicht häufig nörgelnden aber selbst tatenlosen Mitgliedern gegenüber zu entgehen. Sie sähe sich und ihre aktiven Mitstreiter lieber als „Süd-Flanke“ der *Giordano-Bruno-Stiftung*.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Assunta T. berichtet, sie sei in armen Verhältnissen in der Gegend um Stuttgart als Kind eines italienischen Gastarbeiters und einer deutschen Mutter, die als Putzfrau tätig gewesen sei, aufgewachsen. Religion habe in ihrer Kindheit in mehrfacher Hinsicht eine Rolle gespielt. Zum einen seien in das Familienleben und die Erziehung der Kinder katholische Elemente eingeflossen – ohne dass ihr Vater eigentlich gewusst habe, was Katholizismus genau bedeute – zum Beispiel insofern, als dass es die Prügelstrafe gegeben habe, die Töchter eigentlich bis zur Hochzeit hätten behütet und bewacht werden sollen, und sich die Eltern nicht getrennt hätten, obwohl die Ehe irgendwann zerrüttet gewesen sei. Zum anderen sei eines der beiden Bücher, das die Familie zuhause gehabt habe, neben „Pipi Langstrumpf“ die Bibel gewesen, die Assunta als Kind schon mehrfach gelesen und als moralische Richtschnur für untauglich befunden habe. Die schwierigen familiären Verhältnisse betrachte sie im Nachhinein als Glücksfall für ihre eigene Entwicklung, da sie dies schon mit zwölf Jahren zu dem Vorsatz gebracht habe, das Abitur zu machen und dann weit weg zu ziehen. So sei sie schließlich – zunächst bloß aus Protest – in die feministisch-atheistische Szene eingestiegen, wo sie dann so viel Repression von kirchlicher und staatlicher Seite erfahren habe, dass das ihrem weiteren Engagement inhaltliches Futter gegeben habe. Auch während ihrer Tätigkeit im *BfG München* sei sie fortwährend auf kirchlich-staatliche Unterdrückung gestoßen, u.a. auch privat, als das Grab ihres an plötzlichem Kindstod verstorbenen ersten Kindes entgegen ihrem ausdrücklichen Wunsch mit dem Kreuz versehen worden sei, obwohl es sich sogar um den städtischen Friedhof gehandelt habe.

Beitrittsgeschichte Im *BfG* ist Assunta T. schon seit über zwanzig Jahren Mitglied. Während ihrer frühen Studienjahre in München habe sie zunächst einer atheistischen feministischen Organisation und der Friedensbewegung angehört. Nachdem sie dann während eines Auslandsaufenthalts in Frankreich ihren heutigen, ebenfalls ungläubigen Partner kennengelernt habe, seien beide Mitglied im Münchener *BfG* geworden, der sich für sie aber schnell als „Verein von alten, vertrockneten Herrschaften“ herausgestellt habe und wo sich nichts bewegen lasse. Durch einen Pressebericht über einen Unternehmer, der sich geweigert habe, für seine Mitarbeiter die Kirchensteuer abzuführen, seien sie dann auf den in Berlin gegründeten *IBKA* gestoßen, von dessen Gründer, Frank Schütte, Assunta T. aufgrund seines Ideenreichtums, seiner Motivationskraft und seines Redetalents noch heute fasziniert sei. Im *IBKA* habe Assunta T. zusammen mit ihrem Partner zu den Ausrichtern des „ersten deutschen Atheisten-Kongresses“ 1992 in Fulda gehört. Weil sie aber der Ansicht gewesen sei, dass auch auf lokaler Ebene etwas unternommen werden müsse, und weil eine alte Unterstützerin der atheistischen Frauenbewegung dem *BfG München* zusammen mit einer Wohnung einen moralischen Auftrag hinterlassen habe, habe Assunta T. sich schließlich in der Pflicht gesehen, doch wieder im *BfG München* tätig zu werden.

7.4.2.3.6 Falldarstellung BfG06

Kurzzvorstellung Rüdiger C. ist zum Zeitpunkt des Interviews 69 Jahre alt. Er ist studierter Jurist und hat als Beamter im höheren Dienst für die Bundesfinanzverwaltung gearbeitet – in mehreren deutschen Städten sowie in Marokko. Heute ist er Pensionär und wohnt in München, seinem letzten Dienstort.

Mitgliedschaft Dem *BfG München* gehört Rüdiger C. zu diesem Termin seit acht Jahren an, von denen er vier Jahre im Vorstand gewesen sei, bis vor kurzem als zweiter Vorsitzender. Er erachte es als eine vorrangige Aufgabe der Organisation, zunächst einmal ihr eigenes humanistisches Selbstverständnis zu definieren. Deswegen wende er sich dagegen, einen „Kirchenkampf“ zu führen, den er bei der derzeit dominierenden Linie im Verein sehe und für nicht satzungsgemäß halte. Zu Beginn seiner Mitgliedschaft sei er vor allem am Bücherbestand des Vereins interessiert gewesen. Dessen Pflege habe er in der Zwischenzeit zu einer seiner Haupt-Aufgaben gemacht. Entsprechend betrachte er den *BfG München* in erster Linie als Bildungs-Anbieter. Er organisiere gerne Vortragsreihen oder produziere Beiträge für die Radiosendung der Dachorganisation des *BfG Bayern*

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Rüdiger C. berichtet, dass er in einer Juristen-Familie in Bonn aufgewachsen sei. Sein Vater sei früh verstorben, so dass die streng-katholische Mutter die Erziehung der drei Kinder alleine zu bewältigen gehabt habe. Bis kurz vor dem Abitur sei er für acht Jahre auf einer Jesuitenschule gewesen, die ihn stark geprägt habe. In der Kirche sei er als Jugendlicher und junger Erwachsener u.a. als „Fähnleinführer“ aktiv gewesen. Doch mit dem Studium sei zunächst die äußerliche Bindung zur Kirche abgebrochen, erst einige Zeit später dann auch die innere. Anlass dafür sei ein Bibelzitat in einem Zeitungsleserbrief gewesen, das ihn aufgrund seiner „Weltlichkeit“ dermaßen überrascht habe, dass er sich entschlossen habe, sich eine eigene annotierte Bibel zuzulegen, um diese ausführlicher zu studieren, was in seiner katholischen Sozialisation bislang keine Rolle gespielt habe. Dabei sei er schnell zu der Erkenntnis gekommen, dass es sich dabei einerseits um ein kulturhistorisch interessantes und reiches Werk handele, welches aber andererseits keine Grundlage für einen wahren Glauben darstellen könne, sondern vielmehr als politisches Dokument gelesen werden müsse. Aufgrund dieser Überlegungen sei er schließlich mit 41 Jahren aus der Kirche ausgetreten. Mittlerweile besitze er zwölf verschiedene Bibeln, die er immer noch gerne studiere. Außerdem belege er als Seniorstudent Vorlesungen und Kurse der katholischen und evangelischen Theologie an der Münchener Universität.

Beitrittsgeschichte Obwohl sich seine religionskritische Position schon vor vielen Jahren entwickelt habe, habe Rüdiger C. erst mit der Rente die Zeit gefunden, sich nach einer für ihn passenden freigeistigen Organisation umzusehen. In München habe es außer dem *BfG* in dem Bereich nur den *Freidenker-Verband* gegeben, der aber aufgrund seiner

sozialistischen Ausrichtung, seiner „gewissen Nähe zur DDR“ und des hohen Stellenwerts, der der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Zeit zugestanden werde, für ihn nicht infrage gekommen sei. In einer freigeistigen Organisation habe er in erster Linie „Argumentationshilfe“ und Unterstützung bei der eigenen weltanschaulichen Einordnung gesucht.

7.4.2.3.7 Falldarstellung BfG07

Kurzzvorstellung Martina R. ist zum Zeitpunkt des Interviews 35 Jahre alt. Sie ist in Dresden aufgewachsen, hat in Weimar Architektur studiert und arbeitet seit 2000 im bayerischen Kaufbeuren in einem Architekturbüro. Mit ihrem Lebensgefährten führt sie eine Fernbeziehung.

Mitgliedschaft Dem *BfG Bayern* ist sie ein Jahr zuvor als Betreuungsmitglied (Interessenten ohne Stimmberechtigung) beigetreten. Außer diesem symbolischen Beitritt habe sie zum Interviewtermin noch keine weiteren Kontakte mit der Organisation gehabt. Allerdings sei sie ebenfalls seit einem Jahr im Online-Forum *Freigeisterhaus* aktiv, das von der *BfG*-verwandten Organisation *IBKA* getragen wird (der *BfG München* ist korporatives Mitglied im *IBKA*).

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Martina R. erzählt, dass sie in der DDR ohne jeglichen Bezug zur Religion aufgewachsen sei. Lediglich ihre Großmütter, die aber früh gestorben seien, hätten ihr mal ein „Geh’ mit Gott!“ auf den Weg gegeben, womit sie als Kind aber nichts habe anfangen können. Auch nach der Wende, bis zum Ende des Studiums, sei ihr jegliche Religion genauso fremd und für ihr Leben irrelevant gewesen wie „Voodoo-Zauber, Tarotkarten-Legen und beim Mondschein Bäume-Umarmen“. Das habe sich erst mit dem Umzug nach Bayern geändert, wo nicht nur z.B. kirchlich geheiratet oder das neue Schuljahr mit einem Gottesdienst eröffnet werde, sondern wo auch die Häuser, die sie als Architektin geplant habe, von einem Pfarrer geweiht würden. Ganz besonders sichtbar sei die dortige Religiosität für sie geworden, als eines Tages die örtliche Fronleichnamsprozession an ihrem Fenster vorbeigezogen sei. All’ das sei ihr fremd gewesen – und zunächst ein Anlass zu der Vermutung, dass diese Menschen vielleicht etwas besäßen, das ihr fehle: einen Halt in Krisensituationen. Allerdings habe sie diese Annahme fallen lassen, als sich ein stark religiöser Arbeitskollege das Leben genommen habe, dem die Religion offenbar auch nicht mehr habe helfen können. Diese Erfahrung habe sie wieder mit ihrem eigenen Atheismus versöhnt.

Beitrittsgeschichte Ausschlaggebend für Martina R.s (bislang informellen) Beitritt zum *BfG* sei eine Fernseh-Talkrunde zum Thema „Brauchen wir Gott?“ gewesen, in der die Vorsitzende des *BfG München* aufgetreten sei. Mit deren Sichtweise habe sie sich gut identifizieren können. Im Internet habe sie sich dann über den Verein informiert. Gemeinsam mit einem ebenfalls ungläubigen Arbeitskollegen sei sie daraufhin zu der

Ansicht gekommen, dass es notwendig sei, für den eigenen Atheismus einzutreten, zum Beispiel durch die Registrierung bei einer entsprechenden Organisation. Außerdem habe sie die Fernsehsendung zum Anlass genommen, sich weitergehend sowohl über den Atheismus als auch über den Humanismus als positive Weltanschauung zu informieren.

7.4.2.4 IBKA

Interviews mit Mitgliedern des *Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten* wurden in Köln, Berlin und Hamburg sowie auf der Jahrestagung der Organisation 2007 geführt. Bei *IBKA10* handelt es sich um ein Mitglied des *Bundes für Geistesfreiheit Augsburg*, einer Organisation, die korporatives Mitglied im *IBKA* ist. Bei *IBKA01* handelt es sich um das Probeinterview, mit dem eine frühere Fassung des Interviewleitfadens getestet wurde. Es wurde daher nicht in die Auswertung aufgenommen und eine Falldarstellung ist nicht vorhanden. Interview *IBKA04* konnte weder ausgewertet noch transkribiert werden, da es bei der Durchführung technische Probleme mit der Aufzeichnung gab. Interview *IBKA13* wurde nicht ausgewertet, da sich erst während der Durchführung des Interviews herausstellte, dass der Befragte in keiner Form mit dem *IBKA* verbunden ist. Er war über einen informellen „Gottlosen-Stammtisch“ in Hamburg rekrutiert worden und ist Mitglied im *HVD*. Fünfzehn Falldarstellungen der insgesamt achtzehn Interviews, die im Umfeld des *IBKA* geführt wurden, sind vorhanden.

7.4.2.4.1 Falldarstellung IBKA02

Kurzzvorstellung Kami D. ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt. Der gebürtige Iraner lebt seit dem Besuch der sechsten Schulklasse dauerhaft in Deutschland, hat hier Medizin studiert und arbeitet zur Zeit für einen Pharmakonzern, für den er medizinische Gutachten zu Medikamenten und deren Nebenwirkungen erstellt.

Mitgliedschaft Kami D. ist erst seit acht Wochen Mitglied im *IBKA*, bringe sich dort aber schon aktiv ein. So habe er ein „Landestreffen“ sowie Stammtische der Organisation besucht und sich bereiterklärt, bei der Planung einer Karfreitags-Veranstaltung mitzuwirken. Der Besuch der Bundesversammlung stehe kurz bevor. Ansonsten diskutiere er aktiv im Internet-Forum des *IBKA*, dem *Freigeisterhaus* mit, über welches er überhaupt erst auf den Verein aufmerksam geworden sei.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Kami D. berichtet, dass er als Sohn einer Lehrerin und eines „Diplom-Physik-Mathematikers“ in Deutschland und im Iran großgeworden sei. Seine ersten vier Lebensjahre habe er in Deutschland verbracht, wo der Vater seine Ausbildung absolviert habe. Weil der Familie nach einem Besuch die Ausreise aus dem Iran verweigert worden sei, habe Kami D. die folgenden Jahre bis zu seinem zwölften Lebensjahr dort verbracht. Als sein Einzug ins Militär bevorstanden habe, sei die Familie wieder nach Deutschland geflüchtet, wo sein Vater nach einiger Zeit Arbeit bei

einem Chemie-Konzern gefunden habe. Seinen Vater beschreibt Kami als Agnostiker, seine Mutter als unauffällig gläubig. Er selbst sei nie religiös oder gläubig gewesen, außer „vielleicht drei oder vier Minuten in [seinem] Leben“, als er sich am rituellen Gebet, das er bei seiner Großmutter gesehen hatte, versucht habe. Das habe bei ihm aber „keinen Kitzel“ verursacht. Außerdem habe er als Kind im Iran schon ein starkes Bedürfnis gehabt, „seine eigenen Gedanken zu haben und seine eigene Moral zu haben“ und sich nicht das Recht nehmen zu lassen „seinen eigenen Kopf zu benutzen“. Dem Schulgebet und der Moschee habe er sich oft durch vorgetäuschte Magenkrämpfe und ähnliches entzogen. So habe ihn die Erfahrung der „Zwangsreligion“ im Iran genauso stark geprägt wie das Vorbild seines nichtreligiösen Vaters, der trotzdem ein moralischer Mensch gewesen sei. Außerdem habe er den Vorzug gehabt, dass seine Eltern ihm in religiösen Dingen immer die Wahl gelassen hätten. Auch der Philosophie-Unterricht am deutschen humanistischen Gymnasium habe ihn geprägt. Grundsätzlich sei ihm wichtig, dass „Moralwerte aus einem Verständnis heraus kommen sollten und nicht aus einem Müssen“. Entsprechend müssten für jede neue Situation neue Antworten gefunden und der Versuchung widerstanden werden, einmal gefundene Lösungen zu dogmatisieren. Die Sorge, dass so etwas auch in atheistischen Vereinen passieren könne, habe ihn zweifeln lassen, ob er wirklich beitreten solle.

Beitrittsgeschichte Auf den *IBKA* aufmerksam geworden sei Kami D. über den *Zentralrat der Ex-Muslime*. Diese von der *Giordano-Bruno-Stiftung* unterstützte Initiative zum Sichtbarmachen säkularer Menschen aus muslimisch geprägten Ländern und ihre beiden Vorsitzenden hätten ihn beeindruckt und als Korrektiv zum Meinungs-Mainstream über Migranten aus dem islamischen Kulturkreis in den deutschen Medien, wo sie überwiegend als fanatisch religiös dargestellt würden, überzeugt. Über deren Internetseite sei er dann auf das *Freigeisterhaus*-Forum gestoßen und dort auf Menschen, die im *IBKA* organisiert gewesen seien. Deren Ziele und Argumente hätten seine Vorbehalte gegenüber dem organisierten Atheismus abgebaut und ihn zum Beitritt bewogen.

7.4.2.4.2 Falldarstellung IBKA03

Kurzzvorstellung Rainer P. ist zum Zeitpunkt des Interviews 41 Jahre alt. Obwohl er noch ein Gewerbe als Veranstaltungstechniker angemeldet hat, ist er zu der Zeit „hauptberuflich“ Vater, d.h. er kümmert sich um den gemeinsamen 11-jährigen Sohn, während seine Partnerin berufstätig ist. In den nächsten Jahren möchte er noch einmal die Branche wechseln und gegebenenfalls eine Ausbildung machen. Die Familie ist vor einiger Zeit aus Bergisch-Gladbach weggezogen und lebt nun in einem alten Haus abgeschieden im Bergischen Land.

Mitgliedschaft Im *IBKA* ist er zum Zeitpunkt des Interviews erst seit einem Jahr Mitglied. Dennoch sei er hier äußerst aktiv, bereits kurz nach seinem Beitritt in den Landesvorstand NRW gewählt und kurz darauf zum Landessprecher bestellt worden. Unter anderem auf

seine Initiative gehe die Gründung des Kölner Stammtischs des *IBKA* zurück. Außerdem habe er eine Informationskampagne zum Thema „Religion und Schule“ gestartet, für das er sich im Verein besonders zuständig fühle.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Rainer P. erzählt, dass er in einer Kölner Arbeiterfamilie aufgewachsen sei, die er als lediglich nominell religiös beschreibt. Seine Mutter sei evangelisch und nutze die Kirche auch heute noch für Sozialkontakte, ohne gläubig zu sein. Sein Vater sei mittlerweile aus der katholischen Kirche ausgetreten. So sei von Rainers Eltern zwar Zwang in der Form ausgeübt worden, dass er getauft wurde und zur ersten Kommunion gehen und sich „dann irgendwie vielen Unsinn anhören musste, halt, in der Vorbereitung zur Kommunion. Es wurde aber auch nie infrage gestellt, dass das Unsinn ist, jetzt, von zuhause aus. Was an der Kommunion wichtig war: das war‘n soziales Event, alle haben’s gemacht.“ Seine Eltern hätten zum einen nicht unangenehm auffallen und zum anderen ihm die Chance geben wollen, Religion kennenzulernen, um sich dann dafür oder dagegen zu entscheiden. Während er noch mit dem Pfarrer, in dessen Gemeinde er zur ersten Kommunion geschickt wurde, gute Erfahrungen gemacht habe, habe er nach einem Wohnungswechsel sowie mit fortschreitendem Alter sowohl einen strengeren Priester, der den Schülern verordnete, sonntags in die Kirche zu gehen, als auch die „üben“ Seiten des Gottesglaubens kennengelernt. Insgesamt habe ihn das alles nicht angesprochen und sein Vater habe ihn dann auf seinen Wunsch hin mit dreizehn vom Religionsunterricht in der Schule abgemeldet. Mit siebzehn Jahren sei er dann aus der Kirche ausgetreten und habe im Folgenden keine Berührungspunkte mehr zum Thema Religion gehabt – mit der Ausnahme der Zeit in einer WG zusammen mit einer Religionslehrerin, die zu seinem Erstaunen und im Gegensatz zu allen anderen Erwachsenen, die er bis dahin kennengelernt habe, die Religion sehr ernst genommen habe.

Beitrittsgeschichte Mit dem Thema Religion sei Rainer P. erst wieder durch die Einschulung seines Sohnes konfrontiert worden. Er und seine Partnerin hätten sich vorgenommen, ihren Sohn frei von Religion zu erziehen und ihn nur auf Nachfrage darüber aufzuklären. Dies sei zum ersten Mal nötig geworden, als der Sohn in einem Schulkindergarten mit einem Kruzifix im Klassenzimmer konfrontiert worden sei, das ihm fremd gewesen sei und verängstigt habe. Rainer P. habe sich daraufhin bemüht, das Kreuz entfernen zu lassen, sei dabei jedoch auf ungeahnte Widerstände der zuständigen Pädagogin gestoßen – die sich erst durch Vorlage eines Gerichtsbeschlusses hätten brechen lassen. Dasselbe habe sich in der neuen Grundschule, nach dem Umzug ins Bergische Land, wiederholt, wobei sich diesmal nicht nur Lehrer und Schulleitung über die Gesetzeslage hätten hinwegsetzen wollen, sondern die gesamte Bürgerschaft gegen das Ansinnen, die Kreuze abhängen zu lassen, mobilisiert worden sei. In diesem Zusammenhang habe sich Rainer P. für rechtliche Unterstützung an den *IBKA* gewandt,

auf den er – neben anderen säkularen Verbänden – im Internet gestoßen sei. Für die Entscheidung zum Beitritt macht er seine neu gewonnene Erkenntnis verantwortlich, dass – entgegen seiner bisherigen Annahme, dass sich niemand mehr um Religion schere – eine „Aufrüstung“ der Kirchen stattfinde und eine kritische Masse an Bürgern bereit sei, sich davon einspannen zu lassen und sich über geltendes Recht zu stellen.

7.4.2.4.3 Falldarstellung IBKA05

Kurzbildung Lukas G. ist zum Zeitpunkt des Interviews 30 Jahre alt. Nach einer Ausbildung zum Werbetechniker in seiner Heimat im Weserbergland ist er für eine zweite Ausbildung als Krankenpfleger nach Köln gezogen. In diesem Beruf arbeitet er derzeit bei einem Häuslichen Pflegedienst.

Mitgliedschaft Beim *IBKA*, dem er knapp zwei Jahre zuvor beigetreten sei, werde er als „Zwangskonfessionalisierter“ geführt. Das heißt, er darf Mitglied sein, obwohl er nach wie vor auch Kirchenmitglied ist – das jedoch nicht aus Glaubensgründen, sondern nur, um sich seine berufliche Zukunft im Pflegebereich nicht zu verbauen, der von kirchlichen Arbeitgebern dominiert wird. Aufgrund dieser besonderen Stellung habe er auch nicht im Landesvorstand bleiben können, in den er sich schon kurz nach seinem Beitritt habe wählen lassen. Dennoch besuche er gelegentlich die offenen Vorstandsversammlungen genauso wie den neu eingerichteten Stammtisch, da er die meisten anderen Mitglieder nett fände. Außerdem versuche er, so gut es ginge, sich an Aktionen zu beteiligen – wie etwa an einem Informationsstand über die Einführung der Kirchengeldbeitragsgebühr oder an einer Informationskampagne zum Thema Schule und Religion; zumindest immer dann, wenn er dazu aufgefordert werde.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Lukas G. berichtet, dass er in einer gemischt-religiösen Arbeiterfamilie großgeworden sei. Während seine Mutter aufgrund ihrer Jugend in einem katholischen Kinderheim der Kirche gegenüber kritisch eingestellt gewesen sei, sei seinem evangelischen Vater Religion „ziemlich wichtig“ gewesen. So habe dieser dafür gesorgt, dass Lukas konfirmiert wurde und in der Vorbereitung eifrig gelernt habe. Dennoch habe die Familie nur zu Weihnachten den Gottesdienst besucht. Er selbst habe die Kirche und ihre Lehren aber nie besonders ernst genommen und den schulischen Religionsunterricht nur deshalb nicht abgewählt, weil er zumindest eine gute Note auf dem Zeugnis hätte haben wollen. Außerdem habe ihn die „Frömmerei“ einiger Leute in seinem Heimatort „angeekelt“. Hinsichtlich einer transzendentalen Orientierung habe er sich eine Zeit lang stärker vom Buddhismus angesprochen gefühlt. Seinen Gottesglauben habe er durch die Ausbildung in einem katholischen Krankenhaus verloren, da er das dort erlebte Leid nicht mit einem liebenden Gott habe in Einklang bringen können. Zusätzlich habe das mitleidlose Verhalten der dort tätigen Nonnen seine Ehrfurcht

vor kirchlichen Würdenträgern sinken lassen, wobei er im Interview - ohne Ironie - von „dem Herrn Pfarrer“ spricht.

Beitrittsgeschichte Zum *IBKA* sei Lukas G. durch die Radio-Berichterstattung eines Kölner Hochschulsenders über die sogenannte „Religionsfreie Zone“ im Rahmen des „Katholischen Weltjugendtages“ 2005 gestoßen. Nach dem Radiobericht habe er sich im Internet weiter über die Veranstaltungsreihe informiert und einen in diesem Rahmen veranstalteten Vortrag besucht. Von dort wiederum habe er eine *MIZ*, die Mitglieder-Zeitschrift des *IBKA*, mitgenommen und sich nach einiger Bedenkzeit zum Beitritt entschieden, zum einen, um auf diese Art und Weise aktuelle Informationen zum Thema zu erhalten, und zum anderen, um „auch aktiv ’n bisschen was [zu] machen“. Vor dem Besuch der Veranstaltung habe er nicht über einen Beitritt nachgedacht, aber nach dem Vortrag hätten ihn die für ihn neuen Informationen über Religion und Kirche noch lange Zeit beschäftigt und fasziniert, so dass er auch sein Umfeld, zum Beispiel seine Kollegen, noch „die ganze Woche mit diesem Thema genervt“ habe.

7.4.2.4.4 Falldarstellung IBKA06

Kurzzvorstellung Volker P. ist zum Zeitpunkt des Interviews 33 Jahre alt. Er ist studierter Fotoingenieur und arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter in diesem Bereich an der FH Köln. Außerdem absolviert er einen technisch-medizinischen Master-Studiengang und arbeitet freiberuflich als Programmierer.

Mitgliedschaft Er sei seit ca. 1 ½ Jahren Mitglied im *IBKA* und habe sich kurz nach seinem Beitritt zum Beisitzer wählen lassen. Außerdem habe er bisher an allen Aktionen des Vereins im Kölner Raum teilgenommen: am Infotisch zur Kirchenaustrittsgebühr, an einer Informationskampagne zum Thema Schule und Religion sowie an der Formulierung diverser Pressemitteilungen. Darüber hinaus habe er den Kölner Stammtisch des *IBKA* mit initiiert.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Volker P. erzählt, dass er aus einer kleinbürgerlichen Familie im Kölner Osten stamme. Seine Eltern seien nur nominell religiös gewesen, Mitglieder der evangelischen Kirche, die an Weihnachten und Ostern zum Gottesdienst gingen und ihre Kinder zur Konfirmation schickten, weil „das alle so machten“. Er selbst habe schon als Kind eine mit den „Zwangshandlungen“ im Gottesdienst verbundene Aversion der Kirche gegenüber entwickelt. Aus dieser noch rein „gefühlsmäßigen Ablehnung“ heraus habe er, sobald die Möglichkeit bestand, mit vierzehn den schulischen Religionsunterricht abgewählt. Im Ersatzfach Philosophie sei es dann auch zu einer intellektuellen kritischen Auseinandersetzung mit Religion gekommen. Dennoch sei er noch sieben Jahre lang nominelles Mitglied der Kirche geblieben – zum einen aus Faulheit, zum anderen aus der falschen Auffassung heraus, die Kirchensteuer werde hauptsächlich für Soziales verwendet. Kirchenkritik sei punktuell immer wieder mal ein

Thema für ihn gewesen: so habe er ein Buch von Karlheinz Deschner gelesen, das ihn beeindruckt habe, sowie sich interessiert an der Vereinsmitgliedschaft und den Büchern von Berliner Freunden gezeigt, die schon vor mehreren Jahren *IBKA*-Mitglieder geworden seien.

Beitrittsgeschichte Daran, dass er über seine Freunde schon einmal vom *IBKA* gehört habe, habe sich Volker P. allerdings erst wieder erinnert, als er für die Abfassung einer Verteidigung seines Leserbriefes an den *Kölner Stadtanzeiger* im Internet nach argumentativer Unterstützung gesucht habe und dabei auf die Website des Vereins gestoßen sei. Sein Protestbrief gegen die Zensur eines papst- und kardinalkritischen Sketches in der *WDR*-Ausstrahlung der Kölner „Stunksitzung“ habe viele aufgebrachte Leserbriefe sowie eine Anfrage des *Stadtanzeiger*-Chefredakteurs, wie er zu seinen Behauptungen käme, ausgelöst, so dass sich Volker P. zur detaillierten Beantwortung dieser Reaktionen beim *IBKA* und bei anderen Quellen im Internet „Rückendeckung“ habe holen wollen. Dort habe er dann auch die Satzung des Vereins entdeckt und gelesen und sei „dann sofort eingetreten“.

7.4.2.4.5 Falldarstellung IBKA07

Kurzvorstellung Sieglinde M. ist zum Zeitpunkt des Interviews 58 Jahre alt. Als Mutter widmet sich die studierte Mathematikerin komplett der Betreuung ihres jüngeren, schwer geistig behinderten Sohnes, wofür sie ihren Beruf als Programmiererin dauerhaft aufgegeben hat.

Mitgliedschaft Sieglinde M. sei zum Zeitpunkt des Interviews seit 17 Jahren Mitglied im *IBKA* und dessen „Regionalbeauftragte“ für Niedersachsen, zu der sie aufgrund ihres Einsatzes gegen die Aufnahme einer Präambel mit Gottesbezug in die niedersächsische Verfassung bestellt worden sei. Zuvor habe sie die Mitgliederversammlungen besucht und sich auch an der Neufassung des *Politischen Leitfadens* des *IBKA* inhaltlich und editorisch beteiligt. Kurze Zeit sei sie Mitglied im Vorstand gewesen, habe davon aber aufgrund damit verbundener finanzieller Risiken Abstand genommen. Dennoch arbeite sie eng mit dem Vorstand zusammen. Allerdings beschränke sich die Zusammenarbeit auf das Verfassen von Schriftstücken und die Mitarbeit bei den Jahres-Hauptversammlungen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Sieglinde M. berichtet, dass sie in einer nur nominell religiösen Familie großgeworden sei. Vermittelt über die Schule habe sie jedoch ein eigenes Interesse an Religion entwickelt, so dass sie zunächst Kindergottesdienst-Helferin in der lutherischen Kirche ihres Ortes geworden sei und später zusätzlich die Hauptgottesdienste der baptistischen Freikirche am Ort besucht habe. Sie sei damals sehr religiös gewesen, da Gott eine Stelle in ihrem Seelenleben eingenommen habe, die im Kontakt mit den Menschen vakant geblieben sei: Gott sei für sie jemand gewesen, dem sie uneingeschränkt habe vertrauen können und von dem sie gewusst habe, dass er sie

verstehe. Gleichzeitig habe ihr ihre Religiosität aber auch gesundheitliche Probleme eingebracht. Aufgrund der Sorge, dass ungläubige Mitschülerinnen in die Hölle kommen würden, habe sie nervöse Zuckungen entwickelt, die mit Valium und anderen Medikamenten behandelt worden seien. Um beim Therapeuten keine Glaubenszweifel zu wecken, habe sie damals den wahren Grund ihrer Ängste verschwiegen. Ihre Ablösung vom christlichen Glauben habe dann eine Predigt ausgelöst, die sie zur Zeit ihres Abiturs gehört habe, in der ein Priester davon berichtet habe, dass er seine Glaubenszweifel mit umso größerer Missionsanstrengung besiege. Sie habe erkannt, dass sie im Grunde ähnlich vorgehe, bei Zweifeln zu Gott bete, und so ihr Glaube doch tatsächlich „in der Luft“ hänge. Da das Ganze dafür aber eine zu wichtige Angelegenheit für sie gewesen sei, habe sie beschlossen, sich intensiver mit den Grundlagen ihrer Religion zu beschäftigen. Das wiederum habe sie auf eine sehr intensive intellektuelle Reise durch die moderne Theologie, letztlich aber weg vom Christentum, durch Schriften jüdischer Autoren und hin zum Buddhismus geführt. Aber auch letzterer habe ihr nicht gelegen, da er lehre, Leiden und damit Leben zu verneinen. Antrieb für ihre Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen sei ihr Wunsch gewesen, ihren Glauben doch noch zu retten, obwohl dieser schnell – besonders aufgrund des Theodizee-Problems – für sie verloren gewesen sei. Dazu habe sie sich in ihrem Bemühen auch immer an verschiedene Theologen und Autoren gewandt, mit denen sie in Briefwechsel getreten sei. Nachdem ein Vertreter der modernen Theologie viele Auffassungen und Positionen der Kirche relativiert habe, sei sie schließlich 1970 aus Wut auch offiziell aus der Kirche ausgetreten, da man ihr während ihrer Kindheit und Jugend in der Kirche diese liberaleren Sichtweisen vorenthalten und ihr stattdessen „wegen Kleinigkeiten“ immerzu Schuldgefühle eingeredet habe.

Beitrittsgeschichte Nach dem Kirchenaustritt habe das Thema Religion zunächst einmal keine Rolle mehr für Sieglinde M. gespielt, die sich zu der Zeit als „gottlose Agnostikerin“ und noch nicht als „Atheistin“ betrachtet habe. Doch etwa fünfzehn Jahre später hätten religionsfreundliche, bzw. der modernen Theologie u.a. von Dorothee Sölle zugewandte Artikel in der von ihr abonnierten Elternzeitschrift *Spielen und Lernen* sie dazu gebracht, sich wieder mit dem Thema auseinanderzusetzen, was zunächst in einem Leserbrief an die Zeitschrift und in der Folge in einem eigenen Artikel zur Problematik der Kreuzestheologie resultiert habe (der auch später in Schulbücher für den Religionsunterricht aufgenommen worden sei). Über die darauf folgenden Briefwechsel mit kritischen Lesern sei sie auf den Autor Karlheinz Deschner aufmerksam geworden, dessen Bücher sie dann gelesen und an den sie sich ebenfalls per Brief gewandt habe. In dessen Antwort wiederum habe sich ein Hinweis auf die Mitglieder-Zeitschrift des IBKA, die MIZ, befunden, die sie sich daraufhin bestellt habe. Darüber habe sie auch Kontakt mit dem IBKA aufgenommen, mit einem Beitritt aber zunächst gezögert, da der Verein damals noch für eine ersatzlose Streichung des *Paragraphen 218* eingetreten sei, was für sie zu weit ging. Weil sie aber durch die Publikationen des Vereins nun auch die politische Seite der Kirchenkritik kennengelernt

habe, sei sie schließlich 1990 aufgrund der deutschen Wiedervereinigung doch beigetreten, da sie geglaubt habe, dass nun Weichen gestellt würden und es wichtig sei, sich entsprechend zu engagieren. Aufgrund der persönlichen Kontakte, die sich dann ergeben hätten, sei sie dem Verein treu geblieben und habe es nach mehreren Jahren auch geschafft, ihre Position zur Abtreibungsproblematik zur offiziellen Position des *IBKA* zu machen.

7.4.2.4.6 Falldarstellung IBKA08

Kurzzvorstellung Mona T. ist zum Zeitpunkt des Interviews 69 Jahre alt, Rentnerin und arbeitet zur Aufbesserung der Rente und aus Leidenschaft als Betreuerin in einem Altenheim. Sie war einige Jahre mit einem Marokkaner verheiratet und hat aus dieser Ehe zwei Kinder.

Mitgliedschaft Mona T. ist seit zwei Jahren Mitglied im *IBKA*. Da sie im Frankfurter Raum wohnt, wo es zu dem Zeitpunkt keine aktive Regionalgruppe gibt, beschränke sich ihr Engagement darauf, die *MIZ* und den Rundbrief zu lesen sowie zu den Jahresversammlungen der Organisation zu reisen – im Vorjahr in Berlin, in diesem Jahr in Köln – und bei diesen Gelegenheiten mit zu diskutieren. Sie ist in einigen Punkten der Organisation gegenüber kritisch eingestellt, da hier, wie in weiten Teilen der Gesellschaft allgemein, Frauen benachteiligt und linkes Gedankengut verachtet würden.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Mona T. berichtet, dass sie 1937 als Kind armer Eltern geboren wurde, wobei sie auf ihr Elternhaus nicht näher eingehen wolle. Schon als Schülerin habe sie die Erfahrung gemacht, dass Lehrer in der Regel nach dem Beruf des Vaters fragten, um ihre Schüler so zu kategorisieren. Ihr Vater sei „natürlich für den Faschismus“ gewesen. Da er ein Nazi gewesen sei, sei er auch „wie alle Nazis dafür [gewesen], dass man eben in den Religionsunterricht ging“ und sich anpasse. Er selbst sei allerdings nie in die Kirche gegangen. So hätten ihre Eltern sie, trotz eigenen religiösen Desinteresses, evangelisch taufen lassen. Doch mit siebzehn Jahren sei sie aufgrund eigener Überlegungen zu theologischen Ungereimtheiten und mit dem Wunsch, nicht als Mitglied „dieses Vereins“ gezählt zu werden, aus der Kirche ausgetreten. Schon in ihrer Kindheit, aber auch im späteren Leben, habe sich folgende Erkenntnis immer wieder für sie bestätigt: „je frommer, desto schrecklicher sind die Menschen“. Beinahe alles Schlechte, was ihr im Leben widerfahren ist, sei auf das Handeln von Christen (sowie politisch Rechten und Männern – meist in Personalunion) zurückzuführen. Verheiratet sei sie jedoch einige Jahre mit einem Moslem gewesen, der ihr damals die Lehren des Koran in einem positiven Licht dargestellt, „die guten Sachen rausgepickt“ und ihr serviert habe, was sie dann bereitwillig nachgeplappert und kolportiert habe. Das tue ihr aus heutiger Perspektive sehr leid. Damals habe sie noch nicht gesehen, dass man „im Koran wie in der Bibel von allem auch das Gegenteil“ finde.

Beitrittsgeschichte Mona T. und ihre Schwester hätten vom *IBKA* durch eine gemeinsame Bekannte gehört und seien dann „natürlich“ sofort eingetreten. Im Grunde habe sie seit 1955, als sie aus der Kirche ausgetreten sei, „darauf gewartet, dass so ein Verein gegründet wird“. Da sie selbst nicht die Fähigkeit habe, „andere Leute von was zu überzeugen“, bedürfe es einer solchen Organisation, um dem ungeheuren Einfluss, den die Kirchen speziell seit 1989 hätten, „etwas entgegenzusetzen“.

7.4.2.4.7 Falldarstellung IBKA09

Kurzzvorstellung Matthias R. ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt. Er ist Krankenpfleger in einem Krankenhaus, dort aber derzeit für zwei Jahre freigestellt, da er mit *Ärzte ohne Grenzen* in Uganda tätig war und momentan auf seinen nächsten Auslandseinsatz wartet. Er ist Single, jedoch Vater eines Sohnes aus einer früheren Beziehung, der allerdings bei seiner Mutter aufwächst.

Mitgliedschaft Matthias R. ist zum Zeitpunkt des Interviews seit zwei Jahren Mitglied im *IBKA*. Er sieht sich vor allem als zahlendes Mitglied, dass die aufklärerische Arbeit des Vereins finanziell unterstützen möchte. Darüber hinaus bestehe seine Mitgliedschaft darin, wie auch schon vorm offiziellen Beitritt, die *MIZ* zu lesen und gelegentlich mit Meldungen aus dem Ausland zu versorgen. Außerdem besuche er zum zweiten Mal eine Mitgliederversammlung, wobei ihn weniger die Vereinsarbeit als mehr die thematischen Vorträge interessierten, die im Rahmen der Versammlung angeboten werden.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Matthias R. erzählt, dass er aus einem nominell katholischen Elternhaus stamme. Für ihn als Einzelkind hätten außer seinen Eltern, die bereits eineinhalb Generationen älter seien als er, auch die Großeltern mütterlicherseits eine wichtige Rolle gespielt. Während die Großmutter noch regelmäßige Kirchgängerin, aber nicht „betert“ gewesen sei, hätte sein Großvater, dem er sich sehr verbunden gefühlt und den er die letzten fünf Jahre seines Lebens gepflegt habe, eine atheistische Einstellung gehabt. Obwohl seine Eltern recht konservativ seien, hätten sie ihm dennoch immer die Freiheit gelassen, seine eigenen Entscheidungen zu treffen – sowohl hinsichtlich seines Berufs als auch hinsichtlich der Abwahl des schulischen Religionsunterrichts in der achten Klasse bzw. des Kirchenaustritts mit einundzwanzig Jahren. Beide Schritte seien allerdings noch nicht aus einem kirchenkritischen Bewusstsein heraus erfolgt, sondern weil er gemerkt habe, dass Religion ihm nicht zusage. Entsprechend habe er es zum Beispiel mit dem Kirchenaustritt nicht allzu eilig gehabt und sich erst dann dazu aufgerafft, als die erste Kirchensteuerzahlung angestanden habe.

Beitrittsgeschichte Einblicke in kirchenkritische Positionen habe er erst über eine neue Freundin, die in seinem Zivildienst-Krankenhaus als Krankenschwester arbeitete, und deren Ehemann gewonnen. Beide seien schon damals im *IBKA* und vor allem in dem dem Verein nahestehenden *Alibri-Verlag* sowie im *Libertären Forum Aschaffenburg* aktiv

gewesen. Über sie habe er regelmäßig die *MIZ*, die Vereinszeitschrift des *IBKA*, bezogen und in Gesprächen z.B. über die staatliche Subventionierung der Kirchen in Deutschland erfahren. Entsprechende Aufklärungsarbeit habe er zwar schon früh als wichtig angesehen, tatsächlich beigetreten sei er aber doch erst, als er seine Freunde das erste Mal zu einer *IBKA*-Mitgliederversammlung mit Konferenz begleitet habe. Nun zahle er aber auch – trotz Ermäßigungsansprüchen – den vollen Mitgliedsbeitrag.

7.4.2.4.8 Falldarstellung IBKA10

Kurzbildung Franz S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 67 Jahre alt und Rentner. Die längste Zeit seines Lebens hat er als Mitarbeiter einer kleinen, privaten Eisenbahngesellschaft gearbeitet, nachdem er sich nach Abbruch der gymnasialen Oberstufe, einem kurzen Militärdienst, der ihn zum Kriegsdienstverweigerer gemacht hatte, und einer Tätigkeit bei der „Inneren Mission“ zunächst zum Buchhändler hatte ausbilden lassen. Er war elf Jahre lang verheiratet und hat aus dieser Ehe einen Sohn sowie eine Stieftochter.

Mitgliedschaft Franz S. ist seit 1998 Mitglied im *BfG Augsburg*, der wiederum als korporatives Mitglied dem *IBKA* angehört. Als Mitglied, das außerhalb des Einzugsgebiets des Vereins in Hessen lebt, sei er in der Vergangenheit nur zu Vorträgen von bekannten Gastrednern zu Treffen angereist. Darüber hinaus habe er sich viel mit dem Vorsitzenden persönlich über Organisatorisches ausgetauscht. Da er über den *BfG Augsburg* auch dem *IBKA* angehört, nehme er gelegentlich an dessen jährlichen Mitgliederversammlungen teil.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Trotz der dominanten Stellung der evangelischen Kirche in seiner Heimatregion und der allgemeinen Tendenz der Bevölkerung dort, der Kirche treu zu bleiben, habe sich Franz S. schon mit Anfang zwanzig vom religiösen Glauben distanziert. Dies führt er auf seine Vorliebe für Bücher und für Philosophie zurück. Zwar sei er aus Rücksicht auf seine moderat gläubige Mutter noch lange Kirchenmitglied geblieben, jedoch habe er bereits nicht kirchlich geheiratet oder seinen Sohn taufen lassen.

Beitrittsgeschichte Auf den *BfG Augsburg* sei Franz S. durch einen Artikel über dessen Vorsitzenden in der *Süddeutschen Zeitung* aufmerksam geworden. Bis dahin habe er nicht gewusst, dass es Organisationen für Atheisten bzw. Konfessionslose gäbe, so dass er den Vorsitzenden gleich angerufen habe und dem Verein beigetreten sei.

7.4.2.4.9 Falldarstellung IBKA11

Kurzbildung Lisa K. ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt. Sie ist promovierte Biologin und arbeitet seit einiger Zeit auf einer befristeten Postdoc-Stelle an einem Forschungsinstitut in der Nähe von Frankfurt. Sie und ihr Partner sind aktive Mitglieder der deutschen *Wikimedia*, des Vereins, der die deutsche *Wikipedia* betreut.

Mitgliedschaft Dem *IBKA* ist Lisa K. vor drei Jahren beigetreten. Ihre Mitgliedschaft charakterisiert sie als passiv. Sie habe erst im Jahr des Interviews zum ersten Mal eine Mitgliederversammlung besucht. Grund dafür sei der Wunsch gewesen, sich ein Bild der Menschen zu machen, mit denen sie sich „da eingelassen habe“. Sie habe die Befürchtung gehabt, dass es sich beim *IBKA* um einen „Dogmatiker-Verein“ handeln könne, nachdem Aktivisten aus dem Umfeld der deutschen *Brights*, des *Humanistischen Pressedienstes* und des *IBKA* die *Wikipedia* und die dahinter stehende *Wikimedia*, in der Lisa aktiv ist, als von religiösen Fanatikern unterwandert dargestellt hätten, nachdem ihre einseitigen Einträge gelöscht worden seien. Aufgrund ihrer Beschwerde zu diesem Vorfall habe sie jedoch die Gelegenheit erhalten, in der *MIZ* eine Gegendarstellung zu veröffentlichen. Außerdem hätten sich ihre Bedenken aufgrund des Besuchs der Mitgliederversammlung zerstreut. Die Anwesenden seien „doch alles völlig humorvolle, normale Menschen“ und keine Dogmatiker. Trotz ihres *MIZ*-Artikels und des Besuchs der Versammlung sehe sie ihre Mitgliedschaft im *IBKA* weniger als praktische und mehr als symbolische (und geringfügig finanzielle) Unterstützung einer öffentlich zu wenig beachteten Meinung an.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Lisa K. berichtet, dass sie von zuhause aus nicht religiös erzogen worden sei. Dennoch sei sie seit den ersten Berührungen mit Religion in der Schule (Einschulungsgottesdienst, Religionsunterricht) an diesem für sie bizarren, erklärungsbedürftigen Phänomen interessiert gewesen. So habe sie aus Neugierde als Kind den Konfirmationsunterricht besucht und sich als Studentin von ihrer Mitbewohnerin viel über Theologie erzählen lassen. Besonders gut hätten ihr Religionsunterricht-Einheiten gefallen, in denen Jesus und die Bibel in ihrem historischen Kontext beleuchtet worden seien.

Beitrittsgeschichte Dem Beitritt zum *IBKA* seien wiederkehrende Meinungsverschiedenheiten mit Freunden vorausgegangen, welche Kirche und Glauben eine positive gesellschaftliche und individuelle Funktion zugesprochen hätten, obwohl diese Freunde selbst auch meist nicht religiös gewesen seien. Sie dagegen sehe die Wirkweise der Religion als überwiegend schädlich an – insbesondere aufgrund der jenseits-orientierten Glaubensaspekte, welche die positiven sozialen Aspekte von Religion trübten. Außerdem kritisiere sie den ungerechtfertigten Einfluss der Kirchen, die nur durch einen Etikettenschwindel viele Leute erreichen und vereinnahmen könnten, deren Leben und Glauben eigentlich nichts mehr mit dem Christentum zu tun hätten. Entdeckt habe sie den Verein durch einen entsprechenden Eintrag in der *Wikipedia*, in der sie schon sehr früh als Autorin und als *Wikimedia*-Vereinsmitglied aktiv gewesen sei. Nach wie vor sei das ihr größtes Hobby. Sie erkenne ein gemeinsames Anliegen ihres *Wikimedia*- und ihres *IBKA*-Aktivismus in dem Wunsch, möglichst weitreichend Chancengleichheit und die Werte der Aufklärung zu verbreiten.

7.4.2.4.10 Falldarstellung IBKA12

Kurzzvorstellung Carsten F. ist zum Zeitpunkt des Interviews 62 Jahre alt und freischaffender Publizist. Der Sohn eines Hamburger Arztes hat zunächst - nach einem Studium in Freiburg sowie nach der Promotion und einer Tätigkeit als Wissenschaftlicher Assistent in Berlin – jahrelang als selbständiger Drucker gearbeitet. Doch da die Druckerei aufgrund der Mietpreisexplosion in Berlin nach dem Mauerfall nicht mehr aufrecht zu erhalten gewesen sei, habe er sich, zurück in seiner Heimatstadt, wo seine zweite Partnerin tätig war, dem Schreiben – zunächst von Hausfrauen- und historischen Romanen – zugewandt. Sein erstes Sachbuchprojekt, in dem er sich aus Interesse den Finanzen und dem Vermögen der Kirchen in Deutschland widmete, brachte ihn über seinen neuen Verlag in Kontakt mit wichtigen Personen und Organisationen im kirchenkritischen bzw. säkularistischen Spektrum in Deutschland. Über diese Kontakte und die sich daraus ergebenden Vorträge, Mitgliedschaften und Funktionen ist Carsten F. zu einem der prominentesten deutschen „organisierten Atheisten“ geworden. Er ist „inoffizieller“ Mitbegründer der *Giordano-Bruno-Stiftung* (indem er ihre Gründer miteinander bekannt machte) und Mitglied ihres Kuratoriums, Leiter der *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland* (*fowid*) und leitender Redakteur des von ihm mitbegründeten *Humanistischen Pressedienstes* (alles im Zusammenhang mit der *GBS*). Außerdem hat er seit seinem ersten Sachbuch weitere kirchen- bzw. religionskritische Bücher verfasst oder mitverfasst.

Mitgliedschaft Carsten F. bezeichnet sich an einer Stelle des Interviews scherzhaft selbst als „der lebende Zentralrat“ der Konfessionsfreien und Atheisten in Deutschland. Damit bringt er zum Ausdruck, dass er einerseits in mehreren Organisationen des freigeistig-humanistischen Spektrums in Deutschland Mitglied ist, gleichzeitig aber das „Funktionärsdenken“ mit teilweise scharfen Abgrenzungen gegeneinander, das in den und zwischen den Organisationen vorherrsche, überwinden wolle. Er meint, „damit gewinnen [die Humanisten, Atheisten etc.] auch in der Öffentlichkeit keinen Blumenpott.“ Wenn auch der *IBKA* der erste Verein gewesen sei, dem er im säkularistischen Umfeld (nach der Studenten-Zeit) beigetreten sei, sehe er sich dort heute nur noch als formales Mitglied. Zwischenzeitlich habe er auch dessen Wissenschaftlichem Beirat angehört, diesen aber aufgrund von Differenzen mit dem Vereins-Vorsitzenden verlassen. Darüber hinaus sehe er beim *IBKA* dessen Fokussierung auf das Thema der Trennung von Staat und Kirche (die den Verein bei Erreichung dieses Ziels überflüssig machen würde) sowie seine politische Ineffektivität durch zu geringe Mitgliedsbeiträge und zu geringe Professionalisierung als problematisch an. Allgemein halte er das Verbände-Modell des organisierten Atheismus für nicht zukunftsfähig, da die meisten kirchen- und religionsfreien Menschen „keine Verbandshanseln“ und vielmehr „pragmatisch aufgestellt“ seien und „auf dem Markt der Möglichkeiten die Angebote auswählen, [...] die ihnen persönlich was bringen, ihnen was nützen oder Unterhaltungswert haben“.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Obwohl sich seine katholische Mutter und sein evangelischer Vater schon früh „von dem religiösen Ticket eigentlich verabschiedet“ und ihre vier Söhne daher auch nicht getauft und nicht religiös erzogen hätten, habe Carsten F. der Religion in seiner Kindheit positiv gegenübergestanden. Zum einen habe er sich durchaus für den evangelischen Religionsunterricht, an dem er wie alle Kinder habe teilnehmen müssen, interessiert - wie allerdings auch für den Islam und den Buddhismus. Zum anderen habe er aus einem Bedürfnis nach Gemeinschaft heraus - die ihm mit seinen Brüdern und auch als Akademiker-Sohn in einem Arbeiterviertel, der ein weit entferntes Gymnasium besuchte, gefehlt habe – mit Begeisterung ein christliches Zeltlager besucht. Er sei schon kurz davor gewesen, sich genauso wie seine Brüder taufen und konfirmieren zu lassen, habe jedoch schließlich erkannt, dass dies nicht seine Organisation sei, als ein von ihm geschätzter junger Pastor vom Gemeinderat nicht bestätigt wurde. Bei ihm funktioniere es immer noch so, „dass ich mir die Menschen angucke und sag“, wie gehen die miteinander um? Und wenn sie nicht gut miteinander umgehen, ist das nicht mein Verein.“ Eine kritische Einstellung gegenüber der Religion als solcher habe sich bei ihm dann erst während des Studiums ergeben. Zum einen habe er für sich eine naturalistische Einstellung zur Identität angenommen, die er in einem Zitat des Aphorismikers Stanislaw Jerzy Lec ausgedrückt fand: „Wenn Du in Dich gehst, sei nicht überrascht, dort niemanden anzutreffen!“ Diese Sichtweise habe ihn vor einem Abdriften in die Esoterik bewahrt. Zum anderen habe er erkannt, dass die Religion für einen redlichen Umgang mit zwischenmenschlichen Beziehungen, Partnerschaft und Sexualität nicht hilfreich sei, sondern im Gegenteil Probleme z.B. durch Schuldgefühle schaffe. Das habe er später noch selbst zu spüren bekommen, als er Jahre nach dem Tod eines seiner Brüder mit dessen Witwe zusammengekommen sei, die heute noch seine Partnerin sei, was die restlichen Angehörigen seiner Familie als „Blutschande“ verteufelt hätten. Abgesehen von diesen Beobachtungen habe er durch sein politisches Engagement in der *Humanistischen Studenten-Union (HSU)* erkannt, „wie bestimmte Instanzen zusammenhängen, CDU-Staat und alles. Darüber kam eigentlich dann praktisch auch die Kirchen- und Religionskritik.“ Diese habe dann aber über viele Jahre zugunsten von Beruf und Kinderaufzucht (nach der Trennung von seiner ersten Frau als Alleinerziehender) zurückgestanden und sei erst mit der Suche nach einem Sachbuch-Thema wieder in den Vordergrund getreten. Dabei sei sein Anliegen beim Kirchenfinanzen-Buch gar nicht Kirchenkritik gewesen, sondern das ihm als Empiriker eigene Interesse, „etwas über die Realität zu erfahren“ – in diesem Fall: „haben die nun wirklich Geld oder haben die kein Geld?“ – und aufzuklären.

Beitrittsgeschichte Den Weg in den „organisierten Atheismus“ habe Carsten F. über seinen neuen Verleger, Gunnar S., gefunden. Nachdem zunächst eine Zusammenarbeit mit dem *Gütersloher Verlagshaus* der Bertelsmann-Gruppe avisiert worden sei, habe sich für ihn durch Zufall der Kontakt zum *Alibri-Verlag* ergeben und herausgestellt, dass dessen Vorstellungen zum Buchprojekt besser mit seinen eigenen übereinstimmten. Den Kontakt

zum *IBKA* habe er zwar schon während seiner Recherchen zum Kirchenfinanzen-Buch gesucht, nachdem er in dem Zusammenhang auf den Verein gestoßen war, von dort aber nie eine Rückmeldung erhalten – was er heute verstehen könne, „denn die haben gedacht: schon wieder so’n Verrückter, der über das Thema schreiben will“. So sei er erst Mitglied geworden, als er den Vorsatz gefasst habe, sich zu engagieren, weil er das für vernünftig und notwendig erachtet und sich gefragt habe, wo er sich organisieren solle. Da habe er sich gedacht, „der Gunnar ist’n finer Kerl. Wo ist der denn Mitglied? Im *IBKA*.“ So habe ihn seine Personenorientierung in den Verein geführt.

7.4.2.4.11 Falldarstellung IBKA14

Kurzzvorstellung Fabian S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt und von Beruf Rechtsanwalt – seit einem Jahr in einer eigenen Kanzlei in seinem Heimatort bei Hamburg. Er wohnt zu der Zeit - nach Studium und Referendariat in verschiedenen Teilen Deutschlands - wieder im Haus seiner Eltern. Seine Freundin, mit der er seit zwei Jahren zusammen ist, lebt in Hamburg.

Mitgliedschaft Fabian S. ist seit etwas über einem Jahr Mitglied im *IBKA*. Wie alle anderen Mitglieder beziehe er die Publikationen des Vereins, *MIZ* und „Rundbrief“. Aufgrund seiner Tätigkeit als Jurist habe er versucht einen Kreis von Mitgliedern zu aktivieren, die speziell an religionsrechtlichen Fragen interessiert sind, was aber auf wenig Resonanz gestoßen sei. Obwohl er sich im vergangenen Jahr stark in Online-Foren wie dem vom *IBKA* betriebenen *Freigeisterhaus* betätigt habe, habe ihm der direkte Kontakt zu anderen Atheisten gefehlt, so dass er zusammen mit Carsten F. den verbände-unabhängigen Hamburger „Stammtisch der fröhlichen Gottlosen“ initiiert habe. Außerdem fühle er sich der virtuellen Gemeinschaft der *Brights* zugehörig, deren Vorteil gegenüber dem *IBKA* darin bestehe, dass es dabei „nicht unbedingt nur gegen eine bestimmte Religion oder gegen Religion an sich“ gehe, sondern „darum, sich *für* etwas einzusetzen – das heißt, für Naturalismus“: Dieser betrachte „jetzt gar nicht unbedingt nur die Frage, ob es einen Gott gibt und ob es ein Leben nach dem Tode gibt, sondern das betrifft *allen* übersinnlichen und übernatürlichen Kram, Esoterik und Wünschelrutenlaufen, Hellsehen, Sternzeichen-Hellsehen, Mondphasen-Betrachtung, Engelsseminare, *alles* eigentlich ist da mit drin.“ Im *IBKA* dagegen könne auch jemand mit übernatürlichen Vorstellungen leicht Mitglied sein, solange sich derjenige für die Trennung von Staat und Religion engagieren wolle.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Fabian S. erzählt, dass er aus einem nominell evangelischen Elternhaus stamme, wobei die Mutter stärker religiös sei als der Vater, der „eher eine naturalistische Einstellung“ habe und der Kirche gegenüber skeptisch eingestellt sei. Im Gegensatz zu seiner älteren Schwester sei er als Kleinkind auch gar nicht getauft worden, wenn er auch in Kindergottesdienste und zum evangelischen

Religionsunterricht geschickt worden sei. Später hätten dann seine Eltern aber „sozialen Druck auf [ihn] ausgeübt, dass [er sich] freiwillig taufen lasse“. Mit der Aussicht auf einen Paten und zusätzliche Geschenke sei er dazu, wie auch zur Konfirmation, sehr leicht zu überreden gewesen, obwohl er schon seit seinem achten Lebensjahr dezidiert nicht an Gott oder an ein Leben nach dem Tod geglaubt habe. Dies habe er auch im Konfirmanden-Unterricht deutlich gemacht, wo ihm aber metaphorische Interpretationen für beides angeboten worden seien, die es ihm ermöglicht hätten, sich dennoch konfirmieren zu lassen. Im Rahmen der Konfirmationsvorbereitungen habe er dann auch zweimal (sehr dünn besuchten) Gottesdiensten beigewohnt – darüber hinaus nur an Weihnachten der Mutter zuliebe. Eine weitere Beschäftigung mit dem Thema Religion habe bis zu seiner Studienzeit als Bewohner des „Bremer Studienhauses“ – einer Einrichtung der Bremischen Landeskirche in Göttingen, die auch Andersgläubigen als Wohnheim offenstehe – nicht stattgefunden. Dort allerdings sei er auf Theologie-Studenten und -Professoren getroffen, die „völlig kompromisslos“ in ihren Auffassungen gewesen seien, wodurch er erkannt habe, dass zu seinen Positionen ein „diametraler Konflikt“ bestehe. Er habe sich daraufhin gefragt, weshalb er freiwillig Mitglied einer Organisation sein solle, deren Mitglieder „das, was ich behaupte, vielleicht sogar noch als böse ansehen“. Entsprechend sei er zu dieser Zeit aus der Kirche ausgetreten und habe seither versucht für sich zu klären, wo er weltanschaulich stehe und wie er seine Überzeugungen benennen könne.

Beitrittsgeschichte Schon im Zusammenhang mit seinem Kirchenaustritt im Jahr 2000 habe er die Internetseiten des *IBKA* entdeckt, die er damals aber nur für praktische Informationen genutzt habe. Zu der Zeit sei ihm noch nicht bewusst gewesen, dass es säkularistische Organisationen gibt, sondern er habe gedacht, „man müsste vielleicht das irgendwie selbst noch formulieren mehr, vielleicht selbst so’ne Weltanschauungsgemeinschaft gründen oder sowas“. Neue Aktualität habe das Thema für ihn dann nach der Wahl Joseph Ratzingers zum Papst erhalten, als es eine von ihm „als erdrückend empfundene Berichterstattung in der Presse über die ganzen Äußerungen, die von der katholischen Kirche kommen, über den Papst und so weiter“ gegeben habe. Zu dem Zeitpunkt habe er das Gefühl gehabt, „man muss sich da irgendwie äußern und artikulieren“, und erneut das Bedürfnis, die eigene Anschauung zu ordnen. Weil der *IBKA* im politischen Bereich seine Auffassung vertreten habe und weil er sich erhofft habe, mit Menschen in Kontakt zu kommen, die eine ähnliche Weltanschauung haben wie er, sei er ihm dann beigetreten. Die Kontakte zu anderen Atheisten und die Festigung der eigenen weltanschaulichen Position hätten sich dann aber vor allem über Internet-Foren ergeben.

7.4.2.4.12 Falldarstellung IBKA15

Kurzzvorstellung Ellen K. ist zum Zeitpunkt des Interviews 44 Jahre alt. Nach einem abgebrochenen Fernstudium BWL und vielen Jahren als Hausfrau und Mutter von drei Töchtern absolviert sie eine Ausbildung zur Bürokauffrau in einem Architekturbüro, um

ihren Mann zu unterstützen, der nach der Aufgabe des eigenen Hofes nun als Leiharbeiter in anderen landwirtschaftlichen Betrieben in prekären Arbeitsverhältnissen beschäftigt ist.

Mitgliedschaft Zum Zeitpunkt des Interviews ist Ellen K. seit vier Jahren Mitglied im *IBKA*. Zunächst habe sie lokale und bundesweite Veranstaltungen des Vereins besucht, um dann schon kurz nach ihrem Beitritt ein Amt im Bundesvorstand zu übernehmen. Auch auf lokaler Ebene im Kölner Raum sei sie sehr aktiv, habe zum Beispiel die Gründung eines Landesverbands und die Durchführung regelmäßiger Stammtische angeregt. Sie nehme an den meisten Veranstaltungen des *IBKA* teil.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Ellen K. erzählt, dass sie in einer nur nominell katholischen Familie in der Eifel aufgewachsen sei, wo sie immer noch lebt. Die Ursprungsfamilie sei gläubig gewesen, allerdings mit nur schwacher Anbindung an die Kirche. Nachdem der örtliche Pfarrer aus Gleichgültigkeit Ellen K.s Mutter die letzte Ölung und der hinterbliebenen Familie seelsorgerische Unterstützung verweigert habe, sowie nach weiteren negativen Erfahrungen mit der örtlichen Kirche, sei sie mit Anfang zwanzig zum ersten Mal aus der Kirche ausgetreten. Für sie seien ihr Glaube und die Institution Kirche zwei verschiedene Dinge gewesen. Ihre Hochzeit sei entsprechend auch nur standesamtlich gefeiert worden. Die drei Kinder habe sie allerdings taufen lassen, um sie nicht zu Außenseitern in der ländlichen Umgebung zu machen. Ein neuer, sympathischerer Priester habe die Vorbereitungen zur Taufe des dritten Kindes zum Anlass genommen, Ellen K. zum Wiedereintritt zu bewegen. Weil zu dieser Zeit auch ihre älteste Tochter zur ersten Kommunion gehen sollte, habe sie sich entschlossen, hier gleich auch als Katechetin tätig zu werden. Außerdem sei sie schnell dem Pfarrgemeinderat beigetreten, wo sie herzlich aufgenommen, mit Arbeit betraut und aufgrund ihrer vermeintlichen Belesenheit schnell hoch geschätzt worden sei. Diese Erfahrungen hätten zu zweierlei geführt: zum einen zu einem intensiven Glaubenserlebnis, das sie mit dem Gefühl eines starken Verliebtseins vergleicht. Und zum anderen zu dem Bedürfnis, die religiösen Gefühle mit handfestem Wissen zu untermauern. Weil ihr ihre Wissenslücken unangenehm gewesen seien, habe sie sich zur Beantwortung ihrer teils „naiven“ religiösen und liturgischen Fragen an katholische Internetforen gewandt. Dort sei sie schließlich auch auf Diskussionen zwischen Christen und Atheisten gestoßen und habe beschlossen, sich dagegen nicht abzuschotten, sondern ihren Glauben zu testen. Über mehr als ein Jahr habe sie sich den öffentlichen Debatten ausgesetzt und ihre Glaubensüberzeugungen verteidigt - sowohl gegenüber Atheisten als auch gegenüber „fundamentalistischen“ Katholiken. Durch die Konfrontation mit Bibelstellen, die nicht in ihr Glaubensbild passten, habe sie schließlich erkannt, dass sie sich einen Gott und eine Jesus-Figur nach eigenen Wünschen „zusammengebastelt“ habe, die wenig mit den heiligen Texten des Christentums zu tun hätten.

Beitrittsgeschichte Trotz des starken Bedürfnisses ihren Glauben zu retten, sei Ellen K. nach Internet-Diskussionen, die sich über ein Jahr hingezogen hätten, schließlich ein zweites Mal aus der Kirche ausgetreten, weil sie erkannt habe, dass dem dort vertretenen Glauben die Grundlage fehle. Stattdessen sei sie nur wenige Tage später dem *IBKA* beigetreten, den sie durch die Diskussionen in den Internetforen bereits kennengelernt habe. Die humanistischen und sozialliberalen Positionen des Vereins hätten ihr schon gefallen, als sie noch gläubige Christin gewesen sei. Damals sei ihr aber ein Beitritt wegen ihrer Konfessionsangehörigkeit nicht möglich gewesen.

Besonderheiten Ellen K.s Geschichte ist nicht nur die eines Religionsverlustes, sondern auch die einer Emanzipation. Einen ersten Schritt dahin stellt ihr neues Selbstvertrauen dar, das durch ihre Anerkennung bei den Gemeindemitgliedern in der Kirche aufgebaut wurde. Dort musste sie überrascht feststellen, dass sich die Mitglieder des Pfarrgemeinderats schnell an ihrer Meinung orientierten und sie als „Intellektuelle“ betrachteten. Dank dieses Selbstvertrauens ist sie schließlich in der Lage, nicht nur ihren neuen Überzeugungen zu folgen, aus der Kirche auszutreten und damit ihre bestehenden Sozialkontakte hinter sich zu lassen, sondern auch dem engen Korsett des Mutterdaseins, das ihr ihre traditionalistische Familie anlegen will, immer mal wieder zu entkommen. Im *IBKA* ist sie von Anfang an stark aktiv, so dass sie anfangs zu Veranstaltungen ins „weit entfernte“ Köln und später auch zu bundesweiten Treffen reist. Sie übernimmt schnell ein Amt im Bundesvorstand der Organisation und regt Aktivitäten der Mitglieder auf regionaler Ebene im Kölner Raum an – dies zum Teil auch, weil sie einen Ersatz für ihr verlorenes kirchliches Netzwerk benötigt.

7.4.2.4.13 Falldarstellung IBKA16

Kurzzvorstellung Martin H. ist zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt, Student der Betriebswirtschaftslehre und absolviert ein mehrmonatiges Praktikum in Leipzig. Aufgewachsen ist er in einem kleinen Ort in der Nähe von Zwickau in Südwest-Sachsen.

Mitgliedschaft Zum Interviewzeitpunkt sei er seit zwei Jahren Mitglied im *IBKA* und schon sehr aktiv. So bekleide er nicht nur das „offizielle“ Amt des *IBKA*-Regionalbeauftragten für Sachsen, sondern wirke vor allem auch in verschiedenen Gremien der Organisation mit, veröffentliche Artikel in der Mitgliederzeitschrift „Rundbrief“ und sei als Vereins-Repräsentant an einer Diskussionsveranstaltung im Schauspielhaus Leipzig beteiligt gewesen. Sein größtes Engagement habe aber dem Aufbau der Internet-Plattform „laizisten.de“ gedient, deren Ziel es gewesen sei, atheistische Hochschulgruppen miteinander zu vernetzen bzw. erst einmal mit ins Leben zu rufen – was sich allerdings als schwieriger herausgestellt habe als ursprünglich gedacht.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Martin H. berichtet, dass er aus einem nicht-religiösen, „typisch ostdeutschen“ Elternhaus stamme. Er beschreibt sein Elternhaus als

liberal und betont, dass es seinen Eltern wichtig gewesen sei, ihre Kinder aufgeklärt – ohne Rückgriff auf „Bienen-und-Blumen-Geschichten“ oder andere Legenden – zu erziehen und deren Fragen sachgemäß und ehrlich zu beantworten. Von seinen Eltern habe er eine naturwissenschaftliche Einstellung mit auf den Weg bekommen und schon in der Kindheit gelernt: „die Kirche hat sich in nahezu allen ihren Glaubenswahrheiten bis dato geirrt“. Entsprechend „schleierhaft“ sei es ihm gewesen, „wie Mitschüler, die genau denselben Unterricht hatten, hier allen Ernstes behaupten konnten, also die Welt wurde jetzt in sieben Tagen geschaffen, oder in sechs“.

Beitrittsgeschichte Schon im schulischen Ethikunterricht habe sich Martin H. gerne mit Schülern, die Freikirchen angehörten, argumentativ auseinandergesetzt und dabei seine atheistische Weltsicht vertreten. Auf den *IBKA* sei er durch Zufall im Internet gestoßen. Beigetreten sei er erst einige Zeit später, nachdem er durch deren Internetseite sowie durch andere Quellen von den Privilegien der Kirchen in Deutschland sowie von anderen „skandalösen“ Zuständen erfahren habe. Als wichtigen Grund nennt er auch die Lektüre eines Buches, das die Bibel auf ihren ethischen Gehalt hin überprüft. Er wolle verhindern, dass die Bibeltexte jemals wieder mehr Bedeutung gewinnen, weil das einen gewaltigen Rückschritt für die Gesellschaft bedeute.

7.4.2.4.14 Falldarstellung IBKA17

Kurzzvorstellung Wolfram B. ist zum Zeitpunkt des Interviews 55 Jahre alt. Der studierte Politologe ist von Beruf Sozialarbeiter, verheiratet, Vater eines Sohnes und wohnt in einem Randbezirk Berlins. Seit seiner Jugend ist er im anarchopazifistischen Umfeld aktiv, u.a. als Autor und Herausgeber sowie in der Beratung von Kriegsdienstverweigerern.

Mitgliedschaft Offizielles Mitglied im *IBKA* ist Wolfram B. zum Zeitpunkt des Interviews seit vier Jahren. Er sieht sich eher als passives Mitglied, das den Verein finanziell und ideell unterstützen wolle. Er habe schon einmal eine Bundes-Mitgliederversammlung besucht, wo ihm aber der Diskussionsstil, der – im Vergleich zu dem der Friedensbewegung – „auf Macht“ basiere, nicht gefallen habe: „So nach dem Motto: es gibt drei Redner auf dem Podium und die sagen was. Und danach so nach dem Motto: Gong, die Diskussion ist eröffnet. Und dann hält man kurz mal das Mikrofon ins Publikum, dreimal dürfen Fragen gestellt werden, und dann zieht man schnell das Mikro wieder zurück. Bloß nicht zu viele!“ Außerdem habe er kürzlich ein lokales Treffen des Berliner *IBKA* besucht, um für sein friedenspolitisches Anliegen zu werben, habe aber erkannt, dass das auf kein Interesse stoße und er im *IBKA* damit in einer Minderheitenposition sei, was er auf die SPD- oder Grünen-Affinität der meisten Mitglieder zurückführe. Denn wer politisch so orientiert sei, „hat kein Interesse am Frieden“ und „zieht auch in’n Krieg“. Außerdem habe ihm die „Eiferer-Atmosphäre“ dort nicht gefallen sowie, dass manche „Ostmitglieder“ „Bierpullen“ in der Tasche gehabt und die dann ausgepackt hätten.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Wolfram B. stammt aus einem moderat protestantischen Haushalt. Während sein Vater die Ansicht vertreten habe: „ich bin zwar in der Kirche, aber ich muss da nicht hingehen“, sei seine konfessionsfrei aufgewachsene Mutter auf eigenen Wunsch der Kirche beigetreten und wie die meisten Konvertiten stärker religiös gewesen, so dass sie „dann eher betete, oder Tischgebete oder Abendgebete dann mit uns machte, wovon ich mich dann befreien musste als Heranwachsender und sagen: ich will das nicht mehr!“ Obwohl er noch die Konfirmation mitgemacht habe und in einer kirchlichen Jugendgruppe aktiv gewesen sei, sei er „um die 67’er-, 68’er-Zeit“ aus der Kirche ausgetreten, weil er - mit seinen „Organisationsantennen [...] wie läuft was in welcher Organisation ab?“ – mitbekommen habe, wie der „rote Bischof“ von Berlin von den lokalen Pfarrern von der Kanzel verhöhnt worden sei. So habe er mitbekommen, dass die Kirche eigentlich auf der rechten Seite stehe, „politisch eindeutig konservativ orientiert“ sei. „Als Linker“, als den er sich damals schon gesehen habe, „ist man nicht in der Kirche!“ Sein Austritt sei also zunächst rein „antiklerikal“ begründet gewesen. Dem Übernatürlichen habe er noch offen gegenübergestanden, sei in der Zeit auch „beim Hareshim meditieren gegangen“. Die Transzendente Meditation habe er erst aufgegeben, „als die dann anfangen fliegen zu lernen oder so, oder meinten geflogen zu sein“. Deswegen, sowie aufgrund der Versuche der Anhänger der TM durch Meditation den Weltfrieden herbeizuführen, habe er gedacht: „also, so’n Quatsch“. Danach sei er zunächst einmal für lange Zeit an religiösen Fragen nicht interessiert gewesen.

Beitrittsgeschichte Kontakte ins säkularistische bzw. humanistische Feld habe es dennoch schon in den 1970er-Jahren gegeben. Sein „Hauptbetätigungsfeld“ sei damals schon die *Internationale der Kriegsdienstgegner (IdK)* gewesen, und die habe punktuell u.a. mit dem *IBKA* zusammengearbeitet, z.B. zu Fragen der Militärseelsorge, die beide Organisationen kritisierten und abgeschafft sehen wollten. Daher habe er damals schon eine Affinität zum *IBKA* gehabt und „literaturmäßig verfolgt, was der *IBKA* macht“. Über seine damalige Stelle als stellvertretender Verwaltungsleiter eines Krankenhauses für Gerontopsychiatrie habe er außerdem den *HVD*, der damals eine Veranstaltung zum Thema „Sterben, Tod und Trauer“ angeboten habe, kennen- und dessen weltliche Feierkultur schätzen gelernt. Entsprechend sei er dort Mitglied geworden. Er und seine Frau, die selbst konfessionsfrei aufgewachsen sei und an einer „Jugendweihe“ teilgenommen habe, hätten sich darüber hinaus dafür entschieden, ihren Sohn an der „Jugendfeier“ des *HVD* teilnehmen zu lassen. Ebenfalls im Zusammenhang mit der Erziehung des Sohnes habe er vorher schon über den *IBKA* wichtige Informationen erhalten, als es darum gegangen sei, den Sohn von Schulgottesdiensten und schulischem Religionsunterricht fernzuhalten und dies rechtlich wie auch weltanschaulich zu begründen. Im *HVD* sei er schließlich „auf die Barrikaden“ gestiegen, als dieser beschlossen habe, statt eine Beendigung der staatlich bezahlten Militärseelsorge zu fordern, sich selbst dort mit einer eigenen Soldatenberatung einzubringen und dafür öffentliche Mittel zu beziehen. Das habe ihn wiederum mehr in

Richtung des *IBKA* gebracht: „Und dann bin ich einfach in den *IBKA* auch reingegangen. [...] Im *IBKA* war es eben klarer, [...] keine atheistische Kirche sein zu wollen, [...] wo schon so'n bisschen der *HVD* hin tendiert“. Obwohl er durchaus die weltliche Feierkultur des *HVD* schätze, finde er es problematisch, dass sich der Verein als Wohlfahrtsträger „politisch nicht so weit aus'm Fenster“ hängen könne und sich eher taktisch verhalten müsse, „um sich die Sozialdemokraten nicht zu verprellen, die ja jetzt im Berliner Senat sitzen“. Die Unabhängigkeit des *IBKA* sei ihm sympathischer. Dennoch habe er sich lange Zeit nur im Umfeld des Vereins bewegt, sei Sympathisant gewesen, ohne Mitglied zu sein – nicht aus ideologischen, sondern eher aus „Portemonnaie-Schwierigkeiten“. Aufgrund der politischen Position des *IBKA* habe er sich aber schließlich dafür entschieden, dass der Verein auch von seinem „hart verdienten Geld“ etwas abbekommen solle, nicht zuletzt, weil ja manchmal Mitgliederzahlen auch wichtig seien. Er wolle so den Aktiven im *IBKA* eine „Bestätigung für ihre aktive Tätigkeit“ geben.

7.4.2.4.15 Falldarstellung IBKA18

Kurzzvorstellung Markos S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 42 Jahre alt und gebürtiger Grieche. Er lebt seit 1989 in Berlin und arbeitet dort nach seinem Studium an der *Freien Universität* als freier Übersetzer und Dolmetscher sowie als Teilzeit-Angestellter in einem Museum. Griechenland habe er wegen seiner Vorliebe für die deutsche Sprache, vor allem aber wegen der dort vorherrschenden konservativen Einstellungen und der familiären Enge verlassen. Mittlerweile besitzt er die deutsche Staatsangehörigkeit. Er ist seit 3 ½ Jahren mit seinem ersten festen Freund zusammen. Ein wichtiges Thema ist für ihn der Vegetarismus bzw. Antispeziesismus.

Mitgliedschaft Markos S. ist seit zwei Jahren Mitglied im *IBKA*. Er besuche die zweimonatlichen Treffen des Berliner Landesverbandes und habe im Rahmen der Aufklärungskampagne über das „Pro-Reli“-Volksbegehren der Kirchen an Straßenaktionen, wie dem Verteilen von Flugblättern, teilgenommen. Für die deutschlandweite „Buskampagne“, an der sich der *IBKA* beteiligt hat, habe er Geld gespendet. Darüber hinaus pflege er zu anderen Mitgliedern keinen Kontakt, weil er meint, dass die Mitglieder – außer dem gemeinsamen Anliegen der Trennung von Staat und Kirche – nichts miteinander verbinde. Insbesondere in seiner Überzeugung als Vegetarier sieht er sich im *IBKA* in einer Minderheiten-Position: „Die Leute gehen Salami-Pizza-Essen und so! Ja?“

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Markos S. beschreibt seine Herkunftsfamilie als gut situiert aber wenig gebildet. Sein Vater, der aus einer Bauernfamilie stamme, habe sich zwar zum Rechtsanwalt und Notar heraufgearbeitet, ihm habe aber der „bildungsbürgerliche Schliff“ gefehlt. Seine Mutter, eine „klassische Hausfrau“, sei sehr religiös „mit mittelalterlichen Tendenzen“ gewesen. Zwar hätten er und sein Bruder „nicht

so oft in die Kirche“ gehen müssen, aber durch den schulischen Religionsunterricht und den zusätzlichen Besuch einer Katechese-Schule seien sie dennoch stark indoktriniert worden. Auch ihn habe „die Gehirnwäsche“ erreicht, u.a in der Form, dass er mit achtzehn oder neunzehn Jahren Bücher progressiver orthodoxer Theologen gelesen habe, in dem Bemühen, seinen Glauben aufrecht zu erhalten. Weil er von der Art und Weise, wie die griechische Kirche die Sprache pflege, so angetan gewesen sei, habe er glauben wollen, dass er glaube: „Ich hatte mich überzeugt, dass ich einen Glauben hatte, einen christlichen Glauben, der natürlich keiner war.“ Denn hätte man ihn aufgefordert zu Gott zu beten, wäre ihm das peinlich gewesen, da er einen solchen „Kontakt gar nicht spürte“. Da er aber auch damals schon eine „Affinität für Sprache“ gehabt habe, sei er der Kirche ein Stück weit erlegen, was mit Glauben auch schon damals nichts zu tun gehabt habe. Aus heutiger Sicht ist er sogar der Überzeugung, dass ihm die Kirche in seiner Kindheit eine „ekklesiogene Neurose“ zugefügt habe, aufgrund derer er lange Zeit nicht in der Lage gewesen sei, sich zu behaupten oder seine Homosexualität hundertprozentig zu akzeptieren. Diese Folgen der religiösen Erziehung seien sehr langfristig gewesen, auch wenn er sich schon mit Anfang zwanzig von der Religion komplett distanziert habe, wozu seine Erfahrungen in Deutschland viel beigetragen hätten: „Das ist auch, was ich Deutschland ganz besonders verdanke: dass ich zu einer rationalen Betrachtung der Welt gekommen bin.“

Beitrittsgeschichte Nach einer Organisation wie dem *IBKA* hätten Markos S. und sein Freund aktiv über das Internet gesucht: „Er sagte, wir müssen endlich irgendwie aktiv werden. Es geht nicht mehr so. Und das fiel dann damals zusammen mit ganz ekligen [...] Sätzen, die Leute wie Mixa gesagt haben.“ Er und sein Freund hätten damals eine Häufung schockierender Äußerungen von Kirchenvertretern oder auch „Meldungen aus dem islamischen Kulturbereich“ wahrgenommen, die sie veranlasst hätten, eine Gegenposition zu bekunden, wobei er heute nicht mehr sagen könne, worum es im Einzelnen gegangen sei. Generell störe ihn der Totalitätsanspruch der Religionsgemeinschaften, der sich in Deutschland z.B. immer noch im konfessionsgebundenen Religionsunterricht in staatlichen Schulen äußere. Als besonders bedrohlich sehe er den „Abrahamiten-Bund“ an, den die deutschen Großkirchen mit dem Islam eingegangen seien. Weil sie merkten, dass ihre Kirchen Zuspruch und Mitglieder verlören, seien Vertreter der evangelischen und katholischen Kirchen einen Schulterchluss mit dem Islam eingegangen. Dabei verstehe er nicht, „wie es möglich ist, dass die aufgeklärte evangelische Kirche, die Schwulenpaare den Segen erteilt, sich für den Islam engagiert, für die Aufwertung des Islams, wo zahlreiche Geistliche [...] des Öfteren gesagt haben, dass eigentlich die Scharia und die Tötung notwendig wäre“. Außerdem sieht Markos S. in der Religion eine Instanz, die die Erhebung des Menschen über die Tiere legitimiere. Aus diesen Gründen sei bei der Suche nach einer Organisation die Wahl auf den *IBKA* gefallen. Der *HVD* sei ihm und seinem Freund dagegen suspekt gewesen, weil er eine eigene Weltanschauungsgemeinschaft

begründe, die ihre Sichtweise an die Schulen bringen wolle und damit schulischen Religionsunterricht rechtfertige. Ansonsten habe er nur die *Giordano-Bruno-Stiftung* gefunden, die ihm sehr zugesagt habe, die aber nicht auf die Straße gehe und in der man nur zahlendes Mitglied sein könne. Darauf hätten er und sein Freund ein Treffen der Berliner *IBKA*-Mitglieder besucht, was bei seinem Freund allerdings zur sofortigen Beendigung der Mitgliedschaft geführt habe, da er den Anspruch habe, „von Intellektuellen umgeben zu sein. Und als wir zu der Willkommens-Veranstaltung für die neuen Mitglieder gegangen sind, trafen wir auf zum Teil schlichte Leute. Deswegen ist er ausgetreten.“ Markos S. besuche allerdings weiterhin die lokalen Treffen des *IBKA*-Landesverbandes.

7.4.2.5 MNA

Zu den elf Interviews, die mit Mitgliedern der *Minnesota Atheists* geführt wurden, sind alle Falldarstellungen vorhanden.

7.4.2.5.1 Falldarstellung MNA01

Kurzzvorstellung Lee S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 69 Jahre alt und Rentner. Er lebt mit seiner Frau zusammen und hat zwei erwachsene Söhne sowie Enkelkinder. Ursprünglich im Immobilien-Finanzgeschäft sehr erfolgreich, war er nach einem christlichen Erweckungserlebnis jahrelang zunächst an einer Bible School, später als Priester seiner eigenen neu gegründeten Kirche tätig. Über dadurch entdeckte Ungereimtheiten in der Bibel ist er zum religiösen Skeptiker und schließlich zum organisierten Atheisten geworden. Nach weiteren Jahren im Immobiliengeschäft ist sein derzeitiges Hauptbetätigungsfeld die Organisation der von ihm gegründeten „Critical Thinking Clubs“ in der Gegend der Twin Cities, Minneapolis und Saint Paul.

Mitgliedschaft Lee ist seit 14 Jahren Mitglied bei *Minnesota Atheists*. Während der ersten Jahre dort sei er auch Mitglied des Vorstands gewesen, habe diese Aufgabe aber als nicht sonderlich anspruchsvoll empfunden. Um das Jahr 2000 dann habe sich bei ihm eine zunehmende Unzufriedenheit mit seinem atheistischen Engagement eingestellt. Zum einen habe er die Debatten um das Für und Wider des Gottesglaubens als zu kurzgreifend empfunden, zum anderen sei ihm klargeworden, dass es auch im organisierten Atheismus, wie in jedem Verein, einige „nut cases“ gäbe. Außerdem habe er festgestellt, dass man Dogmatiker nicht nur auf theistischer, sondern auch auf atheistischer Seite treffe. So sei er zu der Ansicht gelangt, dass weniger wichtig sei, *welche* Erkenntnis man habe, sondern stattdessen viel wichtiger, *wie* man zu einer Erkenntnis gelangt sei – nämlich durch das Abwägen rationaler Argumente: „it’s not *what* you think but *how* you think“. Deshalb habe er im Januar 2001 den ersten „Critical Thinking Club“ gegründet, einen Gesprächskreis, bei dem im Monatsrhythmus sachlich über beliebige Themen diskutiert werde. In den folgenden Jahren habe er weitere dieser „Critical Thinking Clubs“ an verschiedenen

Standorten im Bereich der Twin Cities gegründet bzw. in der Gründung begleitet. Obwohl er *Minnesota Atheists* nach wie vor angehöre, die Gruppe finanziell großzügig unterstütze und dort gelegentlich Vorträge halte oder Gastbeiträge für den Newsletter schreibe, liege sein Hauptaugenmerk heutzutage auf den „Critical Thinking Clubs“.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Als Sohn eines Zahnarztes entstammt Lee der gehobenen Mittelklasse. Seine Familie habe einer Episkopalkirche angehört und sei nicht besonders religiös gewesen. Dennoch habe der gelegentliche Kirchgang zu seiner Jugend gehört. Ab dem College habe er seine Freizeit jedoch lieber mit Golfspielen verbracht, sich aber den anerzogenen Respekt vor allem Christlichen bewahrt. Da er aber in seinen ersten zehn Berufsjahren doch vor allem ein Kapitalist und Playboy gewesen sei, habe sein „Born-Again“-Erlebnis im Alter von 32 Jahren einen radikalen Einschnitt bedeutet und ihn selbst sowie seine Verwandtschaft überrascht. Zusammen mit seiner Frau habe er im Oktober 1970 auf deren Wunsch hin eine mehrtägige Missionierungsveranstaltung der *Campus Crusade for Christ* besucht. Obwohl er nur mitgeschleppt worden sei, hätten ihn diese Treffen derart beeindruckt und mit Begeisterung für Jesus erfüllt, dass er sich in der Folge einer Pfingstler-Kirche angeschlossen, an deren Bible School zunächst studiert, dann seinen Beruf aufgegeben und an dieser Bible School die hauptsächlich 18- bis 22-jährigen Schüler unterrichtet habe. Dort sei man von seinem Unterricht derart begeistert gewesen, dass er schon 1974 zum Direktor der Bible School befördert worden sei. Außerdem sei er dann als Priester geweiht worden und habe 1976 seine eigene charismatische Kirche, die „King Jesus Church“, gegründet. Diese sei durch aggressive Missionierungsanstrengungen derart schnell gewachsen, dass er auf mehrere internationale Evangelikalen-Tagungen eingeladen worden sei, um von seinen Strategien zu berichten. Auch seine Familie sei stark mit in die Kirche einbezogen gewesen. So hätten seine Söhne etwa in der Band der „Youth Ministry“ gespielt. Nach zehn Jahren als Pastor dieser Kirche habe er sich dann eine Auszeit genommen, um über das, was er in den letzten Jahren gepredigt und gelehrt habe, zu reflektieren. Auslöser sei ein Widerspruch über die Ereignisse nach Jesu Geburt in den verschiedenen Evangelien gewesen, der ihn schon immer gestört, welchen er jedoch lange Zeit verdrängt habe. Nachdem er die Kirchenleitung an seinen Stellvertreter abgegeben habe, habe er sich nun das erste Mal die Zeit genommen, genauer über diesen und andere Widersprüche in der Bibel nachzudenken, und immer neue Widersprüche erkannt, was ihn dazu geführt habe, immer weiter von seinem wortwörtlichen Bibelverständnis abzurücken. Nach mehreren Jahren zurück in seinem alten Beruf hätten sich diese Zweifel dann auf den Gottesglauben ausgeweitet. Dennoch sei es ein Schock für ihn gewesen zu erkennen, dass es sich bei seinem christlichen Gott eigentlich um einen Massenmörder, Lügner und Vergewaltiger handele: „So, not only was the book full of contradictions, this god is totally immoral.“ Auch hätten sich damals bei ihm durch weitere Lektüre Zweifel hinsichtlich der historischen Existenz Jesu eingestellt, da es zum einen bereits zu früheren Zeiten bis in Details vergleichbare

Erlöser-Mythen im Nahen Osten gegeben habe, aus denen die Geschichte Jesu ein Substrat zu sein scheine, und da zum anderen keine der vielen überlieferten Dokumente von Zeitzeugen von einem Jesus aus Nazareth berichteten. So habe er nach und nach, über einen Zeitraum von acht Jahren, seinen Glauben verloren. Dies sei allerdings nur durch die Rückkehr in seinen alten Beruf und damit durch die Distanz zu seiner Kirche möglich gewesen. Während seiner Zeit auf der Bible School sei ihm beigebracht worden, keine Fragen zu stellen, da sonst der Rausschmiss gedroht habe – und als aktiver Pastor habe er auch nicht seinen Beruf durch allzu intensives Nachdenken gefährden wollen. Mit einiger Distanz aber sei er dann an einem Punkt angelangt, „where I had to decide, ...was integrity and truthfulness and honesty... more important... than my wishful thinking with regard to religion?“ Da er erkannt habe, dass in den heiligen Schriften nirgends die menschliche Intelligenz angesprochen werde und Religion tatsächlich auf Angstmacherei beruhe, habe er sich dazu entschlossen, sein religiöses Wunschdenken aufzugeben – und betrachte dies als Zeichen später Reife. Seine Frau und seine Söhne hätten zur selben Zeit eigenständig eine ähnliche Entwicklung durchgemacht – seine Frau aufgrund eines neu aufgenommenen Studiums, seine Söhne durch den Besuch des Colleges und die Distanz zum Elternhaus. Damit habe er im Vergleich mit anderen, deren Religionsverlust häufig zum Auseinanderbrechen ihrer Familien führe, Glück gehabt.

Beitrittsgeschichte Während der Phase, als er sich immer weiter von seiner Religion entfernte, habe Lee auch gelegentlich die damalige TV-Sendung der *Minnesota Atheists* eingeschaltet. Trotz seines „built-in bias“ gegenüber Atheisten, den beinahe jeder Amerikaner habe, und seiner anfänglichen Abscheu vor dem Gedanken, sich mit dieser Gruppe identifizieren zu müssen, habe er mit der Zeit erkannt, dass neben denjenigen, die Religion und das Christentum verspotteten, was er verurteile, unter den Mitgliedern auch einige seien, die wie er ernsthafte Fragen hätten und auf der Suche nach der Wahrheit seien: „The more I listened, the more I thought: you know, I think I have more in common with *them* than I have with any Christians.“ Also habe er sich überwunden und sei zu ersten Monatsveranstaltungen bei *Minnesota Atheists* gefahren. Bei einem seiner ersten Besuche dort habe er dann einen ehemaligen Mitschüler wiedergetroffen, von dem sich herausstellte, dass dieser zwischenzeitlich auch ordinierter Pastor gewesen sei. Auf dessen Frage, ob Lee nun auch Atheist sei, habe er damals nur antworten können, dass er noch darüber nachdenke. Erst mit der Zeit sei es ihm dann gelungen, seine neuen Überzeugungen auszudrücken und dazu zu stehen.

7.4.2.5.2 Falldarstellung MNA02

Kurzvorstellung Shirley M. ist zum Zeitpunkt des Interviews 66 Jahre alt und seit einem Jahr Rentnerin. Die längste Zeit ihres Lebens habe sie als Sekretärin in Rechtsanwaltskanzleien gearbeitet, kurze Zeit nach ihrem High-School-Abschluss aber auch für 1 ½ Jahre bei der CIA. Durch ihren ersten Mann sei sie von Washington D.C.

nach Minnesota gezogen. Sie ist ein Gründungsmitglied von *Minnesota Atheists* und schon viele Jahre länger für den Dachverband *American Atheists* aktiv gewesen. In diesem Umfeld habe sie schließlich auch ihren zweiten Partner kennengelernt – ebenfalls ein Gründungsmitglied von *Minnesota Atheists*. Sie hat zwei Töchter sowie zwei Enkelkinder, die allesamt ohne Religion aufgewachsen seien.

Mitgliedschaft Obwohl die Rente Shirley seit einiger Zeit verstärktes Engagement im Bereich ehrenamtlicher Tätigkeiten erlaube, sei sie heutzutage nicht mehr ganz so aktiv für *Minnesota Atheists*, wie sie es früher einmal gewesen sei, da die jüngere Generation immer mehr Aufgaben übernehme. Dennoch sei sie nach wie vor an vielen Projekten in der Organisation beteiligt. So stehe sie schon seit Jahren für die Kabel-TV-Sendung der Gruppe hinter der Kamera, pflege die Mailing List der Organisation, betreue das Spendenkonto und sei zur Zeit mit der Bestandsaufnahme einer umfangreichen Bibliothek befasst, die ein verstorbene Mitglied der Organisation überlassen habe. Außerdem gehöre sie nach wie vor dem Vorstand an. Ihr größter Wunsch für *Minnesota Atheists*, neben mehr aktiven Helfern, seien eigene Räumlichkeiten, wozu der von der Organisation eingerichtete Building Fund beitragen solle. An der Organisation schätze sie vor allem die Sozialkontakte. Auch heute noch genieße sie es zu sehen, wie aufgeregt und begeistert neue Mitglieder seien, endlich andere Atheisten kennenzulernen und zu entdecken, dass das keine zornigen Leute seien, wie allgemein verbreitet werde. Allerdings habe es selbstverständlich in der langen Zeit ihrer Tätigkeit im organisierten Atheismus auch immer wieder einmal Probleme aufgrund von Leuten gegeben, die alle Kontrolle hätten an sich reißen wollen. Aktuell sehe sie allerdings eine gute Zusammenarbeit aller Verbände des Spektrums, von denen die meisten einmal aufgrund von Streitigkeiten aus *American Atheists* hervorgegangen seien.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Shirley ist bereits religionsfrei aufgewachsen. Ihr Vater, ein Bergarbeiter aus Pennsylvania, sei zunächst sehr religiös gewesen, habe dann aber intensiv die Bibel studiert und dabei so viele Widersprüche festgestellt, dass er schnell den Glauben verloren habe. Dass seine Versuche, die Verwandtschaft über die Widersprüche aufzuklären, brüsk zurückgewiesen worden seien, habe Shirley schon als Kind verärgert. Diese Verwandten hätten sie in ihrer Kindheit gerne mit Verweis auf „Jesu Liebe“ bekehren wollen, gleichzeitig aber die Familie beschimpft, was sie immer schon als widersprüchlich empfunden habe. Außerdem seien sie, ihre Eltern und Geschwister aufgrund ihres Atheismus als „Kommunisten“ bezeichnet worden, obwohl Shirley schon als Jugendliche gedacht habe, dass viel mehr Ähnlichkeiten zwischen Anhängern des Kommunismus und Anhängern eines religiösen Glaubens bestünden. Nicht nur ihre Verwandtschaft, sondern auch die Bevölkerung der kleinen Bergarbeiter-Stadt, in der sie aufgewachsen sei, sei sehr bigott gewesen und habe die Familie sowie sie persönlich als Kind diskriminiert, etwa indem sie beim Weihnachts-

Wichteln in der Schule als einziges Kind kein Geschenk bekommen habe. Aufgrund dieser Erfahrungen sei sie froh, Pennsylvania früh verlassen zu haben. In Minnesota treffe sie im Großen und Ganzen auf weniger Vorbehalte. Dennoch habe es auch dort vor allem im Arbeitsleben immer wieder Fälle von religiöser Vereinnahmung gegeben, gegen die sie dann lautstark und erfolgreich vorgegangen sei. Da die unvollkommene Trennung von Staat und Kirche viele Themenbereiche berühre – wie etwa die Fragen der Gay Rights, der Abtreibung oder der Sterbehilfe – würden *Minnesota Atheists* immer wieder mit anderen Initiativen zusammenarbeiten. Sie persönlich sei außerdem Pro-Choice-Aktivistin und Mitbegründerin einer Sterbehilfe-Organisation. Ihre Kinder habe sie erfolgreich ohne Religion großgezogen, etwa indem sie sie darauf hingewiesen habe, dass sie die Cartoons verpassen würden, wenn sie wie die anderen Kinder zur Sunday School gingen. Obwohl ihr erster Ehemann zwar mit ihr auf eine religiöse Trauung verzichtet habe, habe er ihren Atheismus doch nie ganz ernst genommen, so dass sie in ihrem zweiten Ehemann, den sie im atheistischen Umfeld kennengelernt habe, eine bessere Ergänzung gefunden habe.

Beitrittsgeschichte Da Shirley bereits als Kind die progressiven Magazine ihres Vaters gelesen habe, sei ihr schon früh klargewesen, dass sie einmal in einer progressiven Organisation tätig werden wolle. Diese habe sie dann mit *American Atheists* entdeckt, als sie durch ein Fernseh-Interview mit Madalyn Murray O’Hair in der „Donahue Show“ vom organisierten Atheismus erfahren habe. Da sie bis dahin als andere Atheisten nur ihre eigene Familie gekannt habe, sei sie sehr neugierig auf die O’Hairs gewesen und habe eine Geschäftsreise nach Texas mit einem Besuch bei den Leitern von *American Atheists* verbunden. Murray O’Hair wiederum sei dann einige Zeit später bei ihrem Besuch in Minnesota u.a. auf Shirley zurückgekommen und habe sie zur Gründungsveranstaltung einer AA-Regionalgruppe eingeladen. Für die Arbeit in dieser Gruppe habe Shirley später auch eine Auszeichnung erhalten. Nachdem *American Atheists* dann 1991 alle Regionalgruppen geschlossen habe, sei die Idee entstanden, *Minnesota Atheists* als eigenständige Organisation neu zu gründen. Durch die Aufteilung einer 500-Dollar-Spende an MNA und AA habe Shirley das Grundkapital für die neue Gruppe gelegt und sich Lebenszeit-Mitgliedschaften in beiden Organisationen erworben.

7.4.2.5.3 Falldarstellung MNA03

Kurzzvorstellung Julien D. ist zum Zeitpunkt des Interviews 36 Jahre alt und stammt aus Québec, Kanada. Er ist neun Jahre zuvor nach Minnesota gezogen, weil ihm dort die Stelle des stellvertretenden Chefredakteurs eines großen schwul-lesbischen Szenemagazins angeboten worden war, die er seitdem innehat. Er war für diese Aufgabe rekrutiert worden, weil er bereits mit 23 Jahren Québecks erstes Szenemagazin gegründet hatte, welches er vor seinem Umzug in die USA verkaufte. Nach der Schule hatte er zunächst Psychologie und danach Grafikdesign studiert. Seit einem Jahr ist er mit seinem Partner, einem US-

Amerikaner, verheiratet und plant, in Zukunft sowohl in Minnesota als auch wieder in Québec zu leben.

Mitgliedschaft Bei *Minnesota Atheists* ist Julien seit ca. sieben Jahren Mitglied, jedoch nicht sonderlich aktiv. Bisher habe er einmal einen Beitrag für den Newsletter geschrieben, das aktuelle Logo der Organisation entworfen und lediglich zwei Mitglieder-versammlungen besucht. Dennoch kenne er einige Mitglieder der Organisation. Deren Aktivismus, der etwa darin bestehe, Leserbriefe an die Lokalzeitung zu schreiben, bewundere er sehr. Er selbst wage sich jedoch nicht so weit hervor und wolle niemanden belästigen. Da er die Ziele der Gruppe aber dennoch wichtig finde, überlege er sich, in Zukunft selbst aktiver zu werden, indem er Grafiken und andere Kunstwerke erstellen, verkaufen und den Erlös der Organisation spenden könne. Bislang nutze er seine Mitgliedschaft vor allem auch, um so Informationen, etwa über das Verhältnis von Staat und Religion in den USA, zu erhalten. Neben dem Newsletter von *MNA* nutze und sammle er auch die Zeitung „Freethought Today“ der *Freedom From Religion Foundation*, der er ebenfalls angehöre.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Wie sein gesamtes Umfeld im heimischen Québec sei auch Juliens Familie nominal katholisch, aber so gut wie nicht praktizierend gewesen. Mit seinem Vater habe er schätzungsweise fünfmal die Kirche besucht, als sich seine Eltern überlegt hätten, dass das vielleicht wichtig sein könnte, es dann aber wieder aufgegeben. Religionsvermittlung sei in seiner Kindheit als Aufgabe der Schule angesehen worden, wo er in den Klassen vier bis sechs Religionsunterricht gehabt habe und von wo aus er zur Beichte, zur Erstkommunion und zur Firmung geschickt worden sei. Insbesondere die Beichte sei eine merkwürdige Erfahrung gewesen. Überhaupt habe er allem Religiösen immer schon skeptisch gegenüber gestanden und sich in seinen Schulaufsätzen kritisch geäußert. So habe er sich vor allem gefragt, weswegen ein Gott mehr an ihm als an anderen Menschen oder mehr an Katholiken als an anderen Gläubigen interessiert sein sollte. Trotz bestehender Zweifel sei der Wechsel zum College für ihn noch mal eine Zäsur gewesen und habe seine kritische Haltung reifen lassen. Dazu habe insbesondere ein Pflicht-Philosophiekurs, in dem es um die Gottesfrage ging, beigetragen. Nachdem er in die USA gezogen sei, habe das Thema für ihn neue Bedeutung erlangt, da er überrascht und schockiert gewesen sei, welche Bedeutung Religion dort im Alltag habe. Während religiöse Äußerungen in der täglichen Kommunikation in Kanada keine Rolle gespielt hätten - außer in der Form, dass manche Aussagen von Bischöfen in der Allgemeinheit als bizarr und extrem empfunden worden seien – seien im Gegensatz dazu die amerikanischen Zeitungen voll gewesen etwa von Leserbriefen, die aktuelle Themen unter der Frage diskutierten, was wohl Jesus getan hätte. Dies habe er als lustig, zugleich aber auch als erschreckend empfunden, da offenbar rationale Überlegungen in der amerikanischen Lebensführung häufig ausgeblendet würden. Als besonders bedenklich

habe er es gesehen, dass sich auch die Demokraten auf religiöse Rhetorik eingelassen hätten. Auch im Alltag sei er häufig auf religiöse Menschen getroffen, weshalb sein Atheismus bei seinen ersten Dating-Versuchen häufig ein Problem dargestellt habe. Auch für seine Kollegen in der Redaktion der schwul-lesbischen Zeitschrift stelle sein Atheismus noch immer eine Sensation dar. Weil ihm aufgefallen sei, dass die vielen überzeugten Protestanten, die er kennengelernt habe, ganz unterschiedliche Vorstellungen von Gott oder vom Leben nach dem Tod gehabt hätten, hätte er dies zum Anlass genommen, sich mehr über Religion als gesellschaftlichem Phänomen zu informieren und Literatur dazu zu beschaffen.

Beitrittsgeschichte Auf *Minnesota Atheists* ist Julien durch seine Arbeit als stellvertretender Chefredakteur gestoßen. Der Vorsitzende der Organisation habe regelmäßig in der Redaktion vorbeigeschaut, um neue Werbeanzeigen zu schalten oder gestalten zu lassen, so dass sich die beiden kennengelernt und angefreundet hätten. Auch wenn er nicht davon ausgegangen sei, dass eine so kleine Organisation wie *MNA* etwas ausrichten könne, habe er sich entschieden beizutreten, um ihre Arbeit zu unterstützen, da er ihre Existenz in einem so religiösen Land wie den USA für wichtig halte. Zuhause in Kanada wäre er einer atheistischen Organisation vermutlich nie beigetreten.

7.4.2.5.4 Falldarstellung MNA04

Kurzzvorstellung Cynthia E. ist zum Zeitpunkt des Interviews 57 Jahre alt und Mitglied des Vorstands sowie Vizepräsidentin von *Minnesota Atheists*. Sie stammt ursprünglich aus Kalifornien und hat einen Bachelor-Abschluss in Biologie sowie einen Master in Gesundheits-Management. Durch ihre spätere Arbeit mit Medizin-Software ist sie vor gut sechzehn Jahren nach Minnesota gekommen. Dort arbeitet sie momentan im Bereich Software-Support und lebt zusammen mit ihrem Ehemann, den sie durch *Minnesota Atheists* kennengelernt und vor zwei Jahren geheiratet hat, seit ca. drei bis vier Jahren in ihrem gemeinsamen Haus in einem Vorort von Minneapolis. Aus einer früheren Beziehung hat sie eine 25-jährige Tochter, die sie alleine aufgezogen hat und die nun in Saint Paul lebt.

Mitgliedschaft Von Beginn ihrer Mitgliedschaft an habe Cynthia sehr regelmäßig an vielen Veranstaltungen der Organisation – wie dem Monatstreffen, Diskussionsrunden zusammen mit der örtlichen Humanisten-Gruppe, dem „Summer Solstice“ und dem „Winter-Banquet“ – teilgenommen. Bald sei sie auch im Vorstand und einige Zeit lang Vorsitzende der Organisation gewesen. Da dies aber einen hohen Zeitaufwand bedeuten habe und nicht immer mit ihrer Arbeit vereinbar gewesen sei, habe es zwischendurch wieder Phasen als einfaches Mitglied gegeben. Zunächst habe ihr Engagement nicht sehr öffentlich sein können, da ihre Tochter die Befürchtung gehabt habe, in der Schule gehänselt zu werden, wenn das herauskäme. So sei sie z.B. nur einmal in der Lokal-TV-

Sendung der Organisation aufgetreten. In späteren Jahren sei es ihr dann jedoch möglich gewesen, bei Demonstrationen – etwa gegen die „Promise Keepers“ oder für die Einführung der Homo-Ehe – an vorderster Front mitzumarschieren oder die Radiosendung „Atheist Talk“ zu moderieren. In den Jahren ihrer Mitgliedschaft habe es in der Organisation einige Konflikte zu bewältigen gegeben. Für viele Mitglieder besonders aufwühlend, doch in Cynthias Augen gleichermaßen heilsam, sei die Abspaltung einer Gruppe aus *Minnesota Atheists* heraus durch die ehemalige jahrelange Vorsitzende gewesen, nachdem diese nicht in ihrem Amt bestätigt worden war. Obwohl dies zunächst einen gewissen Mitgliederschwund verursacht habe, sei die Gruppe bald wieder deutlich gewachsen, insbesondere infolge einer halbseitigen Zeitungsanzeige im Zusammenhang mit der aufsehenerregenden Äußerung des damaligen Gouverneurs von Minnesota, Jesse Ventura, Religion sei nur etwas für schwache Menschen. Nichts desto trotz beklagt sie die Schwäche der Organisation Fundraising, etwa für ein eigenes Gebäude, zu betreiben oder mehr Mitglieder zu aktivieren. Sie bedauere es, dass atheistische Organisationen so kaum in der Lage seien, soziale Projekte auf die Beine zu stellen, eine Aufgabe, die damit den Kirchen überlassen bleibe. Außerdem sei die Gruppe nicht groß genug, um Fraktionen für diejenigen zu beherbergen, die nicht mit der progressiven politischen Orientierung der Organisation einhergingen – wie einige Libertäre und Republikaner. *Minnesota Atheists* fülle den größten Teil ihrer Freizeit aus, so dass sie keinen anderen Organisationen angehöre, stattdessen aber gerne lese, meditiere und neuerdings Aikido betreibe.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Religion hat in Cynthias Vergangenheit eine relativ große Rolle gespielt. Da sie früher schüchtern und depressiv veranlagt gewesen sei, habe sie schon als Grundschulkind große Hoffnungen in den Christian-Science-Glauben ihrer Großmutter gesteckt und anfänglich versucht, etwa ihre Pickel wegzubeten. Nach Umzügen habe sie ihre Mutter in deren jeweilige Kirchen begleitet, welche immer lediglich nach Erreichbarkeit und der Freundlichkeit der Gemeindemitglieder ausgesucht worden seien. Da ihr Vater ohnehin nicht religiös gewesen sei, habe in den Jahren, als die Eltern ihr eigenes Haus bauten, Religion gar keine Rolle mehr gespielt. Das habe sich für Cynthia erst wieder auf dem College geändert, wo sie mitten in die Hippie- und Anti-War-Bewegung hereingekommen sei und viele religiöse Optionen gesehen habe. So habe sie etwa eine charismatische Kirche besucht, dies aber wieder aufgegeben, da das Zungenreden bei ihr nicht funktionieren wollte, habe an Zen-Wochenenden teilgenommen und viel meditiert. Regelrecht „erleuchtend“ sei für sie ihre Teilnahme an *est* (*Erhard Seminars Training*) gewesen, eine Selbstfindungs-Bewegung, die allerdings nicht wirklich religiös gewesen sei, da, wenn überhaupt, nur von einem sehr individuumbezogenen, inneren, persönlichen Gott die Rede gewesen sei. Dort habe sie acht Jahre lang an Kursen und Schulungswochenenden teilgenommen, auch, um selber einmal *est*-Trainerin zu werden. Dazu sei es jedoch nicht gekommen. Außerdem habe sie den Vater ihrer Tochter bei *est* kennengelernt. Ihn – und damit auch *est* – habe sie allerdings kurz nach der Geburt

der Tochter verlassen, da er sie unter Druck gesetzt habe und kein guter Vater gewesen sei. Weil die Geburt unter Komplikationen abgelaufen und für Mutter und Kind lebensbedrohlich gewesen sei, habe der letztlich glückliche Verlauf für sie ein religiöses Erweckungserlebnis bedeutet, welches sie motiviert habe, sich – zurück bei den Eltern in Kalifornien - über die nächsten sieben Jahre in der presbyterianischen Kirche ihrer Mutter zu engagieren: die sonntäglichen Gottesdienste und eine Elterngruppe zu besuchen, bei der Telefonseelsorge und Immigrantenbetreuung der Gemeinde mitzuarbeiten und die Tochter in die Sunday School zu schicken. Gleichzeitig habe sie aber immer schon eine naturwissenschaftlich orientierte Seite besessen, die sich bereits in der Schulzeit, in der sie ein „A-student“ gewesen sei, gezeigt habe. Aufgrund dieses Interesses habe sie parallel zu ihrem Engagement in der Kirche den „Skeptical Inquirer“ abonniert, da sie die Aufklärung der Zeitschrift über UFO-Glauben und Parawissenschaften sehr geschätzt habe. Die dort vertretenen religionskritischen Artikel hätten sie schließlich auch zunehmend interessiert und sie aus dem Vorsatz heraus, ihren Glauben einem Test auszusetzen, dazu bewegt, die dort beworbene Zeitschrift „Free Inquiry“ des *Centers for Inquiry* zu bestellen. Zusammen mit der Lektüre von *A Brief History of Time* von Stephen Hawking sei dieses Magazin der entscheidende Einfluss gewesen, der ihren Gottesglauben immer mehr in eine deistische Richtung verschoben habe. Doch die Vorstellung, dass Gott lediglich den Big Bang gestartet habe, sei für sie schließlich auch eine überflüssige Hypothese gewesen.

Beitrittsgeschichte Nach ihrem berufsbedingten Umzug nach Minnesota 1992 habe sich Cynthia fern der Heimat, in einem stressigen Job und allein mit ihrer Tochter schnell einsam gefühlt und das Bedürfnis entwickelt, neue Leute kennenzulernen. Weil sie in „Free Inquiry“ von dem Plan gelesen habe, ein neues landesweites Netzwerk von Atheisten aufzubauen, habe sie per Email an die Redaktion geschrieben, dass sie sich gern einem solchen Netzwerk anschließen wolle. Telefonisch habe man sie dann darüber informiert, dass gleich am kommenden Wochenende ein Atheisten-Picknick in den Twin Cities stattfände. Wie sich herausgestellt habe, sei dies das jährliche „Summer Solstice“ gewesen und in Kooperation von *Minnesota Atheists* und den *Humanists of Minnesota* ausgerichtet worden. Dort sei ihr direkt aufgefallen, dass viele Männer anwesend und an ihr interessiert gewesen seien, was sie – neben der Tatsache, nach Jahren wieder unter Atheisten zu sein – als sehr aufregend empfunden habe. Von den beiden Gruppen habe sie sich dann MNA ausgesucht, zum einen, weil diese ihr aktivistischer erschienen, und zum anderen, weil dort doch noch mehr Frauen unter den Mitgliedern gewesen seien.

7.4.2.5.5 Falldarstellung MNA05

Kurzvorstellung Joseph H. ist zum Zeitpunkt des Interviews 46 Jahre alt, stammt aus Michigan und hat dort Ingenieurswissenschaft studiert. Nachdem sich seine erste langjährige Freundin von ihm getrennt hatte, gab er seine sichere Anstellung als Ingenieur bei der Navy in Virginia auf, um noch einmal eine neue Karriere zu beginnen. Weil er die

Möglichkeit erhielt, an der Universität von Minnesota Computer Programming zu studieren und im Anschluss in Minneapolis Arbeit fand, ist er nun dort zuhause, mittlerweile verheiratet und hat eine achtjährige Tochter.

Mitgliedschaft Joseph ist seit etwa 2002 Mitglied bei *Minnesota Atheists*. Da er Veranstaltungen, in denen er nichts lerne, als Zeitverschwendung ansehe, beteilige er sich allerdings nicht an den monatlichen organisatorischen Treffen. Vielmehr würde er nur diejenigen Vorträge besuchen, die ihn interessierten. Alle anderen Veranstaltungen der Organisation, wie etwa die Solstice-Feiern oder politische Demonstrationen, besuche er nicht. Allerdings nehme er gerne an gelegentlichen privat organisierten „Secular Suppers“ im kleinen Kreis ausgewählter Mitglieder teil. Dass die Organisation auch politisch aktiv sei, habe er erst nach seinem Beitritt erfahren. Er ist jedoch skeptisch, ob *MNA* und andere atheistische Organisationen gesellschaftlichen Einfluss nehmen können, bzw. vermutet sogar eher einen negativen Einfluss, da eine geballte argumentative und plakative Offensive der Atheisten Gläubige eher zum Festklammern am Glauben statt zum Nachdenken anregen würde. Für ihn sei *MNA* daher in erster Linie eine Kontaktbörse, um Menschen zu treffen, die sehr ähnlich denken wie er selbst: „they’re all rational-thinking people like me“. Allerdings habe er es als ernüchternd und entmutigend empfunden, dass sich die Organisation vor einigen Jahren gespalten habe. Es habe ihn bescheidener gemacht zu sehen, dass Menschen die sich nicht nur sehr ähnlich sind und sich in grundsätzlichen Fragen von der Gesellschaftsmehrheit unterscheiden, sondern die sich auch als vernünftig und rational wahrnehmen, letztlich doch sehr menschliche Schwächen hätten und sich untereinander in Kleinkriegen verstricken könnten. In gesellschaftspolitischer Hinsicht erachte er die Bemühungen von *Camp Quest*, der aufklärerischen Freizeitlager-Initiative für Kinder aus säkularen Elternhäusern, als wesentlich sinnvoller als *MNA*, weswegen er sich dort im Vorstand und in der Web-Administration engagiere.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Seine Kindheit hat Joseph in einer Region Michigans verbracht, die er als konservativ und religiös bezeichnet. Seine Eltern seien allerdings liberale, liebe und weltoffene Katholiken gewesen, gleichzeitig aber auch langweilige Mittelklasse-Amerikaner, die ihren Heimatort nie verlassen hätten. Als wichtige Wegmarken in seinem Leben nennt er einerseits die Zeit auf dem College, wo er das erste Mal ermuntert worden sei, Dinge infrage zu stellen, und andererseits seine Entscheidung, den sicheren Staatsposten beim Militär aufzugeben und beruflich noch einmal neu anzufangen. Auch seine Frau und Tochter seien ihm wichtig, ihr Eintritt in sein Leben stellten jedoch keine Wendepunkte dar, weil sich dadurch für seine Weltanschauung nichts verändert und er nichts gelernt habe. Seinen Weg zum Atheismus erläutert er sehr strukturiert und macht ihn an vier entscheidenden Einflüssen fest. Diese seien gewesen: seine Intelligenz, die pragmatische Haltung seiner Mutter ihrer Religion gegenüber, seine katholische Highschool sowie seine universitäre naturwissenschaftliche Ausbildung. Zum

einen betrachte er sich in der Rückschau als ein schlaues Kind, das zum Vergnügen in Büchern las. Aus diesem Grund habe er viel über Widersprüche zwischen dem, was er in Sachbüchern gelesen hatte, und dem, was er in der Sunday School hörte, nachgedacht. Seine Fragen seien meist durch umschweifende, frei ersonnene Erklärungen beantwortet worden, die sich allerdings zwischen verschiedenen Erwachsenen wiederum widersprachen. Dagegen sei seine Mutter in der Lage gewesen, Dinge, die sie an ihrer Religion störten, einfach zu verwerfen. Sie habe ihm außerdem immer empfohlen, sich bei Fragen nicht an die Bibel und religiöse Bücher, sondern an Fachbücher und Lexika zu wenden. Einerseits hätten seine Eltern sich als gute Katholiken verstanden und ihn zum Katholizismus erziehen wollen, sich andererseits an viele katholische Vorgaben nach Belieben nicht gehalten. Joseph glaubt, dass er selbst irgendwann auch so vorgegangen wäre, hätten seine Eltern ihn nicht nach der Grundschule auf eine katholische Highschool geschickt. Dort sei, im Gegensatz zu einer öffentlichen Schule, das Fach Religion unterrichtet worden, für das er sich besonders interessiert habe. So habe er von Lehrern Bücher zu Fragen erhalten, die ihn beschäftigten, und sei dadurch zu der Erkenntnis gelangt, dass alle Religionen und Gottesvorstellungen dieselbe nachvollziehbare Geschichte von Ursache und Wirkung durchlaufen hätten und menschlichen Ursprungs seien. Außerdem habe ihm die intensive schulische Bibellektüre auch die grausamen Seiten des alten wie neuen Testaments sowie die menschenverachtenden Äußerungen Jesus aufgezeigt, die er nicht habe frei interpretieren können. Auf der Universität sei schließlich der restliche Glaube, den er noch gehabt habe, aus einer anderen Richtung angegriffen worden. Insbesondere habe er dort den Glauben an eine vom Körper unabhängige Seele aufgeben müssen, zusätzlich aber auch die Chance erhalten, seine Herkunftsreligion mit den Augen ausländischer und anders religiös sozialisierter Kommilitonen zu sehen. Neben diesen Einflüssen, die ihn an der moralischen wie wissenschaftlichen Integrität religiöser Lehren hätten zweifeln lassen, vermutet er, dass es auch eine genetische Disposition zum kritischen Denken gäbe, welche er von seiner Mutter geerbt habe. Die „destruktive Phase“, die seinen religiösen Glauben zerstört habe, habe bis irgendwann zwischen seinem 25. und 30. Lebensjahr andauert. Doch erst mit etwa 40 Jahren habe die „konstruktive Phase“ eingesetzt, in der er sich derzeit befinde und die vom Lesen philosophischer Bücher zur Errichtung einer positiven säkularen Weltsicht geprägt sei.

Beitrittsgeschichte Während seiner Zeit auf dem College habe Joseph über einen älteren Kommilitonen, der die Universität bereits verlassen und den er wegen seiner Intelligenz, Freundlichkeit und Unvoreingenommenheit sehr geschätzt habe, in Erfahrung gebracht, dass dieser nun einer Kirche – und zwar einer unitarischen Kirche – angehöre. Er habe dies zunächst nicht glauben können, bis er gehört habe, dass es sich bei den Unitariern um eine „Kirche der Intellektuellen“ handle. Dies habe er behalten und sich schließlich zwei Jahre später eine unitarische Gemeinde angesehen. Fortan habe er, wo immer er wohnte, die Unitarier aufgesucht, die ihm insbesondere während seiner Zeit beim Militär im religiösen

und konservativen Virginia sehr wichtig gewesen seien. Weil ihm ein Großteil der Mitglieder ähnlich gewesen sei, habe er dort allgemein Gesellschaft, aber auch Beziehungspartnerinnen gesucht und gefunden. Er könne sich nicht mehr erinnern, wie er schließlich auf die *Minnesota Atheists* gestoßen sei, nimmt aber an, dass er bei den Unitariern davon erfahren habe. Die Gruppe habe ihn noch mehr angesprochen, da dort offen gegen Religion und Aberglaube argumentiert werden könne, was den Unitariern aufgrund ihres Status und der Zusammensetzung der Mitgliedschaft nicht möglich sei. Im Gegensatz zu den Unitariern, bei denen noch zirka fünfzig Prozent der Mitglieder einem gewissen theistischen oder übersinnlichen Glauben anhängen, sei die Mitgliedschaft von *MNA* in dieser Hinsicht komplett vernünftig („sane“). Dort sei jeder pro-wissenschaftlich, pro-Vernunft und gegen Übersinnliches eingestellt.

7.4.2.5.6 Falldarstellung MNA06

Kurzzvorstellung Keith L. ist zum Zeitpunkt des Interviews 25 Jahre alt. Nach einem Bachelor-Abschluss in Englisch arbeitet er derzeit als Fallmanager in einer Rechtsanwaltskanzlei und spielt mit dem Gedanken, ein Jura-Studium anzuschließen, auch wenn ihm dies eigentlich widerstrebe. Er stammt aus einer Kleinstadt in Minnesota, die ihn als typischen Kleinstädter geprägt habe, arbeitet aber nun in Minneapolis. Seine Eltern haben sich früh scheiden lassen, wobei er mit seinem Bruder und zwei Stiefbrüdern hauptsächlich bei seiner Mutter und deren neuem Partner aufgewachsen ist. Auf der Highschool habe er einen engen Freundeskreis gehabt, sei unsportlich gewesen und habe in mehreren Bands gespielt. Seit drei Jahren ist er mit einer Frau zusammen, die zwei Kinder in die Beziehung gebracht hat.

Mitgliedschaft Keith ist erst seit kurzer Zeit Mitglied bei *MNA*. Nachdem er über freiwillige Mithilfe zur Organisation gestoßen war, hat er nun auch die Funktion des Co-Herausgebers des Newsletters übernommen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Seine Eltern seien ursprünglich beide nominal katholisch gewesen. Nach der Scheidung der Eltern habe Religion im Haushalt seiner Mutter und seines Stiefvaters keine Rolle mehr gespielt. Sein leiblicher Vater hingegen sei immer religiöser geworden und habe parallel zu seiner neu gestärkten Identität als Katholik den evangelikal-pfingstlerischen Glauben seiner neuen Frau übernommen. Keith sei von den beiden bei seinen Wochenend-Besuchen regelmäßig mit zu den Gottesdiensten in ihrer Mega-Church genommen worden. Allerdings habe er dieser extremen Form der Religiosität von jeher skeptisch gegenüber gestanden. Insbesondere dass die Menschen – und so auch seine Stiefmutter – in dieser charismatischen Kirche sehr emotional gewesen und regelmäßig umgekippt seien, habe er als besonders absurd empfunden und es sei ihm peinlich gewesen. So habe er die Sorge gehabt, in den TV-Übertragungen der Gottesdienste von Freunden gesehen zu werden. Obwohl er nur jedes

zweite Wochenende zu Besuch gewesen sei, hätten sein Vater und dessen neue Partnerin versucht, Einfluss auf Keith zu nehmen. So erinnert er sich, dass bestimmte Fernsehprogramme, sogar harmlose Charlie-Chaplin-Filme, verboten gewesen seien, er im Alter von 13 Jahren zu einer „Hell House“-Darbietung geschickt worden sei – in welchen Kindern Schreckensszenarien als Konsequenzen vermeintlich unchristlichen Verhaltens vorgeführt werden – oder dass ihm sein Vater im Alter von 15 oder 16 Jahren einhundert Dollar für das Auswendiglernen des „Buchs der Sprichwörter“ aus dem Alten Testament geboten habe. Da es sich dabei um eine Sammlung von Lebensweisheiten handele, habe er damals noch keine Aversionen gegen Bibeltexte an sich entwickelt. Obwohl er die Religiosität seines Vaters aufgrund des Kontrasts zum Lebensstil seines Elternhauses als absurd empfunden habe, habe er es lange Zeit für möglich gehalten, dass gewisse Glaubenselemente doch wahr sein könnten. Dies habe sich erst mit einem Kurs zur Astronomie auf dem Community College geändert, welches er nach der Schule besucht habe. Von da an habe er sich als Agnostiker verstanden. Weitere Religionskritik habe er dann durch die Schriften der „Neuen Atheisten“, wie Richard Dawkins, kennengelernt, aufgrund deren Lektüre er sich nun als Atheist bezeichne. Seitdem verfolge er auch gerne etwa TV-Diskussionen zwischen „Neuen Atheisten“ und christlichen Repräsentanten, deren Argumente ihn seither nicht mehr überzeugt hätten. Seit einiger Zeit habe er außerdem das *Skeptic Magazine* abonniert und bilde sich darüber weiter.

Beitrittsgeschichte *Minnesota Atheists* hätten er und seine Freundin über das Buch *The God Delusion* von Richard Dawkins gefunden, in dem mehrere atheistische Dachverbände aufgelistet gewesen seien. So seien sie über eine Internetrecherche auf deren Websites auf die lokale Gruppe gestoßen. Zunächst habe Keith seine Hilfe bei einer Veranstaltung in Rochester angeboten, bevor er dann einige Zeit später beigetreten sei. Er habe vor allem Interesse am Newsletter gehabt, den er nun sogar mit gestalten könne.

7.4.2.5.7 Falldarstellung MNA07

Kurzzvorstellung Stu T. ist zum Zeitpunkt des Interviews 46 Jahre alt. Er ist Vater einer 18-jährigen Tochter, die nach der Scheidung von seiner Frau zunächst bei ihm aufgewachsen ist, jetzt aber bei ihrer Mutter lebt. Stu lebt seit einiger Zeit in einer neuen Partnerschaft mit einer ebenfalls atheistischen Frau. Er hat Notfallhilfe sowie öffentliche Gesundheitspflege studiert, zwölf Jahre lang als Sanitäter gearbeitet und in dem Beruf ausgebildet und ist heute selbständiger Ausbildungsleiter im Bereich Rettungsdienst.

Mitgliedschaft *Minnesota Atheists* ist Stu im Jahr 2002 beigetreten. Ihm gefalle es, in der Organisation auf ähnlich denkende Menschen zu treffen, mit denen man frei über die eigene Weltanschauung sprechen könne. Im Alltag sei er da zurückhaltender. Zum einen habe er bereits negative Erfahrungen gemacht, als er seine Weltanschauung preisgegeben habe. So sei das Verhältnis zur Familie eines Freundes mittlerweile distanziert, nachdem er

die missionarischen Emails dessen Vaters kritisiert und zurückgewiesen habe. Außerdem habe eine Freundin aus dem Arbeitsumfeld geschockt auf seine Offenbarung, dass er Atheist sei, reagiert. Zum anderen mache er sich manchmal Sorgen, dass sein Name in Verbindung mit atheistischen Organisationen im Internet gefunden werden könne und ihm so Aufträge entgehen könnten. Aus diesen Gründen gäbe er sich nicht allzu offensiv als Atheist zu erkennen, lehne es zum Beispiel ab, entsprechende T-Shirts oder Kappen zu tragen. Dennoch sei er gerne Mitglied, da er es im Falle von *Minnesota Atheists* schätze, dass die Organisation ein positives Bild von Atheisten verbreiten wolle, und man dort auch tatsächlich nette Menschen kennenlerne. Bislang seien dies zwar nur Bekannte, die man regelmäßig auf Organisationstreffen sehe, doch nachdem er vor einigen Tagen zusammen mit seiner Freundin eines der privat organisierten „Secular Suppers“ besucht habe, könne er sich vorstellen, dass sich einzelne Kontakte auch intensivieren. Außer dem sozialen Austausch gefielen ihm an der Organisation auch einige der monatlichen Vorträge. Für weitere intellektuelle Anregung besuche er einen der aus *MNA* heraus gegründeten „Critical Thinking Clubs“, wo darüber diskutiert werde, wie Meinungen und Wissen überhaupt begründet werden können. Außerdem seien ihm einige politische Ziele wichtig: die Notwendigkeit der Trennung von Staat und Kirche, um eine Theokratie zu verhindern, sowie die Abschaffung des *Office of Faith Based Initiatives*, des Gottesbezugs im Fahneneid, im Gerichtssystem und auf den Dollarnoten. Doch in diesem Bereich sei *MNA* zu wenig aktiv, weshalb er auch noch Fördermitglied der *Freedom From Religion Foundation* sei. An *MNA* merkt er überdies kritisch an, dass die Organisation teilweise Themen besetze, die über das eigentliche Ziel der Aufklärung über Atheismus und den Einsatz für die Rechte von Atheisten hinausgingen. Obwohl er persönlich mittlerweile zwar auch für Schwulen- und Abtreibungsrechte sei, glaubt er, dass diese Zusatzziele manche potentiellen Mitglieder abschrecken könnten.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Stu ist im ländlichen Minnesota als Sohn eines Lehrers und einer Hausfrau aufgewachsen, wobei sein Vater gleichzeitig Teilzeit-Prediger der örtlichen methodistischen Gemeinde war. Aufgrund dessen seien er und seine Geschwister in der Kindheit stark in das Gemeindeleben eingebunden gewesen, insbesondere da sein Vater mit den Kindern gern einen kleinen Familienchor begründet hätte. Obwohl Stu seine Eltern im Vergleich zur restlichen Kirchengemeinde als liberal beschreibt, habe sein Vater stark an die Hölle geglaubt und die Kinder damit und entsprechenden Lehrfilmen eingeschüchtert. Außerdem habe Stu ursprünglich von den Eltern Vorbehalte etwa gegenüber Schwarzen übernommen sowie die Vorstellung, dass Abtreibung falsch sei. Wenn er auch das Jugendcamp der Kirche immer gern besucht habe, habe er sich von jeher gegen den Gottesdienstbesuch gesträubt und in der Sunday School viele kritische Fragen gestellt. Im Zuge einer rebellischen Phase mit 15 Jahren, während der er für einige Zeit in einem Erziehungsheim gewesen sei, habe er durchsetzen können, nicht mehr zur Kirche gehen zu müssen. Fortan habe Religion in seinem Leben für einige

Jahre keine Rolle mehr gespielt. Dies habe sich erst durch seine erste Ehefrau geändert, die als überzeugte Katholikin gerne kirchlich heiraten wollte und ihn zum katholischen Eheunterricht mitgenommen habe. Außerdem habe er der katholischen Erziehung der Tochter zunächst zugestimmt, sich mit 30 Jahren jedoch für eine bewusste Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und dem Gottesglauben entschieden und sich dann schnell vom Glauben entfernt, auch wenn ihm der Abschied vom Gottesglauben schwergefallen sei. Noch vor der Scheidung sei er bereits *American Atheists* beigetreten, was seiner Frau nicht gefallen habe, habe seine Kirchenbesuche eingestellt und damit seiner Tochter offenbar ein Beispiel gegeben. Diese sei mittlerweile auch überzeugte Atheistin, genauso wie sein Bruder, der noch vor Stu der Religion den Rücken gekehrt habe. Selbst seine Eltern seien heute liberaler. Wegen des mit dem Christentum in den USA verbundenen Rechtskonservatismus bezeichne sich sein Vater mittlerweile nicht mehr als Christ, sondern stattdessen als „Follower of Jesus“. Und seine Mutter habe, nachdem sie nach ihrer Scheidung von der Gemeinde verstoßen worden sei, keine Kirche mehr besucht.

Beitrittsgeschichte Im Zuge seiner bewussten Auseinandersetzung mit dem religiösen Glauben, bei der er sich vorgenommen hatte, auch die religionskritische Seite zu hören, habe Stu festgestellt, dass die Bibel ganz anders sei, als er geglaubt und als man ihm beigebracht habe. Aufgrund der tatsächlichen Inhalte der King-James-Bibel, die er dann komplett gelesen habe, sei er zu der Überzeugung gekommen, dass der Glaube nicht viel wert sei. Kurz darauf sei er bereits *American Atheists* beigetreten, in erster Linie, um gleichgesinnte Menschen zu treffen. Über diese Organisation wiederum habe er zu den lokal ansässigen *Minnesota Atheists* gefunden.

7.4.2.5.8 Falldarstellung MNA08

Kurzzvorstellung Grant S. hat am Tag des Interviews seinen 63. Geburtstag, den er jedoch nicht feiert, da er als Zeuge Jehovas aufgewachsen ist, in deren Tradition Geburtstage nicht begangen werden. Seit bei ihm Parkinson diagnostiziert wurde, ist Grant in Rente, nachdem er vierzig Jahre lang in Saint Paul als Lehrer gearbeitet hat. Er stammt von einer Farm im ländlichen Minnesota, hat Englisch, Speech und Communication studiert und mit zirka vierzig Jahren noch einen Dokortitel der Theologie bei den Jesuiten erworben.

Mitgliedschaft Seit Grant vor einem Jahr *Minnesota Atheists* beigetreten ist, werde sein Alltag sehr stark von der Organisationsmitgliedschaft bestimmt. Seine größte Leidenschaft sei das Lesen, insbesondere zu Themen wie Bewusstseinsphilosophie, Neurowissenschaften und Ethik, so dass er etwa zu Neuveröffentlichungen in diesen Bereichen Rezensionen für den Newsletter der Organisation verfasse. Außerdem sei er, aufgrund seiner zeitlichen wie auch kommunikationswissenschaftlichen und –praktischen Kapazitäten, als Interviewer und Producer in den TV- und Radiosendungen der Gruppe

eingesetzt worden und mittlerweile Mitglied des Vorstandes. Obwohl er eigentlich sehr introvertiert und dadurch kein „Joiner“ sei, sei er der Organisation u.a. deshalb beigetreten, weil er darin die Möglichkeit erkannt habe, seine Kenntnisse über Kulte im Allgemeinen und die Zeugen Jehovas im Besonderen zu verbreiten. Sein Anspruch an seinen Aktivismus sei generell ein aufklärerischer. So würde er zwar die politischen Ziele der Organisation, wie das Verbot von Kreuzen auf öffentlichem Grund, gutheißen, doch sei es ihm persönlich wichtiger, dass etwa vergleichende Religionskunde als Schulfach eingerichtet werde. Außerdem habe er die Idee, für die Website der Organisation eine Art Lehrplan mit Literaturempfehlungen, Lektionen und Übungsfragen zum Thema Atheismus zu entwickeln, der Interessierten einen systematischen Einstieg ins Thema bzw. Ausstieg aus der Religion ermöglichen sollte. Er selbst sei auf manche Bücher erst spät in seiner weltanschaulichen Karriere gestoßen, die er gerne früher kennengelernt hätte. Das wolle er anderen ermöglichen. Er sei in der Gruppe gut aufgenommen worden und freue sich über die Freiheiten, die der Atheismus mit sich bringe. Allerdings könne die Gruppe noch offener auf Interessierte und Gäste zugehen, was allerdings der introvertierten Veranlagung vieler Mitglieder widersprechen würde. Er begrüße es, dass die Organisation ein positives Bild vom Atheismus zeichnen wolle. Doch habe er beobachtet, dass einzelne Mitglieder ein Gespür dafür, was in der Allgemeinheit als positiv aufgenommen werde, verloren hätten. So habe ein Mitglied etwa Bibeln aus Hotelzimmern entfernt und auf Highway-Abschnitten, die von Christen gereinigt werden, entsorgt. Er wolle in der Gruppe ein Bewusstsein dafür schaffen, dass man niemanden für sich gewinnen könne, den man beleidige. Außerdem sollten alle negativen Formulierungen, wie dass man „gegen“ etwas sei, gestrichen werden. So sehe er auch den Begriff „Atheist“ ambivalent. Einerseits würde das Wort bei den Mitmenschen automatisch eine Blockadehaltung auslösen. Andererseits müsse man den Begriff auch benutzen, wenn man ihn positiv umdeuten wolle, statt sich hinter Euphemismen wie „Freidenker“ zu verstecken.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Grant S. wuchs als jüngstes von sechs Kindern eines Tierarztes und einer Lehrerin auf einer Farm im ländlichen Minnesota auf. Durch seinen Großvater mütterlicherseits gehörte die Familie den Zeugen Jehovas an. Obwohl sein Vater, Grants Vermutung nach, nicht von der Wahrheit der religiösen Lehre überzeugt gewesen sei, hätten die Alltagspraktiken der Religion in seinem Elternhaus eine große Rolle gespielt. So habe er fünfmal pro Woche den Königreichssaal besucht, dafür aber Kino, Tanzveranstaltungen und Vereine gemieden. Den Missionierungsauftrag habe er genauso befolgt wie das Verbot, mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften auszugehen – welches für seine älteren Geschwister noch nicht gegolten habe. Grant führt sein lebenslanges Single-Dasein unter anderem darauf zurück. Ein anderer Grund liege in der Welt-Abgewandtheit der Zeugen sowie in seiner persönlichen Vorliebe für das Geistige. Schon als Kind habe er das Bedürfnis gehabt, seine Religion von ganzem Herzen glauben und praktizieren zu können, wozu er sie vollständig durchdringen und verstehen

gewollt habe. Da die Eltern außerdem im Vergleich zu anderen Zeugen Jehovas relativ gebildet gewesen seien, hätten sie auch ihre Kinder immer dazu angehalten, sich zu bilden. Aufgrund seiner Belesenheit sei Grant im Alter von 30 Jahren in den Kreis der sogenannten „Erwählten“ aufgestiegen, dem schon sein Großvater angehört habe. Auch wenn damit die Phase seines größten Engagements bei den Zeugen Jehovas begonnen habe, habe er sich geistig zu dieser Zeit zunehmend von der Glaubensgemeinschaft entfernt. Ein Grund dafür sei seine Begeisterung für die Biographie Thomas Mertons gewesen, der zum Katholizismus konvertiert war, welche er schon als Jugendlicher gelesen habe. Außerdem habe er durch sein Studium gelernt zu debattieren und fremde Positionen einzunehmen. Dazu habe er sich schließlich in Bezug auf seine eigene Religion veranlasst gesehen, nachdem ihm durch sein Studium von Bibelübersetzungen aufgefallen sei, wie willkürlich die New World Translation der Zeugen Jehovas in Richtung ihrer Lehre verbogen gewesen sei. Außerdem habe seine Familie persönlichen Kontakt zu Fred Franz, dem Verfasser der New World Translation, gehabt, so dass er dessen Fehler und Persönlichkeit gekannt und wenig Vertrauen in seine Fähigkeiten gehabt habe. Aus diesen Gründen sei schließlich die durch die Merton-Biographie ausgelöste Begeisterung für die Mystik zurückgekehrt – einer Form von Spiritualität, die er bei den Zeugen Jehovas immer vermisst habe - und nach einer traumatischen Abnabelungsphase von mehreren Jahren sowie dem Tod seines Vaters habe er sich dann mit etwa 37 Jahren den Jesuiten in Saint Paul angeschlossen und bei ihnen zu religiösen Kulturen promoviert. Ursprünglich habe er vorgehabt, dem Orden als Mönch beizutreten, doch schon früh habe ihm ein Persönlichkeitstest die Empfehlung eingebracht, diesen Schritt nicht zu gehen. Stattdessen habe er sich bei den Jesuiten das erste Mal wahrer Wissenschaft, wie etwa auch der Evolutionslehre, zuwenden können und damit Schriften und Theorien, die ihm in ihrer Komplexität und intellektuellen Schärfe bisher unbekannt gewesen seien. Doch obwohl er es als Zeuge Jehovas gelernt habe, gedankliche Sphären voneinander zu trennen, um weltanschauliche Konflikte zu vermeiden, sei er dazu nun nicht mehr in der Lage gewesen. Aufgrund der wachsenden kognitiven Dissonanz habe er so schließlich auch die katholische Kirche hinter sich gelassen, die er ursprünglich wegen ihres schieren Alters zwar als sicheren Fels angesehen, mit der es aber andererseits aufgrund bestimmter Glaubensvorstellungen sowie ihrer abergläubischen Elemente nie ganz „geklickt“ habe. Fortan habe er keine Gottesdienste mehr besucht und stattdessen viel wissenschaftliche Literatur gelesen und sich als Agnostiker begriffen. Er habe schließlich verstanden, dass die mystischen Erfahrungen, die er gehabt habe, mit Fokussierung und chemischen Prozessen im Gehirn zu tun hätten und etwa auch durch Zen-Meditation zu erreichen seien. Aufgrund der Argumente von Richard Dawkins sei er schließlich in jüngerer Zeit dazu übergegangen, sich als Atheist zu bezeichnen.

Beitrittsgeschichte Bevor Grant S. zu *Minnesota Atheists* kam, hätten Freunde ihn überreden wollen, den Unitariern beizutreten. Diese habe er sich angesehen, doch für zu

gesellig befunden. Generell sei er ein eher introvertierter Mensch, weswegen es für ihn ungewöhnlich sei, dass er überhaupt einer Organisation angehöre. Im Falle von *Minnesota Atheists* sei es entsprechend zufällig dazu gekommen. Da er das Buch *The Purpose Driven Life* von Rick Warren, welches ihm ein wohlmeinender Schüler geschenkt habe, als schreckliches, evangelikales Machwerk empfunden habe, sei er sehr dankbar für die Replik *The Reason Driven Life* von Richard Price gewesen, die ihm aus dem Herzen gesprochen habe. Entsprechend neugierig habe er eine Lesung von Price an der *University of Minnesota* besucht und sich im Anschluss angeregt mit dem Autor unterhalten. Dieser wiederum habe ihn mit August Berkshire, dem damaligen Vorsitzenden von *MNA*, bekannt gemacht und Grant als Mitglied empfohlen. Weil Grant die Möglichkeit erkannt habe, über die Plattformen der Organisation über die Zeugen Jehovas aufzuklären und damit anderen zu helfen, habe er sich nach dem Besuch der ersten Treffen gerne vereinnahmen und für verschiedenste Aufgaben einspannen lassen, wovon eine der ersten die Durchführung eines Radio-Interviews mit dem Autor Richard Price gewesen sei.

7.4.2.5.9 Falldarstellung MNA09

Kurzzvorstellung Jeanette S. ist zum Zeitpunkt des Interviews 23 Jahre alt. Mit ihrem Partner, den sie vor fünf Jahren kennengelernt hat, ist sie seit drei Jahren verlobt. Sie hat einen Abschluss in Logopädie gemacht und möchte nach ihrer Hochzeit noch einen Master studieren, um Sprecherzieherin zu werden. Derzeit arbeitet sie, wie ihr Partner, im Bereich Datenverarbeitung. Sie hat ihr ganzes Leben im Süden von Minneapolis gewohnt.

Mitgliedschaft Bei *Minnesota Atheists* ist Jeanette seit etwas über einem Jahr Mitglied. Nachdem ihr Verlobter der Gruppe seine Hilfe in Computerfragen angeboten habe, habe sie sich auch dazu entschieden, für den Vorstand zu kandidieren. Bisher sehe sie die Hauptaktivität der Gruppe darin, monatliche Vorträge zu veranstalten. Sie habe den Wunsch, ein Charity Committee einzurichten, weil sie es gerne sähe, wenn die Gruppe mehr wohltätige Dinge tue. Sie glaube, dass sich der Ruf von Atheisten in der Gesellschaft nur so verbessern lasse. Die „Neuen Atheisten“ wie auch einige Gruppenmitglieder kritisiert sie dafür, dass sie Religion angriffen. Diese Personen würden ihr auf die Nerven fallen. Abgesehen davon fühle sie sich in der Gruppe aber sehr wohl und freue sich, endlich eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu haben. Sie vermisse lediglich andere junge Leute in der Organisation. Obwohl sie öffentlich nicht gerne im Vordergrund stehe, habe ihr ihre Präsenz am Stand der Organisation auf einer May-Day-Veranstaltung sehr gut gefallen, da sie mit ihrer Weltanschauung dort auf Interesse und nicht auf Verachtung und Spott gestoßen sei. Durch diese Veranstaltung habe sie außerdem von *Camp Quest* erfahren, das Ferienlager für Kinder aus nichtreligiösen Haushalten, für das sie sich nun engagiere.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Jeanettes Familie - ihre Mutter, ihr Bruder und ihr Vater, der die Familie verlassen habe, als sie 15 Jahre alt war - gehört der lutherischen Kirche an. Als Kind sei sie gezwungen worden, zur Kirche zu gehen, was ihr vor allem deshalb nicht gefallen habe, weil sie dort von den anderen Kindern gehänselt worden sei. Sie habe auch nicht verstanden, weshalb sie überhaupt dahin gehen solle, wenn Gott doch überall zugegen sei. Außerdem habe sie sich immer mit dem Beten schwer getan. Während sie den Eindruck gehabt habe, dass alle anderen dabei intensive Gotteserfahrungen machten – wie es auch manche Freunde berichteten – habe sie selbst nie etwas verspüren können. Deswegen habe sie eine Zeit lang vorgegeben, dieselben Erfahrungen zu haben, während sie gleichzeitig geglaubt habe, Gott sei wütend auf sie und würde ihr deshalb kein Zeichen geben. Eine damalige Freundin, die ohne Religion erzogen und von der sie gefragt worden sei, wie sie nur all das glauben könne, habe sie damals noch bemitleidet. Dies habe sich erst geändert, nachdem sie über ihre Mitgliedschaft in der *Gay Straight Alliance* an ihrer Schule erfahren habe, welche Einstellung die meisten christlichen Kirchen zur Homosexualität hätten. Dies habe sie dazu gebracht, in der Bibel zu lesen – eine Erfahrung, die sie vom christlichen Glauben abgebracht habe. Seither habe sie sich als Deistin bezeichnet. Das Wort „Atheist“ habe sie damals noch verängstigt. Ihr Freund sei damit jedoch sehr offen umgegangen, so dass auch sie irgendwann beschlossen habe, sich nicht mehr zu verstecken. Allerdings habe sie viele Freunde verloren, seit sie auch bei Facebook atheistischen Gruppen beigetreten sei. Einige hätten sich zwar noch erkundigt, was es mit den Beitritten auf sich habe, auf ihre Erklärungen hin jedoch nicht mehr reagiert. Ihre Eltern wüssten beide, dass sie Atheistin sei, wobei ihre Mutter sie dafür bemitleide und ihr Vater dies wahrscheinlich nur als Provokation ihrerseits ansehe. Lediglich auf der Arbeit äußere sie sich nicht zu dem Thema, da sie einen sehr religiösen Chef habe, der ihr vermutlich kündigen würde, wenn ihr Atheismus bekannt würde.

Beitrittsgeschichte Auf *Minnesota Atheists* sind Jeanette und ihr Partner durch eine Veranstaltung an der Universität aufmerksam geworden. Über Flyer hätten sie von einer öffentlichen Debatte zum Thema „Is God Real?“ erfahren, die von *CASH (Campus Atheists, Skeptics, and Humanists)* veranstaltet worden sei. Im Anschluss seien sie auch zu deren Treffen gegangen. Weil diese aber nur sehr unregelmäßig stattgefunden hätten, hätten sie sich dann den *Minnesota Atheists* angeschlossen, von denen sie so erfahren hätten.

7.4.2.5.10 Falldarstellung MNA10

Kurzzvorstellung Heiko T. ist zum Zeitpunkt des Interviews 40 Jahre alt. Der gebürtige Ostdeutsche lebt seit einigen Jahren in den USA, allerdings mittlerweile in Scheidung von seiner amerikanischen Ehefrau. Nach dem Abschluss seiner Promotion in Volkswirtschaftslehre hat er einen lukrativen Job als quantitativer Investment-Analyst bei einem großen Finanzdienstleister in Minneapolis angenommen, wegen dem er sich

entschieden hat, im Land zu bleiben. Er hatte zunächst Physik studiert, doch wegen einer Augenkrankheit, die Beschäftigungsmöglichkeiten als Physiker eingeschränkt hätte, relativ spät noch ein Ökonomie-Studium aufgenommen. Im Zuge dieses Studiums kam er für einige Zeit in die USA und lernte dort seine spätere Frau kennen. Derzeit lebt er allein in dem großen Haus, das sich die beiden noch zusammen gekauft hatten. Das Augenleiden konnte erfolgreich therapiert werden.

Mitgliedschaft Heiko T. ist seit etwas mehr als zwei Jahren Mitglied bei *Minnesota Atheists*. Da es ihm dort vor allem um soziale Kontakte gehe, besuche er hauptsächlich die „Breakfasts“ der Organisation sowie andere gesellige Veranstaltungen, welche über die von *MNA* eingerichtete *MeetUp*-Seite angekündigt würden. Außerdem käme es vor, dass ihn einzelne der Vorträge interessierten, so dass er an etwa fünf bis zehn *MNA*-Veranstaltungen pro Jahr teilnehme. Darüber hinausgehende bisherige Aktivitäten seien seine Teilnahme an der May-Day-Demonstration, an der von *MNA* mit ausgerichteten *American-Atheists*-Tagung sowie ein eigener Artikel im Newsletter der Organisation gewesen. In diesem habe er eine von religiösen Instituten durchgeführte wissenschaftliche Studie vorgestellt, die ergeben habe, dass das Beten für Krankenhaus-Patienten gar keine bzw. unter bestimmten Umständen negative Effekte habe. Da er nicht provozieren wolle – etwa mit einem „No Gods“-Autokennzeichen, an das er einmal gedacht habe – gerate er nur selten in Diskussionen über weltanschauliche Fragen. Doch wenn das geschehe, sei es ihm ein Anliegen, erst einmal Gemeinsamkeiten ausfindig zu machen, wie etwa die, dass eigentlich alle Menschen aus erkenntnistheoretischen Gründen Agnostiker sein müssten. Allerdings ernte er dafür sowohl von Christen als auch von manchen Atheisten Widerspruch, wobei letztere den Agnostizismus fälschlicherweise für einen schwachen Atheismus hielten. Er hoffe, dass Organisationen wie *MNA* helfen könnten, das Image von Atheisten in den USA aufzubessern, da die meisten Menschen nicht über Sachargumente, wie sie in den Büchern der „Neuen Atheisten“ geliefert würden, von den Gefahren allzu einflussreicher Religion überzeugt werden könnten, sondern eher emotional über freundschaftliche Beziehungen zu offen auftretenden Atheisten.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Heiko stammt aus einem weltanschaulich-religiös gemischten Elternhaus. Während der Vater dezidiert säkular gewesen sei, habe seine Mutter der evangelisch-lutherischen Kirche angehört und es gern gesehen, wenn die Familie zumindest an den hohen Feiertagen zu den Gottesdiensten ging. Durch leichten Druck ihrerseits habe Heiko dann auch die Christenlehre besucht und sich konfirmieren lassen. Während dieser Zeit sei er in der Jugendarbeit der Gemeinde aktiv gewesen und habe durch die Kirche an Friedensdemonstrationen teilgenommen. Wenige Jahre später, im Alter von etwa siebzehn Jahren, habe er sich aber eingestanden, dass er eigentlich nicht glaube, da er nie eine religiöse Erfahrung gehabt oder auf Gebete eine Antwort erhalten habe. Zu diesem Zeitpunkt habe er diese Erkenntnis allerdings nicht als großen Schritt

empfunden, da der Glaube auch zuvor in seinem Umfeld wenig ernst genommen worden sei. In seiner Gegend hätten viele Jugendliche, so wie er, sowohl die Jugendweihe als auch die Konfirmation absolviert und die Unterschiede zwischen beiden Weltanschauungen kaum gesehen. Den ersten Kontakt zu einem stark gläubigen Menschen habe er dann erst gehabt, als er während seines Auslandsaufenthaltes in den USA im Zuge seines Ökonomie-Studiums mit einem tief-religiösen Westdeutschen zusammengewohnt habe, dessen Freundin genauso fromm gewesen sei. Erst durch dieses Beispiel sei Heiko klargeworden, dass es durchaus starke weltanschauliche Differenzen zwischen den Menschen geben könne. Da seine amerikanische Freundin, seine spätere Ehefrau, ebenfalls nicht religiös, sondern nur spirituell, gewesen sei, habe er selbst bis dahin keine großen weltanschaulichen Differenzen in Beziehungen erfahren.

Beitrittsgeschichte Nach seinem dauerhaften Umzug in die USA sei es für Heiko ein Schock gewesen, feststellen zu müssen, wie sehr sich die gelebte Religiosität in seiner neuen Heimat von der in Deutschland unterscheide. Während er in seiner Jugend ein Christentum kennengelernt habe, das Liebe und Verständnis predige, habe er z.B. auf vielen religiösen Fernsehkanälen in den USA Hass verspürt, u.a. gegen Ungläubige. Außerdem habe er von bestimmten Elementen des Christentums, wie etwa der erwarteten Wiederkehr Jesu, dem Endzeitkampf und der „Rapture“, trotz seiner kirchlichen Vergangenheit hier das erste Mal gehört. Er sei erschrocken darüber gewesen, welche große Rolle, trotz der formalen Trennung von Staat und Kirche, religiöse Argumentation im Leben der Amerikaner spiele. Dies sei schließlich aus zwei Gründen ein besonders akutes Problem für ihn geworden. Zum einen habe er sich nach dem Abschluss seiner Promotion und der Scheidung von seiner Frau wieder „auf Freiersfüße“ begeben, aber erkennen müssen, dass die Religion in einem Land wie den USA künstliche Knappheiten an potentiellen Partnerinnen für ihn geschaffen habe. Zum anderen habe er sich auf der „Minnesota State Fair“ spontan an der Live-Debatte eines christlichen Radiosenders beteiligt, als dessen Moderator, der gleichzeitig ein bekannter evangelikaler Apologet gewesen sei, im Publikum einen „Heiden“ gesucht habe. Den vermeintlichen Gottesbeweisen dieses Predigers habe er so spontan wenig entgegenzusetzen gewusst, obwohl er gespürt habe, dass mit dessen Argumentation einiges nicht stimme. Dieses frustrierende Erlebnis habe ihn dazu gebracht, sich eine Zeit lang intensiv mit religionskritischer Literatur zu beschäftigen und im Geiste immer wieder weltanschauliche Debatten durchzuspielen. Aufgrund beider Erfahrungen habe er schließlich nach Gleichgesinnten gesucht und nach den Schlagwörtern „Atheist“ und „Minnesota“ gegoogelt, worüber er sofort auf *Minnesota Atheists* gestoßen und sehr bald Mitglied geworden sei.

7.4.2.5.11 Falldarstellung MNA11

Kurzzvorstellung Paul C. ist zum Zeitpunkt des Interviews 70 Jahre alt. In einer Bergbau-Gegend im Norden Minnesotas aufgewachsen, verließ er die USA zunächst für einen dreijährigen Armee-Einsatz nach Korea, wo er im Orchester die Klarinette spielte und unterrichtete, und nach einem Master-Abschluss in Klarinette und im Dirigieren für einen langjährigen Aufenthalt nach Europa. Dort war er zunächst am Mozarteum in Salzburg beschäftigt, bevor er eine Anstellung als Klarinettist in Bad Reichenhall fand. Diese musste er aufgrund einer Erkrankung seiner Hände vor einigen Jahren aufgeben und lebt seitdem als Rentner in Minnesota, wohin er zur Pflege seiner Mutter bis zu deren Tod zurückgekehrt war. Nachdem er auch in Deutschland eine Kammermusik-Gruppe geleitet und Unterricht gegeben hatte, verdient er sich weiterhin ein wenig Geld durch privaten Musikunterricht hinzu. Er war nie verheiratet und hat keine Kinder.

Mitgliedschaft Paul C. ist seit etwa einem Jahr Mitglied bei *Minnesota Atheists*. Bislang habe er an zwei „Secular Suppers“ sowie an einzelnen Vorträgen der Gruppe teilgenommen, die ihn sehr begeistert hätten. Außerdem habe er sich bereiterklärt, in einem Komitee mitzuhelfen, welches Verletzungen des Trennungsgebots zwischen Staat und Kirche aufspüren solle. Er glaube, dass *MNA* dank der eigenen Radiosendung wachse und mehr Menschen anspreche als man gemeinhin glaube. In seinem privaten Umfeld habe er viele Personen getroffen, die eigentlich humanistische Werte vertreten würden. Neben seiner Mitgliedschaft bei *MNA* besuche er auch den „Critical Thinking Club“ von Lee S., wo es die Gelegenheit gäbe, wilde Diskussionen zwischen gebildeten Leuten zu verfolgen. Im Alltag treffe er das selten an, da die meisten Menschen zu beschäftigt oder faul zum Denken seien und das lieber Politikern oder Priestern überließen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Trotz der italienischen Herkunft der Familie seines Vaters ist Paul als Mitglied der lutherischen Kirche aufgewachsen, für die sich seine Eltern entschieden hätten. Dieser sei er zunächst treu geblieben, habe in Korea für sie als Missionar fungiert und nach der Beendigung seines Militärdienstes, zurück in Minnesota, die Kirchenorgel in einer lutherischen Gemeinde gespielt. Doch nach einem Zerwürfnis in der Kirche, in dem es um Heuchelei gegangen sei, welche ihm immer schon widerstrebt habe, habe er 1968 die Religionsgemeinschaft verlassen. Erst gegen Ende seines langjährigen Aufenthalts in Deutschland Mitte der 1990er-Jahre habe er durch eine „wunderbare“ Frau, die dort eine amerikanische Kirche aufgebaut habe, wieder zur Religion gefunden. Außerdem habe er zu dieser Zeit während einer Bibellektüre ein „Born-Again“-Erlebnis gehabt, in der Form, dass ihm der Geist seines wenige Jahre zuvor verstorbenen Vaters erschienen sei. Dieses erkläre er sich heute „zu 90 Prozent psychologisch“, da er sich damals große Vorwürfe gemacht habe, weil er seinen Vater in dessen Krankheit nicht habe begleiten können. In jedem Fall habe ihn diese Erfahrung damals „erleuchtet“ und dazu geführt, dass er auch zurück in Minnesota weiter zur Kirche

ging und in zwei Gemeinden die Orgel spielte. Eine weitere religiöse Erfahrung, auf die er nicht weiter eingeht, habe dann dazu geführt, dass er zum Messianischen Judentum konvertiert sei, an dem ihm das Tora-Studium besonders gefallen habe. Nach der „Migwa“ habe er allerdings häufig die Gemeinden gewechselt, die ihm jedoch aufgrund von Intelligent-Design- und Endzeit-Vorstellungen allesamt zu verrückt („weird“) gewesen seien. Schließlich habe er sich einer jüdisch-humanistischen Gruppe angeschlossen, an der ihm zunächst besonders die politische Ausrichtung mit einer Präferenz für die Demokraten gefallen habe. Den Wandel zum atheistischen Humanismus habe er schließlich durch einen neuen Freund aus dem „German House“, das er in Minnesota regelmäßig besucht habe, vollzogen. Mit ihm habe er viele Diskussionen gehabt und sich in dessen Ansichten wiederfinden können. Er sei zu der Erkenntnis gelangt, dass der Humanismus die wahre Antwort auf die Probleme der Welt sei. So habe er die längste Zeit seines Lebens nicht gewusst, wer er eigentlich sei, doch vor zwei Jahren begriffen, dass Religionen eigentlich Kulte von Psychopathen seien.

Beitrittsgeschichte Von diesem neuen Freund sei Paul schließlich zu den *Minnesota Atheists* mitgenommen worden. Auch die Vorträge, die er dort gehört habe, hätten seinen Ansichten entsprochen, so dass er freudig seine Mitgliedschaftsgebühr bezahlt habe. Hier habe er einen Ort gefunden, an dem er nach vielen bewegten Jahren endlich ehrlich zu sich selber sein könne. In der Gruppe habe er mittlerweile einen Freund aus früheren Zeiten wiedergetroffen, der von Pauls religiösem Lebensweg sehr überrascht gewesen sei, da Paul vor vielen Jahren schon einmal atheistisch-humanistische Standpunkte vertreten habe, woran er selbst sich jedoch kaum noch erinnern könne.

7.4.2.6 SFA

Von den neun Interviews im Umfeld der *San Francisco Atheists* wurden acht ausgewertet. Bei Interview *SFA01* stellte sich im Verlauf des Gesprächs heraus, dass die Befragte bislang keinen Kontakt zu der Gruppe gehabt hatte. Sie bezog allerdings den Newsletter und hatte darüber vom Interviewaufruf erfahren. Zu allen weiteren Interviews liegen Falldarstellungen vor.

7.4.2.6.1 Falldarstellung SFA02

Kurzvorstellung Chuck C. ist zum Zeitpunkt des Interviews 60 Jahre alt. Er ist ein sportlicher Frührentner, der es sich aufgrund einer erfolgreichen Karriere im Bereich des internationalen Handels leisten kann, seinen Ruhestand zu genießen. Nach dem College war er ursprünglich zum Militär gegangen und hatte dort, wie sein Vater, als Offizier gearbeitet. Obwohl er eigentlich aus Pennsylvania stammt, lebt er nun schon lange in Kalifornien, da er sich während seiner Stationierung auf Hawaii an das warme Klima gewöhnt hatte. Er hat keine eigenen Kinder und ist seit 17 Jahren mit seiner zweiten Frau, einer Spanierin, verheiratet, deren Kinder schon bei der Eheschließung erwachsen waren.

Mitgliedschaft Chuck ist seit etwas über zwei Jahren Mitglied bei *SFA*. Obwohl sein erster Eindruck der Organisation jämmerlich gewesen sei, sei er geblieben, um die Gruppe von innen heraus zu reformieren. Ihn habe bei seinem ersten Besuch zunächst die geringe Gruppengröße gestört, die ihm sofort den Kontrast zu der Größe der religiösen Kräfte mit ihren zahllosen Megachurches verdeutlicht habe. Außerdem seien die Aktivitäten der Gruppe in seinen Augen negativ, respektlos und spaltend gewesen, da sie z.B. im Tragen von Ansteckern mit dem durchgestrichenen Wort „God“ und aus Bibelweitwürfen auf Picknicks bestanden hätten. Sein Ziel sei es vielmehr, einen positiven, logischen und allgemeinverständlichen Atheismus zu vertreten. In dieser Hinsicht habe er sich in den letzten Jahren bei *SFA* betätigt, etwa die Infostände auf Straßenfesten organisiert und – als sein größtes Projekt – die Verleihung eines Aufsatzpreises („Darwin Scholarship“) für Schüler in Kooperation mit einem lokalen College eingerichtet. Dieser sei das erste Mal im Rahmen der Darwintags-Veranstaltung „Evolution Palooza“ verliehen worden. Mit der Erfahrung aus *SFA* habe er schließlich eine lokale Atheistengruppe in dem Vorort, in dem er wohnt, gegründet. Den „Atheists and Freethinkers of Contra Costa County“ sei es vor allem daran gelegen, als Atheisten positiv in Erscheinung zu treten. So würden sie sich an einem Adopt-a-Highway-Programm beteiligen – mit ihren Schild gleich vor einer Mall – und mit Infoständen im Einkaufszentrum über Atheismus aufklären. Von der Stadt sei die Gruppe zur 4th-of-July-Parade eingeladen worden, nur wisse er nicht, ob sie die nötige Teilnehmerzahl erreichen, da die meisten Mitglieder für eine Parade zu alt seien. Auch hinsichtlich der Zukunft der *SFA* ist er skeptisch, da er sich einen Regierungswechsel verspricht und von diesem einen weiteren Wandel des gesellschaftlichen Klimas, in dem jetzt schon die meisten Menschen genug hätten von religiösen Fanatikern. Er sieht eine Herausforderung darin, die Bürger auch nach einem Regierungswechsel noch an *SFA* interessiert zu halten. Darum gäbe es schon jetzt mehr Vorträge, die in eine positive und lehrreiche Richtung gingen, statt nur antireligiös zu sein. Außer in den beiden Atheisten-Gruppen ist Chuck auch noch aktiv als Betreuer im *Camp Quest*.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Chucks Elternhaus war katholisch, wobei sein Vater niemals die Kirche besucht habe und er vermutlich nicht gläubig gewesen sei. Als Kind wurde Chuck dennoch getauft, zur Kommunion und Firmung sowie regelmäßig zur Kirche geschickt, so wie es eben Konvention und für alle Kinder üblich gewesen sei. Sein College sei ebenfalls religiös gewesen, eine von Priestern geleitete Hochschule. Dort habe er sich aber schon längst nicht mehr vorstellen können, dass es einen Gott gäbe, so dass er oft kritische Diskussionen mit den Dozenten geführt habe, die aber sehr begrüßt worden seien. Weil es dort, anders als zuhause, möglich gewesen sei, Fragen zu stellen, Zweifel zu äußern und eigene Standpunkte zu entwickeln, sei das College für ihn eine erfrischende Erfahrung gewesen. Während seines weiteren Lebens habe er sich dann aber zunächst nicht mehr mit Religion beschäftigt. Lediglich beim Militär habe es ihn sehr geärgert, dass ihm auf seiner Marke der Eintrag „Atheist“ verwehrt und stattdessen als

religiöse Zugehörigkeit „no preference“ eingetragen worden sei. Dies habe ihm nicht gefallen, da es signalisiert habe, dass er für alle Religionen offen sei. Außerdem sei bei der Armee der Gottesdienstbesuch inoffizielle Pflicht gewesen, weil ansonsten der Toilettendienst mit der Zahnbürste gedroht habe. Religion sei für ihn dann erst wieder mit dem Erstarken der Religiösen Rechten und ihrem Einfluss unter der Regierung George W. Bushs zum Thema geworden. Da er in dieser Zeit das starke Bedürfnis entwickelt habe, sich zum Atheismus zu bekennen, um den Menschen zu zeigen, dass dies eine vernünftige Einstellung und Atheisten umgängliche Menschen seien, habe er seitdem nicht nur entsprechende Organisationen gesucht, sondern auch andere Gelegenheiten, um diese Botschaft zu vermitteln. So belege er auf Flügen zum Beispiel gerne einen Mittelplatz und lese dort ein dezidiert atheistisches Buch, was schon häufig zu Gesprächen mit den Sitznachbarn geführt habe. Dort sowie bei Diskussionen innerhalb der Familie zeige sich, dass es noch sehr viele schwerwiegende Missverständnisse über Atheisten gäbe. So habe auch seine Schwägerin, als sie hörte, dass er Atheist sei, zunächst geglaubt, er sei nun anti-amerikanisch und wolle Dinge zerstören. Generell würde er gerne mit Menschen über Religion diskutieren, aber ihnen auch ihren Glauben lassen, wenn er ihnen Trost spende. Seiner Mutter gegenüber habe er nie vom Thema Atheismus gesprochen, um ihr nicht das Gefühl zu geben, in der Erziehung versagt zu haben. Für ihn persönlich sei dies aber zur Zeit das wichtigste Thema, das einen Großteil seiner Zeit ausfülle, da es auch viel anregende philosophische und naturwissenschaftliche Literatur beinhalte.

Beitrittsgeschichte Nach vielen Jahren eines Lebens ohne Beschäftigung mit Religion sei diese erst mit der zunehmenden Einflussnahme der Religiösen Rechten auf die Politik unter der Regierung Bush Jr. wieder Thema geworden. 2004 habe er dann im Autoradio auf *NPR* ein Interview mit Dan Barker, dem Vorsitzenden der *Freedom From Religion Foundation*, gehört, das ihm sehr gefallen habe. Daraufhin habe er sofort die Organisation im Internet ausfindig gemacht und sei beigetreten. Da er dort allerdings über die Zahlung seines Mitgliedsbeitrags und den Besuch einer Tagung, die zufälligerweise in San Francisco stattfand, hinaus nicht aktiv werden konnte, habe er schließlich aktiv nach einer lokalen Gruppe gesucht und so *SFA* gefunden.

7.4.2.6.2 Falldarstellung SFA03

Kurzvorstellung David F. war in seiner Jugend ein missionarischer Baptist, bezeichnet sich heute aber als „Out of the Closet Atheist“. Er ist sehr aktiv im organisierten Atheismus in San Francisco und Umgebung. Zur Zeit des Interviews ist er 43 Jahre alt und befindet sich auf der Suche nach einem Verlag für sein erstes Buch, in welchem er auf Grundlage eines intensiven Literatur- und Quellenstudiums gegen die Historizität des realen Jesus argumentiert. Er stammt aus Zentralkalifornien und hat nach seinem Geschichtsstudium in Fresno in wechselnden Jobs - von der Laborassistentin, über das Versicherungs- und Personalwesen, bis hin zur PR für Biotech-Firmen - gearbeitet. Seit über einem Jahr

arbeitet er aufgrund des Buchprojekts nur in Teilzeitjobs. Er war zwölf Jahre lang verheiratet, lebt aber seit fünfzehn Jahren mit einer neuen Partnerin zusammen.

Mitgliedschaft David schätzt, dass er im Jahr 1999 Mitglied bei *SFA* wurde. Er hat sich schnell in die Organisation eingebracht, gehört seitdem dem Vorstand an, organisiert Infostände auf Straßenfesten und die jährliche Darwin-Day-Veranstaltung. Außerdem ist er seit mittlerweile acht Jahren Mitglied in einer Reihe weiterer säkularistischer Organisationen, z.B. im *Center for Inquiry*, bei der *Freedom From Religion Foundation* sowie im „Garrison-Martineau-Projekt“, einer Organisation, die Podiumsdiskussionen zum Austausch zwischen religiösen Menschen und Atheisten veranstaltet. Generell nimmt er gerne an öffentlichen Diskussionen über Religion teil oder hält Vorträge vor christlichen oder atheistischen Gruppen. Einmal im Monat schreibt er die Rubrik „Die atheistische Perspektive“ für eine progressiv-christliche Internetseite. Darüber hinaus habe er auch privaten freundschaftlichen Kontakt mit einigen Christen. Mit seinen Aktivitäten ginge es ihm auch darum zu zeigen, dass Atheisten zivilisiert argumentieren und ihre „Gegner“ respektieren könnten. Neben der Bildung über Atheismus sieht er ein weiteres wichtiges Ziel der Organisation in der Verteidigung der Bürgerrechte. So gehe es konkret etwa darum, Kreuze auf öffentlichem Grund zu verhindern oder die Bevölkerung darüber aufzuklären, wie Fundamentalisten die amerikanische Geschichte umschreiben wollten, indem sie die Gründerväter ebenfalls zu Fundamentalisten umdeuten. Aktuell bekäme *SFA* dafür viel Aufmerksamkeit. Die dritte Funktion der Organisation – einen Raum für Austausch und Sozialkontakte unter Atheisten zu bieten – werde aufgrund des Internets hingegen an Bedeutung verlieren. Für ihn sei das noch wichtig gewesen, so dass seine besten Freunde heute auch aus dem organisierten Atheismus stammten. Viele Leute in diesem Umfeld seien interessant, kreativ und bunt. Außerdem gäbe es aber auch viele schwierige Mitglieder. Da Atheisten per se „Outlaws“ seien, würde die Organisation auch reichlich Exzentriker anziehen.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung David ist als Mitglied der *Southern Baptist Convention* aufgewachsen. Seine Eltern hätten bereits ihre Hochschul-Abschlüsse auf einer Baptisten-Universität erworben. Und auch bei ihm habe sich eine starke Verbundenheit mit dem baptistischen Glauben zunächst fortgesetzt. So habe er den Baptismus als das Christentum schlechthin angesehen und Buchstabenglaube sowie Kreationismus für selbstverständlich gehalten, weshalb er sich schon in der Schule gerne mit Mormonen und Katholiken angelegt habe. Er habe gerne seinen Glauben verkündet und verteidigt. Da dieser Glaube als der einzig wahre begriffen wurde, sei es ihm leicht gemacht worden, voreingenommen und arrogant zu sein. Dies habe sich erst auf dem College geändert, wo er sein „säkulares Erweckungserlebnis“ (secular epiphany) gehabt habe. Seine spontane Zurückweisung der Behauptung einer Mitstudentin, die er faszinierend fand und mit der er sich gerne gestritten habe, dass der Hinduismus 3000 Jahre älter sei als das Christentum,

habe ihm plötzlich die Augen geöffnet, dass er einfach nur vehement einen Standpunkt vertrat, ohne irgendwelche Fakten zu kennen – so wie er es den Mormonen immer vorgeworfen habe. Dies habe eine intensive Beschäftigung mit dem Christentum ausgelöst, die den Glauben daran sowie den Gottesglauben überhaupt sehr schnell in sich zusammenfallen gelassen habe. Im Nachhinein sei ihm klar geworden, dass es schon lange in ihm gekocht habe. Er habe sehr viel kognitive Dissonanz aushalten müssen, da auf der einen Seite seines Kopfes seine starke Religiosität und auf der anderen sein Hobby, Science Fiction, sowie Mädchen und die erwachende Sexualität gewesen seien, für die es im Baptismus keinen Platz gegeben habe. So sei der Abschied vom Glauben einerseits ein schwerer Kampf über ein Jahr hinweg gewesen, andererseits aber auch eine Befreiung, die es ihm erlaubt habe, unvoreingenommen auf andere Menschen zuzugehen, ohne sich fragen zu müssen, ob sie das Richtige glaubten und erlöst werden würden. Auch ansonsten habe sich mit der Annahme der Evolutionstheorie auf einmal die Welt Puzzleteil für Puzzleteil ineinandergefügt. Nach dieser Wandlung sei er sehr schnell nicht mehr zur Kirche gegangen und habe auch seinen Eltern mitgeteilt, dass er kein Christ mehr sei. Das Verhältnis zur Familie sei deswegen bis heute angespannt. Obwohl er weiß, dass Atheismus an sich noch keine Philosophie oder Weltanschauung darstellt, bezeichnet er sich gerne so, da die meisten Menschen mit diesem Begriff - im Gegensatz zu „Bright“ oder „säkularer Humanist“ - etwas anfangen könnten. Leider sei Religionskritik in den USA immer noch notwendig und Voraussetzung dafür, dass man sich um die wirklich wichtigen Fragen wie Wirtschaft, Gesundheit und Gerechtigkeit in vernünftiger Weise kümmern könne.

Beitrittsgeschichte Nach seinem Wegzug aus Zentralkalifornien habe er auf einem Straßenfest auf der Haight Street in San Francisco einen Stand von *SFA* entdeckt. Da er sehr neugierig darauf gewesen sei, andere Atheisten zu treffen, und sich gerne ein Netzwerk ähnlich denkender Menschen habe aufbauen wollen, sei er gleich Mitglied geworden und von da an zu den Treffen gegangen.

7.4.2.6.3 Falldarstellung SFA04

Kurzzvorstellung Mariva A. bezeichnet sich als „jüdische Atheistin“. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie 38 Jahre alt und arbeitet als Autorin von Computer-Fachliteratur und als freiberufliche Betreiberin von Internetseiten. Ursprünglich stammt sie aus einem kleinen Ort nördlich von New York City, den sie aber mit 13 Jahren verließ, um bei einem ihrer Brüder in Ohio zu leben. Sie beschreibt sich in jungen Jahren als „Misfit“ und ihre Jugend, aber teilweise auch die Zeit darüber hinaus, als eine Phase der Selbstfindung, wovon auch der Umstand Zeugnis trägt, dass sie ihren ursprünglichen Vornamen abgelegt hat. Als sie vor beinahe zwanzig Jahren nach San Francisco kam, hat sie ihren heutigen Mann kennengelernt, mit dem sie eine Wohnung in den Hügeln der Stadt bewohnt. Das Paar ist

bewusst kinderlos – zum einen aus finanziellen Gründen, zum anderen da sie aufgrund ihrer eigenen relativ schwierigen Kindheit befürchtet, keine gute Mutter zu sein.

Mitgliedschaft Mitglied von *SFA* ist Mariva seit gut fünf Jahren. Sie würde von sich gerne sagen können, dass sie in der Organisation aktiver sei, tatsächlich beschränke sich ihr Engagement aber auf gelegentliche Besuche der Monatstreffen – in Abhängigkeit des jeweiligen Themas des Abends – sowie, in Einzelfällen, auf die Anwesenheit bei Demonstrationen oder Debatten, an denen Mitglieder der Organisation beteiligt seien. Zwar sei sie gefragt worden, ob sie nicht dem Vorstand beitreten wolle, aber obwohl sie davon geschmeichelt gewesen sei, fehle ihr dafür die Zeit. Ihr hauptsächliches Engagement gelte der LGBT-Bewegung, die sie vor allem aufgrund der Erfahrungen mit einem schwulen Bruder unterstützt. Vor allem aber steht sie *SFA* in mehreren Punkten recht skeptisch gegenüber. Insbesondere stört sie ein nicht unwesentlicher Teil der Mitgliedschaft, der aus Rentnern, Arbeitslosen und Exzentrikern bestehe. Mit diesen Eigenschaften allein habe sie kein Problem, sondern lediglich wenig Berührungspunkte, aber sie störe es, dass sich diese Gruppe durch schlechte Laune, schlechtes Benehmen und einen gewissen Grad an Verrücktheit auszeichne. Gleich bei ihrem ersten Besuch eines *SFA*-Treffens hätten Mitglieder dieser Gruppe bei der Vorführung einer Dokumentation über ein „Hell House“ immer wieder den Bildschirm angebrüllt, woraufhin sie wiederum von anderen zur Ruhe gebrüllt worden seien, so dass Mariva und ihr Mann die Monatstreffen seitdem nur noch liebevoll als „monthly crank fest“ bezeichnen. Auch bei öffentlichen Debatten mit Religionsvertretern ließen es diese Gruppenmitglieder an Zivilisierung vermissen. Sie sei dennoch Mitglied geworden und geblieben, weil sie die Ziele der Organisation insgesamt unterstützenswert finde, den anderen Großteil der Mitglieder sehr möge und durch Vorträge vieles erfahre, von dem sie sonst nie gehört hätte. Jedoch wünscht sie sich insgesamt einen freundlicheren Umgang miteinander – sowohl von Seiten der Religiösen als auch der Atheisten – sowie für die Organisation eine andere demographische Zusammensetzung mit jüngeren und zivilisierteren Personen. Allerdings habe sie z.B. auf einem atheistischen Filmfestival die Beobachtung gemacht, dass es sehr viele nett wirkende, junge, sympathische Atheisten gäbe, die jedoch nicht zu den Monatstreffen kämen und auch sonst keine Atheisten-Organisationen aufsuchen würden. Sie glaubt, dass diejenigen, denen *SFA* wichtig sei, echte „Hardcore“-Atheisten seien. Deshalb gehe sie auch davon aus, dass es zwar einen gesellschaftlichen Wandel geben werde – nicht jedoch aufgrund solcher Organisationen wie *SFA*, sondern vielmehr wegen einer bislang kaum sichtbaren säkularen Strömung in der Gesellschaft insgesamt.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Aus Marivas Erzählung spricht vor allem der Wunsch nach einer stärkeren Verbundenheit mit der Menschheit. Lange Zeit sei sie in mehrerer Hinsicht Außenseiterin gewesen und auch bei den organisierten Atheisten fühlt sie sich teilweise noch immer so. Sie ist aufgewachsen in einem Ort, der ursprünglich von

säkularen, sozialistischen Juden als Kolonie gegründet worden sei, heute aber vor allem von reichen Managern aus New York City bewohnt werde. Im Kontrast zu beiden mit dem Ort verbundenen sozialen Gruppen seien ihre Eltern orthodoxe Juden und sehr arm gewesen. Nach einem Arbeitsunfall sei ihr Vater erwerbsunfähig gewesen und habe aufgrund dessen eine psychische Erkrankung entwickelt, die sich in übersteigerter Religiosität geäußert habe. Da sich dies zu einem „One Man Cult“ gesteigert habe, seien ihre Eltern schon früh aus verschiedenen Synagogen ausgeschlossen worden. Mariva nimmt an, dass sie das Judentum ursprünglich zurückgewiesen habe, weil es für sie immer in Verbindung mit der Erkrankung ihres Vaters gestanden habe. Um der bedrückenden Situation zuhause zu entgehen, sei sie mit 13 Jahren zu einem älteren Bruder nach Ohio gezogen, wo sie sich, aufgrund eines Gefühls der Verlorenheit, für andere Religionen interessiert und etwa die Catholic Day School einer Freundin besucht habe. Später sei sie wegen deren Progressivität und Egalitarismus sehr an den Quäkern interessiert gewesen, habe aber beide Religionen nicht annehmen können, da sie mit der Vorstellung von Jesus als ihrem Erlöser nichts habe anfangen können. Außerdem habe sie an indianischen „Sweat Lodges“ sowie an buddhistischen Exkursionen teilgenommen, in beiden Bereichen aber nicht ihre weltanschauliche Heimat gefunden. Durch ihre Einbindung in die *gay community* von San Francisco habe sie schließlich eine schwul-lesbische Synagoge kennengelernt, in der sie eine brillante, intellektuelle Predigt des dortigen Rabbis begeistert habe, die im krassen Gegensatz zu allem gestanden habe, was sie in ihrer Jugend im Judentum kennengelernt habe. Dennoch hätten ihr auch dort die zeitraubenden Rituale missfallen, so dass sie sich schließlich dazu durchgerungen habe, sich als Atheistin zu bezeichnen – etwas, das ihr vorher als arrogant vorgekommen wäre, da ja niemand die Wahrheit wissen könne. Da sie mittlerweile aber die kulturellen Reichtümer des Judentums wertzuschätzen wisse und ihre Ethnizität herausstellen wolle, bezeichne sie sich nunmehr als „jüdische Atheistin“. Als Mitglied von *SFA* beschreibt sie sich außerdem als besonderen Fall, da sie mit ihrem Mann seit einiger Zeit zu Feiertagen wie Ostern und Weihnachten eine progressive christliche Kirche besuche, in der sogar Atheisten explizit willkommen seien. Sie liebe die erhebende Atmosphäre und die Emotionalität der Gottesdienste dort, insbesondere weil ihr dies gezeigt habe, dass sie all die Jahre gar nicht nach Gott sondern nach einer Verbindung mit den Menschen gesucht habe, die dort gegeben sei. Den meisten *SFA*-Mitgliedern gegenüber würde sie verschweigen, dass sie diese Gottesdienste besuche, da sie annimmt, diese würden dann aus Dogmatismus und Engstirnigkeit ihren Atheismus infrage stellen. Anders als andere Atheisten wolle sie nicht gegen alles Religiöse rebellieren, sondern hege sogar großen Respekt vor einigen religiösen Traditionen. Aus historischem und kulturwissenschaftlichem Interesse lese sie gerne religiöse Texte oder Texte über Religionen, weil auch dies eine Form „Menschheitskunde“ sei.

Beitrittsgeschichte Mariva ist seit 2003 Mitglied der *San Francisco Atheists*. Zur Zeit des Beginns des Irakkrieges, den sie lieber als „Bush’s dumb invasion of Iraq“ bezeichnet, habe sie in einem alternativen Wochenblatt einen Leserbrief gelesen, der ihr aus dem Herzen gesprochen habe. Darin habe der Verfasser herausgestellt, dass er die USA, nach der Wahl von Schwarzenegger zum Gouverneur und nach der Irakinvasion, einfach nicht mehr als sein Land betrachten könne. Weil sie sich gerne mit dem Leserbrief-Schreiber in Verbindung setzen wollte, habe sie online nach ihm gesucht und dabei entdeckt, dass David F. stark in der „atheist community“ aktiv sei. Da sie sich damals selbst erst seit einem Jahr als Atheistin bezeichnet habe, habe sie sich an David gewandt, ihm mitgeteilt, dass ihr sein Leserbrief gefallen habe und mit „Mariva, a fellow atheist“ unterschrieben. Daraufhin sei sie von David zu den Monatstreffen von *SFA* eingeladen worden, von denen sie vorher schon einmal gehört, aber zu denen sie sich bislang nicht getraut habe. Doch da sie neugierig auf David und die Organisation gewesen sei, habe sie diese Einladung als Anlass für ihren ersten Besuch dort genommen.

7.4.2.6.4 Falldarstellung SFA05

Kurzzvorstellung Nancy P. ist eine von wenigen Afroamerikaner(inne)n in den untersuchten Organisationen und zum Zeitpunkt des Interviews 36 Jahre alt. Sie stammt aus einer Mittelklasse-Familie in Südkalifornien, wo ihr Vater als Bau-Ingenieur bei der Marine arbeitete, und hat vier Geschwister. Ihre Eltern sind beide verstorben. Die Mutter starb, als Nancy 13 Jahre alt war, der Vater 15 Jahre später. Nach der Highschool habe sie eigentlich zur Filmschule gehen wollen, aus Kostengründen aber zunächst nur in wechselnden Jobs gearbeitet. Einige Jahre später habe sie dann, als größter Schritt in ihrem Leben, ein Studium in Trickfilm-Animation in San Francisco aufgenommen und studiert derzeit als Spezialisierung Visual Special Effects in Teilzeit. Ihr Geld hat sie bis vor kurzem als Busfahrerin bei den Verkehrsbetrieben von San Francisco verdient, nimmt sich zur Zeit des Interviews aber gerade eine Auszeit von dem Beruf. Sie ist nicht verheiratet und hat keine Kinder.

Mitgliedschaft Bei *SFA* ist Nancy seit knapp zwei Jahren Mitglied. So es ihr Job erlaube, besuche sie die monatlichen Treffen der Organisation. Einmal habe sie auch an einem Picknick teilgenommen und ihre Neffen, die beide ungläubig seien, dahin mitgebracht. Sie findet die Vorträge auf den Monatstreffen besonders interessant, auf denen sie schon viel für sie Neues und bisher Unbekanntes gelernt habe. Außerdem unterhalte sie sich gerne mit den älteren Mitgliedern der Organisation, auch wenn diese, im Gegensatz zu ihr selbst und wahrscheinlich aufgrund prägender Erfahrungen, sehr antireligiös seien. Sie glaubt, dass diese Mitglieder viele Atheisten von erneuten Besuchen bei der Organisation abhielten. Außer einer größeren Mitgliedschaft wünscht sie sich, dass *SFA* auch soziale Projekte unterstützen würde, damit sie zeigen könnten, dass Atheisten nicht nur einfach gottlos

seien, sondern auch anderen helfen könnten. In dieser Hinsicht habe sie ein Gast-Vortrag von Mynga F. aus Sacramento besonders beeindruckt.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Obwohl durch ihre Eltern nicht religiös erzogen, hatte Nancy einige Berührungspunkte mit Religion in ihrer Kindheit. Sie nimmt an, dass ihre Mutter Atheistin gewesen sei, da sie die strenge Religiosität wiederum ihres Vaters, Nancys Großvaters, der ein „Footwashing Southern Baptist“ gewesen sei, abgeschreckt habe. Die Geschwister der Mutter hätten die Religiosität jedoch in unterschiedlichem Maße übernommen, so dass Nancy von deren Seite unterschiedlichste religiöse Ansichten gehört habe. Sie könne sich erinnern, dass ihre Mutter jedoch bei seltenen gemeinsamen Kirchenbesuchen entweder eingeschlafen sei oder Nancy darüber, dass sie keine göttliche Stimme vernehmen konnte, damit getröstet habe, dass die anderen Leute auch nur so täten. Zwei von Nancys älteren Geschwistern seien dann, als sie sieben Jahre alt war, durch Cousins zu den Zeugen Jehovas konvertiert und hätten sie anfangs zu den Gemeindetreffen mitgenommen. Jedoch habe man die älteren Geschwister schließlich gebeten, die kleine Schwester nicht mehr mitzubringen, da sie in der Kinderstunde zu kritische Fragen gestellt und die anderen Kinder verunsichert habe. Auf einem christlichen Summer Camp, auf das sie während der Krankheit ihrer Mutter von einer Tante geschickt worden war, sei sie den Erziehern aufgefallen, da sie als einziges Kind keine Kirchenlieder kannte. So hätten diese ihre Aufgabe darin gesehen, Nancy zu Jesus zu bekehren. Gleichzeitig habe sie sie dadurch verblüfft, dass sie das bravste und interessierteste Kind gewesen sei, dass lieber mit den Erziehern diskutierte als mit den „ach so religiösen“ anderen Kindern Blödsinn anzustellen. Auch im späteren Leben habe sie bei vielen Gelegenheiten die Diskrepanz zwischen öffentlicher Fassade und tatsächlichem Handeln religiöser Menschen bemerkt. Nachdem sie sich bei ihrer Familie als Atheistin geoutet habe – ein Begriff für ihre Haltung, den sie erst spät entdeckt habe - habe eine ihrer Tanten, eine liberale Priesterin, gegenüber der restlichen Verwandtschaft u.a. deshalb für sie Partei ergriffen, da Nancy die einzige Nichte sei, die keine sittlichen Normen gebrochen, niemandem etwas Böses getan und keine unehelichen Kinder bekommen habe. Scheinheiligkeit erkennt Nancy auch bei Politikern, die zu Wahlkampfzwecken ihre angebliche religiöse Seite herauskehrten. In Obamas Fall etwa sei die Benennung „seines“ Priesters als einen seiner Berater vermutlich eine Konzession an die schwarze Bevölkerung gewesen, bei der Religion angeblich eine große Rolle spiele, wobei sie auch dies für Lippenbekenntnisse hält. Mit ihrem Atheismus sei sie bislang offen umgegangen, mache dies nach schlechten Erfahrungen nun aber seltener. Ohnehin habe sie kein besonders großes Bedürfnis, ihre Weltanschauung nach außen zu tragen – genauso wenig wie ihre politische Orientierung.

Beitrittsgeschichte Ausschlaggebend für Nancys Suche nach einer atheistischen Organisation seien Probleme auf der Arbeit gewesen. Dort hätten zum einen Kollegen

versucht sie zu bekehren, seien aggressiv geworden oder hätten sie einfach ignoriert, nachdem sie sich in privaten Diskussionen um religiöse Themen als Atheistin offenbart habe. Zum anderen habe sie ihr Vorgesetzter so massiv gemobbt, nachdem er ihren atheistischen Autoaufkleber gesehen habe, dass eine Gewerkschafterin des Unternehmens habe einschreiten und ihn über die Verwaltung ermahnen müssen, seine religiösen Ansichten aus der Arbeit herauszuhalten. Da all‘ ihre Freunde zu der Zeit ebenfalls religiös gewesen seien, habe sie schließlich bewusst Rückhalt und Unterstützung bei Gleichgesinnten gesucht und so über das Internet *American Atheists* und die Regionalgruppe *San Francisco Atheists* entdeckt, von denen sie auf ihre Email hin zu einem Monatstreffen eingeladen worden sei. Seither besuche sie die Treffen einigermaßen regelmäßig. Mit den Menschen dort habe sie zwar keinen engen, über die Treffen hinausgehenden, dafür aber freundlichen Kontakt, und sie habe viel über den Umgang mit Ausgrenzung erfahren.

7.4.2.6.5 Falldarstellung SFA06

Kurzzvorstellung Stan C. ist zum Zeitpunkt des Interviews der Vorsitzende von *SFA* und 45 Jahre alt. Er war Mitbegründer der Organisation und hatte auch vorher schon auf verschiedenen Posten für den Dachverband *American Atheists* gearbeitet. Stan ist in Iowa als Sohn eines chinesisch-hawaiianischen Vaters und einer mexikanisch-indianischen Mutter aufgewachsen, einige Jahre nach der Trennung der Eltern aber seinem Vater nach San Francisco gefolgt, wo dieser seinen Beruf als investigativer Journalist weiter ausübte und nun als offen schwuler Mann lebte. Stan selbst lebt polyamourös, unterhält langjährige Beziehungen mit zwei Männern und seit drei Jahren eine weitere Beziehung mit einer Frau. Beruflich hat er in San Francisco als Sekretär angefangen, sich zum Computerfachmann weitergebildet, zwischenzeitlich als Rechtsanwaltsgehilfe gearbeitet und ist nun in derselben Kanzlei wieder als Computerspezialist beschäftigt.

Mitgliedschaft Stan begann sein Engagement in der damaligen Regionalgruppe („chapter“) von *American Atheists* in San Francisco im Jahr 1984, einige Zeit nachdem er dort hingezogen war. Da die Gruppe bis dahin hauptsächlich aus älteren, weißen Männern bestanden habe, sei mit ihm „frisches Blut“ in die Organisation gekommen. Auf seinen Wunsch hin, die Newsletter-Betreuung zu übernehmen, habe er aber erst einmal einen ablehnenden Bescheid von Madalyn Murray O’Hair, die die Organisation damals noch zentral lenkte, erhalten, da sie gehört habe, dass er harte Drogen nehme. Sein siebenseitiger Antwortbrief, in welchem er die Vorwürfe aus der Welt geräumt, allerdings offen seinen Marihuana-Konsum eingestanden habe, habe O’Hair dann allerdings überzeugt, ihr Okay zu geben. Stan nimmt an, dass es auch dieser Brief gewesen sei, der O’Hair veranlasst habe, ihm die Führung einer neuen San-Francisco-Regionalgruppe zu übertragen, nachdem sich die bisherige Gruppe von *American Atheists* getrennt hatte. Obwohl er dafür von den anderen ehemaligen Mitgliedern zunächst angefeindet worden sei und sich den Vorsitz

auch eigentlich nicht zugetraut habe, habe er sich O'Hair verpflichtet gefühlt, die Aufgabe angenommen und die lokale Organisation langsam wieder aufgebaut. In dieser Zeit hätten seine Aufgaben darin bestanden, den Newsletter zu produzieren und Treffen sowie Proteste zu organisieren. Zum Beispiel hätte seine Gruppe sich zusammen mit lokalen Gay-Rights-Aktivisten erfolgreich dafür eingesetzt, dass die *Boy Scouts* wegen ihrer diskriminierenden Mitgliederpolitik keine Sitzungen mehr in öffentlichen Schulen abhalten durften. Ein weiterer Höhepunkt dieser Zeit sei die Beteiligung an der Gay Day Parade gewesen. Etwa 1991/92 seien dann die *American-Atheists*-Regionalverbände aufgelöst, er jedoch wiederum wenige Jahre später, 1995, von O'Hair in den nationalen Vorstand berufen worden. In diesem Jahr allerdings wurden O'Hair, ihr Sohn und ihre Enkelin gekidnappt und ermordet, so dass er gleich mit in die Verantwortung gekommen sei, *American Atheists* am Leben zu erhalten. Die Regionalverbands-Struktur wurde im Folgenden wieder aufgebaut und Stan sei erneut zum California State Director für *American Atheists* bestimmt worden. Aus informellen „Secular Suppers“, die er in den vorherigen Jahren in San Francisco unregelmäßig veranstaltet habe, sei dann 1998 *San Francisco Atheists* als eingetragene Organisation hervorgegangen. Ein neuer Teilnehmer an den Abendessen, Jim H., habe sich als sehr interessiert und engagiert erwiesen und sei zusammen mit Stan zum Mitbegründer und jahrelangen Zugpferd der Organisation geworden. Erste Aufmerksamkeit und damit neue Mitglieder habe die Gruppe durch die Auseinandersetzung um ein Kreuz auf öffentlichem Grund auf dem Mount Davidson erhalten. Auch der Michael-Newdow-Prozess um den Gottesbezug in der „Pledge of Allegiance“ vor dem Obersten Gerichtshof sei von *SFA* tatkräftig unterstützt worden. Eher im Alleingang sei Stan in der Auseinandersetzung um den geplanten „Religious Freedom Restoration Act“ aktiv geworden, der Religionsgemeinschaften Handlungen erlaubt hätte, die sonst allgemein verboten seien. In dieser Sache habe er Gouverneur Wilson Argumente an die Hand gegeben, die letztlich mit zur Verhinderung des Acts geführt hätten. Neben politischem Protest sei ein wichtiges Anliegen der Organisation, welches er selbst aufgrund seines offenen persönlichen Umfelds oft vergesse, die Geselligkeit unter Gleichgesinnten. Er genieße es allerdings auch, dass die Gruppe höchst unterschiedliche Menschen zusammenbringe, die sich sonst im Alltag nie begegnet wären. Für ihn sei *SFA* aber vielmehr ein Vollzeitjob, den er mit seiner Erwerbsarbeit in Einklang bringen müsse und aufgrund dessen er sich in keinen anderen Projekten, die er gerne unterstützen würde, mehr beteiligen könne, wie der Umweltbewegung. Zwar habe er schon häufiger ans Aufhören gedacht, das bislang jedoch nicht umgesetzt, da erfolgreiches Engagement letztlich immer aufregend und lohnend sei und er früher das Gefühl gehabt habe, für die Gruppe unverzichtbar zu sein. Das sehe er mittlerweile aber anders.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Stan war das jüngste von vier Kindern und habe mit seinen Geschwistern eine freie Kindheit genossen. Seine Eltern seien sehr liberal gewesen. So habe ihm seine Mutter etwa schon im Alter von zehn Jahren ein Buch

gegeben, in dem Masturbation als etwas Positives dargestellt wurde. Überhaupt seien er und seine Geschwister von den Eltern zum vielen Lesen angehalten worden. Offiziell habe die Familie zunächst der Episkopalkirche angehört, jedoch nur selten Gottesdienste besucht. Nach der Scheidung habe seine Mutter dann verschiedene religiöse Richtungen und Praktiken ausprobiert, u.a. Meditation, Katholizismus, Christian Science und Buddhismus. Stan habe seine Mutter in die jeweiligen Gemeinden begleitet, wobei sie nie lange geblieben seien, da sie keinen Anschluss gefunden hätten. Außerdem sei Stan auch als Kind schon skeptisch gewesen und habe nach der Lektüre eines Erich-von-Däniken-Buches – was ihm im Nachhinein peinlich sei – den Glauben an Götter generell verloren. Seine Mutter, der er das mitgeteilt habe, sei davon zunächst nicht begeistert gewesen, meine heute aber, dass er wahrscheinlich recht habe. Basierend auf der Kurzgeschichte über den Sänger einer atheistischen Rockband, der erschossen wurde, welche Stan geschrieben habe, habe sein Bruder die Musik zu Stans Liedtexten geschrieben, so dass sie schließlich zusammen mit einem Freund tatsächlich diese Band gegründet und sie „Sin“ genannt hätten. Erst durch einen kurzfristig abgesagten Auftritt in einem Freizeitpark habe Stan mitbekommen, dass das Thema des Atheismus brisant sein könnte. Dennoch habe er die Band weitergeführt und sei mit dem Freund u.a. deswegen nach San Francisco gezogen, um die Band dort zu größerem Erfolg zu führen. San Francisco sei für ihn der beste Ort, um in den USA zu leben, da hier eine „live and let live“-Einstellung vorherrsche. Daher habe er im Alltag oder im Berufsleben noch nie Probleme aufgrund seines Atheismus erfahren. Der einzige kritische Vorfall habe sich in Texas ereignet, wo neue Zufallsbekannte ihn beinahe vom Balkon des Hotelzimmers geworfen hätten, als sie erfahren hätten, dass er Atheist ist.

Beitrittsgeschichte Stan habe schon als Schüler von *American Atheists* und Madalyn Murray O’Hair erfahren und eine ihrer öffentlichen Reden besucht, als sie in Des Moines Station gemacht habe. Da ihre Bücher zu der Zeit nicht über den regulären Buchhandel erhältlich gewesen seien, habe er seinen Vater gebeten, mithilfe seiner journalistischen Fähigkeiten O’Hairs Adresse ausfindig zu machen und sie zu bitten, ihm ihre Bücher zuzusenden, was dieser tat. Durch die Bücher habe Stan über das Konzept der Trennung von Staat und Religion erfahren und verstanden, wie dies unterwandert worden sei. Zwei Jahre nach seinem Umzug nach San Francisco in 1982 habe er schließlich als Dank ein Albert-Einstein-Poster an O’Hair geschickt und um eine Familien-Mitgliedschaft bei *American Atheists* für seine Band gebeten, was genehmigt worden sei. Im Weiteren sei die Band auch gelegentlich im Newsletter erwähnt worden. 1988 seien er und O’Hair sich dann auf einer Tagung zum ersten Mal begegnet und hätten sich gegenseitig gemocht. Trotz ihres umstrittenen bzw. in weiten Kreisen schlechten Rufes sei sie für ihn ein Grund gewesen, *American Atheists* weiterhin zu unterstützen und aktiver zu werden, da sie mit ihrer freizügigen und kaltschnäuzigen Art die ganze Sache cool, lustig, aufregend und wichtig habe erscheinen lassen.

7.4.2.6.6 Falldarstellung SFA07

Kurzzvorstellung Adrienne M. ist zum Zeitpunkt des Interviews 34 Jahre alt. Nach einer zehnjährigen lukrativen Tätigkeit im IT-Bereich, die sie von Dallas ins Silicon Valley nach Kalifornien geführt hat, hat sie sich vor zwei Jahren entschlossen die Branche zu wechseln, und studiert nun, nach einem Versuch in Jura, einen Masterstudiengang zu Inneneinrichtung und Design, weswegen sie sich gerade als „Enjoyer of Life“ bezeichnet. Nach ihrer Kindheit und Collegezeit in Texas, wo sie als Kind einer atheistischen, Demokraten wählenden Familie immer Aufsehen erregt habe, habe sie den Staat verlassen und sei bewusst nach San Francisco gekommen, um Prüderie und Bigotterie hinter sich zu lassen. Aber auch vorher habe sie immer schon aufgeschlossene und internationale Freunde gehabt. Ihr Partner ist Franzose und lebt zur Zeit in Deutschland.

Mitgliedschaft Adrienne ist seit ca. fünf Jahren Mitglied bei *SFA*. Kurz nach ihrem Beitritt sei sie zum Kassenwart bestimmt worden, habe bald geholfen den Internet-Auftritt der Organisation zu verbessern und sei zu vielen Treffen und öffentlichen Auftritten der Gruppe gegangen. Allerdings sei sie aufgrund anderer Aktivitäten nicht in dem Maße tätig geworden, wie sie glaube, dass die Gruppe es gern gesehen hätte. Als relativ junge und attraktive Frau werde sie gerne von den anderen Gruppenmitgliedern in den Vordergrund geschoben, etwa um Fernseh- oder Zeitungsinterviews zu geben. Sie habe auch schon mehrmals öffentlich über ihre Erfahrungen als Atheistin der zweiten Generation gesprochen. Bei diesen Gelegenheiten habe sie erfahren können, dass es auch anderen so erginge, viele aber nach wie vor keinen Mut hätten, damit offen umzugehen. Sie glaube, dass auf jeden geouteten Atheisten tausend nicht geoutete kämen. Sie sehe ihre Aufgabe darin, Sprachrohr für diejenigen zu sein, die nicht dieselbe familiäre Unterstützung genossen hätten wie sie selbst. Sie wolle dem Atheismus ein freundliches Gesicht geben. Da es ihr vor allem um Bürgerrechte gehe, wäre ihr Ziel erreicht, wenn Atheisten gesellschaftlich akzeptiert wären und die Menschen keine Angst mehr vor ihnen hätten. Im Gegensatz zu anderen Mitgliedern interessiere sie die Diskussion der Gottesfrage etwa überhaupt nicht. Jeder solle glauben können, was ihn glücklich mache, Hauptsache dieser Glaube mische sich nicht in ihre Regierung, ihren Körper und ihr Leben ein. Obwohl sie in der Organisation einige gute Freunde gefunden habe – diejenigen aus ihrer Altersgruppe – beschränke sich ihr Engagement für *SFA* in jüngerer Zeit auf die öffentlichen Auftritte bei Demonstrationen oder Straßenfesten. Stattdessen sei sie beim *Camp Quest West* viel aktiver geworden, da die Vorstellung, Kindern in ihren Ferienlagern wertvolle Erinnerungen und wertvolle Erkenntnisse mitgeben zu können, für sie befriedigender sei als die Aufgabe von *SFA*, über die Existenz von Atheisten aufzuklären und für ihre Rechte zu kämpfen. Für die Organisation wünsche sie sich dennoch mehr junge Mitstreiter und eigene Räumlichkeiten.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Adrienne wuchs ganz selbstverständlich ohne Religion auf. Zwar hätten die Eltern gegenüber den Großeltern ihren Atheismus nicht nach vorne gekehrt, dennoch habe sie nie das Gefühl vermittelt bekommen, dass Religionslosigkeit etwas Falsches sei. Entsprechend selbstbewusst habe sie schon in der Schule z.B. den anderen Kindern stolz verkündet, dass es außer dem Osterhasen und Santa Claus auch keinen Gott gäbe. Sie habe die alte „Pledge of Allegiance“, ohne Gottesbezug, aufgesagt, sich bei Gebeten, die ihr Basketball-Coach die Mannschaft habe sprechen lassen, abseits gestellt oder an der „Vesper“ zum Schulabschluss nur teilgenommen, ohne sich hinzuknien, die Augen zu schließen oder mitzubeten. Dies habe spätestens in der Highschool für viel Aufsehen gesorgt, ihr circa wöchentlich Kommentare wie „Du wirst in die Hölle kommen“ eingebracht und ihr Bewusstsein dafür geschärft, dass in ihrer Schule Unrecht praktiziert werde. Außerdem habe sie ihre Eltern bloßgestellt, indem sie darauf verwiesen habe, dass diese auch nicht gläubig seien. Obwohl die Eltern eigentlich gerne etwas weniger aufgefallen wären, hätten sie sie immer unterstützt. Kontakt zur Religion habe sie in ihrer Jugend vor allem aus dem Bedürfnis nach Sozialkontakten heraus gehabt. Die Kirchen hätten für Jugendliche viele Freizeitangebote bereitgestellt, wohin sie ihre Freunde begleitet habe. Außerdem habe sie häufig ihre tief religiösen baptistischen Großeltern zur Kirche begleitet, um ihnen beim Singen im Kirchenchor zuzuhören und ihnen eine Freude zu machen. Obwohl ihr Unrechtsbewusstsein hinsichtlich der Diskriminierung von Atheisten also schon früh ausgeprägt gewesen sei und sie gerne ein Statement gesetzt und geschaut hätte, wie die Leute reagieren, sei sie während des Colleges, trotz ihres ursprünglichen Wunsches, doch nicht einer atheistischen Hochschulgruppe beigetreten. Davon sei ihr als Vorsitzende einer „Sorority“ damals dringend abgeraten worden. Das atheistische Engagement habe sich dann erst später ergeben.

Beitrittsgeschichte Zum Beitritt in eine atheistische Organisation kam es Anfang der 2000er Jahre in Kalifornien. Sie macht dafür ihre Erfahrungen als Atheistin der zweiten Generation in Kombination mit dem politischen Klima dieser Jahre verantwortlich, das durch den zunehmenden Einfluss der Religiösen Rechten, „Faith-Based Initiatives“ und religiöse Benennungen am Obersten Gerichtshof gekennzeichnet gewesen sei. Außerdem habe sie nach ihrem Umzug an die Westküste wieder einmal sozialen Anschluss gesucht, da sie – anders als viele andere Atheisten – ein sehr geselliger Mensch sei. So sei sie zunächst auf die Anzeige von *Atheists of Silicon Valley* im Online-Portal *Craigslist* gestoßen. Nach einem halben Jahr in dieser Gruppe, die sich in der Nähe ihrer Arbeitsstelle getroffen habe, habe sie von deren Vorsitzendem von der Existenz der Organisation in San Francisco erfahren und sich deren Treffen angeschaut. Nach zwei Monaten dann habe sie sich offiziell vorgestellt und ihre Mithilfe angeboten.

7.4.2.6.7 Falldarstellung SFA08

Kurzbildung Ona R. ist zum Zeitpunkt des Interviews 32 Jahre alt, Single und arbeitet als analytische Chemikerin in einem pharmazeutischen Betrieb. Sie habe erst kürzlich eine schwere, über zwei Jahre währende Krise überwunden, die ausgelöst und geprägt gewesen sei durch den Tod ihrer Großmutter, bei der sie lange Zeit gelebt hatte, zwei Autounfälle, die sie in ihrer Beweglichkeit eingeschränkt haben, und durch den Verlust ihres ersten Jobs. Als größte Leistung betrachtet sie die Erlangung ihres Bachelor-Abschlusses in Chemie, den sie trotz ihrer Herkunft erfolgreich absolviert und der sie in ihren ersten profitablen Beruf gebracht habe. Die Eltern seien ungelernt und Hippies gewesen, die während der ersten acht Jahre Onas Lebens mit ihren zwei Kindern in der Abgeschiedenheit Oregons in einem Wohnwagen gelebt hätten. Erst nach der Scheidung der Eltern habe sie, zunächst zusammen mit ihrer Mutter, später bei der Großmutter in einem normalen Haus gelebt. Zu ihrer Mutter habe sie heute keinen Kontakt mehr, zum Vater ein schwieriges Verhältnis – lediglich ihr Bruder stelle noch eine wichtige Säule in ihrem Leben dar.

Mitgliedschaft Ona ist seit ca. 2004 oder 2005 Mitglied bei SFA, besucht aber seit etwa zwei Jahren keine Monatstreffen mehr, da sie das Gefühl habe, dass dabei nichts herumkomme. Wie es typisch für Atheisten sei, seien viele Mitglieder Individualisten und oft wenig kompromissbereit, was sich auch an ihren politischen Einstellungen zeige. So ließe sich wenig bewegen. Sie würde sich wünschen, dass die Gruppe mehr dafür täte, das Ansehen von Atheisten in der Öffentlichkeit zu verbessern, und sähe es gerne, wenn dazu soziale Projekte unterstützt würden. Aus diesem Grund gefalle ihr *Camp Quest*, das säkulare Ferienlager für Kinder, sehr gut und sie könne sich vorstellen, in der Zukunft dort ehrenamtlich mitzuarbeiten. Weil es ihr außerdem ein Anliegen sei, dass sich Atheisten in ihrem privaten Umfeld wie auch in der Öffentlichkeit als solche zu erkennen geben, besuche sie heute nur noch die Stadt- und Straßenfeste, auf denen sich die Organisation mit Ständen präsentiere. Ihr gefalle es sehr, dort mit den Menschen ins Gespräch zu kommen und immer wieder Atheisten zu treffen, die, wie sie selbst vor einigen Jahren, noch nicht wüssten, dass es eine atheistische „Community“ gäbe. Dafür nehme sie auch gerne die Beschimpfungen einzelner Festbesucher in Kauf. Sie selbst habe bei SFA eine Gemeinschaft gefunden, da einige der jüngeren Mitglieder, jene unter fünfzig, mittlerweile ihre Freunde seien, mit denen sie regelmäßig etwas außerhalb der regulären Gruppenaktivitäten unternehme.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung Da ihre Eltern damals nicht besonders religiös gewesen seien, habe Ona in ihrer frühen Kindheit keinen Bezug zur Religion gehabt. Dies habe sich erst nach der Scheidung der Eltern geändert. Zum einen habe ihr Vater neuen Sinn in einer evangelikalen Gemeinde gesucht und sei zu einem „wiedergeborenen“ Christen geworden. Auf seine Initiative hin sei damals auch Ona in der

Kirche des Vaters getauft worden. Zum anderen habe ihre Großmutter darauf bestanden, dass sie in deren Kirche, einer lutherischen Gemeinde, religiös erzogen werde, so dass sie ihrer Großmutter zuliebe einige Jahre die wöchentlichen Gottesdienste, die Sonntagsschule und schließlich auch die Konfirmation durchlaufen habe. Da sie jedoch all die Jahre hindurch nicht gläubig gewesen sei, habe sie danach von ihrer Freiheit, sich selbst zu entscheiden, Gebrauch gemacht und die Kirche, außer für Chorkonzerte ihrer Großmutter, seit ihrem 16. Lebensjahr nicht mehr besucht. Denn seit ihrem ersten Kontakt mit Religion und Kirche habe Ona kritische Fragen gestellt und damit den Betreuern und Pastoren das Leben schwer gemacht. Besonders hätten sie die unterschiedlichen Varianten vermeintlich historischer Ereignisse in den verschiedenen Evangelien gestört. Da sie die Religion als etwas Fremdes erlebt habe, das ihr mit einem Mal aufgedrückt werden sollte, habe sie in der Schule fortan das „under God“ aus der Pledge of Allegiance ausgelassen. So sei sie von je her säkular orientiert gewesen, habe jedoch erst in späteren Jahren zunehmend den Respekt vor Religion und manchen religiösen Menschen verloren. Dies habe zum einen mit ihrem Vater zu tun, dessen Offenheit, Toleranz und Bescheidenheit früherer Jahre durch den fundamentalistischen Glauben einer Naivität, Intoleranz und Anmaßung gewichen seien. So würde er mittlerweile die Notwendigkeit des Klimaschutzes aufgrund des nahenden Weltuntergangs bestreiten und nur Menschen, die Jesus als Retter akzeptiert hätten, als gleichwertig anerkennen. Außerdem habe er Ona, nachdem sie ihm ihren Atheismus offenbart habe, als „Kommunistin“ beschimpft und ein halbes Jahr lang jeglichen Kontakt verweigert. Nach wie vor sei das Verhältnis sehr angespannt, u.a. da Ona zu Ohren gekommen sei, dass er über sie erzähle, sie werde in der Hölle landen. Zum anderen habe sie feststellen müssen, dass ihre alte, blinde Lieblingstante, deren Umzug in ein Altersheim sie organisiert habe, von den Mitgliedern ihrer Kirche, denen die Tante sich anvertraut hatte, ausgenutzt und in großem Stil bestohlen worden sei. Aufgrund dieser Erfahrungen sei sie es leid, dass Atheisten gesellschaftlich nach wie vor das geringste Vertrauen entgegengebracht werde und es die Medien und die Öffentlichkeit nicht interessiere, wenn Atheisten diskriminiert würden. Daher halte sie es für wichtig, der Gesellschaft zu zeigen, dass auch Menschen ohne Gottesglauben sehr sozial seien, weswegen sich Atheisten outen sollten. Sie tue dies – etwa durch einen Darwin-Fisch-Aufkleber am Auto oder persönliche Gespräche – auch wenn sie dadurch regelmäßig in Konfrontationen gerate und auch schon Kontakt zu Verwandten verloren habe.

Beitrittsgeschichte Kennengelernt hat Ona die Organisation *SFA* durch eine damals neue Freundin, Adrienne, die sie auf der Veranstaltung eines Online-Aktivitäten-Portals kennengelernt habe. Sie hätten auf Anhieb viele Gemeinsamkeiten entdeckt und seien seitdem beste Freundinnen. Vorher sei Ona nicht auf die Idee gekommen, dass es atheistische Organisationen geben könnte. Doch als Adrienne sie mitgenommen und den Gruppenmitgliedern vorgestellt habe, habe sie schnell das Gefühl bekommen, dass dies ihre „Community“ sei und dass ihr genau dies gefehlt habe.

7.4.2.6.8 Falldarstellung SFA09

Kurzzvorstellung David M. ist zum Zeitpunkt des Interviews 77 Jahre alt, wohnt im Süden der San Francisco Bay Area und bezeichnet sich halb scherzhaft als „atheistischen Prediger“. Nachdem er aus seinem Beruf als Funktechniker bei der Regierung in Rente gegangen ist, spielt er neben seinem atheistischen Engagement gerne Mundharmonika sowie Tischtennis und Schach im Seniorenzentrum. Außerdem ist er in der Goldgräber-Bruderschaft „E Clampus Vitus“, die er als geselligen Männer-Trinkverein bezeichnet. Er hat zwei erwachsene Söhne aus erster Ehe – ein dritter Sohn ist mit 33 Jahren an Krebs gestorben – und ist zum zweiten Mal verheiratet; wie er betont, mit einer gläubigen Christin, wobei dies ihre schlechteste Eigenschaft sei.

Mitgliedschaft David M. ist bereits seit den 1970er-Jahren im organisierten Atheismus aktiv. Von Anfang an habe es ihm gefallen, mit Gleichgesinnten Freundschaften schließen, diskutieren und Witze über die „religionists“ reißen zu können, da dies mit religiösen Menschen nicht möglich sei. Außerdem würden Atheisten einander ungefragt helfen, ohne dafür auf Gott Bezug nehmen oder erst Rituale abhalten zu müssen. Ganz besonders gefällt es ihm aber, im Rahmen seiner Organisationsmitgliedschaften an Demonstrationen und Protesten teilzunehmen, wo er Schilder tragen, mit einer Hupe laut hupen („hunk the horn“) und brüllen könne. Der konkrete Anlass scheint ihm dabei egal zu sein. Auch außerhalb seiner Organisationsmitgliedschaften betätige er sich gern als missionarischer Atheist („I wanna spread atheism throughout the world“). Wäre er so reich wie Bill Gates, würde er eigene Fernsehsender betreiben – und dies nur zu einem Zweck: „just preaching the hell out of atheism“. So aber beschränke er sich darauf, Atheisten-Kappen sowie Anstecker mit dem durchgestrichenen Wort „God“ zu tragen und zu verteilen, mit seiner Mundharmonika und selbstkomponierten atheistischen Liedern z.B. in einem Nachtclub aufzutreten und vor allem regelmäßig Leserbriefe zu religiösen Themen an seine Lokalzeitung zu schreiben. Einige dieser Leserbriefe bildeten auch die Grundlage für sein Buch, *Atheist Acrimonious*, das zum Zeitpunkt des Interviews kurz vor dem Erscheinen stehe und welches er bei jeder Gelegenheit – z.B. auch gegenüber der Telefonistin seiner Autoversicherung – mit flotten Sprüchen bewerbe. Zunächst einmal wolle er mit seinen Aktionen über Atheismus aufklären, da er davon ausgehe, dass eine Mehrheit der amerikanischen Bürger immer noch nichts mit dem Begriff anfangen könne. Deshalb verstehe er auch nicht, weshalb sich manche Atheisten aus Angst hinter Begriffen wie „Humanist“ verstecken würden. Außerdem wolle er die Menschen davon überzeugen, dass man als Atheist ein freieres, glücklicheres und vernünftigeres Leben führen könne als ein Mensch unter dem Einfluss von Religion. Er glaube auch, dass er davon schon einige Menschen überzeugt habe. Doch selbst wenn nicht, sei ihm das egal, da er mit seinen öffentlichen Auftritten vor allem Spaß haben wolle. Er müsse zugeben, dass er es wahrscheinlich langweilig fände, wenn die ganze Welt religionslos wäre und er mit niemandem mehr diskutieren könne, so dass er dann eigentlich eine Religion erfinden

müsse. Tatsächlich sehe er Anzeichen dafür, dass Religion rasant an gesellschaftlicher Bedeutung verliere, und glaube, dass Organisationen wie *SFA* einiges dazu beitragen würden. Er würde sich lediglich wünschen, dass mehr Atheisten der Organisation beitreten und mehr der aktiven Mitglieder seine No-God-Anstecker tragen würden.

Biographie / weltanschauliche Entwicklung David M. berichtet, dass er in Port Arthur, Texas, als Sohn einer jüdischen Mutter mit polnischen Wurzeln und eines katholischen Vaters mit mexikanischer Herkunft aufgewachsen sei, die in dem Ort ein kleines Fotostudio betrieben. Er sei im Glauben seiner Mutter erzogen worden, habe zweimal pro Woche in die Synagoge bzw. zur jüdischen Sonntagsschule gehen müssen und sei zur Bar Mitzwa geschickt worden. Aufgrund seines spanischen Nachnamens habe er sich jedoch in der Gemeinde ausgegrenzt gefühlt. Da seine Eltern ihm eine gute Schulbildung hätten zukommen lassen wollen, sei er von der ersten bis zur dritten Klasse auf eine lutherische Grundschule geschickt worden, in der er den Katechismus habe lernen müssen, so dass er bereits in seiner Kindheit drei unterschiedlichen religiösen Einflüssen und damit widersprüchlichen Lehren ausgesetzt gewesen sei: dem Judaismus, Protestantismus und Katholizismus. Diese Situation habe ihn so überfordert, dass er seine Eltern habe dazu bewegen können, ihn von der lutherischen Schule zu nehmen und stattdessen fortan auf eine öffentliche Schule zu schicken. Nach seiner Ausbildung als Funk-Elektroniker und einigen Jahren in der Air Force habe er seine erste Frau, eine Jüdin, kennengelernt. Um in ihrer Gemeinde nicht wieder ausgegrenzt zu werden, habe er damals entschieden, seinen Nachnamen in einen eher jüdisch klingenden Namen ändern zu lassen: den, den er seither trägt. Trotz Zweifeln seit seiner Kindheit sei er zu dieser Zeit noch ein konventioneller jüdischer Gläubiger gewesen, der ein wenig widerwillig von seiner Frau in die Synagoge geschleppt worden, den Traditionen aber gefolgt sei. Dies habe sich erst mit der Scheidung geändert, die er bereits als Befreiung von religiösen Ritualen erlebt habe. Allerdings habe er über die Jahre eine „Gottesphobie“ entwickelt. Durch die jährlich wiederkehrenden Rituale habe er ein „Brainwashing“ durchlaufen, das ihm das Gefühl vermittelt habe, dass Gott ständig im Hintergrund lauere. Dies habe er als eine dermaßen unerträgliche Furcht empfunden, dass er eines Tages Gott auf die Probe gestellt habe. Voller Angst habe er Gott dazu aufgefordert, ihn umgehend zu töten. Nachdem diese Provokationen wiederholt zu keinem Ergebnis geführt hätten, habe er nach einem guten Jahr ganz angstfrei sagen können: „May God strike me down!“, da er schließlich überzeugt gewesen sei, dass es keinen Gott gäbe. Diese Erkenntnis habe seinem Selbstbewusstsein und seiner Gesundheit sehr gut getan, so dass er sich seitdem als „Born-Again-Atheist“ sehe, da er durch die Abkehr vom Glauben in den Naturzustand zurückversetzt und aus einer Diktatur befreit worden sei. Religionen würden die Menschen durch ihre Regeln und Unwahrheiten einkerkern sowie Unfriede stiften, so dass religiöse Führer eigentlich umprogrammiert und genetisch verändert werden sollten. Er sei dermaßen glücklich und stolz, der durch Brainwashing verursachten religiösen Gefangenschaft entkommen zu sein, dass er sich vor

Freude nach wie vor kaum beruhigen könne und deshalb seinen Anstecker trage und „die Frohbotschaft verkünde“ („spread the gospel“).

Beitritts-geschichte Kurz nach dem Sieg über seine „Gottesphobie“ im Alter von zirka 40 Jahren sei er im Fernsehen oder Radio auf einen Bericht über die Organisation *American Atheists* gestoßen. Völlig überrascht davon, dass es eine solche Organisation gab, sei er gleich mit einer Lebenszeit-Mitgliedschaft beigetreten. Im Verlauf der Jahre habe er auch Madalyn Murray O’Hair und ihre Familie getroffen. Jedoch habe es noch einige Jahre, bis zu seinem Umzug in die Bay Area, gedauert, bis er selbst in den Regionalgruppen aktiv werden konnte. Dort habe er zunächst regelmäßig die *Atheists of Silicon Valley* in der Nähe seines Wohnortes besucht. In den letzten Jahren habe er sich aber stärker den *San Francisco Atheists* zugewandt, da er deren Treffen besser mit den öffentlichen Verkehrsmitteln erreichen könne. Außerdem sei er Mitglied bei der *Freedom From Religion Foundation*.

Literaturverzeichnis

- Adams, Clark, 2002: "The Godless Americans March on Washington – A Lesson in Godless Cooperation". In: *The Secular Web*, 15.12.2002 (Internet-Artikel). Online verfügbar unter: <http://www.infidels.org/kiosk/article248.html> (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).
- Altemeyer, Bob und Bruce Hunsberger, 1997: *Amazing Conversions. Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Amarasingam, Amarnath (Hrsg.), 2010: *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill.
- Amarasingam, Amarnath, 2011: "With Reason on Their Side. Is Secularism a Movement?" In: *Huffington Post*, 19.05.2011 (Internet-Artikel). Online verfügbar unter: http://www.huffingtonpost.com/amarnath-amarasingam/secularism-reason-on-their-side_b_863184.html (zuletzt aufgerufen: 22.07.2013).
- Anglberger, Albert J.J. und Paul Weingartner (Hrsg.), 2010: *Neuer Atheismus wissenschaftlich betrachtet*. Frankfurt, Paris: Ontos-Verlag.
- Bainbridge, William Sims, 2005: "Atheism". In: *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 1. S.1-24.
- Bainbridge, William Sims, 2007: *Across the Secular Abyss. From Faith to Wisdom*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Bar-Lev, Mordechai und William Shaffir (Hrsg.), 1997: *Religion and the Social Order. Volume 7: Leaving Religion and Religious Life*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Beck, Ulrich und Elisabeth Beck-Gernsheim, 2002: *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Beit-Hallahmi, Benjamin, 2007: "Atheists. A Psychological Profile". In: Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. S.300-17.
- Berger, Peter L., 1965: „Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse“. In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*. Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag. S.235-49.

- Berger, Peter L., 1973: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Berger, Peter L., 1980: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Durchgesehene und verbesserte Auflage 1992. Freiburg: Herder.
- Berger, Peter L., 1999a: "The Desecularization of the World: A Global Overview". In: Berger (Hrsg.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter L. (Hrsg.), 1999b: *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter L., 2001: "Postscript". In: Woodhead et al. (Hrsg.): *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge. S.189-98.
- Berger, Peter L., Grace Davie und Effie Fokas, 2008: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Berner, Ulrich und Johannes Quack (Hrsg.), 2012: *Religion und Kritik in der Moderne*. Berlin, Münster: LIT.
- Bernstein, Mary, 1997: "Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement". In: *American Journal of Sociology* 103 (3). S.531-65.
- Black, Alan W., 1983: "Organised Irreligion: The New South Wales Humanist Society". In: Black und Glasner (Hrsg.): *Practice and Belief: Studies in the Sociology of Australian Religion*. Sydney: George Allen & Unwin. S.154-66.
- Black, Alan W. und Peter E. Glasner (Hrsg.), 1983: *Practice and Belief: Studies in the Sociology of Australian Religion*. Sydney: George Allen & Unwin.
- Blumer, Herbert, 1973: „Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus“. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S.80-146.
- Bradley Hagerty, Barbara, 2009: "A Bitter Rift Divides Atheists". In: *National Public Radio Online*, 19.10.2009 (Internet-Artikel). Online verfügbar unter: <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=113889251> (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).

- Brennan, Geoffrey und Loren Lomasky, 1993: *Democracy and Decision. The Pure Theory of Electoral Preference*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bromley, David G. (Hrsg.), 1988: *Falling From the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Bruce, Steve, 1996: *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bruce, Steve, 2002: *God is Dead. Secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Bruce, Steve, 2003: *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press.
- Bruce, Steve, 2011: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Budd, Susan, 1977: *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society 1850-1960*. London: Heinemann.
- Buechler, Steven M., 2011: *Understanding Social Movements. Theories from the Classical Era to the Present*. Boulder, CO, London: Paradigm Publishers.
- Bullivant, Stephen, 2008: "Research Note: Sociology and the Study of Atheism". In: *Journal of Contemporary Religion* 23 (3). S.363-68.
- Bullivant, Stephen, 2010: "The New Atheism and Sociology: Why Here? Why Now? What Next?". In: Amarasingam (Hrsg.): *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill. S.109-24.
- Bullivant, Stephen, 2012: "Not so indifferent after all? Self-conscious atheism and the secularization thesis". In: *Approaching Religion* 2 (1). S.100-106.
- Bullivant, Stephen und Lois Lee, 2012: "Interdisciplinary Studies of Non-religion and Secularity: The State of the Union". In: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1). S.19-27.
- Campbell, Colin, 1971: *Toward a Sociology of Irreligion*. London: Macmillan.
- Caplovitz David und Fred Sherrow, 1977: *The Religious Drop-Outs: Apostasy among College Graduates*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Casanova, José, 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Casanova, José, 2004: „Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich“. In: Gabriel und Reuter (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft*. Paderborn, München: Schöningh. S.271-93.
- Chaves, Mark, 1994: “Secularization as Declining Religious Authority”. In: *Social Forces* 72 (3). S.749-74.
- Chaves, Mark, 1998: “In Appreciation of Karel Dobbelaere on Secularization”. In: Laermans et al. (Hrsg.): *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press. S.3-5.
- Chong, Dennis, 1991: *Collective Action and the Civil Rights Movement*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Christiano, Kevin J., William H. Swatos Jr. und Peter Kivisto, 2002: *Sociology of Religion. Contemporary Developments*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Christina, Greta, 2010: “What Can the Atheist Movement Learn from the Gay Movement?” In: *Greta Christina’s Blog*, 15.02.2010. Online verfügbar unter: http://gretachristina.typepad.com/greta_christinas_weblog/2010/02/what-can-the-atheist-movement-learn-from-the-gay-movement.html (zuletzt aufgerufen: 29.08.2013).
- Christina, Greta, 2012: *Why Are You Atheists So Angry? 99 Things That Piss Off the Godless*. Charlottesville, VA: Pitchstone Publishing.
- Cimino, Richard und Christopher Smith, 2007: “Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism”. In: *Sociology of Religion* 68 (4). S.407-24.
- Cimino, Richard und Christopher Smith, 2010: “The New Atheism and the Empowerment of American Freethinkers”. In: Amarasingam (Hrsg.): *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden, Boston: Brill. S.139-56.
- Cimino, Richard und Christopher Smith, 2011: “The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community”. In: *Journal of Media and Religion* 10. S.24-38.
- Cotter, Christopher R., 2011: “Consciousness Raising: The Critique, Agenda, and Inherent Precariousness of Contemporary Anglophone Atheism”. In: *International Journal for the Study of New Religions* 2 (1). S.77-103.
- Cragun, Ryan T. und Joseph H. Hammer, 2011: “‘One Person’s Apostate is Another Person’s Convert’. What Terminology Tells Us About Pro-Religious Hegemony in the Sociology of Religion”. In: *Humanity & Society* 35. S.149-75.

- Cragun, Ryan T., Barry A. Kosmin, Ariela Keysar, Joseph H. Hammer und Michael Nielsen, 2012: "On the Receiving End: Discrimination toward the Non-Religious in the United States". In: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1). S.105-27.
- Dahl, Edgar (Hrsg.), 2005: *Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik*. Stuttgart: Hirzel.
- Davenport, Thomas H.: *Virtuous Pagans. Unreligious People in America*. New York: Garland Publishing.
- Davie, Grace, 1994: *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace, 2000: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, Grace, 2006: "Vicarious Religion: A Methodological Challenge". In: Ammerman (Hrsg.): *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford, New York: Oxford University Press. S.21-36.
- Davie, Grace, 2007: *The Sociology of Religion*. Los Angeles, London: Sage.
- Davie, Grace, 2012: "Belief and unbelief: two sides of a coin". In: *Approaching Religion* 2 (1). S.3-7.
- Davies, James, 1962: "Toward a Theory of Revolution". In: *American Sociological Review* 27. S.5-19.
- Dawkins, Richard, 2006: *The God Delusion*. London, Sydney: Bantam Press.
- Dawkins, Richard, 2007: *Der Gotteswahn*. Berlin: Ullstein.
- Day, Abby, Giselle Vincett und Christopher R. Cotter (Hrsg.), 2013: *Social Identities between the Sacred and the Secular*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Demerath III, N.J. und Victor Thiessen, 1966: "On Spitting against the Wind: Organizational Precariousness and American Irreligion". In: *American Journal of Sociology* 6. S.674-87.
- Dennett, Daniel, 2006: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York, London: Viking-Penguin.
- Dennett, Daniel, 2008: *Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen*. Frankfurt: Insel.

- Diani, Mario, 1992: "The Concept of Social Movement". In: *The Sociological Review* 40. S.1-25.
- Diani, Mario, 2007: "Networks and Participation". In: Snow, Soule und Kriesi (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA: Blackwell Publishing. S.339-59.
- Dobbelaere, Karel, 1981: "Secularization: A Multi-Dimensional Concept". In: *Current Sociology* 29. S.1-213.
- Dobbelaere, Karel, 2000: "Toward an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization". In: Swatos Jr. und Olson: *The Secularization Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. S.21-39.
- Dobbelaere, Karel, 2002: *Secularization. An Analysis at Three Levels*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Dracos, Ted, 2003: *UnGodly. The Passions, Torments, and Murder of Atheist Madalyn Murray O'Hair*. New York, London: Free Press.
- Dudley, Roger Louis, 1978: "Alienation from Religion in Adolescents from Fundamentalist Religious Homes". In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1). S.389-98.
- Eberle, Edward J., 2011: *Church and State in Western Society. Established Church, Cooperation and Separation*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Edgell, Penny, Joseph Gerteis und Douglas Hartmann, 2006: "Atheists as 'Other': Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society". In: *American Sociological Review* 71. S.211-34.
- Eller, Jack David, 2010: "What Is Atheism?" In: Zuckerman (Hrsg.): *Atheism and Secularity. Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara, CA: Praeger. S.1-18.
- Fincke, Andreas, 2002: *Freidenker – Freigeister – Freireligiöse. Kirchenkritische Organisationen in Deutschland seit 1989. EZW-Texte 162*. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Fitzgerald, Bridget Ann, 2003: *Atheists in the United States. The Construction and Negotiation of a Nonnormative Identity*. Dissertation at the University of Albany: UMI Microform (3096390).

- Flick, Uwe, 1996: *Qualitative Forschung. Theorien, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. 2. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe, 2007: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hrsg.), 2000a: *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, 2000b: „Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick“. In: dies. (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S.13-29.
- Flynn, Tom (Hrsg.), 2007a: *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Flynn, Tom, 2007b: “United States, Unbelief in”. In: ders. (Hrsg.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books. S.784-91.
- Foust, Christine H., 2009: “*An Alien in a Christian World*”: *Intolerance, Coping, and Negotiating Identity Among Atheists in the United States*. Master Thesis. Winston-Salem, NC: Wake Forest University. Online verfügbar unter: <http://wakespace.lib.wfu.edu/handle/10339/14661> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).
- Franzmann, Manuel, Christel Gärtner und Nicole Köck (Hrsg.), 2006: *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Führding, Steffen und Peter Antes (Hrsg.), 2013: *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R unipress.
- Gärtner, Christel, Detlef Pollack und Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.), 2003: *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen: Leske & Budrich.
- Gamson, William A., Bruce Fireman und Steven Rytina, 1982: *Encounters with Unjust Authority*. Homewood, IL: Dorsey Press.
- Gamson, William A. und Gadi Wolfsfeld, 1993: “Movements and Media as Interacting Systems”. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 528. *Citizens, Protest, and Democracy*. S.114-25.

- GBS, 2011: *Aufklärung im 21. Jahrhundert*. Oberwesel: Giordano-Bruno-Stiftung. Online verfügbar unter: <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/materialien/broschueren-flyer-stiftung> (zuletzt aufgerufen: 22.08.2013).
- Geschwender, James, 1968: "Explorations in the Theory of Social Movements and Revolutions". In: *Social Forces* 47. S.127-35.
- Gessmann, Martin, 2009: *Philosophisches Wörterbuch*. 23., vollständig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Girtler, Roland, 1992: *Methoden der qualitativen Sozialforschung*. 3. Auflage. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Gladkich, Anja und Gert Pickel, 2013: „Politischer Atheismus – Der ‚neue‘ Atheismus als politisches Projekt oder Abbild empirischer Realität?“ In: Pickel und Hidalgo (Hrsg.): *Religion und Politik im vereinigten Deutschland*. Wiesbaden: Springer. S.137-62.
- Glaser, Barney und Anselm Strauss, 1967: *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Goodwin, Jeff und James M. Jasper (Hrsg.), 2009: *The Social Movements Reader. Cases and Concepts*. 2nd Edition. Malden, MA, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Goodwin, Jeff, James M. Jasper und Francesca Polletta (Hrsg.), 2001a: *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Goodwin, Jeff, James M. Jasper und Francesca Polletta, 2001b: "Why Emotions Matter". In: dies. (Hrsg.): *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. Chicago, London: The University of Chicago Press. S.1-24.
- Graf, Friedrich Wilhelm, 2004: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Granovetter, Mark, 1973: "The Strength of Weak Ties". In: *American Journal of Sociology* 78 (6). S.1360-80.
- Gray, John, 2008: „Religionskritik. Was führen die Atheisten im Schilde?“. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 01.04.2008 (Internet-Ausgabe). Online verfügbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/religionskritik-was-fuehren-die-atheisten-im-schilde-1512472.html> (zuletzt aufgerufen: 03.11.2013).

- Groschopp, Horst, 1997: *Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland*. Berlin: Dietz.
- Groschopp, Horst, 2006: „Von den Dissidenten zu den Humanisten. Empirie und Geschichte der ‚dritten Konfession‘“. In: Isemeyer (Hrsg.): *Humanismus ist die Zukunft. Festschrift. Hundert Jahre Humanistischer Verband Berlin*. Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands. S.21-36.
- Groschopp, Horst, 2007: „Säkulare und freigeistige Organisationen und Verbände in Deutschland 2007“. In: *humanismus aktuell 20. Säkulare Geschichtspolitik*. Berlin: Humanistische Akademie e.V.. S.123-27.
- Großbölting, Thomas, 2013: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Gurr, Ted Robert, 1970: *Why Men Rebel*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hadid, Diaa, 2013: „Arabische Atheisten entdecken das Internet“. In: *Die Welt*, 05.08.2013 (Internet-Ausgabe). Online verfügbar unter: <http://www.welt.de/politik/ausland/article118710128/Arabische-Atheisten-entdecken-das-Internet.html> (zuletzt aufgerufen: 14.08.2013).
- Hale, J. Russell, 1980: *The Unchurched. Who They Are and Why They Stay Away*. San Francisco: Harper & Row.
- Hammer, Joseph H., Ryan T. Cragun, Karen Hwang und Jesse M. Smith, 2012: “Forms, Frequency, and Correlates of Perceived Anti-Atheist Discrimination”. In: *Secularism & Nonreligion 1*. S.43-67.
- Harris, Sam, 2004: *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton.
- Harris, Sam, 2007: *Das Ende des Glaubens: Religion, Terror und das Licht der Vernunft*. Winterthur: Edition Spuren.
- Hayes, Bernadette C., 2000: “Religious Independents Within Western Industrialized Nations: A Socio-Demographic Profile”. In: *Sociology of Religion 61 (2)*. S. 191-207.
- Heiner, Robert (Hrsg.), 2008a: *Deviance Across Cultures*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Heiner, Robert, 2008b: "Nones on the Run. Evangelical Heathens in the Deep South". In: ders. (Hrsg.): *Deviance Across Cultures*. New York, Oxford: Oxford University Press. S.201-16.
- Helffferich, Cornelia, 2005: *Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 2. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hellmann, Kai-Uwe und Ruud Koopmans (Hrsg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechts-extremismus*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Heyer, Friedrich, 1977: *Religion ohne Kirche. Die Bewegung der Freireligiösen. Ein Handbuch*. Stuttgart: Quell-Verlag.
- Hiorth, Finngeir, 1995: *Atheismus – genau betrachtet. Eine Einführung*. Neustadt: Angelika Lenz Verlag.
- Hirschman, Albert O., 1988: *Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hitchens, Christopher, 2007a: *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books.
- Hitchens, Christopher 2007b: *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*. München: Blessing-Verlag.
- Hoffer, Eric, 1951: *The True Believer. Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper & Row.
- Hoffmann-Riem, Christa, 1980: „Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. Der Datengewinn" In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32. S.339-72.
- Hopf, Christel, 1978: „Die Pseudo-Exploration. Überlegungen zur Technik qualitativer Interviews in der Sozialforschung“. In: *Zeitschrift für Soziologie* 7 (1). S.97-115.
- Hopf, Christel, 1996: „Hypothesenprüfung und qualitative Sozialforschung“. In: Strobl und Böttger (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S.9-21.
- Hunsberger, Bruce and Bob Altemeyer, 2006: *Atheists. A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. Amherst, NY: Prometheus Books.

- Hunt, Scott A. und Robert D. Benford, 1994: "Identity Talk in the Peace and Justice Movement". In: *Journal of Contemporary Ethnography* 22 (4). S.488-517.
- Hunt, Scott A., Robert D. Benford und David A. Snow, 1994: "Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities". In: Laraña, Johnston und Gusfield (Hrsg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press. S.185-208.
- Huntington, Samuel P., 1996: *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München, Wien: Europaverlag.
- Iannaccone, Laurence R., 1990: "Religious Practice: A Human Capital Approach". In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (3). S.297-314.
- IBKA, 2005: *Politischer Leitfaden des Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten (Stand: Oktober 2005)*. Hagen: IBKA e.V..
- Isemeyer, Manfred (Hrsg.), 2006a: *Humanismus ist die Zukunft. Festschrift. Hundert Jahre Humanistischer Verband Berlin*. Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands.
- Isemeyer, Manfred, 2006b: „Wer in der Zukunft lesen will, muss in der Vergangenheit blättern. Zur Geschichte des Humanistischen Verbandes Berlin“. In: ders. (Hrsg.): *Humanismus ist die Zukunft. Festschrift. Hundert Jahre Humanistischer Verband Berlin*. Berlin: Humanistischer Verband Deutschlands. S.37-58.
- Isemeyer, Manfred, 2007: „Freigeistige Bewegungen in der Bundesrepublik 1945 bis 1990. Ein Überblick“. In: *humanismus aktuell* 20. *Säkulare Geschichtspolitik*. Berlin: Humanistische Akademie e.V.. S.84-95.
- Jacoby, Susan, 2005: *Freethinkers. A History of American Secularism*. New York: Metropolitan / Owl Books.
- Jacoby, Susan, 2013: *The Great Agnostic. Robert Ingersoll and American Freethought*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Jagodzinski, Wolfgang und Andrew Greeley, 1998: "The Demand for Religion. Hard Core Atheism and "Supply Side" Theory". Online verfügbar unter: <http://www.agreeley.com/articles/hardcore.html> (zuletzt aufgerufen: 02.08.2013).
- Jasper, James M., 1997: *The Art of Moral Protest. Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago und London: University of Chicago Press.

- Jasper, James M. und Jane D. Poulsen, 1995: "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests". In: *Social Problems* 42 (4). S.493-512.
- Johnston, Hank, Enrique Laraña und Joseph R. Gusfield, 1994: "Identities, Grievances, and New Social Movements". In: Laraña et al. (Hrsg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press. S.3-35.
- Johnston, Hank und John A. Noakes (Hrsg.), 2005: *Frames of Protest. Social Movements and the Framing Perspective*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- Jüttemann, Gerd (Hrsg.), 1985: *Qualitative Forschung in der Psychologie*. Weinheim: Beltz. S.227-55.
- Kaden, Tom, 2009: "Zur religionssoziologischen Erfassung des Neuen Atheismus". In: *Psychologie & Gesellschaftskritik* 33 (1/2). S.47-66.
- Kahl, Joachim und Erich Wernig (Hrsg.), 1981: *Freidenker. Geschichte und Gegenwart*. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Kaiser, Jochen-Christoph, 1981: *Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Keeble, Leigh und Brian Loader (Hrsg.), 2001: *Community Informatics*. London: Routledge.
- Kelle, Udo, 1996: „Die Bedeutung theoretischen Vorwissens in der Methodologie der Grounded Theory“. In: Strobl und Böttger (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S.23-47.
- Kelle, Udo und Susann Kluge, 2010: *Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkonstrastierung in der qualitativen Sozialforschung*. 2., überarbeitete Auflage. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Keysar, Ariela, 2007: „Who Are America's Atheists and Agnostics?“. In: Kosmin und Keysar (Hrsg.): *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularity in Society and Culture, ISSSC. S.33-39.

- Kitts, James A., 2000: "Mobilizing in Black Boxes: Social Networks and Participation in Social Movement Organizations". In: *Mobilization: An International Journal* 5 (2). S.241-57.
- Klandermans, Bert, 1984: "Mobilization and Participation: Social-Psychological Expansions of Resource Mobilization Theory". In: *American Sociological Review* 49 (5). S.583-600.
- Klandermans, Bert, 1997: *The Social Psychology of Protest*. Oxford: Blackwell.
- Klandermans, Bert, 2007: "The Demand and Supply of Participation: Social-Psychological Correlates of Participation in Social Movements". In: Snow et al. (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA: Blackwell Publishing. S.360-79.
- Klandermans, Bert, 2011: "Mobilizing the Unemployed: The Social Psychology of Movement Participation". In: Reiss und Perry (Hrsg.): *Unemployment and Protest. New Perspectives on Two Centuries of Contention*. Oxford: Oxford University Press. S.39-56.
- Kleinman, Sherryl, 1996: *Opposing Ambitions: Gender and Identity in an Alternative Organization*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Kliemt, Hartmut, 2005: „Glaube und Intoleranz“. In: Dahl (Hrsg.): *Brauchen wir Gott? Moderne Texte zur Religionskritik*. Stuttgart: Hirzel. S.88-97.
- Kneip, Ansbert, 2007: „Beten verboten!“ In: *Der Spiegel* 22/2007, 26.05.2007. S.64-65.
Online verfügbar unter: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-51714185.html> (zuletzt aufgerufen: 05.09.2013).
- Knoblauch, Hubert, 1989: „Das unsichtbare neue Zeitalter. ‚New Age‘, privatisierte Religion und kultisches Milieu“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41 (2). S.504-25.
- Knoblauch, Hubert, 1999: *Religionssoziologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert, 2007: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt, New York: Campus.

- Koopmans, Ruud, 1998: „Konkurrierende Paradigmen oder friedlich ko-existierende Komplemente? Eine Bilanz der Theorien sozialer Bewegungen“. In: Hellmann und Koopmans (Hrsg.): *Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag. S.215-31.
- Kornhauser, William, 1959: *The Politics of Mass Society*. New York: The Free Press.
- Kosmin, Barry A. und Ariela Keysar (Hrsg.), 2007: *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularity in Society and Culture, ISSSC.
- Kosmin, Barry A., Ariela Keysar, Ryan T. Cragun und Juhem Navarro-Rivera, 2009: *American Nones: The Profile of the No Religion Population. A Report Based on the American Religious Identification Survey 2008*. Hartford, CT: Program on Public Values, Trinity College.
- Kruse, Jan, 2011: *Reader – Einführung in die qualitative Interviewforschung. Version Oktober 2011*. Freiburg. Online zu beziehen unter: <http://www.qualitative-workshops.de/> (zuletzt aufgerufen: 06.09.2013).
- Ladwig, Rudolf, 2006a: „30 Jahre IBKA. Ein unapologetischer Kommentar und kleiner Ausblick“. In: *IBKA-Rundbrief September 2006*. S.17-23. Korrigierte Fassung. Online verfügbar unter: http://download.ibka.org/ibka/sermon/30_Jahre_IBKA.pdf (zuletzt aufgerufen: 09.09.2013).
- Ladwig, Rudolf, 2006b: „Die säkulare Szene – von innen gesehen“. In: *humanismus aktuell 18. Umworbene „dritte Konfession“*. Befunde über die Konfessionsfreien in Deutschland. Berlin: Humanistische Akademie e.V.. S.99-110.
- Laermans Rudi, Bryan R. Wilson und Jaak Billiet (Hrsg.), 1998: *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press.
- Laraña, Enrique, Hank Johnston und Joseph R. Gusfield (Hrsg.), 1994: *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lawrence, Jill, 2005: „Non-Believers Raising Voice in Capital“. In: *USA Today*, 18.09.2005 (Internet-Ausgabe). Online verfügbar unter: http://usatoday30.usatoday.com/news/washington/2005-09-18-atheists_x.htm (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).

- LeDrew, Stephen, 2012: "The Evolution of Atheism: Scientific and Humanistic Approaches". In: *History of the Human Sciences* 25 (3). S.70-87.
- LeDrew, Stephen, 2013: "Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism". In: *Sociology of Religion* 0 (0). S.1-23.
- Lee, Lois, 2012: "Research Note: Talking About a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies. In: *Journal of Contemporary Religion* 27 (1). S.129-39.
- Lehto, Bill (Hrsg.), 2012: *Atheist Voices of Minnesota. An Anthology of Personal Stories*. Minneapolis, Saint Paul: Freethought House.
- Lofland, John, 1996: *Social Movement Organizations. Guide to Research on Insurgent Realities*. New York: Aldine de Gruyter.
- Luckmann, Thomas, 1991: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas, 2004: „Privatisierung und Individualisierung. Zur Sozialform der Religion in spätindustriellen Gesellschaften“. In: Gabriel und Reuter (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*. Paderborn, München: Ferdinand Schöningh. S.136-48.
- Luker, Kristin, 1984: *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Martin, Michael (Hrsg.), 2007a: *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Martin, Michael, 2007b: "Glossary". In: Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. S.xv-xix.
- Martin, Michael, 2007c: "General Introduction". In: Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. S.1-7.
- Martin, Michael, 2007d: "Atheism". In: Flynn (Hrsg.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books. S.88-96.
- Marty, Martin E., 1961: *The Infidel. Freethought and American Religion*. Cleveland, OH: Meridian Books.
- Marwell, Gerald und Pamela Oliver, 1993: *The Critical Mass in Collective Action. A Micro-Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mastiaux, Björn, 2017 (im Erscheinen): "‘New Atheism’ and the German Secularist Movement". In: Quadrio, Cotter und Tuckett (Hrsg.): *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. Luxemburg, Berlin: Springer.
- McAdam, Doug, 1982: *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McAdam, Doug, 1986: "Recruitment to High-Risk Activism: The Case of Freedom Summer". In: *American Journal of Sociology* 92 (1). S.64-90.
- McAdam, Doug, 1994: "Culture and Social Movements". In: Laraña, Johnston und Gusfield (Hrsg.): *New Social Movements. From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press. S.36-57.
- McAdam, Doug und Ronnelle Paulsen, 1993: "Specifying the Relationship between Social Ties and Activism". In: *American Journal of Sociology* 99 (3). S.640-667.
- McCarthy, John D. und Mayer N. Zald, 1973: *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- McCarthy, John D. und Mayer N. Zald, 1977: "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory". In: *American Journal of Sociology* 82 (6). S.1212-41.
- McGrath, Alister, 2004: *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London, Sydney: Rider.
- McTaggart, John Mitchell, 1997: "Organized Humanism in Canada: An Expression of Secular Reaffiliation". In: Bar-Lev und Shaffir (Hrsg.): *Religion and the Social Order. Volume 7: Leaving Religion and Religious Life*. Greenwich, CT: JAI Press. S.61-75.
- Meinefeld, Werner, 2000: „Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung“. In: Flick et al. (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S.265-75.
- Merkens, Hans, 2000: „Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion“. In: Flick et al. (Hrsg.): *Qualitative Sozialforschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S.286-99.

- Metschke, Rainer und Rita Wellbrock, 2002: *Datenschutz in Wissenschaft und Forschung*. 3. Überarbeitete Auflage. Hrsg.: Berliner Beauftragter für Datenschutz und Informationsfreiheit, Hessischer Datenschutzbeauftragter.
- Mickan, Martin, 2010: *American Atheism 2.0. The Community of Reason as a Social Movement of Secularization. Thesis (M.A.)*. Norderstedt: GRIN-Verlag.
- Morris, Aldon D. und Carol McClurg Mueller (Hrsg.), 1992: *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London: Yale University Press.
- Murken, Sebastian (Hrsg.), 2008: *Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“*. Marburg: diagonal-Verlag.
- Neidhardt, Friedhelm (Hrsg.), 1994: *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Sonderheft 34 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S.337-58.
- Neumaier, Anna, 2013: „Von ‚Fundi-Christen‘ und ‚Kuschelatheisten‘ – Biografische Narrationen und Selbstverortungen nichtreligiöser Nutzer religionsbezogener Online-Diskussionsforen“. In: Führding und Antes (Hrsg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R unipress. S.151-68.
- Norris, Pippa und Ronald Inglehart, 2004: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Oberschall, Anthony, 1973: *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Ohlemacher, Thomas, 1996: „Bridging People and Protest: Social Relays of Protest Groups against Low-Flying Military Jets in West Germany“. In: *Social Problems* 43 (2). S.197-218.
- Olson Jr., Mancur, 1965: *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Olson Jr., Mancur, 1968: *Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck).
- Oppenheimer, Mark, 2010: „Atheists Debate How Pushy to Be“. In: New York Times, 15.10.2010 (Internet-Ausgabe). Online verfügbar unter: http://www.nytimes.com/2010/10/16/us/16beliefs.html?_r=0 (zuletzt aufgerufen: 30.08.2013).

- Pasquale, Frank L., 2007a: "The 'Nonreligious' in the American Northwest". In: Kosmin und Keysar (Hrsg.): *Secularism & Secularity. Contemporary International Perspectives*. Hartford, CT: Institute for the Study of Secularity in Society and Culture, ISSSC. S.41-58.
- Pasquale, Frank L., 2007b: "Unbelief and Irreligion, Empirical Study and Neglect of". In: Flynn (Hrsg.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books. S.760-66.
- Pasquale, Frank L., 2010: "A Portrait of Secular Group Affiliates". In: Zuckerman (Hrsg.): *Atheism and Secularity. Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara, CA: Praeger. S.43-87.
- Pasquale, Frank L., 2012: "The Social Science of Secularity". In: *Free Inquiry* 33 (2). S.17-22.
- Passy, Florence, 2001: "Socialization, Connection, and the Structure/Agency Gap: A Specification of the Impact of Networks on Participation in Social Movements". In: *Mobilization: An International Journal* 6 (2). S.173-92.
- Pickel, Gert, 2011: *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pickel, Gert und Oliver Hidalgo (Hrsg.), 2013: *Religion und Politik im vereinigten Deutschland*. Wiesbaden: Springer.
- Pinel, Elizabeth C. und William B. Swann Jr., 2000: "Finding the Self through Others: Self-Verification and Social Movement Participation". In: Stryker et al. (Hrsg.): *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. S.132-52.
- Platzek, Arik, 2011: „Die Legende vom militanten Atheismus“. In: *Humanistischer Pressedienst*, 12.01.2011. Online verfügbar unter: <http://hpd.de/node/10955> (zuletzt aufgerufen: 27.11.2013).
- Platzek, Arik, 2013: „‘Ich bleibe dabei: Die wenigen sprechen für viele’ – Interview mit Helmut Fink“. In: *diesseits*, 31.01.2013 (Internet-Ausgabe). Online verfügbar unter: <http://www.diesseits.de/perspektiven/saekulare-gesellschaft/1359586800/interview-rat-konfessionsfreie-atheisten> (zuletzt aufgerufen: 25.08.2013).
- Plessentin, Ulf, 2012: „Die ‚Neuen Atheisten‘ als religionspolitische Akteure“. In: Berner und Quack (Hrsg.): *Religion und Kritik in der Moderne*. Berlin, Münster: LIT. S.83-114.

- Pollack, Detlef, 2003: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef, 2009: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Polletta, Francesca und James M. Jasper, 2001: "Collective Identity and Social Movements". In: *Annual Review of Sociology* 27. S.283-305.
- Post, Albert, 1974: *Popular Freethought in America, 1825-1850*. New York: Octagon Books.
- Quack, Johannes, 2012: *Disenchanted India. Organized Rationalism and Criticism of Religion in India*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Quack, Johannes, 2013: „Was ist ‚Nichtreligion‘? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebiets“. In: Führding und Antes (Hrsg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R unipress. S.87-107.
- Quadrio, Philip, Christopher R. Cotter und Jonathan Tuckett (Hrsg.), 2017 (im Erscheinen): *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. Luxemburg, Berlin: Springer.
- Reiss, Matthias und Matt Perry (Hrsg.), 2011: *Unemployment and Protest. New Perspectives on Two Centuries of Contention*. Oxford: Oxford University Press.
- Riesebrodt, Martin, 2000: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.
- Rinaldo, Peter M., 2000: *Atheists, Agnostics, and Deists in America. A Brief History*. Briarcliff Manor, NY: DorPete Press.
- Rowe Seaman, Ann, 2005: *America's Most Hated Woman. The Life and Gruesome Death of Madalyn Murray O'Hair*. New York, London: continuum.
- Rucht, Dieter, 1994: „Öffentlichkeit als Mobilisierungsfaktor für soziale Bewegungen“. In: Neidhardt (Hrsg.): *Öffentlichkeit, öffentliche Meinung, soziale Bewegungen. Sonderheft 34 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag. S.337-58.

- Runciman, Walter G., 1966: *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. London: Routledge & Kegan Pane.
- Schmidt-Lux, Thomas, 2008: *Wissenschaft als Religion. Szientismus im ostdeutschen Säkularisierungsprozess*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Schmidt-Salomon, Michael, 2012: „Ein neues säkulares Selbstbewusstsein“. In: *Humanistischer Pressedienst*, 08.06.2012. Online verfügbar unter: <http://hpd.de/node/13515> (zuletzt aufgerufen: 29.08.2013).
- Schröder, Stefan, 2013: „Dialog der Weltanschauungen? Der Humanistische Verband Deutschlands als Akteur im interreligiösen Dialoggeschehen“. In: Führding und Antes (Hrsg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*. Göttingen: V&R unipress. S.169-85.
- Schütze, Fritz, 1983: „Biographieforschung und narratives Interview“. In: *Neue Praxis* 3. S.283-93.
- Seipel, Christian und Peter Rieker, 2003: *Integrative Sozialforschung. Konzepte und Methoden der qualitativen und quantitativen empirischen Forschung*. Weinheim, München: Juventa Verlag.
- Sherkat, Darren E., 2008: “Beyond Belief: Atheism, Agnosticism, and Theistic Certainty in the U.S.”. In: *Sociological Spectrum* 28. S.438-59.
- Singer, Peter, 1994: *Praktische Ethik. Neuauflage*. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Reclam.
- Smelser, Neil, 1962: *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
- Smith, Christian (Hrsg.), 2003: *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Smith, Christopher und Richard Cimino, 2012: “Atheisms Unbound: The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity”. In: *Secularism & Nonreligion* 1. S.17-31.
- Smith, Jesse M, 2011: “Becoming an Atheist in America. Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism”. In: *Sociology of Religion* 72 (2). S.215-37.

- Snow, David A., 2007: "Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields". In: Snow, Soule und Kriesi (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA: Blackwell Publishing. S.380-412.
- Snow, David A. und Robert D. Benford, 1988: "Ideology, Frame Resonance, and Participation Mobilization". In: *International Social Movement Research 1*. S.197-217.
- Snow, David A., Donatella Della Porta, Bert Klandermans und Doug McAdam (Hrsg.), 2013: *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Snow, David A. und Doug McAdam, 2000: "Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus". In: Stryker et al. (Hrsg.): *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press. S.41-67.
- Snow, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden und Robert D. Benford, 1986: "Frame Allignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation". In: *American Sociological Review 51 (4)*. S.464-81.
- Snow, David A., Sarah A. Soule und Hanspeter Kriesi, 2007a: "Introduction: Mapping the Terrain". In: dies. (Hrsg.): *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA: Blackwell Publishing. S.1-16.
- Snow, David A., Sarah A. Soule und Hanspeter Kriesi (Hrsg.), 2007b: *The Blackwell Companion to Social Movements*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Snow, David A., Louis A. Zurcher, Jr. und Sheldon Ekland-Olson, 1980: "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment". In: *American Sociological Review 45 (5)*. S.787-801.
- Speckhardt, Roy, 2007: *History of Organized Freethought in the US*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Stark, Rodney, 1999: "Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion". In: *Journal of Contemporary Religion 14 (1)*. S.41-62.
- Stark, Rodney und William S. Bainbridge, 1980: "Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects". In: *American Journal of Sociology 85 (6)*. S.1376-95.

- Stark, Rodney und William S. Bainbridge, 1985: *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Stark, Rodney und William S. Bainbridge, 1987: *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stark, Rodney und Roger Finke, 2000: *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Stark, Rodney und Laurence R. Iannaccone, 1994: "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe". In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3). S.230-52.
- Steuerwald, Helmut, 1999: *Kritische Geschichte der Religionen und freien Weltanschauungen. Eine Einführung*. Neustadt am Rübenberge: Angelika Lenz Verlag.
- Steuerwald, Helmut, 2006: *Bund für Geistesfreiheit (bfg) Bayern K.d.ö.R.. 28.10.2006* (Internet-Artikel). Online verfügbar unter: <http://www.bfg-bayern.de/bfg-steuerwald.htm> (zuletzt aufgerufen: 04.09.2013).
- Stewart, Robert B., 2008: "The Future of Atheism: An Introductory Appraisal". In: ders. (Hrsg.): *Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue*. London: SPCK. S.1-16.
- Strauss, Anselm und Juliet Corbin, 1996: *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Beltz. Psychologie Verlags Union.
- Strobl, Rainer und Andreas Böttger (Hrsg.), 1996: *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Strübing, Jörg, 2004: *Grounded Theory. Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Strüning, Horst-Dieter, 1981: „Die Geschichte der deutschen sozialistischen Freidenkerbewegung. Eine Skizze“. In: Kahl und Wernig (Hrsg.): *Freidenker. Geschichte und Gegenwart*. Köln: Pahl-Rugenstein. S.9-71.
- Stryker, Sheldon, Timothy J. Owens und Robert W. White (Hrsg.), 2000: *Self, Identity, and Social Movements*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

- Swatos Jr., William H. und Daniel V.A. Olson (Hrsg.), 2000: *The Secularization Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Taira, Teemu und Ruth Illman, 2012: "Editorial: The new visibility of atheism in Europe." In: *Approaching Religion 2 (1)*. S.1-2.
- Tammelleo, Assunta, 2007: *Religionsfreie Zone München. Dokumentationsheft zu den Religionsfreien Zonen München 2006 und 2007*. München: Bund für Geistesfreiheit München.
- Taylor, Verta und Nancy E. Whittier, 1992: "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization". In: Morris und McClurg Mueller (Hrsg.): *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven, London: Yale University Press. S.104-29.
- Turner, James, 1985: *Without God, Without Creed. The Origins of Unbelief in America*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Valocchi, Stephen, 2005: "Collective Action Frames in the Gay Liberation Movement, 1969-1973". In: Johnston und Noakes (Hrsg.): *Frames of Protest. Social Movements and the Framing Perspective*. Oxford: Rowman & Littlefield. S.53-67.
- van Deukeren, Hans, 2007: "International Ethical and Humanist Union (IHEU)". In: Flynn (Hrsg.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books. S.432-33.
- Walsh, Edward J., 1981: "Resource Mobilization and Citizen Protest in Communities Around Three Mile Island". In: *Social Problems 29 (1)*. S.1-21.
- Warner, R. Stephen, 1993: "Work in Progress Towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States". In: *American Journal of Sociology 98*. S.1044-93.
- Warren, Sidney, 1966: *American Freethought, 1860-1914*. New York: Gordian Press.
- Weir, Todd H., 2006: "The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the *Freigeistig* Movement in Germany 1844-1933". In: Franzmann et al. (Hrsg.): *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. S.155-76.
- Wellman, Barry, 2001: "The Rise of Networked Individualism". In: Keeble und Loader (Hrsg.): *Community Informatics*. London: Routledge. S.17-42.

- Whitehead, Fred, 2007: "Freie Gemeinden". In: Flynn (Hrsg.): *The New Encyclopedia of Unbelief*. Amherst, NY: Prometheus Books. S.346-48.
- Wick, Volker, 2007: *Die Trennung von Staat und Kirche. Jüngere Entwicklungen in Frankreich im Vergleich zum deutschen Kooperationsmodell*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wilson, Bryan, 1982: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan, 1998: "The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals". In: Laermans et al. (Hrsg.): *Secularization and Social Integration. Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press. S.45-65.
- Witzel, Andreas, 1982: *Verfahren der qualitativen Sozialforschung. Überblick und Alternativen*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Witzel, Andreas, 1985: „Das problemzentrierte Interview“. In: Jüttemann (Hrsg.): *Qualitative Forschung in der Psychologie*. Weinheim: Beltz. S.227-55.
- Witzel, Andreas, 1996: „Auswertung problemzentrierter Interviews: Grundlagen und Erfahrungen“. In: Strobl und Böttger (Hrsg.): *Wahre Geschichten? Zu Theorie und Praxis qualitativer Interviews*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. S.49-75.
- Witzel, Andreas, 2000: „Das problemzentrierte Interview“. 25 Absätze. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research 1 (1)*. Artikel 22. Online-Journal. Januar 2000. Online verfügbar unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1132/2519> (zuletzt aufgerufen: 25.10.2013).
- Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein und Thomas Schmidt-Lux, 2009: *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*. Frankfurt, New York: Campus.
- Wolf, Gary, 2006: "The Church of the Non-Believers". In: *Wired 14 (11)*. S.182-93.
- Woodhead, Linda, Paul Heelas und David Martin (Hrsg.), 2001: *Peter Berger and the Study of Religion*. London: Routledge.
- Yothment, Steve, 2002: *AFA March 2002 Speech – The Atlanta Freethought Society: Education, Activities, Outreach*. Speech to the Alabama Freethought Association, 17.03.2002 (Internet-Dokument). Nicht mehr online verfügbar.

- Zald, Mayer N. und John D. McCarthy, 1987a: "Organizational Intellectuals and the Criticism of Society". In: dies. (Hrsg.): *Social Movements in an Organizational Society. Collected Essays*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. S.97-115.
- Zald, Mayer N. und John D. McCarthy (Hrsg.), 1987b: *Social Movements in an Organizational Society. Collected Essays*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Zenk, Thomas, 2010: „Die Erfindung des ‚Neuen Atheismus‘ – Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu einem Phänomen der religiösen Gegenwartskultur“. In: *Aufklärung und Kritik* 17 (3). S.123-35.
- Zenk, Thomas, 2012: "‘Neuer Atheismus‘. ‘New Atheism’ in Germany". In: *Approaching Religion* 2 (1). S.36-51.
- Zuckerman, Phil, 2007: "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns". In: Martin (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press. S.47-65.
- Zuckerman, Phil (Hrsg.), 2010a: *Atheism and Secularity. Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Zuckerman, Phil (Hrsg.), 2010b: *Atheism and Secularity. Volume 2: Global Expressions*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Zuckerman, Phil, 2010c: "Introduction: The Social Scientific Study of Atheism and Secularity". In: ders. (Hrsg.): *Atheism and Secularity. Volume 1: Issues, Concepts, and Definitions*. Santa Barbara, CA: Praeger. S.vii-xii.
- Zuckerman, Phil, 2012a: "Contrasting Irreligious Orientation: Atheism and Secularity in the USA and Scandinavia". In: *Approaching Religion* 2 (1). S.8-20.
- Zuckerman, Phil, 2012b: *Faith No More. Why People Reject Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Erklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe; die aus fremden Quellen (einschließlich des Internets) direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt.

Ort, Datum

Unterschrift

Lebenslauf

1. Persönliche Daten

Familienname:	Mastiaux
Vorname:	Björn
Geburtstag:	16. September 1975

2. Berufliches

Anstellungen

seit 08/2008	Wissenschaftlicher Angestellter Institut für Sozialwissenschaften, HHU Soziologie I
01/2006 – 07/2006	Wissenschaftliche Hilfskraft Institut für Sozialwissenschaften, HHU Soziologie I

Stipendien

08/2006 – 07/2008	Promotionsstipendium der Landesgraduiertenförderung NRW
04/2008 – 05/2008	DAAD-Reiseförderung für Stipendiaten der Ländergraduiertenförderung

Vorträge

07. Juli 2016	„Interpreting Active Forms of Atheism and Secularism as a Social Movement” – NSRN- Tagung, Zürich, Schweiz
22. April 2016	„‘New Atheism’ as a Discursive Opportunity for the German Freethought-Secularist Movement” – ISORECEA / ESA-Tagung, Zadar, Kroatien

- | | |
|--------------------|--|
| 19. November 2014 | „Organized Atheism in the US and Abroad – A Typology of Members from the Freethought- Secularist Movement” – NSRN-Tagung, Claremont, Kalifornien, USA |
| 14. August 2014 | „The Members of Atheist Organizations in Germany and the United States” – ASR-Tagung, San Francisco, Kalifornien, USA |
| 22. Juni 2012 | „Qualitative Interviewforschung als Quelle des Verstehens“ – Theodor-Heuss-Akademie, Gummersbach |
| 25. Februar 2012 | „Reflections of / on New Atheism in the Old“ - Tagung zum Neuen Atheismus, Religionswissenschaftliches Institut der FU Berlin |
| 19. September 2011 | „Non-Religious Identity and Attitudes toward Ritual of Members of Atheist / Secularist Organizations in Germany and the USA” – EASR-Tagung, Budapest, Ungarn |
| 19. Dezember 2009 | „Das Verhältnis von Religion und Atheismus in den USA“ – Stipendiatenseminar der FNS. Theodor-Heuss-Akademie, Gummersbach |
| 11. Dezember 2009 | „Exploring Organized Atheism – An In-Depth Interview Approach“ – NSRN-Tagung, Oxford |
| 17. Oktober 2008 | „Religion as Factor for Atheist / Freethought / Secularist Activism“ – SSSR-Tagung, Louisville, Kentucky, USA |

Veröffentlichungen

- 2017 (im Erscheinen): “Organized Atheism in the United States and Germany. A Typology of Members of the Modern Secularist Movement”. In: Ryan T. Cragun, Lori Fazzino und Christel Manning (Hrsg.): *Organized Secularism in the United States*. Boston, Berlin: DeGruyter.

- 2017 (im Erscheinen): “‘New Atheism’ and the German Secularist Movement”. In: Philip Quadrio, Christopher R. Cotter und Jonathan Tuckett (Hrsg.): *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. Luxemburg, Berlin: Springer.
- 2016: “The Atheist Bus Ads Campaign in Germany”. In: Steven Tomlins und Spencer Culham Bullivant (Hrsg.): *The Atheist Bus Campaign. Global Manifestations and Responses*. Leiden: Brill.
- 2012: “Secularization – A Look at Individual-Level Theories of Religious Change”. In: *The Religious Studies Project*, 18.04.2012.
www.religiousstudiesproject.com.
- 2008: *Die Säkularisierungsdebatte. “Neues Paradigma” und ökonomischer Ansatz in der amerikanischen Religionssoziologie*. Saarbrücken: VDM.

3. Studium

Abschluss

22. Juli 2005	Abschluss Magister Artium: Soziologie, Neuere Anglistik, Medienwissenschaft
Juli 2005	Magisterarbeit Soziologie „Der Paradigmenwechsel in der amerikanischen Religionssoziologie“

Studiengänge

10/1998 – 07 / 2005	Magisterstudium Soziologie, Neuere Anglistik, Medienwissenschaft, HHU
03/1999 – 06/1999	Studienaufenthalt: Amerikastudien, Soziologie, UC Davis, USA
10/1996 – 09/1998	Grundstudium Magister Neuere Anglistik, Ältere Anglistik, Soziologie, HHU

